默想律法 —— 一個詩篇編修的神學取向

高銘謙

建道神學院 Alliance Bible Seminary

一 引言

詩篇應該是基督徒最常用來默想與靈修的書卷。貝林傑(W. H. Bellinger Jr.) 這樣說:

詩篇在舊約當中最多被人閱讀及採用的書卷,在詩篇中,古代的敬拜者連結神,歷世歷代的信仰羣體明瞭如何藉着這些文本來禱告,詩篇表達了所有感情——由喜樂到悲傷、由憎恨到喜愛——因此,朝聖的信仰羣體能在詩篇中找到他們,他們也能發現在其中能以禱告,「聖經的祈禱書」這題目的確是這書的合適題目。1

¹ "The book of Psalms is the most read, the most used, of all the Old Testament books. In the Psalms, ancient worshipers address God; for centuries people of faith have learned how to pray from these texts. The Psalms express every emotion – from joy to despair, from hate to love. Thus pilgrims of faith find themselves in the Psalms, and they find themselves praying. 'Prayer Book of the Bible' is a fitting title for the book." W. H. Bellinger, *Psalms: A Guide to Studying the Psalter* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2012), 1.

因此,以詩篇來討論靈修或默想,相信沒有太多人反對,信徒也常以詩篇來學習禱告,了解信仰羣體所表達的信仰。然而,本文嘗試用另一個角度來探討詩篇與靈修及默想的關係,以及詩篇如何成為一本「小律法」(small Torah),即詩篇編修者的編修角度。本人將了解詩篇編修者如何在編輯詩篇時引入「默想律法」的神學取向,為閱讀詩篇的人帶來閱讀的期望。本文首先介紹美索不達米亞的文士訓練系統,了解這些古近東的文士如何在訓練期間把所學習的文本成為塑造他們思維的材料。然後在這古近東的場景下了解利未歌頌者作為詩篇編修者的做法與取向,探討「默想律法」這思維如何影響他們的編修。進而在詩篇第一篇、第十九篇及第一一九篇當中明白「默想律法」的重要性。

二 美索不達米亞的文士文化

我們可藉着亞述帝國年代一位文士所寫的一封信來了解當時的 文士:

我完全掌握我師傅的專業,就是唱哀歌的學問,我一直都研讀及唱頌那些系列,我精於……「洗口」及宮殿的潔淨,我一直都懂得察看健康或生病的肉類,我一直都能閱讀天文學的系列……以及觀察天象……在與我一起研習的眾門徒當中……有文士、歌頌者、驅魔法師、占卜師及醫生,我會帶同他們獻呈給我主我王。2

由以上的描寫可見,亞述帝國的文士精通多項的技能,這些人能夠 抄寫及閱讀古卷、歌唱、驅魔、占卜及醫治,這種多元的技能反映出當

² "I fully master my father's profession, the discipline of lamentation; I have studied and chanted the Series. I am competent in ... 'mouth-washing,' and purification of the palace .. I have examined healthy and sick flesh. I have read the (astrological omen series) ... and made astronomical observations ... Among the [... Apprentices] who studies with me ... [scribes, chanters], exorcists, haruspices, and physicians; [I shall gather them] and give them [to the king], my lord." Simo Parpola, ed., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10 (Helsinki: Helsinki University Press, 1993), 122.

時的文士其實不只是文士那麼簡單,這些人其實集多元功能於一身。³ 特別是美索不達米亞的哀歌歌頌者(*kalû*-priest),這些歌頌者不但精於主持禮祭及歌唱,更加成為傳遞及抄寫泥版及文字的文士。⁴ 另外,我們能夠在巴比倫帝國年代的泥版中重構文士訓練的課程,當中要涉及基本識字的學習,也涉及經典文獻的抄寫。在訓練完結前,學員更可選擇幾項發展的領域作進深的學習,⁵ 當中音樂及歌唱的訓練成為其中一項重點,因此音樂成為最好的記憶工具,把古老的傳統傳遞下去。⁶ 這樣,一個文士的訓練與成長,包含了記憶、歌唱、音樂及抄寫的訓練,好讓他們日後能勝任作為禮祭的主持人、哀歌的歌頌者、文獻的傳承及保存者,以及詩篇及歌集的編修者。

