

衛理神學研究院  
教牧學博士論文

雅歌書詮釋—男女兩性愛情的神學探討

日期：2007年6月

研究生：陳瑞枝

指導教授：吳仲徹博士

# 衛理神學研究院

教牧學博士—主修教牧諮商

博士學位論文

題 目：雅歌書詮釋—

男女兩性愛情的神學探討

研究生：陳瑞枝

經審核符合本院訂定標準

口試委員：戴 俊 男  
陳 志 信  
王 春 安  
連 福 隆  
指導教授：吳 仲 徽

口試日期：2007年5月25日

# 論文目錄

摘要	1
前言	2
第一章 緒論	6
第一節 研究動機	7
第二節 研究目的	10
第三節 研究範圍與限制	11
第四節 研究方法	12
第二章 雅歌書之文學探討	13
第一節 雅歌書之背景文體	13
第二節 雅歌書之正典地位	16
第三節 雅歌書之詮釋文獻	18
第四節 雅歌書之詮釋方法與年代對照表	27
第五節 雅歌書之寫作目的	30
第六節 雅歌書之文學技巧	35
第三章 雅歌書詮釋	38
第一節 雅歌書之文學結構分析	38
第二節 雅歌書之逐段逐節詮釋	47
一、引言(標題)—(1:1)	47
二、愛情構想歌—戀愛預備階段(1:2-3:5)	47
(一)慕求之歌(1:2-8)	47
1.愛之渴慕歌(1:2-4)	47
2.愛之阻礙歌(1:5-6)	52
3.愛之追求歌(1:7-8)	56
(二)憧憬之歌(1:9-2:7)	61
1.愛之讚美歌(1:9-2:3)	61
2.愛之掙扎歌(2:4-7)	69
(三)呼喚之歌(2:8-17)	71
1.愛之邀訪歌(2:8-13)	71
2.愛之呼籲歌(2:14-17)	75

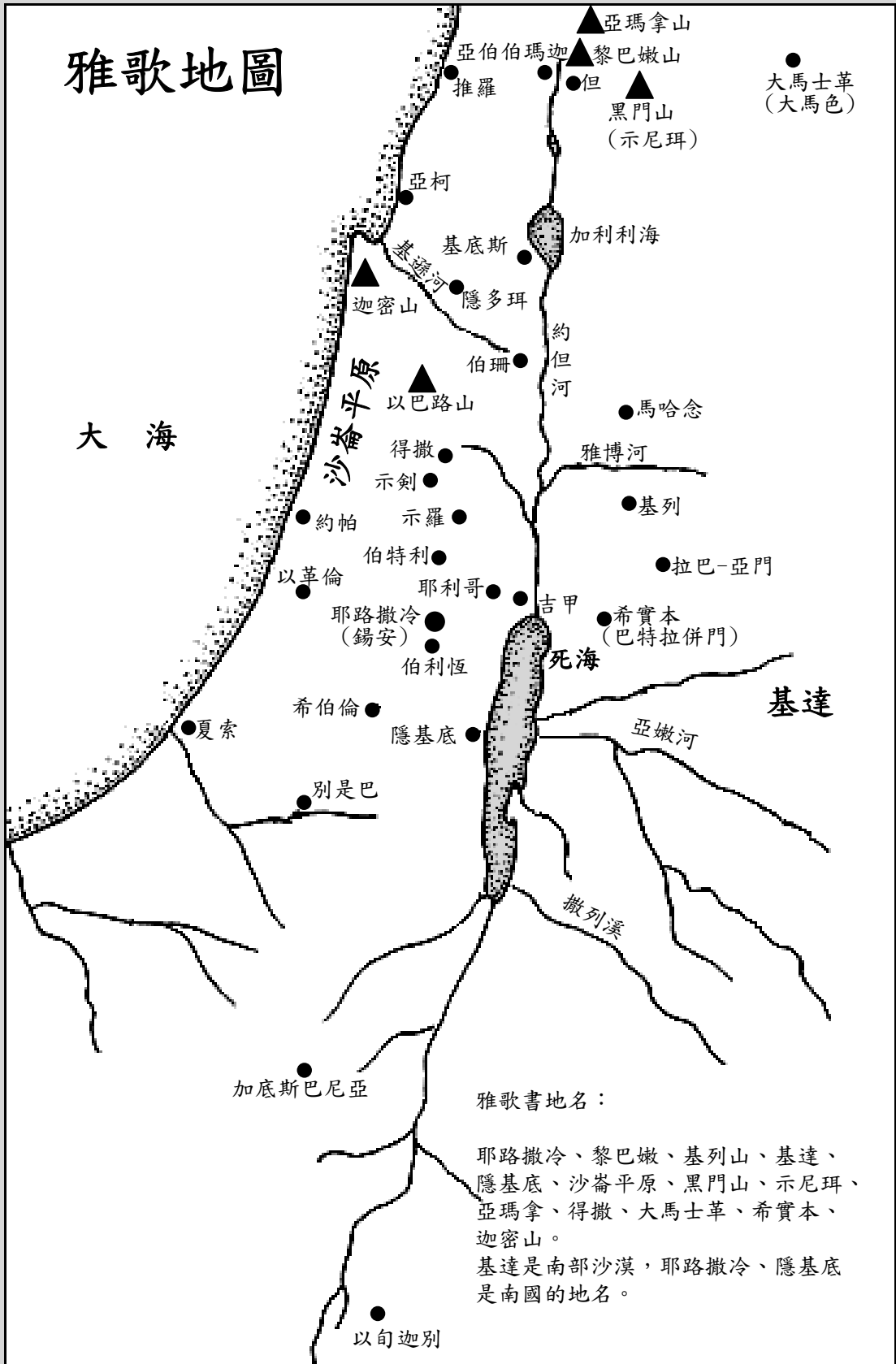
(四)尋覓之歌(3:1-5) .....	79
1.愛之尋索歌(3:1-4) .....	79
2.愛之自發歌(3:5) .....	82
三、愛情圓滿歌—戀愛進行階段(3:6-5:1) .....	82
(一)婚禮之歌(3:6-4:11) .....	82
1.愛之婚禮歌(3:6-11) .....	83
2.愛之讚美歌(4:1-11) .....	87
(二)洞房之歌(4:12-5:1) .....	95
1.愛之新娘歌(4:12-16) .....	95
2.愛之新郎歌(5:1) .....	97
四、愛情實現歌—戀愛成功階段(5:2-8:14) .....	99
(一)省思之歌(5:2-6:3) .....	100
1.愛之互尋歌(5:2-9) .....	100
2.愛之良人歌(5:10-6:3) .....	113
(二)維繫之歌(6:4-13) .....	121
1.愛之佳偶歌(6:4-10) .....	121
2.愛之歸來歌(6:11-13) .....	126
(三)成熟之歌(7:1-13) .....	132
1.愛之王女歌(7:1-10) .....	133
2.愛之獻身歌(7:11-13) .....	136
(四)真愛之歌(8:1-14) .....	139
1.愛之期待歌(8:1-4) .....	140
2.愛之真義歌(8:5-7) .....	141
3.愛之成功歌(8:8-14) .....	145
第四章 雅歌書之神學意義—愛情神學的研究 .....	147
第一節 從正典律法書探討愛情神學 .....	147
第二節 從智慧文學探討愛情神學 .....	148
第三節 從先知文學探討愛情神學 .....	149
第四節 從上帝本質探討愛情神學 .....	150
第五章 結論 .....	167
參考書目：引用與參考 .....	170

## 圖表目錄

雅歌地圖 .....	0
雅歌書之詮釋方法與年代對照表 .....	28
實意法與靈意法關係圖 .....	29
聖經時期與書卷關係圖 .....	29
上帝/教會、基督/聖徒、聖靈/人靈的三位一體的上帝 .....	29
雅歌書分段主題內容結構表 .....	44
雅歌書分段主題交叉結構表 .....	45
雅歌書分段主題心型結構表 .....	46
愛情三因論圖示 .....	79
上帝的本質 .....	166



# 雅歌地圖



《雅歌書詮釋—男女兩性愛情的神學探討》

## 摘 要

雅歌書是一本既聖又俗的聖經書卷，也是一本聖俗共賞的經書。聖經研究的學界充滿了對本書的研究風潮，特別是在詮釋學上的各種角度與方法已展現了其豐富的資產。無論在文學或神學上，雅歌書的貢獻是豐富的。

本論文乃以經文釋義為中心，但因為雅歌書的內容涉及男女兩性愛情與性愛的關係，因此，筆者也從心理學和心理生理醫學(Psychophysiological)的角度來探討與加註，並且著重在愛情神學方面的研究。

本論文由第一章之緒論陳述研究動機、研究目的、研究範圍與限制、研究方法之後，即進入第二章的雅歌書之文學探討，來研究雅歌書的背景文體、正典地位、詮釋文獻，以及筆者針對雅歌書問世迄今約三十個世紀以來，所繪製的雅歌書詮釋方法與年代對照表，還有雅歌書的寫作目的、文學技巧之探討。然後，進到第三章的雅歌書詮釋，從文學的結構分析到逐段逐節之詮釋。此章所佔本論文之篇幅最多，約為本論文之一半份量。因此，更有基礎與把握發展出第四章的雅歌書之神學意義—愛情神學的研究。本章從正典律法書(摩西五經)、智慧文學、先知文學、上帝本質四方面來探討愛情神學。最後第五章結論，筆者，期待當今的基督教會在男女兩性的愛情觀與性愛觀，以及兩性的互動上，能夠提供良性、健康、聖潔的教牧貢獻。

## 前 言

當四十四年前筆者在天主教女子大學靜宜文理學院外文系修讀西洋文學 English Bible 時，首次接觸到這卷所羅門的詩歌—雅歌書，就被它優美的詩句所吸引了！當時雖未信主，對整本聖經的神蹟奇事及陌生的教訓頗多質疑；但是，卻對此卷連一個「神」字也未提的雅歌書產生了特別濃厚的興趣。因為覺得雅歌書在愛情、肉體、性愛上的描述會令人面紅耳赤，似乎不宜列入聖書；可是，書中對愛情的渴慕、追求、忠貞、堅毅等精神，以及在文學寫作技巧和用詞遣字上的典雅美妙，正如其名「雅歌」一般，又如其英譯「The Song of Songs」，實在是太美了！不知不覺地，使當年正夢游(遊)愛情之河，憧憬著「愛情如死之堅強，...眾水不能息滅，大水也不能淹沒...。」(雅歌書 8:6-7)的筆者深深地傾慕於此書之有如一本愛情聖書。

當年，筆者年輕無知，學業未畢，即出國赴澳洲結婚。婚後，忙碌於養兒育女，建立家室，無暇(也無心)再接觸聖經。當然，也未再接觸雅歌書。直到壯年旅居香港，於 1978 年信了上帝，才再讀聖經，再賞雅歌書。此時，已可由神學及人性的立場，來瞭解雅歌書的文學價值與神學意義，以及它對人生的啟示，遂感此書真乃人與人之間和人與上帝之間的聖愛之書了！也因此，信主二十九年以來，一直盼望有機會專心鑽研此書。

1986 年春，筆者之慈母因癌症歸回天家，使筆者痛苦莫名！也深感返鄉傳福音的重要。而該年家父適由銀行退休，舍弟也才大學畢業不久，初出社會，尚未結婚。家父及舍弟生活起居頓失家慈照料，另筆者憂心非常！而家翁姑也年紀漸漸老邁，外子與筆者遂決定舉家歸國定居。翌年，筆者開始各神學院的學習，也開始雅歌書的研究資料的收集。2002 年夏有幸踏入衛理神學研究院進修，即正式啟步邁向雅歌書的研究。在雅歌書的釋義與詮釋、文學與神學、正典與批判...等方面不斷鑽研。另外，因為衛理神學研究院在教牧關顧方面，由於戴俊男院長和學有專精的師長們的教導之下，使筆者學習到許多有關現代人在情感困擾上的解決之道。也因此，才更發現今日男女兩性的情感問題已日趨嚴重與複雜，尤其是在愛情方面，已隨著時代和環境改



變等種種因素而日益物化。這種表現在兩性愛情的負面情形，也逐漸波及教會。因此，筆者深覺今日教會在兩性愛情問題上實有多加探討、研究，以及落實教牧關顧與聖經教育的必要。

綜觀現代林林總總的心理學與教牧關顧方面的書籍，各宗各派，各有特色。而藉由聖經文學的雅歌書作為立場來詮釋愛情神學，並依據書中男女主角的心路歷程來分析、闡述兩性愛情問題的書籍卻顯得很少。筆者希望能適切地面對今日教會兩性的愛情觀、愛情問題等議題，也藉著本論文的研究使自己能進入此一領域，並進一步將文學的雅歌書與神學的雅歌書，再加上心理學的雅歌書，三者匯集一起來研究和探討，以期在今日教會兩性愛情議題的關顧事工上，能略盡棉薄之力。

在整整五年的衛理神學研究院的進修中，幸蒙指導教授吳仲徹博士所授智慧文學雅歌書課程的教導，使筆者得到豐富的啟迪，獲益良多。期間，也蒙周聯華博士的諸多教益。去年十月，唐佑之博士來台授課，筆者也有幸教席前請益。今年三月，黃朱倫博士來台演講，筆者二次當面請教，釐清雅歌書中一些疑惑之處，讓筆者更能深入著筆寫作。這些奇妙、特別的機會與恩典，令筆者深感謝恩！祈盼本論文能繼續就教於前輩，並能拋磚引玉，使聖經文學、聖經神學、聖經教育、教牧關顧和古代靈修學等寶貴的教會資產，能夠配合現代心理學、心靈管理學，甚至古代東方漢醫的療心學等等，聚集東西古今的心靈醫學，在上帝的啟示與治理之下，能夠相輔相成，相得益彰，榮神益人。

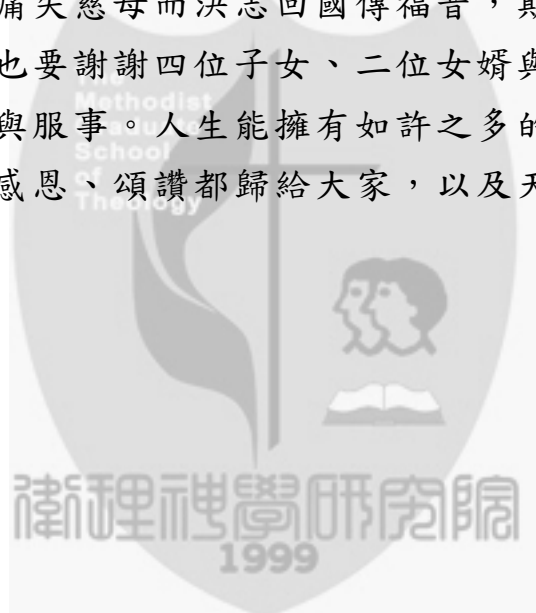
人生若是一條長河，自己已經游過 64 個閘口；前面還有多少個閘口須渡？無法預知；卻可以知道自己游到了人生的後段——這是人生最重要的一程。如何善渡這一程的歲月？就在於如何善盡這一程的責任；而如何善盡這一程的責任？就在於如何善盡上帝所賜的天賦。感謝上帝，藉著本論文的寫作，使筆者對自己的生命有一個反省的機會。加爾文曾說：「愈認識上帝，就愈認識人；愈認識人，就愈認識上帝。」在整整兩年的論文寫作過程中，筆者愈加認識到上帝的偉大、良善、慈愛、信實、公義、聖潔...；同時，也愈加認識到自己的渺小、有限、軟弱、無知、無能、不配...。但感謝上帝，祂知道我的本體，思念我

不過是塵土(參詩篇 103:14)。祂使我能夠忠實地面對自己、檢討自己。並且，可以坦然無懼地來到祂的施恩寶座前，為要得憐恤、蒙恩惠，作隨時的幫助(參希伯來書 4:16)。儘管回首前塵，蹉跎歲月，未將上帝所賜天賦—讀書與寫作，善盡本份地加以使用與發揮；然而，五年來的埋首書中與兩年的專心寫作，一直深知是上帝特別的恩典(Grace)與帶領。上帝聖善的靈一直以慈繩愛索牽引著我、扶持著我，賜下智慧、啟示的靈感，使本論文能按著祂美好的旨意順利完成。

述說不盡感恩的話，只能立志在主面前宣言：必將人生最後一程，全然奉獻於主，以主所賜天賦善盡所當盡的天職—讀書(終生學習聖道)與寫作(文字宣教事工)。生命的長河到此開口，也彷彿信仰的長河，已由初信的福音基要真理，追求到聖靈充滿的靈恩滿被；下一程的進入內室與主親近合一，是需要更多的學習與仰望。一個生長在東方傳統的儒、道、佛信仰家庭的人，因為受教育而接觸到西方的文學淵源—聖經。而由不信到信到追求到獻身，正是一個蒙恩的罪人由外院而內院而聖所而至聖所；她的生命也正是由逾越節到五旬節到住棚節。生命的福氣只能以感恩及分享和傳承，來呈獻給那賜恩福的阿爸父神(以弗所書 5:20)！阿們。

末了，要再次感謝的，除衛理神學研究院的諸位師長與行政兄姊們之外，也要特別感謝本論文的審核暨口試教授團對本論文之寫作的肯定。而廖上信博士在希臘文使用上的意見，以及王春安博士對結論上所提之策略方案的意見和鼓勵筆者據此繼續進修，完成此方案之實踐神學的寫作。兩位教授的寶貴意見，不只印證筆者終身學習和文字宣教的心志。並且，更加鼓舞筆者下段人生再出發的決心與信心。在此獻上感謝之忱！另外，也要特別感謝吳孟中弟兄，在他繁忙的總務工作裏，願意撥冗協助本論文的電腦製作圖表與完稿的電腦打字及校對工作，令筆者感激不盡！同時，要感謝的是方美玲傳道為本論文初稿的電腦打字所費的心力，以及林志堅同學為本論文送審前的電腦文字檔修正和裝釘等所付出的辛勞，在此也衷心地感謝！本論文的完成，還要感謝筆者靜宜大學的師長曾顯道神父(Rev. Eugene Murray)。因著曾神父的長期關心與代禱，並贈予許多雅歌書的英文書籍、資料等，使本論文的內容得以更加豐富，至為感謝！再者，要感謝的是筆

者之前母校：中台神學院和真道聖經學院，以及長期進修的浸信會神學院、中華福音神學院、靈糧宣教神學院等。由於二十年來在各學院的學習，使筆者在真理的神學上不斷長進，方得成為上帝可以使用的器皿。還有，要感謝的是筆者受浸母會香港九龍國語浸信會，以及回國之後所學習服事的教會：浸信懷恩堂、台北靈糧堂、真道教會、虎林街浸信會、南投聖教會、彰城聖教會等，感謝各教會長期的愛護與守望，使筆者這二十年來的學習服事過程中，奔跑也不困倦，行走也不疲乏(參以賽亞書 40:31)。最後，要感謝的是家父、外子、暨所有的至親好友這二十年來對筆者在神學院的學習和在教會的事奉的鼎力支持，不但使筆者年輕時代未圓的讀書夢，在人生的下半場可以彌補過來；也使筆者因痛失慈母而決志回國傳福音，期盼將小愛化成大愛的心願得以完成。也要謝謝四位子女、二位女婿與媳婦，常常在禱告中祝福筆者的學業與服事。人生能擁有如許之多的愛，是筆者最大的福氣！願將一切的感恩、頌讚都歸給大家，以及天上慈愛的阿爸父神！阿們。



## 第一章 緒論

基督教是以愛(Love)為中心教義的宗教。愛是眾人所熟知，也是一生揮之不去的一種讓人覺得幸福，夢寐以求，趨之若鶩的，但也會讓人恨之入骨，產生各種感覺的東西。無論宗教、哲學、文學、戲劇、音樂、美術，醫學、科學、心理學、倫理學及社會學...等等，都在研究與探討愛到底是什麼？愛的價值與意義又是什麼？愛是如何影響人現實生活中的各個層面？

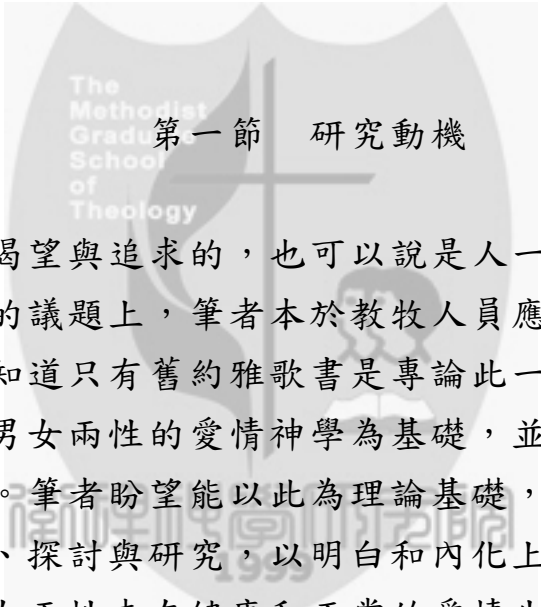
愛的定義與範疇在各個宗教或其他領域中的詮釋是有差異的。愛是猶太教和基督教的中心神學議題。在古典希臘文中用來表達愛的概念主要有三個字，ἔρως (eros,是代表兩性的愛，即男女之間的愛)、φιλία(philia,是代表弟兄之間的愛和朋友的愛)、ἀγάπη(agape,是神聖的愛、道義的愛、有原則性的愛，有人譯為聖愛或敬愛)。在舊約中也有上面所講的三個愛字，即兩性的愛(ἔρως)，朋友的愛(φιλία)，和神聖的愛(ἀγάπη)。兩性的愛(ἔρως)在希伯來文中常用 ahobah 這個字來說明，意指深切地希望與所愛的人親密地結合在一起的慾望，有肌膚之情的意含，為人與人之間情慾的愛，是屬於人們之間平等地位的愛。而表達上帝對人的「聖愛」，則用 hasad，舊約通譯為「慈愛」。而朋友之間的愛(φιλία)則用 dōd(朋友之間的愛)來說明<sup>1</sup>。

以基督教的新約聖經而言，關於愛有五方面的教導：一、愛來自上帝：「沒有愛心的(ἀγάπη)，就不認識(ἐγνώ)上帝，因為上帝就是愛(ἀγάπη)。」(約翰壹書 4:8) 二、上帝愛人：「上帝愛(ἀγάπη)世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」(約翰福音書 3:16) 三、人要愛上帝：「耶穌對他說：你要盡心、盡性、盡意、愛(ἀγάπη)主你的神。」(馬太福音書 22:37) 四、人要愛人、愛己：「其次也相愛、就是要愛(ἀγάπη)人如己。」(馬太福音書 22:39) 「凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛(ἀγάπη)要常以為虧欠；因為愛(ἀγάπη)人的，就完全了律法。」(羅馬書 13:8) 五、人要愛仇敵：「只是我告訴你們這聽道的人，你們的仇敵，要愛(ἀγάπη)他！恨你們的，

<sup>1</sup> 王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),pp.10,99。

要待他好！」(路加福音書 6:27)

由以上五方面的教導，可以很清楚看到愛的源頭和動力是來自上帝。人必須愛上帝，以上帝的愛為中心或被上帝的愛所感化、轉化，人的愛才能成為純正、忠實、良善，甚至可以愛仇敵。這種來自上帝的愛，若能用在男女兩性之間的愛情、情感的關係上，那麼，無論處理他/她的任何問題，就會有健康和正常的面對。因為上帝的愛具神聖性與普世性的價值和意義，自然會影響人現實生活中的各個層面，當然也包括兩性之間的愛情、情感等問題。而人若能凡事都按照上帝愛的教導來遵行，則人生必能獲致終極的滿足與豐盛的意義，而達到平安與喜樂的蒙福境界。



## 第一節 研究動機

愛是人人所渴望與追求的，也可以說是人一生的學習。在男女兩性的愛情與性愛的議題上，筆者本於教牧人員應有的關顧態度，謹慎研讀全卷聖經，知道只有舊約雅歌書是專論此一議題。因此，乃立足於從雅歌書中的男女兩性的愛情神學為基礎，並以心理學為輔佐，來作雅歌書的詮釋。筆者盼望能以此為理論基礎，遵照上帝的啟示和教導，並深加思索、探討與研究，以明白和內化上帝有關愛的論題之心意，期能協助男女兩性走在健康和正常的愛情生活中。這是教牧關顧與輔導所不能推托的責任。因此，本論文的研究動機可細列為以下列三項：

一、解經的責任：教牧人員有責任研究並教導聖經中論及愛情與性愛的經卷—雅歌書。筆者為了更明白聖經正典雅歌書對愛情神學的教導，因此，作詳細的經文釋義和神學探討，以示正聽和引導。然而，因為愛情問題—特別是在性愛方面的觀點，會受到時代環境與文化的影響而有所改變。所以，目前心理學研究的成果，也將成為本論文詮釋的借鏡和引用。這是神學與心理學整合的初步嘗試，以便能應用在教牧關顧與輔導上。因此，筆者期盼教牧界在處理男女兩性的愛情與性愛問題時，能以現代教牧心理學界所開發的聖經輔導為原則，並且

以上帝聖靈親自教化、聖化的靈修神學為目標，使整個教會在男女兩性愛情與性愛問題上，能夠做到盡善盡美的教牧關顧與輔導事工。

二、社會的責任：現代社會男女兩性愛情問題的負面情形，有愈來愈嚴重的趨勢。由於現代人生活所帶來的複雜人際關係，常常形成彼此之間極度緊張的情形，嚴重地影響到現今的社會及家庭。此種負面情形常常表現出種種荒謬、怪異的行為，諸如：情殺、自殺、毀容、綁架、性侵、恐嚇、勒索、詐欺、飆車、吸毒...等等事件，不禁令人髮指與扼腕。見之日趨嚴重的兩性愛情問題，以身為信仰上帝者當如何回應其目前的現況和上帝託付的呼召？這是筆者希望研究本論文的動機之一。

三、教會的責任：上述現代男女兩性愛情問題之負面情形，實在令人擔心此風是否會影響到教會的信徒。教會該如何面對、因應與防範，乃是一個極為重要而嚴肅的問題<sup>2</sup>。這問題是必須透過教會全體團隊的認知和攜手合作，以達成教會應該負起的關顧與輔導事工。因此，教牧人員在思考、探討與研究此問題時，就必須從教導、牧養、關懷和輔導的事工上來著手。教牧關顧(Pastoral Care，或稱教牧關懷、牧養關懷，天主教稱：牧靈關懷)及教牧輔導(Pastoral Counseling，或稱

---

<sup>2</sup>教會是教牧關顧與輔導的基石。理由有三：(一)基督耶穌親自的啟示：「你是彼得；我要把我的教會，建造在這磐石上。」(馬太福音16:18-19)，教會乃指蒙受上帝選召聚集在一起的人，其在舊約聖經，字義為集會、會眾、大眾(王正中主編，民國85年，聖經原文字典舊約希伯來文字典，p.74)。當罪惡破壞人與神，以及人與人之間共融的那一刻，上主便開始聚集祂的子民，成為舊約中準備的教會。(天主教教務協進會中國主教團，1996，天主教教理，p188)而當主耶穌降世，親自啟示要創立教會之時，祂宣布了教會的根基是在彼得所告白的信仰：「你是基督，是永生神的兒子！」(馬太福音16:16)這個信仰告白涵蓋著基督耶穌的救恩、赦罪和醫治(約翰福音3:16；路加福音5:24；馬太福音4:23,9:35)。因此，當基督耶穌復活之後，對門徒說：「天上、地下所有的權柄都賜給我了，所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名，給他們施洗；凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。我就常與你們同在，直到世界的末了。」(馬太福音28:18-20)基督耶穌實際地將天國的權柄(鑰匙)交托了給教會，教會有責任承接和履行傳講天國福音、教訓人和醫治等事工。(二)使徒先知的教導：「這樣，你們不再作外人和客旅，是與聖徒同國，是神家裏的人了；並且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石。」(以弗所書2:19-20)因此，以基督耶穌的救恩、赦罪和醫治為傳承的教會，也就是建造在使徒和先知的根基上的教會，必然會遵行基督耶穌藉著使徒和先知所教導的純正信仰，實行與聖徒同國，與肢體相交，彼此相愛的教會生活。這也是教會教牧關顧與輔導的事工。(三)今日教會的見證：從四福音書的記載，將基督耶穌的事工歸納成三大項目：即宣講天國的福音、教訓人、醫治。前二者係屬客觀真理的闡述，而後者則為化客觀真理為主觀經歷最有效且最具說服力的途徑之一，經常能有效地帶動群眾歸主(張仲湖，2002，耶穌的醫治事工—理論與實際之探討，p14)。而證之較會歷史及今日事實如此。足見昔在、今在、永在的基督耶穌真是慈愛憐憫的主、醫治的權能者，祂工作到今日。跟隨祂、屬於祂的教會，怎能不遵行祂醫治、牧養、教導關顧與輔導的事工呢？

教牧協談、牧養教導，天主教稱：牧靈輔導、牧靈協談)是上帝託付教會的責任。教會應該善盡職責，使教會在個人、家庭、學校、甚至社會上，能適切地回應上帝的託付，達到作光作鹽的榜樣<sup>3</sup>。

綜觀以上，筆者認為教牧人員能夠本著聖經的教導，使信徒明白自己是蒙永生上帝的兒子主耶穌基督所選召出來，因信稱義而不致滅亡，反得永生的蒙恩人(約翰福音 3:16；羅馬書 1:6；5:1)，並且能夠知道上帝召我們的本意不是要我們沾染污穢，乃是要我們成為聖潔。(帖撒羅尼迦前書 4:7)進而能夠真正脫去舊人和舊人的行為，穿上了新人。這新人的生命展現是在知識上漸漸更新，就像造我們的主的形像(歌羅西書 3:9-10)。換言之，亦即當人信主後成為基督徒，便要在屬靈的知識和生命上不斷地追求、更新、長進，以至成聖。基督徒若能朝著這樣的標竿直跑，則其心靈必然可以獲得真正的平安、喜樂與盼望，而身體也會因此獲得健康。這種全人醫治的果效，也包括了人的情感或愛情生活。這是教牧關顧與輔導引導人對今生與來世更有把握、更有信心的確據，也是基督信仰的目的。

<sup>3</sup>根據戴俊男(2004)在《靈性與身體健康》(衛理神學研究院院訊第五期)一文。引述如下：「家庭醫學的文獻在1086個研究裡面有75%証實靈性與健康有正向的相關連(craigie, Larson & Liu,1990)。並且，有些研究發現宗教的參與和靈性的健康，可以降低焦慮、憂鬱和自殺意念。另外，大部份的研究也証實，宗教參與是一種生命滿意度的重要與預測值(Benson, 1992)。不只這樣，超過四十項的研究說明了宗教參與和靈性生活，可以降低藥物濫用的慾望(Gorsuch, 1995)。甚至疾疾和死亡率依宗教信仰團體各有不同解讀。在九項關於靈性或宗教參與和高血壓的研究中，有七項研究(對象包括不同的種族背景和年齡層)，顯示強化宗教參與會降低血壓(King, 2000)。因此，更多的宗教參與(其評量的變相：如參加禮拜的次數、宗教集會、及自我陳述的信心程度)，與身體的健康有密切的關係。」另外，張昀、吳際平譯(1997)，心理輔導面面觀(Christian Counseling: A Comprehensive Guide), p.17指出：「教會不只是傳道、教導、訓誡的團體，它也是治療團體。在最近幾年間，心理健康專家已經看出治療團體的價值，在團體中成員彼此提供支持、質詰、輔導與鼓勵，而且互相幫助，很可能以別種方式是無法獲得這些效果的。在所有社團中，教會無疑是最具療效的治療團體。」還有，曹敏敬(1987)在教牧心理輔導,p27,亦認為：「教牧輔導與教會的目的是一致的，即是把人帶到基督與其團契裏，使他們認罪、悔改接受上帝的救恩，不但使他們不再焦慮中生活，並且用愛心對待自己與他人。」

## 第二節 研究目的

誠如彼得前書 2:9「惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬上帝的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗、入奇妙光明者的美德。」今日教會若要成為時代的先知，宣揚上帝光明、聖潔的國度，善盡屬上帝子民、被揀選的族類和君尊祭司的職份與責任的話。那麼，教導教會的男女兩性在情感中能夠與世俗有所分別，並且必須竭力追求聖潔，俾締造出健康、喜樂、幸福的愛情生活，成為基督信仰的見證人，也成為時代男女兩性的榜樣，更是今日教牧人員所不可忽略的責任。

本論文因時間與篇幅的所限，無法撰寫有關教會男女兩性愛情問題的關顧與輔導事工之各類方案；但仍然期待日後藉由研究、探討，能夠演繹出一套可行的教牧方案，以對今日教會在男女兩性愛情問題的關顧與輔導事工的推展有所助力。這些事工主要在於培育教會男女兩性正確的信仰，幫助教會男女兩性固定的靈修生活，以促進其靈命的成長，並獲致身心靈的健康。另外，要落實教會男女兩性在愛情問題的關顧與輔導等事工，使情感軟弱者能夠獲得實際的關懷與扶持，並因而重新得力，繼續奔跑天路，直到全然成聖，就像效法天父的完全一般(馬太福音書 5:48)。如此到了羔羊婚娶的時候，新婦必也自己預備好了，榮耀的羔羊得以迎娶聖潔的新婦，同登天堂永恆的美境(啟示錄 19:7)。

顯而易見的事實，兩性的情感—特別是在愛情與性愛方面，會影響兩性本身的生活，也會對家庭、學校、社會造成正負面的影響。因此，筆者期盼透過聖經雅歌書中男女兩性的愛情神學與現代心理學的配合研究，以達到下列的目的：

一、藉由基督信仰中關乎男女兩性的愛情神學，作為今日教會男女兩性愛情問題的教牧關顧與輔導基礎。

二、通過雅歌書對愛情與性愛的詮釋，來協助今日教會男女兩性建立正確的愛情觀與性愛觀，以發揚純正的基督信仰，及共渡聖潔的靈修生活。



三、力促落實今日教會男女兩性在愛情與性愛問題上的教牧關顧與輔導事工。

### 第三節 研究範圍與限制

基於本論文係以聖經中雅歌書之詮釋為研究範本，並以現代心理學為輔佐工具，期盼能拋磚引玉帶動探討今日教會男女兩性愛情問題的關顧與輔導事工。本論文以中文聖經合和本為主，也透過正典聖經中的研究理論，以智慧文學之面向來探討雅歌書。筆者期望藉着研究雅歌書中的愛情神學，從抽絲剝繭的雅歌書釋義，並加上現代心理學的分析，來探討、整理出一個合乎上帝旨意—聖潔的愛情神學，以協助今日教會對男女兩性愛情問題的關顧與輔導事工。

本論文將雅歌書中男女二個主角的年齡階段界定在青少年中、晚期，亦即女主角為中期、男主角為晚期約 20 至 22 歲之間的年齡，並以該年齡層之心理學來加以探討，因此，所應用的心理學參考書也大多以此為範圍。

本論文在釋義與詮釋上，注意到愛情與性愛所涉及到的三個層面，在雅歌書裏也涉及到，即：一、肉體之愛；二、精神之愛；三、靈性之愛。故在雅歌書的釋義與詮釋上，乃以文學、心理學、神學的面向來探討之。

本論文在研究上的限制，只涉及到男女兩性的愛情問題。易言之，只限於異性戀者。此限制並非排拒或輕蔑同性戀者，實乃由於同性戀者對性之需求與模式的問題牽涉太廣，且會遠離雅歌書純粹是男女兩性愛情與性愛為基礎的範圍。

本論文在研究上的另一個限制，是在雅歌書全卷的原典釋義上，無法將希伯來文作逐字釋義，僅將必要的單字加以分析、討論，以及作進一步的引用而已。

另外一個限制，是雅歌書在經文裏所用的一些動物、植物、地名、建築物等的比喻，因為距離現今的時代久遠，加上文化的差異，是難以完全理解的。

還有一個限制，是雅歌書在釋義與詮釋上，由於各方學者專家各有不同的見解與堅持，也造成本論文在採用資料時取捨的困難度。

最後一個限制。是雅歌書本身的統一性問題。因為雅歌書經文多處出現章與章，或節與節不能銜接的現象，以致引起故事(若是戲劇說)是發生在婚前，或是婚前、婚後等的爭論。這也造成本論文在詮釋上的難題與限制。

不管如何，這些研究上的限制，都引發筆者期盼日後有機會再接再厲再作研究的動力。

#### 第四節 研究方法

本論文是以釋義和詮釋雅歌書為主軸，並以男女兩性的愛情與性愛方面的心理學為輔佐來作研究。因此，在第一章的緒論及第二章的文學探討之後，才進入本論文最主要的部分—第三章的釋義與詮釋。第三章的篇幅約佔本論文的一半，主要是以眾多的釋義及心理學等參考書為研究資料，發展出文學與神學的詮釋基礎。

雅歌書因為本身經文缺乏統一性及各章節間不能連貫，以致造成詮釋上極大的困難。筆者除按照聖經文學的研究方法，從文學的結構分析到逐章、逐節、逐段甚至逐字的釋義，以及語意的解析，並加上自己的觀點陳述，以盡量達成正確的詮釋。

由於第三章的多方搜集資料和聖靈感動、啟示之下所寫出的詳盡的釋義和詮釋，使筆者有信心進入第四章的神學意義—愛情神學的研究。此章乃從正典律法書(摩西五經)、智慧文學、先知文學、以及上帝本質四方面，來探討雅歌書的愛情神學。

最後，第五章結論，筆者提出一個未來展望，就是教會對男女兩性愛情問題的教牧關顧與輔導事工的簡略設計，因本論文旨在由雅歌書的詮釋，來作男女兩性愛情的神學探討。所以，未在兩性問題的教牧關顧與輔導事工的規劃上多所著墨，僅以簡單設計指向理想目標，期盼能夠達到聖經神學與實踐神學整合的典範藍圖。

## 第二章 雅歌書之文學探討

文學研究的探討是近代聖經研究所重視的一環，因為聖經是以文學的面貌來展現信仰與神學的真諦。筆者非常同意學者 B. S. Childs 所強調的要讀它為聖經或聖書，因它已成為信仰團體的信仰根據與準則正典了<sup>1</sup>。基於此，對聖經的研究，就應該是建立在上帝向人啟示關乎祂自己，以及祂對人的愛的典藉之基礎上來深加思索與探討，如此，才能更加明白上帝對人的旨意。聖經已是一切信仰與生活準則的根基，故此，雅歌書也是被視為上帝對人類男女兩性的愛情與性愛的啟示，並且反映出上帝創造的美善的範本典籍。

在過去雖然有不少的著作對雅歌書的文學與神學的詮釋，但都無法達到一致性的結論；然而其貢獻仍然是值得讚賞的。而筆者認為雅歌書對各時代的男女兩性之愛情觀助益匪淺，因此，本論文必須在雅歌書的文學研究、正典神學、釋義方法等方面加以探討，以便在經文的詮釋上有所幫助。

### 第一節 雅歌書之背景文體

由於雅歌書是聖經中唯一全卷書只談及男女兩性愛情與性愛的文學作品，而且也是教會歷史上引起最多元的爭議、評論與著述的書卷，因此，它在理解、詮釋與定位上都具有某些程度上的困難。在中世紀的基督教會若把它讀為是一本愛情與性愛的書時是極其危險的，因為會犯上褻瀆上帝的罪名<sup>2</sup>。因此，必須深入研究才不致於陷入誤導與運用的反效果。

#### 一、雅歌書的背景

##### (一)、書名與譯名

雅歌書希伯來名稱是：歌中之歌(Song of Song)，意指這些歌是眾

<sup>1</sup>B. S. Childs, 《Introduction to the Old Testament as Scripture》(Philadelphia: Fortress 1979), pp.27-106。

<sup>2</sup>Dillard, Raymond B. and Tremper Longman III 劉良淑翻譯, 《21 世紀舊約導論》(台北：校園 1999), p.314。

歌中最優美而高貴的歌。中文聖經將歌中之歌譯為：雅歌，為來自隋唐·音樂誌：「梁武帝有雅歌十二曲，為用於郊廟三朝之雅樂歌詩。」

## (二)、作者與年代

作者是所羅門嗎？按照標題，傳統上乃暗示是所羅門；但有兩個不同的意見，並且因此牽涉到有關作者的年代問題。茲討論如下：

1. 持贊成作者是所羅門王看法的學者，是因為雅歌書 1:1、5；3：7、9、11；8：11、12 出現七次提及所羅門。按傳統的觀點，猶太教與基督教都認為是所羅門王所寫的，有如傳道書、箴言也歸於他的著作<sup>3</sup>。又書中反映出年代在於王國分裂以前時期，因為作者提到全國許多當時地名，如耶路撒冷、迦密、沙崙、利巴嫩、隱基底、黑門、得撒等，好像它們是同屬一個國家，即所羅門統治時期。又作者對動物、植物有驚人的認識，提及十五種動物與二十一種植物，這與所羅門之智慧、知識十分吻合(列王記上 4：33、34)。再者，所羅門本人就是一位善於寫作的詩人，他作箴言三千句、詩歌一千零五首，(列王記上 4：32)，他也是一位提倡和推動以色列文藝復興的人<sup>4</sup>。有學者發現 6：4 提及得撒(Tirzah)，是北國的主要城市之一；而主前 885 至 874 年間，暗利王朝(Omri)是以得撒為首都的，其後建立撒瑪利亞(Samaria)，才取代得撒的地位(列王記上 14:17; 16:23-24)。故此，雅歌書必是在暗利王朝年代之前寫成<sup>5</sup>。所羅門約在主前 971 至 970 年登位，而死於主前 931 年，在位 40 年。因此，筆者贊成本書應在約主前 961 年所羅門登位不久，道德生活尚為純潔之時寫成<sup>6</sup>。

2. 持反對作者是所羅門的學者，大部分是現代派學者，例如：杜來維(S. R. Driver)、渠能、科爾尼勒、選尼等等，主要的理由是站在文學鑑賞(literature criticism)的角度來看雅歌書。首先，他們認為雅歌

<sup>3</sup>Roland E. Murphy, O. Carm., 《The Song of Songs》(Fortress Press, 1990),p.3。

傳統上把律法歸於摩西，把詩篇歸於是大衛所寫，而智慧書是所羅門所寫的，因為他求智慧。Childs, 《as Scripture》,p.574。

<sup>4</sup>G. von Rad, tr. D.M. G. Stalker, 《Old Testament Theology vol.1》(New York: Harper and Row, 1962),pp.55,425-432,認為是受到埃及的藝術與文學的影響，強調人的美，特別愛情詩歌的主題與風格很類似。

<sup>5</sup>Robert Gordis, 《The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary》(New York: Ktav, 1974),p.23。但也有人認為得撒的希伯來文音是與 rsh=bepleasing 的語意內涵同，故也不一定是特指地名。參 Murphy, 《Songs》,p.4。

<sup>6</sup>曾立煌,《歌中之歌—愛的樂章》(香港：宣道,1993),p.35。

書提及所羅門的經文僅僅一次在 1：1 較直接<sup>7</sup>，或 1:5；8:11-12 是可靠的，其他都是編者所附加的<sup>8</sup>，都不足以證明是所羅門的作品。其次，本書的文字證明是王國分裂後到主前三世紀的作品。例如：(1)希伯來文的字彙和結構是屬於分裂後期；(2)出現十五個亞蘭文；(3)在 4：13 的園(pardes, 英文：orchard)字，是源自波斯字 pairide 或希臘字 paradeisos；(4)3：9 的華轎(appiryon，英文：palanquin)是由希臘字 phoreion 或印度字 paryama 演變而來<sup>9</sup>。

然而，這樣的反對也遭來反駁，主要的理由是因為前置詞 ו代表著作者之爭論，可以與詩篇的標題相比較。又所羅門時代，他的商務已開拓，可解釋書中之波斯字、希臘字、印度字的可能性來源。另外，亞蘭文字可能是模仿書拉密女所使用的北方土語<sup>10</sup>。而必須特別注意的是，所羅門本身對愛情與性愛的豐富經驗，而且有能力寫作，故很難說作者不是他。筆者認為，至少也要像傳統猶太人的註釋書 Midrash 所認定的，是所羅門在年輕時所寫的(參列王記上 4：29-34)。

## 二、雅歌書的文體

雅歌書的文體問題，是因為作者的問題而產生。雅歌書到底是一個或多個作者？抑或是由晚期增補性的編輯(a collection)而成書？這些不同的論點也影響到對雅歌書的文學之統一結構的判斷。因為文體的連貫性不是銜接的很好，導致學者專家對成書提出質疑。按照目前編輯的假設理論來看，雅歌書是經歷口傳、寫作和編輯等過程才成書，並傳流到成為聖經的一部份—猶太教與基督教的正典聖卷<sup>11</sup>。這也是本論文的研究立場。

儘管在文體上有不同的看法，但在信息上是否統一呢？雅歌書中有各種多元性的文體之詩歌出現，卻因為編輯者有目的性的編排，才顯得有文學性與信息性的表現出其統一性或是連貫性。對於雅歌書文

---

<sup>7</sup>曾立煌,p.19。

<sup>8</sup>G. Llord Carr,潘秋松譯,《雅歌》(台北：校園 1994),p.15。

<sup>9</sup>曾立煌,pp.19-20。

<sup>10</sup>近代學者有從社會與文化，及語言的比較所探討的論點如 Raymond Tournay, Andre Robert, Max Wagner, Alfred Topelmann 對這方面有其看法，參 Murphy,《Songs》,pp.4-5 介紹有關雅歌書與社會階層的愛情之歌是相關的，如埃及的上等階層的人或是一般人所流行的情歌，甚至是各地方的民俗智慧(folk wisdom)，都會有關聯。

<sup>11</sup>Murphy,《Song of Songs》,pp.53,62-67。

體的看法有三種：1.搜集輯錄(collection)；2.戲劇(drama)；3.情詩(erotic poem)：包括有傾慕之歌(1:2-4；2:5-6；8:1-4、6-7)；自描之歌(1:5-6；2:1；8:8-9)；自嘲之歌(1:7-8)；讚許之歌(1:9-11；4:9-11；7:7-9)；求愛之歌(2:5、17；4:16；7:11、13；8:14)；誓約之歌(2:7；3:5；5:8；8:4)；尋找之歌(3:1-4；5:2-7)；互述之歌(4:1-7；6:4-7；7:1-9)；遊戲之歌(5:2-6:3)；誇耀之歌(6:8-10；8:11-12)<sup>12</sup>。雖然如此，有人認為雅歌書沒有統一性的信息，因為文中沒有註明說話者是誰。因此，將它定位為文學形式與結構是自由發揮並富創意的，而其文體、類型與技巧是多元性的，故也不需要前後統一的信息。筆者認為本書既已列入聖經正典，其統一性的信息是必要的，其目的是傳達一個主軸性的信息，就是男女兩性的愛情與性愛的意義與價值，必須回歸到上帝創造時的目的。而這樣的強調被用於寓意性的詮釋和接納，就成為猶太教與基督教的正典聖卷，以表徵上帝與以色列民之間的約的關係，或是基督與教會的親密關係。

## 第二節 雅歌書之正典地位

雅歌書成為聖經正典是一個難產的過程。周聯華在註釋雅歌書時指出：「這樣一本充滿男女戀愛的詩集，要進入聖經正典是十分困難的事。」<sup>13</sup>從雅歌書的經文來看，其勉強可以被指為與傳統信仰有關的，只有書中一次用到與上主相關的字之縮寫，而且縮寫在一個字的詞尾。雅歌書 8:6：「求你將我放在你心上如印記、帶在你臂上如戳記。因為愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍，所發的電光、是火焰的電光、是耶和華<sup>14</sup>的烈焰。」希伯來文耶和華的翻譯具有爭議性，因原文在使用這名詞時，是以一種不尋常的形態(形容詞)出現。שְׁלֵהַבִּתֶּיךָ 其中的ֶיךָ是否意味上主呢？再者，書中也找不到任何與以色列、立約、

<sup>12</sup>Roland E. Murphy, "Book of Song of Songs," The Anchor Bible Commentary(vol.6), chief editor David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992),p.151。Longman III, pp.9-15。

<sup>13</sup>李識昌、周聯華,《傳道書、雅歌》(香港:基文 1999 再版),p.176。

<sup>14</sup>中文和合本和當代譯本分別將ֶיךָ翻譯為耶和華的和上帝的,其他中文譯本就沒有了。「願你的心只向我敞開;願你的手臂只擁抱我。愛情跟死一樣堅強;戀情跟陰間一樣牢固。它爆出火燄,像烈火一樣燃燒。」(現代中文譯本)顯然這烈火是從陰間而來,與死亡的來臨一樣,是不可抗力的。

崇拜的傳統信仰，或明確與宗教相關的元素；相反地，全書充滿的是男女兩性間熱烈與赤裸的愛情對話、動作、描素之文詞和情境。因此，雅歌書被納入聖經正典之中是奇特的；除非經過詮釋而被公認具有神學的意義和目的才有可能。在此，可分為兩點來說明：

一、站在宗教傳統的制度用法來看：雅歌書被列在希伯來經典(舊約聖經)的第三部分聖卷(Writings, 希伯來文讀作 Kdethubim)中的五卷較短的書卷之一。這五卷較短的書卷，即雅歌書、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記。這五卷書被視為一組，猶太人稱之為米吉羅特(Megilloth)，意為五卷(Five Scrolls)，他們在紀念猶太曆年中五個重要節期裡分別誦讀其中特定的一卷<sup>15</sup>。雅歌書為猶太人在每年逾越節時所誦讀，旨在提醒猶太人是上帝所愛的子民，紀念上帝將他們由埃及為奴之地拯救出來的大愛。可見，雅歌書是與節期的崇拜和歷史的紀念相關。除了在逾越節使用，也在慶祝人類神秘愛情的婚禮中所吟唱<sup>16</sup>。

二、站在智慧文學的神學角度來看：B. S. Childs 主張，雅歌書的智慧文學地位，使它在以色列人的社會生活中，擔任固有的角色——在逾越節及婚姻節日時慶祝愛情的奧秘，把聖與俗兩個不可分的關係呈現在智慧文學的框架裏，使人類的經驗反映在上帝的創造秩序中，在信仰團體內繼續享受之，也因此得以進入正典<sup>17</sup>。雅歌書在聖卷中，亦與其他四卷書：約伯記、詩篇、箴言、傳道書，被歸類為智慧書(Wisdom Books)<sup>18</sup>。基督教聖經按拉丁文通行本(Latin Vulgate)的編排法，即：約伯記、詩篇、箴言、傳道書、雅歌書<sup>19</sup>。

討論完雅歌書被接納為具有神學的意義和目的的兩大理由之後，本論文要從正典的意義來討論雅歌書之正典地位。正典的英文

---

<sup>15</sup>雅歌書在逾越節；路得記在七七節(五旬節)；耶利米哀歌在耶路撒冷陷落日；傳道書在住棚節；以斯帖在普珥節頌唸，參 Walter Brueggemann, 《An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination》(WJK 2003), pp.319-328。

<sup>16</sup>B. S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress 1979), pp.578-579, 認為此書被納入正典主要的理由，是因其傳統的制度裏已長久引用雅歌書了，並非因為引用寓意法所致。除了在逾越節使用，也在慶祝人類神秘愛情的結婚中所吟唱。Rabbi Wayne Dosick, 劉幸枝譯, 《猶太信仰之旅》(台北：橄欖 2006), p.136。

<sup>17</sup>Childs, p.579。

<sup>18</sup>Carr, 1994, pp.10-11。

<sup>19</sup>曾立煌, P.17。

Canon，譯自希臘文 Kanon，原意是指木匠用的尺，很可能借自希伯來文的 qaneh，指度量長度的器具。後來，這名詞便指標準、準則，特別是在基督教信仰中，被公認為信仰與行為可做準則的書目<sup>20</sup>。換言之，就是在一個信仰團體裏被尊為神聖與權威之書，成為信仰團體的信仰、行為與生活倫理法則之準繩<sup>21</sup>。如此，也意味著正典的聖經並非出於人意，而是出自上帝聖靈的感動「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的。」(提摩太後書 3：16)。因此，本論文的研究、探討不是在於人意之爭論，而是在於正典的脈絡中(context)，上帝聖靈如何感動雅歌書作者藉文字所表現出來的經文意義，亦即以智慧文學之神學為主來解釋雅歌書。在智慧文學裏出現不少與肉體、性愛相關的文章(箴言 7:6ff; 9:1ff; 便西拉智訓 51:13ff; 所羅門智慧書 8:2)；但在這些文章裏，作者是為了抵制迦南神女在街上引誘的負面意象而寫作<sup>22</sup>。換言之，就是智慧者用寓意式讀法，或是一種隱喻式解讀。來轉化語意，讓人體會其意義已經轉換至另一層面，使對肉體之愛(實意式讀法)，轉換為對智慧的追尋。因此，對於雅歌書之被列為正典，無論從聖俗觀點或寓意法、實意法之解讀，以及站在宗教傳統的制度用法或智慧文學的神學角度來看，筆都覺得可以接受。而由於本論文旨在研究男女兩性間的愛情問題。所以，在本論文的經文詮釋上，筆者會比較贊同 Childs 的意見，即雅歌書是要人從上帝創造的秩序中探索神秘的愛情<sup>23</sup>。

### 第三節 雅歌書之詮釋文獻

回顧雅歌書在教會歷史中如何被運用和詮釋是很重要的。雅歌書的詮釋方法，在教會歷史的傳統中一直眾說紛紜，爭議不斷。遠在主前第 9 世紀(迄今 2800 年)的所羅門時期，雅歌書面世之後，由於其最早的解經文獻甚為缺乏，故學者專家對早期猶太人如何解釋其內容等問題，所知極為有限。但是，從敘利亞和希臘文聖經的翻譯中，能

<sup>20</sup>楊牧谷主編，《當代神學辭典上冊》(台北：校園,1997),p.179。

<sup>21</sup>McDonald and Sander, editors, 《Canon Debate》, pp.11-15。

<sup>22</sup>G.von Rad, 《Wisdom in Israel》(London, Nashivelle,1972),p.168。

<sup>23</sup>Childs,p.576。



略為知曉當時是盡量按照字義來翻譯的，甚至直到主前第一世紀，許多猶太人仍然從字義來瞭解雅歌書；不過，同時期，許多猶太拉比肯定也已經開始從寓意的角度來解釋雅歌書<sup>24</sup>。另外，也有學者認為雅歌書剛寫完到今天，寓意法一向都是最普遍的詮釋方法<sup>25</sup>。依筆者之看法可能是雅歌書寫成之後，由所羅門王欽定為宮庭喜筵之歌，而文士（亦常是教師、律法師、謀士，參以斯拉記 7:6-11）予以寓意化的屬靈意義。茲將主後二十個世紀以來的紛爭，就以下列 15 個階段來介紹說明：

1. 主後第一世紀：雅歌書在主前第一世紀的字義和寓意兩種詮釋法，一直延續到主後第一世紀<sup>26</sup>。但由於有些猶太經師(拉比)堅持雅歌書是歌頌愛情和忠貞愛情的詩歌(erotic poetry)，除此之外，便毫無其他意義，因此，這種理論遭到猶太教公會議的駁斥而被推翻<sup>27</sup>。根據猶太教的重要經典米示拿(Mishnah [Yadayim3:5])的記載，主後 90 年的占尼亞會議(The Council of Jamnia C.,90A.D.)曾發生過一段著名的雅歌書爭議戰。當時代表巴勒斯坦學派的比較嚴肅的煞買(The School of Sharmmai, 100B.C.)和代表巴比倫學派的比較開放的希利(The School of Hillel, 約 70B.C.-10A.D.)，對雅歌書之進入正典問題持不同的意見。前者反對它被列在正典中；後者有條件地擁護<sup>28</sup>。此次會議的代表很複雜，拉比猶大(Rabbi Judah)和拉比西門(Rabbi simeon ben Azzai)肯定雅歌書的正典地位，而拉比祖斯(Rabbi Jose)卻反對。最後，拉比阿基巴(Rabbi Akiba,主後 135 年殉道)發表了其著名的感人講論：「在以色列人中，從未有人懷疑雅歌書使手顯為不潔的(即不屬於正典)。即使是時間的整體，也不及雅歌書被賜予以色列的那一天那麼有價值。因為聖經都是神聖的，而雅歌書則是最神聖的！」拉比阿基巴成功地運用了寓意法辯明雅歌書的價值，維護了雅歌書是上帝聖靈所默示的傳統<sup>29</sup>。有些學者，如若列(H. H. Rowley)、楊格(Edwanrd J.

