

Globethics Repository



《約伯記》與古代智慧觀的危機

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-13 07:24:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167219

《約伯記》與古代智慧觀的危機

劉小楓 (香港中文大學中國文化研究所研究員)

人類社會一直面臨的一個基本難題是，如何建立公義的社會秩序；¹另一個問題看似與此相反，卻是人類思想迄今仍在試圖解答的基本難題：善良的人為何受苦或蒙受不幸。²這一問題與前一問題在本質上是相關聯的。

在人類的古典思想文獻中，《約伯記》對善良的人為何受苦這一問題的提法最為尖銳，激勵了後世思想家的不斷詢問，以致形成了「約伯問題」史。在古代社會中，公義的社會秩序的正當性基礎是以神義論為基設的，在現代社會中，則是以人義論為基設的。在近代思想史中，「約伯問題」對神義論向人義論的轉變具有決定性的意義。

探究約伯問題的根本癥結所在是討論現代人義論必不可少的步驟。為此筆者將闡述兩個基本論點：一、約伯問題的癥結源於未能區分人的在體性的欠缺和道德性的缺失；二、西方宗教的傳統語言使這種區分難以達成；因此，值得嘗試以漢語思想經驗區分人的在體性欠缺與道德

1. 參 G. Graham, 《當代社會哲學》，黃霍譯，台北，1995，頁 59 以下。

2. 迄今，哲學、社會學、神學仍在思考這一難題。參 Ricoeur, 《惡的象徵》，翁紹軍譯，台北，1993，頁 223 以下；P. Berger, 《神聖的帷幕》，高師寧譯，上海，1991，頁 88 以下。H. Gollwitzer, 《追問生命的意義》，München, 1970，頁 229 以下。

性的缺失(罪)，從而提供另一個探究公義問題的角度。

這項研究分三個步驟進行：一、分析《約伯記》文本，弄清約伯問題的基本情形；二、分析性地描述約伯問題史，即歷代(尤其近代)思想家對約伯問題的思索；三、檢討現象學哲學(舍勒和海德格)的罪論，引入在體性欠缺與道德性缺失之區分，旨在闡明我在的欠然結構的在體論以及與之相關的哀歌般的呢喃結構的信仰論；在結論部分，我將嘗試闡明本研究的結果對當代有關公義的社會理論可能會有的貢獻。

這裏提供的只是第一部分，即分析《約伯記》文本中猶太智慧觀的危機，即德行業果觀與無辜受苦的生存事實的不諧調。由於這種不諧調並非僅是猶太智慧思想曾面臨的難題，也是其他古代思想曾面臨的難題，³對《約伯記》中智慧觀危機的分析，將有相當的涵蓋面。

一、《約伯記》的母題是甚麼？

某些《約伯記》研究者認為，《約伯記》中出現了「智慧危機」，它出於從個體性的無辜受苦體驗對受苦的意義和上帝的公義何在的詢問。⁴這種詢問的提出，依賴於「德行業果觀」(Tun-Ergehen-Zusammenhang)的智慧觀框架，按照這種智慧觀，善行與幸福、惡行與災禍有因果關

3. 德行業果觀亦是中國古代思想中的一個基本觀念，《尚書》有「維天降災祥在德」之言。墨子曰「天子為善，天能賞之。天子為暴，天能罰之」(墨子·天志中)。《春秋經·傳記》災異極詳，欲使後世對於物之成災，知所恐懼而加以修省；參朱劍芒，《經學纂要》，湖南，1986。晚清今文經學大師康南海仍說，「天之不可不畏敬，猶主上之不可不謹事。不謹事主，其禍來至顯，不畏敬天，自殃來至闇。」康有為，《春秋董氏學》，中華書局版，1990，頁139。

4. 參 H.D. Preuss, 《舊約智慧文學導論》，Stuttgart, 1987, 頁69。

聯。《約伯記》提出質詢：「一個義人何以會無辜地受苦？這不是與古代智慧的業果報應法則明顯牴牾嗎？」⁵

何謂智慧思想的危機，並沒有一致的看法；論者或以為，《約伯記》中表達的並不是智慧觀的危機，而只是一種在特定的思想空間中發生的智慧「衝突」；或以為，對業果報應觀的突破，的確是約伯質詢的要害所在，但這只是一種「英雄式的嘗試，以掙脫教條的鏈鎖」；或以為，約伯的質詢表達的是一種「懷疑」，從根本上動搖了德行業果觀。⁶無論何種解釋，在《約伯記》中，古代積極、樂觀的生命智慧觀被一位義人的純屬個體的受苦打上了問號。

對《約伯記》中智慧思想危機的不同看法表明：《約伯記》對業果報應觀的突破究竟達到了何種程度，尚難斷定：是推翻了業果報應觀，還是對智慧思想的根本性懷疑，抑或僅是以充滿激情的對話呈現出智慧思想的緊張？⁷這些描述的差異部分原因在於《約伯記》文本的獨特性：《約伯記》本非統一的文本，今本由多個不同的片斷組合起來；甚至約伯本事詩的幾個部分的連貫性也是有爭議的。⁸事實上，《約伯記》形成史亦反映了智慧觀的衝突和危機，因為《約伯記》今本是由不斷補充流傳的文本擴展而成的，其中亦有觀念上的衝突。⁹此外，約伯本

5. 參 H.H. Schmid, 《智慧的本質和歷史》，Berlin, 1966, 頁 132。

6. 參 G. von Rad, 《以色列的智慧》，Neukirch, 1970, 頁 20；K. Seybold, 《舊約詩篇導論》，Stuttgart, 1986, 頁 139；K. Koch, 《希伯來思想的蹤跡》，Neukirch, 1991, 頁 93-4。

7. G.W. Parsons, 《〈約伯記〉的結構和意旨》，Dallas, 1981, 頁 42；H.D. Preuss, 上引書, 頁 69；E. Würthwein, 《約伯記的對話及上帝發言中的上帝與人》，《聖言與生存：舊約研究》，Göttingen, 1972, 頁 224。

8. 參 C. Kuhl, 《舊約的形成》，Bern, 1960, 頁 255。

9. 參 A. de Wilde, 《〈約伯記〉研究》，Leiden, 1981, 頁 2。

事詩並沒有提供一個緊湊連貫的對話，亦沒有提出邏輯嚴密的論述。¹⁰ 不僅《約伯記》中對智慧思想問題的描述是多義的，而且整部書的母題亦是有爭議的。¹¹

受苦現象在《舊約》文本中並不乏見，「為何人——無論是民族，還是個人不得受苦，對以色列人是根本重要的問題。」¹² 詢問義人為何受苦，也不是《約伯記》獨有的，先知書諸卷已涉及這一問題（參賽40-66章；哈巴谷書和耶利米書）。所以，僅一般地提出義人受苦的主題，尚未觸及《約伯記》母題之獨特性。受苦現象及其意義問題可能有不同的含意，乃因為受苦現象是多樣的。《舊約》（尤其祭典文本）總是以極為尖銳的固執提出「為何」之問，反映出受苦現象的普在性。¹³

《約伯記》中受苦質詢的新異和尖銳性在於無辜受苦與德行業果觀之間的衝突；它詢問的是，一個敬虔者（而非某先知）切身的受苦為何不能用德行業果觀來解釋。德行業果觀提供了共同體的生活倫理之正當性根據，約伯忠實地按照這種生活倫理過活，但他所蒙受的與業果報應倫理承諾的剛好相反，於是才出現了「不可解答的矛盾」。¹⁴ 這表明，德行業果觀的應驗問題的確是《約伯記》的母題，它反映出智慧思想的危機。拉德（G. von Rad）所強

10. 參 E. Würthwein，上引書，頁 223。

11. Wilde 認為，基本母題是受苦的意義或上帝的公義，參 A. de Wilde，上引書，頁 38 以下；Rad 認為是上帝的可信性，因為，在對約伯的試探中，強調的是對上帝的信賴，而非受苦，約伯的信仰乃出於古老的雅威傳統的背景。參 G. von Rad，上引書，頁 286。

12. E. Kutsch，〈舊約對受苦的原因和意義的見解〉，《舊約論集》，Berlin，1986，頁 338。

13. 參 G. Gerstenberger / W. Schrage，《受苦》，Stuttgart，1977，頁 89。

14. 參 K. Koch，上引書，頁 95；G. Fohrer，《〈約伯記〉研究》，Berlin，1983，頁 1 以下。

調的「上帝的公義」或「上帝的可信性」問題，事實上是在德行業果觀被懷疑和動搖的前提下出現；共同體原認為上帝的公義恰恰體現在業果報應的法則之中，約伯不懂的是，雅威為何把業果報應關聯弄顛倒了：義人受苦、惡人蒙福。德行業果觀的應驗問題是《約伯記》的基本「視域」或曰精神空間，義人為何受苦、上帝公義的可信性等等，只有在德行業果觀的架構中才會成為疑問，例如，在道家的倫理觀中，義人為何受苦的疑問不會出現，在佛教的倫理觀中，上帝公義的可信性問題也不會出現。的確，約伯詩文本並沒有直接討論德行業果報應觀，但約伯問題是在這種報應觀的生活語境中發生的：義人的無辜受苦無法得到德行業果觀的解釋，才成為尖銳的問題。¹⁵