美索不達米亞的文士所傳遞的文獻與詩歌有一種標準化(standardization)的傾向,亦即是某一些文獻在傳遞的過程當中慢慢成為一個不能輕易改變的標準。這種標準化的傾向與神聖啟示(divine inspiration)的觀念很有關係,當有人宣稱某些文本的內容是神的啟示時,便等於佔有權威的地位,以致後來抄寫的文士傾向把這些文本以某些既有的標準保存下來,並會把對該文本所延伸出來的亮光以釋經集的方式發表。⁷例如,伊斯塔之歌(Ishtar hymn)描述當中的詩歌來自依雅(Ea)

³ 關於這方面的研究,可參Francesca Rochberg,"Scribes and Scholars: The upšar En ma Anu Enlil," in *Assyriologica et Semitica: Festschrift Für Joachim Oelsner Anlässlich Seines 65. Geburtstages Am 18. Februar 1997*, ed. Joachim Oelsner, Joachim Marzahn, and Hans Neumann, AOAT 252 (Münster: Ugarit-Verlag, 2000), 359-75.

⁴ Gilbert J.P. McEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, FAS 4 (Wiesbaden: Steiner, 1981), 189.

⁵ 詳情可參 Petra D. Gesche, Schulunterricht in Babylonien: Im Ersten Jahrtausend v. Chr., AOAT 275 (Münster: Ugarit-Verlag, 2001)。也可參 K. van der Toorn, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible (Cambridge, Mass: HUP, 2009), 56-57。

⁶ David C. Rubin, *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-Out Rhymes* (Oxford: OUP, 1995), 15-88; Walter J Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 1988), 34-36.

⁷ Uri Gabbay, "Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and Their Relation to Early Hebrew Exegesis," *DSD* 19 (2012): 271-87.

這位神明的說話(Ea's own words), ⁸ 這顯示了先知代言的觀念,也說 明歌曲如何藉着詩人傳遞出神的說話。又例如埃努瑪·埃里什(Enūma eliš)的第七泥版指出馬爾杜克(Marduk)這位神明的五十個名字,當中 有提及馬爾杜克就是「第一位」(the first one),也宣稱這泥版來自馬 爾杜克的啟示。9由此可見,美索不達米亞的文士傳遞古老及正典性的文 本,這種傳遞與這些文本的啟示性有關。再者,其中一個泥版說明厄拉 (Erra)的神話,指出文士作為歌頌者必須沒有遺漏地傳遞神明所啟示 的東西,好讓文士本身得到神明而來的福氣。¹⁰ 這樣,文士傳遞古老的 傳統時,不只是機構式的傳遞,而是一種內化於自己生命中的傳遞。他 們需要以音樂來背誦內容,也必須以文字來抄寫。他們忠於神聖啟示的 內容,為了讓他們的人生得着神明而來的福氣,生命與這些傳遞的文本 有互動,好讓他們能尊重他們的神明,進而為這些神明施行忠於文本的 禮祭。因此,當我們了解文十那種多元專業性的同時,我們更要了解這 些多元專業並沒有與他們的意識形態脫節,反之,他們就是利用音樂、 歌頌、文字、禮祭等多元的技能,來承載他們與神明之間的關係,讓當 中的內容內化在自己的生命當中。難怪卡爾(David Carr)用「教化」 (enculturation) 來形容這些文十的訓練及學習場景,這場景為文十帶來 教化性的社交,在彼此的互動之間創造了一種社交文化的塑造,不但能 有效地為個別文士獲取多元的技能,更讓他們在人性上得到塑造,帶來 一種「更像人」(more human)的學習目標。¹¹ 在教化的過程中,文士 深受美索不達米亞的文本內容所影響,他們視一些文本為神的啟示,無 論詩歌或神話,他們都視之為神的吩咐與心意。這樣,文士訓練所帶來 「教化」及「更像人」的目的深深地與這些文本的啟示性連結在一起。

⁸ Benjamin R. Foster, ed., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd ed. (Bethesda: CDL Press, 2005), 87.