<sup>24</sup>黃朱倫，《雅歌》(香港：天道 1999 二刷)，pp.24-25。

<sup>25</sup>畢邁可(Mike Bickle),陳聖儀譯《歌中之歌》(U.S.A,CA.先鋒傳播事工,DBA Forerunner Christian Bookstore (慕主書房),2005),pp.1-2。

<sup>26</sup>黃朱倫,p.25。

<sup>27</sup>韓承良，《雅歌書釋義》(台北：思高聖經學會 1993 再版),p.8。

<sup>28</sup>周聯華,P.177。

<sup>29</sup>有關正典之論因不是本論文的目的，故請參 Lee Martin McDonald and James A. Samder, editors, 《The Canon Debate》(Henderickson 2002),特別是 Jack P. Lewis,《Jamnia Revisited》,p6146-162。

young)、卡爾(G. Lloyd Carr)都認為：「占尼亞會議並非一正式裁決舊約著作的會議，它只討論一些有疑問的經書是否需要從正典字內刪除而已。」這些引起爭論的經書(anti-legomena: the books disputed by some)都是屬於正典著作，只是後來有拉比提出質詢而已<sup>30</sup>，因為死海古卷<sup>31</sup>的發現，已證明了雅歌書約在主前 200 年的聖經手抄本中，已被包括在舊約正典之內了<sup>32</sup>。至於質詢雅歌書正典地位的原因，主要是當時在節日中，年輕男女在外相會，以雅歌書之詩句載歌載舞；在歡樂的場合中，也歌唱部分的雅歌書<sup>33</sup>。甚至有些拉比反對的理由，純粹是因為認為雅歌書是情慾性(erotic nature)的書。為了避免世人誤將雅歌書當作世俗歌曲，拉比阿基巴曾發出一個詛咒來警告當時的人說：「誰在歡樂場所高唱雅歌書，並視它為世俗歌曲一樣，將來的世界定會沒有他的份兒。」<sup>34</sup>拉比在這個時期已經按寓意法(allegorical method)來解釋雅歌書，並且把這種解釋法視為權威。如腓羅(Philo of Alexandria, 20B.C.-54A.D.)曾著論基路伯一書(on the Cherubim)，用寓意法解釋兩個基路伯可以明白神的獨特與合一，兩個各代表男性與女性，也為說明戀愛與婚姻的結合是出於神的旨意，由此可見雅歌書之神聖涵義<sup>35</sup>。以上可知，由主前第一世紀至主後第一世紀，以字義法(實意法)和寓意法來解釋雅歌書，一直是二法並存，而且是關係緊張的<sup>36</sup>。

2. 主後第三世紀：猶太教拉比和羅馬天主教註釋家，仍然努力地持守著雅歌書用寓意法解釋。他們期盼把所有的情色意象轉化為靈魂期待與神聯合的渴望，或以色列百姓與耶和華、教會與基督的關係，甚至童貞女馬利亞與上主的表現。例如西坡律陀(Hippolytus,

170-236)、俄利根(Origen, 185-254)。希坡律陀是一位用寓意法詮釋雅歌書的教會學者，後來俄利根也跟進<sup>37</sup>。俄利根將良人喻為基督，佳偶則喻為教會。但是，他的原意本在於說明歷史意義，認為雅歌書

<sup>30</sup>曾立煌,《歌中之歌—愛的樂章》(香港:宣道 1993),P.18。

<sup>31</sup>William Sanford LaSor(羅索),沈介山譯,《死海卷與基督教信仰》(台灣斗六鎮,1969),p.35

<sup>32</sup>曾立煌,p.18。

<sup>33</sup>黃朱倫,雅歌,P.18。

<sup>34</sup>曾立煌,p.18。

<sup>35</sup>唐佑之,《歌中之歌:雅歌誦詠》(香港:浸信會神學院 2002),pp.28-29。

<sup>36</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.25。

<sup>37</sup>黃朱倫、吳仲誠,吳瑞誠譯,《天長地久:雅歌情》(台北:校園 2002),p.25。

是所羅門娶法老女兒時的婚禮祝歌<sup>38</sup>，是所羅門以一齣戲劇的形式寫成的婚姻之歌<sup>39</sup>。因此，俄利根也可說是第一位把雅歌書視為戲劇寓言的人<sup>40</sup>。俄利根還把雅歌書當作禁書，認為不是人人都能讀雅歌書，尤其是對那些血肉之體，血氣方剛、情緒容易被逗起的人最好不讀雅歌書，連內容也最好不談<sup>41</sup>。

3. 主後第四世紀：教父亞他那修(Athanasius,296-373)在雅歌書中發現基督神性的教義<sup>42</sup>。由於亞他那修的信仰和神學中心就是道成肉身(Incarnation)，加上他對修道主義的嚮往<sup>43</sup>，因此，他將雅歌書寓意為古代以色列對於成為肉身之道的基督的尋求，也是順理成章的事了<sup>44</sup>。另外，貴格利(Gregory of Nyassa,335-395)的雅歌書寓意解釋，認為這是信徒與神的聯合。同時，安柏修(Ambrose,339-397)則認為書拉密女是聖母馬利亞的意義<sup>45</sup>。

4. 主後第五世紀：安提阿學派神學家摩普綏提亞主教狄奧多若(Theodore of Mopsuestia,350-428)使用歷史法，以反對俄利根之寓意法，而質疑雅歌書的正典地位，並首創婚嫁詩歌解釋法(wedding song interpretation)，也就是情歌解釋法(lyrical)<sup>46</sup>。而聖人非拉斯特黎(Philastrius Brixienis)曾抱怨著有些異端邪說教派的人士拿雅歌書作為娛樂的歌曲，而不重視它是由天主聖神默感而寫成的神聖詩歌<sup>47</sup>。另外，有耶柔米(Jerome 347-420)亦將雅歌書寓意為基督與教會的關係，或者是基督與靈魂的關係。而奧古斯丁(Augustine 354-430)也與他一致；但是，將含意嚴格限定在基督與教會的聯合上<sup>48</sup>。

<sup>38</sup>C.Hassell Bullock,賴建國、陳興蘭合譯,《舊約智慧書導論》(台北:華神 1986),P.209;梁工,《聖經敘事藝術研究》(北京:商務 2006),p3。

<sup>39</sup>摩爾登(Richard G. Moulton,另譯:茂頓)站在聖經之文學研究立場來看,認為在希伯來文學中沒有發展出獨立的戲劇,但戲劇的精神卻侵入了其他文學範圍。因此,有些人會誤會抒情體的牧歌(雅歌書)是一部完整的戲劇。摩爾登(Moulton),賈立言譯,《聖經文學研究》(提比哩亞,民國 85 年),pp.92-145。

<sup>40</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.26; Bullock,P.30,引用了 Origen 的講道書《The song of songs: Commentary and Homilies》(Newman Press,1957) p.21。

<sup>41</sup>周聯華,p.180。

<sup>42</sup>Bullock,p.209。

<sup>43</sup>楊牧谷,p.72。

<sup>44</sup>Bullock,p.209。

<sup>45</sup>唐佑之,p.19。

<sup>46</sup>Carr,p.54,曾立煌,p.27。

<sup>47</sup>韓承良,Pp.8,9。

<sup>48</sup>蓋伯林(A. C. Gaebelien),毛衛東、郭大全、梁偉民譯,《雅歌—從天到地的愛歌》(台灣桃園:提比哩亞 2005),p.190。

5. 主後第六世紀：康士坦丁第二次大公會議(553 年)將狄奧多若生前之質疑雅歌書的正典性予以駁斥並定罪<sup>49</sup>，因為他認為雅歌書是所羅門的一篇用來歌頌他的王后(即埃及法老的公主)的著作。由於狄奧多若是以婚嫁情歌式的實意法來解釋雅歌書，不像俄利根再加上寓意法的使用，以致受到極大的譴責。教會內從此再也無人敢標新立異，反而對雅歌書的尊重更增加，承認它是一篇含有寓意或預像意義的詩歌，是上主聖神默感的神聖經典<sup>50</sup>。例如：大貴格利(Gregory the Great, 540-604)以寓意法寫雅歌書講道集，論上帝的啟示是接續的，認為雅歌書慶祝身體的情愛是一種呼召，如 1：2 願他用口與我親嘴，是上帝說話的表徵；參考民數記 12：6-8 上帝與摩西面對面說話，是口對口的親密<sup>51</sup>。

6. 主後第八世紀：繼續發展以寓意法詮釋雅歌書，代表人物白德(The Venerable Bede, 主後 735 年離世)，以雅歌書為預言基督的奧秘，書中的女子為聖徒的教會，是毫無瑕疵的，喻表基督的新婦必須披戴屬靈的光采。白氏認為寓意法解釋雅歌書是唯一的途徑<sup>52</sup>。

7. 主後第十二世紀：傳承了近 2000 年對雅歌書的寓意法解經，終於出現了中世紀最偉大的靈修導師—聖伯納(Bernard of Clairvaux, 1091-1154)。他最著名的靈修文學雅歌書講義(Sermons in Canicum) 成為傳世之作。他以雅歌書第一、二章為講道內容，共八十六篇，在修道士的集會中(Cistercian monks of Clairvaux)講解雅歌書，尤其著重屬靈的操練。他的著述歷久常新，影響深遠，甚至於文藝復興到宗教改革時期，仍然繼續不已<sup>53</sup>。此世紀，即或有何諾列(Honorius of Autun)和其他人堅持字義法的解釋雅歌書，但也認為本書有一種表象的意義，表明基督對教會的愛<sup>54</sup>。可見，聖伯納的影響之大。

8. 主後第十三世紀：此時期的雅歌書寓意解經法受到哲學的影響，例如：約瑟凱士培(Joseph Ibn Caspe) 堅稱良人是指主動的智力，

<sup>49</sup>Carr,p.54；韓承良,p8；黃朱倫.吳仲誠,P.23。

<sup>50</sup>韓承良,p.9。

<sup>51</sup>唐佑之,p.20。

<sup>52</sup>唐佑之,p.20。

<sup>53</sup>唐佑之,p.20-21；楊牧谷,p.122。

<sup>54</sup>吳仲徹,《雅歌書講義》p.39

而佳偶則為被動的物質智力。同時期，其他的學者也追隨此種哲學趨勢<sup>55</sup>。

9. 主後第十四世紀：有些拉比作家構成了非常精心推敲的預表法來解釋雅歌書。他們使用雅歌書來追溯以色列的整個歷史：從它成為一個國家開始，經過各種的苦難與壓迫，但仍然倚靠耶和華；而耶和華亦扶持與保守它。佳偶被預表作以色列，良人則為耶和華。此說之代表人物為 Rabbi Abraham ben Isaac ha-Levi Ta Makh(?-1393)他是馳名的普羅文斯(Provence，法國東南部的古時省名，中世紀以產生吟遊詩人和騎士精神著稱)詩人和作家<sup>56</sup>。

10. 主後第十六世紀：教會因為經過了主後第十四至第十五世紀的文藝復興人文主義的洗禮，加上宗教改革的滾滾浪潮之後，學者專家在經典的研究上，起了革命性的新動向也是大勢所趨。當時，有些清教徒認為性是上帝所創造的，也是美善的，因此，大膽按字面解釋雅歌書<sup>57</sup>。首先，是著名的學者，也是人文主義者伊拉斯姆(Desiderius Erasmus,1469-1536)。由於他特別注重基督教人文主義的理想，以及重返聖經一般意義的重要性，遂在聖經原有語言和希臘文文法上有深入研究<sup>58</sup>。他完全以歷史與文化的途徑來解釋雅歌書，照實意法來認為雅歌書是慶祝所羅門迎娶埃及法老公主的婚禮歌<sup>59</sup>。接着，馬丁路德(Martin Luther,1483-1546)著述了雅歌書詮釋。他注重雅歌書的歷史處境(以所羅門時代為主)，並不完全依照寓意法解釋，可是卻認為雅歌書中的良人是神或神的話，佳偶是所羅門國內的人民或信徒；信徒應該尋求與神聯合，偶爾，他也提及教會的象徵，如 8:9、10 的牆為教會，防阻異端進入<sup>60</sup>。另外，卡特羅(Sebastian Castellio)按字義法與加爾文(John Calvin,1509-1564)爭辯。加爾文一向最反對靈意解經，卻以靈意的方式來處理雅歌書<sup>61</sup>。但是，卡特羅斬釘截鐵地斷定雅歌書根本就不是在上帝默示之下所完成的書籍，而是一篇純粹的戀愛情詩

---

<sup>55</sup>Bullock,p.209。

<sup>56</sup>Carr,pp.21-22。

<sup>57</sup>神學論集(77)，1988 秋,p.352。

<sup>58</sup>楊牧谷,p.344。

<sup>59</sup>唐佑之,p.23。

<sup>60</sup>唐佑之,p.22。

<sup>61</sup>周聯華,p.180。

<sup>62</sup>，並且是一首挑動情慾而猥褻的詩歌，是所羅門在其中描寫他毫無羞恥的戀愛事件，不應該列在聖經正典裏面。最後，卡特羅也因此被逐出日內瓦之外<sup>63</sup>。

11. 主後第十七世紀：由於近代科學的興起和歷史批判學的發展，學者專家仍跟隨著卡特羅的大膽學說，並且爭相傳播。例如：格洛漆烏斯(Hugo Gortius,1583-1645)客肋黎僱斯(Clericus)、米革里斯(Michaelis)、衛斯通(Whiston)等人<sup>64</sup>。但是，也仍然有些主張從寓意延伸出來的比喻法的學者，例如：Jacques Benigne Bassuet(1693)<sup>65</sup>。

12. 主後第十八世紀：歐洲和美國的思想界發生了革命性的改變，史學家稱之為啟蒙運動。此運動的思想家在宗教思想上，對傳統的基督教都嚴加鞭撻，並高舉理性為其主要特質，而人的自主權則為其精神<sup>66</sup>。因此，在雅歌書的詮釋上又開始以忠於原文的歷史批判的科學方法，將第四、五世紀的希臘文古卷拿出來分析。其代表人物基督教牧師、解經家雅各比(Johann Friedrich, Jacobi,1771)認為雅歌書每段對白都已註明發言者，而倡導出雅歌書戲劇說的三角論：書拉密女、所羅門、牧者情人，來闡釋夫婦要至死忠貞的道理<sup>67</sup>。此時期，承認雅歌書為戲劇說的尚有解經家瓦謝爾(Wacheel,1722)<sup>68</sup>。另外，還有英國解經家婁斯主教(Bishop Robert Lowth,1787)在他的希伯來聖詩的講章 De Sacra Poesi Hebraeorum (Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews)卷二，指出雅歌書乃是所羅門婚禮的祝歌，並將之歸入神祕寓言的範疇。婁氏認為這是在某些歷史事實背後，隱藏了更加神聖崇高意義，亦即描繪基督與教會之互愛<sup>69</sup>。此世紀，主張以唯理學派的人性觀點來評斷雅歌書的，代表人物有赫爾德(Herder)，他是德國哲學家、文學家及詩人，但不是宗教家。他認為雅歌書是一篇戀愛詩文，唯一的價值只是留給後代一些古代戀愛的詩文，供人欣賞而已<sup>70</sup>。另

---

<sup>62</sup>韓承良,P.9。

<sup>63</sup>Carr,p.54-55；黃朱倫.吳仲誠,p.23。

<sup>64</sup>韓承良,P.9。

<sup>65</sup>唐佑之,p.81。

<sup>66</sup>楊牧谷,pp.338-340。

<sup>67</sup>唐佑之,p.24。韓承良,p.10。

<sup>68</sup>唐佑之,p.24。

<sup>69</sup>Bullock,p.214；唐佑之，p.23。

<sup>70</sup>韓承良,p.9。

外，還有孟德頌(Moses Mendelssohn,1729-1786)對雅歌書採取字義法解經<sup>71</sup>。文學家米爾頓(Milton)支持戲劇說<sup>72</sup>。

13. 主後第十九世紀：猶太學者羅偉松(Lowisohn)與德國神學家、東方語文學者依瓦德(G. Hinrich Ewald,1803-1875)繼承雅各比的戲劇說三角論，而另一位德國信義會神學家、著名學者德里慈(Franz Delitzsch,1813-1890)採納戲劇說二角論<sup>73</sup>。另外，Thrupp 在 1862 年首創雅歌書的六幕劇，德里慈在 1885 年予已採納<sup>74</sup>。跟隨戲劇說的尚有金斯布爾(Girsburg)、翁布賴特(Umbreit)、迦薩匝(Casazza)、勒南(Renan)、拉崗熱(Lagrange)、伐加黎(Vaccari)、哈波(Harper)<sup>75</sup>等。雖然許多學者用不同的方式解釋這齣戲劇，但是，共同的觀念是雅歌書原是有意要表演/演唱的一份戲劇的劇本，並且提議這個觀念是瞭解雅歌書的關鍵<sup>76</sup>。這種的戲劇理論是根源於第三世紀的俄利根，至此可說是完全的發揚光大了<sup>77</sup>。此世紀值得一提的，也是最吸引現代學者的另一個假設是雅歌書的文集理論(亦稱婚嫁理論，或打穀場理論)。此說乃是德國駐敘利亞大使魏次坦(J. G. Wetzstein)在 1873 年提出的。魏氏也是一位學者，他在駐使期間，發現敘利亞的婚禮中，新郎、新娘被高舉在打穀錘上，且被稱為王、后。在七日的慶典中，每日有歌唱、跳舞、演劇等節目，旨在讚美新郎、新娘兩人身體的完美與奧妙，祝賀此對新人白頭偕老，這七日稱為君王週<sup>78</sup>。魏氏認為這種習俗可以用來解釋雅歌書的內容，此說影響頗鉅。

14. 主後第二十世紀迄今：英國國教著名學者、解經家、牛津希伯來文教授杜來維(S. R. Driver,1846-1914)贊同戲劇說的三角論<sup>79</sup>。後來，此說又獲得古爾德(M. D. Goulder,1986)等學者的跟進，但古爾德採用的是字面解經法<sup>80</sup>。由於戲劇說存在著許多弱點，導致第二十世

---

<sup>71</sup>Bullock,pp.213-214。

<sup>72</sup>曾立煌,p.25。

<sup>73</sup>唐佑之,p.24。

<sup>74</sup>唐佑之,p.25；黃朱倫,p.64 認為德里慈在 1875 年大力推薦戲劇形式的解經法，並把雅歌書分為五幕劇，每幕各兩場。

<sup>75</sup>韓承良,p.10；蓋伯林(A. C. Gaebelein),p.186；黃朱倫,p.64。

<sup>76</sup>Carr,p.30。

<sup>77</sup>Carr,p.30；黃朱倫,P.63。

<sup>78</sup>Bullock,p.215；Carr,p.55；黃朱倫,p.61；曾立煌,p.27。

<sup>79</sup>唐佑之,p.24。

<sup>80</sup>黃朱倫、吳仲誠,pp.26-27。

紀的學者不再支持它，例如 Michael V. Fox<sup>81</sup>。主後第二十世紀初在雅歌書的研究上還有一個重要的理論，就是米克(Theophile J. Meek,1922-1924)對米所波大米文獻，以及雅歌書的文體、特色和社會背景之研究的假設。米克認為雅歌書是源自巴比倫生殖之神塔模斯/伊施他爾(Adonis Tammuz / Ishtar)，或迦南之巴力/亞拿特(Baal / Anath)的宗教禮儀，亦即每年春季生殖祭儀有關的神聖婚禮。米克的宗教禮儀理論引起學者們的興趣，也對當代的雅歌書研究產生了很大的衝擊<sup>82</sup>。跟進此學說的學者有 W. H. Schoff(1924)、Wilhelm Wittekindt (1926)<sup>83</sup>、N. H. Snaith(1933-1934)、W. O. E. Oesterley(1936)、Samuel Noah Kramer(1969)、Marvin H. Pope (1977)、Marvin H. Fox (1977)<sup>84</sup>、Athalya Brenner(1989)<sup>85</sup>。反對此學說之學者有 Nathaniel Schmidt (1926)、Roland E. Murphy(1990)<sup>86</sup>。除此之外，主後二十世紀迄今之雅歌書研究，還有下列幾種：<sup>87</sup>；預言說有 Paul Jauon(1909)、Giuseppe Ricciotti(1928)、Andre Feuillet(1981、1988)；比喻說有 Denis Buzy (1951)、Roland E. Murphy(1954)；選集說有 Raymond Jacques Tournay (1982)、Andre Feuillet(1958)；基路伯說有 Rafae Patai (1967)。另外，筆者所收集之雅歌書在此階段之研究學者尚有：Andrew Harper(1902)、Paul Haupt(1902)、Morris Jastrow(1921)、Denis Busy(1946&1949)、P.P.Saydon(1953)、Aage Bemtzen(1953)<sup>88</sup>、Franz Landsberger(1954)、Andre-Marie Dubarle(1954&1967)、Edwin M.Yamauchi(1978)、N.K. Gottwald(1962)、William F. Albright(1963)、Joseph Angenieux(1965)、Gerson D. Cohen(1966)、Albert Cook(1968)、Theodor H. Gaster(1969)、J. Cheryl Exum(1973)、Leland RyKen(1974)、G. L. Archer(1976)、S. C. Glickman(1976)、Norman L. Geisler(1977)、William E. Nix(1977)、Joseph C. Dillow(1977)、D. A. ubbard(1977&1980)、F. B. Knutson

---

<sup>81</sup>黃朱倫,p.64。

<sup>82</sup>Carr,p.50-51；黃朱倫,p.58-59。

<sup>83</sup>唐佑之,p.27。

<sup>84</sup>唐佑之,pp.26-27；Carr,p.51;黃朱倫,p.58-59。

<sup>85</sup>《The song of songs,2001》,p.72。

<sup>86</sup>Murphy,p.95

<sup>87</sup>唐佑之,p.28。

<sup>88</sup>P.P.Saydon,《A Catholic Commentary on Holy Scripture》(New York：Tholson Nelson & Son1953),pp.496-503。



(1979)、Brevard S. Childs(1979)、C. Hassell Bullock(1979)、A. S. Herbert (1980)、W.H. Shea(1980)、L. D. Johnson(1982)、J. Coert Rylaarsdam (1982)、Marcia Falk(1982)、Merrill F. Unger(1985)、Paige Patterson (1986)、Robert Davidson(1986)、James A. Fischer(1986)、R. W. Orr (1986)、E.M.Curtis(1988)、George A. F. Knight(1988)、David A. Dorsey (1990)、John G. Snaith(1993)、Jacob Neusner(1993)、Mimi Deckers(1993)、T. Gledhill(1994)、Othmar Keel(1994)、Robert Alter(1995)、J. Coert Rylarrsdam<sup>89</sup>、Richard G. Moulton(1941)<sup>90</sup>、J. Hudson Taylor(1832-1905)、A. C. Gaebelein(1861-1945)、C. A. Coates (1862-1945)、C. Morgan (1863-1945)、H.A. Lronside(1933)、Mike Bickle(2005)。

綜觀以上，從主前第九世紀到主後第二十一世紀初的現在，雅歌書在猶太教和基督教歷史上的每一個時期的詮釋方法都各有不同，而且研究者眾多。這些學者專家各自詮釋方法的爭論，在早期影響到雅歌書是否應該列入聖經正典的爭議。為此，必須將雅歌書的各種詮釋方法，以及每一個時期的主張詳細分析、列表，以便系統化，來加以觀察。

#### 第四節 雅歌書之詮釋方法與年代對照表

根據第三節雅歌書的詮釋文獻探討，可以清楚看到雅歌書在教會歷史上的各家學說理論的不同與沿革。總括來說，雅歌書的詮釋方法有下列七種：1.字義說 2.自然說 3.戲劇說 4.情詩說 5.禮儀說 6.寓言說 7.預表說。此七種方法可用分類歸納方式，分為二大類：

一、實意法(實質法 Semantieism)：

字義說(Literalism)、自然說(Naturalism)、戲劇說(Dramaturgy)、情詩說(Lyricism)、禮儀說(Liturgy)。

二、靈意法(Mystery)：

寓言說(Allegory)、預表說(Typology)。

<sup>89</sup>J.Coert Rylaarsdam,林鴻佑譯,《箴言、傳道書、雅歌注釋》(台南：新樓 2002)。

<sup>90</sup>摩爾登(Moulton),賈立言譯,《聖經文學研究》(提比哩亞,民國 85 年)。

筆者以圖表分析如下：

階段	時段別	世紀初	世紀中	世紀末
	世紀別			
1	主前第九至第一世紀	實意法/靈意法	實意法/靈意法	實意法/靈意法
2	第一世紀	實意法/靈意法		靈意法
3	第三世紀	靈意法	靈意法	靈意法
4	第四世紀		靈意法	靈意法
5	第五世紀	靈意法/實意法		
6	第六世紀		靈意法	靈意法
7	第八世紀	靈意法	靈意法	靈意法
8	第十二世紀	靈意法	靈意法	靈意法
9	第十三世紀		靈意法	靈意法
10	第十四世紀	靈意法	靈意法	靈意法
11	第十六世紀	實意法/靈意法	實意法/靈意法	
12	第十七世紀	實意法	實意法	靈意法
13	第十八世紀	實意法	實意法/靈意法	實意法/靈意法
14	第十九世紀		實意法/靈意法	實意法
15	第二十世紀迄今	實意法/靈意法	實意法/靈意法	實意法/靈意法

由以上雅歌書的詮釋方法與詮釋時代來觀察，發現一個有趣的結果：

1. 雅歌書的詮釋方法，由成書到目前為止，沒有任何一種解釋法，獲得舊約學者廣泛的支持<sup>91</sup>。但是，雅歌書的詮釋方法共有七種。實意法(實質法)包括五種：字義說、自然說、戲劇說、禮儀說、情詩說。靈意法(奧秘法)包括兩種：寓意說、預表說。當人以理性的方式作原文字義、文學形式與結構，以及作者寫作的歷史背景等等的分析、探討之時，可以有多種(五種)的批判方式。但是，當人由理性進入靈性的研判之時，卻只有少樣(二種)的選擇。上帝的啟示是何等的奧妙！當人的信仰建立在穩固的理性基礎上，一定會追求達到靈性的高峰。

<sup>91</sup>舒茲(Samuel J. schultz)著,賴建國、陳興蘭合譯,《舊約新語》(台北:中華福音神學院出版社 1986 二版),p.305。

換言之，當人的信仰在理性上對舊約的三部書(律法書 Torah、先知書 Nabiim、聖卷書 Kethubhiim)，以及新約的二部書(福音歷史書、使徒書信)共五部書有深切、嚴謹的研究、領悟之後，其靈性在聖靈的帶領下，必然會提升並臻於二約(舊約與新約)全備的蒙福之境。

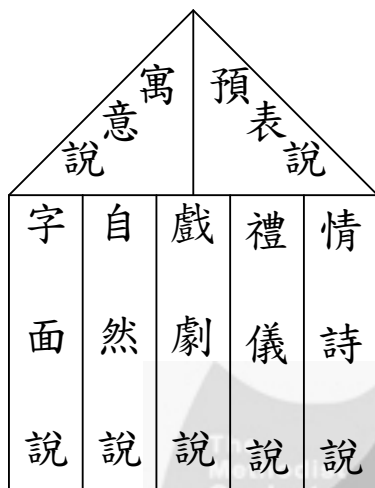


圖 2-1 實意法與靈意法關係圖

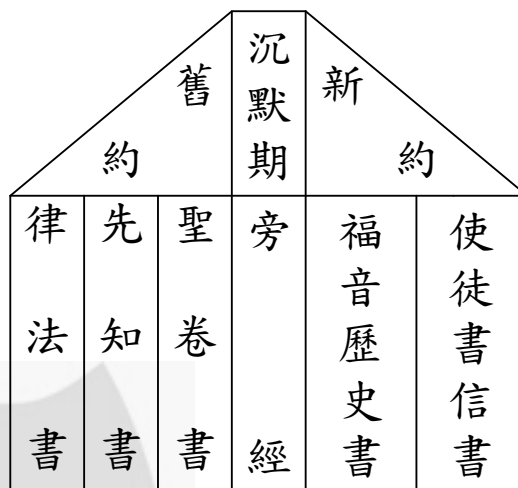


圖 2-2 聖經時期圖

2. 雅歌書的詮釋時代，由主前第九世紀迄今 2800 多年的漫長時光隧道中，天地的主容許人以懷疑、判斷的眼光來討論、評價雅歌書。最後，仍然以靈意法遠勝實意法，代表著人的理性還是要臣服於超理性的靈性之下，才有永遠理性與靈性的價值。這也就是所謂的天人合一，或就是雅歌書所詮釋的：上帝/教會、基督/聖徒、聖靈/人靈的三位一體的上帝與按祂形像和樣式所造的人的永遠契合。

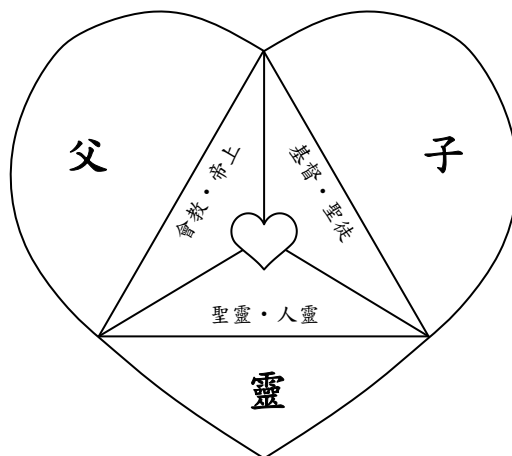


圖 2-3 上帝/教會、基督/聖徒、聖靈/人靈的三位一體的上帝

## 第五節 雅歌書之寫作目的

舉凡文學的寫作(或藝術的創作),都是某人在歷史中的某一時期所作的某個產品,其目的在於向他人表達與人類有關的某種觀念或問題<sup>92</sup>。那麼,雅歌書寫作的目的是什麼呢?談到雅歌書的寫作目的<sup>93</sup>,是需要回歸到神學的議題上,亦即雅歌書在智慧文學上的議題。Carr<sup>94</sup>指出,智慧文學是記載人類尋求上帝和宇宙公理的記錄。在智慧文學中上帝特別使用古代近東諸國中的文學,其中一部分是以人生哲學為主題的作品。有的教導良好的德行,積極指引年輕一代如何過幸福生活;有的則從事人生問題的探索,窮究善惡的因果<sup>95</sup>。因此,在智慧文學中人不受民族血統的牽制;人是獨立的,只受某種基本的規範,就是公義的管制。故而,懲惡賞善也成為智慧文學的主要題材<sup>96</sup>。這些智慧文學的意義和內涵,也就是雅歌書寫作的目的。換言之,雅歌書寫作的目的,是在尋求上帝和祂所創造的宇宙的秩序與目的(即宇宙公理),其中包括一部分的人生哲理,以及懲惡賞善的真理。雅歌書的原始目的,可能是歌頌男女兩性的愛情與性愛之美,讚美上帝創造生命的美好與奧妙。但是,成為智慧文學的聖經正典之後,其目的已轉型到神學的目的,也就是信仰的基礎<sup>97</sup>。茲討論如下:

### 一、尋求上帝和宇宙公理—上帝之愛

中英文等雅歌書除了 8:6 提到「耶和華的烈焰」,整卷詩歌就沒出現過與上帝有關的文字。而事實上,在雅歌書原典並無「耶和華」之文字出現。但是,解經家們提出寓意或預表之解經法來加以闡釋。此種解經法將雅歌書男女主角寓意為上帝與以色列,或預表為基督與教會。因此,整卷詩歌也就呈現了上帝與以色列之愛,或基督與教會之愛的真理。

<sup>92</sup>Wiffred L. Guerin, John R. Willingham, Earle C. Labor, Lee Morgan 合編,徐達夫譯,《文學欣賞與批評》(台北:幼獅文化,民國 71 年 6 版),p.2。

<sup>93</sup>J. Coert Rylaarsdam, 林鴻祐譯,《箴言、傳道書、雅歌注釋》(台南:人光 2002), pp.272-279, 建議寫書的目的是建立在三個詮釋法上的基礎上。亦即寓意、愛情詩、禮儀等。

<sup>94</sup>Carr, p.35。

<sup>95</sup>中文聖經啟導本,(香港,1989),p.927。

<sup>96</sup>Childs, Brevard S. 梁望惠譯,《舊約神學—從基督教正典說起》(台北:台灣神學院,1999),p.140。

<sup>97</sup>雅歌書的神學將在本論文的第四章加以論述。

1. 雅歌書男女主角寓意為上帝與以色列：在被擄時期的先知就這樣比喻了。以西結 16:8「我從你旁邊經過，看見你的時候正動愛情，便用衣襟搭在你身上，遮蓋你的赤體，又向你起誓，與你結盟，你就歸於我。這是主耶和華說的。」在舊約的上帝與以色列的盟約關係，已經被視為不只是一種法律性的約束而已，它也是一種愛的盟約。舊約先知全然發展了這個主題的是何西阿先知(何西阿書 1-2 章)、以賽亞先知(以賽亞書 1:21)、耶利米先知(耶利米書 3:1)。這些經文清楚地表明了上帝和以色列之間的關係猶如情人、夫妻一般；反而在雅歌書沒有這樣清楚的指示。但是，由於 8:6 的具體理由，雅歌書能被解釋為上帝與祂子民之間的愛<sup>98</sup>。

2. 雅歌書男女主角預表為基督與教會：在新約，使徒保羅將丈夫與妻子的聯合稱為「極大的奧秘」，並指出它與「基督和教會」所產生的關聯(以弗所書 5:25-33)。基督自己也說過，舊約聖經是指着祂說的(路加福音書 24:27、44)。而舊約聖經包括雅歌書，因此，它所記載的人類愛情，可以令人想到基督的愛。根據新約的眼光而言，除非與基督的愛有關，否則，這本詩歌的人類愛情，就不能發表真愛的終極意義<sup>99</sup>。

## 二、肯定人生哲理—人性之愛

人生哲理就是宇宙人生的根本原理<sup>100</sup>。依據創世記 2:7「耶和華上帝用地上塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」也就是上帝創造了一個有靈、有魂、有體的活人，他有三位一體神的形像和樣式(創世記 1:26)。之後，上帝在東方的伊甸立了一個園子，把他安置在那裏，使他修理看守。並且立下了上帝對人的第一個吩咐：「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃；只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子一定死！」(創世記 2:8、15-16)可見，宇宙人生的根本原理就在於宇宙的主上帝對人的一切基本關係。人若順服上帝的吩咐，就蒙福在伊甸園；人若背逆上帝的吩咐就必死—出伊甸園(創世記 3:23-24)。緊接著創世記第一吩咐之後，

<sup>98</sup>吳仲徹,《雅歌書講義》,p.70。

<sup>99</sup>黃朱倫、吳仲誠,pp.37-38。

<sup>100</sup>唐繼堯,p.151。

耶和華上帝說：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」(創世記 2:18)。因此，耶和華上帝使他沉睡，他就睡了；於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。耶和華上帝就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領她到那人跟前。那人說：「這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。」(創世記 2:21-23) 在此很明顯地表示，上帝創造男女兩性是包含着肉體與性的關係。換言之，人類男女兩性合神心意的關係是包含著肉體與性的關係。這關係的重要理由就是為了繁殖的需要，也就是創世記 1:28「上帝對他們的祝福：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地...。」另外，必須注意的是這個兩性的關係，也是叫男人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體(創世記 2:24)。這裏更顯示出：男女的連合是在身(身體—性關係)、心(魂、精神—知、情、意)<sup>101</sup>、靈(靈性—信仰上帝)三方面的合為一體。

創世記第三章載着，女人與亞當受誘吃下禁果之後，除了蛇受咒詛，女人和亞當也都受咒詛；然後，緊接著是亞當給他妻子起名叫夏娃，意即眾生之母；並且耶和華上帝用皮子作衣服給他們穿，預表代罪羔羊的救恩。另外，創世記 4:1 記載着，有一日二人同房，夏娃就懷孕生子。值得注意的是兩人同房(yada)，在希伯來文是知道、認識、認可、關心<sup>102</sup>。根據聖經的教導來說，人類彼此之間最親密的認知就是男人與女人的性關係。性經驗不只滿足肉體的需要，也是男女雙方在感情和精神上互相認識的一種方法。<sup>103</sup>性愛可以說是上帝賜於人類最美麗的禮物，卻必須在上帝的救恩保護的原則下，才能達到臻於神聖的目的。換言之，男女之間的性愛關係(交合之道，參箴言 30:19)，是上帝神聖又神祕的設計與創造，它必須在婚姻的範圍之內，夫妻彼此享受和戀慕，才是真正的蒙福之道。(箴言 5:15-19)

傳道書 9:9 記載着，當作者尋找生命之道時，曾提出以下的看法：「在你一生虛空的年日，就是上帝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

<sup>101</sup>張春興，《現代心理學》(台北：東華，初版 24 刷)，pp.450、597。將心理特質歸屬於知、情、意三大類。

<sup>102</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社)，p.171。

<sup>103</sup>黃朱倫、吳仲誠，p.37。

所得的分。」這裏也很清楚地指出，生命的蒙福之道，就是在上帝賜福的年日中，與所愛的妻(婚約中的女人)，享受快活度日的所得之分。換言之，亦即夫妻在靈方面—靈性(信仰上帝、蒙賜福)、魂方面—精神(知、情、意之所愛)、體方面—身體(性關係良好、快活度日)的連合。這就是所謂的人生哲理—人性之愛。

雅歌書的內容不管是婚前論或婚前、婚後論，主要是在描述男女主角經過一段彼此戀慕、追尋之後(1:2-3:5)，若為婚前論，則需要加上文學交錯結構(5:2-8:14)終於結婚、圓房(3:6-5:1)。若為婚前、婚後論，則順着經文解釋，最後達到愛情與性愛關係步向穩健、成熟(5:2-8:14)。整卷詩歌清楚地顯示出人性之愛的意義與價值。

1. 人性之愛的意義：人類既然是按照三位一體的上帝之形像而受造。並且，女人是由男人的肋骨而出，則男女兩性企盼連合，成為一體，自是上帝神聖又神祕的設計與創造。曾立煌<sup>104</sup>引用 Peter E. Gillquist 的話指出，上帝透過物質的方法管理其創造，此方法總稱為「人性」；而愛不只是一種態度或一種溫暖的感覺，它有身體上的表達，愛若無身體上的表達，就不能充分地反映出上帝的形像。王福民與楊東川<sup>105</sup>指出，人性傾向肉慾之愛；對上帝之愛和對肉慾之愛，在象徵性和寓言性的解釋中，得到統一，都是人類至性之愛的表現。一個健全的人都具備這兩面，缺一不可。由此可知雅歌書在男女兩性之間的人性之愛的表現，正肯定了上帝的形像這個重要意義的觀念。

2. 人性之愛的價值：人類之受造，貴在耶和華上帝將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人(創世記 2:7)。人類是有靈、有魂、有體的萬物之靈的活人，有別於其他動物。因此，人類男女兩性彼此愛慕、連合，結為一體，生養眾多，甚至可以管理這地，參與上帝創造的管理事工。這就是人性之愛的價值所在。但是，自從始祖犯罪、墮落之後，人性之愛也遭破壞，被扭曲成純肉體的層面，遂造成縱慾(箴言 5:20；6:24-26、32；7:5-27)與禁慾(馬太福音書 19:10-12，提摩太前書 4:1-3)兩個極端的現象。而雅歌書闡明了在上帝所訂立的婚姻制度內，肉體之愛是神聖的、美好的、正確的，也是自由的；在雅歌書

---

<sup>104</sup>曾立煌,p.29。

<sup>105</sup>王福民、楊東川,pp.58-59

中，找不到人類墮落的一面，可說雅歌書是慶祝人類重歸伊甸園。<sup>106</sup>而且，在雅歌書 8:6 清楚指出：「愛情如死之堅強...所發的電光，是火燄的電光，是耶和華的烈焰。」這節經文也闡述了這種完全的愛是進入永恆的，是可以和死、電光、耶和華烈焰相比擬的。這些都說明了人性之愛的價值。

### 三、遵行懲惡賞善真理—聖經之訓

依據提摩太後書 3:16、17「聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的；叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」從新約正典角度來看雅歌書的正典，乃是一個較好的觀點。換言之，即將雅歌書理解為一篇訓誨詩<sup>107</sup>，就顯出雅歌書的正典意義與目的了。

1. 靈意解經法：無論將雅歌書中的男女主角寓意為舊約的上帝與以色列的關係，或預表<sup>108</sup>為新約的基督與教會的關係，雅歌書都是在闡釋著上帝之愛—上帝對人之愛，以及人如何回應上帝的愛<sup>109</sup>，就如男女主角之彼此的戀慕、追尋、結婚、圓房，以致愛情關係穩健、成熟。因此，雅歌書成為一個工具，提供進入某個更深的靈性真理的進路<sup>110</sup>。

2. 實意解經法：無論雅歌書的主角是一男一女、或二男一女、仰或二男一女加上一些不重要的配角<sup>111</sup>，雅歌書按字義解經法，都是在嘗試著找出一個關於婦女/或婚姻的正確觀念的倫理性信息<sup>112</sup>。換言之，雅歌書的主旨是在闡述人性之愛的可貴。因此，楊以德(Edward J. Young)<sup>113</sup>認為雅歌書被放入正典除了頌讚人類愛情的尊貴和純潔之外，雅歌書還教導人認識上帝所設立的婚姻關係之純潔與神聖。所以，雅歌書不單是娛樂性質的，乃具有倫理、道德之教誨性與宗教性的教

---

<sup>106</sup>曾立煌,p.29。

<sup>107</sup>Carr,p.52。

<sup>108</sup>Edward J. Young,周天和等譯,《舊約導論》(香港:道聲 1995),p.377。反對預表基督的詮釋，而是眼睛向著基督，本書是一種無言的比喻。當用信心的眼睛去注視那上帝的兒子對失喪的人類之愛的崇高人間圖畫時，就會想起那種超乎世上屬人的感情的愛。

<sup>109</sup>Irving L.Jensen,馮文莊、馮振威譯,《舊約精覽》(香港:宣道 1989),p.323。

<sup>110</sup>Carr,p.52。

<sup>111</sup>周聯華,《話說當年:聖經簡介》(台北:台灣基督教文藝 1992),p.93。

<sup>112</sup>Edward M.Curits,徐林貴珍譯,《雅歌》(香港:天道 1999 二刷),p.35。

<sup>113</sup>Young,p.354。



育。雅歌書藉著正典中的地位，使人瞭解上帝把愛賜給人類的源由，並要人學習把愛放在按著祂聖潔本質的要求之下，而活在正確的愛情與性愛的婚姻中。如此，男女兩性就可以忠心地面對許多不純潔的愛的關係與生活環境，才不致於犯下十誡中的第七誡<sup>114</sup>。

綜觀以上，雅歌書寫作的目的是在於：尋求上帝和宇宙公理—上帝之愛、肯定人生哲理—人性之愛、遵行懲惡賞善真理—聖經之訓。雅歌書的豐富傳承至今，從原始到正典，從字義到寓意，從實意到靈意。2800多年來，它在宗教信仰團體和日常生活中的運用，可以說是一卷聖俗並存並用的經書。

## 第六節 雅歌書之文學技巧

作者如何運用或改造古老的傳統資料，以達到他特殊的神學目的？這是智慧文學寫作技巧所必須探討的地方。以雅歌書的作者是所羅門及寫作時期約於主前961年之前的二個假設而言，則所羅門青年時期的寫作技巧及古老傳統資料之運用與改造的研究，就是用來表明並達到他特殊的神學目的。依據 Carr<sup>115</sup>指出：「雅歌書中的許多材料很可能是傳統的，也就是希伯來人社會中普通的創造，作者大量使用已經存在的材料。」而眾所周知，希伯來傳統的詩歌寫作技巧包括兩大類型：對句和意象。因此，要探討雅歌書作者如何應用他的寫作技巧，來運用或改造古老的傳統資料，以達到他特殊的神學目的；就必須先由對句和意象來討論。

一、對句：是聖經作者表達觀念的重要技巧，也是瞭解聖經詩詞的關鍵。基本上，對句的意思是指二節或兩行詩文，具有相同或相關的觀念、文法結構或者音韻。對句有三種分類：同義對句、反義對句、混合對句<sup>116</sup>。

二、意象：是聖經作者用簡潔俐落的方式，把觀念表達的很藝術，又很有力量，並使抽象觀念具體化起來。簡單來說，意象的意思就是

<sup>114</sup>Young, p.378。

<sup>115</sup>G.L.Carr, pp.44-45。

<sup>116</sup>黃朱倫、吳仲誠, p.46。

拿某一件事與另一件，或者拿某一個人與某物作對比，比較的方式可以是直接或者間接的。因此，意象具有兩種形式：明喻和隱喻<sup>117</sup>。因為篇幅關係，本論題只舉雅歌書 1:2a-3c 為例，說明如下：

願他用口與我親嘴(v.2a)

因你的愛情比酒更美(v.2b)

你的膏油馨香(v.3a)

你的名如同倒出來的香膏(v.3b)

所以眾童女都愛你。(v.3c)

此五句詩節是典型的混合對句(v.2a、v.2b 和 v.3b、v.3c)，以及同義對句(v.2b、v.3a、v.3b)。它是包涵詩體，也是同義平行詩體。在意象方面，根據上下文來看，這位發言人應該是未婚的年輕女子。她渴望她愛人的親吻，理由包含下列兩大點：

1.私人主觀感性的理由：

(1)你的愛情比酒更美(v.2b)。

(2)你的膏油馨香(v.3a)。

(3)你的名如同倒出來的香膏(v.3b)。

2.他人客觀理性的理由：所有眾童女都愛你(v.3c)。茲解析如下：

(1)你的愛情比酒更美(v.2b)：愛情(dodim)許多現在註釋家假定此名詞是指性愛，是感官上的愛。酒(yayin)：也被認為與性具有密切關係。此詩節之愛情與酒皆為隱喻。

(2)你的膏油馨香(v.3a)：膏油(Shemen)指她愛人身上所發出的體香，表示她愛人的身體強壯。因此，是指她愛人的身體之隱喻。

(3)你的名如同倒出來的香膏(v.3b)：名(Shem)這個字在希伯來文化中代表一個人的聲望、地位、品格、美德和誠信。因此，「如同倒出來的香膏」就是明喻了。

值得注意的是，因為女子之愛人的三大優點吸引了女子的愛慕；另外，更有旁觀者清的第三者「眾童女」的肯定：「都愛你」—此處的「愛」(ahab)是指理性的愛。

---

<sup>117</sup>黃朱倫、吳仲誠,p.48。

總而言之，從以上的文學技巧可看出年值青春，正是情感豐富，又有上帝同在所賜的智慧恩膏(列王記上 3:7-12)，所羅門使用古老的傳統資料之寫作技巧，以對句和意象來表明他從上帝所領受的啟示和智慧，並達到他特殊的神學目的：如何感性和理性的處理青年時期的愛情問題，以證明上帝創造人類的美意，乃是按著祂的形像和樣式，並且為了讓男人與女人過著生養眾多，以及管理這地的豐富生命(創世紀 1:26-28)。另外，依據黃朱倫<sup>118</sup>所提出之看法：「在所羅門時期雅歌書主要部分已寫成，經過幾個世紀的傳遞和使用，有些詞句被人修改(update)，以切合當時狀況，或者加入新的補充資料(包括一些外來語)，最後在主前第七至第五世紀之間，被潤飾編纂成現今的雅歌書形式與內容，以致成為正典的一部分。」筆者認為，這些詞句的被修改或加入新的補充資料，都是為了更加肯定所羅門原作者所要表達的特殊神學目的—上帝期望人類在男女兩性的愛情問題上，能因遵行祂的創造美意而過愈來愈豐盛的愛情生活。



---

<sup>118</sup>黃朱倫,p.24。

### 第三章 雅歌書詮釋

根據第二章雅歌書在歷史中的運用和詮釋的探討，可以瞭解雅歌書在猶太教與基督教之信仰團體裡是具正典的地位。因此，在詮釋上必須兼顧兩方面的重要性向：既是肉體性又是靈性，或者既是文學的寫實性又是寓意性的意義性。當探討文學的寫實性，也就是肉體性之時，筆者特別注意到青少年男女兩性的心理成長過程中的心理層面，故也將心理學的一些資料作為詮釋的內容<sup>1</sup>。另外，筆者也嚐試使用漢醫的診斷方式一望、聞、問、切四診合參，作為診斷兩性交往互動發生衝突時的協談介入方式。而在整個協談歷程，也用天時、地利、人和(孟子書)的中國古文化資源作為詮釋的考量，並且加上一些現代化的西方談判與協商技巧。筆者期盼藉由中西古今文化資料的統合運用，成為協助男女兩性在愛情生活遇到困境時的調解濟。當然，本章最重要的是，要以聖經正典裏的神學原則來詮釋雅歌書的意義。

#### 第一節 雅歌書之文學結構分析

文學結構分析是要看文章的架構組織如何開始、結束和中間的連結，是否以什麼主題來貫穿或是來整合。這樣的探討用在聖經文學上，可以幫助研究者透視其文學與神學的意義。從雅歌書的研究資料來探討，大致可以將雅歌書的文學結構分析方法分為下列三種<sup>2</sup>：

一、是以分段的方法：這是學者較常使用的方法。例如：Joseph Angenieux將之分為八首，Jerome將之分為十首，Canto將之分為十二首，Michael D. Goulde將之分為十四首，Ernest Wurthwein將之分為二十九首，也有學者將之分為二十四首的。分的太細的，幾乎就是分割成許多小詩。

<sup>1</sup>D. Andrew Kille, 《Psychological Biblical Criticism》(Minneapolis: Fortress, 2002), pp.1-37。本論文不只作經文的註釋(exegesis)，也要作詮釋(hermeneutics)，因此，試著作與心理學相關的詮釋。

<sup>2</sup>唐佑之,《歌中之歌：雅歌誦詠》(香港：福音證主 2002), P.51-58,91。

二、是以副歌作分段的方法：這是以重點副歌為準來分段。例如：Joseph Angenieux 以 2:7 的重複詞副歌為準，再將1:4；2:4作為另一個次要副歌，以此分段為八首。還有J. Cheryl Exum亦以分段的方法，將雅歌分為六首，即兩首為一單位，共三大文學單位：(一)1:2-2:6與8:4-14；(二)2:7-3:5與5:2-6:3；(三)3:6-5:1與6:4-8:3。他以2:7-3:5與5:2-6:3為一個對句詩來作為雅歌書文體之起點，甚有見地。

三、以交叉結構分析的方法：這是用 ABA 交叉法將全書包裹起來，以達到文體評鑑的方法。可以分成三種：

1. 段落交叉結構分析法，例如William H. Shea將雅歌書分為兩半：

1:2-2:2 — 8:6-14  
 2:3-17 — 7:10-8:5  
 3:1-4:16 — 5:1-7:9

這種交叉的方法，不無問題，有的是勉強的配合，從文體評鑑來看，未必吻合，由於此法為段落交叉結構分析法，故筆者建議將此形式進一步改為：

7:10-8:5 > A  
 8:6-14 > A  
 1:2-2:2 > B  
 2:3-17 > B  
 3:1-4:16 > A  
 5:1-7:9 > A

2. 用詞與用句的交叉結構分析法：例如Duane A. Garrett的分析<sup>3</sup>。

- A.1:1-4a 帶我走
- B.1:4b 友伴說
- C.1:5-7 我自己的葡萄園
- D.1:8-14 胸懷、銀子、建造
- E.1:15-2:2 房屋
- F.2:3-7 左手、蘋果、愛
- G.2:8-13 香氣、開花
- H.2:14-15 葡萄園
- I.2:16-17 良人屬我
- J(a).3:1-5 看守的人
- J(b).3:6-11 轎車、金子
- J(c).4:1-7 女子的眼、髮、牙
- K.4:8-15 沒藥、香料、蜜、酒、奶
- L.4:16a 進入自己園中
- L1.5:1a 進入自己園中
- K1.5:1b,c 沒藥、香料、蜜、酒、奶
- J1(a).5:2-9 看守的人
- J1(b).5:10-6:1 金子、利巴嫩
- J1(c).6:4-11 女子的眼、髮、牙
- II.6:2-3 良人屬我
- H1.6:13-7 葡萄園
- G1.7:9b-13 香氣、開花
- F1.8:1-5 左手、蘋果、愛
- E1.8:6-7 房屋
- D1.8:8-9 胸懷(乳)、銀子、建造
- C1.8:10-12 我自己的葡萄園
- B1.8:13 友伴說
- A1.8:14 你快來

3. 戲劇交叉結構分析法：這是分析雅歌結構內容的一種特別方法，就像戲劇的劇本對白一般<sup>4</sup>。

- (A)引言：在臥室等候她心所愛的。(三章一節)
- (B)她起來出門，在街上尋找。(二節)
- (C)城市巡邏看守的人遇見她。(三節上)
- (D)「你們看見我心所愛的沒有？」(三節下)
- (C1)她遇見他我心所愛的。(四節上)
- (B1)她領他入母家。(四節下)
- (A1)結語：他們同在內室裏，他囑咐眾女子。(五節)

<sup>3</sup>唐佑之,p.91。

<sup>4</sup>唐佑之,p.53。

綜觀以上，雅歌書的結構分析是會影響到詮釋其內容之方向和內涵。許多現代學者，包括波普(Marvin H. Pope, 1977)<sup>5</sup>、紀爾(Othmar Keel, 1994)、葛力門(S. C. Glickman, 1976)和厲底爾(T. Gledhill, 1994)等，都認為雅歌書不是前後一貫的單一作品。而是由個別情詩編輯起來的一本愛情詩集，它並無統一的組織結構。

另外有些學者，例如：艾薩姆(J. C. Exum, 1973)、示雅(W. H. Shea, 1980)就認為這本詩歌是具有統一性，它是以兩性愛情之間的關係為中心主題，它不是隨意拼湊出來的作品。

然而，G. Lloyd Carr認為，若將本詩歌視為一系列的連續事件，亦即從戀愛到結婚的不同階段的關係，也會產生一個問題。因此，Carr以一種對稱排列的交錯結構來詮釋雅歌。第一至第四章：為性行為的活動，也就是說，在第五章：有情人終成眷屬之前，這對情人已經有了性經驗了：

- 一、1:2-2:7渴望見到情人
- 二、2:8-3:5找到，失落—又找到情人
- 三、3:6-5:1有情人終成眷屬
- 四、5:2-8:4失落—再找到
- 五、8:5-14此情永不渝<sup>6</sup>

就這一點黃朱倫、吳仲誠<sup>7</sup>提出反對卡爾(Carr)的論調，認為在關鍵的時段，也就是新婚之夜(5:1)的前後，他們沒有發生性關係。並且不認為在樞紐時段(3:6-5:1)之後，餘下篇幅所描寫的是婚姻生活。此兩位學者舉出三種已知的詮釋5:1以後所發生之事情的方法：

- 一、將所有事件都當作男女主角婚後的生活寫實。
- 二、將所有事件都當作男女主角婚前的生活。
- 三、將5:2-8:14之間有些事情，視為男女主角的婚前生活，其餘的則當作他們的婚後事件。

<sup>5</sup>Marvin H. Pope, Translation with Introduction and Commentary, 《Song of Songs: A New》(New York, London: Doubleday The Anchor Bible 1977), 認為雅歌書的統一性是要看此書的文學型式、成書目的和用法等，目前為止意見紛歧，他介紹了各種不同的文學分段作參考，pp.40-54。

<sup>6</sup>G. Lloyd Carr, 潘秋松譯, 《雅歌》《The Song of Songs: Tyndale Old Testament Commentaries》(台北: 校園 1994), pp.44-50。

<sup>7</sup>黃朱倫, 吳仲誠, 吳瑞誠譯《天長地久: 雅歌情》(台北: 校園 2004), pp.50-52、175。

兩位學者採用第二種詮釋方式，並且以一種交錯相對結構法來表示經文在意義、結構上互相成對<sup>8</sup>。

筆者站在文學結構分析的立場，雖比較認同黃朱倫與吳仲誠之論點，但由於 4:8-12 與 5:1，都以「新婦」來代替女主角「佳偶」的稱呼，並且 5:2 之後含有明顯的婚後家居生活的敘述，包括男主角良人夜歸所引起的夫妻衝突，以及二人藉由第三者耶路撒冷的眾女子和良人的友人們的協調，其過程中所呈現的夫妻二人各自向對方的讚美，尤其是良人對「新婦」的胴體的露骨描繪，及「新婦」願意將風茄和「我們的門內」各樣新陳佳美的果子，都為「良人」存留(5:2-7:13)。這種夫妻雙方對話的特點，是比戀人對話更加直接和坦率<sup>9</sup>。說明了雅歌書是涵蓋了男女兩性婚前與婚後的人生二大階段。當然，無可違言的，此兩大重要階段之間包含有結婚階段的重要議題。

另外，基於雅歌書已經被承認並列入正典，而聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全。(提摩太後書3:16-17)所以，雅歌書是上帝向人類男女兩性之愛情，包括婚前、婚後及結婚階段之一生全備的啟示，是無庸置疑的。因此，筆者將雅歌書之內容，以愛情和戀愛為主題，分段為三個主題，並以文學結構分析如下：

#### 一、分段主題：

(一)引言(標題)—(1:1)

(二)愛情構想歌—戀愛預備階段(1:2-3:5)

1. 慕求之歌(1:2-8)

(1)愛之渴慕歌(1:2-4)

(2)愛之阻礙歌(1:5-6)

(3)愛之追求歌(1:7-8)

2. 憧憬之歌(1:9-2:7)

(1)愛之讚美歌(1:9-2:3)

(2)愛之掙扎歌(2:4-7)

<sup>8</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.53。

<sup>9</sup>張思齊，”論婚姻神學的文學表達”，(對話的神學,基督教文化學刊)第 12 輯,2004 秋,北京：中國人民大學出版社 p242。

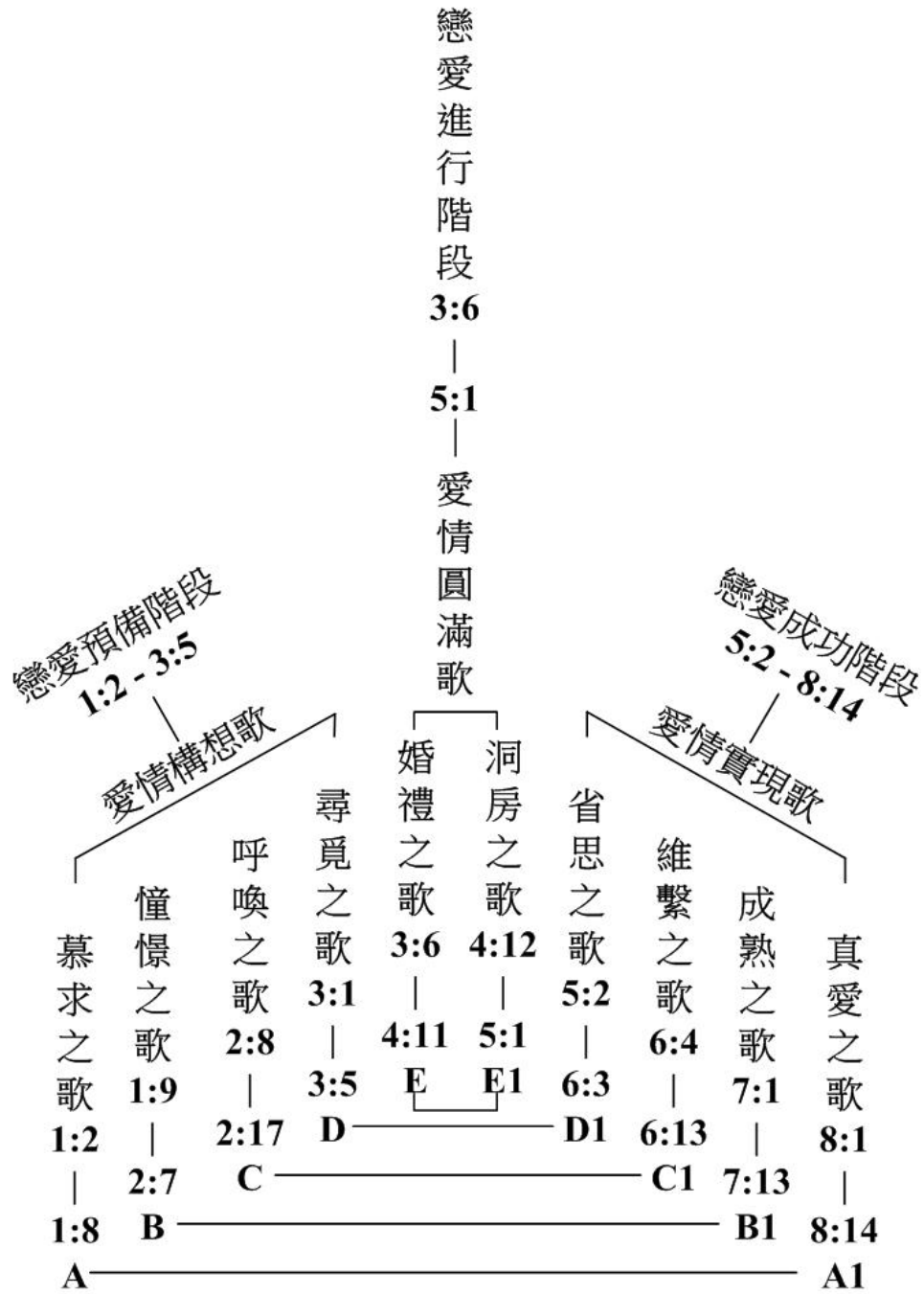


3. 呼喚之歌(2:8-17)
  - (1) 愛之邀訪歌(2:8-13)
  - (2) 愛之呼籲歌(2:14-17)
4. 尋覓之歌(3:1-5)
  - (1) 愛之尋索歌(3:1-4)
  - (2) 愛之自發歌(3:5)
- (三) 愛情圓滿歌—戀愛進行階段(3:6-5:1)
  1. 婚禮之歌(3:6-4:11)
    - (1) 愛之婚禮歌(3:6-11)
    - (2) 愛之讚美歌(4:1-11)
  2. 洞房之歌(4:12-5:1)
    - (1) 愛之新娘歌(4:12-16)
    - (2) 愛之新郎歌(5:1)
- (四) 愛情實現歌—戀愛成功階段(5:2-8:14)
  1. 省思之歌(5:2-6:3)
    - (1) 愛之互尋歌(5:2-9)
    - (2) 愛之良人歌(5:10-6:3)
  2. 維繫之歌(6:4-13)
    - (1) 愛之佳偶歌(6:4-10)
    - (2) 愛之歸來歌(6:11-13)
  3. 成熟之歌(7:1-13)
    - (1) 愛之王女歌(7:1-10)
    - (2) 愛之獻身歌(7:11-13)
  4. 真愛之歌(8:1-14)
    - (1) 愛之期待歌(8:1-4)
    - (2) 愛之真義歌(8:5-7)
    - (3) 愛之成功歌(8:8-14)