《約伯記》形成的時代，「僵硬的報應教條」流佈甚廣。¹⁶在《約伯記》中，實際有兩條敘述主線：對德行業果報應觀的道德服從的要求和無辜受苦者的怨述。要求服從的正當性根據在於如下兩個基本觀念：上帝是公義的，上帝依人的行為賞罰人。¹⁷當一位（那怕只有唯一的一位）嚴格按這種道德服從生活的個體蒙受不幸，這種道德服從的正當性就受到質疑。因而，這兩條敘述主線的並置呈示了生存事實與倫理智慧觀之間的緊張，這種緊張在智慧思想的架構中構成了《約伯記》的基本語境，並動搖了對上帝之公義的信念。《約伯記》前言清楚地表明了這一點：撒旦的問題——約伯是否「不是有利可圖」地忠實於上帝，涉及約伯及其友人的上帝觀，即人與上帝的關係是

15. 參 H.H. Schmid，上引書，頁 132；E. Würthwein，〈埃及智慧與舊約〉，上引書，頁 213。

16. 參 C. Kuhl，上引書，頁 252。

17. 參 E. Kutsch，〈約伯：受苦的義人－受苦的人〉，上引書，頁 293。

怎樣的；這種上帝觀受智慧思想的德行業果報應論及其生活秩序法則的規定；在這一語境中，個體信仰被無辜受苦的經歷帶入懷疑：上帝既然沒有按德行業果法則實現義的償還，業果論就勢必把受苦的義人推向兩難決擇，要麼是可能毀滅自我的懷疑，要麼是自我申辯的高傲。¹⁸可以確定，倘若沒有德行業果觀，無論義人受苦還是上帝公義的可信問題，至少不會如此出現。

由此可以確定，《約伯記》的主題由三個基點構成：德行業果報應觀、無辜受苦和個體信仰的轉變。個體信仰轉變的主題是在前兩個主題的張力關係中形成的，「與德行業果觀相悖的無辜的個體自我意識才帶出了整個約伯問題」，這與個體德性成長的教誨意圖相一致。¹⁹約伯及其朋友代表着共同具有的德行業果觀，與約伯的個體性受苦經歷尖銳對立，促成了信仰之爭。²⁰《約伯記》中「智慧思想危機」的論斷是成立的，需要具體探究的是，德行業果觀與無辜受苦處境中個體性雅威信仰的衝突究竟是怎樣的。

需要區分的是，智慧思想危機有不同的層面：個體受苦與共同體德行報應觀之間的衝突，流傳的（增補）文本中對德行報應觀充滿矛盾的態度。對本研究的論旨來說，首要的是弄清前一種衝突。

18. 參 H-P. Müller, 《約伯和他的朋友：理解約伯記的傳統史》，Zürich, 1970, 頁 31、55。

19. A. Weiser, 《約伯記中的道德世界秩序問題》，《舊約中的信仰與歷史》，Göttingen, 1961, 頁 17。

20. J. Fichtner 與 Rad 一樣，強調《約伯記》的主題是上帝經驗（雅威信仰），其基本問題既非受苦、亦非上帝的公義，而是個體通過受苦與上帝較勁，從而見證自己與上帝的相遇。但他同樣承認，這種見證是通過約伯與其代表當時的正統見解（作為生活原則之德行報應觀）的朋友論辯表達出來的。參 J. Fichtner, 〈當代宣教中的約伯〉，《上帝的智慧：舊約研究論文集》，Stuttgart, 1965, 頁 59。

二、作為智慧思想的德行業果報應觀

在舊約中有一種佔支配地位的思想，它規定了人的現世命運與德行的關係。這種思想基於對神性的世界秩序明智的認識，在實踐上成為一種生活智慧觀。智慧概念與明智的生活觀在古代是緊密相關，乃至重疊的。這種智慧觀在古代東方，尤其在埃及以及巴比倫－亞述地區廣為流佈。²¹那麼，《舊約》中的智慧觀是否有甚麼獨特性呢？

一種觀點認為，古代以色列智慧觀是在整個東方的共同觀念和表達式的範圍內的神學化，因此，很難說有一種古代以色列的獨特智慧觀。的確，從神學上看，德行業果觀與智慧觀是同一的，至少是平行：「古代智慧觀的基設是，善行有善報，上帝保證業與報的關聯，但也能通過救護或維護來打破惡業與惡報的關聯。這種觀念後來陷入危機。」²²但德行業果觀「並非特別地是智慧性的」，而是以色列共有的，乃至整個古代共同的觀念，它早於智者的理論化表達，是一種相當古老、素樸的生活觀，在以色列，沒有誰（包括先知）能擺脫它。²³因此，需要確定德行業果觀與智慧思想的關係，由此方可確定德行報應觀的危機在何種程度上也是智慧思想的危機。

智慧經驗與德行業果觀的差異難以劃分，原因在於，德行業果觀在美索不達米亞智慧觀中佔有中心位置。²⁴在古代東方和《舊約》中，德行業果觀遠不只是實踐性的生活規則。智慧的原初含意是，人的現世命運與德性世界秩

21. 參 H.H. Schmid，上引書，頁 148。

22. J. Roloff / E. Otto，〈智慧〉（辭條），見《Reclams 聖經百科全書》，Stuttgart，1978，頁 537。

23. 參 G. von Rad，上引書，頁 171、282。

24. 參 H.H. Schmid，上引書，頁 131。

序的連結，智慧不是一種信仰，而是一種合理性的思維，是人對自我和世界的理解；因而，「智慧是一種技術，使人能在任何處境中支配生活，其前提是，一種由人把握的法則尺規具有實踐支配性，按此法則，某一行為必與一確定的後果相符。」²⁵同樣，德行業果觀亦是關於業與果關聯的法則：沒有無緣無故的報，沒有偶然的禍或福。不幸總是由人的行為決定的，人不可把貧或富視為單純的現象，而應視為一種獲取，必須懂得貧或富是人自己決定的。²⁶一方面，智慧觀體現了生活的明智態度，道德生活中的支配性法則，乃至社會生活中的虔敬品德；另一方面，這種智慧又多少是一種有圖謀的行為，它維護着合理化的生活關係。在《舊約》中，這種智慧觀的絕對性被頌揚為義的、守法的、虔敬的行為，它不僅是一種理性的智慧和實踐性生活使命的保障。²⁷業與報的關聯作為絕對的法則，也是確定的信仰，它判定的不僅是禍與福，而且是義與罪，從而規定了生活的超越取向。同樣重要的是，這種行為及其倫理後果是人可能親身經歷的。由此形成並傳承信仰式的智慧性倫理規定：甚麼是應該做的，甚麼是不應該做的。由此可以理解，為何在智慧觀中會出現信仰式的基本倫理圖式：義人－罪人這種倫理圖式在以色列是典型的，亦是無可爭議的。²⁸在這種圖式背後，有一個神性的秩序架構，這個架構是由創世論支撐的。一種道德性行為的意義之所以有效，乃因為它是由支配世界的創世者的激勵意志規定的德行業果觀，與神性干預的觀念連結在一

25. J. Fichtner, 《以色列——猶太色彩的古代東方智慧》，Giesen, 1933, 頁12。

26. 參 G. von Rad, 上引書, 頁166-7。

27. 參 J. Fichtner, 上引書, 頁13 以下; H.D. Preuss, 上引書, 頁11。

28. 參 C. Westermann, 《智慧的根源》，Göttingen, 1990, 頁91 以下。

起：上帝賦予人行善的能力，並在人作惡時施罰。人的業之果依賴於超出其行為本身的某種秩序，「善業得善報，惡業得惡果，是不可避免的結局」，這種內在的業果關聯不是由人自己，而是由上帝（雅威）設定的。²⁹

智慧思想與德行業果觀的關係儘管緊密，但德行業果觀並不能涵蓋整個智慧思想，而只是古以色列智慧思想的一個重要成分。就某個神（或天，在以色列則是雅威）支撐德行業果關聯而言，《舊約》與其他東方智慧觀沒有差別，但這並不等於古以色列智慧思想的所有神學要素。換言之，雅威不只是德行業果關聯的實施者；德行業果觀所表徵的並非整個世界秩序，而是一個單一的秩序。³⁰ 因此，對德行業果觀的性質，《舊約》學者尚沒有確定為一個「法則」，而是視為一種德性行為的見解或信賴（Rad），一種「綜合性生活觀」（K.H. Fahlgren），一種「支配命運的行為域」（K. Koch），「智慧的基本觀念」（K.H. Fahlgren）或「行為－命運關聯」，是智慧觀的一種形式。