⁹ Foster, *Before the Muses*, 484–85.

¹⁰ Foster, Before the Muses, 910.

¹¹ David M. Carr, Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature (Oxford: Oxford University Press, 2005), 31-35.

正因為文本的內容是神明的啟示,所以他們才如此用心地念誦當中的內容,並內化當中的信息。

總結來說,美索不達米亞的文士與歌頌者的文化叫我們明白古近東的場景,在這文化下,文士擁有多元的技能,包括歌唱、音樂、占卜、抄寫、閱讀等等,這些多元技能讓他們能以傳遞古老的傳統,並在訓練的過程中帶來意識形態的教化,由於一些文本內容已被標準化為神的啟示,當文士閱讀、唱誦及抄寫時,便等於把這些文本的內容內化在自己的生命中,讓他們自己能活得更像人。

當然,作為身處古近東的以色列民,他們被申命記吩咐要離開外邦的占卜與法術,但這不代表他們要完完全全脫離古近東的文士文化。正如筆者在別處曾說,美索不達米亞的文士文化已對當時的巴勒斯坦地帶來深遠的影響,¹² 這種影響並非要以色列民接受外邦神明的敬拜,卻影響了以色列民對於希伯來聖經的成書,以及他們對於啟示的觀念。這種影響能為他們帶來古近東文化的參照與類比,若耶和華的律法在以色列民眼中被視為神的啟示,而默想律法的確是一種教化及內化的過程時,那麼,詩篇的編修者或多或少與這些巴比倫的文士相似,會把「神的啟示的律法」這個意識形態放在他們的編修過程中,並在詩篇的文化內鼓勵人去默想及念誦律法,以致他們「更像人」。筆者再於下一段為讀者解釋這觀點。

三 利未歌頌者與詩篇的編修

筆者曾在別處提及利未歌頌者對於詩篇的編修與美索不達米亞的 文士某些做法相似。他們都是多元技能的專業人士,的而且確,在歷

 $^{^{12}}$ 高銘謙:〈美索不達米亞的學術及書寫文化對古巴勒斯坦地區的影響〉,《建道學刊》第44期(2015年7月),頁25~40。

代志所描述的利未歌頌者是先知(代上二十五 1 ~ 3)、¹³ 禮祭歌頌者(代下五 11~14,七 1 ~ 7)、¹⁴ 詩篇編修者(代上十六 7 ~ 36)¹⁵ 及聖殿潔淨者(代下二十九 12 ~ 16)。我們的確能在歷代志當中找到描寫利未歌頌者的多元技能,因此,我們有理由相信歷代志所描寫的利未歌頌者會受美索不達米亞的文士文化影響,那到底利未歌頌者與詩篇的編修有何關係?筆者會在此說明利未歌頌者作為詩篇編修者的理據,並會在下一段落說明「默想律法」就是利未歌頌者其中一個編修詩篇的神學取向。

吉寧咸(Susan Gillingham)對詩篇的編修進行一個深入的研究,成功地發現詩篇的編修引入了很多「聖殿標記」(temple markers),傳承了錫安的傳統,¹⁶ 讓我們明白詩篇的編修者本身就是一位支持錫安及聖殿禮祭的人。當中上行之詩(詩一二〇至一三四篇)成為其中一個例子。學者對於上行之詩有不同的理解,¹⁷ 但其中一位研究聖殿及錫安傳統作為編修取向的學者可洛(Loren D. Crow)提出,上行之詩當中有六句片語點出了錫安及聖殿傳統的編修取向,¹⁸ 而吉寧咸後來更確定上行之詩就是證明詩篇的編修帶有「聖殿標記」其中一個最有力的證據。¹⁹ 由於

¹³ Ming Him Ko, *The Levite Singers in Chronicles and Their Stabilizing Role*, LHB/OTS 657 (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 151-82.