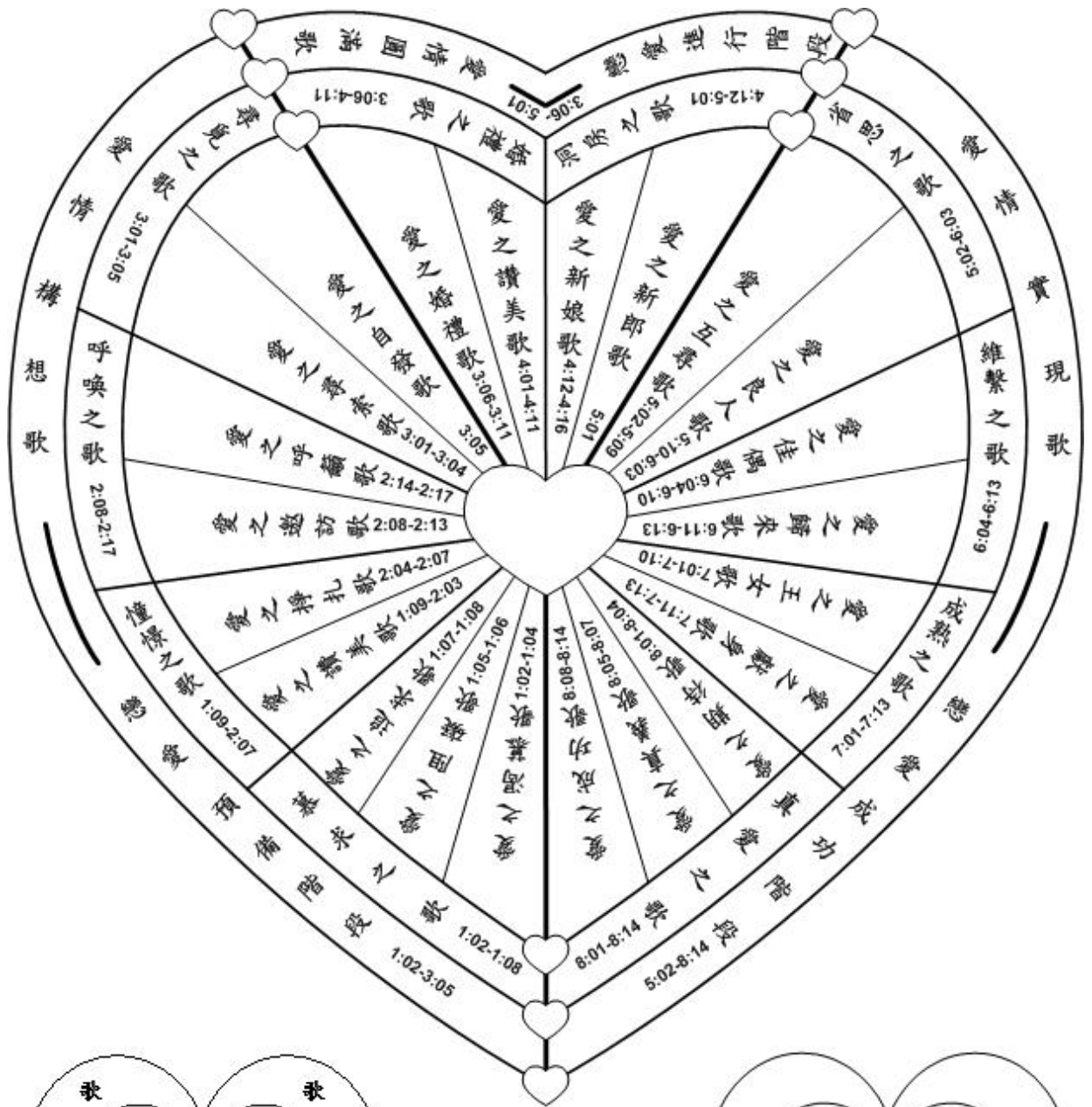
二、分段主題結構表：

引言(標題)—(1:1)		
愛情構想歌   戀愛預備階段 (1:2-3:5)	慕求之歌 (1:2-8)	愛之渴慕歌(1:2-4)
		愛之阻礙歌(1:5-6)
		愛之追求歌(1:7-8)
	憧憬之歌 (1:9-2:7)	愛之讚美歌(1:9-2:3)
		愛之掙扎歌(2:4-7)
	呼喚之歌 (2:8-17)	愛之邀訪歌(2:8-13)
		愛之呼籲歌(2:14-17)
	尋覓之歌 (3:1-5)	愛之尋索歌(3:1-4)
		愛之自發歌(3:5)
	愛情圓滿歌   戀愛進行階段 (3:6-5:1)	婚禮之歌 (3:6-4:11)
愛之讚美歌(4:1-11)		
洞房之歌 (4:12-5:1)		愛之新娘歌(4:12-16)
		愛之新郎歌(5:1)
愛情實現歌   戀愛成功階段 (5:2-8:14)	省思之歌 (5:2-6:3)	愛之互尋歌(5:2-9)
		愛之良人歌(5:10-6:3)
	維繫之歌 (6:4-13)	愛之佳偶歌(6:4-10)
		愛之歸來歌(6:11-13)
	成熟之歌 (7:1-13)	愛之王女歌(7:1-10)
		愛之獻身歌(7:11-13)
	真愛之歌 (8:1-14)	愛之期待歌(8:1-4)
		愛之真義歌(8:5-7)
		愛之成功歌(8:8-14)

三、分段主題交叉結構表：



四、分段主題心型圖：



## 第二節 雅歌書逐段逐節詮釋

本論文雖然以筆者的內容分段結構圖為中心作詮釋，但仍然標明出各章節以便於閱讀。

### 一、引言(標題)—(1:1)

1:1 引言，也就是標題——「所羅門的歌，是歌中的雅歌(שיר השירים אשר לשלמה)。」在希伯來文聖經是意為所羅門的歌中之歌，傳統上是做給所羅門的(which is Solomon's)。其關係代名詞 ׁ (which)與前置詞 ל 可以指為：給(to)、為(for)、由(by)、關於(concern)、有關(about)、屬於(belong)之意，是與歌中之歌相關的。<sup>10</sup>所以，此短句在文學翻譯上可以作為，獻給所羅門的歌，或為所羅門所寫的歌，或由所羅門所寫的歌，或關於所羅門的歌，或有關所羅門的歌，或屬於所羅門的歌。另外，歌中之歌，在原文的文法結構是指最高級的表達，意即最佳的歌曲。而 ׁ 原意為樂歌，有歡樂的情緒之意<sup>11</sup>。中文和合本聖經譯作「雅歌」，亦甚得體。英文聖經譯作 Song of Songs 也有「樂歌」之意，而另一英文譯名 Canticle of Canticles，係源自拉丁文武家大譯本(Latin Vulgate)的 Canticum Canticorum，則含有「頌歌」的神聖意義。呈現出希伯來民族的喜樂情歌與敬虔的神樂意境之雙重涵意。

### 二、愛情構想歌—戀愛預備階段(1:2-3:5)

#### (一)慕求之歌(1:2-8)

##### 1. 愛之渴慕歌(1:2-4)

戀愛的發生是由兩性男女的彼此的想像與想念，進而希望相識、彼此交往、而晉升為相戀、相愛的境況。在詩節一開始就顯示出，說話者女性佳偶與男性良人已是相識、相交而進入了相戀、相愛的程

<sup>10</sup>曾立煌,p.16；"The Song of Solomon" in The Eerdmans Bible Dictionary, ed. Allen C. Myers and others (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987),p.962。周聯華比較傾向以所羅門為作著的意味，李識昌、周聯華，《中文聖經註釋：傳道書、雅歌書》(香港：基文 1999 再版)，pp.176-178,191-192。以所羅門為護航，才進入正典的地位。

<sup>11</sup>唐佑之，雅歌,p.95。

度了。「願」字是愛的渴慕<sup>12</sup>，表達由內而外的愛的渴慕，是一種從人內在的身心慾望到精神的內化，然後渴望有肉體的接觸，以求達到身心靈結合為一的愛。這是從視覺走到味覺的甜(טוֹבִים)<sup>13</sup>，由嗅覺的香再轉入內心的吸引，而引發的外在行動快跑跟隨之後，所產生的內在的生活品質的歡喜快樂。這就是愛情(דוּד)<sup>14</sup>。

這一種人之間的愛應從愛的本源上帝談起<sup>15</sup>，上帝是按祂的形像和樣式造人—造男、造女(創世記1:26、27)，之後，另一個創造人的故事補助說明兩性男女的關係，亞當對著夏娃讚美說：「這是我骨中的骨，肉中的肉。」(創世紀2:23)並且上帝要讓人：「兩人成為一體。」(創世記2:25)顯然上帝把一個愛的吸引力的奧秘放在兩性之間。在犯了吃禁果之後上帝再對女人說：「我必多多加增妳懷胎的苦楚，妳生產兒女必多受苦楚。妳必戀慕(תִּשְׁקָה)<sup>16</sup>妳丈夫，妳丈夫必管轄(יָשַׁל)<sup>17</sup>妳。」(創世紀 3:16)戀慕與管轄成為男女結婚的重要心理與權力平衡的重要議題了。這也說明了上帝所造自然律中的異性相吸與相制約的現象。這種異性相吸引與相制約現象，開始顯現在兩性青少年的青春心理問題，就是兩性青少年經過了對自己性徵的覺醒，發現自己生理的成熟之後，開始了性意識的發展，把年齡相當的異性視為嚮往的對象，並且啟動了性活動的需求。這種性活動的需求表現在青少年晚期特別顯著(19-22歲)，如與異性戀愛、約會、牽手、擁抱、愛撫、接吻、甚至性交或是自淫、性幻想、性衝動等。這些性行為都會引起興奮、滿足、快樂、幸福的感覺。這也就是到了人生的浪漫戀愛期。

親嘴是相吻的意思：女孩子祈願得到一種性愛的敏感部分之一的

<sup>12</sup>愛情(דוּד)dowd 指著抽象的喜愛觀念，原文有熱滾之意，參 1：4；4：10；7：12。愛 אָהַבָּ ahab 有喜愛之意，此字表達在彼此的愛，於家庭，同性與異朋友、性、愛好飲食、睡覺、智慧或上帝等，也可用在上帝愛義人。דוּד 參 R.Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. and Bruce K. Waltke, 《Theological Wordbook of the Old Testament》(舊約神學辭典)(華神,1995),p.207; אָהַבָּ, pp.16-17。

<sup>13</sup>有真善美之意包括外在與內在的，也可用在益處、快樂、愉悅等的感覺，Harris, 《舊約神學辭典》，pp.387-389。

<sup>14</sup>周聯華認為這是一種與上帝的愛一樣的愛之自然表達，並且與所羅門的另一首性愛之詩相似的表達，參箴言 7：15-19：「因此，我出來迎接你，懇切求見你的面，恰巧遇見了你。我已經用繡花毯子，和埃及 織的花紋布，鋪了我的。我又用沒藥、沉香、桂皮、薰了我的榻。你來，我們可以飽享愛情，直到早晨；我們可以彼此親愛歡樂……。」

<sup>15</sup>Miles, 《Redemption of Love》, pp.19-30。房志榮,《創世記研究》(台北：光啟 1989 四版),pp.49-57。創世記二至三章是屬於智慧文學的作品。從智文傳統來探討與雅歌書的關係是有價值的。

<sup>16</sup>戀慕 תִּשְׁקָה 原意有伸展出去之意。用在慾望的渴求特別是指男女之間(創世記 3：16；雅歌書 7：10),也用在罪對人的戀慕(創世記 4：7)。Harris, 《舊約神學辭典》,pp.1036-1037。

<sup>17</sup>管轄原意有統治、治理、管理、支配、箴言、諺語等意。Harris, 《舊約神學辭典》,p.603。

接觸，也許那是當時文化下可以接受的兩性相愛接觸的表示（親嘴是一種文化，但不都與性有關，參撒母耳記上10:1；20:41；撒母耳記下15:5）。根據上下文，筆者界定這對愛人是未婚的年輕人。男主角約19-22歲（青少年晚期），女主角約16-18歲（青少年中期）。女主角由於身體性器官已發育成熟，遂帶來了性徵的覺醒，也開始了性意識的發展，並勇敢地啟動了性活動的需求。因此，她熱烈地渴望男主角的親吻，中文聖經以她切切地提出了二個「願」，來清楚表示她的坦率及熱切的心願，毫無忸怩羞態。這也表示出她對自己的外表和身體形象（或身體意象body image）已達到滿意程度，有自信可以贏得男主角的注意力。

本詩段中，女主角還提出了二個「吻」（Let him kiss me with the kisses of his mouth）表示女主角想要嚐嚐這個「愛情表號」<sup>18</sup>的迫切願望，在本詩中表露無遺。而值得注意的是，「吻」נִשְׁקָנִי מִנִּשְׁקוֹתָ在希伯來文，含有熱烈親吻的清脆響聲之隱喻，表明戀愛中的熱情無比。這種修辭學上的聲喻法，表現在雅歌書一開始，說明了這已是一對熱戀中的男女愛人。

「愛情」很多現代學者詮釋本詩的愛情是指性愛，因為以西結書16:8；23:17表達上帝用出生與成長中的少女作為被看上和選上以色列的比喻，箴言7:18指不守婦道之女性對男性的勾引，都曾使用愛情這個字，也是指著愛情的行為<sup>19</sup>。不過，聖經有許多其他地方使用此字，卻無「性愛」之意，例如：利未記10:4；撒母耳記上10:14-15，14:50；以斯帖記2:15；耶利米書32:8、9、12等；都是指為叔父的稱謂。因此，雅歌書1:2、4之此字，並不一定代表「性愛」。雅歌書1:13、14、16，2:3、8、9、10、16等處也出現此字，皆指我的愛人。所以，本詩節之「愛情」一字，可以解釋為，對於熱戀初期的愛人來說，這位女子想要享受她愛人的某種親密愛情<sup>20</sup>。

比酒更美：本詩中所提到的「酒」（יַיִן, yayin），卡爾在Song of Songs一書中做了一個整體的論述，指出說：「酒與性具有密切關係，乃是証

<sup>18</sup>Murphy, 《Song of Songs》, p.119。

<sup>19</sup>Keel O., 《The Song of Songs: A Continental Commentary》(Minneapolis: Fortress, 1994), p.44；黃朱倫，吳仲誠, p.60。

<sup>20</sup>黃朱倫，吳仲誠, p.61。

據確鑿的事實<sup>21</sup>。」他和紀爾(Keel)一樣<sup>22</sup>，認為這位女子渴望的不只是愛情表號而已，也包含了進一步關係的肌膚之親。因此，很多學者將這對愛人當作是丈夫與妻子<sup>23</sup>。不過，酒在大多數的情況下是指喜樂、舒暢，這是正面效果，例如：詩篇104:15：「又得酒能悅人心、得油能潤人面、得糧能養人心。」但喝太多或太久會產生負面果效，例如：箴言23:31-32：「酒發紅，在杯中閃爍，你不可觀看，雖然下咽舒暢，終久是咬你如蛇，刺你如毒蛇。」而在本詩「比酒更美」，比對上下文之後，應該是指親吻的感官的歡樂與舒暢，而不是指作愛<sup>24</sup>。雅歌書作者在本書中使用的兩種修辭法，其目的是要表達酒的兩種意義意象：(1)當作者想要表達親密的感官關係時，希伯來文使用「勝過」或「好像」美酒(1:2、4；7:9)作為意象。(2)當作者想要表達明確的性愛關係時，使用「飲用」美酒(5:1；8:2)作為意象。

1:3「你的膏油馨香，你的名如同倒出來的香膏，所以眾童女都愛你。」雅歌書作者把意象從1:2的酒轉換為1:3的膏油、香膏，目的是表示女主角渴望她愛人親吻時所聞到的香味。愛人的愛情是通過香味可以感受到的，就連名字也是香味的，會使她產生內在的化學變化。這是她愛人吸引她的主要原因。

你的膏油(קִינֹאָם)與你的名(קִנֹּאָם)這二個希伯來文，是音韻相近的玩字，也是對比的。雅歌書作者在此使用這個這種押頭韻的詩詞修辭法，來達到你的名如同你的膏油的加強語勢之目的。

你的膏油與你的名除了在文學的修辭法上，是一個美學的平行對比之外；在青少年心理學上，也說明了女主角的愛人身體所發出的體香，或所擦香水散發的香味<sup>25</sup>，正表示著她的愛人是一個身體已經發育成熟，並且希冀借助香味來吸引異性的男性。而「你的名」，代表著她愛人的品格。在希伯來人的理解裏，名字代表一個人的全部—包括這個人的人格或品格。厲底爾(Gledhill)<sup>26</sup>詮釋本詩節，指出：「這位女

<sup>21</sup>Carr,p.73。

<sup>22</sup>Keel,p.73。

<sup>23</sup>Keel,p.41。

<sup>24</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.61。

<sup>25</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.62。

<sup>26</sup>T.Gledhill,《The Message of the Song of Songs,BST》(Downers Grove, IL. : Inter Varsity,1994),p.96；黃朱倫，吳仲誠,p.63。



子的敘述，把她身上悅人的馨香，轉為她品格優美的隱喻。」在心理學上品格與性格同義，是指人的個性，亦即人格(personality)。其定義為個體在對人、對己、及一切環境中事物適應時，所顯示的異於別人的性格<sup>27</sup>。因此，可以說明這位女子的愛人在處理自己、或別人、或一切周遭事物的關係時，所表現出來的性格(品格、人格)是非常優異的。這位一表人才又品格優美，內外俱佳的女主角的愛人，當然深深地吸引了她。使她願意快跑地跟隨他。由於這位女子具有非常敏銳的觀察力和極為理性的判斷力，因此，當她的主觀感覺非常強烈地要快跑跟隨他時，她的客觀行動也極為穩健地採取「我們」(與眾童女)的群體策略。「願你吸引我，我們就快跑跟隨你...他們愛你是理所當然的。」(1:4)這二位情侶的愛情，在主觀與客觀、理性與感性之間，顯出完美的平衡<sup>28</sup>。

王帶我進了內室，內室的字義為：房間、臥室、深處，譯詞有：嚴密的屋子、密宮、洞房等<sup>29</sup>。此詩節顯示，這位女子與她愛人的關係已經進入深交的程度，也就是一般所謂的定情(going steady)階段。此時，關係中的人有着在對方心目中佔第一位的需要<sup>30</sup>。因此，這位女子在快跑跟隨她愛人之時，雖然在理性的層面是採取「我們」(與眾童女)的群體策略；但是，在感性的層面卻又是願意被王帶我進入內室，以突顯她在她愛人心目中的與眾不同，並希冀表現出：她是她愛人心目中的第一位。

值得注意的是，「眾童女都愛你」和「他們愛你是理所當然的」，兩處的愛之字義為：愛情(兩性或其他方面)、喜愛、可愛，譯詞有：愛慕、憐愛、寵愛、相愛等<sup>31</sup>。此字與「你的愛情dod」的愛不同。前者 ahab 可用在涵蓋兩性及其他方面，在中文除「喜愛」外，亦常以「喜歡」來表示，以作為兩性之外的友愛的意義。後者dod 較常用在兩性之愛。喜歡(喜愛)和愛(愛情)都是一種甜美的情緒，也是一種內心的需求獲得滿足；所不同的是：愛(愛情)是喜歡(喜愛)的極致。換言之，

<sup>27</sup>張春興，《現代心理學》(台北：東華 1998), p.449。

<sup>28</sup>黃朱倫，吳仲誠 p. 63

<sup>29</sup>王正中, p.131。

<sup>30</sup>戴傳文，《婚姻與婚姻諮商》(台北：大洋, 1992)p.108。

<sup>31</sup>王正中 p.10。

愛(愛情)的感受比喜歡(喜愛)更為濃烈，它們在本質上的關係，主要的乃是程度的差別而已<sup>32</sup>。本詩段藉着 dodim、ahab 文字的使用，表現出愛情和友愛的不同；也藉着「我們快跑跟隨」、「王帶我進入內室」，來表現場景出、入的畫面之美，以及男女主配角關係的層次之不同。這是文學寫作技巧，以戲劇方式來呈現出故事的進展。

## 2. 愛之阻礙歌(1:5-6)

戀愛中的男女多非常在意對方對自己的看法，尤其是在儀容外表上。這種心理狀態表現在女性上，更為顯明。因此，有所謂的女為悅己者容的說法。這種心理狀態，實際上是關係到戀愛中男女在心理學上的智能之認知問題。近代著名的兒童與青少年教育心理學家皮亞傑<sup>33</sup>(Jean Piaget, 1896-1980)指出：「在每個生命的階段，從兒童的發展開始的智慧之重建，到青少年時期，如果無法區分人、我之間觀點的差異時，就會形成一種自我中心主義(egocentrism)。」而這種自我中心主義表現在雅歌書1:5-6的詮釋上，是非常貼切、逼真的。

根據另一位知名青少年心理學家艾爾楷(Elkind 1978)的論點<sup>34</sup>，青少年的自我中心主義有四大特徵：1.想像的觀眾(imaginary audience)；2.個人的故事(Personal fable)；3.假裝愚蠢(Pseudo Stupidity)；4.明顯的偽裝(apparent hypocrisy)。茲配合雅歌書1:5-6(愛之阻礙歌)討論如下：

1.想像的觀眾(imaginary audience)：青少年一直想像自己是演員，而有一群觀眾(audience)在注意著他們的儀表與行為，他們是觀眾所注意的焦點。此種想像的觀眾之自我中心主義的產生，是與青少年對思想的思考能力有關。他們有能力思考自己的想法以外，也會思考他人的想法。艾爾楷(Elkind)認為想像的觀眾部分是因為青少年初期(13-15歲)過高的自我意識(self-consciousness)所造成，加上經驗不足，對自己很容易產生了高估或低估的錯誤的自我概念(self-concept)。因此，就產生了自大、驕傲、好強、自以為是、或自卑、羞恥感、缺乏信心、

---

<sup>32</sup>戴傳文,p.111。

<sup>33</sup>Margaret A. Boden,皮亞傑 Piaget,楊俐容譯(台北：桂冠 1993),pp.54-58；王煥琛,柯華葳,《青少年心理學》(台北：心理 1999),pp.96-101。

<sup>34</sup>參 D. Elkind,“Egocentrism in adolescence,” in R. E.Muuss ed., Adolescent Behavior and Society(New York: McGraw-Hill, 1990)；《黃德祥,現代心理學》(台北：東華 1998 初版 24 刷)P.228。

自我批判的反應。

雅歌書女主角在1:5「耶路撒冷的眾女子阿，我雖然黑，卻是秀美」的自白裏，就充分表現出這種典型的想像的觀眾的青少年自我中心主義。首先，由「秀美」的宣告可以知道這位女子本是天生麗質（青少年初期以前），卻曬黑了。根據王煥深、柯華威的研究，指出：「在有些原始民族的文化中，如非洲撒哈拉沙漠(Sahara)的杜列格(Tourags)之青少年期很短，其成人期約在 15 歲開始，因為 15歲男女都要負起他們文化中之成人的基本任務。」由於古希伯來人所居住的以色列乃處沙漠地帶，天氣炎熱，而這位女子可能在青少年初期發育漸熟以後，就被兄長們命令看守葡萄園(1:6)，長期在烈日下工作，以致皮膚變黑。因此，她由年少時的高自我意識(秀美)，演變成長大後的低自我概念(黑)，錯誤地認知自己被曬黑了就會被輕看。

1:5「我雖然黑 shachor」與1:6「把我曬 shazaph 黑」在語意上和修辭學上，都是用對比的方式。曬的字義是：審視、觀看<sup>35</sup>。在此是一種隱喻用法，表示在兄長們的命令下工作，連日頭也強勢地審視、觀看她。「我同母的弟兄向我發怒。」發怒的字義有燒紅、燒焦、焚燒、枯竭等<sup>36</sup>。在此也含有隱喻的作用，表示兄弟的發怒使她內心有如燒焦，就像她的外表被日頭強烈地曬黑一樣。這種身心雙重的苦害使她非常地自卑、不安，以致她起先只述說外表可看到的黑，之後，仍不得不進一步說明她內心因兄弟所引起的黑暗。筆者認為這是修辭學上非常巧妙的寫作方法。

2. 個人的故事(personal fable): 青少年自認是站在一種想像的觀眾面前的舞台中央(center stage)，並且以此立場看自己。另外，他們在思考上仍無法辨別個人的思想與情感是他人所共有的經驗。因此，青少年常常表現得過度強調自己的情感與獨特性，或是過度區分自己的情感和自信與眾不同。他們堅持自己是特殊的、不朽的、不可毀滅的，好像自己有神奇的力量一般。他們以為只有他們才能有特殊的喜悅或憤怒的感受；若對現實不滿，則常常冒險去作挑戰性的、破壞性的、或毀滅性的事情。

---

<sup>35</sup>王正中,希伯來字典,p.429。

<sup>36</sup>王正中,希伯來字典,p.157。

此女子雖然低估了自己的自我概念，並且錯誤地自我認知自己會因皮膚曬黑了就被輕看。但是，她還是懂得區分自己的情感和自信與眾不同，而強調自己的情感與獨特性的價值，使自己不退縮下來。因此，她仍深具「我雖然黑，卻是秀美」的自信心。甚至，即使她對自己被曬黑的現實不滿，她仍願意用好像蒙著臉的方式，冒險地去作挑戰性的事情——就是表現在1:7的愛之追求歌：「我心所愛的啊，求你告訴我，你在何處牧羊？晌午在何處使羊歇臥？我何必在你同伴的羊群旁邊，好像蒙著臉的人呢？」在個人世界裏，這位女子還有一件事要申訴的，就是「他們使我看守葡萄園，我自己的葡萄園卻沒有看守。」由於古希伯來人的傳統裏，未婚女子或許可以獲得一份家產，故當兄長們命令這位女子看守葡萄園，是指家裏(公家)的葡萄園，用以區隔她自己的葡萄園<sup>37</sup>。因此當她不滿意自己無法看守自己的葡萄園時，她仍然勇敢地申訴出來。

3. 假裝愚蠢(pseudo stupidity)：這也可能是一種模擬方式，因青少年思考能力的提升，會思考各種事物的可能性、假設性，也會尋找行為的複雜性動機，並且會進行嘗試性的動作，如會表現出過度的理性化(over intellectualize)，或是反而顯得大智若愚，假裝愚蠢以操弄他人的行為。換言之，青少年事實上已是非常精明，卻故意表現出一無所知的樣子。

1:6「我同母的弟兄像我發怒，他們使我看守葡萄園；我自己的葡萄園卻沒有看守。」經文只提到同母，卻未提到同父，有二個可能性需要探討：

(1)同母異父：由於雅歌書作者不傷女主角的感情，故不提父親；並且藉由這些「同母」的兄弟們隨便向她發怒，使她看守葡萄園，來表達這女子與她「同母」的兄弟們，彼此之間並無良好的手足關係。因此，她才會有「我自己的葡萄園卻沒有看守」的抱怨。

(2)同母同父：由於古代的男性族長社會，是由母親的宗教信仰來辨識子女的宗教信仰。因為，猶太賢者認為，要斷定孩子的父親是誰或許有些困難；但母身份的認定卻少有爭議。另外母親在傳統上扮演

---

<sup>37</sup>李熾昌，周聯華,p.203；黃朱倫,p.105。

著照顧與撫育嬰孩的角色，也是孩子的第一位宗教信仰導師<sup>38</sup>。因此，可知母親的地位在古希伯來人的社會中是何等崇高。所以，這位女即使父親健在(或已逝)，卻不提父親也不足為怪。若是如此，則這位女子的「同母」兄弟們使她看守葡萄園，並且向她發怒，就可以解釋為：兄弟們為保這位女子青春期的貞節，故嚴格命令她看守家裏(公家)的葡萄園，而沒有讓她看守自己的葡萄園，以免她有機會和空閒私會情人或做其他越矩之事。本詩節所提「同母的弟兄」英文合本—新國際版(U-NIV)譯作”My mother’s sons”，中文新譯本和思高本都譯作「我母親的兒子」。此詞在希伯來文、希臘文、英文皆分不清楚長幼及關係等情況<sup>39</sup>。但對8:8-9筆者贊成「兄長」之說，這也說明了兄長保護小妹的天職。總之，不管是兄長或弟兄，也不管是同母異父的或同母同父的，更不管他們要她看守家裏(公家)的葡萄園之出發點是好意或惡意，她—這位聰明的女子(少女)都大智若愚的服膺在這古希伯來人的男性族長社會，以求生存，以取悅於人。

4. 明顯的偽善(apparent hypocrisy): 青少年基於上述三種自我中心主義的特徵，容易演變出凡事理想化。而忽略生活現實層面的種種限制。他們希望自己能夠出類拔萃、與眾不同；事實上，卻無法達到這種理想目標。因此，他們常常做出明顯的偽善。例如：青少年努力參加環保運動，卻大量製造髒亂。同樣的道理，此女子在自我中心主義理念裏，也表現出典型的明顯偽善。其理由：第一是她雖然明知自己是曬黑的；卻仍自認是秀美的。第二是她即使心中有些抱怨兄長們強迫她看守家裏(公家)的葡萄園，以致她自己私人的葡萄園卻無法被看守；但是，她仍希望自己是與眾不同的，因為她願意順服他們，甚至連兄長們也許是異父所生也不提，只說是同母的。她真是達到了忽略現實層面的種種限制，凡事理想化，而期望自己能夠出類拔萃。這種明顯的偽善，若能朝向清潔的心和無虧的良心、無偽的信心去發展，相信也就能生出上帝所命令的真愛(agape)來(參提摩太前書1:5)。

綜觀以上青少年自我中心主義的四項特徵，用在雅歌書敘述女子的愛情發展中的阻礙之歌時，實在是非常傳神，而且是有價值的。青少

<sup>38</sup>Rabbi Wayne Dosick, 劉幸枝譯,《猶太人的信仰、傳統與生活》(台北：信仰資源中心,2006),p.105。

<sup>39</sup>王福民，楊東川,p.69。

年的智能認知與情感認知發展是必須在體認與學習中來進步的，因為從自我而來的或是從外在而來的，甚至他人的阻礙與設限都有可能發生的。故青少年在成長的過程中，若能有正負面或消極與積極的認知和挑戰，也是人生成長的祝福。

### 3. 愛之追求歌(1:7-8)

上述兩段詩節，愛之渴慕歌(1:2-4)與愛之阻礙歌(1:5-6)很明顯地，在考驗著雅歌書女主角的身體與智能兩方面的發展，似乎已經達到成熟，進入兩性交誼的社會層面<sup>40</sup>。而當這位女子的身體與智能，都已被肯定可以進入兩性的社交生活層面時接下來必須探討的是，這位女子的兩性社交任務。這個論題正好可以用1:7-8 來詮釋。首先要瞭解的是，社交的意義。社交乃指個體為什麼(what)、為何(why)與如何(how)在社會中，表現出這個行為的歷程。由於社會是人群的組合，個體必須依照一定的規範和法則行事，社會才能維持安定及秩序，進而使每個人的權益不受侵犯。而不同的文化、背景、環境，則有不同的規範和法則。個體在生長期間，學習到許多社會上的事務；其中具有重要意義與價值者就形成了人格的一部分<sup>41</sup>。

「人際關係倫理」創始者，也是新佛羅依德學派(Neo-Freudian)一員的蘇利葛(Harry Stack Sullivan, 1892-1949)強調<sup>42</sup>，強調個人在與他人相互來往與溝通之中，發展並形成了人格。他是個人在他人交互往來與溝通之中，發展並形成了人格。而在兩性的交往與溝通中，如何發展並形成了人格呢？這是極為重要的議題。因此，本論題提到愛的追求之歌時，乃要依循這個理論來加以討論雅歌書中的男女兩性從愛情的追尋互動來詮釋成熟的兩性人格之形成如下列四個向度：

1) 學習自我獨立：青少年社交的首要任務是要學習能夠獨立，尤其要從父母與家庭中獨立出來，以便能擴展生活層面，有效而成功地學習表現適當的行為。因此，青少年必須學習不再重蹈兒童期社會所學得的某些行為，並放棄某些事物，比如：玩具、童話書等；同時

<sup>40</sup>創世記 2：24：「因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」離開的身心靈的條件是必須到成熟的階段，也才能進到連合的階段。這很需要現代的人學中的心理學之幫助。

<sup>41</sup>黃德祥，《青少年發展與輔導》，(民 83),p.266。

<sup>42</sup>Harry Stack Sullivan,《精神病學的人際理論》(The Interpersonal Theory of Psychiatry),韋子木，張榮皋譯》(台北：昭明 2000), pp.287-395。

也不能再依賴父母的幫助，或凡事完全由父母代做決定。但是由於父母常常是不放心青少年的成熟度，而無法肯定其獨立性。所以，青少年也常常為了追求獨立而與父母衝突。不過，這種情形要按照青少年的年齡成長與生活行為的成熟度來表現。青少年時期的社交獨立與否的結果，對其未來人生的發展，關係頗為重大。

上文所述的明顯的偽善，已經提過，按雅歌書中這位女子的表現，應該是一位乖巧的青少年(中期)少女，不管她的父親(同父或異父)是否仍健在，在兄長為父的古老傳統中，她願意順服同母的兄長們的指令，獨自看守家裏(公家)的葡萄園。這表示她已經是在學習獨立，或是她已經能夠獨立了；另一方面，也說明了她是有能力看守自己私人的葡萄園的一位成熟且經濟能夠獨立的女性。而在雅歌書 1:7「我心(נַפְשִׁי)所愛的啊!，更可看出她不只在工作和家產的守護上，已有獨立的能力；她在精神和心靈上，亦有她的獨立表現。「心」字在希伯來文的字義為：魂、生命力等，譯詞有：性命、生命、靈魂、心靈、精神等<sup>43</sup>。「我心所愛的」可譯為：「我的靈魂所深愛的」。整個字句表示出，她對她愛的人具有深度的認識和情愛。換言之，她和他已經交往一段時間了，她在精神和感情上，對他有極深的託付和期許。這也顯示出她的心理層面，已能夠獨立和發展了。

2) 辨識自我的存在：青少年社交的另一課題是達成辨識自我(或譯：認定自我，self-identity)。青少年尋找自我(Who am I)、瞭解自我，以便辨識自我的能力與限制、家庭環境與家人關係、同儕與社會文化，以及個人的未來發展的。青少年藉由他人的評價中，也可以瞭解自己，自我概念(self-concept)就會逐漸形成，個人的自我界定(self-definition)和人格也開始塑造起來。著名哈佛大學教授，也是新佛羅依德學派之一員的Erik H. Erikson在他的心理社會理論中，提出人生的八個發展階段，認為青少年期是處於自我辨識與界定的時期，亦即個人對自己的瞭解深刻，知悉個人應該扮演的角色，並知道個人人生的意義與方向<sup>44</sup>。如此，將有助於個人價值體系的形成，使個人的生活哲學得以

<sup>43</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.294。

<sup>44</sup>Erik H. Erikson,《Identity: Youth and Crisis》(New York: W.W. Norton, 1968),pp. 128-141; Philip and Barbara Newman,郭靜晃、吳幸玲翻譯,《發展心理學：心理社會理論與實務》(台北：心理 1998), pp. 409-507。詳細介紹 Erickson 的青少年心理發展之理論。

建立，並使個人人生具有目標與方向，不致於迷失或產生混淆<sup>45</sup>。

從雅歌書1:7文句裏，筆者質疑這位女子為何需要她愛人告訴她有關他在何處牧羊？很顯然地，她在尋找自我，希望通過追尋異性的他者(她愛人)的回應，來啟動自我身份的認同；再從瞭解自我，辨識自我與她愛人的關係，以及她的未來發展。換言之，她想知道她愛人是否能夠接納她？是否願意與她會面？以明白自己在她愛人心中的評價，以致她的自我概念、自我界定就可以建立起來，並進而形成她個人的價值體系與人格型塑，使她的生活與人生具有目標和方向。這在兩性的愛情追尋與互動中，可以加以學習與獲得的。

3) 性的適應：青少年社交中，性的適應表現可以觀測到其性的成熟度。由於青少年的生理器官與功能急速發展，特別是性器官的發育和成熟，性功能的不斷增進，使青少年在自我探索或體驗性生活的過程中，帶來甚多的困擾與衝突。這種現象在青少年兩性的交往與互動中，常常可以見到，其詳細原因大致來自三方面：(1)來自自我的困擾與衝突：青少年男女自我的性困擾，大部分是在生理方面，包括：早熟、未婚懷孕或生子、墮胎、性病等。這些性困擾往往帶來極多心理上的混亂與衝突，並且造成了負向的自我認定(negative identity)，而令青少年男女迷失自己或逃避責任。在雅歌書1:7描素這位女子兩次問到：「你在何處牧羊？晌午在何處...？」表示她敢於晌午光天化日之下去尋郎。內証(稱呼)、外証(尋郎行動)都證明這位女子的身、心(生理、心理)已經成熟到可以對愛情採取行動了。但是，她仍然會有自我的困擾與衝突的表現。瞧！她必須天人交戰地考慮，自己要採取這個勇敢的愛情行動是否合宜？是否需要蒙著臉呢？(2)來自父母的困擾與衝突：青少年男女的父母由於對兒女的關心、保護和以及傳統不同的性觀念，以致對兒女的兩性關係常常加以嚴厲約束。因此，常常帶來青少年男女的許多困擾與衝突。在古代的近東，女人蒙著臉在戶外遊蕩是會被認定為妓女(創世記38:14-15)或行為不檢點的人。這是會破壞門風，使父母蒙羞的。因此，她覺得「我何必呢？」她的愛情的生理與心理慾望，終於在多方的考量之下，沒有使她降低道德的標準

---

<sup>45</sup>黃德祥,民 83,p.71。



<sup>46</sup>。(3)來自社會價值的困擾與衝突：青少年男女社會生活的層面，以及周遭他人的價值批判，也會帶給他們各種的困擾與衝突。以目前而言，在科技進步的現代社會，大眾媒體不斷大量地提供有關性的負面宣傳、誘惑和刺激。還有，同儕之間以敢於進行性的冒險為讚賞的負面價值與鼓勵，都造成青少年男女在價值觀上的嚴重錯誤影響。在雅歌書時代的古近東保守社會裏，這些負面的價值觀與價值判斷雖然較之為少，最多只是同儕之間的互相鼓勵作性的冒險。例如：撒母耳記下13章所記載的大衛的長子暗嫩(所羅門的異母兄)，暗戀其另一異母所生之妹他瑪(所羅門之異母姐)。因為他瑪還是處女，暗嫩難向她行事，故而憂急成病。其友約拿達就獻計要他卧床裝病，使他瑪前來作餅時而強姦了她。由此看來，除非青少年男女唯有結交了良好同儕，互相勉勵，彼此學習生命正面價值的社會資訊與教育資源，才能導向健康而正常的性成熟。1:7「我何必在你同伴的群羊旁邊，好像蒙着臉的人呢？」表示她會受到男方同儕的影響力。同伴是以複數出現，表示人多勢眾。故單一的女子在這樣的社會層面下，不只顯得勢單力薄，也會因此而更加在意他們對她的看法與評語。所以，她考慮蒙著臉，不能讓他愛人的同儕認出她是誰。這些都是這位情竇初開的美麗佳人因為擔心周遭他人對她的價值批判，所造成的一種壓力。也是她在自我探索或渴望追求體驗性生活的過程中，所帶來的社會價值的困擾與衝突。但若能突破這些困擾與衝突，也就是一種人生經歷的成長。

4)學習做大人：青少年社交的人生歷程之下一站是成人期。學習如何做一個成熟的大人，也是青少年社交的重要任務。成熟的大人能夠洞察事理、探究真象，也比較能夠圓滿處理人際關係，並達到獨立自主、不依賴他人。這些都是青少年男女所必須學習的特質<sup>47</sup>。在學習如何做一個成熟的大人之際，更重要的是要有良好的角色楷模。父母是青少年最重要的成人楷模，老師及其他生活中的大人亦是楷模。總之，青少年男女通過社交而社會化，是個體與環境交互作用的歷程。青少年在此時期受到父母、師長、同儕，社會環境等的壓力和約束，逐漸地學習到以社會期望的方式來表現出行為<sup>48</sup>。

---

<sup>46</sup>S. C. Glickman, 《A Song of Lovers》(Downers Grove: InterVarsity, 1978)。

<sup>47</sup>黃德祥, pp.268-270。

<sup>48</sup>黃德祥, p.267。

1:8「你這女子中極美麗的，你若不知道，只管跟隨羊群的腳踪去，把你的山羊羔，牧放在牧人帳棚的旁邊。」這是男主角第一次開口說話回應，也表明了男女主角的互動是保持著良好的兩性關係的。換言之，男主角是極為欣賞女主角的。因此，不只稱呼她是女子中極美麗的，也出現願意與她相會的心意。故而清楚地告訴她，他所在之處。若說所羅門被定位為本書作者，又是一位智慧之王，他在經歷自己年輕時的這個純純之愛，除了表現出他對他愛人書拉密女的真誠愛情，也顯出他引導書拉密女在愛情上學做大人的一些智慧。茲討論如下：

(1) 洞察事理：由於這位女子在阻礙之歌(1:5-6)表現出對自己的黑是潛意識心理的一個障礙。因此，男子使用洞察事理的方法來引導她。他肯定她是女子中極美麗的，正如卡爾(Carr)所說的：「對於她表白的恐懼感，她愛人的反應是，再度肯定她的美麗與條件。」這樣溫柔的肯定，不僅表示他對她的看法，也道出他對她的深情<sup>49</sup>。筆者認為，這些表現同時也証明了他的智慧。當這位男子在使用洞察事理的方法之時，他懂得以性別角色的扮演(sex role)，來導正女子對自己的看法。所謂性別角色就是個人表現男性或女性的適當行為模式，它包括態度、情感、權力、區分與限制等。易言之，就是個人能以這些特性，在其所處的社會中區分男女，並有適切的行為表現<sup>50</sup>。男子盼望的是女子對自己的外表、態度、情感、權力等的特性，在她所處的社會中，能夠有適當的信心表現，以迎接他的愛情。

(2) 探究真相：由於這位女子在追求之歌 (1:7-8)表現出不知對愛人在何處，以及擔心自己是否被接受的茫然。因此，男子使用了探究真相的方法來回答與引導她。男子建議她，不必蒙著臉，因為她可以做女牧羊人，跟著他羊群的腳蹤，牧放她的山羊羔。如此，她就可以找到他，並且不會被人視為行為不檢的女人，因而維護她的美好名譽<sup>51</sup>。

(3) 圓滿處理人際關係：由於1:6提到同母的弟兄及1:7提到同伴，可見這位女子也很在意自己與兄弟，以及和她愛人的同伴(其他牧羊人)

---

<sup>49</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.76。

<sup>50</sup>黃德祥,pp.266-267。

<sup>51</sup>黃朱倫,吳仲誠,p.76。

之間的關係。在1:8她愛人建議她：「只管跟隨羊群的腳蹤去，把你的山羊羔牧放在牧人帳棚的旁邊。」這裏，很清楚地看到她愛人鼓勵她跟隨羊群腳蹤去，也就是與他的同伴們一起去牧羊。如此，不只可以與他同伴建立關係，也可以在午休的時間，把她的山羊羔放在他的帳篷邊，與他約會見面。黃朱倫、吳仲誠指出：

「仔細研究這首詩歌，我們會有一個很大的收穫，對於發展健全的約會很有幫助。情侶的關係同時具有私下和公開的兩個層面。愛情並非通俗文化所說的，只是兩個人之間的個人事務。愛人之間的關係，也會牽涉到雙方的朋友。他們的朋友是他們相愛的見證人。」<sup>52</sup>

在青少年心理學的許多作品中，也證明青少年的同儕關係在他們生命中扮演著重要的角色。

綜觀以上，愛之追求歌(1:7-8)以青少年社交四大重要任務：(1)學習自我獨立。(2)辨識自我的存在。(3)性的適應。(4)學做大人。來加以詮釋，就可以非常清楚地看到現代心理學特別是青少年心理學，用在古今男女兩性的青少年成長的社交過程中，所帶下來的愛情互動與人格行塑的教育功能，是極為重大的。

## (二)憧憬之歌(1:9-2:7)

### 1. 愛之讚美歌(1:9-2:3)

「我的佳偶，我將你比法老車上套的駿馬。

你的兩頰，因髮辮而秀美，你的頸項，因珠串而華麗。

我們要為你編上金辮，鑲上銀釘。

王正坐席得時候，我的哪嚏香膏發出香味。

我以我的良人為一袋沒藥、常在我懷中；

我以我的良人為一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。

我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼好像鴿子眼。

我的良人哪！你甚美麗可愛！

我們以青草為床榻，以香柏樹為房屋的棟梁，以松樹為椽子。

我是沙崙的玫瑰花(或作水仙花)，是谷中的百合花。

我的佳偶在女子中，好像百合花在荊棘內；

<sup>52</sup>黃朱倫,吳仲誠,p.78。

我的良人在男人中，如同蘋果樹在樹林中。  
我歡歡喜喜坐在他的蔭下，嘗他果子的滋味覺得甘甜。  
他帶我入筵宴所，以愛為旗在我以上。  
求你們給我葡萄乾增補我力；給我蘋果暢快我心。  
因我思愛成病。  
他的左手在我頭下、他的右手將我抱住。  
耶路撒冷的眾女子阿，  
我指着羚羊或田野的母鹿囑咐你們，  
不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。」(1:9-2:3)

這一段是描寫愛情的憧憬，意思就是對某種希望，懷著朦朧戀慕的狀態。由於戀愛中的男女尚未結婚，並非朝夕生活在一起，故對未來充滿希望，對兩人的愛情生活世界充滿憧憬。愛的憧憬是戀愛中的男女都會有的現象。在此情境中，他們彼此欣賞、讚美，互相傾慕、稱呼、依戀，編織著愛情與性愛結合的美夢。此時就會出現暱稱對方為佳偶、為良人的愛意。

我的佳偶(הַרְעִי)的字義為伴侶、所愛的。「我的佳偶」此字在舊約聖經共出現9次，而且都只用在雅歌書(1:9、15；2:2、10、13；4:1、7；5:2；6:4)，是男主角對女主角極為讚美與親暱的稱呼。這個字的字源名詞有朋友、同伴、情侶之意，而動詞是照管羊群、放牧、管理與之聯合等意思<sup>53</sup>。在雅歌書中，則指包括了同伴與性伴侶的相關觀念<sup>54</sup>。NIV譯為：「my daring」，在RSV譯為：「my love」，在NEB譯為：「my dearest」。曾立煌<sup>55</sup>認為這些稱謂都是「表達新郎對新娘那種無微不至的關懷...，一種含有保護、照顧、引領的關切。」綜合以上觀點，界定我的佳偶之意義乃為：我心所愛、與我聯合、照管羊群、亦伴亦友的情侶之意。

駿馬，其字義為像母馬。字源之字義為跳躍、馬、燕子<sup>56</sup>。可見，此駿馬乃指跳躍如燕的健康、快樂的駿美之母馬。黃朱倫與吳仲誠<sup>57</sup>指

<sup>53</sup>王正中, pp.410-411。Harris, pp. 969-970。其原文字根是與牧羊同字,在此是女性,亦為男子所牧之親暱稱呼。

<sup>54</sup>Bullock(卜洛克), pp.70-71。

<sup>55</sup>曾立煌, p.53。

<sup>56</sup>王正中, p.303。

<sup>57</sup>P.83；黃朱倫, p.121，意思略有出入。

出，波普(另譯：彭馬文, Pope)提出一個很另類的解釋，他把馬匹的意象與這位女子身體的性感魅力扯在一起。因為他表示這個比較的意思，是指埃及法老杜得模西士三世(Thutmosis III)，面對敘利亞時在加低斯戰場上所用的戰術，就是把一匹發情的母馬趕到敵軍的戰馬群中，而使敵軍的戰馬亂成一團。因為埃及的母馬對敵軍拉戰車的公馬帶來激烈的刺激和興奮，而破壞並抵銷敵軍的優勢。可見，母馬對公馬的性吸力，用在人類的生死大戰中，仍發揮極大果效。本詩中用駿馬來比喻佳偶在眾男人中，有一種無法抗拒的吸引力和誘惑力，使男人神魂顛倒。並且兩腮與髮辮，頸項與珠串等的裝飾也有其比喻的意義。髮辮(towr)的字義為連續、順序、髮環，那是表示經過精心整理，為了要吸引對方<sup>58</sup>。七十士譯本作環飾，RSV、呂振中譯作裝飾物，NEB、ASV、和合本譯作髮辮，現代中文本譯作兩鬢的頭髮，NIV、思高本譯作耳環，而其他譯本則是做比較一般性的寶石解釋。另外，珠串(charuwz)的字義為串珠項鍊<sup>59</sup>。唐佑之指出：「珠串一詞是後期的希伯來文，這用詞通常指三重的珠串，就成為十分美的裝飾了。」這種描素是認同他愛人的美麗，也就是她兩頰與頸項上的美麗，是用她所穿戴和得到的珠寶裝飾出來的<sup>60</sup>。黃朱倫<sup>61</sup>則進一步認為：「詩人藉著語意、句法、文法和語音上的平行，使「因耳環」和「因珠鍊」益形突出。他的目的是要表明一個美麗的女子配上適當的裝飾，會使她益形美麗和高貴。」「編(נָעַתָּה)」字義指做、造、完成。譯詞不勝凡舉，在聖經上共出現2,349次<sup>62</sup>，可見其重要性。黃朱倫<sup>63</sup>指出此字「在原文文法『製』是屬於將來式，NIV翻釋為『We will make』。男主角用『我們』這個字，表明一種邀請，好讓其他的人與他一起來讚賞和加添女主角的美麗。」在此需要一提的是「我們」一詞。除上述所說，唐佑之<sup>64</sup>指出「我們」這個多數字令人費解，也引起解經家不同的臆想。有人以為這是帝王的口吻，是尊貴的自稱；但是，牧者情人不可能有那麼大的口氣。故有人主張是男女兩主角稱「我們」。這是文定

<sup>58</sup>王正中,p.463；黃朱倫、吳仲誠,pp.84-85。

<sup>59</sup>王正中,p.154。

<sup>60</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.84；Davidson,p.109。

<sup>61</sup>P.124。

<sup>62</sup>王正中,p.344-345。

<sup>63</sup>P.124-125。

<sup>64</sup>唐佑之,pp.117-118。

時男主角給女主角的飾物，裝飾的事是兩人共同作成的。

本論文因定位在雅歌書乃所羅門王年輕時之作品，故採「我們乃是帝王之自稱。由於書拉密女是一位外表美麗、氣質高貴的少女，卻因她兩頰和頸項的裝飾，只是一般性的飾物，不能襯托出她的美麗和高貴。所以，所羅門王覺得美中不足。因此，他決定將來在適當的時機，可能是文定或結婚<sup>65</sup>之時，為書拉密女配上珍貴的用銀珠點綴的金製耳環，使書拉密女美麗的雍容和高貴的氣質，能夠完全表現和散發出來。無論如何，筆者認為那是為美上加美，愛上加愛的一種細膩的心思與動作。

1:12-13「王正坐席的時候，我的哪噠香膏發出香味。我以我的良人為一袋沒藥，常在我懷中。」這時女子的回應，稱男子為王與良人。王(melek)的字義為國王。此字在舊約聖經出現2,416次<sup>66</sup>。「王」在第4節已提過，但曾轉至第7、8節的牧人，現在再轉回「王」，這是表示這位女子再次的對她愛人的尊稱。良人(dowd)是女子對男子的暱稱，此字與愛(dowd)同字，字義是情侶、所愛的人、叔伯、愛情<sup>67</sup>。這個字在古代近東的早期文學作品上，顯明原來的意思是相愛的伴侶。它用在情詩與生殖祭儀時，帶有性愛的含義。雅歌書將此字應用在男主角身上，保留了它的古代意義具相愛的性伴侶之意涵。卡爾(Carr)認為，「王」在此只有單純的含義就是「親愛的」，以暱稱強調男女之間的人際關係，沒有任何王室或神聖的弦外之音<sup>68</sup>。顯然，雅歌書的語彙文字極為艱澀難懂，但仍能由它的一些特別的用詞，來瞭解作者把這些資料加插在文獻中的用意。雅歌書對男主角的稱謂「良人」，此字在雅歌書共出現二十七次，是女主角對男主角極親密又仰慕的稱呼—(1:13、14、16，2:3、8、9、10、16、17，4:16，5:2、4、5、6(二次)、8、10、16，6:2、3(二次)，7:9、10、11、13，8:14。筆者雖同意Carr的看法<sup>69</sup>：「雅歌書常有一個現象，就是字的意義是明顯的，問題在於它們的象徵意義之解釋。」但不同意有人將1:12的「王」與1:13的「良人」並列所發展出的「兩男主角」論，認為王乃指淫蕩好

<sup>65</sup>唐佑之,p.117；黃朱倫,p.125。

<sup>66</sup>王正中,p.248。

<sup>67</sup>王正中,p.99；唐佑之,p.119，那是一種對愛人的尊稱。

<sup>68</sup>Carr,p.71。

<sup>69</sup>p.71。

色的王所羅門，而良人乃指深獲女角芳心的牧者良人<sup>70</sup>。筆者認為王就是良人的明喻，良人也是王的明喻，就如同童話故事中稱白雪公主的情人為白馬王子一般。周聯華<sup>71</sup>指出：「村姑有時稱牧童為國王。這在相愛的情侶間並不稀奇，男的把女的看成公主或皇后，而女的把男的看成國王或王子。」筆者認為，當「王」正坐席的時候，書拉密女要把她寶貴的哪達香膏取出，使其發出香氣，表現出她對「王」——她的良人的愛，以及她渴望她「良人」——她的「王」的注意、欣賞和享受。

1:13-14「我以我的良人為一袋沒藥，常在我懷中。我以我的良人為一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。」沒藥(more)是一種香膠或香脂，產自南阿拉伯和非洲。迦南人早在主前十五世紀或更早時期已使用它。古代情詩常寫到，女子在頸項掛一個裝有香脂的香囊，以吸引男性<sup>72</sup>。對這位雅歌書的女子來說，她的愛人好比馨香沒藥，常在她懷中，日夜陪伴她，給她充足的安全感<sup>73</sup>。另外，鳳仙花(קופר, Koper)的字義為覆蓋物、村莊、贖價、指甲花(如用染料)<sup>74</sup>。此花原產於印度北部，後來漸漸成為東方各地所知名的灌木，花香引人，可用為香料或染料。據說東方的美女就是用此花沐浴或染手指甲、腳趾甲。從埃及所發掘的木乃伊，就是用此花的香膏染了手和腳。可見早在商業時代以前，此花已經是十分普遍地被使用<sup>75</sup>。黃朱倫認為，雅歌書的女主角以「一袋沒藥」和「一束鳳仙花」的兩個譬喻，來描述她對良人的濃濃戀愛之情，並以文學的平行句介紹文學之美<sup>76</sup>。筆者認為此二種譬喻是在隱喻男女兩性以對方為美為香，以達到視覺與嗅覺的快感，增加了對愛情追尋的動力和想望。

盧俊義在《雅歌的信息》<sup>77</sup>中特別指出，早期君王所穿的衣服都會經過沒藥等香料處理(詩篇45:8)。筆者認為，這是為了讓君王神清氣爽，好辦國務。再者，以斯帖被徵召入亞哈隨魯王的王宮，有六個

<sup>70</sup>Carr,p.71。

<sup>71</sup>周聯華,《話說當年—聖經簡介》(台北:基文 1992), p.94。

<sup>72</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.129。

<sup>73</sup>曾立煌,pp.53-54。

<sup>74</sup>王正中,p.212。

<sup>75</sup>華之惠,p.71。

<sup>76</sup>黃朱倫,《雅歌》,pp.127-129。

<sup>77</sup>盧俊義,《雅歌的信息》,p.24。

月用沒藥塗抹身體(以斯帖記2:12)，這是為了保養皮膚光滑美麗的緣故。另外主耶穌基督出生後，東方來的博士將黃金、乳香、沒藥當作禮物，獻給主耶穌基督(馬太福音書2:1、2、11)。據猶太傳統解釋，黃金代表君王的高貴，乳香代表上帝的崇高，沒藥代表耶穌的犧牲與埋葬。在約翰福音書19:39-40也提到：「又有尼哥底母，就是先前夜裡去見耶穌的，帶著沒藥和沉香約有一百斤前來。他們就照猶太人殯葬的規矩，把耶穌的身體用細麻布加上香料裹好了。」筆者認為，沒藥與鳳仙花雖然都有芳香誘人的作用，但也都用在殯葬的習俗。雅歌書作者既然以此富有正、反面意義之花卉來形容所愛的人，必有其極深的隱喻意圖。

1:15「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼好像鴿子眼。」把她描素為像鴿子(יונה, ionah)。鴿子其體型豐滿，長幾盈尺，肉可製佳饌。James Orr所編的百科全書<sup>78</sup>指出鴿子可獻祭(創世記15:9；利未記5:7；6:12，民數記6:10)；當耶穌受了洗，從水裏上來，天忽然為祂開了，就看見上帝的靈，彷彿鴿子降下，落在祂身上。從天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」(馬太福音3:16、17)而主耶穌差派門徒出去傳福音時，也吩咐他們要「靈巧像蛇，馴良像鴿子。」(馬太福音10:16)，創世記八章記載：洪水氾濫一百五十天之後，水漸退，挪亞三次放出一隻鴿子，探測水是否都乾了，以便出方舟。可見鴿子在聖經裏被視為正面的意義，因為鴿子擁有純潔、馴良、務實、忠心的屬性。雅歌書的男主角將女主角的眼睛譬喻為鴿子眼，強調其眼睛的美麗可愛。

1:16-17「我的良人哪，你甚美麗可愛！我們以青草為床榻，以香柏樹為房屋的棟梁，以松樹為椽子。」這位美麗可愛的女主角不只馬上回應男主角說：你也是美麗可愛的。並且想像到此時如果能和所愛的人相聚一歡，以青草為床該有多好。到底是想像或是邀請呢？青草的字義為青綠、青蔥的、新的、茂盛的，譯詞為青翠、青綠<sup>79</sup>。詩篇23篇說明了青草地是可以令人身心靈得滿足與舒暢。上帝是人類的偉大慈愛牧者，人類蒙受上帝的豐富供給，就不會缺乏。上帝使人躺臥

