

摘要

《詩經》與《聖經》作為分別性的議題，古今中外學者研究不少；然而將兩部書加以比較研究，則尚未見。因大部分研究者認定其乃兩個領域，筆者試圖站在文學與文化比較研究角度，認識探討其共性與殊性。作為認識古老文明智慧發端的起點。

全文分為六章：

第一章 緒論

說明本文的研究動機與研究目的、研究範圍的界定、前人相關研究的回顧、研究架構與研究方法。

第二章 《詩經》、《聖經》的成書與背景介紹

研究兩部書的作者、由來、地理環境、內容與體制，以及對後世的影響性。並從文學體裁的分類，探討其作品特色與風格。

第三章 《詩經》、《聖經》中上帝的屬性

主要透過歸納《詩經》中天、帝、上帝等關鍵字，來定義《詩經》中的上帝形象。《聖經》中的創世紀所談到宇宙萬物的由來，比較二者上帝形象的差異性。並以中國所流傳的神話考察遠古人類如何認識神，形生萬物。

第四章 《詩經》、《聖經》中的民族遷徙

透過《詩經》史詩五篇來說周民族五遷而興之事，並且比較亞伯拉罕與摩西率以色列民離開埃及，遷迦南之事。

第五章 《詩經·國風》與《聖經·雅歌》愛情詩

研究兩部作品當中文藝愛情的部分，借此探討文學風格、藝術寫作手法。並認識《詩經》以興烘托意象、《聖經》以預表法來傳達信仰概念。

第六章 《詩經》、《聖經》中的名言

舉列各項人生價值與品格，探討二者對於人生議題與個人修養所應持有的立場與態度，借此認識文化共性。

第七章 結論

提出兩部經典比較研究結果，以及未來研究期許。

關鍵字：《詩經》、《聖經》、上帝屬性、民族遷徙、愛情詩、箴言。

《詩經》與《舊約聖經》的比較--以上帝屬性、 民族遷徙、愛情詩、箴言為考察

目次

| | |
|----------------------------|----|
| 第一章 緒論 | 5 |
| 第一節 研究動機與目的 | 5 |
| 一、研究動機..... | 5 |
| 二、研究目的..... | 7 |
| 第二節 研究範圍..... | 8 |
| 第三節 前人相關研究回顧..... | 10 |
| 一、專書..... | 10 |
| 二、學位論文..... | 11 |
| 三、期刊論文..... | 11 |
| 第四節 研究架構與研究方法..... | 14 |
| 一、研究架構..... | 14 |
| 二、研究方法..... | 15 |
| 第二章 《詩經》、《聖經》的成書與背景介紹..... | 17 |
| 第一節 作者、時代與地域..... | 17 |
| 一、作者與編定..... | 17 |
| 二、產生的時代與地域..... | 19 |
| 第二節 內容、體制與文類..... | 21 |
| 一、內容..... | 22 |
| 二、體制與文類..... | 26 |
| 第三節 《詩經》、《聖經》對後世的影響..... | 28 |
| 一、《詩經》的影響..... | 28 |
| 二、《聖經》的影響..... | 29 |
| 第三章 《詩經》、《聖經》中上帝的屬性..... | 32 |
| 第一節 上帝的屬性..... | 32 |
| 一、《詩經》中上帝的屬性..... | 31 |

| | |
|------------------------------------|------------|
| 二、《聖經》中上帝的屬性····· | 41 |
| 第二節 萬物的起源和上帝的角色····· | 47 |
| 一、《詩經》中始祖的起源····· | 48 |
| 二、《聖經》中萬物的起源····· | 50 |
| 第三節 《詩經》、《聖經》中的信仰與祈禱····· | 58 |
| 一、《詩經》中的信仰與祈禱方式····· | 60 |
| 二、《聖經》中的信仰與祈禱方式····· | 63 |
| 第四章 《詩經》、《聖經》中的民族遷徙····· | 72 |
| 第一節 《詩經》中的民族遷徙····· | 72 |
| 一、公劉由邠遷豳····· | 73 |
| 二、古公亶父由豳遷岐山····· | 75 |
| 三、文王由岐山遷豐邑，武王由豐邑遷鎬京····· | 78 |
| 第二節 《聖經》中的民族遷徙····· | 80 |
| 一、亞伯拉罕遷迦南····· | 80 |
| 二、摩西出埃及····· | 84 |
| 第五章 《詩經·國風》與《聖經·雅歌》愛情詩····· | 89 |
| 第一節 歌唱形式····· | 90 |
| 一、《詩經》中的情歌歌唱形式····· | 90 |
| 二、《聖經》中的情歌歌唱形式····· | 94 |
| 第二節 表現內容····· | 97 |
| 一、戀慕詩····· | 98 |
| 二、約期詩····· | 100 |
| 三、約會詩····· | 101 |
| 四、戲謔詩····· | 102 |
| 五、拒愛詩····· | 102 |
| 第三節 風格特徵····· | 103 |
| 一、《詩經》的風格特徵····· | 103 |
| 二、《聖經》的風格特徵····· | 104 |
| 第四節 藝術手法····· | 106 |

| | |
|-------------------------|------------|
| 一、《詩經》的藝術手法 | 106 |
| 二、《聖經》的藝術手法 | 108 |
| 第六章《詩經》、《聖經》中的名言 | 109 |
| 第一節 自我品德的修養 | 110 |
| 一、謹言 | 110 |
| 二、慎行 | 113 |
| 三、禮節 | 117 |
| 四、謙虛 | 119 |
| 第二節 對事物的客觀認識 | 120 |
| 一、固本 | 120 |
| 二、判勢 | 121 |
| 三、定見 | 122 |
| 四、變通 | 123 |
| 五、量力 | 124 |
| 第三節 家庭的倫理觀念 | 126 |
| 一、親子 | 126 |
| 二、手足 | 128 |
| 三、夫妻 | 131 |
| 第四節 人生的價值觀 | 132 |
| 一、及時行樂 | 132 |
| 二、堅守職責 | 133 |
| 第七章 結論 | 136 |
| 參考書目 | 141 |

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

歷來分別從各種不同的角度研究《詩經》的著作，可說是汗牛充棟，無疑《詩經》在中國經典中是最受大眾喜愛和重視的一部；在西方亦沒有一部書超過《聖經》對人們信仰產生如此重大影響，相關的研究亦不知凡幾，然而這兩部影響中西方最重要的典籍，罕見有人拿來相提並論，仔細考察彼此的同異。當然或許是因為《聖經》已成為基督教信仰的典籍，《詩經》是儒學經典之一，並非一部和宗教信仰有關的書，再加上中西文化在本質上有莫大的差異，因而未見有人將這兩部書籍相提並論，或加以比較研究。

文化是人類各種生活現象的紀錄，它的內容包括文學、藝術、宗教、社會生活…等等，一切人們的現實生活內容。不同民族固然有其異質性，當然也有其同質性，何況現今已有不少國人接受基督教洗禮，堅信為生命與心靈的依託，或許將這兩部重要經典加以比較研究，更能瞭解中西信仰與文化之異同。

筆者是一個虔誠的基督徒，生活中經常查經禱告，對《詩經》之研讀亦有相當之興趣，總覺這兩部書有類似、重疊之處，反映中西文化、信仰一些偶合現象，可以提出來討論。

《詩經》是中國史上最早的詩歌總集，包含西周初期至春秋中期的詩歌，產生距今約三千一百年至兩千六百年，大約公元前 1100 到 660 年之間。其中蘊藏深刻的文化精神價值觀。不論在審美追求、抒情方式，或是藝術特點上，都足以作為中國文學經典的基礎。《詩經》內容包含〈風〉、〈雅〉、〈頌〉：〈風〉有十五國風，〈風〉是為「風土民情」，為各地「地方土腔」；〈雅〉分為〈大雅〉、〈小雅〉，是王畿「正聲雅樂」；〈頌〉分為周、魯、商三頌，是上層社會「宗廟作頌」。《詩經》內容豐富，包含征夫棄婦、國難黍離、故土懷鄉、男女之情，朝會宴饗都廣納其中。《詩經》的價值歷久彌新，以綿遠的中華文化而言，「四書五經」是儒家思想的總綱圭臬，儒家思想又是中華文化的基本架構。《詩經》的寫作風格開啓了中國敘事抒情的傳統，確定了中國詩歌修辭與格式的原則，又稱為「韻文之

祖」、「總集之祖」，也是北方文學的代表。

《詩經》中的愛情詩分布在十五〈國風〉當中，呈現出上古周代農業社會的愛情觀，周朝人的人生觀以安土重遷、崇尚精神理想的生活態度為主¹。因此以愛情觀為主的文學作品，反映著與伴侶生離死別、相親相愛、共建家園、堅貞自守的投射。如〈邶風·擊鼓〉描寫一位出征在外的戰士對戀人的日夜思念。「執子之手，與子偕老。」的誓約言猶在耳，如今生離死別，怎麼不令人感慨萬千呢？又如〈衛風·伯兮〉「自伯之東，首如飛蓬，豈無膏沐，誰適為容？」寫婦人思念遠方出征的丈夫，無心容飾。表達出兩人離別以後，婦人對伴侶的堅貞不二。

西方文學有兩大主軸：希伯來文學與希臘文學。在希伯來文學中《聖經》是唯一的文學經典代表；希臘文學，以荷馬史詩和沙弗爾克的悲劇為其代表作品。

《聖經》作為西方經典原型之一，是藝術與美學的根源，是神學與哲學的基礎，在世界文學史佔有重要的位置。

《聖經》雖然是一本宗教性的經典，然而其中蘊藏著豐富的文藝性：《舊約》以及《新約》〈四福音書〉等運用敘事文學的筆法，描述上帝的檢選，以色列十二支派的來由。透過大量的詩歌文學來說明對上帝的尊崇讚美，詩人對生命的禮讚，短語或格言式呈現人生智慧的智慧文學，以及道德勸說以色列人悔改歸向神的先知文學。《新約》也有大量的書信文學，由保羅等眾聖徒執筆給羅馬一帶的教會，除了向眾教會問安也將神的信息傳講開來。特別是耶穌基督傳道，祂常運用比喻的方式讓人明白抽象的奧秘，諸如：「我是葡萄樹，你們是枝子。常在我裡面的，我也常在他裡面，這人就多結果子；因為離了我，你們就不能做什麼。」²耶穌用葡萄樹的比喻來說明神與人之間的關係，葡萄枝子要連接於主，生命才得到滋養，人與神的關係就是如此，離開了神的人也不能做什麼。

《詩經》和《聖經》兩者皆為東西方著名巨著，其影響力各自輝映著東西方兩端的文化思想、哲學宗教，時代背景也重疊，其中關於兩者之間的思想價值觀，以及各自的生命情懷與愛情理想，多有類似之處。本文藉著分析其內在精神，探究東西方經典的內在與精神總綱。因此，筆者試圖探尋這兩部經典作為考察東西方文明圭臬之所在，並且以四大主題，包含：上帝屬性、民族遷徙、國風雅歌、

¹ 見吳宏倫：〈《詩經》時代的愛情〉，《現代語文文學研究》，第四期，2010年，頁5。

² 《聖經·約翰福音》：第十五章5節。

名言箴言為主要探討對象。

二、研究目的

根據上述的研究動機，筆者希望透過《詩經》與《聖經》的比較，得以瞭解這兩部書的特色與差異。以及其中所要傳達的中心主旨為何？透過這兩部經典反映出人如何面對信仰、面對自身的處境。因此，透過以下這些提問來探詢問題的根源。

（一）《詩經》和《聖經》的背景介紹

1. 《詩經》和《聖經》的成書皆非一人一時一地，那麼該如何定義其作者與由來？產生的背景為何？
2. 《詩經》和《聖經》一個在中國黃河流域，一個在巴勒斯坦發端。造成怎麼樣的文化背景？對於寫作會造成何種風格形式的不同？

（二）《詩經》、《聖經》中上帝的屬性

1. 探討《詩經》時代周民族，對於上帝屬性的概念是如何產生的？《聖經》裡的上帝，又是一位怎麼樣的上帝？二者之間宗教與文化的差異為何？
2. 《詩經》的時代接近口傳時代不遠，受到了原始的神話影響，筆者欲從神話中探詢《詩經》時代認為人類的起源為何？並和《聖經》的創世紀，對於人類起源看法的篇章作為比較與認識。
3. 《詩經》的信仰體系主要是以天地人三個體系為主的祭祀，和《聖經》的獨尊一神不同，因此形成了祭祀或敬拜的差異性？並選擇《詩經》祭祀天神、地祇與人鬼的篇章，與《聖經》中大衛和掃羅的生命歷程兩相比較。

（三）《詩經》與《聖經》中的民族遷徙

1. 這兩個民族都曾經有過大規模的民族遷徙。《詩經》當中有公劉遷豳、古公亶父遷岐山，文王遷豐邑、武王遷鎬京的記載。《聖經》中有亞伯拉罕遷迦南、摩西出埃及的記載。因此，筆者欲了解這兩個文明為何要進行大規模的遷徙？期間所遭遇的困境為何？
2. 除了理解民族遷徙的歷史背景，帶領一個民族遷徙的領導人物也成為筆者想要研究的對象。到底他們怎麼率領族人，在新的地域開拓基業，以啓山

林？

(四)《聖經·雅歌》與《詩經·國風》裡的愛情

1. 在此部分舉列二者對於愛情描述篇章，探討其書寫方式，並比較兩者對戀慕、約期、約會、戲謔等主題的寫作方式。
2. 兩書皆有特殊的情歌對唱形式，擬從詩歌文學的風貌來分析與認識此形式所呈現的文學之美。

(五)《詩經》、《聖經》中的名言箴言

《詩經》和《聖經》當中都有相當多的名言睿語，而且有些甚至相當類似，從中可考察中西人生哲學以及處事態度。

第二節 研究範圍

《詩經》是一本詩歌總集，匯聚了周人的人生智慧哲學。後世將其視作儒家經典，並列入經部。《聖經》是一本宗教經典，被公認是世界最暢銷的書籍，影響西方的主流文化根源。關於本章的研究範圍，最主要是針對《詩經》與《聖經·舊約》的比較與分析。因此會將二者經文相關之處相互比較與參照，借此明白二者間的異同。

茲將研究範圍羅列如下：

一、《詩經》和《聖經》的成書、內容及其影響

在本章，是針對《詩經》、《聖經》作一個概覽性的介紹，因此會綜觀所有的篇目，介紹逐章特色。

(一)《詩經》方面：

將〈國風〉的〈周南〉、〈召南〉、〈邶風〉、〈鄘風〉、〈衛風〉、〈王風〉、〈鄭風〉、〈齊風〉、〈衛風〉、〈唐風〉、〈秦風〉、〈陳風〉、〈檜風〉、〈曹風〉、〈豳風〉與〈大雅〉、〈小雅〉以及〈周頌〉、〈魯頌〉、〈商頌〉作地區性的介紹。

(二)《聖經》方面：

在這邊依照寫作形式的不同進行分類：

- 1、敘事文學：〈創世記〉、〈約書亞記〉、〈士師記〉、〈撒母耳記〉上下、〈列王紀〉上下、〈歷代志〉上下。

2、詩歌文學：〈詩篇〉、〈雅歌〉、〈創世記〉四十九、〈出埃及記〉十五：1~18、〈撒母耳記〉上二 1~10、〈撒母耳記〉下一 19~27、〈約伯記〉、〈箴言〉、〈傳道書〉。

二、《詩經》、《聖經》中上帝的屬性

(一) 詩經方面：

1、有關「天」的形象：

從〈大雅·文王〉、〈大雅·下武〉、〈大雅·假樂〉、〈大雅·板〉、〈大雅·抑〉、〈大雅·桑柔〉、〈大雅·烝民〉、〈大雅·瞻卬〉、〈大雅·召旻〉、〈周頌·天作〉、〈周頌·昊天有成命〉、〈周頌·時邁〉等篇章中考察。

2、有關「帝」或「上帝」的形象：

從〈魯頌·閟宮〉、〈大雅·皇矣〉、〈大雅·生民〉、〈大雅·蕩〉、〈大雅·雲漢〉等篇章中考察。

3、有關於「罪」的探討

從〈大雅·生民〉、〈大雅·瞻仰〉、〈大雅·召旻〉、〈小雅·十月之交〉、〈小雅·雨無正〉、〈小雅·小弁〉、〈小雅·巧言〉、〈小雅·小明〉等篇章中考察。

4、有關於祭祀方面的詩

從〈大雅·雲漢〉、〈周頌·般〉、〈商頌·烈祖〉等篇章中考察。

(二) 《聖經》方面：

1、有關於上帝的生成與創造、人類的起源：見創世紀 1~5 章。

2、有關於《聖經》中的洪水：見創世紀 5~9 章。

三、《詩經》與《聖經》中的民族遷徙

(一) 《詩經》方面：

1、公劉由邠遷豳：〈大雅·公劉〉。

2、古公亶父由豳遷岐山：〈大雅·緜〉。

3、文王由岐山遷豐邑：〈大雅·文王有聲〉。

4、武王由豐邑遷鎬京：〈大雅·文王有聲〉。

(二) 《聖經》方面：

1、有關亞伯拉罕：〈創世紀〉第 10 章到第 25 章。

2、有關摩西：見〈出埃及記〉。

四、《聖經·雅歌》與《詩經·國風》裡的愛情

(一)《詩經》方面：

例舉〈邶風·簡兮〉、〈鄭風·緇衣〉、〈齊風·雞鳴〉、〈王風·丘中有麻〉、〈陳風·東門之楊〉、〈鄭風·風雨〉、〈鄭風·山有扶蘇〉、〈將仲子〉、〈召南·野有死麋〉、〈桃夭〉、〈衛風·碩人〉等篇章中的書寫。

(二)《聖經》方面：

以〈雅歌〉為主要分析內容。

五、《詩經》、《聖經》中的名言

(一)《詩經》方面

舉出現於〈小雅·小弁〉、〈小雅·賓之初筵〉、〈大雅·抑〉、〈小雅·小旻〉、〈商頌·那〉、〈大雅·民勞〉、〈小雅·小宛〉、〈鄘風·相鼠〉、〈小雅·伐木〉、〈小雅·鶴鳴〉、〈大雅·板〉、〈大雅·蕩〉、〈小雅·角弓〉、〈大雅·抑〉、〈小雅·小旻〉、〈邶風·匏有苦葉〉、〈邶風·谷風〉、〈小雅·無將大車〉、〈齊風·甫田〉、〈大雅·既醉〉、〈小雅·蓼莪〉、〈鄭風·蘄兮〉、〈小雅·常棣〉、〈周南·桃夭〉、〈王風·君子陽陽〉、〈邶風·柏舟〉、〈魏風·園有桃〉、〈小雅·采薇〉等詩篇名言睿語。

(二)《聖經》方面

最主要以智慧文學為主。也有部分篇章以書信文學為研究重心。

第三節 前人相關研究回顧

一、專書

1.張立新：《神聖的寓意》，（昆明，雲南大學出版社，1999年）。

此書第一章介紹了《詩經》和《聖經》可作為文學研究之主題。並舉列出《詩經》與《聖經》當中的民族遷徙。筆者根據張先生所提供的線索，進行文本的逐章分析與研究。第二章〈國風〉與〈雅歌〉的欲愛世界舉列篇章，筆者以詩歌體深入分析關於二者間的殊異。第三章《詩經》與《聖經》的宗教寓意，筆者也獨立成《詩經》、《聖經》中上帝的屬性加以探討。第四章聖與神，在此參考不多。第五章，對文學的發展，他提出《詩經》多以比興手法解詩、《聖經》以寓意手

法解經，這觀點筆者也有參考並從中獲得印證。本文分析雅歌與國風之間的文藝觀點，即是由此而來。

2. 秦家懿、孔漢思《中國宗教與基督教》，（香港，三聯書店有限公司，1989年。）

本書是秦家懿教授和孔漢思教授合著，透過秦教授提出中國思想對於宗教的論點，以及孔漢思教授的站在西方文明與基督教的反思回饋，二者間比較研究東西方在思想、文化，以及宗教本質的異同。也說明古老中國對於宗教與祭祀的態度，是如何影響宗教的傳播與發展。如東方因受政教合一的傳統，與西方文化的啓源即是政教分離，演繹到後世形成一為帝國大一統與歐洲聯邦的不同。東方較難形成國家理論與法治社會，而西方早在民族形成之初，就有所謂三權分立的國家理論。

二、學位論文

（一）、盧毓蘋《詩經祭祀詩研究》，東海大學中文研究所碩士論文。

本論文透過研究《詩經》當中的祭祀詩，考察周人的禮樂文化、祭祀所傳遞的思想，並分別從祭禮當中的天命觀、政治觀，人文精神加以探討，並從中歸納出周代政治、宗教，以及宗法的人文特色。

（二）、簡靜美《從《詩經》天的觀念探討儒道墨之「天」的意指》，東海大學哲學研究所碩士論文。

本論文從《詩經》中天和人的關係探討中國古人如何定位天人之間的關係，並知悉古人敬天敬德的意涵所在。透過本文，筆者也從中歸納出中國人的天人關係與基督教的神與人之間的關係是完全不同的。

三、期刊論文

（一）、《詩經》中的上帝屬性

1、黃平：〈命由天定--中國古代宗教觀念淡薄的原因初探〉，《學術評論》，第2期，2012年。

此文說明中國古代宗教觀念薄弱有其自身原因。舉中國古代神話「人首蛇身」的概念暗喻著人格神造成宗教傳播的堵塞。而且缺乏「造物」的觀念。

人的生死成爲氣聚散問題，形神相即演變成中國的鬼神觀。而「人從哪裡來，往哪裡去」最終歸結成「命由天定」，因此宗教觀顯得淡薄。

2. 李樹軍：〈試論詩經·周頌中的祖先崇拜〉，《中共桂林市委黨校學報》，第 4 期，2004 年 12 月。

此文說明〈周頌〉是西周初年周王祭祀神靈的樂歌，其中宗廟祭祀樂歌占全詩篇三分之二，說明周統治者對祖先神靈的崇拜與敬仰。祖先神同上天齊高，是保佑周王朝得以建立並鞏固的決定因素，與殷商祖先崇拜相比，周頌的祖先崇拜更注重祭祀者的道德作爲。

(二)、《詩經》中的民族遷徙

1. 李莉：〈公劉活動區域考略〉，《西北師範大學學報》，第 158 期，2003 年 7 月。

此文根據《詩經·公劉》篇的記載，由此詩考察研究周人先祖公劉帶領周民族遷都的史實。並考《毛傳》以後，學者多認爲遷都地點是由邠至豳，然邠豳二處都在陝西境內。而隴東的慶陽也有不窋、公劉的遺跡。因此，此文考察公劉所活動的區域範圍，特別是慶陽一帶的地區，對此進行周發祥地的考察。

2. 齊社祥：〈公劉舊邑考〉，《甘肅社會科學學報》，第 3 期，2003 年。

此文說明周民族五遷後興盛，邠、岐、豐、鎬都有確實的地點，唯公劉舊邑豳地歷史上歧說紛紜。成爲先周文化史研究的一樁懸案。此文作者考察史志與周代史詩所載的「公劉處豳」，古公亶父自豳遷岐之事有關的渭、漆、沮、杜、汭五水及歧梁二山的確切地理方位，並參考「西土」之所在與「豳」地民俗，配合考古學的研究成果，並推翻錢穆：「公劉舊邑，實在山西」一說。說明豳地應當在子午嶺西麓南段及東南，即今甘肅省之慶陽、合水、寧縣、正寧（古北豳）及陝西省邠縣、旬邑、永壽、長武（古南豳）一帶廣大範圍。

3. 任曉鋒：〈太伯、仲雍事蹟敘說〉，《柳州師專學報》，第 22 期，2007 年 6 月。

此文說明古公亶父爲提高周族政治地位，並且考量到季歷之妻、文王之母是商王境內的氏族顯貴，有打算將王位傳季歷。太伯、仲雍之父知其意後，爲了避免政治禍害，因此在皖南、寧鎮地區建立吳國。周武王克殷後分封，仲雍曾孫周章位列諸侯，其國仍稱舊號吳。由此文可以認識當時古公亶父對王位的繼承煞費苦心，也說明經過多次的民族遷徙後，周王室漸漸確立自己政治的正統性。

4. 陳佳妮：〈吟誦於神壇前的歷史--詩經周民族頌史詩探微〉，《語文學刊》，第 9

期，2008年。

此文學〈生民〉、〈公劉〉、〈緜〉、〈皇矣〉、〈大明〉諸篇為研究對象，並說明其具有周民族史詩的特性，探索其社會根源和獨特的價值。並且與西方史詩的定義和黑格爾對史詩的論定，對照《詩經》配樂演唱和祭祖功能的抒情性質，得出此些篇章都具有史詩特質。認為周民族的史詩可從這五篇的內容，探究周民族的根源。

5. 劉燕：〈從詩經·大雅解讀周民族早期歷史〉，《綿陽師範學院學報》，第9期，2010年9月。

此文說明《詩經·大雅》是內容豐富的先秦史料，其中〈生民〉、〈公劉〉等詩篇記錄了周民族早期的歷史，從這些詩篇中不僅能感受到先周是一個英雄崇拜的時代，還能知道先周是一個韜光養晦、由弱轉強，社會制度不斷變革的時代。

(三)、《詩經·國風》與《聖經·雅歌》裡的愛情

1、張啓成：〈詩經與雅歌的比較〉，《貴州教育學院學報》，社科版（貴陽），1987年5月。

此文從文藝的角度，分析《詩經·國風》與《聖經·雅歌》的特色。並談二者之間相異之處：詩體、社會環境、寫作手法。一、〈雅歌〉共4000多字，長篇的敘事詩，穿插情歌對唱的模式，具有劇詩特徵。〈國風〉的情詩多單篇出現，最多200至300多字。二、《詩經》屬於農業社會，十五國風各自民情不同、〈雅歌〉時代是畜牧社會，是牧人式戀歌。三、《詩經》多以「興」來烘托詩境，〈雅歌〉則是寓意法，預表人與神的關係。

2、朱徽：〈聖經雅歌與詩經國風愛情篇章的藝術特色〉，《上海外國語學院學報》，第4期，1991年。

此文運用西方文藝理論觀點，比較這兩部詩集的寫作特色。並從現代主義：象徵、意識流、情節與結構等觀點來比較二者。

3、孫蘇荔：〈詩經國風與聖經雅歌的情詩比較研究〉，《上海外國語學院學報》，第1期，1991年。

此文運用情歌對唱的觀點，舉例說明〈雅歌〉第二章1至4節與〈鄭風·東門之墀〉之間情歌的藝術技巧、音韻節奏等等。

(四)《詩經》中的名言

呂珍玉：〈詩經中的名言探究〉原載《中國文化月刊》294期，2005年6月，後收入氏著《詩經章法與寫作藝術·詩經中的名言探究》，（臺北：華藝數位公司，2011年12月初版）

過去研究中國名言或語錄，通常以思想性強的子書為主，諸如《論語》、《孟子》一類。對《詩經》的警語或名言研究並不多。此文摘錄三十九條名言，探討其語意內涵、表述特點、修辭特點，以及對後世名言之影響，總結《詩經》名言的文化意涵。

第四節 研究架構與研究方法

一、研究架構

本論文之研究架構，擬分成六章來探討，茲分述如下：

（一）、第一章：緒論

擬分成四個小節說明：第一節為研究動機與研究目的；第二節為《詩經》與《聖經》的研究範圍。第三節為前人相關研究回顧；第四節為研究架構與研究方法。

（二）、第二章：《詩經》、《聖經》的成書、內容及其影響

擬分為三小節來探討：第一節為《詩經》與《聖經》的作者、時代、地域。第二節為《詩經》與《聖經》的內容與體制。第三節為《詩經》與《聖經》對後世的影響。

（三）、第三章：《詩經》、《聖經》中上帝的屬性

擬分為三小節來探討：第一節為《詩經》與《聖經》中的上帝。第二節為《詩經》與《聖經》中萬物起源和上帝的角色。第三節為《詩經》與《聖經》中上帝的形象與祈禱。

（四）、第四章：《詩經》與《聖經》中的民族遷徙

擬分為二小節來探討：第一節為《詩經》中的民族遷徙。第二節為《聖經》中的民族遷徙。

（五）、第五章：《聖經·雅歌》與《詩經·國風》裡的愛情詩

擬分為四小節來探討：第一節為《聖經·雅歌》與《詩經·國風》的歌唱形

式。第二節為《聖經·雅歌》與《詩經·國風》的表現內容。第三節為《聖經·雅歌》與《詩經·國風》的風格特徵。第四節為《聖經·雅歌》與《詩經·國風》的藝術手法。

(六)、第六章：《詩經》、《聖經》中的名言箴言

擬分為三小節來探討：第一節為《詩經》與《聖經》中自我品德的修養。第二節為《詩經》與《聖經》中對事物的客觀認識。第三節為《詩經》與《聖經》中家庭倫理的觀念。第四節為《詩經》與《聖經》中人生價值的觀念。

(七)、第七章：結論

提出全文研究成果與未來研究期許。本章主要是回顧前面六章並從中整理所有主題比較的重點。

二、研究方法

(一)、文獻分析法

1、《詩經》方面：

本論文主要從《毛詩鄭箋》、朱熹《詩經傳》、姚際恆《詩經通論》、方玉潤《詩經原始》，等《詩經》舊注，甚至程俊英《詩經注析》、屈萬里《詩經詮釋》等《詩經》注解的文獻材料，以及注家觀點，分析論文所討論之相關議題。

2、《聖經》方面：

以舊約《聖經》文本解《聖經》的疑問。《聖經》的寫作前後呼應，故本論文站在《聖經》的原本經文進行分析。

(二)、內容分類法

筆者將《詩經》與《聖經》分類五大主題。包含：《詩經》和《聖經》的成書、內容及其影響、《詩經》、《聖經》中上帝的屬性、《詩經》與《聖經》中的民族遷徙、《聖經·雅歌》與《詩經·國風》裡的愛情詩、《詩經》與《聖經》中的名言箴言，並在逐章中分節論述。

(三)、比較分析法

透過仔細比較《詩經》與《聖經》二者之間相關討論議題的異同，具體提出兩書比較結果，以作為中西思維與文化同異之對照。

在本論文中將以比較分析法為主要研究方法，對於四大議題：上帝屬性、民族遷

徙、名言比較，愛情詩的內容進行比較，並分析其中的差異性，與造成差異的原因。

(四)、綜合歸納法

將所得之結論，逐一歸納出兩書之間的共性與殊性，以及對後世的影響，並透過進行歸納。

第二章《詩經》、《聖經》的成書與背景

研究一部經典的成書、內容及其影響力，借鑑前人研究成果乃不可或缺，本章之研究試圖考察前人的研究成果，爬梳兩部經典的成書，包括作者、時空背景、地理環境、內容體制，以進一步認識《詩經》、《聖經》之同異，並比較兩書代表中西文化的意涵和對後世的影響。

第一節 作者、時代與地域

《詩經》為我國最早的詩歌總集，是一部純文學作品，後世將其視為儒家經典。《詩經》為何會從一部純文學的采詩合輯，演變成經學教科書？應是與孔子有很大的關係。孔子曾校訂過《詩經》，也用《詩經》當作教科書來教導門生。

《詩經》的由來到底為何？是由誰寫定的？有人說是民間采詩來的。人民在農事過程中，抒發一己之志以詠懷。漢朝時認為周代設有「采詩」的制度，透過采輯民間歌謠來體察風俗民情，作為施政的參考。采詩之說無法證實，國風或有篇章出自民間；而雅頌的體質、內容異於國風，判斷其來源不乏士大夫獻詩，為朝廷聚會或宗廟祭祀時吟誦之作。

要研究《聖經》這部二千多年前的巨著，實非易事，慶幸此書已有中外許多學者專家研究，得以認識牠的成書背景。以下分別論述影響中西最重要的兩部經典成書背景。

一、作者與編定

這兩部經典的編定，皆非一人一地一夕之作。《詩經》成書時間橫跨五百多年，《聖經》若要從最早的第一卷，〈創世紀〉開始推算，中間便橫亙一千六百多年的歷史。二部書中間經過無數時空背景的洗練，所保存到今日是相當珍貴的人類文化。以下討論的兩書作者與編定方式，僅從筆者能確切肯定來源的說法論及，並不涵蓋成書過程與傳抄過程中歷史流傳去蕪存菁的變因。

(一)、《詩經》

關於《詩經》的作者是誰？這是個千古的問題，唯一可以肯定，《詩經》非

一人一時一地之作。《詩經》的采詩也非一夕而成。在《詩經》篇章中寫明的作者有：

1. 〈小雅·節南山〉：「家父作誦，以究王訕。」
2. 〈小雅·巷伯〉：「寺人孟子，作為此詩。」
3. 〈大雅·崧高〉：「吉甫作誦，其詩孔碩。」
4. 〈大雅·烝民〉：「吉甫作誦，穆如清風。」

家父、寺人孟子已不可考；吉甫即尹吉甫，為周宣王時人。

其他典籍，記載關於《詩經》作者，如下：

1. 《尚書·金縢》：「周公居東二年，則罪人斯得。於後，公乃為詩以貽王，名之曰〈鷓鴣〉。」，知周公作〈鷓鴣〉。
2. 《左傳·文西元年》：「周芮良夫之詩曰：『大風有隧，貪人敗類。聽言則對，誦言如醉。匪用其良，覆俾我悖。』」知芮良夫作〈桑柔〉。
3. 《左傳·宣公十二年》：「武王克商，作頌曰：『載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。』」知武王作〈時邁〉。
4. 《左傳·宣公十二年》：「又作〈武〉，其卒章曰：『耆定爾功。』其三曰『鋪時繹思，我徂維求定。』其六曰：『綏萬邦，屢豐年。』」知武王作〈武〉、〈賚〉、〈桓〉。
5. 《國語·周語》：「周文公為之頌曰：『思文后稷，克配彼天。』」知周公作〈思文〉。

明載其他典籍中的詩篇作者則有 周公、芮良夫、周武王等人。《詩經》的時代與作者，因時空隔閡由來已久，難以考證。這些古籍所能提供的蛛絲馬跡，僅知《詩經》成書非一人一地一時之著。這麼長時間，又橫跨如此大範圍的周代疆土，想整理出一部足以代表的作品集，殊非易事，顯然須要一個固定的單位來負責蒐集整理這些詩篇，才能完成工作，因此當時管理朝中用樂的太師們，很可能就是編纂《詩經》的推手。

（二）、《聖經》

《聖經》的成書亦非一人一時一地之作，儘管記載《聖經》的人不盡相同，然而基督徒相信，這部書僅有一個相同的作者，那就是神。《新約聖經·提摩太

後書》中說：

並且知道你是從小明白聖經，這聖經能使你因信基督耶穌，有得救的智慧。聖經都是神所默示的（或作：凡神所默示的聖經），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。³

整卷《聖經》的主題，許多學者根據研讀《聖經》全文，多數人認可的這是最適合用來描述《聖經》主題的綱領。是保羅寫信給提摩太，說明《聖經》的至高意義就是引導人得救。《聖經》所秉持的理念，只有藉著基督之替死，我們的罪才能赦免，也才能藉著基督的靈重生，並獲得新生命。歷史上二次的宗教改革，馬丁路德從《聖經》中歸納「因信稱義」的道理。因此，對基督徒而言，《聖經》不僅是一本書，更是一部記載關乎人類救恩的重要著作。

那麼又是誰把《聖經》記錄下來？這些人物自己本身就是《聖經》人物，也是以色列的先知與祖先。摩西五經的作者為摩西，歷史書的作者為約書亞、撒母耳、迦德、拿單、耶利米、以斯拉、末底改，詩歌集為大衛與所羅門等，先知書為眾先知，福音書由耶穌的使徒學生們，馬太、馬可、路加、約翰，十二書信為保羅所著，其他書信由使徒約翰與耶穌弟弟猶大記錄。

二、產生的時代與地域

這二部書所產生的背景，都處在一個古老民族的發端。作為一個文化發源的經典，給後世留下楷模性的典範。概括而言，《詩經》地理版圖在中國形成，是以黃河流域作為水系向外輻射的農業文化；《聖經》的地理位置在巴勒斯坦，以底格里斯和幼發拉底河作為所依傍而生的畜牧文化。

（一）、《詩經》

《詩經》產生的時代，約在西元前十一世紀至西元前六世紀，縱貫將近五百年的時間。然而各詩篇的具體寫作時間，不得考證。《詩經》中有周王朝以前的作品，又有殷商王朝的遺篇。

³《聖經·提摩太後書》：第三章 15~17 節。

《詩經》所涉及的地理空間非常廣闊，東到山東，西至陝西、甘肅之間，南至江漢流域，北到河北、山西一帶，涵蓋了周王室大部分的版圖。約包括今日山東、山西、河南、河北、陝西、安徽，湖北北部的長江流域。

1. 〈國風〉

〈周南〉、〈召南〉：

一共二十五篇，為東周時期作品。〈周南·漢廣〉提到長江、漢水；〈汝墳〉提到了汝水。涉及北至汝水，南到江漢流域的湖北武漢一帶。

二南都是黃河以南的作品。西周初以陝（河南陝縣）為界，周公姬旦統轄東方諸侯，召公姬奭統轄西方諸侯。

〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉：

一共三十九篇。邶在今河南省汲縣東南，鄘在今河南省汲縣東北，衛則領有河南省北部、河北省南部之地。

〈王風〉：

一共十篇。為周平王東遷洛邑以後（河南洛陽西），王畿地區的詩作，都作於春秋時期。

〈鄭風〉：

一共二十一篇。領地在今河南中部一帶，鄭風全作於武公遷都之後，是春秋時期的作品。

〈齊風〉：

一共十一篇。疆域在今山東省中部至東北部。其中〈南山〉、〈敝笱〉、〈載驅〉、〈猗嗟〉都與春秋齊襄公有關，其餘詩作年代不詳。

〈魏風〉：

一共七篇。領地在今山西西南部。鄭玄《詩譜》以為其詩作於平桓之世。

〈唐風〉：

一共十二篇，領地在今山西中部，因境內有晉水，後改稱晉。〈唐風〉具體寫作年代難以確定。

〈秦風〉：

一共十篇。秦至襄公因驅逐犬戎並護送周平王東遷有功，西周王畿及豳地相繼歸秦。秦風多屬春秋時作品。

〈陳風〉：

一共十篇。領地在禹貢豫州之東（河南舊開封府東南，南至安徽亳州一帶）。〈陳風〉除〈株林〉諷刺陳靈公淫於夏姬事外，其他詩篇具體寫作年代不得而知。

〈檜風〉：

一共四篇。領地在今河南中部，周平王時為鄭武公所滅，〈檜風〉應是西周末東周初的作品。

〈曹風〉：

一共四篇。周武王封其弟姬振鐸於曹，領地在今山東西南部，約在荷澤、定陶一帶。春秋時期周敬王 33 年（西元前 489 年）宋國滅曹。〈曹風〉除〈下泉〉作於周景王逝世後，是春秋時期的作品，其他詩篇寫作年代不詳。