¹⁴ Ko, *The Levite Singers in Chronicles and Their Stabilizing Role*, 214-49.

¹⁵ Ko, The Levite Singers in Chronicles and Their Stabilizing Role, 183-13.

¹⁶ S.E. Gillingham, "The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter," in *Temple and Worship in Biblical Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day (London: T&T Clark, 2007), 308-41; S.E. Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," in *The Composition of the Book of Psalms*, ed. Erich Zenger, BETL 238 (Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010), 91-103.

¹⁷ 關於這方面的導引,可參 Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, ed. Klaus Baltzer, trans. Linda M. Maloney, Hermeneia (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2011), 288-93.

¹⁸ Loren D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134): Their Place in Israelite History and Religion*, SBLDS 148 (Atlanta: SBL, 1996), 130-37.

¹⁹ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 95.

歷代志所描述利未歌頌者全都在聖殿當中供職,受大衛組織,尊崇大衛的權威,也支持聖殿的禮祭與敬拜,故此我們很自然會認為他們在編修詩篇的過程當中,引入了聖殿與錫安的關注。

多位學者都認為利未歌頌者有可能是詩篇編修的羣體,例如,克勞斯(Hans-Joachim Kraus)認為利未人的羣體一方面傳遞了歷代志的歷史,另一方面也是在第二聖殿中演奏詩篇的歌頌者;²⁰賴利(William Riley)認為詩篇對歷代志的影響很大;²¹圖爾內(Raymond Jacques Tournay)認為第二聖殿時代的音樂與歌頌反映在歷代志與詩篇的編修當中;²²戴維斯(Philip R. Davies)也認為歷代志作者與詩篇的編修者同屬一個文士的羣體;²³(H.G.M. Williamson)更認為歷代志與詩篇集彼此分享了一些常用的字眼,²⁴這叫我們看見詩篇的編修者與歷代志作者很有可能來自同一個第二聖殿的羣體。由於歷代志作者很喜歡利未歌頌者,他獨特地把第一聖殿的禮祭加入了很多利未歌頌者的元素,而這些元素是撒母耳記及列王紀所沒有的。另一方面,詩篇的編修者也受利未羣體的影響,所以他們有可能來自同一個利未羣體。

另外,吉寧咸更指出六個理據,說明詩篇的編修者很有可能就是利 未人:

1. 一些詩篇的題目反映了利未歌頌者的樂器與帶領,²⁵這些樂器及聲 調在歷代志的描述看來都與利未歌頌者有關(例如代上十五21)。

²⁰ Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 32.

²¹ William Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, JSOTSS 160 (Sheffield: JSOT, 1993), 34.

Raymond Jacques Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, trans. J. Edward Crowley, JSOTSS 118 (Sheffield: JSOT, 1991), 27.

²³ Philip R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (London: SPCK, 1998), 131.

²⁴ H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge: CUP, 1977), 47, 54–55.

²⁵ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 103–4.

- 一些詩篇是以利未歌頌者的首領命名的(例如希幔、亞薩等等,詩 三十九,五十,六十二,七十三~八十三,八十八~八十九篇), 因而有理由相信編修者便是利未歌頌者。
- 3. 在詩篇集中,大衛佔有非常重要的位置。²⁷由於利未歌頌者是大衛 所設立的(代上二十五1),加上利未歌頌者常常以大衛的權威來合 理化他們的事奉(代上六31~32;代下八14),所以大衛在詩篇集 當中的重要位置與利未歌頌者對大衛的重視吻合。
- 4. 詩篇集對律法及教導非常重視。²⁸
- 5. 詩篇集對窮人與有需要的人甚關注。²⁹
- 6. 詩篇集重視先知性的元素。³⁰