<sup>78</sup>James Orr, 《聖經百科全書》(台北：少年歸主協會 1925),p.671。

<sup>79</sup>王正中,p. 412；周聯華,認為那是在露天談情，而非在王宮裡。p.213。



在青草地上，必然是安舒，而且可以歇息，不必擔心無水活命。在此，這位女子的想像或是邀請並不一定就要解釋為婚前的性關係，而應更正面地解釋為女子想像或邀請男子一起享受愛情的豐富與幸福的美。女子在進一步的想像或邀請就是能共同建築一個愛情的房屋。是以香柏樹和松樹來建築的：香柏樹譯詞為香柏木、香柏<sup>80</sup>。在聖經中，首見於利未記14:37 的患大麻瘋的潔淨之禮上，祭司需要取一隻活鳥和香柏木、朱紅色線並牛膝草，一同攪拌於宰在活水上的鳥血中，用以在那長大麻瘋求潔淨的人身上灑七次，才定他為潔淨。除了潔淨的功用，還有建造的功用。特別是在聖經歷史上，所羅門的建造聖殿，香柏木實在是立功厥偉。(列王記上5:8、9)。香柏木因為生長在巴勒斯坦北部最高之山區利巴嫩，長年風吹日曬、霜雪交擊，所以長得又高又直，枝葉繁茂，質地堅固結實，人稱樹中之王。此樹木木色微紅，不只木身芳香，予人溫馨的感覺，更可防止蟲蛀，實為極佳建材，難怪以色列人以此建造聖殿、王宮<sup>81</sup>。在此，這位女子希望與所愛的人能夠共同建築一座高貴、潔淨、堅固與堂皇的愛情之屋<sup>82</sup>。

另外，松樹與相柏同屬常綠喬木(列王記上5:8, 9:11；歷代志下2:8)，其高度同等，稱兩者為植物伯仲(兄弟)，頗為貼切。列王記下19:23和以賽亞書37:24將「高大的香柏樹和佳美的松樹」並提。在雅歌書裏，松樹一樣謙讓於香柏樹，卻絕不會離開香柏樹。當香柏樹可以做房屋的棟樑，松樹卻願謙為椽木，以表兩人之愛情的共同使命的彼此扶持、相互建造。而如此建造的愛情之屋，必然勝於人工的建造。進一步來說，當愛情進展到要有性愛的結合之時，能以青草為床，香柏為棟樑，松樹為天花板，兩人的親密世界能回歸到大自然，不只能享受身心靈的歡愉，更能享受上帝創造的大自然之美，比以一個人工的房子為基礎的愛情享受更為享受了<sup>83</sup>。

2:1-7繼續了第一章9-17 節男女彼此的暱稱與親密的互動，可看出愛情之歌的延續。第一個代名詞的「我」字，希伯來文則是我們(אנכי)。

<sup>80</sup>王正中,p.43。

<sup>81</sup>華之惠,pp.64-65；江守道 p.45。

<sup>82</sup>周聯華認為：以香柏樹為房屋的棟樑，那是自然界，而非房屋。p.213。

<sup>83</sup>唐佑之，認為在自然的美景中建立洞房，不在人工的巧妙，而在天然的秀麗。愛情也是這樣，人為因素越少,是越單純、越樸素、越真實與越恆久，p.121-122。

但男子為何說自己是沙崙的玫瑰花與谷中的百合花呢？沙崙是以色列西北岸迦密山以南之海濱平原，土地肥沃，多產玫瑰花。許多學者認為是與以賽亞書35:1、2所說之玫瑰花相同。希伯來大學聖經植物學教授Dr. Ephraim Ha. Reubeni認為沙崙的玫瑰花是指鬱金香<sup>84</sup>。在波斯鬱金香是一種愛的記號。當男子將一朵深紅色的鬱金香送給他所愛的女子時，表明他的心像鬱金香一樣，被愛所燒透，甚至像花基部的萼片被燒成黑色一般。若按希伯來文 כַּחֲבַלֵּי רֹאשׁוֹ 之字義與譯詞譯為玫瑰<sup>85</sup>，則玫瑰有刺。刺的作用是保護，使玫瑰花顯得高貴，不易被採。玫瑰可製作香水，根皮可作染料。另外佳偶也以谷中的百合花描素自己，可能是指迦密山谷的生長的白色或是紅色的百合花。它有管狀喇叭形的花朵，數目不多，卻很碩大。反捲的花瓣下，藏有蜜線，提供營養，以致它埋於地下的球形鱗莖，能不斷吸收土地和蜜線上的養分，而可供人食用及藥用。這可能是6:2所記良人下到園中採百合花的原因<sup>86</sup>。良人也回應地讚美佳偶是眾多女子中，好像百合花在荊棘內，是那樣美麗、純潔、出眾。山谷與荊棘代表特殊的環境中的獨特之美，表示在諸般惡劣環境下還能活得美麗與健康。無論是玫瑰花的豔麗嬌美，還是百合花的清純潔白，它們都有共同的一點，就是它們雖然平凡，卻都能按其自然本質活出美麗與吐露芬芳。雖然前者濃郁，後者淡香，卻異曲同工，都在述說著上主創造和奇妙聖潔和謙卑、醫治和大能。使戀人欣賞到對方的內外之美善。

接著2:2-3女子又回應男子，並描素良人像是一棵結滿果子的蘋果樹<sup>87</sup>，讓她能享受其樹陰的舒暢與品嚐果子的甜美的滿足感。猶如兩人的親密流年忘返一般。蘋果樹是落葉亞喬木，幹高丈餘，葉橢圓，有鋸齒，花白微紅，果實形圓而略扁，初生時青色，熟時變為紅色或黃色，味極甘美。蘋果樹的高度不是高不可攀，卻仍濃蔭蔽空，可以乘涼，更可以採到它的果汁來暢快人心。它的葉子橢圓而有鋸齒，好

<sup>84</sup>華之惠,p.35。

<sup>85</sup>黃朱倫譯為水仙花,與中文和合本不同。呂振中譯本是以番紅花。《雅歌》,pp.139-140。

<sup>86</sup>華之惠,p.16；李時珍,《本草綱目-上》(世一文化 2005),p.179。黃朱倫認為水先花(玫瑰花)和百合花，這兩種花皆是很普通與普遍的花,女子自認為是如此的平凡。《雅歌》,p.140。唐佑之認為百合花是蓮花,呈白色。指平凡的花,是女子的自謙，P.125。

<sup>87</sup>蘋果樹在雅歌書中出現三次(2:5; 7:8; 8:5)現代中譯本譯為杏樹，其翻譯不一，故是哪種果樹未能確定。參黃朱倫,《雅歌》,p.143。

似要保護花果免於蟲害。此時的佳偶品嚐水果的味覺在品嚐愛情的甜美。它的花色白而且紅(雅歌書5:10)。以上三種植物:玫瑰花、百合花、蘋果樹都隱含著神聖的自然本質，是上帝所賦於。這裡是否含有女子想像性愛之美的享受？當然戀愛中的男女對性愛、肉體的結合是充滿幻想、期待的，但雅歌書卻也提醒那種自然的性愛之神聖性是不容忽視或是隨便。

## 2. 愛之掙扎歌(2:4-7)

2:4節似乎是一個轉折點，此時女子從田野的場景馬上轉到室內所辦的筵宴所。「筵宴所」原意有酒之意，可譯作酒室(思高本)、酒園(NEB) J. Coert Rylaarsdam<sup>88</sup>，認為此字原文字面的意思為酒之屋，也就是愛之屋<sup>89</sup>。筆者認為那是擺滿美酒享樂的屋子，是愛情禮讚之處。黃朱倫、吳仲誠<sup>90</sup>則認為筵宴所或飯店，可能是舉辦婚禮的地方，為眾人一起享受歡樂的所在。周聯華<sup>91</sup>則指出筵宴所也未嘗不是產酒的地方，因而它是指產葡萄酒的地方，新郎把新娘帶入葡萄園了。這樣解釋，跟1:16、17的氣氛，和2:3的形象較接近。「旗」，在許多翻譯包括高思本、NIV的譯者，都將此字譯作旗幟或標準。也有些學者用亞喀得語(Akkadian)的同源字dagalu，意指用讚美的眼光注視。而根據2:4；6:4、10的情形，此字最有可能代表的意義便是注視<sup>92</sup>。關於6:4、10之「旗幟(dagal)」，之字義為飄揚、豎起旗幟、惹人注視的<sup>93</sup>因此，思高本翻譯本詩句為「他插在我身上的旗幟是愛情。」也有人認為可譯作：「她在愛中含情脈脈地看著我」，或「他對我的期望是作愛。」大體上，認為這是一種性愛的姿勢，一方臥在另一方的身上<sup>94</sup>。但筆者認為，那是一種標記或是印記，表示名花有主的意思，強調一種歸屬的定位。啟導本聖經解釋旗字乃指著王意愛的表露，像旗幟飄揚於空中，人人都看得見。本論文參酌上下文，認為戀愛中的男女，必須將性愛、肉體的結合保留到結婚的筵宴之後，使人看見他倆的愛情旗

<sup>88</sup>Rylaarsdom, P.291；黃朱倫, p.144。。

<sup>89</sup>唐佑之，酒是表徵愛情的，P.127。

<sup>90</sup>P.105；Carr, p.103，認為讀為 dgl 有注視，含情默視之意。

<sup>91</sup>P.216。

<sup>92</sup>黃朱倫，吳仲誠, p.105

<sup>93</sup>王正中, p.98

<sup>94</sup>王福民，楊東川, p.79。

幟宣示是既神聖又是正式公開宣告的。

2:5 節女子又進一步用一種哀求的祈使句要男子以葡萄乾和蘋果來強健她，主要的理由是因為她得了相思病。從這節來看，就不應把旗字解釋為一種性愛，除非女子在這一節是一種對性愛渴求的語氣，而非相思病。病字義為是使弱、疾病、痛苦的、使患病、憂傷。<sup>95</sup>思高本翻譯為：「因為我因愛成疾。」這是常見到的現象，戀愛中的男女常因愛成疾。因為相思或是因害怕失去對方，被別人搶走的幻得幻失是因不安全感所致。其實這也是婚姻中的夫妻也會有的現象。周聯華<sup>96</sup>指出這就是相思病。由於病字動詞在此作為動名詞(being-faint)，故無時態之意義，所以本論文解釋它是為戀愛中的男女渴望獲得親密、激情與承諾，這是愛情的三大元素，也可以說是愛情的自然表現與需求。當擁有這三大元素時，就是愛情被成全的時候；相反的，是愛情未被成全。如此，當事人則會產生不被滿足的情緒傷害——焦慮。焦慮是一種情緒反應。一種內在憂慮、不安、擔心、煩惱，以及因憂心忡忡而引起的高度身體緊張。這種情緒的產生，可能是對某些特定明顯的危險的反應，或者是對想像的、未知的危險所作的反應。簡錦標、陳俊卿<sup>97</sup>指出，焦慮的心理影響層面，大致有兩項：一是心理層面產生擔憂、無法放鬆、令人難以忍受的感覺。二是認知層面，會產生認知和知覺上的變化，很多經驗都會被扭曲。例如依據草木皆兵的說法，在焦慮時，連草木都被誤為敵軍。此外，焦慮會使學習能力降低、注意力變差。還有，焦慮會有所謂的選擇性認知，使人只做注意自己所擔心的事情，忽略其他的事物。焦慮的生理影響層面，多數是透過自律神經系統產生的。此系統大致有兩項：交感神經系統：專門處理攻擊、防禦與逃避的訊息。一旦壓力事件出現，交感神經就釋出大量的正腎上腺素，同時激發內分泌系統，解放可體松、腎上腺素等物質，而出現一系列的生理症狀如冒汗、發抖、頭暈、胸悶、腹瀉、尿急等現象。另外，副交感神經系統也產生變化。副交感神經系統專門處理舒適及放輕鬆。這就是所謂的休息和消化反應。此時副交感神經開始運作血壓降低，心跳減緩，啟動消化作用而得以儲存能量。副交感神經系統

<sup>95</sup>王正中,p.140。

<sup>96</sup>p.217。

<sup>97</sup>《焦慮也是病嗎?》(台北：健康文化 2002), pp.28,29。

的細胞本體位於薦椎(骨區)和延腦中。在骨髓中，第三、七、九、十對的腦神經，形成副交感神經前纖維。來自延腦或脊髓的前神經纖維會投射到非常靠近標的器官的神經並形成突觸。這個突觸所使用的神經傳導素為乙醯膽鹼(acetylcholine)。而後神經元則由這種神經投射到標的器官並在末端釋出乙醯膽鹼(acetylcholine)。焦慮是一般人常有的經驗，但若過度嚴重而導致生活功能及人際關係的困難，甚或障礙，這已經是焦慮成疾需要就醫了。也因此女子需要男子的雙手的扶持與抱住，2:5佳偶要求要吃葡萄乾以增強體力，因思愛成病，又2:6節所要求的或是男子的自然反應，是出自一種愛憐的親密動作，以他的左手在她頭下、他的右手將她抱住。這不但可以抒解因恩愛成病的壓力和焦慮，也可以是一種安慰與醫治。女子此時是否已在現實中或是還在想像的愛情中呢？從文中是不易看出的，在文學上此節雖有後加上去的編輯說。但因為2:7 女子又說要男子自己能情願，喜歡而主動像羚羊或母鹿翻山越嶺跳躍過來找她，故呼籲其他的耶路撒冷女子勿去驚動他。因為愛情雖曾經過肌膚的親密接觸，但重要的是愛情心靈的成熟與預備是最重要的，不需由他人的支配與催促的。如此的愛情才能穩固恆久的<sup>98</sup>。

### (三)呼喚之歌(2:8-17)

#### 1. 愛之邀訪歌(2:8-13)

戀愛中的男女，腦海裏充滿了憧憬，心田中洋溢著甜蜜。而都期望聽到對方的聲音(2:8a)眼睛企盼著看到對方的身影(2:8b)，把聽與看放在一起更為生動的描素一種深切的盼望見面。首先，是愛之邀訪歌(2:8-13)把良人比喻為一隻羚羊和小鹿，並以躡山越嶺的精力與愉悅來描素。躡之字義為跳躍，於山上的跳躍，並能越過山嶺<sup>99</sup>。故此句可解釋為跳躍過大山、小山，小丘。周聯華<sup>100</sup>譯為：「從山跳躍過來，從嶺頭急奔而來。」黃朱倫、吳仲誠<sup>101</sup>另譯為：「飛躍過重山峻嶺，奔跑過無數山嶺。」王福民、楊東川<sup>102</sup>則解釋「躡與越為縮起身體跳

<sup>98</sup>黃朱倫，《雅歌》，pp.153-154。

<sup>99</sup>王正中，pp.81,103,115,319。

<sup>100</sup>p.221。

<sup>101</sup>黃朱倫，吳仲誠，p.113。

<sup>102</sup>p.82。

躍」和「彎身跑過」，有「縮短了(他與佳偶之間)距離」之意義。愛情的力量使良人看大山、小山、小丘都不是障礙。然後，比喻良人為羚羊與小鹿。羚羊字義為美麗、榮耀、尊榮、鹿，而鹿之字乃指雄鹿，其字源含有公羊之意<sup>103</sup>。羚羊又名黃羊，羚羊與鹿都被列為是潔淨之動物，可供食用(申命記14:5)。羊既為聖潔之動物，其肉可食，其乳可飲，其皮可製衣及皮革，其毛可紡織，是為極富價值之貢物(列王記下3:4，以賽亞書16:1)。其羚羊或小鹿行動敏捷、輕快、充滿活力<sup>104</sup>。他會來到女子的住處東張西望地從窗戶與窗櫺處窺探愛人在何處。窗戶與窗櫺是不同的。窗戶可譯為窗口、窗外；而窗櫺則可譯為窗格。二者都是複數字，或許暗示良人從這個窗子掠過到另一個窗子，以獲得較好的視野<sup>105</sup>。思高本翻譯為：「由窗外向裏凝視，由窗櫺向內窺望。」意謂著良人內心迫切又渴望見到佳偶的情緒。因為不辭勞苦，翻山越嶺而來，已站在牆壁後，卻是由窗戶外觀看(凝視)，不太清楚佳偶是否在室內？所以，進一步由窗櫺往裏窺探(窺望)。思高本之凝視與窺望，更能表達內心迫切又渴望的情緒。事實上女子已經察覺到別人所沒有聽見到的聲音了。那就是良人跳躍、窺探的追尋聲音了(2:8-9)。

接著2:10節良人發出一種邀請的聲音，就是「我的佳偶，我的美人」，起來動身和他一起去。因為冬天已往，雨水止住過去了。春天的腳步已到，已是百花開放，百鳥鳴叫的春天惱人的現象。冬天和雨水成為平行句，因為巴勒斯坦的冬天(三、四月)乃是雨季。Carr<sup>106</sup>註指出，本詩三個動詞：已往、止住、已過去，幾乎將冬天人格化了，成為路過且已消失的客旅。這樣對比了2:8所說的他躡山越嶺而來，是非常調皮又可愛的意象。隱喻著，春天的腳步已來了。百花開放與百鳥鳴叫也都在敘述春天的腳步已經來到，愛情有心發怒放的動靜。大地回春，一切的植物都在開始復生，動物也在開始尋找伴侶，飛鳥在準備自己的巢穴，有情人也正計畫自己的婚禮大典<sup>107</sup>。根據上下文，

<sup>103</sup>王正中,p.21；Murphy,songs,p.139,認為這種動物在春天尋找交配的對象，是一種性慾的象徵。

<sup>104</sup>曾立煌,p.69。

<sup>105</sup>Carr,p.110。

<sup>106</sup>p.111。

<sup>107</sup>韓良辰,p.38。

可能僅是在互許終身的階段。周聯華<sup>108</sup>指出「百鳥」在和合本有旁注點點點，是譯者為了意思明顯而加上去的。假如沒有百鳥，就很簡單的是在指歌唱的時候已經來到。鮮艷的百花盛開的時候，不只百鳥共鳴，人也高興得要歌唱。這與思高本的翻譯「田間的花卉已露，歌唱的時期已近。」這譯法有比較接近原來的意涵。

另外，百鳥鳴叫的時候在和合本有「或作修理葡萄樹的時候」的附註。鳴叫之字意為嫩枝。其字源為修理(葡萄園)<sup>109</sup>故此字含有歌唱或修理的意義。歌唱的意義，上已討論過。修理的意義，則為百花齊放的時候，也就是修理葡萄樹的時候，或葡萄樹發嫩枝開花的時候。此種一詞二義的解釋法，用在寫作技巧上是非常美妙的！因此，本詩若對照上下文，即可解釋為：冬天已往，雨水止住過去了一天候上，春天來到了。或是譯為：百花開放，百鳥鳴叫(修理葡萄樹)—大地上，春天來到了。作者將植物與動物因著春天來到而顯出男女情意綿綿的盛開時候也到了。連斑鳩也發聲了，它的聲音在境內也聽見了。在春天裏，上帝創造斑鳩做代表，因其獨特發聲求愛。本詩句以鴿鴿的叫聲是春天裡一個裏求愛的徵候。這個冬天已過，雨水已息，風和日麗，鳥語花香的春天裏，良人忍不住也迫切地由心理發動到外在行為的行動。一起同去表示兩人要達到心甘情願所採取的共事之行動。是否可解釋為私奔呢？這裡並不明顯有這暗示。但在2:11節又有一次的邀請。此次用了無花果樹與葡萄樹的結果子為例，無花果樹為落葉亞喬木，葉大而粗，花隱在花托中，單性，實為果肉。此樹高約九尺至十二尺，間亦有高二丈餘者，夏時葉密陰濃，涼爽蔭人<sup>110</sup>。無花果樹在希伯來文，就是伸開、擴張的意思。其葉除了可製傘遮涼外，尚可編為籃子、碟子、等盛物器具。其果肉可以生食或作成餅。還可以作藥用(列王記下20:7)。無花果樹被列為聖經最重要的植物之一，是理所當然的。當以色列百姓出埃及，來到巴蘭曠野時，摩西差遣十二名族長為探子，往迦南地偵探，他們帶回葡萄、石榴和無花果(民數記13:23)，說明了上帝賜以色列百姓應許之地有此三種植物(申命記8:8)。埃及招禍時，上帝擊打他們的葡萄樹和無花果樹(詩篇105:33)。

<sup>108</sup>p.223。

<sup>109</sup>王正中,p.123。

<sup>110</sup>Edited By Dr. James Orr,《聖經百科全書》(1925 中文編),p.667。

以色列百姓不忠心事奉上帝時，亦受此罰(耶利米書5:17，何西亞書2:12、阿摩司書4:9)。可見，葡萄和無花果之豐盛，是表示平安、福樂的表徵(列王記上4:25；以賽亞書36:16；彌迦書4:4)。但堅信上帝是主的人，將如哈巴谷先知所言：「雖然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不效力，田地不出糧食，圈中絕了羊，棚內也沒有牛；然而我要因耶和華歡欣，因救我的上帝喜樂。」(哈巴谷書3:17-18)，無花果一年兩熟，第一熟，稱冬果；第二熟稱夏果。當初春來臨，約3、4月間，無花果樹尚未長出新葉，已經有了不成熟的冬果。到了6月，新葉長出來，也正是冬果成熟的時候。接著，新枝上結果出夏果，在8、9月間成熟。耶穌在福音書告訴門徒：「你們可以從無花果樹學個比方：當樹枝發嫩長葉的時候，你們就知道夏天近了。這樣，你們看見這一切的事，也該知道人子近了，正在門口。」(馬太福音24:32-33)可見無花果樹在近東與以色列是一種普遍的植物，也被用來作各種的比喻。

在此，使用無花果樹除非雅歌書被解釋為是以色列，否則是很勉強把以色列和無花果樹連上關係，只是因為它是土產植物作為食物或是經濟植物之一，像其他橄欖樹和葡萄樹一般。

葡萄樹是韋蔓生木本植物，果實形成圓或橢圓，色紫或青，味甜可食，又可釀酒，香味濃厚。Carr認為近東有性象徵之意<sup>111</sup>。葡萄樹之收穫期為陽曆九月中旬至十月，是為快樂之時，園中常聞謳歌、歡呼之聲<sup>112</sup>。關於葡萄樹最早記載於聖經，是在挪亞出方舟之後，「挪亞作起農夫來，栽了一個葡萄園。他喝了園中的酒便醉了，在帳棚裏赤著身子。」(創世記9:20-21)葡萄樹和無花果樹的豐盛被視為是平安、福樂之表徵外，若沒結果子則被視為是一種咒詛與審判。另外，在比喻以色列，詩篇80:8：「從埃及挪出一棵葡萄樹，趕出外邦人，把這樹栽上。」耶穌也以葡萄園的比喻來說明天國的事(參馬太福音第20:1-16和21:28-44)，並且說：「我是葡萄樹，我父是栽培的人...我是葡萄樹，你們是枝子...」(約翰福音15:1、5)這是在所有植物中，主耶穌唯獨用此樹來作自我表徵的。葡萄樹在聖經上之地位其重要性可想

---

<sup>111</sup>Carr, p.114。

<sup>112</sup>Edited by Dr. James Orr p.664。



而知。

在此筆者認為無花果樹的果子漸漸成熟，意味著愛情像春天的復甦，以及愛情之果子的日漸成熟—隱喻愛情的甘甜。葡萄樹開花發香，意味著愛情像夏日的來到，以及愛情之花香已開—隱喻愛情的芳香。顯示良人再次迫切地邀佳偶說：「我的佳偶，我的美人，起來！與我同去。」(第2:13b)

## 2. 愛之呼籲歌(2:14-17)

此時男子繼續發聲，有把女子稱為「我的鴿子」，鴿子在近東是一種愛情鳥<sup>113</sup>，牠是躲在磐石、峭壁、懸崖、岩石洞穴裡。陡巖之字義為陡峭的地方、絕壁<sup>114</sup>。由以上二個字義及磐石洞穴和陡巖的隱密處，即可知二者的地理環境，實在是大同小異。磐石在聖經中，常被喻為上帝，如「耶和華是我的巖石，...我的磐石。」(撒母耳記下22:2-3，詩篇18:2；19:14；71:3；89:26；94:22；95:1；144:1)。這些經文大多隱喻著上帝慈愛的拯救和保護。以賽亞先知說：「你們這追求公義尋求耶和華的，當聽我言。你們要追想被鑿而出的磐石，被挖而出的巖穴。」(以賽亞書51:1)說明了磐石、巖穴和上帝的公義的關係。磐石亦為適於獻祭之處(士師記6:20，13:19)，也表示了上帝的聖潔之意義。在此乃表示鴿子躲在一個很難被看見，且是被保護的安全地方。

鴿子喜愛在峭壁、陡巖築巢隱居(耶利米書48:28)，因為此二處可保護牠們不受其他禽鳥與野獸的侵擾，是極其安全之處。另外中古時代認為鴿子的舌頭，會使接吻更加富有趣味<sup>115</sup>。因此將鴿子比喻為佳偶。她藏身室內，表達出一種少女特有的矜持或羞怯，就像一隻築巢高處，可望而不可及，故要求要聽其聲音，望其美貌。這也表達出要得到愛情需接受嚴格的保護和安全的庇護，若要得到則必須接受嚴格的考驗<sup>116</sup>。

很明顯地，在2:15節就講到小狐狸來迫害葡萄園的比喻。小狐狸是一種穴居者，其譯詞含有野狗的意思<sup>117</sup>。狐狸是洞居之獸(馬太福音

<sup>113</sup>Carr, p.115。

<sup>114</sup>王正中,p.307,231。

<sup>115</sup>唐佑之,p.142。

<sup>116</sup>曾立煌,p.70。

<sup>117</sup>王正中,p.427。

8:20)，性多疑而狡猾(路加福音13:31、32，以西結書13:4-7)，喜歡孤居，不易擒獲<sup>118</sup>。由於葡萄樹下的土壤易鬆易挖，小狐狸喜歡在此挖土作窩，因此，葡萄樹根就受傷。本詩若譯為賤狐狸或賤野狗，雖然會比較粗魯，但可能是比較傳神。本節因為有不能肯定發言人是良人或佳偶，所以在詮譯上有很多困難。唐佑之<sup>119</sup>指出：「也許這本身是個謎，是情人雙方在玩弄，以不明顯的語句，引起對方的注意。」黃朱倫·吳仲誠<sup>120</sup>引用魯道夫(Rudolph)、葛底斯(R. Gordis)、弗克斯(M. V. Fox)等人之主張，認為「這裏的葡萄園代表性感的女子，而小狐狸代表好色的年輕人。所以，這位女子似乎在逗弄她的愛人，以開玩笑的方式警告，他最好小心點，因為有些好色的年輕人與他為敵，想要博得她的青睞。」除此戲謔方式之詮釋法之外，本論文按希伯來文學之寫作方法，試作以下之詮釋：(1)字義法：發言人無論是良人或佳偶，抑是共同發言，皆承認：兩人發現計畫結婚後的共同財產—葡萄園出現的小狐狸，因此，建議兩人共同擒拿小狐狸，不容小狐狸坐大。由於本節清楚寫明「我們的葡萄園」，表示著葡萄園是良人與佳偶所共有的。8:11「所羅門在巴力哈門有一葡萄園，他將這些葡萄園交給看守的人。」可見，所羅門的葡萄園是有看守的人在照顧。1:6女子曾說：「我自己的葡萄園，卻沒有人看守。」也可以推想，他們結婚之後，書拉密的葡萄園，成為他倆的共同葡萄園，也必會有人看守照顧。一隻小狐狸，大概不需要勞駕他們倆去擒拿。因此本論文不採取此種詮釋法。(2)比喻法：發言人無論是良人或佳偶，抑是共同發言，皆承認：兩人發現了愛情花園出現的第三者，建議兩人共同面對處理。首先，發言人若為良人，那麼第三者若是男性，則提醒佳偶：我們已互許終身，必須守貞約才行。若是第三者若是女性，則提醒自己，必要堅定拒絕，潔身自愛。再者，發言人若是為佳偶，那麼第三者若是男性，則要提醒自己，要以堅決拒絕，潔身自愛。若是那第三者是女性，則提醒良人，我們已互許終身，必須守貞約。由於本節最後還提到：「因為我們的葡萄(וּכְרָמֵינוּ, uk-ramenu)正在開花。」我們的葡萄是表示從兩個單數到一個複數的共同所屬的東西或範圍了。因接下去講到了相屬

<sup>118</sup>Edited by James Orr, p.764。

<sup>119</sup>p.143。

<sup>120</sup>p.121。

的關係(16節女子的回應)，故第三者在相屬的愛情範圍裏，若是男女主角之感情未進入愛情、或婚約階段，應該是可以加入公平競爭的；若男女主角已進入愛情或婚約階段，則可被視為破壞者<sup>121</sup>。因此當發現破壞者還小或少的時候，就該作危機處理，以免坐大，破壞力更大。故2:16節女子接著要給男子一個確定的感情的歸屬就說了一句「良人屬我，我也屬他」作表白，他可以在愛情的花園中享受這種歸屬的愛情。

張春興<sup>122</sup>引用斯騰柏格(Sternberg,1988)的愛情三因論，謂愛情係由三種不同成份所組成。即：動機、情緒、認知。本論題再引申斯騰柏格的進一步理論：將動機、情緒、認知三者，各自單獨在兩性間發生愛情關係，分別稱之為親密(intimacy)、熱情(passion)、承諾(commitment)。此三種不同心理成分，構成了三種不同的兩性關係。第一種是以動機為主的兩性關係是親密的。第二種是以情緒為主的兩性關係是熱情的。第三種是以認知為主的兩性關係是承諾的。理想的兩性愛情關係，應該是三者俱備，且合而為一。臻於此一境界者，斯騰柏格稱之為完美之愛(consummate love)<sup>123</sup>。根據雅歌書1:2至2:13，可以清楚看到良人與佳偶的愛情故事歷程正是完全符合這完整的進展，筆者把它比較與摘述如下：(1)1:2-8慕求之歌，正表現兩人初戀之時的熱情時的親密關係。(2)1:9-2:7憧憬之歌，正表現兩人熱戀之時，情緒的高漲，性驅力的需求。(3)第2:8-17呼喚之歌，正表現兩人認知到要維持愛情之妙方，乃在彼此的承諾，對現實的認知與處理。這才是愛情的最後重要階段，必須建立愛情的共同認知去面對各種愛情的經營與挑戰。女子接著要男子的轉回，不被只是熱情與肉慾沖昏頭。因此，她要男子轉回到比特山。此山有學子從字面的地理位置去詮釋。比較(1)其字義為分割、破裂。地點在雅博之北的山谷，首見於撒母耳記下2:29所記之畢倫<sup>124</sup>。王福民、楊東川<sup>125</sup>認為：「比特山譯為專有名詞，與『約旦河東稱為畢倫那地』視為同一地方。」但有學

<sup>121</sup>Carr 認為從旁觀者會以為良人就像一隻狐狸，園子若是性愛的象徵那麼葡萄園可能也是性愛的隱喻，p.117。

<sup>122</sup>p.597。

<sup>123</sup>張春興,p.598。

<sup>124</sup>王正中,p.78。

<sup>125</sup>王正中 p.84。

子則從寓意上去詮釋，認為此字 בָּתָר (bather) 之字源，其字義為切開，首見於創世記 15:10<sup>126</sup> 此經文記載：「亞伯蘭遵上帝吩咐取鳥獸劈開」獻祭，而建立上帝與他的盟約。是故，思高本與 JB 皆譯作盟約山。不過，盟約山乃是錫安山，Carr<sup>127</sup> 指出，早在大衛時代很久以前，就有人定居在該地區，幾乎是不可能找到野生的瞪羚(羚羊—和合本)或鹿的地方。Carr<sup>128</sup> 並指出，似乎沒有和一個已知的地理位置是與比特山完全符合的。另外，Carr<sup>129</sup> 又引用賴斯(D. Lys, 1969)之主張，指出此山有分開之意，以分開部分為佳偶之乳房，又是另一個性愛的暗示。唐佑之<sup>130</sup> 指出，比特山或指實際的地方，拉丁文譯為「分山」(split mountain)，希臘文譯為「凹」(mountains of hollow)，敘利亞文譯為「香料山」。而曾立煌則認為比特山並非專有名詞，直譯作「分割的山」(mountains of division or separation)。換言之，這暗示一對情人正學習在共同與分開之間的適應。因此，曾立煌引卡爾(G. Lloyd Carr)的話指出：一個國家的領袖或王，也可以稱為「牧人」(Shepherd)。所羅門要處理國家大事，正像一個牧人牧養牧放群羊。所以，書拉密在面對他們之間的委身—「良人屬我」與「我也屬他」，以及所羅門對國事之投身所帶出的潛在衝突，書拉密仍然還有很多地方要學習，就是在「良人屬我」與「我也屬他」的婚姻(愛情)的排外性及互相依賴中，如何學習在尊重「他...牧放群羊」的婚姻(愛情)的個別性中，取得一個重要的平衡。」

總而言之，本詩節顯示女子警覺到會有愛情的破壞者的闖入之疑慮，故做出一種心靈的喊話，除了彼此的歸屬之外，也因此在最後一節 2:17，女子呼喚良人要如羚羊和小鹿的跳躍轉回而來，共同面對愛情的現實認知(參 2:9)，千萬勿延遲，因為黑夜已將來到。按斯騰柏格(Sternberg 1988)的愛情三因論圖示，可以清楚看到「親密」、「熱情」、「承諾」三條線是相關連的。本詩節女子的呼喚之歌(2:8-17)，顯示了她對良人的感情，在現實的認知上，正處於一個中、高程度(2:16)。因此，她擔心兩人感情是否會生變？故有呼籲之聲的來以身相許

---

<sup>126</sup>王正中 p.78。

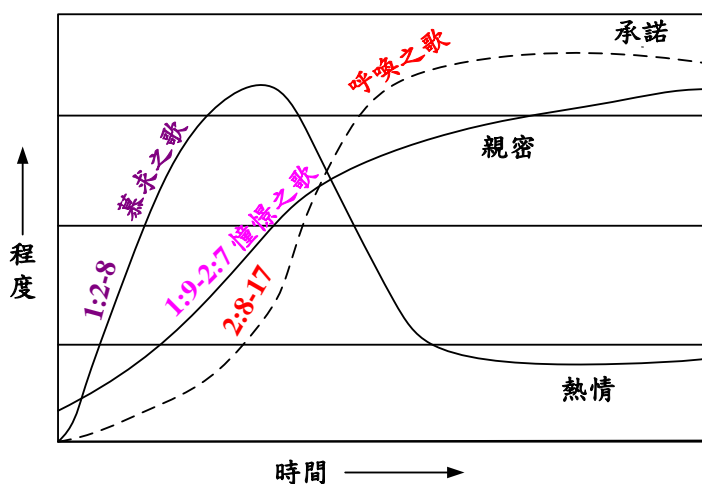
<sup>127</sup>P.120。

<sup>128</sup>P.119。

<sup>129</sup>P.120。

<sup>130</sup>p.144。

(2:14-17)。



愛情三因論圖示  
(採自 Sternberg, 1988)

(張春興, 現代心理學, 1998初版24刷)

#### (四) 尋覓之歌 (3:1-5)

3:1似乎是要接續2:17，女子的心切切繫念著男子轉回與否，她夜間在床上展轉難眠，極度不安<sup>131</sup>，因此，又起床來到城市去尋找所愛的人。尋找(צָרַח, big-gash)之字義表示會努力尋找，用任何辦法渴望、祈求、詢問<sup>132</sup>。尋找是個有意識的行動，通常需要極大的努力，但並不保證會成功，(例如：箴言2:4，撒母耳記上10:14)。本詩節重複使用此字，以加強描述的力量。在3:1-5中，單單在1-2節，就出現了四次尋找，充分顯露出佳偶尋找良人的決心，雖然有可能找不到。其實戀愛中的男女總是多夢的，尤其懷春少女總是夢。情侶之間彼此的尋尋覓覓，就是為了見她(他)一面，古今皆然。雅歌書裏的女子，則更勇敢，她膽敢將夢想化為行動去尋找。

##### 1. 愛之尋索歌 (3:1-4)

夜間(layil) 字義為夜晚、比喻成災難<sup>133</sup>。此字原文是複數型，表示是眾夜。現代中文譯本翻譯為夜夜，NEB譯為一夜復一夜，NIV譯為整整漫漫長夜。如此許許多多的漫長的夜晚，一個人躺臥在床上，

<sup>131</sup>Carr, 同意德里慈的說法，是在一種夢中情境的依序說明，而非有定期性的性關係，P.120。

<sup>132</sup>p.73。

<sup>133</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),p.222。

想念著心所愛的良人，真是一寸相思，一寸淚！這樣的夜晚，可說是災難般的可怕的。此段敘述在夜間所發生的事情，有許多學者認為女子的境況是一種夢而非真實的生活敘述，如德里慈 (Franz Delitzsch, 1891)、Budde、葛底斯 (Robert Gordis, 1974)、戴衛遜 (Robert Davidson, 1994)、黃朱倫 (1999)<sup>134</sup> 周聯華 (1999)<sup>135</sup>、曾立煌 (1993)<sup>136</sup> 王福民與楊東川<sup>137</sup> 皆如此認為。相反的，認為不是夢，是真實發生的事實的學者有賴斯 (D. Lys, 1969)<sup>138</sup>、賴拉斯丹<sup>139</sup>、唐佑之<sup>140</sup>、韓承良<sup>141</sup>。另外，認為因為幻想而付諸行動的學者有：柯埃華<sup>142</sup>、黃朱倫、吳仲誠<sup>143</sup> 等。

筆者認為女子在夜間的尋找乃屬幻想之事。理由是：第一是古時以色列社會，女子若在黃昏、或晚上、或半夜、或黑暗之中，在街市上、或寬闊處、或各巷口遊走蹲伏，必被看為妓女 (箴言 7:7-14)。第二是久未會見良人的佳偶，夜夜不見君，心中充滿焦慮和不安，以致獨臥床榻，輾轉難眠，卻又礙於禮法，不敢外出尋君，只能幻想之。第三是雅歌書的作者將這種現實與幻想、事實與構想的情境交織在一起，呈現出一種模糊不清，似真似幻的朦朧之美，以達到情詩的哀風意境。第四是從正典來看，聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人歸正，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。(提摩太後書 3:16、17) 雅歌書既屬於正典，又是聖經唯一專題於兩性愛情的智慧文學，即使在社會風氣極為開放的今日世界，雅歌書正面、保守的教化作用，仍需推崇。女子在此使用了我心 (נֶפֶשׁ, nephshi) 所愛的來表明自己心深處的渴望是什麼。心字的字義是魂、活物、動物、生命力<sup>144</sup>。創世記 2:7：「耶和華上帝用地上塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈 (נֶפֶשׁ) 的活人，名叫亞當。」

<sup>134</sup> p.180, 註 1。黃朱倫比較同意 Murphy 的看法，認為女子在焦慮地期待著愛人出現，因而產生一連串的幻想，反應了女子患得患失，迫切交加的心境與情緒。這段仍是 2:8-17 的繼續。

<sup>135</sup> p.229。

<sup>136</sup> p.69。

<sup>137</sup> pp.86-87

<sup>138</sup> 參 Carr, p.120。

<sup>139</sup> Rylaarsdam, p.296。

<sup>140</sup> p.155。

<sup>141</sup> p.41。

<sup>142</sup> Edward M. Curtis, 徐林貴珍譯 1999 二刷。

<sup>143</sup> 黃朱倫，吳仲誠, pp.129-131, 及黃朱倫, 《雅歌》, p.180。

<sup>144</sup> 王正中, p.294。

那是表示全人的生命與生命力，心與靈皆為上帝所賜。換言之，情侶之間彼此相愛的心或是靈皆為上帝所賜，常常成為情感所牽動之源。我心所愛的，這個親密的稱呼，也反映了佳偶迫切的心境與豐富的情感<sup>145</sup>。女子在尋找中遇到了不同的境遇，有的是幫助的，有的是抵制與破壞的。首先遇到看守的人(חֹמֵרִים, hashme-rim)，看守的字義是圍以樹籬、防護、保護、留心等，此字在聖經出現多達 452 次，且譯詞繁多，包括有遵守、謹慎、保佑、護衛、掌管、鑑察、管理、留心。用在人對人，人對物或律法，上帝對人則有保護的意思。此字首見於創世記2:15「耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理看守。」<sup>146</sup>，可見其重要性。在此看守的人，在舊約聖經是擔任駐守城門和城牆的人，也成為守望的人(民數記3:29；11:19；13:22；撒母耳記下13:34，18:24-27；列王記下9:17-20；詩篇127:1；以賽亞書52:8，62:6)。他們似乎也在夜間巡邏城中街市和寬闊處(雅歌書3:1-3；5:2-7)。

因此，當佳偶雖然是在幻想中，忍受不住思君之苦，而起身走遍全城，地毯式地尋找良人，終被正在執行巡邏任務的看守的人遇見。看守的人的任務是含有謹慎、護衛、鑑察、管理、留心之責。是故，看守的人先遇見佳偶。而佳偶尋君不見，已是方寸大亂，心中想來想去的只有良人在哪裏？當然沒看到看守的人，沒有看到有責任護衛她的人。所以，當看守的人遇見她時，她竟然在六神無主之下，不揣冒昧地求問看守的人：「你們看見我心所愛的人沒有？」她的身心靈已完全被愛情所主宰了！她失魂落魄的樣子，真是天下癡情女子的寫照呀！看守的人雖然留心並鑑察到女子的異樣和焦慮，但由於女子並未提供良人的樣貌、外表等相關資料，看守的人也愛莫能助，無法回答所求問的。

然而很幸運地，在她離開看守的人時，她卻遇見或找到了他，有「驀然回首，良人卻在燈火闌珊處」(棄辛疾詞)之巧合。然後採取連續幾個動作拉著他、不容他走、領著他。拉著之字義為抓住、握有、持守；不容之字義為沒有、無及下沈、軟化、鬆弛、懈怠、靜止等意與拉著有關連；領他之字義為來或進來，此字出現在聖經共 2,371<sup>147</sup>

<sup>145</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.182。

<sup>146</sup>王正中,pp.445,446。

<sup>147</sup>王正中,pp.16, 54, 216,412。

次。佳偶與良人心有靈犀一點通，上帝使他們心電感應而重逢。女子當機立斷，採取擒愛三大步驟：首先拉住，與2:15擒拿同字。擒拿如狐狸般的第三者固然重要，擒拿心所愛者更是重要。再來不容，不使心所愛者的愛心下沉、鬆弛或懈怠，亦即沒有使心愛者的愛心軟化或停止，也就是堅固心愛者的愛心。最後領入室內等。可見女子的第三步驟，就是領(擒...來、拉)良人入母家，並進一步到懷(孕)我者的內室——「到我出身的房間」(現代中文譯本)。女子的目的是盼望她與良人的關係，能從私下的關係進展到公開於父母的關係，並且表明她自己的出生背景，作一種現況的認知介紹。使他願意成為她一生的伴侶，而不存疑惑或遺憾。

## 2. 愛之自發歌(3:5)

憧憬之歌的愛之掙扎歌裏(2:4-7)，已經討論過女子的三不與二等(候)之愛情策略。這是她高自尊的人格表現。她由一個低自尊(1:6)的村姑牧羊女，因著與良人的交往、戀愛，雖然也曾思愛成病(2:5)，甚至夜間躺臥床上，尋找我心所愛的。由於上個的論題已討論過此夜間之舉，乃屬幻想之事，故可証實女子之高自尊的人格已愈來愈成熟。這在兩性的交往、戀愛之中，是非常重要的。「自尊者，人恆尊之」，自己尊重自己，別人才會尊重你。兩性之間互相尊重，互留空間，才能讓愛情自然順利地發展。

## 三、愛情圓滿歌—戀愛進行階段(3:6-5:1)

### (一)婚禮之歌(3:6-4:15)

這個段落可以規劃為愛情圓滿歌—戀愛進行階段(3:6-5:1)。愛情若能發展到圓滿境界，也就是戀愛達到成功的階段，亦即結婚的時候了。但3:5又重複了2:7(8:4)在文學中式重疊句或是重複句，但在此筆者認為作者所要表達的是愛人的愛情應是出自自願的而非強迫或是肉體的吸引而已。這是婚禮之前所要認知的事實。

結婚是人生大事，是上帝按著祂的形像造男造女，又賜福他們要生養眾多，遍滿地面，治理這地...之後，上帝就看著一切所造的都甚好。(創世記1:27-31)表示上帝使男女結合是甚好的事。所以，稱男女結婚是天作之合、天賜良緣，一方面是以此為祝福的話，另一方面是，



期許永遠的結合甜蜜。因此，婚姻(結婚)之重要性可從人類對結婚的禮儀(婚禮)之看重，也就不言而喻了。

### 1. 愛之婚禮歌(3:6-11)

3:6-11的描素像是在正典範疇裡按著進入婚禮的概念插進來的段落。這幾節突然提到的是所羅門，除了1:1的標題之外。為何從一個原野牧羊的背景馬上轉到所羅門的婚筵，以色列的勇士、錫安等？文句中第一句就是一個轉折句：「那從曠野上來」接著就以所羅門為中心的描素了。是否所羅門王去娶一位牧羊女呢？這是不得而知的。但描寫男女對方的外型之美是本書的特色。從文中看到他的婚禮是相當隆重的。

男子身體像煙柱，煙(לָשָׁן, lashan)之字義為煙、蒸氣但有寓意是微笑(in metaphor, simile; smoke (fig.)之意，而柱之字義為使著火、燃燒、點燃<sup>148</sup>。此名詞在舊約聖經中只出現有正負面的意思，在本節應是描述他像一位風塵僕僕而來的男子，而且是雄赳赳氣昂昂，滿身香味，以及浩浩蕩蕩，不單調地來迎娶新娘子的新郎。主要是它又與沒藥和乳香，並商人各樣香粉薰的字句排列在一起。但在約珥書2:30使用的煙柱是要描寫末日景象：「在天上地下，我要顯出奇事，有血、有火、有煙柱。」可見此名詞是含審判之意味。筆者認為是正面的詮釋。有學子認為煙柱為複數型，表示不是一根柱子而已，乃是一團。它由曠野上來，係指朝向王城耶路撒冷<sup>149</sup>、王宮而來，可知其長途跋涉，數量之多，也極為珍貴，為王室的婚禮，要迎娶佳偶。接著文句用了修辭反問的疑問的方式，那是誰？(和合本、NIV、ASV、AV)；或那是什麼？(呂振中譯本、思高本、現代中文譯本、NEB、RSV、JB)<sup>150</sup>。故可知本詩節如此生動地描繪王室婚禮的富貴華麗之氣派，乃在表達王對自己婚姻之重視，也可以說是新郎對新娘的珍惜和鍾愛<sup>151</sup>。

古代迎娶是以轎(華轎)作為一種交通工具。轎的字義為床鋪、沙發、擔架或棺架；華轎之字義為轎子，在聖經只出現於雅歌書這一

<sup>148</sup>王正中, pp.346,398。

<sup>149</sup>Carr, p.125；周聯華, p.234；王福民, 楊東川, p.91。

<sup>150</sup>Carr, P.125。

<sup>151</sup>王福民, 楊東川, p.91。

次<sup>152</sup>。在希伯來文可以看出兩者不同。唐佑之認為兩者真實的區別，仍為解經學家的不同見解而爭議<sup>153</sup>。甚至有認為希伯來文是有可能用兩個不同的字來形容同一樣東西<sup>154</sup>。卡洛德<sup>155</sup>指出：「德里慈(Delitzsch)提議說，在這裏有兩種不同的交通工具：王后乘坐的是有人抬的轎(v. 7)，所羅門所等候的則是華轎，思高、JB譯為寶座。本論文贊成德里慈(Delitzsch)之看法，並認為是所羅門親自迎娶書拉密，故二轎同時出現在本詩段之可能性。第一個假設是書拉密所坐的轎其四周有六十個勇士，他們都是以色列中的勇士——勇士中的勇士(撒母耳記下23:8-39；歷代志上11:26-47)。他們都手持刀，腰佩劍，善於爭戰，以防夜間有驚惶。黃朱倫<sup>156</sup>翻譯為：「8a個個腰上配劍，8b能征慣戰；8c個人腿上配有利劍，8d以防夜間的襲擊。」這種景象在婚禮的儀仗隊上，也頗合理。因為手無持刀，則減少了肅殺之氣；當然，手若持刀，而無動武之態，從另一個角度看，也可增加威武之儀。至於「夜間有驚惶」，唐佑之<sup>157</sup>指出：「有一說是指魔鬼的侵擾。魔鬼對婚姻的擾害，在聖經中並無明確的記載，但在次經(Book of Tobit 3:7ff)有所論述。猶太傳統，在新婚三天內不會行房，為了防止魔鬼。」因此，新英文聖經(NEB)翻譯為：「夜間的魔鬼。」筆者認為魔鬼(鬼魔)乃靈界之侵擾者，人間刀劍必不能勝；因此本詩除非用於靈意法詮釋，可採魔鬼說。否則，在討論現實愛情婚禮的層面上，按字義法來詮釋，將驚惶界定在凶猛野獸或盜匪刺客等的襲擊，似乎比較實際而合理。何況一位國王的婚禮受到保護或是使用軍禮皆可以理解的。

另外，關於夜間的詮釋，本論文認為此迎親的儀仗隊需要經過夜間的旅程，即可知書拉密的母家，距離王宮必是路途遙遠。因此，所羅門之親自迎娶，除表示其誠意與摯愛的禮儀之外，如此威武、尊榮的王室儀仗隊排場，也更顯示出所羅門的威榮與書拉密的尊貴。

所羅門所坐的華轎是用黎巴嫩木所造，亦即使用當時最著名的黎巴嫩香柏木來製造。香柏木不只木質堅實耐用，而且香味可防蟲，色

<sup>152</sup>王正中, pp. 240-241。

<sup>153</sup>唐佑之, p.166。

<sup>154</sup>柯埃華, Dr. Edward M. Curtis p.72。

<sup>155</sup>p.129。

<sup>156</sup>p.194。

<sup>157</sup>p.166。

澤美觀，是極為貴重之建料。華轎用木製成，並且轎柱是銀作的，轎底是金作的，可見其價值之昂貴。有些解經家認為銀做、金做，都是指鍍上銀、鑲上金<sup>158</sup>。不管如何，其金碧輝煌、豪華富麗，正可說明所羅門為王的身分所當有的。加上了其坐墊是紫色的，這種染料是當年王室、貴族所專用的顏色。它是由群集在地中海東北部海水中的貝殼裏提取出來的。主要來源是骨螺。這種染料(或染業)對當地經濟十分重要。因此，這地一應許之地被稱為迦南為紫色地土。後來，希臘人稱之為非尼基，亦即紫色地土之意<sup>159</sup>。故坐墊是紫色的，乃代表其價值是之昂貴。紫色有的譯為黑色；另外，根據阿拉伯文，譯作皮革<sup>160</sup>。黃朱倫、吳仲誠<sup>161</sup>引用古爾德(Golder)的譯文：「...在座位上有一個紫色坐墊，上有一個金子打造的靠背。整個轎車內附的裝潢，都是錫安女子用皮革和愛情的縫製起來的。」並指出愛情(אהבה)這個字，可以當作一個雙關語，也就是說，這輛轎車的內部，在一方面是用皮革鋪設的，在另一方面卻是用愛情編織起來。唐佑之<sup>162</sup>也指出：「經學家認為以根據七十士譯本較為合理，因為這字(agapen)可作形容詞或副詞。如果是形容詞，這可能是一種愛的禮品，...作副詞(或疏狀詞)，譯為『可愛地』...」。但黃朱倫、吳仲誠<sup>163</sup>又進一步指出：「作者使用愛情，想要強調的重點是，與世界上所有的物資比較，婚姻最重要的元素就是愛情。因此，作者的敘述，就從木材、銀子、金子、紫色(王家的代表顏色)，最後變成愛情。」

筆者認為，愛情才是重點。因為，是由耶路撒冷眾女子的愛情所鋪成的。愛情的源頭上帝，以祂的愛情創造了美麗的繽紛世界—植物(木材、綠色)、礦物(金銀、金銀色)、動物(皮革、紫色)，彰顯了祂的權能、智慧和偉大，也表明了祂慈愛地預備人類對一切物質和精神(愛情)的需要。人類賴以維生的，物質層面固然重要，但更重要的是精神層面。植物(木材)若不是綠色的，就已枯萎；礦物(金銀)若不是金銀色，就無金銀的珍貴；動物(皮革)，若不是獻祭之用—紫色(出埃及記28:5、

<sup>158</sup>Carr,P.130；韓承良,P.43；唐佑之,P.166。

<sup>159</sup>《新國際版研讀本》,P.156。

<sup>160</sup>唐佑之,p.167。

<sup>161</sup>PP.143-144。

<sup>162</sup>p.167。

<sup>163</sup>p.144。

6、8)就失去神聖的意義。所羅門王如此華貴的轎車紫色皮革坐墊，因著鋪滿耶路撒冷眾女子的愛情，不管它是中間繡花<sup>164</sup>或繡的是耶路撒冷眾女子正在談的愛情的畫面，她們對所羅門王的尊敬，以及對此婚禮的重視可想而知。韓承良<sup>165</sup>更指出：「她們亦加入儀仗隊的行列，隨隊前往。」若是她們的隊伍被安排在所羅門王所坐的華轎旁，表示所羅門王接納她們的愛情；而書拉密王后所坐的華轎，則有六十個武士護衛，不只看到王邊有使女，王后邊有武士，性別隊伍的安排之美，更看出上帝造男、造女的奇妙的智慧，以及愛情實在需要護衛的愛情神學意義。君王的婚禮中重要的東西很多但是冠冕是不不得忽略的。有幾位學者認為此處冠冕(הַטָּרַח, yatarah)應該不是指所羅門王加冕時所戴的王室冠冕，而是指以樹枝或花草或山羊毛編成的帶狀頭飾或花冠，是尊榮與喜樂的象徵<sup>166</sup>。因為王權的加冕，是由上帝的代表——大祭司所執行的，因為此處是由他的母親在結婚之日給他戴上的，這是表明說婚禮中慶賀的加冕，給予新郎、新娘結為夫妻的正式許可，以示承認與接納這段婚姻<sup>167</sup>。但重要的是喜樂的字，必與冠冕平行。

古時父母對兒女的婚姻，扮演著一個主導的重要角色，例如：亞伯拉罕主導以撒婚姻(創世記24:2-4)。但在雅歌書的所羅門王婚姻上，只看見他母親的出現，正好說明他父親大衛王已駕崩，所羅門王繼位的事實(列王記上2:10-12)，以及他母親在他繼位之事上的參與、爭取的史實(列王記上1:11-31)。因此在他繼位為王之後，需要娶后的婚事上，其母后之首肯同意，也是所羅門王這段愛情得以圓滿開花結果的重要的關鍵。如此，所羅門王的母親給他戴上冠冕之婚姻祝福後，還有一群祝福他婚姻的眾女子。這群錫安的眾女子顯然是與耶路撒冷的眾女子不同。耶路撒冷是指整個聖城，錫安是指聖城內之聖殿區，範圍更小，可說是菁英中的菁英<sup>168</sup>。因此，錫安的眾女子也可以說是婦女中的婦女或貴婦團。她們在錫安聖殿區等候所羅門王迎娶歸來的正式婚禮大典，除有與喜樂的人同喜樂的心情之外，她們必是在聖殿裏為所羅門王的婚禮祈福、祝禱。

<sup>164</sup> 《聖經－思高本譯》，p.238。

<sup>165</sup> p.43。

<sup>166</sup> Carr,p.132；唐佑之,p.167；《聖經－啟導本》，p.983。

<sup>167</sup> 黃朱倫,雅歌,p.203。

<sup>168</sup> 李熾昌、周聯華,p.238。

所羅門王真是一位最蒙福的君王，正如他出生後，上帝所賜他的名字耶底底亞(意思是耶和華所愛的)。他一生榮華富貴(馬太福音6:29)，智慧超凡(歷代志下1:7-12)，國力鼎盛(歷代志下1:1)，萬事亨通，臣民的都順服他(歷代志上29:23-24)。他更擁有眾童女都愛你(1:3)。當耶路撒冷的眾女子以她們的愛情一針一線一祝福地密密縫織著紫色珍貴皮革坐墊，要做為她們獻給他的結婚禮品時，錫安的眾女子也以她們敬虔的馨香之祭，在聖殿裏為他的婚姻祈福、祝禱。筆者好奇為何沒有男性的賀客的出現？圍繞著所羅門王的，好像都是女性(vs10,11)。在這樣一位上帝使他在「眾人眼前甚為尊大，極其威嚴，勝過在他以前的以色列王。」(歷代志上29:25)的所羅門王之婚禮大典上，絕對不會沒有男客。但是，雅歌書作者刻意不提男客，只提女客在他婚筵的日子，也是他心中喜樂的時候，出來觀看，與他一起喜樂。心<sup>169</sup>這個字廣泛地應用於感覺、願望、且甚至於思維能力。「心中喜樂」，表示此時所羅門王心中所有的一切感覺、願望、甚至思維能力，都被愛情的喜樂所充滿；而他的愛情，不只是由他的佳偶書拉密女而來，也是由眾女子而來。總之，本詩段完全環繞著所羅門王的愛情—心中獨一的女性佳偶新娘書拉密王后，以及四周的女性眾女子。這樣的智慧文學之寫作技巧，更加凸顯上帝創造女性，賞賜「男女—女男」兩性愛情平權的慈愛神性，以及兩性相悅的天然人性意義。

## 2. 愛之讚美歌(4:1-11)

雖然進入了4:1-11節其主題仍然圍繞著婚禮進行的主題。而4:12-5:1似乎是已進入洞房花燭夜<sup>170</sup>。因為1-11節所描素的是男子或說所羅門對女子佳偶的身體之詳細的讚美。從頭部的眼睛、頭髮、牙齒、唇嘴、兩腮的太陽到頸項以甚至於女性最美感的胸部的兩乳等，最後一句：「你全然美麗、毫無瑕疵」。接著4:12-5:1新郎對新娘的全身審美極為露骨真實與享受肉體之樂的描素。但其所比喻的，有時並不為現代人所能明白的。

首先，男子讚美女子的眼睛在帕子內像鴿子眼。「帕子(הַצִּמְצִימָה)」字

<sup>169</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),p.217。

<sup>170</sup>黃朱倫吳仲誠認為,此階段是本書的樞紐,並主張此階段男女仍然在未婚的狀況,P.149。

在舊約聖經中只出現四次。第一次是在此節<sup>171</sup>，另三次在 4:3；6:7 以及以賽亞書 47:2。可見，此字在雅歌書中有其重要性。七十士譯本將此字譯作 σιωπεσιος 意思是沈默、沈默寡言。但在以賽亞書中則譯作 κατακαλυμμα 即帕子，遮蓋物。AV 可能是根據阿拉伯文 sm(頭髮)，將此字譯為頭髮。不過，希伯來文可能比較接近亞蘭文的 sman 就是蒙上帕子，而作帕子。帕子在古代東西方社會的婚禮上，都是極重要的道具。在古代東方婚禮上之新娘，都以方形不見外面景物的帕子遮蓋全臉、頭，顏色在中國、韓國為紅色，表示喜氣洋洋；在日本則為白色，表示純潔神聖；在東南亞大多依照新娘婚服之顏色，而決定帕子之顏色，以表示生命之多采多姿。在古西方，特別是古中東的社會，女孩子和婦女通常都是穿戴頭巾，除非在特殊的場合才會蒙上帕子。訂婚(創世記 24:65)與真正的婚禮慶典(創世記 29:23-25)，是其中兩個特色。不過，創世記 24:65「利百家就拿帕子 (תִּזְמַח, tzemah) 蒙上臉。」是用不同的字，在此的帕子含有圍巾之意<sup>172</sup>。可能是一種類似古東方的看不見外面景物的帕子。但也不能說明在創世記 29:22、23、25「拉班之所以能矇騙雅各的原因是因利亞帶著帕子。也許是雅各這新郎官在洞房之前，喝多了喜酒，眼花繚亂，看不清利亞的容貌。因此，當新郎官—所羅門王開始又興奮、又緊張地讚美他的新娘子—書拉密時，第一句的讚美詩歌就在讚美眼睛，眼睛確實是靈魂之窗，代表一個人的內心世界。眼睛像鴿子眼，在一般的觀感中，鴿子眼不大，但據說敘利亞的鴿子，眼睛大而明亮，閃爍有光，處處動人，從表徵來說，這是溫柔與善良<sup>173</sup>，和聰明。由於大衛、所羅門王朝，疆域遠及拉伯河，包括瑣巴、亞蘭<sup>174</sup>。故雅歌作者所羅門以敘利亞鴿子的眼睛來描繪新娘書拉密后溫柔、良善、聰明的美麗雙眼，正透過隱約可見的面紗，向新郎官所羅門王含情脈脈地傾訴(吐)心聲。