〈豳風〉：

一共七篇。疆域在今陝西郿邑、邠縣一帶。〈豳風〉詩篇多與周公有關，大約作於西周時期，是《詩經》早期的作品。

2. 〈大雅〉、〈小雅〉

〈小雅〉：

一共七十四篇，除〈正月〉提到西周滅亡，可知其時代約在春秋初年，其他多寫厲王、宣王、幽王之事，是以多數作品產生多在西周時期，主要為鎬京地區的作品。

〈大雅〉：

一共三十一篇，其中〈生民〉、〈公劉〉、〈綿〉、〈皇矣〉、〈大明〉為周族史詩，敘述英雄祖先事功，或許長期在口頭上流傳，最後於西周初年寫定。〈大雅〉詩篇大致上作於西周時期，產生地域以鎬京為主。

3. 〈周頌〉、〈魯頌〉、〈商頌〉

〈周頌〉：

一共三十一篇，都是西周時期的作品，作於鎬京。詩中提到后稷、太王、文王、武王、成王、康王，可知其時代是在周初到昭王之間的作品。

〈魯頌〉：

一共四篇。約在山東東南部。詩中〈泮水〉、〈閟宮〉作於春秋魯僖公時期，其餘〈駉〉、〈有駟〉今文家以為奚斯所作，亦是魯僖公時期的作品。

〈商頌〉：

一共五篇。周成王封商紂王之兄微子啓於宋（河南商丘），宋國君主爲殷商後裔。

（二）、《聖經》

《聖經》的地理位置，最主要環繞在巴勒斯坦。所以這個地區對猶太教、基督教和伊斯蘭教來說都具有深厚的宗教和政治意義。巴勒斯坦是猶太教和基督教的發源地。耶路撒冷是猶太教和基督教最神聖的聖城，同時也是伊斯蘭教的第三大聖城。公元前 20 世紀前後，閃米特族的迦南人定居在巴勒斯坦的沿海平原，也就是神向亞伯拉罕立約的「應許之地」。前 13 世紀，腓尼基人在沿海建立國家。前 12 世紀，猶太人的祖先希伯來部落遷此，於前 11 世紀建立王國，前 935 年分裂爲北部的以色列王國和南部的猶太王國，其後先後受到亞述、巴比倫、波斯、馬其頓等帝國的統治。是爲歷史上有名的「巴比倫之囚」。

第二節 內容與體制

《詩經》與《聖經》有許多異同，根據前一節所敘述：《詩經》呈現農業文明興盛的周文化，《聖經》則呈現游牧爲主的沙漠文化。文化的差異，反映全書的內容和體制亦有所不同。然而在價值觀上的呈現，二者也有諸多共同性，下面就兩書的內容與體制分別論述：

一、內容

《詩經》或有採自民間的歌謠與士大夫獻詩兩種，因此在內容和體制所呈現的風貌也是不盡相同。下面就分別從《詩經》的體制論《詩經》的內容。

（一）、《詩經》

《詩經》的體制可分爲〈風〉、〈雅〉、〈頌〉。一般認爲十五風的內容較多反映屬於地方風俗民歌；大雅、小雅則多爲貴族酬唱之詩；周頌、魯頌，商頌則是廟堂祭祀之樂。風、雅、頌表現以下生活內容：

1、農牧生活詩

《詩經》保留了中國古代農牧生活的原始，在《詩經》中表現這些內容的詩篇在〈風〉有：〈兔置〉、〈騶虞〉、〈叔于田〉、〈大叔于田〉、〈盧令〉、〈還〉、〈七月〉。在〈雅〉有：〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉。在〈頌〉有：〈臣公〉、〈噫嘻〉、〈豐年〉、〈載芟〉、〈良耜〉。《詩經》中有不少篇章書寫當時農耕、採集、打獵活動的情景。譬如〈豳風·七月〉就是按照季節先後，逐季逐月描述當時農桑生產的過程。正月修農具、二月始下田、接著一連串的忙碌：採桑、紡織、收穫、打獵、築場、造酒、修屋、鑿冰……到了歲暮開始準備祭祀好過年。從這首詩作中關於稻米黍稷的名詞多達十數種，可知周代是農業相當進步的一個朝代。

2、愛情婚姻詩

《詩經》中的愛情婚姻詩相當的多，包含：〈關雎〉、〈漢廣〉、〈鵲巢〉、〈標有梅〉、〈靜女〉、〈木瓜〉……這個主題在《詩經》呈現相當多元的風貌。愛情當中的約期、互訴情衷、遇人不淑、遭棄等等的主题，在《詩經》的愛情婚姻詩都有不同面向的表現。有關於此一主题，見第五章：《聖經·雅歌》與《詩經·國風》裡的愛情詩。

3、政治諷刺詩

西周末年，周王室衰微，有志之士紛紛以詩歌諷諭國君，這些諷諭詩的內容，大抵不外乎憂國憂民，批評時政等等。諸如大雅的〈桑柔〉、〈民勞〉，小雅的〈正月〉、〈十月之交〉，都反映當時社會動盪不安，文人憂國的精神。

〈大雅·桑柔〉一詩，就是周厲王時，士大夫芮良夫的作品。全詩以桑樹作比，說明周王朝建國之初，國家是如此繁茂，然而如今君王無道，奸佞亂政，如同一棵枯桑。如果繼續作亂，那麼周就要滅亡了。

4、祭祀與宴飲詩

《詩經》當中的祭祀詩，具有其民族特性，以及政治功能。祭祀多在宗廟中舉行，祭祀乃國家大典，《詩經》的周、魯、商頌就是用於統治者舉行國家祭儀時所吟誦的詩歌。周人將祖先的亡靈提高到與天相齊的地位，祖先的靈魂最後回歸於天，變成民族的保護神。而周人的天命觀，因襲著前朝殷商的天命思想之餘，另外多了人治精神。吸取殷商滅亡後的教訓，周人將統治者「德」治的精神引入原有的天命精神，「天命靡常，唯德是輔」是周人深信不已的信仰。

《詩經》所祭祀的對象：分爲天地人三個層面，若以篇幅而言，祭祀祖先的詩是最多的。這個部分的敘述，見第三章：上帝的屬性，有較爲深入詳細的論述。

5、親情詩

《詩經》時代，是農業文明正興盛的時期，加上安土重遷的中國人傳統，親情之間的關係是相當的密切，尤其是父母與手足間的親情，這類的詩作，包含：〈蓼莪〉、〈鴛羽〉、〈凱風〉、〈雄雉〉等等這些重要的詩篇，反映了對父母孝順、夫妻互敬、兄友弟恭的中國文化，對於塑造民族文化特色起了重要的作用。

舉〈蓼莪〉這首詩而言：以蓼莪起興，敘述父母劬勞爲賦。說明有父母是何等歡樂而重要，沒有父母是如何可悲無所依恃，因此行孝當及時。

舉〈常棣〉這首詩而言：以常棣起興，從正反面議論手足親情之可貴，當遇到生死離別，親兄弟都會出面來幫助你，而朋友未必。因此平時就要培養手足之間良好的感情，同時要與妻子好合，如此家庭才能幸福美滿。

（二）、《聖經》

《聖經》的成書，前後至少有一千六百多年。第一卷〈創世紀〉約在西元前一千五百多年前由摩西編寫，最末卷在公元 96 年，由使徒保羅所完書。中間歷經教會與歷史上多次的基督教會議，訂定出新舊約正典，也歷經次經與偽經的問題等等。不由得產生一個疑問，到底這麼長的時間中，《聖經》所敘述的核心主體是否前後矛盾？本節試著歸納《聖經》幾個主要議題，來認識《聖經》的內容。

《聖經》一共六十六卷，前後成書歷經一千多年。雖說基督徒認爲這本書乃是神所啓示人而寫成的，但他畢竟由不同的作者記載寫成的。然而，這部書是由神啓示以色列，讓以色列人認識這位神永恆的屬性，因此《聖經》前後的共性與所要描述的內涵如下：

1、一神信仰的傳統

當耶和華向摩西啓示時，祂清楚明白指示摩西，不可有別神，天上地下只有我一神。〈出埃及記〉

不可跪拜那些像，也不可事奉他，因爲我耶和華——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。⁴

《聖經》作者一而再、再而三的將這獨一永生神與外邦偶像作一個對照。先知以賽亞曾敘述巴比倫被征服時，一間廟宇的景象。

先知也說明偶像全然無生命氣息的景況。他們的偶像是金的，銀的，是人手所造的，有口卻不能言，有眼卻不能看，有耳卻不能聽，有鼻卻不能聞，有手卻不能摸，有腳卻不能走，有喉嚨也不能出聲。關於這樣的經文敘述，在《聖經》當中非常多。歸納其中所言：《聖經》多次告訴以色列人，我是唯一的神，耶和華。基督宗教不若西方的希臘傳統，以諸神崇拜為傳統。基督宗教從一開始，就確立了以一神信仰為主。

2、神必施行救贖

《聖經》當中，救贖的意義是神向祂百姓施恩的第一步。人類因犯罪而與神隔絕，被擄或遭放逐，遠離家園。而神重新將他們從網綁中釋放。

在以色列的歷史：《舊約》當中曾有過三次。第一次：耶和華從迦勒底的吾珥呼召亞伯拉罕。第二次：神透過摩西將以色列人從埃及的捆綁當中拯救出來。第三次：神將被擄的以色列人從巴比倫帶回來。有關於此一主題較為詳細的敘述，見第四章《詩經》與《聖經》中的民族遷徙。

在新約當中，耶穌偉大的救贖，即是一次解決人類最根本的問題：人犯了罪與神隔絕的救贖，透過耶穌的寶血洗淨人類的罪。

道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。

新約作者幾次提到了舊約的逾越節乃是預表耶穌基督的死。比較舊約與新約，舊約紀念以色列人從埃及被贖回，新約則是基督為我們捨命，為要將我們從罪人中贖回。

3、將來的榮耀

榮耀在新約中，象徵著對神國到來的盼望。這是因為過去曾被基督從罪中救贖出來；現在蒙神的悅納，得以進入神的家中。

基督徒相信：

⁴ 《聖經·出埃及記》：第二十章 5 節。

- (1) 基督的再來。當耶穌基督再來時，祂要在能力和榮耀中降臨。
- (2) 復活：復活指的是永恆生命的改變。不單是肉體，而是身心靈完全的復活。
- (3) 審判：基督再來時，救恩跟審判都要完成。
- (4) 新世界到來：基督徒相信，將會有一天，神將一切都更新了！「神要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。」

二、體制與文類

(一)、《詩經》的體制

《詩經》的編集分為〈風〉、〈雅〉、〈頌〉三部分。至於分類的標準為何？有根據來源、內容、使用場合、政事大小、時代早晚、演奏樂器等種種不同異說，其中張西堂《詩經六論·詩經的體制》主張以演奏樂器作為體制分類，不失為可以避免其他各說不圓滿的好辦法⁵。依他的說法〈國風〉是地方土腔；〈雅〉是用像漆筒那樣的樂器演奏，因音律調子(即大、小呂)不同，而有〈大雅〉、〈小雅〉；〈頌〉是用鑪(鐘)那樣的樂器伴奏，用於宗廟祭祀的樂歌。

(二)、《聖經》的文類

《詩經》是以〈風〉、〈雅〉、〈頌〉所用樂器區分三種不同的體制，而《聖經》不以音樂性為主，或許從它的寫作體裁來加以分類，比較容易看出和《詩經》的對應關係。

1、敘事體

以篇幅而言，占絕多數的，要推敘事文學為主，敘事體(narrative)構成了故事。《聖經》舊約的書卷幾乎全屬於敘事體：〈創世記〉、〈約書亞記〉、〈士師記〉、〈路得記〉、〈撒母耳記〉上下、〈列王紀〉上下、〈歷代志〉上下、〈以斯拉記〉、〈尼希米記〉、〈以斯帖記〉、〈但以理書〉、〈約拿書〉和〈哈該書〉。這些書卷都是敘事文學的代表。另外，在〈出埃及記〉、〈民數記〉、〈耶利米書〉、〈以西結書〉、〈以賽亞書〉和〈約伯記〉也有大量的敘事文學。而新約中〈四福音書〉、〈使徒

⁵ 見張西堂：《詩經六論》，（上海：商務印書館，1957年），頁20。

行傳〉也屬於以人物故事為主的敘事體。

2、詩歌體

《聖經》當中的詩歌體，是一種跨越文類的特殊形式的存在。因此並非僅侷限於其中幾卷書中。在《聖經》當中，詩歌是為表達對神的敬拜。首先，〈詩篇〉、〈雅歌〉、〈哀歌〉是詩歌文學的最大宗。其次，智慧文學：〈約伯記〉、〈箴言〉、〈傳道書〉和〈先知書〉，都是使用詩歌修辭的書卷。另外，新舊約的敘事體中各自也有許多的詩歌體。以舊約而言有：〈創世記〉四十九、〈出埃及記〉十五：1~18、〈申〉三十二~三十三、〈撒母耳記〉上二 1~10、〈撒母耳記〉下一 19~27、〈列王記〉上十二 16、〈列王記〉下十九章 21~34。新約裡詩體的篇幅比較少，有：〈路加福音〉一 46~55、68~79，二 29~32，〈使徒行傳〉十七 28，〈哥林多前書〉十五 33，〈腓利比書〉二 6~11，〈歌羅西書〉一 15~20，〈提摩太前書〉三 16，〈啓示錄〉四 8、11，五 9~10、12~13，十五 3~4。總數上，全本新舊約《聖經》，詩體大約占三分之一，相當於新約的篇幅。由此可知，詩歌體在《聖經》中是重要而顯著的體裁。

4.史詩體

史詩文學的書卷有篇幅較長的大先知書共四卷：〈以賽亞書〉、〈耶利米書〉、〈以西結書〉、〈但以理書〉；篇幅較短的小先知書包括：〈何西阿書〉、〈約珥書〉、〈阿摩司書〉、〈俄巴底亞書〉、〈約拿書〉、〈彌迦書〉、〈那鴻書〉、〈哈巴谷書〉、〈西番雅書〉、〈哈該書〉、〈撒迦利亞書〉、〈瑪拉基書〉。

史詩文學的產生和以色列的歷史有很深的關聯性。以色列民族歷經多年的內憂外患，先知扮演了相當重要的角色。先知，根據希伯來原文的意思，就是代言人。能替代神說話，傳達神的啓示的重要人物。史詩文學的歷史背景是在〈列王記〉和〈歷代志〉為歷史背景。在正典的地位上，僅次於〈摩西五經〉。史詩文學的產生都是屬於神的直接啓示：「預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動，說出神的話來。」⁶也因為史詩文學是透過先知來反應了當時以色列人所面臨的歷史危機，因此其內容，多半是以罪、刑罰為主題。先知是當時時代弊端的揭發者，也提醒了選民道德倫理的重要性。

⁶ 《聖經·彼得後書》：第一章 21 節。

5.書信體

在新約《聖經》中，除了四卷〈福音書〉和〈使徒行傳〉屬於敘事體裁，其他都屬於書信文學。在新約的書信文學基本的格式，書信文學的作者是誰呢？大部分而言，是保羅寫給眾教會的。所以部分書信文學又稱之為保羅書信，然還有其他作者，諸如：彼得、約翰、雅各，以及猶大。是耶穌的門徒和弟弟所寫的。也有一些並非發信人親筆所寫，包含：德丟、西拉代筆。

第三節《詩經》、《聖經》對後世的影響

距離《詩經》、《聖經》二千多年後的我們，將這兩部經典視為人類歷史中極具代表性的巨著。前者是中國儒家思想的寶藏，也是我國第一部詩歌總集。後者是基督教最重要一部經典，其他相關的宗教性書籍都為詮釋《聖經》而產生。

一、《詩經》的影響

《詩經》在中國古代的圖書分類上被歸到經部，傳統是從政治、社會，思想上肯定《詩經》的價值，以為這部書是儒家經典，王朝之經，天下之經，具有恆常性、普遍性。除了在經學上影響中國數千年王朝之外，《詩經》最重要的影響則在文學藝術和語言方面，以下分論之。

（一）、《詩經》的文學藝術成就

《詩經》的寫作題材包羅萬象。反映當時周人的生活、情感、思想與文化。《詩經》以其樸實的寫作手法、純熟的寫作技巧，呈現出自然、敦厚的風格。後代的楚辭、漢賦、六朝駢文、唐詩、宋詞、元曲，莫不承襲《詩經》。《詩經》有風、雅、頌，賦、比、興六義。賦、比、興是《詩經》的寫作技巧，用這三種作法來完成風、雅、頌的內容。而賦比興藝術，在《詩經》時代產生，可謂開寫作方法先河。

1、賦

朱熹《詩集傳》：「賦者，敷陳其事而直言之者也。」⁷又：「直指其名，直

⁷見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷三），頁32。

敘其事者，賦也。」例如〈衛風·氓〉：「氓之蚩蚩，抱布貿絲。匪來貿絲，來即我謀。」

2、比

朱熹〈詩集傳〉：「比者，以彼物比此物也。」⁸又云：「引物爲說。」面對抽象思維如何使之具象化呢？用具體的比喻來說明抽象的情感，例如〈邶風·柏舟〉「心之憂矣，如匪澣衣。」

3、興

興即起之義，心中有某種感情，受到外界景物的觸發，物和情產生了聯結，物象義和人事義之間的關係隱微，因而比較不易瞭解。例如：〈桃夭〉「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。」，用桃樹的茂盛，花朵的燦爛起興，點出出嫁女子青春貌美，充滿生命活力，用此物象義來譬喻這位出嫁的女子。

（二）、《詩經》的語言藝術成就

《詩經》是音樂性的文學，音樂是時間的藝術，要在一定的時間內完成一首曲子，如果僅唱一遍，無法令聽者印象深刻，歌者就無法直抒胸臆。《詩經·國風》常用一唱三嘆的三遍唱法，或其他各種變化曲式，我們看到 AAA、AAB、ABB、AABB 等各種不同的曲式，以達到聲音回環往覆，一唱三嘆及加深記憶、加強抒情的作用。

《詩經》是上古漢語的寶典，留下了許多珍貴的成語。諸如：「白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可爲也」、「不佞不求，何用不臧」、「他山之石，可以爲錯」、「標梅之憂」、「風雨雞鳴」、「柏舟之節」等等。還有許多語料，可提供古代漢語、上古音之研究材料。

二、《聖經》的影響

《聖經》這部書對於人類的影響，端看對象而言。對以色列人來說，舊約是一本記載以色列的歷史經典，也是猶太教經典；對基督徒來說，這是一本記載生命之道的書；對西方世界而言，這是一本影響文化、藝術、音樂等靈感的源頭。

⁸見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷四），頁42。

即便都非上述所言之普遍大眾，《聖經》也是一本文學經典。

（一）、《聖經》的權威性

《聖經》的權威，在於《聖經》的話語是從神而來。它是透過神的啓示，藉著神的靈感寫成的。神的話句句都帶著力量：「因為，出於神的話，沒有一句不帶能力的。」⁹每一句話背後都代表一位發言者，而發言者本身便是代表其力量。

《聖經》當中許多例子，早在一開始的開天闢地。世界就是藉著祂的話所創造的。「神說：要有光，就有了光。」¹⁰在創世紀第一章詳細的記載上帝用祂的話，在七日之內創造天地和其中的一切。整部《聖經》，就是神的話語，因此也顯示《聖經》的權威性，《聖經》就是神在不同時代透過不同的先知，啓示祂自己。因此《聖經》具有權威性。

再來，透過《聖經》的讀者可知其書的權威與影響力，《聖經》對於古今中外的人類，產生了如此重大的作用。使自滿者不安、使憂傷者得安慰、使驕傲者俯服、使犯罪者得改變……基督徒相信，是因為神的力量動工，神的話語帶著力量。

而有關於《聖經》的權威性，研究《聖經》的學者將其分類在：《聖經》神學系統研究。各家學者看法不一，或可歸納為以下三項重點：

- 1、《聖經》的偉大並非在於文字，而是透過文字的記載得以了解神的作為與救贖的計畫。
- 2、《聖經》正典的地位不因時空的間隔或作者傳抄的問題受到折扣，透過聖靈的啓示與經文的記載，人可以親自認識這位永生神的特質。
- 3、新舊約互為彼此的印證，說明耶穌基督十字架的救恩。

（二）、《聖經》的文學性

《聖經》具有高度的文學性，這一點是無庸置疑的。以舊約而言，整部以敘事文學為主體，運用了許多文學的技巧描述事件。新約時期耶穌在傳播上帝的福音時，最喜歡做的事就是講故事。用一個具體而簡單的比喻，來傳講一個抽象的

⁹ 《聖經·路加福音》：第一章第 37 節。

¹⁰ 《聖經·創世紀》：第一章第 3 節。

道理。將《聖經》作為一部希伯來文學代表名著，與《詩經》同作文化與文學的比較，是本文主要的研究目的。

第三章 《詩經》、《聖經》上帝的屬性

有關於《詩經》、《聖經》中上帝的屬性，應先從中西宗教觀開始談起。在處理宗教的產生，以及其是否能成爲一個民族的傳統，最主要的一個核心問題是：「人從哪裡來，往哪裡去？」這一路探索下，即可明白在中國古代與西方傳統，提供了完全兩極化的答案。以下，就由《詩經》做爲東方文化傳統經典，《聖經》做爲西方精神信仰經典來探討此一主題。

第一節 上帝的屬性

有關於「神」的概念，東西方的認識有很大的懸殊。在中國，神、人，與鬼，三元並存於物質界。其文化著重在「孝」的傳統，因此易形成人格神與祖先崇拜。

《詩經》裡的主宰者，關心君王施政的好壞。神的懲罰反映在改朝換代，詩人常將神降災和君王施政的不善劃上等號。若君王能德配於天，天人便可合一。

基督教的神就是聖父、聖子，聖靈三位一體的位格。聖父創造萬物，具有至高無上的地位，並且具有排他性；聖子降世爲人，爲的是挽救世人的罪；聖靈分賜在眾聖徒身上。

《聖經》的神關心人類墮落的問題，人類因爲墮落而虧缺神的榮耀，必須等到新約時期以後藉著耶穌在十字架的犧牲才得以完成救贖。神是公義的，即便神降下苦難，依舊不改變神公義的本質。

一、《詩經》中上帝的屬性

《詩經》所產生的時代始於殷末周初。在這個時代，思想上發生了劇烈的變革。殷商後期迷信鬼神，大量使用人牲、人殉。因爲迷信鬼神，犧牲人的性命似乎對主宰祭祀大權的天子，是稀鬆平常的事。在中國卜辭中祭牲的資料，單次最多可達一千多人。¹¹《左傳·僖公十九年》：「古者六畜不相爲用，小事不用大牲，而況敢用人乎？祭祀以爲人也；民，神之主也，用人，其誰饗之？」¹²另者，

¹¹ 見張秉權：〈祭祀卜辭中的犧牲〉，《中研院史語所集刊》，1968年，第38本，第1份，頁185-226。

¹² 見〔春秋〕左丘明著，〔西晉〕杜預集解：《左傳》，（上海，上海古籍出版社，1997年），第六冊，頁483。

《左傳·昭公十年》：「周公其不饗魯祭乎？周公饗義，魯無義。」¹³殷商歷經改朝換代，最後由西周取代殷商，當然要改革前朝迷信的風俗。由此，可知周文之本，以人為貴，欲以人本救前朝迷信之弊。想瞭解周人信仰中上帝的屬性，應從《詩經》中天、帝、上帝等詞，深入其意加以探析，以下分別考察之：

(一)、天

《詩經》時代天的形象為何？以下試著分析詩篇中「天」一詞，在《詩經》共有七十首詩出現「天」，在此限於篇幅，僅舉列十二首分析之。

《毛詩序》：「至於王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣！」鄭玄《詩譜》更以為文、武、成王時詩為正詩，懿王以後之詩為變詩，以政治興衰劃分正變。按照漢儒的說法「變風」、「變雅」，因處衰世，百姓對於天則多有怨言。從原本敬天愛天轉變為怨天咒天。以下先舉盛世時期人民對於天的崇敬為例：

1. 〈大雅·文王〉：「文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新…穆穆文王，於緝熙敬止，假哉天命，有商孫子…侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，裸將於京…上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。」

詩寫文王能稱王，都是因為天命之故。基於天的法則和運行，周朝要承繼天之意旨。天與命都是無常，不專司一家一姓，世代更迭輪轉都是尋常。天是「無聲無臭」的，似乎不可感知，然而無形中祂是主宰一切人事的。《詩序》：「〈文王〉，文王受命作周也。」¹⁴鄭《箋》：「受天命而王天下，制立周邦。」¹⁵文王之立是因為殷商腐朽，他順天意而接受天命。

2. 〈大雅·下武〉：「下武維周，世有哲王。三后在天，王配於京…昭茲來許，繩其祖武。於萬斯年，受天之祜。受天之祜，四方來賀。於萬斯年，不遐有佐。」

下武，接踵也。此詩讚美周代世有哲王。而為何世有哲王，因為太王、文王，武王三后在天。於是周王室後人，配三位先君之道，昭先人之功。《詩序》：「〈下

¹³ 見〔春秋〕左丘明著，〔西晉〕杜預集解：《左傳》，（上海，上海古籍出版社，1997年）第三冊，頁556。

¹⁴ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁358。

¹⁵ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁596。

武〉，繼文也。武王有盛德，復受天命，能昭先人之功焉。」¹⁶朱熹《詩集傳》：「美武王能繼大王、王季、文王之緒而有天下。」¹⁷周人認為他們死去的祖先來到天上，其德配天，在天帝之左右，後代子孫應該效法先人之德施於政治，否則將違逆天命，受到禍害。

3. 〈大雅·假樂〉：「假樂君子，顯顯令德，宜民宜人，受祿於天。保右命之，自天申之…之綱之紀…」

這是一首對周天子祝頌之詩。假，嘉也。嘉樂周天子能以德宜民。說明周王室的福祉是天的旨意。「保右命之，自天申之」也說明統治者擁有天命，誰能擁有天命，誰就是天子。這個觀念是統治者借神之權威來實施統治之權。程俊英《詩經注析》：「周王宴會群臣，群臣歌功頌德的詩。」為典型的《詩經》中頌美君王或群臣宴饗詩篇，「天命」此一觀念，乃是統治的根基與穩固周王室宗族的正統性。

4. 〈大雅·烝民〉：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」這是這首詩的前四句。

上天養育了百姓，是因為天有其法則、形式。人民持定常理而行，追求美善的事物。方玉潤《詩經原始》說這一章：「工於發端，高渾有勢。」點出天理可彰、人性本善的哲理。

5. 〈周頌·天作〉：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣。岐有夷之行，子孫保之。」

上天賜下岐山，古公亶父殷勤的開墾，在山麓裡築起了宮室和住房，傳給文王的時候，重新修治使百姓生活更好，這都要感謝祖先們的辛苦開墾，後世百姓才有安居樂業的日子過。天是創造萬物的萬能神，然而地下的百姓要過好日子，還得勤奮努力，以配合上天美意。

6. 〈周頌·昊天有成命〉：「昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之。」

¹⁶ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 785。

¹⁷ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版），頁 693。

上天的命定是冥冥之中的，文王、武王都承襲天命而生。及至成王的時候，他並沒有因此而安逸圖樂，仍從早到晚起來謀畫，做事的態度戰戰兢兢、謹慎負責。連續不斷的保持著，專心一意盡力到底，為要安定天下。

7.〈周頌·時邁〉：「時邁其邦，昊天其子之。實右序有周，薄言震之，莫不震疊…」

（武王）按時巡狩整個邦國，（武王）是天之驕子。他的治理使天也來助佑周民族，當武王施威時，所有的人沒有不懼怕的。詩句中，多次強調武王與天的關係，武王統治的正當性可見一番。《詩序》：「〈時邁〉，巡守告祭柴望也。」詩人藉著巡守告祭一事，再次強調周民族的由來乃是天的厚賜，統治者是上帝所喜悅的兒子。

以上都是周民族在盛世之中對於天的美讚與稱頌，然好景無常，世代輪替中往往會給人對上天信心的考驗，特別是在衰世，下面則舉列《詩經》中的「變風」、「變雅」為例，以見當時人對於天降災禍的畏懼。

1.〈大雅·板〉：「上帝板板，下民卒瘁，出話不然，為猶不遠。靡聖管管，不實於亶。猶之未遠，是用大諫。天之方難，無然憲憲。天之方蹶，無然泄泄。辭之輯矣，民之洽矣。辭之懌矣，民之莫矣…敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾遊衍。」

《詩序》：「〈板〉，凡伯刺厲王也。」¹⁸首章開宗明義，點出周厲王暴虐無道，因此天怒人怨，民不聊生。第二章勸勉統治者要協調關係，改變政令，方能順天理治眾民。末章再次強調對於天的震怒與災變，要有所警惕，反映出周民族的敬天思想，統治者的政權應配合天理運行的準則。

2.〈大雅·抑〉：「肆皇天弗尚，如彼泉流，無淪胥以亡…昊天孔昭，我生靡樂。視爾夢夢，我心慘慘。誨爾諄諄，聽我藐藐。匪用為教，覆用為虐。借曰未知，亦聿既耄。於乎小子，告爾舊止。聽用我謀，庶無大悔。天方艱難，曰喪厥國。取譬不遠，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘。」

本詩以一幅長者告誡晚輩，語重心長的圖像來構成全篇主要輪廓，詩人告誡統治者：老天不保佑周王朝，（國家）就像流泉空自流，一去不復返。（統治者）

¹⁸ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 968。

更不應該混混而下，不知圖強以至於敗亡啊。後兩章詩人似乎在教訓一個扶不起的阿斗：蒼天有眼！我這輩子從來沒有真正開心過，看到你迷迷糊糊的樣子，我的心不免悲從中來，一遍又一遍的教導你，你到現在還是左耳進、右耳出。不知道我的教導用心良苦，反而當成玩笑話在嘻鬧。我說你不明事理，你反到罵我是老糊塗了。你這個小子，聽我過來人的話。照著我的話做，你不至於錯得太離譜。現在天下正值亂世，擔心國家就要喪亡，借鑑就在眼前，老天報應從來不是平白無故。你再作惡歪從，黎民蒼生都要因此受難。本詩透過天理賞善罰惡，來警戒統治者應以國家大局為重。

3. 〈大雅·桑柔〉：「倬彼昊天，寧不我矜？…國步蔑資，天不我將…我生不辰，逢天憚怒…天降喪亂，滅我立王。」

本詩也是警惕統治者施政不當的諷諷詩。《詩序》：「芮伯刺厲王也。」¹⁹為何上天不憐恤黎民蒼生，實在是統治者失當。國家財政緊縮，老天不會幫助，我生逢此時，老天厚怒人世。並且馬上就要降下大禍，滅了所立之王的權勢。《詩經》多次出現詩人呼告天的手法，這是人的與生俱來的共性，當遇到感嘆或讚嘆時，很自然會想到比起人更高一格的天。

4. 〈大雅·瞻卬〉：「瞻卬昊天，則不我惠。…亂匪降自天，生自婦人…天何以刺？何神不富？舍爾介狄，維予胥忌。天之降罔，維其優矣。人之云亡，心之憂矣。天之降罔，維其幾矣。人之云亡，心之悲矣。藐藐昊天，無不克鞏，無忝皇祖，式救爾後。」

這是一首尖銳諷刺周幽王寵褒姒的詩。仰視著蒼天，禱為何不降恩反到降災禍？原來這災不是天所降的，一切都是因為這個女人產生的。老天的法網無邊，我剛好身逢此時，不可忽視上天的警示啊！《詩序》：「〈瞻卬〉，凡伯刺幽王大壞也。」²⁰與下篇〈召旻〉相同。

5. 〈大雅·召旻〉：「旻天疾威，天篤降喪，瘖我饑饉，民卒流亡，我居圉卒荒。天降罪罟，蠹賊內訌，昏椽靡共，潰潰回遘，實靖夷我邦。」

¹⁹ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁596。

²⁰ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁685。

《詩序》：「〈召旻〉，凡伯刺幽王大壞也。」²¹從這兩篇〈詩序〉一字不差看來，兩首詩作是具有關聯性的。只是〈召旻〉的語氣更為激切，反映詩人對其國君昏庸、女子禍國慨然不平。老天爺你是如此的暴虐無情，一直不斷的降下災禍。天下四方到處饑饉，老百姓四處流亡無所安居。我的家園盡是荒蕪榛莽。天降罪網把人民網羅，連竊匪盜賊都自起內鬩。國家內鬩讒言四起。大家蜚語流言互相攻擊。實在是天要亡我們的國家了！和前面多首詩寫作手法相同，詩人以呼天問天的方式，表達情緒的激昂不平。

人遇到順境就讚美天，遇到逆境就質問天：「為什麼？為什麼是我？」這是人之常情，自然的反應。《聖經》當中就有一個經歷多次顛沛與苦難的人物，就是約伯。《聖經》當中對於這個人的性格描述：「那人完全正直，敬畏神，遠離惡事。」²²神讓約伯從榮耀而富足到飽受困厄疾病，甚至連親人都離約伯遠去。還讓來安慰約伯的三位朋友對著約伯說風涼話，約伯的生命僅差一口氣就要死的時候，耶和華向約伯說話了，從《聖經·約伯記》第三十八章至四十一章，耶和華以反問約伯一連串創世以來的奧秘作為回答：

那時，耶和華從旋風中回答約伯說：「誰用無知的言語使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰；我問你，你可以指示我。我立大地根基的時候，你在哪裡呢？你若有聰明，只管說吧！你若曉得就說，是誰定地的尺度？是誰把準繩拉在其上？地的根基安置在何處？地的角石是誰安置的？那時，晨星一同歌唱；神的眾子也都歡呼。海水衝出，如出胎胞，那時誰將他關閉呢…」

²³ 約伯在經歷了神以後，他不再以自己的公義作為誇口，他說：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。」²⁴人對於苦難的反應呈現出生命的情懷，約伯從苦難當中經歷神反應了他的信心與神的信實。

（二）、帝、上帝

有關於「帝」或「上帝」一詞，《詩經》當中出現的也不少，在此也將其代表詩篇列舉出來作為觀察之說明。

²¹ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁367。

²² 《舊約聖經·約伯記》：第一章第1節。

²³ 《舊約聖經·約伯記》：第三十八章第1-8節。

²⁴ 《舊約聖經·約伯記》：第四十二章第5節。

1. 〈魯頌·閟宮〉：「上帝是依，無災無害。」

〈閟宮〉是姜嫄之廟。上帝是依，記載的是姜嫄履巨人跡一事。姜嫄因此事而生后稷，因此有周。從周民族起源於姜嫄踩巨人跡生后稷神話，可見得原始民族對於人類的起源與上帝形象的看法，保留原始創生神話的特性。

〈大雅·皇矣〉：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。作之屏之，其菑其翳。修之平之，其灌其柵。啟之辟之，其攘其梏。攘之剔之，其慄其柘。帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌。帝作邦作對。自太伯王季。維此王季，因心則友，則友其兄，則篤其慶，載錫之光。受祿無喪，奄有四方。維此王季，帝度其心。貊其德音。其德克明，克明克類，克長克君，王此大邦，克順克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。帝謂文王：『無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸。』」

《詩序》：「〈皇矣〉，美周也。天監代殷莫若周，周世世代代脩德莫若文王。」²⁵從本詩中幾個關鍵字：「監觀」表示上帝有眼、「維彼四國，爰究爰度」表示上帝的判斷、「耆之」表示上帝的情緒，「帝謂文王」表示上帝有言，全詩描寫上帝有心、有眼、有口、有手，表現出上帝無所不能，掌握人間諸事，生靈活現，儼然是一位至高無上萬能神的鮮活形象。

第一章把上帝的形象刻劃成一至高無上的主宰者，對於政治統治者有主導性的作用。上帝到處察看天下蒼生的苦處，對於殷夏二國的執政者施政不當感到生氣，轉而眷顧西方的周民族，於是將岐山賜給周民族。朱熹《詩集傳》：「以此歧周之地，與大王為居宅也。」²⁶

第二章說明上帝為周民族選擇一塊美地岐山，並且加以整理，使周民族在開國之際就有一個由天命所指派而來的君王。這邊所描述的上帝，和舊約時代的耶和華有相似之處：上帝為以色列人預備地方，並且透過摩西、亞伯拉罕這些先祖與先知在各個時代的預言，預表將要有一個君王（耶穌），使以色列人成為選民。

²⁵ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁449。

²⁶ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版），頁586。

第三章說明上帝為周民族預備的地方都已臻完善，並且立了一個好的領袖，那就是大伯、王季。而且特別表彰大伯、王季的孝順與倫理。從此可窺得在《詩經》時代開始，中國人重視孝道與家庭的精神傳統。

第四章上帝省視王季的內心，他的德行遠播，並且相當具有影響力。百姓因受其仁政感化，即使到文王時代都還存留著他的德績作為。

第五章到第八章，到了文王當政的時代，上帝透過他的話語參與了文王執政掌權時的行為。也和以色列民依靠上帝的話語來執行一切人為施政有相當類似之處。只是在《詩經》的頌禱詩中，大部分都是歌頌執政者的作為，借此來彰顯執政者並且鞏固政權。而《聖經》並非為嘉勉統治者而存在的書作，對於人的軟弱和犯罪的行為也詳細的描述出來。包含執政者個性的缺失：摩西的懦弱、大衛晚期的姦淫…而神是如何幫助這些執政者克服這些人格的缺陷，完成神創造他們的計畫。

2. 〈大雅·生民〉：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀。以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷…誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害，以赫厥靈。上帝不寧。不康禋祀。居然生子…卬盛于豆，于豆於登。其香始升，上帝居歆，胡臭亶時！后稷肇祀，庶無罪悔，以迄於今。

《詩序》：「〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文、武之功起於后稷，故推以配天焉。」²⁷這一段在《史記·周本紀》也有相似的記載。后稷的母親在野外踩到了上帝的腳印於是生出始祖后稷，這樣的感生神話，顯示兩個重點：

(1)《詩經》具有母系社會的遺跡，記錄始祖的母親感孕一事，開始說明民族起源。

²⁷ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁749。

(2) 周人將姜嫄懷胎一事神格化，藉著后稷出生的神蹟，說明周民族起源非凡之胎。透過神化的手法來維繫政治的正統性，後代許多偉人的出生都套用此一模式：諸如漢高祖、鍾馗、包拯…等等。