以上六點的理據,加上吉寧咸所論述關於「聖殿標記」的理據,我 們便有足夠的理由相信編修詩篇的羣體來自利未支派。³¹

歷代志所描寫的利未歌頌者擁有多元的技能,他們能像美索不達米亞的文士一樣能編修詩歌、主持禮祭、先知講論、教導等等,而由以上的論述中我們看見,詩篇的編修者很有可能來自利未支派,因此這兩個

²⁶ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 108. 也可参考 Erhard S. Gerstenberger, *Israel in the Persian Period : The Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, trans. Siegfried S. Schatzmann, SBLBE 8 (Atlanta: SBL, 2011), 218-19; Mark S. Smith, "The Levitical Compilation of the Psalter," *ZAW* 103 (1991): 259.

²⁷ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 109-10.

²⁸ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 110-14.

²⁹ Gillingham, "The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter," 114-16.

³⁰ Smith, "The Levitical Compilation of the Psalter," 116-20; S.E. Gillingham, "New Wine and Old Wineskins: Three Approaches to Prophecy and Psalmody," in *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day (London: T&T Clark, 2010), 370-90.

³¹ 這也得到學者的支持: Nancy L. DeClaissé-Walford, *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter* (Macon, Ga: Mercer University Press, 1997), 28; Gunther Wanke, "Prophecy and Psalms in the Persian Period," in *The Cambridge History of Judaism*, ed. W. D. Davies and Louis Finkelstein, vol. 1 (Cambridge: CUP, 1984), 32; Davies, *Scribes and Schools*, 131.

圖畫算是吻合的。這叫我們看見在第二聖殿時代的利未人身處在一個以 聖殿及錫安為中心的場景當中,他們在聖殿內主持禮祭、敬拜、先知講 論及抄寫與閱讀,其中一項便是教導律法。筆者將於下一個段落解釋詩 篇編修者對於律法的重視,並了解他們如何教導人要默想及內化律法作 為神啟示的內容。

四 詩篇編修與律法的重要

由第二聖殿成書的書卷可見(以斯拉記、尼希米記及歷代志),利未人常常被視為律法的解釋及教導者。以斯拉本身是祭司,也是利未人,他精通摩西的律法(拉七6),也說明當時的文士訓練所重視的就是律法的教導,把文士塑造為律法師,³² 而根據尼希米記,以斯拉為百姓帶來律法書(尼八1)。利未人解釋及教導律法,好讓百姓明白當中的說話(尼八8)。再者,歷代志也重視利未人教導律法的角色(代下十七7~9)。因此,若我們認同詩篇編修者帶有利未人的背景,而詩篇的編修就是在第二聖殿的時代進行,那麼,我們便很自然認為第二聖殿那種利未人對律法的重視或多或少影響了整卷詩篇的編修。以下,筆者將會以詩篇一、十九及一一九篇,指出律法對編修的重要性,也指出這種編修就是期望鼓勵讀者能進入默想律法的內化及教化過程中,好讓他們能更合乎神所創造的人性。

格里夫斯(Paul J. Griffiths)在他短短的文章 ³³ 當中提及三種閱讀的方向。第一種閱讀是學術性閱讀(Academic Reading),一位純學術性的閱讀者會預備自己成為技工(technician),掌握需要的文學技巧,在眼前的文字中解碼,務求獲得純粹的知識及資訊,這便是學術性的閱讀。

³² Joachim Schaper, "Hebrew and Its Study in the Persian Period," in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, ed. William Horbury (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 19-22.

³³ Paul J. Griffiths, "Reading as A Spiritual Discipline," in *Scope of Our Art: The Vocation of the Theological Teacher*, ed. L. Gregory Jones and Stephanie Paulsell (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 32-47.