再來，新郎讚美女子的頭髮如同山羊群，臥在基利山旁。在巴勒斯坦，大部份的山羊是黑色毛的品種，當牠們在基利山旁聚集或移動時，遠遠望去，黑壓壓的一片由上而下，在陽光照射下，隨著地勢起

<sup>171</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.375。

<sup>172</sup>王正中 p.376。Carr 認為那是特別的日子女子才戴頭巾的如結婚或訂婚之日。故這是加強婚姻的景象,p.133。

<sup>173</sup>唐佑之 p.176。

<sup>174</sup>《聖經—啟導本》,p.14。

伏波動，又亮又黑，美麗極了<sup>175</sup>。因此，作者形容無論是新娘是靜坐或走動，她那長及雙肩而烏黑亮麗的秀髮，就隨著她頭型的美麗弧度而自然垂下或飄動，使新郎心醉神痴(或心神蕩漾)。臥(גָּלַשׁ, galash)字在舊約聖經中只出現兩次。第一次在此處其字意為坐、敘臥<sup>176</sup>唐佑之<sup>177</sup>指出臥未必是靜止的，七十士譯本譯作走上，也在另一譯本 symmachws 譯作出現。而基利山是位於猶大與便雅憫交界之西的山地<sup>178</sup>，即約書亞記15:5-11；18:5-19之交界處。Carr<sup>179</sup>指出，基列位於加利利與撒瑪利亞東邊的高原，以高而崎嶇的峭壁聞名。這些峭壁從約旦河谷的地面，向上爬升超過三千五百尺。筆者認為卡洛德所指的地理位置與環境，應該是基利心山<sup>180</sup>。而且，本詩若指基利心山，其峭壁高達三千五百尺以上，羊群如何爬登，還是一個艱難的問題。

接著 4:2 是在讚美女子牙齒之美，極為潔淨。洗淨與雙生的比喻也是與羊有關。當羊被剪了毛是乾淨的，光禿禿的，用此來形容牙齒的乾淨與齊全，是與比喻頭髮之美成對比的。洗淨之字意為洗滌，在舊約聖經只出現兩次，第一次在本處<sup>181</sup>。雙生之字意為孿生的、成雙的、接合的，均衡的、大小適宜，其字源為一原形字根，其字之原意為使完整，但僅用於動名詞(孿生子)。牙齒上下排整齊完整，沒有掉落而顯缺陷，又潔白可愛，確實增加極大的美容，為男子所注意與欣賞<sup>182</sup>。特別是在古時，沒有牙醫，也沒有現代各種的牙齒及口腔清潔用品，能夠保持新娘這樣完整且完美的牙齒，實屬不易。

4:3讚美女子的唇與嘴之美。唇像一條朱紅線，「朱」字意為深紅色，譯詞含有紅線之意。此字首見於創世記 38:28<sup>183</sup>但用在作記號，因為比較明顯。另外也讚美嘴也是秀美的，「嘴(מִדְבָּר, medabar)」之字源與講話同字根。照道理嘴與唇應是一起的，故男子也欣賞女子的講話時的嘴形或是講的話，因為此字原文是用複數(מִדְבָּרִים, mid-barek)。

<sup>175</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.207。

<sup>176</sup>王正中,p.91。

<sup>177</sup>p.176。

<sup>178</sup>James Orr,《聖經百科全書》,pp.878,879。

<sup>179</sup>p.134。

<sup>180</sup>James Orr,《聖經百科全書》,p.898。

<sup>181</sup>王正中,pp.406、460。黃朱倫,雅歌,p.135。

<sup>182</sup>唐佑之,p.177。

<sup>183</sup>王正中,p.448。

秀美(נָאֲוֵה,Na'veh)之字意為適當的、美麗的，譯詞為合宜的<sup>184</sup>。可見，新娘的朱紅雙唇不只美麗如同櫻桃小口一般，想必經常抿嘴而笑，笑起來好像一條朱紅色的線掛在臉上<sup>185</sup>。並且，也常口出恩言或合宜的話語，悅耳如銀鈴般的聲音也像一條朱紅線般地的緊緊繫著新郎的心。這還不夠，男子又稱讚女子的兩太陽(רֵקֶה,Raq-qah)，在帕子內如同一塊石榴。太陽之字意為頭側、太陽穴<sup>186</sup>。許多譯本是面頰<sup>187</sup>，較為達意。所以是新郎在讚美新娘的兩頰在若隱若現的帕子內，好像石榴切開後白裏透紅，無比的嫵媚嬌羞，美麗動人。<sup>188</sup>石榴乃果樹知名，樹高至十二尺至十五尺，葉長橢圓形，花赤鄂，瓣深紅，頭大如橘，外有厚皮，可入藥，及製革之用。其子粒甚多，汁甜美，可釀酒。希伯來人之藝術品，多採用其形狀<sup>189</sup>。大祭司的外袍底邊，用藍色、紫色、朱紅色線做石榴(出埃及記28:33；39:24)。所羅門王建殿，於門外立二柱，柱頂各飾石榴兩行，共二百枚，都是銅鑄(列王記下7:20；列王記下25:17)。可見，石榴在聖事上意義被視為神聖。在此是形容女子的兩頰是呈粉紅色的美。

接著的讚美是帕子外的美，4:4新郎讚美她的頸項是以強壯為主來敘述。女子的頸子好像大衛建造收藏軍器的高臺，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的藤牌。這是奇特的讚美法，高台之字意為塔，譯詞有承諾、望樓、保障等<sup>190</sup>。由於大衛收藏軍器的高台並無法稽考，究竟有什麼特色？甚難臆斷。有人引尼希米記 3:25-26 解釋為皇宮凸出來的城樓，高不可攀；有人認為這是頸子粗大，但古代並不以大頸為美<sup>191</sup>，而是以長頸為美。黃朱倫、吳仲誠<sup>192</sup>指出：「古埃及人認為，長長的頸項很優雅美麗。並且，可以代表女子的美麗和高貴的氣質。」至於其上懸掛一千個盾牌，都是勇士的藤牌。黃朱倫<sup>193</sup>更指出：「新娘頸項上掛著一串長長的項鍊，有如大衛的城樓，由一排排的石頭，

<sup>184</sup>王正中,pp.98,98,277。

<sup>185</sup>王福民，楊東川,p.99；黃朱倫,雅歌,pp.135-136。

<sup>186</sup>王正中,p.415。

<sup>187</sup>周聯華,p.243。

<sup>188</sup>黃朱倫，吳仲誠,pp.150-154,帕子裏的讚美到此，其美皆以雙數為主。

<sup>189</sup>James Orr,p.663。

<sup>190</sup>王正中,p.228。

<sup>191</sup>唐佑之,p.178。

<sup>192</sup>p.154。

<sup>193</sup>黃朱倫,雅歌,pp.211-212。



整整齊齊地排列建造而成，高挺而直，整齊雅觀，引人注目，使新娘高雅的氣質更形突出...。因此，新娘配戴項鍊，不但光彩奪目，且襯托出新娘除了有女子嬌柔姿態之外，亦具男子陽剛之美，一種傲視一切的聲勢和氣質。」現代人是很難想像古代女性的陽剛之美。

接下來新郎讚美女子的兩乳之美像是一對小鹿在百合花中。(4:5) 鹿在舊約聖經中出現五次，第一次在本處<sup>194</sup>。小鹿以美麗和優雅聞名，這一對小鹿是母鹿雙生的，表示它們在構造和形式上很勻稱<sup>195</sup>，也可以說是：它們的柔軟和精緻<sup>196</sup>。雅歌書作者以小鹿來比喻雙乳，是非常特別的。在西方文化中，雙乳是性感誘惑的表徵，在古埃及女人就喜歡穿著低胸衣衫，半露雙乳<sup>197</sup>，在舊約聖經中，有指向性的誘惑的，例如：以西結書16:7；23:3；何西亞書2:2-3。有指向母親奶養孩子的，例如：以賽亞書28:9；約珥書2:26；詩篇22:9；約伯記3:12。可見雙乳可以代表女子的健康成熟，也可以代表性感的誘惑。在本詩句用小鹿來形容，也在表明活潑，青春特有的秀麗<sup>198</sup>。黃朱倫<sup>199</sup>引用Fox從幾個方面的可能性來解釋本詩句的意義：第一是強調小鹿的纖弱優美，以致牠們被縱容到百合花中吃草。第二是將百合花的芳香與乳房的香味相比。此詩句形容她的乳房；在5:13當佳偶把良人的嘴唇喻為百合花時，本詩句就有性愛的意義。第三是想見女子有胸前掛上一個百合花的花環。本詩句最獨特的作用是創造一個優美的田園意象：小鹿在百合花中吃草。唐佑之<sup>200</sup>指出：「有些解經家著重在小鹿為乳頭，這就顯為突出的兩點，使人看了會想入非非。當這樣解釋，並不被一般學者接受。在百合花中吃草，不易解釋。吃草是移動的，是否指乳房的顫動？」由於本詩句是作者的隱喻法寫作，故真正意義為何？也許只有作者本人清楚。另外小鹿在原文是意含公鹿之意，故小鹿也可以指有關男人之愛，表現在雅歌書中有:2:9,17; 8:14。不過在此小鹿是一對的，而男子只有一個(單數)，是否可以形容他內心的興

<sup>194</sup>王正中,p.328；黃朱倫分別妻子的乳房在愛裡帶來和諧喜悅的滿足感，淫婦是無法給的。雅歌,p.212。

<sup>195</sup>黃朱倫,吳仲誠,p.155。

<sup>196</sup>柯埃華,p.75。

<sup>197</sup>唐佑之,p.178。

<sup>198</sup>唐佑之,p.179。

<sup>199</sup>p.213。

<sup>200</sup>p.179。

奮，好似小鹿怦怦的心動<sup>201</sup>？隱喻法寫作方式，見仁見智，各憑讀者的豐富想像力了。雅歌書作者對性的成熟特徵的描寫，是用動物、植物，大自然等來形容比喻。

4:6新郎就說：「我要往沒藥山和乳香岡去，直等到天起涼風，日影飛去的時候回來。」此句按文脈應是繼續上一節所描述的兩乳之美。王福民、楊東川<sup>202</sup>指出：「哪裏是沒藥山和乳香岡？聖經地圖找不到這兩個地名。在和合本聖經中，若是地名都有雙旁線，但這裏沒有，可見聖經譯者也沒有把它們當作是真正的地方。一個山產的沒藥...另一個岡產的乳香，從上下文來看此處，沒藥山及乳香山，應是暗指新婦的胴體，此處在表達欲享受水乳交融之樂。」唐佑之<sup>203</sup>則認為：「這兩座山並不是同樣的高度，山與岡，及大山與小阜，兩者並不均衡...女子形容男子好像小鹿，可應用在此間吃草的小鹿。」柯埃華<sup>204</sup>從2:17新娘向新郎所說的話也提到小鹿來比較 4:6 之小鹿，認為「實不清楚是在表達她對性慾的渴望——一種不能在婚前得到的渴望——還是她純粹在指示他來的時候，要如他走的時候一樣。但很清楚，他是在回憶那經驗，而表示他們現在可以在婚姻的情況下，滿足他們之前的渴望。」柯氏並以1:13所提的一袋沒藥掛在胸懷之中，來旁証由小鹿延續到沒藥山和乳香岡的上下文，是清楚表示這是指她的雙乳。但是黃朱倫、吳仲誠<sup>205</sup>認為：「這個詮釋可能並不是事實...可能是指，包括想個人在內的性行為而言。」黃朱倫、吳仲誠以4:8所提之其他山脈——亞瑪拿頂、示尼珥、黑門頂、獅子(山)洞、豹子山等做比較，認為這些山脈是在暗示這位女子高不可攀。但現在是洞房花燭夜，她放下這種高高在上的態度，變成沒藥山與乳香岡，那是新郎可以盡情享受性愛之樂的地方。」

乳房確是女性的第二性徵(Secondary sex characteristics)當第一性徵(primary sex charecteristics)的子宮、卵巢和陰道生長到成熟之時，也是促使乳房發育完全的時候，更是兩性可以結合、生養第二代的時期。因此，當新郎讚美了新娘的眼睛、頭髮、牙齒、嘴唇、兩頰、頸

---

<sup>201</sup>唐佑之,p.179。

<sup>202</sup>pp.101,102。

<sup>203</sup>唐佑之,p.179。

<sup>204</sup>p.75。

<sup>205</sup>p.156,157。

項和兩乳之後，新郎急切盼望在這新婚洞房之夜，就可以像4:7新郎對新娘的讚美，她是全然美麗，毫無瑕疵的佳偶。

此時，新郎作了一個邀請在4:8「我的新婦(הַלְלָה, kal-lah)，求你與我一同離開利巴嫩，與我一同離開利巴嫩。從亞瑪拿頂，從示尼珥與黑門頂，從有獅子的洞，從有豹子的山，往下觀看。」這裡第一次用了新婦。其字意為新婦、兒婦、女性配偶；其字源字意為使完成、完全，譯詞有成全、全然<sup>206</sup>。這個字的焦點放在婦女已婚的身份，尤其在於那種身份中，預料會有性的成份，為圓滿的一位<sup>207</sup>。「我的新婦」這個片語在希伯來文只是一個字。在整本雅歌書裏一共出現了六次，且集中在4:8-5:1之段落中。4:8是新郎對洞房正面和積極的回應與邀請，而5:1是新郎與新娘互享兩性優美的結合，達致洞房之歌的高潮<sup>208</sup>。柯埃華<sup>209</sup>指出：「4:8-15是繼續良人對他的佳偶的讚美，不過現在用比前一段所用的更為普遍的名詞...在這段裏，佳偶五次被稱為新婦的事實。」

從4:8-11，可以說是進入洞房之前，新郎對新娘第二次讚美，也可以說是一種「心理建設性」的讚美方式。這種方式產生極大的效果，首先，可以除去心理防衛機制，將進入洞房的新娘，面對即將與新郎發生第一次真正的肌膚之親，雖然這是在過往戀愛時期，所屢屢幻想、渴望之事，但現在真正臨到，卻是心中感到忐忑不安、嬌羞無比。因此，新郎以：「亞瑪拿山、示尼珥山、黑門山」等高山，來隱喻新娘心理上的障礙、不安、恐懼、疑惑等所造成的心理防禦機制，會使人對她感到高不可攀；另一方面，也是「獅子洞、豹子山」等野獸的窩穴，來表示這些心理防禦機制對他倆的婚姻生活，會產生可怕及危險的後果。所以，新郎就要負責把它們一一解除，以致兩人能真正享受到新婚燕爾，以及盼望已久的魚水之歡。

曾立煌<sup>210</sup>引用R. W. Orr 認為應視這些山為象徵性的，甚至是人格化的描寫，而非地理上的應用。Jack S. Deeve支持比喻的解釋：獅子和豹，也許代表可怖的地方或境況。換句話說，所羅門要求他的新婦

---

<sup>206</sup>王正中,p.207。

<sup>207</sup>Carr,p.140。

<sup>208</sup>黃朱倫,p.219。

<sup>209</sup>p.76。

<sup>210</sup>p.106。

暫時放下一切恐懼和思鄉之情，以便可以將注意力完全集中在他身上...。」這樣的詮釋是可以理解的，特別是關於「思鄉之情」，可以用來解釋「求妳與我一同離開利巴嫩。」周聯華<sup>211</sup>說明：「新娘為什麼在利巴嫩？我們不知道。假如她不是真的在利巴嫩的話，利巴嫩一定是有所指，指比較舒適的、安定的，在森林中的寧靜生活。」據此比喻之說法，本論文贊成將利巴嫩喻為新娘書拉密之家鄉。因為古時交通不便，而書拉密之故鄉很可能是在書念(Shuwnem)是書拉密(Shuwlammiyth)之別稱，以薩迦境之一邑<sup>212</sup>，距離王城耶路撒冷，路途遙遠。書拉密婚後，已身為王后要回家鄉，必是諸多不便與困難。因此，內心產生恐懼和思鄉之情，也是自然之事。所以，所羅門才二次要求她：「與我一同離開利巴嫩。」重複地加強語氣，表示他誠懇的熱切、堅決的心意。再來，肯定你奪了我的心(4:9)，因為新娘尚未做好心理準備，所以，新郎進一步地讚美她、肯定她。新郎用兩次的妳奪了我的心(לִבְבִּי לָבָבְךָ, lebab-tini)，來重複加強語氣。字根是心，而心字為動詞用，按原意是妳心了我，也有使悲傷(深受愛情感動作餅)，在舊約聖經中，只出現在撒母耳記下13:6，他瑪作餅也用此字為名詞，共四次<sup>213</sup>。因此，它原文所用的字是可以從正、反面來解釋。正面是鼓勵我的心，使我有膽量再進一步親近你；反面是促使我心神不寧，不知如何行動，就在這兩種情形之中矛盾不安<sup>214</sup>。新郎明知新娘深愛他，一定不願他心靈受傷，所以採用奪(labab)字表達自己的心意，以打動新娘的心。新郎除了用奪字來肯定新娘奪了他的心，更舉證事實：妳用眼一看，用妳頸上的一條金鍊，奪了我的心。」首先，妳用眼一看；妳那溫柔、良善、聰明如鴿子眼般的美麗雙目，深情侃侃地對我含羞一瞥，使我神魂顛倒。其次，妳用頸上的一條金鍊：妳用掛在優雅、高貴、修長而低垂的粉頸上的金鍊——也許是新郎贈送新娘的訂情之物，使我勇氣倍增。新郎繼續表示「妳的嘴唇祕密的嘴唇滴蜜，...妳的舌下有蜜有奶。」(v.11)可見，他倆婚前已親吻過(參1:2-3)。那種甜如蜜、香似乳的唇舌滋味，是他倆的共同記憶。另外，醇酒和香膏也

---

<sup>211</sup>p.246。

<sup>212</sup>王正中,p.426-427。

<sup>213</sup>王正中,p.217。

<sup>214</sup>唐佑之,p.181。

是他倆共同經驗過的。這種美麗的回憶，喚起新郎的熱情。他盼望這種如火的熱情，也能焚燒到新娘的心扉，使她願意寬衣解帶，他就可以進一步地賞聞她衣服之內的香氣「你衣服的香氣如利己嫩的香氣。」一連串勾起了共同甜蜜回憶(4:10-11)<sup>215</sup>。」

當然，這些都需要愛情作基礎。因為對新郎來說，最重要與最富有魅力的，不僅是新娘的美麗身體，而是新娘的愛情。沒有愛情的性關係，是一種買賣關係；沒有愛情的婚姻，不是真正幸福的婚姻。真正幸福的婚姻是建立在真正的愛情之上。

## (二)洞房之歌(4:16-5:1)

### 1. 愛之新娘歌(4:12-16)

4:12之園字其之字意為園子，其字源之字意為以樹籬圍住、防守、保護<sup>216</sup>。這就說明了園子的性質不是公園，公園是向任何人都可進入；但園子是不公開的，是屬於私人的，外人不能進入。所以，必須關鎖起來<sup>217</sup>。希伯來文字之美是具一語雙關，達到啟示與教導的智慧文學之功能。園、井和泉源是彼此平行的字，用以襯托出一個共通的意義<sup>218</sup>。表示出新娘的肉體在新郎的眼前，如同關鎖的園、禁閉的井、封閉的泉源，新郎用希伯來文學極致的三疊同義平行詩句，來回應新娘的矜持與害羞。就如箴言5:15-18「你要喝自己池中的水，飲自己井裏的活水。你的泉源豈可漲溢在外？你的河水豈可流在街上？惟獨歸你一人，不可與外人同用。要使你的泉源蒙福；要喜悅你幼年所娶的妻。她如可愛的鹿，可喜的母鹿；願她的胸懷，使你時時知足；她的愛情，使你常常戀慕。」這句話是以智慧人的教導對年輕的丈夫之勸言，夫妻性愛滿足要從在家中自己的妻子得著，不可從外面得著<sup>219</sup>。

4:13-15進一步地，新郎的要激發新娘的性愛回應，新郎真是一位傑出的心理學家。他進入洞房之前，以除去心理防衛機制(4:8)、肯定妳奪了我的心(4:9)、勾起共同甜蜜回憶(4:10、11)以及對新娘愛情堅貞

<sup>215</sup>黃朱倫，吳仲誠認為對身體的讚美時候，並一定代表他們正在從事性行為，P.155。

<sup>216</sup>王正中,p.92。

<sup>217</sup>唐佑之,p.183。

<sup>218</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.226。

<sup>219</sup>General Editor Frank E. Gaebelien,《The Expositor's Bible Commentary, Vol.5 》(Grand Rapids : Zondervan 1991) pp. 929-930。黃朱倫認為園、井與泉源彼此平行，並非如箴言 5：15-18 隱喻女性的性生活，他反對 Carr 的說法，P.226。

與矜持，守身如玉，不敢蓬門為君開的意思來讚美新娘(4:12)。其目的仍要激發新娘性愛回應。這樣的新婚洞房之夜，新郎對新娘的心理建設以溫柔肯定和接納，以及欣賞與感恩的心來面對新娘子乃是高貴與值得的。

此時，新郎發現園子裏的上等東西，雖是用果子來形容<sup>220</sup>。Carr指出，賀虛伯(Hirshberg, 1961)將此字與阿拉伯文salk(陰道)連到一起，而彭馬文將此字譯作溝槽，但仍具有賀虛伯所解釋之同樣明顯的象徵<sup>221</sup>。不過，黃朱倫<sup>222</sup>不認為這個字與陰道有任何直接關係，而是作者藉著引用園林及其中珍貴稀有的果實和香料，來比喻新娘在圓房之夜性愛時，所散發的女子胴體之美麗與性感，如同珍奇香料一般，讓新郎深深著迷。新郎列舉九種香料，其中三種：鳳仙花、石榴、菖蒲是產於巴勒斯坦；其餘六種：哪達產於印度喜馬拉雅山區，番紅花產於小亞細亞，桂樹(肉桂)產於亞洲東南方，乳香樹產於印度、阿拉伯西南、非洲東北沿岸，沒藥產於阿拉伯，沉香產於遠東或紅海南端的索柯德拉(Socotra)島。這一切珍貴的香料，在一般情詩之中都具有性愛的含義，在此也不例外<sup>223</sup>。

新郎以這些珍貴的香料所發出的香氣，很含蓄地譬喻新郎和新婦在洞房之夜一起享受性愛的美妙意境<sup>224</sup>，而激發新娘認知到：她(園子)所散發的香氣，就是這美妙意境的主要因素。而且也發現了園中的泉源、活水的井、從黎巴嫩流下來的溪水。希伯來文的園子是複數，是要來說明泉源的活力與滋潤。活水的井也是充滿生命力自然地湧流出來。而又像從黎巴嫩(山)流下來的溪水，表示溪水的素質是上等的，即清涼與澄澈的溪水<sup>225</sup>。曾立煌<sup>226</sup>將本此節解釋為：「在性愛進行中，丈夫的給予使我成為『園中的泉，活水的井...流下來的溪水』，永遠滋潤他。」則洞房花燭夜就沒虛度春宵了。因此，新郎除了用香料的濃郁香氣，薰醒新娘的性愛本能也進一步用活水的泉源、水井、溪水

---

<sup>220</sup>王正中,p.437。

<sup>221</sup>p.147。

<sup>222</sup>《雅歌》,p.228 指出 Fox 認為 Selahim 字是複數的水道用字，是指陰道的隱喻。黃朱倫不贊成。

<sup>223</sup>Carr,pp.148-150；王福民，楊東川,pp.101,102,108,109。

<sup>224</sup>黃朱倫,p.230

<sup>225</sup>黃朱倫,雅歌,p.231

<sup>226</sup>p.91

表沖醒新娘的性愛迴響。當兩人激情的結果就是4:16-5:1的性愛高潮，是人生最快樂、興奮、滿足的時刻之夜晚。

從上帝使亞當沈睡，取下他的一條肋骨，造成一個女人，把她領到亞當跟前，亞當說出了他在人類史上的第一句情話：「這是我骨中的骨，肉中的肉。」兩人就成為一體(創世記2:21-25)。此句話也是性愛的高尚之歌。男性找回他起初失去的一條肋骨，女性尋回她受造出來的原點。兩人身、心、靈合而為一，特別是肉體的合一，展現了兩個分開的身體、兩個不同的性別，在上帝面前、在眾人面前，合法地結合在一起，因而獲取了人性融合的最高潮，也達到人生完美地最頂峰(4:15)<sup>227</sup>。

4:16提到了北風的興起與南風吹來，這種風發生在巴勒斯坦地方，乃分別為北風由黑門山沿山勢興起而下，寒冷而潮濕。南風則由阿拉伯大沙漠吹刮而來，炎熱乾燥。唐佑之<sup>228</sup>認為：「冷熱調之後，特別有宜人的氣候，植物的生長就更加理想與正常了。」至於興起的字義為喚起、激勵、鼓動。而吹來的字義為去或來(應用變化廣泛)，此字在舊約聖經出現2,370次，譯詞有進入、洞房、圓房等<sup>229</sup>。依Carr的說法是性愛的激動與性方面的進入，與上一個詩段 4:13-15 節之意旨同。接著：「願我的良人進入自己園裏，吃他佳美的果子。」

## 2. 愛之新郎歌(5:1)

5:1新郎表示已經擁有了新娘，稱呼為妹子乃是一種暱稱，成為自己的人，他大方的表達了，我進了我的園中，採了我的沒藥和香料，吃了我的蜜房和蜂蜜，喝了我的酒和奶。這些表示乃不只是肉體性的，更是心靈性的享受。

黃朱倫<sup>230</sup>以原文句法排列解釋本詩，非常嚴謹，這四個句子都以動詞開始，以加強語氣：「我進了」、「我採了」、「我吃了」和「我喝了」。然後四個所有格，語音上的尾音語音都是母音i，意義是我的。故這四個平行句的第一個字在語意、語音和文法上，都是完全平行的。

<sup>227</sup>黃朱倫,雅歌,pp.229-231。

<sup>228</sup>p.186。

<sup>229</sup>王正中,pp.54,320；Carr, pp.150-151。

<sup>230</sup>黃朱倫,吳仲誠,pp.169-172。

這四個動詞的直接受詞是我的園子、我的沒藥和香料、我的蜂房和我的蜂蜜、我的酒和我的奶，在語意、文化和與語音上，也如動詞般，彼此都是完全平行的。這麼完美的修辭法表達了夫妻兩人的歸屬之洞房花燭夜，新郎進入他的園子、採了他的沒藥和香料，吃了他的蜂房和蜂蜜、看了他的酒和奶之後，他宣告了：「我的」四個所有格，表達出佔有、獨有、特有、享有的二個人合為一體的合法關係<sup>231</sup>。

婚姻中的愛情包括性愛，是上帝賜給人類的慈愛禮物。雅歌書背後的信息，就是上帝為了此種關係而造男、造女；人要以一種和上帝律法一致的方法來接受和享受這個禮物<sup>232</sup>。

如果前一句是以性愛來詮釋的話，那麼後半句就更難以理解了。新郎應該是在出來繼續參加宴會時對朋友們說：「我的朋友們，請吃！我所親愛的，請喝！且多多的喝。」本節說話的人之身分，充滿了爭議性。有認為是新郎說的，有認為是眾人說的，有認為是作者說的，也有認為是神說的<sup>233</sup>。認為是新郎說的，如Carr指出<sup>234</sup>，七十士譯本的一份抄本的一些註腳解釋，這些話是由新郎對婚宴上的同伴們說的，大部份釋經學者都依從這個先導。韓承良<sup>235</sup>解釋：「這是東方婚禮的習俗，新郎要請朋友同歡共樂。」周聯華<sup>236</sup>則進一步解釋：「我的朋友們是指陪伴他來的六十個勇士，還有陪伴新娘的未婚少女...這裏吃喝，除了真的吃喝外，也可能指一般享受...更可以指他們也開始認識、約會。新郎、新娘幸福之餘，希望天下有情人都成眷屬。」認為是眾人說的如Carr<sup>237</sup>引用德里慈(Delitzsch)所指出的，邀請一親新娘芳澤的這個特權，竟然擴及所有的賓客，是不可思議的。這是由於上文講到吃、喝，都是強調在我的所有格之特權意義。因此，要使這段上下文具有任何意義，這些話必須是由旁觀者和賓客對新郎、新娘來說。還有些是認為上帝說的，如柯埃華<sup>238</sup>指出，有解經家認為這些話

---

<sup>231</sup>黃朱倫,雅歌,p.233。

<sup>232</sup>柯埃華,p.77。

<sup>233</sup>柯埃華,p.77。

<sup>234</sup>p.135。

<sup>235</sup>p.47。

<sup>236</sup>p.253。

<sup>237</sup>p.153。

<sup>238</sup>p.77。



是上帝說的，作為允准及鼓勵新郎、新娘的性愛行為。曾立煌<sup>239</sup>也引用Jack S. Deere(1985)的話說：「較合理的說法是，那位說話的是神自己...由於他們的愛是從上帝來的...祂邀請他們來享受婚姻中的性愛，好像在筵宴中慶祝一樣。」另外，S. Craig Glickman(1976)的論點：「分析到最後，我們認為這一定是創造主的聲音...那所有賓客中最親密的一個，...那位設立婚姻，又特別為一對愛侶而籌備的婚之夜的...祂因他們飲於愛之泉而滿心歡喜。」也有認為是作者說的如柯埃華指出<sup>240</sup>，有些人認為這些字是來自詩的作者，代表著他(她)在這點的編著評論。

由於本詩之上段所描述的已是新郎、新娘進入洞房，新人結合之時的現象，賓客們似乎繼續吃喝歡宴的習俗<sup>241</sup>。

#### 四、愛情實現歌—戀愛進行階段(5:2-8:14)

本段的開始是女子的發聲，似乎是繼續洞房花燭夜後所發生的事，但其情節成為雅歌書難解的議題之一。似乎是於婚後出現了一些問題，新郎跑到外面流蕩。或是這裡所描述的事乃經過了一段婚姻生活後的事，文章並未清楚交代，故引起學者不同的看法。許多註釋書認為此段之後，皆為婚後(婚姻)生活之描述<sup>242</sup>。但是，黃朱倫、吳仲誠<sup>243</sup>則認為此段之後，仍然是婚前生活之重述，他提出了五個理由：第一、在整本雅歌書中，兩位主角之稱號除了在樞紐段落(3:6-5:1)特別是4:8-5:1，是以「新娘-新婦」稱謂，在其他任何段落沒有出現過。這表示他們在進入樞紐段落，身份有所改變。換言之，只有在樞紐段落，才是在描寫婚姻的狀況—完婚；其他任何段落都是在描寫婚姻戀愛狀態。第二、在2:7；3:5和8:4都出現佳偶的囑咐：「耶路撒冷的眾女子啊，我指著羚羊或田野的母鹿囑咐你們...。」這個命令代表他們要自制，並禁止婚前性行為。這種詮釋法對於這本書的結構，具有重大意義。換言之，在3:6-5:1的愛情圓滿歌—戀愛成功階段的婚禮之歌與洞房之歌的前後，這個囑咐都出現過，表示他們沒有發生過性行為，

<sup>239</sup> p.92。

<sup>240</sup> p.77。

<sup>241</sup> Carr, p.154。

<sup>242</sup> 周聯華,p.255；曾立煌,p.112；柯埃華,p.81；Carr,p.155；王福民，楊東川,p.114。

<sup>243</sup> p.175-177

就也就表示除樞紐段落的3:6-5:1，其他段落都是在描寫戀愛階段。第三、在 8:8 出現小妹稱號，也就是雅歌的女主角。唯一差異的是小妹是指年齡比目前小很多的她。而且，8:8已經很接近雅歌書的尾聲，小妹的出現，可能表示這個段落的構造方式為反時間順序的倒溯記述法。第四、在古代埃及情詩中，對於男女感情的描繪，完全都是針對未婚的年輕情侶；目前並無現存的作品，是描寫已婚夫婦之間的愛情。因此，雅歌在3:6-5:1樞紐段落之前後敘事，符合於古代以色列周圍地區的情詩之常見文類。第五、根據交叉相對結構法詮釋雅歌書，在3:6-5:1樞紐段落之後的段落，與其之前的段落，互相對應，都是在描述這對男女主角尚未結婚，也就是他們的婚前生活<sup>244</sup>。

由於本論文旨在研究男女兩性愛情的問題，不論是在婚前、婚後，愛情都需要雙方努力去維持的。雖兩性愛情的順逆會受到時空環境的影響，但是雙方主要是在溝通與情緒之協調要下功夫的。因此，上帝藉由作者使用此段省思之歌(5:2-6:3)的模糊手法(包含本詩段是否在夢中，因為在3:1-4愛之尋找歌已經討論過，故本詩段不再討論。)來表現上帝對兩性愛情的尊重—無論是婚前、婚後或獨身，兩性之間的愛情，需要兩性彼此在溝通與情緒上加以學習，並努力去適應和調適的。

#### (一)省思之歌(5:2-6:3)

##### 1. 愛之互尋歌(5:2-9)

此段似乎在提醒婚後也會發生愛情互相尋尋覓覓的折磨和痛苦的經驗。此時，女子發聲，要聽良人的聲音(5:2)，似乎聽到了男子說話很親密，稱她為我的妹子，我的佳偶，我的鴿子，我的完全人。到底這是女子的夢或是一種因相思而產生幻覺呢？是否婚前或是婚後都會出現這樣的現象呢？這裡的答案似乎是肯定的。良人深諳贏得佳人之道，首要得佳人心。故以四重(種)親暱的稱謂：每一稱謂都是三音節，且都以希伯來文，(我的)作尾音，說(聽)出來，鏗鏘有力，清脆悅耳，希望打動佳人心弦。新郎要求給他開門，雖然原文無門字，但開字(פתח)卻是本詩節主要和唯一的動詞。其他的兩個字醒、敲都是分

<sup>244</sup>黃朱倫，吳仲誠,p.53 以文學的平行對照來探討所主張的婚前說的理論。

詞，不是動詞。而且，開字在本詩段的 v.2、5、6 連續出現三次，也可見其重要性。這意味著開這個主要題旨，正是良人和佳偶在感情上（愛情上、性愛上）的溝通情境。此時，因我的頭滿了露水，我的頭髮被夜露滴濕。良人使用平行對比手法：頭對比頭髮、露水對比夜露，除了表示佳偶需要給他開門的理由之外，更表示了他自己急切的心。王福民與楊東川<sup>245</sup>指出：「巴勒斯坦的夜晚不但很冷，且濕氣很重，有時地上會有厚厚的一層霜。」可見良人在夜間長途跋涉而來，也因此想以自己的餐風宿露，來博取佳偶的同情，能起來開門讓他進入。

從5:3佳偶的反應：「我脫了衣裳(כְּתוּמָה)，怎麼能夠在穿上呢？」衣裳之字義為使遮蓋、內袍，此字首次出現於創世記3:21<sup>246</sup>，指上帝為亞當和夏娃所做的衣服。其基本觀念是皮膚貼身的衣裳，譬如外貼神的衣裳，在此處不是4:11(שָׂלֶמֶת)那種可以當被蓋的外套衣服，也不是普通用來泛指衣服的beged。因此，德里慈(F. Delitzsch, 1885)解釋說：「她沒有穿衣服，躺在床上。<sup>247</sup>... 怎能再穿上呢？」在NIV、NEB都譯為「必須再穿上嗎？」Carr<sup>248</sup>認為這個譯法好過中文譯本及RSV的「怎能...？」也就是說，她似乎不願給自己添加任何麻煩。這種可能性，筆者認為比較會發生在婚後夫妻的爭吵情境裏。有些解經家使用怎能的字，來詮釋那是婚前少女的自然的反應，其故作冷漠矜持又似撒嬌俏皮，無非是希望激起良人對自己更大的好奇心，以及激發更大的愛情<sup>249</sup>。另外的一個似乎不願意起來開門的理由是「我洗了腳，怎能再玷污呢？」腳字通常有其普遍的意義，但在幾個地方，作為生殖器的委婉用詞(撒母耳記下11:8、11，路得記3:3)。這究竟是不是本詩的意思？仍是未決的問題<sup>250</sup>。玷污(רָבַח)是原形字根，整本舊約聖經只出現過這一次<sup>251</sup>，似乎也有它特別的意義。在中東地區，一般都穿草鞋或開敞的鞋走路，會把雙足弄髒，故要常洗腳。當然，夜晚就寢前，更要洗腳。但在此亦有推托之嫌<sup>252</sup>，理由如上半句，不再另

<sup>245</sup> p.116。

<sup>246</sup> 王正中, p.216。

<sup>247</sup> Carr, p.158。

<sup>248</sup> p.158。

<sup>249</sup> 韓承良, p.50；周聯華, p.257；唐佑之, p.210；王福民，楊東川, p.115。

<sup>250</sup> Carr, p.158。

<sup>251</sup> 王正中, p.165。

<sup>252</sup> 王福民, 楊東川, pp.117、118；黃朱倫 pp.244、245。

論。

5:4 兩人再次的溝通：也許新郎等不及的樣子，就自己伸手試著要開門，但新娘子是注意到，就說了：「我的良人從門孔裏伸進手來，我便因他動了心。」似乎佳偶有欲擒故縱的心理戰術的心理遊戲<sup>253</sup>，終於奏效了。良人的好奇心和好勝心，終於使他勇敢地進一步從門孔裡伸進手(yad)來。手和腳一樣，一般的意義則是指身體的手和腳，但有時候也指其他的意義(以賽亞書57:8、10，耶利米書5:31，50:15)，即男性生殖器官的委婉說法。這當然沒有一個是具有決定性的<sup>254</sup>端看詮釋者的解經立場。門孔的字義為洞、凹處、孔。伸的字義為送走、差遣、打發<sup>255</sup>。良人採取行動以面對佳偶的遲緩的反應，或是不想打擾佳偶的睡覺美夢。卡洛德<sup>256</sup>指出，後者在舊約聖經中，用了將近900次，但在雅歌卻只用一次，NIV與JB譯為插入，最能保留其意義，是否有另外的含意呢？

顯然佳偶是醒著的，她不只是聽見，也看見了，因此動了她的心(מִטָּה)此字與一般普遍用的心字(לב)不一樣，此字義為內部器官、腹部、心、子宮<sup>257</sup>。Carr<sup>258</sup>指出，此字在基本意義為，泛指身體裡面的器官(撒母耳記下20:10、詩篇22:14)，或消化管道(約拿書2:1、2)；但心也指情緒、感情、愛情之家的想像用法。

動(הִתְהַלֵּךְ)之字義為發出大聲、騷亂、喧囂與內心話語的默唸。Carr<sup>259</sup>指出此字之焦點，在此尤其是在性方面的，亦即，佳偶的渴望一旦興起，進一步的滿足就很重要了。

5:5 佳偶行動的回應：「我起來，要給我良人開門。」起來字義為起來(應用廣泛)、興起、舉起，在舊約聖經共使用594次<sup>260</sup>，可見起來之行動的重要。Carr<sup>261</sup>指出「要...開門在這裏所用的形式意味著降服(列王記下15:16；以賽亞書45:1)。由此可知，佳偶已經受了感動，

<sup>253</sup>王福民,楊東川,p.118。

<sup>254</sup>Carr, Pp.160、161。

<sup>255</sup>王正中,Pp.133、437。

<sup>256</sup>p.159。

<sup>257</sup>王正中,p.255。

<sup>258</sup>p.161。

<sup>259</sup>p.113。。

<sup>260</sup>王正中,p.384。

<sup>261</sup>p.162。

起來回應良人從門孔裏伸進手來的行動。

此時佳偶的兩手滴下沒藥及沒藥汁在門門上。這句耐人尋味的話，是表示佳偶動了情，預備吸引良人的進入。門門此字在舊約聖經出現 6 次，中文譯詞門門只此一次，其餘為鎖字<sup>262</sup>。韓承良<sup>263</sup>指出：「猶太人的門門孔很大，外面的人能伸手進去。如果來的人是熟人，是可以逕自由外面開門的。」沒藥在本詩有兩種說法：第一，認為是良人留下在門門上，作為愛情的表現的第二被認為是佳偶為迎接良人自己塗抹的<sup>264</sup>。然而，當佳偶給良人開門之際，良人卻已轉身走了(5:6a)。這實在令人可惜與遺憾之處，像是一種愛情的追逐遊戲。這裡有兩種說法：第一是良人伸手進門口，不是為要開門，而只是為將沒藥滴在門門上，給佳偶留下愛情的記號<sup>265</sup>；第二是良人滿腔熱情，不辭風塵僕僕，披星戴月，長途趕來，未料佳偶冷淡以對，致使良人失望離去<sup>266</sup>。5:6b「他說話的時候的時候，我神(נַפְשִׁי)不守舍(אֶשְׁרָף)。」良人已轉身走了，為什麼還在說話的時候呢？從דָּבַר這個原形字根與阿拉伯文'dbr相似，可能是同語根字<sup>267</sup>，與意為轉回、逃逸相似。本節可以譯為：「轉背過去的時候」(NEB)，「因著他的逃走」(思高本、JB)。不守舍(אֶשְׁרָף)的字義為出去、帶出、外出，此字是在舊約聖經出現1,011次，譯詞甚多，譯為「不守舍」，僅此一次<sup>268</sup>。我神不舍守直譯為我的生命或魂出走。RSV譯為「我的靈軟弱」，思高本譯為「我好不傷心」。但根據上下文來看，似乎必須使用比較特殊的譯法。例如：Carr譯為「當我發現他已經離開時，我幾乎要死」<sup>269</sup>，黃朱倫與吳仲誠則譯為「我心因他走了而下沈」<sup>270</sup>。其實可理解為當良人聽見要求要開門的聲音時，佳偶一方面回應(5:3)一方面起來，就在這一刻的當中，良人轉身而走了。除非佳偶的回應是來自己的一個心理的聲音而已。但在此文學的表達是美的，因為對比的句子與意思交叉在一起，讓讀者產生想像的空間，發現兩個情人或是新婚夫妻開始產生了

<sup>262</sup>王正中,p.252。

<sup>263</sup>p.50。

<sup>264</sup>李熾昌，周聯華，p.258。

<sup>265</sup>唐佑之,p.211。

<sup>266</sup>李熾昌，周聯華,p.259。

<sup>267</sup>唐佑之,p.211；Carr,p.163。

<sup>268</sup>王正中,p.189。

<sup>269</sup>Carr,p.163。

<sup>270</sup>黃朱倫，吳仲誠,P.175。

愛情的變化，或是溝通不良的現象的事實了。也因此，她尋找他，竟尋不見了(5:6c)。

周聯華<sup>271</sup>指出，男人的腳步大，何況在盛怒之下的跑步，她怎麼追得上？就是她以為聲音會追得遠一點，來大聲喊叫，他都故意不理，不回答。耐人尋味的是 5:7，當她出去找他時，竟然被城中巡邏看守的人遇見，打了她，傷了她，甚至連看守城牆的人，也奪去她的披肩。佳偶顯得身心俱傷，真是情何以堪。

本詩節與3:3-4相似，卻仍有不同之處，分析如下：理由是3:3-4佳偶曾經詢問城中巡邏看守的人，是否看見她心所愛的？因此，城中巡邏看守的人知道她夜間遊行城中的原因，所以沒有傷害她。而當她剛離開他們，就遇見她心所愛的，並且拉住他，不容他走，並且領他入她母家。如此，他也保護了她，而他/她進入母家，也會受到了更大的保護。但是，本詩節則未記述佳偶詢問城中巡邏看守的人是否看見良人？良人也未出現，而佳偶挨了看守的人打傷，連披肩也被奪去。許多釋經學者認為佳偶被打傷的原因，可能是出於誤會，或以為她是妓女，或她受盤問時不肯停止她瘋狂的尋郎行動<sup>272</sup>。

筆者觀察以上兩種論點不同之處，發現佳偶被打之原因，除了夜尋良人之理由未被看守的人瞭解之外，也可能是衣著之表現不很得體。茲分析於下：

第一、佳偶所圍的披肩(radiyd)為一種蒙身的帕子，也就是一種大披肩、大裹頭巾<sup>273</sup>，與4:1之「帕子」(tsammah)不同。此字在舊約聖經只出現在本處與以賽亞書3:23，可見其獨特性。唐佑之<sup>274</sup>指出，此字按照七十士譯本的用字，是指夏天用的很薄的披肩，為女性裝飾之用。其用途表現出兩種目的：一種是表明女性的美淑、端莊；一種是表明不正當的身分。在晚上就是後者。因此，佳偶在夜尋良人的急忙中，未多加思考，圍上披肩，就衝進城裏，難怪看守的人會誤會她是不良的人，或以為她是妓女。

<sup>271</sup>李熾昌，周聯華,p.259。。

<sup>272</sup>Carr,p.163；李熾昌，周聯華,p.260；唐佑之,p.212；黃朱倫,p.249。

<sup>273</sup>王正中,p.402。

<sup>274</sup>p.212。

第二、看守城牆(chowmah)的人，奪去佳偶的披肩(radiyd)。Carr<sup>275</sup>指出，此處之城牆(chowmah)，可能是明顯的雙關語，其意涵有二：一為看守的人奉派守衛的範圍；另一為委婉的說法，形容女子的「兩乳像其上的樓」(8:9、10)。如果披肩(radiyd)是看守的人奪去的寬鬆蒙身帕子，這可能描繪他們正注視著城牆(chowmah)一半裸狀態中的女子。周聯華<sup>276</sup>更進一步指出，城中巡邏看守的人大多是年齡比較老，而看守城牆的人卻是年輕力壯、血氣方剛的青年，所以，當城中巡邏看守的人打傷女子的時候，看守城牆的人就來奪去她的披肩，要看看究竟了。另外，筆者認為，女子在尋找情人當中被傷害的情形，除了是出自外在客觀因素，也可能是表達一種內在的傷害，一種集倫理道德、宗教禮俗、傳統價值的主觀審判所致。

佳偶的真情告白(5:8)：「耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們，若遇見我的良人，要告訴他，我因思愛成病。」「耶路撒冷的眾女子啊」這是一句重複句，與2:7；3:5完全相似。以呼喚或呼籲耶路撒冷的眾女子要不要參與她所面對的愛情進展的不同處境。在2:7和3:5是呼籲或囑咐不要驚動、不要叫醒我所親愛的，要等到他自己情願或是自己喜歡與甘願。這顯示佳偶囑咐時的情境，已經漸漸進到愛情的制高點，她是有把握能贏得對方的愛情之回應。然而，在5:8的愛情處境是危急的，因為兩人分離，佳偶不知良人身在何處？因而患了相思病或是軟弱了，是整個大段落結束的低潮<sup>277</sup>。這與2:5用語完全相似「我因思愛(ahabah)成病(halah)」但有不一樣的意思，因為2:5佳偶是在良人的左手托住她的頭，右手將她擁抱著，同時延續2:4的「以愛為旗(degel)在我以上」之「惹人注意(dagel)」<sup>278</sup>的含義。哥笛斯(R. Gordis,1969)譯作「他在愛中(即，含情脈脈地)看著我」<sup>279</sup>，使她被愛的發昏，如癡如醉，故而「因思愛(ahabah)成病」。但是，在本詩段佳偶的處境全然不同，她因良人不在身旁，情緒落在焦慮之中，又因被打、被搶，心理必然更加驚惶、恐懼、百感交集，因而思愛成病。Carr將此處的

<sup>275</sup>p.164。

<sup>276</sup>p.260。

<sup>277</sup>黃朱倫,吳仲誠,p.250。

<sup>278</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),pp.99,98。לִּי 動詞有觀看之意,參雅歌書 5:10(超乎),參 Harris, p.205。

<sup>279</sup>Carr,p.103。

愛(dodim)解釋為做愛，筆者認為與文脈不符<sup>280</sup>。

綜觀以上，愛之互尋歌(5:2-8)，實在令人掩卷興嘆。本來是一對多麼令人羨慕、祝福的情侶，在他們的戀愛預備階段之愛情構想歌(1:2-3:5)裏，他們原是深切地彼此渴慕、追求，未料如今在戀愛進行階段之愛情實現歌(5:2-8:14)一開始，兩人就發生衝突、破裂，真是相愛容易相處難！可是，既然兩人選擇共締婚盟，同建家室，就要學會兩性的相處之道。故筆者要在此段落，分析並提出一些夫妻或情侶如何相處，以及在衝突下如何去面對的方法。

兩性的相處之道，首在溝通與情緒之協調。良好的溝通模式和技巧，不但促進感情(包括情緒)的交融，而且能消除彼此的歧見。相反的，破壞性的溝通行為，不但會造成衝突，使雙方爭吵不停，甚至導致婚姻(或愛情)的破裂。兩性之間的溝通至少包括了語言、表情、肢體和心靈上的互動<sup>281</sup>。

筆者在以下的文章段落，試著使用文化鑑賞法作詮釋。因為牽涉到兩性互動的生命與生活的實際面，就以漢醫的診斷醫術的望、聞、問、切，並且以天時、地利、人和的人、事、物成功三大要素，來加以詮釋夫妻或情侶愛情生變的互動困境與解決之道<sup>282</sup>。

第一、望—肢體：佳偶已經躺臥在床鋪，脫了衣裳，洗了腳。良人卻因大門阻隔，或由門孔也看不太清楚佳偶狀況，故他敲門求入。良人雖然表明自己滿頭露水，頭髮被夜露滴濕了一會傷風的！但是，佳偶也因大門阻隔，或遠由門孔也看不清楚，而拒絕開門。

第二、聞—表情：良人先是好話說盡，甜言蜜語地：我的妹子、我的佳偶、我的鴿子、我的完全人，四重唱的四層讚美佳偶，求她開門。聲音應該是善意的。佳偶卻以脫了衣裳、洗了腳為理由拒絕開門，當然聲音要看當時情境及其情緒所表現之音調，而獲知其生氣或撒嬌。此兩種可能性大概可以解釋如下：(1)生氣：「婚後論」者應該持此看法。因為丈夫婚後以在外賺錢或其他事情為第一，妻子婚後常獨守空門，孤枕難眠，無怪乎佳偶(妹子、鴿子、完全人)也不完全了！

<sup>280</sup>黃朱倫不認同 Carr 的說法,p.251。參 Carr,p.165。

<sup>281</sup>鄭石岩,pp.62,63。

<sup>282</sup>這種詮釋是一種嘗試性的，盼望能引起現代華人讀者的興趣。



生氣了！(2)撒嬌：「婚前論」者應該持此看法。因為良人不辭長途跋涉而來，即使他身體疲乏，滿頭夜露，然拘於禮教，佳偶也愛莫能助，不能開門，只能撒嬌以對。

第三、問—語言：良人好似都沒有用到問句，只用「求你」的祈使句。這是溝通上的一大敗筆，因為在兩性的溝通上，探問的技巧是很重要的，這是表示尊重和希望瞭解對方的想法和感受，也就是瞭解對方的心意和情緒。問，有探尋之意，可以達到瞭解對方的功效，也比較有可能使爭論得到妥協<sup>283</sup>。只可惜，佳偶也沒有對良人提出任何的探尋問句，包括：(1)婚後論：你為什麼這麼晚回家？你吃晚飯沒有？你累不累？(2)婚前論：這麼晚了，你來做什麼？有什麼要事必須今晚談嗎？一定要今晚見面嗎？因此，良人和佳偶的今晚不歡而散是可預期的。

第四、切—心靈：切的技巧在醫術上是切脈，是醫者得以瞭解被醫者之脈相(脈搏、脈動)等情況的管道。這是醫者問診時唯一用自己的肢體(手指)，直接按切在被醫者肢體(手腕)上的方法，也就是用最親近的方法(比用聽診器聽心跳更親近)，去瞭解對方的情況。在心理學上，可用同理心來表現。當良人進一步要從門孔伸手進來之時，他似乎要表達他急欲見到佳偶，(可能還包括想瞭解佳偶的心意和情緒)。這時，佳偶終於動了心，也就是她已經可以瞭解良人的心意和情緒，而願意同理地起來，給良人開門。可惜，她慢了一步，良人已經轉身走了。

由以上兩人互動的情形來看，除了在四個溝通上的望—肢體、聞—表情、問—語言、切—心靈等技巧和模式上犯了錯誤，另外，在天時、地利、人和的人、事、物成功三大要素上也犯了錯誤。茲討論於下：

第一、天時：(1)婚後論：丈夫不該以養家賺錢或其他事情為第一而夜歸；而妻子也不該在守候整晚了，卻不及時起來開門。(2)婚前論：良人不該夜訪佳偶；佳偶也不該心動開門，萬一良人還在而入門，可能衍生其他事情。

---

<sup>283</sup> 芭比·布靈頓，莊寶嬌譯，《婚姻美夢竟成真》(台北：天恩 民 76), pp.19-31。

第二、地利：(1)婚後論：丈夫的頭髮都被夜露滴濕，可見他是長途的跋涉而歸。如此景況，必是身疲力竭，也會影響情緒，加上大門阻隔，即使由門孔也看不清楚佳偶情況，不得其門而入，就轉身離去。(2)婚前論：良人風塵僕僕，長途而來，卻失望而去，在地利的因素上失敗了。

第三、人和：(1)婚後論：丈夫和妻子在溝通模式和技巧上，顯然都有瑕疵(上面討論過的，不在於聾述)。因此，造成不歡而散的局面。(2)婚前論：良人和佳偶溝通的不良，以致未完成深夜幽會，避免了性誘惑與性試探，除去了婚前性行為的危機。但是，兩人因此次的溝通不良而不歡而散，是否會影響彼此感情而出現裂痕？則有待觀察；抑或佳偶認為良人之選擇離去，懸崖勒馬的精神和勇氣可嘉，而心被更大地感動，故更願意付出修補的代價。

以上觀之，無論是婚後論或婚前論，良人和佳偶在天時、地利、人和的人、事、物成功三大要素上所犯的錯誤，引致了二人的不歡而散，二人是否願意繼續這段感情(愛情、婚姻)，端看二人是否願意修補彼此關係，並且真誠、積極面對衝突，方是解決之道。

鄭石岩<sup>284</sup>指出：「夫婦在面臨衝突或爭吵時，可以選擇死要面子，一定要贏，而變成一場鬥爭；也可以選擇面對真實，負起責任，從解決問題中，增進彼此的愛情和幸福。」因此，鄭氏認為當夫妻在發生衝突或爭吵時，除應避免爭勝的技倆之外，還要理性地面對問題、解決問題。這種原則，也適用於戀愛中的情侶。他另外列出四個觀念<sup>285</sup>，也是有助於夫婦或情侶的雙方溝通：(1)承認人都有情緒；(2)止息紛爭的關鍵是妥協，其中含有包容和寬恕；(3)絕不放棄愛護對方；(4)由自己做起，相信自己的努力，能換回全新的婚姻或愛情的生活。茲討論如下：

1. 承認人都有情緒：巴比·布靈頓<sup>286</sup>指出婚姻的目標主要是增進彼此關係的親密，若隱瞞了自己的任何感受、避免談論感受，這種逃避自我分析的機會和責任，都是阻礙關係親密的增長。反之，則能有

<sup>284</sup>鄭石岩，《牽手締造幸福婚姻》(台北：遠流 2003),pp.141-142。

<sup>285</sup>pp.142,143。

<sup>286</sup>芭比·布靈頓，《婚姻美夢竟成真》，p.22。

效的移除困擾，增進親密關係。佳偶能夠以將心比心，同理良人被拒開門時的受挫之感受和情緒。而當良人轉身離去，她也承認自己的受挫感受和情緒——神不守舍、極為傷心幾乎要死的感受，真實面對良人與自己的受挫感受和情緒。

2. 去止息紛爭的關鍵是妥協，其中含有包容和寬恕Gini Graham Scott<sup>287</sup>指出：「處理衝突有五大主要的方式，這些方式以湯馬士和基曼(Thomas & Kimann)的衝突管理之論體系為基礎，對各種不同的處理衝突的個人方式，進行了概括性的研究和闡述：(1)競爭性方式：採取此方式者，往往比較武斷，非常注重按自己的想法行事，不願意與人合作，而是喜歡使用強制性的手段，來解決問題。「你處理特定衝突的方式取決於你打算滿足自己的個人要求(透過程強性式或非強制性的方式)和其他方面要求(透過合作或非合作的方式)的程度。當你把這兩方面的因素綜合起來，就形成了一個大致的柵欄。這就是湯馬士和基曼的劃分解決衝突的五種主要方式的理論。當你把柵欄上的這兩方面合併起來，就能得到以妥協性方式為中心的五種方式的模型。顯現出合作與非合作性、強制性與非強制性等諸多因素的相互平衡關係。下文中將對五種方式進行簡單的描繪，在本章的後半部分還將進一步介紹各種方式的具體運用方法。」(2)逃避性的方式：採取此方式者，既不堅持己見，也不願與人合作，而是透過拖延、擱置，或忽略的方式，來迴避衝突。(3)遷就性方式：採取此方式者，不強調自己的意見，而是注重與人協調、合作，盡量地關照對方的需求。(4)合作性方式：採取此方式者，努力地希望解決衝突，既要滿足自己的需求，又要與別人保持合作關係，換言之，也就是努力地設法滿足雙方的需求。(5)妥協性方式：採取此方式者，願意放棄自己的部份需求，以求其餘需求得到滿足。換言之，即部份滿足自己的需求，同時，也部分滿足別人的需求。這種方式是以交換、讓步，或討價還價的策略來達成大家都可以接受的妥協方案。雅歌書中的佳偶似乎採取第五種方式——妥協性的方式。她願意放棄自己的部分需求——夜晚的睡眠、在家的安全，以及女性的自尊，她即時披衣外出，尋找良人。她期盼見到他，也滿足他期盼見到她的需求。

---

<sup>287</sup>Gini Graham Scott, 范見星譯,《如何解決衝突》(台北：桂冠 1998),pp.115-124。

3. 絕不放棄愛護對方：哥林多前書13:4-8講論愛的真諦，提到：「愛是恆久忍耐...愛是永不止息。」這段經文清楚地指出：真愛的永恆性與不止息。換言之，真正的愛情是絕不會放棄愛護對方的。當佳偶深夜出尋良人，雖然尋不見，但她仍不放棄。她聲聲呼喚他，都只為了愛護他，使良人能聽見她聲音，知道她「愛」他；也希望家人或鄰人能聽見她聲音，出來協助她找他；並且更多的人聚集在一起，也可達到保護她夜間在外的安全和達到找到他的目的。

