

序言

摩爾登教授 (Prof. Richard G. Moulton) 所著聖經之文學研究一書，爲文壇名著，今得有中文譯本刊行問世，實深感幸。

關於此類性質之書籍，決難以中文按字直譯，此乃事實上所不能，惟譯者亟望集合其中至理名言，至於重要論點，深盼不致遺漏。

在本譯本中，「約伯記」一卷已移作本書末卷，按摩爾登教授原本則將該卷附同緒言性質，而置諸卷首。

其他對於原本上之重要變更，可如下述：

- (一) 第一卷「聖經文學的體例論」，在文字上已略加縮短，故歸納爲兩章。
- (二) 在第五卷內，原本上「所羅門的智慧」一章已經刪去。其餘各項變更，均並不重要。

譯者編著本書之目的，要在深望學者能藉此而自聖經中得以窺見世界上最偉大之作品。凡作基督徒者，無不將聖經視同上帝之訓言。非基督徒即不欲接受此類見解，然亦未始不可從聖經中找得許多綜合之文學作品，而研究其在文學上所含的無上價值。讀者但須略閱本書目錄中所載，不難發現聖經中所代表之文學形式與其廣泛之一斑。

此外，本書第七卷『約伯記』已由本會另刊單行本，特此附誌。

譯者 一九三六年七月

緒言

這是一個重要而久不爲人注意的標題。作者很慚愧以蕪淺的學識，來研究這深遠的問題。因爲自家平素對於這個問題，覺得很合脾胃，可以鼓起我的興趣；拿起聖經來任意地吟哦，拋下了書後凝神地默想，對於自家的心靈，正有一種慰安和滋澤，所以現在將日常積貯在腦府中的思緒和私見公開到這紙上來。好在這是隨意研究的東西，并且大部分還是從西洋書籍上得到的識見，所以我最高的奢望，也不過是想得到幾個對於宗教文藝有興趣的朋友，共同研究，共同批評罷了。

基督教的新舊約聖經，從古代傳至現在，除了二十七卷新約的撰著年代還可稽考以外，其餘的三十九卷的舊約已經是很不可考了，因爲牠是基督教唯一的經典，視爲絕對神聖的書籍，所以向來都是從神學方面研究，探索其中所包含的神旨和教義，如聖經詮釋，聖經釋義等之汗牛充棟，可算已經把聖經中的微言奧義都賅博地弄清楚了，學者們

因為囿於習見，一向依着前人所開闢的路途前進，並沒有甚麼新的創見，也不企圖甚麼新的發現。

但是現在我們爲甚麼要說聖經與文學呢？爲甚麼要提出聖經之文學的研究呢？這是標新立異嗎？哦，並不！因爲聖經在文學的立場上說，是一個新的變象，自有獨立的地位和價值。所以本篇聖經與文學就是要概括地說明聖經文學的要素，特質等幾項。因爲聖經文學原是文學上的一支，所以和其他文學當然也有共通性；還有聖經是道德的典籍，所以和文學上的道德論也有互相參照發明之處。

我們對於聖經想必都已有了了一個明白的概念。對於文學的意義，我們也須界定闡明。依據美國潑林斯頓大學英文學教授亨德所說：「文學是思想的文字底表現，通過了想像，感情及趣味，在非專門的形式中，使一般人們對之容易理解和感受興趣。」亨德教授是綜合前人的學說而下的定義，所以他的話很是允當。總之，在最新的藝術論之下，都相信文學是感情的產兒，牠是受到時代精神的影響，更是將人的心性，思想，和情緒

，合併地表現出來的。所以文學——廣義說就是文藝——的形相，是生的不可思議的力的具象化。文學是表現，更是創造，新的生活，向上的生活，使人類達到醇美的境界。

因為我們並不是要談文學源流，或是文藝概論，所以關於那深奧的理論，應當設法撇開，把筆尖帶住，顧到本篇的主題，說一說聖經與文學的關係。

在論到這一點上，我們必須注意幾項先決的問題。

第一，我們不可如舊日的神學家和聖經的詮註家那樣，以為聖經的逐字逐句，全無作者的情緒，性靈和氣味，只是上帝所發的神旨的紀錄。反之，正是要改變我們的觀念，將聖經——我這裏說的是舊約——看作古代希伯來的文學叢著。在這中間所紀載的是至美至善的神和愛的思想。這個觀念，在聖經文學的研究上，是重要的指導。

第二，我們還須注意，聖經雖然是含有豐富的文學的情緒和特質，但是經過幾次轉譯，分章裂節，在文學的形式上，幾乎是完全的消失了。但是幸而譯文的忠實和直譯，

所以和原意還沒有多大的出入。所以當我們研究時，須明白這不可避免的困難，方可謀深一層的認識。

《聖經》所以對於學者是一本極有價值的文學書，有許多的理由；分別地講：因為聖書是近代歐洲文明的淵源。安諾德說，西洋文化的產生由於兩希——希伯來和希臘——希臘的思潮是肉的，現世的；而希伯來的思潮是靈的，永生的。希臘主義代表文化的理知和藝術方面；希伯來主義代表文化的宗教和道德的方面。這種思潮，希臘所表現的是藝術，而希伯來所表現的是文學。所以希伯來文學在世界文壇上佔有重要的地位。直至近世還受到牠的影響。文學家科克 (A. S. Cook) 說：『聖經為英文文學的主動力有二千二百年。』希伯來文學在世界文學中的位置也由此可以顯明了。

希伯來文學所以有這樣大的價值，因為牠所表現的思想的高尚和聖潔，泛論一切的文學作品，牠所以成牠的偉大，因為牠是出於內心燃燒着的真摯的情感，和生命力的熱情的衝動。所以無論牠所描寫的和表現的是人生的黑暗或光明的方面，總之，牠是聖潔

的，崇高的。偉大的文學作品，正是揭去了人生的面幕，刻劃出更真實，更清楚的情形。聖書所表現的重要部分，是優美的，超凡的倫理的思想。正如小泉八雲說：『我承認藝術在某種形態下是生活的情感底表現……；理知底生活所表現的內容最高於物質生活所表現的內容，而倫理生活所表現的是更高了。』

我們以上說到，聖書作為英文文學的主動力凡一千二百年，所以凡要了解英文文學必須對於聖書先有深澈的明瞭，看到英文文學中幾部偉大的名著，都和聖書有密切的關連，更有以聖書為 *Source Book* 的。如同密爾敦的失樂園，本仁的天路歷程，假如對於聖書不是深入堂奧的，斷不能了解，更不能知道這作品的價值了。

其次，文學所重要的是反映時代的精神，促進人類向上的生活。這全部的聖書，正是映射出當代人類的精神，描寫出希伯來民族所含有東方人種所有的熱血的，激情的，和嚴酷的特性；更將他們對於神的觀念的轉變和進步，和每人內心所希求和得到的『神樂』，詳明地紀述在這部偉大的著作中。所謂『神樂』，正是古代人民所專有的快樂，

也是最美化，藝術化的行爲。他們將一切的喜悅頌揚上主，將一切的憂患付託上主，所以他們每人的內心，常如止水般的恬靜，享受這種幽美而和愛的內心之平安的快樂。在我們今日擾攘而喧雜的塵世中，縈心於衣食和名利的人們，所得到的只是憂患和苦痛，對於享受『神樂』的希伯來民族高潔的行爲，當有如何的猛省！

基於以上的幾種理論，聖經所有文學的價值，差不多可爲衆人所公認了。在那些承認上帝是用文學的形式來啓示真理的人，當然願意進而研究這聖經文學。在那些以聖經爲權威的人，也不應當反對我們以上的意見。因爲既然聖經是一部超然的典籍，那麼，在文學上當然也是有最高的位置。

被稱爲古代希伯來文學的舊約聖經，牠奇偉的價值，既如上述。現在，我們要從內部方面，解剖牠所包含的性質。

讀者們試用豐富的想像，假如有人將莎士比亞的戲曲，華茨華斯的詩，培根的論文，摩特力的歷史，解除牠們的形式，變異牠們排列的章節，併合地裝訂爲一冊；那麼，

這些偉大的名著將成爲何種形式？而在我們腦筋中所存留的，又覺得是何種印象。我想，也許有人竟會不以牠爲文學的著作，而在其他的立場上批評牠，解釋牠。但是，這書中所涵有的文學的特性，不能被任何東西掩飾，牠必定會喚起讀者的情緒，激起讀者的感動，使許多人酷愛牠，鑑賞牠，抹去了污塵而重現牠的光輝。現在，我們的聖經之文學的研究，就是這樣的工作。

在文學的估價上，舊約是要超過新約。舊約是一個單獨的民族文學，牠是許多作品的編合，擴張了一個很長的時期，所以能夠將民族的精神和性格一代一代進化的顯示，如同他們對於神的觀念的變遷——從古代粗淺的概念，到先知所宣告的一神論。所以舊約所標幟的色彩和精神是很統一的，所以在文學上也有一個統一的標準。

但是，在文學的形式上講，是有種種的差異。從書的性質方面說：有律書，歷史，詩歌，智書，預言，在新約中更有書翰，演講辭，游記等等。從書的體裁和形式方面說，可以分成以下的幾項：

紀事的文學。有家族史，國史，傳記史，文化史，故事史等。家族史如創世記記載亞伯拉罕，以撒，雅各家的譜系的發展和繁殖。以後，由家族而部落而國家，於是有國史，大多以時爲經，以事爲緯，於是成爲編年史。列王紀上下和歷代志上下就可以歸入這一類。傳記史都是紀述個人的歷史，如出埃及記的論及摩西的一生，撒母耳記論及掃羅大衛的事蹟等。文化史是載錄國家文明的產生，法制的規定，如利未，民數，申命三書。故事史是記載一篇完全的故事，是可以如小說般獨立成篇的，那麼有路得記，以斯帖記等。但是詳細地分析，還可以分別牠許多的種類，總之，全部聖書是以宗教精神爲主，用概括的話去歸納全書，可以說都是以闡明希伯來民族的宗教和宗教思想的進化爲目的的。

訓諭的文學。其中所包含的只是一種由人生體驗而得的處世的格言，和自己立身行事的標準。進到新約時代，這種思想更是達到最完善的地步。耶穌用他超人的言語來訓誥人們。

思想的文學。這是一種智慧的文學。是由於心靈的妙覺和銳感而得到的。人們常是靜默地冥想，可以感悟到一種非平常所能得到的理性。或是由於人和人中間的談論和思辯，更可以明見最後的真理。在聖經中，傳道書啓示錄和約伯記的內容可以歸入這一類。

口述的文學。是用言語來述說的，如摩西的講演等。

諫誠的文學。在這一類中的大多就是先知書。所謂先知，就是由受靈感的人的口所表述的神旨。這所以和平常的傳道不同，就是因為他表現他自己為神聖消息直接的媒介，而以自己為在世界上作上帝代表的人。所以這先知文學中所有的特點，在於嚴肅，嘲諷之處。

抒情的文學。在聖書中含有豐富的詩意和幻想，將理性訴之感情的力，使這本質加增了堅韌的功能。這感情的力溝通了人人所有的情緒，使這更是廣大普遍而有力量。在這抒情的文學中，也有許多不同的類別，大概可以分作：

頌歌 (Ode)，這是一種祝頌體的詩，正和我們祭孔時唱的「大哉孔子」，和古代祭社稷之神所用的祝辭。這種詩體留存在聖書中的，並不見多。但是我們可以想到當時一定是很流行的。因為我們以上講過，希伯來民族是熱情的，激烈的，並且當時爭戰很多，在戰爭之前必定有勇奮的軍歌和戰歌，在勝利之後有凱歌，在平常也有祝頌耶和華上帝的詩歌。這些都可以算作頌歌體。聖經中士師記中的底波拉歌，出埃及記十五章摩西和米利暗的歌，詩篇七十八篇等，雖是殘缺不全，但是從這幾處，也可以窺見頌歌體的大概了。其次要算：

樂歌 (Song) 這是抒情詩的一種。所謂詩，牠主要的原素，就是在於情感的表現。因為外界的景物，有以激發人內心的情緒，於是具象地用文字寫出，所以這也是情感的再現。如同詩序中說：「情動於中而形於言，言之不足，故詠歌之……」。因為言語只是達意的工具，牠是寬弛的，平易的，當情感最緊張的時候，就成了旋律和韻語。這就是所謂詩。抒情詩中的樂歌體，所以區別於其他的詩體，其特色就是在於抒情寫景

，而用簡短的字句，表出他全部的思緒。據莫爾頓說：「樂歌」是抒情詩體中最簡單的一種，但是有許多不同的應用。如詩篇第二篇，第二十九篇等等。抒情詩體的另外一種，就是：

哀歌 (Elegy) 或可稱作悲歌或輓歌。這是抒寫人心中抑鬱悲憤，淒苦哀怨的情緒。和我們古代的離騷，薤露歌相似。屬於這一類的，在聖書中有耶利米哀歌，詩篇第一百二十七篇，以及撒母耳下一章十九至廿七節大衛的悼詞，都是很卓著的。還有：

冥想詩 (Meditations) 其他的詩歌是表現個人或團體的情緒，而哲理詩乃是通過思維而重現的。表面看似與其他詩歌並無重大的區別，但是在詩的精神方面說，不能不另闢一類。這類的詩所獨特的一點，在於表現出思維默悟的技巧的能力。屬於這類的詩，有詩篇一百十九篇等。其次有：

儀禮詩 (Ritual Psalms) 儀禮詩的涵義是很明瞭的。牠所包含的有獻祭時的詩篇，如詩篇第六十五篇，第六十九篇 其中含有讚美，祈求，懺悔和希望等的情調。也有

數人輪唱而互相應和的，這乃是抒情詩發展後的一種形式，如詩篇第一百十八篇就是一個例子。

牧歌 (Psalm) 假如以上提起的儀禮體詩，可以算作廟堂的文學，那麼，這牧歌就可以算作流行的民間文學了。雅歌雖然是那貴為君王的所羅門所作，但是從全詩的節奏，情調方面看，都是純正的牧歌。也有一派人從這詩的設計方面着目，以牠為一種詩劇的。這兩個爭衡的意見，我們當在以後討論。

與抒情的詩歌相對待，而為詩中一大支流的，要算：

史詩 (Epic) 普通一般人都說聖經中沒有史詩，這是因為以荷馬的著作為史詩的標準而造成的錯誤的概念。全部聖書大半是敘事的，所以史詩就混合在敘事的散文之中，而成爲『混雜史詩』 (Mixed epic)，非詳細從音韻和旋律上考查，是很難察見的。聖書的史詩，就如民數記第二十二至第二十四章巴蘭的故事是最切近的舉例。

戲劇的文學 戲劇是文學中發展至最後的形式，由於時間，空間，和人物所構成

的立體的文學。戲劇分兩大支，是話劇，和詩劇，其他如古代的傀儡劇等當又作別論。詩劇在聖書中很少，只有一種變體，稱爲戲劇體的抒情詩(Dramatic Lyrics)，這是從抒情詩發展而成爲戲劇中的一段過程。聖經中的約伯記，就是輝耀千古，世界馳名的一篇劇本。牠的價值是超過第一流的戲劇之上。書中豐富的想像，深刻的思維，和幽鬱的心靈，都使這劇本有無限的文學價值。

這全部聖書之文學的研究，到了這裏，差不多可以說已經是包含淨盡了。現在所要加上的，只有我的一些零碎的意見。

自從科學的人生在近世的舞臺上演出來，受了唯物的理性底推動，便成了一種吟形的發展。這結果便是人們宗教觀的改變，而使近世的宗教和道德傾落到衰頹的狀態。其原因就在科學的進步太快，而宗教不能和牠有同樣的速度。現在唯一的補助方法，就是增加宗教的動力，從各方面去研究宗教，以幫助牠的發展。在我個人現在所持有的觀念，相信宗教是美的；宗教是思想的美，而道德是行爲的美，從這裏產生我們正當而合

理的人生哲學，使每人都能在文藝的道上發揚他偉大的精神。

聖經之文學研究目錄

序言

緒論

第一卷 聖經文學的體例論	一
第一章 古代希伯來詩的作法	一
第二章 希伯來文學的特質	三
第二卷 聖經中的抒情詩歌	四七
第三章 聖經的頌歌	四七
第四章 樂歌，哀歌，和冥想詩	七三
第五章 戲劇體抒情詩與儀禮詩	八八
第六章 抒情體牧歌：『所羅門的歌』	一一〇

目錄

第三卷 聖經的史詩與歷史文學·····	一三九
第七章 聖經的史詩·····	一三九
第八章 聖經歷史與聖經史詩的關聯·····	一六五
第四卷 聖經中的修辭文學·····	一七七
第九章 聖經的書函：或寫述的修辭·····	一七七
第十章 口述的修辭：申命記·····	一八三
第五卷 聖經或智慧文學的哲學·····	二一一
第十一章 智慧文學的體例·····	二一一
第十二章 智慧文學的聖書·····	二四四
第六卷 聖經中的先知文學·····	二六七
第十三章 先知文學的形式·····	二六七
第十四章 先知文學的形式：悲憫之歌·····	三〇七

第十五章 「狂歌之歌」的研究……………	三三七
第十六章 「錫安得救」的狂歌之歌……………	三八三
第十七章 先知的工作……………	四二二
第七卷 約伯記……………	四四三—五一六

聖經之文學研究

第一卷 聖經文學的體例論

第一章 古代希伯來詩的作法

聖經，自從牠產生以後，遭受了一種與衆不同的命運，其文學的形式和格律，都受了剝除和斷喪，假如不用堅強的努力和精細的思慮，幾乎很難抓住牠原有的本質。我們平常一般的人，大概都可以承認，聖經的作者們，除了用高尚的宗教經驗，表現一個更神聖而高潔的『自然』外，又是具有最高文學稟賦的人。但是當聖經完成以後，以至我們現在，其間通過了一個時期，叫做「聖經註釋時代」(Age of Commentary)，共有一千五百年之久，或許更過些。在這樣一個年代之中，文學的形式是很被忽視；神學者孜孜不倦的分析和註解，以及口述的討論，聖經文學的美底意義漸漸地被吞滅了。當『聖

經註釋時代』趨於過去，而聖經之文學底形式和格律已經是消失了；註釋聖經的拉比將聖經割裂成『章』，到了中世紀又分形成『節』，這非但不符合，并且還時有和原有的構造相反的地方。但是這聖經經過了數千年的流傳，有了根植的勢力，而成爲權威的讀本了。中文的聖經，也一仍英文的譯本，所以我們誦讀時很容易有兩樣危險的謬誤：第一，假如我們讀某章第一節至第末節，常常不是一篇文字或是一個故事的起點，而是事實的中心，到了一章的中部方纔終了；接着又另外開始敘述一件事情，到了一章的末了，纔是講得一半。第二，就是詩與散文混合的排列，往往在譯文中很難界明詩和散文的區別，（這對於聖經的意義，很容易使我們誤解，本文中有詳細的解釋。）

在形式和性質上，詩和散文本來是迥不相同的東西，當然這兩種文字的混雜很少可能性；但是聖經中的古代希伯來詩，並不是和我們的詩一樣，是用韻和平仄所調成的。聖經中詩的作法，已經失傳了很久，直至詹姆士王以後一世紀的時候，纔有羅次主教（Bishop Lowth）發現了這個祕密。這，詩的根本的原理是詞語並行，或是思想並行，

或是兩者都相並行，這就是我們現在所稱謂的「並行體詩」。

並行體詩在聖經文學的範疇之內，佔據了重要的地位，這不但因為牠專有的文學的技巧而被看為重要，更是因為牠在聖經的見解上有重要的要素。假如我們離開了平行體的觀念，那麼，我們或許在研究聖經時，不免要生出許多誤解。譬如我們就近舉一個簡單的例說，創世記第四章二十三，二十四節——拉麥之語 (The Song of Lamech)：

「壯年人傷我，我把他殺了，

少年人損我，我把他害了」。

這兩句詩之內，我們試想，拉麥是殺了一個人呢，還是兩個？像這樣的推想，不能只說是文學上技巧的問題。在聖經註釋時代，失傳了的並行體詩的奧義還未發現的時候，他們都以為被殺的是有兩個人；接着以下還有一對聯句：

若殺該隱遭報七倍，

殺拉麥必遭報七十七倍——

所以他們假設這樣的故事，來解釋這篇詩：以為在拉麥年邁時，他和一個少年人出去射箭，誤殺了該隱。於是，拉麥發怒，又將那個少年人殺了；所以被殺的是有兩個人。但是在熟知並行體詩的精神的人，這樣牽強而附會的見解，是不能令他們贊同的。假如用並行體詩的形式來解釋，那麼，這全詩的大意是很明瞭，就是無須將一聯中的下句和上句分列成兩個意思。這下句只是重述第一句，而表現了並行體詩的精神。經了這麼一解說，全詩的意義就大大地變化了。

在並行體詩內部的本質上講，上面所說的還不能算是最重要的例證。現在我們提出人人所熟悉的主禱文爲例：平常我們都以主禱文爲連綴的文句，所以總是這樣說：

「我們在天上的父，願人都尊你的名爲聖。願你的國降臨。願你的旨意行在地上如同行在天上」。

但是這真正的意義，用另外一種形式包涵體 Envelope figure 來排列，就活躍在我們目前了。

「我們在天上的父：

願人都尊你的名爲聖，

願你的國降臨，

願你的旨意成就，

在地上如同在天上一樣」。

照散文的排列式看來，「在地上如同在天上」只是屬於末一句，所以就譯作「願你的旨意行在地上如同行在天上」。但是在Envelope figure說來，一起一結，都和中間的三列排句有關，就是說「願人都尊你的名爲聖，在地上如同在天上」，其他的兩句也有這個意思。經了這麼一改，非但擴大了牠的涵義，并且許多文學上的美也由此得到了。

詩篇第八篇更能表明並行體詩的構造與聖經的解釋是有嚴密的關係。這全篇的詩是很簡單而明瞭的 Envelope figure 體。

「耶和華，我們的主啊；

你的名在全地何其美！

你將你的榮耀彰顯於天，

你因敵人的緣故，

從嬰孩和喫奶的口中建立了能力，

使仇敵和報仇的閉口無言。

我觀看你所造的天，

並你所陳設的月亮星宿；

便說：人算甚麼，你竟顧念他？

世人算甚麼，你竟眷顧也？

你叫他比天使微小一點，
並賜他榮耀尊貴爲冠冕，
你派他管理你手所造的；
使萬物都服在他的腳下：

就是一切的羊牛，

田野的獸；

空中的鳥，海裏的魚，

和一切經行海道的。

耶和華，我們的主阿，

你的名在全地何其美！

那些忽略全詩結構的人，往往將開頭的三句，從「耶和華至……彰顯於天」，歸併為一節。這麼一來，全詩結構的層次就要紊亂了，而詩的意義就要變為隱晦。

以上所舉述的，都是很明顯而可概述的例子。在解釋聖經中，這是常常要提起的問題。比方說，一段經文，我們要知道這是事實的紀述，或是理想的描寫，那麼，必須用並行體的原理作為判斷的標準。我們看到約伯記所載約伯受難和僕人報信，所有的詞句，勻整對稱，所以不像一椿實事的紀載，而是比喻的體裁。更是重要的，像創世記第一章論及創世的文字，在形式和實質上講，都是很嚴整的並行體詩。所以，往往有人說，創世記第一章並不是科學的紀載，而是東方人靈慧幻覺的詩篇。也許這個意見，在二十世紀的今日，更能得到多數人的同感。

並行體的三種主要的類別如下：

(一) 疊義體 (Synonymous)：這是最普通的，其中的第二行用別種詞句重述第一行的意義，或用一種並行意思以完成之：

「在猶大上帝爲人所認識，
在以色列他的名爲大」。

「日頭阿，你要停在基遍，
月亮阿，你要止在亞雅崙谷」。

(二)反證體 (Antithetic)：恰和疊義體相反，其中的第二行用反托的詞語以完結第一行：

「因爲耶和華知道義人的道路，
惡人的道路終必滅亡」。

格言之類，最合宜用這種體裁，所以這一類的例子，以箴言爲最多，尤其是十至十五章。

(三)推構體 (Constructive)：其中的第二行不是用疊義或反證以聯貫第一行，而是用別種精細的方法來完成的：

(甲)用比較法的：

「喫素菜彼此相愛，

強如喫肥牛彼此相恨」。

(乙)或用例釋法的（這有時又叫作例釋的並行體）：

「一句話說得合宜，

就如金蘋果在銀網子裏」。

有時例釋在前，而重要的意思反在後句：

「就如拿涼水給口渴的人喝，

有好消息從遠方來」。

(丙)或者第二行說出第一行的因果或動機：

「耶和華阿，求你側耳應允我，

因我是困苦窮乏的」。

「不要照愚昧人的愚妄話回答他

恐怕你與他一樣」。

還有第四派很少見的並行體應該述及的——就是補義體。因為其中第一行的意義不自完滿，而以第二行補足第一行未了的意義。

「耶和華阿，大水揚起，

大水發聲，波浪澎湃」。

「耶和華阿，你的仇敵——

你的仇敵阿都要滅亡」。

這類的並行體大多見之於最奮激的詩中，有極大的力量。

我們應該知道這種並行體，兩行互相唱和，所生的藝術能力和近世的韻，沒有甚麼不同，怪不得芮農 (Rhone) 稱並行體為「思想的韻」了。

以上所舉的只限於兩行；但並行體也可以擴張到較多的行數。以近世韻文的格式相

比擬，可謂之爲節，是以我們因爲各行的關係不同，而有三行式及四行式。疊義的三行式就如：

「不從惡人的計謀，

不站罪人的道路，

不坐褻慢人的座位。」

或起首兩行疊義，而第三行變成一種例釋的並行體：

「正像一個人在冷天脫衣服，

又如在臉上倒醋，

那對傷心者唱歌的人呀！」

或第二行與第一行爲推構的並行體，而第三行與第二行爲疊義的並行體：

「耶和華阿，求你起來，我的上帝，求你教我，

因爲你打了我一切仇敵的腮骨，

敲碎了惡人的牙齒』。

諸如此類無限複雜，同樣，四行式也有許多種的結構。有可以分析爲兩個密切聯絡的兩行式：

『我若磨我閃亮的刀，

手掌審判之權，

就必報復我的敵人，

報應恨我的人』。

或爲交相並行體，像英文四行式的交相爲韻一樣(ABAB)...

『若不是耶和華建造房屋，

建造的人就枉然勞力；

若不是耶和華看守城池，

看守的人就枉然儆醒』。

或爲迴旋的四行式，像丹尼生 (Tennyson) 回憶 (In Memoriam) 的韻律一樣，是 ABBA 式的。

『上帝阿，求你憐恤我，

按你的慈愛；

按你豐盛的慈悲

塗抹我的過犯』。

我們無須再多舉例子，凡喜歡研究聖經文學的，自己儘可以作更深的探求，因爲明白了並行體的原理，最足以增加他由藝術方面對於希伯來詩的興趣。

所謂更深的探求，正是我們希冀嘗試的事情。現在，我們再進而論及韻律的結構和結構的技巧的問題。但是在講到結構之前，先提出結構底三項基本的單位。

聖書中所有各種並行體詩的變體，大概是由於三個單位變化而成。這三項單位就是『詩節』(Strain)，『對句』(Couplet) 和斷句 (Line)。由於這三項本位，就結構成許多

不同的變格。在這方面展發的詩的園地裏，我們先舉述

古體詩 (Antique Rhythm) 這大多是混雜在聖經的歷史書中的，所以也可以稱爲口傳的詩 (Traditional Poetry)。這是集合許多詩節而成；這許多詩節又併合成幾個韻節 (Stanza)。但是各個韻節之間，並無廣大的呼應和一致。有時分割各節，使成爲獨立的一段，也可以用其他韻律的結構法來解釋牠。

這一種詩體最好的例子，是在創世記四十九章『雅各豫言諸子的歌』。在這一篇詩中，包含多少的詩節，牠的結構是多少精巧。從這詩的內容方面，自然地分列爲十二段，(或者可說十一段，因爲其中西緬和利未是併述在一段內。) 這每段的行數是極不勻整的，所包含的詩節有自一個至八個之多。在這全詩的中間，插入作者一句感嘆的言語：

「耶和華阿，我向來等候你的救恩！」

使全詩分爲兩部。但是這對於詩的均衡律 (Balance Rule) 稍有些出入，因爲前部論及

七個支派而後部只有五個。在另一方面講，這篇詩自有牠的均衡律。我們看到視彌猶大和約瑟的預言，是全詩中兩個主要的部分，這兩段都包含八個詩節，使前後兩部，都保持着一個穩固的重心。其次的一個詩的格式，就是

韻節的結構 (Stanza Structure) 所謂『韻節』，是詩的結構中一個主要的原素。就是每篇詩中獨自可成一解的段落。牠是由於斷句或聯句所造成的詩節，再集合一個以上的詩節組成一個韻節。譬如，我們可以看，詩篇第六篇有三個韻節，每個韻節含有三個詩節。但是，在許多聖經的詩裏，發生了一些變體，在同一篇詩中，往往有幾個不同形式的韻節；並且從這個格式轉變到另一個格式，同時也改變了詩的思想和涵義。這種詩體我們就稱牠為混合韻節 (Mixed Stanzas)。其次，我們要講到一種『兩解體詩』。我們先講第二解。

對思屈洛妃體 (Antistrophic Structure) 現在我們已是進一步討論詩的韻律了。
『思屈洛妃』這字本是出於希臘，所以這詩的美的形式結構，也是從希臘的抒情詩中

取得。古代希臘的頌歌是兼帶着表演的。許多的歌唱者排列在祭壇的中央，等到歌聲作時，唱着一個韻節，他們就離去祭壇，依着曲調的音韻，向右方舞去，然後轉過來唱一個應答的韻節，依照原先的動作，返回原地。然後再唱着一個韻節向左方舞去，等到應答的韻節起來時，再舞還到他們的出發點。這樣相對的韻節中的第一個是稱爲『思屈洛妃』，而這個應答的韻節就是『對思屈洛妃』。所以『思屈洛妃』和『對思屈洛妃』的行數和音節是很嚴整的。在希伯來詩中也借用了這個體裁，代表希伯來詩的精神。這種詩體在聖經中是很常見的，現在可以舉詩篇第三十篇爲例：

思屈洛妃一

耶和華阿，我要尊崇你；因爲你會提拔我，

不叫仇敵向我誇耀。

耶和華我的上帝阿，

我曾呼求你，你醫治了我。

耶和華阿，你會把我的靈魂從陰間救上來；
使我存活，不至於下坑。

對思屈洛妃

耶和華的聖民哪，你們要歌頌他，
稱讚他可紀念的聖名。

因為他的怒氣不過是轉眼之間；

他的恩典乃是一生之久；

一宿雖然有哭泣，

早晨便必歡呼。

思屈洛妃二

至於我，我凡事平順，
便說，我永不動搖。

耶和華阿，你會施恩叫我的江山穩固：

對思屈洛妃

你掩了面，我就驚惶。

耶和華阿，我曾求告你；

我向耶和華懇求：

思屈洛妃三

說：『我被害流血下到坑中有甚麼益處呢？

塵土豈能稱讚你，傳說你的誠實嗎？

耶和華阿，求你應允我，憐恤我：

耶和華阿，求你幫助我』。

對思屈洛妃

你已將我的哀哭變爲跳舞；

將我的麻衣脫去給我披上喜樂：

好叫我的靈歌頌你永不住聲。

耶和華我的上帝阿，我要稱謝你直到永遠。

以上所舉的可以說是「思屈洛妃」和「對思屈洛妃」的正體；但是此外還有幾個變體。箴言四章十至十九節，論及兩條道路，這是一篇「思屈洛妃」體的詩，但是多了一個開場白（十至十一節）和一個結論（十八至十九節）。還有一種變體，是先有「思屈洛妃一」，接着就有「思屈洛妃二」，然後有「對思屈洛妃二」最後方有「對思屈洛妃一」，所以就成了以下的程式：

A B BB
AA

（註A B是代表「思屈洛妃一和二」，AA BB是代表「對思屈洛妃一和二」。）

但是也有這樣的程式，是——

A B A BB
A A

其次還有最普通的正體，乃是這樣排列的：

A
AA
B
BB

在『對思屈洛妃』體的對面就有

思屈洛妃體 (Strophic Structure)。以上所講的，乃是和『對思屈洛妃』體並列而論的。單純的『思屈洛妃』體，牠所包含的幾個韻節，不一定是平衡或相等的。最顯著的例子，我們可以舉詩篇第二十篇，這是合唱應答的詩。自一至五節爲『思屈洛妃一』，是人民的禱詞；第六節是耶和華的言語，自七節至九節，又重述人民的言辭。其次，我們要講

包涵體 (Envelope Figure) 這包涵體詩在本章開始時已經有過詳細的解釋和舉例。這類的詩第一句或開頭的幾句，含有簡短而豐富的意義，以後有許多句詳細地引申和解釋，而在收尾時重述開頭的辭句，以完成全詩的意義。

十四行詩(Sonnet)是英文詩的一種體裁，但是在希伯來詩中也有和這類似的形式：一種是有規定的行數十四行的，但也有十行和七行的；另外一種是不拘行數，只是採用平行體的聯合排列法而組成的。這詳細的內容，當在以後論及牠。

備歌體(Doom Form)是希伯來文學和其他世界文學最大的區別點。因為牠在每一篇文字中，常有詩文重疊和夾雜的情形。以後我們分論各項文學時，必定可以詳細見到。

以上我們既然講明了韻律的結構；現在就當繼續解釋結構的技巧的問題。在詩的結構中我們所常見的有

尾音疊句法(The Refrain)，在一個韻節的末幾句，常是重見在其他韻節的煞尾。但是在某幾處，也有發現在每個韻節之前的。詩篇九十九篇是一個很好的例子。全篇是四個六行韻節，第一和第三個韻節都是五行，而有末句的尾音疊句，以完成牠的六行韻節，第二和第四韻節只有三句，而牠的尾音疊句也有三句，所以排列的形式應當是：

耶和華作王；萬民當戰抖：

他坐在二嚙嚙山上；地當動搖。

耶和華在錫安爲大；

他超乎萬民之上。

他們當稱讚他大而可畏的名：

他本爲聖。

王有能力喜愛公平；

堅立公正，

在雅各中施行公平和公義。

你們當尊崇耶和華我們的上帝，

在他腳凳前下拜：

他本爲聖。

在他的祭司中有摩西和亞倫，

在求告他名的人中有撒母耳；

他們求告耶和華，他就應允他們。

他在雲柱中對他們說話；

他們遵守他的法度，和他所賜給他們的律例。

他本爲聖。

耶和華我們的上帝阿，你應允他們：

你是赦免他們的上帝，

卻按他們所行的報應他們。

你們當尊崇耶和華我們的上帝，
在他的聖山下拜，
因為耶和華我們的上帝本為聖。

插句法 (Interruption) 也是結構上一項重要的方法。如約伯記中最著名的一段，就是用這種方法而構成的。說：

願我生的那日，
和說懷了男胎的那夜，都滅沒！

願那日變為黑暗；

願上帝不從上面尋找他，

願亮光不照於其上！

願黑暗和死蔭索取那日；

第一卷 第一章 古代希伯來詩的作法

願密雲停在其上；

願日蝕恐嚇他！

願那夜被幽暗奪取；

不在年中的日子同樂；

也不入月中的數目！

願那夜沒有生育；

其間也沒有歡樂的聲音！

願那咒詛日子，且能惹動鱷魚的

咒詛那夜！

願那夜黎明的星宿變爲黑暗！

盼亮却不亮；

也不見早晨的光線！

因爲沒有把懷我胎的門關閉，

也沒有將患難對我的眼隱藏！

這開頭和結尾的兩個對句是全篇的總意，其間插入的兩段是引中開頭兩句的涵義，而成爲『對思屈洛妃體』式的兩段。開頭先敘述自己心中的決意，而在結尾時纔申述他的原因，這很與文法上的 *apodosis* 和 *Protasis* 相同。至於其他，有『對思屈洛妃』體的插入法；還有插入在一個韻節中的，叫做 *Suspension*；還有一種是可以用來註號表明的，以後我們可以詳細分論。

此外還有一個稱爲

開合法，牠的作法是先有一個開端的緒言，最後有一個結論，而和中間所敘述的情節不同。如詩篇二十六篇，第一二兩節是緒論，以後就祈求耶和華的救贖，是三個六行

韻節，然後末節總述他的意思作爲結論。但是也有一種和緒論相似，並沒有結論，而這開端的兩句或三句和全篇的意義並無關連的，可以稱爲導言（Leads）。這種體裁在箴言中是很多的；如箴言八章十二節以下

我智慧以靈明爲居所。

又尋得知識和謀略。

敬畏耶和華在乎恨惡邪惡；

那驕傲，狂妄，

並惡道，

以及乖謬的口，都爲我恨惡。

愛我的我必愛他；

懇切尋求我的必尋得見。

豐富尊榮在我；

恆久的財並公義也在我。

我的果實勝過黃金，強如精金；

我的出產超乎高銀。

.....

像以上那樣開合法的例子，在箴言中是很多的，因為篇幅的關係，恕我不能一一列舉出

來。最後還須提及一項

搖擺法 (Pendulum Figure)，這也是希伯來思想很高卓的代表形式。在聖經的先知文學和智慧文學中，多有應用這種形式的。這種體裁，完全是表現在思想和韻律之間，顯示牠的優美。

以上所講的已經概述了一部份聖經文學的形式和法則，至於還有一二我們所沒有提及的，在下文中常可以補述。

這樣數千言的文字，原不能說是長篇鉅製，更不能說已經繁徵博引說明了一切。爲了心力和物力的限制，我們所能做到的，現在只是這樣。

第二章 希伯來文學的特質

本書第一章概述聖經與文學的關係，和研究聖經的興趣；第二章論述希伯來詩的作法，列舉希伯來詩的各種形式，體裁，結構和技巧的問題。現在在本章中仍舊要繼續研究希伯來文學根本的原則。但是我們的觀點是注重牠文學上的形式，而不去致證牠的內容和事實。因為我們承認文學的形式和內容是有密切的關係，假如沒有先知道某篇文學作品的形式，對於這作品往往要發生誤解的。舉一個最簡單的比喻：有一個人存心要研究基督教的道理，他相信聖經中每一句話都是上帝的真理。他翻閱約伯記第十八章，「書亞人比勒達回答說」的話，和十九章約伯的答語正是相對的。假如他沒有明瞭這是戲劇對話的體裁，很容易使他所接受的意見舛誤，所以不明瞭文體和形式，就必不能清楚地了解這文字的實質和內容。凡是從一篇論文中採擇下來的句子，許是可以代表作者的原意；但是一句從戲劇中摘錄下來的文句，往往恰和作者的真意相反。因為論文的論點

，和思想是簡易而切要的，每一句話要和他的題旨有關；戲劇呢，就不是這樣了：每一篇戲劇至少要有兩個以上的角色，每一個角色都要自己表現一種個性，而在這許多角色中，常是有兩人一正一反地說話的；這反說的言語，並不能據以為作者的原意。譬如在莎士比亞的劇本中有這樣的一句話，說：

『良心是懦夫所用的佈辭』，

誰也不能相信莎翁對於人的良心的觀念竟是這樣。這一句話原是他用以描寫戲劇中一個最大的惡徒的心理的。我們相信，莎翁的原意，正和以上所說的絕對相反。由此可以令我們見到文學的形式和內容是有如何密切的關係，可以說形式是解釋或判斷內容所不可少的要素。

本章的要點是討論希伯來文學的特質，但是在研究這問題之先，我們先要泛論文學的源流和派衍。

我們研究文學的人，對於文學的根源應當有堅確而明瞭的認識。所謂文學的根源，

歸納起來，可有四項：從文字的形體方面，可以分爲『描寫』和『表現』（Description and Presentation），從文字的組織方面，可以分爲『韻文』和『散文』（Poetry and Prose）。這就是被稱爲文學上的四個基本的要點。

凡是一件事情，從外界接觸了文學作者的官能——視覺或聽覺，然後用文字寫出，其間已經加上了作者的意象，思考，和感想等等，所以除了事情的本身之外，又有作者主觀的見解混雜在文字的中間。這樣的作品，我們稱牠爲『描寫』的文學。

但是在某一種文學作品中，作者並不摻入自己主觀的見解，只是將事情原原本本地陳列出來，讓讀者們從這全部的事情中去獲得一個印象和見解。讀者正如劇場中的觀眾，而這作品中的人物在舞臺上一一地將事實表現出來，這就是所謂『表現』的文學。

其次的兩項『韻文』和『散文』在文學上更是有基本的功用。無論世界上任何著作，都不能超脫出這兩種範圍以外。韻文所包含的是任何體的詩歌。考查文學的源流，知道韻文的產生遠早於散文，所以韻文也就被稱爲創造的文學（Creative literature）。

至於散文是韻文發展以後的產物。牠是構造文化，傳達思想，記載人類的知識和經驗的工具。散文是最適宜於敘述事物，牠發展的兩大支流，就是哲學和歷史。

以上所講到的文學上的四項要點——描寫和表現，韻文和散文，是各自有聯帶的關係。這並不是四個獨立的部份，而各個文學作品也不能如分配貨物一樣地判明牠是屬於四項中的某一項，反之，牠文學的作用正是可以變動的。要明白這個意思，我們就不得不推求到文學作用的發動點，——文學的原始的問題。

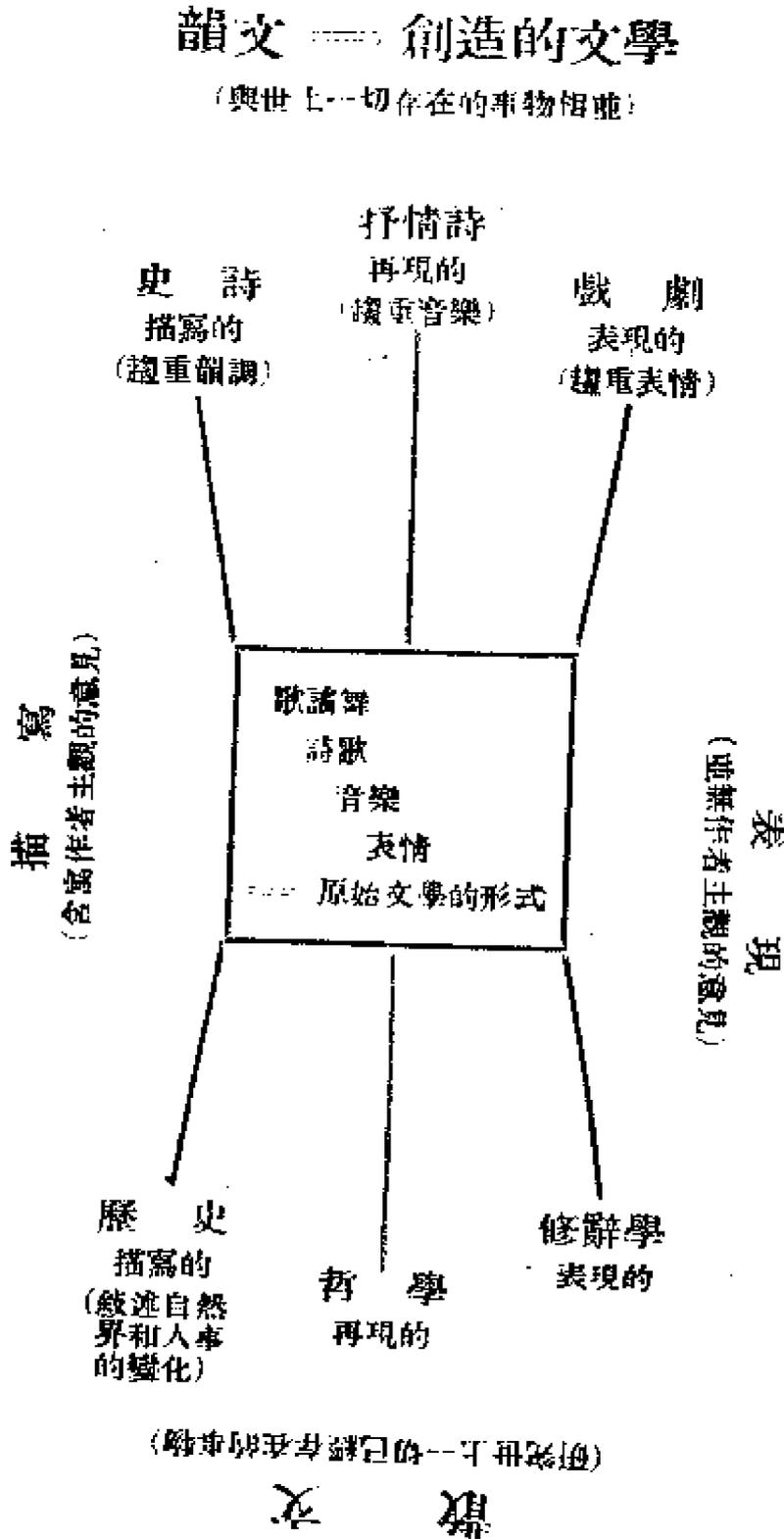
從比較文學上研究，就可以知道無論何國，文學最初的形式是由於詩歌，音樂，和（仿效人的舉動的）表情，三者自然地結合而成。最古的人類，無論是敬神，嬉戲和講述故事，他們的言辭總是韻語的。以後又藉着音樂的助力，更是使人的韻語完成了節奏而臻於完善的詩歌的地步。最後又往前發展，用全身的姿態和舉動來表現他的情感，這就是以後所稱的「跳舞」。由於這三者的結合，就成了原始文學的形式，文學上的專門的名詞，就稱牠為「歌謠舞」(Ballad Dance)。

世界文學的原始和發展，在各國既然都是一樣，那麼，希伯來文學當然不是例外。自然，聖經中所編集的各書，去希伯來原始文學時代已經很遠很遠。但是聖經中有幾部分的著作的年期確是很早，還沒有脫去原始文學三聯的形式。我們翻閱出埃及記十五章上分邊記着「亞倫的姊妹米利暗手裏拿着鼓，衆婦女也跟她出去拿鼓跳舞。米利暗應聲說：『你們要歌頌耶和華，因為他大大戰勝，將馬和騎馬的都投在海中』」。從以上的紀述中，可以看到她們仍是保留着歌謠舞的原素——唱歌，音樂，和跳舞。甚至大衛昇上帝的約櫃進耶路撒冷（見撒下第六章五節），也用各樣的樂器，和以色列的全家，踊躍跳舞。

假如讀者能夠認明了文學起源於「歌謠舞」的真相，和文學上四個基本要點的意義，他必定能夠得到一個文學發展的概念。

文學的發展有兩方面：一是韻文，一是散文。在韻文方面可以分爲三大部，就是史詩，抒情詩，和戲劇。史詩趨重韻調，抒情詩趨重音樂，而戲劇趨重表情。這三樣都各

自代表了原始文學的三種要素。在散文方面也有三大類，就是歷史，哲學，和修辭學。歷史是敘述和描寫的，哲學是再現的，而修辭學乃是表現的。假如我們用圖解的方法來表明牠，就有以下的形式：



我們既然明瞭了文學分類的綱要，那麼，我們顧到本章主要的意義，當要查考文學上各項形式，在聖經文學中，有否充分的發展？並且我們從聖經文學的內容上，更可以尋見牠獨有的特質。

在希伯來文學中，戲劇和哲學都沒有獨立的清楚的發展。戲劇可以說是文學中最宏偉的格式，無論古代近代世界許多偉大的不朽的作品，都是藉着這種格式發表的。希伯來文學雖然沒有顯明的戲劇，但是戲劇的精神，却侵佔到其他文學範圍的中間。所以在讀者的眼中，雖然在聖經中看不出有像莎士比亞那樣的喜劇和悲劇，但是在許多詩中常常覺得含有戲劇的神韻，因此竟有許多人誤以抒情體的牧歌（雅歌）為完全的戲劇。哲學也和戲劇一樣，沒有獨立的，顯明的體裁，而是借用其他的文學形式，來表露哲學的思想。約伯記就是用戲劇的形式表露哲學思想的一個例子。書中所包含的是宗教和哲學的思想，關於人物的描寫很少，而約伯的朋友們的個性未嘗有清楚的顯現。所以從外表方面看，這是表顯出戲劇的形式，然而嚴格地說起來，這實在不能算為一部戲劇。更可以

令我們驚奇的，乃是在先知書中，也有多處充滿了戲劇的精神。希伯來先知書的精采最凝聚的幾段是叫做『狂歌』(Rhapsody)，這種形式和精神，是最和戲劇相切近。假如這樣的材料我們都以牠爲戲劇，那麼，我們儘可以說，聖經文學中的戲劇的數量，並不少於世界文壇上著名的劇本哩！仔細地研究，爲何戲劇和哲學在希伯來文學中都沒有完全和獨立的形式？唯一的緣故就是因爲希伯來的菁華，大多是主觀的而非創造的，所以他們缺少純客觀的表現的戲劇。又因他們欠缺理知的趣味——純粹智慧的嗜愛，所以他們對於哲學很少深刻的了解，而當時希臘人早已了解的哲學，在他們中實無存在的位置。

使希伯來文學顯別於其他文學的，我們不得不提起聖經中的先知書，因爲這在文學中是特別的一部。在數量上講，牠佔據了聖經最多的篇幅，在性質方面講，牠的結構並不根據普通文學的形式。所以這在希伯來文學中，也可以說是世界文學上別開了一個生面。但是先知文學的特質，不在於牠的形式而在於牠的精神。先知書只是傳述神諭(Divine Message)，在性質方面說，牠並不屬於任何文學的派別。論及先知文學的形式

，可以說牠並沒有獨標一格，而是綜合的：一切文學的形式牠都採取。在先知書中可以看到，各種文學的形式都鎔化爲一，而成了一個新的形式，這就是稱爲先知書中的狂歌（*Prophetic Rhapsody*）。以後我們論及先知文學時，當有很詳細的解釋。

還有七數的結構（*Sevenfold Structure*）是希伯來文學的一個特徵。這以七數爲基本單位的文學結構，在聖經中隨處可見。譬如以賽亞書，牠全書自然地分爲七部；其中第七部（自四十章至六十六章）——錫安得救的狂歌——又分作七個異象。撒迦利亞書也有七個異象，而在新約啓示錄中更有顯明的七個異象，每個異象中都分七個小段，如七個吹號的天使，七只災禍的碗，開頭更是論及七個教會。總之，七數的構造，無論在雅歌，但以理書，何西阿書，約珥書，那鴻書中都可以找見很好的例子。

希伯來文學所特有的並行體詩，使詩句不受韻律的束縛，而以思想去代替牠，成了一種思想的韻。所以希伯來的文學思想受並行體詩的影響很大。在先知文學和智慧文學中，我們發現了一種搖擺體的文學（*Pendulum Figure*），這和並行體也有聯帶的關係。

搖擺體主要一點，就是牠的文字常有兩個相並的主題，而在意義上正是相反的。在聖經中我們所最習見的搖擺體，就是論及審判與憐憫的文字。在這種文字中，作者的思想不住地擺動，一刻描寫審判的嚴厲，一刻申述憐憫的豐富。舉一個簡單的例說，在耶利米書三十章中，作者先用戰慄而恐怖的聲音，講述雅各家當遭逢禍患時的情形：每個男子如同婦人難產一般，用手摺腰，臉色變青。但是接着就說，到那日他必被救出來，仇敵也必不能再攻打他。到了這一節完結以後，重又講到耶和華的審判，說他傷痕極其重大，無法醫治。但是接着又轉過來，用慰藉的言語安慰雅各，說被擄去的必定歸還，城池必定造在原有的山岡上，有感謝和歡樂的聲音從其中發出。從這章書中看來，很可以明白這位偉大的希伯來作家，先述審判的災禍，接着就用安慰的言語，第三節又講到審判，而第四節又講明憐憫。這樣的四層意義，反覆搖擺，使文字和神韻上生出一種特有的美來。

我們還可以舉一個例，在那鴻書一章九至十四節。可以先將原文摘下，然後仔細研

究文字中思想的變化。

『尼尼微人哪：設何謀攻擊耶和華呢？他必將你們滅絕淨盡；災難不再興起。……尼尼微雖然勢力充足，人數衆多，也被剪除，歸於無有。』

絕大阿：我雖然使你受苦，却不再使你受苦。現在我必從你頸項上折斷他的軛，扭開他的繩索。

耶和華已經出令，指着尼尼微說：你名下的人必不留後；我必從你神的廟中，滅除雕刻的偶像，和鑄造的偶像；我必因你鄙陋使你歸於墳墓』。

這是很清楚的，在以上那篇經文中，仍舊有兩種思想——審判與憐憫——不息地在轉換。但是這一篇中特別的一點就是第二段與第三段的『你』字並不指着一個人。一個是指以色列人，一個是指以色列的仇敵。只須懂了搖擺體的方法以後，就可以完全明白了。至於其他的例，在聖經中很多，不能一一地舉出，好在牠的方法是一樣的，可以舉一反三。懂了這搖擺體的精神，對於聖經文學的精神，我們又有深一層的認識了。

希伯來文學中還有一項特質爲其他文學所沒有的，就是詩文的重疊（*Overlapping of verse and Prose*）。這是我們所講到的幾項中最重要的一項。我們已經看到希伯來詩，他的結構不是依據韻和律，而是以並行的思想爲標準。所以詩和散文在表面上看來，並無明顯的分明。但是，這種並行的體裁，在世界文學中，只是散文的修辭學的一種方法。假如某個國家以並行體爲詩的根據，那麼，詩和散文的重疊不是可避免的結果了。而聖經文學就是發現了這樣的現象。我並不絕對地說，聖經中的詩整個地和散文在一塊。在詩篇中我們能找見散文嗎？在歷代志中我們能找見詩嗎？在這兩極端中正是完全不同的，但是，在這兩者之間有一個中間的階級，詩和散文是混雜着的。這詩和散文的重疊，我就稱牠爲希伯來文學與世界其他文學最重要而顯著的區別之點。我們選出以賽亞書二十一章守望者的異象作爲一個解釋的例子：

『好像南方的旋風猛然掃過；

有仇敵從曠野，

從可怕之地而來！

令人悽慘的異象已默示於我；詭詐的行詭詐，毀滅的行毀滅。

『以攔哪，你要上去；

瑪代阿，你要圍困；

我使一切嘆息止住』。

所以我滿腰痛疼；痛苦將我抓住，好像難產的婦人一樣；我疼痛甚至不能聽，我驚惶甚至不能看。我心慌張，驚恐威嚇我；我所羨慕的黃昏變為我為戰兢。

『他們擺設筵席，

派人守望，

他們又喫又喝；

首領呵，你們起來，用油抹盾牌』。

主對我如此說，你去設立守望的人；使他將所看見的述說；他看見軍隊，就是騎着

馬的，一對一對地來，又看見驢隊，駱駝隊，就要側耳細聽。他像獅子吼叫，
主阿，

我白日常站在望樓上，

整夜立在我的守望所；

看哪，有一隊軍兵騎着馬，

一對一對地來。

他就回答說，

『巴比倫傾倒了，

傾倒了；

他一切雕刻的神像都打碎於地』。

「我的禾稼，我場上的穀阿：我從萬軍之耶和華，以色列的上帝，那裏所聽見的，都告訴你們了」。

以上清楚地可看出有兩種思想，一是主觀的，一是客觀的；客觀的就是他所見的異象，主觀的就是他見到異象以後所發出的叫喊。在情緒寬弛的時候所用的散文，到了情緒激烈，熱度高漲時，就立刻轉爲韻文，這可以說是希伯來文學中最重大的一點特質。所以在上文中不厭周詳地說了許多話，並且引了一大段釋例。希望研究聖經文學的諸位，能夠悉心探討中間所包含的精神。

本書第一卷聖經的文體論，到這兒已經是告終了。關於聖經文學的原理和本質，重要的幾點，大概都在這幾章中講明了。在以下數卷中，就要分論各種的聖經文學。最先講到聖經中的抒情詩。朋友們，我們再打起精神聽一會這清幽低抑的詩歌吧！

第二卷 聖經中的抒情詩歌

第三章 聖經的頌歌

頌歌 (Ode) 這個名辭，不能嚴格地界明牠的涵義，也不能具體地說明牠是何等樣的抒情詩歌。從文字學上去考核牠，可以說是和「歌」同義；從用法上看，似乎是指明一種精美的歌。原來抒情詩本來是語言之母，并且也是最和純粹的音樂相切近。這頌歌便是從文字的精美，和文字的組織上和其他的抒情詩歌分界的。約略地說，這和我們舊日的「賦」相似，組織非常齊整，題旨非常幽美，文字非常精巧，這就是牠的特著之點。正如西洋文學史上的 Ode to the Spring; Ode to a nightingale 等同為詩壇上不朽的傑作。但是也有一些小詩是被稱為 Ode 的，如同我國的詩經，也稱為 The Book of Odes。總之，這是一個文學上的專門名辭，最好是取得一篇作品作為實例，那麼方能得到一個明晰和實證的觀念。

講到聖經的頌歌，先要明白一樣事情，這是關於希伯來全民族的。原來希伯來民族是最富於宗教性，所以他們的詩歌，都是宗教的，而頌歌一項，所包含的也當然不外是禱天頌神的思想了。

這是自然的，我們應當先從底波拉歌（Deborah's Song）講起（士師記第五章）。這是聖經中最精巧的頌歌，並且對於以後的詩歌都有重要的影響。這篇歌在另外一方面，對於研究文學的人，更有特殊的價值。這是一篇敘事詩，這篇詩的故事就是在前章中用散文體敘述過的。假如我們仔細地將士師記第四章和第五章作一比較，可以令我們見到抒情詩的敘述法和歷史的敘述法之間所有的相異之點了。

關於底波拉歌的本事，我想未必人人熟知。所以必須先將事實講述明白，然後方纔不致使讀者墮入臆想和猜度的謬誤中。這段歷史開頭講到以色列人被制服在迦南王耶賓手下，他大大欺壓以色列人二十年。雖然士師記中儘是載着以色列人被外邦人壓迫的事，但是在紀載中看來，耶賓王和西西拉的暴虐算是最嚴重的一次。恐怕這次的壓迫

是最慘酷而無人道，他們看以色列人正如自己的產業。所以當時「大道無人行走，都是繞道而行」。這種慘酷的暴虐和人民的畏懼，也就可想而知了。直至有一位「以色列的母親」興起，率領人民去攻擊耶賓和西西拉。這女先知欣然接受她艱難的使命，而那殘暴和貪淫的惡者，終是在一個婦人的手內了結了他的命運。

當時軍事的情形和設施，也必須加以一些說明。耶賓王的武力是有「鐵車九百輛」，和以色列的武裝都不完備的人民相比，真是一舉手就可以殲滅他們。照巴拉的計劃，要戰勝耶賓王，那萬一的希望就是乘他們不備時便裝輕襲。所以他帶領了一萬人到基底斯上他泊山；但是這個計劃，却爲以色列中的叛徒希伯所敗壞，暗中去通知西西拉。於是他就齊集甲車，統率全軍，來到厄斯德累伊倫，因爲這一帶地土平坦，便於他們鐵車的進行。他們從亞羅設出來，一直到了基順河邊。據我們推測，以色列人在這樣的情形之下是百無倖免的。但是結果他們怎樣能以轉敗爲勝呢？據底波拉的歌中所說：「星宿從天上戰爭，從其軌道攻擊西西拉。」換句話說，就是天上起了雷雨和河中的急流，在頃

忽之間，基順古河，暴發洪水，將全地淹沒。正如詩中所描寫的，「那時壯馬馳驅，騾跳，奔騰」，令我們似乎聽見他們陷入洪水大澤之中，壯士的怒號，和兵卒的哀呼。以後講到以色列人在大勝之後，咒詛幾個城池和其中的居民，因為在打仗時他們沒有出來相助。

底波拉之歌

覆唱句

男子 因為以色列中有軍長率領——

婦女 因為人民也甘願犧牲自己——

合唱 你們應當讚頌耶和華！

序詩

男子 聽呵，噢你們君王——

婦女 側耳細聽呵，噢你們王子——

男子 我，就連我，也要向耶和華歌唱——

婦女 我要歌頌耶和華，以色列的上帝。

呼告辭

合唱 耶和華阿，你從西珥出來，

由以東地行走

那時地震天傾，

雲也降雨。

山見耶和華的面就震坍，

就連西乃山見了耶和華的面也是如此。

第一 荒涼之國

男子 在亞拿之子珊迦的時候，

又在雅億的日子，

大道無人行走，

都是繞道而行；

以色列國沒有治理的人，

他們都沒有供職——

婦女 直到我底波拉興起，

等我興起作以色列的母親。

以色列人選擇新神；

爭戰的事就臨到城門：

那時，這四萬的以色列的人民

誰曾看見過一枝鎗盾？

覆唱句(加長)

男子 我必傾向以色列的首領——

婦女 你們在民中甘願犧牲自己——

合唱 你們應當頌讚耶和華。

男子 騎白驢的，

坐繡花毯子的，

行路的，都應當傳揚：——

婦女 在遠離弓箭響聲，

和汲水之處：——

合唱 人必述說耶和華公義的作爲，

連他治理以色列公義的作爲。

第二 整集軍兵

合唱 那時耶和華的民下到城門——

男子 底波拉呵，興起，興起，

你當興起，興起，唱一曲歌：——

婦女 巴拉呵，你當奮興，

擄掠你的敵人，你亞比挪菴的兒子哪。

合唱 那時有餘剩的貴冑，和百姓一同下來，

耶和華降臨，爲我攻擊勇士。

婦女 有久住在亞瑪力的人從以法蓮下來——

男子 便雅憫的人在民中跟隨你——

婦女 有掌權的從瑪吉下來——

男子 有持杖檢點民數的從西布倫下來——

婦女 然後有以薩迦的首領和底波拉同來——

男子 以薩迦怎樣，巴拉也怎樣：

衆人都跟隨巴拉衝下平原。

男子 在流便的溪水旁

有心中定大志的。

婦女 你爲何坐在羊圈內

聽羣中吹笛的聲音呢？

男子 在流便的溪水旁

有心中設大謀的！

婦女 基列人安居在約但河外——

男子 但人爲何等在船上？——

婦女 亞設人在海口靜坐，

在港口安居。

男子 西布倫人是拚命敢死的，

拿弗他利人在田野的高處也是如此。

第三 爭戰之聲

思屈洛妃調

男子 君王都來爭戰；

那時迦南諸王爭戰，

在米吉多水旁的他納地：——

却未得擄掠銀錢！

對思屈洛妃調

婦女 星星從天上爭戰，

從其軌道攻擊西西拉。

基順河把敵人沖沒，——

那條古河啣，那偉大的基順河！

思屈洛妃調

男子 我的靈呵，應當努力前行！

那時馬蹄奔踏，

昂然擁身跳躍，

那就是壯馬的馳騰。

對思屈洛妃調

婦女 耶和華的使者說，應當咒詛米羅斯，

深深地咒詛其中的居民；

因為他們不來幫助耶和華，

不來幫助耶和華攻擊勇士！

第四 惡者之果

思屈洛妃調

男子 願基尼人希伯的妻雅億，比衆婦人多得福氣

比住帳棚的婦人更蒙福祉！

西西拉求水，雅億給他美乳；

用寶貴的盤子給他奶油。

雅億左手拿着帳棚的橛子，

右手拿着匠人的錘子；

用錘子擊打西西拉。

她打傷他的頭

把他的髮角打破穿通。

西西拉在她脚前曲身仆倒：

在她脚前曲身倒臥：

他在那裏曲身，就在那裏死亡！

對思屈洛妃調

婦女 西西拉的母親，從窗戶裏往外觀看，

從窗櫺中呼叫說：

「他的戰車爲何耽延不來呢？」

他的車輪爲何行得慢呢？」

聰明的宮女安慰她，

她也自言自語地說：

「他們莫非——」

他們莫非得財而分？

每人得一兩個女子；

西西拉得了彩衣爲擄物，

得繡花的彩衣爲掠物，

這彩衣兩面繡花，乃是披在被擄之人項頸上的？」

呼告辭

合唱 耶和華呵，願你的仇敵都這樣滅亡：

願愛你的人如日頭出現，光輝烈烈！

現在我們既然明白了底波拉歌的事實和內容，就可以進一步，將這歷史的和抒情的敘述文作一詳細的比較。在士師記第四章中，我們看到這歷史的敘述體是啣接而延續的。這段故事開頭先講外邦人的壓迫；以後底波拉興起籌劃抗禦的策略；用一段話記述巴拉的被召和他們的商議。接着就聽到他們在基低斯列陣；希百背叛以色列，乘間通告西拉。於是這戰爭開始，敵人崩潰；接着就詳細講明這故事的結果和那惡者的被刺。這樣的敘述和結構，自始至終，順序而下，細小的情節都沒有遺漏，這是歷史敘述應有的方法。

但是我們轉到抒情詩的敘述方面，翻到士師記第五章，就看出牠沒有使用啣接和延續的方法，牠所記述而描寫的，只是選出的幾段。但是也有人，如哈德孫教授 (Prof.