但德行業果觀後來神學化了，上升為一種普遍的、超歷史的觀念，乃至成為「智慧的第一基本原則」。³¹ 這裏，我們遇到一個針對將德行業果觀的危機界定為智慧思想危機的異議，因為，這種界定必須以德行業果觀與雅威信仰的衝突為前提。在這一要點上，《舊約》智慧觀的獨特性突現出來，即古代東方智慧觀與雅威信仰既融合又衝突。古以色列人依其對雅威的信賴來承受生存困境，智者

29. E. Kutsch, 上引書, 頁 291; G. von Rad, 上引書, 頁 172。

30. 參 H.J. Hermisson, 《以色列箴言智慧研究》, Neukirchen, 1968, 頁 190; H.H. Schmid, 上引書, 頁 146。

31. 參 E. Würthwein, 〈「約伯記」的對話和上帝發言中的上帝與人〉, 上引書, 頁 264; G. von Rad, 上引書, 頁 390; H.H. Schmid, 上引書, 頁 197。

則給以色列人帶來他們陌生的理論，尤其是德行業果觀，它可能引出「一場神學上的災難」；換言之，埃及的智慧上帝形象與《舊約》的雅威形象是不一致的，後者並不全然同於智慧的上帝，不是個體生命之命運的施報者；這兩種上帝形象的滲合以及內在衝突使得一種新異的「上帝實在的經驗」出現了。³²

《約伯記》中的智慧危機是在對支配德行業果的上帝的信仰與對約的上帝信仰之間的緊張中展開的。《約伯記》前言中的「有利可圖」一詞，是整部書的關鍵詞，它像紅線貫穿始終。³³德行業果觀與雅威信仰的關係是《約伯記》中基本問題的肇因，《約伯記》原初文本中體現的德行業果觀反映了一個時代狀況，其時原初的、自然性的部族宗教的德行業果論融入了雅威信仰，使雅威觀念帶有報應論色彩，但猶太人的教義化業果論尚未形成。³⁴

審理《約伯記》中的德行業果觀，尚有一個術詞問題。起初，德行業果觀大多在 Vergeltung（報應）的概念中來理解，但這一概念是一個過於現代的概念。K. Koch 在一篇引起爭議的論文中，反對把德行業果觀與報應教義混用，這種混淆起因於《舊約》七十士譯本的誤解和後來的翻譯。Koch 提出的反對理由有兩條：一、報應主要是「法學上的理解，指對某一行為有一確定的賞罰尺度」；二、報應論並不包涵一個內在的因果關聯，它表明的只是某種力量從外在強加於人的過程，而這種力量是異在於人

32. 參 G. von Rad, 上引書, 頁 252、280; E. Würthwein, 上引書, 頁 204-7。

33. 參 R. de Pury, 《約伯：激怒中的人》，Neukirchen, 1957, 頁 9; 亦參 E. Würthwein, 上引書, 頁 213-6。

34. 參 J. Lindholm, 〈約伯書中的上帝的報應〉, 《Alexander von Bulmerincq 紀念文集》, Rida, 1938, 頁 83; H.P. Müller, 《約伯問題》, Darmstadt, 1978, 頁 78。

自身的；相反，德行業果觀中並沒有異在於人的力量，而是由人自己的作業造成的。³⁵ 如果上帝支配人的善惡行為，就可以在報應概念下來討論業與果的關聯，但這種關聯的含意並不需要用報應概念。在《約伯記》中，業果觀首先涉及倫理的世界秩序，在討論《約伯記》時，報應概念已逐漸棄而不用。明乎此，我們就可以更切近地審理《約伯記》中業果觀的正當性危機。

由於今本《約伯記》不是一次性完成的統一文本，亦由於德行業果觀始終是個體的生活觀，《約伯記》中德行業果觀的表達式並沒有統一的形態，因此需要顧及其多樣性：一方面，約伯之友堅持並強調德行業果觀不可觸動的秩序和法則，而約伯基於自己的受苦經驗懷疑德行業果觀；另一方面，約伯本人原本與其友一樣信賴德行業果觀；再有，衍生文本諸作者對德行業果觀的態度也有差異，這種差異通過《約伯記》流傳過程中的擴展性文本結構反映出來。例如，擴展詩人採用約伯本事為原材料，但並沒有認同本事中的思想，在本事中，德行業果觀的立場很強硬，在擴展詩中，與德行業果觀的牴牾卻得到強調，結果，本事詩中的約伯是虔敬的忍耐者，在擴展詩中成了不可忍耐的、英雄般的較勁者；這反映出傳統與個體經驗的衝突。³⁶

《約伯記》的文本結構由三個部分構成：一、框形敘述（1:1-2:13，42:7-17），在此框形中包含兩個不統一的文本層；二、約伯詩（3-27、29-31，38-42:6），這段文本包括分為三段的約伯與其友的論爭性對話（4-

35. 參 K. Koch，上引書，頁 93。

36. 參 A. Weiser，上引書，頁 14。

27)，兩段約伯的獨白（3和29-31），兩段上帝的發言及一個約伯的簡要回答（38:1-42:6）；在這段文本中包含所謂「原初的對話」；三、擴展的約伯詩，包含一首智慧詩（28）和以利戶的發言（32-37）。³⁷

審理約伯書中的德行業果觀，需分別考察不同文本層中的觀念以及其相互間的關聯，既不可混而不分，亦不可完全割裂。較可行的探究方法是，在分別審理各文本層的過程中重構整個《約伯記》中德行業果觀的危機症候及其解決。

三、撒但與德行業果觀（框形敘述）

框形敘述包含兩個文本層：原初本事文本（1:1-5，1:13-22；42:11-15）和擴展文本（1:6-12，2:1-13，4:7-10，42:16以下）。在本事文本中，約伯從上帝之手中得到災異並被賜福；在擴展文本中，約伯的不幸是由撒但設計的。因此，在框形敘述中，德行業果觀就已經不同，關鍵在於，誰設定業果關聯的根據。按擴展文本，上帝與業果關聯的根據無關；業果關聯並非是遍在的，原因在於上帝的意旨對人來說是不可探知的。³⁸

1. 第一段文本層提供了一個事件：約伯的災異和補償，其含意是，所有現世事件都在上帝手中，約伯的災異是由上帝給予的（1:21），而且得到上帝的補償（42:11）。這種敘述表明了德行業果觀的前提，在敘述上帝的補償時，強調了約伯的虔誠和對上帝的敬畏。從德行業果

37. 參 F. Baumgärtel，〈約伯對話：剖面與含意〉，見 BWANT 4，9（1933），頁 158；

A. Jepsen，〈《約伯記》及其意義〉，Stuttgart，1963，頁 6。

38. 參 H.D. Preuss，上引書，頁 84。

觀的立場來看，應有相應的補償數（七子三女，擁有牛和僕人，一章2節以下），德行業果觀才是不言而喻的。³⁹引人注意的是，約伯仍然擔心，他的子女可能還有罪（1:4-5）。這段敘述反映出一種所謂「集體性的德行業果觀」。⁴⁰

2. 擴展文本的描述帶有一段「天上的序言」，是一段複合的文本層：撒但徵得上帝的同意，製造一場災異來試探或考驗約伯是否真的“hiunam”地敬畏上帝。由此可以推知，上帝認可這場考驗。問題是，約伯的虔敬是否預設了德行業果觀。“hiunam”（有利可圖）是一個關鍵詞，它顯得與德行業果觀牴觸。⁴¹而且，撒但把約伯的虔敬視為對酬報的期待（1:9），撒但尖銳地提出了任何德行報應觀都有一個危險：使宗教或倫理行為成了純粹的利益性目的的行為。⁴²撒但以為，如果上帝拿走了約伯所擁有的一切（1:11），約伯就會拋棄上帝。按約伯的自述，撒但是對的：約伯是一個依智者之心生活的人，他按法律和公義來生活，賞賜對他來說是幸福和富足；相反，按框形敘述，約伯拒絕他的朋友依僵化的德行業果觀所賦予他的受苦意義。⁴³這表明，撒但的見解與約伯之友是一致的：約伯之友的整個說話方式顯得與撒但一樣認為，根本不可能有無酬報的事奉和敬神。Pury 甚至覺得，約伯之友的說話方式是撒但對上帝之質問的翻譯。⁴⁴

39. 參 E. Kutsch，上引書，頁 293。

40. 參 J. Hempel，《舊約的倫理》，Berlin，1964，頁 142-3。

41. 參 F. Horst，《〈約伯記〉研究》，卷一，Neukirchen，1968，頁 15。

42. 參 J. Hempel，上引書，頁 25。

43. 參 E. Würthwein，上引書，頁 213；J. Fichtner，《當代宣教中的約伯》，上引書，頁 60。

44. 參 R. de Pury，上引書，頁 26。

在這一場景中，沒有任何跡象表明，對這段框形敘述的作者來說，德行業果觀有積極的意義。有兩個細節可以推測為何作者不太靠近德行業果觀：首先，約伯的不幸並不被視為罰（2:10），儘管這不幸並非與上帝完全沒有關係；其次，雅威明確表示，約伯之友的德行業果觀是「錯的」（42:8）。四十二章7-9節既非由詩的作者所撰，亦非後來的附添，而是原本框形敘述的一個完整部分；同時，可以肯定的是，這些詩句與詩本身的嵌接是聯結的。⁴⁵如果考慮到，這段框形敘述大概是後來圍繞本事詩添加的，或作為本事詩作者的一段獨立敘述補入的，⁴⁶那麼，與德行業果觀的一致就未能得到證明。無論如何，框形敘述中的擴展文本並不以德行業果觀為前提，因而與本事詩相矛盾。