4. 由自己做起，要相信自己的努力，一定能換回全新的婚姻的或愛情的生活。Robert Lewis、William Dricks<sup>288</sup>指出：「每一樁婚姻都離不開角色分配，這個因素有著舉足輕重的重要性。如果你希望婚姻幸福，就必須十分清楚彼此的角色扮演，並瞭解如此安排的背後原因，進一步對履行義務與責任，都有十足的把握。」無論在雅歌書5:2之後的經文是婚後論或婚前論，以由自己做起來詮釋是合宜的，深信自己的努力，能換回婚姻(或愛情)生活。因為在處理夫妻或情侶的溝通問題上，要做到知己知彼，才能百戰百勝，得到雙贏的圓滿局面。兩性若不先瞭解自己的角色扮演，怎能去履行自己的義務與責任？若是在角色扮演混淆的情況下，即使做到了由自己做起，相信自己努力，也不一定能達到挽回婚姻(或愛情)生活的果效<sup>289</sup>。

另外，麥克·楊基<sup>290</sup>所編的「婚姻黏巴達」一書內引用，「其實你不懂我的心」史葛利·特約翰所寫的：「許多女人往往覺得男人難以溝通，也有很多男人放棄和女性對話，似乎兩性使用的是同樣的字句，表達的卻是不同的意思。」這是由於男女在身體、心理和家庭上的要求皆不同所致。因此，表號碼(codes)的分析極為重要，必須加以瞭解的是結婚前，結婚後—成長與改變<sup>291</sup>。哪些是要瞭解的範圍呢？(1)男性角色扮演是僕人、領袖要符合妻子的需要：陪伴、安全感、重要性、情感的供給，同時對妻子角色的回應是要讚美；(2)女性角色扮演是一位幫助者、愛人者，要符合丈夫的需要：仰慕、支持、陪伴、生

<sup>288</sup>Robert Lewis & William Dricks, Rocking the Roles, 李靈芝譯, 《Building a Win-Win Marriage》《夫妻雙贏》(中國學園傳道會出版部 1991), p.93。

<sup>289</sup>Robert Lewis and William Hendricks, 李靈芝譯, 《夫妻雙贏》(台北：學園 2004) pp.92-93。

<sup>290</sup>Mike Yorkey, 愛人編輯部譯, 《婚姻黏巴達》(The Focus on the Family Guide to Growing a Healthy Marriage)(台北：愛家 2000), p.15。

<sup>291</sup>任兆璋, 結婚前, 《結婚後—成長與改變》(張老師文化事業股份有限公司, 2002)。

理的供給，同時對丈夫角色的回應是要順服。

本詩節中的佳偶，在鏗而不捨，不顧禮教的約束和自身的安危，獨自深夜尋找良人、呼叫良人。事實上，她正在扮演著一個幫助者、愛人者。並且，她也正具體地表現出對良人的仰慕、支持、陪伴與生理的回應；她真正作到了順服良人期盼見到他的理念。因此，佳偶在這種正確的角色扮演下，所由自己做起，相信自己的努力，能挽回全新的婚姻(或愛情)生活，必然可以達到。

以上是佳偶和良人之間溝通與衝突的實際情形。溝通與衝突，實際上是互有關聯的。不良的溝通，往往是造成衝突的原因；相反的，良好的溝通，通常比較不會造成衝突。史考特<sup>292</sup>指出：「任何溝通上的問題，都可能釀成衝突...對於溝通的充分認識和不斷實踐，能幫助你發出正確的信息，使人準確接受，並適當地反饋。」

從5:7、8可以看到佳偶要如何因著愛情的追尋，而不斷地學習，她的尋情的冒險與犧牲反應出她的愛是堅真的<sup>293</sup>，從中學習、認識和實踐的溝通，最後終於能夠發出正確的信息，使人準確明白她的需求，並且適當地反饋，來幫助她解決了她與良人之間的衝突。

5:7節也可能是因為佳偶與城中巡邏的人和看守城牆的人之衝突是在於人際關係的四個溝通模式和技巧的望、問、切，以及人、事、物的成功三大要素之天時、地利、人和上，犯了嚴重的錯誤，以致引來被打、被搶的身心俱創。由於本論文主要是研究兩性愛情問題，因此，佳偶與第三者之間的溝通問題的詳細內容就不多贅述。但是，在此值得一提的是，佳偶為了解決與良人之間的衝突問題，其所採取的當事者策略。黃鈴媚<sup>294</sup>引用 Pruitt & Carnevele(1933)的方式提出衝突解決有三種選擇(決策)：(1)當事者聯合決策：此種衝突解決方式，當事者經過談判或協商(bargaining of negotiation)與協調(mediation)，其中調解雖然會出現第三者，但第三者只具協助當事者之功能。當事者對於最後衝突如何解決，擁有主導權與決定權。(2)第三者決策：此

<sup>292</sup>Gini Graham Scott,p.93。

<sup>293</sup>黃朱倫,雅歌,p.249。

<sup>294</sup>黃鈴媚,《談判與協商》(台北：五南 2001),p.2。Carr 也指出戀人們之間的關係之解決方法只有在深覺對對方有責任時才有可能,p.154。整段的描素似乎從一個熱戀進到一個冷淡的婚姻低潮。

種衝突解決方式，當事者授權給第三者，經過司法判決(adjudication)、仲裁(arbitration)，或組織中的管理階層，來代為解決衝突。當事者對於最後衝突如何解決，不再擁有主導權與決定權。(3)當事者獨自決策：此種衝突解決方式，當事者選擇不依賴其他當事者或第三者，而採取獨自運用單方面的優勢(包括政治、經濟、軍事等)，做出決策。因此，當事者對於最後衝突如何解決，擁有絕對的主導權與決定權。

以上三種當事者衝突解決之選擇，佳偶曾經在3:1-4，使用過第二種方式「第三者決策」—倘若當時良人是為了某種原因，(也許是兩人之間有衝突)，而沒來看她，(或與她在一起)。因此，她夜間遊行城中，遍尋不著之後，求問巡邏看守的人：「你們看見我心所愛的沒有？」佳偶明顯地要把尋找良人以求解決兩人之間的衝突之事授權給巡邏看守的人。經文沒有說明巡邏看守的人代為處理佳偶授權之事沒有？也許有，所以，佳偶離開他們，就看見了良人。也許沒有，只是佳偶與良人仍然相愛的心，產生了心電感應的作用，使佳偶一離開他們，就遇見了良人。

不管上面發生過的事件、經驗如何，在5:7佳偶沒有再採取此種第三者決策的方式，來代為解決此次兩人之間嚴重的衝突事件。也許，她在良人絕然離去之後，自己的情緒落在荒亂、焦慮、沮喪、恐懼之中，而深夜匆匆披衣外出，一心一意只想著尋找良人，以致未看見第三者城中巡邏看守的人和看守城牆的人。所以，也未說明深夜外出原因，也未尋求他們的協助，因此被誤打、誤搶。也許她在本次與良人的衝突事件中，仍信心滿滿，自恃良人對她愛情深厚之優勢，而不依賴第三著，獨自做出尋郎決策。可惜，並未成功。可見當事者獨自決策之衝突解決方式，雖然佔有是某些方面之優勢，但是，仍然有很大的風險。

5:8「耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們，若遇見我的良人，要告訴他，我因思愛成病。」從現代處理婚姻觸礁的處理方式來看，如Mike Yorkey在書中提到女人是有需要閨中密友的<sup>295</sup>：「女人比男人更瞭解女人的，閨中密友幫助我...婚姻需要『第三者』<sup>296</sup>。找到第二個

<sup>295</sup>Mike Yorkey,《婚姻黏巴達》,p.147。

<sup>296</sup>p.148。

『避風港』。」<sup>297</sup>當佳偶面臨情愛生波，人生愛情的避風港風雨飄搖不止之時，她終於找到了第二個避風港—婚姻的第三者，來協助她在與良人的衝突解決方式上，使用「當事者聯合決策」，試圖挽回自己與良人之愛情。筆者認為此節清楚地表現出佳偶與耶路撒冷的眾女子，在人際關係的四個溝通模式和技巧的望—肢體、聞—表情、問—語言、切—心靈，以及人、事、物的成功三大要素之天時、地利、人和上，已經進步成熟許多。在此關於佳偶與第三者之間溝通問題部分，衝突解決方式，討論佳偶採取是當事者聯合決策。雖然 5:8 表面上好像是第三者決策，事實上，若仔細分析，就可以看出是當事者聯合決策。在經文中的第三者耶路撒冷的眾女子，只是當事者佳偶和良人在談判或協商與調節過程中，在調解之時的協助者而已。因為佳偶一開口就說明來意與需求：「若遇見我的良人，要告訴他，我因思愛成病。」語意非常清楚地表現出：(1) 只有一位當事者我的良人。(2) 要告訴他，亦即需要談判或協商等。(3) 談判或協商，以及調解的主題和內容是：我因思愛成病，亦即願意兩人和好，重修愛情。因此，顯而易見的，耶路撒冷的眾女子就是調節過程中的協助者。佳偶此時所想要採取的衝突解決方式是：與良人聯合談判或協商，並以耶路撒冷的眾女子為調解時的第三者，最後衝突如何解決之主導權與決定權，仍在佳偶和良人手中。整段的描述似乎從熱戀進到一個冷淡的婚姻低潮，以「我睡臥」表示一種靜態，雖如此，她又聽到良人的聲音，這表示她是清醒著，只是內心的不願意。但當她覺醒時，便開始採取行動了，也向眾女子表達她內心的思念之情意(5:8)，但眾女子的回應卻也帶來她要再次對良人之愛的確定(5:9)。

## 2. 愛之良人歌(5:10-6:3)

眾女子的問題使她再次詳細的用述說良人的內外之美的方式，更體驗自己為何深愛著他。眾女子似乎扮演著輔導者的角色來幫助佳偶，去深思愛情之所以會產生問題，主要是由於兩性在溝通與情緒上的不協調，以致造成衝突而引起的。上面討論過當衝突發生時，當事者可以採取三大決策來解決衝突。佳偶此次所採取的是當事者聯

---

<sup>297</sup>p.150。

合決策的方式來處理。因此，需要第三者的協助與調解。第三者是耶路撒冷的眾女子，就扮演了一個協商者、調解者，或協談者、輔導或支持的團體的身分。

Colling<sup>298</sup>指出，輔導者的工作，可以從四個主要的方向發揮：(1) 協助人認識並改變自己。(2) 教導人如何解決衝突。(3) 教導人如何溝通的技巧。(4) 協助人改變自己的環境。由於前面經文說明了佳偶曾經將自己與良人之間的衝突，訴諸於第三者耶路撒冷的眾女子，請求幫助、協助、調解和支持。以「協助人認識並改變自己」方向來看耶路撒冷眾女子對她所說的這句話：「妳這女子中極美麗的」。美麗 נִיבֵּל 之字義為優美的、俊美的，譯詞有美好、榮美、華美、優雅、秀雅、秀美<sup>299</sup>等意思。可見含有內在與外在俱美的意涵。耶路撒冷的眾女子先以如此極佳讚美的稱呼，來協助佳偶從挫敗中，重新真正認識自己，維護自我的概念和形象。從「教導人如何解決衝突」來看，按照歐大衛(David Augsburger)的說話，衝突是自然的、正常的、中性的，有時也是可喜的。因此，應該關心的不是衝突本身，而是如何處理衝突，在處理時有二步驟：首先要去澄清目標，再來，要去確認並討論策略。就以澄清目標而言，當兩個人或兩個團體有了衝突，他們的意見不同，目標卻可能是一致的，或互異的。澄清目標的方法，就是詢問他們真正想要的是什麼？在本節中，耶路撒冷的眾女子連續兩次詢問佳偶：「妳的良人比別人的良人有何強處？」表達極度希望澄清目標。有些學者認為，這個問題針對的是佳偶的良人之性能力與別人的良人相比，有何過人之處？但有些學者卻認為，這個問題只是很普通的問題而已，佳偶的良人與別人的良人相比，到底有什麼超人的魅力？這是正本清源的作法。根據佳偶接下來所說的答案，即可知道這個關鍵因素，顯然是在愛情動力下，看對方皆是勝過其他的人選的<sup>300</sup>。接著是，要確認並討論策略了。當個人間或團體間產生了衝突，通常有四種選擇：逃避衝突、保持目前的衝突程度、升高它、或將之消除。確認選擇之後，即可決定採用湯馬士和基曼(Thomas & Kilmann)<sup>301</sup>的解決衝突解決

<sup>298</sup>Gary R. Collins,張鈞，吳際平譯，《情緒問題心理輔導》(台北：大光 1996),p.118。

<sup>299</sup>王正中,p.188。Harris, p.439，不僅只容貌，也指體態之美，可用在男女與物等之描素。

<sup>300</sup>黃朱倫，吳仲誠,P.185。

<sup>301</sup>Gini G. Scott,范見星譯，《如何解決衝突》(台北：桂冠 1998),P.116。



五大方式的策略：競爭性、迴避性、妥協性、遷就性、合作性，來加以處理。

在本詩節「妳就這樣囑咐我們？」囑咐有發誓的意思<sup>302</sup>。不是隨便說說而已的。顯示出耶路撒冷的眾女子已確認佳偶是希望將她與良人之間的衝突消除掉，因為上節5:8「要告訴他，我因思愛成病。」並且，接下來的經文又提到耶路撒冷的眾女子，是請求她們的幫助，在此以湯馬士和基曼(Thomas & Kilmann)的第五種衝突解決方式「合作性方式」的角度來看，因為佳偶試圖解決與良人之間的衝突。其方式就是努力設法滿足當事者佳偶與良人雙方的愛情需求。也因此佳偶以描述良人的身體特徵，表達與眾女子的溝通筆者也要按漢醫看診的方式來加以詮釋，理由是佳偶在描述良人的外表之帥，如下：望一肢體：「我的良人白而且紅，超乎萬人之上。」(5:10)白字首次出現於舊約聖經，譯為清潔、白裡透紅，因為接著說他是紅的。紅字其字意為玫瑰色的、紅色的。萬的字義為很多、豐富、無數等<sup>303</sup>，是一種比較級的形容詞。萬人是指非常大的數目的人而言，在此不是照字面的意義來瞭解要算數目<sup>304</sup>。可見，佳偶的良人是身體健康，面色紅潤，容光煥發，充滿男子氣概，儀表非凡出眾。再來是描寫「他的頭像至精的金子；他的頭髮厚密壘垂，黑如烏鴉。」(5:11)至精的金子字意為純金，譯詞為精金，這種譯法在聖經中僅此一次<sup>305</sup>。在舊約聖經，曾經以精金來描寫尼布甲尼撒所夢見之像的頭(但以理書2:32)，但在提煉的精度上，似乎仍不及至精的金子。可見至精的金子在此可比喻為完美、高貴。然後，頭髮黑如烏鴉，在舊約聖經中唯一的一次在此用作比喻法，表示黑色的；它是厚密壘垂，在和合本的壘垂字在原文中，並沒有這個含義<sup>306</sup>。雖卡洛德認為這種明喻除掉以第一行形容良人為金髮的可能性<sup>307</sup>。因此，本節的新譯本譯作：「他的頭像精金；他的頭髮如棕樹枝厚密，像烏鴉那麼黑。」其實整句意思表示出良人的氣質是尊貴，又富青春活力。佳偶又繼續描述良人「他的眼睛如溪水旁的

<sup>302</sup>Harris, pp.1021-1022。

<sup>303</sup>王正中,pp.371,399。

<sup>304</sup>Carr,p.168。

<sup>305</sup>王正中,p.351。

<sup>306</sup>曾立煌,pp.114 115；唐佑之,《愛的讚歌》(香港：証道 1977),p.60。

<sup>307</sup>Carr,P.168。

鴿子眼，用奶洗淨，安得合式。」(5:12)溪的字意為河谷、水道<sup>308</sup>，其字根的含義是圍起來的或監禁。一些學者認為這幅圖像所暗示的是鴿子棲息在河岸上，良人的眼睛也照樣深陷在眼窩中，輪廓鮮明<sup>309</sup>。另外，用奶洗淨，而非用的溪水洗淨，因為溪水是清澈透明的，只代表鴿子眼的晶亮可愛。但是，要進一步形容其眼瞳是黑的、眼白是白的，來說明其眼睛的黑白分明，以顯示出良人的聰穎慧黠(黝黑的眼瞳)，以及健康無比(亮白的眼白)。安得合式:合式在整本舊約聖經，只出現過這一次<sup>310</sup>。此字之字源的字義為使充滿、填滿、滿足、完全，譯詞含有鑲嵌之意。這在出埃及記28:17-20，39:10-13描繪聖衣上之胸牌製作過程，以十二種珍貴的寶石、鑲嵌其上，以示尊貴、莊嚴。故此，可比喻為良人的眼睛好像兩顆珍貴的寶石，安置鑲嵌在他臉上，左右對稱，均衡合式。筆者發現在本段中，佳偶對於良人的眼睛之描述，篇幅長達對其他肢體之描述的兩倍。可見良人最令她著迷之處，就是他的眼睛(靈魂之窗)。

佳偶的觀察入微的讚美是古近東的情歌中極為普遍的<sup>311</sup>。再加上了漢醫的技巧的聞—表情:聞當動詞用時，有兩種意義:(1)用鼻子嗅，(2)用耳朵聽<sup>312</sup>，這還包括了表情的溝通模式和技巧的作用上。她觀察出良人的兩腮如香花畦，如香草台;(5:13a)畦的字義為花壇，在舊約聖經中，首次出現在本處<sup>313</sup>，呂振中本譯為苗床，現代中文譯本為圃。在以西結書17:7、10，此字之意義為園子區劃地。香花畦表示有許多花種，區隔並接連栽種在一起<sup>314</sup>。台之字意為塔，譯詞有層樓、望樓、高台、草台、保障等等，此字出現在雅歌書4:4; 5:13; 7:4; 8:10，在本節中，其含義是根據地或寶庫<sup>315</sup>。香草在舊約聖經上，只出現在此處<sup>316</sup>，足見其寶貴。

佳偶以香花和香草來形容良人兩頰所散發出來的馨香之氣，不使人聞之舒暢，更吸引人來與他親近。這是佳偶在溝通模式和技巧上，

<sup>308</sup>王正中,p.39。

<sup>309</sup>Carr,P.169; 王福民, 楊東川,p.127。

<sup>310</sup>王正中,p.247。

<sup>311</sup>Carr, p.166-174。

<sup>312</sup>唐繼堯,P.859。

<sup>313</sup>王正中,p.343。

<sup>314</sup>王福民, 楊東川,p.128。

<sup>315</sup>Carr,P.170。

<sup>316</sup>王正中,p.269。

用聞—表情的方式，亦即使用嗅覺的觀察，體認到良人的身心靈上是健康的。再來她也進一步觀察到了良人的嘴唇，像百合花，且會滴下沒藥汁。(5:13b)百合花大多生長在山谷之中，氣味清香宜人，被認為是百花中最美麗的。在馬太福音6:28-29，耶穌說：「就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴得還不如這花一朵呢！」可見百合花之尊貴。本節所指的百合花，可能是一種紅色品種的百合花<sup>317</sup>，佳偶以百合花形容良人的嘴唇。可能有三方面的意義：(1)良人唇形好像百合花之弧狀，美麗秀氣。(2)良人唇色好像紅色的百合花紅潤可愛。(3)良人唇中之氣味好像百合花之清香悅人。故所滴出來是一種特別的香味，如沒藥的香味，它是一種寶貴的香料，為聖膏之原料(出埃及記30:22-25)。這種香料一直流行在近東，如東方的博士來朝拜出生的耶穌所帶來禮物之一。(馬太福音2:10-11)本節描寫沒藥由良人嘴唇滴下，德里慈(F. Delitzsch, 1885)認為這是指良人所說的話<sup>318</sup>，本論文贊成此看法。佳偶以百合花和沒藥來形容良人嘴唇所發出之香氣，亦即表示她聆聽到良人的寶貴言語，體認到良人心靈上的尊貴。佳偶又繼續觀察到良人的手了，他的兩手是像金管，鑲嵌水蒼玉。(5:14a)手的字意為手、權力、力量、輪軸，譯詞有膀臂、權柄、感動、服事等。此字在舊約聖經出現1,222次，可見其重要性的。金管乃是用金子作的管子，其字意為環，並用一種水蒼玉之寶石鑲嵌著。水蒼玉大概屬外國引申語，與Tarshiysh字的音與他施相同<sup>319</sup>。因此，思高本譯為：「他的手臂有如金管，讓有塔爾史士寶石。」

Carr認為他施位於西班牙，對於古代交通不便的中東巴勒斯坦來說，是極為遙遠的地方。水蒼玉可能是一種綠寶石或黃寶石<sup>320</sup>，但由於與金字平行，本文採用黃玉之說<sup>321</sup>。此種的水蒼黃玉來自極遠方，故彌足珍貴。佳偶以如此珍貴的寶石來形容良人的手臂，比喻著良人手臂有如金黃色的水蒼玉，晶瑩剔透，閃閃發光。另一方面，也隱喻著：良人的手臂。不只因日曬、風吹、雨淋而發出金黃色的健康光彩，並且，他手中所作的工，都彷彿珍貴的寶石，永遠長存。佳偶繼續描素

<sup>317</sup>王福民，楊東川，p.128。

<sup>318</sup>Carr, pp.170-171。

<sup>319</sup>王正中，pp.170,119,90,474，筆者懷疑是否與他施相關。

<sup>320</sup>Carr, P.172。

<sup>321</sup>王福民.楊東川,p.129。

良人動人的身體了，指出他的身體如同雕刻的象牙，周圍鑲嵌藍寶石。(5:14b)身體(קָרָן)與5:4的心字相同乃指內在器官或是腹部與生殖器部分。但是，在本節對照上下文，是指軀幹外面的部分。Carr引用彭馬文(M. H. Pope)的提議將此字在此解釋為腰，包括背部和腹部<sup>322</sup>。唐佑之<sup>323</sup>則解釋為腰身，包括上面的背部與下面的臀部，似乎更為精確。用雕刻的來形容身體是被精心設計出來，是具美感的身體。此字的字源和字義為使光滑、有光澤的，此字在舊約聖經只出現於本節，也顯示出此字在此之可貴<sup>324</sup>。周圍鑲嵌藍寶石是要強調其美無比，其觀念是暗示被包在自己裏面<sup>325</sup>。象牙產於非洲，在近東並不多見，藍寶石亦然。可見此二件珍寶放在一起更為有價值。

因此，本節可以詮釋為：良人的身體好像潔白光潤的貴重象牙，身上所披戴著的是無價的水蒼玉與藍寶石。佳偶如此的描繪，表現出良人身體的健壯俊美，氣宇非凡。佳偶繼續描述到良人的腿部，他的腿好像白玉石柱，安在精金座上。(5:15a)腿的字意為腿、腎部<sup>326</sup>。此字在舊約聖經共出現19次，Carr<sup>327</sup>指出，此字譯作大腿是合適的，是指從臀部之下大腿到足踝的整條腿。這字在雅歌書只用了這一次。腿好像白玉石柱，白玉之字義為漂白布、白細麻布、雪花石膏<sup>328</sup>。Carr認為，此字是指白玉或大理石，就只有在本節和歷代志上29:2、以斯帖記1:6出現。白玉腳柱被安在精金座上的形容，其座為建築、支柱等的基礎、座基。此字經常用在出埃及記與民數記中，指會幕的骨架安置在其中的底座，以表示堅固又美麗合適<sup>329</sup>。

似乎佳偶以安置在精金底座上的白玉石柱，來形容良人在外工作、走動，曬成了古銅色的雙腳，以及衣布遮蓋下而未曝曬的潔白大腿，隱喻著好以聖殿中的柱石，堅固而穩定<sup>330</sup>，也說明了良人身、心、靈的健全可愛。接著是佳偶描述良人的神情了，他的形狀如利巴嫩，

---

<sup>322</sup>Carr,P.172。

<sup>323</sup>p.217。

<sup>324</sup>王正中,pp.347,346。

<sup>325</sup>Carr,pp.172,173。

<sup>325</sup>Carr,p.173。

<sup>326</sup>王正中,p.428。

<sup>327</sup>p.173。

<sup>328</sup>王正中,p.458。

<sup>329</sup>Carr,p.173。

<sup>330</sup>唐佑之,p.217。

且佳美如香柏樹。(5:15b)形狀的字義為景象、外貌、異象、形狀，譯詞有容貌、面貌、相貌等<sup>331</sup>。新譯本、思高本、呂振中本譯作容貌。由於上下文的譬喻是用黎巴嫩和香柏樹，故本文贊成譯為外貌。佳美的字意為揀選、指定、挑選，譯詞有特選的、蒙悅納、喜愛等<sup>332</sup>。AV譯作卓越、JB譯作無雙的，NEB譯作尊貴的，Carr<sup>333</sup>認為比較合適的翻譯：是精選的和雄偉的。在中文的翻譯上，本論文贊成佳美之譯，因為不只含蓄又有張力。佳偶以利巴嫩的香柏樹，來形容良人的外貌，隱喻著良人高拔挺直的佳美身材外貌，彷彿聖殿中特選的卓越建材棟樑。(參列王記上6:9、10、15、16、18)—利巴嫩的香柏樹是樹中之樹，以表良人是人中之人。利巴嫩的香柏樹香氣引人，亦表良人身心靈所發出的馨香之氣，也深深地吸引著佳偶。不但如此，良人的口極其甘甜，且全然可愛。(5:16a)這時候佳偶在採取另一種的觀察力即問——話語的方式：口之字意為上顎、口、嘴巴<sup>334</sup>。王正中、楊東川<sup>335</sup>指出此字在這裏是包括整張嘴，功用是說，是話語的源頭。而形容詞以甘甜，其字義為甜的東西，此字在舊約聖經只出現兩次<sup>336</sup>。王正中、楊東川<sup>337</sup>指出甘甜是以複數的形式出現，用來加強語意。不僅如此，再加一句全然可愛，可愛的字意為喜愛的食物、想要的<sup>338</sup>。王陽明、楊東川<sup>339</sup>指出全然可愛也是一個複數形式，特別加強語氣的說：「關於他的每一件事都是美好的，令人充滿愉悅。」

佳偶兩次以複數形式來形容良人的口或嘴，在此不只說明其外型之美，更有所出的話語之甘甜、美好。實際上，是極欲表示良人口中說出的話語充滿智慧、恩慈、仁愛、公平、善良、誠實等美德。

當這一切的良好之特徵描述完畢之後，佳偶又補上一句：「這是我的良人，這是我的朋友。」顯然這是一句歸屬感之語氣，是從心靈深處表達出來的，就以漢醫的切一心靈來詮釋之。不管是婚前或是婚後，兩性的相愛成為終身靈魂的伴侶，亦即朋友。互相歸屬，作友人

<sup>331</sup>王正中,p.264。

<sup>332</sup>王正中,p.56。

<sup>333</sup>Carr,P.174。

<sup>334</sup>王正中,p.138。

<sup>335</sup>P.130。

<sup>336</sup>王正中,p.250。

<sup>337</sup>p.130。

<sup>338</sup>王正中,p.239。

<sup>339</sup>p.130,131

之伴侶。她這樣鄭重宣告給眾女子知道，同時也對自己再次肯定兩人之間的愛情是相屬相伴的。朋友的字義為朋友、同伴、情侶、另一個人<sup>340</sup>。呂振中本、現代中文譯本作伴侶，思高本譯作良友。雖然Carr<sup>341</sup>認為是舊約聖經常用的一個字，並以表明是同伴與友情，沒有伴侶的含義，以詩篇45:14「隨從她的陪伴(rea)童女也要被帶到你面前」為例。但黃朱倫認為在雅歌書裏，佳偶只在此處稱良人為我的朋友，這是屬於一種極親密的稱呼。這種友情的關係沒有性伴侶的意義，非基於肉體交合所建立的關係，乃是包含了兩人之間情感、意志、思想和心靈裏更深的契合的朋友<sup>342</sup>。而曾立煌引用Paige Patterson的話指出，朋友這個詞的濶度提示一件事，就是在任何成功的婚姻中，必須包含真正的友誼和浪漫的愛情<sup>343</sup>。筆者認為佳偶爽快而坦白地說，她的良人也是她的朋友—遠比只是做愛的性伴侶是有較更深的友誼意義，能夠是配偶同時又是朋友的伴侶才是真正擁有神聖的愛情。

6:1眾女子的回應(6:1a與5:9a的說法一樣)，要站在一位輔導者、幫助者的立場願意配合去協助她的需求。可謂她得到了天時、地利、人和的幫助了，因為已經被這位女子的真心，深受感動了<sup>344</sup>。首先是人和—和好的人際關係(6:1a)：耶路撒冷的眾女子公開承認她是女子中極美麗的，並沒有被否認或是故意敵對之意。並承認他是妳的良人，清楚地指向希望這一對郎才女貌的愛侶能夠和好如初，故願意全力去配合作一個協助者、輔導者。當有了這種良好的人際關係時才能達到良好的結果。另外，地利—地理空間的環境(6:1b)：耶路撒冷的眾女子再次地詳問：「妳的良人轉向何處去了？」清楚地表明了要知道良人所在之處的地理環境。如此，她們才可能陪伴她前往尋找他。這是協助者、輔導者和被協助者、被輔導者對需要解決的案件，必須具備清楚的目標，才有成功的可能。最後是天時—時間要掌握準確(6:1c)：耶路撒冷的眾女子明確地應允，要協助佳偶去尋找她的良人。在保守的古代中東的社會裏，一群女子當然不可能在夜晚時刻陪伴佳偶尋找她的良人。因為即使她們願意，她們的家人也不會答應她們在夜間外出。

---

<sup>340</sup>王正中,p.410。

<sup>341</sup>p.174。

<sup>342</sup>p.260,261。

<sup>343</sup>p.114。

<sup>344</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.262。

因此，她們一定是在白天，才有可能陪伴佳偶出去尋找她的良人。

以上耶路撒冷的眾女子所提出的天時、地利、人和處理乃成功之三大要素的策略。因此，佳偶立刻回應了說：「我的良人下入自己園中，到香花畦，在園內牧放群羊，採百合花。」(6:2)事實上，佳偶的內心感觸到他最有可能去的地方，並指出地點，也暗示了時間與他的行動了。雖然經文未說明佳偶如何知道良人的下落？或許有人通知她<sup>345</sup>，似乎佳偶對良人的行蹤瞭若指掌，心中的負面情緒已一掃而空。如今，她的心靈彷彿跟隨者他下入他的園中，去到香花畦—牧放羊群，並採了百合花。韓承良<sup>346</sup>曾質疑一個健壯雄偉的青年，怎會如此有耐心地去採摘百合花？但筆者認為經文主要是說明他並非逃離或是去搞外遇，而是認真的工作。由於百合花具有醫療功效<sup>347</sup>，因此，良人在香花畦採集百合(花)，也有醫治和經濟的意義。在此，佳偶已經能夠體認到良人繁重的工作—牧放群羊和採集百合花，責任重大。因此他開始有了同理心，明白良人的辛勞，她才心悅臣服說出了：「我屬我的良人；我的良人也屬於我。」(6:3)的更親密的心語。

## (二)維繫之歌(6:4-13)

此時，良人馬上回應佳偶的表白，兩人再次地作了相屬之決定<sup>348</sup>。兩性之間的愛情若要長長久久，並且愈久愈甜美，雙方需要不斷的努力。在本段，雖然沒有耶路撒冷的眾女子的出現，但是，就像電影、戲劇的換場一般，良人的獨白—講出他內心世界對佳偶真正的想望，必然是經過耶路撒冷的眾女子的穿針引線，作了如同對佳偶所作的四項輔導工作，只是在本段再次表現良人對佳偶的深切愛情的溝通的技巧，就是回應佳偶的身心靈之美的敘述。

### 1. 愛之佳偶歌(6:4-10)

雅歌書作者藉著人際關係的溝通模式和技巧：望—肢體、聞—表情、問—言語、切—心靈，在本詩段中，表現了良人極願與佳偶重修舊好的期望。以描素佳偶的身心靈的觀察入微和讚美的技巧來贏得芳

<sup>345</sup>柯埃華,p.87。

<sup>346</sup>p.53。

<sup>347</sup>李時珍,《本草綱目-上》(世一文化事業股份有限公司 2005),p.179。

<sup>348</sup>黃朱倫,雅歌,p.263。認為雖與 2:16a 的表達是一樣的，但在此是更為真實成熟愛情的表達。

心。首先，他讚美說：「我的佳偶阿！你美麗如得撒；秀美如耶路撒冷；威武如展開旌旗的軍隊。」(6:4)再來是讚美她的眼睛和頭髮：「求你掉轉眼目不看我，因你的眼目使我驚亂。你的頭髮如同山羊群，臥在基列山旁。」(6:5)接著讚美她的牙齒：「你的牙齒如一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。」(6:6)最後讚美兩腮：「你的兩太陽在帕子內如同一塊石榴。」(6:7)。而6:8-10似乎是看到了佳偶的來到，他更貼切和珍惜這女子是獨一無二的，連王后都會讚美她的，或說佳偶在他的心目中已經變成比王后更為莊重和尊貴了。因此，他說：「有六十王后、八十妃嬪，並有無數的童女。我的鴿子，我的完全人，只有這一個，是她母親獨生的，是生養她者所寶愛的。眾女子見了，就稱她有福，王后妃嬪見了，也讚美她。那向外觀看如晨光發現，美麗如月亮！皎潔如日頭！威武如展開旌旗軍隊的是誰呢？」

良人不只觀察到佳偶外型之美，也深深洞察和體驗到佳偶的神情與內在生命之高貴。他用如此的描述來回應她的尋找。

良人特別以地名得撒來描述，其字意是令人愉快。原為迦南之王城，後為以色列十支派之都城。此城位於撒瑪利亞附近，精確位置尚未確証，但多數權威學者都將之視同為帖勒法拉(Fell el-Farah)北方，亦即在示劍東北方約十一公里處，就在通往伯珊(Beth-Shean)的大道上。這個位置是偉大的自然美景之一，有廣闊的園圃和樹林，主要受惠於以色列最好的一個豐沛水源<sup>349</sup>。此城並具戰略地位，在所羅門王朝分裂為猶大、以色列，南北兩王國之後，以色列北國耶羅波安與其繼位者即建都於此，直到暗利在此登基六年後，才遷都撒瑪利亞(列王記上14:1-20；16:8-26)。如此，是在描寫佳偶的整體之自然美。再者，又以如展開旌旗的軍隊來形容佳偶之健康美麗阿娜之美，這比喻比較不易解釋。希伯來經文在此並未含有軍隊的字，只是簡單讀作如旌旗。此字在雅歌出現與2:4；6:4、10，三處皆含有注視的意義，而本節更有奇、觀、令人驚異的景觀之意涵<sup>350</sup>。Carr<sup>351</sup>和王福民、楊東川<sup>352</sup>指出：「按上下文，可能應該譯作：這是如此裝飾(看起來光彩奪目)的城市。」

<sup>349</sup>Carr,p.177。黃朱倫,《雅歌》,267。

<sup>350</sup>黃朱倫,吳仲誠,p.105。

<sup>351</sup>p.178。

<sup>352</sup>p.138。



這裏引入軍隊，是多餘而令人費解的。」

筆者認為，若根據得撒在軍事地位上的重要性，在中文譯本多加軍隊之詞，可能是因為旌旗之字，然而筆者認為這是隱喻著佳偶的美麗、秀美，不只好似北國的京城得撒和南國的京城耶路撒冷，帶給人一種崇高、尊貴的印象景象，也更有著一種彷彿展開得勝旌旗的軍隊那樣威嚴、可畏的氣勢。黃朱倫<sup>353</sup>認為這樣的比喻是別有一番風味的美，非常的魅力，才使良人神魂顛倒並且產生一種愛懼交加、迷醉參半的複雜心境，使良人難以自制了。難怪良人隨伴著哀求聲說：「我下入核桃園，要看谷中青綠的植物，要看葡萄發芽沒有，石榴開花沒有。不知不覺，我的心將我安置在我尊長的車中。」(6:11-12)這與6:5a 良人的要求相似：「求你掉轉眼目不看我，因你的眼目使我驚亂。」良人的心已經深深牢固地再次被吸引住了。這雖與 4:1、2 有一些相同之處。4:1，良人讚美佳偶的眼睛在帕子內，好像鴿子眼。佳偶溫柔、良善、聰明的美麗雙眼，正透過隱約可見的面紗，向良人含情脈脈地傾訴心聲。這是很美的描繪。但是在 6:5 卻說「求你掉轉眼目不看我」這又是另外一種非常動人的描述。驚亂的字意為不斷請求、增加勇氣，無禮地舉正，擾亂。<sup>354</sup>表示女子的眼睛的魅力是會攪動男子的心。唐佑之<sup>355</sup>指出，此字有時為形容神話中的海怪拉哈伯(參以賽亞書30:7；51:9；詩篇89:10；約伯記9:13；26:12)，他會在海中作亂。所以，驚亂也可以用海的洶湧作亂之意來想像。唐佑之<sup>356</sup>另外指出女子的眼光是奇異的，或者說是神祕的，會使男子有一種畏縮的反應。這眼光似乎十分清澈而明亮，可將對方內裡的心情，看的十分透徹。使良人神魂顛倒，產生一種愛懼交加的複雜心境而難於抗拒與自制<sup>357</sup>。

女子可以用自己的直覺(intuition)來看透人心，並從眼睛發出，確會使男子驚亂。周聯華<sup>358</sup>解釋此字是困擾、征服我、勾了我的魂，反正你看我，我就受不了。驚亂在欽定本聖經譯為征服或攝服，在美國新譯本(New American Bible)作擾亂與苦惱。中文新譯本翻為心動，思

<sup>353</sup> p.269。

<sup>354</sup> 王正中, p.402。Harris, pp.947-948。此字有引以為傲的意思，不只有擾動的意思。

<sup>355</sup> p.240。

<sup>356</sup> p.239,240。

<sup>357</sup> 黃朱倫,《雅歌》, p.269。

<sup>358</sup> p.271。

高本譯為迷亂。合和本譯作驚亂，應該是最貼切最傳神的譯詞。佳偶的靈魂之窗——(眼睛)對良人來說，到目前為止的觀察一望(肢體)，實在是充滿了吸引力、神祕感，以及一種無法抗拒的無法以言述的力量。從雅歌書中的表達可分四階段來看：(1)在 1:15 憧憬之歌裡，當初戀之時的佳偶，眼睛像鴿子眼，甚是美麗，充滿了吸引力，令良人滿懷初墜情網的憧憬和想像；當進到了(2)4:1 婚禮之歌婚禮中的佳偶，眼睛在若隱若現地帕子內，好像鴿子眼，甚是美麗，充滿了神祕感，使良人心旌蕩漾；接著(3)4:9 洞房中的佳偶，眼睛一看就多了奪了良人的心，可見其魅力之大，良人尚且無法抵抗佳偶那美目盼兮，心魂就跟著走，不難想像佳偶顧盼流轉之間的傾城傾國之美；最後(4)6:5 維繫之歌經過了 5:2-8 愛之互尋歌的衝突，佳偶那溫柔、馴良、單純像鴿子的眼睛，已經增加了人生愛情歷練的智慧。對良人來說，卻更加添了一種欲迎還拒的高深莫測的致命吸引力，使得良人昏頭轉向，對她雙那美麗得無與倫比的眼睛的注視完全無法招架。因此，良人只好投降。這是雅歌書作者描述佳偶那雙眼睛盡在不言中、無聲勝有聲的高妙筆法。

另外，頭髮、牙齒、雙頰也會迷住良人的，此段經文重複了4:1-3，代表著良人對佳偶之望——肢體的觀點，也表示了良人對佳偶的愛情是沒有改變、沒有減退的<sup>359</sup>。也對聞——表情(6:8、9)的觀察入微，其神情與尊貴如王后般。王后在雅歌書中只有出現在本節，在舊約聖經其他地方，也只出現在以斯帖記——用來指以斯帖和瓦實提，以及列王記上10章、歷代志下 9 章——用來指示巴女王。亞蘭文同譯詞在但以理書五章出現兩次——用來指伯沙撒的妻子。這個字從未用來指猶大或以色列王的妻子<sup>360</sup>。妃嬪之字意為妾、情婦，譯詞有妾、妃嬪、嬪、情人、妃之意。此字在舊約聖經，共出現35次<sup>361</sup>是與王后出現的次數相同。妃嬪不是王后，但為陪襯。另外也用童女，童女的字意為少女，譯詞有童女、女子、女<sup>362</sup>，是指未婚的女性。思高本譯為少女，現代中文譯本作宮女。在本段中，王后、妃嬪、童女的漸降的階級地位，與漸

<sup>359</sup>曾立煌,p.116。

<sup>360</sup>Carr,p.180。

<sup>361</sup>王正中,p.353。

<sup>362</sup>王正中,p.331。

增的數目六十、八十、無數，來當作雙重的陪襯，以突顯出佳偶的獨一無二之尊貴和美麗<sup>363</sup>。

由於列王記上11:1-4記載：「所羅門王在法老的女兒之外，又寵愛許多外邦女子，...所羅門有妃七百，都是公主；還有嬪三百。...所羅門年老的時候，他的妃嬪誘惑他的心，去隨從別神。」因此，德里慈(F. Delitzsch,1885)認為，雅歌書所記的這段有六十、八十數目的插曲，是發生在所羅門作王的早期。在他妻妾未達全盛時期之前。值得注意的事，原文並未說所羅門有或我有，而只是說有。所以，比較可能的是，這裏並非提及任何一群特殊的妻妾<sup>364</sup>，而只是良人在相信自己所選擇的佳偶實值得，也配得被那麼多的王后、妃嬪、童女來陪襯的。本段之六十、八十可能是依照中東文化對誇張之詞的數字七十、八十的循序方法，來形容在眾多的女子中，惟有佳偶是獨一的<sup>365</sup>。換言之，亦即有許多的王后、妃嬪和無數的宮女們——這一群代表著美麗、財富、權力、政治，並最好的家庭背景的佼佼者<sup>366</sup>，即使他們和佳偶相比，在良人眼中，佳偶的仍然是鶴立雞群，無法媲美的。她是良人唯一所愛的，是良人所珍愛的鴿子，是良人所慕愛的完全人<sup>367</sup>。在衝突後的溝通情境之下，良人更為肯定他對佳偶那永不改變的愛情了。

6:10「那向外觀看、如晨光發現、美麗如月亮、皎潔如日頭、威武如展開旌旗軍隊的是誰呢？」良人愈看愈莊嚴、可敬與可愛，決心要憐愛佳偶。唐佑之<sup>368</sup>指出，這是在高處向下看，可能是站在山頂看山谷或平原(民數記21:20；23:28，撒母耳記上13:18)，也可能好似神從天上向下垂看(士師記5:28，撒母耳記下6:16；箴言7:6)。晨光的字義為黎明、清晨。唐佑之<sup>369</sup>指出，「晨光發現」原為玫瑰紅的晨曦，在日出之前，照耀大地所反射出的光茫(創世紀19:15，32:24、26)。美麗的字義為優美的、俊美的，譯詞有美麗、俊美、美好、榮華、華

---

<sup>363</sup>Carr,p.180。

<sup>364</sup>Carr,p.179。

<sup>365</sup>唐佑之,p.241。

<sup>366</sup>柯埃華,p.88。

<sup>367</sup>筆者同意黃朱倫的意見，完全人是本書第一次使用，乃指著在倫理道德的無瑕疵，特別是針對兩人的愛，堅守貞操的品德為良人所讚賞。《雅歌》，P.270。

<sup>368</sup>唐佑之,p.242。

<sup>369</sup>p.242。

美、美貌、美人、優雅、秀雅等<sup>370</sup>。皎潔的字意為親愛的、純潔的，譯詞有潔淨、皎潔、清潔、乾淨、所寶愛的<sup>371</sup>。唐佑之<sup>372</sup>指出，中譯詞皎潔似應形容月光，太陽光是極其明亮的，此字的原意為燦爛。日頭也有火熱的意思，也可譯作喜悅。

這些描述仍然在讚美佳偶，無論從任何制高點(高標準)來觀看她，她永遠像初昇的晨光那樣清晰光耀，也像夜空的月亮那樣美麗幽雅，又像高照的日頭那樣光明燦爛<sup>373</sup>。並且，最重要的是，她的內心世界透過它的靈魂之窗—眼睛的注視，展現出一種好像得勝的旌旗的威武氣勢，這不只是良人的觀察(6:4)，也是耶路撒冷的眾女子的感受。因此柯埃華<sup>374</sup>認為此處之發言人，可能是耶路撒冷的眾女子，因為在本書的3:6；8:5也都有此一第三人身之團體來發言。筆者認為本節即為協助者、輔導者耶路撒冷的眾女子，為進一步瞭解受協助者、受輔導者良人自己對佳偶的真正看法，所作的詢問句。

## 2. 愛之歸來歌(6:11-13)

然而文章突然轉到女子<sup>375</sup>，她說：「我下入核桃園，要看谷中青綠的植物，要看葡萄發芽沒有，石榴開花沒有。」(6:11)此時，不只是幻想與觀看，佳偶情不自禁地要下去了。黃朱倫認為戀愛是從一個戀愛的幻想中進入一個真實的生活中的描述，在不知不覺中與良人走入自然的美園裡，又與他隨車揚長而去。這才是真愛，無價之寶的愛情展現。幻想不是全然不好，它可以滋養人生、美化生命、豐富人生，然而不能只停留於此，也才不會掉入失望與病態中<sup>376</sup>。核桃其字源來自波斯語，在整個舊約聖經只出現在此處。園的字義為花園，有別於創世記 2:8 的園，字義亦為花園。Carr<sup>377</sup>指出，此字除了本節之外，

<sup>370</sup>王正中,p.188。

<sup>371</sup>王正中,p.73。

<sup>372</sup>p.242。

<sup>373</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.272 認為這些的描繪使佳偶更為燦爛光明，神聖高貴，有如仙女下凡般的美麗感覺。

<sup>374</sup>p.89。

<sup>375</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.273, 認為我一字是指佳偶而言，故是佳偶在說話，而園子不是指佳偶，而是指真實的園子。Carr,183,也認為是女子在表達良人為她所預備的，使她驚喜與興奮，表示良人所給予的歡喜接納。Murphy,pp.178-179, 認為良人與佳偶都有可能是發言人，因提到Pope的意見是良人在發言，但他是近東的神話故事為背景，參 Pope, 574-583。

<sup>376</sup>《雅歌》,p.274。

<sup>377</sup>p.183。

只出現在以斯帖記1:5；7:7、8用來此舉行國宴的王宮花園的。因此，本節的核桃園是個特殊形式的名詞，就更別具意義了。由於核桃相當於胡桃，在後期希伯來文是泛指各種堅果，象徵具有堅硬外殼的果實，即使掉在污泥中，也不影響其內在的潔淨<sup>378</sup>。它可作為藥物，增加體力、長壽，又可榨油等，含義甚多<sup>379</sup>。這句話意味著幾方面的意思如：(1)良人的核桃園範圍之大且豐富；(2)良人要下去看，表明他不同的情緒，或歡悅或悲哀，或同情或悔恨，這是良人的省思，看怎樣對佳偶進一步的示愛<sup>380</sup>；(3)這些長青翠綠的植物，可以結實纍纍的象徵愛情的葡萄、還有在埃及經常被用為助情春藥的石榴<sup>381</sup>，是良人內心對佳偶愛情的渴望與啟動了。

佳偶繼續說著：「不知不覺，我的心將我安置在我尊長的車中。」(6:12)。Carr將不知不覺譯為我不知道並指出知道(yada)一字經常被用作性交的委婉說法(創世記3:5、4:1)，但在雅歌書所出現之1:8和6:12，則是呈現出普通的意義。RSV將此字句譯作"Before I was aware"(在我察覺以前)，JB譯作"Before I know"(在我知道以前)，NIV譯作"Before I realized it"(在我明白以前)，NEB譯作"I did not know myself"(我不認識自己)，TCV 現代中文譯本"I am trembling"(我禁不住發抖)。在希伯來文學的古修辭學上，有一種有言無意的敘述法，意思是說了無意義的話，不等於沒有說。因為敘述的內容雖然真空，但敘述的方法卻有意思。換言之，就是進一步地分析，發現真空的內容，原來不是因為故事空洞，而是因為故事太豐富，一時無法用文字去捕捉描述。因此，在翻譯成英文時，常會有負義字首(negative prefix)，如不朽(immutability)、無限(infinitude)、無所不能(impotence)<sup>382</sup>等；在翻譯成中文時，則如本節的不知不覺。

我的心(שֵׁפֶטַי)，RSV譯為我的幻想(my fancy)，JB、NIV譯為我的欲望(my desire)，NEV譯為她使我感覺到(She made me feel)，TE譯為你使我渴望(you have made me as eager)、思高本譯為我的熱忱。

<sup>378</sup>王福民，楊東川,p.141。

<sup>379</sup>唐佑之,p.243。

<sup>380</sup>唐佑之,p.243。認為是良人的發言，與黃朱倫和 Carr 看法不一樣。他認為良人看時機成熟，亦即各種水果成熟，和可否做愛之意思。

<sup>381</sup>Carr,p.137 註 194；王福民，楊東川,p.142。

<sup>382</sup>楊克勒，《古修辭學—希羅文化與聖經詮釋》(香港：道風書社 2002),pp.134,135。

Carr<sup>383</sup>指出，RSV的翻譯比 JB和NIV 稍微不明確，但這種模稜兩可，在此是非常好的，容許想念的觀念浮現出來。筆者認為心字在本詩中6:12之使用，是整本雅歌的最後一次，不只在編排上比照前兩次 1:7；3:1，且有跳躍式或時間性的美感和意義，比照不知不覺的文脈，也有最後一次，一切盡在不言中的內涵。接著敘述將我的心安置在，JB 譯為將我投擲(had hurled me)，TEB 譯為如趕...上陣，思高本譯為催促我登上了。其實安置之字義為放置、指定、安排，為一原形字根，應用變化極廣，譯詞甚多，在舊約聖經共出現 524次<sup>384</sup>。但那是一個動詞，接著是受詞的「我尊長」。但希伯來文卻沒有介系詞接在受詞上。而希伯來文:עַמִּי־נָדָבִי，可譯為我民中的王子或是貴族。在雅歌書只出現本處。נָדָבִי 在舊約聖經出現約26次，在雅歌書只用在在本處和7:1指王女。此兩字結合在一起使用的字，都是描述百姓的領袖，即王子。英文雅各王欽定本，以及更古的七十士譯本、古拉丁文譯本、武加大拉丁文譯本、亞伯拉譯本等，都將此二字當作一個專有名詞亞米拿達而沒有意譯<sup>385</sup>。為舊約聖經中，有幾個人具有這個名字，但沒有一個足夠突出，可以成為這個比擬的來源<sup>386</sup>。

車(מֶרְכָבוֹת)是女性複數名詞的端詞，其字義為戰車、馬車，譯詞有車輛、套車、車輦等<sup>387</sup>。此字在舊約聖經使用超過 40 次，指不同類型的交通工具，其指戰車(列王記上10:2)、國家的車(創世記41:43)、祭祀的車(列王記下23:11，以賽亞書66:15)，或一般純粹旅行用車(創世記46:29)。但在雅歌書只出現本處。本節是解經學者專家公認為雅歌書中最隱晦的一節，也是整本聖經中最難解的經文之一<sup>388</sup>。由於希伯來原文已經殘缺不全，意義模糊不清，學者專家們只能推測和揣度<sup>389</sup>。其中最大的爭議有兩點：第一是我尊長的車，這尊長是誰？看譯本有各不相同的看見如思高本譯作「我民主上的御駕」；中文新譯本譯作「尊貴的民的车」。如果說話者是良人的話那麼良人的尊者或是王子又是誰呢？還是對女子的身份的隱喻？但如果是佳偶是說話者，那麼

<sup>383</sup>P.185。

<sup>384</sup>王正中,P.426。

<sup>385</sup>唐佑之,p.244。

<sup>386</sup>Carr,P.186。

<sup>387</sup>王正中,p.268。

<sup>388</sup>柯埃華,P.89。

<sup>389</sup>韓承良,P.57。

佳偶是在自己承認，她受不住愛情的催迫，情不自禁地等登上了這御車，奔馳到良人那裏去嗎？以上二說，韓承良認為是沒有一種是完全可靠的<sup>390</sup>。

另外，還有一種說法是指良人說的，如果將經文稍作更改，車改為蒙福、我尊長改為我女眷，整個片語譯為我女眷中那蒙福的一位。("the blessed one of my kinswoman"(New American Bible)<sup>391</sup>。

由於本論文在此時段，是在討論良人對佳偶在溝通模式和技巧上的一切心靈的議題，因此本論文贊成此說。這樣的譯法，顯示出良人內心的真情告白，因此可理解為在我情思茫然之中，我的心魂仍然將我纏繞在我女眷中那蒙福的一位。這樣深情的肺腑之言表明的良人實在眷愛佳偶，認定佳偶是他至愛的女眷當然會坐在他的御車上。如此一語雙關的描述，不只是說話的技巧，也實在呈現了良人內心急切希望與佳偶復和的誠意。良人馬上驅車飛也似地前往而去所愛的人那裡。在這樣關鍵的時刻，經文的編輯是非常重要的<sup>392</sup>。良人可能一面駕車一面喊叫佳偶的名字，並且要她能轉回或是回來。

書拉密女(שולמית)的字義為平安的，含有書念之別稱的意思。其字源之字義為使安全、完成、友好、和平，譯詞繁多，有償還、和好、成就、立了和約、賞賜、施報、使...興旺、亨通、交好的等。此字在舊約聖經只出現兩次<sup>393</sup>，即都在本節。新譯本多出現一次在7:9。但此處有冠詞 ha-(或介系詞 ba-)，將這是她名字的可能性排除掉了<sup>394</sup>。因此，大部份舊約聖經將此處譯作女子說或直接省去或不譯(思高本、現代中文譯本)。JB將此字譯為書蘭Shulam女子，表示女子所來之地的名字。Carr<sup>395</sup>指出，在文獻中，沒有出現任何地理位置，可以確認為此處之地名；最有可能的地理位置是書念(Shuwnem)，位在加利利的以斯得倫山谷，靠近他泊山，距離米吉多西方約九哩外(約書亞記

<sup>390</sup>韓承良,P.57。

<sup>391</sup>唐佑之,p.244。

<sup>392</sup>希伯來文聖經、希臘文聖經，還有思高本聖經都將6:13安置為7:1。甚至思高本認為6:13(7:1)-7:5的(7:6)是耶路撒冷的眾女子的復合的請帖(對佳偶的邀請與讚美)。在論文比照5:9和6:1,耶路撒冷的眾女子對佳偶的讚美和問話都只有一節。因此，在本段也應該只有一節，事實上，只有半節；另外的半節應該是良人的發言。如此的經文編輯，身為第三者配角的耶路撒冷的眾女子，才不會落入喧賓奪主的失敗人際關係及立場。

<sup>393</sup>王正中,Pp.426,439。Harris, p.308 此字也與先知見異象同字。

<sup>394</sup>Carr,Pp.187,188。

<sup>395</sup>Carr,P.188。

19:18，撒母耳記上28:4、列王記下4:8)，是以撒境內之一邑。大衛王晚年的最後一位護士/妻子亞比煞，也就是引起所羅門王治死其兄亞多尼雅之因的書念的女子亞比煞，就是來自此鄉鎮(列王記上1:1-3；2:17-25)。因此，有解經學者認為，書念(Shuwnammiyth)亞比煞可能與本處的書拉密女有關係，因為至少兩個名字在原文相似。但事實上，其來歷已經無法可考。

另外，有一說法是書拉密女，是以名字來表現其性格的。書拉密的字根為和平、平安，是性情溫和的意思。這是所羅門的陰性形式。如果書拉密女真是所羅門所愛的，將所羅門的名字女性化，也是古代東方所倡導的，妻子的名字是可以來自丈夫的<sup>396</sup>。

觀看(הִיטֵן)的字義為注視、看見異象，譯詞有看見、瞻仰、默示、揀選、扎入<sup>397</sup>。此字含有向上觀看之意，與6:10向下觀看不同。NIV、NEB、JB將觀看譯為注視，呂振中本譯為瞻望，現代中文譯本譯為欣賞。其含義是帶著洞察力與理解力去看。旁觀的人在這裏的用意，是要仔細查驗、證實傳聞中的書拉密女的美麗<sup>398</sup>。因此，下一句的讓我們觀看你。然後，轉一個語氣，以反問的方式說：「你們為何要觀看書拉密女，像觀看瑪哈念跳舞的呢？」

德里慈(F. Delitzsch,1885)將這些旁觀的人等同於耶路撒冷的眾女子，卡洛德<sup>399</sup>則持反對意見，因為下一行的動詞形式是陽性的你們觀看，乃是指 5:1 對良人說話的朋友們。本論文認為下一行所指的你們固然是良人的朋友們，故可以公開的來審視書拉密的美。

瑪哈念(מַחֲנֵה)的字義為旅行者或商隊的一次紮營、軍旅，譯詞有軍隊、營盤、軍兵、馬哈念、隊伍等。瑪哈念也是地名，屬迦得支派之一地(約書亞記21:38)，為雅各在此遇見神的使者，故命名之(創世記 32:2)<sup>400</sup>。和合本、NIV將將此字譯為馬哈念，現代中文譯本、TEV譯為兩旁、新譯本譯為兩隊兵、思高本譯為兩隊，呂振中本譯為

<sup>396</sup>唐佑之,P.255。

<sup>397</sup>王正中,P.134。

<sup>398</sup>卡洛德,p.17；王福民，楊東川,p.144。

<sup>399</sup>P.187。

<sup>400</sup>王正中,p.249。



兩組對稱的。王福民、楊東川<sup>401</sup>指出，此字也可以指在住棚節晚上舉行的舞會，跳成兩行，彼此的對稱應和，場面相當熱鬧。卡洛德<sup>402</sup>認為，最好的譯法似乎是兩組(軍隊)的舞蹈或相對的舞蹈。卡氏認為 M. Dahood(1965-1970)所提議之某種劍舞或慶賀殘忍之軍隊的得勝，似乎是不合適的；並且，引用德里慈<sup>403</sup>特所提之魏次坦(J. G. Wetzstein)的論文，談及敘利亞人婚姻的習俗，將之等同婚禮中的舞蹈之一。德里慈(Franz Delitzsch,1988)將此種舞蹈譯作天使之舞。唐佑之<sup>404</sup>指出，瑪哈念之地名也出現在約書亞記21:38，為利未人之地，也設為逃城之一，但是，舞蹈與該地似乎無關聯；或者，還有一種猜測是照此字之字源瑪哈(mohol)，可能有旋轉之意，那就是一種旋風式的快動作舞蹈。唐氏並認為以上之解釋，僅止於猜測，無確定之結論。但因後接了跳舞，故應理解為一種舞蹈。跳的字義為舞蹈<sup>405</sup>。王福民、楊東川<sup>406</sup>指出，此字與戰爭得勝、宗教狂喜，或是慶賀有關。其暗示出某種活潑的群體活動是帶有交互輪唱的歌曲和樂器的伴奏。