W. H. Hudson)等，以爲所有沒有講起的幾段故事，是殘缺了的。不管牠是怎樣，總之，在歷史和詩之間，是有一個顯明的區別的。我們可以用一個簡單的想像加以說明。一個人在日落崦嵫的黃昏裏，瞻望梵王宮殿，當夕陽還照耀的時候，可以看得見宮殿鮮豔的顏色，精細的雕刻，和巍峨的屋頂，黃色的禁牆，籠罩了一切。但是黃昏漸深，灰白色的光漸漸濃厚，令他看不清楚宮殿的顏色了，接着就全部沉入暝色中，這時他所能看見的，只是朦朧的宮殿輪廓，和宮內閃照着的幾處燈火，比剛纔所看見的，有特殊的不同之美。前者只是詳細的，一覽無遺的，而後者却是朦朧的含有詩意的。我就將這個比作歷史和抒情詩的敘述的區別。歷史中詳細的敘述，正如我們白天所見的宮殿，可以鉅細不遺地一一看到。這抒情詩的敘述，却是我們在夜色中看見的宮殿，雖然並不如白天那樣的仔細，但是經過了暝色的渲染，昏黃的夜色，和閃耀的星火，更增加了牠的嫵媚和詩意。底波拉歌所描寫的正是這樣，開頭並沒有講壓迫的嚴酷，却是敘明國境的荒涼來反照當時的情形。中間省去了底波拉和巴拉商議的言語，而代以熱烈的呼喊『興起：

：興起……」。其次講述交戰和敵人潰敗的情形，也錯落有致。詩中講起西西拉的逃遁，雅億的接待，描寫得繪影繪聲，細膩非常。最後的結尾却更是奇特，不說迦南人失敗的痛苦，却另外用一種筆法，借西西拉母親的口，講出她驕奢的盼望，反映出她失望的悲哀和禍患的期待。從這集合的方法看來，將冗長的故事凝集成重要的幾點，可以說是抒情詩敘述法的第一項特徵。

抒情詩敘述法的第二個區別之點，就是牠能在敘述的中間，自由破折加上一些覆唱句或是呼告辭。底波拉歌中先有三句覆唱句，四句序詩，然後又有一段呼告上帝的言語，在這些之後方纔開始講述故事。講完了第一段荒涼之國以後，就附着一段加長的覆唱句。講完了第二段之後，又破折了敘述紀錄他們互相讚美的言語。而結尾卻又來了一段呼告辭。歷史的敘述正如水在平原上流過，一瀉千里，毫無曲折；但是詩的敘述却如山谷流澗，奔騰突躍，迴擁壁立，更是有無限的聲勢。所以這詩中的破折 (interruption) 可以算為抒情詩敘述法的第二項特徵：

第三項區別之點是在表面上而不是屬於根本性質的：就是從體文字上的構造看來，這是一種唱和的歌，由一個人或一部分人先唱，而有其他的一個人或一部分人應和他們。只須看『那時底波拉和巴拉唱着說』這一句就可以明白了。這不是說底波拉歌是她和巴拉的合唱曲，乃是由底波拉率領了一隊女人，巴拉率領了一隊男子合唱的。這個意思是在詩的結構上自然顯露的。所以唱和體 (Antiphonal Performance) 可以說是抒情詩敘述法的第三項特徵。

關於底波拉歌，我們已經廢去了許多篇幅，現在我們必須講到聖經中其他的頌歌了。最和底波拉歌相像的，要算摩西和米利暗之歌（出埃及記十五章）。這又是一篇唱和的歌，開頭就說明了『那時摩西和以色列的子民向耶和華唱歌。在二十節中又加上說：』
『亞倫的姊姊，女先知米利暗，手裏拿着鼓，衆婦女也跟她出去拿鼓跳舞。米利暗應聲說：『你們要歌頌耶和華，因他大大戰勝；將馬和騎馬的投在海中。』上面米利暗所唱的一段是詩中的覆唱句。全詩分爲三段，都是由男子唱的，每段完畢之後，就有婦女唱着

以上的覆唱句。最先是一篇序詩。在每段詩的開頭，都是呼告上帝的禱詞，然後再講上帝的拯救。再進一步的研究，可以看出這三段詩，每段都逐漸增加，這就是叫作抒情體的增加性 (Lyric device of Augmenting)。這不但是說每段的行數加多，但是在意義上和事件上也更是講得清楚。在第一段中只講耶和華將法老車輛，如石頭一般地擲到紅海的深處。在第二段中就講得如圖畫一般地詳細。說水聚起成堆，仇敵在後追趕，但是耶和華把風一吹，海水將他們淹沒，如鉛沉在大水之中。在第三段中並不再講以上的事情，只是講到這結果。現在我們可以參看原詩：

摩西與米利暗之歌

序詩

男女
合唱 我要向耶和華歌唱，因為他大大戰勝；

將馬和騎馬的都投入海中。

耶和華是我的力量，我的詩歌，

也成了我的拯救：

這是我的上帝，我要讚美他，

是我父親的上帝，我要尊崇他。

第一

男子 耶和華是戰士：

他的名是耶和華。

法老的車輛，軍兵，耶和華已拋在海中：

他特選的軍長都沉紅海。

深水淹沒他們

他們如石頭墜到深處。

婦女 你們要歌頌耶和華，因為他大大戰勝；

將馬和騎馬的投入海中。

第二

男子 耶和華呵，你的右手施展能力，顯出榮耀，

耶和華呵，你的右手摔碎仇敵。

你大發威嚴，推翻那些起來攻擊你的：

你發出烈怒如火，燒滅他們像燒碎積一樣。

你發出鼻中的氣，水便聚起成堆，

大水直立如壘；

海中的深水凝結。

仇敵說，我要追趕，我要追上，我要分派擄物：

我要在他們身上稱我的心願；

我要拔出刀來，親手殺滅他們。

你叫風一吹，海就把他們淹沒：

他們如鉛沉在大海之中。

婦女 你們要歌頌耶和華，因為他大大戰勝；

將馬和騎馬的都投入海中。

第三

男子 耶和華呵，衆神之中誰能像你？

誰能像你至聖至榮，

可頌可畏，施行奇事？

你伸出右手，

地便吞滅他們。

你憑慈愛，領了你所贖的百姓：

你憑能力，引他們到了你的聖所。

外邦人聽見了就發顫，

疼痛抓住非利士的居民

那時以東的族長驚惶；

摩押的英雄被戰兢抓住；

迦南的居民心膽消裂。

驚駭恐懼臨到他們；

耶和華呵，因你臂膀的大能，他們如石頭寂然不動；

等你的百姓過去，

等你所贖的百姓過去。

你要將他們領進去，栽於你產業的山上，

耶和華呵，就是你爲自己所造的住處，

主呵，就是你手所建立的聖所。

耶和華必作王，直到永永遠遠。

婦女 你們要歌頌耶和華，因為他大大戰勝；

將馬和騎馬的都投入海中。

其次我們所要講的抒情頌歌，是詩篇七十八篇，這是很有力量的一篇詩；但是在內容上講，是和以上所提到的兩篇完全不同。這一篇是統述以色列的歷史。全篇用並行體的詩法，而在內容方面是用搖擺體，一方面說上帝聖潔的大能，為以色列民施行奇蹟，一方面又講到以色列人的背逆，愚頑和懦弱而沒有忠信。在這兩個大意之間，反覆詳論。詩的開頭一至八節是一段序詩，這一段是很長的。把律法比喻，古代的遺訓，和列祖傳給子孫的告諭，一一傳述，所以令子孫勿致背叛耶和華救贖的恩慈，如他們以前忘恩負義的祖先一樣。從九至十一節就是講他們的不忠信。從十二至十六節就轉述上帝的奇能。十七至二十節再反到他們遺棄上帝。二十一至三十一又轉了一層意思。然後以下三十二至四十二，五十六至六十四，是講人民的愚魯的行爲；四十三至五十五，六十五至七十二，是講上帝不念舊惡，給他們不斷的拯救。到了最後的一段，記着說：

那時主像世人睡醒，

像勇士飲酒呼喊。

然後他打敗了敵人，叫他們永蒙羞辱。他棄去約瑟和以法蓮支派，却揀選猶大支派，爲他特選的子民。於是在他喜愛的錫安山上建立聖所，如同高峯一樣。

詩篇七十八篇可以說是以色列的一篇國歌。這自然在意義上和我們今日所謂的國歌有些兩樣。我們今日的國歌，當是短短的一首，只是誇述民族的精神，和祝頌國祚的長存。但是以色列人民長久在耶和華的領導之下，經過了種種的危難困苦，所以在他們的國歌中當然要講起他們的歷史。但是這歌中講起上帝棄去以法蓮而選擇猶大支派，所以這是以色列南部的國歌。其次詩篇一百零六篇是以色列民被擄時的國歌，詩中只是講述人民的罪惡和叛逆。詩篇一百零五篇是以色列人民在迦南還沒有分裂時的國歌。因爲在這詩篇中並沒有講到上帝的工作和人民的罪惡，只是講述歷史上的事情，直至他們戰勝迦南爲止。詩篇一百三十六篇，是以色列人民在曠野時候的國歌，因爲牠裏面只是稱謝

耶和華的恩慈。說耶和華賜食物給凡有血氣的。這很明白是在曠野中唱的歌了。

其次的頌歌要算是詩篇第八十九篇了。這篇詩在文字上是非常明瞭，我們所以要提起只是因為牠結構上的奇特。因為開頭的序詩宣說上帝的憐憫，和他永久的信實，而在結尾的一段，却是一段哀歌，悲弔主的受膏者的被棄絕和被忘記。這在詩的統一律上似乎是很相矛盾，令我們猜想這末段是以後爲人加上去的。但是仔細研究，覺得頌歌之內插入一段哀歌是可能的。在頌歌中原有曲折原詩，插入新段的方法的。

在這裏我們必須將聖經中抒情詩歌發源的前後講一講明白。從以上舉述的幾段頌歌中，很可以說明抒情詩歌自然興起的原由。底波拉歌和米利暗歌可以說是最初的文學的形式，就是所謂歌謠舞。詩中的紛雜的思想，得了音樂的調音，和動作的表現加增了一種力量。其次歌謠舞的另外一種，就是原始的悲歌或是挽歌，每逢有喪亡的事情，用以發洩人的感情。還有希伯來散文與韻文之間並沒有嚴格的區別，所以每逢情感激烈時就轉而爲詩。但是以後文學的意義漸漸嚴密，往日抒情詩發源的形式盡被吸收，音樂和跳

舞已是離抒情詩而獨立，而抒情詩到了這時已是一種嚴整的詩體了。

詩篇第六十八篇是抒情詩精神的最高點。這可以說是希伯來式的「拉丁頌神詩」(H. Deum)：這在各種普通的獻祭時，也可以通用。所以這和禮儀詩有相聯之處。這篇詩是一行列的人隨走隨唱的，也是古代跳舞歌唱的一種遺留的殘象了。

詩篇一百零七篇是一篇救贖的頌歌。稱謝耶和華的慈愛永遠長存。願耶和華的贖民說這話：祝謝他使漂流者安居，捆鎖者得釋，患病者得醫，航海者無危，等等的功績。

最後我們要講到詩篇第一百零三和第一百零四兩篇，作為本章的結論。這是兩篇互相關連的詩，可以用以比較。第一百零三篇在開頭的幾句以後，就立刻叫他全部的內心祝頌上帝。第一百零四篇就離去了他個人所受的生命上，靈性上的恩典不講，而是頌讚上帝肇造萬物，養育羣生的功勞。在這兩篇詩中稱揚耶和華為人的內心和世界最高的主宰，這真是無以復加了。

第四章 樂歌，哀歌，和冥想詩

所謂『樂歌』(Songs)，是抒情詩中最主要而普遍的一種，在應用上的變化也是最多。這大概是和以絲竹管弦之樂，供人歌唱的。在聖經的詩歌中，樂歌佔多數。其中多是表現喜怒哀樂之情，如『救贖之歌』，『審判之歌』等等，只是從全詩主要的意思上發揮。現在，爲便於研究起見，我們分別各個主題，而從這主題去細加尋繹。

第一我們要講變亂之歌(Occasional Songs)。這一類的歌，大概是戰歌或是凱歌，如同前章中講起的底波拉歌等，就是最精美的一種。這類的例子，在詩篇中，有許多往往牽涉到歷史的討論，但是歷史的研究不在本書的範圍之內，所以不多講牠。在詩篇中，有幾處確是最美妙的詩。如詩篇七十六篇：

心中勇敢的人都被搶奪，他們睡了長覺；

沒有一個英雄能措手。

雅各的上帝呵，你的斥責一發，

坐車的，騎馬的，都沉睡了。

這是因為敵人的侵入，在憂患困苦之間令他們想起上帝的榮威。在別一首詩篇（第四十八篇）中，我們看到人民對於錫安發生了狂熱的喜愛，因為敵人的困圍已經解了；他們繞着城遊散，數點城樓，細看牠的外郭，察看牠的宮殿。讚美牠為上帝至高的居所與和平之地。

還有撒母耳記下第六章，記載大衛昇約櫃進入大衛城。這時在耶路撒冷有盛大的祝典，唱詩跳舞，所以有些詩篇都和這事有關。事情是這樣的：

大衛就去，歡歡喜喜地將上帝的約櫃，從俄別以東家中擡到大衛的城裏。擡耶和華約櫃的人走了六步，大衛就獻牛與肥羊為祭。大衛穿着細麻布的以弗得，在耶和華面前極力跳舞。【此處唱詩篇第三十篇】。這樣，大衛和以色列的全家，歡呼吹角，將耶和華的約櫃擡上來。【在初上時，唱詩篇二十四篇一至六

節；在高處時唱二十四篇七至十節】。……衆人將耶和華的約櫃請進去，安放在所豫備的地方，就是在大衛所搭的帳幕裏；大衛在耶和華面前，獻燔祭和平安祭。【此處唱詩篇一百三十二篇一至九節】。……衆人就各各回家去了。然後大衛回家給眷屬祝福。【此處唱詩篇一百零一篇】。

和以上的詩相類的，有救贖之歌 (Songs of Deliverance)，這可以詩篇第十八篇爲例。詩中詳明舉述耶和華拯救罪人，脫離一切的手，并且竭力頌讚上帝在他有生的日子所施行的憐憫。這類的詩在詩篇中最屬多見。其次最普通的詩歌是讚美天道的正直無私，和人民的得被救贖。這可以稱爲天道之歌 (Songs of Providence)。在第四章頌歌的結尾中，我們已詳細講述過一些。另外的一個例子，就在申命記三十二章中摩西所作的歌。這詩的主意已在開頭講明，宣告耶和華是永久堅固的磐石，他的作爲完全，公平正直，誠實無僞，因此顯出以色列人的朝三暮四，乖僻彎曲，行事邪僻。這是用對照的方法將神和人對比，而在結論中喚醒列國注意上帝親自降臨拯救世人的情形。

這種天道。正如推及人類範圍一般的達到自然界的外部，便變化成別一種精神，這可以稱爲自然之詩 (Songs of Nature)。這些詩歌對於自然界都有高深的景拜和讚揚。如同詩篇第二十九首『雷雨之歌』，以驚雷爲耶和華的威聲。詩中以『耶和華的聲音』爲全篇的覆唱句。他們從雷雨的聲音上，推想到耶和華至大無邊的能力，直至全詩變成了頌主的讚美詩。最後用祝福的言語說耶和華必賜能力平安給他的百姓，而且做他們的王直到永遠。

和天道之歌的意義相同的，就是聖經上所時常講起的審判之歌 (Songs of Judgement)。講明分判善惡，降賜福禍，這權力都操於上帝。在詩篇第七十五篇中寫得極其詳細。

因爲高舉非從東，非從西，也非從南而來：

惟有上帝斷定，使這人降卑，使那人升高。

耶和華手裏有杯，其中的酒起沫；

杯內滿了攪雜的酒，他倒出來：

地中的惡人必都喝這酒的渣滓，而且喝盡。

這樣神聖而正直的審判，是使信徒欣悅而快慰的，所以詩篇第五十二篇說：

義人要看見而懼怕，

并要笑他說：

看哪，這就是那不以上帝爲他力量的人，

只倚仗他豐富的財物，

在邪惡上堅立自己。

這同樣的精神，從觀察外部的自然界，轉而默想自己的內心，這一種可以稱爲遵信之歌 (Songs of Trust)。這類的詩歌中，體裁最美的，當推詩篇第六十二篇，全詩以『我的心默無聲專等候上帝』爲覆唱句，牠的結論是含有箴戒的格言：

『上帝說了一次兩次我都聽見，』

就是能力都屬乎上帝：

主呵，慈愛也是屬乎你；

因爲你照着各人所行的報應他。

詩篇第十六篇乃是從個人的默想而得的，在詩篇中有極高尙的價值；

我會對耶和華說，『你是我的主，

我的好處不在你以外』：

論到世上的聖民，

『他們又美又善，是我最喜悅的』。

由於這樣的祝頌，便產生了一種信心，相信他必定能夠操勝死亡。

因爲你必不將我的靈魂撇在陰間；

也必不叫你的聖者見朽壞。

你必將生命的道路指示我：

在你的面前有滿足的喜樂；

在你的右手中有永遠的福樂。

在詩篇中，還有許多詩歌，在聖經中統名牠們爲上行之歌 (Songs of Ascent)。關於這些詩，有許多人的解釋和理論。其中值得我們注意的有兩種。本來「上行」兩字，意思是向前進行。所以有人就解釋作『進香之歌』(Pilgrim Songs)，以爲這是聖徒在大節期中朝拜耶路撒冷聖殿時所唱的歌。另一個解釋就說這是猶太人在巴比倫被釋，歸回耶京時的詩歌。我們可以說以上這兩種解釋，都可以適用的，因爲在上行之歌中間，這兩種詩都是有的。假如將這十五篇上行之歌收集一處，就可以明白分別了。譬如第一百二十篇所說的，他和叛亂和背逆之人，住在米設和基達的帳棚之中許多年。第一百二十三首帶着一些東方的色彩和口吻，用了奴僕的眼，仰望他主人的意思，求他憐憫。第一百二十四首就說以色列人如脫網的鳥，離去獵者的手，并且講明這是主耶和華幫助他們的，否則，他們定被敵人吞噓了。第一百二十六篇的體裁更是特別。牠開頭就說：

當耶和華將那些被擄的帶回錫安的時候，

我們好像作夢的人。

到了第四節以下，就有了一篇禱文：

耶和華呵，求你使我們被擄的人歸回，

好像南國的河水復流。

流淚撒種的必歡呼收割；

那帶種流淚出去的，必要歡歡樂樂地帶禾稈回家。

從以上這幾篇詩看來，無疑地是以色列人從巴比倫被釋歸來的詩。因為巴比倫的釋放是分幾次的。這第一百二十六篇想係留在巴比倫的人所作的詩，所以一方面是歡樂，一方面又是祈求。第一百二十九篇更是可以看出以色列人在被擄期間的心理。在那首詩中說以色列人如同殉道者，橫被摧殘；并且咒詛那些恨惡錫安的人，願他們都蒙羞退後。而在下一首詩篇中，說出他們心的深處的聲音，在各時期中的悔罪，但是最合宜於令他們

悔罪的，就是在那被擄的時期中。

在另一方面，也有許多上行之歌，不是從巴比倫被釋歸來時所作，而是以色列人朝拜聖地時所歌唱的。如詩篇第一百廿一首，那主要的意思乃是「耶和華是你的保護者」，從全篇的音調和語氣看來，極似香客在旅途中唱的進行曲。并且詩中的第一句說：「我要向山舉目」，這大概定是指聖城中的山了。下一首詩就說：「耶路撒冷呵，我們的腳已站在你的門內」。第一百二十五首是由於看見了聖城而引起的感想：說錫安的衆山正是象徵那些信靠主的人，因為他們是安穩堅定；衆山環繞耶路撒冷正如耶和華環繞他的百姓；城牆建築得很堅固，就是惡也不能從外面侵入。還有我們在新約上看出，進香的時候大多是全家去的，扶老攜幼，路途勞頓，所以第一百二十七首，將旅行的生活和家居的生活作一對比，或如下一首敘述一家人在路上朝拜錫安時的快樂。其他如一百三十一首用嬰孩的生活來比喻人和上帝的相親。第一百三十三首讚美弟兄的和睦。以上這些詩，想當然是朝拜耶路撒冷的上行詩。

總之，冠有『上行之歌』的這許多詩篇，是讚美詩中的一種，牠們用極相類似的體裁，和最精要的本質，來吸引人和使人受感的詩歌。

除了抒情的樂歌，我們還要講到聖經的哀歌。以上已經講過在希伯來本來有一種以悲歌哀哭爲職業的人，到死喪的人家中去哭弔，得到主人的酬資，這成爲一種風俗以後，哀歌就在詩中有了一種特別的韻調，和其他的詩都不相同。哀歌和希臘，拉丁的詩有奇巧的相似。希臘拉丁的詩，普通的作法，大多是六腳韻 (Hexameter) 後接着一個短的五腳韻 (Pentameter) 句，而希伯來哀歌的韻調，普通大多是兩句一意，下句乃是繼承上句的意思，而成爲並行體的詩句，甚至這兩句似乎成爲一句，中間有一個停頓，這在前章的底波拉歌中已經可以看到一些，這兩種韻調的轉變。但是這哀歌的韻調，在聖經文學中有最廣大的應用，經過翻譯之後，却就失去而不能看出了。英譯聖經尙且如是，中文的聖經更是可想而知了。損失最大的乃是耶利米哀歌。因爲這本書完全是用哀歌

的韻調構成，并且是依希伯來的字母排列，實在是精心結撰之作，正如我國的迴文詩，璇璣圖一般，不可竄改一字，那麼，經過一次文法語句都不同的別國的文字翻譯以後，所有的精采當然是完全消失了。聖經譯本不能將那種希伯來詩的折句體 (Acrostic Structure) 保存，確是一大憾事。雖然，牠的意義依舊存在，讀了也可以令人感發悲憤之情，但是講到牠譯本中的文學上的形式，却不能被人珍視了。既然爲此，本書並不是聖經註釋，當牠文學的形式一經失去，我們文學的研究就無所依據，所以對於耶利米哀歌便不能多加討論了。

在詩篇中，也雜有許多哀歌在內。不過，這些哀歌，牠文字上的組織，沒有如耶利米哀歌那樣的精巧。如詩篇第一百三十七篇是被擄於巴比倫者的哀歌。他們坐在巴比倫的河畔，將豎琴掛在柳樹上，在陌生的異國，追想錫安，就令垂淚，怎能再爲那些暴虐的魔王唱歌作樂呢？到了歌的尾音處，這情調便起了變化。因爲他想到耶和華必要記念這仇恨而將敵人滅絕。這就令他悲哀的心在痛傷之後起一些安慰了。其他如詩篇第七

十四篇，是哀訴選民的受制，和聖殿的被毀。講述仇敵在聖所中所行的一切惡事。他們揚起斧子鐵錘，搗毀聖所中的建築和雕刻，更用火焚燒。還有詩篇第八十篇，是爲遭難的選民求主矜憐。說耶和華栽了一棵葡萄樹在埃及的地上，樹就深深地種在那裏，枝葉茂盛，覆蔽山河；但是，以後樹的藩籬拆毀，凡是過路的人或是牛羊，都能任意摧殘和毀損。所以求主從天上垂看，眷顧這棵葡萄樹。

以上所提起的這許多哀歌，都沒有比那最古的哀歌更能動人，那個就是所謂弓歌。當掃羅和他的兒子約拿單，和非利士人戰敗死亡之後，就有人報信給大衛。大衛懷念故舊之恩，和想起射箭立約之事，心中非常愁苦。所以就作詩紀念他們，並且呈獻他衷心的追悼。這首詩的悲苦之情，比以上我們所說起的更是濃厚真摯，所以令這詩成爲一篇偉大而不朽的哀歌。至於在這詩的結構方面，也有可以注意的地方。在這篇詩中，那覆唱句是逐漸增大的：在開頭時的覆唱句只是「大英雄何竟死亡」一句；以後專指掃羅時，竟增大作「大英雄何竟在陣上仆倒」；在結尾處表現出詩人對於約拿單的柔和的愛，所

以覆唱句漸已增大到兩句對句——

英雄何竟仆倒，

戰具何竟滅沒！

在哀歌中這樣增大性的覆唱句，也是一個特殊的體裁，可以令我們在欣賞這詩的當兒，更覺察到這強固的旋律，和詩的美麗。

縱觀聖經的哀歌，可以分爲兩種：一種是出於愛國愛同胞，或是愛神的心理，目睹國家淪亡，同胞被擄，聖殿被毀等等哀感之情而發生的哀歌；一種是關於私人的事情，如同故舊的喪亡，友人的被害，因此激發了沉鬱而友誼的悲摧。所謂哀歌，不外乎這兩種範圍而已。

樂歌只是描寫或是稱揚一件事情；冥想詩却是追想或是思維一件事情。其中看來只是絲毫的間隔，然而失之毫釐，差之千里，在抒情詩的精神上却有絕大的不同。冥想詩

在文學上總要被列爲一個大的部類。在這類標題之下，有好幾篇詩篇可以舉爲釋例，如第一百十九首，有無匹的精巧的冥想。全詩是用一百七十六種說法，以折句體的結構，在一個總題之下——耶和華的律法——用相類的字句，抒述他不同的感想。由此也可以想見這詩的偉大和精巧了，在一切聖詩之中最通行的詩篇，乃是論及聖潔的生活，安靜的靈心，和耶和華的保障的幾篇冥想詩。就如兩首連續的詩篇——第九十，九十一——很清楚地可以看出是以後的人從申命記摩西的祝福中，採擇兩句作爲他們全詩的主旨。在詩篇第九十篇中，明明是由

永生的上帝是你的居所——

一語而來；所以那詩篇的作者，就反覆冥想，讚頌這個意思。這麼，第九十一篇也有這相同的情形，乃是從以下的一句：

他永久的臂膀在你以下，

的思想擴張而得。但是以後的人，不加考察，以爲這兩篇詩的意義，和摩西在申命記中

的祝願相同；於是就在詩題之下，加了一句，說這詩是『神人摩西的祈禱』。

總之，所謂冥想詩是屬於抒情詩的一種，是經過詩人心靈深處的思索而吐發的歌辭。

第五章 戲劇體抒情詩與儀禮詩

在本章中所要講起的，是戲劇體抒情詩 (Dramatic Lyrics) 和儀禮詩 (Ritual Psalms)，但是在這兩種之外，在本章起首處，將先講「獨語劇曲體詩」(Monodies)。爲了想不出一個適當的譯名給 Monody，所以就用了以上這個名詞，好在這也是可以歸入戲劇體抒情詩之內的。

在本章中所引證的，當然是取材於詩篇中。在這許多詩篇中，有幾篇是用獨語劇曲體寫的。就如詩篇第十八篇是大衛稱揚主的拯救，第二十三篇是謳歌耶和華的恩護，第十六篇是表顯祝謝的精神；這些詩篇都是用第一人稱 (First Person) 表現的。但是像以上那幾篇的獨語劇曲體詩是偶然的，就是說單是用第一人稱的詩不準定是獨語劇曲體；在詩篇中其次所當考察的，乃是從全詩的本質方面去判別牠。這些獨語劇曲體詩是含含着特殊的經驗之談，有時這經驗之談是直接敘出，有時簡直就用戲劇的寫實的方法來表

現。

表述經驗的獨語劇曲體詩，可用詩篇第三十二篇與四十一篇爲代表，這兩篇詩有很相像的結構。兩者開頭都是講祝福的言語，論及靈魂的被赦罪，眷顧貧窮的人等等；其後就敘述禍患和苦難，這時作詩者正是陷在這種情形之中，但是耶和華的赦免却給了他醫治，他所以得蒙赦免，乃是因爲純正的緣故。除此以外，在詩篇中這類的體裁很多。其他如詩篇第四五兩篇，是蟬聯的姊妹篇，首篇是晚禱詞，次篇是朝禱詞，詩人大衛在夜間祈禱，憶想過往之事；他歸向上帝而攻擊社會上那種所謂上流人，其實是喜愛虛妄的惡徒。所以他說：

『你們這上流人哪，你們將我的尊榮變爲羞辱，要到幾時呢？』

你們喜愛虛妄，尋找虛假，要到幾時呢？

你們要知道耶和華已經分別虔誠人歸他自己：

我求告耶和華他必聽我。』

他願意用深沉的默祝來淨化他的心，說：

『應當畏懼，不可犯罪；

你們在牀上的時候，要心裏思想，並要肅靜。

當獻上公義的祭，

又當倚靠耶和華。』

於是那夜間憂鬱的心情，變成了安和喜悅，信靠耶和華的思想了。清晨帶着能力和新鮮的生命來到人間，我們的詩人一夜的酣睡，已經消去了昨日的疲勞，所以這再升的太陽，却賦予以新的力量，使他和那些惡敵抗爭，他仍是倚靠上帝，祈求用上帝的力量來推翻他的仇敵。

『因為你不是喜悅惡事的神：

惡人也不能和你同居。

狂傲的人不能站在你的眼前；

凡作孽的都是你所恨惡的。

說謊言的你必滅絕；

將流人血弄詭詐的都爲耶和華所憎惡。

至於我，我必憑你豐盛的慈愛進入你的居所：

我必存敬畏你的心向你的聖殿下拜。

其餘的詩篇，有些是包含憂苦的傷感，或是祈求他的正義的得以表白，或是在敬拜上帝時傾洩他心中所有的一切的思念。詩篇第五十一篇，是最慘但悲苦的悔罪的哀聲。像這種樣的許多詩篇，作者的感情狂暴奔放，雖然是祈求上帝的詩，其中還是含有叫罵詛咒的語句，使讀者未免覺得奇怪，因爲這和全部詩篇的精神，似乎不甚和諧。如第三十五篇：

願他們像風前的糠，

有耶和華的使者趕逐他們。

願他們的道路又暗又滑，

有耶和華的使者追趕他們。

這可以用兩種說法來解釋牠。作詩者恨惡惡人，所以就用具體的言辭來咒詛他們；另外的一說，乃是指這類的詩篇並不是個人的咒詛，而是對上帝的禱詞。

這種獨語劇曲體詩發展到極點時，就在詩的園地裏開了一朵奇葩，那就是戲劇體抒情詩(Dramatic Lyrics)。這乃是獨語劇曲體詩發展至充分完備後的產物。要考明從抒情體進至戲劇體的經過，最好的方法，是搜集許多詩篇，依次排列，兩相比較，一定很容易看出這詩體間彼此消長的痕跡。讀者可以先檢出詩篇第七十七篇，去和第一百四十三篇詳細比較。看出這兩篇詩的情形是相同的：都是描寫一個受苦者，冥想上帝奇異的作為，能在憂患之時給他堅忍的力量。從詩的程度上比較起來，其中一篇的材料是摹倣別一篇的；因為一篇是單純追想「古時之日，上古之年」的許多事情而得到安慰，而另一篇則完全說出那許多事情。從詩的形式上比較起來，這兩篇詩所給予我們的戲劇體的

表現程度，確是有些差別的。現在，們將這兩詩全篇抄錄，以便詳細對照。

詩篇第七十七篇

我要向上帝發聲呼求；

我向上帝發聲，他必留心聽我。

我在患難之日尋求主；

我在夜間不住的舉手禱告；

我的心不肯受安慰。

我想念上帝，就煩燥不安；

我沉吟悲傷心便發昏。

你叫我不能閉眼：

我煩燥不安，甚至不能說話。

我追想古時之日，

上古之年。

我想起我夜間的歌曲：

捫心自問；

心裏也仔細省察。

「難道主要永遠丟棄我？

不再施恩麼？

難道他的慈愛永遠窮盡？

他的應許世世廢棄麼？

難道上帝忘記開恩？

因發怒就止住他的慈悲麼？

我便說：『這是我的懦弱——』

但我要追念至高者顯出右手之年代！

我要題說耶和華所行的；

我要紀念你古時的奇事。

我也要思想你的經營，

默念你的作爲。

『上帝呵，你的作爲是潔淨的；

有何神大如上帝呢？

你是行奇事的上帝：

你曾在列邦中彰顯你的能力。

你曾用你的臂膀贖了你的民，

就是雅各和約瑟的子孫。

「上帝呵，諸水見你；

諸水見你，一見就都驚慌：

深淵也都戰慄。

雲中倒出水來；

天空發出響聲：

你的箭也飛行四方：

你們雷聲在旋風中；

「電光照亮世界：

大地戰慄震動。

你的道在海中，

你的路在大水中，

你的腳蹤無人知道。

你會藉摩西和亞倫的手，

引導你的百姓，好像羊羣一般。」

以上這一篇很像戲劇體抒情詩，但是我們從各方面觀察可以見到這是一篇獨語劇曲體詩，因為在這詩中只是訴述作者自己的經驗，而並沒有別的對話的人物。那位受苦的詩人訴述自己的憂苦，並且他自己深深思想，而在每節中用——「我便說」——三字來表述自己的意思。在詩篇第一百四十三篇中，這樣的訴述是沒有了，換了一種呼喊和別種的口吻，我們讀了所感到只是當前的事實，而覺不出一些過去的追訴。

詩篇第一百四十三篇

耶和華呵，求你聽我的禱告，留心聽我的懇求；
憑你的信實和公義應允我。

求你不要審問僕人；

因為在你面前凡活着的人，沒有一個是義的。

原來仇敵逼迫我；將我打倒在地；

使我住在幽暗之處，像死了許久的人一樣。

所以我的靈在我裏面發昏；

我的心在我裏面悽慘。

我追想古時之日；思想你的一切作為：

默念你手的工作；我向你舉手：

我的心渴想你，如乾旱之地盼雨一樣。

耶和華呵，求你速速應允我，我心神耗盡。

不要向我掩面；

免得我像那些下坑的人一樣。

求你使我清晨得聽你的慈愛之言，

因我依靠你。

求你使我知道當行的路；

因我的心仰望你。

耶和華呵，求你救我脫離我的仇敵；

我往你那裏藏身。

求你指教我遵行你的旨意，

因你是我的上帝：

你的靈本爲善；求你引我到平坦之地：

耶和華呵，求你爲你的名將我救活。

憑你的公義將我從患難中領出來；

憑你的慈愛剪除我的仇敵，

滅絕一切苦待我的人；

因爲我是你的僕人。

在以上引證的這篇詩中，可以看出和第七十七篇有顯然的區別，因爲在第七十七篇中只

是描寫的，獨語的，而第一百四十三篇則是表現的，對話的，表出了純粹戲劇體的形式。但是這並不能成爲獨立的劇本，牠只是具有戲劇的雛形，若是要把牠改成一箇完全的戲劇，則必需從這情形改變到別一箇情形，添入戲劇中應有的要素和結構，所以這只能稱爲戲劇體抒情詩，而比獨語劇曲體較勝一籌而已。

其次，我們要講到戲劇體讚美詩 (Dramatic Anthems)，這割據了詩的另一國土，含有很大的文學意味，并且也是詩篇作者所有的特性。這類體裁的詩分有幾個曲折。開端時講述他得救的喜樂，第二段就轉述他過去所受災禍的困厄之苦，最後又回復到開端時所述之點，而以勝利的呼喊作爲結語了。這最好的例子是詩篇第二十七篇（因過冗長不錄）。從「耶和華是我的亮光，是我的拯救」起，至「我要歌頌耶和華」爲第一段，講述他得勝的安樂和快慰。從「耶和華阿，我用聲音呼籲的時候」起，至「口吐兇言的起來攻擊我」爲第二段，回述他所受的苦。從「我若不信在活人之地得見耶和華的恩惠」至末節爲第三段，乃係啣接第一段歡樂和頌揚耶和華的意思。

獨語劇曲體詩和戲劇體抒情詩既略如上述，其格式，其組織，均具有特殊之體裁，以別於其他詩體。現在所要提起的就是儀禮詩 (Ritual Psalms) 了。

儀禮詩的名詞已顯明了牠所含寓的意義。

儀禮詩中第一種所當提起的是戰爭詩 (War Ballads)。古者，君王出師必沐告於太廟明堂，而希伯來人，乃是祝禱於聖殿。他們這時進退有序，歌唱有節，所產生的便是絕好的戰爭詩。如詩篇第五十九篇便是一個例子。更有如詩篇第六十篇是遭逢敗績以後向耶和華的哭訴；第一百零八篇是凱旋以後向耶和華的讚頌。在這幾篇詩中都是王和百姓輪流唱的。(詩篇第六十篇王唱五至十一節，百姓唱一節及十二節；詩篇第一百零八篇中王唱六至十二節，百姓唱一節及十三節。)

當然，在宗教的敬拜的節期中，有不少儀禮詩存在着，只須我們偶一翻閱，就可發見無限的寶藏。所以第二我們要提起的，便是筵宴或誓願詩 (Festal and Votive

Anthems)。且舉詩篇六十七篇爲例——

大祭司的祝福

願耶和華賜福給你，

保護你；

願耶和華使他的臉光照你，

賜恩給你；

願耶和華向你仰臉，

使你平安！

人民的應和

願上帝憐憫我們，賜福與我們，

用臉光照我們，

好叫世界知道你的道路，

列國知道你的救恩。

上帝呵，願列邦稱讚你，

願萬民都稱讚你。

願萬國都快樂歡呼：

因為你必按公正審判萬民，

引導世上的萬國。

上帝呵，願列邦稱讚你，

願萬民都稱讚你。

地已經出了土產，

上帝，就是我們的上帝，要賜福與我們。

上帝要賜福與我們，

地的四極都要敬畏他。

上帝呵，願列邦稱讚你，

願萬民都稱讚你。

以上這篇詩是輪流唱的。先有大祭司的祝福（見民數記第六章廿四節），繼以人民的應和。全詩的總意，只是讚美上帝的恩慈，和願意他們受上帝的祝福。

其次，我們要舉出儀禮詩的第三種例子，是稱爲集合各體而成的祈禱詩（Liturgies）（Unity of Aggregation），可以詩篇六十五篇爲代表。

（讚美）

上帝阿，錫安的人，都等候讚美你，

所許的願，也要向你償還。

(祈求)

聽禱告的主阿，

凡有血氣的都要來就你。

(悔罪)

罪孽勝了我：

至於我們的過犯，你都要赦免。

(渴望)

你所揀選，使他親近你，

住在你院中的，這人便為有福

我們必因你居所，

你聖殿的美滿知足了。

(信心的
懺悔)

拯救我們的上帝阿，你必以威嚴秉公義應允我們：

你本是一切地極和海上遠處的人所倚靠的。

他既以大能束腰；

就用力量安定諸山；

使諸海的響聲，和其中波浪的響聲，

並萬民的喧譁，都平靜了，

住在地極的人，因你的神蹟懼怕：

你使日出日落之地都歡呼。

(崇慕)

你眷顧地，降下透雨：

使地大得肥美，上帝的河滿了水：

你這樣澆灌地，好爲人預備五穀；

你澆透地的犁溝，潤平犁脊，

降甘霖使地軟和，其中發長的蒙你賜福，

你以恩典爲年歲的冠冕；

你的路徑都滴下脂油，

滴在曠野的草場上，

小山以歡喜束腰，

草場以羊羣爲衣；

谷中也長滿了五穀；

這一切都歡呼歌唱

假如我們不是先已知道這是一篇完整的詩，那麼我們必定會把這看成幾段分立的詩，這各段的詩意，在敬拜中是常常用到的。如開頭是讚美，繼之以祈禱，以後又益以悔罪，渴望，信心的懺悔，崇慕等零碎的部分；把這些歸納成一篇以後，便成爲一篇集合體的祈禱詩了。

總之，在儀禮詩中可以發見特點，第一是層次清晰，易於了解；第二是詩意豐富，引人入勝；第三，引用搖擺體(Pendulum Movement)的作法，如一段敘述哀嘆；二段又描寫狂喜，在另一段中又寫出如何得獲這喜樂，造成一種動人的詩體；第四，詩中雖有對唱的體裁，如詩篇第一百十八篇即是，也是爲其他的詩體中所很少見的。

第六章 抒情體牧歌：『所羅門的歌』

當春天來到的日子，小草纔從土中透起牠的頭來，薰風從利巴嫩山上吹來，帶着和暖的春的氣息。這時，冬天已往，雨水已經止住，地上百花開放，百鳥歌唱，就連斑鳩的聲音，也可以在境中聽到；無花果樹的菓子漸漸成熟，葡萄樹開花放香，淒艷的百合花開在谷中，芬芳的玫瑰花開滿沙崙的地上。

如夢一樣輕飄的心靈，浮蕩在春之國裏，是春的幻夢令人沉醉。該想些甚麼呢？該懷念些甚麼呢？人們的力消失在不知不覺之間，而且，人們的心却是這樣不息地擾動着！許是在一個朝暾初上的清晨，阿坡羅駕着他的『嘉利烏特』車，射出他的金箭。射到人間的葡萄園裏，那兒有採擷葡萄的女郎，她拂去枝頭的露水，一顆一顆地摘下鮮豔的果實，口裏唱着輕妙的歌兒，減輕她工作時勞苦的感覺。阿坡羅的金箭，又射到山麓的草場上，那兒有無數的山羊羔，躺臥在綠草之上，那聰慧的牧羊人，望着遠遠的葡萄園

，唱着青春的狂想曲。這樣，所謂古代的民歌，和男女相悅之辭，都有由於這種情形之下而產生的。

所羅門的歌，所謂歌中的雅歌，就是那抒情的牧歌體的一種。全詩是用戲劇式的對話。大家都承認，在這篇詩的對話之中，含着一個完整的故事，因為牠是一種抒情詩的牧歌體，所以其中的敘述，並沒有十分詳細，只是隱隱約約地講着他們過往的事跡。

但是，我們更深一層地考查，就覺到歷來的經學家，所持的意見，並不相同，大概可以分爲兩派：一派主張雅歌是一篇戲劇，而另一派以牠爲一首牧歌。前者乃是從文字實體的計劃方面着想：以爲所羅門王向書密拉女子求婚，獻給她無上的王者的榮華，但是她，書密拉的女子，忠誠地愛着她那低微的牧羊的情人，並不轉移她的愛情，給那顯赫的君王，所以最後所羅門王自願退讓，而那兩個忠心的情人，終是結合成幸福的伴侶。後者是從詩體方面着想，以爲所羅門王自己就是那個牧羊人，所以那個故事的情節就改變成這個樣子：一天，在春天的某日，所羅門王往利巴嫩山他的葡萄園中去游玩，在

不期中遇見了那個書密拉女子，他驚奇她的豔麗，但是那女子驀地窺見了那闖入的生客，就翩然逸去。所羅門王想盡了種種方法，都不能見她，最後他自己就化裝成一個牧童，孤身走往山中，趁着太陽初升，朝露未晞的時辰，對着那葡萄園裏美妙如仙人的愛者，高唱他眷戀的情歌。他唱着唱着使那園林中的美人的愛情，如春蠶的絲一般地將他們纏縛在一起。於是所羅門王就回到宮中，用莊嚴而完備的儀式，將他贏服了的山林間的愛情，接回錦繡的宮中。這詩的開頭就是敘述他倆在王宮裏結婚時的情景。現在，這兩種解釋中那一種是對的呢？只有一項方法可以判斷這個問題，就是從牠根本方面着想，仔細地研究一下，這倒底是一篇戲劇呢，還是一首牧歌？在這兩者的選擇中間，就可以決定我們對於這全詩的解釋。

戲劇這個名辭，對於我們都是很熟悉的，無需再加詮釋；但是『抒情的牧歌』(Lyricdyl)我們未必很能了解。要知道這名辭所含蓄的意義，先要考查這名辭的來源。所謂牧歌，在文學的名辭上，是很難界說的。這名辭在文學史上最初的出現，是在希

臘後期的詩派興起的時候，牠著名的作者，就是我們現在推爲牧歌鼻祖的提奧克立塔（Theocritus）；其後，還有羅馬的大詩人維及爾（Virgil），也是以牧歌著名。牠所歌詠的，只是田園的，山林的，村野的生活，他們大多是以放牧爲生，所以詩中氤氳着一種清鮮芬芳，潔冽沁涼的霧圍氣。我們念着這種詩的時候，正如令我們的靈感進入了高峯障蔽，林木杈枒的鬱翠中，山澗裏的流泉涓涓地流着，樹枝上的小鳥怪聲地喧叫，在山谷中發出了異樣的空響。輕風過處，帶來了一陣松葉的清香。這時綠草上襯着嬌小而柔和的羚羊，隨意邊走邊叫。和暖的太陽，驅走了天上懶散的幾朵白雲，儘量發出牠令人疲懶的熱力。在山旁的青石上，一個赤着脚，頭戴笠帽，手裏拿着牧羊杖的少年人，斜倚着石旁的樹，把他的幻想凝集成一句句的歌曲，隨着山裏的泉水流去。這是如何迷人的一個境界呵！

雖然很難立一個界說，界明牧歌是甚麼，但是至少我們可以說，牧歌不是敘述戰爭的詩，不是敘述英雄的故事，也不單是迷戀和熱情之愛的描寫，而是表現一種牧羊生活

的田園的風趣，所有愛情是雙方互悅的，是彼此迷戀的。這就是牧歌與其他的文學區別之點了。

既然我們都明白了牧歌的概念，就可以將牧歌和戲劇作一比較，看牠們有甚麼顯明的差別。

第一，在戲劇中，劇本的每幕的次序，必須順序地往下。在敘述一樁故事，或是一篇小說時，常是先講明牠的結局，然後再一一申述事情經過的原委。但是戲劇純粹是表現的藝術，牠只能一幕一幕地往下排演，方能給觀衆一個順序而有系統的印象，所以牠不能先演出事情的結果，然後再演出以前的情節。一篇抒情的牧歌，適得其反，牠的情節不是表現的，只是給人們反覆吟咏，得到一個再現的美的印象。所以牠可以用文學佈局的技巧，隨意排列。假如一篇戀愛的故事，用戲劇的體裁寫出，在第一幕中必然應當先寫這一對情人第一次的遇合，然後在第二幕中表示他倆親密的情形，最後纔在第三幕中演出他們的結婚的儀節。但是雅歌開頭就配上一幅典麗齋皇的結婚的佈景，然後再在

其他的幾段中，講述他們求婚的憔悴，甜蜜的訂婚的回憶，最後又講到他倆籌備度蜜月
的計劃。這在戲劇的藝術上，是不容有這樣的方法的。

第二，在戲劇中，每一句話都須有確定的角色說出，無論是一個人或是許多人。但
是抒情詩，除此之外，作者可以用自己的意匠，添上幾段補明這對述所不足之處。這並
不是詩中某一個人的言語，而是作者自己加上的描寫。

第三，在戲劇中，每一句話必須有一個確定的地點，或是在確定的一幕，但是抒情
詩的作者，可以隨意添上一些詩句，不是屬於地點的。

第四，在抒情詩中有一點是戲劇所沒有的，就是尾音疊句(Refrains)，牠並不關連
上下文，只是統述全詩。在雅歌中，可以舉出三個這樣的例子，這些句子是離開了上下
文的對話而獨立的。

耶路撒冷的衆女子阿，

我指着羚羊，和田野的母鹿囑咐你們，

不要激動，不要喚醒愛情，

等待牠自己情願。

以上這一節，見於雅歌第三章七節，第三章五節，和第八章四節。牠們在文字上和詩的組織上都是獨立的。這是插入的一段，用以增加詩的力量，而這意義乃是與全詩聯絡的。還有

我的愛者屬我，我也屬他：

他在百合花中，牧放羊羣。

這段在雅歌中凡三見：首在第二章十六節，其他在第六章三節和第七章十節。還有第二章十七節：

等到天起涼風，日影飛去的時候，

你要回來呀，我的愛者，你要轉回，

好像羚羊或是小鹿在比特山上。

這也可以和第四章六節和第八章十四節作一比較，可以看見在這幾節中有相同的意義和

相似的辭句。

在這以上的幾節詩中，含有深厚的情愛，可以說是全詩中不可少的幾段。這是用以分列牧歌的段落，並且在兩段之間，有一自然的聯絡。

第五，還有一件特別是關於雅歌的，這令我們一看就可以看出是抒情的牧歌所獨有的特點，就是戲劇式回憶的對話（*Dramatised Reminiscences*）。我們在雅歌中尋出幾段對話，但是這幾句話的意義，和當時的情景是不相適合的，這只是追述他們過去的事。在這件事中，以上已經講過，當書拉密的女郎初次見到所羅門王時，就逃入林中，然後所羅門王化裝前往。她看見了這個奇異的生客，心中猜想他到底是誰，怎麼他的面貌，言辭，舉動，和旁的牧羊人都不相同呢？所以她曾是這樣地問過他：