四、罰與德行業果觀

約伯的三位友人到約伯身邊來，並非要同他講理，同他爭辯，而是來安慰他。他們有一共同的觀念：約伯所遭受的不幸是與他的業直接相關的懲罰。但三位友人為共有的德行業果觀提供的論據是不同的。⁴⁷以利法既是一位有教養的神學家，又是一位宗教學者，比勒達顯得是一位「自鳴得意的系統神學家」，瑣法則像一位「學稚氣的年青神學家」。⁴⁸因此，值得分析約伯三友的不同神學論

45. 參 G. Fohrer, 《〈約伯記〉研究》，上引書，頁 29。

46. 按 C. Kuhl 的看法，參其上引書，頁 255；G. Fohrer 以為，這一段敘述是獨立寫作的，插入時只在風格上更精細化；此段雖與本事詩相矛盾，但作者至少試圖利用一種新的解釋來保留本事詩的結構。參 G. Fohrer, 上引書，頁 35。

47. 參 C. Westermann, 《〈約伯記〉的結構》，Stuttgart, 1978, 頁 93。

48. 參 O. Kaiser, 〈受苦與上帝：論〈約伯記〉的神學〉，《命運中的人：論智慧的歷

據。

1. 德行業果觀與啟示：以利法的話構成了約伯三友的整個言論的主要部分。四章 7-10 節從語義學上看分為兩個不同的語域：劣業和惡果，但在智慧論的世界秩序來看，兩者又是一個統一的效驗域，業與果緊密交織，而且可互相推導。四章 8-9 節有些特別的論點：如業與果的關聯有如種子與收穫的關聯。上帝是公義的，而且設定了業與果的關聯。以利法以為，約伯的災難不可能不與其業相關。在第一次對話中對惡的描述還是抽象的，在第三次對話中就已很具體 (22:4-11)。德行業果觀也反映在語言形式上，這就是語言上不斷重複的兩對半句的對比式結構，有如業與果的對比。⁴⁹這種對比句式結構尤其表現在四章 8 節，五章 3 節，十五章 20-22 節和廿二章 10 節中。

以利法的發言提供的德行業果觀的基本論點，可以總括為：一、惡果必因於劣業 (4:7 以下)；二、上帝設定並保障業果關聯法則 (5:9-16)；三、災異是由人的罪招致的 (5:6-7)；四、受苦應看作是上帝的教育工具 (5:17-18)。以利法為德行業果觀提供的論據還帶有個體體驗的性質：他自己的屬靈經驗和「自悟的啟示」(4:12-17)，後一個論據尤為重要，人的罪性之在被描寫為貶損的意義 (4:19)。我在後文將更詳細地檢討這一論據。

2. 德行業果觀與父輩傳統：以利法提出了啟示是德行業果觀的神學根據後，似乎已不可能提出更好、更充足的

史、神學及當代的意義》，Berlin，1985，頁 57-8。

49. 參 C. Westermann，〈智慧之根源〉，上引書，頁 95。

根據了。比勒達提出的神學論據是傳統經驗。他首先強調，業與果是緊密交織在一起的(8:3-4)，這表明罪與罰的關聯是一種前業的設定；這種論點堅硬地把上帝的報應性公義作為基本的規定，深諳此理者就會按此規定調校實踐生活。在如此論證的同時，比勒達提到了父輩傳統，這一傳統揭露任何有損上帝關係的罪(8:13)。父輩傳統的神學論證強調上帝是倫理的世界秩序的保障者(8:20)，因而是一種智慧倫理的表達，這種倫理旨在闡明義人和惡人的果報，以便促進倫理行為(8:6-7)。在這裏，重要的是，父輩傳統亦成為德行業果觀之正當性根據，換言之，父輩傳統本身是倫理正當性的資源。

3. 德行業果觀與神性優勢：瑣法的發言亦有特色，在他那裏，智慧師的見解被嵌入上帝的優越智慧(11:5-7)。人的生活世界整個來說是由上帝的智慧安排的(11:8-11)，這種優越要求明智(11:13-18)。瑣法的論說賦予德行業果觀以傳統的教義式思想圖式，德行業果觀與神性的「審判」聯繫起來(11:10)，在上帝支配的世界秩序中擁有明智的生活觀(德行業果觀)，就能避免上帝的審判(11:18-19)。智慧者清楚地知道，惡者的行為鬥不過上帝的智慧(11:20，20:5-7)。這些論點顯得瑣法洞悉上帝智慧的奧秘，能把握神性深不可測的本質，而洞悉上帝智慧的方法就是信奉德行業果觀，把握神性本質的方法則是把業果法則運用到生活世界謎一般的現實中去。⁵⁰

4. 約伯三友的德行業果觀的共識點：約伯三友在闡發

50. 對約伯之友的神學論點的詳細分析，參 G. Fohrer，上引書，頁 5 以下。

德行業果觀時提供的神學論據儘管不同，他們的言論仍有基本共識，這些共識在對話中具有格外重要的作用，即呈現了智慧思想的要旨以及德行業果觀的基本內涵；顯然，本事詩作者對德行業果觀的基本教義是相當感興趣的。⁵¹

歸納起來，約伯三友在德行業果觀上的共識有四個方面：

一、在三場對話中，遭遇災異者的命運均被視為德行不佳的懲罰，是自食其果（以氏 4:8-11，5:3-5，15:20-24，15:29-34，22:16，22:20；比氏 18:5-21；瑣氏 11:20，20:4-29，27:14-23）。這些論說都帶有警告意向，有的還與虔敬者的福運平行對比。這種「遠離上帝者的命運」的論證是「典型的智慧論說」。⁵²

二、約伯三友的言論中對遭遇災異者之命運為德行不佳的懲罰的論證彙集了種種具體罪名：不敬上帝者的詭計（以氏 5:12-13；比氏，88:7-10）；不道德的行為（以氏 15:20；瑣氏 20:19-21）；遺忘上帝（比氏 8:13）；反抗上帝（以氏 15:25-28），這些罪名與遭遇災異者的命運的描述相一致，是德行業果觀的要點：即懲罰罪過是遭遇災異者的命運。這裏隱含着一種倫理式的邏輯推導：凡遭遇災異，必肇因於行為有過。遭遇災異者除檢省自己過去的行為是否符合傳統道德，別無它解。

三、因此，歸罪是德行業果觀的重要特徵之一，亦是其根本性癥結所在。約伯三友的歸罪論從兩個方面展開：針對人的存在本身（以氏 4:17-19，15:14-16，22:2；

51. 參 H.D. Preuss，上引書，頁 79。

52. 參 C. Westermann，《〈約伯記〉的結構》，上引書，頁 95。

比氏 25:4-6；瑣氏 20:4) 和針對約伯本人 (以氏 15:4-6，22:4-11 及 23 以下；比氏 8:4 和 6；瑣氏 11:4，14:9)。罪性要麼是由於人的本性，要麼是由於個人的道德過失，但兩者的在體性重大差異並未區分開來。

四、對德性行為的賞與罰的神性法則是德行業果觀的本質內涵，約伯三友一致把這種法則視為神性秩序的體現，因而，世上任何事件都可推定為上帝的作用 (以氏 5:9-12，5:19-26，12:18、21、26-28；比氏 8:6-7；瑣氏 11:17-19，27:13)。賞與罰作為對立的作用都屬於德性行為的結果，但作用本身是由上帝支配的，因為上帝監視此世的善與惡，然後賞罰善行和惡行。這些論點的要點在於，上帝的智慧與世俗的祥瑞或災異交織在一起；賞與罰體現為祥瑞或災異是上帝智慧的作為。總之，上帝安排好了現世的一切。

這樣，德行業果觀實際暗含着如下論點：人之業果不是僅僅依賴於人自己的行為，也依賴於上帝；人的現世命運既在自己手裏，又不在自己手裏，他儘管可行一切義，但無法以此強索賞賜。⁵³可是，一旦業與果並未與賞罰原則相吻合時，這一論點就可成為有效的解釋。這一點相當緊要。