〈皇矣〉、〈生民〉，這兩篇的上帝都具有人的形體與精神、情緒。〈皇矣〉所描述的上帝，直接參與執政者的作為，賞善罰惡的形象躍然紙上。〈生民〉所描述的上帝，是政治領袖藉由傳奇性的降世，來為一個民族的起源作非凡的開場。「牛羊腓字之、鳥覆翼之」連牛羊都不忍踐踏，鳥獸都照顧這位神子，來說明后稷非凡的身世，以及得天獨厚的出生。

3. 〈大雅·蕩〉：

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶，靡不有初，鮮克有終…匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾…殷鑒不遠，在夏后之世。

這是〈蕩〉的首章，根據這首詩歷代注解包含《詩序》：「〈蕩〉，召穆公傷周室大壞也，厲王無道，天下蕩蕩無綱紀文章，故作是詩也。」²⁸吳闓生《詩義會通》：「此詩格局最奇。本是傷時之作，而忽幻作文王資殷之語…」²⁹呂珍玉《詩經詳析》亦說：「從首章結構異於其後七章，直指天命無常，不能善始善終，似在點出作意，並非真寫殷商之事，只是借之諷諭現實…」³⁰歸納上述注解，不難發現眾注解都指認這首詩是指桑罵槐之作。第一章首先提出天命無常之觀念，再來借文王口直指殷紂滅亡是因為人為不善，最後二句點出全篇寓意，原來作者借古諷今。通篇的上帝形象隨著商紂的暴虐，也變成暴虐、邪僻、乖張，又跋扈的惡上帝，這就是《詩經》所要強調的順天應人施政觀，商紂暴虐，不施德政，人民生活痛苦，上帝也變成一副乖戾形象。

4. 〈大雅·雲漢〉：

²⁸ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 896。

²⁹ 見吳闓生評注：《詩義會通》，（台北，中華書局，1970年出版），頁 585。

³⁰ 見呂珍玉《詩經詳析》，（臺北：五南出版社 2010年 11月出版），頁 537。

早既大甚，蘊隆蟲蟲。不殄禋祀，自郊徂宮，上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。耗斁下土，寧丁我躬…昊天上帝，則不我遺。…昊天上帝，寧俾我遯…昊天上帝，則不我虞。

《詩序》：「〈雲漢〉，仍叔美宣王也。宣王承厲王之烈，內有撥亂之志，遇災而懼，側身脩行，欲銷去之。天下喜於王化復行。百姓見憂，故作是詩也。」³¹屈萬里《詩經詮釋》：「此憂旱之詩。」³²詩義說明，旱情已經相當嚴重了，暑氣鬱積而隆盛。持續不斷的祭祀，祭祀的處所遠在郊宮，把所祭祀給天的祭品埋藏到地底下，天地諸神無一不奉祀，連始祖后稷也不管子孫死活了，上帝也不理會受難的周代子民了。天災這樣耗損敗壞人世，這樣的事竟遭遇在我身所處之世…偉大的上帝呀！竟沒有為我留下一些餘地。…偉大的上帝呀！難道逼迫我離開此地，逃避這事嗎？偉大的上帝呀！難道都不願意幫助我嗎？詩人透過跟上帝一問三嘆來表達對於久旱無雨的痛苦，在這裡的上帝形象似乎是冷酷沉默的，沒有回應周宣王的憂心忡忡，而周宣王每天只好對著萬里無雲的銀河仰天長嘆。

5. 〈周頌·執競〉：「執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。」

《詩序》：「〈執競〉，祀武王也。」³³朱熹《詩集傳》：「此祭祀武王、成王、康王之詩。」³⁴武王克殷伐商，其功業無人能比，實為成康二王基業奠定下基礎，美哉啊上帝！詩作透過稱頌武王基業，來表達對於武王追念感佩之情，末後以讚美上帝，來形容內心澎湃激昂的情緒。

透過以上這些出現「天」、「上帝」、「帝」字的詩篇分析，可知在《詩經》中天、帝或上帝這些詞語往往指涉同樣的概念，其概念意旨與分析，簡靜美《從詩經天的觀念探討儒道墨之天的意旨》有深入的析論，可參³⁵。在此，根據《詩經》文本作上帝形象的分析，藉以與《聖經》中上帝的形象比較其間異同。

³¹見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 895。

³²見屈萬里，《詩經詮釋》，（臺北：聯經出版公司，2004年出版），頁 689。

³³見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 754。

³⁴見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版），頁 258。

³⁵見簡靜美《從詩經天的觀念探討儒道墨之天的意旨》，（臺中，東海大學哲學系研究所碩士論文，2010年出版）。

二、《聖經》中上帝的屬性

到底上帝是怎麼來的？以人類有限的智慧去理解這無限的奧秘，似乎是無解的。《聖經》中的記載也僅略筆一提：「起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。」³⁶從這句話可知的是天地形成之初，已經有神。而神是個靈，神的靈是不受時空的限制，可以自由的運行在水面之上。物質界存在的是空虛混沌，尚無其他有形體的活物存在，這與中國神話盤古化生有類似處：天地混沌如雞子。東西方的傳說或神話都認為宇宙物質界最原始狀態是混沌不清的，與近代物理學對於宇宙的理解與研究相互契合，而人體元素的分析，剛好完全跟土壤的結構相符，這與上帝用泥土造人、女媧搏土造人也相驗證。是故這些傳說、神話雖有超自然的描述，但也非完全脫離人類思維意識的合理聯想。

基督教的神，獨一至上。人類無法探究上帝是如何屬性的，但透過《聖經》人類得以認識這位造物主的形象與作為。神按著自己的形象造人，因此人具有神的形象。但人是軟弱的，並非如神這般的完全，早在人類的始祖亞當和夏娃時，就犯了罪，罪使人與神隔絕。有關於罪最早記載，在〈創世記〉第三章起。第一對人類配偶就犯罪。

耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇對女人說：神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？³⁷

人的犯罪，從伊甸園開始，蛇代表的，就是魔鬼撒旦。蛇是狡滑的，在引誘夏娃時，他說了一句扭曲事實真相的話：神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？其實神沒有不允許亞當和夏娃吃園中「所有」樹上的果子，唯一不允許的，是那「豈是」、「真說」雙重懷疑的疑問詞，為的是要混淆人的意志，蛇的詭詐，就是在神的話上打個問號，夏娃就軟弱了，而且還給丈夫亞當吃，當那時神要來尋找人的時候，人因為犯了罪、羞愧不敢見神的面，而當神問了亞當緣由時，亞當開始用推諉的方式解決問題：是「你」（神）賜給我，跟我「同居的那女人」（夏娃），他（夏娃）把那樹上的果子給我。從這句話分析，很顯然亞當

³⁶ 《聖經·創世記》：第一章 1-2 節。

³⁷ 《聖經·創世記》：第三章 1 節。

把矛頭都指向「他」者，一切都不是「我」的問題，都是「你」賜給我的「她」，叫我吃了。人的犯罪，就從扭曲和推諉開始。

女人對蛇說：「園中樹上的果子，我們可以吃，惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：你們不可吃，也不可摸，免得你們死。³⁸

從女人對蛇的回答，我們可知道夏娃對於神的話語，已經與當時耶和華所說的有所出入：

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！³⁹

耶和華未曾說「不可摸」那園中樹的果子。蛇是否在引誘夏娃犯罪時，正盤旋在那顆樹上卻也沒死的畫面讓夏娃困惑，《聖經》上沒有記載，然夏娃記錯耶和華的吩咐這是確實的。蛇於是接續女人的話：

蛇對女人說：你們不一定死；因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了，又給他丈夫，他丈夫也吃了。他們二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露體，便拿無花果樹的葉子為自己編做裙子。⁴⁰

人類自犯罪以後，眼目明而心眼瞎。這與老子：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」⁴¹原本對於赤身露體是無芥蒂的，但從犯罪後有了羞恥感。

天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音，就藏在園裡的樹木中，躲避耶和華神的面。耶和華神呼喚那人，對他說：你在哪裡？他說：我在園中聽見你的聲音，我就害怕；因為我赤身露體，我便藏了。耶和華說：誰告訴你赤身露體呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那樹

³⁸ 《聖經·創世記》：第3章2節。

³⁹ 《聖經·創世記》：第2章16-17節。

⁴⁰ 《聖經·創世記》：第3章4-7節。

⁴¹ 見〔晉〕王弼注，嚴復評點：《老子·道德經》，（上海，商務印書館，1935年），頁41。

上的果子嗎？那人說：你所賜給我、與我同居的女人，他把那樹上的果子給我，我就吃了。耶和華神對女人說：你做的是什麼事呢？女人說：那蛇引誘我，我就吃了。⁴²

犯罪後，產生最嚴重的問題就是：人類向神躲藏。面對罪的行為，人類無法自處，也無從面對信仰，於是便躲藏。反倒是耶和華親自來找人，即至新約時期，耶穌為全人類的罪釘死十字架，也是神主動犧牲愛子耶穌基督。面對罪的問題，若不是神的赦免與憐憫，人類單憑個人努力或好行為，是無法解決的。

《詩經》所提到的罪，共八首詩論及：

1. 〈大雅·生民〉：「印盛於豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶時。后稷肇祀，庶無**罪**悔，以迄于今。」

這首詩旨在讚美后稷，《詩序》：「〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文、武之功起於后稷，故推以配天焉。」，此句的意思是指自從后稷設立祭儀以後，一直到如今百姓都過著安居樂業的生活，用木碗盛著祭品、也用瓦罐盛著，那祭品的香氣升上了天討天的喜悅。此單字「罪」的解釋指悔也。用祭祀來贖罪過，在《聖經·舊約》當中也常出現，如挪亞在洪水過後向耶和華獻的燔祭。

挪亞為耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上為燔祭。耶和華聞那馨香之氣，就心裡說：我不再因人的緣故咒詛地，也不再按著我才行的滅各種的活物了。

犯罪過後，需要贖罪。而贖罪的方式就是獻祭，祭祀通常都是動物的犧牲，象徵著代受罪的刑罰。舊約時期因為耶穌尚未降世，因此當人犯罪或需要祈求贖罪時，都會舉辦各項祭儀。新約時期，耶穌的受死，被釘十架就象徵著羔羊流血，潔淨人的罪。

2. 〈大雅·瞻卬〉：「**罪**罟不收，靡有夷瘳…人有土田，女反有之；人有民人。女覆奪之。此宜無**罪**，女反收之；彼宜有**罪**，女覆說之。哲夫成城，哲婦傾城。」

⁴² 《聖經·創世記》：第三章 8-12 節。

〈瞻卬〉這首詩是變風之作，這時期的百姓飽嘗災厄困苦，知識份子對於周幽王施政不當產生了相當大質問，然而不可明言的政治環境，只好歸咎於天。第一段末二句：「罪罟不收，靡有夷瘳」，以天降災禍、罪惡的網作為象徵，象徵周幽王作惡甚大，災加於民。

第二段又用無辜受害、為惡反倒脫逃來指著亂世社會現象的恐怖。上天到底真的公義嗎？詩人提出了盛世時期所沒有產生過的大哉問。《詩經》時代，周人對於上帝是否存在是肯定的，然而上帝是否公義，四始正變以後，產生了前後不一的解答。

這與《聖經》有很大的不同。《聖經》認為神是完全的公義。以下舉但以理這位先知的信仰，說明為何《聖經》的信仰中，認為神是公義的。

在巴比倫尼布甲尼撒統治以色列時期，有三位青年曾被選在這外族君王的身邊，但以理即是其中一位，《聖經》形容他：「年少沒有殘疾、相貌俊美、通達各樣學問、知識聰明俱備、足能侍立在王宮裡的，要教他們迦勒底的文字言語。」⁴³這位先知服事異族的統治者，正足以用「伴君如伴虎」來形容。然而但以理持守著聖潔，即使在面臨統治者的威嚇，被投入獅子坑中，正值命在旦夕，他說：

「即便如此，我們所事奉的神能將我們從烈火的窯中救出來。王啊，他也必救我們脫離你的手；**即或不然**，王啊，你當知道我們決不事奉你的神，也不敬拜你所立的金像。」⁴⁴

即或不然，也就是即便神沒有為我但以理申冤，我也不敬拜你的神。這種心志的堅定，不看環境險惡、苦難臨到，唯有仰望神、相信神的公義，在歷史中有許多信心偉人都曾經秉持過相同的情懷。因此在《聖經》當中對於神的信仰，是超越環境的限制、時空的阻隔，這種信仰也使後來以色列人即便經歷亡國、流離失所，他們仍然可以靠著信仰的力量凝聚，並在世界各地為民族信仰見證。

3. 〈大雅·召旻〉：「天降**罪罟**，蝥賊內訌，昏椽靡共，潰潰回遯，實靖夷我邦。」

⁴³ 《聖經·但以理書》：第一章 4 節。

⁴⁴ 《聖經·但以理書》：第三章 17-18 節。

《詩序》說：「〈召旻〉，凡伯刺幽王大壞也。」上蒼降下罪惡如同網羅，惡人如同吞食幼苗的害蟲，每天爭相起內訌、造謠生事、搞的國內外上下昏昧，實在是毀我邦國之舉，與前首〈瞻卬〉同是變風之作。

4. 〈小雅·十月之交〉：「黽勉從事，不敢告勞。無**罪**無辜，讒口躑躅。下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，職競由人。」

努力慇懃的做事，不敢自言勞苦，雖然已經如此小心翼翼，深知動輒得咎的道理，知道會有目前的景況，非從天而降之災禍，而是長期以來匯集了人民背地裡互相憎恨、專意彼此競爭。在此詩作中，可以看到周人崛起的人文思想，不再將所處遇的環境歸咎於天，而是回歸到人的社會當中尋找問題的解答。

5. 〈小雅·雨無正〉：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國，昊天疾威。弗慮弗圖。舍彼有**罪**，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。」

《詩序》：「〈雨無正〉，大夫刺幽王也。雨自上下者也。眾多如雨，而非所以為政也。」浩浩蒼天大無邊，恩德卻不長治久安。你降下那些喪亂饑饉，讓四方百姓都被害慘。老天爺過度暴虐，放掉那些真正罪人，把他們罪過隱瞞。而這些無罪好人，反而陷入痛苦無限。本首詩所呈現的，也是相似的感慨，百姓在政治黑暗的時期，不得直接批評政府，於是便大肆批評不公的神，竟容許人間發生如此災難。

6. 〈小雅·小弁〉：「弁彼鸞斯，歸飛提提。民莫不穀，我獨于罹。何辜于天？我**罪**伊何？心之憂矣，云如之何…君子信讒，如或疇之。君子不惠，不舒究之。伐木掎矣，析薪地矣，舍彼有**罪**，予之佗矣。」

天上的飛鳥快樂的飛回巢中，人民們都安居樂業，獨獨我心裡憂傷。蒼天在上，請告訴我做錯的甚麼？心裡這般憂傷，那麼該如何是好？

君子聽信讒言，好像喝酒這般自然。君子沒有慈心，不肯慢慢推究。伐樹還使繩索拉住，砍柴還要看紋路。然在審判上，你卻將真正的罪人輕輕放過，反而把罪名橫加給我。

詩中感嘆執政者不公義審判，將無罪視為有罪，將有罪視為無罪。

7. 〈小雅·巧言〉：「悠悠昊天，曰父母且，無**罪**無辜，亂如此慄。昊天已威，予慎無罪！昊天泰慄，予慎無辜！」

蒼天在上，如同人生父母。我誠然沒有重大罪過，竟遭遇如此大禍。蒼天已經大發威，但我確實沒犯重大過失。蒼天不察太疏忽，但我確實是無辜。詩人感慨上天竟降下重大禍患，讓無辜的人遭受重擊。

8. 〈小雅·小明〉：「明明上天，照臨下土。我征徂西，至于艸野。二月初吉，載離寒暑。心之憂矣，其毒大苦。念彼共人，涕零如雨。豈不懷歸？畏此罪罟！」

皇天在上，觀看著眾生。我行往西處，走到鬼方獯狁。二月上旬之時，經歷了風吹雨打，內心感到無比煎熬，我想著昔日與妻子共度的美好時光，淚就潸然而下，難道我不想回家嗎？只是害怕著這行役征戍、法網恢恢。在此，「罪」的意思包含著刑罰、責任歸屬之意。《詩序》：「〈小明〉，大夫悔仕於亂世也。」文中第一敘事者，應是周王朝的官吏，本詩敘述他被派遣到遠方辦事，經年不歸，因作此詩。

綜觀以上的詩句，《詩經》對於人的罪所產生的後果，就是天降災以示警戒。大有「天作孽，猶可爲，自作孽，不可活」的意味。罪的產生原因與罪的後果較不被提起。基督教對於罪所產生的影響，與最終有人子耶穌基督代赦，罪的問題應回歸於神與人之間的關係，《聖經》上說：「因我們還軟弱的時候，基督就按所定的日期為罪人死。」⁴⁵罪給人類社會帶來的影響，早在第一對人類配偶就已經產生了。「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」⁴⁶犯罪所產生的代價就是死亡。也有學者解釋是靈性上的死亡，人因此在靈性上與神隔絕，無法回歸到起初伊甸園神與人可以直接面對面往來的關係。可見得《聖經》對於罪的定義是原罪。而非犯下惡行才會產生的，原罪指人與生俱來的罪性。

《詩經》當中最主要還是人治為主的社會，天為何降下罪網？那就是人治的失當造成的後果。倘若人能行善，那麼自然不受其害。因此，對於人本身具有的罪性與解決之道，《詩經》未曾論及。

⁴⁵ 《聖經·羅馬書》：第五章 6 節。

⁴⁶ 《聖經·羅馬書》：第五章 12 節。

第二節 萬物起源和上帝的關係

有關於人從哪裡來的，一般而言，中國和西方各自有其著名的創生、創世神話。二者之間，對於人的由來，都起源於比人更高一格的神。《詩經》當中，人死後靈魂會回歸哪裡，就是天，所以人的祖先，就在天上。天子，就是人中之首。基督教認為，天上地下只有獨一真神：聖父、聖子，聖靈三位一體的一神觀。天是天，人是人。人雖具有上帝的形象，但人不能與天相比。《聖經》中就曾出現過，人爲了與天爭高下，就自己建造了一座巴別塔，而神卻變亂人的語音，於是才有了各種不同的語言。

那時，天下人的口音、言語都是一樣。他們往東邊遷移的時候，在示拿地遇見一片平原，就住在那裡。他們彼此商量說：來吧！我們要做磚，把磚燒透了。他們就拿磚當石頭，又拿石漆當灰泥。他們說：來吧！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。耶和華降臨，要看看世人所建造的城和塔。耶和華說：看哪，他們成為一樣的人民，都是一樣的言語，如今既做起這事來，以後他們所要做的事就沒有不成就的了。我們下去，在那裡變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。於是耶和華使他們從那裡分散在全地上；他們就停工，不造那城了。因為耶和華在那裡變亂天下人的言語，使眾人分散在全地上，所以那城名叫巴別。（就是變亂的意思）⁴⁷

一、《詩經》中始祖的起源

《詩經》中不像《舊約聖經》有〈創世紀〉全面論及上帝創造宇宙萬物，只有〈商頌·玄鳥〉、〈大雅·生民〉分別記載商、周始祖的母親以感生方式生下他們。〈玄鳥〉記載契的母親簡狄吞燕子蛋生下他：「天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥後，奄有九有。」⁴⁸，鄭玄《箋》：「天使配下而生商者，謂配遺卵，娥氏之女簡狄吞之而生契，為堯司徒，有功封商，堯知其後將興，又賜其姓焉。」⁴⁸

⁴⁷《聖經·創世記》：第十一章 1-9 節。

⁴⁸見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁 754。

按照鄭玄的解釋，認為商的始祖契的出生是天派燕子生蛋，而讓契的母親吞下鳥蛋，感應而生下他，雖具有原始鳥圖騰的觀念，不過主宰人類來源的仍是天，而天在《詩經》中和帝、上帝基本上是難以區分的。在《史記·殷本紀》對契母吞燕子蛋的過程，以及如此神奇出生的商始祖契所建事功有更為詳細的描述：

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。契長而佐禹治水有功。帝舜乃命契曰：「百姓不親，五品不訓，汝為司徒而敬敷五教，五教在寬。」封于商，賜姓子氏。契興於唐、虞、大禹之際，功業著於百姓，百姓以平。⁴⁹

商的始祖契的母親，簡狄，是帝嚳第二個妃子。野外沐浴時看見有一顆玄鳥的蛋，就把他拿來吃了，回去之後生出契。契長大因為幫助大禹治水，當時皇帝就封商地給他治理。商民族以玄鳥作為圖騰。在這個時期的記載，似乎尚未脫離傳統氏族自然神信仰，對於天的解釋仍是由神話思維而來。

〈生民〉則記載周始祖后稷的出生，以及他具有異常秉賦的農業知識，擅長栽種植物，發明農耕，奠立周代的農業制度。尤其是他的母親姜嫄踩大人跡受孕，懷胎期滿而生下他，帶有濃厚的感生神話色彩：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害。以赫厥靈，上帝不寧，不康禋祀，居然生子。誕寘之隘巷，牛羊腓字之；誕寘之平林，會伐平林；誕寘之寒冰，鳥翼覆之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訐，厥聲載路。誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食…

詩中記載后稷的母親姜嫄因為沒有依照當時習俗向天祭禱求子，而是出外踩到天帝的腳印，因而受孕，懷胎期滿，竟然順利生下后稷。因為她沒祭祀求神生子，深以為不祥，於是三番兩次想拋棄這個孩子，可是都有神跡發生，最後她無可奈何，只有把他帶回家好好撫養。后稷聰明過人，尤其是具有天賦的植物知識。太史公司馬遷將〈生民〉這段感生神話引用來寫《史記·周本紀》：

⁴⁹ 見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駰集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978年出版），頁2258。

周后稷，名棄。其母有郤氏女，曰姜嫄。姜嫄為帝嚳元妃。姜嫄出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐；徙置之林中，適會山林多人，遷之；而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。姜嫄以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。⁵⁰

《史記》將姜嫄踩帝的足跡改為踩巨人跡，這巨人跡是否為上帝？抑或是熊之類大形野獸不得而知，不過就〈商頌·玄鳥〉或〈大雅·生民〉早期的文獻都可以看到商周時代人們原始信仰中是以為人類的來源和上帝有密切的關係，由於中國文明起源早，加上儒家思想的影響，無法在文獻中看到更多有關上帝與其他宇宙萬物之間的關係，這點不如《聖經·創世紀》記載來得豐富多姿。

二、《聖經》中萬物的起源

有關於《聖經》當中萬物的起源與屬性，可追溯到〈創世記〉中尋找答案。以下根據《聖經》首卷〈創世記〉，說明神用七日創造了天地，並且創造亞當和夏娃，爾後因人類犯罪降了洪水，讓挪亞造方舟為人類存下活種。

（一）、神用七日創造天地

《聖經》對人類起源的記載，有具體而清楚的描述。較我國從神話、上古史料零碎片斷的記載，《聖經》對於人從哪裡來，提供了單一而清楚的解答。那就是耶和華神創造天地萬物。

起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。神說：要有光，就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜。有晚上，有早晨，這是頭一日。⁵¹

這和我國傳說、神話經過長久流傳，由於口傳而眾說紛紜情況不同，基督教所提供的創世只有一個答案，那就是神用七日創造天地。神是如何創造天地的？就是

⁵⁰ 見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駰集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978年出版），頁2693。

⁵¹ 《聖經·創世紀》：第一章1~5節。

用「話」創造。「因為他說有就有，命立就立。」⁵²所以神的話語帶著力量，祂在第一日，創造了天地與晝夜。比較盤古創世，在他出生時，已有了天地，然隨著盤古身量越長越高，於是天地越隔越遠。盤古死了以後他的眼便為日月，才有了晝夜。

神說：諸水之間要有空氣，將水分為上下。神就造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水分開了。事就這樣成了。神稱空氣為天。有晚上，有早晨，是第二日。⁵³

第二日，神創造氣體。形成液體、氣體之不同，並稱空氣為天。這和盤古開闢天地時，分陽清為天，陰濁為地類似。可知在創世之初，已然有「氣」的觀念形成。不同的是：氣在《聖經》是水的一種形態，而在中國人的眼中：氣分陰陽二元。

神說：天下的水要聚在一處，使旱地露出來。事就這樣成了。神稱旱地為地，稱水的聚處為海。神看著是好的。神說：地要發生青草和結種子的菜蔬，並結果子的樹木，各從其類，果子都包著核。事就這樣成了。於是地發生了青草和結種子的菜蔬，各從其類；並結果子的樹木，各從其類；果子都包著核。神看著是好的。有晚上，有早晨，是第三日。⁵⁴

第三日，神創造海洋與陸地。以及植物菜蔬，並且分門別類，使這些植物都各從其類。成為主要糧食的來源。盤古死後，形成「四肢五體為四極五嶽。血液為江河。筋脈為地里。肌肉為田土。髮為星辰。皮膚為草木。」⁵⁵這與《聖經》的創造觀有很大的不同，在《聖經》當中，所有一切天地重要的萬物形成，都是由於神的話。

神說：天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲，並要發光在天空，普照在地上。事就這樣成了。於是神造了兩個大光，大的管

⁵² 《聖經·詩篇》：第三十三章 9 節。

⁵³ 《聖經·創世記》：第一章 6~8 節。

⁵⁴ 《聖經·創世記》：第一章 9~13 節。

⁵⁵ 轉引自許建崑：《古話新說--古典短篇小說選讀》，（臺北，洪葉文化事業公司，2007 年出版），頁 98。

晝，小的管夜，又造眾星，就把這些光擺列在天空，普照在地上，管理晝夜，分別明暗。神看著是好的。有晚上，有早晨，是第四日。⁵⁶

第四日：上帝創造光體和星辰日月。並且使之能自轉公轉，於是日能司晨，月能司夜。

神說：水要多多滋生有生命的物；要有雀鳥飛在地面以上，天空之中。神就造出大魚和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類；又造出各樣飛鳥，各從其類。神看著是好的。神就賜福給這一切，說：滋生繁多，充滿海中的水；雀鳥也要多生在地上。有晚上，有早晨，是第五日。⁵⁷

第五日，神創造各種動物與魚類。神讓這些生物各從其類，並且滋生繁多。

神說：地要生出活物來，各從其類；牲畜、昆蟲、野獸，各從其類。事就這樣成了。於是神造出野獸，各從其類；牲畜，各從其類；地上一切昆蟲，各從其類。神看著是好的。神說：我們要照著我們的形象、按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形象造人，乃是照著他的形象造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。神說：看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子全賜給你們作食物。至於地上的走獸和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給他們作食物。事就這樣成了。神看著一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。⁵⁸

第六日，神照自己的形象造人，在萬物當中，唯有人是造著神的形象所造。而且神給人的職分，就是要「管理」這一切。創造的主人是神，人是受託負的管家。

⁵⁶ 《聖經·創世記》：第一章 14~19 節。

⁵⁷ 《聖經·創世記》：第一章 20~23 節。

⁵⁸ 《聖經·創世記》：第一章 24~31 節。

天地萬物都造齊了。到第七日，神造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神賜福給第七日，定為聖日；因為在這日，神歇了他一切創造的工，就安息了。⁵⁹

第七日，神安息了。因此第七日也被定為安息日就是如此。神的創造工作，就在七天當中完畢。

（二）、神造亞當夏娃

在基督教當中，亞當和夏娃是第一對人類配偶，傳說中是人類的始祖，然而不同之處在於：是上帝按自己的形象創造了人類，人活著是因為神向人吹了一口氣，神的靈進入人的身體才有了生命。亞當是第一個人類，上帝創造了他：「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」⁶⁰夏娃是耶和華看亞當需要一個配偶，於是說：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」⁶¹而女性被造過程中遠比男性來的奇妙：

耶和華神使他（亞當）沉睡，他就睡了；於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。耶和華神就用那人身上所取的肋骨造成一個女人（夏娃），領他到那人跟前。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。⁶²

夏娃並非如同亞當一般，是從一個小泥人吹口氣變成的。夏娃是從男人的身上取下的肋骨造成的。也因此女性顯得比男性更細緻複雜，從上帝創造女人時的不同可說明這點。

（三）、神降洪水，挪亞造方舟

中國有洪水神話，《聖經》中也有人類面對天然災害洪水的記載：

⁵⁹ 《聖經·創世記》：第二章 1~3 節。

⁶⁰ 《聖經·創世記》：第二章 7 節。

⁶¹ 《聖經·創世記》：第二章 18 節。

⁶² 《聖經·創世記》：第二章 21~23 節。

亞當的後代記在下面…給他起名叫挪亞，說：這個兒子必為我們的操作和手中的勞苦安慰我們；這操作勞苦是因為耶和華咒詛地。拉麥生挪亞之後，又活了五百九十五年，並且生兒養女。拉麥共活了七百七十七歲就死了。挪亞五百歲生了閃、含、雅弗。當人在世上多起來，又生女兒的時候，神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。耶和華說：人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裡面；然而他的日子還可到一百二十年。那時候有偉人在地上，後來神的兒子們和人的女子們交合生子；那就是上古英武有名的人。耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡，耶和華就後悔造人在地上，心中憂傷。耶和華說：我要將所造的人和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。惟有挪亞在耶和華眼前蒙恩。挪亞的後代記在下面。挪亞是個義人，在當時的世代是個完全人。挪亞與神同行。挪亞生了三個兒子，就是閃、含、雅弗。⁶³

因為人先犯罪，虧缺神的榮耀與創造的美意，但在罪人當中，有一義人為神所愛，《聖經》描述挪亞：挪亞是個義人，在當時的世代是個完全人。挪亞與神同行。這樣的敘述在《聖經》並不多見。可想而知，一個義人在一個充滿罪惡的世代會遭遇極大的誘惑和試煉，神不容許自己的百姓遭到罪惡的綑綁，也後悔造人因為人犯罪甚大。當時候的人隨便就可活到七八百歲，然而在一生當中所行的竟都是罪惡，於是讓神憤怒後的結果就是降下洪水。而挪亞的三個兒子閃

（Shem）、含（Ham）、雅弗（Japheth）分別往世界各地發展，於是形成了三個系列的國家。閃是閃米特族，也就是以色列支派，是為東方民族。因此西亞、中東以及中國都是源起於閃族；而含是哈米特族的祖先，後來定居於巴基斯坦、非洲東部、埃及等地。雅弗集中於地中海一帶，希臘、西班牙，義大利都有雅弗的足跡。雖然有學者說：閃族形成了黃種人、含族是非洲人，雅弗變成歐洲人，⁶⁴然而這樣的說法並不精確，應該說這三個支派到世界各個地方生活，並且與當地人民婚配並定居，形成三大系列的人種。

⁶³ 《聖經·創世記》：第五章 1~第六章第 10 節。

⁶⁴ 法國學者居維葉主張世界三大人種：閃人種、含人種、雅弗人種。

世界在神面前敗壞，地上滿了強暴。神觀看世界，見是敗壞了；凡有血氣的人在地球上都敗壞了行為。神就對挪亞說：凡有血氣的人，他的盡頭已經來到我面前；因為地上滿了他們的強暴，我要把他們和地一併毀滅。你要用歌斐木造一隻方舟，分一間一間地造，裡外抹上松香。方舟的造法乃是這樣：要長三百肘，寬五十肘，高三十肘。方舟上邊要留透光處，高一肘。方舟的門要開在旁邊。方舟要分上、中、下三層。⁶⁵

人類的敗壞，從亞當到挪亞，這段期間人類族譜僅十代的歷史（亞當→賽特→以挪士→該南→瑪勒列→雅列→以諾→瑪土撒拉→拉麥→挪亞）⁶⁶，然而根據《聖經》記載，地上充滿強暴敗壞的事件，是連神也後悔造人。在這裡顯示神的憤怒，對於人的作為天理自然會有昭彰，在《詩經》當中神吩咐挪亞開始造方舟，這條方舟根據《聖經》記載相當的大。共計：長三百肘，寬五十肘，高三十肘。並且有三個夾層，挪亞不只自己逃離洪水，而是照著神的命令帶著家眷和其他生物一同逃開洪水的氾濫。耶和華在挪亞造方舟後對挪亞說：

看哪，我要使洪水氾濫在地上，毀滅天下；凡地上有血肉、有氣息的活物，無一不死。我卻要與你立約；你同你的妻，與兒子兒婦，都要進入方舟。凡有血肉的活物，每樣兩個，一公一母，你要帶進方舟，好在你那裡保全生命。飛鳥各從其類，牲畜各從其類，地上的昆蟲各從其類，每樣兩個，要到你那裡，好保全生命。你要拿各樣食物積蓄起來，好作你和他們的食物。挪亞就這樣行。凡神所吩咐的，他都照樣行了。耶和華對挪亞說：你和你的全家都要進入方舟；因為在這世代中，我見你在我面前是義人。凡潔淨的畜類，你要帶七公七母；不潔淨的畜類，你要帶一公一母；空中的飛鳥也要帶七公七母，可以留種，活在全地上；因為再過七天，我要降雨在地上四十晝夜，把我所造的各種活物都從地上除滅。⁶⁷

當時神吩咐帶著一公一母的活物進入方舟，可見得耶和華雖然後悔造人，可是卻給人留餘活種，並沒有完全毀滅，可知耶和華神雖然憤怒，但卻是有憐憫有

⁶⁵ 見《聖經·創世紀》：第六章 11~16 節。

⁶⁶ 見《聖經·創世紀》：第五章 1~3 節。

⁶⁷ 見《聖經·創世紀》：第五章 1~3 節。

恩慈的神。神讓地上的各項生物，與有氣息的生物被洪水淹沒。然而在施行審判之際，神沒有忘記恩典，他與挪亞立約，讓挪亞跟他的全家得以保全性命，進入方舟得以存活。讓各種生物各從其類的目的就是要留存餘種，生態系才不會因洪水而失衡，讓神的創造失去原本的美意。就在當洪水氾濫時，挪亞召集一對一對的活物進入大方舟裡。氾濫四十天，水勢已經蔓延到可將方舟撐起。

挪亞就遵著耶和華所吩咐的行了。當洪水氾濫在地上的時候，挪亞整六百歲。挪亞就同他的妻和兒子兒婦都進入方舟，躲避洪水。潔淨的畜類和不潔淨的畜類，飛鳥並地上一切的昆蟲，都是一對一對的，有公有母，到挪亞那裡進入方舟，正如神所吩咐挪亞的。過了那七天，洪水氾濫在地上。當挪亞六百歲，二月十七日那一天，大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了，四十晝夜降大雨在地上。正當那日，挪亞和他三個兒子閃、含、雅弗，並挪亞的妻子和三個兒婦，都進入方舟。他們和百獸，各從其類，一切牲畜，各從其類，爬在地上的昆蟲，各從其類，一切禽鳥，各從其類，都進入方舟。凡有血肉、有氣息的活物，都一對一對地到挪亞那裡，進入方舟。凡有血肉進入方舟的，都是有公有母，正如神所吩咐挪亞的。耶和華就把他關在方舟裡頭。洪水氾濫在地上四十天，水往上長，把方舟從地上漂起。⁶⁸

以下記載了水勢的蔓延，一共一百五十天的大雨，所有的人都死了，連帶牲畜、昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅了。唯有那方舟上的挪亞全家與成對的活物還留存著。

水勢浩大，在地上大大地往上長，方舟在水面上漂來漂去。水勢在地上極其浩大，天下的高山都淹沒了。水勢比山高過十五肘，山嶺都淹沒了。凡在地上有血肉的動物，就是飛鳥、牲畜、走獸，和爬在地上的昆蟲，以及所有的人，都死了。凡在旱地上、鼻孔有氣息的生靈都死了。凡地上各類的活物，連人帶牲畜、昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅了，只留下挪亞和那些與他同在方舟裡的。水勢浩大，在地上共一百五十天。神記念挪亞和挪亞方舟裡的一切走獸牲畜。神叫風吹地，水勢漸落。淵源和天上的窗戶都閉塞了，天上的大雨也止住了。水從地上漸退。過了一百五十天，水就漸消。⁶⁹

⁶⁸ 見《聖經·創世紀》：第六章 17~第七章第 4 節。

⁶⁹ 見《聖經·創世紀》：第七章 18~第八章第 3 節。

《聖經》在這裡所描述的水勢浩大，在今日是難以想像的。即使人類歷史上有許多水災，卻未曾如同挪亞方舟時期幾乎滅去人類民族的大水。加上之前的四十晝夜，挪亞在船上漂流已經多達一百九十個晝夜。但神沒有忘記顧念挪亞，於是便讓風把土地與河海分界，水勢漸漸退去。一夕之間，洪水止息了。挪亞爲了要確認水退去了沒有，每天都放一隻烏鴉出去探消息，當鴿子回來方舟，他要看看鴿子撿拾的東西，鴿子一開始沒有落腳處，所以沒有撿拾任何東西，一直到洪水退去，鴿子於是撿拾回葉子來給挪亞，爲挪亞報信。鴿子除了傳遞信息，《聖經》對於鴿子的形象，還有和平、聖靈等象徵的意義。

七月十七日，方舟停在亞拉臘山上。水又漸消，到十月初一日，山頂都現出來了。過了四十天，挪亞開了方舟的窗戶，放出一隻烏鴉去；那烏鴉飛來飛去，直到地上的水都乾了。他又放出一隻鴿子去，要看看水從地上退了沒有。但遍地上都是水，鴿子找不著落腳之地，就回到方舟挪亞那裡，挪亞伸手把鴿子接進方舟來。他又等了七天，再把鴿子從方舟放出去。到了晚上，鴿子回到他那裡，嘴裡叨著一個新擰下來的橄欖葉子，挪亞就知道地上的水退了。他又等了七天，放出鴿子去，鴿子就不再回來了。到挪亞六百零一歲，正月初一日，地上的水都乾了。挪亞撤去方舟的蓋觀看，便見地面上乾了。⁷⁰

洪水退去，神顧念挪亞，啓示挪亞出方舟開始嶄新的生活，活物也都平安落地。挪亞爲了紀念神，於是開始逐壇獻祭給神，挪亞誠心所獻上的祭，得神的喜悅，神於是不再降洪水之災，也就是讓人類滅種危險的洪水不會再有，且透過四季的遞嬗使晝夜不斷的運行。

到了二月二十七日，地就都乾了。神對挪亞說：你和你的妻子、兒子、兒婦都可以出方舟。在你那裡凡有血肉的活物，就是飛鳥、牲畜，和一切爬在地上的昆蟲，都要帶出來，叫他在地上多多滋生，大大興旺。於是挪亞和他的妻子、兒子、兒婦都出來了。一切走獸、昆蟲、飛鳥，和地上所有的動物，各從其類，也都出了方舟。挪亞為耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上為燔祭。耶和華聞那馨香之氣，就心裡說：我不