我心所愛的呵，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羣旁邊，

好像蒙着臉的人呢？

他當然不願意讓她知道他究竟是誰？竭力想逃避她的查察，只用含糊而不切實的話回答她：

你這女子中極美麗的，你若不知道，

儘管跟隨羊羣的足跡走去，

把你的山羊羔，牧放在牧人帳棚的旁邊。

這樣瑣細的情節，在一件愛情的故事中，本來是極自然的。但是，我們要知道，這一段話却是發現在他們結婚的時候，這怎麼講呢？大概是這樣的，書密拉女郎到了宮中，驀地看見了她顯赫的愛人，所以就用言語去諷刺他從前在山林中化裝了的情形。但是這種含有愛的表示的諷刺，最好的方法，就是引用他們從前說過的特殊的言語，可以喚起他們深刻的印象。因此他們就用了以上的隱語，來挑撥彼此同時感到的，在心底擾動的愛

的神祕和狂喜。

以上這種的描寫，天然是抒情詩的自由佈局所特有的方法，牠一方面用戲劇的方式抒寫牠的故事，一方面又夾敘回想和追憶。這有似在普通的敘事文中所常用的方法，從間接的敘述突然轉到直接的敘述一樣。

從以上的幾點，令我們在文學的形式上，斷定雅歌不是單純的戲劇，而是抒情的牧歌。那麼現在我們就可以執着了一個解說，去解釋全詩了。

用抒情的牧歌來解釋，我們將全詩分爲七篇牧歌。

第一篇講到結婚的日子。詩中的人物是有新郎——所羅門王，新婦，和護送新娘來的耶路撒冷的女子。詩中開始敘述他們在宮門外的情形。新娘手裏抱着鮮花，和她的一行列的人緩緩前進，新郎又英武又溫柔地在新娘的前面領導着她，後面隨着一隊耶路撒冷的女子。新娘用柔媚的聲音輕輕地說着，一半似乎是對着那隨着的同伴，而一半却又似乎是向着這一位幸福的新郎。

新娘

願他用口深深地吻我：

因為你的愛情比酒更美。

你的膏油馨香；

你的名字正如傾倒膏油一樣馨香：

所以這些女郎們都愛你。——

這溫和甜蜜的話，說得異樣地悅耳可聽。這時他們已經走到了王宮的門口，準備舉行結婚大典中最重要禮節。各個種族或是國家，都有各種不同的結婚的儀式，在我們東方舊日，許是要行交拜禮，現在參照西方的儀式，也有交換指環的禮節。但是我們詩中的主人翁，他們舊有的禮節，都不是那樣，乃是新郎抱住新娘，舉起她的身體，跨過門檻，進入她的新家庭。

新娘（對着新郎）

拉住我——

隨從者

我們在你後面跟着跑。

（新郎抱住新娘跨過了門檻。）

新娘

王已經帶我進了他的內室。

隨從者

我們必因你歡喜快樂，

我們要稱讚你的愛情，勝似稱讚美酒。

新娘

他們愛你是理所當然的。

接着便敘到他們在宮內的情形，所以一切又換了一副景象。這鄉野的姑娘，一旦貴

爲后妃。對於她村野質樸的氣格，當然要加以幾句解釋。

不要因爲日頭把我曬黑了，

就輕看我。

我母親的兒子盛怒對我，

他們使我看守葡萄園，

但是我自己的葡萄園我却沒有看守！

現在這新婚的一對，彼此低聲互語，用隱語互相挑逗戲謔，這在上文中我們已經講起過了。以後這一隊人從內室出來，進入餐室，去度這歡樂的盛筵。這對幸福的伴侶互相交致甜蜜的愛辭。

新郎

我愛，你甚美麗，你甚美麗；

你的眼睛好像鴿子眼。

新娘

我的愛者，你甚清秀可愛：

我們以青草爲牀榻，

以香柏樹爲房屋的棟梁，

以松樹爲椽子。

我是沙崙的玫瑰花，

是谷中的百合花。

新郎

我愛在女子中。

好像百合花在荆棘內。

新娘

我的愛者在男子中，

如同蘋果樹在樹林裏。

我歡歡喜喜坐在它的蔭下，

嚐它果子的滋味覺得甘甜。

他帶我進入歡宴之所，

他懸在我上面的旗幟是一個「愛」字

當他們飲宴完了之後，就回到新娘的洞房裏：然後就用一段尾音疊句作為第一篇牧歌一個白然的終結。這正是叫所有的一切人都離開這對情人，讓他們得一個甜蜜的安息，

耶路撒冷的衆女子阿，

我指着羚羊和田野的母鹿囑咐你們，

不要激動，不要喚醒愛情，

等待牠自己情願。

第二篇牧歌是描寫新娘回憶到新郎向她求愛時的情景。她第一個思念就想起她的情

人，在春季裏，從遠遠的地方，奔來見她。並且在這一幕景象中，單是她情人甜蜜的聲音，也夠令她沉醉了。

聽阿，是我愛者的聲音，

看哪，他躡山越嶺而來。

我的愛者好像羚羊，或是小鹿，

他站在我們牆壁後，

從窗戶往裏觀看，

從窗櫺往裏窺探。

接着她的愛者要求她一同出去，賞翫春日的佳景，並且又談到田園的瑣事，葡萄園的小狐狸，可見他們偎倚相傍，無所不談了。她的記憶的迴波，忽然又轉換了，所以這中間又插入一段，『我的愛者屬我，我也屬他……』的尾音蕩句，作爲間隔。她接着想到的是她日夜所不能輕忘的歡喜的夢。

我夜間躺臥在牀上，尋找我心所愛的：

我尋找他却尋不見。

我說，我要起來，遊行城中，

在街市上，在寬闊處，

我願尋找我心所愛的：

我尋找他却尋不見。

城中巡邏看守的人遇見我：

我問他們，你們看見我心愛的沒有？

我剛剛離開他們，

就遇見我心所愛的。

我拉住他，不容他走，

直到我領他進入我的母家，

到懷我者的內室。

第三篇牧歌，講及他們訂婚之日的情形。爲了敘述的便利起見，所以加上了如第一篇中一樣的許多羣衆，借用他們的口氣問着

從曠野上來，

形狀如煙柱，

以沒藥和乳香，

並商人各樣香粉薰的，是誰呢？

看哪，是所羅門的轎——

詩中十分誇張地描寫王的護從者的繁華壯麗。王戴着訂婚時的冠冕，來到山林中，迎接他自己在山林中，假裝了牧童而贏服了的愛情。他向他的愛人說：

我的新婦，求你和我一同離開利巴嫩……

從有獅子的洞，

從有豹子的山。

我的愛妹，我的新婦，你奪去了我的心……

你用眼一看，

你用你頂上的金鍊奪去了我的心。

接着，用東方象徵的詩句來描寫他們相互的愛悅。

書拉密女郎

北風阿，興起！南風阿，吹來！

吹在我的園內，

使園中的香氣散出。

讓我的愛者進入自己園裏，

喫他佳美的果子。

所羅門王

我愛妹，我新婦，我進入了我的園中；

採了我的沒藥和香料；

喫了我的蜜房和蜂蜜；

喝了我的酒和牛奶。

這第三篇牧歌中最後兩句是向那衆人說的：

我的朋友，請喫！

我所親愛的，請喝，且多多地喝！

第四篇牧歌，講到新娘所夢着的惡夢。

我熟睡着，但是我的心却清醒：

這是我愛者的聲音，他敲門說，

「請你給我開門，

我的妹妹，我的愛人，

我的鴿子，我的完全人：

因為我的頭滿了露水，

我的頭髮被露滴濕。」

她延遲了一忽兒，披好衣服，趺着睡鞋，兩手滴下沒藥，拔去了門門，但是她的他已經去了。她在昏夜裏走往外面去尋找他，但是沒有找見。這時，城中看守的人將她打傷，奪去了她的披肩。於是她抑鬱的愁思，傾吐給她的同伴：

耶路撒冷的衆女子阿，我囑咐你們，

假如你們遇見了我的情人，

要告訴她，我因思愛成病。

但是那些女伴們（在夢中）這樣無情地答着：

你這女子中極美麗的，

你的情人比別人的情人有何長處？

你的情人比別人的情人有何長處，

你就這樣囑咐我們？

這給她一個機會可以誇說她的愛者的雄美。用了許多的字眼，來說她愛人的秀麗。由此這夢中的情景就變換了。而她夢中的女伴，又進一步地問她：

你這女子中極美麗的，

你的情人往何處去了？

你的情人轉向何處去了？

我們好和你一同去尋找他。

這恍惚而憔悴的夢境，却又轉了歡樂的情調。

我的情人進入了自己園中，

到香花畦，

在園中牧放羣羊，

採集百合花。

這夢境到了這裏算是完結了，所以接着也用一個歡樂的尾音來總結以上的一段。

我屬我的愛人，

我的愛人也屬我：

他在百合花中牧放羊羣。

第五篇牧歌是講到王對於他情婦的思念。詩的開頭用狂喜讚美的言辭，稱述他情婦的美麗。到了中間忽然又爲他的回想所間斷：當時王和他的宮人如何遊玩到利巴嫩的葡萄園中，又怎樣在不期中遇見了書拉密女郎，雙方都得到了驚奇的感覺。這一段就是全篇故事的中心。這嬪妃如雲的王，沉溺於多妻的罪惡中的王，這時忽然爲純潔的愛所感動。

有六十王后，

八十嬪妃，

並有無數的童女，

我的鴿子，我的完全人，只有這一個，

是她母親獨生的。

王的禁城之中也許有無數的人居住；然而在王的心中，却只有一位愛者，就是那位書拉密女郎，佔有了王的全部的心，正如母親以全心愛着她的獨生子一樣。雅歌原是一篇閨房間夫婦愛情之詩，因為它含有純潔而神聖的愛的教義，所以就借以喻示宗教的靈性的解說，正如以賽亞的錫安得救的狂歌，將耶和華比作錫安的丈夫，或如約翰的啓示錄中，將教會比作那一位羔羊的妻子。

第六第七兩篇牧歌，只講到美麗而簡單的情節。新娘在王宮的富貴景象中不耐久居，却願意住到利巴嫩的山上。在第六篇中她勸她的丈夫旅行到她們初次定情的地方。

我的愛者，來罷，我們可以往田間去，

我們可以在椰莊住宿，

我們早晨起來往葡萄園去……

在那裏我要將愛情給你。

風茄放香，

在我們門內有各樣佳美的果子。

照第七篇牧歌的情形看來，他們似乎已經遷到了利巴嫩衆女子的聲音，歡迎這新來的一對情侶。

那靠着愛人從曠野上來的，

是誰呢？

自從他倆遷入到山林中，度純樸的生活以後，在愛情上有了更新的樂趣。

所羅門王

我在蘋果樹下叫醒你：

你的母親在那裏爲你劬勞；

生養你的在那裏爲你劬勞。

新娘

求你將我在你心上印上印記，

如你將印記印在臂手一般；

因爲愛情如死一樣的堅強，

嫉妬如墳墓一般地殘忍。

他們坐在綠蔭之下，接受煦暢的南風，吹拂他們的衣襟。信口談天說地，度着至上的快樂。一會兒講起她的小妹，年紀很輕，還沒有懂得愛情的神祕。一會兒她轉念想到她的丈夫（照現在的說法）是她們的地主，所以她起了一種異常自誇的榮心，說：

所羅門在巴力哈們有一座葡萄園；

他將這葡萄園租給這看守的人；

爲了其中的果子必交一千舍客勒銀子。

我自己的葡萄園，在我的前面：

你，所羅門哪，一千舍客勒歸你，

二百舍客勒歸看守果子的人。

這種親昵的情形，真是令人嫉妬呢！所以在園外的衆女子，也切願聽到他們的聲音了。就在這安謐而恬靜的生活中間，全詩結束了。

現在我們所要提起的，只是讀了全詩以後所有的感想和批評了。

關於這篇詩的討論，引起了一個在文學上有廣大的應用的問題。有許多人念了雅歌非常驚異，更有許多道學先生們，念了那愛情到了白熱的境地而發出來的愛辭，不禁戰慄震恐。所以硬硬地用不相干的註解來解說牠。正如詩經中的許多愛情詩，給歷來的儒者們解釋作懷念君王的愛國詩，一般地失去了詩的原有的意義。詩中所以描寫着這許多肉感的，色情的愛，一部分是由於東方人民富於情熱的天性；但是一部分只是一種虛幻的印象，由於讀者藉着這篇詩而要得到詩中所有的意義所發生的想象。從這一點上，就

可以看出東西方詩的分界。西方的詩大多是含寓幻想，而東方的詩在幻想之上却又加上了象徵。

無論幻想或是象徵，都要由於比較方能成立；用外界的意象，和所要描寫的互相比較。但是幻想只是如圖畫般的描寫；象徵是分析地比較，而不是直接訴之於圖畫般的效果的。所以在雅歌中習見的象徵的辭句，如同『山上的葡萄園』，『關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源』等等用以象徵他的情人，而她也以象徵的言語，說『他的頭像至精的金子，他的頭髮，厚密纒頭，黑如烏鴉』，像這種說法，都是象徵主義特著的用法，也是令雅歌特著的一點了。

第三卷 聖經的史詩與歷史文學

第七章 聖經的史詩

在本章的開始，我們先要提出聖經中究竟有沒有史詩的問題，加以討論。

我們常時聽到有人說聖經中沒有史詩 (Epic Poetry) 的議論。這個問題我覺得很有討論的必要。我覺得他們的那種意見犯了雙重的謬誤，一部分是由於那曲解文學者所發的支離穿鑿的批評，一部分是由於把史詩的陳義看得過於嚴格。說聖經中沒有史詩，等於說莎士比亞不是一個戲劇家。那些人都以拉丁希臘的傑著作爲評論文學的準繩，所以在他們心目中的史詩，當然要如荷馬 (Homer) 的奧特賽 (Odyssey)，伊里亞特 (Iliad) 那麼地有豐富饒味的敘述，鏗鏘戛玉的格調，纔配稱得上史詩。因此他們就斷言聖經中沒有史詩了。

但是我們考查文學根本的源流，就知史詩這個名辭，含寓兩種原素：一種是敘事

(Narrative)，乃是與戲劇的表現相對；另一種是創造的論述 (Creative Treatment)，乃是與戲劇的議論 (Discussion) 相對立。既然如此，聖經中有一半以上是敘事的文字。所以現在我們可以試想聖經中全部的敘事的文字，該把牠作為歷史看呢，或是在這些文字中當我們誦讀時，覺得其中有多處確有史詩文學的風趣和格調呢？

假令一個讀者，一氣連續不斷地誦讀創世記，他必定覺得各段的文字常有變化，而在文學的意義上也各有不同。起初，他只讀着那些家譜，世系，風土，人物，等等的紀載。但是當約瑟的名字出現以後，全局就為之一變了。創世記記載約瑟的事差不多有十餘章，佔全書五分之一。在開頭就描摹約瑟是一個非常的人物，在幼年時代已因父母的愛寵而得到諸兄的嫉妬，他因此就被賣至埃及；又因他守身如玉，不肯苟且，而以此下獄。雖然如此，他反因禍得福，致身青雲。解夢之後，充實倉廩，約瑟的長兄和弱弟都來埃及乞糧，兄弟骨肉再得完結。當我們讀創世記以上幾章與四十章以後，其間就生出一種很不同的區別。前者只是平鋪直敘的記事，而後者却兼有穿插，描寫，佈局，等等

。約瑟，雅各的衆子之一，是屬於歷史上的人物，所以，無疑地，這是歷史的紀實，而非虛構的故事。但是這一篇文字在幻想，情緒上，是和創造的詩體相同的。所以這類的東西可以稱牠們爲「附屬史詩」(Epic Incident)。

在聖經史傳的各卷中，很富於這類的「附屬史詩」。牠們只是附屬在歷史的傳記之中。假如不深深意味牠們的精髓和神韻，很易誤看爲一段歷史的紀事。所以我說聖經無史詩之說是不可盡信的。

但是當我們涉獵到聖經史詩的園地，我們就發見了一種現象，這可以說是很關重要的。在普通的文學作品中，著名的史詩總是用韻文寫的，然而在聖經中却沒有用韻文敘事的文章。我們知道散文和韻文的區別，並不和詩與牠的相對者的區別相同。更兼詩文的重疊乃是希伯來文學的一項特質。由於這兩種情形的結合，當然要使史詩凌亂地雜入歷史文學中去了。因此在聖經中確是找不出完整的韻文的史詩；但是我們不能因爲牠沒有韻文的史詩，就連那滿有史詩精髓的散文體史詩都一概抹煞了。

以上說過，聖經中的史詩是非韻文的，並且是夾雜在歷史文學中的，所以可以稱牠爲混合史詩（Mixed Epic）。這雖是散文體的，但是到了情緒激烈之處，可以破例而成韻文。混合史詩最大的例子要算巴蘭的故事，載在民數記二十二至二十四章。

這故事的內容大概是這樣：以色列人往摩押平原起行，人數衆多，摩押王巴勒見了很懼怕，就請巴蘭爲他祝禳。巴蘭是摩押大河邊毘奪地方人，他雖然不是以色列人，却知道敬耶和華。摩押人是不知道敬拜那看不見的真神的，但是見了巴蘭就覺得他有一種特殊的變性的能力，正如黑暗中熠耀着的光明。在巴勒的心中就存着「巴蘭爲誰祝福，誰就得福；咒詛誰，誰就受咒詛」的念頭。所以當國難臨頭之日就想起了這位先知。因爲以色列人勢力浩大，人數衆多，有併吞摩押的雄心。他們把摩押「四圍所有的一概餽盡，就如牛餽盡田間的穀一般」。巴勒受此恐懼，便命本國的長老手提着卦金往迎巴蘭。第一次巴蘭請命於上帝，上帝不准他前往，半途中又遣天使阻止他。第二次上帝纔允許他去見巴勒，但是耶和華囑咐他必須遵照他所說的話而行。所以巴蘭說：「就是巴勒將他

滿屋的金銀給我，我行大事小事，也不得越過耶和華我上帝的命令。」既到之後，巴蘭就命巴勒築壇七座，備獻祭物。這時耶和華將話傳給巴蘭，又說，你回到巴勒那裏去要如此如此說。他就回到巴勒那裏，見他和摩押的使臣都站在燔祭旁邊。巴蘭便題詞唱詩歌說：

巴勒引我出亞蘭，

摩押王引我出東山；

「來呵，爲我咒詛雅各，

來呵，怒罵以色列。」

上帝沒有咒詛的，我焉能咒詛？

耶和華沒有怒罵的，我焉能怒罵？

我從高峯看他，

從小山望他，

這是獨居的民，

不列在萬民中。

誰能數點雅各的塵土，

誰能計算以色列的四分之一？

我願如義人之死而死，

我願如義人之終而終。

巴勒所願望的是咒詛的聲音，而巴蘭却說了祝福的言語，這豈能不引起劇烈的糾紛呢！但是巴蘭所持的理由是很堅定的，說：「耶和華傳給我的話，我能不謹慎傳說嗎？」

巴勒既然失望了，於是他想作第二次的嘗試，領巴蘭到了瑣腓田，上毘斯迦山，叫他只看見以色列邊界上的人好讓他咒詛。但是耶和華臨到巴蘭那裏，叫他依照所命而言。這時，文字到了這裏又起了一個旋律，而一段詩就從散文中破例而出。

巴勒，你起來聽；

西撥的兒子，你聽我言：

上帝非人，必不致說謊；

也非人子，必不致後悔；

他說話豈不照着行呢？

他發言豈不要成就呢？

我奉命祝福：

上帝也曾賜福，我不能翻轉。

他未見雅各中有罪孽，

也未見以色列中有奸惡：

耶和華他的上帝和他同在，

有歡呼王的聲音在他們中間。

上帝領他們出埃及；

他們似乎有野牛之力。

斷沒有法術可以害雅各，

也沒有占卜可以害以色列：

現在必有人論及雅各，就是論及以色列說，上帝爲他行了何等的大事！

這民起來彷彿母獅，

挺身好像公獅：

未曾喫野食，未曾喝被傷者之血，

決不躺臥！

巴勒的態度漸漸軟化了，所以說：『你一點不要咒詛他們，也不要爲他們祝福。』但是巴蘭的回答只是：『凡耶和華所說的，我必須遵行。』

經過了兩次的冒險以後，巴勒還不死心，希圖作第三次的僥倖。巴蘭這次面向曠野

目睹以色列各支派居住的帳篷，繁衍密布；上帝的靈使他題詩。

比珥的兒子巴蘭說，

眼目睜開的人說：

得聽上帝的言語，

得見全能者的異象，

眼目睜開而仆倒的人說：

雅各啊，你的帳棚何等華美，

以色列啊，你的帳幕何其華麗！

如接連的山谷，

如河旁的園子，

如耶和華所栽的沉香樹，

如水邊的香柏木。

水要從他的桶裏流出，

種子要撒在多水之處，

他的王必超過亞甲，

他的國必要振興。

上帝領他出埃及；

他似乎有野牛之力：

他要吞喫敵國，

折斷他們的骨頭，

用箭射透他們。

他蹲如公獅，臥如母獅，

誰敢惹他？

凡給你祝福的願他蒙福，

凡咒詛你的願他受咒詛。

摩押王聽到了巴蘭所歌的詩立刻勃然大怒，尖利地譏刺巴蘭，抬起手來向他說：

『耶和華却阻止你不得尊榮。』

巴蘭雖然當面受了摩押王的叱辱，但是他並不沮喪。他用着預言的詩歌告訴摩押王，說有星出於雅各，有杖出於以色列，必要打破摩押的四角，必得以東爲基業，西珥爲產業。巴蘭又說亞瑪力雖爲諸國之首，但他終必沉淪；基尼的窩巢雖在巖穴中，然而必至衰微，爲亞述所擄。最後他用無窮的悲歎歌唱說：

『哀哉，上帝行這事誰能得活？』

於是巴蘭就飄然引去，返歸本鄉，這片段的史詩也在這裏終結。

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

現在姑且不講韻文史詩和散文史詩的區別，而把史詩從牠文體組織的程度上加以分

類，大概可以說有三種：第一是簡單的，獨立的故事，普通稱爲『歌謠』(Ballad)。其次是論及一個英雄的各個不同故事的集合。最後的一種是完備的，複雜的插話，包含有一個統一的組織的結構，這正如那些著名的大史詩——奧特賽，伊里亞特——的作者，把阿契爾司(Achilles)和俞立西斯(Ulysses)的故事構成了上述的兩部傑作。我們現在平常所說史詩，常是單指最後這一種而言，而聖經中的史詩却是泛指以上這三類的。在聖經中那第一種可以稱爲

(一)史詩的故事(Epic Stories) 這是單獨的一個故事，並不牽涉到別的事情和人物，如同最初該隱和亞伯的故事，以及基甸和耶弗等的故事。第二種可以稱爲

(二)史詩的完整的故事(Epic Cycles) 在創世記中有許多這類圓圓的故事。所謂『完整』乃是說一個整齊的故事的始末，以一個主要的人物——如一個族長的名字——作爲中心——如亞伯拉罕的完整的故事，雅各的完整的故事等。第三種可以稱爲

(三)史詩的歷史(Epic Histories) 屬於這一類的有約瑟和他弟兄的故事，因爲在

故事中包含了許多事情，而這許多却又團集成一整個而有組織的歷史。

現在就『史詩的歷史』而論，那結構得最精妙的要推以斯帖記。這部書的結構是雙重的，一部分是以以斯帖的事實爲中心，一部分是以末底改的事實爲中心。在以斯帖記開頭的幾章先敘述了一位東方君王的生活，那亞哈隨魯王擁有一百二十七省的地盤，奇珍異寶，美不勝收；又是專制橫暴，窮奢極慾，在御園設了七日七夜的筵席，爲要誇示王后瓦實提的美貌，就降旨在衆臣前陛見皇上，但是瓦實提違旨不來，所以引起了亞哈隨魯的忿怒，廢了瓦實提的后位。廣選美色，以充後宮，終於得了以斯帖，一個外邦的女子，代替了瓦實提的尊位。這段開頭的引子，描寫王室的豪富，君王的專暴，正是要使讀者在腦中存留東方色彩的印象，好易於了解，欣賞，以下所要發生的事情。

王的寵臣哈曼，奸佞擅權，因爲猶太人末底改對他不肯跪拜，所以他就怒氣填膺，立意要殺戮末底改並滅絕他的本族。於是在王的面前進讒，行文各處定亞達月十三日將猶太人無論老少，婦女，孩子，全然剪除，並得掠奪他們的財物。哈曼又造了一個十字

架，預備將末底改釘在上面。這時，書上說：『王同哈曼坐下飲酒，書珊城的民却都慌亂。』

這是末底改一方面的事情，但是在以斯帖方面，聽見了這個消息，就爲他的民極力悲傷，禁食祈禱，最後，她就蒙着死罪，不待王的召見進去朝見他，並不如末底改所向她暗示的方法，向王哭訴，祈請赦免她的同族，只是請王和哈曼赴她所設備的筵席。這青年美貌的王后，要以她天賦的美質使王歡喜，而把她的美推翻哈曼的暴權。

以斯帖用宛轉柔順的心，月貌花容的美，香醪美酒的陶醉，以因亞哈隨魯的寵憐，然後方纔吐露她的心事。在那兩日的筵席之間，一夜王焦躁不能安睡，就命人把歷史念給他聽，讀到末底改破壞守門太監辟探和提列謀刺王的事情，適值哈曼進宮來請求王允准他把末底改掛到木頭上，於是王問哈曼『王所喜悅尊榮的人將如何待他呢？』哈曼以爲是指着他自己，就驕矜地說：『當將王常穿的朝服和戴冠的御馬，都交給王一個極尊貴的大臣，命他將衣服給王所喜悅尊榮的人穿上，使他騎上馬走遍城裏的街市，在他面

前宣告說，王所喜悅尊榮的王就如此待他。」亞哈隨魯就如哈曼所說的話命他向末底改如此行。

到了那第二次赴王后筵席的時候，王的神識已爲以斯帖的美麗所眩惑，顛倒不能自主了。這是第三次了，王問她所祈求的究竟是甚麼？就是國的一半他也必恩賜她。這真是到了千鈞一髮的時際，猶太民族的命運都繫在她一人的身上了。她就壯了壯膽，拚着一命向王請求保全她全族的生命，指出哈曼的奸計。於是這惡徒就釘上了他自己預備的十字架，而爲哈曼所嫉惡的末底改反而取得了他的尊位。於是猶太人守亞達月十四十五兩日爲猶太脫離仇敵之手，得慶更生的日子。

我們以上都是從嚴格的史詩的意義而論的，但是除此以外還有兩種必須提起的。牧歌(*Idyll*)並不是一種明顯的文學的形式，乃是別種文學形式的變體；聖經文學中含有史詩體牧歌正如含有抒情體牧歌一樣。再者，一大部分的先知文學都有一個支流，這是和

史詩有特別的關連的。

假如說牧歌主要的特點乃是在乎牠論述愛情和家庭生活的事情，那麼在一切文學中沒有一本書能比路得記更能表現牧歌的特色了。那路得記是排列在士師記之後，讀過了士師記那種血與鐵，好武和仇殺的故事，再讀下一卷平靜溫和的路得記，無異是看過了全武行的三本鐵公雞，鑼鼓喧天，烏烟瘴氣，忽地全劇告終，人聲倏靜，簫管一聲，來了一齣青衣小戲。在這書中並不講到戰爭和政治的事情，只是敘述一份人家所經歷的故事——漂泊異域，人口喪亡，貧苦無依；又是講到鄉村生活和農田工作的情形，充滿着鄉村的寥圍氣。

在這篇史詩體牧歌中開頭講到以利米勒在士師時代猶太，伯利恆地方過到荒年，就帶着他的妻子拿俄米和兩個兒子往摩押地去。到了那裏住了十年，以利米勒就死了，以後他們兩個兒子也拋棄了母親妻子逝世。那時，聞知猶太分賜糧食，就動身回伯利恆來，隨帶着她的媳婦路得。這時，伯利恆的人都已不十分認識她了，說「這是拿俄米嗎？」

她用最可悲傷的答語道：『不要叫我拿俄米，要叫我瑪拉，因為全能者使我受了大苦。』
在她的生命中遭遇了三次的惡浪——飢荒，夫喪，兒死，子零地剩下了她，怎能令她不悲傷呢？幸而路得，她的摩押的媳婦，雖然在困苦患難之際，還是願意隨從那白髮的婆婆，說過

不要催我回去不跟隨你；你往那裏去，我也往那裏去；你在那裏住宿，我也在那裏住宿；你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝；你在那裏死，我也在那裏死，也葬在那裏；除非死能使我我相離，不然願耶和華重重地降罰與我。

在下一段中，這牧歌的情調又轉變了，描寫當地的風俗鄉情。在我們眼前顯出了收割大麥時所有熱鬧和喧嚷的情景，這鄉村社會的圖畫中有收割的農夫，僱僕在麥田裏緩緩進行，後面有許多拾穗的女郎檢拾遺穗，田主從屋裏出來察視田地并且和衆人問候。其中有一個外邦的女子含羞地雜在衆人的中間，這女子所經過的歷史是爲他們所知道而深深地欽佩的。那田主向路得說：『女兒呵，不要往別人田裏拾取麥穗，也不要離

開這裏，要常和我的使女們在一處。我的僕人在那塊田收割，你就跟着他們去。」這可憐而又可愛的少婦，在夕陽斜照，歸鴉夕噪的時候，必定提着竹籃往黃昏古道，臨流的茅屋行去；她那年邁的婆婆，在倚閭盼望她相依爲命的媳婦。夜裏，在燭影搖紅之下，路得絮絮地訴述她日間的經過——波阿斯的慈惠和溫存。聽見了波阿斯的名字，給拿俄米一線光明，要在他身上爲路得求一終身的依靠。

依照希伯來的風俗，婦婦可以選擇最近的親屬和他結婚，所以在當天的晚上拿俄米叫路得走往波阿斯的住所，求他恩憐。但是除波阿斯之外，還有一個最近的親屬，所以波阿斯不能接受路得。到了次日，那最近的親屬不願娶路得，於是就屬於波阿斯。這篇牧歌，最後就說耶和華眷路得，使她生一個兒子，取名俄備得，俄備得生耶西，耶西生了大衛王。

講過了史詩體牧歌以後，現在可以提起史詩體先知文學(Epic Prophecy)了。先知

文學包含各種的文學形式，但是其中有一支的性質是接近史詩的。

在舊約聖經中先知書佔去了大半，但是那些先知和他們的著作的時期大多是不能早於耶羅波安第二之前；然而在這個時期之前，從撒母耳以來，在以色列和猶太先知已有了極大的工作。在先知的名錄中沒有誰能比以利亞更偉大，然而在聖經中却沒有以利亞的先知書。那些早日的先知，他們並不著作先知的書籍，而是用生活來表現，包含在他們的行動之中，而唯一表露在文藝中的也就是他們行動的記述。這種記述最合適的名字就是所謂史詩體先知文學。

史詩體先知文學顯露在史詩的三種體裁中。

(一)先知的故事 (Prophetic Stories) 屬於這一類獨立的先知故事，那最好的例子莫如巴蘭的故事，在以上論及混合史詩時已經有詳細的敘述。

(二)先知的完整的故事 屬於這類的有兩個先知，以利沙與但以理，其中尤以以利沙更為著名，自列王紀下第二至第八章中紀述他的十四個故事，都各自獨立而不相關連

的，論到以利沙是一個偉大的英雄，所有的神蹟都以這一點為基礎。如懲治嘲弄的兒童，以二十餅飽百人，斧頭在水中浮起等等。其他的都是深刻描寫人生生活的有趣味的寫真，如乃縵與基哈西的故事，撒馬利亞被圍的故事等。其中的一件敘述得最詳細和動人，並且在這故事的結尾處顯出很高等的道德精神，所以我不禁鈔錄了那全段的故事，作為先知的完整的故事最美妙的例子。

捕捉以利沙

亞蘭王與以色列人爭戰和他的臣僕商議說，我要在某處某處安營。神人打發人去見以色列王，說，你要謹慎，不要從某處經過；因為亞蘭人從那裏下來了。以色列王差人去窺探神人所告訴所警戒他去的地方；就防備未受其害，不止一兩次。亞蘭王因這事心裏驚疑，召了臣僕來，對他們說，我們這裏有誰幫助以色列王，你們不指給我嗎？有一個臣僕說，我主，我王：無人幫助他，只有以色列中的先知以利沙，將王在臥房所說的話告訴以色列王了。王說，你們去探他在那裏，我好打發人去捉

拿他。有人告訴王說，他在多珊。王就打發車馬和大軍往那裏去；夜間到了，圍困那城。神人的僕人清早起來出去，看見車馬軍兵圍困了城。僕人對神人說，哀哉！我主呵，我們怎樣行纔好呢？神人說，不要懼怕；與我們同在的比與他們同在的更多。以利沙禱告說，耶和華呵，求你開這少年人的眼目，使他能看見。耶和華開他的眼目；他就看見滿山有火車，火馬，圍繞以利沙。敵人下到以利沙那裏，以利沙禱告耶和華說，求你使這些人的眼目昏迷。耶和華就照以利沙的話使他們的眼目昏迷。以利沙對他們說，這不是那道，也不是那城；你們跟我去，我必領你們到所尋找的人那裏。於是領他們到了撒馬利亞。他們進了撒馬利亞，以利沙禱告說，耶和華呵，求你開這些人的耳目，使他們能看見。耶和華開他們的眼目，他們就看見了；不料，是在撒馬利亞的城中。以色列王見了他們，就問以利沙說，我父呵，我可以擊殺他們嗎？回答說，不可擊殺他們；就是你用弓用刀擄來的豈可擊殺他們嗎？當在他們面前設擺飲食，使他們吃喝回到他們的主人那裏。王就爲他們備了許多食

物：他們吃喝完了，打發他們回到他們主人那裏。從此亞蘭軍不再犯以色列境了。

(三)先知文學體史詩 (Prophetic Epics) 這和那結合幾種事項成爲一篇的史詩歷史相似。在聖經中有兩篇先知文學體史詩，是關於先知以利亞和約拿的。

約拿書是先知書中一本較小的著作，但是讀了這本書就覺得這和別的先知書大不相同。那鴻和約拿都是從上帝接受了一個命令向尼尼微人宣告他的旨意：那鴻書中的言詞大抵和其他先知書相同；而約拿書其中並不記述先知所發的言論，只是描寫他的行動，這種行動正如在列王紀上二十章中所記載的相同。在約拿記中還有一樣是和別的先知書不同的。在平常的先知書中，從上帝接受了的命令都必敬謹遵從；但是在約拿書中却記載這位先知違抗了上帝的命令，並且是故意違抗的。假如把這段事情論爲史詩體先知文學，那麼約拿的違抗，正是與順從無異，正是先知所要傳授的啓示。這乃是約拿書最有關係的解釋法。

約拿書開頭先講耶和華叫約拿往尼尼微大城去宣布他的旨意。『但是約拿却逃往他

施去躲避耶和華。」這書中詳細地描寫出他從約帕下船，海中狂風大作，滿船乘客驚惶失色，各人祈求他的上帝；約拿睡在船的底層就爲他們攪醒。他知道上帝的震怒在他身上，向同船的人述說了。於是他被拋入海中，爲一大魚所吞——這件奇事並不重要，因爲這並不是這篇故事的中心。以後，約拿在魚腹中禱告上帝，耶和華吩咐魚，魚就把約拿吐在旱地上。這是約拿書的前部。

從這件事情中我們可以看出一件當先知時代所有的啓示。我必須先說明人類所有最初的神的觀念，他們所論的神大多看作一地的主宰，而那神的權力也只限於爲人所敬拜的區域之內。這延傳到約拿時代的觀念顯然是從列王紀上第二十章廿三節所說的詩而來的，那亞蘭王的臣僕告訴亞蘭王說：「以色列人的神是山神；所以他們勝過我們；但在平原與他們打仗，我們必定得勝。」在約拿書中仍舊有這種觀念，那些航海者的種族和鄉土都各不同，在遇見暴風時就各人哀求自己的神。在巨浪翻騰的中間，約拿說出他是希伯來人，敬畏耶和華，那創造滄海旱地之天上的上帝，就令他們非常懼怕。約拿雖然

對於耶和華具有這樣高尚的觀念，但是那舊日以神爲專管一地一國的觀念還是存在他的心中，只須看他想到他施去躲避耶和華的事情就可以知道了。他從風浪中驚醒，承認耶和華的權力是充滿天空，海地和陸地；而約拿的受罰和蒙救就使這個啓示到了最高點。

這個故事還沒有終結。耶和華第二次的命令降臨到約拿，他就立刻遵從了，往尼尼微大城，宣告說：「再等四十日尼尼微必傾覆了。」這個消息如疫病一般地傳佈了全城，於是他們宣告禁食，披麻坐灰，切切哀求上帝。上帝察看他們的行爲，見他們離開惡道，他就後悔不把所說的災禍降與他們了。這事使約拿大大不悅，且甚發怒。由於他性情的驕直就向上帝發怨言。似乎他希望上帝爲他們怨言所動，改變了他憐憫的旨意，所以他在城的東邊搭了一座棚要看看那城究竟如何。約拿在這棚的下面，外受烈日蒸曬，內受中心的焦躁；耶和華使那地長了一棵蓖麻，遮蓋約拿。他看到這棵蓖麻，見牠葱蘢滴翠，又受了覆蔭之蔽，所以十分喜愛。過了一夜之後，這蓖麻爲一蟲子所嚼，以致枯槁，炎熱的東風和火灼的日光使約拿發昏。然後上帝的話臨到他說：

這萬麻不是你栽種的，也不是你培養的，一夜發生，一夜乾死，你尙且愛惜；何況這尼尼微大城，其中不能分別左手右手的有十二萬多人，並有許多牲畜，我豈能不愛惜呢？

在這先知書後半部中所隱寓的是甚麼啓示呢？並不單如人們所說想的啓示着耶和華的愛和他對於悔罪之人的憐憫；因為這一點是約拿從前部中所已經知道而宣傳過的。但是這位先知以爲這種愛和憐憫只是希伯來人民所配得的；而對於這種恩典加於異族就覺得非常憤懣。在前部中，約拿經過了死生的危險，纔知道耶和華的權力原不限於以色列一地一族之間，而是普及在宇宙之內。現在，約拿在後部中受到一種教訓，就是超過懲罰的至尊的憐憫是耶和華的神德，凡一切種族都可以得到這種恩賜。但是另外還有一層意思。就是約拿他也不敢強制耶和華赦免尼尼微人的權力，只是自怨自艾，說『耶和華呵，現在求你取我的命罷，因爲我死了比活着還好』。『并且自以爲發怒以至於死都合乎理。』

但是神的愛心總要感悟這個執迷不悟，剛愎倔強的先知，所以設了一個方法來喻解他——就是那棵蓖麻的一夜茁生和一夜枯死，作爲一個實地的比喻，使他心中誠服。這一點是全篇中主要的眉目，由此就使那先知開始明瞭神的慈惠普及四海，圓頂方趾，無不蒙受他的宏恩。這使一般人的思想從狹窄的以神爲一族一國的神提到無所不在，管理宇宙萬有的神的思想。把舊日以耶和華爲希伯來列祖列宗，一族專有的上帝推而爲萬民同尊，四海同仰的上帝。所以那超過懲罰的憐憫也不單爲希伯來人民所有，也當推之於其他的民族，而尼尼微人民的得蒙赦免，正是理所當然：以上所論的諸點，乃是先知文學體史詩約拿書中所含寓的啓示。

第八章 聖經歷史與聖經史詩的關聯

聖經中的史傳諸書，假如要廣義地論述，就會引起著者的問題和題旨的討論等等的困難。在本篇中，因為只是討論聖經的文學，所以便略除不講。舊約中除申命記可以歸入另外一類以外，自創世記以至以斯帖記，都是敘事的文章；新約中則自馬太福音以至使徒行傳也是如此。本篇唯一的要點乃是要查考在那些傳記的，敘事的文字中，究屬含有幾種不同的文學形式？

聖書中所記載的只是關於以色列人民的歷史。在這全書的歷史之下隱伏着一種思想，就是以色列國家主義的意識，以為以色列民族乃是上帝所特別揀選的子民。我們把這一點作為觀察的立場，那麼，這全部就呈顯出是一部清晰的相稱的歷史：如同聖書敘事的歷史中常破裂出一段史詩的故事來，用以解明或發揮他們是選民的意思。因此，從這個觀點上，我們可以希望找出聖經歷史的合理的分段。

創世記這個名字向人宣洩了牠內容的性質：這乃是一部原始人民的歷史，書中所論及的年代還遠在這選民成爲國家之前。書中前十一章論及這世界最初的起原，而其餘的幾章就敘述以色列族的各家長：亞伯拉罕，以撒，雅各，約瑟的歷史。即在創世記的末章，亞伯拉罕的後裔，還不過是一個大的家族。

到了出埃及記時，以色列人民已經十分繁衍，而爲埃及人所畏懼，因爲「他們人口衆多，勢力浩大」。這種初民歷史的性質可說是以歷史爲骨架，而加以史詩的插話（*epic incident*）。我們從史詩的原素上論列：計創世記中包含簡單的史詩故事，如同洪水的故事，以色列族長的連續的故事，和一個完整的約瑟與其弟兄的史詩歷史。歷史的骨架是以譜系，年表，以及與此相關連的種種而構成的。在這書中有些插話顯然是用以來滿足這樣的目的。這就如亞比米勒與亞伯拉罕，亞比米勒與以撒的事件，顯然是有穿插的痕跡，是用以解釋別是巴和其他的古井的所以得名。同樣（創9²⁰⁻²⁹）所提及的「迦南的父親」，（創19³⁰⁻³⁸）所提及的「羅得的女兒」的故事，都是要用以說明這個大的家

族的發展中相互的關係。這種歷史的插話與史詩的插話是很容易分辨的，因為史詩插話並不與別的事情牽連，而牠的趣味完全是在牠故事的本身之內。

接續原民歷史創世記之後有三部史書敘述這個民族的移遷以至於進入那應許之地。這三部書可以總稱爲法制史。這所謂法制史與我們平常看了這名詞而想到的意義，在性質上很有些不同。別的人民是逐漸苦心孤詣地把他們原始流傳的種種合理的習慣，經過特別詳細的商議，纔制定了所謂憲法。但是以色列族是上帝的選民，是爲上帝所直接管轄的，所以她的法制史也只是上帝對於律法所有連續的啓示的記載，這樣的歷史當然會包含一些插話，漸漸的引入那種啓示，或是與那些啓示相密接；如同因爲葉忒羅的拜訪就引起祭司陪審民事的制度。在這段的歷史中有兩次表現出獨創的形式，在故事的起頭有十大災難的事情，是用以表出以色列人是爲奴的羣衆；在故事臨終結時有巴蘭的歌詩，顯出他不願因敵人的勒制而爲他們作讚美的言語。這部法制史依牠自然的性質可以分爲兩部，出埃及記，利未記，和民數記的上半部，包括在埃及爲奴，被領出敵國，和他

們在西乃山成國時所有一般的章制。那民數記的其餘的半部，就是論及他們從西乃山出發，以及三十八年在曠野中流徙的情形。

其次，我們可以研究另一段時期，這用另一種歷史方法紀錄在聖經中間。這選民從各種方面努力以求永久的政府的經過是描畫在約書亞記，士師記，與撒母耳前書中。約書亞記敘述得勝迦南與分配得勝的土地的事情。在士師記中論及他們圖謀建立政府的嘗試，有那些士師此仆彼起地作為民衆的統率。在兩個士師的興衰之間，並沒有指揮的領袖，正如聖經所說，他們只是行他們眼中以為對的事。在這本書中就顯出了一個意思，就是這國家的制度，最後也使以色列民族和別國一樣。在基甸成就大功之後，以色列人就請他為王，但是他拒絕說：『我不管理你們，我的兒子也不管理你們，惟有耶和華管理你們。』（士 8²²）。基甸死後，他的不肖的兒子就被示劍人擁立為王；此後封土和國內之戰相繼不絕，直至這王和他的黨羽全被滅絕時纔算終結。這全部設立王位的觀念

在約坦的寓言中講得很詳明，說

有一時樹木要膏一樹爲王，管理牠們，就去對橄欖樹說，請你作我們的王，橄欖樹回答說，我豈肯止住供奉上帝和尊重人的油，飄飄在衆樹之上呢？樹木對無花果樹說，請你來作我們的王。無花果樹回答說，我們豈肯止住所結甜美的菓子，飄飄在衆樹之上呢？樹木對葡萄樹說，請你來作我們的王。葡萄樹回答說，我豈肯止住使上帝和人喜樂的新酒，飄飄在衆樹之上呢？衆樹對荆棘說，請你來作我們的王。荆棘回答說，你們若誠誠實實的膏我爲王，就要投在我的蔭下；若不然，願火從荆棘中出來，燒滅利巴嫩的香柏樹。

此後，以色列人立王的要求並不再現，直至神意定立掃羅爲王時爲止。但是在這個時期之前，另外有一種權力起來代理士師而管理以色列人，這就是撒母耳書中所指的先知。等到以後確立王位，舊日的神權施政失其效用，於是這制度也因以告終。

這三部書都確乎是附插的歷史。幾乎這全部都包含史詩插話；如各個士師的故事，

或如與約書亞，參孫，撒母耳，掃羅，有關的連續的故事。在後半部中掃羅與大衛之爭是一篇最長的史詩。這許多小段的史詩，就由歷史的紀年或紀事的骨架，將牠們聯合爲一。這在士師記開頭的總敘中最可以明顯地看出；而在約書亞記中論述地理的幾章無異就作了迦南人末日宣判之書。

自大衛王登位之後，國祚就得以永固。這個王權一直繼續至以色列民被擄爲止，其中的經過都紀錄在撒母耳記下，與列王紀上下兩卷中。最先敘述大衛和所羅門相繼登位，統治全國的人民；然後有國家的分裂，有猶大與以色列兩國相對並峙；最後，北社既屋，猶大不久也就覆亡。這三卷書可以稱爲正史 (Regular History)。這是很有統系的敘述各王相繼在位的事情。各篇的敘事都排列的井然有序；在早年時政治的設施和宮庭的生活都分別敘述，不相雜和，而嗣後同時分論猶大與以色列兩國的君王，極力嘗試把這兩國的情形能相互平行，以資對照。官吏的職名表隨時增加了公文歷史的成分，并且不住的提及那些掌權者，猶大和以色列君王的紀年史，以及其他等事。而插話也用歷史

的方法來敘述。以色列族的前期可以說是一篇史詩，就是大衛的衆子與押沙龍的叛變；這段史詩，正和被擄時代以斯帖的故事可以歸入一類。在後半部中所有的史詩插話大半都是預言史詩；關於先知個人的事件，如拿單與亞庇雅等，再推廣一些也可以把以利亞，以利沙的事情包括在內，他們就是傳述上帝的旨意，以指導政府的人。

舊約中的史書除此而外尚有歷代志上下兩卷，以斯拉記，和尼希米記。這幾部書包括我們上文所說的後半期，以至以色列人民重返耶路撒冷的時期爲止。但是這幾本史書的性質與以上完全不同：這特別顯示出牠的公文，系譜，統計，的特點，這只是從聖經他書以及從別的來源採擷了精華而編成的。最重要的乃是這幾本書的著述是別具目的：在這些書中，事蹟是節簡了，擇要注重了，而將重要之處又加以擴大的詳說，這一切都是與被擄以後復興的猶太教會的舉止有關。所以這可以說是宗教歷史（Ecclesiastical History），以別於上述的正史。

這宗教史和正史的分別，最好是用兩段文字來互相比較。我們可以用大衛迎約櫃至耶

路撒冷的事情爲例。

撒母耳記下

(6¹⁻¹²) 聚集衆人想搬運約櫃。因烏撒之死，而將約櫃留在俄別以東的家中，上帝就賜福俄別以東的全家。

歷代志上

(13¹⁻⁴) 大衛提議搬運約櫃。

(5¹⁴) 與上列撒下所述相同，但有些名字爲求便於講述，稍有改變。

(15¹⁻²⁴) 大衛以爲只有利未人配擡上帝的約櫃，於是列舉擡約櫃和奏樂之人的名字。

(6¹²⁻¹⁹) 約櫃的儀仗——大衛的情形——米甲的不樂——約櫃進入會所。

(15²⁵至16³) 材料與上列者相同，但多描寫音樂唱歌的儀節。

(16⁴⁻⁴²) 選立利未人供役約櫃；舉述他們的名字和詩歌。

(6 19—20) 衆人與大衛都各回家。

(16 43) 與撒完全相同。

(6 20—23) 米甲輕視的結果。

看到以上兩書所選擇的材料大致相同，而各重其所重。而從字句的相同上充分顯出後者必以前者爲藍本，或者這兩書同出於一個源流。但是歷代志多注重宗教上之點，如解釋烏撒之死乃因忽視利未人的權力，所以以後就選擇利未人擡約櫃，而更詳述音樂和禮儀之事。撒下所述大衛回宮，米甲出迎訴說之事，在代上却未論及，只因這與宗教史並無關連，所以就略去了。

舊約中猶太教會的宗教歷史在新約中也有相類的部份。在文學的分類上說起來，四福音書當歸入何類？雖然這是宗教歷史的一部分，然而牠們却不是歷史。說牠們是傳記呢却也很難，因爲既然這些是傳記，那麼，爲何歷來的著作家不能引此自滿，而必須再苦心地創作許多耶穌基督的傳記？這似乎很可以歸入先知文學一類，因爲先知文學是記

述先知的言語，同時也記述先知的行動。四福音書雖和先知文學不無相同之處，然而牠們的異點却更大於牠們的同點。耶穌在福音書中所處的地位並不與先知的地位相同。先知的職務多爲傳達神的使命，然而耶穌却與此相反，他在福音書中所說大多是他自己的教義。這個結論，歸納起來，還是說福音書當自成爲特殊的一種文學形式。這種形式的定義可說是基督言行的有力的陳述。這福音書更是一本作爲生活軌範的約書，在這上面載述權威的事實與文件，而這就成爲政法的標準，雖然福音書並不是一本律法書，但是福音書的作者却以此載述，新約教會却依此接受，因爲這乃是他們教主的言行，可以作爲最好的標準，而教會就以此爲最高的律法。這種專門的評述在路加的序言中是證實了。

說——

有好些人提筆作書，述說在我們中間所成就的事，是照傳道的人從起初親眼看見，又傳給我們的；這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按着次序寫給你，使

你知道所學之道都是真實的。

必定有人要疑惑約翰福音與符類福音在性質上大相逕庭，不能與他書同列一類。但是假如進一步觀察，就可知這仍和符類福音同其性質，只不過在外表上略有更變，而將耶穌的「行為」改變作他的「神能」，他的「言語」變為他的神性與工作的佐證。依此看來，約翰福音之與符類福音豈非毫無相歧之處？

假如這個文學的看法是不錯的，那麼，這對於使徒行傳的問題就容易解決了。使徒行傳原是接續路加福音而著的書籍，而牠的性質也是敘述使徒們的行事，建設教會和傳教異族。所以根本講來，這是路加的一本續集而已。

以上所述就是聖經中所顯示的各種的歷史文學。在本章的結尾處，我要向讀者說，假如你們要把聖經的歷史作文學的欣賞，請不要為聖經所分裂的章節所拘囿，而當以文學上的起落為依歸；若不能一次讀畢，則也當依文字所分的自然的段落為起迄。我更希

望印刷者對於這樣的讀者，若能把聖經歷史改訂一下，則對於讀者的興趣，必定可以增加不少。

第四卷 聖經中的修辭文學

第九章 聖經的書函：或寫述的修辭

「修辭」一詞，含義甚多。平常對於這個名詞所有普通的用法與本章中所要論述的並無多少關係。據我看文章的風格乃是屬於研究語言文字的問題，而非屬於研究文學的問題，只是除非像「智慧書」那樣，牠的風格與體裁是那麽奇特，足以自成一體，纔應當加以賞鑑。此處所要提出的「修辭」一詞，其意義可與平常不同，——乃是指講演的文學。聖經中的講演文學分爲兩大類：書函——寫述的講演，以及演說——口述的講演。

聖經中的書函文學對於聖經的道理有極重要的關係。但是這對於研究聖經文學形式的觀點上說來，可以不必多去討論牠們的內容。此地所必需提起的就是「書函」這一個總名共含三種不同的種類，必須分別論列，其中雅各書，約翰一書不在此內，這兩種應當

列在智慧文學之內。

那最先與最大的一種與書信的意義最是相合——就是教牧通候的書函。這具備了一切書信的形式：開端先有使徒，有時也有別的人與使徒一同向一指明的教會或團體祝福；結尾處又有問候，或加親筆附語，以及籠統地或提出名字向那處的人問安。在信札的中間，有時向個人傳達信息，或論及那人的事情；也提到寫信的人的景況，未來的計畫，以及或許要去訪候那受信的人；信中也提到教會或受信人的事情，甚至也論及經濟問題或是關於遺忘的物件。此外，大多因為特殊的情形緣激起了寫書信的動機，論及這種特殊的情形的處置，作者就提到許多高深的教理。哥林多前書最足以代表這一類。在開頭的一段中先有聖保羅提明說他所聽到的關於哥林多教會的消息：就是關於他們結黨紛爭，荒淫穢亂，以及與弟兄同向官廳控訴。其後他又轉過來回答他們關於原則的問題，以及傳道的計畫，這些都是哥林多教會所向他詢問的。他論及守童身和吃祭偶像之物的問題，後者在初期教會中爭辯得極為熱烈，又論及在敬拜的事情上男女兩性各有的地位

；他也被問到關於靈力上種種不同的問題，在他的答案中就發出了那篇著名的「愛」與「慈仁」的格言。結尾處他總述他所傳福音的要綱，但是這樣的總述只是爲了一個目的，乃是解釋信徒對於使徒所傳復活之道所有的懷疑。

那另幾封教牧的書函與上列的例子有相同的樣式的，就有哥林多後書，這是繼續前書的議論，加拉太書乃是聖保羅向一處他認爲特別關切的教會進納忠告，爲的那個教會有猶太化的傾向，而抗拒教會的猶太化乃是使徒保羅自任的責任。腓立比人書或者是爲要消滅當地信徒中間的紛爭，我們只須看到他一一提出他們的名字就不難窺測他的同意所在。帖撒羅尼迦前後兩書論及盼望中的「主的再臨」將近，而與他書有特異之點。提摩太前後書乃是保羅寫給他「信主中的兒子」，也是他的同工者提摩太，如同教師一樣地訓導他修養個人的品格；但是保羅也判斷了一些在提摩太的同工中所易於引起爭辯的問題。提多書是寫給一個負責建立一處教會的人，並且總括地講了一些教導他的言語。腓利門書是保羅寫給一個私人的書信，講到一個私逃的奴僕，以後改變作了基督徒，願

望重歸他舊日的主人，這個人是由保羅所感化，并且也作了這位使徒的朋友。約翰二書及三書與腓利門書同爲寄給個人的書函，這是寫給一個未題名姓的婦人和信徒該猶的。

那其餘的兩種與「教牧通候的書函」有極顯明的分別，這第二種可稱爲「議論的書函」。雖然羅馬書是寫給一處特別的教會；但是這是當日教會的中心，也是保羅自己所沒有訪問過的。依照書信的形式先祝福以後，作者就立即引入中心的議論——就是「因信稱義」的教理，這救恩先向猶太人，其次也向希利尼人。接着又講解這新教理的意義，作者時刻顧念到那兩派的人，就是猶太人與非猶太人，他們對於這新教義的態度必定大有不同。他開頭先講到最重要幾項原則，然後他纔漸漸達到他全世界得到救贖這觀念的最高點；他又從議論轉爲勸告，然而他的勸告也不過作另一個論點的張本，顯明福音應實現到實際生活之中。結尾處依照當時教會書信的形式，有問安的言語和作者寫信的動機。希伯來書缺落了教會書信開端的例文，并且也不署寫信者的姓名。信末只提到提摩太已得釋放，以及「從義大利來的人」向他們問安。全信是一篇結構完美，段落整齊

的論說，文字頗爲精雅，是一位希伯來人寫給希伯來人的書信，全書大旨僅是說明律法必須由福音代替，因爲這是更高與更完美的天道。

那第三種書信包括歌羅西書，以弗所書，彼得前後書，及猶大書。其中只有歌羅西書式例俱全，載有祝福與問候。以弗所書實際上只是向該地一帶教會所發的通告，其間以弗所的教會爲主腦，在信末結尾之處並無問安的言語，却代以爲送信人所作的介紹。彼得前書是寫給『那分散在本都等地被主揀選的人』，彼得後書是寫給『那與我們同得一樣寶貴信心的信徒』；猶大書是寫給『那被召，在父上帝裏蒙愛，爲耶穌基督保守的人』。這幾封信可以總括稱爲『布告的書函』。那些寫信的人以領袖的資格將他對於真理與生命的觀念集中在一段簡單的陳述之中，他的目的並不在於作普通的議論與解釋，（雖然這兩者都有），却是因教會中特殊的情形而引起這寫信的動機，要啓迪那，無論個人或是團體，讀信的人在智力或靈力方面所有的覺悟。在歌羅西書及以弗所書中這特殊的情形似乎是爲了有一種組織精密的哲理的系統在與基督教爭勝，而這兩封書信的要