五、無辜受苦與德行業果觀

約伯的陳述大多以怨訴的詩句表達出來，並帶有矛盾的性質，一方面，他一再申辯自己是受苦的無辜者，德行業果觀與自己的業果不符；另一方面，他並沒有引導出德

53. 參 E. Würthwein，上引書，頁 247-8。

行業果教義錯了的結論。這表明，約伯本人的內心是相當衝突的。德行業果觀的危機並非僅表現在約伯與其友人的對論中，而且（甚至更重要地）體現在約伯本人身上。事實上，約伯的思想立場並不像通常認為的那樣，與他的友人距離很遠；他與友人一樣信奉正義的德行業果觀。他一再爭辯和不能理解的是，為甚麼業果法則顛倒了；受苦者肯定是罪人，但他在倫理道德方面是無可挑剔的。⁵⁴詩人實際描寫的是，約伯如何在德行業果教義上不斷苦索，尋求一個對他蒙受不幸的說法。可以說，最激烈的衝突不是在約伯與其友人之間，而是在他自身中發生的。

1. 安妥生活與德行業果觀：與其友人一樣，約伯的幸福生活觀是生活的安妥和富足，這依賴於上帝，因為上帝創造了人並安排好了世上的一切。人在塵世生活中遭遇的一切都在上帝手中，但上帝給予人的一切，也交託到人自己的行為上。德行業果觀的運用因此也植根於智慧性創造神學的秩序思想中。⁵⁵在神性秩序中，一切世界之謎都可獲得澄清，因此，在賞罰的對比法則中，隱含着創世主的智慧（9:2-4、10）。約伯甚至沒有拒絕與友人對話的結論（31:2-3）：衰敗是惡人的必然結局。約伯的自述（第29章）尤其強調他是依德行業果觀生活的：一方面，安妥、富足的德性生活是與上帝聯繫在一起的，另一方面，作為支配生活的果是由德性行為決定的。德性行為起着一種中介性的作用，一方面連接神性秩序，另一方面連接現世生活中的幸福。不幸一旦與德性行為連在一起，現世秩

54. 參 J. Fichtner，〈當代宣教中的約伯〉，上引書，頁 61。

55. 參 J. Fichtner，《以色列－猶太色彩的古代東方智慧》，上引書，頁 111。

序就陷入混亂，神性秩序就會遭到質疑。在這一意義上，無辜受苦就成為決定性的。

2. 德行業果觀與無辜受苦的衝突：與德行業果觀相矛盾的是無辜受苦。在對友人的第一個回答中，約伯就提出了這一點（6：2-3）。約伯談到的不是一般的、抽象的受苦，而是自己親身所受的苦，由此產生對德性業果觀的懷疑：約伯自己諳熟和信仰的智慧教義成了「爐灰」和「泥土」般的「格言」（13：12），這是真實的生存經驗與傳統教義的衝突。

然而，受苦並沒有被作為一個偶在的事實來探究和評價，而是按德行業果觀被判為與罪之業相應的果，被判為帶或不帶判詞的審判程序。只有當受苦被受苦者感受為無辜時，受苦才成了針對德行業果觀的一個否定性經驗。約伯在自己切身的惡運中體驗到善－福的秩序錯亂。受苦的無辜是決定性的要點，它使約伯感到，自己的命運不能得到德行業果觀的解釋，按這種觀念，約伯應該是更為安妥、富足。

開始，約伯力圖按德行業果觀來理解自己的不幸遭遇（9：2，8-29），一方面，他贊同德行業果觀（7：20-21，21：19-20），另一方面又堅認自己是無辜受苦（9：17，9：20-24，9：34-35）；然而，約伯越來越懷疑德行業果觀以及上帝的公義秩序（10：6-7，10：14-15，17，13：26-27）。本事詩的描寫生動地反映出約伯沉重的內心鬥爭和與無辜念頭的糾纏。約伯在開始時並不固執地要證明自己的無辜，相反，他竭力想知道，他罪在何處（10：2）；除了表明他懂得並信奉德行業果法則外（21：16以下，27：7，13），約伯甚至認罪（16：8-11），只有個別地方提到

無辜 (12:16-17)。儘管在第一場對話中已提到無辜 (9:21)，但無辜申辯直到第三場對話才驟然激烈。

可見，認罪與無辜申辯實際構成了約伯內心衝突的兩個基本成分，這兩個要素都既與個體行為、亦與德行業果觀相涉，而將這些衝突的因素撮合在一起的，正是無辜受苦的事實本身。

在此需要分析一下「罪」的含意，以便弄清「無辜」的含意。「罪」或「罪人」在希伯來文中為 *rasa`*，*rasa`* 是 *sedaqa* 的重要對應詞。*rasa`* 意味着否定性行為，違背社群利益的行為，亦指一個人的內心失調和不安。<sup>56</sup>除了道德性的用法外，在希伯來對群體和個人的罪的口傳論證中，也有一種必然屬於 *rasa`* 和 *sedaqa* 的果，這涉及的遠不只是一種因果關係，按此關係，後者必是前者的賞 (Lohn)。這是雅威設定的命運。重要的是，罰必然與一椿罪聯結在一起。⁵⁷按智慧的德行業果觀的評價原則，重要的是，不幸是對罪的生活的罰。一個人是罪人 (*rasa`*)，原本並不僅意味着他做了一椿或大或小的過失，而且意味着，他必隨之帶罪受苦，承受懲罰。對以色列人來說，在罪的生活中，業與果是同一的，只是從不同的角度看可以分開而已。⁵⁸這表明，「罪」的含意是道德性的，而且與災異直接相關的；「罪」的語意有如一個網絡，呈示出某種生活秩序的內在法則。

由此可以理解，約伯與友人對話的題旨為何根本不是

56. 參 C. van Leeuwen, "rasa`" (辭條)，見 E. Jenni / C. Westermann 編，《舊約神學詞典》，卷二，München，1984，頁 814。

57. 參同上，頁 815；亦參 R. Knierim，《舊約中的罪的主要概念》，Gütersloher，1965，頁 123 以下。

58. 參 K.H. Fahlgren，《舊約中的 Sedaqa 的反義》，見 K. Koch 編，《宗教中的報應原理和舊約的權利》，Darmstadt，1972，頁 90。

詢問受苦的意義，而是認罪。不僅對於約伯與友人之間，而且對於約伯自己的內在衝突來說，要點在於歸罪與無辜申辯的緊張。這種緊張以義人－罪人的傳統的集體性規定為前提，而這種認識又以德行業果觀為基礎。約伯之友正是在與約伯共有的義人－罪人觀的前提下具體地指控約伯的罪愆，而約伯亦在無辜（無罪）申辯中相信，上帝無緣無故地發怒並懲罰他（9：21-22，10：2，15：6，19：5-7）是不義的。

前文（4.4）已指出，約伯之友的歸罪有兩個方向：人的在體性歸罪和約伯的個體性歸罪。在前一種歸罪中，有一種特殊含意，即這種歸罪包含一種「原罪」的含意。當約伯稱，他敬畏上帝，遠離惡，因而是無罪（無辜）的時，他遭到友人以「原罪」為依據的反駁：「在上帝面前誰是正直的呢？一個凡人怎能純潔呢？」（25：4）這種歸罪指明，上帝不會無緣無故地懲罰人，人人有罪，因這種罪對人來說是天性所繫，約伯不會是一個例外。⁵⁹

甚麼是「原罪」呢？在約伯之友的言論中，主要指人的「軟弱」，而人的軟弱是由死的不可避免來證明的；這一點以尖銳、明智的語式提了出來，以抵銷無辜（無罪）的理由。可以說，「原罪」是人的自然本性所具有的有限性：人是由「泥土造成的生物」（4：19），「生來都軟弱，過着短暫、患難的生活」（14：1），「一個脆弱的人可能無辜嗎？女人所生的，能在上帝面前無罪嗎？」（15：14）人在生理受造上都是平等的，都有「像花草一樣生長、凋謝」，「像影兒一樣消逝」的命運。總之，人在上帝面前不可稱義（因有原罪），是由人的生命的自然本性上的欠

59. 參 F. Horst，〈約伯研究〉，卷一，Neukirchen，1968，頁 226 及 76 以下。

然(泥土性、由女人生、短暫易逝)來論證的。在這種歸罪中，「德性的造業」已不再有效。⁶⁰約伯和他的友人都有這種罪，在這一歸罪中，約伯之友實際上已失去了歸罪約伯的理由，既然人人都有原罪，為何有人蒙福有人遭災仍然沒有得到解釋。人的軟弱並不是基於一個基本的或重複的罪愆，而是人的受造性，其罪性沒有宗教的、倫理的原因，只可歸咎於人的受造的物質的－死(罪)性。這種歸罪可以解釋約伯的不幸：如果他一直是虔敬的，對他來說，儘管有德行業果觀，也無需為善，因為人人都會遭遇諸如此類的命運，而且實際上一一直在遭遇。這就引導出命運無常的觀念(5:1-16)：指控命運是愚笨的、幼稚的，因為這一命運基於人的欠然本性。