⁷⁰ 見《聖經·創世紀》：第八章第 4~13 節。

再因人的緣故咒詛地（人從小時心裡懷著惡念），也不再按著我才行的滅各種的活物了。地還存留的時候，稼穡、寒暑、冬夏、晝夜就永不停息了。

71

洪水神話保存在古代各民族的神話和傳說當中，中國除了眾所皆知的漢民族伏羲女媧、鯀禹治水、精衛填海…少數民族有著更多元且豐富題材的洪水神話。蘇美人的泥版文書、秘魯的印第安人、南美的馬雅古文明…，無論是口傳或是史料，中外的上古史中，發生過曾讓人類滅頂的洪水，是確而知可知的。雖然《詩經》中不見洪水神話，但從伏羲女媧兄妹婚、鯀禹治水神話中，其實可以找到中西民族對抗天然災害的解釋現象，在中國神話中，人們想像創造出許多英雄人物，帶領受難的先民走出困境，而在《聖經》中一切的災難都是人類的墮落與有罪造成。《聖經》為一神信仰，人的作為與態度為耶和華所鑒察，因此當人犯罪過甚，神必有審判。而神除了鑒察人心的罪惡，也顧念義人，挪亞即是罪惡淵藪的例外。神並未一律連坐處分，而是賞善罰惡。這與《詩經》中談的上帝形象相似，當施政者的作為能按著法度與公義實施，自然就能得到老天的祝福，而當天下荒淫無道，施政者除了怨天，更應檢討自己是否作為不當，得罪於天。

第三節 《詩經》、《聖經》中的信仰與祈禱

《詩經》、《聖經》兩部經典的成書皆非一人、一時，一地之作。在這段漫長的歷史洪流當中，所發生的思想變化是巨大的。以下則根據其中：《詩經》裡中國人的宗教觀的突破與演進，省視人在自然界所扮演的角色，以及理性思維的抬頭；《聖經》中猶太民族以神治取代人治，影響了整個猶太社會以神權制衡王權的傳統。比較基督教與中國二者的神話與傳說，中國創世神話，有盤古開天，死後四肢化為天地萬物，基督教的耶和華以他的「話語」七日創造天地；中國的感生神話，是民族英雄始祖的降生，易形成祖先的神靈歸於上天，成為與天相齊的上帝。基督教則是以耶和華、耶穌、聖靈三位一體的神為至高無上的獨一真神。洪水神話裡，一個是鯀竊息壤、大禹疏導治水。另一個是挪亞造方舟，拯救一對對的活物。

⁷¹見《聖經·創世紀》：第八章 14~22 節。

《詩經》中所談到的「天命」，即為統治者方便治理天下的手段。為何文王、武王，成王能掌握絕對的王權？都是上天安排的，就是天命；統治者被稱為天的兒子，就是「天子」。《詩經》裡多次呼告天：不論是讚嘆或是憤慨，「天實為之，謂之奈何」、「倬彼昊天，寧不我矜」…當人無法用言語訴諸感情時，呼告天、求問天，似乎是最立即可以獲得安慰的方式。用「天啊！怎麼會這樣…」，來表達內心的澎湃激昂。

《詩經》反映了強而有力的人本色彩，雖說指著天怒罵、怪罪天為何降災，然而詩人最後為自己找到的答案即是因為人治失當，所以天才降禍。如：〈瞻卬〉、〈召旻〉、〈桑柔〉、〈抑〉。因此周人反省出天人相應觀點，在施政上要敬天，依循天的旨意，同時要以德回應上天，如此才能保民，周人深信一切的亂源並非降自上天，而是出自人禍，因此在〈小雅·十月之交〉「下民之孽，匪降自天」，建立中國人堅信《孟子》所說：「天作孽猶可違，自作孽不可活。」的深厚順天行事思想，也奠定意識天根深蒂固的信仰。

而在《聖經》當中，神是創造宇宙天地的主宰，神啓示他自己讓人認識他。人是被上帝創造的，因此具有神的形象。在以色列人的社會當中，是以神的治理為圭臬，領導者的權柄皆是神所賞賜的。人是受託付管理之責，而真正的主人乃是神。

挪亞時代雖然神後悔造人，因為當時人類的敗壞與罪惡很大。然而最後神還是憐憫，並且透過愛子耶穌基督被釘在十字架上，罪得以被贖回。人也沒有辦法透過個人的好行為或祭祀贖罪，但耶穌的寶血有赦罪的功效，因為耶穌是無罪的。無罪的神替有罪的人死，因此人才得以與神連結。在整部《聖經》當中，可以看到以色列民族受耶和華的幫助，雖然人類屢次敗壞，但耶和華引導以色列人，救他們脫離仇敵的手。即便後來以色列亡國，然因著基督信仰，他們仍在世界各地連結起來，成為以色列民族的力量。一個看似不起眼的小族卻影響歐洲基督教二千年的發展。

看來中國和西方都有鮮明的上帝形象，是宇宙萬物的創生之神，至高無上監視著人們的一言一行，使他們的行為受到無形的約束，就某一種意義而言，這對於建立完美和諧的人際關係和社會生活是有維繫功能的。當然因為上帝之屬性有

所不同，也形成中西不同的信仰與儀式，然其本質並無不同，上帝是人類心中想像創造出來至高無上，無所不能的萬能之神，如此人類所有的疑惑得到解答。

雖然上帝在中西信仰中本質不同，但是都同樣有至高無上的地位，人們透過怎樣的方式和上帝交流溝通呢？在《詩經》中是靠著祭祀祖先，尊奉開國列祖，來建立現任王權的正統性。在祭祀開國列祖時，諸侯百官都會陪伺在側。西周人本思維濃厚，雖然祭祀對象眾多，卻以在宗廟祭祀祖先為主。在《詩經》當中頌禱上帝的主要祭祀者多為天子、諸侯，這也說明在國家朝政中，祈禱祭祀是一件國家大事，應由國家元首作為代表。較不強調個人的信仰狀態，因為祭祀時是群體的活動，作為一個民族凝聚的特徵，而在《聖經》中卻有著絕然不同的呈現。以下分別論述之：

一、《詩經》中的信仰與祈禱方式

有關於《詩經》當中表現信仰的篇章，多集中在頌，部分大小雅也曾論述之。《詩經》當中所祭祀的對象，分為：天神、地祇與人鬼三大體系。根據盧毓蘋《詩經祭祀詩研究》的整理：天神包含上帝、星辰，以及寒暑；地祇包含社、后稷、四嶽河海、四方之神，道路之神五種類型；人鬼包含祭拜所有周民族的祖先，特別是文王、武王，成王，是數量最多的部分，也反映《詩經》時期人們對祖先信仰的重視。依此分類，以下挑選幾首具有代表性的詩作分析《詩經》時代人們在頌禱時所呈現的生命情懷與思想意涵。

（一）、對天神的祈禱

有關於《詩經》的天神信仰，廣泛而言就是指天上的一切神祇，包含天、日、月、星，寒暑等等。周初之際，人民過著一種與大自然共生存的生活，也因為生活環境取決於自然生態變化，〈大雅·雲漢〉這首詩即是周宣王面對久旱不雨而向天神的禱告，「倬彼雲漢，昭回於天。」王曰：

於乎！何辜今之人？天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭壁既卒，寧莫我聽？(第一章)

早既大甚，蘊隆蟲蟲。不殄禋祀，自郊徂宮。上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨，耗斁下土，寧丁我躬！（第二章）

第一、二章祭神祈雨，周宣王仰觀夜晚的星空，發現一片燦爛的星辰，看來明日又是一個明朗的天氣了。唉！老天爺呀！現在的人何其無辜啊！老天你降下災亂，饑饉一個接著一個。我周宣王已經拜遍了天上所有的神祇，沒有神祇是不被敬奉的，也沒有因為可惜牲畜而不願獻上祭儀的，所有能拿來敬奉神祇的玉器如今都用完了，然而你還是不肯聽我的禱告。

旱災已經這麼慘重了，暑氣蒸騰著大地。接連不斷的祭祀，郊外就是祭天之處，祀天的祭品堆積著，沒有神不被敬奉的。后稷恐怕也無法解決目前的糧食短缺，上帝也不降臨。天災到是一個接一個臨到這地，大難一個個降在我身。

早既大甚，則不可推。兢兢業業，如霆如雷。周餘黎民，靡有子遺。昊天上帝，則不我遺。胡不相畏？先祖於摧。（第三章）

早既大甚，則不可沮。赫赫炎炎，云我無所。大命近止，靡瞻靡顧。群公先正，則不我助。父母先祖，胡寧忍予？（第四章）

第三、四章寫大旱的慘重，表現出人在面對自然災害的恐懼，即使是一國之君，然在生死存亡之際，依舊對於天災是無可奈何的。這樣大的旱災，是無可避免的，如今只能面對。每天戰戰兢兢的，就好像隨時會有雷電從上頭劈下。周地的黎民，現在一無所剩。皇天在上，難道沒有一點機會給我們嗎？我怎能不感到惶恐，若人都死光了，誰來祭祖？

旱情如今已經非常嚴重，沒辦法止住了，日頭每日持續赤炎炎，哪裡有得遮蔽呢？生命壽數終將盡矣！我哪還能顧及其他的事物呢？

早既大甚，滌滌山川。旱魃為虐，如暎如焚。我心憚暑，憂心如熏。群公先正，則不我聞。昊天上帝，寧俾我遁？（第五章）

第五章寫旱情持續，現在整遍山都禿光、草木也枯槁。久旱就像惡魔一樣肆虐，遍地好像有火在燒，暑熱令我心憂慮，反覆煎熬著我。先烈先祖與諸侯公卿，好像聽不見我的哀嚎。皇天在上，難道要逼迫我逃避問題嗎？

早既大甚，黽勉畏去。胡寧瘖我以旱，憊不知其故。祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞。敬恭明神，宜無悔怒。（第六章）

第六章寫失望痛苦之餘的反思，旱情慘重，仍盡量請求上蒼。為何降下大災？仍不明所以然，祈禱之禮早就舉行了，也沒有遲延祭方祭社。皇天在上，竟然不肯幫助我，我是如此恭敬諸神，行事周全而無遺憾。

旱既大甚，散無友紀。鞠哉庶正，疚哉塚宰。趣馬師氏，膳夫左右；靡人不周，無不能止。瞻卬昊天，云如何里？（第七章）

第七章敘述君臣上下都憔悴不堪。旱情如此嚴重，饑荒離散毫無綱紀。朝中上下都束手無策，宰相也憂無法可想，趣馬師氏和膳夫百官都來幫忙。沒有人不願周濟困難，可是卻無力止住災荒。如今又看到蒼天晴朗無雲，該如何止旱令我憂煩啊！

瞻卬昊天，有嘒其星。大夫君子，昭假無贏。大命近止，無棄爾成。何求爲我。以戾庶正？瞻卬昊天，曷惠其寧？（第八章）

最末章周宣王勉勵臣子不要懈怠，應當繼續努力，祈禱上天，即使死亡之期即將臨近，仍要持續不懈怠的禱告，降下真正的平安才是。

整首詩反映當時苦於旱災之情，而周宣王殷切禱告上帝，《詩序》說：「〈雲漢〉，仍叔美宣王也。宣王承厲王之烈，內有撥亂之志，遇災而懼，側身脩行，欲銷去之。天下喜於王化復行。百姓見憂，故作是詩也。」⁷²整首詩除了肯定周宣王愛民憂國的精神，也透露出當時政治領導者帶領文武百官一起祭祀上帝以求得天下安康的情景。

（二）、對地祇的祈禱

有關於對地祇的認知，包含社、后稷、四嶽河海、四方之神，道路之神五種類型。以下舉〈周頌·般〉一詩，作為《詩經》中祭祀地祇的信仰。

於皇時周，陟其高山。墮山喬嶽，允猶翕河。敷天之下，裒時之對，時周之命。

本詩是武王巡狩時，祭祀四嶽河海之作。《詩序》：「〈般〉，巡守而祀四嶽河海也。」

⁷³啊！看周王室多麼輝煌，登到那座高山上。大小山都映入眼簾，一同祭祀那黃

⁷²見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁875。

⁷³見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，（臺北，臺灣古籍，2001年），頁449。

河。普天之下的諸神齊聚，周王室的天命定長長久久。從這首詩作，可知周人的信仰對於環境視作敬奉的一部分，包含四嶽河海，這些都是屬於應奉為祭儀的一部分。

（三）、對人鬼的祈禱

《詩經》信仰與基督教最大的不同特點即在於敬拜對象。基督教崇拜獨一真神--耶和華；而《詩經》中敬奉的，則是天地人三個層面。詩篇占總數最多的，就是對於祖先的崇拜，而周人死去的祖先，在他們的信仰中是要回歸到天上，在上帝的左右，監視著後代子孫一言一行，所以子孫的行事不能無德，愧對祖先，也是會受到懲罰降禍的，而這在《聖經》當中是完全沒有的。以下舉〈商頌·烈祖〉這首詩說明之：

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。申錫無疆，及爾斯所。既載清酤，賚我思成。亦有和羹，既戒既平。醴假無言，時靡有爭。綏我眉壽，黃耇無疆。約軼錯衡，八鸞鶻鶻。以假以享，我受命溥將。自天降康，豐年穰穰。來假來饗，降福無疆。顧予烝嘗，湯孫之將。

我偉大的烈祖啊！有大福大德留存著。永無休止的厚厚賞賜，至今仍恩澤豐足。把祭酒杯倒滿，祈求我的事業成功。也把肉羹作好，完美的調和五味。神檢視我的施政無過錯，使得國中平安無戰爭。祈求祖保佑我國泰民安，有充足的食物，祢的子孫恭敬的奉上祭品，請祢享用吧！

二、《聖經》中的信仰與祈禱方式

《聖經》當中，清楚而明白的指出耶和華神是我們的「避難所」。整部《聖經》一共出現二十二次這樣的詞語。以色列民族歷經多次外舛，其間悲慘的境遇是難以狀述。然而以色列人即使亡國，仍然在世界展露頭角。不論金融專家、數學專家、諾貝爾獎得主……幾乎年年都可以看到以色列人傑出的表現，究竟為何這個民族即使亡國，並長年流落於他鄉，仍然具有強而有力的凝聚力？答案是：基督宗教與信仰。以色列人有強而有力的宗教意識，凝聚了彼此之間的血脈。然而基督宗教是有別於基督信仰。信仰是屬乎個人的。一個人要來到神的面前，相信耶

耶穌的救贖與承認自己有罪，需要赦免的恩典。信仰非靠血脈或傳統因襲，信仰取決於個人的自由意識。因此在《聖經》當中，一個無足輕重的小人物也可作為信仰表率。在此，因與《詩經》並列比較，於是挑選《聖經》當中君王的信仰歷程作比。

《聖經》中信仰領袖 - 以大衛的信仰為例

〈撒母耳記〉、〈列王記〉、〈詩篇〉記載著以色列的王國時期大衛的事蹟。以色列在王國時期到達巔峰，而耶路撒冷城也成為這統一的首都。以下根據《聖經》當中關於大衛的禱告，來認識這位被神稱呼為「合神心意的人」。

掃羅作王時期

1、被撒母耳膏立：

大衛被膏立，作以色列的王，是撒母耳透過神的感動而撿選出來的。

耶和華對撒母耳說：我既厭棄掃羅作以色列的王，你為他悲傷要到幾時呢？你將膏油盛滿了角，我差遣你往伯利恆人耶西那裡去；因為我在他眾子之內，預定一個作王的。撒母耳說：我怎能去呢？掃羅若聽見，必要殺我。耶和華說：你可以帶一隻牛犢去，就說：我來是要向耶和華獻祭。你要請耶西來吃祭肉，我就指示你所當行的事。我所指給你的人，你要膏他。撒母耳就照耶和華的話去行。⁷⁴

當時撒母耳已經聽到神的指示，要另立一個新王，然而撒母耳是一個忠貞的先知，雖然掃羅多次作錯，但撒母耳仍懇切的為掃羅向神代求，而耶和華的回應是：你要為掃羅悲傷到幾時呢？我早已選定了他人來代替掃羅。然而撒母耳卻說：我怎能去呢？因為撒母耳雖然是在神權治理的以色列重要先知，但掃羅卻擁有政治實權。撒母耳的舉動可能會被視為叛國，甚至另立的新王都會被廢。耶和華也沒有責備撒母耳的恐懼，只交代了撒母耳一個可行的計畫，並且承諾指示撒母耳所當行的事。

⁷⁴見《聖經·撒母耳記上》：第十六章 1~4 節。

到了伯利恆，那城裡的長老都戰戰兢兢地出來迎接他，問他說：你是為平安來的嗎？他說：為平安來的，我是給耶和華獻祭。你們當自潔，來與我同吃祭肉。撒母耳就使耶西和他眾子自潔，請他們來吃祭肉。⁷⁵

從城裡長老迎接撒母耳的態度，可見得其權威。而伯利恆是離都城以南，非尋常撒母耳行經路線。當時以色列獻祭，不若《詩經》時代，有固定的宗廟供祭儀。於是在各地舉行祭祀是合宜的。而舉行祭祀時，必得經過三步驟：自潔、獻祭，筵席。

他們來的時候，撒母耳看見以利押，就心裡說，耶和華的受膏者必定在他面前。耶和華卻對撒母耳說：不要看他的外貌和他身材高大，我不揀選他。因為，耶和華不像人看人：人是看外貌；耶和華是看內心。耶西叫亞比拿達從撒母耳面前經過，撒母耳說：耶和華也不揀選他。耶西又叫沙瑪從撒母耳面前經過，撒母耳說：耶和華也不揀選他。耶西叫他七個兒子都從撒母耳面前經過，撒母耳說：這都不是耶和華所揀選的。撒母耳對耶西說：你的兒子都在這裡嗎？他回答說：還有個小的，現在放羊。撒母耳對耶西說：你打發人去叫他來；他若不來，我們必不坐席。耶西就打發人去叫了他來。他面色光紅，雙目清秀，容貌俊美。耶和華說：這就是他，你起來膏他。撒母耳就用角裡的膏油，在他諸兄中膏了他。從這日起，耶和華的靈就大大感動大衛。撒母耳起身回拉瑪去了。⁷⁶

該如何選出一個合神心意的人，這令撒母耳相當的為難。首先他注意到耶西的長子。跟中國傳統一樣，以色列的長子也有特殊的角色。在家庭享有繼承財產權，在家族中能領受從神而來的給長子的屬靈祝福。雅各就曾為了要獲取長子的名分而哄騙以掃。⁷⁷然而耶和華提醒撒母耳，不要以人的角度來衡量神的標準。當耶西的兒子一個個被耶和華回絕後，撒母耳認為情況似乎出錯了，於是再次徵詢耶西，是否還有其他的兒子。果然有一個小的兒子在外面牧羊。而當耶和華指示撒母耳要膏大衛，他形容大衛面色光紅、雙目清秀、容貌俊美。這也不單是他

⁷⁵見《聖經·撒母耳記上》：第十六章 5 節。

⁷⁶見《聖經·撒母耳記上》：第十六章 6~13 節。

⁷⁷見《聖經·創世紀》：第二十五章 23~34 節。

的外在形象，大衛的內在當下就受耶和華的靈大大感動。神的揀選最主要還是看人的內在，並在人人生命當中作工且不斷的更新。

2、為掃羅彈琴趨魔、與巨人歌利亞交戰：

耶和華的靈離開掃羅，有惡魔從耶和華那裡來擾亂他。掃羅的臣僕對他說：現在有惡魔從神那裡來擾亂你。我們的主可以吩咐面前的臣僕，找一個善於彈琴的來，等神那裡來的惡魔臨到你身上的時候，使他用手彈琴，你就好了。掃羅對臣僕說：你們可以為我找一個善於彈琴的，帶到我這裡來。其中有一個少年人說：我曾見伯利恆人耶西的一個兒子善於彈琴，是大有勇敢的戰士，說話合宜，容貌俊美，耶和華也與他同在。於是掃羅差遣使者去見耶西，說：請你打發你放羊的兒子大衛到我這裡來。耶西就把幾個餅和一皮袋酒，並一隻山羊羔，都馱在驢上，交給他兒子大衛，送與掃羅。大衛到了掃羅那裡，就侍立在掃羅面前。掃羅甚喜愛他，他就作了掃羅拿兵器的人。掃羅差遣人去見耶西，說：求你容大衛侍立在我面前，因為他在我眼前蒙了恩。從神那裡來的惡魔臨到掃羅身上的時候，大衛就拿琴，用手而彈，掃羅便舒暢爽快，惡魔離了他。⁷⁸

當時以色列的君王是掃羅，但是掃羅違背神的律令，當耶和華的靈離開了掃羅，掃羅的在靈性遭受到打擊，並且有邪靈來攻擊掃羅；大衛於是在引薦之下，進宮彈琴服事掃羅，耶和華與他的靈同在。在大衛的生命當中，以音樂作為敬拜，《聖經》中美妙的詩篇即是出自大衛筆下，這些詩歌是搭配音樂寫成的，具有優美節奏性，為後代歌頌耶和華的重要經典。音樂之所以在基督教儀式當中成為重要的敬拜方式，是因為音樂的特質能傳遞生命和平安。大衛身邊的豎琴，象徵著他的靈靠近神。在他幼年時期，他的內在就與神靠近。

大衛與歌利亞一戰，記載在〈撒母耳記〉上十七章。當時以色列人的敵人，非利士人，要來與以色列人爭戰，從外型的條件來看巨人歌利亞：

非利士營中出來一個討戰的人，名叫歌利亞，是迦特人，身高六肘零一虎口；頭戴銅盔，身穿鎧甲，甲重五千舍客勒；腿上有銅護膝，兩肩之中背

⁷⁸見《聖經·撒母耳記上》：第十六章 14~23 節。

負銅戟；槍桿粗如織布的機軸，鐵槍頭重六百舍客勒。有一個拿盾牌的人在他前面走。⁷⁹

而與巨人歌利亞交戰的大衛，相形之下，幾乎是可憐的瘦弱：

掃羅就把自己的戰衣給大衛穿上，將銅盔給他戴上，又給他穿上鎧甲。大衛把刀跨在戰衣外，試試能走不能走；因為素來沒有穿慣，就對掃羅說：我穿戴這些不能走，因為素來沒有穿慣。於是摘脫了。⁸⁰

兩相比較的形象是如此的鮮明，一邊是高大魁梧的戰士，一邊是瘦弱幼小的牧羊少年。然而在耶和華的幫助之下，大衛用機弦甩石擊殺了歌利亞。大衛在擊殺歌利亞之前說：

你來攻擊我，是靠著刀槍和銅戟；我來攻擊你，是靠著萬軍之耶和華的名，就是你所怒罵帶領以色列軍隊的神。今日耶和華必將你交在我手裡。我必殺你，斬你的頭，又將非利士軍兵的屍首給空中的飛鳥、地上的野獸吃，使普天下的人都知道以色列中有神；又使這眾人知道耶和華使人得勝，不是用刀用槍，因為爭戰的勝敗全在乎耶和華。他必將你們交在我們手裡。

⁸¹

這是一個手無寸鐵的孩子在擊殺巨人歌利亞前對神的信心宣告，這段話也宣示大衛的信仰。然而當大衛凱旋歸來，掃羅忌妒的情緒開始發酵：

眾婦女舞蹈唱和，說：「掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬。」掃羅甚發怒，不喜悅這話，就說：「將萬萬歸大衛，千千歸我，只剩下王位沒有給他了。」從這日起，掃羅就怒視大衛。⁸²

可想一國領袖，憤怒臨到一個宮中司琴的少年，其處境應是岌岌可危，一不小心作錯事就可能被安上莫須有的罪名誅殺，然而：

掃羅把槍一掄，心裡說，我要將大衛刺透，釘在牆上。大衛躲避他兩次。掃羅懼怕大衛；因為耶和華離開自己，與大衛同在。所以掃羅使大衛離開

⁷⁹見《聖經·撒母耳記上》：第十七章 4~7 節。

⁸⁰見《聖經·撒母耳記上》：第十七章 38~39 節。

⁸¹見《聖經·撒母耳記上》：第十七章 45~47 節。

⁸²見《聖經·撒母耳記上》：第十八章 7~9 節。

自己，立他為千夫長，他就領兵出入。大衛做事無不精明，耶和華也與他同在。掃羅見大衛做事精明，就甚怕他。⁸³

因為神的靈引導大衛，所以連掃羅也懼怕大衛，爾後掃羅將二女嫁與大衛，並要大衛再次擊殺非力士民一百人當作嫁妝，大衛一次擊殺二百人。在這些事上，使得大衛的名聲愈來愈響亮，掃羅就愈發懼怕與仇視大衛。

3、逃亡時磨練心志：

大衛在掃羅的記恨與追殺之下，開始逃亡的生活。這段經文記載在《聖經·撒母耳記上》第 21 - 31 章。大衛在掃羅的追殺之餘，移往挪伯、迦特、猶大以及摩押。當時大衛從宮中逃出，處於極度困境之中。他從窗戶縋離，⁸⁴先逃入挪伯，在挪伯遇見祭司亞希米勒，大衛因希望受到亞希米勒的保護，於是編謊說是掃羅指派他來的。他所編派的謊言，為他暫時保住了性命，然而卻導致後來掃羅在挪伯的屠殺：

大衛到了挪伯祭司亞希米勒那裡，亞希米勒戰戰兢兢地出來迎接他，問他說：你為什麼獨自來，沒有人跟隨呢？大衛回答祭司亞希米勒說：王吩咐我一件事說：我差遣你委託你的這件事，不要使人知道。故此我已派定少年人在某處等候我。現在你手下有什麼？求你給我五個餅或是別樣的食物。祭司對大衛說：我手下沒有尋常的餅，只有聖餅；若少年人沒有親近婦人才可以給。大衛對祭司說：實在約有三日我們沒有親近婦人；我出來的時候，雖是尋常行路，少年人的器皿還是潔淨的；何況今日不更是潔淨嗎？祭司就拿聖餅給他；因為在那裡沒有別樣餅，只有更換新餅，從耶和華面前撤下來的陳設餅。（當日有掃羅的一個臣子留在耶和華面前。他名叫多益，是以東人，作掃羅的司牧長。）大衛問亞希米勒說：你手下有槍有刀沒有？因為王的事甚急，連刀劍器械我都沒有帶。祭司說：你在以拉谷殺非利士人歌利亞的那刀在這裡，裹在布中，放在以弗得後邊，你要就可以拿去；除此以外，再沒有別的。大衛說：這刀沒有可比的！求你給我。

⁸⁵

⁸³見《聖經·撒母耳記上》：第十八章 11~15 節。

⁸⁴見《聖經·撒母耳記上》：第十九章 12 節。

⁸⁵見《聖經·撒母耳記上》：第二十一章 1~9 節。

掃羅爲了追殺大衛，甚至連上帝的僕人，亞希米勒和其他祭司都要屠殺，導致掃羅的在國內聲勢下落。然亞希米勒和兒子亞比亞他得以逃脫，於是投奔大衛。大衛也明白此事的起因都是自己造成的，於是告訴亞希米勒和亞比亞他不用懼怕，因他們必得以存活：

王就打發人將祭司亞希突的兒子亞希米勒和他父親的全家，就是住挪伯的祭司都召了來；他們就來見王。掃羅說：亞希突的兒子，要聽我的話！他回答說：主啊，我在這裡。掃羅對他說：你為什麼與耶西的兒子結黨害我，將食物和刀給他，又爲他求問神，使他起來謀害我，就如今日的光景？亞希米勒回答王說：王的臣僕中有誰比大衛忠心呢？他是王的女婿，又是王的參謀，並且在王家中是尊貴的。我豈是從今日才爲他求問神呢？斷不是這樣！王不要將罪歸我和我父的全家；因爲這事，無論大小，僕人都不知道。王說：亞希米勒啊，你和你父的全家都是該死的！王就吩咐左右的侍衛說：你們去殺耶和華的祭司；因爲他們幫助大衛，又知道大衛逃跑，竟沒有告訴我。掃羅的臣子卻不肯伸手殺耶和華的祭司。王吩咐多益說：你去殺祭司吧！以東人多益就去殺祭司，那日殺了穿細麻布以弗得的八十五人；又用刀將祭司城挪伯中的男女、孩童、吃奶的，和牛、羊、驢盡都殺滅。亞希突的兒子亞希米勒有一個兒子，名叫亞比亞他，逃到大衛那裡。亞比亞他將掃羅殺耶和華祭司的事告訴大衛。大衛對亞比亞他說：那日我見以東人多益在那裡，就知道他必告訴掃羅。你父的全家喪命，都是因我的緣故。你可以住在我這裡，不要懼怕。因爲尋索你命的就是尋索我的命；你在我這裡可得保全。⁸⁶

當時大衛離開挪伯後逃至迦特，這是隸屬於非利士人的地盤，大衛以前曾擊敗非利士人，那麼爲何又投奔到敵人的身邊？試想：雙方對立的國家，若敵方高層幹部願臣服於我方，那麼肯定對我方有利用價值。然大衛因懼怕，於是裝瘋，爲的就是讓迦特王能鬆懈戒心：

那日大衛起來，躲避掃羅，逃到迦特王亞吉那裡。亞吉的臣僕對亞吉說：這不是以色列國王大衛嗎？那裡的婦女跳舞唱和，不是指著他說掃羅殺死

⁸⁶見《聖經·撒母耳記上》：第二十二章 11~23 節。

千千，大衛殺死萬萬嗎？大衛將這話放在心裡，甚懼怕迦特王亞吉，就在眾人面前改變了尋常的舉動，在他們手下假裝瘋癲，在城門的門扇上胡寫亂畫，使唾沫流在鬍子上。亞吉對臣僕說：你們看，這人是瘋子。為什麼帶他到我這裡來呢？我豈缺少瘋子，你們帶這人來在我面前瘋癲嗎？這人豈可進我的家呢？⁸⁷

爾後大衛又再次逃離，從猶大到摩押，有可能是大衛因著自己血統是摩押的親族，另一方面大衛的名聲也愈來愈響亮，國內對大衛的呼聲愈來愈高，這時他帶著四百多人來到摩押。

大衛就離開那裡，逃到亞杜蘭洞。他的弟兄和他父親的全家聽見了，就都下到他那裡。凡受窘迫的、欠債的、心裡苦惱的都聚集到大衛那裡；大衛就作他們的頭目，跟隨他的約有四百人。大衛從那裡往摩押的米斯巴去，對摩押王說：求你容我父母搬來，住在你們這裡，等我知道神要為我怎樣行。大衛領他父母到摩押王面前。大衛住山寨多少日子，他父母也住摩押王那裡多少日子。先知迦得對大衛說：你不要住在山寨，要往猶大地去。大衛就離開那裡，進入哈列的樹林。⁸⁸

從大衛逃亡的過程中，可以看到神對於一個人的預備與磨練。耶和華神無不與大衛同在，保護他並且訓練他作王。大衛對於神的倚靠：「等我知道神要為我怎樣行。」並多次求告耶和華。拯救基伊拉免受非利士攻打，甚至曾在曠野遇到掃羅時，原有機會暗殺掃羅，但大衛卻因掃羅是耶和華的受膏者為由，二次不加害於掃羅。「我不敢伸手害我的主，因為他是耶和華的受膏者。」⁸⁹無怪乎《聖經》說大衛是耶和華所預備的，是敬畏神並且合神心意的人。

有關掃羅的衰亡和大衛的興起，由於當時大衛為了顧全性命與身家安全，於是投奔敵人非利士營地。而非利士人因為與以色列的王為敵，大衛又是當時受到以色列王緝捕追查，非利士王亞吉因此而歡欣接受大衛與他帶來的六百多降兵：

大衛心裡說：必有一日我死在掃羅手裡，不如逃奔非利士地去。掃羅見我不在以色列的境內，就絕望，不再尋索我；這樣我可以脫離他的手。於

⁸⁷見《聖經·撒母耳記上》：第二十一章 10~15 節。

⁸⁸見《聖經·撒母耳記上》：第二十二章 1~5 節。

⁸⁹見《聖經·撒母耳記上》：第二十四章 10 節。

是大衛起身，和跟隨他的六百人投奔迦特王——瑪俄的兒子亞吉去了。大衛和他的兩個妻，就是耶斯列人亞希暖和作過拿八妻的迦密人亞比該，並跟隨他的人，連各人的眷屬，都住在迦特的亞吉那裡。有人告訴掃羅說：大衛逃到迦特。掃羅就不再尋索他了。⁹⁰

大衛身處敵營，該如何自處？並且維繫以色列民的信仰而不受到非利士人同化？大衛於是向亞吉要求讓以色列住在同一個村落：洗革拉。大衛也在多次的出征當中，侵略並建立勢力。當亞吉詢問大衛時，他回答：猶大的南方、耶拉篋的南方、基尼的南方。讓亞吉認為大衛攻打的是以色列的領地，然而大衛所攻打的，是以色列人邊境的外患，可見得大衛在為未來鋪路，也鬆懈亞吉王的戒心。

大衛對亞吉說：我若在你眼前蒙恩，求你在京外的城邑中賜我一個地方居住。僕人何必與王同住京都呢？當日亞吉將洗革拉賜給他，因此洗革拉屬猶大王，直到今日。大衛在非利士地住了一年零四個月。大衛和跟隨他的人上去，侵奪基述人、基色人、亞瑪力人之地。這幾族歷來住在那地，從書珥直到埃及。大衛擊殺那地的人，無論男女都沒有留下一個，又奪獲牛、羊、駱駝、驢，並衣服，回來見亞吉。亞吉說：你們今日侵奪了什麼地方呢？大衛說：侵奪了猶大的南方、耶拉篋的南方、基尼的南方。無論男女，大衛沒有留下一個帶到迦特來。他說：恐怕他們將我們的事告訴人，說大衛住在非利士地的時候常常這樣行。亞吉信了大衛，心裡說：大衛使本族以色列人憎惡他，所以他必永遠作我的僕人了。⁹¹

爾後以色列歷經的多次戰爭當中，以色列慘敗。掃羅已經心力憔悴，在挪伯屠殺了所有的先知，掃羅只好向交鬼婦女徵詢戰爭吉凶。這時的掃羅可能精神狀況瀕臨崩潰決堤的邊緣。交鬼的結果更讓他感到懼怕。果然後來掃羅的三個兒子被非利士人誅殺，掃羅崩潰之下自殺身亡。掃羅從神的揀選與榮耀當中走向衰微的道路，掃羅與上帝之間的連結有很大的關係。掃羅走自己的道路，偏行己意而未曾向神尋求治理國家的政策。而大衛在一切的處遇當中知道要倚靠神，尊耶和華的名為大。他雖然凡事興盛，卻沒有忘記造他的主，因此神顧念他，讓他無往不利，成為以色列王國時期帶來復興的重要關鍵人物。

⁹⁰見《聖經·撒母耳記上》：第二十七章 1~4 節。

⁹¹見《聖經·撒母耳記上》：第二十七章 1~12 節。

從《聖經》、《詩經》兩部經典的信仰意涵，可知基督教的信仰是獨尊耶和華神，這位神痛惡人去祭奉別神。掃羅因拜交鬼而得罪神；同樣的情況若放在中國，多神信仰，有拜有保佑，顯得是如此自由，而且理所當然。《詩經》所敬奉的對象雖然多元，然大抵上仍脫離不了天地人這三個範疇。也因中國遵行孝道傳統，更為重視香火傳承，對於祖先的祭祀不容有一點點輕忽。

《詩經》時代有濃厚的神話思維，然而人可以透過禱告向上帝呼求以尋求協助；《聖經》也反映出人可以透過信仰改變命運的精神。大衛本是家中幼子、一個年少的牧童，掃羅是以色列君王，兩人因為對神的倚賴和信仰的落差，改變了原來的處境。周天子以執政者帶領群臣齊心禱告，必然獲得祖先或眾神靈之庇佑。在中國古代，天子除了是施政者外，也是宗廟主祭，形成了中國政教不分的傳統。

第四章 《詩經》與《聖經》中的民族遷徙

有關於《詩經》與《聖經》中的民族遷徙，記載在兩部書的民族史詩中。在此對於民族史詩的認定，以廣義而言：《詩經》的民族的遷徙絕非一人一地一時可以完成，其發生的動機與事件的重要性，對於整個民族的發展扮演了重要的意義。古今中外人類因為外在環境或人為因素影響，諸如天災人禍等引發多次民族遷徙。就中國內境而言，永嘉之亂、黃巢之亂，靖康之亂都導致大規模的民族遷徙。就國外而言，歐洲蠻族入侵、歐洲人遷往新大陸、非洲黑奴被販賣至美洲等等，都是舉足輕重的民族遷徙事件。

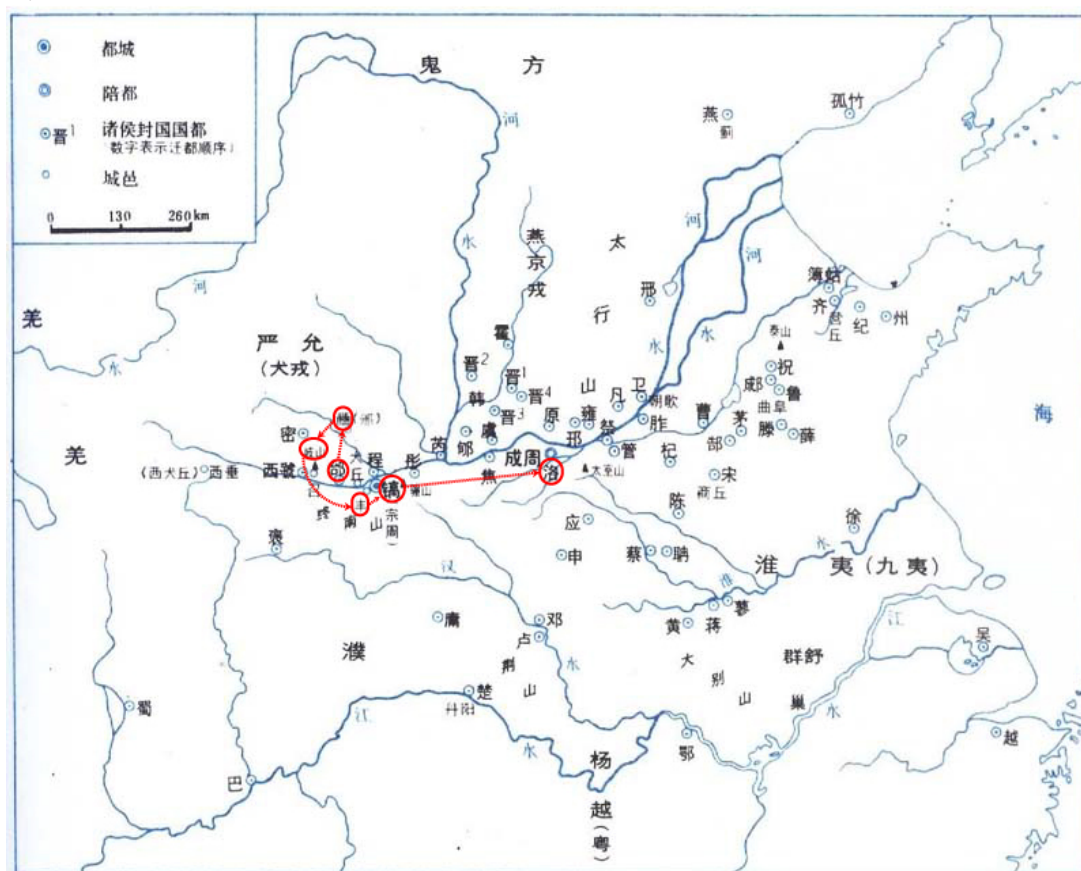
本章的研究重心乃從《詩經》、《聖經》兩部代表中外的經典中，探尋周人和以色列民族遷徙的因果及意義，民族遷徙的演變和其他變因，因涉及跨領域的民族史和文化人類學史，亦非撰者本章主題重心，因此本章不多著墨。而是試圖站在文學的角度，藉由兩部經典中記載史詩的篇章，探究這兩個民族為何要大規模的民族遷徙，以及遷徙之後對於人民的影響。