旨就在於說明基督教的教理與生活是最能充分地適應人各方面的需要。彼得前書是寫給那些分散在外的猶太人，他的寫信的動機很明白地可以看出是爲了當時有殘酷的迫害，這自然使教會的信仰的根基受到極大的試煉。猶大書及彼得後書極爲相似，是警告教會內部所有的罪惡：就是把「自由」的教義誤解作「放蕩邪淫」，這違反了基本的道德，也觸犯了教會的規條。

第十章 口述的修辭：申命記

聖經中的演講或口述的修辭，一部分早見於約伯記精美的言辭之中。其流暢的辯詰與智慧的言語殊足令人神往。新舊約聖經中尚有無數講演的文章散見各處，但是因為所載錄的僅係縮節後的簡稿，故不能作為文學的欣賞。此地或者應當提起一種自成一體的文章，與口述的修辭相近，這是禱文，或是稱為「對上帝的演講」，這以「所羅門的聖殿的祈禱」（見列王紀上第八章）與次經全書的瑪拿西禱言為主要的例子。但是在這一個部門中在文學上有最重要的價值的當推摩西五經中的申命記為代表。

申命記一書可以用另一個書名，題為「摩西登昆斯迦山前之演講及詩歌」。爲了這本書在歷史價值上的重要，對於以後聖書作家的影響，以及本書來源的問題，使人忽略了其中文學的意味。若是能把這冊書一氣讀完必定能夠得到許多的趣味。在這樣一氣誦讀之先須作一番預備的工夫，將書中主要的正文與其他附加的穿插分別清楚。先說申命

記有一些長段的括號式的解釋，明明不是演講中的正文，用今日的新名詞說來該稱爲『腳註』，是應當勾去的。其餘還有一些章節應當分列爲引言，題目，跋語，以及其他等等。但是在那些簡短與零碎的經文之外，有長長的一大篇，前後計有十五章之多，這可以稱爲『盟約之書』(Book of the Covenant)，這個盟約在摩西的演講之中曾不絕地提及；無論這一篇在牠本身方面有何等重要，應當照我以上說過的樣式，不要破壞那講辭的連貫性，一氣讀完。若是這樣就必體會出其中深厚的意味，而覺出演講中所有可悲憫的情形，就是那漂零在曠野中的希伯來人的領袖，獨自知道前面有美好的應許之地，只是他自己却不能進入。在他演講的中間時發出這樣的呼喊，說『耶和華因你們的緣故向我發怒』。當這不用言語說出的時候，在摩西的熱情的勸勉與指責之中也顯出了這個意思，爲了他要定立一個盟約，使他離去了的時候，這可以在人民中間可以作爲權威。在全書中也看出文章的層次是逐漸增高：先是敘事，其次是勸勉，以及儀式的，可駭的痛責，然後纔是告別與溫和的言語，再後到了詩歌的頂點，結尾是一段簡單的莊肅

與慘情的故事。申命記一書，我們隨意閱讀，就顯現了牠辭藻的豐富；若是一氣從頭至尾地讀完，不能不覺出道正如是一篇戲劇式的演講。

第一篇演講(1⁶—4⁴⁰)

摩西宣告自己不能進入迦南

書上記載着衆民齊集在約但河的曠野，在河的東邊。摩西站在衆民之前，用安靜的語調回溯過去的情形。他講到人民史實中中心的事件——就是從何烈山接受上帝的誠律——又講到如何自此以後，人口繁殖，所以他再不能擔負這樣一個廣大國家的繁劇的重任。說

惟願耶和華你們列祖的上帝，使你們比如今更多千倍，照他所應許你們的話，
賜福與你們！

因此這必須舉立官長，千夫長，百夫長，五十夫長，十夫長；在這樣的組織之下，他們

經過了可怕的曠野，進達加低斯巴尼亞。到了這裏他們就受命向敵人進攻。但是雖然那派出去的偵探回來報告說那裏是一片美好之地，却是他們也報告說敵人有巍峨的城牆，高大的堡壘，以及亞納族人民的強悍，使曠野中的以色列人心膽俱裂，忘記了主耶和華是他們曠野中的領導者。摩西就宣告說上帝如何因他們而震怒，并且他立誓除了那兩個忠誠的偵探以外其他的人一概不能進入那美好之地，這產業留待兒童以及以後的嗣裔去承受。到了這裏就最初說出了那可悲的怨語，就是『耶和華因你們的緣故向我發怒』，而摩西自己也不能渡過約但河。書上繼續講到人民如何鼓起勇氣，不靠耶和華的名字前去爭戰，而慘遭敗績。然後他們轉回曠野裏，在三十八年之中輾轉漂流，當日這一代所有的戰士都在這時期中先後死亡殆盡；雖然在漂流之中，却是也並不缺了上帝的照護。

因為耶和華你的上帝在你手裏所辦的一切事上已賜福與你；你走這大曠野他都知道了。這四十年耶和華你的上帝常與你同在，故此你一無所缺。

渡過了撒烈溪以後就產生了一個新的紀元；以色列人使那地方的居民大為驚恐。希實本

王西宏，巴珊王羅雖加抵抗也屬徒然；他們的城邑被攻陷，人民被殺戮撲滅，土地爲以色列的各支派所分割。耶和華對待以色列人民這些恩典的徵兆激起了摩西的盼望。

那時我懇求耶和華說，主耶和華阿，你已將你的大力大能顯給僕人看，在天上，在地下，有甚麼神能像你行事，像你有大能的作爲呢？求你容我過去，看約但河那邊的美地，就是那佳美的山地，和利巴嫩。但耶和華因你們的緣故向我發怒，不應允我，對我說，罷了，你不要向我再題這事。你且上基斯迦山頂去，向東，西，南，北，舉目觀望，因爲你必不能過這約但河。你卻要囑咐約書亞，勉勵他，使他膽壯，因爲他必在這百姓前面過去，使他們承受你所要觀看之地。

所以摩西的職務現在是告終了；他所傳的命令人民應當珍重保守，不可妄加增減，這可以作爲他們的智慧與聰明，因爲在萬民之中從沒有別的人民能有一位像他們這樣親近的上帝和合理的典章。但是他們必須記到傳授律法之時所有的情形，在山頂之上騰發火焰

，繚繞天庭，他們只能聽見聲音，却不能看見形像；他們必須注意不可採取天上或地下
的任何形象，向牠敬拜，也不可敬拜天上的日月星辰，他們是上帝從萬民中分別的選民
，揀選他們作為他的嗣子。若是這些他所曾與立過盟約的子民犯反他的命令定必要遭他
的嫉視。

你且考察在你以前的世代，自上帝造人在世以來，從天這邊到天那邊，曾有何
民聽見上帝在火中說話的聲音，像你聽見，還能存活呢？這樣的大事，何曾有
，何曾聽見呢？上帝何曾從別的國中將一國的人民領出來，用試驗，神蹟，奇
事，爭戰，大能的手，和伸出來的膀臂，並大可畏的事，像耶和華你們的上帝
在埃及，在你們眼前為你們所行的一切事呢？這是顯給你看，要使你知道惟有
耶和華他是上帝，除他以外，再無別神。他從天上使你聽見他的聲音，為要教
訓你，又在地上使你看見他的烈火，並且聽見他從火中所說的話。因他愛你的
列祖，所以揀選他們的後裔，用大能親自領你出了埃及，要將比你強大的國民

，從你面前趕出，領你進去，將他們的地賜你爲業，像今日一樣。所以今日你要知道，也要記在心上，天上地下，惟有耶和華他是上帝，除他以外，再無別神。我今日將他的律例，誠命，曉諭你，你要遵守，使你和你的子孫可以得福，並使你的日子，在耶和華你上帝所賜的地上，得以長久。

第二篇演講

傳授盟約之書與利未人及長老

摩西第二篇的演講展開着一個公開的儀式：就是將『盟約之書』交託與利未人及長老執管。在這篇演講中將前次說過的會場的佈景又重述一番，在摩西的周圍團團繞集着一些官員，代表利未人與長老，摩西的手中捧着『盟約之書』，這是第一次用筆將那盟約寫錄下來。他開頭，如同第一篇演講一般，先說到從前在何烈山時的景象；他將那些誠命，如同當時在火光與黑暗之中大聲傳呼一般地，一一背誦出來；并且他又提醒他們這

些誠命頒布給他的時候是有如何可驚怖的言語：

今日我們得見上帝與人說話，人還存活。我們何必冒死呢？

他們所祈望的乃是摩西必須代表他們站到上帝的前面，凡是主所吩咐他的使命，他們都願意遵守。所以摩西將受命傳述的一切誠命，律例和典章都彙集在一冊『盟約之書』中，而摩西就把這本書捧在他的手中。他要在開始宣讀之前先教導他們要存順從之心。他開頭先提出了上帝的偉大的尊名。

以色列阿，你要聽：耶和華我們上帝是獨一的主。你要盡心，盡性，盡力，愛耶和華你的上帝。我今日所吩咐你的話，都要記在心上；也要懇懇教訓你的兒女，無論你坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論。也要繫在手上爲記號，戴在額上爲經文。又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上。耶和華你的上帝，領你進他向你列祖亞伯拉罕，以撒，雅各，起誓應許給你的地；那裏有城邑，又大又美，非你所建造的；有房屋，裝滿各樣美物，非你所裝滿的；

有鑿成的水井，非你所鑿成的；還有葡萄園，橄欖園，非你所栽種的；你喫了而且飽足。那時你要謹慎，免得你忘記將你從埃及地爲奴之家，領出來的耶和華。

反而，將來他們的子孫若要問他們這些典章法度究屬有何意義，他們可以把過去的歷史訴述出來，怎樣在埃及法老王的淫威之下遭受苛虐，耶和華怎樣用可驚可駭的方法將他們引領出來，叫他們遵守這幾條的誡命：假如他們能遵守上帝的誡命，他們就可以算是一個端方正直的人。

這個盟約可以作爲他們與別的國家的分別之點。上帝會在他們之前剪除別的國家：——但是並不立時消滅一切，否則恐怕地廣人稀，禽獸充斥；而是逐漸地將那些人驅逐出去。他們不可與那裏的人立約，也不可以令他們的兒女與那裏的人通婚。

爲你歸耶和華你上帝爲聖潔的民，耶和華你上帝從地上的萬民中揀選你，特因作自己的子民。耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原

來你們的人數，在萬民中是最少的。只因耶和華愛你們，又因要守他向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從爲奴之家救贖你們，脫離埃及王法老的手。

這演講的人回溯過去的歷史，申言他們有遵守這盟約的必要。

你也要記念耶和華你的上帝在曠野引導你，這四十年，是要苦煉你，試驗你，要知道你心內如何，肯守他的誠命不肯。他苦煉你，任你飢餓，將你和你列祖所不認識的嗎哪賜給你喫，使你知道人活着，不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切話。這四十年，你的衣服沒有穿破，你的腳也沒有腫。你當心裏思想，耶和華你上帝管教你，好像人管教兒子一樣。你要謹守耶和華你上帝的誠命，遵行他的道，敬畏他因；爲耶和華你上帝領你進入美地，那地有河，有泉，有源，從山谷中流出水來。那地有小麥，大麥，葡萄樹，無花果樹，石榴樹，橄欖樹，和蜜。你在那地不缺食物，一無所缺。那地的石頭是鐵，山內可

以挖銅。你喫得飽足，就要稱頌耶和華你的上帝，因他將那美地賜給你了。你要謹慎，免得忘記耶和華你的上帝，不守他的誠命，典章，律例，就是我今日所吩咐你的。恐怕你喫得飽足，建造美好的房屋居住；你的牛羊加多，你的金銀增添，並你所有的全都加增，你就心高氣傲，忘記耶和華你的上帝，就是你從埃及地爲奴之家領出來的，引你經過那大而可怕的曠野，那裏有火蛇，蠍子，乾旱無水之地，他曾爲你使水從堅硬的磐石中流出來；又在曠野，將你列祖所不認識的嗎哪賜給你喫，是要苦煉你，試驗你，叫你終久享福。恐怕你心裏說，這貨財是我力量我能力得來的。你要記念耶和華你的上帝，因爲得貨財的力量是他給你的，爲要堅定他向你列祖起誓所立的約，像今日一樣。

摩西又轉過來講到將來的事情。他們此時快要渡過約但，不久就要看見那個地方的國家，雖如亞納族的人又高又大，也必在他們面前逃遁。然而他們必不可以在心裏說，「耶和華將我領進來得這地是因我的義」。這不是爲了他們的義，乃是爲了居住那地的

人民的作惡。不是爲了他們的義，因爲他們原也是執拗的子民；摩西在演講之中就總述他們在曠野裏所犯的抗叛上帝的罪。但是他們何以會發生這樣叛逆的心呢？

以色列阿，現在耶和華你上帝向你所要的是甚麼呢，只要你敬畏耶和華你的上帝，遵行他的道，愛他，盡心盡性事奉他，遵守他的誠命，律例，就是我今日所吩咐你的，爲要叫你得福。看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華你的上帝。耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔就是你們，像今日一樣。

摩西並不是向那些毫不知情的孩子們訴說，却是向那些親眼見過上帝在埃及所作的大能，并且知道他們的主上帝是萬神之神，萬主之主，是至高無上，偉大可畏的真神。因此他們必須潔淨內心，纔好去接受那美好之地。

你要進去得爲業的那地，本不像你出來的埃及地，你在那裏撒種，用脚澆灌，像澆灌菜園一樣。你們要過去得爲業的那地，乃是有山，有谷，雨水滋潤之地

。是耶和華你上帝所眷顧的，從歲首到年終，耶和華你上帝的眼目時常看顧那地。

假如人民能忠實地遵守上帝的盟約，那麼主就會使春秋兩季的雨水按時下降，也使土地結豐富的果實；但是若使他們背信絕義，轉而事奉他神，那麼必定雨水不調，地土變質，不結果實，而他們也必從上帝賜與他們的美地上速即覆亡。

你們要將我這話存在心內，留在意中，繫在手上爲記號，戴在額上爲經文，也要教訓你們的兒女，無論坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論。也要寫在房屋的門樞上，並城門上，使你們和你們子孫的日子，在耶和華向你們列祖起誓應許給他們的地上，得以增多，如天覆地的日子那樣多。

到了這裏就又提到若是他們能忠信事主還有許多新的美好的應許：那比他們更強更大的國家都在他們面前被逐出；東至幼發拉底河，南至曠野，西至地中海，北至利巴嫩山，在這四境之內，凡是他們足跡所能踐踏到的都是算作他們的疆域。在結尾之處，摩西說

了些祝福與咒詛的話作爲這盟約的封印；這時想必他在全國之人的面前，捧起了這冊「盟約之書」，授與他周圍的利未人與長老，在當天及以後的日子中在衆民之前宣讀。

第三篇演講

祝福與咒詛的儀式的演習

當十五章的「盟約之書」終結之後，接着又有幾段的文字，值得我們嚴密的注意。二十七章一至八節是講到籌備祝福與咒詛的儀式的演習；爲的他們預定要正式表演這個儀式的地方是以巴路山與基利心山，是在約但河的西岸，而當時他們還沒有渡河，所以他們這次只能算是演習。以下兩節提到摩西與祭司利未人向以色列人宣告從這一天起他們成了耶和華的百姓，所以必須遵守他的誠命。接着講到摩西囑咐百姓，就是將十二支派分成兩隊——六個支派在一座山上爲百姓祝福，其他六個在另一座山上宣布咒詛；從文字的描繪中看出這禮節是含着唱和的性質，利未人在衆人之前宣說，百姓就回答「阿

門」。所有咒詛的言語也是這同樣的儀式。但是我們看到咒詛的話並不與祝福的話相同，沒有那樣雄辯的辭句。唯一滿意的解釋就是說這只是禮儀的演習，那十二支派的人分站在與以巴路及基利心山相似的斜坡上，舉行這個儀式。當這快說到咒詛來了時，爲了這只是演習，所以摩西就打斷了他們的唱和，開始作第三篇演講。

摩西說若是百姓能遵守上帝的誠命，那麼他們的城市和田野，必能蒙福，身所生的，地所產的，畜牲所下的，必能蒙福，筐子和搏麵盆必能蒙福，出也蒙福，入也蒙福。

耶和華必爲你開天上的府庫，按時降雨在你的地上；在你手裏所辦的一切事上賜福與你；你必借給許多國民，卻不至向他們借貸。

但是若使百姓不聽主上帝的言語，那麼必有咒詛追隨他們：在城市和田野必受咒詛，筐子和搏麵盆必受咒詛，身所生的，地所產的，羔羊牛犢，必受咒詛，出也受咒詛，入也受咒詛。上帝必使敗績，擾亂，癆病，熱病，火症，瘧疾，刀劍，旱風，霉爛，攻擊他們，直至他們滅亡。

你頭上的天，要變爲銅，脚下的地，要變爲鐵。耶和華要使那降在你地上的雨，變爲塵沙，從天臨在你身上，直到你滅亡。耶和華必使你敗在仇敵面前，你從一條路去攻擊他們，必從七條路逃跑；你必在天下萬國中拋來拋去。

耶和華還要用顛狂，眼睛，心驚，攻擊他們；在午間摸索，好像在暗中摸索一樣；生下的兒女必成爲奴僕，父母的眼睛雖終日切望必定不得看見；他們手中毫無權力；作了被欺負與受壓迫的人，并且因眼前所見的慘象必致瘋狂。

你帶到田間的種子雖多，收進來的卻少，因爲被蝗蟲喫了。你栽種修理葡萄園，卻不得收葡萄，也不得喝葡萄酒，因爲被蟲子喫了。你全境有橄欖樹，卻不得其油抹身，因爲樹上的橄欖不熟白落了。你生兒養女，卻不算是你的，因爲必被擄去。

在他們中間的外邦人必因他們的漸趨衰落，而且漸高大；而這一切都是爲了他們不聽耶和華上帝的言語。

因爲你富有的時候，不歡心樂意的事奉耶和華你的上帝，所以你必在飢餓，乾渴，赤露，缺乏之中，事奉耶和華所打發來攻擊你的仇敵；他必把鐵鞭加在你的頸項上，直到將你滅絕。耶和華要從遠方地極帶一國的民，如鷹飛來攻擊你；這民的言語你不懂得。這民的面貌兇惡，不顧恤年老的，也不恩待年少的。他們必喫你牲畜所下的，和你地土所產的，直到你滅亡；你的五穀，新酒，和油，以及牛犢，羊羔，都不給你留下，直到將你滅絕。他們必將你困在你各城裏，直到你所倚靠高大堅固的城牆，都被攻塌；他們必將你困在耶和華你上帝所賜你遍地的各城裏。你在仇敵圍困窘迫之中，必喫你本身所生的，就是耶和華你上帝所賜給你的兒女之肉。你們中間柔弱嬌嫩的人，必惡眼看他弟兄，和他懷中的妻，並他餘剩的兒女；甚至在你受仇敵圍困窘迫的城中，他要喫兒女的肉，不肯分一點給他的親人，因爲他一無所剩。你們中間柔弱嬌嫩的婦人，是因嬌嫩柔弱不肯把腳踏地的，必惡眼看他懷中的丈夫，和他的兒女。他兩腿

中間出來的嬰孩，與他所要生的兒女，他因缺乏一切，就要在你受仇敵圍困窘迫的城中，將他們暗暗的喫了。這書上所寫律法的一切話，是叫你敬畏耶和華你上帝可榮可畏的名。你若不謹守遵行，耶和華就必將奇災，就是至大至長的災，至重至久的病，加在你和你後裔的身上；也必使你所懼怕埃及人的病，都臨到你，貼在你身上；又必將沒有寫在這律法書上的各樣疾病，災殃，降在你身上，直到你滅亡。你們先前雖然像天上的星那樣多，卻因不聽從耶和華你上帝的話，所剩的人數就稀少了。先前耶和華怎樣喜悅善待你們，使你們衆多，也要照樣喜悅毀滅你們，使你們滅亡；並且你們從所要進去得的地，必被拔除。耶和華必使你們分散在萬民中，從地這邊到地那邊，你必在那裏事奉你和你列祖素不認識木頭石頭的神。在那些國中，你必不得安逸，也不得落脚之地，耶和華卻使你在那裏心中跳動，眼目失明，精神消耗。你的性命必懸懸無定，你晝夜恐懼，自料性命難保。你因心裏所恐懼的，眼中所看見的，早晨必

說，巴不得到晚上纔好，晚上必說，巴不得到早晨纔好。耶和華必使你坐船回埃及去，走我會告訴你不得再見的路，在那裏你必賣己身與仇敵作奴婢，卻無人買。

第四篇演講

在摩押地與以色列人所立之盟約

這篇演講的地點與以前的幾講相同，在經文中開頭先題明這個題目。在作了一段短促的歷史的回溯以後，摩西就檢閱在他面前的各種的人民。

今日你們的首領，族長，長老，官長，以色列之男丁，你們的妻子，兒女，和營中寄居的，以及爲你們劈柴挑水的人，都站在耶和華你們的上帝面前，爲要你順從耶和華你上帝今日與你所立的約，向你所起的誓。

然後接着講到當天演講中的要點。這講的是個人的宗教，用以區別國家的宗教。摩西恐

怕他們中間或者有男子，婦人，一家一族，他們心中敬拜偶像，却想着在他們國族的稱義之中可以避去自己的刑罰。

惟恐你們中間，或男，或女，或族長，或支派長，今日心裏偏離耶和華我們的上帝，去事奉那些國的神；又怕你們中間有惡根生出苦菜和茵陳來。聽見這咒詛的話，心裏仍是自誇，說，我雖然行事心裏頑梗，連累衆人，卻還是平安。

摩西宣告說上帝能將這樣的男子婦人從以色列的支派中分別出來，論爲罪惡，使受盟約中所說的各項咒詛。至於這樣的家族或支派：到了後代，當遠方的人來到，或是以後的子孫興起，看見了這地上的災殃定必驚怪，要問道，爲你遍地有硫磺，有鹽鹵，有火蹟，好像毀滅以後的所多瑪一樣，耶和華爲何在此地降下如此的災禍？他們要回答說，因爲那些人背棄了上帝的盟約，離棄了耶和華他們列祖的上帝。隱祕的事是屬耶和華我們的上帝的，惟有明顯的事是永遠屬我們和我們的子孫。

但是摩西在這樣嚴峻的審判的話以外又說了些慈恩的話。當這些祝福與咒詛都降到

他們的身上，并且若是他們在列國漂流之中回想這些事情，能真心真意地再歸向上帝，上帝會解除他們的綑綁，從四海九洲聚集那些流亡的人，領他們重返往日祖先們的應許美地，使他們得福，把那些咒詛降在他們的仇敵的頭上；只須他們能全心全意地歸向他們的主上帝。

我今日所吩咐你的誠命，不是你難行的，也不是離你遠的。不是在天上使你說，誰替我們上天取下來，使我們聽見可以遵行呢？也不是在海外使你說，誰替我們過海取了來，使我們聽見可以遵行呢？

這位衆民的領袖如此講到他的勸諭的終了。他指着天地作證，在今日將生死禍福都陳明在他們的面前。因此他大聲呼喊道，

我今日呼天喚地向你作見證，我將生死，禍福，陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活。且愛耶和華你的上帝，聽從他的話，專靠他，因為他是你的生命；你的日子長久，也在乎他；這樣，你就可以在耶和華向

你列祖亞伯拉罕，以撒，雅各，起誓應許所賜的地上居住。

接着就講到他個人與衆民分離的別言。摩西告訴他們到了那日他已有一百二十歲；而那支持着他們，四十年來在曠野中流徙，使他們的脚不至腫脹的神祕的能力已不再賜給他們的領袖：說『我不能再照常出入了』。并且上帝又囑咐過他不能渡過約但河。但是他肉體的能力雖然困疲，這老人口中的言語仍然富有能力與勇氣：這是一個衰老的領袖向那在他面前的全國的人民以及他所選立來代替自己的地位的新領袖所要說的鼓勵的言語。他這樣喊着說要『剛強壯膽』，又說『上帝必與你們同在』。說了這兩句話，摩西卸却了當領袖的責任，由約書亞代替他的地位。

摩西的演講是終結了：然而他的言語却尙未完畢。當他與他的繼任者約書亞在會幕中出席的一天，他又把他的使命用詩歌說出來。他的教訓要淋漓如雨，他的言語要滴落如露，他要歌唱耶和華爲磐石，以上帝爲公義正直。當列國分裂之後，以色列仍然成爲造物主留存爲他的產業。

耶和華的分本是他的百姓，
他的產業本是雅各。

耶和華遇見他在曠野荒涼

野獸吼叫之地，

就環繞他，看顧他，

保護他如同保護眼中的瞳人：

又如鷹攪動巢窩，

在雛鷹以上兩翅撥展，

接取雛鷹，

背在兩翼之上：

這樣耶和華獨自引導他，

並無外邦神與他同在。

耶和華使他乘駕地的高處，
得喫田間的土產，
又使他從磐石中嘔蜜，
從堅石中吸油；
也喫牛的奶油，
羊的奶，
羊羔的脂油，
巴珊所出的公綿羊和山羊，
與上好的麥子，
也喝葡萄汁釀的酒。

但是這快樂的歌唱又爲愁雲所籠罩，爲的講到耶書崙因肥胖粗壯，踢跳奔跑，便離棄他

的上帝，去事奉那並不爲他們祖先所認識的，只是新產生的假神。上帝的聖怒從地獄深處發出，吞滅了地上一切的產物。又有禍患堆積在他們身上，把箭向他們投射，有飢餓消瘦，炎熱焦炙，將他們磨難，野獸用牙齒，毒蛇用毒液侵害他們，外間有刀劍，內室有驚恐：這一切都使他們瀕於滅亡，却不致全然覆滅，爲的恐怕他們的仇敵會誤想，以爲這一切是由於他們手中的能力，而不是由於耶和華的震怒。以色列國是如何沒有智慧與聰明，不能看出其中的意義，以及他們的磐石棄絕他們的因由。

據我們的仇敵自己斷定，

他們的磐石不如我們的磐石。

接着描寫以色列人私心願意崇拜假神的可厭的醜態——這些是醜惡不堪的東西，是像所多瑪的葡萄樹，全都是苦味，他們的酒是大蛇的毒氣；——往下講着，直至在上帝的心中發生了一個突然的改變。他想起伸冤報應的事還都封藏在他的庫中，他可以爲他的子民應用一次：等到他們的力氣消竭，最後的希望也消失之時，然後起來怒責他們這些無

用的假神，并且向他們的仇敵復仇。這樣耶和華又向他墮落了的子民回復歡喜，以色列的『磐石之歌』於此終結。

以下是全書的尾聲。全體的人民都明白了他所講的意義，一齊等候着要看他們的領袖出發往那無人陪伴他的孤獨而神祕的行程。各支派的首領都從羣衆中間站出，在摩西所要經過的路排列一行，摩西初眼看到他所統治了這麼長久的全部的國家，似乎在他的心中閃出了一個異象，講說耶和華從萬聖者中來臨，從他的右手爲百姓傳出烈火的律法，令衆聖徒坐在他們腳旁。他從各支派的首領前經過時，他向每一支派都留剩最後的遺言：是提到過去爭戰的吶喊，或是講到未來要警策的名言。說流便的人口不至稀少，猶大的人手必然衆多。利未因遵守耶和華的約，聽從他的話，所以——

他論自己的父母說，我未曾看見，他也不承認弟兄，也不認識自己的兒女；這
是因利未人遵行你的話，謹守你的約。

使雅憫是爲主所憐愛的，必得居住在耶和華兩肩的蔭蔽之中。約瑟也必得受祝福。

論約瑟說，願他的地蒙耶和華賜福，得天上的寶物，甘露，以及地裏所藏的泉水；得太陽曬熟的美果，月亮所養成的寶物；得上古之山的至寶，永世之嶺的寶物；得地和其中所充滿的寶物，並住荊棘中上主的喜悅；願這些福都歸於約瑟的頭上，歸於那與弟兄迴別之人的頂上。

西布倫要受福遠往海外，以薩迦要住在帳棚裏快樂。拿弗他利可以得西方與南方爲業；亞設的脚是浸在自己的油中，他的鞋是銅製鐵鑄的。摩西一一經過這全行各支派的人，他舉起了他的手，說完了最後的祝福的言語。

耶書崙哪沒有能比上帝的；他爲幫助你，乘在天空，顯其威榮，駕行穹蒼，永生的上帝是你的居所；他永久的膀臂在你以下；他在你前面，攆出仇敵，說，毀滅罷。

到了這裏，文體便從詩歌轉爲散文，這正是合於這文字中所包含的情形，就是摩西要孤獨地走往那一去不返的路；他要登上昆斯迦山，去凝視那應許的美地；以下是寂寞

的死亡，以及被埋葬在那至今沒有人知道的墳墓裏。於是人民爲他居喪哀哭了三十天的工夫，全書在此便告終結。

第五卷 聖經或智慧文學的哲學

第十一章 智慧文學的體例

——莫爾頓『聖經之文學的研究』譯叢

在本書第五卷中將論述聖經中的哲學，這乃是說在聖經文學廣大的範圍中有一些部分相等於今日的哲學和科學。然而這兩個名詞在聖書中很少提及，却是包含在另一個名詞之內，就是稱爲『智慧』。從這兩個字上就可以看出聖經中的哲學與今日哲學思潮的分別。現代科學的書籍都嚴格地用散文著作，但是智慧文學常是借用了抒情詩的形式，甚至有時也寫作詩劇的樣式，即使有時採取了別樣的體裁也不失藝術性的意味。從另一方面更可以看出這個名詞『智慧』兩字有一個重要的涵義，就是其中所載與人的立身處世有實際的關係。因爲這些著作中的一大部分都是社會生活與家庭生活，以及其他自治自制

的訓誡。如傳道書與所羅門智慧書（註：後者爲偽書並不列入聖經之中），都是闡發歷史與解釋生活之謎。智慧文學與先知文學頗有相似，同是闡發人生的奧秘，但是加以比較就可以看出這兩者並不相同。先知文學雖然也論及人的行爲，但是牠開始之時常託之神意，說耶和華令我這麼這麼說。自然，智慧文學的內容也與律法與先知的啓示相合，但是牠却並不依附於此。我們讀到智慧書的言語只覺得那是出於人的深思遠慮，默考舊日智慧的遺傳而得的結晶，所以我們並不把牠歸入啓示的先知文學，而把牠列爲聖經的哲學。

在本章中將論述聖經及外傳的智慧文學中所包含的各種文學的方式，而在以下的兩章中將分論各種智慧書的內容。

這全部智慧文學可先從箴言說起。希伯來的喻言的來源可有兩種：一是民俗的諺語，一是「智慧人的言語」，這樣通俗的諺語在聖經中只是偶然記載的，如大衛在隱基底遇見掃羅而不殺害他時就引證一句古語說，「惡事出於惡人；」而「掃羅也是先知中的一個嗎」一語，却從古代傳至今日。

那通俗隱語中的一項方式乃是謎語。在士師記中記載着一段完美的猜謎的故事，這是講到參孫的事情。從聖經中看來，參孫似乎也是很富於幽默的氣味的。據舊約士師記所說，參孫愛了一個非利士人的女兒，得了他的父親的允許之後就往亭拿去行婚禮，婚筵共有七天之久，在這期間之中參孫不得不忍耐着與那三十位非利士人的賓客敷衍周旋。而這些人根本是爲他所憎惡而輕視的。他抑制了怒氣的發洩，却將他的憤懣取了賭賽的方式；那賭注是三十件裏衣和三十套衣裳；而那賭賽的題目，就是令非利士人猜一個謎語。這賭賽決定之後，參孫就說出了他的謎語：

噢的從喫者出來，

甜的從強者出來。

用今日的眼光看來，參孫的謎題似乎頗不公道，因爲這只是他自己知道的事情。原來他往還新婦的家中之時，有一天路上遇見了一隻少壯的獅子，向他吼叫，參孫憑了神力之助，就徒手將獅子撕裂；下次他又經過該地，看見羣蜂叢集在被撕開的獅腹之內，於是

他就將蜂蜜取出喫了。這樣奇特的聯想就作了題目的謎底。既然參孫出的謎並不大方，非利士人也可以用不公道的方法，於是那些非利士的賓客就逼着新娘，而新娘又撒嬌地引誘她的愛人吐露了這個祕密。在第七天的末了，衆賓客就來答復這個謎語，而他們的答覆，正如原先的謎語一般，用着簡單的兩句：

有甚麼比蜜還甜呢？

有甚麼比獅子還強呢？

參孫就巧妙地用同樣的方式對答他們

你們若非用我的母牛犢耕地，

就猜不出我的謎底！

於是參孫就發出他常有的可怖的滑稽，擊殺了另外三十個非利士人，奪了他們的衣裳給那猜出謎語的人；然後自己憤憤地回到家中去，把新娘也撇下了，她不久就又嫁了別人。

但是那與我們有主要的關係的乃是那第二種隱喻。以上所提及的通俗謎語的對句乃是智慧書所取的基本的形式。這樣的隱喻可說是一個思想單位表現在一個形式單位之內
的例子。

這些隱喻的單位分爲兩類。第一類全部的思想都含蓄在對句的一句內，而另一句只是作爲補助之用。第一句之內早已概括了所有的哲學的思想，但是爲了智慧文學的形式起見，即是那最簡單的，也須湊成對句，方能配稱爲隱喻。如

不輕易發怒的勝過勇士；

治服己心的強如取城。

＊

＊

心中的苦楚自己知道；

心裏的喜樂外人無干。

以上所舉的兩個例子的第二行補足語乃是與上句主要的意思相並或正相反的。而每逢隱喻的意義深刻或是晦澀，那補足語就作了解釋與闡明之用。如

義人所結的果子就是生命樹，

有智慧的必能得人。

果子怎麼能成爲樹呢？於是那補足語就解釋出智慧人的生活乃是義人的果子，而他再去吸引同樣的義人。但是那補足語也可引申原先的思想，如

耶和華所造的各適其用；

就是惡人也爲禍患的日子所造。

這段話的主要的意思乃是說惡人乃是爲了被毀滅而存在，而加了第一句的說明，萬物各適其用，意思就更爲明顯。另外還有兩個例子，意思相同，而補足語却是相異，

惡人雖然連手必不免受罰；

義人的後裔必得拯救。

＊

凡心裏驕傲的爲耶和華所憎惡。

雖然連手，他必不免受罰。

另一類的隱喻並無補足語，因爲所有的意義需要兩句纔能表出：

買物的說，不好，不好：

及至買去，他便自誇。

＊

應對正直的，

猶如與人親嘴

在這一類中屬有許多的隱喻，都是建立在比較之上的。如

懶惰人叫差他的人，

如醋倒牙，如煙薰目。

＊

一句責備話深入聰明人的心

強如責打愚昧人一百下。

＊

Seven days are the days of mourning for the dead.

But for a fool and an ungodly man, all the days of his life

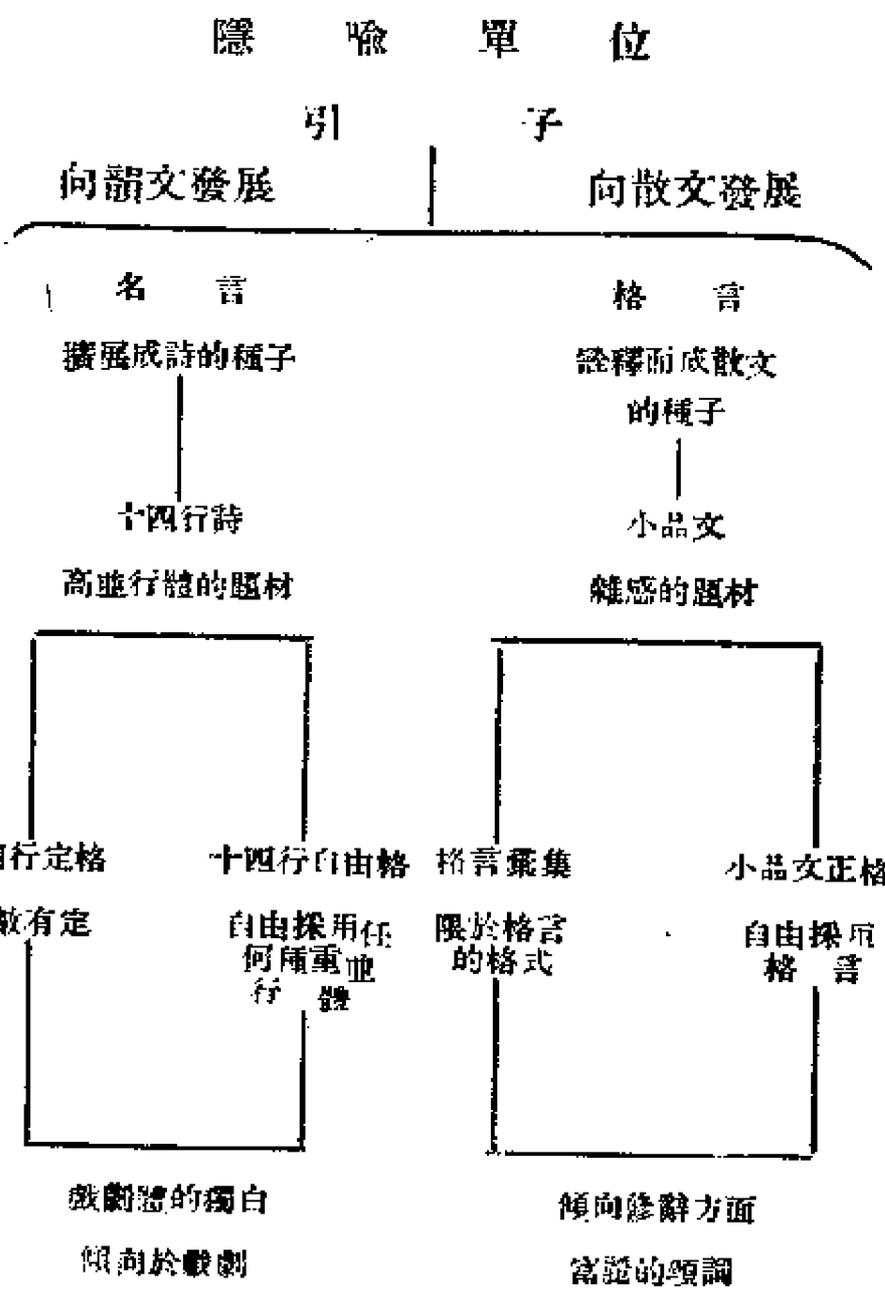
＊

鼎爲煉銀，爐爲煉金，

惟有耶和華熬煉人心。

並行體的對句本爲希伯來韻文中基本的格式，但是從以上所論的看來，那本應屬於散文類的哲學，在希伯來文學中也採取了對句的格式。這樣，聖經的「隱喻單位」就作韻文與散文的交點。而從這「隱喻單位」發展的智慧文學，就取了兩個發展的方向，一

是韻詩體，一是散文體。這用圖表解釋，最為明顯。



第五卷 第十一章 智慧文學的體例

在韻文方面最先有名言（Epigram）。我們應當記到古代的名言並不相同於近代文學所論的名言，必須含蓄精警的語氣與機智的敏思。古希臘的名言只是在幾個對句之內簡明地表現出一個完全的思想。古希伯來的名言可說比古希臘的較為精警，因為在每一節名言之中都含有「一節『金言』（Gnome）或隱喻單位。這名言的特徵乃是其中有兩行（不一定是相聯的）構成了一個名言的根芽，而其他的句子只是將這個意思擴展。在以下的例子中，那作為根芽的幾行，另用圈子把它們標出。

訓誨的華冠

我兒，要聽你父親的訓誨，

不可離棄你母親的法則：

因為這要作你頭上的華冠，

你項上的金鍊。

＊

＊

＊

惡人的跌倒與義人的跌倒

你這惡人，不要埋伏攻擊義人的家；

不要毀壞他安居之所；

因為義人雖七次跌倒，仍必興起；

惡人却被禍患傾倒。

＊

＊

＊

在以上兩個例子中加圈的句子可算是隱喻單位，在第一個例子中，第一句之後又接加一句以助成牠的意思，而在第二個例子中，一句之後就又有另一句來加強或解釋牠的意義。但是那作為一篇警句中的胚芽，並不一定在一篇的開端之處，這在以下的一個例子中可以看出。

專好吃喝的人

我兒，你當聽，當存智慧，

好在正道上引導你的心。

好飲酒的，好吃肉的，

不要與他們來往；

因為好酒貪食的必致貧窮，

好睡覺的必穿破爛衣服。

在幾段長的名言中，其構造的方法又與以上不同，其隱喻單位的首句却配上另一個並行句，而其次句却添上了一段充分的解釋。

惡眼人的款待

不要吃惡眼人的飯，

也不要貪他的美味；

因為他心怎樣思量，他為人就是怎樣；

他雖對你說，請吃請喝，

他的心却與你相背。

你所吃的那點食物必吐出來，

你所說的甘美言語也必落空。

＊

＊

智慧與蜜

我兒，你要喫蜜，因為這是好的；

喫蜂房下滴的蜜便覺甘甜；

你心得了智慧也必覺得如此；

你若找着至終必有善報，

你的指望也不致斷絕。

那結構得更爲精巧的當推利慕伊勒母親的箴言：起先每一句引子都配上一個對句，然後以下又各自分列一段四行詩，這全篇錄出如下：

君王與酒

利○慕○伊○勒○阿○，君○王○喝○酒○，君○王○喝○酒○不○相○宜○，

王○子○說○濃○酒○在○那○裏○也○不○相○宜○，

恐○怕○喝○了○就○忘○記○律○例○，

顛○倒○一○切○困○苦○人○的○是○非○。

可○以○把○濃○酒○給○將○忘○的○人○喝○，

把○清○酒○給○苦○心○的○人○喝○：

讓○他○喝○了○就○忘○記○他○的○貧○窮○，

不○再○記○念○他○的○苦○楚○。

當○爲○啞○吧○開○口○，

爲○一○切○孤○獨○的○伸○冤○，

你○當○開○口○按○公○義○判○斷○，

爲困苦和窮乏的辨屈。

與那些韻文的名言恰正相對的在散文方面有一些文字，在此地我們稱牠們爲金言。(Maxim)其形式乃是一句主文，再加一段註解；而那引子已潛沒在散文之中，而由散文發展那同樣的性質。

智。慧。和。產。業。並。好，而且見天日的人得智慧更爲有益。因爲智慧護庇人，好像銀錢護庇人一樣；惟獨智慧能保全智慧人的生命，這就是知識的益處。

＊

＊

智。慧。人。的。口。說。出。恩。言；愚。昧。人。的。嘴。吞。沒。自。己。他。口。中。的。言。語。起。頭。是。愚。昧，他話的末尾是奸惡的狂妄。愚昧人多有言語：人却不知將來有甚麼事；他身後的事，誰能告訴他呢？

在傳道書還有一些較長的例子，如以下的一段卽是；

兩。個。人。總。比。一。個。人。好；因爲兩人勞碌同得美好的果效。若是跌倒，這人可以扶

起他的同伴；若是孤身跌倒，沒有別人扶起他來，這人就有禍了。再者，二人同睡就都暖和；一人獨睡，怎能暖和呢？有人攻勝孤身一人，若有二人便能抵擋他；三股合成的繩子不容易折斷。

金言正如名言的結構有相同之處，那全段的主文不一定必須在開頭之處，也可以包含在一篇的中間。如

弟兄們，你們不可彼此批評。人若批評弟兄，論斷弟兄，就是批評律法，論斷律法；你若論斷律法，就不是遵行律法，乃是判斷人的。設立律法和判斷人的只有一位，就是那能救人也能滅人的；你是誰，竟敢論斷別人呢？

這篇金言中的引子乃是「人若批評弟兄就是批評律法」，而在這個金句內包括了許多的思想。寫這些話的使徒是要告訴那些迷信地尊敬律法的人，而在全信之中都暗伏着一個意思，說基督徒的自由，不是放縱，却是更高的律法。那作者在這樣的說法中說出一個人若是批評別人就是干涉了弟兄行動的自由，因此也就是干涉了那由於神恩而立的最高

的律法。

在我們上列的表上沿散文項下看去就遇見『小品文』(Essay)一類，這可算爲智慧文學中最重要的形式。小品文一詞在今日的文學中，意義似頗爲寬泛，但是這根本的要義包含兩項，第一，全文只論述題旨零碎的事情，旁敲側擊而避免正面的描寫；第二，這篇文章的細緻的抒寫，無需彼此照應，除了牠們都與文字的題目相關之外。假如一篇文字，其中所包括的內容超過這個範圍，那麼這應屬於論文(Treatise)之內了。所謂小品文只是限於集合在一個共通的題目下的一些雜感。聖經及外傳中的小品文都是如此，但是這些還有另外一項特徵，就是含有格言教訓的性質。在格言與小品文之間，還有另一種文字，這我們稱牠爲『格言彙集』(Proverb clusters)。乃是將許多格言(包含名言與金言)彙集在一個普通題目之下，每一個格言都保持牠的獨立性與固定的箴言的格式。造成一篇小品文，其構合的各部分都是自由地成爲一種新的文體，雖然如此，一篇

智慧文學的小品文仍舊含著教訓的性質，並且常常有一些句子仍保持着獨立的格言的樣式。

在聖經與外傳中的智慧書中還有大部分的小品文。這與今日所謂小品文的意義頗有不同，這只是表現出極古的一種體裁。

現在我們再回到智慧文學韻文的一項內。在這一項中看到與小品文相類的一種文字，也是由各種雜感的思想彙集在一個共通的題目之下。牠們的形式是趨於詩歌的，這不但從那有節奏的句子可以看出，却也是由於各部分爲「高並行體」結合而顯明。所謂高並行體乃是不僅聯合了簡單的韻句，却也集合了許多的句子，並且不僅相近的句子，也有許多隔離很遠的文字。現在舉一個例就可容易解明。

不良的交友，

我兒，惡人若引誘你，

你不可隨從。

他們若說，『你與我們同去，

我們要埋伏流人之血，

要蹲伏害無罪之人；

我們好像陰間，把他們活活吞下，

他們如同下坑的人，被我們囹圄吞了；

我們必得各樣寶物，

將所擄來的裝滿房屋；

你與我們大家同分，

我們共用一個囊袋。』

我兒，不要與他們同行一道；

禁止你腳走他們的路；

因為他們的腳奔跑行惡，

他們急速流人的血。

好像飛鳥，

網羅設在眼前仍不躲避；

這些人埋伏是為自流己血，

蹲伏，是為自害己命。

凡貪戀財利的所行之路都是如此；

這貪戀之心乃奪去得財者之命。

以上的全詩，除開頭的兩句之外，分成兩排的句子；審察之下，就可以看出那第一排（即較高的一排），乃係從開頭的第一句『我兒，惡人若引誘你』一語擴展而得，而那第二排（即較低的一排），却係從開頭的第二句『你不可隨從』一語擴展而來。由此可見恰正是那開頭的兩句並行體詩將全詩的兩部分結合為一。這個簡單的例子就說明了高並行體的

格律。

這一種格律正式的名字應稱作甚麼？據作者看來，這有些類似普通文學中十四行的詩格，即稱爲商籟體詩者是（Sonnet）。但是在希伯來文學中，這類的詩並不以十四行爲限，詩句亦不定，但是仍然在這個形式之內保持十四行詩的文學的質素。

智慧詩分爲明顯的兩種。第一種可稱爲定行商籟體詩，這並不是說牠有特別一定的行數，只是行列整齊的詩而已，茲舉例如下。

小的聰明的動物

地上有四樣小物，

却甚聰明：

螞蟻是無力之類，

却在夏天預備糧食；

沙番是軟弱之類，

却在磐石中造房；

蝗蟲沒有君王，

却分隊而出；

守宮用爪抓牆，

却住在王宮。

還有一種，牠的句子的數目是逐漸增加的，如

不知足者

螞蟻有兩個女兒，常說給呀，給呀；

有三樣不知足的，

連不說穀的共有四樣；

就是陰間；

和石胎；

浸水不足的地；

並火。

另外一種形式，牠並不注重在行列之間，而是採取任何種式高並行體的體裁。以下所要引證的一段，牠的行句似乎極不整齊；但是細察之下就可以見出，凡是高出的幾行都是講到誠命，而低下的幾行則是論到賞賜。

誠命與賞賜

我兒，不要忘記我的法則；

你心要謹守我的誠命；

因為他必將長久的日子，

生命的年數與平安加給你。

不可使慈愛誠實離開你；

要繫在你頸項上；

刻在你心版上：

這樣你必在上帝和世人眼前，

蒙恩寵，有聰明。

你要專心仰賴耶和華，

不可依靠自己的聰明；

在你一切所行的事上都要認定他，

他必指引你的路。

不要自以為有智慧，

要敬畏耶和華，遠離惡事：

這便醫治你的肚臍，

滋潤你的百骨。

你要以財物和一切初熟的土產

尊榮耶和華：

這樣你的倉房必充滿有餘，

你的酒醴必新酒益溢。

那另外一篇結構得更爲精巧的無定格聖經商籟體詩乃是那首論醉酒的人。這全首的形式是一篇隱語；開端先是六個問句，然後有一個對句總答以上的問題。以下這對句擴成四句，再有六個對句講到開頭的六個問題，而其回答的次序却是倒過來的。

醉酒的人

誰有禍患？

誰有憂愁？

誰有爭鬭？

誰有哀歎？

誰無故受傷？

誰眼目紅赤？

就是那流連飲酒；

常去尋找調和酒的人。

酒發紅，

在杯中閃爍，

你不可觀看，

雖然下咽舒暢；

終究是咬你如蛇，

刺你如毒蛇。

你眼必看見奇怪的事，

你心必發出乖謬的話。

你必像躺在海中

或像臥在桅桿上。

你必說『人打我，

我却未受傷；

人鞭打我。

我竟不覺得；

我幾時清醒？

我仍去尋酒。』

在此本文即將結束之時，尚須說明智慧文學，牠的韻文與散文兩項，都被別的文學部類所吸引，而產生合併的形式。散文的哲學注重修辭，而其結果即有辭藻的修飾的文章，這是稱爲富麗的頌辭（Rhetoric Encomium）。一個作者在讚揚智慧或耶和華的工作之時，他的筆調常是文勝於質，而超過教訓的性質。這些文章常會被人看作詩的。但

是我曾指出過並行體並非是分別詩與散文的足夠的標準，牠在修辭上正如與詩一樣地被採用。所以當想到那些頌辭，覺得是近於散文的小品文，而不近於商籟體詩。即是從結構方面講，有時並行體的詩句也因為要寫成優美的散文而被裂去。今舉例如下：

耶和華使他乘駕地的高處，

得吃田間的土產，

又使他從磐石中啣蜜，

從堅石中吸油。

也吃牛的奶油，羊的奶，羊羔的脂油，

巴珊所出的公綿羊，和山羊，

與上好的麥子，

也喝葡萄汁釀的酒。

從以上的例子中，也可以看出希伯來的詩與散文，彼此是如何的相接近。

其次，我們又要講到智慧文學也有戲劇的傾向，而將牠的思想含寓到戲劇體獨白（*Dramatic monologue*）的形式之內。智慧是成了人物化，變作了一個有意志的人物。這類的詩最顯著的乃是箴言，其中有一段講到一個淫婦，安排了她的計謀，設下了她的網羅，花言巧語，誘惑男子，直至那跟隨的少年人，好像牛往宰殺之地，又像愚昧人帶鎖鍊去受刑罰，而往陰間之路，下到死亡之宮。講到這裏，突然無一語銜接，寫了一段與以上相對的言語。

智慧豈不呼叫？

聰明豈不發聲？

在道旁高處的頂上，

在十字路口，

她站立着；

在城門旁，在城門口，

在城門洞，

她大聲呼叫。

接着「智慧」就如同活人似的說了許多寶貴的教訓，說她的話比黃金寶石更美，也更可喜愛。以下又說了一段

我有謀略，

和其知識；

我乃聰明，

我有能力。

帝王藉我坐國位；

君王藉我定公平。

王子和首領，世上一切的審判官；

都是藉我掌權。

以下說到智慧的創造性而達到這篇文字的頂點

沒有深淵之時我已生出；

那時還沒有大水的泉源。

大山未曾奠定，

小山未有之先我已生出；

耶和華還沒有創造

大地和田野，

並世上的土質我已生出。

他建立高天，我在那裏：

他在淵面的周圍畫出圓圈：

上使穹蒼堅硬：

下使淵原穩固：

爲滄海定出界限，

使水不越過他的命令：

當他立定大地的根基：

那時我在他那裏

爲工師：

日日爲他所喜愛，

常常在他面前踊躍；

踊躍在他爲人預備的可住之地。

像這樣人物化了的父格乃是智慧的思想披了戲劇的衣服而構成的。但是戲劇體的獨白有時還超過人物化，而藉着歷史上的或是幻想的人物的口中，說出了一些哲學的思想。這些，將在以下一章論及各種智慧書時再加專論。

第十二章 智慧文學的聖書

聖書中所藉以表現哲學思想的各項文學的形式已詳述於前章中；在本章內將分論各冊智慧文學的書卷。

我們最先所要提到的乃是箴言。從專門的形式方面審察，這可稱爲五冊書卷的合集，該書正與詩篇相似，其書中的五個段落明顯易見——第一卷包含最初的九章。這是一段爲讀者所愛好的聖書；爲的這一段文字的動人爲他處所不及。但是一般普通的意見以此爲一篇連續的長詩，對此我却要獨持異議。他們的意見根據着以下的幾項理由：這段文字的性质與衆不同；這是以下幾卷的引子；這採用父親訓導兒子的口吻爲形式；同時還有別的人以爲這在內容的思想方面有遞次進展的痕跡。對於這幾項理由我們可以逐條加以駁覆。關於這一段與衆不同的性質，從牠含蓄多量同類的詩章方面可以得到充分的解釋；箴言中二十二篇自由體十四行詩及獨語劇曲體詩中有十八篇都是包含在這一卷之內

，只有四篇散見他處。其次這不能稱爲引起以下幾段的引子，視爲與序論同義；從另一方面說，那編集箴言的人先將泛論智慧的幾篇詩歌彙集一處，然後再在以下分論別的詳細的題目，原也是極自然的事。至於書中以『我兒』爲稱呼，在這九章中的許多處是沒有的，這幾處顯然是獨立的詩篇，而且其中一篇是稱呼着懶漢；再者，當提及這個稱呼時，或稱『我兒』，或稱『我兒們』，並無一定，由此可以窺見牠普通的性質。再詳細考查還可以看出每逢有這個稱呼之處，很少是『隱喻單位』（Unit proverb），却是與此有同樣性質的長篇的散文，因此這不難明瞭何以在這以長詩組成的箴言書的這一段中時常發見這個稱呼。無論如何，『我兒』一辭的重出疊見，不能作爲前後聯絡的線索，正如今日的禮拜堂中牧師講道，每次禮拜開頭先稱呼『我的弟兄們』，不能證爲牧師各次的講章是一個整篇。至於以爲內容的思想有遞次進展的痕跡，這在那些主張這是一篇長詩的人看來，也不願承認；假如要持守這樣的意見，必須割裂其中不能符合的幾段。但是這樣的意見，假如沒有別的理由，單是從牠辭意的反覆重述的一點上，也可以

斷爲難以成立。那『智慧』與『愚昧的婦人』的題旨，在七八兩章既然說到了一個頂點，又在第九章中重作簡約的訴述，是與論這爲一詩長篇之說不能符合，然而若是以此爲許多相類的文字的彙集，却是極爲適當。

這箴言的第一卷，正與別卷相似，同有混合的性質。這是多篇詩章的合集，很可以題名爲『論智慧的十四行詩』(Sonnets on wisdom)。有許多篇並不提出智慧這個題目，但是却包含着相類的或相對的意見。一篇十四行詩表明作惡之人欺蒙自己；另一篇將惡人之路與義人之路作一對照；其他的幾篇描寫智慧所恨惡的罪惡。但在大部分的詩中却是很顯明地直接讚美智慧，說這智慧正如一個嫵雅的婦人訴出她的悅耳的邀請，不像那『愚昧的婦人』誘引愚夫，致使喪身。或是表明智慧是一項鉅大的獎品，爲要得到這個獎品，令人不以受苦爲意。也有以爲智慧乃一切古代的遺傳中最可貴的東西。在幾處地方，智慧的範圍縮小爲謹慎，驚恐着不敢爲別人作擔保；或是縮小爲勤勞，而憎惡懶惰。但是在別的幾處却漸漸擴大他的範圍，從謹防犯罪漸至彙集一切的靈敏機警，以