可見，原罪的歸罪會破壞義人－罪人的區分，約伯之友並未意識到這一後果，但他們逐漸意識到，原罪之歸罪越來越沒有說服力，他們不得不把歸罪方向轉向倫理的領域。對約伯之友來說，倫理之罪的首要特徵是對個體所置身於其中的共同體的損害。在這一歸罪方向上，約伯與友人尖銳衝突：約伯自認為敬畏上帝、遠避惡。在約伯的無辜申辯(31章)中，約伯具體地爭辯說，他根本沒有不道德的行為，沒有對社群做不公義的事：沒有玩弄少女(31:1-4)、沒有撒謊(31:5-6)、沒有行不義(31:7-8)、沒有通姦(31:9-12)、沒有虐待僕人(31:13-15)、沒有欺凌孤弱寡幼(31:16-23)、沒有貪財(31:24-25)、沒有拜偶像(31:26-28)、沒有以牙還牙(31:29-32)、沒有文過飾非(31:33-34)、沒有奪人之財(31:38-40)等等。這樣一來，約伯之友的倫理性歸罪就歸於無效，德行

60. 參 E. Würthwein，上引書，頁 237。

業果觀的破綻就顯露出來了。事實上，正是在這種無辜申辯的過程中，約伯的控訴升級，要與上帝親自對質：「願全能的上帝回答我！……我要向上帝說明我所做的一切，像王侯一樣昂然到他跟前」（31:35、37）。對原罪性的歸罪，這種抗辯是無法提出來的，可見，無辜申辯只針對道德歸罪。

3. 德行業果觀的危機：道德性歸罪與無辜的對立，或直接針對德行世界觀的無辜（無罪）申辯，是德行業果觀危機的要害。這裏涉及的不僅是約伯自己的個人命運，毋寧說，約伯被置身於虔敬者的無辜處境中，這種整合在第二場對話的結尾處清楚地表達出來（21:7-13，21:17-18，21:23-25，21:29-34）。在此之前，約伯已提到，上帝的罰與他自己的無辜不相符；在這裏，約伯更強硬地提出，德行業果觀甚至與一般的公義不符。約伯注意到，義人與罪人的命運沒有區別，甚至罪人顯得更有福（9:24，10:3，21:7）。種種災異並不總是罪人遭遇的。在對話過程中，約伯的這一論點日益高昂，無辜意識日益明朗（9:20，13:6，16:17，19:4，23:7，23:10-12，27:5以下）。罪與罰的內在關聯的失效，已擴展到整個生活領域。正是由於看到德行業果觀的失效，約伯在第三場對話中直接向上帝提出質疑。換言之，無辜抗辯發生了轉移，早先是針對友人（6:28-30，27:5），只是偶爾指向上帝，而且衝突材料是要求償還德行業果法則所允諾的祥瑞。現在，約伯要訴諸「最終的裁決」，從根本上突破了德行業果觀的設定。⁶¹ 正因為如此，約伯才顯得「異端」

61. 參 H.-P. Müller，上引書，頁 31-2。

(24:1-2, 24:9-12)。約伯在此把自己個人的無辜受苦與一般意義上的人的無辜受苦聯繫起來：義人受苦、罪人蒙福是一個普遍現象！在整個生活世界中，處處可以看到德行業果觀的無效。如果上帝是公義的，他應讓義人蒙福、罪人遭殃，但為甚麼不敬上帝的人竟然會安康幸福地活着呢？智慧思想對受苦的解釋在義人的普遍的受苦事實中被否定了，懷疑由此而生，儘管在這種懷疑中，並沒有提供一種堪與智慧思想的德行業果觀相對的理論立場。約伯只是基於無辜受苦的事實本身質疑上帝，他從自己個人的受苦命運中看到智慧思想的世界秩序的不義；尋求解答和失望的心緒直接指向宗教－倫理的秩序概念，這一概念基於善惡行為的經驗地可驗證的償還設定。約伯之友竭力為這一秩序概念辯護，實際上與約伯一樣陷入困境。⁶²

懷疑指向上帝自身，是《約伯記》中具有重大意義的事件；約伯沒有在傳統宗教的上帝概念面前屈服，沒有在這位上帝面前放棄他的利益，他甚至在這位上帝身上看到自己的敵人。⁶³這一行動的意義在於，一個受苦的個人帶着自己切身的體驗尋索自己的上帝觀念。在對話中，出現了不同的上帝之名 (El, Eloah, Schaddai)，顯然，這些不同的名指的是同一個上帝：君臨善惡之上的支配一切的統治者 (El)，約伯個人的守護者 (Eloah)，身心康樂、物質豐裕的施予者 (Schaddai)，本來，約伯是信奉並敬畏這位道德化的上帝的。⁶⁴

在《舊約》的智慧文學中，充滿內在緊張的懷疑上帝

62. 參 H-P. Müller, 《神話、傳統、革命：對舊約的現象學研究》，Neukirchen, 1973, 頁 108。

63. 參 A. Weiser, 上引書, 頁 18。

64. 參 P. Ricoeur, 《宗教、無神論、信仰》，《解釋的衝突》，卷二，München, 1974, 頁 300。

並不乏見，在《詩篇》(73篇)中，尤其在《傳道書》中可以找到這種對上帝的質疑，這些質疑都與德行業果觀相關。⁶⁵重要的是，約伯的質疑是以個人的無辜受苦為基點的，而無辜受苦是在德行業果觀的架構中成為起訴依託的，由此引出個體信仰的難題：個體的、德性的自我意識在受苦經驗中甦醒，並且拒絕原有的集體信仰對命運的解釋；信仰危機在此首先是對德性世界秩序及其設定者上帝的懷疑。約伯是這樣一種信仰者：他不得不拒絕按德行業果觀安排此世進程的上帝，把這種秩序的設定者的上帝視為瀆神者。⁶⁶對真實的上帝的信仰不得不與德行業果觀決裂，這種決裂意味着與傳統的群體信仰決裂，而且得不到現世的穩妥和庇護、因而成為基於絕望的個體信仰事件。⁶⁷

六、訴歌、無辜申辯與個體信仰

在德性歸罪與無辜受苦的緊張中，出現了無辜受苦不能獲得解釋的困難和對上帝公義的懷疑。如前所述，無辜意識並非一開始就很明朗，只是在文本卅一章才達到高潮。卅一章中的無辜申訴是以無罪起誓的形式表達的，其文本功能是，為與真實的上帝對質作鋪墊。智慧文學中已有不少這樣的文例：無辜申訴是相遇上帝的前提。⁶⁸形式

65. 參 J. Hempel, 《舊約的倫理》，上引書，頁 42。

66. 參 P. Ricoeur, 上引書，頁 300。

67. 參 L. Shestov, 《曠野籲告》，方珊、李勤譯，北京，1991，頁 25；《在約伯的天平上》，董友等譯，北京，1989，頁 382 以下。

68. 無辜申辯的意向是多樣的，《詩篇》作者的意向之一是：由此有權要求與上帝面談，無辜是面見上帝的理由。參 E. Kutsch, 〈無辜申訴與面見上帝〉，上引書，頁 304，尤其頁 320 以下。

批評分析亦指出，怨訴歌中的無辜申辯形式都與個體信仰相關。不僅《約伯記》卅一章，而且整個約伯詩都是怨訴歌的形式，它提出了實存的意義問題。⁶⁹ 怨訴歌中一般都帶有祈求，但不是一般性的祈求，而是一個孤獨個體在怨訴處境中的祈求，包含呼籲、受苦的自我描述、籲請、信賴陳述、面見上帝的理據，然後是感恩－讚美。⁷⁰ 這些怨訴特性在約伯詩中都可以找到。整個約伯詩中的無辜申辯強烈地聚合為親自面見上帝的願望：約伯怨訴他蒙受的無辜之苦，他的疾病那麼可怕，他還怨訴友人的失誼，尤其怨訴對那位毫無慈愛心地無緣無故發怒的上帝的失望，這些怨訴引出的是祈求與上帝面談，要求上帝回答。⁷¹

怨訴表達了從傳統教義的上帝轉向個體在生存中切實可遇的上帝的轉向。在怨訴歌中，約伯表達了他對上帝的信賴，清楚地表明了約伯籲求上帝的安慰。但這位上帝不會是設定德行業果法則的上帝，因為德行業果教義的上帝對約伯來說，不是安慰。在第一場對話中，約伯已表達直接面見上帝的願望，在這裏，上帝被作為「你」來呼籲（7：10）。但除此之外，在整個對話過程中，上帝幾乎都被稱為「他」，這表明，約伯希望面見的上帝與他友人的「公義的上帝」，不是同一個上帝。⁷² 儘管約伯之友為其德行業果法則的上帝提供了教義論說和父輩傳統的權威，約伯仍然要去尋見上帝。隨着無辜申辯的加強，面見上帝的願望也越趨強烈（10：2，13：3、15、22，19：26-27，