因此,學術性閱讀不是為了走向神的方向,或是某些真理的尋索及道德 的改變,而是純粹獲得頭腦的知識及回答關於事實(fact)的問題。³⁴第 二種閱讀是普魯斯特式閱讀(Proustian Reading),這名字來自一位法國 的文學家普魯斯特(Marcel Proust),他在1900至1905年寫了一篇 "Sur la lecture" (On Reading) , 成為拉斯 (John Ruskin) 的書本 Sesame and Lilies 的序言。普魯斯特主張閱讀便是感性、情感及藝術知覺的催化劑, 所閱讀的內容不是重點,最重要是閱讀者本身的內在生命及感受,並相 信閱讀是為了自我建立,不需要重視獲得資訊及知識。因此,普魯斯特 式閱讀走向另一個與學術性閱讀相反的方向,認為知識不重要,最重 要的感受與藝術知覺的滿足。³⁵ 第三種閱讀是維克托式閱讀(Victorine Reading),這名字來自聖維克托的休格(Hugh of St. Victor)對閱讀的 分析,他寫了一本書叫 Didascalican: De studio legendi (A Handbook of Learning: On the Pursuit of Reading),認為基督徒應該以道德及記憶性的 轉化目的來閱讀聖經,並且人閱讀聖經的態度也會影響人閱讀非聖經書 籍,彷彿其他書籍也可看見神的足跡。他主張維克托式閱讀帶有神的愛 與知識,成為閱讀者本身閱讀的目的。閱讀者本身視聖經為正典,成為 轉化生命的窗戶,引導他們走向神的光與真理。36

溫漢(Gordon Wenham)對詩篇集當中關於律法的觀念有詳細的研究。³⁷他的研究很全面,包括在詩篇集當中關於律法的觀念,³⁸在詩篇集當中所提及的眾律法,³⁹甚至在詩篇集當中用敘事方式所展示的律法也有研究,⁴⁰當然,他在方法論上採用了卡爾關於古近東文士訓練文化的

³⁴ Griffiths, "Reading as A Spiritual Discipline," 36-40.

³⁵ Griffiths, "Reading as A Spiritual Discipline," 40-43.

³⁶ Griffiths, "Reading as A Spiritual Discipline," 43-46.

³⁷ Gordon J. Wenham, *Psalms as Torah: Reading Biblical Song Ethically*, Studies in Theological Interpretation (Grand Rapids: Baker Academic, 2012).

³⁸ Wenham, *Psalms as Torah*, 77-96.

Wenham, *Psalms as Torah*, 97-118.

Wenham, *Psalms as Torah*, 119-38.

研究,⁴¹ 把詩篇定義為一本教化的書,帶來人性及倫理的轉化,好讓閱讀詩篇的人被說服要跟隨律法的要求來活出人生。這樣,詩篇編修者把詩篇定義為一本教化的書,在閱讀及念誦詩篇的過程中,把神所啟示的律法內化在自己生命及倫理的決定當中,帶來一種人性的建立。因此,我們可認為詩篇編修者的神學取向與維克托式閱讀的取向吻合,這不是要否定學術性閱讀及普魯斯特式閱讀的重要性,而是要指出詩篇集正尋求一種轉化生命及教化性的閱讀,這種閱讀需要有記憶與默想,帶來律法的內化。

事實上,詩篇集當中有很多記載律法的重要性。溫漢為詩篇一一九 篇所採用的八種關於律法的字眼作簡短的分析: 42

- 1. 「妥拉」(תורה): 這字是最常用來形容律法的,主要是指五經及申命記,這字也與智慧文學連結,說明「妥拉」能帶來人性的智慧(箴十三14)。因此,「妥拉」不只是讓人增加知識,而是幫助一個人更有智慧,當人遵守「妥拉」,便可以成為智慧人。
- 2. 「話語」(「「」: 這字是第二個常用來形容律法的字,它的意思比較闊,主要帶有神的啟示的意思,也常常連結到應許及盟約當中。
 43 因此,實踐律法的人便等於合乎盟約所期望的生活方式的人,也是承受盟約帶來的應許的人。
- 3. 「判語」(如如):這字表示了審判官的決定,因而可翻譯為「判詞」或「判斷」(judgment),這說明耶和華的律法有審判惡人,為義人申冤的作用,也指出神而來的判斷是最有智慧的,強調了神的管治。
- 4. 「法度」(ערות): 這字有可能是盟約的同義詞,用來帶出見證 (testimony)的意思,而這見證主要在人的良心上看見神的心意。

⁴¹ Wenham, *Psalms as Torah*, 41-52.