至大臣的知識，偉人的公正不私，直至擴張到廣大無限的正理，這種正理是全宇宙的力與美，也是有始以來創造者的伴侶。

第二卷自十章至廿二章十六節，牠的標題爲『所羅門的箴言』，爲全書中最長的一卷。其中各篇並不經過有次序的排列，只是雜纒而成。第三卷自廿二章十七節至廿四章，爲『格言的書信』。在這一卷的開端表明這是用筆寫錄，以應一個使者代表另一個人請求而作。有人以爲這一卷是與一位遠方的博學者的交談，如所羅門與推羅王希蘭。

你須側耳聽受智慧人的言語，留心領會我的智識；你若心中存記，嘴上咬定，這便爲美。我今日以此特特指教你，爲要使你依靠耶和華。謀略和知識的美事，我豈沒有寫給你嗎？要使你知道真言的實理，你好將真言回覆那打發你來的人。

在這卷的末尾又有一個附啓，寫着『以下也是智慧人的箴言』。——這想必是編輯這本書的人所加的附語，並非是那寫信的人原有的文字。這書信與附啓，大部由『名言』(Edn. Granus)所組成；只是其中有兩篇十四行詩，以及少數的隱喻單位(Unit proverb)。

第廿五至廿九章爲第四卷，題明是『所羅門的箴言』，由『希西家的人』謄錄。這一卷與第二卷相較，顯有極大的不同。『隱喻單位』仍然很多，但是其中却也混雜着『名言』；并且從『格言彙集』（Proverb cluster）的出現上可以看出在這兩卷編成前後相距的時期中，已經產生了排列有序的觀念。在第四卷中有一段是與智慧文學中任何別處不同，而頗值得我們注意的，這似乎是一篇好農夫的民歌。

你要詳細知道你羊羣的景況，

留心料理你的牛羣：

因爲貨財不能永有；

冠冕豈能存到萬代？

乾草割去，

嫩草發現，

山上的菜蔬也被收斂。

羊羔之毛是爲你作衣服，

山羊是爲作田地的價值：

並有母山羊奶夠你吃，

也夠你的家眷吃；

且夠養你的婢女。

最後的一卷爲三十與三十一章都係短篇的彙集；乃亞古珥的箴言，主要的部分爲定格十四行詩；其後有利慕伊勒母戒子的箴言，以及那著名的論才德之女的詩，這首詩原文是用折句體 (Acrostic) 構成的。

在這全部的五卷書之前有一篇很富麗堂皇的標題，重列如下：

所羅門的箴言

以色列王大衛的兒子

要使人曉得智慧和訓誨；

分辨通達的言語；

使人處事領受智慧；

仁義公平正直的訓誨；

使愚人靈明，

使少年人有智慧和謀略；

使智慧人聽見增長學問；

使聰明人得着智謀；

使人明白箴言和譬喻；

懂得智慧人的言詞和謎語。

這一頁的標題並不指這全書都是所羅門的箴言。假如我們研究箴言全書，就可以看出這是一冊雜集，包含各種文學的體裁，從隱喻的引子起以至精雅的十四行詩及獨語劇曲體詩，無不盡有；而其中的排列却是照着文章的編綴法，或是依著著者或編者而定。書中所

表現出的哲學的態度，乃是各樣不相聯綴的觀察；並不蓄意將那些觀察而得的道理編合而成一系統。研究萬物相互的關係乃今日哲學的主要的目標，但在那個時期遠遠沒有詳細的了悟；只是在「智慧」的名字之下狂熱地崇拜而已。

(中略)

現在我們接續講聖經中另一冊智慧文學，就是傳道書，這冊書若是用以隨意瀏覽，是非常可愛的，然而若是有人要認真詮註解釋，那麼這就有極大的困難。但是這冊書中所有的困難與奧僻之點，更因人們忽略了我所常堅持的那個原理而更見爲難：就是若非對於文學的形式先有定見以後，必定不能詳細明白那作品的內容。所以我們第一樣要務即爲根據傳道書本身以及別的智慧文學的類例，研究傳道書文學的形式。

第一，傳道書正與我們以上提到的箴言，同是許多篇文章的彙集，但是在這幾多篇中若要從頭至尾尋找一個一貫的主題是不能的；然而即使匆匆一閱也可以窺出在傳道者的

思想中有新的主旨，這一定是會影響到他作品的形式。在傳道書中我們查出有一點顯然是箴言中所沒有的，就是作者的思想轉到全部人生之上，而特殊的觀察也與人生一般的問題息息相關。因此這書中各篇的文字可以推究出一個相同的趨向；其間相互的關係正如一部大套的樂曲，內中的各個散曲都含着同一的情趣。其次還有一點應當確認。在各種智慧文學的卷籍中，無論其中包含的是甚麼體裁，在較長的篇段中必定夾着一些不相聯綴的格言。這個特點在我們討論的書中也並不缺少，全書十個段落中（連序引與尾聲在內），有三個段落不是成篇的雜文，而是一連串的短語和迂論，多少與著者的腔調相應合，但與全部文意的趨向不同。要解釋這全部的書卷，必須承認在前後聯貫之間有這樣的間隔；但這並不可奇，在別的智慧書中很多這個樣式。

這樣，我們查出傳道書的形式是一連串的獨立的文章，整齊地包含在序引和尾聲之中，合力探究人生的意義，而在各篇之間，間有爲一些彙集的單立的句語所分隔，這些句語構成了最古的智慧的觀念。本篇的要務乃是分查各篇文章的思想，然後併合所得的

結果，以求了解傳道書對於宇宙與人生所有普通的觀念。

在序引中含寓了全書所反覆申述的意思，『虛空的虛空，凡事都是虛空。』牠的哲學從研究一件細微的事轉而默考全體，而在這默考之中查不出真實的結果；這樣的尋找——借用這書中後段的一句話——是不住地追求那不住躲避的東西。正如他說：

一代過去，一代又來；地却永遠常存。日頭出來，日頭落下，急歸所出之地。風往南颺，又往北轉，不住的旋轉，而且返回轉行原道。江河都往海裏流，海却不滿；江河往何處流，仍歸回何處。萬事令人厭煩；人不能說盡；眼看看不飽；耳聽聽不足。已有的事，後必再有；已行的事，後必再行；日光之下，並無新事。

以下我們要講到傳道書中第一篇文章(1¹²—2²⁶)：開頭就遇見了一個難題：不幸誤解了其中簡單的一節造成了雙重的錯誤，這影響讀者對於全書不能有清楚的認識。這一篇開頭的一句話說：『我傳道者在耶路撒冷作過以色列的王』：接着說這王就是所羅門。因此讀者一看就以爲這書是所羅門所作。今日的讀者主要的趣味是在於這件文學的作品，

原是很容易誤會所羅門爲該書的作者，但從比較文學上研究就看出那句話並不指所羅門爲作者，却是以所羅門爲以下文章中的要角。有幾個古代哲學的學派把以後所產生的學者都推到最初建立這學派的大師。柏拉圖就是用這樣的方法把他的哲學公布到世界上，他並不用他自己抽象的理論，却採用了戲劇的對話的形式，其中以蘇格拉底爲主要的講演人，與其他當代著名的人物，研究辯論，在他們的辯論中富於才智景物與動作，這一切的處置頗爲精巧，正如莎士比亞的戲曲一般。讀者從不以爲蘇格拉底的談話是柏拉圖代替他說的，却是蘇格拉底發動了思想之力，這就產生了柏拉圖，而學生對於他的師長的崇敬就以他師長作爲對話中的主角。另一個可驚的例子乃是爲一位近時的著作家所指出，說畢達哥拉斯哲學派中有一個會員，他對於傳道書有一個新的發現，他用自己的名字發表，而不題畢達哥拉斯。這人後遭溺斃，他們以爲這是上天的降罰。我們早已知道希伯來哲學最善於採取詩歌或戲劇的形式，那後來的作家以爲把一些與所羅門的身分相合的思想借着所羅門的口說出，正是把這文字擴展爲戲劇的樣式，如箴言也將「智慧」

人格化，代表作一個邀請人享受一切美事的人。

那以傳道書爲所羅門所作的見解包含了雙重的錯誤，非但所羅門不是著者而只是書中的一個角色，並且他當角色也只是在全書的一小篇中。那我們以上提及過的那一節開始所敘的事情只以第二章末尾爲止。從此往下我們找不出一句話是與所羅門有關的。並且在序引與尾聲中我們自然希望找見一些個人事件的意味，可是我們找不出一絲關於這位聰明的君王的痕跡，無論是直接的提及，或是與他的身分有相合的情景。

因此我們必須丟棄所羅門與全書有關的觀念，並且也必須拋去從這位君王不規則的生活中去尋求傳道書中所含有的悲觀思想的解釋。所羅門在這書中的地位只限於其中一篇文字，這一篇可以題爲『所羅門的偉大的經驗』。而在這其間那作者自己暫時自命爲那有名的君王，在這王的身上財產，智慧，與權力都達到了最完美的地步，這傳道者冥想着自己是在那樣的地位，去歷盡人們所信爲一切美的事情。第一他要用所有的費財去積聚各種樣式的快樂，甚至包括聰明人認爲愚拙的事情，但是他却時刻堅執定他思考的

能力，不失去他對於一切的感受所存有試驗的目的。

我爲自己當大工程；建造房屋，栽種葡萄園，修好園圃，在其中栽種各樣果木樹，挖造水池用以澆灌嫩小的樹木；我買了僕婢，也有生在家中的僕婢；又有許多牛羣羊羣，勝過以前在耶路撒冷衆人所有的；我又爲自己積蓄金銀，和君王的財寶，並各省的財寶；又得唱歌的男女，和世人所喜愛的物，並許多的嬪妃。這樣我就日見昌盛，勝過以前在耶路撒冷的衆人；我的智慧仍然存留。凡我眼所求的，我沒有留下不給他的；我心所樂的，我沒有禁止不享受的；因爲我的心爲一切所勞碌的快樂；這就是我從勞碌中所得的分。後來我察看我手所經營的一切事，和我勞碌所成的功；誰知都是虛空，都是捕風，在日光之下，毫無益處。

傳道者從享樂的經驗轉到智慧與愚拙事情的範圍之內。他知道智慧勝過愚昧，正如光勝過黑暗，但是他查出智慧與愚昧結果都是相同。他又嘗試了第三樣事情——勞碌，或是用近代的說法，作冒險的事業，不是享受財富，而是去生產財富。但是這最後也屬徒然

，那勞碌的人必要死亡，身後的工作必須留給他人，然而不知那承受的人是智慧抑是愚拙。所以這一切體驗的結果乃是沒有甚麼事是高出於享樂之上。那麼這享樂是否能抵得住這樣長久的試驗呢？一點都不能；因為那底下的思想中表示出這享樂不是人力範圍之內的事情，而是上帝的恩賜。這個大的試驗只能產生一個否定的結果，『都是虛空，都是捕風。』

那第二篇文章(3 1—4 8)可題爲『時間與節序的奧妙』。這篇文章中提供了宇宙間一種理論，用以滿足解釋萬物的渴望，這一點是那大試驗所曾失敗了的。這一篇將那理論列出，審查，并且又棄絕。

凡事都有定期，天下萬務都有定時：生有時，死有時；栽種有時，拔出所栽種的也有時；殺戮有時，醫治有時；拆毀有時，建造有時；哭有時，笑有時；哀慟有時，跳舞有時；拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；懷抱有時，不懷抱有時；尋找有時，失落有時；保守有時，捨棄有時；撕裂有時，縫補有時；靜默有時，言語有時；喜

愛有時，恨惡有時；爭戰有時，和好有時。

希伯來哲學最愛用美文的，特別是慧語的形式，而在這一段反覆申說之中是披着一件美妙的哲學的外表；——實在這就是舊日智慧中含寓的理論，牠是傾向於觀察局部而不審考全體。這是一種務實的選擇主義，認明在美事中有不同的種類，却並不將牠們比較。前一篇是尋求『一至美之善』，這一篇是尋求『多種的善』。傳道者用了四種說法反對這個理論。他第一個說法是說，不錯，各樣單獨的事情在牠本身都有意義。但同樣確實的乃是上帝在人的心中種下了在單獨事項之下伏着的普有的觀念；所以享受這些的時候不能不想到牠們在全體之中的地位；而發現最後的一項，一切人的能力是不夠的。

上帝造萬物各按其時成爲美好；又將永生安置在人的心裏，然而上帝從始至終的作爲，人不能參透。

第二，他說，雖然沒有甚麼事比享樂更好。但是同樣確實的乃是這享樂爲上帝的恩賜，而上帝的賞賜乃根據一些原則，正如命運一般地固定，而非任何人力所能改變的。第三

，這世界無論在實行律法或在實行宗教禮節上，這惡是普遍的。在傳道者的腦中忽然閃進一個思想以爲在未來的日子或能矯正那些罪惡。但是另一個思想又反抗了這個意念，以爲人死了以後又能知道甚麼未來的事情，人與禽獸有何相異？

我心裏說，上帝必審判義人和惡人；因爲在那裏各樣事務，一切工作，都有定時。我心裏說，這乃爲世人的緣故，是上帝要試驗他們，使他們覺得自己不過像獸一樣。因爲世人遭遇的，獸也遭遇；所遭遇的都是一樣；這個怎樣死，那個也怎樣死，氣息都是一樣；人不能強於獸，都是虛空。

第四項的駁覆乃是傳道者想到那任何時候都不能稱爲美好的事情：壓迫比死更壞；求自己的生存而殘害別人的生命；孤獨的生活在事業成就之中也無樂趣。這一篇的結束，正與前篇相同，以爲一切都是虛空。

以下接着的是一段雜文，其中包括一些零碎的格言，與全書整體並無關聯。這些辭句是瑣碎的，性質各不相同，只是牠們所說盡屬正面，並無反語。這可說是一段立身的

箴言。

第四篇乃是一篇『論欲望之虛空』的文章。一個人有了錢財不知享受乃是極普通的例子；有人愛銀子，銀子却不能使他滿足；看着他家產增多，却也增加了那消費這家產的人；或是有人保守着那些錢財却害了他自己。這一篇文章主要的內容是兩段相對的描寫。一段是說一個人，上帝賜了他財富，同時也給了他享受這些財富的權力；甚至他諸事隨心，樂以忘形，另一段是說上帝賜給一個人財富，却並不賜他享受之能力。

我說，那不到期而落的胎倒比他好；因為虛虛而來，暗暗而去，名字被黑暗遮蔽，並且沒有見過天日，也毫無知覺。

眼前所能見到的勝過那些空虛無憑的想望。人們為何還要儘是去推廣他們的欲望呢？

先前所有的早已起了名，並知道何為人。

底下又插進了一段雜文，雜談人生的事情，以後就接着第四篇文章（7 23 9 16），這一篇是從一個不同的觀點上去論第一篇中提起過的思想。

我會用智慧試驗這一切事；我說要得智慧，智慧却離我遠。萬事之理離我甚遠，而且最深；誰能測透呢？我轉念，一心要知道，要考察，要尋求智慧，和萬事的理由。又要知道邪惡爲愚昧，愚昧爲狂妄。

換言之，或者人生的問題是太廣大得不能解決，但是有否接近那解決方法的可能呢？因此那傳道者儘力向這一方面去查考。所以這一篇文章可以題爲「尋求智慧及其過程中的記錄」。這是很長的一篇，其中寫着「我見」，「這一切我都見過」等處是提到一些精細的觀察，用以爲解決人生問題中的一個步驟。我們不必在此多加詳論；他所記的大多是悲觀之言。但是此外却有特殊的一段與其餘的持論相反。

你只管歡歡喜喜去吃你的飯；心中快樂喝你的酒；因爲上帝已經悅納你的作爲。你的衣服當時常潔白；你頭上也不要缺少膏油。在你一生虛空的年日，就是上帝賜你在日光之下虛空的年日，當同你所愛的妻快活度日；因爲那是你身前，在日光之下勞碌的事上所得的分。

以下又是一段雜文，然後再接續最後的兩段。這第五篇文章（11，12，7）包含一篇散文和一首十四行詩。在這散文中表示人生是審判所蔭暗了的歡樂。那首十四行詩是聖經所有的詩篇中最可愛與最美的一篇，象徵地描摹那老年時的情形。

少年人哪，你在幼年時當快樂；在幼年的日子使你的心歡暢，行你心所願行的，看你眼所愛看的，却要知道爲這一切的事上帝必審問你。

有一件最重要的事情就是在研究舊約智慧書之時讀者切不可把新約中觀念滲雜其中。所謂「賞善罰惡的審判」是希伯來文學中主要的見解，而近代基督教對於這名詞的見解却完全不同。在舊約的詩歌中「審判」一字所包含的思想乃是：善與惡根本是相衝突的，在善惡爭鬪之中惡定須失敗，話雖如此，但是却是沒有指明時間與地點，也不說今世與來世。這樣以上引證的這一段就是勸人快樂，但是快樂必須抱有負責的意念。這一篇文章的所以勸人拋去愁慮，牠主要的理由就是人生短促，必須及時充分享受生命的福樂。但在行樂的青年之時，必須時刻記念到那創造生命的上帝，而底下那首可愛的十四行詩

就是描繪那將要來的憂患的日子，等待年邁龍鍾，既不能享受快樂，也不能尋求上帝。

在尾聲中，正與序引相同，呼喊著「虛空的虛空，凡事都是虛空」！以下傳道者繼續將他智慧的思想吐露出來，他是「又默想，又考查，」「又陳說」許多的箴言，所謂陳說正是指那幾篇文章的結構精美，而默想與考查正合那幾篇雜文的情形。他勸戒了一番不要多著書籍以後，就歸到結論，講到人生全部的職務乃是在於敬畏上帝，遵守誠命，因為將來萬事都須包含在審判之中。

○ ○ ○ ○ ○

傳道書的各個段落我們都逐一研究過了，那麼這書的全部有甚麼意義呢？序引中喊着「凡事都是虛空」；尾聲中呼叫「敬畏上帝」；其中的各篇文章的任務就是聯合這兩個意思。在全書中有正反兩種說法；這是消極的破壞的批評，僅出現一個積極的思想，而這思想漸趨堅力。那篇假定為所羅門所作的「大經驗」的文章，把一切事情都歸納到享樂之上；但是他加上說，這享樂乃上帝的恩賜。在查究「選擇主義」的一篇中，這個

思想更是堅力重述；享樂之權不是在於享樂者而是在於上帝，因此這即是依據着那不能更易的定律。第三篇詳細比較兩個人，一個上帝賜了他財產并享受的能力，另一個却只有財產而無享受之方。在尋求智慧的那篇文章中，那憂慘的失敗却為一絲光明的快樂所間斷，加上了一句重要的話說，這種快樂就是他的工作為上帝所悅納的標記。最後的一篇完全論述享樂必須存着擔負責任的意念。全書的思想總述起來乃是：自然的合理的快樂有虔敬的懷疑主義作為背景。那些把傳道書解釋作與所羅門的生活有關的人，表出這冊書含有懷疑主義的，以快樂為至善主義的，犬儒主義的色彩。在這書中當然看不出有犬儒主義的思想，因為牠的唯一正面的結論乃是以求樂為至上主義，顯與犬儒主義所主張的不合。假如說這是以快樂為至善的主義，那麼這書中所論的快樂主義也以為只有上帝能以賜給。傳道者提到快樂總必加上了一句話說這是上帝的恩賜；他所讚揚的快樂是必須合乎自然之理的，就是說負有責任的觀念并且合乎上帝的審判的思想；那能得快樂的法門，如金錢與地位，也可握在惡人的手中，但是那真有能享受快樂的權力的是為

上帝所悅納的人這也就是上帝親自的印記。傳道書確然是有濃厚的懷疑主義的色彩，但是牠這懷疑主義是常常歸結到上帝。上帝是被認爲一切事物的創造者，唯一的審判者，他的權力是判定正直與錯誤。不但如此，上帝却也被認爲造成人類「智力失望」的要因，而這「智力的失望」乃是懷疑主義的中心，因爲上帝使人心思想念到世界，却是不令人明白自始至終上帝所有的作爲。聖經在他廣普的文學範圍之內，懷疑主義佔據了一個地位；但是這所表現的懷疑主義並非是侮慢而是敬虔，不是愁慘失望而是合理的快樂與充實的生命根基。

但是傳道書中有一個觀點與別的智慧文學相比較，是可以稱爲悲觀主的。傳道者研究全部的生活，但這生活只以現世爲止。確是有一處論及未來的審判，但是作者立即失望地丟棄了這種思想，以爲人不過是一種動物，與禽獸並無不同。

因爲世人遭遇的，獸也遭遇；所遭遇的都是一樣。這個怎樣死，那個也怎樣死，氣息都是一樣；人不能強於獸，都是虛空。都歸一處，都出於塵土，也都歸於塵土。

誰知道人的靈往上昇，獸的魂是下入地呢？

書中屢屢提及對於未來的態度：但傳道者從每一處觀看光明，却都被死亡的界線所圍住。然而在智慧文學的另一冊書卷中打破了這個束縛，這就是聖經外傳中的所羅門智慧書，其中提出一個可驚的真理，說上帝並不以死結束一切，而義人却可享受永生。

第六卷 聖經中的先知文學

第十三章 先知文學的形式

在本卷中將要論及聖經文學中另一大部門；而最先遇見的困難就是牠的定命——先知文學(Prophetic literature)。

中文聖經中所譯爲「先知」或「預言」這個字，與希伯來或希臘原文的意義並不恰合。無論「先知」或「預言」從牠們字面上看來，似乎「先知」的特點僅是指一個人能先知知道將來的事情！而「預言」的特點却是預先說出那將來的事情。

但這並非是先知或預言工作中唯一的或最重要的任務。古代以色列人對於這字的意念比我們廣大許多。這是指上帝任何的啓示，却並不單指預說將來之事。「先知」見到上帝在過去日子中所有的作爲，並且認出耶和華在往日歷史中如何引領以色列人民的經過。

先知是上帝與人中間的傳遞者；亦即上帝的代言人。這是希臘原文的意義，而希伯來文的原意也似如此，如出埃及記七章一節所載：「耶和華對摩西說，『我使你在法老面前代替上帝，你哥哥亞倫是替你說話的人。』」中文聖經中所譯為「替代說話的」這幾個字，在原文中即係「先知」這個名字，而在聖經別處都譯為「先知」與「預言」。

舊約中先知傳達上帝的旨意有幾種不同的方式。我們在此地要提出的第一樣乃是講演的先知文學（The Prophetic Discourse），這是最簡單與普通的先知文學的形式。這可以比作今日教堂中所有的講道的演辭。但是，假如我們這樣比較，必須記到在「神權政治」（Theocracy）中政治與宗教是沒有分界的，一篇政治的演說與一篇宗教的演講，其間並無甚麼區分之處。

在講演的先知文學中包括了兩種成分：上帝的使命與先知對於這使命所作的解釋與勸勉。這兩種成分常是混合為一，並無清楚的分別。這種把神旨滲入到勸諭中用以增強演講的勢力，最好以十誡為例，這可算是一切演講的先知文學的範本。出埃及記與申命

記對於十誡所載的文字雖然牠們開頭的形式都是採用『上帝吩咐……說』；然而非但內中文字不同，內容也不一樣；特別是這兩書中對於守安息日所主張的理由全然各異。要解釋這一點須明白那刻在石碑上的正式的誡命當限於命令式的口吻，如『你們不可爲自己彫刻偶像』，『當紀念安息日，守爲聖日』。在簡潔的誡命中只須直接說出禁止偷盜，無須多作別的言語，但在更詳盡的誡命中，摩西以爲當根據他與上帝所有的談論，却不常根據任何特殊情況所有神的言語，而再多作一些詮釋。在全部的先知文學中常有神旨與先知的勸勉混合一處。在以西結書中有一處顯露出即在先知本身的時代中，他們演講的修辭的成分（即先知的解釋）也被認爲有不可分離的關係。

人子阿，你本國的子民在牆垣旁邊，在房屋門口談論你，弟兄對弟兄，彼此說，來吧，聽聽有甚麼話從耶和華而出。他們來到你這裏如同民來聚會，坐在你面前彷彿是我的民：他們聽你的話却不去行，因爲他們的口多顯愛情，心却追隨財利。他們看你如善於奏樂聲音幽雅之人所唱的雅歌；他們聽你的話却不去行。（以西結

33
30—32

將講演的先知文學從文學的觀點上去分析，我們自然可以看出牠們通常並不表露出一個清楚嚴整的結構，却是以奮興的熱情充塞了一些訓誡，描寫，追想之言。最足以表現這樣的一篇演講的乃是以賽亞書開頭的一章，其中複雜地講到世上的兒女違抗上帝，卑鄙下流令他們去犯了許多罪惡，只知獻祭，輕忽公義，講到他們面前陳列的金色的希望，描寫世上所有普遍的墮落，提到上帝可怕的懲罰，除了少數的人以外，一概滅絕，——這一切都不合乎論理的排列，却以熱情之力傾洩了出來。

雖然如此，也有幾篇演講是有結構以及別的要素。在以賽亞書第二至第四章中是一篇精心結撰的宣言，描摹耶和華的宮殿的山超乎諸山，高舉過於萬嶺；萬民都要流歸這山，學習耶和華的法則，把他們的刀劍打成犁頭，開始一個新的世界和平的時代。以賽亞勸勉雅各的百姓要遵照這樣的生活；以下又轉過去指斥那些人民的腐敗與拜偶像，在這相對的方面他以上帝的威肅與尊嚴作為對比。他以倫常的倒亂作為上帝懲罰惡人的開

始，又詳細噉罵那奢華的婦人，也警告他們最後惡貫滿盈必要臨到他們的身上。這位先知從這種審判再轉而幻想到一株老樹之上所茁生的新芽，譬喻作以色列所留剩下來的人，他們將又美好，去除罪污，又得上帝的引導，在晚上有火柱，在白晝有雲彩引領他們。所以這一篇的結構是在先後描寫美麗光輝的時代，而在中間插進一段責罵的言語，這就作以賽亞本篇演講中結構上的特色。

我們再舉另一個例子是以西結書在三十四章中的一篇演講，牠的形式上的特點是完全以田園的意趣與風景為典型。上帝宣告他反對以色列的牧者（指官吏），為的他們只顧自己而不顧他們的羊羣（指百姓）。

你們吃脂油、穿羊毛，宰肥壯的，却不牧養羣羊。瘦弱的你們沒有養壯，有病的你們沒有醫治，受傷的你們沒有纏裹，被逐的你們沒有領回，失喪的你們沒有尋找，但用強暴嚴厲的轄制。

他仍然借羊作為比喻形容迷失的上帝子民，漂零在外無人拯救，直至上帝自己來尋找他

們。

牧人在羊羣四散的日子怎樣尋找他的羊，我必照樣尋找我的羊；這些羊在密雲黑暗的日子散到各處，我必從那裏救回他們來。我必從萬民中領出他們，從各國內聚集他們，引導他們歸回故土，也必在以色列山上，一切溪水旁邊，境內一切可居之處，牧養他們。

在上帝其他的賞賜中，他要用審判分別那壓迫者與懦弱受欺者，作為飼養他們的糧食。

你們這些肥壯的羊，在美好的草場喫草還以為是微小的事嗎？剩下的草你們竟用蹄踐踏了；你們喝清水，剩下的水你們竟用蹄攪渾了。至於我的羊只得喫你們所踐踏的，喝你們所攪渾的。所以主耶和華如此說，我必在肥羊和瘦羊中間施行判斷。

正如常有的例子，這位先知的文字轉到一個光榮復興的思想，在理想的環境之中有一位潔淨無瑕的子民。

我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛；他必牧養他們，作他們

的牧人。我耶和華必作他們的上帝，我的僕人大衛必在他們中間作王；這是耶和華說的。我必與他們立平安的約，使惡獸從境內斷絕，他們就必安居在曠野，躺臥在林中。我必使他們在我山的四圍成爲福源；我也必叫時雨落下；必有福祉如甘露而降。田野的樹必結果，地也必有出產；他們必在故土安然居住；我折斷他們所負的轆，救他們脫離那以他們爲奴之人的手；那時他們就知道我是耶和華。

這種輕柔的牧野風趣的幻想，在全篇之中並不間斷；一直到了末了的一節中，纔告完結。

你們作我的羊，我草場上的羊，乃是以色列人，我也是你們的上帝；這是主耶和華說的。

著者在以上說過預言不過是聖書先知文學中次要的成分。然而這仍然有牠的地位，有時全篇的演講都是描寫着將來的事情。那最有趣的一个例子是撒迦利亞書十四章最後的一篇演說，這描寫「主耶和華的日子臨近」。萬國要與耶路撒冷爭戰；城必被攻取

，人民要遭受戰爭的苦痛與驚惶，城中的民一半被擄去，然後有主來拯救他們。這拯救似乎是與過去歷史上耶和華的救贖相應合。從前紅海中分，可使人民涉渡，逃脫了埃及人的追迫，現在橄欖山也必從中間分裂，使逃亡的人可從這山谷中穿過。記到從前太陽與月亮爲約書亞而停留，在撒迦利亞書中也讀到晝夜混雜，到了晚上纔有光明出來，而那些被拯救的人民所有的不是白晝，也不是黑夜，『那日必是耶和華所知道的』。那些攻打耶路撒冷的人必被瘟疫所滅絕，這令人回想起申命記中的咒詛之事。地的平面也要改變，耶路撒冷要獨自高出衆地之上，從這高處兩旁要流出治病的水直至邊疆的海中。上帝要在耶路撒冷爲管轄全地之王：那些曾攻打過這聖城的列邦要來此朝拜，連遠地的埃及人也須來臨，而那些違命不來的須受天上的旱災，地上的瘟疫所併合的懲罰。這樣就發生了一個聖潔的新時代；地上一切的人都要跋涉前來享受聖節的筵席；在馬鈴上刻着聖名，連上帝殿中最粗的瓦器也和祭壇前面的金碗一樣的聖潔。

從一般講演的先知文學些微變動就成爲抒情的先知文學(Lyric prophecy)。激昂的演講容易轉入抒情詩歌的範圍；在散文與韻文重疊難分的希伯來語文中尤易如此。在各種體裁的先知文學中抒情一部最爲疎散。西番雅書是一篇連續的宣傳神旨的演講，可是在間歇之處却阻隔着註釋或指證的抒情的韻調。在別的先知文學中湧溢着抒情的感恩之辭，戰勝的凱歌，以及以賽亞書中論巴比崙之沒落的嘲弄之歌(Taunt-Song)；這種嘲弄之歌在先知文學中佔了很多的成分，可是組成這種體裁的詩歌的悲悼的韻節在譯文中是失去了。

但是所謂抒情的先知文學乃是指通篇文章都是這個形式而言。在以賽亞書前數章中找出了一個鮮明的例子。牠的結構是用「對思屈洛妃」(Antistrophe)體的韻節；其中四節中的每節開頭有一聯對句，其下是一行覆唱句，中間有四句訓辭性質的詩，而以下插入的一段散文是作爲解釋之用。在每段的末尾又有一聯覆唱句，前後四段語句盡屬相同，而在意義上却逐漸進展。現在把這一段(賽9⁸—10⁴)排列如下：

一

主使一言入於雅各家，
落於以色列家。

這衆百姓就是以法蓮和撒瑪利亞的居民都要知道；他們憑驕傲自大之心說

牆塌了，

我們却要鑿石頭建築；

桑樹砍了，

我們却要換香柏樹。

因此耶和華要高舉利汛的敵人，來攻擊以色列，並要激動以色列的仇敵，東有亞蘭人，西有非利士人；他們張口要吞喫以色列。

雖然如此，耶和華的怒氣還未轉消，

他的手仍伸不縮！

二

這百姓還沒有歸向擊打他們的主，

也沒有尋求萬軍之耶和華。

因此耶和華一日之間必從以色列中剪除頭與尾，椶枝與蘆葦。

長老和尊貴人

就是頭；

以謊言教人的先知

就是尾。

因為引導這百姓的使他們走錯誤了路；被引導的都必敗亡。所以主必不喜悅他們的少年人，也不憐恤他們的孤兒寡婦；因為各人是褻瀆的，是行惡的，並且各人的口都說愚妄的話。

雖然如此，耶和華的怒氣還未轉消，

他的手仍伸不縮！

三

邪惡像火焚燒；

燒滅荆棘和蒺藜：

在稠密的樹林中燄起來就成爲煙柱，旋轉上騰。因萬軍之耶和華的烈怒，地都燒遍；百姓成爲火柴，無人憐愛弟兄。

有人右邊搶奪，

仍受飢餓；

左邊吞喫，

仍不飽足。

各人喫自己膀臂上的肉：瑪拿西吞喫以法蓮，以法蓮吞喫瑪拿西：又一同攻擊猶大。

雖然如此，耶和華的怒氣還未轉消，

他的手仍伸不縮！

四

禍哉那些設不義之律例的，

和紀錄奸詐之判語的：

爲要屈枉窮乏人，奪去我民中困苦人的理，以寡婦當作擄物，以孤兒當作掠物！

到降罰的日子有災禍從遠方臨到，

那時你們怎樣行呢？

你們向誰奔逃求救呢？

你們的榮耀存留何處呢？

他們只得屈身在被擄的人以下，仆倒在被殺之人以下。

雖然如此，耶和華的怒氣還未轉消

他的手仍伸不縮！

在先知文學中另一主要的部門乃是象徵的先知文學（Symbolic Prophecy）。假如一般的先知文學是採取講演的形式，那麼象徵的先知文學只是講釋那個題目；但是那先知所取的題目，並不如今日的講章，從聖書中摘錄經文作為題旨，却是以外界實際的事

物用象徵的方法論述出來。近日的『物喻講道』與此有些相近。舉一個例說：有人在講道之時，懸了一張圖畫，上面畫着一個天平，一邊秤盤裏堆着幾個地球，另一個盤裏空無一物，只是有一張口向這盤中吹氣，而這空盤的衡量却重於他盤。這個象徵的圖畫就是講道的題目；圖的另一面題着詩句，說明空的氣息勝於許多世界的財物。此外也有不用圖畫，而用物件與動作來表明的。耶利米受了命令在衆民前用麻帶束腰，等衆民熟見之後又解下不用，藏於山洞中；過了幾天他又取出給衆民看，這已是敝毀不堪再用了。這是一個題旨，他用以向猶太人宣講，說他們當親近上帝，正如腰帶當貼近人身，否則爲了他們的罪，他們必致毀棄無用。耶利米在另一處講到他被領去看一個泥匠工作，要做成一個盜盤，但是假如這土坯破壞，他就再塑成另一不同的物件：從這題旨裏他宣告以色列在上帝的手中正如土坯在泥匠的手裏。或是講到聖殿前的一籃無花菓，有一部分是鮮美，有一部分是腐朽的：然後他把那被擄往巴比崙的人譬喻作好無花菓，而那些留剩在本地，想着自己是脫逃了災難的人譬喻作那壞的菓子。

我所說的那「物喻」不一定在開始之時就先提出。有一篇是在結束之時纔用一種動作來象徵地顯明題旨。在耶利米書中的一篇講道，嚴辭厲色斥責人民，他開始時就擡着一個瓦罐，到了最後他將瓦罐猛擲於地，碎成片片，表示出那不可避免的滅亡的來到。另一處他將一篇寫錄的演講送往巴比崙被囚之人，預言那侵略的國家的覆滅；他吩咐那遞送的人，當他向被囚者誦讀完結以後，就將這稿件縛在石上，投到幼發拉底斯河中，預表巴比崙來日的淪亡。

有時那象徵的方法不一定是事物，只是一些動作的姿勢。以西結當責備以色列人在山上建立祭壇拜偶像，他就轉面向以色列的山嶺凝視；他拍案蹙脚表明完全的滅亡。假如有人以爲這樣的動作太是細小不足以言象徵，那麼他須知道在這全部預言之中這舉動繼續不斷的表演可以產生強大的力量。譬如約拿，我們知道他並不說別的，只是喊着：「再等四十日尼尼微必傾覆了！」然而他只是日夜不息地呼喊著。在別的地方也有相仿的重複演述的例子。

所以你們要對他們說，耶和華以色列的上帝說，各饌都要盛滿了酒；他們必對你說，我們豈不確知各饌都要盛滿了酒呢？你就要對他們說，耶和華如此說，我必使這地的一切居民，就是坐大衛寶座的君王，和祭司，與先知，並耶路撒冷的一切居民，都酩酊大醉。

這一段最自然的解釋法乃是那先知周遊城中，重複喊叫那『不爭自明之理』(Truism)，他的嘵嘵不息的呼喊足以惹起人的厭煩，直至人民不能含忍，起而詰問，受到那『不爭自明之理』的神祕意義的影響。在以西結的講演中也有相仿的重複呼喊的例子，他狂呼『結局到了，結局到了！』或是『有一災，獨有一災！』直至鼓動了衆民的好奇心，正如聽見了一個謎語；這樣的好奇心足以增加他解釋那謎語般呼喊的演講的力量。顯然這樣說出的言語與用可見之物爲喻有同樣的功效。

在別的例子中，那用以開始演講的象徵的動作只是沉默無語的手勢：這一篇講道是先用動作來表演，其次再用言語來宣說。這最顯明的例子乃是在以西結的預言中常以圍

城之事爲模擬。

人子阿，你要拿一塊磚擺在你面前，將一座耶路撒冷城畫在其上。又圍困這城，造臺築壘，安營攻擊，在四圍安設撞錘攻城。又要拿個鐵鏊，放在你和城的中間，作爲鐵牆，你要對面攻擊這城，使城被困，這樣好作以色列家的豫兆。

你要向左側臥，承當以色列家的罪孽。要按：你向左側臥的日數，擔當他們的罪孽；因爲我已將他們作孽的年數，定爲你向左側臥的日數，就是三百九十日，你要這樣擔當以色列家的罪孽。再者，你滿了這些日子，還要向右側臥，擔當猶大家的罪孽，我給你定規側臥四十日，一日頂一年。你要露出膀臂，面向被困的耶路撒冷，說豫言攻擊這城。我用繩索捆綁你，使你不能輾轉，直等你滿了困城的日子。你要取大麥，小麥，豆子，紅豆，小米，粗麥，裝在一個器皿中，用以爲自己作餅，要按：你側臥的三百九十日喫這餅。你所喫的要按分量喫，每日二十舍客勒，按時而喫。你喝水也要按制子，每日喝一欣六分之一；按時而喝。你喫這餅像吃大麥餅

一樣，要用人糞在衆人眼前燒烤。耶和華說，以色列人在我所趕他們到的國中，也必吃這樣不潔淨的食物。我說，哎，主耶和華阿，我素來未曾被沾污，從幼到如今沒有吃過自死的，或被野獸撕裂的，那可憎的肉也未曾入我的口。於是他對我說，看哪，我給你牛糞代替人糞，你要將你的餅烤在其上。他又對我說，人子阿，我必在耶路撒冷折斷他們的杖，就是斷絕他們的糧，他們吃餅要按分量憂慮而喫，喝子也要按制子驚惶而喝；使他們缺糧缺水，彼此驚惶，因自己的罪孽消滅。

人子阿，你要拿一把快刀，當作剃頭刀，用這刀剃你的頭髮，和你的鬍鬚，用天平將鬍鬚平分。圍困城的日子滿了，你要將三分之一在城中用火焚燒，將三分之一在城的四圍用刀砍碎，將三分之一任風吹散；我也要拔刀追趕。你要從其中取幾根藏在衣襟裏；再從這其中取些扔在火中焚燒，從裏面必有火出來燒以色列全家。（

以西結 4—5）。

在以西結書有不少處都是這樣的形式。按舊俗以色列的一羣長老們常侍候在先知的家門

，坐在他的前面，直至「耶和華的手降在他身上」。從舊約歷史書中我們看出這樣的訪候是有定期的，特別是初一及安息日；但在以西結書中提到在被擄的人中是每天如此的。我們可以假定，在以上節引之段的全時間中，以西結接待那些每天來的長老，每次總是演那些模擬的圍城之事，有時他扮攻城的，有時扮被圍的；而他這樣不斷的演習，將他每日心中所受的靈感推到各種罪惡與審判的題目之上。在那段以下的數章中所包含的內容不過是一篇長的講演的一般的材料而已。

也有以先知那樣著名的人，生活中所有的變化，作爲題旨，而傳達上帝的使命。以西結書卅四章十五節說，耶和華將他眼目所喜愛的忽然取去；但是不令他悲哀哭泣，也不令他流淚。這表出以西結的愛妻喪亡而不能流淚悲悼象徵以色列來日的悲哀是非流淚所能慰解。還有一件更苦痛的事情（不知是實情還是譬喻），論及先知何西阿，他被迫娶一不端之婦爲妻；他的家庭生活，以及他努力使這婦人改善，是作了一個實用的題目傳講以色列人民對於上帝的不忠。

在講演的先知文學中所用的象徵的事物正如今日講道的文章中所有的題目：我想這乃是解釋上重要的原理。同時我們要承認在以西結書中有多處所用象徵的表喻超過了題目的範圍。這位先知有幾篇演講似乎自成一體，這特色乃是一半爲講述的言語，一半却是不出聲的手勢。其中一篇可以題爲『上帝的劍歌』。這篇以一柄出鞘的劍作爲象徵的題材。但是這題目擴張而發爲一篇通俗的劍歌，混雜在講辭之中，而歌辭的逐漸加長的句子表示出戰爭情緒的激昂。

有刀，

有刀，

是磨快的，

也是擦亮的；

磨快爲要行殺戮；

擦亮爲要像閃電！

這刀已經交給人擦亮爲要應手試用；

這刀已經磨快擦亮好交在行殺戮的人手中。

隨着這篇歌提到這謠傳的預言說得如此活現令聽見先知的說話的人狂喊出，這是甚麼？又提到敵人先是輕蔑地嘲笑，以後當用刀劍揮殺時又慘怖地驚惶。以後仍然繼續這篇歌，達到了熱情的頂點。

哎！這刀造得像閃電，

磨得尖利要行殺戮！

刀阿，你歸在右邊；

擺在左邊！

你面向那方就向何方殺戮。

我們考查『物喻講道』的先知文學所有的數目和類別——如象徵的物件，象徵的姿勢和呼喊，象徵的生活的態度與狀況——就可以知道這種以事物爲象徵的先知文學，其

源流乃出於帳幕及聖殿中所有隆重的敬拜的儀節。至聖所，約櫃，陳設餅，獻祭與贖罪羔羊的儀式，這些都是希伯來宗教中永古常存的以物象徵的觀念。於是先知文學應用這同樣的心理以象徵的方法完成牠將宗教原則應付公衆及社會生活中危急的情勢與事變的問題的任務。在這樣的解釋之下，我們對於先知文學的象徵的舉動——如以西結的圍城——所作的那詳細的描繪，也就無足爲奇了；而先知的禮儀的教訓也與聖殿中隆重的禮拜敘述得一樣的詳細。

論及先知所用的象徵就聯帶到另一個相當重要的觀念。當先知預言到將來的事情，他是用一種久存而不是易滅的事物作爲象徵，表喻出來，這象徵的事物要留存着對照那應驗了的預言，這樣可以證實先知的權力。一件先知所用爲象徵的物件會變成爲『先知的兆頭』。耶利米爲埃及用武力擄去，就以預言安慰那些同時被擄的人，表明埃及將來要被尼布甲尼撒王所征滅；他手拿幾塊大石頭，藏在砌磚的灰泥中，就在答比隱法老皇的宮門那裏，宣說那將來的得勝者必在那些石頭上安置他的寶座。雖然這並不用說明是

『兆頭』，然而到了那預言應驗之時，這樣的象徵的行爲會作爲耶利米的先知任務中的一種『兆頭』。這樣的『兆頭』爲公認的先知工作中的一部分。以賽亞當政局危急之時吩咐亞哈斯說：『你向耶和華你的上帝求一個兆頭，或求顯在深處，或求顯在高處。』當亞哈斯驚懼退縮之時，先知以賽亞自己就作了一個兆頭，說將有童女懷孕生子，名爲以馬內利。這可以看出，『兆頭』這兩字，在先知文學中，與我們本章所提的『象徵』有相似的意義；這樣以西結的圍城之舉，與妻死而不流淚，都可以算作上帝向百姓預示的『兆頭』。在這兩個字的意義之間——一個是以象徵表露預言，一個是以神蹟證實先知——所發生的改變，表現出一般人民對於預言的態度所有重要的趨向，由此漸漸忽略了先知言語中的靈感的能力，而多注意了先知的預言與神蹟的成分。這種傾向盛行於新約時代之中，致令耶穌基督常常責怒他們爲『求看神蹟的時代』。

象徵的先知文學中的第二類爲『異象講道』，這與『物喻講道』頗難分別：這一類

的象徵的物件只是超自然的異象，而非肉眼所能見的事物。在阿摩司書與撒迦利亞書中頗多這類異象的象徵。但是其中最好的例子要推以西結書中『骸骨的平原』的異象。耶和華用他的靈將以西結帶出去，將他放在平原之中；這山谷徧滿骸骨，這些是非常枯乾。主耶和華令他向這些骸骨發言：當他開口把話說出，不料發出雷響與地震；骨與骨互相聯絡，骸骨上有筋也長了肉，又有皮遮蔽其上；有風從四方來，將氣息吹在那被殺的人身上，骸骨便活了，並且站起來，成爲極大的軍隊。這樣的象徵的題目是用超自然的異象靈活地描寫了出來，以西結以此向以色列人傳講他們死去了的希望會從墳墓中重活過來，而從耶和華重受生命的氣息。

但是這『異象講道』與前段中所講的『物喻講道』取了一個相似的發展。『物喻講道』，因牠有論及未來的事情，就令牠的意義轉變作『先知的兆頭』，所以這『異象講道』的意義也轉變作普通所謂的啓示，就是超自然預表將來的啓示。這種啓示的異象可以分別爲三類。第一類，那異象是象徵而超自然的，但是那解釋却是用自然界以內的方法

。例如在伯沙撒王盛筵之時却見有手指顯出，在牆壁上寫下字句，令伯沙撒大驚失色；但以理用他的智慧查出了字中的意義，說這預表他的國家將要滅亡。第二類，那解釋是用超自然的方法，而這異象却是由上帝用直接的言語說出。如但以理正苦心思索時間與季節的奧祕，在晚禱的時候有天使加百列按手在他的身上，用說話，這雖然很艱深，却是直接的，告訴他那將要來的事情。在這第二類之中也可以將上帝選召先知的事情算上；就是上帝顯現是用象徵的異象，而他所吩咐的使命却是清楚直接的言語。第三類，異象與解釋法兩者同是象徵而超自然的；如但以理所見的四隻野獸的異象表明將來朝代的更換；或如公綿羊與公山羊的異象，但以理却是從這異象中間聽到一個人的解釋，纔明白了他所看見的異象的意義。

但是『啓示』還有另一意義，是我們必須加以分別的；就是有一種屬於啓示的異象，並不預表將來，却是表明律法與物件的式樣。正如以前所說過的那種異象是由於先知的幻想擴張而來，所以現在這一種異象牠的起源乃是摩西在山上所得到的啓示，見到那

儀式的禮節與帳幕的式樣。這兩種啓示的重要的舉例，可以看以西結書中兩篇異象，論及耶路撒冷受審判的與耶路撒冷復興的，這兩篇在以西結書中佔了十三章長的篇幅。這兩篇各自獨立，一則爲了這本書編次的體裁是如此，二則預言審判與預言復興性質原本不同；然而這兩者是一個整篇中的兩部分，在這異象之中却敘說得很是明白。在前篇中，上帝用異象將以西結帶往耶路撒冷，正如他被召爲先知之時一樣地看見了以色列上帝的榮光。他被吩咐在牆上挖一窺窿，看見那拜偶像的人在內室及畫像屋中所行的污穢的事，那些作毀壞之事的人正在他眼前工作，他看見有人將火炭從嗒嚕啗中間取出撒在城上，他也被吩咐參加這種審判的工作，並且當他說豫言之時，就見其中一個不義的領袖倒地身死。這一切描寫的景象都作爲這個異象的象徵。我們知道爲搭模斯哭泣，或是行那些可惜之事並不一定是在以西結所看見的地點，而那領袖毘拉提之死也不一定在以西結見異象之時。這全篇的意思僅是表出在聖城之內所有偶像與墮落的行爲。在後篇中表現出與前篇大不相同的情形。這位先知被上帝的靈帶到那原先的城內。但是他看見那城

垣與聖殿漸已修成，他被吩咐要記住尺度的長短。以色列上帝的榮光宣告說這地方要永久作他的寶座，並且用了出埃及記中的辭句，叫以色列國丈量這城殿的式樣，且以此爲律法的殿。其下繼續對於聖城，聖殿，禮儀，以及分配帕勒斯聽的土地，正如用了一個新的方法重再詳細敘述以前西乃山的啓示。在這九章之中，很少用象徵的方法，僅是提到從聖殿中有活水流，滋潤了死海之地，而這海的兩岸所生樹木永不枯萎，果實一月一熟，樹葉可以醫治疾病。在這異象的進行之中我們可以看出牠從一種啓示移轉到另一種啓示，在前一種啓示中的特色是象徵，而後一種却從象徵而變作了理想。要解釋先知的預言那最重要的乃是要分辨這先知的異象究竟是屬於那一類的啓示。

關於象徵的先知文學我們以上已經講了不少；現在除「物喻講道」與「異象講道」之外，還有一項便是「比喻講道」(Prophetic Parable)。這也以象徵作爲題旨的講道的文章；其間僅有的區別之點乃是這用言語爲象徵的表象，却不是用可見的事物。這種

比喻的題目其最初的根源出於初民文學的寓言。以賽亞的葡萄園的比喻，說這園的地位適宜，照料週到，然而牠結出來的仍是野葡萄，這一篇可說是先知文學中最熟悉的一段。這同樣的象徵的物件在以西結書中却變了一個用法，他說這葡萄樹只是一種毫無用處的木材。先知以西結特別喜歡用比喻的講辭，而他所最常採用的比喻的材料似乎是那不忠實的妻子；他把這個題材用他所特有的一種方法表達出來，這併合着委婉的溫情與直言痛斥的辭句。這種特別的比喻的體裁以後頗為通行；新約中至尊無上的先知——耶穌，聖經上說他『若不用比喻就不對他們講』。

交談的先知文學 (Prophetic Intercourse) 是本章的另一部門，並不需要許多篇幅來詳論。上帝與先知的交談乃是先知所取的正常手續，除了他們被召作先知的的事情以外，在耶利米書與以西結書中所載的關於他們與上帝的交談似乎並不有意要宣告大眾。在先知書也有『求恩的對話』(這有些是自成一段，有些却混雜在別的論道之中)，這最早

的先例乃是亞伯拉罕爲所多瑪的求恩（創18章）。

其次，又有先知與問道者的交談。在最早的歷史中我們讀到有人向上帝求問，而有上帝回答他們。如利伯加在她的兩個孩子出生以前就聽見了他們將來的命運；又如掃羅求問耶和華，耶和華却不藉夢，或烏陵，或先知回答他。照平常的慣例，却有人民的代表去見先知，等候聖靈降落在先知的身上，然後纔得到了答覆。另外又有一例，就是不真有人來求問，却是先知幻想出一個人來，又加以對答。瑪拉基書全部似乎都是取這樣的方式。這部先知書的段落結構可以下面這個公式來代表牠：

人民的怨望之聲

一段插入的反駁

先知對答的言語

有時這反駁的意思分作兩層，其公式簡括如下：

祭司非但不尊敬，反而輕侮上帝的名字。

從甚麼事情上看出輕侮？

爲的將污穢的餅獻在祭壇上。

從甚麼上看出這是污穢？

然後那回答的言語說祭司以賤價的祭物獻給上帝，

而祭司的職務的理想却顛倒了。

再其次，這類的先知文學也包含先知與世界萬國的交談。有些先知書中敘述發生的重要的變故，如耶利米的故鄉亞拿突城對於這位所作的陰謀，你的卷冊爲君王所燒壞，但以理的被投入獅子洞內；或如耶利米以負軛爲象徵所引起的辯論。

現在我們要進入另一項的文學範圍之內，提到戲劇的先知文學（*Dramatic Prophe*

了這對話中的一個角色。這些戲劇的情景是極饒興趣的；但是古代的文學並不寫出某段話爲某人所說，所以頗有令人難解和誤會之處。

在彌迦書中有一個簡短的例子，可以題爲「耶和華在諸山前的辯論」。耶和華召諸山來聽他與百姓的辯論；上帝親自前來審訊以色列人，重說他賜給他們的長久不絕的恩慈，他引巴蘭的話證明他賜與雅各的洪恩。於是那辯論的另一方面的人非常驚惶，俯首掩面。

我朝見耶和華在上帝面前跪拜，當獻上甚麼呢？豈可獻一歲的牛犢爲燔祭嗎？耶和華豈喜悅千千的公羊或萬萬的油河嗎？我豈可爲自己的罪過獻我的長子嗎？爲心中的罪惡獻我身所生的嗎？

於是那諸山就作了審判者，說

世人哪，耶和華已指示你何爲善；他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐

憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。

這一篇戲劇的先知文學之後又緊接着形式更複雜的一篇。本篇的標題是「耶和華向這城呼叫，智慧人必敬畏他的名」。從這題目上我們看出這戲劇中基本的人物，即上帝，先知與犯罪的人民——這人民可以稱為愚拙人——之外，又添上了智慧人。從上帝的聲音中聽出他在斥責他們不公道，行強暴，以及守暗利的惡規；所以耶和華以創傷，羞辱，饑荒，威嚇他們，直至這惡城中的人民變為荒涼，遭人嗤笑。耶和華這樣將城中的惡人驅使到混亂驚惶之中，而那智慧人却從其中看出了他們的救恩。

愚拙人——哀哉！我好像夏天的果子已被收盡，又好像摘了葡萄所剩下的；沒有一粒可吃的；也沒有我心所羨慕的初熟的無花果。地上虔誠人滅盡，世間沒有正直人；各人埋伏要殺人流血；都用網羅獵取弟兄。他們雙手作惡；君王徇情面，審判官要賄賂；位分大的吐出惡意；都彼此結聯行惡；他們最好的不過是羨慕；最正

直的不過是荆棘籬笆；你守望者說，降罰的日子已經來到；他們必擾亂不安。不要倚賴隣舍，不要信靠密友；要守住你的口，不要向你懷中的妻提說；因為兒子藐視父親，女兒抗拒母親，媳婦抗拒婆婆；人的仇敵，就是自己家裏的人。

智慧人——至於我，要仰望耶和華，我要等候那救我的上帝；我的上帝必應允我，我的仇敵阿，不要向我誇耀；我雖跌倒，却要起來；我雖坐在黑暗裏，耶和華必作我的光。我要忍受耶和華的惱怒，因我得罪了他；直等他爲我辨屈，爲我伸冤；他必領我到光明中，我必得見他的公義，那時我的仇敵，就是曾對我說耶和華你的上帝在那裏的，他一看見這事就被羞愧遮蓋；我必親眼見他遭報；他必被踐踏如街上的泥。

到了這裏上帝就改變作安慰的聲音；他宣告要重修牆垣，形容那復興的景象相同於他古日在埃及所作的奇偉的工程；那侵略的國家要從他們躲藏之處戰戰兢兢地爬出來，戰懼投降耶和華。以下有智慧人將劇情作一結束。

智慧人——上帝阿，有何神像你赦免罪孽，饒恕你產業之餘民的罪過；不永遠懷怒，喜愛施恩；必再憐憫我們，將我們的罪孽踏在腳下，又將我們一切的罪投於深海。你必按古時起誓應許我們列祖的話，向雅各發誠實，向亞伯拉罕施慈愛。

在另外的一篇戲劇的先知文學中，與上列的例子略有不同，就是其中說話的人只有一位上帝；但是上帝的意念是一會論及審判，一會又論及憐憫，這樣的變換也產生出戲劇對話的情趣。在何西阿書中可以找出這樣的一個例子。

上帝——以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及召出我的兒子來。——

先知越發招呼他們，他們越發走開，向諸巴力獻祭，給雕刻的偶像燒香。——

我原教導以法蓮行走，用膀臂抱着他們，他們却不知道是我醫治他們。我用慈繩愛索牽引他們，我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，把糧食放在他們面前。——

他們必不歸回埃及地，亞述人必要作他們的王，因他們不肯歸向我。刀劍必臨到

他們的城邑，毀壞門門，把人吞滅，都因他們隨從自己的計謀。我的民偏要背道離開我，衆先知雖然招呼他們歸向至上的主，却無人尊崇主。

以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？我怎能使你如押瑪？怎能使你如洗扁？我回心轉意，我的憐愛大大發動。我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮，因我是上帝，並非世人，是你們中間的聖者，我必不在怒中臨到你們。耶和華必如獅子吼叫，子民必跟隨他，他一吼叫，他們就從西方急速而來，又如鴿子從亞述地來到，我必使他們住自己的房屋，這是耶和華說的。