69. 參 C. Westermann, 《〈約伯記〉的結構》，上引書，頁 29。

70. 參 K. Seybold, 上引書，頁 99。

71. 參 C. Westermann, 《舊約中的怨訴歌的結構和歷史》，《舊約研究》，卷一，München, 1964, 頁 304。

72. 參 A. Weiser, 上引書，頁 18；Jepsen, 上引書，頁 24。

23:3-7)。這一文本進程的頂點是前面已提到的著名的無辜申辯獨白(31:35-37)。明顯的是，帶有面見上帝的願望的無辜申辯，與對德行業果觀的逐漸懷疑交織在一起。由此可以得出一個重要的結論，**訴歌中的無辜申辯表達了個體性的信仰生成**，換言之，訴歌本身是信賴個體的上帝的表達。在《舊約》中，這種上帝信賴的表達式並不少見，它向一位既遠又近的上帝籲求；訴歌是一種明晰的信仰語言。⁷³同樣重要的是，**訴歌的表達式與德行業果觀的理智思維方式是對立的**，兩者表明對不同的上帝的信賴。訴歌的上帝信賴表達的信仰不是對某種世界觀的基本命題的信仰，而是對雅威的原初言說和行為的信賴，並從他那裏得到具體生活的指示。⁷⁴

訴歌式的上帝信仰不僅不是一種德性理智式的思維，而且是帶有無辜申辯的激情、懷疑和希望的上帝信賴；在約伯那裏，這種信賴以自己的生命作賭注：在受苦中他只望死，但在死之前，要找上帝把公道講清楚。⁷⁵整個訴歌的預設是，約伯終會得到辯白：他是無辜的，必會得到上帝親自給予的公道(19:26-27)。上帝仍是倫理秩序的保障者，但上帝被約伯作為「你」來呼籲，從而，上帝首先不是作為倫理秩序的設定者與我相關，而是作為一位神聖個體在我的生存處境中與我相關。約伯相信上帝會應答他。對約伯而言，上帝不再是智慧地設定的世界秩序的支配者。約伯的上帝信賴是與這位作為支配者的上帝對立的、與個體相遇的上帝；約伯根本不考慮他的願望何以可

73. 參 H-J. Hermisen / E. Lohse, 《信仰》, Stuttgart, 1978, 頁 46 以下。

74. 參 J. Hempel, 《舊約中的信仰、神話和歷史》, Berlin, 1954, 頁 55。

75. 參 C. Westermann, 《舊約中的希望》, 《舊約研究》, 卷一, 上引書, 頁 233。

能實現，他只是信賴，「我的」上帝會眷顧他。由此，約伯從智慧思想的上帝走向了活的上帝。然而，這一信仰事件是一個悲劇性事件，與其友人的信仰——安逸中的信仰相抵牾；按智者的觀點看，約伯在懷疑傳統的集體共信的上帝，而約伯卻是以整個生命及其意志信賴上帝，堅持要改變與上帝的關係。

在訴歌式的信仰中，智慧性德行業果觀及其整個秩序設定被一種個體性的末世論打破了，它救護了與智慧性秩序架構相悖的個體信仰事件的感受，把與個體生活相關的彼岸接納到個體切身的生存域。

七、上帝發言與德行業果觀

《約伯記》中上帝發言一段，是研究者關注的重點段落，爭議頗大。在這裏，雅威應答了約伯的質疑，但並沒有接納約伯的特別請求，即稱義的訴求。我關注的問題是，上帝的發言是否反映了德行業果觀。大致說，上帝發言帶有的德行業果觀色彩遠重於創世論。

首先，上帝發言與約伯三友的論點是一致的，至少沒有說出比約伯三友的觀點更多的東西。⁷⁶卅八章1節以下的段落表明，上帝發言的作者在基本要點上並沒有與受苦的約伯認同。上帝的發言對約伯提出反詰，從形式批評的角度看，其立場與約伯之友相同。上帝發言中的修辭式反詰（「誰」式反詰和對約伯稱「你」），亦是智慧文學風格，這種風格形式源於埃及智慧學派。上帝發言的內容涉及廣泛的自然界現象，可在埃及智慧文獻錄（Onomastiken）中

76. 參 R. de Pury，上引書，頁 32。

找到，是用於智者講堂的材料。⁷⁷

上帝發言的立場傾向德行業果觀的另一例證，是整個世界過程被視為上帝創造的作用，但上帝對人的神性統治又是不可把握的。這種神學的不可知論是智慧經驗的特徵，它與約伯之友關於創造中的神性統治不可把握的論點相關。這種典型的智慧思想發展出一種自然的受造奧秘的表達式，其理論前設是，神性操縱決定了自然的受造。《舊約》的先知亦持有世界受造的經驗視域，但先知以救贖信仰改造了創世信仰，從而，創世信仰被置入救恩論的範疇，構成一幅創造信仰與救贖信仰的融構圖景。⁷⁸與此不同，智慧思想把創世論視為信仰的重點，以致於創世信仰與德行業果觀聯繫起來了；創造的力量可由德行業果關聯來證明。

當然，人們亦可把這種智慧思想稱為啟示論，啟示的不可把握與理性的運用相對立，因此可把上帝發言視為對神性奧秘的維護。但這亦是與德行業果觀相協調的：智者的德行業果觀的普遍有效性主要不是用來理解上帝的具體行為，而是用來抑制對上帝的理解，其方式正是以啟示為神性行為的理據勾銷一切對上帝的詢問。⁷⁹

由此引出一個問題：約伯在上帝發言面前降服，並承認上帝是創世者、人世的君主；上帝發言拒絕了約伯的伸怨訴求和爭議（38：2 以下，40：2、7 以下、14），約伯最終接受了責備（42：3）；這一切是否表明約伯最終認可了德行業果觀？的確，約伯並不想要在上帝那裏找到反德

77. 參 E. Würthwein，〈埃及智慧與舊約〉，上引書，頁 215。

78. 參 G. von Rad，〈舊約的創世信仰的神學問題〉，《舊約論集》，卷一，München，1958，頁 141。

79. 參 J. Hempel，〈舊約中的信仰、神話和歷史〉，上引書，頁 55。

行業果觀的支持，約伯的降服基於上帝發言，而不是基於雅威在旋風中向他顯現。但對約伯來說，也許同樣重要的仍是，他親身面見了上帝，上帝對他說了話，這就足矣。在對話中，約伯與上帝的我－他關係轉變為我－你關係。值得注意的是，上帝發言中的上帝之名 (JHWH) 與對話中的上帝之名不同，而是與框形敘述中的上帝之名相同 (1:9, 2:2, 4)；上帝發言中的雅威形象與框形敘述中的上帝形象一致。當然，這個雅威可能是晚期古以色列的上帝，即已是德性世界秩序的庇護者。⁸⁰

無論如何，上帝發言仍然導致文本釋義上的困難：如何可能設想德行業果觀的危機？上帝發言的作者對德行業果觀的基本立場究竟如何？當今的文本研究已基本斷定，上帝發言不屬於約伯本事詩。⁸¹倘若上帝發言沒有肯定約伯，而是與約伯繼續爭辯，那麼，續作詩人對德行業果觀的立場又返回到詩的起點，其態度與對話中通過約伯充滿激情的怨言表達的對德行業果觀的不滿不一致。事實上，從上帝發言中可以感到智慧世界觀的樂觀主義色彩，不僅如此，還可以看到智慧世界觀的基本觀點：世界的受造 (38:4-39, 30)，上帝對歷史的統治 (40:9-13)。在四十章 8-14 節中，詩人還提出了一個問題，約伯是否想因不義而歸罪上帝，這是對約伯的一個重要的反挑戰，是對約伯在卅一節中挑戰上帝的反擊；此外，約伯的降服在四十章 3-5 節、四十二章 2-3 節 (aB.b)、四十二章 5-6 節諸節中，無論從內容還是形式上都與獲救或提升的感恩不能並置。

80. 參 A. de Wilde，上引書，頁 29。

81. 參 H.D. Preuss，上引書，頁 87；E. Kutsch 認為，今本約伯詩中只有兩段 (40:15-24 和 40:25-26) 是次本，參 E. Kutsch，上引書，頁 313-5。

八、智慧詩 (28 章) 與德行業果觀

廿八章是一首頗為奇特的智慧詩，作為次本插入約伯獨白 (29-31 章) 之前，它並不是像有些釋者認為的那樣，是約伯詩的頂峰。⁸²這段文本對德行業果觀的態度很難斷定。一種觀點認為，它提前給出了隨後的上帝發言的幾個論據；這種看法實際涉及問題要害，因為，智慧詩的主題不再是上帝統治的不可把握，而是上帝智慧的不可把握，不再是先前的圍繞業果關聯的世界經驗，而是上帝智慧與人的智慧絕對不可通約 (28:13-14, 28:20-22)。⁸³上帝智慧對人而言，只是密碼；智慧詩對一切樂觀的、膚淺的人之智慧觀提出了明確警告。

儘管這令人想起約伯之友的智慧論：人的無常命運只能按德行業果觀來合理化，並依此來規範生活，而不是要去形成一種人的智慧思想，以把握世界仍至上帝，但智慧詩顯然既不與約伯詩的廿九至卅一章協調，亦不與受苦義人的立場協調，甚至與約伯之友和上帝發言的論述也不完全一致；從實質上看，它表達出一種智慧性懷疑論，這種類型的智慧論與德行業果觀並不相干；它甚至可勉強被解釋為一個「革命性」的論題，即反駁約伯之友的立場。所以，該段次本直接放在約伯之友的話之後。⁸⁴因此，智慧詩反映出一種具有相當獨立性的立場，在整個論爭中顯得超出對立的論爭雙方，對德行業果觀持存而不論的態度。