《詩經》中有關周族遷徙的記載主要見於〈大雅·公劉〉、〈綿〉、以及〈文王有聲〉，因此本文主要透過這三首詩來考察周人祖先的生活，民族特性，遷徙原因，最後定居下來的過程。《聖經》的舊約，則記載了猶太民族的歷史。以文

體來看，舊約絕大部分是敘事文學，然在敘事文學之中又有許多的平行體的詩歌夾雜在其中，因此，論及《聖經》的史詩實質，筆者採較為廣義的看法，納《聖經》舊約為以色列歷史之記載，並具有史詩的敘事手法。特別是〈摩西五經〉，因這五卷書中涵蓋著以色列民族如何在耶和華的啓示中，兩次大規模的遷徙：亞伯拉罕出哈蘭，摩西出埃及。

第一節 《詩經》中的民族遷徙

周人一共歷經五次遷徙：一、公劉由邠遷豳，見於〈大雅·公劉〉二、古公亶父由豳遷岐山，見於〈大雅·緜〉，三、文王由岐山遷豐邑，見於〈大雅·文王有聲〉，四、武王由豐邑遷鎬京，見於〈大雅·文王有聲〉，五、成王由鎬京遷雒邑，《詩經》中無具體詩篇記其事。從這些詩篇內容，可以瞭解周族領袖為何要遷徙？以及領袖的個人特質，以下分別就〈公劉〉、〈緜〉、〈文王有聲〉三詩觀察公劉、古公亶父、文王、武王，觀察周族之民族遷徙，以及這幾位周天子的形象描寫。



西周黄河、长江中下游地区图

一、公劉由邠遷豳

根據周民族神話與古史，后稷是自邠地發端。即至公劉，遷都豳地。豳地到底位在何處？歷代學者見解不一。清代學者朱右曾舉《地理志》：「右扶風枸邑有豳鄉，詩公劉所邑。」⁹²，民國學者齊社祥徵引多部古書論之：《漢書·地理志》：「昔后稷封邠，公劉處豳，太王徙岐，文王作豐，武王治鎬。」邠在今陝西武功西南，岐在陝西岐山，豐在陝西長安西北泮水以西，鎬在陝西西安市西南泮水以東。至於豳位於何處，眾說紛紜，根據《禹貢》，豳位在雍州岐山之北，今陝西枸邑縣、邠縣一帶。⁹³《大雅·公劉》：「度其夕陽，豳居允荒。」《史記·周本紀》關於遷豳一事的記載：「公劉雖在戎狄之間，復修后稷之業，務耕農，行地宜。自漆沮渡渭，取材用。」⁹⁴從這些學者的推敲，可知歷史上曾有豳（邠），豳是周民族在公劉帶領之下首次遷徙定居之地。這場遷移主要由山地遷入平地，遷徙的原因推測為周人發展的歷程中，為了謀求更好的生活環境，而從山地遷往平地。

《公劉》第一章「篤公劉，匪居匪康，迺場迺疆，迺積迺倉。迺裹餼糧，于橐於囊，思輯用光。弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行。」公劉為何要從邠遷豳？根據戴震《毛鄭詩考證》、陳奐《詩毛氏傳疏》說是公劉當夏之衰，避桀居於豳。亦有注家以為是公劉因其人民居戎狄之間不安居，所以要遷徙。從這章我們看到雄才大略，深謀遠慮的公劉帶領族人做積極的準備，非但不敢安逸以居，並且劃定田界，屯糧在倉。很有規畫的進行遷徙的準備。出發時袋子裝滿了食物，以免旅途饑餓，而且攜帶著弓箭、干戈戚等武器，以防受到攻擊，準備周延，心態謹慎。

《公劉》第二章「篤公劉，于胥斯原。既庶既繁，既順迺宜，而無永歎。陟則在巘，復降在原。何以舟之？維玉及瑤，鞞琫容刀。」可知公劉想要帶領族人，往更廣大而肥沃的草原開墾。他選定了一塊土地，這塊土地百姓都覺得很好。於是人民越來越多，沒有一個是嫌棄這塊地的。但公劉很謹慎，他走上山又回到平

⁹² 見〔清〕朱右曾：《詩地理徵》，（《皇清經解讀編》本，光緒 14 年南菁書院刊），卷 7，頁 327。

⁹³ 見齊社祥：《公劉舊邑考》，（《甘肅社會科學學報》，2003 年第 3 期），頁 121。

⁹⁴ 見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駰集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978 年出版），頁 543。

地，目的是要更加確定這是否是一塊好地。根據遷都的路線圖看來，從后稷時由邠遷移至豳地，復修耕種與蓄積，是使百姓生活較過去達到更加興盛的關鍵。

〈公劉〉第三章「篤公劉，逝彼百泉，瞻彼溇原。迺陟南岡，乃覲於京。京師之野，于時處處，于時廬旅，于時言言，于時語語。」公劉往著一處水源地探去，那裡有一大片廣大的平原，他登上南岡，到達豳地。就在豳的郊外，長住寄居下來。百姓們在這塊地方閒話家常，好不快樂。說明公劉在選定新國都的時候，以鞠躬盡瘁的精神細心而全面的考察地勢，尋找適宜建都的土地。而一望無際的草原，對照著公劉在尋找新領土時的辛勞，與發現適宜地點的興奮。

〈公劉〉第四章，「篤公劉，於京斯依。踳踳濟濟，俾筵俾几，既登乃依。乃造其曹，執豕於牢；酌之用匏。食之飲之，君之宗之。」公劉於是選擇了豳作為安居之地，大臣們儀態威嚴莊重，並且按著次序等第就位上座。這時歡慶安居，便吃肉喝酒，慶賀安康的日子，終於到來。百姓們理所當然的，讓公劉成為他們的領袖。

〈公劉〉第五章「篤公劉，既溇既長。既景乃岡，相其陰陽，觀其流泉。其軍三單。度其隰原，徹田為糧。度其夕陽。豳居允荒。」公劉並未到達豳地後就安逸停滯，依舊每日兢兢業業。他在豳寬廣之地定居，以日影視察方向，並觀測山南山北，知道水泉往何處流去。他將軍隊分為三軍輪班，並測量窪地與平地作為徵收稅賦的標準。田畝則徵收穀物，作為糧食的來源。並且測量山的西處，拓展荒涼之地，使土地達到充分的利用，並擴展疆域面積。毛《傳》稱公劉居於邠，而遭夏人亂，於是平定西戎後遷民於豳。這也可能是公劉遷豳的可能之一。

〈公劉〉第六章「篤公劉，於豳斯館。涉渭為亂，取厲取鍛。止基迺理，爰眾爰有。夾其皇澗，遡其過澗。止旅迺密，芮鞠之即。」公劉在豳地修築房屋，橫渡渭水，並且堆採石頭來阻隔支流蔓延。於是人民聚集起來，在皇澗兩旁蓋起宮室。順著澗水而上，就著水灣內外而居，大眾終於都安頓完畢。

周民族遷徙至豳地後，公劉透過宴會的儀式和禮節，分貴賤長幼，建立政治統治秩序。並組織民力，勘測定居、開拓疆土、墾置田廟，並興修水利、訓練軍隊，生產糧食……在他的帶領之下，周朝社會的農業大幅興盛。由於公劉的高瞻遠矚和擅於謀劃，使得公劉享有極高的聲望。公劉遷豳是周民族的第一次遷徙，也是周民族由弱轉強的關鍵。

二、古公亶父由豳遷岐山

古公亶父為何許人物？古公是號，亶父是字，是周太王，文王的祖父，武王後尊稱古公亶父為周太王。當周人居住在豳地時，因外患狄侵擾，他率領周人遷居於岐山之下，定國號為周。這裡反映了周人是具有憂患意識的民族，對於狄的侵擾，古公亶深知與其進攻不如退守，以謀求民族的最大利益。

古公亶父遷岐之事，〈大雅·緜〉詳細記載事件始末。對照《史記》：「遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止於岐下。」⁹⁵可再次得其印證。至於遷岐之由，《史記·周本紀》：

古公亶父復修后稷公劉之業，積德行義，國人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得財物，予之。已復攻，欲得地與民。民皆怒，欲戰。古公曰：「有民立君，將以利之。今戎狄所為攻戰，以吾地與民。民之在我，與其在彼，何異。民欲以我故戰，殺人父子而君之，予不忍為。」乃與私屬遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止於岐下。豳人舉國扶老攜弱，盡復歸古公於岐下。及他旁國聞古公仁，亦多歸之。於是古公乃貶戎狄之俗，而營築城郭室屋，而邑別居之。作五官有司。民皆歌樂之，頌其德。⁹⁶

從「薰育戎狄攻之」，可知當時周方弱小，古公亶父在位的期間，環周外圍的北方薰育、戎狄等民族已經強大起來，要與周人同在涇水上游爭奪土地和人口，不願與薰育、戎狄犬戎相見的古公亶父因此而遷都於岐。由古公亶父的帶領，脫離強勢的戎狄，另闢新徑。

作為文學作品，〈大雅·緜〉對於古公亶父率領周族第二次民族遷徙，從豳遷往岐山周原，有著更為細緻的書寫，以下逐章分析之：

〈大雅·緜〉首章：「緜緜瓜瓞，民之初生，自土沮漆。古公亶父，陶復陶穴，未有家室。」這章意旨介紹了古公亶父繼承公劉的精神，率領周民族再次遷徙。瓜類的生長一個接著一個，就像周族不斷的繁衍一般。遙想周人之初，就是公劉帶領遷至豳地，才能有今日的周王朝。「自土沮漆」，這四個字記載了周民

⁹⁵見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駰集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978年出版），頁985。

⁹⁶見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駰集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978年出版），頁1487。

族遷徙路線圖。也就是由豳（邠）→杜（土）→漆→沮→梁山→岐山。在周王室初造之始，居住在漆沮二水之地。有關漆沮二水一帶的地理環境，屈萬里在《詩經詮釋》一書中，旁徵古書說：

此當是古之漆沮水，非古漆水也。《詩經世本古義》（卷一九）〈緜〉之篇引《關駟十三州志》云：「漆水，出漆縣西北岐山，東入渭。」則漆水在杜水之西南，水出岐山之下，即周地之水也。邠在杜水左近。此言太公自邠之杜水，西南遷至漆水流域（亦即岐下）也。《說文》：「漆水，出右扶風杜陵岐山，東入渭。」《史記·周本紀》《正義》引《括地志》云：「豳州新平縣，即漢漆縣也。漆水，在岐州普潤縣東岐山漆溪，東入渭。」

97

在古公亶父為部族領袖時，周族尚未有永久安定的居室，古公教族人挖單穴、連環穴的山洞，以為暫時居住棲息之所

第二章：「古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。」這章敘寫古公亶父帶著他的妻子姜氏，一大侵早就騎著馬，沿著有水源的河岸到處尋找適合周族生活的地方，那裏可以建築居室讓周族安定的住下來呢？最後他們找到岐山周原這塊地方。

第三章：「周原膴膴，堇荼如飴。爰始爰謀，爰契我龜。曰止曰時，築室於茲。」這章敘寫周原土地肥沃，適合種植，連苦菜嚐起來都帶有甜味。於是古公亶父開始謀畫在此定居，他向鬼神占卜，得到吉兆，於是決定在這裏建築房室，以安定流離遷徙的族人。

第四章：「迺慰迺止，迺左迺右；迺疆迺理，迺宣迺畝。自西徂東，周爰執事。」這段敘寫周人安居在這塊新發現的土地上，用心經營田畝，劃出疆界，挖溝泄水，修整田塍。以周族擅長的農耕技術，開始用心經營這塊家園。

第五章：「乃召司空，乃召司徒，俾立室家。其繩則直，縮版以載，作廟翼翼。」這章敘寫古公亶父召集所有善於營造的官吏與技師，開始測量地基建築牆板，合力要蓋一棟莊嚴巍峨的廟堂。

第六章：「揅之陜陜，度之薨薨，築之登登，削屢馮馮。百堵皆興，鑿鼓弗

⁹⁷ 見屈萬里，《詩經詮釋》，（臺北：聯經出版事業公司，2004年出版），頁460。

勝。」這章敘寫全族人同心協力，用陧陧、薨薨、登登、馮馮等狀聲詞來形容填土、夯土、築牆、削整，建築物每一細部工程進行的情形。官家敲鼓號召周族百姓來幫忙，每個族人都展現熱誠，一下子廣大的宮殿就建築完成了。

第七章：「迺立臯門，臯門有伉；迺立應門，應門將將。迺立冢土，戎醜攸行。」這章敘寫在朝廷和百姓的齊心努力下，將城門和正門立下，也將祭祀土神社稷安置妥當，以杜絕西戎外患的再次入侵。

第八章：「肆不殄厥愍，亦不隕厥問。柞械拔矣，行道兌矣。混夷駢矣，維其喙矣。」這章敘寫周人在岐山周原數代之後，到了文王時得以不斷強大。雖痛惡西戎的侵略，然仍盡到一個大國恤問邦國的義務。「亦不隕厥問」孟子向齊宣王闡述鄰國之道：「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。」⁹⁸即歌頌周文王繼承先人功業，又能有所開創，事昆夷以仁德。

第九章：「虞芮質厥成，文王蹶厥生。予曰有疏附，予曰有先後，予曰有奔奏，予曰有禦侮。」這段敘寫周文王以德服天下的道理，他以仁德彌平虞芮兩國的爭端，啟發他們的善性，最後天下疏者歸附，天下先後歸附，文王因之有奔走之民，有禦侮之民。《說苑·君道》有云：

虞人與芮人質其成於文王，入文王之境，則見其人民之讓為士大夫；入其國則見其士大夫讓為公卿；二國者相謂曰：「其人民讓為士大夫，其士大夫讓為公卿，然則此其君亦讓以天下而不居矣。」二國者，未見文王之身，而讓其所爭以為閑田而反。孔子曰：「大哉文王之道乎！其不可加矣！不動而變，無為而成，敬慎恭己而虞芮自平。」故書曰：「惟文王之敬忌。」此之謂也。⁹⁹

所記載即文王以德感化虞芮等小國之事。

三、文王由岐山遷豐邑，武王由豐邑遷鎬京

根據《詩序》說〈大雅·文王有聲〉詩旨：「〈文王有聲〉，繼伐也。武王能廣文王之聲，卒其伐功也。」¹⁰⁰朱熹《詩集傳》：「此言文王遷豐，武王遷鎬

⁹⁸ 見〔戰國〕孟軻《孟子》，（台北，時報文化出版事業有限公司，1981年出版），頁369。

⁹⁹ 見〔漢〕劉向《說苑》，（長沙，商務印書館，1939年出版），頁254。

¹⁰⁰ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁585。

之事。」¹⁰¹文王、武王承繼祖先遺志，遙追來孝，貽厥孫謀以安天下。本節逐章分析，以明當時文王武王遷徙之由。

第一章「文王有聲，遙駿有聲，遙求厥寧，遙觀厥成。文王烝哉！」敘寫文王稱頌於其國內上下，百姓看見文王仁德與美善，莫不讚美他的好名聲。

第二章「文王受命，有此武功；既伐于崇，作邑於豐。文王烝哉！」讚美文王武功彪炳，討伐了邗國和崇國，並在豐邑建立都城，他的作為配稱其聲譽。

第三章「築城伊瀆，作豐伊匹。匪棘其欲，遙追來孝。王后烝哉！」敘寫文王為豐邑建築護城河，以和城池相配，他的作為光宗耀祖，繼承先王所遺之志以表孝行。

第四章「王公伊濯，維豐之垣。四方攸同，王后維翰。王后烝哉！」敘寫文王的德行與武功之盛，使四方諸侯都來朝會，文王是這些諸侯所依附的重要主幹，值得表揚與效法。

第五章「豐水東注，維禹之績。四方攸同，皇王維辟。皇王烝哉！」這章話鋒從文王轉移到武王，敘寫大禹、文王是周氏先祖，文王之榜樣提供周武王效法借鑑。

第六章「鎬京辟廱，自西自東，自南自北，無思不服。皇王烝哉！」敘寫文王遷豐，武王將離宮定都在鎬，東南西北四方之民莫不順服周室王朝，並尊周武王作為中原之君。

第七章「考卜維王，宅是鎬京。維龜正之，武王成之。武王烝哉！」敘寫龜卜求問，吉居於鎬京。武王繼承了文王以降的好名聲，並且完成文王的遺志，使百姓在鎬京安居樂業。

第八章：「豐水有芑，武王豈不仕？詒厥孫謀，以燕翼子。武王烝哉！」這章褒獎武王兢兢業業，留下治國典範，以為後代子孫效法學習，使後世子孫安居樂業。

《史記·周本紀》記載周文王、武王遷都，以及他們的事功，奠定後來成王、康王盛世之治：

¹⁰¹ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷三），頁255。

太子誦代立，是為成王。成王少，周初定天下，周公恐諸侯畔（叛）周，公乃攝行政當國。周公行政七年，成王長，周公反政成王，北面就群臣之位。興正禮樂，度制於是改，而民和睦，頌聲興。成王既崩，太子釗遂立，是為康王。康王即位，遍告諸侯，宣告以文、武之業以申之，作《康誥》。故成、康之際，天下安寧，刑錯（措）四十餘年不用。¹⁰²

故此，可知在文王、武王時遷都，並訂定完備的典章制度是多麼重要的一件事。呼應「詒厥孫謀，以燕翼子」，造福後世成康二王。

清儒方玉潤在《詩經原始》便提出對於這首詩在《詩序》、朱熹《詩集傳》解釋的重新詮釋：

此詩專以遷都定鼎為言。文王之遷豐也，「匪棘其欲」，蓋「求厥寧」，以「追來孝」耳；然已兆宅鎬之先聲。武王之遷鎬也，豈徒繼伐，蓋建辟靡以貽孫謀耳，又無非成作豐之素志。故文、武對舉，並言文之心即武之心，武之事實文之事。自有日進於大之勢，更有事不容已之機。文、武亦順乎天心之自然而已，夫豈有私意於其間哉？《序》云「繼伐」，固非詩人意旨；即《集傳》所謂「此詩言文王遷豐，武王遷鎬之事」，又何待言？蓋詩人命意必有所在。《大雅》之詠文、武多矣，未有以豐、鎬並題者。茲特題之，則必以建置宏謀為繼承大計。說者當從此究心以求兩聖心心相印處，乃得此詩要旨。不然，泛言繼伐，與詩無涉；即呆說豐、鎬，于事又何益耶？¹⁰³

所以方玉潤認為，本詩關鍵是說明文王、武王帶領民族遷徙、訂定典章制度，帶給周王室後來的鞏固與奠基啓了作用性的關鍵，詩作應從歷史發展關照。

第二節 《聖經》中的民族遷徙

《聖經》是希伯來文學經典，是猶太教、基督教的宗教經典。猶太教以《希伯來聖經》為經典，基督教（天主教、東正教、新教）包含《舊約全書》和《新約全書》兩個部分。猶太教的《希伯來聖經》內容大抵跟《舊約全書》相似，《新

¹⁰² 見〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索引，〔唐〕張守節正義，〔宋〕裴駟集解：《史記》，（臺北，建宏出版社，1978年出版），頁778。

¹⁰³ 見〔清〕方玉潤《詩經原始》，（臺北，藝文印書館，1960年出版），頁558。

約全書》記載著關於耶穌基督的言行和其門徒的言行。探究以色列民族遷徙的歷程，應由《聖經》中尋找解答。

有關於《聖經》記載民族遷徙，出現在〈創世紀〉：耶和華曉諭亞伯蘭遷至哈蘭。第二次的遷徙，耶和華曉諭摩西，率領以色列人出埃及。

一、亞伯拉罕遷迦南

亞伯拉罕（原本叫亞伯蘭，後耶和華易為亞伯拉罕¹⁰⁴），在希伯來文的意思是信心之父。亞伯拉罕的父親生他以及拿鶴、哈蘭。生於西元前 1813 年的吾珥（美索不達米亞，今伊拉克南部。）因受了神的啓示而帶著全家從吾珥先遷至哈蘭，最後進入神應許的迦南。亞伯拉罕是以色列中閃族之派的直系，他的重要性不僅在基督教，猶太教和伊斯蘭教都尊他為先知。因他是受神應許之人，萬族都要從他蒙福。

《聖經》當中新舊約是前後連貫的。舊約是以色列人的歷史，新約是舊約的印證。亞伯拉罕除了是多國之父，同時也是信心之父，亞伯拉罕老年時得獨生子以撒，神要試驗他，於是再次啓示，要他殺了以撒為祭，這件事也預表後來新約時期，上帝的獨生愛子耶穌將要走上十字架。

這些事以後，神要試驗亞伯拉罕，就呼叫他說：亞伯拉罕！他說：我在這裡。神說：你帶著你的兒子，就是你獨生的兒子，你所愛的以撒，往摩利亞地去，在我所要指示你的山上，把他獻為燔祭。亞伯拉罕清早起來，備上驢，帶著兩個僕人和他兒子以撒，也劈好了燔祭的柴，就起身往神所指示他的地方去了。到了第三日，亞伯拉罕舉目遠遠的看見那地方。亞伯拉罕對他的僕人說：你們和驢在此等候，我與童子往那裡去拜一拜，就回到你們這裡來。亞伯拉罕把燔祭的柴放在他兒子以撒身上，自己手裡拿著火與刀；於是二人同行。以撒對他父親亞伯拉罕說：父親哪！亞伯拉罕說：我兒，我在這裡。以撒說：請看，火與柴都有了，但燔祭的羊羔在哪裡呢？亞伯拉罕說：我兒，神必自己預備作燔祭的羊羔。於是二人同行。他們到了神所指示的地方，亞伯拉罕在那裡築壇，把柴擺好，捆綁他的兒子以撒，

¹⁰⁴ 《聖經·創世記》：第十七章 4 節。

放在壇的柴上。亞伯拉罕就伸手拿刀，要殺他的兒子。耶和華的使者從天上呼叫他說：亞伯拉罕！亞伯拉罕！他說：我在這裡。天使說：你不可在這童子身上下手。一點不可害他！現在我知道你是敬畏神的了；因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。¹⁰⁵

由這段經文，可得知亞伯拉罕的信仰是真實的，因為以撒是他最愛的兒子，他卻沒有軟弱藏私，可見得他對神的信心是毫不保留的。因此：

耶和華說：你既行了這事，不留下你的兒子，就是你獨生的兒子，我便指著自己起誓說：論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙。你子孫必得著仇敵的城門，並且地上萬國都必因你的後裔得福，因為你聽從了我的話。¹⁰⁶

關於亞伯拉罕生平事蹟，請參閱《聖經》創世紀十章至二十五章。至於耶和華為何要領亞伯拉罕出父家？歸納可能的原因：

1. 《聖經》慣用的預表法：亞伯拉罕離開父家，象徵著跟過去的舊習脫離；預表耶穌時代，人要脫離罪，才能到父神那裡去。
2. 當時人的犯罪嚴重，神帶領亞伯拉罕離開罪惡之城吾珥，來施行拯救。神要讓以色列人進入他所應許的迦南地，因此揀選亞伯拉罕。當時亞伯拉罕受神的呼召後，離開吾珥時是攜家帶眷的。

他拉的後代記在下面。他拉生亞伯蘭、拿鶴、哈蘭；哈蘭生羅得。哈蘭死在他的本地迦勒底的吾珥，在他父親他拉之先。亞伯蘭、拿鶴各娶了妻：亞伯蘭的妻子名叫撒萊；拿鶴的妻子名叫密迦，是哈蘭的女兒；哈蘭是密迦和亦迦的父親。撒萊不生育，沒有孩子。他拉帶著他兒子亞伯蘭和他孫子哈蘭的兒子羅得，並他兒婦亞伯蘭的妻子撒萊，出了迦勒底的吾珥，要往迦南地去；他們走到哈蘭，就住在那裡。他拉共活了二百零五歲，就死在哈蘭¹⁰⁷

¹⁰⁵ 《聖經·創世記》：第二十二章 1~12 節。

¹⁰⁶ 《聖經·創世記》：第二十二章 16~18 節。

¹⁰⁷ 《聖經·創世記》：第十一章 27~32 節。

可知當時如果不算奴僕或牛羊等家禽，亞伯蘭一家三代同堂離開吾珥。父親他拉、亞伯拉罕本人和妻子撒萊、以及姪子羅德離開吾珥。第一階段的遷徙並未直接進入神所應許的迦南，而是先停留在哈蘭，亞伯拉罕的父親他拉就在這地逝世。

不久之後，耶和華就啓示亞伯蘭遷徙到迦南：

耶和華對亞伯蘭說：你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成為大國。我必賜福給你，叫你的名為大；你也要叫別人得福。為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福。亞伯蘭就照著耶和華的吩咐去了；羅得也和他同去。亞伯蘭出哈蘭的時候年七十五歲。亞伯蘭將他妻子撒萊和姪兒羅得，連他們在哈蘭所積蓄的財物、所得的人口，都帶往迦南地去。他們就到了迦南地。¹⁰⁸

由此可知，亞伯拉罕遷徙是受到神的啓示，耶和華親自對亞伯拉罕說要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地方去。而在這一路上，亞伯拉罕受到相當多的困難，但每一次耶和華都幫助亞伯拉罕，讓他平安度過。

進入迦南後也非一路平順，他先遇到饑荒而遷往南地到埃及。埃及相較於以色列的政權或軍事，都比鄰國以色列強勢，當時亞伯拉罕進入埃及躲避饑荒要冒著生命的危險，並且畏懼於法老王的權勢，要妻子撒萊謊稱為妹妹。撒萊果真被法老召進宮中，但耶和華不允許這樣的事，於是降災於法老。爾後法老不僅遣返撒萊，還餽贈許多財物與牲畜給亞伯拉罕。饑饉過後，亞伯拉罕帶著妻子撒萊與姪子羅德回迦南一帶的伯特利定居。

後來亞伯蘭又漸漸遷往南地去。那地遭遇饑荒。因饑荒甚大，亞伯蘭就下埃及去，要在那裡暫居。將近埃及，就對他妻子撒萊說：我知道你是容貌俊美的婦人。埃及人看見你必說：這是他的妻子，他們就要殺我，卻叫你存活。求你說，你是我的妹子，使我因你得平安，我的命也因你存活。及至亞伯蘭到了埃及，埃及人看見那婦人極其美貌。法老的臣宰看見了他，就在法老面前誇獎他。那婦人就被帶進法老的宮去。法老因這婦人就厚待亞伯蘭，亞伯蘭得了許多牛、羊、駱駝、公驢、母驢、僕婢。耶和華因亞伯蘭妻子撒萊的緣故，降大災與法老和他的全家。法老就召了亞伯蘭來，

¹⁰⁸ 《聖經·創世記》：第十二章 1~5 節。

說：你這向我做的是什麼事呢？為什麼沒有告訴我他是你的妻子？為什麼說他是你的妹子，以致我把他取來要作我的妻子？現在你的妻子在這裡，可以帶他走吧。於是法老吩咐人將亞伯蘭和他妻子，並他所有的都送走了。¹⁰⁹



亞伯拉罕遷徙示意圖

二、摩西出埃及

埃及在中王國時期曾有遭外族希克索人統轄時期，有學者認為希克索人就是閃族其中一支，跟以色列人同源。當希克索人在位時，以色列人在埃及過著還不錯的生活。然而好景不常，新王國時期埃及人重返政治舞臺，希克索人遭趨離，以色列人開始過著奴役的生活。對照《聖經》的摩西出埃及，剛好相吻合，以下就要說明有關摩西如何成長，並帶領以色列人出埃及。

(一)、摩西的幼年時期

摩西，根據以色列的家譜，他是在雅各時代遷徙過來的以色列十二支派的利未支派後人。雅各是以撒的兒子，亞伯拉罕的孫子。摩西在猶太教、基督教和回教都認為他是重要的先知。《聖經》舊約最首先五章就是〈摩西五經〉。摩西的生平記載在《聖經·出埃及記》。約瑟是以色列十二支派的其中一支，摩西是以色列利未支派的後裔。摩西的生平事蹟，今天看來幾乎形同神話，無數的神蹟發生在摩西身上。

¹⁰⁹ 《聖經·創世記》：第十二章 9~20 節。

埃及的舊王國時期，約瑟曾輾轉被賣到埃及，後來作了宰相，當時以色列人在約瑟當宰相時，生活尚可，但後來因為新王輪替，因此以色列人開始過著被奴役的生活。

有不認識約瑟的新王起來，治理埃及，對他的百姓說：看哪，這以色列民比我們還多，又比我們強盛。來吧，我們不如用巧計待他們，恐怕他們多起來，日後若遇什麼爭戰的事，就連合我們的仇敵攻擊我們，離開這地去了。於是埃及人派督工的轄制他們，加重擔苦害他們。他們為法老建造兩座積貨城，就是比東和蘭塞。只是越發苦害他們，他們越發多起來，越發蔓延；埃及人就因以色列人愁煩。埃及人嚴嚴地使以色列人做工，使他們因做苦工覺得命苦；無論是和泥，是做磚，是做田間各樣的工，在一切的工上都嚴嚴地待他們。¹¹⁰

埃及人除了奴役以色列人外，並且也擊殺以色列男嬰。但因為收生婆沒有照法老王的話作，因此以色列人的後裔便得以留存。摩西就是在這個時期出生的。

（二）、摩西的成年時期

摩西長大後，有次看見以色列人遭埃及人欺凌，一怒之下打死了埃及人，摩西於是開始逃離法老的追緝，到了米甸定居下來並娶妻生子。就在一次野外放羊之時，遇見神的顯現：

摩西牧養他岳父米甸祭司葉忒羅的羊群；一日領羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。耶和華的使者從荊棘裡火焰中向摩西顯現。摩西觀看，不料，荊棘被火燒著，卻沒有燒毀。摩西說：我要過去看這大異象，這荊棘為何沒有燒壞呢？耶和華神見他過去要看，就從荊棘裡呼叫說：摩西！摩西！他說：我在這裡。神說：不要近前來。當把你腳上的鞋脫下來，因為你所站之地是聖地；又說：我是你父親的神，是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。摩西蒙上臉，因為怕看神。耶和華說：我的百姓在埃及所受的困苦，我實在看見了；他們因受督工的轄制所發的哀聲，我也聽見了。我原知道他們的痛苦，我下來是要救他們脫離埃及人的手，領他們出了那地，到美好、寬闊、流奶與蜜之地，就是到迦南人、赫人、亞摩利人、比

¹¹⁰ 《聖經·出埃及記》：第二章 8~14 節。

利洗人、希未人、耶布斯人之地。現在以色列人的哀聲達到我耳中，我也看見埃及人怎樣欺壓他們。故此，我要打發你去見法老，使你可以將我的百姓以色列人從埃及領出來。摩西對神說：我是什麼人，竟能去見法老，將以色列人從埃及領出來呢？神說：我必與你同在。你將百姓從埃及領出來之後，你們必在這山上事奉我；這就是我打發你去的證據。摩西對神說：我到以色列人那裡，對他們說：你們祖宗的神打發我到你們這裡來。他們若問我說：他叫什麼名字？我要對他們說什麼呢？神對摩西說：我是自有永有的；又說：你要對以色列人這樣說：那自有的打發我到你們這裡來。神又對摩西說：你要對以色列人這樣說：耶和華——你們祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打發我到你們這裡來。耶和華是我的名，直到永遠；這也是我的紀念，直到萬代。」¹¹¹

這段經文後有長篇經文都是在說神怎樣啓示摩西，教導摩西該如何引領以色列百姓出埃及。因限於篇幅，在此僅摘錄片段。從摩西與上帝之間一來一往的對話，摩西的態度是一再推託。他告訴神說，我是微小的、無足輕重的、拙口笨舌的，多次推託，直到耶和華發怒摩西才緘口。而耶和華在這段經文一再重複：我是你的神。並且向上追溯到以色列的祖譜。耶和華要摩西出埃及這件事他必會負責到底。

（三）、摩西見法老，耶和華向埃及降十災，以色列守逾越節

這段經文記載在《聖經·出埃及記》第四章第 18 節至第十二章第 36 節。大致上的內容是摩西拜別了米甸的親人，回到埃及去見法老王，法老王心腸剛硬，亦發苦虐以色列人。於是摩西再次向耶和華禱告，耶和華遣摩西的哥哥亞倫作為發言人，再次向法老王提出離開埃及的要求。法老要摩西行件奇事，摩西照耶和華的話把仗變為蛇，埃及的術士也變出蛇，但亞倫的仗吞了術士的蛇。然而法老還是心剛硬，不肯交出以色列人。於是耶和華降下十災：水變血災、蛙災、虱災、蠅災、畜疫之災、瘡災、雹災、蝗災、黑暗之災。然而，即使埃及飽受這樣的瘟疫天災，法老的心依舊剛硬。

¹¹¹ 《聖經·出埃及記》：第三章 1~15 節。

直到最後一次，耶和華提出警示，向摩西陳明這次法老必要讓以色列人出埃及，並要以色列人守逾越節的條例。有關於逾越節的條例，在《聖經·出埃及記》第十二章 1~28 節。所謂「逾越」，也就是跳過的意思。當時耶和華囑咐摩西要百姓在門楣上塗血，因為就在那夜，耶和華巡行擊殺埃及人，而門楣和左右門框上有血的則要跳過。當夜，埃及王召摩西，要摩西領以色列出埃及。

（四）、以色列人出埃及，耶和華分紅海

以色列人出埃及，前有紅海，後有埃及追兵。

有人告訴埃及王說：百姓逃跑。法老和他的臣僕就向百姓變心，說：我們容以色列人去，不再服事我們，這做的是什麼事呢？法老就預備他的車輛，帶領軍兵同去，並帶著六百輛特選的車和埃及所有的車，每輛都有車兵長。耶和華使埃及王法老的心剛硬，他就追趕以色列人，因為以色列人是昂然無懼地出埃及。埃及人追趕他們，法老一切的馬匹、車輛、馬兵，與軍兵就在海邊上，靠近比雜湊錄，對著巴力洗分，在他們安營的地方追上了。法老臨近的時候，以色列人舉目看見埃及人趕來，就甚懼怕，向耶和華哀求。他們對摩西說：難道在埃及沒有墳地，你把我們帶來死在曠野嗎？你為什麼這樣待我們，將我們從埃及領出來呢？我們在埃及豈沒有對你說過，不要攪擾我們，容我們服事埃及人嗎？因為服事埃及人比死在曠野還好。¹¹²

百姓的懼怕也造成摩西的壓力，因為這一共六十萬以色列人，面對強勢的埃及追兵，他們身處的地理環境狹長，地勢封閉，除了橫跨紅海別無他法。在這時刻耶和華又向以色列人行神蹟奇事：

耶和華對摩西說：你為什麼向我哀求呢？你吩咐以色列人往前走。你舉手向海伸杖，把水分開。以色列人要下海中走乾地。我要使埃及人的心剛硬，他們就跟著下去。我要在法老和他的全軍、車輛、馬兵上得榮耀。我在法老和他的車輛、馬兵上得榮耀的時候，埃及人就知道我是耶和華了。在以色列營前行走神的使

¹¹² 《聖經·出埃及記》：第十四章 5~12 節。

者，轉到他們後邊去；雲柱也從他們前邊轉到他們後邊立住。在埃及營和以色列營中間有雲柱，一邊黑暗，一邊發光，終夜兩下不得相近。摩西向海伸杖，耶和華便用大東風，使海水一夜退去，水便分開，海就成了乾地。以色列人下海中走乾地，水在他們的左右作了牆垣。埃及人追趕他們，法老一切的馬匹、車輛，和馬兵都跟著下到海中。到了晨更的時候，耶和華從雲火柱中向埃及的軍兵觀看，使埃及的軍兵混亂了；又使他們的車輪脫落，難以行走，以致埃及人說：我們從以色列人面前逃跑吧！因耶和華為他們攻擊我們了。耶和華對摩西說：你向海伸杖，叫水仍合在埃及人並他們的車輛、馬兵身上。摩西就向海伸杖，到了天一亮，海水仍舊復原。埃及人避水逃跑的時候，耶和華把他們推翻在海中，水就回流，淹沒了車輛和馬兵。那些跟著以色列人下海法老的全軍，連一個也沒有剩下。以色列人卻在海中走乾地；水在他們的左右作了牆垣。¹¹³

這是相當神蹟式的大自然變化，若非耶和華的大能，憑藉個人的力量絕無法辦到。後來埃及人也從海中的分線追上來，紅海就合起，埃及追兵則淹沒無從渡海。

後來摩西是否有率領百姓進入迦南？答案是否定的。摩西在此後帶領會眾進入曠野，過著四十年漂流的日子。在這段時間吃嗎拿（一種白色小圓餅）、喝雨水。沙漠天氣日夜溫差大，耶和華白天派雲柱，晚上以火柱圍繞著保護他們。民眾仍常常對摩西憤怒，抱怨日子的艱辛。也在這段時期，耶和華申命典章制度，要百姓守他的誡律。然而根據整本《聖經》的歷史發展，以色列人在經歷這樣大的神蹟奇事，依舊時常犯罪。直到耶穌時代，人的罪才有根本性解決的答案。到摩西死後，摩西的助手，嫩的兒子約書亞，耶和華才曉諭他過約旦河到神應許之地。

¹¹³ 《聖經·出埃及記》：第十四章 15~29 節。



摩西遷徙示意圖

第五章〈詩經·國風〉與〈聖經·雅歌〉愛情詩

《詩經·國風》產生約在西周至春秋中期，西元前十一世紀至六世紀，橫亙五百多年的時間，地域在山東、山西、河南、河北、陝西、安徽，以及湖北北部的長江流域，從中可見各地的風土民情。內容包括戀慕、約期、出遊、幽會、相思、悔婚、結婚、遭棄等等，風格大抵溫柔敦厚，樸實無華。