以後又加入了另一個說話的人，使這簡單的獨白變成了對話。

上帝——從前以法蓮說話人都戰兢，他在以色列中居處高位；但他在事奉巴力的事上犯罪，就死了。現今他們罪上加罪，用銀子爲自己鑄造偶像，就是照自己的聰明製造，都是匠人的工作，有人論說，獻祭的人可以向牛犢親嘴。因此他們必如早晨的雲霧，又如速散的甘露，像場上的糠粃被風吹去，又像煙氣騰於窗外。

自從你出埃及地以來；我就是耶和華你的上帝，在我以外你不可認識別神，除我以外並沒有救主。我曾在曠野乾旱之地認識你。這些民照我所賜的食物得了飽足，既得飽足，心就高傲，忘記了我。——

因此我向他們如獅子，又如豹伏在道旁。我遇見他們必像丟崽子的母熊，撕裂他們的胸膛，在那裏我必像母獅吞吃他們；野獸必撕裂他們。以色列阿，你與我反對，就是反對幫助你的，自取敗壞。你會求我說，給我立王和首領，現在你的王在那裏呢？治理你的在那裏呢？讓他在你所有的城中拯救你吧。我在怒氣中將王賜你，又在烈怒中將王廢去。以法蓮的罪孽包裹，他的罪惡收藏。產婦的疼痛必臨到他身上；他是無智慧之子，到了產期不當遲延。——

我必救贖他們脫離陰間；救贖他們脫離死亡；死亡阿，你的災害在那裏呢？陰間阿，你的毀滅在那裏呢？——

在我眼前決無後悔之事。他在弟兄中雖然茂盛，必有東風颳來，就是耶和華的風

從曠野上來，他的源泉必乾，他的源頭必竭，仇敵必擄掠他所積蓄的一切寶器。撒瑪利亞必擔當自己的罪，因為悖逆他的上帝。他必倒在刀下，嬰孩必被摔死，孕婦必被剖開。

悔罪的以色列——以色列阿，你要歸向耶和華你的上帝；你是因自己的罪孽跌倒了。當歸向耶和華，用言語禱告他說，求你除淨罪孽，悅納善行，這樣我們就把嘴脣的祭代替牛犢獻上。我們不向亞述求救；不騎埃及的馬；也不再對我們手所造的說，你是我們的神。因為孤兒在你耶和華那裏得蒙憐憫。

上帝——我必醫治他們背道的病，甘心愛他們，因為我的怒氣向他們轉消。我向以色列如甘露，他必如百合花開放，如利巴嫩的樹木扎根；他的枝條必延長，他的榮華如橄欖樹，他的香氣如利巴嫩的香柏樹。住在他陰下的必歸回，發旺如五穀，開花如葡萄樹；他的香氣如利巴嫩的酒。

以法蓮——我與偶像還有甚麼關涉呢？

上帝——我必顧念他。

以法蓮——我如青翠的松樹——

上帝——你的果子從我而得。

在本章中，以上已經提到了各種形式的先知文學。除了那最簡單的上帝與人談話的『交談的先知文學』之外，先知文學可有富麗精撰的文章；如『象徵的先知文學』，牠的題材有用象徵的事物，異象與比喻；也有『抒情的先知文學』，採用詩歌的體裁。或如『戲劇的先知文學』，兼有戲劇的情趣。但此外尚有兩種先知文學，在這一類的文學的觀點上，頗占重要的地位，不可不述，所以在以下兩章中，分章專論。

第十四章 先知文學的形式：悲慟之歌

在先知文學的各種體裁中，有一類在聖經中有特色與優異之點，且從文學的觀點上看來有特別的趣味，這似乎應當特闢一章來專加論述。這就是先知責斥一個特指的城邑，國家，地方的言辭；這我們稱牠爲「悲慟之歌」(Down Songs)。以色列國，雖然牠在歷史上佔有獨特無匹的地位，然而在她當日的時代也僅是列邦中的一國。在她附近有隣接的人民，如非利士人與敘利亞人，又有血族相關的民族，如摩押人，以東人，亞捫人，又有在海洋稱霸的推羅與西頓，等等；這些國族橫互在兩個大國之間，即西南有埃及，東北有亞述，以色列國歷史的開端就是從埃及得蒙釋放，而她以後却又被亞述併吞；在這中間的時候，那些大國與小族之間所有勢力與國際關係的不息的變動令以色列與猶大常須有時刻變異的外交的方針。在應付外交的政策上與處理國內的問題上，先知們都得施展他們的勢力。並且在世局推移的定策之外，先知最重要的使命乃是訓告以色列

國，在這四圍拜偶像的列邦中，她須堅持崇拜獨一無二的真神。在宣說這種使命的先知言論之中有一項是痛斥的言語，我們稱這爲『悲慟之歌』。

在耶利米書中有很顯著的一段，可以用來作爲討論本篇開始的例子。

耶和華以色列的上帝對我如此說，你從我手中接這杯忿怒的酒，使我所差遣你去的各國的民喝。他們喝了就要東倒西歪，並要發狂，因我使刀劍臨到他們中間。我就從耶和華的手中接了這杯，給耶和華所差遣我去的各國的民喝；就是耶路撒冷，和猶大的城邑，並耶路撒冷的君王，與首領，使這城邑荒涼，令人驚駭，嗤笑，咒詛，正如今日一樣。又有埃及王法老，和他的臣僕，首領，以及他的衆民；並雜族的人民，和烏斯地的諸王，與非利士地的諸王，亞實基倫，迦薩，以革倫，以及亞實突剩下的人；以東，摩押，亞捫人，推羅的諸王，西頓的諸王，海島的諸王，底但，提瑪，布斯，和一切剃周圍頭髮的；亞拉伯的諸王，住曠野雜族人民的諸王，

心利的諸王，以攔的諸王，瑪代的諸王，北方遠近的諸王，以及天下地上的萬國喝了；以後示沙克王也要喝。你要對他們說，萬軍之耶和華以色列的上帝如此說，你們要喝，且要喝醉，要嘔吐，且要跌倒，不得再起來，都因我使刀劍臨到你們中間。他們若不肯從你手接這杯喝，你就要對他們說，萬軍之耶和華如此說，你們一定要喝。我既從稱爲我名下的城起首施行災禍，你們能盡免刑罰麼？你們必不能免，因爲我要命刀劍臨到地上一切的居民。這是萬軍之耶和華說的。所以你要向他們豫言這一切的話攻擊他們，說，耶和華必從高天吼叫，從聖所發聲，向自己的羊羣大聲吼叫，他要向地上一切的居民吶喊，像踹葡萄的一樣。必有響聲達到地極，因爲耶和華與列國相爭，凡有血氣的他必審問。至於惡人，他必交給刀劍。這是耶和華說的。

正如耶利米所取的字眼，悲憫之歌是傾倒出上帝的烈怒之杯，攻擊特指的一個國家。這最初的先例乃是對迦南的咒詛：

迦南當受咒詛：

必給他弟兄作奴僕的奴僕。

悲慟之歌是對拜偶像與行惡的憤怒的切責；是預示出那可悲之事的臨到，雖然當時的情形是十分相反；是詳細地說出國家的滅亡與城邑的荒涼；又如那受苦者先前雖如悲慟死人般哀哭，但在壓迫者跌倒之後就立即轉成嘲笑。悲慟之歌可與羅馬文學中的諷刺（*satire*）與『痛罵的演說』（*Philippic*）相比較：確然這也是由於文學的動力而產生，正如在別的情形之下產生了那兩種文學的形式。但是在聖經文學的斥罵與那兩種文學形式之間，在情趣與風格上有極大的不同。我願意指出在內容方面，悲慟之歌之於諷刺，正如悲劇之於喜劇；在形式方面，悲慟之歌之於『痛罵的演說』，正如詩歌之於散文，其間的不同竟有如是。

至於詳細而論，悲慟之歌先後也有不同，其最初的格調是簡短的，託之預言的，幾乎是如謎語一般的辭句，其後却變作繁複的指責的怒罵，其中集合着文學上各樣的形

式。

那早期的悲慟之歌，最好的例子莫如以賽亞書二十一章至二十二章十四節中的四篇『默示』，關於這歷史上的事實我們不很清楚，但在這四篇的內容方面頗有相似之處，可以合成一個整篇。這幾篇的精采，不在於牠們所表露的事實，而是在於詩意地描寫先知的態度。在這幾篇中有聯絡一貫的線索，講到先知幻想着在聖地東邊的界線上守夜，站在更前線的有一個守望的人，他們兩人同是凝望着那黑夜茫茫的未來，要看上帝對付他敵人最先的預示。那第一篇的題目是『海旁曠野的默示』，這地點乃在底格里斯河與幼發拉底河的境內，預示出先知幻想之地的東界上一個大國的滅亡。這正如聖經文學的通例，混合着散文與抒情的韻文：散文的部分敘述先知守夜的地點以及他看見異象以後心中所生的激動，而韻文部分包含着異象中的光芒，守望人的言語，以及上帝對於那兇暴的敵人的呼叫。

一

海旁曠野的默示

好像南方的旋風猛然掃過，

有仇敵從曠野，

從可怕之地而來！

令人悽慘的異象已默示於我；詭詐的行詭詐，毀滅的行毀滅。

『以攔哪，你要上去；

馬代哪，你要圍困；

主說，我使一切歎息止住。』

所以我滿腰疼痛；痛苦將我抓住，好像難產的婦人一樣；我疼痛甚至不能聽；我驚

惶甚至不能看。我心慌張，驚恐威嚇我，我所羨慕的黃昏變為我的戰兢。

「他們擺設篷席，

派人守望，

又吃又喝，

首領阿，你們起來，用油抹盾牌。」

主對我如此說，你去設立守望的，使他將所看見的述說：他看見軍隊，就是騎馬的一對一對的來，又看見驢隊，駱駝隊，就是側耳細聽。他像獅子吼叫說：

守望者

主阿，我自日常站在望樓上，

整夜立在我守望所：

看哪，有一隊軍兵騎着馬，

一對一對的來。

耶和華

巴比倫傾倒了，

傾倒了；

她一切雕刻的神像都打碎於地。

※

我被打的禾稼，我場上的穀阿；我從萬軍之耶和華，以色列的上帝那裏所聽見的，都告訴你們了。

那第二篇默示並不包含甚麼事實，只是完全描寫出先知守夜的情形。有人聲從西珥山的低谷中呼喊那在曠野中守望消息的人：那守望者的回答似乎是一套例定的答語，說日夜相繼地過去却沒有消息到來，那詢問者必須過時再問。

二

沉靜的默示

從西珥山谷發出的人聲

守望的阿，夜裏如何？

守望的阿，夜裏如何？

守望者

早晨將到，

黑夜也來：

你們若要問就可以問；

可以回頭再來。

那第三篇默示講在北方又見騰起了戰雲；並且吩咐那遊牧的人民趕緊預備食物，爲的在天未發明之前，那基達逃難的人必要來到。

三

晚間的默示

底但結伴的客旅阿

你們必在亞拉伯的樹林中住宿。

提瑪地的居民，

拿水來送給口渴的，

拿餅來迎接逃避的。

因爲他們逃避刀劍，
和出了鞘的劍並上了弦的弓，
與刀兵的重災。

主對我這樣說，一年之內，照雇工的年數，基達的一切榮耀必歸於無有：弓箭手所餘剩的，就是基達人的勇士，必然稀少：因爲這是耶和華以色列的上帝說的。

那第四篇的默示意義頗爲隱晦，且在解釋上也各有不同的爭辯。

四

異象谷的默示

現在有甚麼事

使你這滿城的人都上房頂呢？

你這滿處吶喊，

大有喧譁的城，歡樂的邑阿？

你中間被殺的並不是被刀殺，

也不是因打仗死亡。

你所有的官長一同逃跑，

都爲弓箭手所網綁：

你中間一切被找到的都一同被網綁，

他們本是逃往遠方的。

但是大部分的「悲慟之歌」更爲修飾與雕琢。這在文學上貢獻了一個新的體裁：至少這一種的先知文學比較任何別種的文學更能表現出我前提過的「慟歌體」(Doorn Forta)。這種體裁混合了神的獨語，指斥的痛罵，又插入抒情的詩句，讚揚，論證，

詳解上帝所說的言語。在耶利米書五十及五十一章中有一段「巴比倫的受懲罰」，其中有一節（51³⁴⁻³⁶）講到從前爲巴比倫所壓迫的城邑彼此相談自己所受的痛苦，爲自己哀哭。

錫安

巴比倫王尼布甲尼撒吞滅我！

耶路撒冷

他壓碎了我！

錫安

他使我成爲空虛的器皿！

耶路撒冷

他像大魚將我吞下！

錫安

他用我的美物充滿他的肚腹！

耶路撒冷

他又將我趕出去！

錫安

巴比倫以強暴待我，損害我的身體，願這罪歸給他！

耶路撒冷

願流我們血的罪歸到迦勒底的居民！

所以耶和華如此說：我必爲你伸冤，爲你報仇；我必使巴比倫的海枯竭，使她的泉源乾涸。

以上所提述的耶利米書中的一段乃是這一類的先知文學中最修飾雕琢的文字：這是七段

合成的痛斥之辭，而其中間的一段又分七節。并且這一篇的尾聲中所詳敘的比較那正文中所敘的一樣的驚心動魄。

耶利米將一切要臨到巴比倫的災禍，就是論到巴比倫的一切話寫在書上。耶利米對西萊雅說，你到了巴比倫務要念這書上的話。……你念完了這書，就把一塊石頭拴在書上，扔在伯拉河中，說巴比倫因耶和華所要降與他的災禍，必如此沉下去，不再興起；人民也必困乏。

那各種樣式的慟歌的先知文學，其內容乃是痛切的指責，而牠所表現的方式却是深沉的幻想。牠論那兇暴的敵人的出現如同外鄉的人來揚盡糠粃，或是比喻作北方出來的水，與北方騰起的煙；又論到本國被破滅之帝所掃蕩，紛散地掃往四方。在悲慘的情形之中，父親不能回顧他的兒子，爲的他自己的雙手也是疲弱無力，砲壘在入寇的敵人面前要倒坍，正如成熟的無花果的因樹搖震而跌落。巴比倫作了耶和華手中的金杯，今天

下萬國酣醉而癡狂；當這工作成就之後，巴比倫也必突然沉落和覆滅。巴比倫是作了險惡的山，要壓碎世上的一切；但是耶和華要伸展他的手攥住巴比倫，將她從巨石上推着滾下去，令她變作一個殘毀的山；百姓不敢將這山的石頭用作房屋的基石，她是永遠要成爲荒涼。巴比倫是耶和華的『斧子』，他要用這斧斫碎了世上的列邦；但是這『全地的大錘』也是砍斷破壞。『摩押自幼年以來常享安逸，如酒在渣滓上澄清，沒有從這器皿倒在那器皿裏，也未曾被擄去；因此他的原味尚存，香氣未變。』所以必有倒酒的人被打發着往他那裏去，倒空他的器皿，打碎他的罐子。亞述是利巴嫩的香木樹，有美麗的枝葉與廣大的樹蔭；他的樹尖高入雲霄，直至這上帝的園中的香木樹不能爲牆垣所隱，有水給他滋潤，有大海灌溉他生長；天上的飛禽在枝上棲巢，萬國都沐受他的蔭澤。但他也要被交在大力者的手裏，有可怖的人要砍折他將他去棄；他的樹枝紛紛落在深山幽谷之中，那零落的小枝沿河都是；在他枯萎的枝幹上棲宿着天上的飛禽。當巴比倫下墮之日，地獄起來接納他；萬國君王的幽靈從他們的寶座上站起，爭看那強暴壓迫者變

成像他們一樣地衰弱。這大帝國的威榮的寶座却變得十分的淒涼。

其內必永無人煙，

世世代代無人居住：

亞拉伯人也不在那裏支搭帳棚；

牧羊的人也不使羊羣臥在那裏。

只有曠野的走獸臥在那裏；

咆哮的獸滿了房屋；

駝鳥住在那裏，

野山羊在那裏跳舞。

豺狼必在他宮中呼號，

野狗必在他華美殿內吠叫：

巴比倫受罰的時候臨近，

他的日子必不長久。(賽13²¹⁻²⁴)

在『悲慟之歌』中範圍最廣以及牽涉的方面最多的或者要推以西結書中攻擊古代海洋巨霸的要邑——即推羅城——的幾篇聯續的默示。上帝要攻打推羅，萬國要如海浪的洶湧一般地將她捲沒，他們要沖毀她的城牆和城樓，甚至要將她地上的塵沙都洗刷完盡，直至推羅成爲一塊淨光的磐石，這地方作了漁人海中曬網之處。這『悲慟之歌』接着從幻想轉到了描寫：在許多辭句中，我們彷彿看見尼布甲尼撒王率隊前進：邊境的小砲壘首先潰落，作戰時掩護的小丘與戰車都迫臨城下，軍馬前進奔騰的塵土掩蔽了美麗的境界，馬蹄的馳驟，戰車的震響，令城門仆倒；馬蹄必踐踏一切的街道，刀劍必殺戮城內的居民，那堅固的石柱也必倒在塵埃，財寶要被擄去，華美的大廈要變爲拆毀的碎屑：

推羅變成了靜默無聲的，淨光的磐石，作爲曬網之處。於是一切海國的君王都必走下寶位，除去朝服，脫下花衣，披上戰兢，他們高聲哀哭這有名之城，爲的這素曾爲航海之人居住，且爲一切居住的人驚恐之城，現在竟毀滅了。上帝要使深水漫過她，大水淹沒她，那時要叫她與那下地獄的人一同下入陰府，在地的深處久已荒涼之地居住；雖有人要尋找，却永不尋見。於是下面又開始了一篇斥責的言辭，詩意地詳細列舉這財富的海國所有廣大的事業。推羅被喻作一艘海船，與她交往的各國貢獻一切使牠成爲全然美麗。

推羅阿，你會說，我是全然美麗的。你的境界在海中；造你的使你全然美麗。他們用示尼珥的松樹作你的一切板；用利巴嫩的香柏樹作桅杆；用巴珊的橡樹作你的槳；用象牙鑲嵌基提海鳥的黃楊木爲坐板。你的帆篷是用埃及繡花細麻布作的，可以作你的大旗，你的涼棚是用以利沙烏的藍色紫色布作的。西頓和亞發的居民作你盪槳的；推羅阿，你中間的智慧人作掌舵的。迦巴勒的老者和聰明人都在你中間在

補縫的；一切泛海的船隻和水手都在你中間經營交易的事。波斯人，路德人，弗人，在你軍營中作戰士；他們在你中間懸掛盾牌和頭盔，彰顯你的尊榮。亞發人和你的軍隊都在你四圍的牆上，你的望樓上也有勇士，他們懸掛盾牌成全你的美麗。

以上這一段只是那洋洋大篇中的一節：因為當提到與推羅的海船通商的事件時，內中包括天下一切開化的國家，又詳細描寫那些商品和珍寶，直至那些眩目的辭句令人意想不到推羅有用之不竭的財富。以下文思突然改變。這一隻在海的中央有過那麼榮華富麗的船舶遭遇了風浪的擊沒。

盪槳的已經把你盪到大水之處；東風在海中將你打破。你的貨財，物件，貨物，水手，掌舵的，補縫的，經營交易的，並你中間的戰士和人民，在你破壞的日子必都沉在海中。你掌舵的呼號之聲一發，郊野都必震動。

這位先知寫出了海上通商的各國對於他們的領袖的哀悼之後，接着就對推羅的君王作了一陣狂怒的痛斥，他說：你自稱『我是神，我在海中坐上帝之位』；但你只是人，却不

是神，只是在將你擊傷的上帝手中之物，而你必將如外邦人一般地死去。」以下這痛斥的言辭就達到了最高點：為推羅王作哀歌，說她是無所不備，智慧充足，全然美麗。她曾在上帝的伊甸園中佩戴各樣的寶石；你是遮掩約櫃的嚙嚙暗；直至後來纔在她中間查出了不義。她貿易興隆，就充滿了強暴的事；她就如不義者一般地被摔出；有火從她中間發出，將她燒滅；在所有觀看的人前面她要變為地上的爐灰；她不再存留於世，直到永遠。

假如這篇以西結論推羅的默示要算是『悲憫之歌』的文學中模範的例子，那麼這同一先知的另一篇也算是無匹的傑作。這一篇的思想與前段所引的以賽亞 13²¹—24 相同——就是說那些滅亡了的國家從陰間起來接納那新墮落地獄中的帝國。這一篇默示的體裁是哀詞或悼歌。其中充分表現出希伯來文學所特有的詩文交疊的形式。牠以單純的散文作描寫敘述的線索，而到情緒激張之處就變為韻文，這令人一眼就看到在詩節中變化

着，重現着一行覆唱句。下面就節引了一全章的「悲慟之歌」，作為本章的結尾。

審判埃及的悲慟之歌

人子阿，你要為埃及羣衆哀號，又要將埃及和有名之國的女子

並那要下坑的人，

一同扔到陰府去。

你埃及的美麗勝過誰呢？你下去與未受割禮的人一同躺臥吧。

他們必在被殺的人中仆倒：

他被交給刀劍：

要把他和他的羣衆拉去。

強盛的勇士要在陰間對埃及王和幫助他的說話：

他們下去，

躺臥不動，

那未受割禮的，

爲刀劍所殺。

亞述和他的衆民都在那裏；

他民的墳墓在他四圍：

他們都被殺，

死於刀劍之下：

他們的墳墓在坑中極深之處，他的衆民在他墳墓的四圍：

他們都被殺，

死於刀劍之下，

他們曾在活人之地使人驚恐。

以攔也在那裏，他的羣衆在他墳墓的四圍：

他們都被殺，

死於刀劍之下，

他們是未受割禮

而下陰府的，

他們曾在活人之地使人驚恐，並與那——

下坑的人一同擔當羞辱。

人給他和他的羣衆在被殺的人中設立床榻；

他民的墳墓在他四圍；

他們都是未受割禮，

被刀殺的；

他們曾在活人之地使人驚恐，並與那——

下坑的人一同擔當羞辱；

以攔已經放在被殺的人中。

米設，士巴和他們的羣衆都在那裏；

他民的墳墓在他周圍；

他們都是未受割禮

被刀殺的；

他們曾在活人之地使人驚恐；他們不得與那未受割禮仆倒的勇士一同躺臥。

這些勇士

帶着兵器下陰間，

頭枕刀劍，

骨頭上有本身的罪孽：

他們曾在活人之地使勇士驚恐；法老阿，你必在未受割禮的人中敗壞，與那些

被殺的人一同躺臥。

以東也在那裏，他君王和一切首領，雖然仗着勢力——

還是放在被殺的人中；

他們必與未受割禮的，

和下坑的人一同躺臥。

在那裏有北方的衆王子和一切西頓人，

都與被殺的人下坑去；

他們雖然仗着勢力使人驚恐，還是蒙羞；

他們未受割禮，

和被刀殺的一同躺臥，

與下坑的人，

一同擔當羞辱。

法老看見他們，就受安慰，

爲了他被殺的軍隊（這是耶和華說的），

我任憑法老在活人之地使人驚恐：

那放在未受割禮，

與被殺的人中：

有法老和他的羣衆，這是主耶和華說的。

第十五章 『狂歡之歌』的研究

在先知文學中，有一種特殊的形式，是一般文學中所沒有的。牠的體裁是韻文，內容含着歷史的哲學，而牠精神却又富於對白，而有戲劇的性質。這是文學上各種體裁的精神的彙集，是變質而成的一朵茂苑的奇葩。當哲學把歷史演述到明瞭的理論中，或是總述一個危機的趨勢，必須經過回想的階段。但是先知們却把他們所信仰的要略提出到他們所觀察的事物中。他們所信仰的乃是舊約中所說的審判，善與惡之間所有永久的論爭，以及上帝的選民與外邦人中，在少數虔敬者與叛逆上帝的羣衆中，所永相恆續的辯論。於是就在這兩種相聯的意念中，生出那將要來的彌賽亞的黃金時代，而在那個時代中這種爭論纔可止息。先知的大部分工作，就是一方面促醒人民的覺悟，一方面祈求上帝緩和祂的審判，這種觀念表現到文字方面時，自不得不採用實際清楚的戲劇的體裁，使我們能夠得到具體的意念。但是細細研察這種樣式的先知文學，遠不同平常一般戲劇

佈局與遣辭，而是採取了所有各種文學上的優美的精神，正如我們在開頭所說，牠混合了這種種美質而成爲文學中的最高峯，這種體裁我們就稱牠爲『狂歡之歌』(Rhapsody)。

我極願把她解釋得極其清楚；但是第一必須舉示一個例子，纔可以在解釋時免去許多的困難。最簡單的例子是哈巴谷書中的『迦勒底狂歡之歌』。這確定的日期是很難查考的，從文字中所敘述的看來很可以說這是發生在迦勒底侵略的時候。在這種戰爭的恐怖之下，猶太的虔敬的人必然要想這是國家覆亡的危象。但是先知的眼光却看得更遠。那迦勒底人是兇暴的，不敬神的，只知強權而不信公理的，他們不能成就甚麼大事，這只是上帝用以懲罰他的子民的工具，但是，假如迦勒底人的作用不過如此，那麼何以使猶太人受了他們所不能受的苦呢？這就是哈巴谷的絕大的憂疑，而在我們之前用戲劇的對話敘述出來。現在我們把原文對述的一段札錄如下：

先知——耶和華阿·我呼求你，你不應允，要到幾時呢？我因強暴哀求你，你還不拯救。你爲何使我看見罪孽，你爲何看着奸惡而不理呢？毀滅和強暴在我面前：

又起了爭端和相關的事。因此律法放鬆，公理也不顯明：惡人圍困義人，所以公理顯然顛倒。

耶和華——你們要向列國觀看大大驚奇：因為在你們的時候，我行一件事，雖有人告訴你們，你們總是不信。我必興起迦勒底人，就是那殘忍暴躁之民。通行遍地，佔據那不屬自己的住處。他威武可畏，判斷和勢力都任意發出。他的馬比豹更快，比晚上的豺狼更猛；馬兵踴躍爭先，都從遠方而來；他們飛跑如鷹抓食，都爲行強暴而來；定住臉面向前，將擄掠的人聚集，多如塵沙。他們譏誚君王，笑話首領，嗤笑一切保障，築壘攻取。他以自己的勢力爲神，像風猛然掃過，顯爲有罪。

先知——耶和華我的上帝，我的聖者阿，你不是從亙古而有麼？我們必不致死。耶和華阿，你派定他爲要刑罰人；磐石阿，你設立牠爲要懲治人。你眼目清潔，不看邪僻，不看奸惡；行詭詐的，你爲何看着不理呢？惡人吞滅比自己公義的，你爲何靜默不語呢？你爲何使人如海中的魚，又如沒有管轄的爬物呢？他用鈎鈎住，用

網捕獲，用拉網聚集他們；因此，他歡喜快樂，就向網獻祭，向網燒香，因他由此得肥美的分，和富裕的食物。他豈可屢次倒空網羅，將列國的人時常殺戮，毫不顧惜呢？

在第一段落就是這樣敘述了先知與耶和華的對話。其間隔了一個暫時的間歇，於是先知懷着滿懷的疑問跑往守望臺上去看耶和華對他有甚麼答覆，並且預備甚麼話向耶和華訴冤。但是耶和華究竟怎樣解釋他的困惱呢？如同在先知書中最多發現的，那先知言語的中心思想都是隱含在冥想之下——在本書中，就想到迦勒底人的驕狂縱慾貪財不義，沉湎酒色，所將產生的不可避免的惡果。在第二段的末尾，用抒情體詩來述說迦勒底人的四種禍患，作為結束。

這篇狂歡之歌的第三段，是一篇最典雅喬皇的頌歌。上帝所允許的必將管理他的子民，不使遭難，已被先知看為現在的事情，而不再以為是未來的事了。在開頭時用戰慄的切望作為序詩——

耶和華阿，我聽見你的名聲就懼怕：

耶和華阿，求你在這些年間復興你的作為，

在這些年間顯明出來：

在發怒的時候，以憐憫為念！——

上帝的異象向先知顯現。在以下一段對司屈洛妃體詩中就反映出這種思緒。先在一段司屈洛妃中表現出當上帝來格時天地萬物都戰懼不勝。

上帝從幔而來，

聖者從巴蘭山臨到。

他的榮光蔽遮諸天，

頌讚充滿大地。

他的輝煌如同日光，

從他手裏射出光線；

在其中藏着他的能力，
在他面前有瘟疫流行，
在他脚下有熱症發出。

他站立量了大地，
觀看，趕散萬民：

永久的山崩裂；
長存的嶺場陷；

他的作爲與古時一樣。

我見古珊的帳棚遭難，
米甸的幔子戰兢。

然後在對司屈洛妃中就提出了這個問題：這種威力是否是攻擊那奄奄無生氣的性質而表露的。

耶和華，你乘在馬上，

坐在得勝的車上，

豈是不喜悅江河，

向江河發怒氣，向海洋發憤恨麼？

你的弓全然顯露，

向衆支派所起的誓都是可信的。

你以江河分開大地；

山嶺見你無不戰懼；

大水氾濫過去；

深淵發聲。

洶湧翻騰；

因你的箭射出發光，

你的槍閃出光耀，

日月都在本宮停住。

你發忿恨通行大地，

發怒氣責打列國如同打糧。

最後，到了第三段的『尾解』中纔說明這降福懲惡的問題。在這段的抒情詩中說——

你出來要拯救你的百姓，

拯救你的受膏者：

打破惡人家的頭，

露出他的脚，直到頸項。

你用敵人的戈矛，刺透他戰士的頭：

（他們來如旋風，要將我們分散，

他們所喜愛的是暗中吞吃貧民：）

你乘馬踐踏紅海，踏踐那洶湧的大水。

到了這裏『神之自現』(Theophany)已告終結。正如在晨禱之後，還有一些裊裊的琴音作爲尾聲，在這狂歡之歌中也餘留了一段；這段的意義不過是把對耶和華的恐懼，變作因信得救恩的歡欣：

——而我要因耶和華歡欣，

因救我的上帝喜樂；

耶和華是我的力量；

他使我的腳快如母鹿的蹄，

又使我穩行在高處。

雖然上列的一篇哈巴谷狂歡之歌，是『狂歡之歌』中最簡單而明易的一篇，但是這却也具備了『狂歡之歌』上的各種要素。這分析起來可以說是一段用戲劇對話的方式來

陳述的歷史，採用了可以朗吟的和有音韻的「運命之歌」的格調，而以抒情頌歌為結束。但是總之這是把戲劇的組織擴大了，而雜和了別的文學方式。

當一個觀眾在觀看戲劇之後，在腦中存留了一些印象，這乃是戲劇中的情節線索依稀地佔據了他的思想。但是這個印象他何由而得的呢？這並不是由於故事的本身與說明書而得，乃是由於劇中的角色在戲情中所作的對話，加以在觀眾前更有舞臺的佈景，每幕更換以逼真劇情，由此就使觀眾得了一個靈活的印象，觀看先知文學的劇本也正如此，在他們的面前也有一個舞臺，這舞臺乃是宇宙；在這舞臺上也在演劇，但是所演的乃是神的審判的歷史，而這歷史的推移就等於舞臺佈景的變換。這種變換完全是由於描寫而達到讀者的目中，但是這種文字的描寫與史詩的描寫法不同，史詩是描寫過去的一件事實，而「狂歡之歌」體的先知文學却借着詩劇的形式，用現在式來敘述，使在觀眾的想像上，有客觀的真實性，似乎是如在目前一般。這就是所謂舞臺的描寫。同樣，這對話的組織趨向（The machinery of dialogue）必須擴大以適應先知戲劇的要求。在這樣

的組織中，除了真正兩人的對白之外，還有獨白(Soliloquy)與獨語(Monologue)兩種，有時是神的獨白，有時是人的獨語。這種反覆轉換的獨語——如一會說及正直，一會論及邪惡——生出了一種文學的意趣，與對話極為相像。對話中另一原素乃是神的講辭，而神的呼告就常作了戲劇中的一幕，在這幕先知戲劇中，沒有別的人說話，只有一位，就是神。

在以上所提及的各項中戲劇的組織趣向是擴大了與靈化了，以便作為發展先知文學的工具，牠從抒情詩中借了抒寫的方法，從論述文中借了敘述的文辭；牠作了哲學的工，甚至戲劇中的對照法，描寫法，都用形容的格式，以供舞臺的目的。但是這種先知文學從戲劇轉換到別的文學形式是這樣頻繁而迅速，並且牠們看來雖不至於混雜為一，然而却鎔合於一處。各種的文學形式——如抒情詩，頌歌，運命之歌，戲劇的對白，獨語——正如一種彩色，而狂歌却蘸抹各種顏色塗成一幅五彩繽紛的畫圖。所以「先知文學戲劇」這個名詞我看對於這樣一種雜和的體裁是極不相應的。比較切當的名詞，還是

「狂歌」(Rhapsody)兩字，因為牠往往自由地不受文學形式的束縛和限制，而趁着情感所至而發洩牠的言辭。

約珥書是一部先知的著作，是一篇以蝗災作為標題的狂歌(A rhapsody of locust plague)。一隻蝗蟲並不重要，但是若成羣結隊，飛集到田禾中，足以釀成饑荒的災難。由於這蝗蟲的意念，使這位先知用詩的筆墨來描寫牠。或者這位詩人當時正目擊到這個蝗災，所以開頭就敘述了蝗蟲的事情，而漸後却把這幻想作神祕與可怕的敗壞的能力，在用這種意思來描寫之下，那原有的意思反只隱約可見了。以這一點為基礎，這位先知就造出了一種未來的審判的觀念：第一，先講到眼前的危機，然後再講到以後的審判，「耶和華大而可畏的日子」一語就作了全篇的尾音覆唱句。那對於文學素有研究的人必定可以看出這篇文字結構的精美。全篇分作七段：第一章自成一節，第二章一至十一節為第二段，十二至十七為第三段，十八至廿七為第四段，廿八至第三章八節為第五段，九至十六為第六段，十七至廿一為第七段。而其間意義逐漸昇高，至第四段達於頂點

，自第五段以下又漸次降落。試將七段列成表式如下：

(一) 以色列地荒涼哀哭。

(二) 看見耶和華的審判和災禍行將臨近。

(三) 最後悔改的機會。

(四) 拯救與復興。

(五) 以後，以色列得受靈化，而列邦見鞠受懲。

(六) 耶和華在約沙法谷鞠萬民。

(七) 郇山永固，國泰民安。

在第一段中，這位先知開頭就用戰慄與憂苦的聲音哀呼。因為這樣大的災難，五穀乾枯，牲畜困苦，羊不得草，牛不得水，蝗蟲成萬，掠遍全地，是從來所未見的。所以先知勸民因災慟哭，在全地呼喊出「哀哉，耶和華的日子臨近了」的呼聲。而要分定禁食的日子，宣告嚴肅會，招聚長老和國中一切的居民，到上帝的殿中去向耶和華哀求。

在第二段中，敘述形勢的迫急，危難的瀕臨，在錫安有角聲傳出來，如利矢一般地射入人民發顫的心中，因為「耶和華的日子將到，已經臨近」。那時，天上烏雲密布，黑暗無光，種種可怖的現象都在那時發現。這時，耶和華在軍旅前發聲，「因為耶和華的日子大而可畏，誰能當得起呢？」

在第三段中，那許多百姓就驚駭惶恐在耶和華的怒聲之前。他們哀哭禁食；他們撕裂心腸却不撕裂衣服，那位有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛慈愛的耶和華，或者他轉意後悔，留下餘福。錫安的角聲又在吹了，衆民就聚集，老年人，孩童，和吃奶的，甚至新郎新婦，也從洞房中出來，一齊聚集一處，流淚哀禱的祭司領着衆人在廊子和祭壇中間哭喊說：「耶和華阿，求你顧恤你的百姓。」

到了第四段，就達到全篇文字的頂點，開頭就有這樣一句話說：「耶和華就爲自己的地發熱心，憐恤他的百姓。」這就作了一個轉點，耶和華給了他的子民各種美好的應許，使他們從前所蒙受的損失都必復原，而叫一切都歡喜快樂。因為耶和華爲他們行了

大事，而以色列在列邦中必永遠不至於羞愧。

那第五段是繼續上段而來的。在平常的一篇以訓諭爲主旨的先知語誠的文字，到了這裏就該是完結了，但是這裏却不，却又繼續了三段，使充分發展狂歌的特色。在這段中主要的意思乃是耶和華應許賜聖靈給他們。更要爲外邦人擄掠了他的子民而發怒，要在天上地下顯出奇事，有血，有火，有烟柱，日頭要變爲黑暗，月亮要變爲血，到那日，他要使被擄之人歸回本國，而要聚集外邦萬人，帶下約沙法谷，在那裏施行審判。

到了第六段中，劇情是更緊張了，列邦各國正如以色列民所要受的審判一般地被上帝所審判，而這爭戰的呼喊也已隱約可聞了。在這段中說話的不只一人，而是有許許多人在談話。我們可以把這段分行寫出：

耶和華——當在萬民中宣告說：要預備打仗，激動勇士；使一切戰士上前來。將犁頭打成刀劍，將鐮刀打成戈矛；軟弱的要說，我有勇力。

衆聲音——四圍的列國阿，你們要速速的來，一同聚集；耶和華阿，求你使你的大能者降臨。

耶和華——萬民都當興起，上到約沙法谷；因為我必坐在那裏審判四圍的列國。

耶和華（向衆天軍）——開鎌吧，因為莊稼熟了，踐踏吧，因為酒醱滿了，酒池盈溢；他們的罪惡甚大。

到了最後這一幕中，在我們面前顯現出無慮千萬的人在斷定谷 (Valley of Decision) 中，因為耶和華的日子已經臨近。那時，其餘萬民都要遭難，而以以色列民却安居在耶和華所造的避難所中。這可怕的災象過後，一切都變為悅美。大山要滴甜酒，小山要滴奶子，土地都被清流滋潤。猶太必存到永遠，耶路撒冷必存到萬代。

在以上提述的約耳的狂歌中，其組織的趣向是連續而漸進的，而這狂歌中所分的七段，正如舞臺劇中所分的七幕，是前後呼應而啣接的。但是我現在再要提及另一種佈

局的格式，希伯來文學在那種格式中顯得格外嫵媚動人——這就是希伯來文學的搖擺體（Pendulum Movement）。所謂搖擺體，乃是一種文體，牠的文字與思想常是在兩個題目之下更迭轉換，正如鐘錘的搖擺一般。這種體裁是希伯來先知文學特有的一點。我們可以舉一個例子來說明牠。最豐美的要算以賽亞書二十四章至二十七章中所提的審判與得救的狂歌（Rhapsody of judgement and salvation）。這四章可以分作三部，這個劃分並不以時間為標準，而以意義的增強為依據。這三部所占的篇幅很多，我幾次想割愛捨去；但是終因牠格調的新奇和辭意的優美，令我抄錄第一部後，又繼及第二部，終至全篇錄登。

以賽亞的審判與得救的狂歌

第一部

先知之聲

看哪，耶和華使地空虛，變為荒涼，又翻轉大地使居民分散。那時，百姓怎樣，祭司也怎樣；僕人怎樣，主人也怎樣；婢女怎樣，主母也怎樣；買物的怎樣，賣物的也怎樣；放債的怎樣，借債的也怎樣；取利的怎樣，出利的也怎樣。地必全然空虛，盡都荒涼；因為這話是耶和華說的。

景

地上悲哀衰殘，世界敗落衰殘，地上居高位的人也敗落了。

先知之聲

地被其上的居民污穢；因為他們犯了律法，廢了律例，背了永約。所以地被咒詛吞滅，住在其上的顯為有罪；地上的居民被火焚燒，剩下的人稀少。

景(續)

新酒悲哀，葡萄樹衰殘，心中歡樂的俱都嘆息。擊鼓之樂止息，宴樂人的聲音完畢，彈樂之聲也已止息。

先知之聲

人必不得飲酒唱歌；喝濃酒的必以為苦。

景(續)

荒涼的城拆毀了，各家關門閉戶，使人不能去。在街上因酒有悲歎的聲音；一切喜樂變為昏暗，地上的歡喜歸於無有。城中只有荒涼，城門拆毀淨盡。

先知之聲

在地上的萬民中，必像打過的橄欖樹，又像已摘的葡萄所剩無幾。這些人要高聲歡呼，從海那裏揚起聲來。

西方之聲

爲耶和華的威嚴！

東方之聲

因此你們要在東方榮耀耶和華！

西方之聲

在衆海島榮耀耶和華以色列上帝之名！

被定罪者之聲

我們聽見從地極有人歌唱，說榮耀歸於義人。我却說，我消滅了，我消滅了，我有禍了！詭詐的行詭詐；詭詐的大行詭詐。

先知之聲

地上居民哪，恐懼，陷坑，網羅，都臨近你。躲避恐懼聲音的必墜入陷坑；從陷坑上來的必被網羅纏住。

第二部

景

因爲天上的窗戶都開了，地的根基都震動了。地全然破壞，盡都崩裂，大大的震動了。

先知之聲

地要東倒西歪，好像醉酒的人；又搖來搖去，好像吊床；罪過在其上沉重，必然塌陷，不能復起。到那日耶和華在高處必懲罰高處的衆軍，在地上必懲罰地上的列士。他們必被聚集，像囚犯被聚在牢獄中，並要囚在監牢裏，多日之後，便被討罪。那時，月亮要蒙羞，日頭要羞愧。

先知之聲

因爲萬軍之耶和華必在錫安山，在耶路撒冷作王，在敬畏他的長老面前必有榮耀。

長老之歌

耶和華阿，你是我的上帝，我要尊崇你；

我要稱讚你的名；

因爲你以忠信誠實，

來成就你古時所定的奇妙的事。

你使城變爲亂堆；

使堅固城變爲荒場；

使外邦人宮殿的城不再爲城；

永遠不再建造。

所以剛強的民必榮耀你；

強暴之國的城必敬畏你。

因爲當強暴人催逼人的時候，

如同暴風直吹牆壁，
你就作貧窮人的保障，
作困乏人急難中的保障，
作躲暴風之處，
作避熱的陰涼。

你要壓制外邦人的喧嘩；
好像乾燥地的熱氣下落；
禁止強暴人的凱歌，
好像熱氣被雲影消化。

先知之聲

在這山上萬軍之耶和華必爲萬民用肥甘設擺筵席，用陳酒和滿髓的肥甘，並澄清的陳酒設擺筵席。他又必在這山上除滅遮蓋萬民之物，和遮蔽萬國蒙臉的帕子。

被拯救者之聲

他已經吞滅死亡直到永遠；主耶和華必擦去各人臉上的眼淚；又除掉普天下他百姓的羞辱；因爲這是主耶和華說的。

來日之歌

看哪，這是我們的上帝；

我們素來等候他，

他必拯救我們；

這是耶和華；

我們素來等候他，

我們必因他的救恩歡喜快樂。

先知之聲

耶和華的手必按在這山上，摩押人所居之地必被踐踏，好像乾草被踐踏在糞池的水中。他必在其中伸開手，好像游水的伸開手游水一樣；但耶和華必使他的驕傲，和他手所行的詭計，一併敗落。耶和華使你城上的堅固高臺傾倒，拆平直到塵埃。

猶大地之歌

我們有堅固的城；

耶和華要將救恩定爲城牆，爲外郭。

敞開城門，

使守信的義民得以進入。

堅心倚賴你的，你必保守他十分平安，

因為他倚靠你。

你們當倚靠耶和華直到永遠：

因為耶和華是永久的磐石。

他使住高處的興高城一併敗落；

將城拆毀，將牠根基起去，

拆平直到塵埃。

要被腳踐踏；

就是被困苦人的腳，

和窮乏人的腳踐踏。

義人的道是正直的；

你爲正直的主必修平義人的路。

耶和華阿，我們在你

行審判的路上等候你；

我們心裏所羨慕的是你的名，

就是你可記念的名。

夜間我心中羨慕你；

我裏面的靈切切尋求你；

因爲你在世界上行審判的時候，

地上的居民就學習公義。

以恩惠待惡人，
他仍不學習公義；
在正直的地上他必行事不義。
也不注意耶和華的威嚴。

第三部

先知之聲

耶和華阿，你的手高舉他們仍然不看；却要看你，却要看你爲百姓發的熱心，因而抱愧；並有火燒滅你的敵人。

被拯救者之聲

耶和華阿，你必派定我們得平安；因爲我們所作的事，都是你給我們成就的。耶和

華我們的上帝阿，在你以外曾有別的主管轄我們；但我們專要依靠你，頌你的名。

先知之聲

他們死了，必不能再活；他們去世，必不能再起；因為你刑罰他們，毀滅他們，他們的名號，就全然消滅。

被拯救者之聲

耶和華阿，你增添國民，你增添國民；你得了榮耀，又擴張地的四境。

先知之聲

耶和華阿，他們在急難中尋求你，你的懲罰臨到他們身上，他們就傾心吐膽禱告你。

被審判者的聲

婦人懷孕，臨產疼痛，在痛苦之中喊叫。耶和華阿，我們在你面前也是如此。我們也會懷孕疼痛，所產的竟像風一樣；我們在地上未曾行甚麼拯救的事；世上的居民也未曾敗落。

耶和華（向被拯救者）

死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的阿，要醒起歌唱；因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。我的百姓阿，你們要來進入內室，關上門，隱藏片時，等到忿怒過去。因為耶和華從他的居所出來，要刑罰地上居民的罪孽；地也必露出其中的血，不再掩蓋被殺的人。

先知之聲

到那日，耶和華必用他剛強有力的大刀，刑割鱷魚，就是那曲行的蛇；並殺海中的大魚。

來日之歌

有出酒的葡萄園，（你們要指這園唱歌說，）

我耶和華是看守葡萄園的；我必時刻澆灌；

晝夜看守，免得有人損害。

我心中不存忿怒；

惟願荆棘蒺藜與我交戰，

我就勇往直前，把他一同焚燒。

不然，讓他持住我的能力，

使他與我和好：

願他與我和好。

將來雅各要扎根；

以色列要發芽開花：

他們的果實必充滿世界。

先知之聲

主擊打他們豈像擊打那些擊打他們的人嗎？他們被殺戮豈像被他們所殺戮的嗎？你打發他們去是相機宜與他們相爭；魔東風的日子就用暴風將他們逐去。所以雅各的

罪孽赦免，他的罪過祇除掉的效果，全在乎此；就是他叫祭壇的石頭，變為打碎的灰石，以致木偶和石像不再立起。

景

因為堅固城變為淒涼，成了撒下離棄的居所，像曠野一樣，牛犢必在那裏喫草，在那裏躺臥，並喫盡其中的樹枝。

先知之聲

枝條枯乾，必被折斷；婦女要來，點火燒燬；因為這百姓蒙昧無知；所以必不憐恤他們，創造他們的也不施恩與他們。

先知之聲

以色列人哪，到那日耶和華必從大河直到埃及小河，將你們一一的收集，如同人打樹拾果一樣。

當那日必大發角聲；在亞述地將要滅亡的，並在埃及地被趕散的，都要來；他們就在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華。

現在這首美麗的狂歡之歌是完結！。在這一篇中我們可以體會到希伯來文學的美質和特點。這是狂歡之歌發展至最完全的形式，牠的結果就成了一篇『世界的劇曲』，而要達到這個效果，就須併合各種的文學形式爲一，而文字的描寫却作了表現的附屬品。既然狂歡之歌是文學中的一種，特別是發現在希伯來文學中，現在我們要查考牠的來源，及其何以變成了一種特殊的文學形式，這許是很有趣味的的事情。從一方面說來，這是戲劇的伸展。在前文中我們已經說過先知文學是等於節略的戲劇對話，表現出叛道之人對於聖潔的切慕和對於罪惡的痛悔。這樣的對話是不確定的與抽象的，並不注出特別的地

點與時間。希伯來民族富於強烈的戲劇的情感，但是却没有戲園可供他們發洩；因此之故，由時間與地點所型範的戲劇的對話，在別的文學作品中必須用舞臺藝術來表現，而希伯來文學作品只能把這種含寓在文字的描寫之中。在對話上再加添了舞臺景物的描寫，就使戲劇轉變而成爲狂歡之歌。

一篇文學的說明，若欲與戲劇的對話相異，只能用這種添插的描寫，加在文字的中間，以示區別，這可以在耶利米書中找出一篇最美麗的文字作爲例子，這就是『乾旱之災的狂歌』(Rhapsody of the Drought)。其中的說白者有耶和華，先知耶利米，與悔罪的以色列人。牠的戲劇的作用，包含在耶和華從審判逐漸轉移至憐憫之中；而這用戲劇的描寫却表現出耶和華是值得人崇拜的上帝。起初，耶和華在長時期中不願注目這罪惡的國家，只是藉着先知的口向人民說話；最後，他直接向他的百姓說出了他的反證，以及他的憐憫之念。在這全部的對話之前先定了一篇開場白，描寫出旱災的情形，這正作了全文的配景與定時。

旱災的狂歌

配景

猶大悲哀，城門衰敗；衆人披着黑衣坐在地上；耶路撒冷的哀聲上達。

他們的貴冑打發家僮打水；他們來到水池不見有水；就拿着空器皿蒙羞慚愧，抱頭而回。

因爲無雨降在地上，地都乾裂，耕地的也蒙羞抱頭。

田野的母鹿生下小鹿，就撇棄，因爲無草。野驢站在淨光的高處，喘氣好像野狗，因爲無草，眼目失明。

悔罪之民

耶和華阿，我們的罪孽雖然作見證告我們，還求你爲你名的緣故行事，我們本是多

次背道，得罪了你。以色列所盼望在患難時作他救主的阿，你爲何在這地像寄居的，又像行路的只住一宵呢？你爲何像受驚的人像不能救人的勇士呢？耶和華阿，你仍在我們中間，我們也稱爲你名下的人，求你不要離開我們。

先知

耶和華對這百姓如此說，這百姓喜愛妄行，不禁止脚步；所以不悅納他們；現今要記念他們的罪孽，追討他們的罪惡。

耶和華（向先知說話）

不要爲這百姓祈禱求好處。他們禁食的時候，我不聽他們的呼求；他們獻燔祭和素祭，我也不悅納；我却要用刀劍，饑荒，瘟疫，滅絕他們。

先知

唉，主耶和華阿！那些先知常對他們說，你們必不見刀劍，也不遭遇饑荒；耶和華要在這地方賜你們長久的平安。

耶和華（向先知說話）

那些先知託我的名說假豫言：我並沒有打發他們，沒有吩咐他們，也沒有對他們說話；他們向你們豫言的，乃是虛假的異象，和占卜，並虛無的事，以及本心的詭詐。所以耶和華如此說，論到託我名說豫言的那些先知，我並沒有打發他們，他們還說這地方不能有刀劍饑荒；其實，那些先知必被刀劍饑荒滅絕。聽他們說豫言的百姓，必因饑荒刀劍拋在耶路撒冷的街道上，無人葬埋；他們連妻子帶兒女都是如此；我必將他們的惡倒在他們身上。你要將這話對他們說，願我眼淚汪汪，晝夜不息；因為我百姓受了裂口破壞的大傷。我若出往田間，就見有被刀殺的！我若進入城

內，就見有因饑荒患病的！連先知和祭司在國中往來，也是毫無知識。

悔罪之民

你全然棄掉猶大嗎？你心厭錫安嗎？你爲何擊打我們以致無法醫治呢？我們指望平安却得不着好處；指望全愈，不料受了驚惶！耶和華阿，我們承認自己的罪惡，和我們列祖的罪孽；因爲我們得罪了你。求你爲你名的緣故，不厭惡我們；不辱沒你榮耀的寶座，求你追念，不要背了與我們所立的約。外邦人虛無的神中，有能降雨的嗎？天能自降甘霖嗎？耶和華我們的上帝阿，能如此的，不是你嗎？所以我們仍要等候你，因爲這一切都是你所造的。

耶和華（向先知說話）

雖有摩西和撒母耳站在我面前代求，我的心也不顧惜這百姓；你將他們在我面前趕

出，叫他們去吧。他們問你說，我們往那裏去呢？你便告訴他們，耶和華如此說：定爲死亡的，必至死亡；定爲刀殺的，必交刀殺；定爲饑荒的，必遭饑荒；定爲擄掠的，必被擄掠。耶和華說：我命定四樣害他們，就是刀劍殺戮，狗類撕裂，空中的飛鳥，和地上的野獸吞喫毀滅。又必使他們在天下萬國拋來拋去，都因猶大王希西家的兒子瑪拿西在耶路撒冷所行的事。耶路撒冷阿，誰可憐你呢？誰爲你悲傷呢？誰轉身問你的安呢？耶和華說，你棄絕了我，轉身退後；因此我伸手攻擊你，毀壞你；我後悔甚不耐煩。我在境內各城門口，用籬箕簸我的百姓，使他們喪掉兒子；我毀滅他們，他們仍不改行。他們的寡婦在我面前比海沙更多；我使滅命的午間來，攻擊少年人的母親，使痛苦驚嚇忽然臨到她身上。生過七子的婦人，力衰氣絕；尚在白晝，日頭忽落；她抱愧蒙羞；其餘的人，我必在他敵人跟前交與刀劍，這是耶和華說的。

先知

我的母親哪，我有禍了，因為你生我作爲遍地相爭相競的人！我素來沒有借貸與人，人也沒有借貸與我，人人却都咒罵我。

耶和華（向先知說話）

我必要堅固你，使你得好處；災禍苦難臨到的時候，我必要使仇敵央求你。——（向以色列人民）——人豈能將銅與鐵，就是北方的鐵，折斷呢？我必因你在四境之內所犯的一切罪，把你的貨物財寶當掠物，白白的交給仇敵。我也必使仇敵帶這掠物到你所不認識的地去；因我怒中起的火要將你們焚燒。

悔罪之民

耶和華阿，你是知道的；求你記念我，眷顧我，向逼迫我的人爲我報仇；不要向他

們忍怒取我的命；要知道我是爲你的緣故受了陵辱。耶和華阿，我得着你的言語，就當食物喫了；你的言語是我心中的歡喜快樂；因我是稱爲你名下的人。我沒有坐在宴樂的人的會中，我沒有歡樂；我因你的感動獨自靜坐；因你使我滿心憤恨。我的痛苦爲何長久不止呢，我的傷痕爲何無法醫治，不能全愈呢？難道你待我有詭詐像流乾的河道嗎？

耶和華（向以色列民說話）

你若歸回，我就將你再帶來，使你站在我面前，你若將寶貴的和下賤的分別出來，你就可以當作我的口，他們必歸向你，你却不可歸向他們。

收場白（向先知說話）

我必使你向這百姓成爲堅固的銅牆；他們必攻擊你，却不能勝你；因我與你同在，

要拯救你，搭救你；這是耶和華說的。我必搭救你脫離惡人的手，救贖你脫離強暴人的手。

如以上所舉述的這篇文字所示，在戲劇的先知文學中加添了一些描寫的文字，便變成了狂歡之歌。這是組成狂歡之歌的第一種方式。我們可以再看另外一種方式，這是由於言辭的跌宕，而有戲劇組織的趣向，由此就作成了狂歡之歌。這可以西番雅書為例，在這冊書中常在文字之間突然爲一段抒情詩所破裂，歡唱錫安的得蒙拯救，或是因仇敵之被恐嚇而驕笑。這在西番雅書中俯拾即是，且因篇幅無多，所以不能贅述。再者，先知所說的豫言，原多指未來之事，但是常因他的熱情的切迫，不可抑遏，而講論未來之事，在此時，突然就以現在式出之。以賽亞書論亞述之事，就可以作爲例證。

除了狂歡之歌之外，在先知文學中還有一些文字，和狂歡之歌有相似之處，這在耶利米書中最多，我們稱這爲先知的自白。其中先知自己申述他的使命。耶利米書二

至第六章，其中大部分多爲口述之辭，雜以幻想和情熱之語，使先知耶利米成爲卓著的一位。

在以上舉示的幾篇狂歡之歌中，我們就可以看出，牠的組織趣向，有些是包含在每段繼續進展的形式中，有些却只是把兩個意思更迭轉換而成。現在，可以提及第三種，牠的分段比較第一種更爲清顯。這「段」與戲劇中的「幕」相應，這「段」可以另一字代牠，卽是「景」。阿摩司書就是一個很好的例子。這書中的審判將至的狂歌（*Reproach of the Judgement to come*）共分三段。第一部或稱第一景，自三章一節至末節，泛論以色列本國之外各邦的被審判，這幾節中都是一段段的抒情的先知文學。第二部自二章三節至第六章專是論述以色列各族的受罰，而都爲演述的文字。第三部自七章至九章，表出審判之降臨，而用戲劇的景色，成爲狂歡之歌。

關於這幾部我們恕不能詳加論述，因爲牠的美麗是在牠文字的本身，而解釋是不能增加牠甚麼的。聰明的讀者們，正不妨親自翻開聖經來，細加揣摩，所得的當比我在此

佛經之文學研究

地多嘈雜更爲有益呢！

第十六章 『錫安得救』的狂歡之歌（以賽亞書40—66章）

以賽亞書最後的二十七章自成獨立的一篇，在文學的見地上與希伯來及基督教的靈感的見地上，同有不可磨滅的可驚的價值。若將這一篇詳加註釋，可以成一巨帙；著者在本章中只試着說明這一篇外表的形式，因為要解釋一篇文字的內容，必須先明辨文字的形體，這也是著者所曾再三致意的。