82. 參 G. von Rad, 〈古以色列的信仰與世界認識〉, 《舊約論集》, 卷二, München, 1973, 頁 260; C. Westermann, 《〈約伯記〉的結構》, 上引書, 頁 131。

83. 參 G. von Rad, 上引書。

84. 參 C. Westermann, 上引書, 頁 132-3。

九、教育手段與德行業果觀

從形式批評的角度看，以利戶的發言只是一段未完成的草章，它對約伯採取了更強硬的批評態度。以利戶不是為安慰約伯，而是為歸罪約伯而來，這與約伯三友為安慰約伯而來，只是在對話中產生爭執才歸罪約伯不同。與約伯三友一樣，以利戶肯定義人－罪人的內在業果關聯(34:7-33)，他一再重複以利法的歸罪論點，而且在兩個要點上更強硬：一、指責約伯發怨言(以利法15:2-6；以利戶33:13，34:35-37，35:2，35:15-16)；二、不幸是神性的教育手段的證明(以利法5:17；以利戶33:19，36:88-12、15、21)。從實質上看，以利戶的發言並沒有給約伯之友的論點增加任何新東西。但是，以利戶的發言使德行業果觀的理據在神學上更為系統化，它顯得不僅是約伯之友的言論，而且是上帝發言的一個理論總結。以利戶還從理論上闡明德行業果觀的意義，尤其強調了上帝發言一章中神性統治的論點(36:3，38:8以下)。⁸⁵

不過，以利戶主張，神性智慧是可以把握的，這與智慧詩(28章)的論點相對立。神性智慧的可把握途徑就是依循德行業果觀。前文(4:4)提到的德行業果觀的四個主要特徵，都被以利戶納入神學理論來論述，文風亦是智慧思想式的。因此，以利戶的德行業果觀的系統神學化加強了德行業果觀，從而在神學理論上堅定駁回約伯的挑戰。

這表明，德行業果觀的有效性問題之爭，在《約伯

85. 參 G. von Rad，〈以色列的智慧〉，上引書，頁290。

記》的流傳擴展文本中繼續進行，正如框形敘述第二層的作者否定了約伯之友的論點。智慧詩、以利戶發言和框形敘述第二層都是次本，前兩者與後者的立場對立，它們通過不同的論點和思想觀念繼續堅持德行業果觀。從文本形式分析來看，這種擴展有可能是為了增強本事詩的戲劇性。在本事詩中，與智慧論德行業果觀的衝突過於強烈，儘管上帝發言作為裁決回到了德行業果觀，但份量顯得還不夠。

十、神義論與德行業果觀

通過上述分析，可以看出，約伯的挑戰在整個複合文本中相當孤立（只有框形敘述第二層支持約伯），可以說，今本《約伯記》的內在結構肯定了德行業果觀的獲勝。這樣一來，約伯基於自己的受苦經驗的個體信仰，就顯得像牆縫中生出的一束弱草，被傳統的、集體的、系統的德行業果觀信仰及其支撐者（智慧上帝觀）抑制，以至窒息了。《約伯記》的文本結構至少表明，脫離傳統的、集體教義的個體信仰訴求，是不正當的。

可是，約伯問題不但並未因此了結，反而一再引發相似的挑戰。原因何在？在於約伯問題並沒有因傳統的集體教義的堅硬指責得到真正的解答。但約伯問題的實質究竟是甚麼？

三場對話中約伯的陳述有一個核心要點：向上帝籲求公義和尋求受苦之因，它們像一根紅線貫穿整個約伯的怨訴過程。這個問題是否是一個神義論問題？⁸⁶ 從《約伯

86. 不少論者與G. Fohrer一樣認為，不涉及神義論問題，只涉及受苦中人的生存問題。

記》的影響史來看，約伯問題屬神義論問題，無可爭議，至少是神義論的表意符號。⁸⁷從文本分析看，是否如此？

問題在於，約伯的無辜受苦怨言是否觸及神義論？從今本《約伯記》的結構來看，至少約伯的無辜受苦問題被德行業果觀強行解釋掉了。不僅如此，一些論者以為，約伯提出的無辜受苦問題並不是要尋求一個思想性問題之解答，而是尋求與上帝面談；約伯找上帝講理，也不是要尋求對人為何受苦的回答，而是在上帝的敬畏中向上帝申訴自己的受苦。因而，《約伯記》並未觸及神義論問題。⁸⁸然而，上帝的公義（神義論）問題顯然與德行業果觀聯繫在一起：一方面，無辜受苦的意義是在體現公義的神性懲罰中出現的，另一方面，無辜受苦又的確使德行業果觀遭遇困難（義人何以會受苦？）。對德行業果觀的衝撞，就是對古代神義論的衝撞。

另一種論點以為，約伯更主要的也許不是要尋求上帝的義，而是尋求安慰：在何處找到安慰？安慰不可能從人那裏找到，只能在上帝那裏找到。通過與上帝建立直接的對話關係，就建立起了一種「安慰的模式」，從而關閉了回到神義論的路。⁸⁹這種論點仍然沒有擺脫約伯之友的思想方式：通過種種教義解釋勾銷約伯無辜受苦的「為何」之間。從根本上說，這種論點仍然沒有回答因德行業果觀受到挑戰而引起的對神義的質疑。業果關聯在無辜受苦的尖銳事實面前的破裂，是神義論遭質疑的不可規避的堅

參 G. Fohrer, 《〈約伯記〉研究》，頁 1。F.I. Andersen, 《約伯記》，潘秋松譯，台北，1994，頁 69。

87. 參 W. Oellmüller 編, 《神義論：上帝面臨審判？》，München, 1990；亦參 J. Kegler, 〈五十年代以來約伯研究的主流〉，見 C. Westermann, 《〈約伯記〉的結構》，上引書，頁 21-3。

88. 參 A. Jepsen, 上引書，頁 26；O. Kaiser, 〈受苦與上帝〉，上引書，頁 55。

89. 參 P. Ricoeur, 上引書，頁 307；A. Weiser, 上引書，頁 16。

核。如果個體的無辜受苦打破了德行業果關聯，那麼，公義的償還的設定乃至上帝的公義秩序（神義）都被動搖了，這個秩序不再被視為神義的秩序。如果上帝在其通過德行業果關聯的支配行為中創造了公義秩序，那麼，人的道德與不道德的行為是沒有意義的。無論如何，就《約伯記》的文本風格來看，上帝與人在公義、權利問題上的爭執是明顯的。⁹⁰

《約伯記》有兩種語義功能：首先，約伯的無辜申辯總會激發每一時代都可能出現的無辜受苦的「為何？」思索和尋求解答；其次，《約伯記》本身提供了關於信仰之爭的酵素：人在切身的生存不幸中信靠甚麼，是每一時代都可能出現的問題。⁹¹約伯之路是一條艱難之路，對多數人來說，約伯之友的傳統的、群體性的信仰，是可靠的，對他們來說，約伯的個體信仰之路難以承負，甚至是偽信或異端。即便約伯的信仰更接近活的上帝，仍然不得認可。

約伯的個體信仰之路是在個體的無辜受苦與傳統的、群體信仰的衝突之中伸展的，這注定了要由個人自己來承負個體信仰的苦楚。《約伯記》的一個重大意義在於，通過德行業果觀的危機，顯明了傳統信仰的危機，⁹²亦是對傳統神義論的挑戰，儘管這一危機最終以集體信仰抑制了個體信仰，德行業果觀阻止了無辜受苦者的怨訴告終。

近代以來，思想空間和社會空間已發生了很大變化，

90. 參 P-H. Müller, 《約伯和他的朋友》，上引書，頁 32。

91. 參 R. Girard, 《約伯：走出強力之路》，Zürich, 1990；O. Kaiser, 《意識形態與信仰》，Stuttgart, 1984。

92. 如 O. Kaiser 指出的，智慧思想的危機是「傳統宗教和倫理的危機」。參 O. Kaiser, 〈「傳道書」中的意義危機〉，《命運中的人》，上引書，頁 97。

但德行業果觀的影響力並未減弱，在當今世界仍不乏見。⁹³約伯的抗辯力在這種語境中，亦未減弱。約伯與其友人的論爭在擴散性地延續着。因此，值得嘗試的，不是循約伯之友的方式去勾銷約伯抗辯的正當性，而是接受審理這一訴訟。在審理這一訴訟之前，還需要考察約伯問題的現代論爭史，以便更進一步勘定約伯問題的要害。

93. 參 E. Kutsch，〈舊約中關於受苦的原因和意義〉，上引書，頁 338。（六年前，筆者的一位友人從四川負笈美國，在某神學院讀神學，半年後偶遇車禍身亡。對此不幸事件，一些教友說，乃某種可能的罪的後果。）