《聖經·雅歌》最早起源一說，從西元前 960 年起至西元前 722 年。內容描述書拉密女與牧羊人之間的愛情，讚頌愛情的甜美與婚姻，風格纏綿悱惻，綺麗動人。在成書前曾在民間傳唱，直到公元前 3 世紀到前 2 世紀才形成定本。地理位置約在希伯來人全盛時期的版圖，由地中海流域的迦南西南越過西乃區及紅

海，蜿蜒至尼羅河下游的埃及。北至亞蘭人領域，也就是今日的敘利亞、南越西乃區，與埃及地相連。位置位於肥沃月灣和兩河流域的兩大文化發祥地的緩衝區。

兩部書籍作為中西古文明早期的文學作品，無論是在內容或是形式上，都有值得相互映照之處。《詩經》經過孔子編訂與歷代經學、理學家的再次詮釋，被認為是和歷史、教化有關，具有道德作用的經學教科書，如《詩序》就認為《詩經》首篇〈關雎〉乃稱頌「后妃之德」也。除卻經學教化後，《詩經》研究隨著時代遞嬗，尤其五四以來為了將它拉下經學的地位，更多學者以民歌說來詮釋它，〈國風〉有將近三分之一的內容歌詠愛情與婚姻。

在《聖經·雅歌》的前言說：「猶太教徒們把雅歌視為上帝與其子民關係的寫照，基督教徒把雅歌視為耶穌與教會關係的寫照。」¹¹⁴在《聖經》當中，因其編纂者有不同詮釋方法的需要，因而衍伸出三種詮釋方法：寓意法、預表法、神話法。將書拉密女與牧羊人之間的情愛關係預表為上帝和子民之間的關係。然究其內容本質，關於愛情方面的描述獨到並且深刻，作為基督教徒奉行的準則與價值觀，文學上所呈現的瑰麗與動人，也是希伯來文學的首要愛情巨著。因此就其特質，將它視為男女情詩，拿來和《詩經·國風》對照比較，用來考察兩書寫作異同，應該別具意義。以下分成歌唱形式、表現內容、風格特徵、藝術手法等四節來觀察。

第一節 歌唱形式

《詩經·國風》與《聖經·雅歌》在部分的篇章中，都保有民歌對唱或輪唱的特質。《詩經·國風》出現獨唱、對答的形式不少¹¹⁵，《聖經·雅歌》作為整卷敘事詩而言，一共出現十七次的「女子唱」、十次「男子唱」、五次「眾人唱」。以下分別論述之。

¹¹⁴ 見聯合聖經公會：《中文和合本·聖經》，（臺北，臺灣聖經公會，2003年出版），末章附錄頁12。

¹¹⁵ 聞一多《風詩類鈔乙》即將之分為男詞、女詞以及對歌形式。

一、《詩經》中的情歌歌唱形式：

《詩經·國風》的情歌歌唱形式，聞一多與裴普賢都曾經討論過，以下根據《聞一多全集·風詩類鈔》所提供的《詩經》中情歌歌唱形式，依不同類型，挑選幾首較具代表性作品作為探討。

（一）以男子唱為例：

1. 〈鄘風·桑中〉

爰采唐矣，沫之鄉矣。云誰之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采麥矣，沫之北矣。云誰之思？美孟弋矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣，沫之東矣。云誰之思？美孟庸矣。期我乎桑中，要我上宮，送我乎淇之上矣。

采唐、采麥、采葑三章複沓、以物起興，歷來《詩經》學者解釋多元。郭沫若《甲骨文字研究》：「桑中即桑林所在之地，上宮即祀桑之祠，士女于此合歡。」¹¹⁶又曰：「其祀桑林時事，余以為《鄘風》中之《桑中》所詠者，是也。」¹¹⁷詩三章，全以採摘某種植物起興。這是上古時期吟詠愛情、婚嫁、求子等內容時常用的手法之一，也就是說，在上古時期，採摘植物與性有著某種神秘的或是象徵性的聯繫。兩者之間在文化上為何能牽繫在一起，與原始交感巫術有關，在此不作詳論。但若從現代美學角度來看，以採摘植物起興愛情等題材，在審美上和愛情上倒也有一定的同構同形關係，因為熾熱的情欲與綠意蔥蘢的草木都可給人帶來勃然的欣悅。而且採物之先是個尋覓的過程，這和追求愛情一樣，事前一定會經過眾裏尋她千百度的過程。所以，以「采唐」、「采麥」、「采葑」起興，含蓄中有深情，形象中

¹¹⁶ 見郭沫若：《甲骨文字研究》，（香港：中華書局，1976年），頁32。

¹¹⁷ 見郭沫若：《甲骨文字研究》，（香港：中華書局，1976年），頁58。

有蘊意。在此僅單從《詩經》的一唱三嘆與美學意涵解釋，「心愛的你在哪裡採摘？」綠意蔥蘢的草木和豐沛的感情一樣給人勃然喜悅的感受。「我的愛人與我相遊、和我約期再聚。」用「期」、「要」、「送」三個不同的動詞來表達約會三步驟，給人一種興奮喜悅的活潑動態感，是一首熱情活潑的情歌。

2. 〈邶風·靜女〉

靜女其姝，俟我于城隅，愛而不見，搔首踟躕。

靜女其嬈，貽我彤管；彤管有煒，說懌女美。

自牧歸荑，洵美且異，匪女以為美，美人之貽。

程俊英《詩經譯註》：「詩以男子口吻寫幽期密約，既有焦急的等候，又有歡樂的會面，還有幸福的回味。」¹¹⁸

第一章寫一個俏皮的女孩子，爲了捉弄這個男孩而躲藏起來。讓這個心繫於她的男子緊張。第二、三章寫這個可愛的女孩送他一個不怎麼貴重的丹荑作爲禮物，這個男孩因爲愛這個女孩，所以也愛惜她所送的禮，頗有千里鵝毛之意。作者透過詩歌的對唱，將這男子從著急不安、到喜出望外，最後滿足回味寫得活靈活現。

（二）以女子唱為例：

1. 〈鄭風·子衿〉

青青子衿，悠悠我心，縱我不往，子寧不嗣音？

青青子佩，悠悠我思，縱我不往，子寧不來？

挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。

¹¹⁸ 見程俊英：《詩經譯註》，（上海，上海古籍出版社，1985年出版），頁232。

這首詩是一個含嗔女子，表達對所思慕之人的渴望。第一、二章女子對唱所思慕的愛人，第三章轉為獨白式的抒情。從這種變調的曲式，可看出詩文本身的活靈活現，呈現出這位等待女子心情由等待、期盼，到登城遠望的焦躁不安。

2. 〈召南·標有梅〉

標有梅，其實七兮；求我庶士，迨其吉兮！

標有梅，其實三兮；求我庶士，迨其今兮！

標有梅，頃筐墜之；求我庶士，迨其謂之。

這首詩透過梅子成熟過程來比喻適婚年齡已過的女性。孔穎達《毛詩正義》：「三十之男，二十之女，禮雖未備，年期既滿，則不待禮而行之，所以蕃育民人也。」¹¹⁹ 透過梅子在樹梢上的興景，以及女子對著梅子凋零嘆惜青春不再的傷感，遲婚之憂躍然紙上。

（三）以男女對唱為例：

1. 〈鄭風·東門之墀〉

東門之墀，茹蘆在阪。其室則邇，其人甚遠。

東門之栗，有踐家室。豈不爾思？子不我即。

傅斯年《詩經講義稿》：「上章言室邇人遠，下章言思之而不來。」¹²⁰ 朱熹《詩集傳》：「室遠人邇者。思之而未得見之詞也。」¹²¹ 女子因愛而不見，情感改造空間，頗有咫尺天涯之憾。男應答並非不思念對方，而是不知對方也心念著我啊！這樣的情歌傳達了男女兩地相思一樣情愁的暗戀與思慕，令人神往。

¹¹⁹見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁165。

¹²⁰見傅斯年，《詩經講義稿》，（臺北：五南圖書公司，2013年出版），頁98。

¹²¹見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版），第一卷，頁20。

2. 〈鄭風·女曰雞鳴〉

女曰：「雞鳴」。士曰：「昧旦」。「子興視夜，明星有爛」「將翱將翔，弋鳧與鴈。」

「弋言加之，與子宜之。宜言飲酒。與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。」

「知子之來之，雜佩以贈之。知子之順之，雜佩以問之。知子之好之，雜佩以報之。」

夫妻生活的一景，透過對話體活靈活現的被描摹。分成三個場景：首先是，催促早起：勤勉的妻子提醒丈夫，雞已啼叫，應該起床準備一天的勞作。然而丈夫似乎是想多睡一會兒，告知枕邊人：「天仍未透明呢！要是不信的話可以起來看看啊！天上的星星還閃著亮光呢。」妻子的回答是急促的：「你呀！再不起床的話，野鴨野雁都要飛滿天了！」

再來是，妻子軟言：似乎是發現自己說話太急了，於是放軟身段，慰解相告：「等你打獵回來，再幫你做成下酒菜，配上一壺好酒，伴你到老。」

最後是，男子承諾：聽到這樣的話，怎麼能不感動得此良伴相佐呢，男子以贈佩表示回應：「你對我的好，我是知道的。該拿甚麼來回贈你呢？當然是一塊美玉。」

整首詩刻劃的是一對再平凡不過的獵戶夫婦生活，然而其中的情感卻是令人如此欽羨。似乎含蓄的東方在表達情愛時，喜歡放到生活小事中，然而透露的情感卻是再真實不過。

3. 〈鄭風·溱洧〉

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰「觀乎」？士曰「既且」。

「且往觀乎洧之外，洵訏且樂」。維士與女，伊其相謔，贈之以勺藥。

溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰「觀乎」？士曰「既且」。

「且往觀乎洧之外，洵訏且樂」。維士與女，伊其將謔，贈之以勺藥。

這首詩根據《韓詩內傳》說是寫三月三日修禊日男女出遊的歡樂與甜蜜，全詩重章，單章的形式又可拆成三部曲：一、第一到第二句：透過第三者觀察，視角來到男女雙雙帶著香花共遊歡樂的場景。二、第三到第四句：

男女對話，由女性主動邀約男性，生動刻劃出女子的活潑撒嬌，賴著男子的逗趣。三、第五句：視角又回到第三者觀察，兩相情悅的戀人彼此互贈禮物，並對即將到來的分離感到依依不捨。男女雙方愛情，悄悄在節日出遊的歡樂中展開了，和煦的春風下，愛情憑添許多花絮。句法上，第一句採取全知觀點，將視角拉到男女主角之外，士與女秉蘭而遊。二、三、四句則是男女第一人稱，拉回男女主角的對話當中。第五句再次轉移視角，回到全知觀點，互贈芍藥。這種轉移視角的方式，讓讀者更加耳目一新。

二、《聖經》中的情歌歌唱形式

《聖經》的〈雅歌〉除了是詩歌體之外，同時也是敘事體文學。整首〈雅歌〉一共八章，是一篇長篇的敘事文學。其中歌唱形式隨著視點切換而有許多變化，以下試著整理分析其男唱、女唱，男女對唱的部分。而在《聖經·雅歌》中，也有出現眾人（書拉密女）合唱，但篇幅不多，在此先略過不提。

（一）、以男子唱為例

新郎：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。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。我的佳偶，你全然美麗，毫無瑕疵！我的新婦，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。我妹子，我新婦，你奪了我的心。你用眼一看，用你項上的一條金鍊，奪了我的心！我妹子，我新婦，你的愛情何其美！你的愛情比酒更美！你膏油的香氣勝過一切香品！我新婦，你的嘴唇滴蜜，好像蜂房滴蜜；你的舌下有蜜，有奶。你衣服的香氣如利巴嫩的香

氣。我妹子，我新婦，乃是關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源。你園內所種的結了石榴，有佳美的果子，並鳳仙花與哪噠樹。有哪噠和番紅花，菖蒲和桂樹，並各樣乳香木、沒藥、沉香，與一切上等的果品。你是園中的泉，活水的井，從利巴嫩流下來的溪水。¹²²

這首詩的特色就是運用了相當多的比喻。這是《聖經》文學的特色，常用示現法來表達事物，使具象化的事或物富於聯想性。這節經文可和〈衛風·碩人〉「手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蛴，齒如瓠犀，螓首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮。」一連串的博喻作比較。兩首都在描寫美女的細部特色，都善於運用比喻讓人聯想美人之美。不同處為對於美女的描摹，東西方的審美視角自是大異其趣。《聖經》刻畫的新婦是瑰麗鮮明的特色美，猶如一幅繁複多彩的油畫；而《詩經》的莊姜是含韻深邃的情致美，猶如一幅疏遠清淺的水墨畫。

（二）、以女子唱為例：

聽啊！是我良人的聲音；看哪！他躡山越嶺而來。我的良人好像羚羊，或像小鹿。他站在我們牆壁後，從窗戶往裡觀看，從窗櫺往裡窺探。我良人對我說：我的佳偶，我的美人，起來，與我同去！¹²³

文中新婦聽到了良人的聲音，是從高山峻嶺傳來的聲音。雖然地理位置上相隔遙遠，然而兩人情感距離如此之近，彷彿就在彼此眼前。用對唱形式表現距離遠近，透過情感改造空間距離。

思念至深時，咫尺卻是天涯。愛到深處，始知情濃。相同情感經驗在後世文學作品當中也有許多類似的刻劃，近代作家張小嫻於 1997 年《荷包裡的單人床》寫道：「世界上最遙遠的距離不是生與死，而是我就站在你面前，你卻不知道我愛你。」¹²⁴也是一個以情感改造空間的例子。

¹²² 《聖經·雅歌》：第四章 1~15 節。

¹²³ 《聖經·雅歌》：第二章 8~10 節。

¹²⁴ 此句話出處在過去曾被認為出自泰戈爾《漂鳥集》，經作者澄清與文本對照，證實原作者應是張小嫻。

(三)、以男女對唱為例：

新婦：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？

新郎：你這女子中極美麗的，你若不知道，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。¹²⁵

文中新婦呼喊著她的所愛，想知道他的愛人在哪裡牧放群羊。新郎回應新婦的是熱切的呼喊，以及讚賞新婦的美麗，「把你的山羊羔牧放在帳棚旁邊」，這是何等的直白而熱情的暗示。這首情歌充滿了期待與相見之歡快的活潑。

約會的欣喜與歡快，使用對話體的方式表達男女相慕的喜悅。然而在風格上所呈現的迥異卻是因民族不同，所表達的方式也各異其趣。保守的東方以起興寄言草木與指稱約期的地點，省略內在情緒與約會過程；相較之下，《聖經》的游牧民族口吻顯然就相當熱烈。比較大膽對於情人的稱謂、追尋彼此的行蹤、男女之歡的暗示。

新婦：他的左手在我頭下；他的右手將我抱住。

新郎：耶路撒冷的眾女子啊，我指著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。¹²⁶

相較含蓄而內斂的東方農業民族，草原的游牧民族熱情而率真的刻劃描寫戀人之間的纏綿。詩作本身所剪裁的內容，直接而露骨的描述男女歡愛的場景。新婦指著新郎環抱的動作表達戀人間的佔有欲與愛欲，而新郎透過詩歌體對唱的形式，向另一個歌唱群體，耶路撒冷的眾女子起誓而言：不要輕易的驚動愛情，要學習等待，等待對方情願，等待愛情醒來。代表新郎是如此重視與珍愛這段關係。

新郎：我的佳偶，我的美人，起來，與我同去！因為冬天已往，雨水止住過去了。地上百花開放，百鳥鳴叫的時候已經來到；斑鳩的聲音在我們境內也聽見了。無花果樹的果子漸漸成熟；葡萄樹開花放香。我的佳偶，我的美人，起來，與我同去！我的鴿子啊，你在磐石穴中，在陡巖的隱密處。
求你容我得見你的面貌，得聽你的聲音；因為你的聲音柔和，你的面貌秀

¹²⁵ 《聖經·雅歌》第一章 7-8 節。

¹²⁶ 《聖經·雅歌》第二章 6-7 節。

美。要給我們擒拿狐狸，就是毀壞葡萄園的小狐狸，因為我們的葡萄正在開花。

新娘：良人屬我，我也屬他；他在百合花中牧放群羊。¹²⁷

詩分兩章。第一章新郎邀約新娘同遊，正當此時是春風和暖、百鳥鳴叫的時節。新郎趁著春日要同新婦一起享受生命中美好的春日出遊。第二章敘述新郎因與新婦同遊，即便是新婦暫藏匿於隱蔽之處，也盼望見到對方一面，聽到對方的聲音。而所有破壞愛情的事物，都要被挪開。當愛情如葡萄樹節實纍纍，就要擒拿任何破壞愛情事物的種種。其時這種表現夫婦和樂恩愛之歌唱，並無異於《詩經》〈王風·君子陽陽〉夫婦歌舞和樂的生活畫面。¹²⁸

第二節 表現內容

《詩經》的愛情詩主題可說是相當的多元。從開始認識的曖昧、彼此鍾情的相思、到戀愛當中每一種過程：戀慕、約期、幽會、男與女之間的戲謔、贈物，到婚姻裡的互相扶持…當然也有負面題材的，包含在愛情當中最後相愛卻不得善終，也有急婿詩。也有在婚姻當中最後見棄或夫婿外遇的詩作。這與《聖經·雅歌》相當不同，《聖經》在內容上，是一部宗教性的經典。因此〈雅歌〉是一種預表法¹²⁹，用來表示神和人之間的關係就像情人一般。因此，在談論到愛情這塊的剪裁，選擇的是熱戀中的男女相互思慕愛戀的過程。這就好比，《詩經》選擇了所有的顏色成為畫布上的素材；而《聖經·雅歌》選擇了最鮮豔的色料作為整幅畫作的基底。雖然在剪裁上大異其趣，然而所呈現出來的藝術手法卻各有千秋。

本節則根據其表現內容進行分析《詩經》所表現的內容：

¹²⁷ 《聖經·雅歌》：第二章 10-16 節。

¹²⁸ 傅斯年《詩經講義稿》說〈君子陽陽〉是室家和樂之詩。

¹²⁹ 見孟令花：〈以女性角度解讀雅歌〉，（中國，洛陽師範學院學報，2007 年第四期），頁 89。

一、戀慕詩：

婚姻與愛情是為人類生存發展的一個重要關鍵，也使得人類在追求精神生活當中創造了無限的條件與可能。《詩經》裡，就有將近三分之一的詩歌是愛情婚戀詩，以下將從愛情最初，情感的戀慕開始敘述。

（一）、〈邶風·簡兮〉

簡兮簡兮，方將萬舞。日之方中，在前上處。

碩人俣俣，公庭萬舞。有力如虎，執轡如組。

左手執籥，右手秉翟。赫如渥赭，公言：「錫爵。」

山有榛，隰有苓，云誰之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮。

《詩序》說這是國君愛慕賢者，然而不少注家也有認為是女子觀賞舞師跳舞而愛慕之。聞一多《風詩類鈔》：「慕舞師也。」¹³⁰程俊英《詩經注析》：「這是一位女子觀看舞師表演萬舞，從而對他產生愛慕之情的詩。」¹³¹本詩當中最具特色的即在卒章「山有榛，隰有苓，云誰之思？」吳闓生《詩義會通》曾引舊評說：「末章詞微意遠，縹緲無端。」¹³²用朦朧的景象傳達女子思慕男子之情。根據鄭《箋》：「榛也，苓也生各得其所，以言碩人處非其位。」¹³³《詩經》中「山有某，隰有某」的句型一共出現過七次，余冠英說這種句型出現往往是隱語：以木喻男、以草喻女。而最後一句西方美人，解釋上常會出現爭議，到底是女子眼中的舞師？還是國君眼中的賢臣？若這美人來自西方，那麼是有特定對象的代指？朱熹《詩集傳》：「託言以指西周之盛王。」¹³⁴是否可徵，難以考證。

¹³⁰ 見聞一多《風詩類鈔甲》，（武漢：湖北人民出版社，1993年出版），頁469-470。

¹³¹ 見程俊英，蔣見元：《詩經注析》，（北京，中華書局，1991年出版），頁998。

¹³² 見吳闓生評注：《詩義會通》，（台北，中華書局，1970年出版），頁654。

¹³³ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁968。

¹³⁴ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版），第一卷，頁685。

(二)、〈鄭風·緇衣〉

緇衣之宜兮，敝，予又改為兮。適子之館兮，還，予授子之粢兮。

緇衣之好兮，敝，予又改造兮。適子之館兮，還，予授子之粢兮。

緇衣之席兮，敝，予又改作兮。適子之館兮，還，予授子之粢兮。

無論是《詩序》、何楷《詩經世本古義》、王先謙《詩三家義集疏》、吳闓生《詩義會通》裡，對於這首詩的看法皆認為是禮賢之詩。孔穎達《毛詩正義》說：「卿士旦朝於王，服皮弁，不服緇衣。退適治事之館，釋皮弁而服（緇衣），以聽其所朝之政也。」¹³⁵說明古代卿大夫到官署理事（古稱私朝），要穿上黑色朝服。

(三)、〈齊風·雞鳴〉

「雞既鳴矣，朝既盈矣」。「匪雞則鳴，蒼蠅之聲。」

「東方明矣，朝既昌矣」。「匪東方則鳴，月出之光。」。

「蟲飛薨薨，甘與子同夢。會且歸矣，無庶予子憎。」

《詩序》：「思賢妃也。哀公荒淫怠慢，故陳賢妃貞女夙夜警戒相成之道焉。」¹³⁶朱熹《詩集傳》：「言古之賢妃御於君所，至於將旦之時，必告君曰：雞既鳴矣，會朝之臣既已盈矣，欲令君早起而視朝也。」¹³⁷

有別於重視《詩經》教化功能，現代學者則認為這是一首幽會終了的情詩。陸侃如〈中國詩史〉：「此詩所寫乃是幽會將終，男女二人臨別時的對話。」¹³⁸

錢鍾書則將這首詩和莎翁劇互相印證，《管錐篇·毛詩正義》：「竊意作男女對答之詞，更饒情致。女促男起，男則淹戀；女曰雞鳴，男闢之曰蠅聲；女曰

¹³⁵見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 235。

¹³⁶見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 448。

¹³⁷見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967 年出版），第二卷，頁 955。

¹³⁸ 見陸侃如《中國詩史》，（臺北：藍星出版社，1969 年出版），頁 336。

東方明，男關之曰日月光，亦如〈女曰雞鳴〉之士女對答耳。」¹³⁹證明莎翁劇本與《詩經》如出一轍，所不同的是在所引中國作品中為女聞雞鳴促男速起，而莎劇中則是男聞雲雀報曙而催促女伴，其應答亦有所不同，在中國作品中是將雞鳴說成蠅聲，將日光說成月光，在莎劇中則是將雲雀鳴說成夜鶯啼，將晨光說成流星，二者雖異，然男女之間的綿綿情意卻又是完全一致的。

二、約期詩：

《詩經》國風處於農業社會時期。當時的青年男女約會是很自然的日常生活。禮教規範在當時還未滲入平民生活的各層面，許多民歌透過民俗學的解析詩義後，常被經學家斥為淫詩，特別是儒教擁護者。本章主題扣緊「國風詩作中的愛情」，因此對於諸家詩義之解讀，僅羅列與篇旨相關之註解。

(一)、〈王風·丘中有麻〉

丘中有麻，彼留子嗟。彼留子嗟，將其來施施。

丘中有麥，彼留子國。彼留子國，將其來食。

丘中有李，彼留之子。彼留之子，貽我佩玖。

傅斯年《詩經講義稿》：「男女約期之詞。」¹⁴⁰這首詩歌曾一度被經學家視為淫詩。朱熹《詩序辨說》：「此亦淫奔者之詞。」¹⁴¹這首詩呈現出當時農牧社會青年男女的自由來往。透過女子在三處不同的場景懷想所思之人，想到了情人曾與她一起在這些地方約會時的種種，看到男子餽贈給自己的美玉，心裡更是感觸良多。王靜芝《詩經通釋》：「首章之所詠與次章之所詠，男子固不必為一人，女子亦不必為一人。此種詩歌，蓋當時流行，詠男女相悅期會之歌謠；形容其情

¹³⁹ 莎翁劇作為：女曰：「天尚未明，此夜鶯啼，非雲雀鳴也。」男曰：「雲雀報曙，東方雲開透日矣。」女曰：「此非晨光，乃流星耳。」

¹⁴⁰ 見傅斯年，《詩經講義稿》，（臺北：五南圖書公司，2013年出版），頁336。

¹⁴¹ 見〔宋〕朱熹《詩序辨說》，（臺北：藝文印書館，1965年出版），頁784。

狀而已，未必真有其事也。」¹⁴²也就是說，這首詩可能是當時所流行的一首情歌，是男與女很自然的懷想思念對方的心情。

（二）、〈陳風·東門之楊〉

東門之楊，其葉牂牂。昏以為期，明星煌煌。

東門之楊，其葉肺肺。昏以為期，明星哲哲。

朱熹《詩集傳》：「此亦男女期會而有負約不至者，故因其所見以起興也。」¹⁴³詩中可以看到等待者期盼等待的雀躍，但最後竟然遭負約的傷感。作者透過詩的第一句刻畫白楊的「牂牂」、「肺肺」，來形容夏日的夜晚、白楊茂密、風吹輕輕的美景，此刻等待的心情是這樣的期盼，那牂牂的白楊聲是這樣的動人。然而當等待的人過了約期的時刻卻遲遲未來，詩人的心裡卻充滿了空洞寂寥之感。這時強烈的空虛感被外圍環境襯托的更深重。所以這首詩的藝術性很成功的帶領讀者進入詩的意境當中。

三、約會詩：

在遠古時代，人與人的情感是這麼的質樸篤實，交流往來有別於文明後的禮教鎖鍊。

〈鄭風·風雨〉

風雨淒淒，雞鳴喈喈。既見君子，云胡不夷？

風雨瀟瀟，雞鳴膠膠。既見君子，云胡不瘳？

風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，云胡不喜？！

¹⁴² 見王靜芝，《詩經通釋》，（臺北：輔仁大學文學院，1968年出版），頁885。

¹⁴³ 見〔宋〕朱熹《詩序辨說》，（臺北，藝文印書館，1965年出版），頁368。

這一首詩是女子在大風雨的日子，喜逢久未歸的情人。傅斯年《詩經講義稿》：「相愛者晤於風雨雞鳴中。」¹⁴⁴透過感覺（淒淒）、聽覺（瀟瀟），視覺（如晦）來寫外界天候之惡劣，然見到君子後心境卻呈現放心、病癒，與喜悅。這是一首以哀景寫樂之作，跟上一首〈陳風·東門之楊〉的樂景寫哀，藝術手法是同樣的。

四、戲謔詩

《詩經》中不乏戲謔詩。男女間的戲謔似乎成爲民歌當中的一個主題。

〈鄭風·山有扶蘇〉

山有扶蘇，隰有荷華。不見子都，乃見狂且！

山有喬松，隰有游龍。不見子充，乃見狡童！

朱熹《詩序辨說》：「男女戲謔之詞。」¹⁴⁵程俊英《詩經選譯》：「寫一個女子對愛人的俏罵。」¹⁴⁶首句出現《詩經》慣見的套語「山有…，隰有…」，也是興句，取山隰之中萬物都各得其所，反襯人之遭遇，女子俏皮的對她所愛的小滑頭說，我怎麼遇上像你這樣的狂拙之人呢？是一首活潑戲謔，打情罵俏的詩歌。

五、拒愛詩

《詩經》的美，美在質樸；《詩經》的美，美在真性。男誘女，女拒愛這樣活靈活現的畫面也因此被列入《詩經》的主題之一。

〈將仲子〉

將仲子兮！無踰我里，無折我樹杞。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也；父母之言，亦可畏也。

¹⁴⁴見傅斯年，《詩經講義稿》：（臺北：五南圖書公司，2013年出版），頁458。

¹⁴⁵見〔宋〕朱熹《詩序辨說》：（臺北：藝文印書館，1965年出版），頁257。

¹⁴⁶見程俊英著，蔣見元譯注：《詩經選譯》，（成都：巴蜀書社，1990年出版），頁96。

將仲子兮！無踰我牆，無折我樹桑。豈敢愛之？畏我諸兄。仲可懷也；諸兄之言，亦可畏也。

將仲子兮，無踰我園，無折我樹檀。豈敢愛之？畏人之多言。仲可懷也；人之多言，亦可畏也。

屈萬里《詩經詮釋》：「女子拒人求愛之詩。」¹⁴⁷這首詩男子是越靠越近，女子越來越害怕兩人戀情曝光。小二哥從里到牆到園，膽小的姑娘搬出拒絕的人物也從父母到諸兄到眾人，實在也煞費苦心。然而到底是受限於禮教與他人眼光，這位姑娘或許意在言外，欲拒還迎，留給讀者想像空間。

第三節 風格特徵

風格是指文學創作中表現出來的一種帶有綜合性的總體特點。就一部作品來說，可以有自己的風格；就一個作家來說，可以有個人的風格；就一個流派、一個時代、一個民族的文學來說，又可以有流派風格(或稱風格流派)、時代風格和民族風格。其中最重要的是作家個人的風格。風格是識別和把握不同作家作品之間的區別標誌，也是識別和把握不同流派、不同時代、不同民族文學之間的區別標誌。

一、《詩經》的風格特徵

古老的以色列民族地處約旦河一帶，屬地中海型氣候，溫和而乾燥的高原，畜牧業興盛，因此《聖經·雅歌》背景多描述放牧、羊群的游獵民族。情感熱烈執著，赤裸奔放的愛情詩篇。相較於此的長期定居平原，世代以農耕為生，詩中多次出現桑麻黍稷、男耕女織，養成了漢民族沉穩含蓄、內斂深沉的性格。《詩經·國風》的情詩多呈現溫柔內斂，委婉含蓄的特點。例如：〈召南·野有死麕〉。

野有死麕，白茅包之；有女懷春，吉士誘之。

林有樸檉，野有死鹿，白茅純束，有女如玉。

舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使尫也吠。

¹⁴⁷見屈萬里，《詩經詮釋》，（臺北：聯經出版公司，2004年出版），頁255。

這首詩是《詩經》當中少數描述男女歡愉的場景。因為太過露骨，歷來經學家、理學家多有圓解之詞。如《毛詩序》：「〈野有死麕〉，惡無禮也。天下大亂，疆暴相陵，遂成淫風，被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮也。」¹⁴⁸或朱熹《詩集傳》曰：「南國被文王之化，女子有貞潔自守，不為強暴所汙者。故詩人因所見以興其事而美之。」¹⁴⁹到了清儒解詩，已較過去禮教束縛的時代開放許多。包括清代姚際恆《詩經通論》：「此篇是山野之民相與及時為婚姻之詩。」¹⁵⁰

獵人狩獵，將一隻鹿媒藏在白茅草叢中，以引誘鹿群出來。以此興喻年輕的獵人要引誘懷春少女，來追求她。接著，視角從第三人稱轉向這害羞又年輕的少女：「動作輕點！別壓壞了我的衣服！」好似聽到了林外獵犬傳來的警吠，少女又開口了：「小聲一點！你是要惹來小狗亂叫嗎？」

其實光看末章「舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使尫也吠。」最後三句發生了甚麼事已不言自明，無怪乎朱熹等理學家會將其視為淫詩。然在這邊僅單從比較兩部經典在刻劃男女燕好的場景美學手法。

二、《聖經》的風格特徵

《聖經》乃是預表人與神之間的關係，愛情也是預表神和教會之間關係。風格較《詩經》來的纏綿悱惻，如下：

新郎：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。我要上這棕樹，

¹⁴⁸ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 254。

¹⁴⁹ 見〔宋〕朱熹《詩序辨說》，（臺北，藝文印書館，1965 年出版），頁 565。

¹⁵⁰ 見姚際恆，《詩經通論》，（臺北，廣文書局，1961 年出版），頁 358。

抓住枝子。願你的兩乳好像葡萄纍纍下垂，你鼻子的氣味香如蘋果；你的口如上好的酒。

新娘：為我的良人下咽舒暢，流入睡覺人的嘴中。我屬我的良人，他也戀慕我。我的良人，來吧！你我可以往田間去；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。¹⁵¹

〈雅歌〉僅八章的篇幅就有一整章明白的描述牧人和書拉密女歡愛過程。跟著新郎的視角，從腳趾、大腿、肚臍、腰、乳、頸項、眼目、鼻子、頭、髮、身量、氣味、嘴唇，每一個環節都不輕易放過。其中所刻劃，亦是透過外在景物逐漸烘托出氣氛。

「你的身量好像棕樹；你的兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。我要上這棕樹，抓住枝子。」¹⁵²將新婦比擬作纍纍下垂的葡萄、馨香的蘋果、與上好的美酒。這些物象的特質共性都是歡暢人心的滋潤補給。新婦的熱情也同樸樸害羞的懷春少女大相異趣。她要他的良人享受她，就像享受上等的美食一樣。還指示她的良人往林間田野去，在那裏他們要一同飽享愛情、飽享性愛。而風茄和石榴這些植物，都是多子的，也就象徵愛情的果實一般。在希伯來的社會，風茄放香代表著一夜歡愉。在《聖經·創世紀》30章14節，利亞給了拉結一些風茄，以換取當夜與丈夫雅各同床的權利。在門內的果子有兩種意涵，一種是真正的果子，另也暗示著自己。透過前文的敘述，知道果子同時也意指著新婦的乳房，是生殖的第二性徵。

第四節 藝術手法

《詩經》、《聖經》兩部書的成書時代，恰巧有重疊。然《詩經·國風》為詩歌總集，前後時間長達五百多年，比《聖經·雅歌》早開始，也比《聖經·雅歌》

¹⁵¹ 《聖經·雅歌》：第七章 1~13 節。

¹⁵² 《聖經·雅歌》：第七章 7~8 節。

晚結束。因此顯現在藝術的手法上，《詩經·國風》是更加多元性，愛情詩中傳遞的不只是男女的關係，更有周人的價值觀與審美觀。然《聖經·雅歌》的重要性則是透過藝術的手法，運用愛情的象徵來借此比喻神人之間的關係。

一、《詩經》的藝術手法

(一)、以〈周南·桃夭〉為例

《詩經·國風》的詩歌，善於運用重章疊句，同一句式重複三次，富有一唱三嘆的情韻。並且善用「興」作詩，達到提示、烘托氣氛的作用。如〈桃夭〉：

桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。

桃之夭夭，有蕢其實。之子于歸，宜其家室。

桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。

以桃樹象徵新娘子青春華麗的樣貌，類似電影蒙太奇的表現手法。鮮豔的桃花，比喻少女的美麗，青春氣息的少女形象從灼灼二字觀之，給人以照眼欲明的感覺。清人姚際恆說：「桃花色最豔，故以取喻女子；開千古詞賦詠美人之祖。」¹⁵³並非過當的稱譽。

細細吟詠，一種喜氣洋洋、讓人快樂的氣氛，充溢字裡行間。「嫩嫩的桃枝，鮮豔的桃花。」姑娘今朝出嫁，把歡樂和美帶給她的婆家，多麼美好的情緒，這種祝願，反映了人民群眾對生活的熱愛，對幸福、和美的家庭的追求。

〈桃夭〉看似只變換了幾個字，反覆詠唱，實際上桃樹之花、實、葉，是桃樹一年生命週期的三變，詩人立象以見意，用以表達三層不同的意思。花，形容新娘子的美麗；實、葉，密密麻麻的桃子，鬱鬱蔥蔥的桃葉，形容子孫滿堂，家族興旺的歡樂。

除了從物象義去表達「美」，也將「善」提升到「美」的標準中。「桃之夭夭」形容婦人的美，然最重要的是「宜室宜家」。春秋時期楚國的伍舉就「何為美」的問題和楚靈王發生了爭論。伍舉說：「夫美也者，上下、內外、大小、遠近皆

¹⁵³ 見姚際恆，《詩經通論》，（臺北，廣文書局，1961年出版），頁338。

無害焉，故曰美。若於目觀則美，縮於財用則匱，是聚民利以自封而瘠民也，胡美之爲？」¹⁵⁴伍舉的觀點是「無害即是美」，善就是美。而且要對「上下、內外、大小、遠近」各方面都有分寸、都無害。這種觀點最主要的特點是強調「善」與「美」的一致性。中國的傳統農業社會中，內在的涵養遠比外在的美麗來得更爲重要。

（二）、以〈衛風·碩人〉為例

碩人其頤，衣錦褰衣。齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私。

手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蛴，齒如瓠犀，螭首蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。

碩人敖敖，說于農郊。四牡有騶，朱幘鑣鑣，翟茀以朝，大夫夙退，無使君勞。

河水洋洋，北流活活，施罟濊濊，鱸鮪發發，葭葢揭揭，庶姜孽孽，庶士有暵。

《詩經·國風》善於形與神的比喻，如《衛風·碩人》：用甜美的微笑、顧盼的秋波形容莊姜動態的美感。就像淡雅的工筆畫一般，細細模擬出莊姜的一舉手、一投足。所呈現的畫面雖非瑰麗繁複，然而卻別有一番含韻在內。

第一章先介紹碩人身材挺拔修長，且是尊貴不凡的出身。穿著更是華美。第二章開始描繪碩人身體各部位的特點：手就像初生的嫩芽一般；肌膚更是賽雪的白皙透亮；頸項細長而潔白；牙齒也是整齊而乾淨；連眉形都有美麗的樣式，額頭廣而正；笑起來的樣子有小酒窩，眼珠黑白分明。第三章說碩人出嫁時那種氣派與生動如繪的場景。第四章更是將碩人嫁途所見的場景，透過旁觀者的視角呈現出來。鉅細靡遺的賦寫鋪陳，或博喻，或排比，或疊字，將一個世紀婚禮中的新娘寫得如在眼前。

¹⁵⁴ 見〔春秋〕左丘明著，〔三國〕韋昭撰：《國語》，（台北，漢京文化事業公司，1983年出版），頁335。

二、《聖經》的藝術手法

新娘：我是沙崙的玫瑰花，是谷中的百合花。

新郎：我的佳偶在女子中，好像百合花在荊棘內。¹⁵⁵

《聖經·雅歌》在景物與氣氛下作生動而富於詩意的描繪。包括描述景物與氣氛的章節的鋪陳。透過玫瑰和百合的物象，象徵著新婦的絕倫與超凡。新郎熱烈的回應，說明隱藏在沙崙和谷中的芬芳，彷彿可以聞得到、卻碰觸不到，強調著新郎期待的心情。

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。¹⁵⁶

開頭重複兩次「你甚美麗」來強化語氣。眼睛秀美如鴿子般靈動而慧黠；頭髮柔順如山羊群臥在群山峻嶺之間；牙齒如編貝般，沒有缺漏或不整的；唇嘴間是誘人而豔麗的朱紅；胸脯如同太陽高聳又似石榴飽滿；頸項是高貴的，皇家尊榮的標記。《聖經·雅歌》善於刻劃鮮豔而形體美。在這邊所呈現出來的是一幅美麗的油畫仕女圖，所運用的是富麗而鮮豔的色彩。