讀者們對於這篇文字的零碎部分，無論如何深感興趣，但對於這二十七章爲一整篇的見解必定頗難體會。因爲本篇從頭至尾並無一貫的敘述，却是其中隱示出事實的進展；雖然篇中頗多論辯，却又看不出論理的步驟；假如讀者論爲這是許多篇文章的結集，那麼他必定時時遇到這是一整篇文章的證據。所以這段經文應當論牠爲一篇『狂歡之歌』，方能見出牠全部的精采；而『狂歡之歌』正是一種先知文學中所特有的形式，混合着文學上各種的形式於一篇文字之內；因此牠能以戲劇般地表現出牠的觀念，而在任何

處都可以脫却戲劇的體裁，變為議論或抒情的默想。「錫安得救」的這一篇狂歡之歌，含有文思遞進的線索，這正與其他的狂歡之歌一般，最好可以比較禮拜聖樂（Oratorio）各段的連續。總之，這是有遞進的線索的，正如別的先知文學。從眼前的審判與救贖進展至最後萬國的審判以及以色列餘留的人民復興在彌賽亞的國裏。但是在這全篇所分的七段中暗伏着這種觀念遞進的七個景象，但是（像阿摩司書中的一篇先知文學）這是七篇獨立的「異象」，各篇之間，有一部分是並立的，而有一部分却是往前伸展，各篇自成起迄，而其材料都是取之於以色列各時代的歷史，並且從最後的結果方面看來，這幾段是沒有一段可以缺少的。這七段可以分別提明如下：

一

耶和華的僕人從綑綁中得釋放

二

耶和華的僕人的醒覺

三

錫安的醒覺

四

耶和華的僕人的狂喜

五

錫安的歡喜

六

在錫安所行的救贖

七

審判的日子

單是一讀這幾段的題目就看出這伏着一整篇遞進的線索。但是却不能說（例如）第

六段是作爲牠上下兩段的承先啓後的關鍵；這一段是從一個特別的觀點上含寓着全部的情節，而牠的排列在該處正是因爲那個特別的觀點與全篇所有的關係。再者，爲了狂歡之歌的體裁能將戲劇的實寫與最靈化的默想或空幻的理想混合於一篇之中，所以這全篇先知文學的內容從以色列，藉古列之助，使巴比倫被擄之人得到釋放，推廣至於錫安得到屬靈的救贖，以及萬國在耶和華之前受最後的審判。而那提及的「耶和華的僕人」有幾處是指以色列國家，論及有一個使命要牠在自己國中以及外邦人中負責宣傳；而在別的幾處似乎又幻化作一個單獨的人，能夠爲道受苦，以至殉身，而在這一篇狂歡之歌的中心的一段（第53章）又變成爲一位神祕的人物，他的受苦最後被萬國公認爲有代人贖罪的性質。

序引

序引一篇中以簡短的抒情與戲劇的形式表現了全篇的狂歡之歌的精神。有上帝的聲

音發出，吩咐安慰耶路撒冷，又要向她宣告說，他爭戰的日子已滿，他的罪孽已得赦免。立刻又聽見有聲音喊着說，要接受上帝的使命，努力進行，達到目的。這呼聲是在曠野爲耶和華預備道路；一切山窪都要填滿，大小山岡都要削平，崎嶇的要修築正直，高低的要改爲平坦，耶和華的榮耀必然顯現，凡血肉之軀的人都得看見。接着另有一個聲音發出；但是到了此處那報好消息的聲音却爲失望的聲音所阻止。

我喊叫甚麼呢？

凡有血氣的盡都如草，

他的美容都像野地的花；

草必乾枯，

花必凋殘；

因爲耶和華的氣吹在其上；

百姓誠然是草。

但是那報好消息的聲音回答說：

草必乾枯，

花必凋殘；

惟有我們上帝的話永遠立定。

另外又有聲音似乎從往耶路撒冷的路上發出；吩咐要登上高山，報喜信給耶路撒冷，要用力提高聲音呼喊，向猶大的城邑說，觀看你們的上帝！

異象一（40¹²—48¹⁷）

這第一篇異象精細地描寫出耶和華的僕人從巴比倫的網羅之下得到釋放。在牠開端的引子中，以默想的體裁，頌揚耶和華的崇高的權能：他用手心量過諸水，用手虎口量

蒼天，以天平秤諸山；在他面前，萬民都如水桶中的一滴，他舉起衆海島如同一輕微之物。那麼，誰能比這樣的一位上帝呢？一個雕刻的偶像，由銀匠用金包裹，並且用銀鍊將牠繫住，恐怕牠仆倒的假神，豈能相比嗎？或是那窮乏的迷信者，由巧匠尋找堅固的樹木，恐怕朽壞而雕的假神，豈能相比嗎？上帝是坐在地球大圈之上，地上的居民好像蝗蟲；他呼召他天上的萬軍都依數目與名稱，因他的大能大力，連一個也都不缺。底下接着一段以色列人的失望之言，他們呼喊說，他們的道路向耶和華隱藏，而他們的冤屈上帝永不查問。他們豈不曾聽見和知道那創造地極的主並不疲竭，却將能力賜給那軟弱的人？就是少年人也要困乏疲倦；但是那等候耶和華的，上帝必使他重新得力；他們必如鷹展翅，向上飛騰；他們奔跑却不困倦；行走却不疲乏。

到了這裏，這篇狂歡之歌轉成了戲劇的體裁，這戲劇的情節佔去了八章的文字，只是在偶爾之處破裂出抒情的詩章。萬國都被召往上帝的壇前，聽候他關於拯救他的子民的旨意；并且一提了萬國的聚合以後，處處都伏着這個關節。這劇情中說話的只有耶和

華一人，但是這用了先知文學中的『搖擺體』(Pendulum Figure)，上帝反覆七次輪流論述以色列與萬國，在論萬國及以色列之時彼此都在面前，他論到他對於萬邦所有預定的旨意，以及他對於以色列所宣告的救贖。這樣的假定着一方面有以色列，一方面有萬國，完成了戲劇的情趣。

一·天下萬國，連遠在海邊地極的，也被召來審判；要聽受一個從東方興起的人，憑公義召來審判他，在他走來的路上踏扁了那些百姓；這並非別人，却是耶和華從創世以來所已成就的。——以下幾節描寫那聚集着的各國的慘慄之狀：那拜偶像的人如何彼此鼓勵，木匠安慰銀匠，鐵匠安慰錘工；他們找着將偶像用錫鐸好，又用鐵鏈縛緊，免得因震動而跌倒。

似乎爲了要對照這一段悽慘的情形，又提到以色列蒙受撫慰的言語。他是耶和華所揀選的僕人，耶和華要作他的拯救者；將山嶺搗碎，使岡陵如同糠粃從他們道上吹散，在枯瘠的高原開拓江河，在幽谷的中間濬掘泉源，而在野地之處開着香柏樹和皂莢樹，

這一切都是表證出以色列的聖神爲他的子民所作的。

二·耶和華向那些拜假神的國家，命令他們爲自己辯理，申明他們確實的理由；讓他們的神將那要來的事指示出來，好使人知道他是神，或是作一些降禍或降福之事，好使人驚奇。——底下的一節暗暗說明萬國都靜默無聲：他們手中所塑的神毫無用處。

——於是耶和華繼續開言，他從北方興起一人，由日出之地而來，要將萬國像泥土一樣踐踏，並且將好信息傳報給錫安。誰會如耶和華一般從創世之時就定了這樣的旨意？——這裏又有一節表示出上帝等候萬國的答辯，却是他們都默不作聲；耶和華宣告他們所鑄的偶像都是風，都是空虛。

耶和華又轉向以色列，對萬國宣告以色列是他的僕人；而這僕人的職務乃是向外邦的國家執行審判。這不依武力，却以柔仁；他不狂呼，也不高喊；壓傷的蘆葦他不折斷，將殘的燈火他不吹滅；他堅力支持，直至他作爲世界的光，幫助世界的人民。——下面破裂出一段抒情的詩歌，在全地上有聲音讚美耶和華；下海的人向耶和華唱新歌；西

拉與基達的衆海鳥揚起他們的歌嘯；那在山頂的人也是吶喊歡呼，耶和華許久閉口不言，現在却要像難產的婦人一般地喊叫；他要使大小山崗變爲荒場，使江河變爲島嶼，使黑暗之處閃照光明，使彎曲的路成爲正直；以色列永遠不爲上帝所忘記。——這繼續往下宣說，描寫這耶和華的僕人如同聾子，如同瞎眼，如同禁錮在獄中的囚人，只是到了現在纔看出以色列的所以遭遇損傷，乃因他們向耶和華犯罪，而這損傷也是耶和華所給的。但是現在那創造他們的却要作他們的拯救者。『你從水中經過，我必與你同在；你涉過江河，水必不漫過你。』(48) 以色列的聖者是他的救主；他以埃及作他的贖價，使古實和西巴代替他；耶和華要向北方說，『交出來』，對南方說，『不要拘留』；而那將他拘囚的萬國就將那有耳而聾，有眼而瞎的子民都一齊交出。

三、這樣輪流的申訴繼續下去。那集合的萬國又被請求着去帶他們的證據來，和表明或指出以前所證實的熟慮而謹慎的預知。他們都緘默着沒有聲息，這樣就爲耶和華證實了，不但如此，同時以色列也爲了他的證人。於是在世界上便再沒有別的上帝，除了

耶和華以外，他乃是獨一無二的救主。

當時關於以色列人，他們的創造者和帝王已經告訴他們如何巴比倫爲了他們的緣故而受到許多蹂躪。不過當初巴比倫從埃及手中釋放的一件事本來不用再去記憶；一件新的事情是應該做的，在曠野中應有條路，在沙漠中應有甘泉。雖然如此，然而以色列人不曾去仰求上帝，不但不去祭獻他，而祇是把他們的罪惡去困擾上帝。耶和華爲了他自己的緣故不得不去刮削以色列人的罪過。口渴的人應得到水，乾燥的地方應有甘泉；雅各的種子應在到處的青草地上發芽，如同柳樹在溪流旁邊一般。『這個要說，我是屬於耶和華的；那個要以雅各的名自稱，又一個要親手寫歸耶和華的，並自稱爲以色列。』(44⁵)

四·再次的耶和華申說他的神德和上帝之道，而嘲諷他們萬國所崇奉的假神。他是爲首的第一，也是爲尾的最末一個，除了他再沒有上帝，再沒有磐石。那些崇仰雕刻偶像的趨時勢的人們完全陷於混亂的狀態中：他們的工作所造成的愉快不能證實他們是可

以遮蓋他們的羞恥。

「鐵匠把鐵在火炭中燒熱，用錘打鐵器，用他們有力的臂膀錘成；他飢餓而無力，不喝水而發倦。木匠拉線，用筆畫出樣子。用鉋子鉋成形狀，用圓尺畫了模樣，仿照人的體態，作成人形，好住在房屋中。他砍伐香柏樹，又取柞樹和橡樹，在樹林中選定了一棵。他栽種松樹得兩長養，這樹，人可用以燒火，他自己取些烤火，又燒着烤餅；而且作神像跪拜，作雕刻的偶像向他叩拜。他把一分燒在火中，把一分烤肉喫飽，自己烤火說，阿哈，我煖和了，我見火了。他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像，他向這偶像俯伏叩拜，禱告他說，求你拯救我，因你是我的神。」（44¹²—17）

這樣就是這些偶像的崇拜者在死灰上滿足他們的慾望，他們把灰喂着他們自己，而更沒有人去指示他們如何他們被欺騙的心引他們走進迷茫的魔道，心中昏迷，使他偏邪，不能自救，等他們不知道他們自己右手中有虛謊。

但是在以色列人的情形是不然的：他們的上帝乃非自己製作而成的，而是人民的創

造者。同時現在他是解救了他們，把他們的罪惡如同雲彩一般的抹去，這些罪惡都如雲彩一般消失了。

『諸天哪，應當歌唱，

因為耶和華作成這事；

地的深處阿，應當歡呼；

衆山應當發聲歌唱，

樹林和其中所有的樹，都當如此；

因為耶和華救贖了雅各，

並要因以色列榮耀自己。』（44²³）

於是拯救者便展開天國，毀滅一切欺誑者的信號，他使許多聖者如發狂一般；他對以色列人說：『古列是上帝的牧人，也成就他所喜悅的，下令建造耶路撒冷，發命立穩聖殿的根基。』

五·對於萬國，耶和華宣布古列是他所膏的，他委託他去做上帝的工作，爲了這道理，平坦的道路當在他面前敞開。耶和華已經給了古列這個名號，雖然古列不會知道。這種宣布命令的權威是始終維持而擁護的；耶和華造了光，又造了暗，平安和災禍都是他降授和造作的。

「諸天呀！自上而滴，

穹蒼降下公義，

地面開裂，產出救恩，

使公義一同產生，這都是我耶和華所造的。」（45 7）

耶和華親手做的工作，豈可就不去利用呢？所以人的創造者興起古列作爲公義的工具。因爲這就是埃及勞碌得來的，古實的貨物必歸上帝，身量高大的西巴人必投降上帝，自情自願的授受他們的鎖鏈來順從着，因爲上帝隱伏在他們的內心裏面，他們祈求上帝說：「上帝真在你們中間，此外再沒有別神，再沒有別的上帝，救主以色列的上帝呵

！你實在是自隱的上帝。」（45 15）這樣讓集合的萬國知道除了耶和華以外在世界上沒有別的救主；對於他，地極的人都來仰望他，萬膝都向他跪拜。違反他教理的人們必然是迷茫；耶和華只用幾個字引起那巴比倫偶像被擄的圖畫，彼勒屈身在牲口之前，厄波馱在獸和牲口之上，使牲畜疲乏，都一同彎腰屈身，不能保全重馱。

於是，耶和華突然轉變底對以色列人說：他們的上帝乃非在百姓手臂中保抱，而在他的手中，上帝是保抱他的人民，人民從生下，就蒙他的保抱，自從出胎，便蒙懷攬，直到年老髮白，他仍懷攬。他獨一無二的上帝，誰能與他比擬，從起始直到末了，他的籌算必能站立；他所喜悅的意志必能成就；他召鷲鳥自東方來去成就他的籌思，他的救恩也必不遲延。

六·第六段的開端便記述以色列人對敗落的巴比倫的勝利——一段抒情詩熱烈的狂歌着在諷刺巴比倫的處女，她走下來坐在塵埃，沒有寶座，要坐在地上；她滿身遮滿了羞恥，默然靜坐，她自己走進暗中，因為她不再稱為列國的主母。耶和華提醒巴比倫她

對待上帝的擄虜的暴虐和她不經意的信仰心。現在災害要一時落在她身上，所不知道的那不幸的日子將忽然臨到身上而沒有預示；她一切的觀天象的，看星宿的，在月朔說豫言的，都像碎稽被火焚燒一般站立不住，更將沒有人得救。

上帝的責罰也降到以色列人身上，他們指着耶和華的名起誓，題說以色列的上帝，卻不憑誠實，不憑公義。因為他們是頑梗的，他們的頸項是鐵的，他們的額是銅的，耶和華將這事給他們說明，在未成以先指示他們，免得他們說這是他們偶像所行的。他們自出胎以來，便就是悖逆的，上帝因為他的名字，暫且忍怒。上帝熬煉以色列，卻不像熬煉銀子；上帝在苦難的鑪中，煉選他——耶和華，他是首先的，也是末後的，他的榮耀必將不歸給假神和別人。

七。在天國和凡俗間的最高法庭上，上帝作第七次也是末一次對集合的萬邦勸導。耶和華所愛的人，必向巴比倫行他所喜悅的事，他的道路必很順利。萬國是受命着在靜聽，那耶和華的使者的聲音已經聽到：「自從有這事，我就在那裏；現在主耶和華差遣

我和他的靈來。」（48 16）

以色列的聖者末次說，他們應知道耶和華是他們的救贖主，引導他們當走的路。『甚願你素來聽從我的命令，你的平安就如河水，你的公義就如海浪。』（四十八章十八節）這場審判的末了傳出了要從巴比倫出來的呼聲，全世界以歡呼的聲音傳揚說，耶和華救贖了他的僕人雅各，並且他第二次引導他們經過沙漠，他們並不口渴，因為他為他們使水從磐石而流，分裂磐石水就湧出。

異象二（49 50）

這第二異象描寫出耶和華的僕人在開始做上帝在前幾章所吩咐的工作。這個僕人就是明明白白的叫做以色列國；不過以色列是在改良以色列，無論是在國內或是國外，他有相當的工作。

衆海島呵！當聽我言；遠方的衆民哪，留心而聽；自我出胎，耶和華就選召我；

自出母腹，他就題我的名：他使我的口如快刀，將我藏在他手蔭之下；又使我成爲磨亮的箭，將我藏在他箭袋之中，對我說，是我的僕人以以色列，我必因你得榮耀。我却說，我勞碌是徒然，我盡力是虛無空虛。（49—4）

往後他又賜下新的命令，把他的僕人從沮喪失望中振興起來。

現在他說，你作我僕人，使雅各衆支派復興，使以色列中得保全的歸回，尙爲小事，我還要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地極。

在他訓命的開端，他宣布他要使以色列——那受人蔑視的主的僕人——得到拯救，使他承受荒涼之地爲業。那些擄虜在路上必得食物，在一切的空曠的高處也能得食物；他們不再飢渴，不受炎熱或烈日的傷害；因爲憐惜他們的必領導他們，甚至於領他們到水泉旁邊去。

諸天哪，應當歡呼；

大地呵，應當快樂；

衆山哪，應當發聲歌唱；

因為耶和華已經安慰他的百姓，

也要憐恤他困苦之民。（49¹³）

失望的錫安的呼聲是聽到了，這和耶和華僕人的應聲便變成了對話。

——錫安說，耶和華已經放棄了她。

——婦人焉能忘記她喫奶的嬰孩嗎？

——看哪，她將銘刻在上帝的掌上；她頹廢的地方將行建築，她失散的兒女將重來聚集，等這地方讓衆民居住而顯窄小。

——但是如何能將衆民帶至這荒廢淒涼獨居漂流的地方呢？

——列王必將作她的養父，王后將做她的乳母；他們將把她的兒女帶在懷中。

——錫安還是懷疑着不信；勇士搶去的戰利品豈能再奪回來？

——上帝是萬能的，他爲着她而爭；豈是耶和華的臂膀縮短了嗎？難道上帝的兒女

就不能承繼嗎？

這對話往後又回復到耶和華僕人的自言自語；並且上帝的僕人更表顯着單獨個人的形式了。主耶和華已經賜給他受教的舌頭，使他知道怎樣用言語扶助疲乏的；每天的早晨主把教言在提醒他。並且他並沒有違叛；人打他的背，他讓人去打；人拔他頸項的鬚，他由人拔去；人羞辱他吐他，他也並不掩面；因為證實他的上帝是近了。同時他已經成了一種判別對於相近他的人，而分開兩種人：一種是敬畏上帝而聽從他的，雖然是在暗中，但是仗賴着上帝；一種是這些點着火的，用火把圍着自己，他們在火燄中和他們所點的火把中行走；然而這是上帝所手定的，這些人必騎在悲哀之中。

異象三（51—52）

第三篇異象中充分的見到一種神祕而戲劇化的實現，這是只能用屬於靈性的狂歌文學形式去表現的。全篇是在描寫錫安因為受到上帝和天神的屢次的喚醒而漸漸醒覺。

耶和華對追求他的人說叫他們回看他的過去而找得安慰；去追尋被鑿而出的磐石和被挖而出的巖穴。因為錫安的那些荒場將再次像伊甸；那裏必有快樂感謝，和歌唱的聲音。——沒有回答。

耶和華叫喊着去安慰他的子民，他從他們的將來着想；他的公義乃已臨近，他的救恩卽就發出。天必如雲烟一般消散，地必如衣服一般的舊了，惟有他的救恩永久存在。

——沒有回答。

耶和華安慰他的子民不要怕人的責罵。因為蛀蟲必咬他們如同咬衣服一樣；蟲子必咬他們如同咬羊絨一樣；然而惟有耶和華的公義永遠長存。

天神的和唱鼓勵着耶和華；叫喚着請主舉起他的臂膀如舊日一般，從前埃及是分裂了，海的深處竟變了贖民經過的道路。並且主的贖民必自歸來，歌唱來到錫安，重享安樂。

耶和華再次的去安慰他的人民，既然上帝已經說了被擄去的快將釋放，他們還將怕

什麼那必死的人，怕那要變如草的世人？因為耶和華是掌管着大海，他是已把話傳給他們，用他的手影遮蔽他們。——沒有回答。

天神的和唱齊聲叫喚着耶路撒冷醒過來而興起；她已喝了那使人東倒西歪的爵，而在他所生育的諸子中沒有一個引導她的。所以耶和華已將那使人東倒西歪的杯接過來，遞在苦待着她的人們的手中——沒有答應。

天神的和歌繼續着興奮地叫喊着去喚醒錫安，叫她披上她的能力，穿上她美麗的衣服，要抖下她的塵土。因為耶和華是如此說，她是無價被賣的，也必無銀被贖，並且必定知道，做這事的就是他——耶和華。

在末了，錫安的醒覺似乎是開始着了。在遠遠的山上，可以望見這些報佳音，傳平安，傳救恩的人們在登山的脚——現在那守望錫安的人已聽見聲音，他們揚起聲來，一同歌唱，他們親眼看見耶和華是回到錫安。——現在耶路撒冷的荒場，要發起歡聲，一同歌唱，因為耶和華救贖了耶路撒冷。——耶和華在萬國前露出聖臂，地極的人也能看

見他的救恩；並且驚醒的錫安也能見到，如同真的在眼前一般，那些扛擡耶和華祭皿的人們離開巴比倫，當心着不讓不潔淨的東西沾污了聖座，一直的向前走着，以色列的上帝必作他們的後盾。

異象四(52¹³—54)

我們現在要論到狂歡之歌中的中心主要的第四異象：很簡單這一節，却是在七個異象中的突出的一段，如同拱門上的樞石一般和別的蔚然不同；全節描寫耶和華僕人很順利的被高舉上升，萬國雖然曾輕視他毀損的顏面，和他的面貌形容還要比世人憔悴枯槁，但是現在都爲他驚奇。萬國的和唱在依次加韻節的抒情歌中表示他們礙難自信的驚奇；而同時顯出上帝神格的神祕，他是爲了人們受罪，他是負了人們的痛苦。我們之中（他們問道）誰相信這我們所聽到的，或是承認了主的臂膀；當我們看見他長大如根芽在乾土中一樣，沒有美貌使人羨慕，被人藐視，被人厭棄。他誠然擔當我們的憂患，爲

了我們的過犯受害，而當時我們尊重他，因為他被上帝責罰和磨折；我們都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我們衆人的罪孽都歸在他身上。他受壓迫時却非常自卑，像羔羊被牽到宰殺之地，他也是這樣不開口；至於他同世之人，誰想他從活人之地被剪除，是因為他百姓的罪過呢？然而耶和華却定意的使他受痛苦，不過他必看見自己勞苦的功效，纔心滿意足，並且人們因為認識上帝的義僕得稱為義。

異象五(54—55)

我們現在要自耶和華僕人的受榮轉述到錫安的狂喜了。狂歡之歌的第五節乃是一連串關於錫安的狂喜的詩歌。第一首歌(54^{1—4})歌頌着錫安做了耶和華的新婦：「因為造你的，是你的丈夫，萬軍之耶和華是他的名。」

我離棄你不過片時，

卻要施大恩將你收回。

我的怒氣漲溢，頃刻之間向你掩面；

卻要以永遠的慈愛憐恤你。(54 7-8)

這新的盟約如同舊時虹霓典質給挪亞一般。

大山可以挪開，

小山可以遷移；

但我的慈愛必不離開你，

我平安的約也不遷移。(54 10)

第二首歌(54 11-17)描摹錫安如一個美麗平安的城市：她有彩色安置她的石頭，藍寶石立定她的根基，紅寶石造她的女牆，紅玉造她的城門，寶石造她四圍的邊界。錫安既極美麗，又復堅強，更難攻克；驚嚇必不臨近她；凡攻擊她所造的器械，必不利用。

第三首歌(55)描寫錫安勸告萬邦接受那自由的盟約，受恩歸道。按例的在先知文學中混雜着敘述和音韻兩種體裁，在這詩中，一面敘述錫安的請求萬國歸化上帝，這是音

樂化的；一面不時的插入神的訓話，背誦着如何錫安已委任爲人民的領袖，和神的思想關於錫安的志願是如何孔達而宏遠。這結果是一個光榮的高峯。

你們必歡歡喜喜而出來，

平平安安蒙引導：

大山小山必在你面前發聲歌唱，

田野的樹木也都拍掌。

松樹長出代替荆棘，

番石榴長出代替蒺藜，

這要爲耶和華留名，

作爲永遠的證據，不能翦除。(55¹²—13)

這第六節異象是沉長的而更有一部分是模糊的。牠是整個的記載在錫安所行的救贖的工作。這是很適當的站在最後審判的前面，這就在萬國的傾覆之中，把純潔的錫安擡舉起來。但是那救贖的工作乃是屬於一國萬代的歷史的理想圖畫，並且這不必限於他們的亡命者回到巴比倫的時候，反之而這一定要殺到這些以罪惡爲前導的亡命之徒；罪惡和救贖二者是屬於以色列歷史上的任何一個時期，這些上帝的兒女們重又回到救恩的城市中來的一會事只僅是一件主要的事端作普天下的借鏡而已。這第六節異象和前後各節的關係可以在引句中略見一斑。因爲玩着一個字的二個意義，他們受到正義的惠賜——，一個就是守公平，——因爲是近了上帝的正義——，一個就是行公義，也就是審判和救恩。以後，又說回到以前各節中，巴比倫的亡命者如何感動了聖靈，去請那些異邦的人和殘廢者加入在主的子民中，上帝的寶殿將稱做萬民禱告的殿。

往後這異象好像在一連貫的圖畫中自己便分散了，在畫中又可見到救贖的工作。第一圖是一幅不可測量的國家的摧毀，一切的田野的諸獸，都來吞喫，看守的人是瞎眼的

——啞吧狗不能叫喚，但知躺臥貪睡；同時義人死亡，沒有人放在心上，也沒人從他們的死亡得到教訓。忽然的聽到先知的聲音了：痛斥這些巫婆的兒子，揭穿他們樹林中的冒瀆神靈的舉動和在山谷中殘忍殺害的獻祭，訐發那些不法的國家的叛教，並且責備他們不應該悖逆詭詐不去找求上帝而求其他的保護者，他們必降下地下陰間的深處。耶和華仍然是在鼓勵着。先知者的聲音繼續着解釋上帝的神聖的思想。

耶和華

你們修築修築，

豫備道路，

將絆脚石拿起

從我百姓的路中除掉。(57¹⁴)

先知者的聲音

因爲那至高至上，永遠長存，名爲聖者的如此說：我住在至高至聖的所在，

也與心靈痛悔謙卑的人同居，要使謙卑人的靈甦醒，也使痛悔人的心甦醒。

我必不永遠相爭，也不長久發怒，恐怕我所造的人與靈性，都必發昏。因為他貪婪的罪孽，我就發怒擊打他，我向他掩面發怒，他卻仍然隨心背道。我

看見他所行的道，也要醫治他。(57¹⁵—18)

神的鼓勵的新句重又聽到了，於是第三幅圖畫又顯出這些敬愛正義的典章和喜悅親近上帝的人們；但是他們問道：「我們禁食，上帝為何不見呢？」先知者的回答就是說他們的禁食，卻互相競爭，而爲了他們自己的快樂。這樣禁食，豈是上帝所揀選的麼？豈是叫人損害他的靈性，垂着頭像葦子，用麻布和爐灰鋪在他脚下嗎？上帝所接受的禁食，不是要解救兇惡的繩，却使被壓迫的得到自由，把麩包分給飢餓的人，把衣服給赤身的人，願恤自己的骨肉而不掩藏嗎？那末你的光就要像晨光一般發出；你的公義，必在你的面前行，耶和華的榮光，必作你的後盾。

往後這幾幅畫都混而爲一，於是我們看到以色列的自己的驚醒和懺悔。先知的聲音

宣揚說上帝的膀臂並非縮短不能拯救，但是人民的罪孽使他們和上帝隔絕。滿心懺悔的以色列接受了這箇真理，悲嘆他如瞎子一般摸索，在白日晌午絆腳；等到公義是退後他去，真理在街上仆倒。在到了此處，文學的體裁又從戲劇的表現轉到了直接的散文了，這是只僅在狂歡之歌中可能的。那時耶和華是看見的，他看到沒有公平，並且沒有人拯救代求，他很不喜悅；所以他就用自己的膀臂施行救恩。他把公義爲鎧甲，把拯救爲頭盔，把報仇爲衣服，把熱心爲外袍；並且他將如急流一般沖來，這是上帝之氣所驅逐的。於是必有一位救贖主來到錫安。

抒情的歌即刻又奏起來，受命的錫安興起發光，因爲她的光已經來到。黑暗遮蓋大地，幽暗遮蓋萬民；但是耶和華卻照耀着錫安，萬國要來就他的光，君王要求就他發現的光輝。她的心當又寬暢又跳動，她見到成羣的駱駝，船隻如鴿子向窗戶飛回一般，將她的子女從遠方帶來。她的城門必晝夜開放，讓人把列國的財物帶來給她。她土地上不再聽見強暴的事，以和平爲她的官長，以公義爲她的監督；她的牆必稱爲拯救，她的

門必稱爲讚美，她的日頭不再下落，她的月亮也不退縮，因爲耶和華必作她永遠的光
(60)。

這抒情的暴發往後便靜下來而變成錫安救贖主的自語了。他靜然默想到他榮耀的工
作，耶和華叫他傳好消息給謙卑的人們，差遣他去醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，
被囚的出獄，報告上帝的恩年和上帝報仇的日子，賜華冠與錫安悲哀的人爲了他們憂傷
之靈。他甚至於應許了錫安，使她不再長此失望悲苦，她將靠上帝而快樂，上帝把公義
的袍給她披上，好像新婦佩戴了妝飾一樣。救贖主因爲去報應他將爲了錫安的緣故必不
靜默，一直等到列國見到她的公義。她必不再稱爲撇棄的，她的地也不再稱爲荒涼的；
她的地必稱爲有夫之婦，因爲她的衆民要娶她，並且上帝也要照樣的喜悅她如同新郎怎
樣喜悅新婦。救主又喚呼着那守望的人們說他在城上守望着晝夜不息，也不要使上帝歇
息，直等他成就了他給錫安的應許。這一節的末了是守望的人們的和唱，他們叫喊着從
門經過，修築大道，檢去石頭，爲萬民豎立大旗；因爲上帝的救恩會宣告到地極，不久

的將來，這耶路撒冷的名字就是一個萬民所企求的城子了。

誰是到錫安來的這個救贖主呢？可以不可以讓我們把這狂歡之歌中的第六節的主人翁和前幾節中的主人翁相比擬呢？耶和華的僕人當初顯出他是一個國家，並且是一個不忠實的國家，往後又變成純潔高尚的殉道者，進而至於負着代受痛楚的人格而免了萬國的罪戾，吾們能不能再進一步而去理想到在第六節中所述到的那受命被除錫安的救贖主，再和在第七節說及的神審判的力量。這許多是不是一貫而合一的？這箇問題，神學（Theology）是可以回答的，因為牠是聯絡聖經中各篇的。但是在文學的批評說來，什麼工作都純粹是獨立而整個的東西，這箇問題又不在討論範圍之內了。這『耶和華的僕人』的一句話是代表着前面四節的中心思想，不過在以後便找不出了。就只把文學表現所指示的來講，那最後的幾章集合而成新的見解。

這第七節異象是描寫那最後的審判，這是在以前大部份已經指出的。牠中心的思想就可在審判的戲劇的異象中見得很清楚。

守望者的和唱

這從以東的波斯拉來，

穿紅衣服，

裝扮華美，

能力廣大，

大步行走的是誰呢？（63 1）

他來的

就是我，是憑公義說話，

以大能施行拯救。

守望者的和唱

你的裝扮爲何有紅色，

你的衣服爲何像踴酒醱的呢？（63²）

他來的

我獨自踴酒醱，

衆民中無一人與我同在。

我發怒將他們踴下，

發烈怒將他們踐踏，

他們的血濺在我衣服上，
並且污染了我一切的衣裳。

因為報仇之日在我心中，
救贖我民之年已經來到。

我仰望，見無人幫助，
我詫異，沒有人扶助

所以我自己的膀臂爲我施行拯救，
我的烈怒將我扶持。

我發怒，踹下衆民，
發烈怒，使他們沉醉，

又將他們的血倒在地上。(63⁵—6)

悔改了的以色列國說話了，他在充滿着感謝，認罪，和審判的懇請的祈禱文中集合了牠國家全部的歷史。牠的開端是講到上帝的恩愛和美德：上帝是他人民的救主，他在一切苦難中，他也同受苦難，並且他面前的使者拯救了他們。他們竟依然悖逆叛教，使主的聖靈震怒；他們把自己浸在罪惡的勢力之中；他們如樹葉被罪惡的風吹着一般凋謝了。聖城是成了一片荒涼，耶路撒冷也成荒蕪之地；那些神父在禱告上帝的美觀而神聖的宮殿都已被火燒了。雖然亞伯拉罕不認識這些叛徒，以色列也不願意承認他們；然而上帝終究是他們的天父。呵！上帝將裂天而降，山將在他面前震動。

在審判中我們又見到了應答，這最後是分清楚了善和惡；並且我們覺得在這狂歡之歌中的最後結論的形象如同鐘擺一般的在報仇雪恨和美滿救恩兩者上面來去的搖曳着。

這些叛逆的人民，他們隨自己的意念行不善之道，把他們罪惡激怒上帝，——他們必在他們的心中得到他們罪惡的報效。上帝必從雅各中領出後裔，從猶太中領出承受他

衆山的，沙崙平原必成爲羊羣的圍，亞割谷必成爲牛羣躺臥之處。但是那些給時運擺筵席給天命盛滿調和酒的，上帝要命定他們歸在刀下：他們必滅亡，並且只留下一箇名字。但是在地上爲自己求福的，必憑真實的上帝求福，爲了上帝造的新天新地和聖山的歡樂，他們忘掉從前的患難。因爲上帝的殿宇不是在手造的房屋，而在那些窮乏而虛心痛悔的靈性中。但是這等人揀選自己的道路，心裏喜悅行可憎惡的事，耶和華也必揀選迷惑他們的事，使他們所懼怕的臨到他們。一會兒這一節又轉變爲抒情體了。

混亂的叫喊

有喧嘩的聲音出自城中，

有聲音出於殿中，

是耶和華向仇敵施行報應的聲音。

得救者的呼聲

錫安未曾劬勞，就生產。

未覺疼痛，就生出男孩。

誰聽到過這樣的事情？

誰看見過這樣的事情？

國豈能一日而生？

民豈能一時而產？

因為錫安劬勞，

便生下兒女。

神的聲音繼續着說，並且那些愛慕耶路撒冷的，都當一同歡喜快樂，她要有平安延

及她好像江河一樣。耶和華必在火中降臨，他的車輦像旋風，以烈怒施行報應，以火燄責罰那些可憎惡的人們，並要立出分別善惡的標準，使萬民萬族聚來，看見他的榮耀；甚至於沒有聽見他的名聲的那些遼遠海島也可看見上帝的光輝。他們將錫安的弟兄從列國中送回，作為供物獻給耶和華，並且以色列的後裔，將如上帝所造的新天新地永遠在上帝面前長存。凡有血氣的必在聖餐之前下拜，而同時他們必出去觀看那些違背聖者的屍首，因為他的蟲是不死的，他們的火是不滅的。

第十七章 先知的工作

我們現在重又要研究到先知所表現的各種不同的文學形式了。許多已在前幾章中論到了，目前我們唯一的當先考慮那遺留下來的先知的書本的內容。

在別的沒有講以前，有兩點是應該注意的。一點就是我所謂先知的名言的認識。在我們研究智慧文學中，我們早已見到牠一部分是包含着孤立的俚語中的——這就是那些整個的成語，短的格言，和這兩者擴大而成的短詩一類；同時也可以見到一大部份的智慧之書包括這種獨立的文學簡文和其他連續探討的作品如傳道書 (Ecclesiastes) 的一類。然而他們內容全部所表現的却還是有許多雜碎的事情。小而言之，在比較少些的，我們在抒情詩中也可以見到由簡短的俚語和讚嘆併合而成長的詩的。所以在先知文學中，要是我們見到除了正式討論之外，還有別的孤立獨一的名言，這絕不能視為奇突。通常的牠們每一節却講到一個題目。恐怕這唯一的好例子可以在耶利米書中很出名的一段中

找到。這一段是站在兩段之中：一段是描寫死屍遍野的哀婉的悲歌；一段是申斥不行割禮的萬國和心中沒有割禮的人民的預言。每一個讀者都能領會到此處文章的一貫。

耶和華如此說，智慧的人不要因他的智慧誇口，勇士不要因他的勇力誇口，財主不要因他的財物誇口。誇口却因他有聰明，認識我是耶和華，又知道我喜悅在世上施行慈愛公平和公義，以此誇口，這是耶和華說的。（耶利米書 9

23—24）

不但這些先知的名言是存在着，並且從牠們所處的地位看來，牠們富有許多格言的活動性質。在以賽亞書中，已經見到那關於「恐懼、陷坑，和網羅」的叫喚（24—27），往後又在耶利米書中（48^{43—44}）差不多又同樣的發現。在以賽亞書（16⁶）和耶利米書（46²⁹）中摩押的悲慟之歌中，同時可找出這很像格言的句子：「我們聽說摩押人驕傲」，此外在兩書中還有許多相同的地方。在俄巴底亞書中以東異象的首先三節的說話——這就是關於使者被差往列國去宣布以東的屈服，大鷹至山崖上被拉下，和採葡萄的

和強盜的收拾殘遺——都可以在耶利米書中對以東的悲慟之歌中各節同樣得找到。在耶利米書中（31²⁹）可以又見到一段獨立的論調，也是先知的名言，否定那「父親喫了酸葡萄，兒子的牙酸倒了」的一段俗語；然而在以西結書中，這一段名言又加以解釋而成了很精細的對話了。

我們應當注意的就是這些先知的名言在一起找到的，而大部份總是在一連貫而長的預言的末了的。在以賽亞書中，我們又可找到一個例子。在以色列和西羅亞訂了聯盟反對亞蘭而引起的災難中，以賽亞對亞哈斯說的那些鼓勵的話的後面，跟着的是有許多先知的名言。

那時耶和華要發嘶聲，使埃及和江河源頭的蒼蠅，和亞述地的蜂子飛來。都必飛來，落在荒涼的谷內，磐石的穴裏，和一切荆棘籬笆中，並一切的草場上。（

以賽亞書 7¹⁸⁻¹⁹）

那時，主必用大河外賃的剃刀，就是亞述王，剃去頭髮，和脚上的毛，並要剃淨鬍鬚。(7 20)

※

※

※

那時，一個人要養活一隻母牛犢，兩隻母綿羊，因為出的奶多，他就得喫奶油，在境內所剩的人，都要喫奶油與蜂蜜。(7 21 22)

※

※

※

從前凡種一千棵葡萄樹，值銀一千舍客勒的地方，到那時，必長荆棘和蒺藜。人上那裏去，必帶弓箭，因為遍地滿了荆棘和蒺藜。所用鋤刨挖的山地，你因怕荆棘和蒺藜，不敢上那裏去，只可成了放牛之處，為羊踐踏之地。

這第一節的孤獨性是很明顯而易見的，因為以賽亞書的這一部分却沒有提起埃及，亞列乃成了報仇的原動力，這是在那恐慌中所預知的。另一方面講，這四節經文却是每一個代表一種個性，而很自然的使牠們流露出先知的警句，這就是那些關於蒼蠅和蜜蜂

，質來的剃刀，奶油和蜜，荆棘和蒺藜的種種預言。我們又看到先知者的工作大部分乃是用重複說明和反復申言的兩個方法，在先知者的傳道的時候，他大概每次都得重複的說及這類近乎短詩的俗語，而使牠很普遍的應用着，同時他的討論的說話也按照了他當時的環境而定。這四段是分立的，關於這一點也並沒有什麼反對的地方，雖然他們一概用『那時』來表明時間；反而言之，我們可以找到許多短句如——『當那日』，『那些日子』和『來的日子』——這似乎是先知所慣用的一定的形式去引出他的預言而已。

在以賽亞書中，埃及的悲慟之歌的後面，也隨着有一連串的先知的名言。這和前面不同的就是牠們都有一個相同的主题——將來埃及的悔悟；欲如其餘的名言是格言，那末這許多是近乎格言集成了。

當那日埃及地必有五城的人說迦南的方言，又指着萬軍之耶和華起誓，有一城，必稱為滅亡城。

＊ ＊ ＊

當那日，在埃及地中必有爲耶和華築的一座壇；在埃及的邊界上，必有爲耶和華立的一根柱。這都要在埃及地爲萬軍之耶和華作記號和證據；埃及人因爲受人的欺壓哀求耶和華，他就差遣一位救主，作護衛者，拯救他們。

※ ※ ※

耶和華必被埃及人所認識；在那日埃及人必認識耶和華，也要獻祭物和供物敬拜他，並問耶和華許願還願。

※ ※ ※

耶和華必擊打埃及，又擊打，又醫治，埃及人就歸向耶和華；他必應允他們的禱告，醫治他們。

※ ※ ※

當那日必有從埃及通亞述去的大道；亞述人要進入埃及，埃及人也進入亞述；埃及人要與亞述人一同敬拜耶和華。

＊ ＊ ＊

當那日以色列必與埃及亞述三國一律，使地上的人得福。因為萬軍之耶和華賜福給他們，說，埃及我的百姓，亞述我手的工作，以色列我的產業，都有福了。——（以上六節以賽亞書19¹⁸—25）

在何西阿書中，這些獨立的名言的特殊性，自耶柔米的時候以下早已被注意到了。在撒迦利亞書中，又可讀到這些名言的很有趣的例子，當時先知在沒有加上他自己的預言以前，先讀着一種前代的箴言。有人正式問撒迦利亞說那歷來在聖城的屈辱之下所行的禁食是否在牠現在復興的時候還當這樣行麼？他回答說：

當耶路撒冷和四圍的城邑的居民，正興盛，南地高原有人居住的時候，耶和華藉從前的先知所宣告的話，你們不當聽麼？（撒迦利亞書7）

（他往後又節錄上帝的話說：）

「萬軍之耶和華會對你們的列祖如此說，要按至理判斷，各人以慈愛憐憫弟兄

。不可欺壓寡婦，孤兒，寄居的，和貧窮人，誰都不可心裏謀害弟兄。」（7

8—9）

（撒迦利亞又把這個加以解釋：就是說他國家的衰亡，乃不是因為未會實行禁食，却是因為違反了如上面所說的幾種訓誡。他又繼續着其他的名言。）

『萬國之耶和華的話臨到我說，萬軍之耶和華如此說，我為錫安心裏極其火熱，我為他火熱，向他的仇敵發烈怒。』（81—2）

＊ ＊ ＊

『耶和華如此說，我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中，耶路撒冷必稱為誠實的城。萬軍之耶和華的山必稱為聖山。』（83）

＊ ＊ ＊

『萬軍之耶和華如此說，將來必有年老的男女，坐在耶路撒冷街上，因為年紀老邁就手拿拐杖。城中街上，必滿有男孩女孩玩耍』（84—5）

※ ※ ※

「萬軍之耶和華如此說，到那日，這事在餘剩的民眼中看爲希奇，在我眼中也看爲希奇麼？這是萬軍之耶和華說的。」(86)

※ ※ ※

「萬軍之耶和華如此說，我要從東方，從西方救回我的民。我要領他們來，使他們住在耶路撒冷中，他們要作我子民，我要作他們的上帝，都憑誠實和公義。」(87-88)

這以上的許多都是撒迦利亞所念的從前先知的名言，他現在又進而去解釋牠們了。

「萬軍之耶和華如此說，當建造萬軍之耶和華的殿，立根基之目的先知所說的話，現在你們聽見，應當手裏強壯。」(89)

他更進一步把以色列國興旺時先知的名言和衰敗時先知所允承復興的名言相聯合，而判定在目前的快樂的復興是受到影響的，並且說那舊時的公平和仁慈的教訓是有用而

適合的，而在禁食中所表現的恐懼反是成爲無謂了。他的論辯至此是結束了，他把他的真理包括在一個正式的告誡裏面，在他靈感的預言中。這一段預言重又表現着獨立名言的形式。

萬軍之耶和華的話臨到我說，萬軍之耶和華如是說，四月五月禁食的日子，七月十月禁食的日子，必變爲猶太家歡喜快樂的日子，和歡樂的節期，所以你們要喜愛誠實與和平。(8¹⁸⁻¹⁹)

※ ※ ※

萬軍之耶和華如此說，將來必有列國的人，和多城的居民來到。這城的居民，必到那城，說，我們快去懇求耶和華的恩，尋求萬軍之耶和華，我也要去。必有列邦的人，和強國的民，來到耶路撒冷，尋求萬軍之耶和華的恩。(8²⁰)

(21)

※ ※ ※

萬軍之耶和華如此說，在那些日子必有十個人，從列國諸族中出來，拉住一個猶太人的衣襟，說，我們要與你們同去，因為我們聽見上帝與你同在了。（8）

23

如此看來，這是很清楚的：這些名言在文學中有地位，乃不是偶然的，而且是先知文學中自然而常見的特殊形式，這是和對於經文上的特別的幾節的解釋很有關係的。在保持着古代文學的經文中，並沒有如現代印刷自然的而很清楚的分成幾段幾部，甚至於全篇不分的也有，要正確地決定在經文中的文學的段落的始末，這是比任何事緊要而難能的一件事了。自然的，各種不同的解釋和意見便相繼而起了。著者所爭論的乃是這種孤立的名言可以編為解釋經文的可靠資料。同時對於任何一段，那主要的問題不是如何或可否用聰明的方法去加長而使其連合成整個的，而是去考究一切，去定奪那一部分可以比較適當的當作整個的一段或是一種獨立的名言。

以上所說的是第一點，就是承認名言在文學中有地位。現在要論到第二點了，這就

是我們對於先知文學的循環性的初步考慮。在先知文學中，大部分是包含着連貫的對話敘事或狂歡之歌，連續相接恰如一部現代說教書的內容一般。但是有時不相合而分立的豫言却因了主要的約束而合併在一處的，這是爲了二個原故，就是爲了文學上聯絡和主題的關係。所謂循環性乃是指着後者而言的。在前面已經說過在瑪拉基書中的談話有同一的文學上組織的方式的；在牠開端的對話是給理想的反對阻擾了，往後又發生其他的反對者，而轉輾的又成了以下說話的引子了。在瑪拉基書中全部是唯一的論辯的循環。再次，在阿摩司書中的開端，我們又看到那對於以色列和其他七國的申斥在文學構造上是並行的；牠們又成就了悲慟之歌的循環。這預言的末段又是一連串的物喻（在異象中表現），在近那苦難的結局，彼此起落，這就是物喻的循環。這許多名詞的譬解是容易的；此外一二特別的例子還當繼續討論。

在以賽亞書中，自第二十八章至三十五章的一部分，不但是一連貫的對話，並且很適當的可作爲一個循環。許多聯絡的關鍵是有一定的；那一切的對話都是對於政治現

狀的各種責難，這不是特殊而只是長久的，但是著者却把這些做背景去描寫以色列或牠的遺留者的復興。這當在一個黃金時代或彌賽亞王國中。在第一段對話中，以色列申斥猶大的祭司和先知的惡行，而說他們沒有比以色列國的祭司和先知好些。一面又訐發他們爲什麼在國家危難的時候還漠不關心的祕密——他們已經爲他們自己和死亡立約，和陰間結盟，等敵軍如水漲漫經過的時候，必不臨到他們。這祕密的信仰，他們叫做謊言的避所，就是說在虛僞下藏身。耶和華和他們相反，所以在錫安立着基石，要把牠的力量使其餘信靠他的人們都崇奉他的主權。這第二篇講演的精神是和前者相似的；在此處我們讀到『攻擊亞利伊勒列國的羣衆』的句子。在第三和第四篇中，當時猶大國公開的遣派了使者到埃及去結盟，那先知表示反對和『坐而不動的拉哈伯』聯盟，因爲這對於以色列，好像將要破裂的凸出的高牆，頃刻之間，就要坍塌。但是在預言了災難之後，他又轉到快樂的將來了，漸漸的從外表哀苦情形中得到靈性引導的福分的解救而申說到豐美土地上黃金的境界，那時月光必像日光，日光必加七倍，像七目的光一樣。在一切

以賽亞書的講演中，這許多聯合着的原則是非常顯見而突出的。這一連貫的講演的結論，却在兩幅圖畫中表現出來，一幅是理想的破壞，一幅是理想的復興。以東的名字是作了敵人的名字，但是我們仔細地看，就覺得這是用作爲一種仇恨的原動力的。因爲普天下將受破壞，天國的萬軍也將消滅，天被捲起好像書卷一樣，河水要變爲石油，塵埃要變爲硫黃，煙氣永遠的上騰着；宮殿中要長滿荆棘和蒺藜，並且要作野狗的住所，那處曠野的走獸，要和豺狼相遇，許多野山羊，要與伴侶對叫。往後便描寫着一幅相反的圖畫，曠野和乾旱之地，必然歡喜，沙漠也必快樂，又像玫瑰花開了一般；發熱的沙地，要變爲泉源，在野狗躺臥之處，必有青草，蘆葦，和蒲草，在那裏必有一條大道，稱爲聖路，只有耶和華救贖的民走過，歌唱回到錫安，永樂必歸到他們的頭上。關於這樣論法的講演，都歸到一個相同的最高峯，於是就成了所謂審判和復興的循環。

復次，在撒迦利亞書中，即在文學上更有趣的異象的循環。這一連串的異象使那些建造聖殿人的希望更堅強了，不但這些異象是屬於一個夢境而有同一的指示，並且還因

爲利用了美巧的手法和靈感，牠們是蘊藏在另一個包含的異象中的，在別的異象他們來來往往的變化着，而這個異象却是永久不變而成爲夢中之夢。先知敘述他如何在夜間看見紅馬，黃馬，白馬在石榴樹中間奔跑，並且上帝的使者又指示他說這是奉着差遣在徧地走來走去的。這就是一幕包含着異象，這是以表明在特殊異象中所啓發的，並且這也遺存着作後面的背景。起初使者報告着全地都安息平安；上帝的使者又爲耶路撒冷求恩而勸上帝不必惱恨，耶和華就用善意的安慰的話。上帝將回到耶路撒冷，仍施憐憫，每一施恩的事都象徵在一幕異象中，先知是覺得的，所以在每一幕他是醒來而看到的。第一個異象是關於角和匠人的事，前者是作爲打散猶大，以色列，和耶路撒冷的列國，後者是作爲威嚇和打掉列國的勢力的。第二個異象現出一個人，手拿準繩，他要去量耶路撒冷；因爲耶路撒冷的人民必增加，一直到好像無城牆的鄉村一般爲止。第三個異象描寫天國的無政府狀態，大祭司約書亞（代表建築聖殿者）站在撒但的旁邊，但是撒但是受到責備，約書亞後來穿着華美的衣服，潔淨的冠冕戴在他的頭上。以下的一個異象

顯出一座純金的燈臺，這聖殿的最後的一件器具象徵着所羅巴伯如何完成他的工作。當先知注意着看的時候，他又看到燈臺左右的兩棵橄欖樹；這是另外的分立的物喻，承認着這是兩個受膏者，所羅巴伯和祭司。此外，還有兩個異象預指着這地方的道德的聖潔；一個飛行的書卷表明着罪惡的祛除，把罪惡扔在量器中的事表示邪惡不正的也須出境，往後那異象就在荒涼中消失了。連續着的就是那個人的施恩，包含着異象復現了，加着馬的車輛從兩座銅山中出來，他們順着天上的四風，而去執行上帝的旨意。在這許多循環中，牠們的一貫性真達到了一個最高峯。

現在我們已經解決了初步應有的考慮，本書其餘的工作便就容易了。此處只要略說先知之書的總論而已。

在舊約中有幾處地方，先知工作的內容大都包括在一篇整個的著作。如在俄巴底亞，那鴻，西番雅的各卷書中，只有單的一篇講演；在阿摩司書中，除了頭上的兩韻是分立的，例如地震的名言，以外也是一樣的。約拿書便是一篇單純的先知的敘事詩。約

珥書和哈巴谷書二者各是單純的狂歡之歌。哈該書中乃是按照日期依次敘述的四篇偶然的講演。瑪拉基書中便可見到一個論辯的循環。

其餘的先知文學更見複雜了。我們很可以注意到，通常我們說耶利米書，我們實在是用了很可疑的名詞。這位先知如其他的先知一樣，他全部的工作可分成幾卷書，恰如我們普通會話中說到下卷詩篇，其實却也分爲五小卷，而每卷以後有讚美上帝的歌詞。

以賽亞書很自然的可分爲七卷。

- (一) 這是敘述普通的先知的言論，而以以賽亞被召爲先知作結束。
- (二) 偶然的預言——以色列和敘利亞不正當的同盟。
- (三) 敘述亞述國的侵略。
- (四) 這卷集合了幾個悲慟之歌在一起，這可以成爲一個悲慟之歌的循環，以下便是審判的狂歡之歌。

(五) 審判和復興的循環。

(六) 這卷有簡單的歷史摘錄，記載西拿基立侵略的恐慌中的以色列的行動。

(七) 錫安得救的狂歡之歌。

在耶利米書的講演中似乎比較沉繁，分卷亦較繁細，總可分爲十卷。在敘述了先知的叫喚和他工作的宣告以後，第二就是包括着許多零雜的演講和名言。以後便隨着很清楚的幾卷，題目就是傳道的，旅途，早荒，盜竊，和給主宰者的教訓。第七卷的大部分是辯論；第八是關於復興的預言。以後又是偶然的講演和預言；此外兩個悲慟之歌集合而總結以上所述連續的各卷。

爲了悲慟之歌的預言是站在審判和復興的預言的中間，所以普通總是把以西結書分爲三部份的。但是倘使我們要論到這位先知在他象徵和理想的講演中的顯著的特性，那末另外當有一種新的分法。以西結書現在是分爲以下的七卷：

(一) 關於先知的被召是有三重的敘述，以後便是四篇講演，這便完成了他教導

的開始。

(二) 七重的證物。

(三) 七重的譬喻。

(四) 這中心的一卷是單獨的整個講演，這裏面把先知的訓話都放在那些詢問着的父老的面前，這是和聖經中別卷中所述先知的宣告相似。

(五) 七種末了的說話。這是在耶路撒冷還沒有摧毀以前所說的。

(六) 七種悲慟的預言。

(七) 末卷先敘耶路撒冷的陷落，續後便是七篇連續的講演，熱望着光榮的復興。

除了中間的第四卷以外，其餘六卷各有七篇講演，而在每卷的末篇的講演中必有七重組織的文字。第一卷與第七卷被兩個相聯的異象連合在一起：一個是耶路撒冷的受污辱，一個是耶路撒冷的褒榮。

但以理書可以分成二卷或七卷。牠包括六件先知的所遇的事情，和異象的解釋，這都依着年代的次序而排列的，以下便是先知自己所見的異象的循環。彌迦書中包括一篇很精細的關於審判和救恩的講演和兩篇簡單動人而戲劇化的預言。在何西阿書中，牠的排列法是很有趣的。牠很自然的分爲七卷。在中間的一卷是簡單的講演或名言的集合。在開始和結束的兩卷中充滿着關於先知最明顯的教訓的記載——這就是上帝對於以色列熱烈的愛：第一卷是述及歌篋的物喻，末卷是敘述神聖的切望的戲劇。

在撒迦利亞書中，全部可分爲完全不同的兩部分，各成集合先知的言論的一卷。

第一卷書中的八章是純乎關於撒迦利亞夾雜的講演。內可分爲以下的三個總題：

(一) 先知的宣示。(一章一至六節)

(二) 七重的異象。(一章七節至六章)

(三) 關於禁食的問答(包括幾篇先知的名言)。(七八章)

第二卷是歸給撒迦利亞的許多講演，以下便是各篇主題：

- (一) 狂歡之歌的講演：和平之王。(九章至十一章三節)
- (二) 物喻的預言：神聖牧者的召回。(十一章四至十七節)
- (三) 大衛家的泉源的講演。(十二至十三章六節)
- (四) 牧人被罪和放羊的講演。(十三章七至九節)
- (五) 審判和神聖時期的講演。(十四章)