由於此下半節詩句中出現了一個重要的連接詞的希伯來字 כִּי 像字，因此黃朱倫<sup>407</sup>認為，在上下文中，並沒有任何指標顯示出佳偶是在跳舞。事實上，她似乎在指責或質問那些觀看者，為何要給看她像(ke)看一個舞蹈者？似乎在暗示她當時並非在跳舞。至於學者們認為佳偶當時在跳舞，可能是一種的主觀的假設所造成的錯覺與解釋。本論文贊成此觀點。

另外由於本論文將此半節詩句之發言人的定位在良人(NIV、啓禱本、新國際版的讀本)因此，本議題要來討論良人如何在耶路撒冷的眾女子的協助下，以及呼喚佳偶書拉密女回來之後，正確地使用人、事、物成功之三大要素天時、地利，人和來達成他和佳偶的復合契機之解釋。首先，天時：一群人可以觀看書拉密女，無疑是在白天。良人與佳偶這次發生衝突的原因，主要在於不對的時間—夜晚。因此，良人

---

<sup>401</sup>P.144。

<sup>402</sup>P.189。

<sup>403</sup>Franz Delitzsch,1988。

<sup>404</sup>p.256。

<sup>405</sup>王正中,p.238。

<sup>406</sup>p.144。

<sup>407</sup>pp.275,277。

已學會選擇在對的時間，做對的事。其次，地利：可以觀看到書拉密女，無疑的是在不遠的距離，甚或是近距離。良人與佳偶這次發生衝突的另一個原因，是良人長途跋涉而來，餐風宿露，身心疲累不堪，又遭佳偶拒絕開門，故而氣憤(羞辱)離開。現在，良人抱著與佳偶復合的盼望，已知道兩人已拉近距離，拉近了感情。最後，人和：本段不只在上半節呈現了耶路撒冷眾女子的協助，因此，她們向佳偶呼喚時，用到我們。在下半節，則良人開始說話表示良人在向自己的男性朋友們說話。換言之，良人也請來了自己的友人們，因此當良人向他們說話時，用了你們二字。至於為何觀看？是否含有指責或質問那些友人的意味？這句話似乎帶有負面情緒的問話，主要也是因為良人擔心佳偶的美麗與氣質(或曼妙舞姿)，引起友人們的覬覦。因此，即使他的友人們對佳偶有何非分之想，良人機警地提出這句問話，除了對友人們產生警示的作用，對佳偶也可以產生要給我們擒拿狐狸，就是毀壞葡萄園的小狐狸(3:15)的共鳴作用。早期佳偶的這句話，良人無何回應，但如今，良人經過被佳偶拒絕開門的衝突之後，對兩人之間的種種問題，一定更加深思熟慮。良人領悟到兩人的愛情世界固然需要第三者的參與、協助。可是，更重要的是，不容第三者的侵入與破壞。但也有帶正面的意義，表示良人能邀請到這些男女友人，一起公開讚賞書拉密之美，以及他們復合的景象。良人的這句話向友人們的問話，也間接向佳偶表現出其熱愛佳偶，不容任何人對她想入非非。良人極望與佳偶和好如初，彌深相愛之心，已是昭然。

### (三)成熟之歌(7:1-13)

7:1-7：「王女啊！你的腳在鞋中何其美好；你的大腿圓潤好像美玉，是巧匠的手做成的；你的肚臍如圓杯，不缺調和的酒；你的腰如一堆麥子，周圍有百合花；你的兩乳好像一對小鹿，就是母鹿雙生的；你的頸項如象牙台；你的眼目像希實本、巴特拉併門旁的水池；你的鼻子彷彿朝大馬色的利巴嫩塔；你的頭在你身上好像迦密山；你頭上的髮是紫黑色。王的心因這下垂的髮絡繫住了。我所愛的，你何其美好！何其可悅，使人歡暢喜樂。你的身量好像棕樹；你的兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。」

兩性的愛情關係，自兩人的相識、相交、相知、相愛、相戀，以

致進入了婚姻，就好像是一顆果樹之栽種和培植，需要小心翼翼地付出澆灌、施肥、除草、防蟲等照顧工夫，才能獲得結果纍纍的豐收。同樣雅歌書中的男女主角——良人與佳偶，經過了愛情的一波(13:1-4)二波(5:2-7)，幸好有身為協助者、輔導者的耶路撒冷的眾女子居中調解，使得他倆願意和好如初。從 5:2-6:3 的「省思之歌」與 6:4-13 的「維繫之歌」可以看到良人與佳偶的愛情衝突事件之發生，經由耶路撒冷眾女子之協調，最後，兩人終於在加入和解行列的良人之男性友人們(你們)的見證(觀看)之下，重修舊好。

現在，在本詩段中，則可以進一步看到良人與佳偶已經不需要耶路撒冷的眾女子和良人的友人們在場協調，而是他倆自己主導著彼此更接近、更敞開的交心政策，以及決定再次的琴瑟合鳴，進入另一階段的婚姻親密關係。

#### 1. 愛之王女歌(7:1-10)

7:1-7 良人在此欣賞與讚美佳偶全身之美，更為大膽。而 7:8-10 則敘述出良人的對佳偶的愛情與性的慾望之啟動。7:11-13 通過了佳偶的同意與邀請之後，兩人再次享受愛情與性的滿足。

儘管本詩段的經文，其發言者之角色混淆，常常困惑著解經學者專家和讀者，有人視 1-5 節為耶路撒冷的眾女子所唱，6-9 節為良人所唱，有人則視為一體<sup>408</sup>。筆者贊成後者之說，並且認為是兩人所唱<sup>409</sup>。

良人在本段中，很清楚是單獨面對佳偶，而且更加開放地繼續以人際關係的溝通模式進行親密的關係，通過了四種的觀察與動作來詮釋：望—肢體(Body)、聞—表情、問—言語(Language)、切—心靈(Soul)已表明良人心中對佳偶的極度尊崇、仰慕、愛戀的情愫。首先，以望—肢體的觀察欣賞。良人稱佳偶為王女，NIV、JB 譯為王子的女兒(Prince's daughter)，思高本譯為公主，呂振中本譯為像人君威儀的女子、現代中文譯本為儀態萬千的少女、TEV 譯為 Wonderful girl。這是基於前一章 6:8-9 的暗示而來，良人直接肯定與視佳偶為王女或是至寶貴的女子了。Carr 認為此字的含義較為高尚而尊貴的性格與人格之氣質<sup>410</sup>。

<sup>408</sup>王福民，楊東川，P.146。

<sup>409</sup>《聖經 NIV-新國際版本》。

<sup>410</sup>Carr, p.190。

筆者發現良人對佳偶的讚美之詞有共四次：前三次是由上而下，而只7:1-7是由下而上的讚美。第一次的讚美在1:9-10,15：「我的佳偶，我將你比法老車上套的駿馬。你的兩腮因髮辮而秀美；你的頸項因珠串而華麗。」(1:9-10)；「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼好像鴿子眼。」(1:15)；第二次的讚美 4:1-5：「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼在帕子內好像鴿子眼。你的頭髮如同山羊群臥在基列山旁。你的牙齒如新剪毛的一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。你的唇好像一條朱紅線；你的嘴也秀美。你的兩太陽在帕子內，如同一塊石榴。你的頸項好像大衛建造收藏軍器的高臺，其上懸掛一千盾牌，都是勇士的籐牌。你的兩乳好像百合花中吃草的一對小鹿，就是母鹿雙生的。」亦對佳偶之肢體描繪得淋漓盡致，全然美麗，毫無瑕疵(4:7)；第三次的讚美是6:4-8：「我的佳偶啊，你美麗如得撒，秀美如耶路撒冷，威武如展開旌旗的軍隊。求你掉轉眼目不看我，因你的眼目使我驚亂。你的頭髮如同山羊群臥在基列山旁。你的牙齒如一群母羊洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。你的兩太陽在帕子內，如同一塊石榴。有六十王后八十妃嬪，並有無數的童女。」；第四次是7:1-7，也是最後的讚美，是由腿部起往上到身體：「王女啊，你的腳在鞋中何其美好！你的大腿圓潤，好像美玉，是巧匠的手做成的。你的肚臍如圓杯，不缺調和的酒；你的腰如一堆麥子，周圍有百合花。你的兩乳好像一對小鹿，就是母鹿雙生的。你的頸項如象牙臺；你的眼目像希實本、巴特拉併門旁的水池；你的鼻子彷彿朝大馬色的利巴嫩塔。你的頭在你身上好像迦密山；你頭上的髮是紫黑色；王的心因這下垂的髮絡繫住了。我所愛的，你何其美好！何其可悅，使人歡暢喜樂！你的身量好像棕樹；你的兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。」

很明顯的，略加比較讚美的不同之處如下：以4:1-15良人對佳偶之肢體讚美，由上而下的觀察與讚美，大致分七處的讚美：(1)眼睛，(2)頭髮，(3)牙齒，(4)嘴唇，(5)兩頰(兩太陽)，(6)頸項，(7)兩乳。而7:1-7則是由下而上的觀察與讚美，共分十處：(1)腳，(2)大腿，(3)肚臍，(4)腰，(5)兩乳，(6)頸項，(7)眼睛，(8)鼻子，(9)頭，(10)頭髮。

S. Craig Glickman<sup>411</sup>將4:1-15稱為七重讚美(a seven-fold praise)，將7:1-7稱為十重讚美(a ten-fold praise)，並且認為，這樣顯示在完美上，更勝一籌<sup>412</sup>。本論文認為，這是良人經過與佳偶的愛情衝突之後，對佳偶產生更加由衷的敬愛、傾慕之心的表現<sup>413</sup>。再來良人以另一技巧聞一表情來看佳偶之美(7:6-9a)。本段表面上，似乎在重述肢體(身量、兩乳、鼻子、口)，其實，重點是在於棕樹、果子、葡萄串、蘋果、美酒。換言之，良人實際上是在描述佳偶的表情之美。良人藉著這些植物及果實嗅聞起來的香氣芬芳，表現自己忍不住心旌蕩漾，產生爬上採摘、品嚐的慾望。再來又以另一方法來審視與欣賞對方，就是問一言語(7:9b)：新譯本將此半節與經文譯為：「書拉密女說：『直流入我良人的口裏，輕輕流過唇齒之間。』」這是良人最盼望和喜愛的言語了！雖然表面上，這句話好像是佳偶書拉密女所說的，其實，正是良人自己的心聲。合和本譯有「流入睡覺人的嘴中」，含有性愛的弦外之音<sup>414</sup>。這些都表示著：良人急切地希望與佳偶在心理和生理上，更上一層樓。

7:10好像作了一個總結，以一個字來表示兩人相屬相愛的程度很深了。以切一從心靈的解釋來看，戀慕(תשוקה)是指一種慾望向外伸展，並附著於某人之身上。在舊約聖經出現3次<sup>415</sup>。首次出現在創世紀3:16，其次是創世紀4:7，最後是本節。創世紀3:16是女人戀慕男人，創世紀4:7是罪會戀慕人，本節是男人戀慕女人。

卡洛德<sup>416</sup>指出，此詞之意義為：催促人採取行動的強烈慾望。Carr並引用武德生(W. Woodson, 1974)在處理創世紀經文時，提到戀慕的意義看作為：女人的慾望是要更多得到她丈夫的注意力<sup>417</sup>。因為罪的咒詛的影響，分散了丈夫的興趣。所以，妻子想要更新伊甸園中的親密關係的慾望，就持續受挫。唐佑之<sup>418</sup>則進一步指出，在伊甸園的敘事

<sup>411</sup> 《A Song for Lovers》(IVP,1978), pp.17,85。

<sup>412</sup> 曾立煌,p.142。

<sup>413</sup> 學者們在猜良人如何地讚美佳偶那麼仔細除非她穿薄衣跳舞，或是半裸體或是全裸等，參Carr,p.190。

<sup>414</sup> 王福民，楊東川,P.155。

<sup>415</sup> 王正中,p.474； Harris, p.1036-1037，指出在創世紀的用法與罪有關的戀慕，女人戀慕男人，而雅歌書則是一種喜樂和愛情，男人戀慕女人。

<sup>416</sup> p.202。

<sup>417</sup> Carr,pp.201-202,見註 270。

<sup>418</sup> p.262

中，女人的戀慕是為求與男人和諧相處。但是，男人卻不與她互相戀慕，而是管轄她。這樣，就破壞夫婦的合一，而且將原本正常的男女性生活和性關係完全扭曲了。在雅歌書男性操控的權力並不存在，女人的戀慕也成為男人的戀慕。

思高本將本節譯為：「我屬於我的愛人，他醉心戀慕著我。」在用詞上，加了醉心兩字，表現出更加強烈的感情和慾望。合和本將本節譯為：「我屬我的良人，他也戀慕我。」表面上，好像是佳偶在發言，但實際上，用他也來反射是良人的心意。我屬我的良人(我屬於我的愛人)，這是男性(或女性)在愛情的追尋中，最渴慕聽到對方說出的一句話。在雅歌書中，這句話出現三次—2:16；6:13；7:10。有解經家將此三處經文，解釋為愛情的三階段<sup>419</sup>，但由於寓意法或字義法的不同立場，詮釋也就各異了。

本論文按字義法之詮釋立場，以及愛情之初熟、漸熟、成熟階段，解釋如下：第一階段的屬字在2:16：「良人屬我，我也屬他。」是指兩性愛情關係初熟階段，認為我的比他的重要，仍以自我為中心。第二階段的屬字在6:13的意思：「我屬我的良人，我的良人也屬我。」是當兩性愛情關係漸熟階段，認為他的重要，我的也重要，漸以利他為重點了。第三階段屬字在7:10的意思是：「我屬我的良人，我的良人也戀慕我。」乃指兩性愛情關係成熟階段，就認為他的重要，我的也成為他的戀慕—他的強烈的慾望之對象了。兩性身心靈的強烈渴望結合在一起，以求兩人成為一體，他中有我，我中有他，兩人共同臻致上帝初創兩性的美好目的，是喜樂與愛情的甜美(創世紀2:22-25)。

## 2. 愛之獻身歌(7:11-13)

此段經文被視為是獻身之歌，主要的原因是愛情的進展又恢復到一種由精神轉向肉體的階段中。7:11-13：「我的良人，來吧！你我以往田間去，你我可以在村莊住宿。我們早晨起來往葡萄園去看看葡萄發芽開花沒有，石榴放蕊沒有；我在那裡要將我的愛情給你。風茄放香，在我們的門內有各樣新陳佳美的果子；我的良人，這都是我為你存留的。」

<sup>419</sup>李饒伯 Robert Lee, 顏路裔譯, 《聖經大綱》(香港: 道聲出版社 1984), p.22; 曾立煌, p.144。

成熟的愛情是受造的兩性在創造的上帝面前，所呈現的身心靈的彼此愛慕、眷戀、委身與結合。此段描述佳偶的愛情之回應，禁不起良人的愛情的挑逗，她開始主動邀請良人與他同去享受愛情的性愛之美。確實地，兩性要達到這樣的愛情境界，只有不斷地共同努力，在情感上常常地溝通、分享，使愛情在兩人的心靈裏持續地成長、茁壯才有性愛之美的境界。因此，情感上的主動溝通與分享，在人際關係上佔有重要的地位。兩人的愛情發展上，筆者認為情緒的表達是很重要的。黃惠惠<sup>420</sup>指出，情緒表達具有四項功能：(1)別人可以更加瞭解你；(2)你可以更加瞭解別人；(3)情緒得到紓解，並且變得更加真誠；(4)讓彼此的關係更加牢固。由此可以知道，分享真實感受可以拉進彼此的距離，並讓彼此感到親近，彼此關係將更為牢固，也才可能進入到一種美滿性愛的階段<sup>421</sup>。

在本文段成熟之歌(7:1-13)之中，可以很清楚地看到雅歌書中的男女主角—良人與佳偶的愛情，已經進入了成熟階段。因此，在兩人的溝通模式和技巧，以及人、事、物成功三大要素的運用上，已不必再經由第三者及繁複的各自解說。在本段中，兩人的愛情成熟度顯然已經進步到：溝通模式和技巧的望、聞、問、切是由良人來負責。而另一方面在人、事、物成功三大要素裏的天時、地利、人和則是由佳偶來負責。兩人分享各自真實的感受，情感更加親密，愛情也更加彌深堅固。以下是佳偶對良人之王女歌(7:1-10)的回應，用的主題是愛之獻身歌(7:11-13)，方法是以天時、地利、人和，以求兩人的事、物—愛情的終極目標，達到成功的境界來詮釋。

首先，就以天時來看，佳偶首先向良人回應說：「來吧！往田間去，在村莊住宿。我們早晨...看葡萄發芽開花沒有，石榴放蕊沒有；將我的愛情給你。風茄放香，在我們的門內有各樣新陳佳美的果子；這都是我為你存留的。」這些都是一種愛情與性愛的暗示語，它們是可以透過色、香、味來品嚐的，而且要保握時間。第一句的我們早晨起來是表示他們住宿到隔日。這表示邀約時間是在日間到晚間。另外本段提到四種植物的開花結果時間：葡萄—陽曆九月至十月之秋天

<sup>420</sup> 《情緒與壓力管理》(台北：張老師 2002)；《自我與人際溝通》(台北：張老師 民國 87)。

<sup>421</sup> 蔡秀玲，楊智馨，《情緒管理》(台北市：揚智文化 1999),p.256。

<sup>422</sup>，開花應稍早；石榴—初夏開花<sup>423</sup>；風茄—春日生長極盛至陽曆五月結實，<sup>424</sup>其字義為風茄、曼陀羅花、籃子<sup>425</sup>。曼陀羅果(Mandrakes)產於巴勒斯坦及地中海濱郊。有美麗的暗綠葉和深紫之花，其果實色橙黃，形似茄<sup>426</sup>，大小如榛果。因其根莖好像人體下部，民間遂有食其果可催情之迷信。將之視為催情之果、愛之植物<sup>427</sup>。在極為保守的三千年前之近東時空背景下，佳偶如此大膽、勇敢地提到風茄放香，其內心之極度渴望獻身於良人，已是昭然、坦誠的。及各樣新鮮佳美的果汁—各個季節時令的果實。佳偶使用一年四季的植物之開花結果，來強調她熱情回應良人，從年初到歲末，都期盼邀約良人相聚，將愛情奉獻給良人的誠意。

再者，以地利來詮釋佳偶很清楚地指明，她想邀約良人去的地點是在田間、村莊、葡萄園、門內。可見，佳偶與良人約會的地方很多。從場景來看，好像現代電影的蒙太奇(Montage)，由遠處的田間拉近到村莊，再縮近到葡萄園，最後鏡頭停在門內。這段地利的意象，說明了加於內心的渴望。可以說在任何之處，她都願意將自己獻給良人。而且，她盼望兩人的心靈空間彷彿蒙太奇一樣，愈拉愈近，直接進入我們的門內。有如亞當的說法，這是我骨中的骨，肉中的肉之諉婉說法。最後，以人和來詮釋佳偶除了主動邀約良人之外，表示隨時隨地都願意與良人相聚，還以各式果實來表現她的愛情之甜美。

約翰·崔舍<sup>428</sup>指出，配偶想要持續那些讓彼此都感到滿足的示愛方式，並不單單只靠身體上的活動而已。無論何時，充滿愛意的言語和舉止，都是相當重要的。這就是本論文從5:2-7:13涵蓋了省思之歌、維繫之歌、成熟之歌所探討的佳偶與良人之間的良性溝通和成功協調。當然，這些都是建基在佳偶和良人共同擁有渴望彼此之間的愛情能夠達到成熟，和諧的境界所展現的誠意上。

<sup>422</sup>參 1:6; 2:15 不是隱喻性愛; 開花 2:13; 6:11 隱喻性愛, 愛情的禮物在花園裡, Carr, p.203。

<sup>423</sup>唐佑之, pp.263-264, 認為這四植物也是在表達愛情與性愛。

<sup>424</sup>James Orr, 《聖經百科全書》, p.688; 參創世記 30:14-16, 是一種吹情的春藥, 很香有刺激麻醉作用。唐佑之, 264。

<sup>425</sup>王正中, p.100

<sup>426</sup>James Orr, p.668。

<sup>427</sup>《啟導本聖經》, p.73, 987。

<sup>428</sup>John W. Drescher, 《風茄放香—新婚者靈修小品》(台北:中國主日學協會2000), p.53。



因此，不管佳偶與良人目前的關係是婚後或婚前，在經這段愛情長跑之後，本詩段成熟之歌(7:1-13)之愛之王女歌(7:1-10)，就彷彿深沈穩重的大提琴，代表了良人對佳偶的終極誠摯讚頌；而愛之獻身歌(7:11-13)，就彷彿如輕快活潑的小提琴，代表了佳偶對良人的最大真誠回音。這樣的心心相印，琴瑟合鳴，是上帝所賜福的兩性/夫婦相處之道。

#### (四)真愛之歌(8:1-14)

8:1-3可以說是繼續了7:13兩性的愛情進入到一種被對方母親的接納和把對方視為兄妹之情的境界，這才是能夠在上帝的祝福之下，不斷地進步、成熟，無論在身心靈各方面都能見漸漸臻於水乳交融、合而為一的境界，這是天上人間最美的事。這樣的美事，除了上面所提，有賴於兩性當事人的共同努力溝通，互相協調，並且，彼此擁有渴望愛情能夠達到此境界的誠意之外，本論文要更進一步地以探討另一個更重要的基礎就是真愛。C. S. Lewis 討論過，愛分四種：親情之愛(Storge)、朋友之愛(Philia)、男女之愛(Eros)、上帝之愛(agape)。男女之愛常被指為狹義的愛情，而親情之愛、師友之愛(甚至國家之愛)，則被稱為廣義的愛情。至於上帝之愛，本論文尊之為終極的愛情—永恆的愛情。

本議題必須先探討愛的本質，然後涉及男女之愛，最後，在上帝之愛的旨意和護理之下，達成真愛的意義。

愛是人類生命中一個積極、主動的力量。這種力量突破他與他的人類同胞之間隔離的牆堵，把他和他人結合起來<sup>429</sup>，它含有溫暖的情感和親近的慾望<sup>430</sup>。這樣的愛，使人脫離孤立與隔離狀態，若進一步仍舊允許人是他自己，也許人保留他的完整性，在愛之中，兩個人變成一個，卻仍舊是兩個。這樣，就是一個成熟的愛，因為它是在保存自己的完整性和保存自己的個人性的條件之下結合的。<sup>431</sup>

這也就是兩個相愛的人結合在一起，卻仍然需要一個特別的認知(瞭解)：兩人彼此有責任去維護(照顧)和尊重對方的獨立人格，因為每

<sup>429</sup>Erich Fromm(佛洛姆),孟祥森譯,《愛的藝術》(台北市:志文 2000 再版),pp.34-48。

<sup>430</sup>《迎向生命迎向愛》(臺北市:桂冠出版社,1993)。

<sup>431</sup>《愛的藝術》,pp.34-35。

一個人都是按著上帝的形像和樣式所造的(創世記 1:26、27)。所以，在男女之愛(Eros)的詮釋上，上帝吩咐他/她兩人要成為一體(創世記 2:24)，也就是在上帝之慈愛(Agape)中，接受上帝的旨意和護理。這樣，必然成為一個蒙受上帝賜福的合神心意的真愛(Truth Love)。

### 1. 愛之期待歌(8:1-4)

愛是人人所期待的，真愛更是人人所盼望的。因此，本論題要進一步地討論真愛的意義和要素，俾能在正確的真愛的引導下，追尋兩性幸福、美滿的人生。由於愛是積極、主動的行為、活動，所以，真愛的首要意義就是給予，而非接受。也因此，真愛包含了下列四個基本的要素<sup>432</sup>：(1)照顧：主動地關懷對方的生命與成長，並且予以照顧；(2)責任：一種完全自動的行為，能針對對方的需要，予以正確、適當的回應；(3)尊重：關懷一個人，應該讓他依照他自己的本然本性<sup>433</sup>，去生長、去發展；(4)瞭解：客觀的瞭解對方和自己，才能在愛的行為中，認識到對方的最後本質、思想、情感<sup>434</sup>。照顧、責任、尊重和瞭解是互相關聯、彼此依賴的。它們是人格成熟的人生命中同時具現的態度<sup>435</sup>。當兩性愛情發展到成熟的階段，也就是臻於真愛境界之時，自然而然地，彼此之間都會達成上述四個真愛的基本要素。

本論文在闡述雅歌書的愛情情事的最後一章，願意以此四個真愛的基本要素，來肯定佳偶與良人的愛情長跑終於要劃下美麗的句點。另外，更重要的是，要以此來印証：

雅歌書乃聖靈藉著千古以來最有智慧的王——所羅門，在他年輕純情之時所寫下的愛情聖詠，在人類的歷史裏，要永遠成為兩性的愛情指南，以及在宇宙的永恆裡，要永恆成為人類與上帝之間的愛情之歌。從上述的真愛的要素來看雅歌書中的表達(1)照顧：佳偶一開始，就簡捷地說出她內心極度希望照顧良人的心意：「巴不得你像我的兄弟，像吃我母親奶的兄弟。」(8:1 a)。人類天性在照顧上最明顯的表現，就是母親對嬰兒和孩子的照顧。因此，佳偶這樣的比喻，也顯現出她多麼期望良人像吃奶的嬰孩一般得到最好的照顧。並且，這照顧還是

<sup>432</sup>Fromm,《愛的藝術》,pp.36-49

<sup>433</sup>《迎向生命迎向愛》,p.49。

<sup>434</sup>《迎向生命迎向愛》,p.49。

<sup>435</sup>Fromm,《愛的藝術》,p.48。

從她的母親而來，她/他的關係就會如兄妹般地親密和長久，而良人所得到的照顧—從母親對孩子一樣的照顧，也就是永恆的<sup>436</sup>。(2)尊重：佳偶接下來，表示願意：「我在外頭遇見你，就與你親嘴，誰也不輕看我。」(8:1b)在古代東方，夫婦/情侶是不能公開表示愛情的<sup>437</sup>。但是，佳偶在此宣稱她要公佈她/他的愛情，而且有親密動作來表現的。而最重要的是，她要獲得大家的尊重。這在當時是不可思議的事，但如今已是司空見慣，甚至成為一種國際性的兩性公開儀式。(3)責任：佳偶更進一步聲明：「我必引導你，領你進我母親的家；我可以領受教訓，也就使你喝石榴汁釀的香酒。」(8:2)本詩節除了表明佳偶願意更進一步地，把良人領回母家(如同3:4)讓他/她的關係更公開化、更親密化，也讓良人被她家人接受，並且建立公開、親密的關係。更可貴地是，她宣告：「我可以領受教訓。」此希伯來文可譯作她要教導我，或你要教導我。原因是此處的文法可以是第三人稱陰性單數，或第二人稱陽性單數。Carr<sup>438</sup>認為，根據後半段後半節經文來看，應該優先考慮陰性形式。因為，為愛情作準備的技術，最好是在家裏學習。無論是在家裏學習釀酒、調酒或其他餐飲技術，抑或各樣持家方法等婦道責任，佳偶都旁無責貸地樂意接受教導。(4)了解：佳偶宣佈了以上三個真愛的要素：照顧、尊重、責任之後，還有一件事重要的事必須去做，就是瞭解良人現在對她的想法。「他的左手必在我頭下；他的右手必將我抱住。」(8:3)很顯然地，良人也在瞭解佳偶的真愛宣言之後，心被感動，而採取的真愛的回應行動。

在這樣美好的二人時光裏，佳偶如同在2:6-7；3:4-5一般，再次請求耶路撒冷的眾女子(8:4)，希望她們瞭解，她和良人的兩人世界，是不要被打擾的。

## 2. 愛的真義歌(8:5-7)

本段是二個斷片，不是連續性的詩。唐佑之<sup>439</sup>認為是雅歌書的附錄。但黃朱倫<sup>440</sup>認為是作者獲編輯者作第一章的平行和延伸；顯然

<sup>436</sup>筆者進一步同意黃朱倫的解釋，認為佳偶期盼良人成為兄弟是一種可以公開的關係，可以被親友、社會、家人所接納與認可的公開戀愛的關係。見《雅歌》，p.297-298。

<sup>437</sup>曾立煌，p.145。

<sup>438</sup>p.205

<sup>439</sup>p.283。

<sup>440</sup>黃朱倫，《雅歌》，p.301，筆者同意這樣的觀點。

8:1-4的脈絡並非沒關連性的，要從題旨與語意的關連性去看。而8:5也應是在這脈絡中去看的兩行詩句：「那靠著良人從曠野上來的，是誰呢？我在蘋果樹下叫醒你，你母親在那裏為你劬勞；生養你的在那裏為你劬勞。」在此節的發言人是他者，不是良人或是佳偶與3:6的發言人是不同的，故應是同伴們的發言。<sup>441</sup>他們說：那靠著良人(מתרפקת על-דודקה)，原意是那傾靠著她的良人。故情境是兩人相依著從曠野上來。表示這對戀人的已經從初始的相愛、結婚、衝突、分離、尋找、找到、和好再進到另一層的成熟親密關係的境界。

這最末一章，就如在一齣戲劇的最後結局篇，是最重要的篇章。按照上述的真愛的四個基本要素，來繼續討論：(1)照顧(8:5)：佳偶在上段愛之期待歌(8:1-4)的愛的照顧要素裏，所提的對良人的照顧彷彿是從她自己的母親而來的。但是，在本段所提的對良人的照顧是從生養良人、為良人劬勞的良人的母親而來的。劬勞(חבל, habal)之字意為纏緊、捆綁、毀壞、分娩之疼痛等<sup>442</sup>。在本節出現二次，表示佳偶對此事之看重，以及提醒良人勿忘其母親生養他的勞苦。這是佳偶對良人原生家庭之重視。雖然創世記 2:24 指出人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體，然而本段描述的一句，：「在蘋果樹下叫醒你(良人)。」若是佳偶發言的，那麼解釋就是佳偶對良人的母親的生養良人之恩，耳提面命地提醒良人，這也是在提醒自己：勿忘親恩—無論是良人的或自己的親恩。

另外，佳偶提到「我在蘋果樹下叫醒你；你母親在那裏為你劬勞。」，這段話唐佑之表示良人的母親在蘋果樹下懷孕<sup>443</sup>、分娩與教養、照顧良人之養育大恩，如今，佳偶也在蘋果樹下叫醒(עוררת)字義是提醒、激勵、興起<sup>444</sup>良人，意謂著二人必須接續著這種生養照顧的人類傳承；(2)尊重(8:6a)：佳偶在上段的愛之期待歌(8:1-4)的真愛的尊重之要素裏，提到她在外頭遇見良人，願意與良人親嘴，熱情公佈他/她的愛情。並且，也不可輕看她，因她需要大家的尊重，這是她對外的宣告。在本段，佳偶則進一步要「求你要將我放在你的心上如印記，

<sup>441</sup>黃朱倫,《雅歌》,p.302,討論了學者的不同意見,但它認為是同伴的發言。

<sup>442</sup>王正中,p.128;Harris,p.289,只出現兩次,參詩篇7:15。

<sup>443</sup>唐佑之,p.284。

<sup>444</sup>王正中,p.320;Harris,p.740,參雅歌書2:7;3:5,只對愛的喚醒、激發。

帶在你臂上如戳記。」這是對內在二人之內的良人的求告。印記的字意為帶印的戒指、印，譯詞有圖書、戳記、印<sup>445</sup>。印記有兩種：一種是掛在頸項上(創世記 38:18)，一種是戴在手指上(創世記 41:42)。前者在本節的使用是把一個人如印記印在人心上，這是以一種有形物來表達無形的意義，如掛在頸項的印記，垂下剛好在心上(胸前)。後者在本節的使用是「帶在你臂上如戳記」，由於戳記和印記在希伯來文是同字，和合本為的排偶，換一個同義字來使用<sup>446</sup>。臂在此應該(זְרוּאָ, zerowa)的字意為膀臂、前腿、力量，譯詞有能力、軍兵、手等<sup>447</sup>是指手。佳偶此句話是意思是：無論你把我放在看不見的內在心中，或帶在看得見的外在手上，我都是你極重要的印記(戳記)。佳偶的目的，乃在希望得到應得的尊重與力量的保證與保護；(3)責任(8:6b)：佳偶在上段的愛之期待歌(8:1-4)的真愛之責任要素裏，有提到的是在生活方面為愛情作準備的責任。在本段，佳偶所闡述的是更進一步、也是更重要的愛情本身的責任。愛情(אַהֲבָה, ahabah)一字在本段的內涵，是指含有憐愛、慈愛、深愛等同義譯詞<sup>448</sup>的一種內在品格的吸引力。在 1:2、4 的愛情(דוּד, dod)是指向外在的吸引力。這也表示佳偶與良人的愛情也從肉體的吸引力，發展到靈性的吸引力。這一切進展都顯示當具有忠誠、委身和社會責任感時愛情就會成長<sup>449</sup>。愛情裡含著強烈的比較、與佔有的情感特別是嫉妒(קִנְיָה) <sup>450</sup>其字意為忌妒、羨慕，譯詞有熱心、嫉妒、疑恨、憤恨、忌邪、火熱、焦急等。此字之形容詞首次出現是在舊約聖經出埃及記 20:5「耶和華你的上帝是忌邪的神」<sup>451</sup>。因為神是就是愛(約翰壹書 4:8)，神的愛使神對邪惡產生排拒，為的是保護祂所愛的。這種神的愛，叫做聖愛—希臘文：agape，希伯來文：ahabah。聖愛是叫嫉妒做該做的事，縱使總覺得痛，但有時卻激發出美事<sup>452</sup>。

這種聖愛涵蓋真愛，聖愛的嫉妒用在男女之愛時，會帶出四個果效：1.忌妒向所愛的人表露當事者對愛的認真。2.忌妒向所愛的人表

<sup>445</sup>王正中, p.134; Harris, p.377, 以修辭方式來描寫蒙愛之人想要如印記在心上。

<sup>446</sup>周聯華, p.295。

<sup>447</sup>王正中, p.126。

<sup>448</sup>王正中, p.10。

<sup>449</sup>黃朱倫, 吳仲誠, p.235。

<sup>450</sup>Harris, p.909, 有正負面的意義, 要視脈絡而定。雅歌書 8:6。用在男女, 上帝與以色列民之間。

<sup>451</sup>王正中, p.390。

<sup>452</sup>Lewis B. Smedes, 《愛的真諦：自私世界的無私真愛》(台北：雅歌 2001), p.49。

達當事者對愛的保護。3. 忌妒向當事者提醒自己有個競爭的對象。4. 忌妒向當事者警戒自己需要努力的進步。

忌妒應該是中性，善用忌妒是建設性，錯用忌妒是毀壞性。因此，呂振中本譯作熱愛，現代中文譯本譯作戀情，思高本譯作熱愛，NEB譯作激情。Carr<sup>453</sup>指出，嫉恨在此不應按消極涵義來理解，毋寧是斷言對財產的合法擁有權(參考：出埃及記20:5；34:14的同源形容詞)。換言之，嫉妒用在本段的愛情意義，乃是積極、建設性的。

耶和華的烈焰(שֵׁלֶהֶב־יְהוָה)，在此形容愛情之烈，此外的耶和華不是指上帝的聖名，沒有宗教的含義，而是當作一種極級的形容詞<sup>454</sup>。因為在希伯來文中，上帝的名字可以當作文化的比較中的「最」來理解，而烈焰(flame)後面的字尾是「耶和華(יה)」，可譯為最強的火燄<sup>455</sup>。耶和華的烈焰的文字、文化結構的分析、研究，難免令人思考到，既然以上帝的聖名為用法，是否可進一步從神學思想方面來探究？這是釋經學者所注意的<sup>456</sup>。因此，本段所要闡述的愛情神學意義，應該是在上帝聖愛護理下的兩性真愛的責任要素必須被重視。愛情本身應該負起的責任是：在聖愛的立場上，要堅強如死亡；在妒恨(qinah)的立場上，要殘忍(呂振中本、現代中文譯本譯作牢固如陰間的)。死亡和陰間是無法抗拒逃避的，聖愛和嫉妒是需要誠實面對的。當兩性的愛情與嫉妒在心中爭戰時，唯有回歸生命的源頭—耶和華上帝，以祂神聖之愛的電光、烈焰來焚燒，滅盡一切人性上因懼怕失去而產生的疑忌、焦慮、不安等負面情緒和消極觀念，進而獲得由聖愛而來的安慰、鼓勵、支持等正面情緒和積極觀念；(4)了解(8:7)：佳偶在上段愛之期待歌(8:1-4)的真愛的瞭解要素裏，提到的是良人對她的真愛宣言之後，所採取的真愛回應行動。這樣的行動，使佳偶了解到良人對她的心動。在本段佳偶所要闡述的是更進一步、也是最重要的對真愛本身之意義與價值的瞭解。

愛情是上帝賜給人類兩性天生擁有的彼此愛慕的吸引力。因此，有人說它是一種致命的吸引力，甚至雅歌也以它來比喻死亡、陰間、

---

<sup>453</sup> p. 209。

<sup>454</sup> 唐佑之, p. 286。

<sup>455</sup> 周聯華, p. 296。

<sup>456</sup> 唐佑之, p. 286。

烈焰。(8:6b)在本詩段更以眾水(mayim)，大水(nahar)來表示它的威力。眾水(mayim)在思高本、JB譯作洪流，大水(nahar)在思高本NIV譯作「江河」。愛情的力量如天上所發的電光、烈焰的力量和明豔，而眾水、洪流如地上的力量是所不能抵擋消滅的和不被淹沒的。其價值更不能用家裡或世上的所有財寶來換取的，在思高本譯作家產。如果這樣做會被人來藐視他。呂振中本、現代中文譯本譯作鄙視。愛情是神聖的、無價的，不能以任何物質、代價來交換，否則，就被鄙棄，不合宜，甚至被看為有罪的。<sup>457</sup>

本詩節從自然現象的比喻愛情之偉大、壯烈，再到社會現實面的情況時，文脈與文義上似乎都有點無力感。但是，卻說明了人類兩性愛情生活常會遇到悲慘的愛情世界的實際狀況。因此，才有古今世界，多少的文學作品來歌頌愛情的偉大、感人。甚至願意為對方赴湯蹈火，生死相許說不完的爱情故事。

### 3. 愛之成功歌(8:8-14)

這一段是很奇特的一段，因為文章好像一個重新的開始。而且在此又提到了所羅門王的名字，有回到第一章第一節的前言之感，這兩處有後來才加進去之嫌疑。8:14節也匆匆地結束，無論如何，筆者認為作者在暗示，若要談愛情必要像上述一般。我家一小妹...的一個開始的暗示，與第一章成為一個平行的對照文。黃朱倫認為這段8:8-10的題旨是與第一大段中的 1:5-6有一種進展性的語意關係。在第一章的描素是佳偶的兄長們因為家中小妹妹的年紀輕，而採取保護與隔離的作法。但是，年幼無知的少女在自作主張下闖了禍，經過了一番折騰後，現在已經長大成熟，兄長們也放心了，盡了管教的責任了，這是古代近東的習俗與文化(8:8-9)。於是身為小妹的佳偶充滿自信心宣稱自己已經長大成熟了，知道如何照顧自己了(8:10)。在面對家庭兄長們的管教，以及自我對愛情與婚姻的抉擇之時，她已懂得如何避免性之誤用和選擇自己應有的自主權。<sup>458</sup>

牆與門皆是一種保護的作用，在此表示貞潔與品德的力量，佳偶如果這樣同意的話，那麼兄長們就要在其上建立銀塔，以表示鼓勵與

<sup>457</sup>Harris, p.111。

<sup>458</sup>黃朱倫,pp.307-308,曾立煌,pp.177-178。

稱讚她的自愛自守。這樣的結果才會享受到完美平安的生活。<sup>459</sup>筆者認為，愛情與性愛的完美平安必須男女雙方常常在貞潔操守的品德上被鼓勵與稱讚、重視與嚴守，才能結出平安快樂的愛情與性愛的美滿生活。由於 8:11-14 筆者認為是編輯者為了正典的果效所編進去的，也因為是與 1:7-8 成對應，Carr指出此段是佳偶對聚集的朋友們最後的解釋，與戀人們溫和的互勉交替出現。<sup>460</sup>唐佑之認為 8:11-12 表示愛情的無價，非用金錢可以買的，自己堅守自己的葡萄園，而8:13-14 是一段合唱的聲音，琴瑟和鳴的愛情聲音，住字和快來皆表示永遠的洞房之樂<sup>461</sup>。



<sup>459</sup>黃朱倫,p.309；唐佑之,pp.288-289。

<sup>460</sup>因此,Carr 解釋葡萄園為所羅門的妻妾，所以具有性愛的意思。特別那句求你快來，乃具有性愛之意涵。P.213,216。

<sup>461</sup>唐佑之,pp.290-292。



## 第四章 雅歌書之神學意義—愛情神學的研究

雅歌書在聖經正典的地位，是本論文探討男女兩性的愛情與性愛問題的立足點<sup>1</sup>。在聖經宗教的傳統裏，猶太教使用雅歌書在安息日、逾越節誦讀，指向上帝與以色列民的關係；天主教使用雅歌書在神(靈)修之實踐神學裏；基督教使用雅歌書指向教會與基督的關係。這些都顯示出雅歌書的重要性<sup>2</sup>。雅歌書的正典化，並不是在排斥愛情和性愛的非神聖化，反而是在強調其神聖性。再者，按主觀而言，舊約與新約聖經的任何一卷書都是以上帝為中心的作品；但是，雅歌書卻是以人文為中心的文學作品，其目的是在相互對照，彼此回應的。從新約保羅對愛情的教導來看，是從注重心靈或精神性的神聖角度去探討愛情與性愛的意義和價值。這種被視為男女或是婚姻中的兩性關係，是要以上帝的愛(agape)為基礎(歌林多前書 13 章)。其實，人既是上帝所創造有生命的活人(חַי וְנָפֶשׁ חַיָּה 創世記 2:7b)就具有外在的身體與內在的精神生命。同樣，兩性的愛情既是肉體又是精神的，兩者就都是神聖的。因此，雅歌書雖然是展現了人類的自然之性(דָּבָר)或性愛，但同時也展現了神聖化的一面。所以，筆者對雅歌書的愛情神學的探討，不但以文學之體，又是以神學之靈為原則。

### 第一節 從正典律法書探討愛情神學

在以色列人的傳統信仰裏，律法書(摩西五經)是其餘書卷的總綱或基礎。當論及男女兩性關係的神聖性，其原則是從上帝創造男女的故事開始，亦即以上帝的形像之本質來探討人類兩性愛情之本質(創世

<sup>1</sup>B.S.Childs, 《Old Testament Theology in a Canonical Context》(Philadelphia: Fortress, 1986), pp.188-203.特別針對男女的神學問題和雅歌書中的男女的正典看法提出詮釋的原則。另參《Biblical Theology of The Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible》(Minneapolis: Fortress, 1993), pp.11-25。

<sup>2</sup>Rolf Rendtorff, translated and edited by Margaret Knohl, 《Canon and Theology: Overtures To An Old Testament Theology》,(Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 46-65: “The Importance of the Canon for a Theology of the Old Testament” 猶太教對正典的了解也許是停留在被擄之後或是第二聖殿時期，而基督教的正典觀則延伸到上帝國通過耶穌是彌賽亞的觀點在看正典，亦即由新約去看舊約。

記 1:26-27；2:21-25)。因此，以色列人依照這個神學原則來探討雅歌書的愛情神學。按猶太教 Midrash 的觀點，是從上帝創造男女的敘述和婚姻的起源作為神學觀。而 Childs<sup>3</sup>認為不必要去關連，才不會落入一種太古的失樂園與罪相關的圖畫裏；也不贊同 Karl Barth 所提出的終末性的觀點，就是以創世記的功能是在描述立約之愛，而雅歌書的功能則在敘述立約之愛的目標。它不應被放在所謂的救恩史為背景下來看；而應是以男女之被造的肉體與心靈之本質來看。雅歌書突破各種偏頗的傳統，而勇敢地保留了記載人類能享受愛情與性愛之間的愉悅感覺和經驗，這乃是神聖的見證了上帝創造的美與好。愛情與性愛一方面帶來歡愉，但處理不好也會帶來負面性的經驗與迫害。因此，本論文就以此觀點為基礎來探討雅歌書的愛情神學及其價值和意涵，期能對當今的社會有正面的引導。筆者認為申命記 6:5「你要盡心、盡性、盡力、愛耶和華你的上帝。」這愛也被運用在雅歌書中的男女之愛，包括了心、性、力的全人之愛。這一論點提供了正典律法書(摩西五經)在人對上帝，以及人對人，特別是男女兩性之間的愛有了一個神聖的基礎。

## 第二節 從智慧文學探討愛情神學

智慧文學涵蓋著上帝與人之間，以及人與人之間的倫理關係和神學意義。換言之，即智慧文學是以一個全人的存在生命來回應上帝，雖然沒有把上帝或耶和華之字頻頻出現在文章之中。但是，其內涵卻暗示了上帝的本質彰顯在人的生活之中。因為智慧文學的神學主題之一是蒙福的人生，而男女兩性是按照上帝的形像所造，並蒙上帝賜福要生養眾多的。那麼，追求愛情與性愛的圓滿和幸福的生活，乃是一種神聖的回應<sup>4</sup>。人要用上帝所賜給的智慧去活出生命的本質，不管在

<sup>3</sup>Childs 提到有一派的猶太解經學者 Midrash 看雅歌書是創世記第二章的註腳，並擴充了伊甸園婚姻生活。他反對這樣的看法，是因為雅歌書不是一本註釋書，而是一本歌頌愛情的書，是具戲劇性的文體。Childs, pp.192-193。Phyllis A. Bird, "Sexual Differentiation and Divine Image in The Genesis Creation Texts," Kari Elisabeth Borresen edited by, *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1995), pp. 5-28。

<sup>4</sup>R.Norman Whybray, 《The Good Life in the Old Testament》(London, New York: T&T Clark 2002), pp.208-214。

政治、經濟、社會、人性、財務管理、生死的面對，甚至是性別角色的扮演及男女兩性的愛情與性愛關係，都是在上帝的面前被賜福的<sup>5</sup>。按 B. S. Childs 的看法，雅歌書是因被納入為智慧文學的理由，才被列入正典；而智慧文學的寶貴是記錄了人類如何回應上帝的種種智慧的神學觀念、信仰、思想等。這些包括了兩性之間的愛情與性愛關係，都是在人與上帝的關係裏去思考和運用的。因此，在正典聖經的神聖觀裏來探討男女兩性的愛情與性愛關係，才会有其正面與積極的價值和意義。

### 第三節 從先知文學探討愛情神學

從先知的角度來看愛情神學的適宜性。何西阿書 1:6-7 對上帝與以色列人之間的愛，是以一種上帝的憐憫(חַנּוּן)方式來呈現，也可以說是以比喻或是寓意的方式，來表示兩性之間的愛情的關係。憐憫這個字也用在女子的子宮，來表示一種母愛或是女性的愛<sup>6</sup>。例如：何西阿書 2:19-20「我必聘你永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛、憐憫聘你歸我；也以誠實聘你歸我，你就必認識我—耶和華。」先知以西結書 16 章將何西阿的這個主題發揮得更為清楚，其上主如一位男性之愛對以色列的背愛甚為痛心。因之，先知彌迦指出說：「世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。」(彌迦書 6:8)從先知們的話可以知道，上帝的本質是具有慈愛(רַחֲמִים)<sup>7</sup>、聖潔(קֳדוֹשׁ)<sup>8</sup>、公義(צְדָקָה和 צְדָקָה)<sup>9</sup>，信

<sup>5</sup>Walther Zimmerli, translated by David E. Green, 《Old Testament Theology in Outline》(London: T&T Clark, 1978), pp. 155-166。

<sup>6</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社)p.405; David Allen Hubbard, 耶林翻譯《何西阿書:丁道爾舊約聖經註釋》,(台北:校園 1998),pp.38-48。

<sup>7</sup>慈愛這個名詞是屬陽性共出現248次都翻譯為goodness, kindness, faithfulness, 而且大部分用在描寫上帝的本質與作為, 英文翻譯本有: AV - mercy 149, kindness 40, lovingkindness 30, goodness 12, kindly 5, merciful 4, favour 3, good 1, goodliness 1, pity 1, reproach 1, wicked thing 1) 詩篇 18:25:「慈愛的人, 你以慈愛待他; 完全的人, 你以完全待他。」用在描素人與上帝是同一個字。同義詞有憐恤 חַנּוּן 英文翻譯 AV - spare 16, pity 7, regard 1; 24; 動詞 (Qal) to pity, have compassion, spare, look upon with compassion。詩篇的經文常將憐憫、恩典、慈愛和誠實同時出現來描寫上帝的本質, 如: 詩篇 86:15:「主阿, 你是有憐憫有恩典的神, 不輕易發怒, 並有豐盛的慈愛和誠實。」

<sup>8</sup>利未記 11:44:「我是耶和華你們的神; 所以你們要成為聖潔, 因為我是聖潔的。你們也不可在地上的爬物污穢自己。」(另參利未記 19:2) קֳדוֹשׁ (qudosh) 有分別、聖的、聖潔之意。故人無論獻祭或是倫理行為、心思意念皆要以聖潔為主, 如 詩篇 22:3:「但你是聖潔的, 是用以色列的讚美為寶座〔寶座或作居所〕的。」詩篇 29:2:「要將耶和華的名所當得的榮耀歸給他,

實(אֱמֻנָה)<sup>10</sup>不分男女性別的實存性。上帝以這樣實存性的本質來造人；人也應當以這樣的本質與行為，來回應上帝的本質和創造。

#### 第四節 從上帝本質探討愛情神學

愛情的基礎如上述聖經神學所討論，應該建立在上帝的本質上。因此，本論文要以上帝的本質：慈愛—好憐憫、聖潔—存謙卑的心、公義—行公義<sup>11</sup>，並且從基督教的三一神學論來瞭解上帝的本質<sup>12</sup>，並進一步闡述雅歌書的愛情神學。

##### 一、愛情彰顯上帝的慈愛(ahabah)本質—好憐憫—神之善：

慈愛之字義為仁慈、良善、信實、羞恥，譯詞為恩典、恩愛、憐憫、憐愛、虔誠等<sup>13</sup>。由希伯來原典可以清楚看出，上帝慈愛的本質也就是憐憫、良善的本質。詩篇 118:29「你們要稱謝耶和華，因他本為善；他的慈愛永遠長存！」可見，上帝的慈愛不只展現祂憐憫、良善的本質，而且這本質是永恆不變的。因此，當上帝的慈愛本質表現在造男造女之時，祂同時也把憐憫(子宮)造在男女兩性的性需要(性徵)上，使男女能因性的結合而綿延子孫。而上帝的慈愛，也藉此使兩性的愛情與性愛永遠發展下去。

---

以聖潔的〔的或作為〕妝飾敬拜耶和華。」撒迦利亞對施洗約翰的出生之頌讚詞中說：「就可以終身在他面前，坦然無懼的用聖潔、公義事奉他。」(路加福音書 1:75)

<sup>9</sup>公義有兩個希伯來文字，一是與審判相關 מִשְׁפָּח (mishphad)名詞男性，另外一個字女性名詞也可用為男性名詞與形容詞，雖也用在人的公義行為，但大部分描寫上帝的本質及所發出公平、正直、無私、無偽的作為。就以申命記 32:4：「他是磐石，他的作為完全；他所行的無不公平，是誠實無偽的神，又公義，又正直。」詩人期待一個像詩篇 85:10-11 所描素的生活境況：「慈愛和誠實彼此相遇；公義和平安彼此相親。誠實從地而生；公義從天而現。」

<sup>10</sup>信實與誠實的字根是相同的，這個名詞是屬陰性(n f)英文翻譯有：AV - faithfulness 18, truth 13, faithfully 5, office 5, faithful 3, faith 1, stability 1, steady 1, truly 1, verily 1; 49, 1) firmness, fidelity, steadfastness, steadiness。詩篇100:5：「因為耶和華本為善。他的慈愛存到永遠；他的信實直到萬代。」一切正面的、積極的、建設性的本質是上帝的本有。詩篇119 更強調因著上主的慈愛，祂將安慰、救活、贖回、保守。

<sup>11</sup>上帝的本質在神學上是重心，無論在舊約神學。參 Edmond Jacob, 宋泉盛翻譯,《舊約神學》(台南：東南亞神學協會,1981 四版),pp.97-143。

<sup>12</sup>Jon Tal Murphree,《The Trinity and Human Personlity》(Nappanee: Evangel 2001), chapter seven “Sexual Relationships” Childs, Biblical Theology of Old and New Testament, pp.375-383。他從三一神的本質論及神的性別與人被造的關係來討論。

<sup>13</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.148。

上帝慈愛的本質表現在新約的使用上，則產生了希臘文的四個不同的詞語：1. storge：親情之愛；2. philia：友儕之愛；3. eros：情慾之愛；4. agape：聖潔之愛、神聖之愛、恩慈之愛、上帝之愛。愛是最美最善的事，因為愛是從神來的一神就是愛(約翰壹書 4:7-8)。雖然這裏所說的愛(agape)是上帝的聖愛，原是存在於三位一體的神內，如約翰福音書 17:22-23「你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全的合而為一，叫世人知道你差了我來，也知道你愛<sup>14</sup>他們如同愛我一樣。」不是必須要有人類的存在才能有這種聖愛；但是，上帝卻樂意以人類為聖愛的對象。這種聖愛包含了慈愛、聖潔、公義的特質，也隱含著犧牲、神聖、永恆的意義。因此，在上帝願意與人類分享祂的聖愛之時，祂也賜下另外的三種愛：性愛(eros)、友愛(philia)、親情之愛(storge)，使聖愛可以藉著人間之愛傳承下去。麥當奴(Cleveland McDonald, 1986)<sup>15</sup>曾提出包括以上四種愛之外，必須再加上肉慾之愛(epithymia)等五種愛，並且要正確地融合在一起，稱之為愛的綜合，也就是真正的愛。不過，筆者認為性愛已包含肉慾之愛，因此比較贊成德國心理分析學家佛洛姆(Erick Fromm, 1900-1980)<sup>16</sup>，所指出的人類的愛有五種：(1)兄弟之愛(brotherly love)；(2)父母之愛(parental love)；(3)異性之愛(erotic love)；(4)自我之愛(self-love)指自尊自重；(5)上帝之愛(love of God)。

性愛在神學意義上是代表著上帝的智慧和恩賜，也就是上帝的設計和創造。箴言 30:18-19<sup>17</sup>這段經文在智慧文學的排行榜裏永遠獨佔鰲頭者。原文只表現出年輕男子在童女裏，但因前面的句子提到測不透的奇妙(נִפְלְאוֹת)有三樣，是指自然界裏的奇妙，而第四樣則是指男女性愛關係的奇妙，只能享受和感覺其奧妙，而不能言傳<sup>18</sup>。

古時尚未有男女性荷爾蒙、雄雌激素等性醫學資料的發現，即使

---

<sup>14</sup>字根可譯為 love, beloved 對人或物的愛，使之滿足與喜悅。

<sup>15</sup>Crating a Successful Christian Marriage (Baker Book House)p.120

<sup>16</sup>Fromm, 孟祥森譯,《愛的藝術》(台北：志文,2000 再版),pp.69-104。

<sup>17</sup>我所測不透的奇妙有三樣，連我所不知道的共有四樣：就是鷹在空中飛的道；蛇在磐石上爬的道；船在海中行的道；男與女交合的道(וְדָרָךְ גִּבּוֹר בְּעֵלְמָהּ)。(箴言 30:18-19)

<sup>18</sup>Allen P. Ross, "Proverbs," Gen. Editor by Frank E. Gaebelain, The Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1911), pp.1123-1124。

今日已發現，但性愛之種種情緒表現在性心理學上的解釋，仍如戴著面紗的神祕女郎，隱約可見的美麗，對一般食色性也的男女兩性，還是存在著致命的吸引力，提供了更豐富的想像空間。這個想像的空間記錄在聖經上，就是上帝的美意：「那人獨居不好」(創世記 2:18)，因為：「那人沒有遇見自己配偶幫助他」(創世記 2:20)。幫助(עֲזָרָה)的字義為援助，也可翻譯為救助<sup>19</sup>。可見男性若無女性之救助在他的面前，必有缺失或是美中不足。因此：「耶和華上帝就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領她到那人跟前。」(創世記 2:22)接著；「那人說：：這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱他為女人，因為他是從男人身上取出來的。因此，人要離開父母，與妻子連合(וַיִּדְבַק בְּאִשְׁתּוֹ)，二人成為一體(וַיִּהְיוּ לְבָשָׂר אֶחָד)」。當時夫妻(וַיִּזְדָּמּוּ וְאִשְׁתּוֹ)二人赤身露體(עָרְוָמִים)、並不羞恥。」(創世記 2:23-25)這段經文較含蓄地指出了男女兩性的性愛關係，是骨中之骨、肉中之肉的奧秘關係，是以赤身露體來進行，且不覺得是羞恥之事。這種被造之人類所測不透的奇妙奧事，符合了上述箴言的意涵。另外，創世記 1:26-27「神說：我們要照我們的形像、按我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。神就照自己的形像造人，乃是照他的形像造男造女。」上帝照著自己的形像造人一造男造女，上帝就賜福他們，並看著一切所造的都甚好。當上帝用六日造天地，前五日都只說看著是「好的」，只有在第六日造男造女之後，上帝才看著一切所造的都「甚好」。在創世記第二章的創造男女，乃是編輯者要補充第一章的創造說，為了陳明通過男女的各種互補和互需才完成上帝的善。特別是通過了彼此的示愛與連合，不只肯定了男女兩性的愛情與性愛的本質和價值，更說明了兩性之間的神聖關係是從上帝而來的。

本論文不將慈愛與憐憫<sup>20</sup>分開，因為二者實為一物之兩面，是無法分開的。慈愛激動憐憫；憐憫產生慈愛。慈愛與憐憫使上帝採取救恩的行動(以賽亞書 63:7-9；馬太福音書 9:36-38)。李耀全<sup>21</sup>引用斯納(David Schnarch,1991)對天主教本篤會神甫穆爾(Sebastian Moore

<sup>19</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.323。

<sup>20</sup>憐憫可譯為 mercy, compassion, womb, pity, tender love 等意思。

<sup>21</sup>《性與靈性－神學探討與生活應用》(香港，建道神學院 2004),p.20。

1985&1989)「性」的研究，指出：「性潛能是人內在的善的一部分。性是一種生命精髓邊緣的經驗，靈性的超越與美善就在當中。如果相信神造男人和女人，然後說：『這是好的(甚好)，』則豈可認為神說這話時，看漏了他們的『性』呢？當神說這話時，就是堅定地看住他們的『性』說的。」由此也可知，上帝對性愛之看重。而由於人類有了性愛，所以可以生養眾多，遍滿地面，治理這地(創世記 1:28)。因此，愛情和性愛若是從創造的角度來看，是充滿了救贖、救恩的意義。故而也可以說，在合乎上帝創造之美意下的性愛，實際上是參予了上帝的救贖行動。這就是上帝智慧與恩慈的實現。