《聖經·雅歌》與《詩經·碩人》兩篇相比，同樣記載了美人初嫁時，都善用近景來刻劃美女細部的美。牙齒是如此的潔白、各個都有雙生，就像瓜子一般排列的整齊的。在不同的時空中，完全不同的民族和不同的作者對於美的感受竟然如此的雷同。這也意會了美雖然是抽象的，卻是具有共同觸發人心的力量，東西於此會同。

第六章 《詩經》、《聖經》中的箴言

《詩經》和《聖經》分屬中外兩大經典，代表中西文化精華：以《詩經》而

¹⁵⁵ 《聖經·雅歌》：第二章第一節。

¹⁵⁶ 《聖經·雅歌》：第四章 1-4 節。

言，其內容全面呈現了周人生活、情感、文化，雖然在內容上不像諸子百家，以闡述哲學思想為主。然而在其中亦常見可供人們修身養性的名言睿語，展現周人無比聰慧的人生體察經驗，值得我們深入探究其中含蘊的哲理。

《聖經》中除了〈以色列大衛王所羅門的箴言〉(簡稱箴言)專篇箴言外，在舊約全書中亦常見到許多智慧睿語，不論在形式或內容上，較諸《詩經》還要豐富精彩。這些箴言除了勸世或提升個人道德修養，做為基督徒為人處事的準則外，更是普遍影響到西方人的人生觀和價值觀。

本章希望透過對兩書箴言的分析，來彰顯兩者的共性與殊性，藉以說明《詩經》名言與《聖經》箴言各自在東西方不同的文化底蘊下生成，不論各自表述的殊性，或不謀而合的共性，對人類文明的發展，都是重要的智慧財產。

何謂名言？據《漢語大辭典》對名言的定義：「著名的言論或話語。」朱自清《論標語口號》說：「格言也罷，名言也罷，作用其實都在指示人們行動，向著某一些目的。」從這些說法中，我們大致可知名言就是著名的言論或話語，能指引人們的行為，朝向人們認為較好的方向。名言與箴言就廣義而言不必嚴加區分，《聖經》中箴言(Mashal)意為「一句決斷的話，相似的模擬或比喻。」寫法和《詩經》名言一樣，也是用很少的字，講很多的意思，並藉著事物的比擬作規戒。

《詩經》是周代的詩歌總集，並非一部以摘錄名言佳句為特質的哲理書，因此要歸納出名言，終究還是得根據後世如何從詩句汲取之智慧而言。中國人一直是個智慧的民族，在行文與用語上習慣用四字成語或格言，而其源頭有許多都從《詩經》中的詩句歸納而出。如：如履薄冰、不伎不求、不愧屋漏…。《聖經》〈箴言〉反映神對以色列人的應許，因此在一切的誠命與準則中，都脫離不了《聖經》總綱：愛。《聖經》的箴言已成為西方世界中最重要經典圭臬。即使到今日，對世界各地的基督徒而言，《聖經》中的箴言幾乎可以朗朗上口，並奉行在日常生活的各種層面當中。

本章根據《詩經》和《聖經》中的名言、箴言，分成自我品德的修養、對事務的客觀認識、家庭的倫理觀念、人生的價值觀等四小節，探究兩書名言睿語所表現的內容，以及所提供的人生哲理智慧。

第一節 自我品德的修養

《詩經》和《聖經》既被稱之為「經」，較其他書籍更具有指標性，是後世引文論述的重要典籍之一。經者，織也。織之從絲謂之經。必先有經而後有緯。是故三綱五常六藝謂之天地之常經。¹⁵⁷《詩經》和《聖經》一樣，作為東西方重要經書，在道德訓誨上同樣具有重要的指標性意義。最根本的，《聖經》既是一部宗教典籍，對於道德的訓勉，傳遞的價值觀念，無不與自我品格的涵養脫離不了關係。

一個擁有好品格的人，比擁有財勢更加難能可貴。越強盛的國家，對於內在涵養越看重。早在歐洲剛開始有大學時，即有所謂的「博雅教育」。目的是要從過去培養某一學科專才為導向轉變而成以培育一個「人」才。所謂的人才，除了對學科廣袤興趣外，對於術科技藝、自我品格的陶冶更是重視。西方會如此重視品格教育，最主要的精神重心也是源於《聖經》，因為上古以前的歐洲，教育幾乎為修道院所壟斷。教育內容也是以修習《聖經》為主。即使到了文藝復興時期，重視以人為本位的教育，然而整個社會仍未否認《聖經》的權威性。站在《聖經》的根基上，重新認識人的價值。在東方的社會，雖然沒有一部宗教經典的地位影響力勝過《聖經》，但人們從四書五經等典籍中汲取道德，修養品格，對道德修養的推崇重視，完全不遜於歐洲。早在《詩經》的著述上即可見一番，影響到後世《論語》、《春秋》，一直延伸到戰國諸子百家、宋明理學家以至於今。這些觀念從古至今，深深烙印在每個中國人的日常生活中，其淵源即是來自《詩經》這部經典。以下論述兩書有關自我品格修養的名言。

一、謹言

語言是人與人之間的溝通工具，好的話語令人聽來舒服，也容易達到溝通的目的；相反的，不好的話語，往往使得聽者不悅，不僅無法達到雙方溝通的目的，有時還難免大動干戈，引來不必要的紛爭。語言專屬於人類所有，也是人類所以為萬物之靈的主要原因。如何適當的應用語言，以增進人際溝通與互動，一直是人類不停思索的問題。然而人類在這方面也不斷的犯錯。因此有「駟不及舌」、「躁

¹⁵⁷ 見〔清〕段玉裁《說文解字注》，（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年出版，卷十三），頁2458。

人詞多」之類的警語，多話、說話不假思索、言不及義的人，都是常犯錯，又不受歡迎的人。《詩經》中有不少篇章對於謹言提出深刻的名言，展現對於語言相當高深的智慧。試舉幾處經文論述之：

(一)、〈小雅·小弁〉：「君子無易由言，耳屬於垣。」

詩義勸戒君子不要輕易發言，要提防有人隔牆貼耳偷聽。即便在房間內說話，也不要以為沒人聽見，就可以隨便說，以為說出去的話沒人聽見。朱熹《詩集傳》：「幽王太子宜臼被廢而作此詩。」¹⁵⁸詩義即便不放在太子感慨朝中讒人竊聽，工於構讒，亦具有普遍性，提醒我們隔牆有耳，說話要特別小心，以防那些專門發人隱私，有心害人之人。

(二)、〈小雅·賓之初筵〉：「匪言勿言，匪由勿語。」

詩義勸戒人不應當說的話不要說，不合道法的話不要說。《詩序》：「〈賓之初筵〉，衛武公刺時也。幽王荒廢，嬖近小人，飲酒無度，天下化之，君臣上下沉湎淫液，武公既入，而作是詩也。」¹⁵⁹平常尚且說話要小心，〈賓之初筵〉寫盛宴時，三杯黃湯下肚，有些來賓不勝酒力，開始脫序演出，離開座位，跳起舞來，大聲喧鬧，衣冠不整，甚至說出不合常道亂七八糟的一些話來，樣子是多麼可笑醜陋啊！所以在喝醉酒，神智不清時，最好離開會場，不要鬧笑話，更不要說出一些好笑的話，以免闖下大禍。

(三)、〈大雅·抑〉：「白圭之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可為也…無言不讎，無德不報。」

詩義是說一塊白玉有瑕疵，尚且可以透過打磨去除它；但是說出的話語有缺失，則無法收回修正。所以不要輕易發言，話說出口前要仔細思量，因為人所說出的每一句話都會有回應，猶如所施之德，必然受到回報，不要以為可以馬馬虎虎。

¹⁵⁸ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷三），頁325。

¹⁵⁹ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁258。

《詩序》：「〈抑〉，衛武公刺厲王，亦以自警也。」¹⁶⁰也有人根據其他家說法，認為所刺非厲王而是平王。然而不管衛武公所刺為何人？其詩義與孔子「敏於事而慎於言」不謀而合，並且相當的形象化，透過白圭上的瑕疵來舉例說明言語的過失更難以磨平。

《聖經》也是教導人要在口舌上特別小心。以下試舉一些例子：

(一)、〈出埃及記〉：「不可隨夥佈散謠言；不可與惡人連手妄作見證。」¹⁶¹

這是耶和華神頒布完十誡後，摩西獨自進入神所在的幽暗之中，¹⁶²不可散播謠言，因為謠言是捏造事實，欺騙良知，而且傳播迅速，往往傷害無辜。其罪惡和與惡人連手作偽證一樣，無憑據而羅織他人之罪，這是耶和華神告誡摩西帶領以色列人出埃及應遵守的誡命之一。

(二)、〈詩篇〉：「說謊言的，你必滅絕。」¹⁶³

這是大衛在逃難時對主所發出的呼求。大衛在逃難時曾多次經歷主的帶領，經歷神所帶來的祝福與平安。大衛作這樣的禱告，必定也曾在人的手中受難。當時大衛在掃羅作王時期，因神的靈大大感動大衛，於是擊殺巨人歌利亞，趕跑當時以色列的仇敵非利士人。於是國內的婦女大大讚美大衛，導致掃羅心生忌恨，於是大衛開始逃亡。而〈詩篇〉絕大部分的創作，就是在大衛逃亡時期所寫的。〈詩篇〉禱告的內容是向神祈求幫助，也是大衛最親近神的時刻。¹⁶⁴大衛多次受到讒言誹謗之害，但仍禱告耶和華相信神必審判。

(三)、〈箴言〉：

《聖經》〈箴言〉中充滿處事的智慧之語，包括對自己、家人、外人，甚至國家，在個人須謹言，小心口舌之禍的警戒，試舉如下：

¹⁶⁰ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 985。

¹⁶¹ 《聖經·出埃及記》：第二十三章 1 節。

¹⁶² 《聖經·出埃及記》：第二十章 21 節。

¹⁶³ 《聖經·詩篇》：第五章 6 節。

¹⁶⁴ 有關於大衛和掃羅，見《聖經·撒母耳記》：第十七章到第二十三章。

1. 「人因口所結的果子，必飽得美福；人手所做的，必為自己的報應。」¹⁶⁵
2. 「謹守口的，得保生命；大張嘴的，必致敗亡。」¹⁶⁶
3. 「愚昧人若靜默不言也可算為智慧；閉口不說也可算為聰明。」¹⁶⁷
4. 「愚昧人的口自取敗壞；他的嘴是他生命的網羅。」¹⁶⁸
5. 「謹守口與舌的，就保守自己免受災難。」¹⁶⁹

〈箴言〉當中，如此密集的警戒人應小心口舌，這和中國人常說「禍從口出」是同樣的概念，人若能保守自己，免在口舌上犯罪，即算是智慧人了。

(四)〈雅各書〉：

「舌頭在百體裡也是最小的，卻能說大話。看哪，最小的火能點著最大的樹林。」

這幾句經文都在勸人謹言慎行的可貴與重要，讚許沈默是種智慧，以生命的網羅來譬喻嘴巴，這個網羅不能隨便張開，否則一切禍害就被網住，這是很貼切的警告。

有關於「謹言」這個主題的論述，《詩經》與《聖經》同時運用歷史人物所發生的事件，來闡述平時應少言、慎言，話多往往遭禍。《詩經》中太子宜臼感慨隔牆有耳、或貴族朝臣參加宴饗喝醉酒胡言亂語醜態盡出；〈箴言〉屬《聖經》中重要的智慧文學，對謹言的教誨更是三令五申。「一句話說得合時宜，就像金蘋果落入銀網子裡」¹⁷⁰；而一句話說錯的殺傷力，就像潑出去的水難以收回。

二、慎行

兩部經典同樣都具有教化作用，包含在教導日常生活的慎德修身功夫上。《詩經》在這方面的教導如下：

(一)〈小雅·小旻〉：「不敢暴虎，不敢馮河，人知其一，莫知其他。」

詩義說不敢空手和老虎搏鬥，不敢無船渡河。一般人只知道這一層道理，殊不知還有其他更危險的事。藉著徒手搏虎、無船過河之危險，來說明一個人的行

¹⁶⁵ 《聖經·箴言》：第十二章 14 節。

¹⁶⁶ 《聖經·箴言》：第十三章 3 節。

¹⁶⁷ 《聖經·箴言》：第十七章 28 節。

¹⁶⁸ 《聖經·箴言》：第十八章 7 節。

¹⁶⁹ 《聖經·箴言》：第二十一章 23 節。

¹⁷⁰ 《聖經·箴言》：第二十五章 11 節。

事必須評估風險，小心謹慎，不然很容易遇險，限入無法挽救的悲劇。朱熹《詩集傳》解釋〈小旻〉一詩說：「大夫以王惑於邪謀，不能斷以從善，而作此詩。」¹⁷¹一個無智慧判斷是非的國君，行事必然不能謹慎，施政定也引發民怨了。底下的人尚且知道不敢徒手和老虎搏鬥，不敢無船渡河，那麼國君如果行事不夠謹慎，往往會帶來重大的傷害。

(二)、〈商頌·那〉：「溫恭朝夕，執事有恪」。

《詩序》：「〈那〉，祀成湯也。」¹⁷²周公在商亡後，將商舊都周圍之地封予紂王庶兄微子啓，建立宋國，即商的後代。此詩乃商之後裔祭祀先祖成湯的樂歌，詩寫奏鼓樂祖，祈求賜福，在極陳樂舞之盛後，期勉助祭之人、祖先立下規定，要溫和恭謹朝夕朝見，行事要恭敬謹慎。商紂因酒池肉林而亡國，商之子孫在祭祀時，呼告要效法祖先商湯所立下溫恭朝夕的規定。這樣的慎行態度的名言，對今日凡事都漫不經心的人而言，也是在行事態度上應該修正的，所以也是極佳的勉勵語。

(三)、〈大雅·民勞〉：「敬慎威儀，以近有德。」

是詩人戒勉同朝為官者，要恭敬謹慎、儀態端莊，親近仁德之人。態度恭敬，接近有德之人，才能輔佐國君，不使政治敗壞。

(四)、〈小雅·小宛〉：「惴惴小心，如臨于谷；戰戰兢兢，如履薄冰。」

詩義勉人要戒慎恐懼，就像面臨萬丈深谷；戰戰兢兢，就像腳下踩著薄冰一樣，一個不小心，就會有危險。朱熹《詩集傳》：「此大夫遭時之亂，而兄弟相戒以免禍之詩。」¹⁷³我們平常行事亦可借此語警誡自己，每走一步，都要踏穩腳步，瞻前顧後，以防不慎跌倒。

《聖經》在教導人行為應謹慎上，往往從保守心靈，遵行耶和華之道，勿偏離神的教導。試舉經文論述之：

¹⁷¹ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷二），頁698。

¹⁷² 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁334。

¹⁷³ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷三），頁248。

(一)、摩西五經：

1. 〈約書亞記〉：「只要切切的謹慎遵行耶和華僕人摩西所吩咐你們的誠命律法，愛耶和華—你們的神，行他一切的道，守他的誠命，專靠他，盡心盡性事奉他。」¹⁷⁴
2. 〈約書亞記〉「你們要分外謹慎，愛耶和華—你們的神。」¹⁷⁵
3. 〈申命記〉：「你只要謹慎，殷勤保守你的心靈，免得忘記你親眼所看見的事，又免得你一生這事離開你的心；總要傳給你的子子孫孫。」¹⁷⁶
4. 〈申命記〉：「你們要謹慎，免得心中受迷惑，就偏離正路，去事奉敬拜別神。」¹⁷⁷
5. 〈歷代志〉：「你當謹慎，因耶和華揀選你建造殿宇作為聖所。你當剛強去行。」¹⁷⁸

以色列是一個特殊的民族，在開國時，就沒有國土。因此，以色列人過著一種漂離的生活，他們四散各地，靠著耶和華的應許，尋覓一個屬於自己的領屬。在這期間，曾因迦南旱災而遷至埃及，在埃及進入中王國時期開始為奴，因此，神為了救以色列人脫離埃及，多次在摩西五經中，三令五申，告誡百姓當聽從摩西的帶領，並分外謹慎自守，免得進入迷惑。

(二)、歷史書：

〈歷代志〉下：「你們辦事應當謹慎；因為你們判斷不是為人，乃是為耶和華。判斷的時候，他必與你們同在。」¹⁷⁹

這節經文出現在約沙法王對以色列人的曉諭。根據歷史的記載，耶路撒冷在羅波安統治時就已經分裂南北二國。羅波安偏安南國猶大，到了約沙法王統治，實際上以色列正夾雜在內憂外患之際。內有亞比亞與耶羅波安爭戰，外有埃及節節侵略。

¹⁷⁴ 《聖經·約書亞記》：第二十二章 5 節。

¹⁷⁵ 《聖經·約書亞記》：第二十三章 11 節。

¹⁷⁶ 《聖經·申命記》：第四章 9 節。

¹⁷⁷ 《聖經·申命記》：第十一章 16 節。

¹⁷⁸ 《聖經·歷代志上》：第二十八章 10 節。

¹⁷⁹ 《聖經·歷代志下》：第十九章 6 節。

有關於《聖經》的〈歷代志〉，裡面記載著以色列民族歷史。從人類的始祖亞當到信心之父亞伯拉罕的祖譜。以及十二支派的後代子嗣。歷史的記載約從以色列王國時期開始。大衛戰勝非利士人，運約櫃進入耶路撒冷。並分十二支派各自的工作與象徵意義。例如：利未支派及其後裔是負責聖殿的一切事務，特別是祭司的職分。

(三)、四福音書：

1. 〈馬太福音〉：「耶穌回答說：你們要謹慎，免得有人迷惑你們。」¹⁸⁰
2. 〈馬可福音〉：「你們要謹慎，警醒祈禱，因為你們不曉得那日期幾時來到。」¹⁸¹
3. 〈路加福音〉：「於是對眾人說：你們要謹慎自守，免去一切的貪心，因為人的生命不在乎家道豐富。」¹⁸²
4. 〈路加福音〉：「你們要謹慎，恐怕因貪食、醉酒，並今生的思慮累住你們的心，那日子就如同網羅忽然臨到你們。」¹⁸³

四福音書是耶穌的教誨，記載著關於神的奧秘與神兒子的話語，耶穌多次警戒門徒，要在心靈維持敬慎小心的態度，免得入了人的迷惑。

(四)、書信文學：

1. 〈歌林多前書〉：「我照神所給我的恩，好像一個聰明的工頭，立好了根基，有別人在上面建造；只是各人要謹慎怎樣在上面建造。」¹⁸⁴
2. 〈帖薩羅尼加前書〉：「你們要謹慎，無論是誰都不可以惡報惡；或是彼此相待，或是待眾人，常要追求良善。」¹⁸⁵
3. 〈提摩太後書〉：「你卻要凡事謹慎，忍受苦難，作傳道的工夫，盡你的職分。」¹⁸⁶
4. 〈希伯來書〉：「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間或有人存著不信的惡心，把永生神離棄了。」¹⁸⁷

¹⁸⁰ 《聖經·馬太福音》：第二十四章 4 節。

¹⁸¹ 《聖經·馬可福音》：第十三章 33 節。

¹⁸² 《聖經·路加福音》：第十二章 15 節。

¹⁸³ 《聖經·路加福音》：第二十一章 31 節。

¹⁸⁴ 《聖經·歌林多前書》：第三章 10 節。

¹⁸⁵ 《聖經·帖薩羅尼加前書》：第 5 章 15 節。

¹⁸⁶ 《聖經·提摩太後書》：第 4 章 5 節。

¹⁸⁷ 《聖經·希伯來書》：第 3 章 12 節。

5. 〈彼得前書〉：「萬物的結局近了。所以，你們要謹慎自守，警醒禱告。」¹⁸⁸

歸納《詩經》與《聖經》中慎行的例子，不難發現《詩經》在行事為人的準則是以「德」做最後依歸。周人的宗教觀較前朝商來的淡薄¹⁸⁹，人本思潮又剛發源而起。因此在判斷事理上，以人本身具有的道德良知作為考量。

《聖經》同時也教導以色列人應在生活上的一切態度上恭敬謹慎，人生的目標是榮耀神，行事為人的準則需回歸到信仰當中。《聖經》之能成為以色列人的信仰，西方世界價值觀與藝術文化的源頭。因為《聖經》是一部上帝曉諭先知所寫的書籍，是神頒布給人類的誡命。整部舊約就是一部律法書，記載耶和華如何帶領百姓，脫離埃及人的奴役，進入應許之地，以色列的百姓應當如何過著遵行神旨意的生活。到了新約時代，因為耶穌的降世，開始有新的誡命：就是愛。一切律法的總綱不能脫離愛。人不是靠著善功得救，人能否得救乃是神的恩典，因此，好行為的目的乃是為著回應基督在我們身上的恩典。

三、禮節

中國乃「禮儀之邦」，該如何知禮守禮？這是一個相當重要的問題。《詩經》時代尚未出現如儒家禮教約束的規範，然而《詩經》採集了西周生活的典章制度，因此對於禮節的重視，絕不亞於後世各個朝代。孔子對於西周的封建禮樂更是推崇。因此孔子說：「不學詩，無以言；不學禮，無以立。」來舉證研究《詩經》乃一切禮法的淵源。

（一）、〈鄘風·相鼠〉：「人而無禮，胡不遄死。」

這首詩《詩序》：「刺無禮也。衛文公能正其群臣；而刺在位承先君之化，無禮儀也。」¹⁹⁰ 詩以鼠尚且皮、齒、體，而人卻無儀、止、禮，如此之人不如鼠，不如快快去死。對於無禮之人毫不留情面，嚴加斥責，可見無禮之人行事對他人所造成的侵犯。禮節是一個人基本的素養，一個彬彬有禮的人，才能謹守分寸，行事得宜，禮節好像四肢，有四肢才能支稱身體，這猶如禮支撐人的行為。

¹⁸⁸ 《聖經·彼得前書》：第4章7節。

¹⁸⁹ 詳見本文第三章〈上帝的形象〉。

¹⁹⁰ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁985。

行事以禮，才會有理，否則豈不成了人人厭惡的土匪？有禮即有理，因此俗話說：「有理行遍下，無理寸步難行。」

(二)、〈小雅·伐木〉：「民之失德，乾餱以愆。」

人際關係通常表現在一些日常瑣事上，尤其是吃飯這件事上，不要以為不會因為飲食細故而得罪於人。其實人和人彼此失和鬧翻，往往是因為吃飯這件小事，或許是你沒請他吃飯，或許是你請他吃飯款待稍薄，得罪了他，卻渾然不知，《詩經》連這種生活細節，都提醒我們不可疏忽。一些飲食細故，《詩序》：「〈伐木〉，燕朋友故舊也。自天子至于庶人，未有不須友以成者。親親以睦，友賢不棄，不遺故舊，則民德歸厚矣。」¹⁹¹《詩序》更期勉我們要經常透過飲食來聯絡親戚故舊的情誼，這樣的話說得可謂洞悉人情。

《聖經》和中國人「禮節」的字眼不同。《聖經》通常會用「款待」、「接待」來形容禮，但本質上是相同的。

(一)、羅馬書：「聖徒缺乏要幫補；客要一味的款待。」¹⁹²

為人處事當中，要有一顆願意的心，和愛心來彼此相待。《聖經》當中的亞伯拉罕，過著一種客旅寄居的生活。以色列亡國以後，旋即陷入了沒有自己國土的處境。因此，長期流浪在外的以色列人，特別可以了解這種寄居者的心情，因此在《聖經》的準則當中，如何款待客旅寄居者，便是重要的議題。

(二)、福音書：「這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了。」¹⁹³

《聖經》的待人原則，那就是要接待最小的，無論是在輩分或年紀上。接待了沒有辦法還你的，這就算是接待了主。「不可忘記用愛心接待客旅；因為曾有接待客旅的，不知不覺就接待了天使。」¹⁹⁴所以由此可見，《聖經》所強調的禮，是對於主的愛的回應。因為不論客旅或是弟兄中最小的，這些人在血親上或關係

¹⁹¹見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁355。

¹⁹²《聖經·羅馬書》：第12章13節。

¹⁹³《聖經·馬太福音》：第二十五章14節。

¹⁹⁴《聖經·希伯來書》：第十三章2節。

上都是較無關的，仍然要按著主的恩典歡喜接待，如同接待主一般。

四、謙虛

虛心不自滿，才能接納他人的意見，改正錯誤，或精益求精，若是自滿，又剛愎自用，那樣必然只活在自己的世界裏，沉浸在自我感覺良好，如欲井之蛙，所見天地有限。為開擴視野，一定要有海納百川的雅量，虛懷若谷的胸懷。《詩經》中有關謙虛的名言舉例如下：

(一)、〈小雅·鶴鳴〉：「它山之石，可以為錯。」

朱守亮《詩經評釋》：

末二句『他山之石，可以為錯』、『他山之石，可以攻玉』云云，招隱之意，甚為顯著。蓋仁君若得此賢者，則必可為錯以磨治美玉，謂砥礪已行，而大有益於治國安邦也。¹⁹⁵

石頭雖然不是玉，可是它可以用來磨玉，使玉石更為透亮溫潤。詩人用此為喻，來說明每個人的意見對我們多少是有益的，如果我們能夠不擇細流，不辭土石，謙虛的接受他人的批評指教，不斷的修正自己的小缺失，這樣才能成為一塊完美無瑕的美玉。

(二)、〈大雅·板〉：「先民有言：『詢於芻蕘』。」

早於《詩經》之前的先民，就知道即使採薪微賤之人所說的話，仍有可取之處。更何況是自己同僚好意的建言呢？周人學習先民尊重專業，看重每一個人從生活經驗中累積的智慧，廣納各方人士不同意見。《詩序》：「〈板〉，凡伯刺厲王也。」¹⁹⁶諷刺厲王面臨大亂的天下，還要縱情作樂、放蕩胡言和無所作為，聽不進忠言勸諫，既把老臣的直言當作兒戲，又使國人緘口不言，實在可惡至極。

《聖經》中也有教導人應謙虛的話語，其意涵與《詩經》有所共性。普世價值的觀點放諸四海皆準。以下就以《聖經》中關於謙虛的教導作為比較：

¹⁹⁵ 見朱守亮：《詩經評釋》，（臺北，臺灣學生書局，1988年出版），頁335。

¹⁹⁶ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁257。

(一)、「他必按公平引領謙卑人，將他的道教訓他們。」¹⁹⁷

文中的「他」指神。說明神必按著公平的秤來引領謙卑人的路，並且神將聖潔的道理來教導謙卑人。

(二)、「敗壞之先，人心驕傲；尊榮以前，必有謙卑。」¹⁹⁸

人會敗壞與受尊榮，都有其徵兆，最明顯的就是態度上的變化。人的心若驕傲，那麼敗壞即可想而知；反之若謙卑自己，則能將榮耀歸給主。

第二節 對事物的客觀認識

一、固本

基礎、根本之重要不言喻，房子重地基，樹木根要深，人也要學識道德根基深厚，才能行之久遠。有關《詩經》在固本方面的論述例如：

〈大雅·蕩〉：「顛沛之揭，枝葉未有害，本實先撥。」

根本堅固了，枝葉自然無害。傷害了根本，卻是難以挽救的。《詩序》：「〈蕩〉，召穆公傷周室大壞也，厲王無道，天下蕩蕩無綱紀文章，故作是詩也。」¹⁹⁹透過比喻也告訴周厲王，當趁大樹尚未倒塌，未傷害到根本時，快點圖強。《尚書·召誥》：「我不可不監(鑒)于有夏，亦不可不監(鑒)于有殷。」²⁰⁰召公期勉周人要以夏商為殷鑒，以鞏固周之道德根基，於此可見。

有關《聖經》在固本方面的教導例如：

〈箴言〉：「暴風一過，惡人歸於無有；義人的根基卻是永久。」²⁰¹、「人靠惡行不能堅立；義人的根必不動搖。」²⁰²「惡人想得壞人的網

¹⁹⁷ 《聖經·詩篇》：第二十五章第9節。

¹⁹⁸ 《聖經·箴言》：第十八章第12節。

¹⁹⁹ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁358。

²⁰⁰ 見〔漢〕馬融、〔漢〕鄭玄注，〔宋〕王應麟集，〔清〕孫星衍補集：《古文尚書》，（臺北，藝文印書館，1967年出版），第二冊，頁3344。

²⁰¹ 《聖經·箴言》：第十章二十五節。

²⁰² 《聖經·箴言》：第十二章三節。

羅；義人的根得以結實。」²⁰³

在《聖經》當中，耶和華對於義人、惡人的根基，是完全截然不同的結局。義人爲耶和華所保守，根基立在磐石上，而惡人的根基就像糠粃，風一吹就滅沒。這和周人以道德爲根基，納上下於道德，使得國祚得以長久，並無不同。

二、判勢

辨別是非，分析情勢乃處世智慧，能判勢才不會糊裏糊塗的對事情狀況搞不清楚，浪費生命於錯誤之事，而且能得到事半功倍的成效。有關《詩經》在判勢方面的論述例如：

(一)、〈小雅·角弓〉：「毋教猱升木，如塗塗附。」

不用特別教猴子爬樹，他本能就擅長爬樹，就像塗料敷在牆壁上般自然。當君子有美德時，小人自然會依附著君子。所以君子只要全心致力於修養內在美德就好，小人自然會學習君子的好品性，不須要特別去教導他們。從根本上說施政者以修德爲本，才能達到上行下效。

(二)、〈大雅·抑〉：「庶人之愚，亦職維疾；哲人之愚，亦維斯戾。」

一般人愚昧，只是普通的問題；然而當一個國家的智者也不得不裝傻，國運已經到了日暮途窮了。知識份子的表現是一國興衰的溫度計，治國者一定要讓知識份子發揮社會責任，如果連社會的中堅份子對不關心國事，那麼這個國家也差不多了。施政者於此不得不有所體認與觀察。

《聖經》注重人們應對情勢作出正確有智慧的判斷，這點和《詩經》並無不同，例舉論述如下：

(一)、你們辦事應當謹慎；因為你們判斷不是為人，乃是為耶和華。判斷的時候，他必與你們同在。²⁰⁴

(二)、你們所當行的是這樣：各人與鄰舍說話誠實，在城門口按至

²⁰³ 《聖經·箴言》：第十二章十二節。

理判斷，使人和睦。²⁰⁵

《聖經》當中對於「判勢」或「判斷」、「審判」這個主題，往往提醒人，不論做任何決定，應依耶和華為圭臬。先遵守神的律法和準則，以神的誠命來作為衡量事物的準則。《聖經》當中，所羅門可以說是以智慧聞名的國王。根據〈列王記〉的敘述，有次所羅門判案，一對婦女因孩子而起爭奪。一個是活的、一個已經往生。兩個婦女都稱說活孩子才是她的。因此所羅門說：那麼就把活孩子劈成兩半，誰都別吵了。於是那活孩子的母親跳出來說，千萬不可劈了，孩子歸你。當然最後所羅門王透過這樣機智的判勢來認出誰才是真正的母親來。²⁰⁶而《聖經》也強調，那是因為所羅門先求告神在審理萬民之事的時候，要有神所賜的智慧。因此，可從這故事中了解，以色列人在判勢時，是以神為圭臬的。「你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」²⁰⁷

三、定見

「父子騎驢」的寓言說明一個沒有主見的人，聽到路上的人對父親騎驢、孩子騎驢、父子騎驢不同的指謫，最後只好父子都徒步不騎驢了。這位父親弄不明白誰才是這件事的主導者，一味的害怕別人對自己的批評，鬧到最後也只能以別人的意見作為自己行事的依據了，而這種沒有主見的人往往在行事上無法成功。《詩經》在提醒人要有自己的定見，才不會受人操弄，有精彩的譬喻：

〈小雅·小旻〉：「如匪行邁謀。是用不得于道。」

詩義說一個要建房子的人，自己心中沒有房子的藍圖，看到經過路旁的人，就問他說我的房子門該開那邊？窗子該開幾個？屋頂該用什麼瓦之類的問題，這樣他的房子永遠也無法完工。成語「作舍道旁，三年不成」即出於此，對於沒定見的人可謂針砭入裏。朱熹《詩集傳》說此詩詩旨：「大夫以王惑於邪謀，不能斷以從善，而作此詩。」²⁰⁸看來這位周天子不論厲王也罷，幽王也罷，應是治理

²⁰⁴ 《聖經·歷代志下》：第 19 章 6 節。

²⁰⁵ 《聖經·撒迦利亞書》：第八章 16 節。

²⁰⁶ 本段故事記載在《聖經·列王記》：第三章。

²⁰⁷ 《聖經·馬太福音》：第六章 33 節。

²⁰⁸ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967 年出版，卷三），頁 258。

天下的智慧不夠，沒有足以說服人的主見，所以朝中邪僻之言紛紜，使得他迷亂陣腳，詩人憂心寫下這首詩，希望國君能廣納善言，不要被讒言所迷惑。

《聖經》中對於人要有主見也有很好的教導，試舉善於譬喻的〈箴言〉為例說明：

〈箴言〉：「王的心在耶和華手中，好像隴溝的水隨意流轉。」²⁰⁹

領導者的心思好像水溝中的水流轉不定，即便他的意念不定，耶和華神的手卻能引領他。當然是希望領導者能施行神的旨意，具有純善的定見。就像《聖經》的人物一般，以色列的君王都因照著神的旨意行而興盛、偏離神的旨意時則會衰亡，如掃羅和大衛。

《詩經》、《聖經》同時都教導統治者，要有定見。能如海納百川，並依準則法度行事。為人處事有原則，一切依法理人情行事，不可像無頭蒼蠅般，亂飛亂撞，不僅無法成事，還惹來禍害。

四、變通

一個行事不知變通的人，只能說是冥頑不靈，於實際情況不能有所改善。《詩經》中亦有教人遇事應通權達變的名言，例如：

(一)、〈邶風·匏有苦葉〉：「深則厲，淺則揭。」

(二)、〈邶風·谷風〉：「就其深矣，方之舟之；就其淺矣，泳之游之。」

這兩則話語，後世濃縮為成語，意思教人為人處事要知所變通，猶如渡河一樣。水深連裳渡河，水淺提裳渡河。水深以船渡河，水淺游泳渡河。《後漢書·張衡傳》：「深厲淺揭，隨時為義，曾何貪於支離，而習其孤技邪？」隨時為義，即強調事情沒有必然要如此做之一途而已。

以色列人一直處在艱困的生活環境，如何權變、求生存是重要的，《聖經》對於這樣的觀點有生動的譬喻：

²⁰⁹ 《聖經·箴言》：第二十一章 1 節。

(一)、〈四福音書〉：「我差你們去，如同羊進入狼群；所以你們要靈巧像蛇，馴良像鴿子。」²¹⁰

這句經文的背景是耶穌叫喚十二個門徒來到身邊，給予他們各樣的權柄，包含：醫病、趕鬼、傳福音。並訓勉門徒們，免得入了迷惑。²¹¹靈巧如蛇而非奸詐如蛇，意思是要門徒能權衡當時所處的環境而知所變通；馴良像鴿子，卻非笨拙頑固，要門徒雖然懂得權變，卻能記得溫和而堅定不變的原則。

(二)、〈先知文學〉：「通達人見這樣的時勢必靜默不言，因為時勢真惡。」²¹²

前面已經談過許多關於謹言的例子，在這裡又再次印證。當環境與局勢並非當下所能改變時，最好先三緘其口，經過思考後才能行事。

五、量力

人往往擁有許多慾望，因而貪多，超出自己的能力，如此的結果不是把自己累得半死，就是做出超越本份不應該做的事。所以量力而為是警告人們凡事應衡量自己的斤兩，不要過度。《詩經》在這方面，也有提出關注的名言，例如：

(一)、〈小雅·無將大車〉：「無將大車，祇自塵兮。無思百憂，祇自疢兮。」

詩義說推動大車必定揚起許多灰塵，弄得灰頭土臉，遇到不順心的事件，如果過度憂慮，也只是徒增困擾，對於事件本身並沒有太多幫助。《詩序》：「〈無將大車〉，大夫悔將小人也。」²¹³鄭《箋》：「幽王之時，小人眾多，賢者與之從事，反見譖害，自悔與小人竝。」²¹⁴傳統舊注則以推大車力有不殆，來比喻和小人共事，受其讒害。若將其義普遍應用到一個人做超越自己能力的事，只是沉重的負擔，對於事情過於憂心，只會使自己心煩生病，並無益於解決事情。

(二)〈齊風·甫田〉「無田甫田，維莠騫騫。無思遠人，勞心忉忉。」

²¹⁰ 《聖經·馬太福音》：第十章十六節。

²¹¹ 《聖經·馬太福音》：第十章一節。

²¹² 《聖經·阿摩司書》：第五章十三節。

²¹³ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 357。

²¹⁴ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 248。

無獨有偶的在〈甫田〉詩中也看到類似的詩句，詩義是說：一個人的力量有限，不要去種太大的田地，力有不給，則長出許多狗尾巴草。遠人無法歸來，也不要過於思念他，否則只會憂傷過勞，傷害身體而已。朱熹《詩集傳》說詩旨：

言無田甫田，田甫田而力不給，則草盛矣！無思遠人也，思遠人而不至，則心勞矣！以戒時人厭小而務大，忽近而圖遠，將徒勞而無功也。

較之《詩序》：「大夫刺襄公也。無禮義而求大功，不脩德而求諸侯。志大心勞，所以求者非其道也。」²¹⁵更爲普遍化，也更加貼近生活。聖嚴法師勉人遇到困難時要勇敢面對它，用心去處理它，當事情無法處理時，則要放下它，坦然接受它，就是希望不要給自己過大壓力，相信人的能力有限，無須做超過自己能力外的事情，否則會像柳宗元〈蝥蝥傳〉中的那隻蝥蝥，將所有東西往身上背，最後倒地不起被壓死了。

《聖經》在量力方面也有所啓示，例如：

(一)、〈歷史書〉：「人不要誇口說驕傲的話，也不要出狂妄的言語；因耶和華是大有智識的神，人的行為被他衡量。」²¹⁶

誇口和驕傲同樣都是愚妄的行爲，人在有信仰的狀態底下仍誇口自己的作爲，有辱造他的主，因爲他不知道他的作爲是爲造他的主作見證。

(二)、智慧書：「人一切所行的，在自己眼中看為清潔；惟有耶和華衡量人心。」²¹⁷

以上兩則說明狂妄和驕傲都是不自量力的言行，唯有神能鑒察這一切。面對無法解決自己的困難或侷限，量力而爲和認清自己是第一原則。

第三節 家庭的倫理觀

即使至今，仍有許多人誤以爲基督教思想是「西方」的，不重視「倫理」。事實上，基督教緣起於巴勒斯坦，地理位置上較靠近中東，以色列民族也並非西方人種。《聖經》當中，亦多次論及家庭倫理，以下試就親子、手足、夫妻倫理論述之。