在瑪拉基書中，共有七篇講演，這幾篇，便構成一個論辯的循環。

第七卷

約伯記中所映現的各種文學意味

一

約伯記故
事的開頭
第一章第
二章

約伯記故事的開頭就提起了烏斯地的一個人，名叫約伯；那人完全正直，敬畏上帝，遠離惡事。他有鉅大的家財，牛羊駱駝，不計其數，在東方人中，名聲至大。然後提到他有七子三女，家庭之內，歡樂融融。約伯的宗教生活極爲謹嚴，當他的兒子們各在自己的家中排日歡宴之後，約伯清晨早起爲他們獻祭，恐怕或許在娛樂之中，他們會冒瀆了上帝。

接着，這故事講到另一方面天堂的情形，神的衆子從各處聚集，侍立在耶和華的面前，那巡察世界的撒但也雜在其中，神就問他關於地上所見的事情，并且說約伯是世上的完人。但是那惡魔的職務卽在造作是非，他提出疑難，懷疑約伯的完德，說約伯因託

受上帝的蔭庇，使他田園茂盛，牲畜繁殖，所以感恩敬拜；若是上帝伸手擊毀他的全部所有，約伯必定會轉臉棄絕上帝。

上帝同意了這個意思。所以正當約伯在幸運歡樂的中間，那種種不祥的消息就接踵而至，一個僕人向他來報告說：

牛在耕地，

驢在旁邊吃草，

示巴人忽然闖來

把牲畜擄去；

並用刀殺了僕人；

惟有我一人逃脫來報信給你！

當這個僕人還在說話的時候，另外又有一個僕人匆皇走來，說：

上帝從天上

降下火來，將羣羊和僕人都燒滅了；

惟有我一人逃脫來報信給你！

當他還在說話的時候，又有人來說：

你的兒女正在他們長兄家裏吃飯喝酒；

不料，有狂風從曠野颳來，

擊打房屋的四角，

房屋倒塌在少年人身上，

他們就都死了；

惟有我一人逃脫來報信給你！

於是約伯便起來，撕裂外袍，剃了頭，伏在地上下拜，說，

我赤身出於母胎，

也必赤身歸回！

賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華：

耶和華的名是應當稱頌的！

撒但的試探暫時過去，約伯並不因此而獲罪上帝。

接着天堂中有第二次的集會，神的衆子再齊集在上帝面前，報告一切，撒但也雜在其中，約伯雖然親受禍患，但是依然堅持他的正直。在這試驗的事情上使上帝得了勝利，那時，撒但又提出一條更嚴酷的惡計，向耶和華說：

人以皮代皮，情願捨去一切所有的保全性命。你且伸手傷他的骨頭和他的肉，他必當面棄掉你。

大能者深信約伯，並不以此爲懼。於是撒但就擊打約伯，使他從腳掌到頭頂長滿毒瘡。約伯默不言地出去爬到灰堆裏坐着，痛苦悲傷；直至他的妻子走來——她當財物傾沒

，兒女喪亡之時，並沒發過一句怨言——在這可憐的受苦者的前面失聲慟哭說：

你仍然持守你的純正麼？你棄掉上帝，死了吧！但是約伯却斥責她一時的愚妄，對她說：

噯？難道我們從上帝手中得福，不也受禍麼？

第二次的試驗也就此過去，約伯仍然沒有使他的嘴唇犯罪。

現在第三次的試驗也就臨到，這不須天堂集議發令，——這乃是時間的磨練。一天天地過去，並沒有得救的徵兆；約伯堅忍地坐在灰堆中，離別衆人，獨蒙不潔。人們對着這靜默的受苦者漸漸生出了尊敬之心；往還遊戲的小孩不再去推擠他，成羣來觀看他的都爲他同情，過路的旅客看見了爲他搥胸嘆息。於是他們就把這消息帶到遼遠的地方去，直至這傳進約伯的三個朋友，提幔人以利法，書亞人比勒達，拿瑪人瑣法的耳中；他們都是和約伯從前一樣富有的酋長。他們三人約會着一齊來看他。當他們到了能望見他的時候，就一齊放聲大哭。那圍觀的衆人讓路給這幾位大人物走往灰堆的上面；

他們齊在約伯的對面坐下。日復一日，坐在原處，只能陪着他們的朋友一同哭泣；爲的雖然他們願意說話，但是誰也不便打破這受苦的沉默。

最後還是約伯發言破了這長久的沉寂，爲的他要咒詛，但是所咒詛的，不是上帝，却是他自己的生命。到了這裏這一篇詩所由以構成的作爲引子的故事就開始展開了對話；但是在這小引以前並沒有提論過這全盤的要旨。約伯記全書的總題乃是「人類受苦的奧秘」：在這小引裏提示了解決這奧秘的第一種解釋：就是苦難乃上天向義人所作的試驗；若義人能以堅力承當，那麼這試驗也必愈是酷烈。

詩的問題
與第一種
解釋

約伯的詛
咒
第三章

約伯開口咒詛他自己的生日。說願他的生日在那年的日子中被滅沒，願密雲，幽暗，死蔭，將那生日奪取，覆滅！假如世界美好之事不能留存，那麼爲何不出母胎而死，與一切在墳墓中的人同享安息？爲什麼人生必須要受靈魂的苦痛呢？

在他以後的思念中，約伯似乎思維到上帝的天命，於是以利法就接着申說這個意義

。他恐怕這令他的朋友傷心，但是他怎能止住不說，怎能不把約伯自己常向受苦之人安慰的道理，那希望與恐懼的根基重提一番呢？

我暗暗的得了默示，

我耳朵也聽其細微的聲音；

在思念夜中異象之間，

世人沉睡的時候，

恐懼，戰兢，臨到我身

使我百骨打戰。

有靈從我面前經過；

我身上的毫毛直立。

那靈停住，我却不能辨其形狀；

有影象在我眼前：

我在靜默中聽見有聲音說，

「必死的人豈能比上帝公義麼？」

人豈能比造他的主潔淨麼？」

第二種解

由於這個森嚴的異象以利法就竭力提出這個觀念，就是這三個朋友在討論中所共同堅持，並且用以爲「這問題的第二種解釋：上帝的絕對的公義包含在一切痛苦都是罪的審判的教義之內」。以利法說，禍患原不如野草一般自己生長，却是人先撒下了惡因，然後收了惡果。但他宣說這教義時講的十分委婉，爲的要給約伯極大的希望：當罪人一次向上帝察看，他就可看出上帝所行的是如何偉大而不可捉摸的奇妙。那麼受大能者的懲罰反應視爲樂事，因爲神所擊傷的他必包裹。

你六次遭難他必救你；

就是七次災禍也無法害你。

在饑荒中他必救你脫離死亡；

在爭戰中他必救你脫離刀劍的權力。

你必被隱藏不受口舌之害；

災殃臨到你也不懼怕。

你必與田間的石頭立約；

田裏的野獸也必與你和好。

你必知道你帳棚平安；

要查看你羊圈一無所失。

也必知道你的後裔將來發達，

你的子孫像地上的青草。

你必壽高年邁纔歸墳墓，

好像禾捆到時收藏。

這理我們已經考察，本是如此；

你須要聽，要知道是與自己有益。

約伯所希求着的原是安慰的言辭，現在却反而聽到譴責之語，他是十分傷心失望。

我的弟兄詭詐好像溪水，

又像溪水流乾的河道；

這河因結冰發黑，

有雪藏在其中；

天氣漸煖就隨時消化；

日頭炎熱，便從原處乾涸。

結伴的客旅離棄大道，順河偏行，

到荒野之地死亡。

提瑪結伴的客旅瞻望，

示巴同夥的人等候。

他們因失了盼望就抱愧，

來到那裏便蒙羞。

約伯所願望的安慰乃是上帝一下將他壓碎，將他剪除。他不是有權力可以這樣想望嗎？人的生活不是在有限的時間中的一段爭戰嗎？所以約伯是

像奴僕切慕黑影，

像雇工人盼望工價

所以約伯過着他的憔悴困苦的歲月，

我若有罪，於你何妨，

鑒察人的主阿？

你爲何以我當你的箭靶子，

使我厭棄自己的性命？

爲何不赦免我的過犯，

除掉我的罪孽？

現今我要躺臥在塵土中；

你要慇懃地尋找我，

但是我却不在！

約伯並不自稱一無罪過，但是他知道他的罪孽並不和他所得的禍患相稱。但是這一點却引起了別一個朋友的不滿。以爲

上帝豈能偏離公平？

全能者豈能偏離公義？

假如因約伯犯了罪，并且這已經在他的兒女身上得了報應，約伯豈能還不離去這罪呢？這正如蘆荻沒有水豈能生發；雖然牠是青翠地招展在水面上，有根深植在泥底，但是牠終必枯槁，歸於無有；所以上帝必不扶助邪惡人，也不丟棄完全人。

他還要以喜笑充滿你的口，

以歡呼充滿你的嘴。

恨惡你的要披戴慚愧，

惡人的帳棚必歸於無有。

約伯確會知道這是真情至理。但是却不知道一個人怎樣纔能在上帝的面前得稱爲義

他發怒把山翻倒移挪

山並不知覺。

使地震動離其本位，

地的柱子就搖撼。

他吩咐日頭不出來就不出來；

又封閉衆星。

在這狂暴恣肆的大力之前，除了祈禱之外還能答覆甚麼呢？這一種大力，無分善惡，能以一例摧毀：假如作這事的不是上帝，那麼又是誰呢？當然這世界是交在一個惡者的手中。無論那被控告者如何清白無罪，在這大力者之前，他自己的口要定他爲有罪。

我若用雪水洗身，

用鹼潔淨我的手，

你還要扔我在坑裏，

我的衣服都憎惡我。

他本不像我是人，使我可以回答他，

又使我們可以同聽審判。

我們中間沒有聽訟的人，

可以向我們兩造按手。

於是約伯就請求上帝示以這樣摧殘的緣故。

你的手創造我，

造就我的四肢百體，

然而你還要毀滅我。

求你記念，製造我如搏泥一般；

你還要使我歸於塵土？

你不是倒出我來好像奶，

使我凝結如同奶餅麼？

你以皮和肉爲衣給我穿上，

用骨與筋把我全體聯絡。

這被造之物向造物主請求的只是一個小小的恩慈：就是他能得一抔黃土，孤獨長眠！

叫我在往而不返之光；

就是往黑暗和死蔭之地以光：

可以稍得暢快。

那地甚是黑暗；

是死蔭混沌之地，

那裏的光好像幽暗。

瑣法在他的一生中從未看到過這樣的情形——一個正直的人竟向上帝質問審判，所以他深深激動。

你考察就能測透上帝麼？

你豈能盡情測透全能麼？

他的智慧高於天；

你還能作甚麼？

深於陰間；

你還能知道甚麼？

其量比地長，比海寬。

約伯只有把他的心安正，特罪孽遠遠丟棄，後然他纔能在上帝面前舉起毫無瑕疵的臉來

你必忘記你的苦楚；

就是想起也如流過去的水一樣；

你在世的日子要比正午更明；

雖然黑暗，仍像早晨。

約伯聽了這三位朋友固執的武斷以後，漸漸令他失去了忍耐，雖然他的耐性足以忍受惡魔的打擊。

你們真是子民哪，

你們死亡，智慧也就滅沒了。

但我也沒有聰明與你們一樣；

並非不及你們；

你們所說的誰不知道呢？

正直的人竟受人的譏笑，強盜的帳棚却是興旺；就是田中的走獸飛禽都能訴說，一切活物生命的氣息都在上帝的手中。那些朋友能作為智慧的代表麼？不，只有

在上帝有智慧和能力；

他有謀略和知識。

祭司和謀士都被傾敗，君王被綑綁又被釋放，他廢去忠信人的講論，又奪去老年人的聰明，使君王蒙羞被辱，放鬆有力之人的腰帶；這些是智慧所宣告的，而約伯也只願單向這智慧申訴。這些朋友還是要用謊語來幫助上帝，還是要用偏見來為他辯護嗎？

他雖殺我，我仍等候；

然而在他面前我還要辯明我所行的。

約伯向上帝申訴，抗議上帝的處置。然而他又是這樣微弱，爲他自己抗辯；他只是一片風吹的落葉。一個帶鏈的囚徒，一件蟲蛀的殘衣！而那留着爲他自己辯白的日子却是這樣短促！

人爲婦人所生

日子短少，多有患難；

展放如花，又被割下，

飛去如影，不再存留。

樹若被砍下，

豈可指望發芽，

嫩枝生長不息。

根雖衰老在地裏，

榦也死在土中，

及至得了水氣還要發芽，

又長枝條，像新栽的樹一樣。

但人死亡而消滅：

他絕氣以後竟在何處呢？

海中的水絕盡，

江河消散乾涸，

人也是如此躺下不再起來；

等到天沒有了，仍不得復醒，
也不得從睡中喚醒。

一種奇異的幻想忽然在這受苦者的情緒中轉動了一下，幻想到墳墓該是甜蜜之處，似乎以爲在墳墓中可以得爲自己辯白。

惟願你把我藏在陰間，

存於隱密處等你的忿怒過去，

願你爲我定了日期記念我！

——人若死亡，豈能重活？——

我只要在我爭戰的日子，等待釋放的時候來到；

你呼叫；我便回答：

你手所作的你必羨慕。

但是約伯又斥去這個思想，以爲無益。

山崩變爲無有，

磐石挪開原處，

水流消磨石頭，

所洗滌的洗去地上的塵土；

你也照樣滅絕人的指望；

你攻擊人常常得勝，使他去世；

你改變他的容貌，叫他往而不回；

他的兒子得尊榮，他也不知道；

降爲卑，他也不覺得；

但知身上疼痛，

心中悲哀。

這又輪到以利法說話了：他看到約伯竟不納他朋友們聯合的勸訴，甚是驚恐，就說

你豈是第一個被生的人麼？

你受造在諸山之先麼？

你有否聽見上帝的密旨？

你會否將智慧獨自得盡？

以利法在說話的時候或者一手扶在瑣法的肩上，他說，在我們這邊有白髮的和年紀老邁的，比約伯的父親還老。然後他重再申說上帝審判罪惡絲毫不爽，這審判發生愈遲，也愈確實。

惡人一生之日，劬勞痛苦，

強暴人一生的年數也是如此。

驚嚇的聲音常在他耳中；

在平安時搶奪的必臨到他那裏；

他不信自己能從黑暗中轉回，

却有刀劍向他等候。

約伯聽到了這樣安慰的言語，十分愁傷；他所要求的安慰與此極不相同。

地阿，不要遮蓋我的血，

不要阻擋我的哀求。

現今，在天有我的見證，

在上有我的中保。

但是約伯以爲自己的正直最後必得辯明的決信，現在又爲短促的人生的思想所遮掩。

我若盼望陰間爲我的房屋；

若下榻在黑暗中，

若對朽壞說，你是我的父；

對她說，你是我的母親姊妹；

這樣我的指望在那裏呢？

比勒達就斥責約伯激動不安的態度說：

你這惱怒將自己撕裂的，

難道大地爲你見棄？

磐石因你挪開原處麼？

他嚴峻地反覆申言審判之理，和惡人的必被懲罰。網羅和圈套必在罪人的脚下，活扣和陷阱必在他的四周；他的力量因饑餓而衰敗，他的肢體要被死亡的長子吞食；硫黃必撒在他所住之處；他從光明中被逐，入於黑暗之處，在世上必不存留他的名字。

這樣的勸告只是使約伯更堅執自己的主張；他用明確的言辭說明上帝在他的事情上偏離了正直，拒絕他所呼求的審判。上帝奪去了他一切的援助，使他的親族和他叛離，友人和他疎隔，而他的使女以爲他爲外人。所以他悲痛地喊出：

我的朋友啊，可憐我！可憐我！

因為上帝的手攻擊我！

但是他一時的軟弱可憐，立刻又變成了勃發的勇氣，他把他的希望都寄託在從上頭來的幫助。

惟願我的言語現在寫上，

都紀錄在書上！

用鐵筆鐫刻，

用鉛灌在磐石上，直存到永遠！

我知道我的救贖主活着，

末了必站立在地上；

我這皮血滅絕之後，

我必在肉體之外得見上帝！

我自己要見他，

我要自己親眼看見他！

由於這種思想所喚起的激烈的情緒，約伯幾乎是昏暈了，所以他說：

——我的心腸在我裏面消滅了——

但是在一息之後他又回醒過來，纔能結束他的言語。

瑣法勉強等着得到一個發言的機會；他在說話之前，早在這題目上費過思想，說

你豈不知亙古以來，

自從人生在地，

惡人的誇勝只是暫時，

不敬虔之人的喜樂只在俄頃？

於是瑣法又說出許多智慧的古語，表示他對於這罪人的譏諷。

他的兒女要求窮人的恩，

他的手要賠還不義之財。

他的骨頭雖有青年之力，

却要和他一同躺臥在塵土中……

天要顯明他的罪孽，

地要興起攻擊他。

這種道理一次一次地刺入約伯的心中，最後約伯就開始加以仔細的觀察；但是他愈加思想，心愈驚惶，爲着那叢集在他心上的疑團而戰慄。

惡人的燈何嘗熄滅？

患難何嘗臨到他們呢？

上帝何嘗發怒向他們分散災禍呢？

他們何嘗像風前的碎糶，
如暴風颳去的糠粃呢？……

有人至死身體強壯，

盡得平靖安逸，

他的奶桶充滿，

他的骨髓滋潤，

有人至死心中痛苦，

終身未嘗福樂的滋味，

他們一樣躺臥在塵土中，

都被蟲子遮蓋。

以利法不要注意約伯的疑難；他對他朋友的義憤達到了極點，他再不顧慮抑制，公

然指責約伯爲有罪。

你無故強取弟兄的物爲當頭，

剝去貧寒人的衣服。

困乏的人你沒有給他水喝，

飢餓的人你沒有給他食物。

因爲這種種罪過，所以有災難降到他身上；但是還是留給他一個悔改的餘地。假如約伯願意親自認識上帝，遠除不義，仍能從全能者手中得受歡樂。

約伯並不答覆這殘酷的責難；他却願自詣上帝，申述其冤。

惟願我能知道在那裏可以尋見上帝；

好令我一直到他的臺前！

約伯願在那裏得受審問，那全能者不會用他的大力使他驚惶。

只是我往前行，

他不在那裏：

往後退，

也不能見他：

他在左邊行事，

我却不能看見；

在右邊隱藏，

也不能見他，

但他知道我所行的路，

他試煉我之後，我必如精金。

約伯的心靈爲這默想所淨化，他就沉靜安詳地把那令他煩憂的新的疑慮，提出到他朋友的面前：他所疑惑的乃是他所受的畢竟是否例外，抑或這並非如此，其真相乃是在人生

之中，全能者的時間不能瞭然易見。他講到世上的許多強暴之事，以及由強暴的武力而造成的貧困；怎樣有人挪移地界，凌逼窮人，致使他們出去曠野，尋找食物，或是在田間勞作，田中所生產的自己或許反不得享受，他講到城中的許多強暴之事，雖有呼號之聲上達，然而上帝却不理會；又有盜賊，奸夫，和兇犯，——他們都是背棄光明的人，而清晨照臨他們正像幽暗一般。但是他們安度一生，與世上別人無異。

他們被高舉，不過片時，就沒有了；

他們降為卑，被除滅，與衆人一樣！

二十五章
一至六節

比勒達並不能對答約伯的疑問：他的思想中充滿着上帝有至大至高的權力的意念。他誇大地講到一個大題目，就是說上帝在至高的天界施行治理之權，或是從光亮奪目的衆星辰中找察斑點，在上帝的面前，海底的陰魂戰兢；陰間和滅亡都顯露牠們的祕密，他將大地在空虛，將水包含在密雲中，在水面的周圍劃出界限，直到光明黑暗的交界

這不過是上帝工作的些微，

我們所聽於他的是何等細微的聲音！

他大能的雷聲誰能明透呢？

註：原著者在此處對於聖經原文的排列，疑有錯誤，經詳細之考查，并有充足之理由，認為二十五章六節以下，即緊接二十六章五節，而二十六章一至四節應移在二十七章開始。

這些朋友堅執昧視約伯所持的理論，所以約伯只能自信自己的主張了。

上帝奪去我的理；

全能者使我心中愁苦；

我的生命尚在我裏面

上帝所賜呼吸之氣仍在我的鼻孔內：

我的嘴決不說非義之言，

我的舌也不說詭詐之語。

到了這裏，那罪惡必遭審判，絲毫不爽的道理，就最後一次由約伯的朋友瑣法所提出，說

願我的仇敵如惡人一樣——

在此長久的閱歷中充滿着許多不敬虔之人的希望終遭破滅的例子：他們的兒女增多，還是被刀所殺，他們所堆積的金銀，爲無辜的人所分取，而他們自己却要爲夜間的暴風颳去。據瑣法看來，這種絲毫不爽的審判的信心却是智慧的根基。金銀與寶石能從礦中採掘，但是智慧有何處可尋，聰明之處在那裏呢？

深淵說，不在我內；

滄海說，不在我中；

智慧非用黃金可得，

也不能衡量白銀爲牠的價值。

只有上帝是智慧的泉源，當他建立宇宙的根基時，他就把這造在世界的中間：敬畏上帝

與上帝對於罪惡的審判就是智慧的聰明。

註：據原作者的意見，依聖經文學的結構，自二十七章七節以下至二十八章結尾爲瑣法的談話。因爲約伯與三友人的談論與答辯均有層次可尋，排列如下：

以利法的談論——第二十二章

約伯的回答——第二十三，二十四章

比勒達的談論——第二十五章，接二十六章五至十四節

約伯的回答——第二十六章二至四節接二十七章二至六節

瑣法的談論——第二十七章七節至二十八章二十八節

約伯的回答——第二十九章及三十章

據這樣的排列，層次井然，否則便缺了瑣法的言辭了。

於是約伯又竭盡他的能力作最後的辯白。但是最先他只是默念他今昔景況的不同。

惟願我的景況如從前的歲月，

如上帝保守我的日子，

第七卷 約伯記中所映現的各種文學意味

那時他的燈照在我頭上，

我藉他的光行過黑暗。

他冥索着過去的繁榮，描繪他舊日生活的高貴，在偉人集會之間，當他走近，全體肅默；如何在衆民之中，聽見他的名字的爲他祝福，親眼看見他的都因他所施的慈惠而謝恩。但是現在！他竟爲年少之人所嘲弄，他們的父親昔日爲約伯所藐視，連比看守他羊羣的狗子都不如；現在當他行走之時這些惡少却將他欺凌。并且那最不堪的就是——

你向我變心，待我殘忍；

又用大能追逼我。

但是在友人與敵人，以及在上帝的面前，約伯却站上前去作嚴肅的辯白。他在那巍然踞坐的控告他的人之前，轟然直立，按照禮節揮舞他的手作爲清潔無罪的宣誓。他逐條駁斥別人對他的控告，如眼睛不潔，欺壓平民，不恤貧窮，不納客旅，崇拜金錢，或是私下禮拜日月星辰等罪狀；假如此外還有別的過犯——約伯切心地願意看見那敵他的人所

寫的狀詞——那麼他若掩藏就算是新的罪譴。到此他便又高聲喊出：

假如這地向我喊冤，

犁溝一同哭泣；

我若吃地的出產不給價值，

或叫原主喪命；

願這地長蒺藜代替麥子，

長惡草代替大麥！

然後他把手一揚——表明『約伯的話說完了』——歸到他所坐之地，用衣掩臉；那三位朋友也知道這辯論已告終結。

那三位朋友的言辭中所表達的宗教上傳統的舊說不能折服約伯的心。但是，這時在灰堆之旁，環觀的羣衆中間，却激起了一個熱情的少年——布西人蘭族的以利戶。當時

以利戶的
插入
第三十二
章

他在旁傾聽，胸中燃燒着義憤；他憤怒約伯自以爲義，却不欽崇上帝，又憤惱那幾位朋友，因爲他們言語無能，不能斥止這樣的傲慢。這時以利戶分開衆人，登上灰頂，尊嚴而憤激地站在那老年人的前面。他先說有年紀的人應當說話，壽高的便表示智慧；但是他也和他們有同樣的見識；他心中的氣勢正如酒裝在袋中，不能發洩，就須破裂而出。在他與那願和上帝對面相見的約伯說話抗辯之先，他趁着少年人善於詞令的心性，說了一篇洋洋的演辭。末後他就說：

看呀，我於上帝面前和你一樣。

於是就講到他對於這次辯難所要貢獻的意見——這是他所窺見一部分的真理，這在他們的世代中看的比那上一代較爲清楚一些。這可以作爲「這奧祕的第三種解釋：受苦乃是上帝用以儆戒與拯救人的一種預示。」他講到有一個人在床上爲痛苦所懲治，以致口厭食物，心惡美味：

一千天使中若有一個作傳話的，

第三種解
釋

與上帝同在，

指示人所當行的事；

上帝就給他開恩說，

「救贖他免得下坑，

我已經得了贖價。」

接着描寫了一段得救的純潔與悔罪的快樂；以利戶就將這種見解向約伯迫切陳述，然後停止片刻等待約伯的答覆。

但是約伯並無答語，并且對着這新的見解只存着輕藐淡漠的態度。

以利戶既遭受了這種失望的對待，就轉向那三位朋友發言，說他們是以耳朵試驗言語的智慧的人，他希望與他們以及一切有知識的人聯絡一氣，幫助他一同向約伯抗議，約伯的爲人是喝譏諷如同喝水，在罪上加悖逆，拍手輕慢上帝。他又說人誇大自恃，不以審判爲是，說着向那三位長者觀望，等待他們的稱許。

但是那三位朋友並無表示；他們只用冷冷的沉默對待這青年的勇士。

三十五章
至三十七章

以利戶既受雙方同樣的忽視，就如約伯一般仰首望天：當他周覽天空時，另有一種靈感湧上他的心來。他喊着——

你要向天觀看：

旋風條起

三十六
至三十七
章二十四
節

這呼喊是對着約伯也對着其他的伴侶。他問着說，那諸天的上帝，豈是會因人的罪惡而受損，因人的公義而受益麼？於是「他將所知道的從遠處引來」，他以高天作為出發點表證上帝的天意，他能卑微之人升高王位，又能一夜之間殺盡衆民。這時遠方傳來殷殷的雷鳴，他就把這引用到他的講詞內；等待他第二次向上瞭望時，烏斯地明朗的天空早就開始顯現了改變的異象。此時他全部對於上天大能的議論都與天象改變而顯露的能力相關聯。他講演之時，雨點灑落，濃雲密合，電光閃耀，雷聲震響，預示大風暴的來臨。一個驚雷臨到以利戶的近身，使他心中戰兢，從原處移動，但是他乃舉目望天，他聽見響聲震遍天下，發光閃到地極，於是他就述說這種種天界的奇象，遂後，天氣愈黑，

穹蒼無光，演講的人和聽衆都包在黑暗之中，以利戶雄辯的言詞沉寂，心中戰懼，喊道：

：如有一人說話，他就必遭滅亡！

那時就有旋風臨到他們，在可驚的情形之中，這暴風似乎將那陰沉的黑暗整肅澄清，一種非人間所有的光亮從黑暗中閃出，使他們的眼睛都不能仰視；直至這眩耀的光輝最後在風雨的北天上凝集成金色的彩光，而這旋風就變成了

上帝的聲音

誰用無知的言語使我的意旨暗昧不明？

你要如勇士束腰；

我問你，你可以回示我。

當這暴風雨中發出了這個聲音以後，他們的議論就展露了一個新的局面。約伯和他的朋友們的糾紛都是根據着一方面的看法，使他們對於「惡」的問題的觀察都拘束在這

第四種解
釋

範圍之內，似乎以爲只有這『惡』是例外而不可解釋的；現在這神的言語就用更完全的觀察來補救以上的偏頗。這可以算作『這問題的第四種解釋；就是這全部的宇宙是一個深遠難測的奧秘，其中『惡』並不比『善』與『偉大』更爲奧妙。在這全段以下還是接着提到旋風：這種猖狂的力量——在這神之顯現的意念上常爲人所誤解——不過是包含上帝的言語的外表的形象；古來以雷鳴爲上帝的聲音的傳統的舊說就使這篇詩劇的作者將神的言辭包含到短峭而尖銳的問句之中，這正如雷聲的轟發一般，在每一段內各自述說自然界一種難測的奇妙。

海水衝出，如出胎胞，

那時誰將他關閉呢？

是我用雲彩當海的衣服，

用幽暗當包裹他的布，

爲牠定界限，

又安門和門，

說：「你只可到這裏不可越過；

你狂傲的浪要到此止住。」

死亡的門會向你顯露麼？

死蔭的門你會見過麼？

光明的居所從何而至？

黑暗的本位在於何處？

雨有父麼？

露水珠是誰生的呢？

冰出於誰的胎？

天上的霜是誰生的呢？

接着又提到許多奇妙的事情：牝獅攫取食餌，鴉雛飛求食物，野山羊生產小羊，野驢奔放曠野，家牛籠在犁溝，鴛鳥因為上帝沒有賜他智慧，就不知照護己雛，挺身展開翅膀，却嗤笑馬和騎馬的人，戰馬在山谷中騰蹴，因牠的大力而欣悅，發怒氣將地吞下，在軍長的怒叱與軍兵的吶喊中發威。此時暴風雨暫時沉靜，就聽出約伯用驚畏謙遜的話說

我說了一次，再不回答：

說了兩次，就不再說。

然後又有一團奇妙的事情發表出來：這聲音講到河馬，銅筋鐵骨，衆山作為牠的食處，叢林作為牠的游息之場，等候着洪水的泛濫；又如鱷魚披鱗如甲冑，不受刀箭和魚叉的傷害，牠行走之時飛迸大星，噴氣如煙，萬物見牠恐懼，海洋為牠掀騰。

最後風雨雷聲漸始止息，約伯纔能誠心認罪自責，順服上帝。他知道上帝萬事都能，他的旨意不能攔阻。這時正如風雨將息之時雷聲的回響一般，又聽見了一聲：

——「誰用無知的言語使我的旨意隱藏呢？」——

約伯承認這個罪譴，他說這些事是大奇妙，是他所不明白的。在這說話的中間又遠遠地傳來一聲暴風雨的回響：

——「我問你，你可以回示我。」——

最後約伯把他全部順服的意思在一段話中說出：

我從前風聞有你；

現在我親眼看見你，

因此我厭惡自己，

在塵土和爐灰中懊悔。

天氣又復清朗。這篇詩劇到了這裏又轉到原來的故事上去：講到當約伯說了這樣的

故事的結
束四十二
章七至十七
節

話以後，上帝赦宥了他，轉向他的三個朋友發怒，因為他們論上帝不如約伯說的是。因此在結尾之處就作了這奧祕的問題的『第五種解釋：這乃是對於人類受苦的奧祕所有正當的態度：就是說約伯有堅固的信心，由於這個信心使他可以責備上帝如同朋友責備朋友一般，比較那為要尊崇上帝而曲解真理，更為上帝所悅納』。到了這裏，全文已近結束，只說上帝如何解脫了約伯的厄運，使他恢復了財富與繁榮，超過了從前的幸福；他又生育子女，直至親見他四代的兒孫。他享受遐齡，安然去世。

第五種解
釋

約伯記就是這樣表現了一篇文學的作品。這一篇中所引起的神學或歷史評估的問題不在本文範圍之內，故不加討論。我們所關懷的乃是當我們經過這古代文學的紀念碑時所接觸到的各種文學的趣味。

背景
的戲
劇意味

我們讀這一篇作品時所感覺到的最鮮明的印象乃是一篇優美的戲劇。凡屬戲劇效果的成分本篇均無缺少；而那我們最不想望的佈景的意趣，在書中尤為鮮顯。在古村鎮之外的一座火灰堆作了這舞臺的場面——這是一個露天的舞臺佈景——正合希臘悲劇所取的簡單的佈景。更與希臘的戲劇相似的乃是那周圍站在灰堆四旁的擁擠的觀眾，正如一隊「合唱隊」，只是並不發言；——然而，其實，我們可以想着他們的情緒都含寓在以利戶的言語之中。他正如當「合唱隊」的領袖。當我們讀到書中最緊張之處就能看出一篇專供思索的戲劇較之舞臺排演的戲劇更有若何的便利。在約伯記中為神之顯現而設的天空與氣象改變的戲劇的佈景是非任何舞臺的技術所能實現的。確然在原來這篇詩中，

並不如我所說的那樣，在直截的敘述之中描寫那些變化。但是任何學者都各明瞭近代戲劇中的『舞臺指引』(stage directions)是古代劇曲中所闕如的：凡劇中情節與景物的變遷都須求之於劇員對話的言辭之中。以上所說到的變化，從明朗的白日至風雷的雨天，以至神靈的出現，每一細微的改變都含示在以利戶的言語中。從劇中人的眼光中。我們看出那幕景的變異。

人物的戲
劇意味

這篇詩中也富於人物的意趣。作者自認不能隨同一些聖經註釋家，在約伯的三位朋友之中，所指出的精細的不同。却是容易認出以利法是一個莊肅的角色，比較其餘二人有廣闊的思想。但比勒達與瑣法在不同讀者身上有不同的印象。據我看比勒達在態度上較之餘人更爲剛直，而瑣法則從他的言語上可以見出他比詩中其他人物年高位尊；雖然以利法在十五章十節中所說在他這邊有年高的老人並不一定是指着當時在場的人物。但是無論如何思想到這三位朋友之中個性的不同，却是不能不見到這一個團體的人與約伯之間所有的對立；在這兩者之間，一方面是沾滯而不隨從流行思潮改變的人物，另一方

面却是像約伯這樣有動力的人，能以回顧到他的朋友們所說的完全，然而在情勢勃轉之時，他將舊信仰棄去，堅心忍耐地在天道的奧秘之中探索新的天道的觀念。這篇詩劇中，以利戶的插入又增加了一種新的趣味，就是少年人與老年人的對映。這青年人一方面是趁着強烈的自信，吐發出流暢而空洞的辯論，受到約伯及約伯的對手同樣的冷淡；然而，在另一方面，這青年也有戲劇上的立場，我們看到以利戶的心與天空景象的改變相應，受盡了風暴的驚駭，直至上帝的聲音發出之前纔停止了他狂野的演辭。

背景的情
節意味

但是佈景與人物幾僅可稱為戲劇中次要的成分：戲劇主要的精髓乃是在於動作。在世界全部文學作品中很少有別的著作能比約伯與他的朋友們在對話之中所發生的情節的改變有更顯明的特色。在對話開始之先，約伯以他昔日的忍耐應付他所遭遇的災難。以後我們從他悲哀的詰問，人生爲何必須受到不幸中，看出了一點反抗的影子。他的朋友們在討論的開始就堅持着人受苦就是爲了犯罪，所以受難者也即是罪人。頃忽之間，忍耐的約伯轉成了憤怒的反抗者，帶着激烈的情感，撕毀了他往日天道公義的見解，將上

帝比擬作狂暴的大能者，對於義人惡人無分軒輊，在他的勢力之下都一例無法抗禦。那些朋友繼續用他們的舊觀念向他壓迫，約伯就求懇上帝來糾正他們的曲解；劇情往下推進，約伯愈加傾向着將他願求辯白的希望寄託到最初爲他怨憤的那一位的身上。最後，經過了一個週轉，那在第九章爲他所指控爲只欲顯示無所不能的權力而施行審判的上帝，在二十三章中他又與他朋友們的意見不同，以爲上帝不屑在對他的審判之上顯示他偉大的能力。到了神之顯現的頂點時，這戲劇的情節便進展到一重的駭異。約伯早先想過他若能設法到上帝的面前，他就可爲他自己辯白。他的祈求可奇地邀准以後，試看這結果又是如何？

我從前風聞有你；

現在親眼看見他，

因此我厭惡自己，

在塵土和爐灰中懊悔。

但是約伯從前最初的思想是否錯誤呢？這答覆就是第二項的可驚異之處。當風雨暴作之時，神的顯現似是專責約伯。但是當風暴銷歇之後，却看出是那和約伯反對的人招惹了上帝的憤怒，而他的僕人約伯指他所說的却是正論。這些各項不同的神的表現所包含的深遠的道德的意義不能令我們忽視了這些轉變之間所有的戲劇上的美點。

史詩意趣

約伯記中的對話是由一個敘述的故事作為引子和結束，在戲劇效果之上必須再加上史詩的意趣：我引用史詩這個名辭，並不含着任何意義，要在這故事是幻想的或實在的問題上加以判斷。這段故事的本身極為簡單，正與古代的史詩相似。只是寥寥幾筆就描寫出當時社會的生活與組織。最初提到的就是完備正直；而論約伯的完備也只是簡單的漁獵時代的樣式。那形容約伯的牲畜家產也是說了一個理想的數目；並且在東方人中以他為至大。在這樣的時代中，國家的組織尚未產生，最估勢力的只是家族的生活。在這單調的氏族社會之中，當大節期之日，約伯的七個兒子輪流歡宴，接連不斷；這些兒子也接待他們的姊妹，所以婦女社會也在高貴的儀節中歡騰宴樂。這樣的輪流飲宴許是當

日時代中流行的最高的願望。但是在這樣熱鬧之後，約伯見多識廣，且有虔敬的宗教信仰，在大祭日的清晨起來為他的兒女獻祭，因為恐怕他們犯了罪。

突然在文學上毫不銜接，隨着古代史詩的體裁，對於神的作為和人的作為，無加區別，講到地上的宴會之後就敘及天上的聚會。天上也有大節期，當這一天神的衆子從他們的各部聚集；在那天堂的兩次集會中所用的同樣的辭句表示禮節的規條。在這故事中有一處地方最須注意，免致對於全部的事故發生誤解。在上帝的衆子之中，據載『來了撒但』。這最好加上一個冠詞，稱作『這撒但』，或是稱作『對敵』；就是說『聖者的對敵』。在聖書別卷中這是一個角色的專稱——就是上帝的敵者亦稱『撒但』。但是此處（撒迦利亞書中有一處亦與此相同）這撒但是天堂中的一員。上帝接待他與接待其餘的衆子並無分別；那其餘的或從太陽，月球，以及別的宇宙星辰而來，所以撒但是地球的巡察者，而論他的職務是『從地上走來走去，往返而來』。當我們將這撒但與那惡魔的撒但分辨清楚以後，極易看出這個角色對於約伯所作的並無惡毒的意思包含在內；他

只對於別人所相信的加以懷疑，而以一個巡察者的身分來說，這種不信任的態度却是美德。天主教中的『惡魔的代表者』（*Advocatus Diaboli*）正巧攔住了這個觀念：這樣的代表者實際上許是一個虔敬而仁慈的聖教中人，只是他所分派到的職務是要查出那被選稱聖之人一切可能的過失，否則恐怕教會的榮譽因未經考問而有誤賜之處。在本文中所以舉的事件，這撒但只是指出約伯所能有的弱點，以及試探這些弱點的方法。天堂上批准了這個『測驗』：——這『測驗』一詞若是改作同樣意義的『考驗』，那麼這全部的事情就與我們所有的上帝管理世界的意念可相符合了。

在敘述如何測驗約伯的過程中又顯出了史詩的精神。大凡歷史記述一件事情的結果都須依照歷史範圍以內的方法緩緩敘述，有許多的穿插和轉折，破壞了敘事的整齊。但是史詩却能配合得到劃一勻稱；而在約伯記的詩劇中似是天上與地下合謀造成約伯的毀傷。先是示巴人奪去了牛羣，然後上天降下火來燒去了他的羊羣，其後又是迦勒底人擄去了駱駝，最後則是曠野的暴風壓死了約伯的子女；而這各種的毀傷都由僕人所哀告的

一句話——

惟有我一人逃脫來報信給你！

作為各段的連貫。這是一個驚心動魄的打擊。但是在這境地中約伯的品性也顯如史詩中的英雄一般，以偉大的忍受應付他震驚的遭遇。其後一一漏露出人受到憂苦之時所有的表情，以及人遭逢毀亡之時所吐的言語。這些都是崇高的言辭，先說到人的根源，其餘生活的一切不過是這根源的附屬品，其次又講到人對於賜恩者所應有的順從，就是

我赤身出於母胎，

也必赤身歸回！

賞賜的耶和華，收取的也是耶和華，

耶和華的名是應當稱頌的！

這史詩的結構更向前緊張一層，當天上第二次集會之時，上帝與撒但同意以更嚴酷

的試鍊來加增約伯恆心忍耐的榮名。這以下並無寫實的記載；因為史詩能以默說法的文例表達，而一言片語是以描繪出約伯悽寂而污穢地從人羣中瑟縮行走，帶着一種令人驚駭的含苦忍耐的容顏；直至以後他纔打破沈默，第二次發出那偉大坦白的言語。在這言語之中有兩層意思特別表露出來東方遊牧民族生活的性質。一層是認爲財物的施與和接受同屬神聖。另一層是對於大力無邊的權力者的順服：一個東方人常以在主人之前自卑爲他的尊榮。這兩層意思都在約伯對他妻子的怨言的答覆中洩露了出來，就是說——

怎麼？難道我們從上帝手裏得福，不也受禍麼？

史詩的簡潔的筆法把我們的思想與情感提到一個高超的階段上；在這階段上這篇詩就帶着激烈的情調移轉而成戲劇。但是從詩而至戲劇的移轉之中，書中的這一部份便產生了一段名爲『約伯的咒詛』。這並非是一段敘述的文字，所以這不能成爲史詩；這與戲劇詩分別，而成爲戲劇詩的起點。將這段詩加以考察，便立即顯出音韻的優美以及對

約伯的咒詛爲一篇抒情詩

於境地與思想的冥索，這兩種平常我們都論爲抒情詩的質素。這一段咒詛可與英國抒情詩中華茨華斯的永生的默告（*Intimations of Immortality*）或格雷的行吟詩人（*Bard*）諸作相並。著者將全詩徵引於此，可以當作一篇單獨的抒情詩讀：這乃是一篇『碎心者的哀歌』。

一

願我生之日翦除；

那傳告有一男胎懷孕之日滅沒。

哎喲，那一日！願牠變爲黑暗；

願上天不加垂顧，

陽光也不向牠照臨！

願黑暗與死亡的陰蔭據以爲業；

烏雲在這上面留停；

日蝕令牠駭驚！

哎喲，那一夜！願黑暗將牠吞食；

年曆的諸日不與牠同享歡欣；

在月數之中也不讓牠存身；

願那夜變爲死寂之地；

也不傳進歡娛的聲音！

願那能咒詛日光的向牠咒詛，

就是那能呼龍滅日之人！

願那夜黎明的星辰昏暗失色！

隨牠盼望光明却沒有光明來臨；

也不能見晨曦的微明：

因為她沒有將我懷胎的母腹關閉，
也不將苦難從我眼前藏隱！

二

何以我不死於母胎？

何以我不在出母腹時氣絕？

為何收生婆將我接在膝上？

為何又有雙親邀待我去吮吸？

不然，我早就躺臥安睡，

和地上爲自己

重造荒邱的君王，謀士，

或與那有金銀

堆積宮屋的王子，

一同享受安息；

或如那死在胎中未見日光的屍孩，

隱而未現，歸於無有的流產。

惡人在彼地止息紛擾；

困乏的人可得安睡。

被囚的人自在逍遙；

不聽見督工者的叱喊。

無分尊卑都在那裏；

第七卷 約伯記中所映現的各種文學意味

奴僕脫離了他們的主宰。

陽光爲何照射到那在苦難之中的人，
那心靈愁苦之人爲何又賜與他生命？

他們盼死不得，

求死難於求隱藏的寶珍；

當他們尋見了墳墓就極其快活，

快活而且歡騰。

人生的道路既然迷沒，上帝又四周將他圍困，
爲何又向他頒賜光明？

我飲食之前吞聲嘆息，

我悲喟之聲有如泉奔。

我所恐懼的却降我身上，
我所驚怕的偏向我相迎。

我不得安逸，不得平靜，不得安息，
却見有患難猝然來臨。

（註 前詩根據聖經加以改作）

據我們以上考查的結果，約伯記中包含史詩，抒情詩以及戲劇詩的諸項體裁；這三項詩歌中主要的質素在書中都有極明顯的例子。現在我再提到兩項通常以爲不涉於詩歌中的部門——哲學與科學：就是那尋求全部人生之中所含寓的意義的哲學，以及那精微地觀察而將所觀察的排列有序的科學。

約伯記全書乃是一部用戲劇的體裁寫出的討論哲理的作品。那所討論的問題乃是人生受苦的奧秘，以及這受苦與天道管理世界的關係：這是哲學上許多問題中的一項。書中每一段各自表出對於這問題不同的哲理的觀感。

約伯的三位朋友對於這問題有一固定的見解——受苦乃是罪的懲罰。他們是先堅持了一種固定的理論，舉出了許多的事實來爲這種見解作證，凡有與這相反的事實他們或是不加理會，或是拒絕審察，若有人以真確的解釋證明不能與他們的教訓相合的，那麼他們就嘗爲邪魔。以利戶雖然也抱着這同樣的理論，却是已經改變而用那合於當日新時代的看法；據他看來，受苦是罪的懲罰，但是這懲罰乃是爲要改善人的品格。因此他是代表着當日新時代的哲學的見解；因此我們無怪他也和約伯的幾位朋友一般，堅持着他所據有的地位，同時却又竭力顯明他與他們中間所有細微的不同，而反對他們也不下於反對約伯。正如他說：

你們切不可說，「我們已經尋得智慧；

上帝能勝他，人却不能」；

約伯沒有向我爭辯；

我也不用你們的話向他回答。

約伯站在與以上相反的地位，他只是抱了一種消極的態度，排斥了一切別的理想，却不說出他自己的意見來。約伯所說上帝是一位無所不能的權威者，他審判人只是爲了要顯示他的權能，自然沒有人能確說約伯是否真實相信這句話中所含寓的意義。但是這樣的狂言在一個必須解釋天道的行爲的人說來，却不失其詩趣地強烈表現了他心中所有的憂煩。這樣的憂煩是非約伯所能解決的，他相信遲早上帝必有表白，但是暫時他只能說人生是一個不能解決的啞謎。這顯然是哲學上的存疑的態度；這種態度，自蘇格拉底以來，早便認爲是一個研究問題的哲人所自然應有的品質。當然在柏拉圖的冷靜而敏慧的對話與約伯記的熱烈的辯論之間有極大的不同；這篇希伯來的詩歌不是在寺院的迴廊或花苑之中談論而成的作品，而是代表在痛苦憂傷之中所產生的哲學。約伯就表徵出在熱情憤激中的憂疑。

神的插入

但是神的插入又表現了另一項哲學上的觀點。作者以上說起過，關於這一段的文字常常被人誤解。有人以爲神的插入定是將這爭辯的問題作一最後的解決，這樣的想法也

是人之常情。若是用這樣的看法來查考書中所載的上帝的言語，定是看不出有甚麼最後的解決，或者，這非但不加解決，反而顯出上帝是震怒地否認人有向天疑問的權力。但是這樣的解釋忽略了一點：就是在結尾之時，上帝的宣告以約伯所論他的爲是，而那以約伯向天疑問爲罪惡的約伯的朋友，反而遭了上帝的責怒。上邊所說的解釋法其中含有兩項錯誤。一方面神的插入並非要將這爭辯的問題作一解決；在這篇詩劇的結尾處人類憂苦的問題仍然是一個奧祕。但是這一段，正與別的幾段相同，是在解決這問題之上作了一個清楚的貢獻。要估計這有何貢獻須避免第二項錯誤，就是形式與涵義的糾纏。在神之言辭中所包含的譏諷的語調，正如我以上說過，只能認爲是戲劇形式上的一部分；那作者想像到雷聲是神之聲音，而那篇言辭中所由組合的令人震驚的詰問也正與以利戶口所述的大風暴的景象固爲戲劇背景的一部。全部的形式均由耶和華從旋風中回答約伯一作爲引子。但是我們脫去了形式，深入一層，探測這神之言辭的全部的要旨，我們看出這意義是在於擴大這討論的範圍。約伯只是專淫於「惡」的一點，并且不

斷地堅持着以爲這是不能解釋的，就以此對抗他的朋友的意見。神的插入提出了一切的
人向宇宙所讚美的「善良」與「偉大」，正與「惡」是同樣地不能解釋的。這就在解決
這問題之上作了一個明顯的貢獻；用哲學的名詞說，這推廣了論題的範疇，而在哲學的
境地上進了一步。并且這安慰了受苦的約伯，也推進了討論的步驟。約伯遭遇到破家毀
身的慘痛，却是默不怨言；只是在他長久地回想身世之盛以後，體驗着覆亡之餘所受的
不齒人羣的孤寂，以及在不可解釋的律法之下作了一個被棄者，纔令他怨憤填膺，及至
他被指引而覺察他所遭受的不過是世界善惡的奧秘中的一小部分，而這奧秘却非知的時
代的所能解決的問題，纔能令他恢復了自制的力量。

在此地，還須提到約伯記中的二個部分，就是引子與結尾。從哲學方面看來，沒有
別處比這簡短的結尾更爲重要。書中別的幾段都是藉討論而推究解決這問題的方法。但
是當一個問題是十分廣大，不能作一最後的結論，只能作一暫時應付的方策，哲學最重
要的任务就是尋求一個可資實行的態度，在緩緩進行討論這理論的知識之時即可應用這

樣的態度。這所以約伯記結尾之處宣告約伯爲正直，而以他的朋友爲錯誤。這樣的結論明明顯出約伯以他勇敢的信心，當他認爲上帝的措施有不合公義之處，就膽敢如同責備朋友一般地責備上帝，雖然他的看法只是由於愚昧無知，然而上帝對他卻比那些曲解事實，用以尊榮上帝的人更爲悅納。這樣的宣告所含寓的深刻的意義當爲各派的思想家所歡迎接受；這表徵出聖經中的上帝乃是一位等候人去尋求究詰的上帝。

但是在結尾處所提出這一個論點，以及在約伯與他的朋友討論這受苦的奧祕的問題之先，在引子中早就提到了另一個解釋。當我們讀到天堂中的衆神子齊集，鄭重爭辯約伯的品格，似乎是一件有關全宇宙的幸福的大事，即以種種加諸他身上的苦痛作爲他品格的試驗，這不能不令我們推想到世界上有許多的苦痛，莫非與此有同樣的性質。這就成了另一種的解釋法；這樣的論述在我們現有的觀點上應如何分列？除了哲學的討論之外，一個思想者還可別的方法。哲學所論列的是藉着哲學固有的方法所能明瞭的事務；但是思想者可以承認哲學以外的一種境地，這從哲學的觀點上看來是不可知的，然而

這却能發生一種勢力，影響及於已知的境地。論及這樣的境地不能用討論的方法，却當用哲學的暗示的形式，這就是稱爲『冥想』。在約伯記一書中鼓勵人在高深的奧秘之上作冥想的功夫。在這裏當然就發生了各種不同的說法。那些以爲約伯記開始兩章是歷史事實的記載——以爲確曾發生過這樣的事情的人，不願用『冥想』兩字：據他們看來這個引子就作了這整個問題的最後的解釋。但是大多數的讀者却以爲這是比喻中的一部分，其中含有約伯的歷史；天堂中的集會的事情，正與『浪子之喻』相似，可以凝神體會其中的意趣，不可以一定認牠爲歷史上的事實。并且這個引子得以使約伯記從哲學的觀點上看來完整無缺；這個人類受苦的問題，在以上已經過了許多的討論，現在又作了另一項的說明，就是藉着冥想把受苦的原由推到超自然的世界的奧秘之上。

講過哲學以後我再要提到科學。科學的範圍是在觀察宇宙與人生；觀察自然界乃是近代科學的特別的工作，但古代的科學思想却是專注於人生。在約伯記的對話之中，頗多論及社會與人生的成語式的感言，這讀者自己也可以看到，無煩細說。現在我只要舉

出一個例子。今日新思潮中所稱爲『土地問題』的全部的議論竟完全概括在約伯記第二十四章之中。約伯描摹他所見到的世界的亂原。他開始先講到有人侵佔公地爲自己的產業：

有人挪移地界……

使窮人離開正道。

結果這就造成了一隊貧苦階級的人，他們或是輾轉流徙至荒瘠之地，或是作人家的勞働的奴役，毫無絲毫土地的權益。

世上的貧民盡都隱藏：

看喲，他們如同野驢出到曠野

慇懃尋找食物；

他們靠着野地給兒女餬口……

終夜赤身無衣，

天氣寒冷毫無遮蓋。

在山上被大雨淋濕，

因沒有避身之處就挨近磐石。

約伯看到，一個人貧窮就須借貸，而借貸就又產生了新的不幸的結果。

他們搶奪羣畜而牧養，

拉去孤兒的驢，

強取寡婦的牛爲當頭。

貧窮是與財富相並而出現的，並且貧人被迫着與富人發生密切的關係，因此更是加增了貧乏的痛苦。

他們收割別人田間的禾稼

摘取惡人餘剩的葡萄……

因飢餓扛擡禾捆；

在那些人圍牆內造油，

醉酒，自己還口渴。

這些窮困之人聚集城市之中，顯出新的可慘的情形以及對於別人的危害。

在多民的城內有人唉呻，

受傷的人哀號，

上帝却不理會那惡人的愚妄。

最後就使那些窮人變作了作惡犯罪的團體。

又有人背棄光明；

不認識光明的道，

不住在光明的路上。

殺人的黎明起來，

殺害困苦窮乏人，

夜間又作盜賊。

姦夫等候黃昏；

說，必無眼能見我；

就把臉蒙蔽

盜賊黑夜挖窟窿；

白日躲藏，

並不認識光明。

爲的晨光在他們一切的人看來

猶如死亡的陰蔭，

因爲他們知道幽暗的可驚。

約伯爲自己辯白以後，仔細檢點自己的行爲，知道他並未犯侵佔土地的罪，所以他說：
『我若奪取田地，這地向我喊冤，犁溝一同哭泣。』

這樣我們可以看出這册古代聖經的書卷包含有哲學與科學的思想。然而讀者定必覺得這兩個名詞沒有一個可以概括盡這全部的約伯記。哲學是建立在說理之上的；但是在這書中有一段論及上帝加入討論的範圍，這一段中所抱的對於真理的見解是非任何人所能理解的。這顯明在約伯記中另有一種啓示的成分，與哲學的成分相並混雜，而這就成爲文學中新的部門。那研究過別的文學而再來研究聖經文學的人必須承認另一種特別的體裁，這就是『先知文學』，其與別的文學的分野，不由於形式——因爲先知文學能採取任何文學的形式——而是由於精神，牠的特異之處就是自己表現出一種有威權的神的使命。研究聖經文學最重要的一點就是從文學上來研究先知文學的性質。

以上講起了約伯記中所包含的許多的文學的形式，但是還沒有完全舉出。我們說過約伯記是一篇戲劇，也說這是一篇哲學的討論集；但是無論說牠是戲劇或是哲學都不足說明那些說白中的可奇的性質。單是那長篇大論的演講，即使沒有別的，也可以使這和別的戲劇相分別；而其中言辭的語氣也與哲學的討論大不相同。其中含有許多戲劇的氣

勢，也有清楚而有力的議論，但是並不即此爲止；若然這是一篇單純的戲劇或是哲學的討論不必三翻四覆在辭藻上修飾。然而若使讀者以爲這是約伯記的缺點，那便大錯特錯；反而這是顯明這著作的性質並不限於戲劇或哲學的討論之內。這裏便出來了一種新的成分便是修辭；此處所謂修辭並不是今日對於這個名詞所含的意義，而是古代的沉博奧雅的文辭。約伯記中每個人所說的言語都可以提出作一篇精妙的文章。譬如約伯在言談之中忽然插入了另一個簡短的思想，就是「爭辯有何用處」？這一個簡單的意思却用了長長的二十八句精思默想的話來表達。接着有比勒達回答這一段說話，詳細描摹宇宙的神奇，志欲擊毀這個罪人，而這篇花團錦簇的文字竟有三十四行之多。在這同次的辯論中，瑣法對於這相同的題目用了一串古日智慧的言語來抒述，共計有六十行之多。這一切都超過了那純粹辯論的幾部分的文字。這樣，我們可以明白約伯記中各人彼此的對答，不單是含有戲劇與辯論的情調，却也有修辭的精采。這全篇正如是用美麗的詩章所組成的論辯的文字。聖經的多方面的特點既然明顯，那麼讀者若要欣賞聖經文學，必須對

於其中的修辭方面有深切的認識。

最後還須提起一件事情。以上所講的種種聖經文學的形式都是訴之於人的思想的。但是文學中也有一大特徵，同樣訴之於人的耳目的官感；這就是直達的散文與湊合韻節的韻文之間的區別。只須一翻約伯記，讀者就必覺得其中富有詩意，韻文與散文相間顯現，正如是一篇韻文的對話包含在一個散文的故事之中。然而我們細察其中的韻文，又覺得與我們的詩律並不相同，既無韻節，也無平仄。所以約伯記，在討論牠別的一切文學的成分之外，最初步我們先應當研究牠的作詩法。