Wenham, *Psalms as Torah*, 86-88.

⁴³ "ברית" *TDOT*. II:258-60.

因此,若詩人認為百姓要遵守法度,那麼律法的賜下便要與內心的 良心產生互動,帶來共同的見證。

- 5. 「典章」(חקים): 這字主要用來描述獻祭的規例以及道德上的教導, 詩人祈求自己能忠於典章到底(詩一一九33)。
- 6. 「命令」(מצוה): 這字主要的意思就是神的命令與誡命,也指整全的律法(詩一一九96)。
- 7. 「訓詞」(פקודים):這字的字根帶有軍事性的秩序的意思,代表詩 人祈求神介入刑罰惡人及欺壓者,強調神的工作與奇事。
- 8. 「言說」(אמרה):這字主要描述人的說話,但若用在神身上,便是 指神的應許。

以上溫漢的分析讓我們明白,整個詩篇一一九篇強調把耶和華的律 法內化在生命當中,並且要以記憶、心思、行為、道德及倫理的決定上, 都要受到耶和華律法的影響,帶來教化及內化的生命歷程。詩人用了八 個不同的層面來描述律法,而每一個字眼都在舊約當中有其場景性的描述,因此,默想律法本身不是一種機械式的活動,而是讓人身處在盟約、 應許及良心等全人及羣體性的場景當中。這場景為詩篇編修者帶來結構 性及社交性的場景,也是編修者及詩人盟約性及羣體性的理解,叫我們 明白詩篇所描寫的律法不是一種冷冰冰的教導,而是有血有肉活現在生 活及羣體當中的啟示性文本,其內容主導了一個人的智慧與人性。

這種內化及教化的向導也在詩篇十九篇找到:

耶和華的律法全備,能甦醒人心;

耶和華的法度確定,能使愚人有智慧。

耶和華的訓詞正直,能快活人的心;

耶和華的命令清潔,能明亮人的眼目。

耶和華的道理潔淨, 存到永遠;

耶和華的典章真實,全然公義。(詩十九7~9)

詩篇十九篇同樣採用六個不同的字眼來描述耶和華的律法,每一個描述都與人的生命有關係,包括甦醒、使愚人有智慧、快活人的心、明亮人的眼目等等,都是一些「教化」(enculturation)的用字,幫助一個人更像一個智慧人,也傳遞了一種重視律法為神的啟示的意識形態。這意識形態連結到生命的層面,也與格里夫斯所抽述的維克托式閱讀一致。

詩篇第一篇是整卷詩篇集的引言,佔有非常重要的位置,也是整卷 詩篇編修的重要一環,主導了整卷詩篇集的神學取向,強調了律法的重 要性。44 詩篇一篇1至2節這樣說:「不從惡人的計謀,不站罪人的道路, 不坐褻慢人的座位,惟喜愛耶和華的律法,晝夜思想,這人便為有福!」 這兩節引言不但成為整卷詩篇的引言,也是在希伯來聖經當中聖卷(the Writings)的引言。溫漢指出這與約書亞記一章8節的關注一樣,總要把 耶和華的律法放在口中,日夜默想,這是一種內化及教化的向導。⁴⁵ 詩 篇一篇1節以「蒙福的人」開始,並以三個「不」,說明「蒙福的人」 不是甚麼。第一,蒙福的人不從惡人的計謀,「從」應譯作行走,「計謀」 是指意見,說明惡人會多多意見,在別人身邊作出大小的建議,表面上 運籌為握,實質卻老謀心算,極度世故,是非多多,最終引導人走上惡 人之路。第二,蒙福的人不站罪人的道路,「站」這字解作侍立,尤如 臣子在君王前侍立,進入隨時服務的狀態。「道路」代表人生道德的路, 是智慧文學的常用字,泛指人生的道德取向。這樣,「站罪人的道路」 代表預備自己進入罪人道德取向的狀態,亦即是隨時預備行惡。第三, 蒙福的人不坐褻慢人的座位。「褻慢人」是舌頭順滑的人,這些人是解 釋律法的,藉着「口甜舌滑」把律法本身的要求降低,而這些人的座位 便是律法師的教席,代表他們表面上有學術的嚴謹,實質上卻絆倒別人, 理應受更重的刑罰。這三種人的描述有層次,由「走」到「站」到「坐」,