²¹⁵ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 696。

²¹⁶ 《聖經·撒母耳記上》：第二章 3 節。

²¹⁷ 《聖經·箴言》：第十六章 2 節。

一、親子

雖然《詩經》的時代，中國人還沒有發展出五倫的觀點，然而對於親子關係的教導，已經略具有倫常方面的概念。特別強調「孝道」的重要性。也影響後世儒家經典的倫理。有關《詩經》在親子方面的教導如下：

(一)、〈大雅·既醉〉：「孝子不匱，永錫爾類。」

林義光《詩經通解》：「此詩爲工祝奉尸命以致嘏於主人之辭。」²¹⁸周天子祭祀後宴饗群臣，工祝傳達祖先祝福之意，說其孝行將永無竭盡之時，必得善報。《左傳·隱公元年》穎考叔純孝，感動莊公母子和好如初，即引這句話頌揚發揮孝道的穎考叔。²¹⁹

(二)、〈小雅·蓼莪〉：「無父何怙，無母何恃。」

詩義說一個人沒有了父母，該如何有所依憑？感嘆失去父母無所依恃的悲戚。《詩序》：「〈蓼莪〉，刺幽王也。民人勞苦，孝子不得終養爾。」²²⁰鄭《箋》：「二親病亡之時，時在役所，不得見也。」²²¹《魯說》：「此詩爲困於征役，不得終養而作。」漢代的舊注都說這是一首子欲養而親不在的遺憾，勸勉人行孝要及時，否則徒留遺憾。

在《聖經》中，對於家的形象有清楚的輪廓，「你們要謹慎自守，免去一切的貪心，因爲人的生命不在乎家道豐富。」²²²在本章的下半部，還說了一個故事。有一個財主因爲太過富裕，而爲自己積蓄許多家產，然而當他正準備蓋一間更大的倉房儲蓄更多糧食時，神卻對他說：「無知的人，今夜必要你的靈魂，你的預備要歸誰呢？」²²³這個故事並非意味不用儲蓄，而是說明凡爲自己積財寶

²¹⁸ 見林義光《詩經通解》，（台中，文聽閣圖書有限公司，2008年出版），第二輯，第34冊，頁255。

²¹⁹ 見〔戰國〕左丘明著，〔西晉〕杜預集解：《左傳》（上海，上海古籍出版社，1997年），第二冊，頁968。

²²⁰ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁889。

²²¹ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁785。

²²² 《聖經·路加福音》：第十二章十五節。

²²³ 《聖經·路加福音》：第十二章二十節。

的，在神面前卻不富足。富有的家庭並不能保證靈魂的快樂，在《聖經》理想中，對於家庭與孝道的描述如下：

（一）、〈摩西五經〉

1. 「當孝敬父母，使你的日子在耶和華—你神所賜你的地上得以長久。」²²⁴
2. 「你們各人都當孝敬父母，也要守我的安息日。我是耶和華—你們的神。」²²⁵
3. 「當照耶和華—你神所吩咐的孝敬父母，使你得福，並使你的日子在耶和華—你神所賜你的地上得以長久。」²²⁶

（二）、〈智慧書〉：

1. 「吃素菜，彼此相愛，強如吃肥牛，彼此相恨。」²²⁷
2. 「設筵滿屋，大家相爭，不如有塊乾餅，大家相安。」²²⁸

人際關係的和諧比物質生活富足來得優先。在家庭裡，跟所有的人際關係共性一樣，最重要的就是彼此相愛的心。

（三）、〈福音書〉：

1. 「你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了。」²²⁹
2. 「神說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他。」²³⁰
3. 「當孝敬父母，又當愛人如己。」²³¹
4. 「摩西說：當孝敬父母；又說：咒罵父母的，必治死他。」²³²
5. 「誠命你是曉得的：不可殺人；不可姦淫；不可偷盜；不可作假見證；不可虧負人；當孝敬父母。」²³³

（四）、〈書信文學〉：

1. 「要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誠命。」²³⁴

²²⁴ 《聖經·出埃及記》：第 20 章 12 節。

²²⁵ 《聖經·利未記》：第十九章 3 節。

²²⁶ 《聖經·申命記》：第五章 16 節。

²²⁷ 《聖經·箴言》：第十五章 17 節。

²²⁸ 《聖經·箴言》：第十七章 1 節。

²²⁹ 《聖經·約翰福音》：第十三章 35 節。

²³⁰ 《聖經·馬太福音》：第十五章 4 節。

²³¹ 《聖經·馬太福音》：第十九章 19 節。

²³² 《聖經·馬可福音》：第十章 19 節。

²³³ 《聖經·路加福音》：第十八章 20 節。

²³⁴ 《聖經·以弗所書》：第六章 2 節。

2.「若寡婦有兒女，或有孫子孫女，便叫他們先在自己家中學著行孝，報答親恩，因為這在神面前是可悅納的。」²³⁵

由以上的言論，即可證實《聖經》的傳統裡，孝順與家庭關係是非常重要的。這跟中國人的倫理觀與孝道觀不謀而合。

二、手足

《詩經》時代正處在農業社會，那時一個家族中往往會有許多的兄弟姊妹。也成為後世中國人重視倫常傳統的原始社會形態。有關於手足的詩篇提到的不少，以下以兩則廣為人知的名言作為代表。

(一)、〈鄭風·摯兮〉：「摯兮摯兮，風其吹女。叔兮伯兮，倡予和女。」

黃葉啊黃葉，秋風吹落。兄弟啊兄弟，你來唱來我來和。家人相聚，歡唱和樂。王靜芝《詩經通釋》：

若此詩者，家人伯仲，傍晚相聚於槐蔭之下，涼風習習，摯葉飄落，歡談共樂，心曠神怡。詩人乃信口作歌，兄弟齊和。曰：『摯兮摯兮，風吹其女』是何等自然之神情，殆為天籟。²³⁶

在《摯兮》中，關聯著人生最基本的兩種情緒：一是對於歲月的留戀，二是在寂寞中對於親友之情的渴望。

(二)、〈小雅·常棣〉：「兄弟鬩於牆，外禦其務。」

詩人歌頌兄弟手足即便平時爭吵，但有外侮時，血濃於水的關係，也能團結起來共同抵禦外來的欺侮。《詩序》：「〈常棣〉，燕兄弟也。閔管、蔡之失道，故作〈常棣〉焉。」²³⁷舊注以周公感慨兄弟不睦為作意，這首詩從死亡、急難，禦侮來說明兄弟之情遠勝於朋友。興語「常棣之華，鄂不韡韡。」花與萼更成為兄弟手足的象徵，棣萼成為手足的代稱，可見五倫中兄弟一倫的受到重視。

²³⁵ 《聖經·提摩太前書》：第五章4節。

²³⁶ 見王靜芝《詩經通釋》，（臺北：輔仁大學文學院，1968年出版），頁158。

²³⁷ 見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁368。

在《聖經》中，也有同樣的言論：「朋友乃時常親愛，弟兄為患難而生。」²³⁸意思是說：在安逸的環境中朋友常比兄弟之情要好，然而當遇到危機困境時，在身邊相互扶持的，往往是自家兄弟。俗話說：「打虎親兄弟」，很貼切說明遇到危險之事，只有手足會和你同心協力，不會見死不救。《聖經》有關手足親愛的教導如下：

(一)、〈智慧書〉：「朋友乃時常親愛，弟兄為患難而生。」²³⁹

這和〈常棣〉所言是異曲同工，人們在平常無事之時忘了關心兄弟，只想到和朋友飲酒聯誼。到了遇到危急之事，朋友一一逃避，才會想到自己的兄弟。

(二)、〈福音書〉：凡遵行神旨意的人就是我的弟兄姊妹和母親了。

在《聖經》當中，不見得是有血親關係的人才稱呼「兄弟」一詞（姊妹亦同）。有一次耶穌在會堂講道，

當下，耶穌的母親和弟兄來，站在外邊，打發人去叫他。有許多人在耶穌周圍坐著，他們就告訴他說：看哪，你母親和你弟兄在外邊找你。耶穌回答說：誰是我的母親？誰是我的弟兄？就四面觀看那周圍坐著的人，說：看哪，我的母親，我的弟兄。**凡遵行神旨意的人就是我的弟兄姊妹和母親了。**²⁴⁰

因此在基督徒教會裡，才會彼此稱呼弟兄姊妹，因為在《聖經》的觀念當中，凡是遵行神旨意的人，在主裡都是一家人。

倘若你的弟兄得罪你，你就去，趁著只有他和你在一處的時候，指出他的錯來。他若聽你，你便得了你的弟兄。²⁴¹

這也是人際關係中重要的智慧，不要當眾羞辱別人，要講述別人的過失要私下兩個人時講。

²³⁸ 《聖經·箴言》：第十七章 17 節。

²³⁹ 《聖經·箴言》：第十七章 17 節。

²⁴⁰ 《聖經·馬可福音》：第三章 三十一到三十五節。

²⁴¹ 《聖經·馬太福音》：第十八章 15 節。

那時，彼得進前來，對耶穌說：主啊，我弟兄得罪我，我當饒恕他幾次呢？到七次可以嗎？耶穌說：我對你說，不是到七次，乃是到七十個七次。²⁴²

饒恕別人的過失要七十個七次，這裡當然不是指四百九十次，而是要無數次的原諒別人。

所以，你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。²⁴³

在《聖經》的原則中，人際關係的和諧遠比獻祭更重要。

王要回答說：我實在告訴你們，這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了。²⁴⁴

為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有樑木呢？你自己眼中有樑木，怎能對你弟兄說：容我去掉你眼中的刺呢？你這假冒偽善的人！

先去掉自己眼中的樑木，然後才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。²⁴⁵

這是一個有趣的比喻，「弟兄眼中的刺」，是指著對方所看不順眼的短處，而「自己眼中的樑木」是指自己本身的問題。作者用樑木和刺作對比，是指問題嚴重性的程度。人們往往輕忽自己本身內在的問題，而著眼於他人身上的過失。因此要愛弟兄手足，最要緊的是彼此寬恕容忍、不要老看他人的缺點。

(三)、〈書信文學〉：「愛弟兄，要彼此親熱；恭敬人，要彼此推讓。」

²⁴⁶

勉人要對自己的弟兄親近友愛；除此之外對於一般人，也要推讓客氣相待。如此奉行，人與人之間的關係必然和諧無爭。

三、夫妻

夫妻關係是所有人際關係的開始，夫妻關係的失和左右整個家庭的命運。如

²⁴² 《聖經·馬太福音》：第十八章二十一節。

²⁴³ 《聖經·馬太福音》：第五章二十三到二十四節。

²⁴⁴ 《聖經·馬太福音》：第二十五章四十節。

²⁴⁵ 《聖經·馬太福音》：第七章三到五節。

²⁴⁶ 《聖經·羅馬書》：第十二章十節。

何維繫夫妻關係，以及夫妻和樂的重要性，在《詩經》中有多處述及，但不全是以名言睿語的形式出現，為和《聖經》對照討論方便，容我破格引用，限於篇幅僅舉三例論述於下。

(一)、〈常棣〉「妻子好合，如鼓瑟琴。」

「琴瑟合鳴」的句子，出處於《詩經》的常棣。夫妻間好合相處，就如同鼓瑟鼓琴般協調宜人。

(二)、〈周南·桃夭〉：「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜室宜家。」

這是一首祝福女子出嫁之詩，祝福她嫁到夫家後宜室宜家。服侍丈夫、公婆，和樂家族，為夫家繁衍後代開枝散葉。

(三)、〈王風·君子陽陽〉：「君子陽陽，左執簧，右招我由房，其樂只且。」

他的臉上春風滿面，左手持笙簧，右手招我用房樂，喜悅之情不言而喻。傅斯年《詩經講義》：「室家和樂之詩。」²⁴⁷依傅斯年解說詩義是夫妻奏樂跳舞家庭生活和樂美滿之描述。又〈鄭風·女曰雞鳴〉朱熹《詩集傳》：「詩人述賢夫婦相警戒之詞，…不惟治其門內之職，又欲其君子親賢友善，結其驩心，而無所愛於服飾之玩也。」²⁴⁸這些詩篇都描述夫妻關係之重要。〈常棣〉說「妻子好合，如鼓瑟琴」，夫妻感情融洽，琴瑟合鳴家庭生活才會幸福美滿。

《聖經》當中，人與人之間最重要的關係，即是從夫妻開始。人類的始祖，亞當和夏娃即是夫妻。若無夫妻則無法繁衍下一代，更無家庭了，因此夫妻之間彼此信賴、尊重是維繫家庭美滿的根本。

²⁴⁷ 見傅斯年，《詩經講義稿》，（臺北，五南圖書出版股份有限公司，2013年出版），頁172。

²⁴⁸ 見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，（臺北：藝文印書館，1967年出版，卷二），頁82。

(一)、〈福音書〉：「既然如此，夫妻不再是兩個人，乃是一體的了。所以，神配合的，人不可分開。」²⁴⁹

有關於《聖經》當中對於夫妻關係的敘述相當的多，《聖經》十分注重夫妻關係，因為人與人所有的關係當中，都是從夫妻而來。限於篇幅也無法盡述。然大抵上夫妻關係的準則便是彼此相愛，不離不棄。

(二)、〈書信文學〉：「婚姻，人人都當尊重，床也不可污穢；因為苟合行淫的人，神必要審判。」²⁵⁰

勉人結婚後要忠於婚姻，敬愛對方，不可行淫，不可隨便離婚。《詩經》、《聖經》對夫妻關係論述雖不同，但對於家庭美滿的終極目標是一致的。

第四節 人生的價值觀

《詩經》和《聖經》都是經典鉅著：前者是東方上古的詩歌總集，成為後世儒家經學的準則；後者是西方宗教的源頭，上帝的話語透過啓示被完整的保存其中。所反映的人生價值觀都是集眾人、經時間淬煉智慧的結晶。以下試舉幾點說明：

一、及時行樂

講到這個主題，耳熟能詳不免想到曹操〈短歌行〉「對酒當歌，人生幾何。譬如朝露，去日苦多。」向來有憂患意識居安思危的中國人，難道在漢魏晉以前就沒有及時行樂的觀念嗎？其實不然，《詩經》中已有這樣對人生價值思索的詩篇，例如：

(一)、〈唐風·蟋蟀〉：「無已太康，職思其居；好樂無荒，良士瞿瞿。」

詩義說一年又將過去，蟋蟀由戶外進到屋內，現在我若不及時行樂，時間還是一去不返。然而行樂可以，但不可以過度，還要想想自己的本份與職責。詩

²⁴⁹ 《聖經·馬太福音》：第十九章六節。

²⁵⁰ 《聖經·希伯來書》：第十三章四節。

義勸人及時行樂，但又怕享樂過度，荒廢正事，又以戒語收轉，要人能思居、思外、思憂。《詩序》：「〈蟋蟀〉，刺晉僖公也。儉不中禮，故作是詩以閔之，欲其及時以禮自虞樂也。」²⁵¹唐地風俗淳厚儉樸，及時行樂之餘，還是要有所節制。以此詩刺其君不能以禮自虞樂。

(二)、〈秦風·車鄰〉：「今者不樂，逝者其亡。」

《詩序》：「〈車鄰〉，美秦仲也。秦仲始大，有車馬禮樂侍御之好焉。」²⁵²鄭《箋》：「君臣以閒暇燕飲相安樂也。」²⁵³依據舊注說這首詩寫秦君有車馬禮樂侍御之好，懂得及時行樂。像這些都是「貴生前得意，否則虛度歲月」，能超越物質的豁達人生態度。適度的享受物質，可以使自己放鬆，不要一味的自苦，這也是《詩經》反思出來的人生價值觀。

《聖經》也說明了人一切的努力就是勞苦愁煩，轉眼我們就逝去。所以應同配偶一同快活度日，也算是及時行樂的觀念。

〈智慧書〉：「在你一生虛空的年日，就是神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所得的分。」²⁵⁴

二、堅守職責

《詩經》中言及個人職守的詩篇不少，特別強調知識份子憂國憂民，無所不憂的特質，奠定知識份子之憂患意識形象，整部《詩經》中特別多寫憂的詞語，構成《詩經》主憂的情感基調。

(一)、〈邶風·柏舟〉：「憂心悄悄，愠于群小。覯閔既多，受侮不少。」

詩寫富有才華，卻為群小忌害的詩人，仍不改初衷，一心憂國不悔，盡忠於自己之職守。

²⁵¹見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 889。

²⁵²見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 748。

²⁵³見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 669。

²⁵⁴《聖經·傳道書》：第九章 9 節。

(二)、〈魏風·園有桃〉「心之憂矣，其誰知之？其誰知之？蓋亦勿思！」

詩寫內心憂國，卻不被瞭解，一心繫念國事，受盡屈辱，仍無法放下的君子。

(三)、〈小雅·采薇〉：「王事靡盬，不遑啟居」。

范仲淹〈岳陽樓記〉：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」中國知識份子素來對國家社會都以抱持此胸懷為職志。然而這樣以國事為念，早在《詩經》中就有不少呈現。每一個朝代的興替，天下的分合給了讀書人與國家共存亡的心理意識。而從歷代經學家對於詩義的解釋上，也可知道中國的讀書人讀聖賢書，為的就是能經世濟民。《詩經》有關於憂患存亡的篇章，給了後世讀書人養分，開啓了以文學針砭政治、社會的傳統。

而有關於《聖經》的工作觀，要從神的創造談起。

(一)、〈摩西五經〉：

1. 「天地萬物都造齊了。到第七日，神造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。」²⁵⁵
2. 「六日要勞碌做你一切的工。」²⁵⁶
3. 「又對亞當說：你既聽從妻子的話，吃了我所吩咐你不可吃的那樹上的果子，地必為你的緣故受咒詛；你必終身勞苦才能從地裡得吃的。」²⁵⁷

(二)、〈智慧書〉：

「願主—我們神的榮美歸於我們身上。願你堅立我們手所做的工；我們手所做的工，願你堅立。」²⁵⁸

²⁵⁵ 《聖經·創世記》：第二章一至二節。

²⁵⁶ 《聖經·出埃及記》：第二十章九節。

²⁵⁷ 《聖經·創世記》：第三章十七節。

²⁵⁸ 《聖經·詩篇》：第九十章十七節。

(三)、〈詩篇〉：

「人出去做工，勞碌直到晚上。」²⁵⁹

這些言論都是勉人要努力辛勤工作，堅守職責，不能稍有意忽。從神的創造與人的墮落開始，給了這個民族一個模範與暗示性的作用，那就是人靠著努力才能獲取每日的所需。因此，儘管以色列的歷史有諸多磨難，但每一次，神都透過啓示和先知來幫助以色列人度過風浪。

第七章 結論

《詩經》作為中國第一本詩歌總集。所反映的不僅僅是周代人本化思想、社會形態，更是成為後世詩歌的典範，其影響力厚植於中國文化內涵之中。

²⁵⁹ 《聖經·詩篇》：第一百零四章二十三節。

《聖經》作為基督宗教的經典，其中的以色列歷史與智慧，體現了人所處遇的環境，以及人與神之間的關係。這兩部經典都具有指標性的意義與價值，作為論文的研究，所能探析的主題太多，本論文舉四大主題：上帝屬性、民族遷徙、國風與雅歌、名言與箴言作為研究主題初探。

第一章論述研究動機，設定研究範圍、回顧前人研究成果。在此章評估問題意識、研究意義以及預設可能研究成果。

第二章《詩經》、《聖經》的背景介紹，比較《詩經》與《聖經》作者、時代、產生地域、內容與體制。第一節主要整理二部經典在成書過程中，其間過程經歷上百年，甚至千年之久，《詩經》是因孔子編定，《聖經》經歷史上大規模基督教會會議，因而流傳至今。《詩經》是文學與語言藝術的薈萃，《聖經》是人類宗教史上的重要巨著。第二節根據兩部書籍所映不同的內容意涵，來比較特色風格。《詩經》的時代處於古老的農業社會，所反映的民間風俗隨十五國國風有所差異，然大抵上仍是「思無邪」。《聖經》舊約，以色列人的歷史書，反應了以色列面對周遭強權的挑戰與異教的逼迫，耶和華神的揀選與保護。《聖經》新約，耶穌釘死在十字架上，解決了人類被罪轄致、與神隔絕的問題。第三節概述了二書對人類社會的影響力。顯現在不同的領域：卻不能因此忽視《詩經》的宗教性，否認《聖經》的文學性：《詩經》反映中國人敬天尊祖的傳統。《聖經》的耶和華，關心人類墮落的問題，探討人類為何墮落，神的公義是必要施行審判，然而神的憐憫是透過耶穌基督被釘死十字架來施行救贖。而《聖經》的影響力對於後世權威性：記載神的話語，神透過《聖經》啓示神的屬性。《聖經》富含比喻性、象徵寓意，更成為後世音樂文學藝術的主題。

第三章《詩經》、《聖經》中上帝的屬性與形象，《詩經》中的「天」字詩篇共有 70 首，138 句詩文出現過。而「帝」或「上帝」，共 16 首，34 句詩文。《詩經》中的天，關心的是君王施政的好壞，神的審判反映在改朝換代，因此《詩經》強調：「德配於天」，以達到天人合一的境界。《詩經》對於天的觀念在剛形成之際：天命觀的產生，係因人治的傳統。天主宰周王朝的命運，能成為天子乃由天命之故。風雅正變後：對上帝屬性的認識有所轉變：將執政者的失當解讀為天降災禍。《聖經·創世紀》1~5 章，探討上帝的生成。舊約時期：神在萬有創造之前就已經存在，神是個靈，人要用心靈誠實來到他面前。神透過話語創造萬物，

並賜人管理萬物的權利。新約時期：人類因犯罪因而與神隔絕，因此舊約時代祭司往往用獻祭的方式向神禱告，第二節中，從古老的口傳文學或神話當中，可以探尋到先民如何解讀人類的起源。以及天地萬物的生成，包含周民族姜嫄踩巨人跡而感生后稷。不同處是中國古代沒有創造的觀念，而基督教開篇就聲明世界是神創造的，神的創造奇妙可畏，祂憑自己的話語創造世界。

《詩經》中對於罪的概念與歷史發展意義將天降災厄解讀為人治失當，透過向神獻祭以求平安無厄。在中國政教合一的傳統當中，周天子同時也身兼祭司的角色，強化了周天子的權利。演化成中國政治權傾歷史，較難形成完整的司法與國家理論，皇帝所說的話，即是法律。

《聖經》中人類犯罪是從伊甸園吃禁果開始，原罪是與生俱來，以色列人向神獻祭請求贖罪。根源上，要到耶穌被釘死十字架後，人的罪得赦免。西方傳統皆為政教分離。第三節中，界定出《詩經》、《聖經》二者間敬奉的對象，從頌禱者的觀點，看待信仰的態度與敬拜的方式來認識上帝的形象。

《詩經》中萬物起源的由來與上帝所扮演的角色如〈生民〉、〈玄鳥〉解釋商周由來外，也對於人類的起源賦予了神話色彩。特別美化執政者非凡的誕生，以利於「君權神授」的統治強化。人死後會回到天神那裏，變成神祇，因此活人會祭祀先祖，以求庇佑。在《詩經》祭祀詩當中，祭祀的對象以祭祖先詩為最多。神與人的關係即是造物與被造者。人死後不會變成神，也沒有天人合一的觀念。神是獨一而至尊的，人死後會回天家，但不會變成神祇。是一神信仰，即便新約時期有三位一體，然聖父、聖子、聖靈仍是獨一位格的神。

在《詩經》當中，分為天神、地祇、人鬼三方對象的祭祀，天神反映的是周民族敬天的思維。也反映在神話思維時期，人對於天的敬畏。地祇則包含地上萬物諸如社、后稷、四嶽河海等等。天上有神、萬物有靈，是許多原始民族的信仰共性。人鬼的祭祀，反映的是中國重視「孝」的傳統，對於祖先的尊崇，將祖先的地位提升到與「天」同高。國家祭祀由周天子主持，文武百官共同參與並作頌。周朝雖不若殷商時迷信人祭，祭祖與多神信仰卻也成為中國信仰的根基，重視「孝道」的文化成為根深蒂固的傳統。以色列人信仰除了為民族間共同信仰，更強調的是個人與神之間的關係。第四章，《詩經》與《聖經》中的民族遷徙，大規模的民族遷徙歷史其來有自，不外乎天災人禍。民族遷徙的過程所依憑的，往往是

一強有力的領導者。周民族五遷而興，關鍵與帶領遷徙的民族英雄人格的偉大有很大的關係：《論語·泰伯》孔子稱頌文王之德：「三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也已矣。」繼文王而起的武王，完成克商建周大業。《孟子·梁惠王》說武王：「一怒而安天下之民。」文王靠德治，武王靠武功。這兩位開國先君承先啓後，其英雄特質不盡相同，卻恰如其分的完成建立周朝的艱鉅大業。

《聖經》兩大規模遷徙：亞伯拉罕遷迦南，摩西出埃及。所凸顯的不是這兩位《聖經》人物的領袖魅力，而是信仰歷程。亞伯拉罕是憑著信心與神的應許到迦南地。期間的過程也遭遇到許多的困難，包含姪兒羅德的軟弱、埃及法老的權勢逼迫，爾後埃及人的勢力一直到摩西帶領以色列全族脫離埃及人的統治才告段落。摩西的一生神蹟不斷，耶和華連續降災，法老王心剛硬，即便擊殺長子之災剛臨到埃及，法老王後面追兵就要圍困以色列人，摩西分紅海化解了以色列人的危機。

在民族的遷徙當中可以比較兩個民族英雄人物的特質外，在民族面對困境時如何因應與處遇，也是本章所比較的重點。詩經共有五次大規模遷徙：一、公劉邠遷豳記載於〈公劉〉，其原因爲了避桀抑或周人居戎狄之間發展不易。《詩經》當中肯定公劉居安思危，爲周初訂定良好的典章制度，成爲周民族發展的根基。二、古公亶（周太王）豳遷岐，記載於〈緜〉，遷徙原因如《史記》：「薰育戎狄攻之」。北方戎狄壯大，欲攻打涇水上游的周人。古公亶父承繼公劉的精神，使得周人如瓜瓞綿綿，「爰契我龜」見其敬天形象。第三次與第四次文王岐遷豐邑武王豐邑遷鎬的遷徙同樣記載於〈文王有聲〉，《詩經》：「既伐於崇，作邑於豐。」文武二王繼承先祖之志，武功強盛，伐邠與崇國，使周民族靠數度遷徙而愈發興旺。《詩經》讚美文王武王，造福後世成王康王。文武二王也因武功強盛、而成爲後世周王所敬奉的祖先神。五、成王由鎬遷雒邑，《詩經》無此事之記載。

第五章《詩經·國風》與《聖經·雅歌》裡的愛情，比較兩書文藝性與文學手法、風格的特色。《詩經》開頭慣用興體，烘托出意象與情趣。《聖經》透過預表法，借男女情愛關係比喻上帝與教會的關係。詩歌體也是二者所共有的體裁。就篇幅而言，〈雅歌〉視爲一首到底，約 3000 多字、〈國風〉最常一篇頂多

200~300 字；就內容廣度而言，〈國風〉篇章數量相當多，約占總量的三分之二，反映了愛情婚姻裡各項風貌：戀慕、約期、約會、戲謔、拒愛等等；〈雅歌〉全部被視為一首長篇敘事詩，只呈現熱戀的情景。

歌唱形式而言，《詩經》和《聖經》皆有情歌對唱的形式。並且視點會隨情境靈活轉移，兩書皆善用比喻、聯想的手法。描摹情景時，《詩經》善用烘托，《聖經》則多用意象。表現內容方面，《詩經·國風》篇章多，描寫愛情的各面向上，自是多元而豐富。《聖經·雅歌》為單一長篇敘事詩，描述的是男女情愛熱戀的場面。風格特徵而言，《詩經》較為含蓄內斂，以〈召南·野有死麕〉為例，《詩經》在表達男女情愛方面較為含蓄內斂。《聖經》則較為熱情奔放，也呈現游牧民族與黃土高原上兩種不同人生的情態，與表達方式。以雅歌第七章 1-13 節為例，對照〈召南·野有死麕〉的情愛敘述手法，是極為鮮明熱情且具有代表性的愛情象徵。藝術手法方面，《詩經》風格婉約內斂，因此表現在藝術層次手法上，多運用烘托場景，以興寓情，借此引出彼。國風善用「興」的手法，達到提示與烘托氣氛的作用。如〈周南·桃夭〉、〈衛風·碩人〉，善用形與神的比喻，注重鋪陳與場景烘托。《聖經》雅歌寫作，傳達神與教會之間密不可分的關係，善於用鋪張華麗的場景來作比。

第六章《詩經》、《聖經》中的名言。名言或格言往往是在人類社會當中，具有價值性或影響力的語句。文中摘錄兩部書中的名言，分析其內容意涵，並對照其智慧內涵、思想意義。第一節是對於自我品格的修養，謹言、慎行、禮節、謙遜等。謹言方面，二者不約而同，用各樣比喻勉人說話當戒慎小心，對於不確定的事先保持沉默。慎行，《聖經》除了勉人在待人接物上要謹慎，更要在面對信仰方面謹慎，維持信仰是需要保持心靈的謹慎，不可讓他物取代了信仰在生命中的優先次序。第三節談家庭的倫理觀念，親子、手足、夫妻的相處。《詩經》和《聖經》都重視親子關係、手足共難，夫妻相處之道，就觀念而言是同多於異，兩者一再強調，人生當中最重要的人際關係，對於神、父母、手足、夫妻等親密關係，應當用心維繫。第四節談人生價值觀，及時行樂與堅守職責等。這章除了摘錄相似觀念的語錄，也比較其中的思想觀念。

參考書目：

一、專書

(一)、詩經類古籍（按時代排列）

（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏，（清）阮元校勘
《十三經註疏·毛詩正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

- (宋)朱熹《詩集傳》，臺北：藝文印書館，1974年。
- (清)姚際恆《詩經通論》，臺北：河洛圖書公司，1980年。
- (清)胡承珙《毛詩後箋》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- (清)馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- (清)方玉潤《詩經原始》，臺北：藝文印書館，1960年。
- (清)許宗寅《古邠詩義：一卷》，北京：學苑出版社，1867年。
- (清)朱右曾《詩地理徵：七卷》，北京：學苑出版社，1888年。

(二)、《詩經》類專書（按姓氏筆劃排列）

- 王靜芝《詩經通釋》，臺北：輔仁大學文學院，1968年。
- 王禮卿《四家詩旨會歸》，台臺中：青蓮出版社，1995年。
- 朱光潛《詩論》，臺北：正中書局，1962年。
- 朱自清《詩言志辨》，臺北：開明書店，1964年。
- 朱孟庭《清代詩經的文學闡釋》，臺北，文津出版社，2007年。
- 吳闈生《詩義會通》，台北，中華書局，1970年。
- 呂珍玉《詩經訓詁研究》，臺北，文津出版社，2007年。
- 呂珍玉《詩經詳析》，臺北：五南圖書出版公司，2010年。
- 屈萬里《詩經詮釋》，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 林葉連《詩經論文》，台臺北，台臺灣學生書局，1997年。
- 姚際恆，《詩經通論》，臺北：廣文書局，1961年。
- 洪湛侯《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。
- 夏傳才《十三經概論》，臺北：萬卷樓出版公司，1996年。
- 夏傳才《詩經研究史概要》，臺北，萬卷樓出版公司，1994年。
- 夏傳才《詩經語言藝術》，北京：語文書局，1985年。
- 夏傳才《詩經語言藝術新編》，北京，語文出版社，1998年。
- 孫作雲《詩經與周代社會研究》，北京：新華書店，1979年。
- 寇淑慧《二十世紀詩經研究文獻目錄》，北京：學苑出版社，2001年。
- 張西堂《詩經六論》，上海：上海商務印書館，1957年。
- 張廣志《西周史與西周文明》，上海：上海科學技術文獻，2007年。

許志剛《詩經勝境及其文化品格》，臺北，文津出版社，1993年。

許倬雲《西周史》，北京：生活讀書新知三聯書店，1994年。

傅斯年，《詩經講義稿》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013年。

程俊英、蔣見元譯注《詩經選譯》，四川省，巴蜀書社，1990年。

程俊英《詩經譯注》，上海，上海古籍出版社，1985年。

楊曉偉《詩經智慧名言故事》，臺北：廣達文化事業有限公司，2009年。

聞一多《詩經研究》，成都，巴蜀書社，2002年。

聞一多《聞一多全集》，武漢，湖北人民出版社，1993年。

裴普賢《詩經評註讀本》，臺北，三民書局，2003年。

糜文開，裴普賢《詩經欣賞與研究》，臺北：三民書局，1991年。

(三)、《聖經》類專書（按姓氏筆劃排列，翻譯書置後）

丁立介《雅歌書講義》，香港九龍：種籽出版社，1986年。

大衛·邁爾《牧人、詩人、君王》，香港九龍：基道書樓，1987年。

王福民，楊東川《雅歌註釋雙譯》，臺北：永望文化事業有限公司，1995年。

希斯德《希伯來史精義》，香港九龍：浸信會出版部，1955年。

張立新《神聖的寓意－詩經與聖經比較研究》，昆明：雲南大學出版社，1999年。

莊新泉《美索不達米亞與聖經》，臺北：基督教橄欖文化事業基金會，2001年。

郭秀娟《認識聖經文學》，臺北：校園書房，2001年。

陳泰和《當孔子遇到上帝》，桂林：廣西師範大出版社，2012年5月。

喬治·W·傅瑞勒《聖經系統神學研究》，臺北：財團法人基督教橄欖文化事業基金會，2004年。

斯托得《認識聖經》，臺北：校園書房，1988年。

魯易斯(C. S. Lewis)《四種愛》，臺北：立緒出版公司，1998年。

聯合聖經公會《聖經》，香港：聖經公會，1996年。

(四)、其他類專書（按姓氏筆劃排列，翻譯書置後）

楊牧〈論一種英雄主義〉，《中國古典文學比較研究》，台北，黎明文化公司，1977年。

秦家懿、孔漢思《中國宗教與基督教》，香港：三聯書店有限公司，1989年。

朱光潛《文藝心理學》，臺北：漢京文化公司，1984年。

沈謙《文心雕龍與現代修辭學》，臺北：文史哲出版社，1992年。

金開誠《文藝心理學論稿》，北京，北京大學出版社，1982年。

袁珂《中國神話史》，臺北：時報出版社，1991年。

許建崑《古話新說--古典短篇小說選讀》，臺北：洪葉文化事業公司，2007年。

陸侃如《中國詩史》，臺北：藍星出版社，1969年。

傅樂成《中國通史》，臺北：大中國圖書公司，1988年。

潘曉梅，嚴育新《情愛簡史》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

沃林格(Worringer Wilhelm)《抽象與移情》，瀋陽：遼寧人民出版社，1987年。

佛洛伊德《性學三論、愛情心理學》，臺北：志文出版社，1975年。

弗雷澤《金枝》，臺北：桂冠文學出版社，1991年。

格羅塞《藝術的起源》，北京，商務印書館，1984年。

讓克洛德布洛涅《西方婚姻史》，北京：中國人民大學出版社，2008年。

(五)、其他類古籍：

(戰國)左丘明撰，(西晉)杜預集解《左傳》，上海，上海古籍出版社，1997年。

(戰國)孟軻《孟子》，台北，時報文化出版事業有限公司，1981年。

(漢)馬融、(漢)鄭玄注，(宋)王應麟集，(清)孫星衍補集：《古文尚書》，臺北藝文印書館，1967年。

(漢)司馬遷撰，(唐)司馬貞索引，(唐)張守節正義，(宋)裴駰集解《史記》，臺北，建宏出版社，1978年。

(漢)劉向《說苑》，長沙，商務印書館，1939年。

(清)應劭《風俗通義》，台北，世界書局，1963年。

二、學位論文

簡靜美《從詩經天的觀念探討儒道墨之「天」的意指》，臺中：東海大學哲學研究所碩士論文，2011年。

盧毓蘋《詩經祭祀詩研究》，臺中：東海大學中國文學研究所碩士論文，2012年。

三、期刊論文（按姓氏筆劃排列）

王小靜〈從《詩經》愛情詩看周代女性的婚戀處境〉，《渭南師範學院學報》，第23卷第6期，2008年11月。

- 任增強〈美國漢學家論《詩大序》〉，《貴州師範大學學報》，第 5 期，2010 年。
- 任曉鋒〈太伯、仲雍事蹟述說〉，《柳州師專學報》，第 22 卷第 2 期，2007 年。
- 朱徽〈《聖經·雅歌》與《詩經·國風》愛情篇章的藝術特色〉，《上海外國語學院學報》，第 4 期，1991 年。
- 江林昌〈古公亶父「至於岐下」與渭水流域先周考古文化〉，《考古與文物》第 2 期，2000 年。
- 李莉〈公劉活動區域考略〉，《甘肅理論學刊》，第 4 期，2003 年 7 月。
- 李樹軍〈試論《詩經·周頌》的祖先崇拜〉，《中共桂林市委黨校學報》，第 4 卷第 4 期，2004 年 12 月。
- 孟令花〈以女性主義視角解讀《雅歌》〉，《洛陽師範學院學報》，第 4 期，2007 年。
- 孫蘇荔〈《詩經》國風與《聖經》雅歌的情詩比較研究〉，《上海外國語學院學報》，第 1 期，1991 年。
- 張啓成〈《詩經》與《雅歌》的比較〉，《貴州教育學院學報》，1987 年。
- 陳佳妮〈吟誦於神壇前的歷史〉，《語文學刊》，第 9 期，2008 年。
- 揚之水〈頌禱聲中的詩思與智慧——讀《詩經·周頌·閔予小子之什》〉，《文史知識》，第 9 期，2000 年。
- 黃平〈命由天定_中國古代宗教觀念淡薄的原因初探〉，《學術評論》，第 2 期，2012 年。
- 黃平〈從《詩經》看先秦婦女的戀愛與婚姻〉，《欽州學院學報》，第 25 卷第 2 期，2010 年 4 月。
- 鄒濬智〈淺論《詩經》所見男女婚姻前後的情愛態度與行爲〉，《亞東學報》，第 30 期，2010 年 12 月。
- 齊社祥〈公劉舊邑考〉，《甘肅社會科學》，第 3 期，2003 年。
- 劉燕〈從《詩經·大雅》解讀周民族早期歷史〉，《綿陽師範學院學報》，第 29 卷第 9 期，2010 年。
- 薛正昌〈涇水與先周文化〉，《甘肅社會科學》，第 6 期，2007 年。