曾立煌<sup>22</sup>指出，第二世紀的諾斯底主義(Gnosticism)和第三世紀的摩尼教(Manichaeism)所主張屬靈與物質對抗的錯誤觀念，這是希臘人的觀念，而非希伯來人的觀念。其實，人是跨於靈與物兩界的存在<sup>23</sup>。正如本論文第二章第五節所引用曾立煌出之 Peter E. Gillquist 的話，上帝透過物質的方法管理祂所創造的，唐佑之<sup>24</sup>也以創世記 4:1「亞當和他妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱(就是得的意思)；便說：『耶和華使我得了一個男子。』」說明這是出於耶和華上帝的幫助。所以，男女兩性的結合成為一體，這一體還加上了上帝的賜福，由此可見，男女兩性在上帝的幫助下之結合，實際上是按著三位一體神的模式進行的。而三位一體的本質與結構就是神的愛(約翰壹書 4:8b)。「神(elohim)」是一個複數形式的名詞，是指祂的榮美，也表明祂的完整<sup>25</sup>。因此，三位一體的神祂愛的結合乃彰顯出祂的榮美和完整。

由以上之討論，可知性愛是十分美的。在中文的性愛二字，狹義來說，是指性行為之愛慾；廣義來說，是指性與愛之綜合，也可說是所謂的愛情。張春興<sup>26</sup>引用美國耶魯大學教授斯騰柏格(Sternberg, 1988)所提倡的愛情三因論(triangular theory of love)，謂愛情係由三種不同的因素所組成：(1)動機的因素：即性動機(sexual motive)，通常稱為性驅力(sexual drive)，是人與動物表現性行為(sexual behavior)的內在

---

<sup>22</sup>曾立煌,p.20。

<sup>23</sup>沈介山,《偏差溯源》(台北：華神,1985 再版),p.135。

<sup>24</sup>唐佑之,p.88-89。

<sup>25</sup>唐佑之,p.89。

<sup>26</sup>張春興,p.597。

促動力。除這種內發的性驅力之外，還有一種外在的誘因，即異性之間身體、容貌等特徵的彼此吸引力。(2)情緒的因素：即人由刺激而引起的身心激動狀態，有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等七情。凡有過愛情經驗者，也必經歷過因為七情所造成的酸、甜、苦、辣的愛情滋味。(3)認知的因素：這是對前兩者產生控制作用的因素。它可以斟酌愛情之火的熱度，予以適度的調節，使愛情可以理性化。

以上三種愛情因素，可以說是上帝造男造女之時，因著上帝的慈愛和憐憫，而特為人類設計和創造的一種本能，這也表現出上帝的智慧和恩慈。因此，真正合神心意的愛情就是一種由上帝而來，肯定性愛受造之意義與價值，並彰顯愛情實為上帝的慈愛本質—亦即上帝的憐憫本質的表現，因而證明上帝的智慧成全了對人類的恩慈。這是何等美的事，這也就是神的美。

雅歌書提到你的愛情比酒更美(1:2；4:10)，以及我們要稱讚你的愛情，勝似稱讚美酒(1:4)，直接表現出作者對愛情的渴慕與讚美之情。特別是在 5:10-16 清楚描述良人身體之美，在 6:4-10 和 7:1-10 更加長篇詳細刻繪佳偶身體之美，顯示作者對性愛的憧憬。作者又用許多大自然的景象或其他意象，來隱喻對愛情或性愛的嚮往。筆者將之歸類如下：

- (1)植物界—沒藥、乳香、城鄉、拿答、公家、玫瑰花、百合花、鳳仙花、石榴花、番紅花、青草、麥子、菖蒲、桂樹、松樹、重金屬、香柏樹、蘋果樹、葡萄樹、無花果樹。
- (2)動物界—駿馬、羚羊、小鹿、母鹿、斑鳩、鴿子、山羊、母羊、烏鴉、蜂蜜、象牙。
- (3)礦物界—珠串、金、銀、玉、寶石。
- (4)地理界—耶路撒冷、基達、隱基底、沙崙、比特山、利巴嫩、錫安、基列山、亞瑪拿、示尼珥、黑門、得撒、馬哈念、希本實、巴特拉併、大馬色、迦密山、巴力哈門、香草山。另外還有各種田野、曠野、山嶺、盤石穴、陡巖。
- (5)自然界—太陽、月亮、電光、火焰、大水。



(6)建物界—內室、帳棚、房屋、筵宴所、高台、園、牆、塔、門、樓。

(7)其他—煙柱、華轎、旗、刀、盾牌、藤牌、軍隊。

關於以上所舉之雅歌書對愛情—特別是性愛的描寫和比喻，其主要目的在於肯定性愛與受造的意義與價值，以及彰顯上帝慈愛與憐憫之本質所賜下的救恩。這救恩不只表現在造出夏娃成為亞當的幫助而已；在雅歌書裏，這種救恩更闡述出它具有上帝慈愛與憐憫之本質的永久性，也就是說上帝的慈愛與憐憫之本質，在人類的歷史是具有永久的果效與意義。當上帝在伊甸園中，使亞當沈睡，取其一條肋骨，造成夏娃，領到亞當跟前，亞當說：「這是我骨中的骨，肉中的肉。...二人成為一體，當時夫妻兩人赤身露體，並不羞恥。」(創世記 2:21-25)是要指出性愛本是美善的。但是，當亞當和夏娃犯罪之後，性愛也隨之變質了。聖經中的歷史故事，記載著各式各樣的性濫用或不法的性愛行為，就是說明性愛在變質後的混亂現象。在雅歌書裏，藉著對性愛或愛情的描繪，特別是常見到的創世記中所用的詞彙和觀念，例如：園、樹、果、光、水、鳥、獸、金子、珍珠、男人、女人，以及其他許多的動物、植物、礦物...等等大自然，使人不得不推想到：雅歌書實在可以說是上帝為人類預備的第二個伊甸園。黃朱倫與吳仲誠<sup>27</sup>引用崔普蘿(Trible)的話：「男人和女人，先在伊甸園中成為一體，...現在，他們在另一個園子裏(這是本詩歌所提到的場景)，把伊甸園的感官之愛擴展與加強起來...。」所以，創世記 2:21-25 對於性愛的簡短記敘，也可以說是雅歌書這卷情文並茂的情詩之序曲了。

本論題在上述象徵愛情與性愛的大自然景象或其他意象說明之後，要更進一步地利用植物界之選項，來闡述上帝慈愛本質的神學意義。茲舉例說明如下：

1. 雅歌書 1:14 「我以我的良人為一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。」鳳仙花(kopher)，字義為覆蓋物、村莊、贖價、指甲花(如用作染料)，此花亦稱松香<sup>28</sup>，首見於創世記 6：14 「你要用歌斐木造一隻方舟，分一間一間地造，裏外抹上松香。」由此可見，此花有防腐作

<sup>27</sup>黃朱倫，吳仲誠(2004),P.35。

<sup>28</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.212。

用；用於方舟象徵着救恩。鳳仙花濃香，據說在古代東方的美女以此花來沐浴，使全身芳香引人。又有人將此花製成香膏或紅色、金色染料，女性取之抹於手心和腳底，或染於手指甲、腳趾甲上，以增美觀。從埃及發掘出來的木乃伊，就是用此花的香膏染了手和腳<sup>29</sup>。因此，鳳仙花也象徵着死亡。「我以我的良人為一棵鳳仙花」，在靈意法解經上，就含有主耶穌的代死與救贖的神學意義。

隱基底—死海邊的綠洲，位於死海西岸不遠，猶大曠野中的一大片青翠茂盛的棕櫚種植園那就是著名的隱基底綠洲。隱基底的字意為小山羊之泉，此地的山羊眾多，隱基底是一個隱密、清靜、美麗，又有保障的地方<sup>30</sup>。大衛曾躲藏在該處以逃避掃羅的追殺(撒母耳記上24:1-2)。葡萄園或葡萄是聖經提到次數最多的水果，總共將近五百次，它是猶太民族的象徵，也是基督教會的記號。它在雅歌書裡，除了隱喻男女的愛情與性愛之外，也喻表著上帝的慈愛本質，因為它包含上帝的憐憫救恩。華之惠<sup>31</sup>指出在所有的植物中，主耶穌唯獨用葡萄樹作祂的自我表徵：「我是真葡萄樹，我父是栽培的人...，我是葡萄樹，你們是枝子，常在我裏面的，我也常在他裏面，這人就多結果子。」(約翰福音書15:1-5)基督徒的生命必須連於葡萄樹，才能結果子。所以，葡萄樹、葡萄園、葡萄都可以說是豐盛生命的代表，也是每個基督徒應該竭力追求的生命意義。因此，雅歌書1:14這句話，意味著慈愛的上帝因著慈愛和憐憫，而成就了宇宙間無以倫比的美好愛情與性愛聖事。

2. 雅歌書1:16「我的良人哪，你甚美麗可愛！我們以青草為床榻。」從字面上看，好像在描述一對情侶的浪漫愛窩，事實上，還有靈性上的另種神學意義。青草(raanan)的字義為使青綠、青蔥的、新的、茂盛的，譯詞為青翠、青綠<sup>32</sup>。列王記上18:5-6記載著：「亞哈對俄巴底說：『我們走遍這地，到一切水泉旁和一切溪邊，或者找得著青草，可以救活騾馬，免得絕了牲畜。』於是二人分地遊行，亞哈和俄

<sup>29</sup>華之惠，《聖經中的植物》(台北：中國主日學協會1978),p.71。

<sup>30</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.326；Edited By Dr. James Orr,p.936。

<sup>31</sup>華之惠,P.41。

<sup>32</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.412。

巴底各自獨走一路。」這說明了亞哈王和先知俄巴底為了救活騾、馬等牲畜，二人認真地尋找青草。約伯記 5：25：「也必知道你的後裔將來發達，你的子孫像地上的青草。」這句經文暗示了青草是指數目之多，乃表示上帝對約伯子孫、後裔慈愛的賜福。詩篇 23:1-3 也指出青草有使人的靈魂、生命(nephesh)<sup>33</sup>甦醒的功效，表示人類蒙受上帝的豐富供給就不會缺乏。

## 二、愛情彰顯上帝的聖潔(qodesh)本質—存謙卑的心—神之真：

聖潔(qodesh)的字義為聖地、聖物、使成聖、分別、聖潔；其希臘文 hagioσmos 的字義為聖潔、神聖、成聖<sup>34</sup>。柯渥(Judson Cornwall)引用慕迪聖經學院希臘文教授魏思特(K.S.Wuest)的話，認為「使成聖」的古希臘文是 hagiozo，意思是獻給神，為神分別出來、呈獻、獻上。在新約中，相符的用語 hagiozo，意思是置身於一個符合神聖潔的關係之中<sup>35</sup>。梅當諾(Donald S. Metz)<sup>36</sup>指出，聖潔三個特定意義，即為光輝、分別、潔淨，並認為聖潔與公義、正直、仁愛、恩典和信實有關。施安堂編譯古代教父等著作《古代教父靈修學》中指出，聖潔就是心靈的潔淨，就是純全、全德，亦即聖德、聖化、天主化<sup>37</sup>。趙中輝<sup>38</sup>編著《英漢神學名詞辭典》中，解釋聖潔乃是：1. 指宗教上或屬於神的聖潔；2. 指倫理、道德上純潔無暇之況。而猶太教傳統認為聖潔在本質上只有神才具備，但因祂的恩典與慈愛，人也有聖潔的成分。任以撒<sup>39</sup>認為聖潔的原意是隔離，而上帝的聖潔是一切道德標準的根據。傅瑞爾(George W. Forell)<sup>40</sup>則進一步指出，聖潔是唯一令它產生公義的屬性；而上帝的聖潔是遠超過道德上的完全，此乃說明了上帝就是上帝，人就是人的事實。筆者認為，上帝的聖潔與公義、慈愛是相關的。因為上帝聖潔的本質自然產生對道德性的公義之要求；相對地，也產生對倫理性的慈愛保護。在律法書裏對以色列人聖潔的要求可見一般，

<sup>33</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.294。

<sup>34</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.383；希臘文字典,p.3。

<sup>35</sup>徐亞蘭譯，《聖潔的真諦》(台北：以琳 1989),p.45。

<sup>36</sup>楊東川譯，《聖經中的聖潔教導》(台北：燈塔山 1994),pp.47-48。

<sup>37</sup>施安堂，《古代教父靈修學》(台北：溝子口天主堂 1982),p.47。

<sup>38</sup>趙中輝，《英漢神學名詞辭典》(台北：基督教改革宗翻譯社 1990),p.346。

<sup>39</sup>任以撒，《系統神學》(台北：基督教改革宗翻譯社 1984 三版),p.48。

<sup>40</sup>George W. Forell (傅瑞爾)著，吳文秋譯，《聖經系統神學研究》(台北：基督教橄欖文化出版社,2004 年 4 月初版七刷),p.101-102。

例如：利未記 19:2 「...你們要聖潔，因為我耶和華你們的上帝是聖潔的。」再下去就是要求當孝敬父母與不可拜偶像。舊約聖經特別將拜偶像視為一種性愛的淫亂(參何西阿書)。

由上面之論題，已清楚上帝因著慈愛和憐憫的本質而設計、創造了性愛，也因而表現出上帝的智慧與美善。性與愛的結合本是最美的事，它彰顯了上帝的慈愛本質與創造之美。但始祖犯罪後之後，愛情變成一種戀慕的苦差事；性愛也變成為一種樂中帶苦和被管轄的綑綁(創世記 3:16-17)。男女的性愛，即同房(yada)字義是知道、認識、觀察、關心、認可、指導、任命、懲罰<sup>41</sup>。所以，在男女兩性開始行房時，上帝使他們除了在身體、感情和精神上得到滿足之外，也使他們因此更加互相知道和認識。換言之，真正合神心意的性愛除了肯定它的受造意義與價值之外，更是在性愛中確定可以因為彼此的相互知道、認識、觀察、關心、認可，而提升到彼此認知需要被指導，甚至在某方面被任命。因為人犯罪之後，性愛的呈現有時變成是懲罰的行為，彼此不認識的行為及不潔淨的行為。

聖潔與懲罰有著密切的關係。懲罰的意思是責備以示警戒<sup>42</sup>。在聖經上的意義是指人在犯罪後，必須接受上帝的責備與處罰，以便得到警戒，而重歸上帝。懲罰包含著上帝慈愛的管教之正面意義。也就是說，懲罰是為了保護聖潔而設立的。聖潔與懲罰的範圍很廣，不只是男女兩性的關係，也包括了人與上帝的關係、人與人的關係的展現。首先，來討論人與上帝的關係，因為人與上帝的關係是一切關係的基礎。由於上帝的聖潔本質，人犯罪之後在伊甸園中聽見上帝的聲音，就因害怕便藏在園裏的樹木中，躲避上帝的面(創世記 3:8-10)，這是人與上帝產生疏離的開始。

聖潔的上帝在創造人之時，將祂的氣吹入人的鼻子，也就是將祂聖潔的氣賞賜了人。它使人活起來具有聖潔的生命，來展現人聖潔的感情、愛情與性愛的本質。在伊甸園中，亞當和夏娃本來是恩恩愛愛，赤身露體，互相坦誠，並不羞恥的兩人合為一體的夫妻。但是，兩人在吃下禁果之後，上帝聖潔的氣就離開了他們。因此，當他們聽見上

---

<sup>41</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.171。

<sup>42</sup>唐繼堯,P.360。

帝的聲音，就產生害怕上帝責備和懲罰的心理於是便藏了起來。這種退縮的心理狀態，進一步產生了互推責任的防衛機制，甚至有責難上帝的意味(創世記 3:12-13)。人受造的聖潔本質因犯罪而改變，難怪耶利米書 17:9 要說：「人心比萬物(包括蛇)都詭詐，誰能識透呢？」當人心犯罪之後，變得詭詐難測，壞到極處，連上帝也不敬畏了。因此，人與人之間的關係就產生疏離、猜忌、詭詐，互相圖謀惡事之心了。這樣的影響也涉及到男女之間的愛情與性愛本質和行為。人與智慧善行斷絕，甚至在床上計畫罪孽(詩篇 36:3-4)，連幼年所娶的妻，也以詭詐待她(瑪拉基書 2:14)，甚至產生下列種種的情形：1. 申命記 22:13「人若娶妻、與他同房之後恨惡他」；2. 利未記 20:10「與鄰舍之妻行淫的、姦夫淫婦、都必治死。」；3. 申命記 22:22「若遇見人與有丈夫的婦人行淫、就要將姦夫、淫婦、一併治死，這樣、就把那惡從以色列中除掉。」兩性關係因著罪的出現，就生出死來(雅各書 1:15)。罪的起源是人不順服上帝在伊甸園中的吩咐，人因而與上帝隔離，就凡事偏行己路(以賽亞書 53:6；56:11)。人想用自己的方法解決上帝所創造與配合的兩性關係，就產生了許多的偏差。

那麼，人與人之間的關係——特別是兩性關係，要如何處理才會恢復原先的美好與聖潔呢？筆者認為由於人與人之間關係的破裂，是起因於人與上帝之間關係的隔離。所以，要回復人與人之間的關係，特別是兩性關係的美好與聖潔，還是需要以人與上帝的關係作基礎。以弗所書 2:1-5「你們死在過犯罪惡之中，他叫你們活過來。那時，你們在其中行事為人，隨從今世的風俗，順服空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈。我們從前也都在他們中間，放縱肉體的私慾，隨著肉體和心中所喜好的去行，本為可怒之子，和別人一樣。然而，神既有豐富的憐憫，因他愛我們的大愛，當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來。」當始祖犯罪之後，上帝不只設下了救恩的計劃，並且立下了律法獻祭的制度(創世記 3:15-21)，以符合祂在創造人時所賞賜聖潔的本質之要求。而這樣的聖潔要求，在新約裏便藉著基督耶穌這位聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人、高過諸天的祭司，只一次將自己獻上。(希伯來書 7:26-27)以自己在十字架上的身體，廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條，使人能藉著祂，被

聖靈所感，而進到父神面前，與上帝和好，成為一個新造的人。(以弗所書 2:15-18)這裏的經文說明了人要回復與上帝的關係，必須先瞭解自己是落在必死的過犯罪惡之中，唯有上帝的憐憫和大愛，藉著基督耶穌十字架上的犧牲，也因著聖靈的感動，人才能回到父神面前，恢復與上帝和好的關係。而在這樣的救恩行動中，也可以清楚地看到三位一體的上帝，真實地參與了整個人類的救贖工作。

曾立煌<sup>43</sup>引用著名心理學家馬斯洛(A. Maslow)所闡述的兩種愛：一是不足的愛(Deficiency Love D-Love)；二是真實的愛(Being Love B-Love)。前者 D-Love 是指愛為一種手段，目的是要滿足自己的需要，因此是一種操縱的愛；後者 B-Love 是指真正的愛，目的是滿足別人的需要，因此是一種服侍行為。筆者認為，耶穌基督犧牲自我，成全人類的救贖恩典，就是偉大的 B-Love 真實的愛。這也就是上帝的愛(agape)一無條件的、永恆的聖愛。人必須謙卑、順服地接受聖靈的感動與教化，承認自己的過犯罪惡，願意悔改接受基督耶穌的救贖，就可以回到父神面前，恢復與上帝和好的關係。

上帝的救贖工作，不只是普世性的，也是個別性的。因此，人接受了上帝的救恩之後，就必須重建個別性的關係，包括兩性的關係。希伯來書 12:14「你們要追求與眾人和睦，並要追求聖潔；非聖潔沒有人能見主。」兩性之間的關係，特別是愛情與性愛關係，若非追求到達和睦的關係，並且是聖潔的關係，就很難見到主了。雅歌書闡述著兩性之間愛情與性愛的美好、真實與良善。這三種特質，也就是上帝本質的彰顯。本論題旨在討論雅歌書在「真實」一神之真—上帝的聖潔本質的表現。因此，在聖經文學的意象寫作技巧上，選擇以動物的比譬喻來加以說明：

1. 羚羊和鹿：雅歌書 2:9「我的良人好像羚羊，或像小鹿他站在我們牆壁後，從窗戶往裏觀看，從窗櫺往裏窺探。」羚羊(tsebiy)的字義為美麗、榮耀、尊榮、鹿；而鹿(ayal)的字義為雄鹿，其字源含公羊之意<sup>44</sup>。羚羊屬鹿類，形若羊鹿，故又名黃羊<sup>45</sup>。羚羊與鹿都被列為潔淨

---

<sup>43</sup>曾立煌,P.43。

<sup>44</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),pp.21; 368。

<sup>45</sup>Jame Orr(詹姆斯·奧爾博士),《聖經百科全書》(台北:歸主出版社 1988),p.675。

之獸，可供食用(申命記 14:5)。由於此二者皆有羊之含意，故本論題，只以羊為討論中心。羊既為聖潔之獸，其肉可食，其乳可飲，其皮可製衣及皮革，其毛可紡織，是極富價值之貢物(列王記下 3:4，以賽亞書 16:1)。希伯來人以羊為主要獻祭之物(出埃及記 20:24)，包括燔祭(利未記 1:10)、贖罪祭(利未記 4:32)、贖愆祭(利未記 5:15)、平安祭(利未記 22:21)。從動物屬性來看，羊性柔順(以賽亞書 53:7、耶利米書 11:19)。使徒約翰稱主耶穌基督為上帝的羔羊，是除去(背負)世人罪孽的(約翰福音書 1:29)。他在啟示錄 5:6-8 更寫著：「寶座與四活物並長老之中，有羔羊站立，像是被殺過的...這羔羊前來，從坐寶座的右手裏拿了書卷...四活物和二十四位長老，就俯伏在羔羊面前...。」說明主耶穌基督因愛世人的犧牲，在寶座前是被上帝高舉，接受尊崇、敬拜的。羊被視為喻表主耶穌基督的謙卑、柔順，願意道成肉身(約翰福音書 1:4)，付出流血、受死的代價，用祂的血潔淨人，使人的罪得赦免，成了新約的中保，也成了聖潔、無邪惡、無玷污，遠離罪人、高過諸天的大祭司(希伯來書 9:14、15、22；7:26)，將來要向那等候祂的人第二次顯現，拯救他們(希伯來書 9:18)。因此，人的愛情與性愛必須是以謙虛、溫柔、真實、聖潔為基礎，像羊或鹿一般，才能獲得幸福與快樂。在雅歌書 2:9 描寫當人心中有愛時，內在生命所驅動的就是關心：「他站在我們牆壁後，從窗戶往裏觀看，從窗櫺往裏窺探。」顯然，良人對佳偶的愛與關心催促著他，希望見到佳偶之心自然是迫切的。從寓意法與預表法解經來看，則預表主基督耶穌這位好牧人，祂自己願意為祂的羊捨命(約翰福音書 10:14、15、18)；而事實上、祂已經捨命、成了帶罪的被殺羔羊(啟示錄 5:12)。主耶穌基督真實、良善、聖潔的生命願意為人類來犧牲，正像羊(羚羊)一般。

你的眼好像鴿子眼(1:15)這又是另一種比喻。鴿子(yownah)體型豐滿，長幾盈尺，肉可製佳饌<sup>46</sup>，可做祭物用(創世紀 15:9；利未記 5:7；民數記 6:10)。主耶穌降生後，馬利亞「用一對斑鳩，或用兩隻雛鴿獻祭。」(路加福音書 2:24)當耶穌受了洗，從水裏上來，天忽然為祂開了，就看見上帝的靈，彷彿鴿子降下，落在祂身上。從天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」(馬太福音書 3:16-17)而主耶穌差派

<sup>46</sup>James Orr, (詹姆斯·奧爾博士),《聖經百科全書》(台北：歸主出版社 1988),p.671。

門徒出去傳福音時，也吩咐他們要「靈巧像蛇，馴良像鴿子。」(馬太福音書 10:16)在創世記八章記載：洪水氾濫一百五十天之後，水漸退，挪亞三次放出一隻鴿子，探測水是否都乾了，以便出方舟。可見，鴿子在聖經上之重要性。雅歌書六次提到鴿子(1:15；2:14；4:1；5:2、12；6:9)，在整卷書共 117 節中，佔了 1/19 的比率，也可見其在雅歌書中的重要性。鴿子在雅歌書用來表示其純潔、馴良、專一、真實的屬性。這種特質是上帝創造之時，按照祂聖潔、良善的本質所特別賜予人的。雅歌書六次將喻表此特質的鴿子用來比喻佳偶，從字意上看來是讚美佳偶之純潔、馴良，真實的上帝本質賜予了人類，人需要持守此聖潔之道。

### 三、愛情彰顯上帝的公義(tsedeq)本質—行公義—神之義：

公義(tsedeq)的字義為公義、公平、正確；其希臘文(δικαιοσυνη dikaiosune)字義為公義、正直、公正、純潔的生活<sup>47</sup>。Harris 指出公義乃正直的內在動機與行為道德<sup>48</sup>。由以上公義的字義與定義，可以明白公義是包含著正直的良善、慈愛動機與公平的純正、聖潔行為。易言之，公義是與慈愛相關連，也是與聖潔相關連；仰或公義是與聖潔相關連，也是與慈愛相關連。因為公義與聖潔是對比不公義和邪惡的。所以，當上帝的聖潔施行賞善罰惡之時，也就是施行公義了。而公義與慈愛的關係也無衝突，因為上帝的公義，祂必須懲罰罪惡；而同時因為祂的慈愛，祂也親自預備贖罪的法則<sup>49</sup>。楊牧谷指出，從上帝的角度而言，祂不能忍受不公義的行為。因此，祂訂下公平的法則要人遵守；違反祂公義之律者，就是違反祂聖潔的要求；遵守祂公義之律者，就是遵守祂的聖潔權柄。為此，祂訂下順者蒙福，逆者受禍。而基督教倫理學家認為能助長公義發展的，是上帝的愛和由此激發的善行<sup>50</sup>。

前面之論題提到上帝用六日創造天地，每一日都看是「好的」，直到第六日造男造女之後，才看著一切所造的都「甚好」。此二處用的「好」字，都有良善、美善之意，顯示出「好」與良善、美善之密

<sup>47</sup>王正中,《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中:浸宣出版社),p.369;希臘文字典.p.63。

<sup>48</sup>Harris,pp.853-855。

<sup>49</sup>任以撒,p.39。

<sup>50</sup>楊牧谷,pp.630、631



切關係的意涵。換言之，上帝創造男女之時所說的「甚好」，是表達其良善、美善的創造本意，也就是祂所要賜予男女兩性的基本人性之愛情與性愛。而值得注意的事，當時兩人赤身露體，享受愛情與性愛並不羞恥(創世記 2:25)；但當人犯罪之後，才知道自己赤身露體，便藏了(創世記 3:7)。前者之赤身露體(arown)<sup>51</sup>與後者之赤身露體(eyrom)<sup>52</sup>，在希伯來文的用字是不一樣的。而前者之字源的含義是靈巧的意思，譯詞可作見識解釋<sup>53</sup>；後者之字源的含義是暴露的意思，譯詞可作顯露解釋<sup>54</sup>。可見上帝創造男女之時的赤身露體，是有著上帝的靈巧、見識的美意在裏面的；但當人犯罪後的赤身露體，則有著離開上帝的罪之暴露、顯露的出現了。另外，羞恥(buwsh)字義是使羞愧、失望、貽羞、耽延<sup>55</sup>。當上帝創造男女之時，赤身露體，並不使之羞愧、失望、貽羞、耽延兩性的愛情與性愛關係；但當人犯罪後的赤身露體，就使之羞愧、失望、貽羞、耽延兩性的愛情與性愛關係。罪就是行不義的事(約翰壹書 5:17)，因此，引致上帝的失望，也使上帝創造男女之時的賜福(創世紀 1:28)受到了耽延。所以，如何除去罪，也就是說除去行不義的事，不再使上帝失望，就能使上帝的賜福不再耽延。同樣，在愛情與性愛裏要恢復上帝創造男女伊甸園生活的美善本意，那就是要對上帝與對人行公義的基本準則。

另外，公義是會帶出審判與恩典之內涵。審判是因為罪的關係；恩典是因為赦免的關係。前者與聖潔有關；後者與慈愛有關。當耶和華上帝吩咐亞當說：「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃；只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。」(創世記 2:16)這句話已經預先警告：人若不順服上帝而犯罪時，就需要付出死的代價(羅馬書 6:23a)。這是上帝因著祂的聖潔本質，所帶來審判的公義要求。但是，上帝也因著祂的慈愛本質，而設立了赦免的恩典—救恩。創世記 3:15「我又要叫你和女人彼此為仇；你的後裔和女人的後裔，也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭；你要傷他的腳跟。」基督信仰確信：「你要傷他的腳跟」，預表主耶穌基督釘死在十字架；而

<sup>51</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.342。

<sup>52</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.328。

<sup>53</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.343。

<sup>54</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.320。

<sup>55</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.55。

「女人的後裔要傷你的頭」則預表主耶穌基督要死裏復活(馬太福音書 16:21; 28:5-7)。當罪從一人入了世界(羅馬書 5:12)，死因一人而來(歌林多前書 15:21)，上帝就預先立了祂的獨生愛子主耶穌基督作挽回祭，要憑著主耶穌基督的血，藉著人的信，來顯明上帝的義(羅馬書 3:25a)，以及上帝的愛(羅馬書 5:8)。主耶穌基督的死復活在人類歷史上的事實與功效，使人類如今卻蒙了上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義(羅馬書 3:24)，得以和上帝和好(羅馬書 5:1)。這樣奇妙的救贖智慧和恩典，不只成就了形而上的上帝與人類的復和關係，並且也解決了行而下的人類彼此之間的破裂關係—包括了男女兩性之間的愛情與性關係。

在雅歌書上描述愛情彰顯上帝的公義本質，比較接近的經文是 8:6-7「愛情如死之堅強，嫉恨如陰間之殘忍；所發的電光是火焰的電光，是耶和華的烈焰。愛情，眾水不能息滅，大水也不能淹沒；如果有人要拿家中所有的財寶來換愛情，就會全然被藐視的。」這兩經文精確又巧妙地表現出上帝的公義本質，因著聖潔與慈愛的本質，而包含審判與恩典的兩面內涵。

雅歌書作者首先將愛情(ahabah)與嫉恨(qinah)作了如死與如陰間的比喻。愛情(ahabah)的字義為愛，譯詞為愛、所親愛的、憐愛、慈愛、深愛、相愛、所愛的、好的等，其字源 ahab 為希臘文 agape(聖愛)之字源所表達的意思<sup>56</sup>。無論人的愛情或上帝的聖愛，都會與嫉妒產生關係。箴言 6:34「人的妒恨，成了烈怒；報仇的時候，絕不留情。」出埃及記 20:3-5「除我以外，你不可有別的神...不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的神是忌邪的神，恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代。」嫉妒點燃人的烈怒，也點燃耶和華的烈焰。烈焰(shalhebeth)的字義為(帶發嘶聲字首)火的閃光、火焰<sup>57</sup>。舊約聖經上常常以「火」來形容上帝的忿怒和憤恨，例如：歷代志下 34:25；詩篇 89:46；耶利米哀歌 2:4；那鴻書 1:6；西番雅書 1:18,3:8；以西結書 36:5，38:19。另外，也以如「火燄」來形容以色列的聖者。例如：以賽亞書 10:17「以色列的光必如火，他的聖者必如火焰在一

<sup>56</sup>王正中，《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.10；希臘文字典,p.2。

<sup>57</sup>王正中，《聖經原文字典,舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.436。

日之間，將亞述王的荊棘和蒺藜，焚燒淨盡。」聖者(gadowsh)之譯詞，可作聖潔解釋<sup>58</sup>，顯示聖者的火焰與聖潔之關係。而火焰(lehabah)之字源含尖銳的兵器之意，也可譯為劍<sup>59</sup>。因此可以知道上帝的烈焰是包含著審判的意義。在全卷聖經中，關於審判的經文多不勝數，而且大多提到要按公義審判。例如：利未記 19：15；申命記 16:18；詩篇 9：4、8,72：2；以賽亞書 11：4；提摩太後書 4：8；彼得前書 2：23a；啟示錄 19：11b。因此，雅歌書 8：6 在闡述愛情如死之堅強，嫉妒如陰間之殘忍的男女兩性愛情的可歌可泣之外，也是在表明上帝的公義本質所呈現在聖潔與審判之上的作為，就是那可敬可畏的耶和華的烈焰。

其次，雅歌書作者用眾水來比喻愛情。眾水(mayim)之字義為很多的水，譯詞為泉、雨、諸水、波濤、河道、水勢等<sup>60</sup>。此字首見於創世記 1:6-7「上帝說：『諸水之間要有空氣，將水分為上下。上帝造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水分開。事就這樣成了。』」在創世記 7：10、18-20 描寫洪水氾濫全地四十天，「大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了...水勢浩大...水劫極其浩大...水勢比山高...」水的力量不可輕忽，可以載舟，也可以覆舟；在科學進步的今日，更具能源的價值。大水(nahar)之字義為河流，譯詞為江河、大河、河邊等<sup>61</sup>。此字首見於創世記 2：10「有河從伊甸流出來，滋潤那園子，從那裏分為四道。」這四道河：1.比遜(Piyshown)字義為恩典分散的，其字源之字義為擴展、歡躍等；2.基訓(Giychown)字義為河流，其字源之字義為湧出、衝上來；3.希底結(Chiddeqel)，即現在的底格里斯河；4.伯拉河(Perath)，即現在的幼發拉底河<sup>62</sup>。前面第一、二條河，可能就是今日尼羅河的兩大支流：藍河和與白河。這個伊甸園河流區域就是聖經所記載的古代文化與文明的中心<sup>63</sup>。這裏不只有金子、珍珠、瑪瑙等珍貴礦石，更因水源豐裕而滋潤動、植物，使該區成為物產富庶之域。

<sup>58</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.382。

<sup>59</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.219。

<sup>60</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.243。

<sup>61</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.282。

<sup>62</sup>王正中，《聖經原文字典，舊約希伯來文字典》(台中：浸宣出版社),p.352,88,131,342。

<sup>63</sup>Yohanan Abaron & Michael Avi-Yonah,《聖經圖集 The Macmillan Bible Atlas》(台北：少年歸主出版社 1980),p.21。

雅歌書作者形容愛情之可貴，是眾水不能息滅，大水也不能淹沒：一方面表示即使大淵的泉源都裂開，天上的窗戶也敞開，也不能熄滅這熊熊的愛情之火；另一方面也宣告即使伊甸園河流區域的全部財寶，也不能淹沒愛情的價值。因此，若有人拿家中所有的財寶要換愛情，就全被藐視。值得注意的是，聖經雖然常以「水」來形容上帝的忿怒(何西亞書 5:10)，也常以「水」來代表上帝的公平、公義(阿摩司書 5:24)；但是，更多關於水的經文卻用來比喻上帝慈愛的供應與救恩。例如：詩篇 23:1-2；46:4-5；63:1-3；以賽亞書 12:3；35:6-7；41:17；44:3-4，約翰福音書 4:14；啟示錄 7:17、22:1。這些經文都說明了上帝公義的本質，及其所呈現在慈愛與恩典之上的作為，都比世上的財寶要彌足珍貴。

愛情在彰顯上帝的公義本質—行公義—神之善的議題上，無論是站在聖潔與審判的立場來解決罪的問題；或是站在慈愛與恩典的立場來解決赦免的問題，都表示了上帝願意恢復起初創造男女兩性的伊甸園「甚好」(「甚良善、甚美善」)的本意。這也就是表現的神之善。

總結而言，從整卷雅歌書所呈現的愛情神學，實在是按著上帝的三大本質：慈愛、聖潔、公義，所表現出來的神之美、神之真、神之善，也就是神之真善美的三大特性。這個事實顯明了：三位一體的上帝，其慈愛、聖潔、公義的本質是彼此相關連的，其真、善、美的特性也是互相聯屬的，就如聖父、聖子、聖靈之密不可分關係。

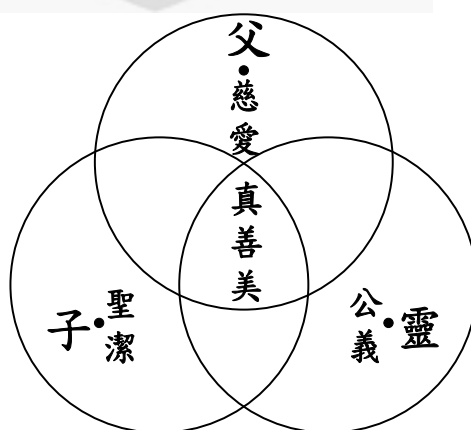


圖 4-1 上帝的本質

## 第五章 結論

雅歌書在實踐神學的反省上，需要考慮到它在面對今日教會男女兩性的愛情與性愛之實際情況時，有什麼意義(significance)、展望、落實與協助。因為愛情與性愛是一種自然的生命力，它牽引着人的一生。它可以是正面的發展與建立；也可以是負面的誤用與損壞。當它被正確使用時，是一種祝福；但是，當它被錯誤使用時，不只會影響到當事人及對方；若是情況嚴重時，還會影響到（雙方的）家庭生活、甚至社會秩序。因此，教會必須做出積極與正面的回應，不只需要發展一套可行的教牧關顧與輔導事工，更需要促進教會全面的以聖經為本的聖潔教育與靈修教育。這是教會面臨今日混亂的兩性愛情問題，所必須防範於未然或亡羊補牢刻不容緩的責任。

筆者經過對雅歌書的經文詮釋與愛情神學的反省之後，謹提出下列的教牧關顧與輔導，以及以聖經為本的聖潔教育與靈修教育之實際策略範本。因時間與編輯有限的關係，僅提出方案式的建議，以便在未來實踐的階段中有所依循。故不在此加以論述說明之：

### 一、舉行教會兩性愛情問題的關顧與輔導事工探討會

#### (一)年齡範圍

1. 青少年組：12-22 歲
2. 青年組：23-39 歲
3. 中壯年組：40-59 歲
4. 老年組：60-90（或以上）歲

#### (二)現象分析：各年齡層組的問卷調查

#### (三)檢查結論：兩性愛情模式的統計

#### (四)建議與展望

1. 建立教牧關顧與輔導團隊
2. 協助各年齡層兩性愛情問題的關顧與輔導
3. 促進教會全面性的聖經教育
4. 落實教會全面性的靈修生活

## 二、進行教會兩性愛情問題的關顧與輔導事工策略

### (一)設立各年齡層之關顧與輔導中心

1. 青少年組
2. 青年組
3. 中壯年組
4. 老年組

### (二)成立週間兩性各年齡層的關懷小組

按教會所牧養之地區，及實際人數和性別之需求，而成立的關懷小組。此類小組採 G 小組((a Group of)方式；但不同於門徒小組或領導小組。其主要功能在於關懷、牧養。

1. G12 小組：由 12 人所組成，可分男性組、女性組。
2. G8 小組：由 8 人所組成，可分男性組、女性組。
3. G5 小組：由 5 人所組成，可分男性組、女性組。
4. G3 小組：由 3 人所組成，可作夫妻組(其另一人為輔導者)。

### (三)舉辦週末各年齡層的團康活動，諸如：

1. 讀書會
2. 音樂會
3. 電影、戲劇等類欣賞會
4. 運動會、健康操、健康講座、郊遊、插花、手工藝等活動

## 三、實行教會全方位靈修生活的策略

### (一)開設聖經教育中心

1. 按各年齡層開辦聖經班
2. 上課時間
  - (1)主日、週間
  - (2)白天、晚上

### (二)開設靈修默想中心

1. 24 小時敬拜禱告中心
2. 24 小時默想上帝中心

#### 四、施行定期全教會之培靈會

(一)按各年齡層的需要

(二)定期時間

1. 主日、週間

2. 寒假、暑假、春假等



## 參考書目：引用與參考

### A. 神學引用書目

- Bergant Dianne, The Song of Songs (Collegeville: The Liturgical, 2001)
- Boettner, Loraine, 三位一體, 趙中輝譯 (台北：基督教改革宗翻譯社, 1982)
- Brenner, A., The Song of Songs (Sheffield, 2001 Reprint)
- Brueggemann, Walter, An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination (WJK, 2003)
- Carr, G. L., The Song of Solomon, TOTC (Downers Grove: IL: InterVarsity, 1984)
- Carr, G. L., 雅歌 (The Song of Songs), 潘秋松譯 TOTC(台北：校園, 1994)
- Casiano, Jose Maria., Gen.editor, The Navarre Bible:The Psalter and the Song of Songs (Dublin: Four Courts, 2003)
- Childs, B. S., Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress, 1979)
- Childs, Brevard S.,舊約神學—從基督教正典說起(Old Testament Theology in a Canonical Context) (台北：永望, 1999)
- Cornwell, Judson , 聖潔的真諦 (Let us Be Holy), 徐亞蘭譯 (台北：以琳書房, 1989)
- Davidson, R., Ecclesiastes and Song of Solomon—The Daily Study Bible (Philadelphia: Westminster Press, 1986)
- Dillard , Raymond B. & Tremper Longman III, 21世紀舊約導論, 劉良淑譯 (台北：校園, 1999)
- Dosick, Wayne, 猶太信仰之旅：猶太人的信仰、傳統與生活, 劉幸枝譯 (台北：聖經資源中心, 2006)



- Drescher, John M., 風茄放香, 黃莉莉譯 (台北：中主, 2000)
- Erickson, Mildard J., 基督教神學(卷一), 郭俊豪、李清義譯 (台北：華神, 2000)
- Erikson, Erik H., Identity: Youth and Crisis (New York : W.W. Norton, 1968)
- Gaebelein , Frank E., General Editor, The Expositor's Bible Commentary, Vol.5 (Grand Rapids: Zondervan, 1991)
- Gledhill, T. The Message of the Song of Songs, BST, (Downers Grove, IL.:InterVarsity, 1994)
- Glickman, S. C., A Song of Lovers (Downers Grove: InterVarsity, 1978)
- Goldsworthy, Graeme, 認識聖經神學, 林向陽譯 (台北：校園, 1998)
- Gordis, Robert, The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary (New York: Ktav, 1974)
- Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, Jr. & Bruce K. Waltke, Theological Wordbook of the Old Testament (舊約神學辭典) (台北：華神, 1995)
- Jacob, Edmond,, 舊約神學 (Theology of the Old Testament), 宋泉盛譯 (台南：東南亞神學協會台灣分會, 1981)
- Kaise, Walter C., 聖經難解之言—舊約篇, 梁潔瓊譯 (台北：校園, 1997)
- Keel O., The Song of Songs: A Continental Commentary (Minneapolis: Fortress, 1994)
- Kille, D. Andrew, Psychological Biblical Criticism (Minneapolis: Fortress, 2002)
- LaSor, William Sanford, 死海卷與基督教信仰, 沉介山譯 (臺灣雲林縣斗六鎮：浸宣會文字出版部印行, 1969)
- Lasor, William Sanford, 舊約綜攬, 馬傑偉譯 (台北：國際種籽, 1988)
- Lazarus, Richard. S., Bernice, N. Lazarus and John.G. Snaith, The song

- of songs (Michigan: Marshall Pickering, 1993)。
- Longman III, Tremper, Song of Songs, (NIC) (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2001)
- Martinez, Florentino Garcia, The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English (second edition), translated by Wilfred G. E. Watson (Grand Rapids: W.B.Eerdmans, 1996)
- McDonald, Lee Martin & James A. Sander, editors, The Canon Debate (Henderickson, 2002)
- Miles, Carrie A., The Redemption of Love: Rescuing Marriage and Sexuality from the Economics of a Fallen World (Grand Rapids, 2006)
- Morgan, C. G.,ect., 雅歌—從天到地的愛歌, 郭大全等譯 (台灣桃園：提比哩亞, 2005)
- Moulton, Richard G., 聖經之文學研究, 陳麗娟等譯 (台灣桃園：提比哩亞, 1996)
- Murphy, Roland E., “Book of Song of Songs,” The Anchor Bible Commentary(vol.6), chife editor David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992)
- Murphy, Roland, E. O. Carm., The Song of Songs (Fortress Press, 1990)
- Myers,Allen C., The Eerdmans Bible Dictionary (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987)
- Osborne, Grant R., 基督教釋經學手冊, 劉良淑譯 (台北：校園, 2001)
- Payne, J. Barton, 舊約神學, 黃漢森譯 (香港：種籽, 1987)
- Rope, Marvin H., Song of Songs : A New Translation with Introduction and Commentary (New York : The Anchor Bible Doubleday 1977)
- Rad, G. von, Old Testament Theology vol.1, tr. D.M. G. Stalker (New York: Harper and Row, 1962)

- Rad, G. von, Wisdom in Israel (London, Nashville, 1972)
- Rylaarsdam, J. Coert, 箴言、傳道書、雅歌注釋, 林鴻佑譯 (台南：新樓, 2002)
- Saydon P.P., A Catholic Commentary on Holy Scripture (New York : Tholson Nelson & Son, 1953)
- VanderKam , James and Peter Flint, The Meaning of The Dead Sea Scrolls (HarperSanFrancisco, 2002)
- Whitcomb, J. C., 威克里夫聖經註釋(卷三), 古樂人譯 (台北：種籽, 1989)
- Wight, Fred H., 聖地風俗習慣, 周鳳芝譯 (香港：天道書樓有限公司, 1992)
- Young, Edward J., 舊約導論, 周天和等譯 (香港：道聲, 1995)
- 中國人民大學基督教文化研究所主編, 基督教文化學刊 (第 12 輯, 2004)
- 天主教務協進會(中國主教團), 天主教教理 (台北：天主教教務協進會出版社, 1996)
- 王正中, 聖經原文字典 (台中：浸宣出版社)
- 王福民、楊東川, 雅歌書註釋雙譯 (台北：永望, 1995)
- 丘恩處, 舊約概論 (台北：基文, 1990)
- 古代教父, 施安堂譯, 成聖祕訣—古代教父靈修學 (台北：溝子口天主堂, 1982)。
- 任以撒, 系統神學 (台北：基督教改革宗翻譯社, 1984 三版)
- 江守道, 香柏木 (台北：活道, 1994)
- 吳仲徹, 雅歌書講義
- 李勉民主編, 常見藥草圖說 (香港：讀者文摘, 1994)
- 李熾昌、周聯華, 傳道書、雅歌 (香港：基文, 1999 再版)
- 沈介山, 信徒神學 (台北：華神, 1994)
- 沈介山, 偏差溯源 (台北：華神, 1985 再版)
- 周聯華, 話說當年—聖經簡介 (台北：基文, 1992)

- 林明輝, 書拉密女:舊約雅歌賞析 (台北:人光,2003)。
- 林胡標, 以色列與橄欖樹、葡萄樹、無花果樹的關係 (台北:東湖浸信會,2000)
- 唐佑之, 牧野的蘆笛—聖經舊約文學研究 (香港:真理,2004 增訂版)
- 唐佑之, 歌中之歌:雅歌誦詠 (香港:浸信會神學院,2002)
- 唐佑之, 舊約詩卷—以色列節期之靈修讀物 (Canada:福音證主,2002)
- 唐繼堯, 辭海 (台北:輔新,1986)
- 徐進夫, 文學欣賞與批評 (台北:幼獅,1982)
- 馬有藻, 舊約概論 (台北:中國信徒佈道會,1987 八版)
- 馬有藻、張西平, 舊約概論 (高雄:聖光,1996)
- 梁工, 聖經敘事藝術研究 (北京:商務,2006)
- 梁工主編, 西方聖經批評引論 (北京:商務,2006)
- 梁望惠, 詩歌與智慧文學 (台北:人光,1995)
- 畢邁可(Mike Bickle), 歌中之歌, 陳聖儀譯 (U.S.A,CA.先鋒傳播事工, DBA Forerunner Christian Bookstore, 2005)
- 曾立煌, 歌中之歌—愛的樂章 (香港:宣道,1993)。
- 華之惠, 聖經中的植物 (台北:中主,1978)
- 黃朱倫, 雅歌:天道聖經註釋 (香港:天道,1999)
- 黃朱倫、吳仲誠, 天長地久:雅歌情 (Song of Songs), 吳瑞誠譯(台北:校園 2002)
- 楊克勒, 古修辭學—希羅文化與聖經詮譯 (香港:道風書社,2002)
- 楊牧谷主編, 當代神學辭典上、下冊 (台北:校園,1997)
- 趙中輝編著, 英漢神學名詞辭典 (基督教改革宗翻譯社,1990)
- 盧俊義, 雅歌的信息 (台北:信福,2000)
- 韓承良, 雅歌書釋義 (台北:司高聖經學會,1993 再版)
- 魏金泉, 舊約輔讀(卷下), (香港:香港讀經會,1986 三版)

## B. 心理學引用書目

- Benner, David G., 心靈關顧, 伊妙珍譯 (香港: 基道, 2004 二版)
- Boden, Margaret A., 皮亞傑 Piaget, 楊俐容譯 (台北: 桂冠, 1993)
- Bullough, Vern L. & Bonnie Bullough, 性態度: 神話與真實 (台北: 桂冠, 2006)。
- Buscaglia, Leo, 愛·被愛—建立溝通、真誠、寬恕、歡笑的互愛關係, 徐麗玲等譯 (台北: 遠流, 2003 三版)。
- Clinebell, Howard (候活·祈連堡), 牧養與輔導, 五步鑾譯 (香港: 基督教文藝, 1998)
- Collins, Gary R., 情緒問題心理輔導, 張鈞、吳際平譯 (台北: 大光, 1996)
- Collins, Gary R., 心理輔導面面觀, 張鈞、吳際平譯 (台北: 大光, 1997)
- Corey, Gerald, 諮商與心理治療的理論與實務, 李茂興譯 (台北: 揚智文化, 1996)
- Duncan, Buchanan, 耶穌的協談風範, 吳品譯 (台北: 橄欖, 1995)
- Freud, Sigmund, 性學三論、愛情心理學, 宋廣文譯 (台北: 米娜貝爾, 2000)。
- Fromm, E., 愛的藝術, 孟祥森譯 (台北: 志文, 出版日期: 1969)
- Giddens, Anthony, 親密關係的轉變現代社會性、愛、慾, 周素鳳譯 (台北: 巨流, 2003)。
- Gottaman, John & Nan Silver, 恩愛過一生, 謹悠文譯 (台北: 天下遠見, 2000)。
- Jones, Stanton & Richard, Butman, 瓊斯、巴特曼合著, 當代心理治療, 周文章譯 (台北: 心理, 2004)
- Lawrence, Crabb J., 聖經化諮商原則, 魏芳婉譯 (台北: 橄欖, 1987)
- Lazarus, Richard S. & Bernice N. Lazarus, 感性與理性: 了解我們的情緒, 李素卿譯 (台北: 五南, 2002)。

- Lewis, Robert & William Hendricks, 夫妻雙贏, 李靈芝譯(台北：中國學園傳道會出版部, 1991)
- Mack, Wayne A., 聖經輔導入門：輔導原則與實踐的基本指南, 江淑敏譯(台北：華神, 2004)
- Mark, Margaret & Carol S. Pearson, 很久很久以前：以神話原型打造深植人心的品牌 (台北：麥格羅希爾, 2002)
- McWhirter, J. Jeffries & Benedict T. McWhirter & Anna M. McWhirter, Ellen Hawley McWhirter, 新新人類五大危機：綜合輔導策略, Scott, Gini Graham, 如何解決衝突. 范見星譯 (台北：桂冠, 1998)
- Shelton, Charles M., 青少年牧靈諮商, 唐鴻譯 (台北：光啟出版社, 1998)
- Smedes, Lewis B., 愛的真諦, 雅歌翻譯小組 (台北：雅歌, 2001)
- Sousa, Ronald de, 情感的合理性, 馬競松譯 (哲學與文化月刊第三二卷第十期, 2005.10)
- Strongman, K. T., 情緒心理學—情緒理論的透視, 游恆山譯 (台北：五南, 2002)
- Sullivan, Harry Stack, 精神病學的人際理論, 韋子木、張榮泉譯(台北：昭明, 2000)
- Yorkey, Mike, 婚姻黏巴達 (台北：愛家 2000)
- 王煥琛、柯華葳, 青少年心理學 (台北：心理, 1999)
- 任兆璋, 結婚前, 結婚後—成長與改變 (台北：張老師, 2002)
- 李時珍, 本草綱目(上) (世一文化, 2005)
- 李惠如, 青少年發展 (台北：心理, 1997)
- 李耀全, 心靈輔導 (香港：建道神學院, 2002 二版)
- 沈清松, 大腦、情感與情意發展 (哲學與文化月刊第廿八卷第六期, 2001.6)
- 林芸欣, 自尊與愛情 (諮商與輔導第 235 期, 2005.7.5)
- 張仲湖, 耶穌的醫治事工—理論與實際之探討 (台北：橄欖, 2001)
- 張春興, 現代心理學 (台北：東華, 1998)

- 張春興，感情、婚姻、家庭（台北：桂冠，1984）
- 曹敏敬，教牧心理輔導（香港：基督教文藝，1987）。
- 陳皎眉，做個快樂的現代人（台北：桂冠，2002）
- 陳莉玲，生之愛慾與死亡的關係（哲學與文化月刊第廿八卷第六期，2001.6）
- 彭駕駢，婚姻輔導（台北：巨流）
- 黃堅厚，青年的心理健康（台北：心理，1988）
- 黃維仁等著，家庭百分百（台北：宇宙光，2000）
- 黃德祥，青少年發展與輔導（台北：五南，民 89 二版）
- 蒙培元，情感與理性（哲學與文化月刊第廿八卷第十一期，2001.11）
- 蔡秀玲、楊智馨，情緒管理（台北：揚智，1999）
- 鄭照順，青少年生活壓力與輔導（台北：心理，1999）
- 鄧東濱，管技能發展專題研討（台北：台北科技大學管研所，2005）
- 戴俊男，自我心理分析手冊（台北：雅歌，1995）
- 戴俊男，靈性與身體健康（衛理神學研究院院訊第 5 期，2004）
- 戴傳文，婚姻與婚姻諮商（台北：大洋，1992）
- 簡錦標、陳俊欽，焦慮也是病嗎？（台北：健康文化，2002）
- 藍三印，迎向生命（台北：桂冠，1993）

### C. 神學參考書目

- Aharoni, Yohanan & Michael Avi-Yonah, 聖經圖集 (台北：少年歸主出版社, 1980)
- Groeschel, Benedict J., 煉淨、光明、合一：靈性成長的心理學, 張令喜、沈映志譯 (台北：光啟, 2006)
- Packer, J. I., 活在聖靈中, 陳霍玉蓮譯 (香港：宣道, 1997 四版)
- Tozer, A. W., 受教的心 (God Tells The Man Who Cares), 王梁素雅譯 (香港：宣道, 2003 五版)
- 王昌祉, 神操詮釋 (台中：光啟出版社台中總社, 1960)
- 周聯華, 神學綱要(卷一～卷五) (台北：台灣基督教文藝, 1990)
- 唐佑之, 在神面前—靈性生活的操練 (香港：浸會國際, 2001)
- 唐崇榮, 心靈的重建 (台北：福音會, 1996)
- 唐崇榮, 救贖論 (台北：福音會, 1995)
- 唐崇榮, 罪、義、神的審判 (台北：福音會, 1993)
- 唐崇榮, 聖靈、禱告、復興 (台北：福音會, 1996)
- 陳文珊, 本土婦女神學面面觀 (台北：永望, 2003)
- 陳希曾, 舊約圖表 (台北：活道, 1994)

### D. 心理學參考書目

- Barnes, Trevor & The Samaritans, 走出憂鬱症, 生命依然燦爛, 楊素真 (台中：晨星, 1996)
- Chavda, Mahesh, 愛能創造神蹟, 蕭欣忠、林靜儀譯 (台北：天恩, 1992)
- Carson, Robert C. & Batchelor, James N., 變態心理學, 游恆山譯 (台北：五南)
- Cloud, Henry, 改變帶來醫治, 顧美芬譯 (台北：學園, 2000)



- Gottman, John M. & Joan DeClaire, 關係療癒：建立良好家庭、友誼、情感五步驟，徐憑譯（台北：張老師 2004）
- Gray, John, 忠於自我，人生美好，施清真譯（台北：天下遠見，2000）
- Greenberg, Jerrold S., 壓力管理，潘正德譯（台北：心理，1995）
- Greenberg, Leslie S., 情緒焦點治療，鍾瑞麗、曾瓊蓉譯（台北：天馬，2006）
- Hochschild, Arlie Russell, 情緒管理的探索，徐瑞珠譯（台北：桂冠，1992）
- Irala, Narciso, 心身的潛力，宋雅青譯（台中：光啟出版社，1962）
- Kruis, John G., Quick scripture reference for counseling (U.S.A. Baker Books c1994)
- Olson, David & Amy Olson, 共創活力的婚姻，林秀慧、莊碧光譯（台北：愛家，2003）
- Perkins, Bill, 當好男人遇見性試探，楊高俐理譯（台北：雅歌，2001）
- Segaller, Stephen & Merrill Berger, 夢的智慧，龔卓軍等譯（台北：立緒文化，2001）
- Smalley, Gray & Steve Scott, 如何抓住你丈夫的心？，文素梅譯（台北：橄欖，2001）
- Smith, Linda Wasmer, 心靈與肉體，晏毓良譯（台北：寰宇，1998）
- Spring, Janis Abrahms & Michael Spring, 外遇的男女心理，高蘭馨、柯清心譯（台北：天下，1998）
- Tanasio, Paola, 愛是…反省、體驗、質疑，林淑珍譯（台北：上智，1990）
- Thomas, Gary, 婚姻靈修學，江淑敏譯（台北：校園，2006）
- Willard, Dallas, 靈性操練真諦，文子梁、應仁祥譯（台北：校園，2006）
- 凡禹, 彼得·杜拉克的管理精華，(台北：海鴿，2005)

- 李明濱、李宇宙，精神官能症之行為治療（台北：健康文化，1999）
- 李明濱、楊聰財，精神醫學小百科（台北：台灣精神醫學會，2001）
- 李郁文、邱美華，兩性教育與生涯規劃：團體諮商主題工作坊（台北：桂冠，2001）
- 林憲，人格中心病（台北：健康世界雜誌社，1999）
- 柴瑞齊，中醫概論（台北：知音，2001）
- 張老師，悸動的青春（台北：張老師，1992）
- 郭美江，恢復生命的色彩—內在醫治（台北：天恩出版社，2000）
- 陳金定，諮商技術（台北：心理，2001）
- 陳俊欽，精神分裂症（台北：健康文化，2002）
- 陳俊欽，戰勝憂鬱症（台北：健康文化，2002）
- 陳若璋，兒少性侵害全方位防治與輔導手冊（台北：張老師，2001）
- 陳若璋，性罪犯心理—學心理治療與評估（台北：張老師，2001）
- 陳極東，人生理念的探索—做個快樂的現代人（台北：桂冠，1986）
- 彭德修，情緒傷害（台北：宇宙光，1999）
- 黃惠惠，自我與人際溝通（台北：張老師，2003）
- 黃惠惠，助人歷程與技巧（台北：張老師，2000 增訂版）
- 黃達夫，用心聆聽（台北：天下遠見，1999）
- 新新生命雜誌社，基督徒的婚姻觀（台北：新生命，1996）
- 楊延光、黃介良，克服你焦慮（台北：健康文化，2002）
- 葉高芳，性·愛與婚姻（香港：道聲，1997）
- 董漢良，中醫診斷入門（台北：文光，2006）
- 榮總精神科，青少年的激盪—青少年心理及精神問題解析（台北：張老師，1982）
- 劉秀娟，兩性教育（台北：揚智，1999）
- 魏德文，中醫診斷（台北：南天，1988）
- 譚沛泉，平凡生活與靈修（香港：道風山基督教叢林，2006 三版）