⁴⁴ 關於這方面,可參Jerome F.D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOTSS 217 (Sheffield: JSOT, 1996), 69-73, 79-80.

Wenham, *Psalms as Torah*, 78-79.

表明他們罪惡的進深,第一種人只是密謀害人,第二種卻是隨時行惡,第三種卻是假冒為善,而當中最兇險的,便是內外不一並且坐高位的宗教領袖(第三種)。這三種人都不是蒙福的,必像糠秕被風吹散,不結果子,只會滅亡。反之,蒙福的人只有一樣正面的特徵:晝夜思想律法。這是一種內化聖言的過程,把自己成為默想律法的個體,這樣的人生便是蒙福的人生,以致我們能「更像人」(more human)。

五 總結

詩篇視律法為神的啟示,當利未歌頌者把不同的詩篇納入組成詩篇 集時,他們就是要把一種閱讀的期望放在詩篇集當中。他們期望別人閱 讀詩篇時能把耶和華的律法內化在讀者心中,以致得着做人的智慧,好 讓他們獲取一種蒙福的人生。

在詩篇編修的文本背後,我們明白利未歌頌者就是詩篇的編修者。在歷代志中,我們知道他們擁有多元的技能,包括抄寫、歌頌、潔淨及主持禮祭。他們在聖殿中敬拜,也同時為不同的詩篇進行編修。我們也可用古近東美索不達米亞的文士文化來理解利未歌頌者的文化,他們在訓練的過程中不但獲取相關的多元技巧,更加把所抄寫的詩歌與古卷內化在生命當中,這便是一種「教化」(enculturation)的過程,好讓他們的人性能與詩歌的內容互動,塑造他們的意識形態。因此,利未歌頌者編修詩篇的過程已經是一種對個別詩篇的靈修與默想,他們把那些重視律法的詩篇放在詩篇集當中,以此鼓勵聖殿的敬拜者能認同默想律法的重要。這樣,利未編修者在默想中編修詩篇集,而這詩篇集帶來更多的默想,讓神的話在世世代代被傳遞,也讓詩篇與靈修產生不能分割的關係,轉化更多的生命。

撮 要

詩篇作為一本「小律法」有它的編修向導,目的就是引導人進入律法的默想而轉化生命。本文嘗試介紹古近東的文士訓練系統,了解這些文士如何在訓練期間把所學習的東西用來塑造他們的信仰與思維,從而在這場景下了解利未歌頌者作為詩篇編修者的類似取向,說明「默想律法」的思維如何影響他們對詩篇的編修。本文主張詩篇第一篇、第十九篇及第一一九篇成為編修的路標,引導讀者進入「默想律法」的重要性。

ABSTRACT

The book of Psalms as a "small Torah" has its redactional orientation. This orientation directs readers to enter into a meditation of Torah that brings a transformation of life. This paper aims to introduce Sumero-Akkadian scribal education, exploring how this training influences the religious belief of the training scribes. Then I explore how we can understand the editor of the Psalter (i.e. Levitical singers) within this Mesopotamian scribal context. This paper contends that "Torah meditation" should be one of the prime concerns in the editing of the Psalter, and uses Psalm 1, 19, 119 to illustrate the point.