

小說月報叢刊第二十五種

聖書與中國文學

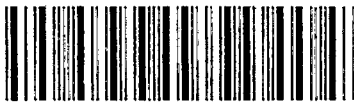
上海商務印書館發行

學文國中與書聖

1924

目次

聖書與中國文學……………周作人（一）
聖經之文學的研究……………湯澄波
葉啓芳譯（二十）



3 1771 5741 3

聖書與中國文學

我對於宗教從來沒有什麼研究，現在要講這個題目覺得書在不當。但我的意思只偏重在文學的一方面，不是教義上的批評，如改換一個更為明確的標題，可以說是古代希伯來文學的精神及形式與中國新文學的關係。新舊約的內容，正和中國的四書五經相似，在教義上是經典，一面也是國民的文學。中國現在雖然還沒有將經書作文學研究的專書，聖書之文學的研究在歐洲却很普通。英國萬人叢書 (Everyman's Library) 裏的一部舊約，便題作古代希伯來文學。我現在便想在這方面，將我的意見略略說明。

我們說舊約是希伯來的文學，但我們一面也承認希伯來人是宗教的國民，他的文學裏多含宗教的氣味，這是當然的事實。我想文學與宗教的關係本來很



是密切，不過希伯來思想裏宗教分子比別國更多一點罷了。我們知道藝術起源大半從宗教的儀式出來，如希臘的詩（*Melô = Songs*）賦（*Tupê = Epics*）戲曲都可以證明這個變化，就是彫刻繪畫上也可以看出許多蹤跡。一切藝術都是表現各人或一團體的感情的東西；詩序裏說，「情動於中而形於言；言之不足，故詠歌之；詠歌之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故不知手之舞之，足之蹈之。」這所說雖然止於歌舞，引申起來，也可以作彫刻繪畫的起源的說明。原始社會的人，唱歌、跳舞、彫刻、繪畫，都爲什麼呢？他們因爲情動於中，不能自己，所以用了種種形式將他表現出來，彷彿也是一種生理上的滿足。最初的時候，表現感情並不就此完事；他是懷着一種期望，想因了言動將他傳達於超自然的或物，能夠得到滿足；這不但是歌舞的目的如此，便是別的藝術也是一樣，與祠墓祭祀相關的美術可以不必說了，卽如野蠻人刀柄上的大鹿與杖頭上的女人象徵，也是一種符咒作用的，他的

希求的具體的表現，後來這種祈禱的意義逐漸淡薄，作者一樣的表現感情，但是並不期望有什麼感應，這便變了藝術，與儀式分離了。又凡舉行儀式的時候，全部落全宗派的人都加在裏邊，專心贊助，沒有賞鑒的餘暇；後來有旁觀的人用了賞鑒的態度來看他，並不夾在儀式中間去發表同一的期望，只是看看接受儀式的印象，分享舉行儀式者的感情；於是儀式也便轉為藝術了。從表面上看來，變成藝術之後，便與儀式完全不同，但是根本上有一個共通點，永久沒有改變的，這是神人合一，物我無間的體驗。原始儀式裏的入神 (Enthousiasmos) 是我 (Ekstasis) 就是這個境地；此外如希臘的新柏拉圖派，印度的婆羅門教，波斯的「毛衣外道」 (Mithra) 等的求神者，目的也在此；基督教的福音書內便說的明白，『使他們合而為一；正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面』(約翰福音第十章第二十七節) 這可以說是文學與宗教的共通點的所在。託爾斯泰著的藝

術論，就是專說明這個道理，雖然也有不免稍偏的地方，經克魯泡特金加以修正，（見克魯泡特金的思想內第二章文學觀）但根本上很是正確。他說藝術家的目的，是將他見了自然或人生的時候所經驗的感情，傳給別人，因這傳染的力量，的薄厚合這感情的好壞，可以判斷這藝術的高下。人類所有最高的感情便是宗教的感情；所以藝術必須是宗教的，纔是最高上的藝術。『基督教思想的精義在於各人的神子的資格，與神人的合一及人門相互的合一，如福音書上所說。因此基督教藝術的內容便是這使人與神合一及人們互相合一的感情……但基督教的所謂人們的合一，並非只是幾個人的部分的獨佔的合一，乃是包括一切，沒有例外。一切的藝術都有這個特性，——使人們合一。各種的藝術都使感染着藝術家的感情的人，精神上與藝術家合一，又與感受着同一印象的人合一。非基督教的藝術雖然一面聯合了幾個人，但這聯合却成了合一的人們與別人中間的

分離的緣因；這不但是分離，而且還是對於別人的敵視的原因。』〔藝術論第十六章〕同樣的話，在近代的文學家裏面也可以尋到不少。俄國安特列夫（Leonid Andreyev）說，『我們的不幸，便是在大家對於別人的心靈、生命、苦痛、習慣、意向、願望，都很少理解，而且幾於全無。我是治文學的，我之所以覺得文學的可尊，便因其最高上的事業，是在拭去一切的界限與距離。』英國康拉特（Joseph Conrad 本波蘭人）說，『對於同類的存在的強固的認知，自然的具備了想像的形質，比事實更要明瞭，這便是小說。』福勒忒解說道，『小說的比事實更要明瞭的美，是他的藝術價值；但有更重要的地方，人道主義派所據以判斷他的價值的，却是他的能使人認知同類的存在的那種力量。總之，藝術之所以可貴，因為他是一切驕傲偏見憎恨的否定，因為他是社會化的。』這幾節話都可以說明宗教與文學的共通的所在，聖書與文學的第一層的關係，差不多也可以明瞭了。宗教上的聖書即

使不當作文學看待，但與真正的文學裏的宗教的感情，根本上有一致的地方，這就是所謂第一層的關係。

以上單就文學與宗教的普通的關係略略一說，現在想在聖書與中國文學的特別的關係上，再略加說明。我們所注意的原在新的一方面，便是說聖書的精神與形式，在中國新文學的研究及創造上，可以有如何的影響；但舊的一方面，現今歐洲的聖書之文學的考據的研究，也有許多地方可以作中國整理國故的方法的參考，所以順便也將他說及。我剛纔提及新舊約的內容和中國的經書相似，新約是四書，舊約是五經——創世記等紀事書類與書經春秋利未記與易經及禮記的一部分，申命記與書經的一部分，詩篇哀歌雅歌與詩經都很有類似的地方；但歐洲對於聖書，不僅是神學的，還有史學與文學的研究，成了實證的有統系的批評，不像是中國的經學不大能夠離開了微言大義的。即如家庭大學叢書

(Home University Library) 裏的舊約之文學，便是美國的神學博士謨爾 (George F. Moore) 做的。他在第二章裏說明舊約當作國民文學的價值，曾說道，『這舊約在猶太及基督教會的宗教的價值之外，又便是國民文學的殘餘，儘有獨立研究的價值。這裏邊的傑作，即使不管著作的年代與情狀，隨便取讀，也很是愉快而且有益；但如明瞭了他的時代與在全體文學中的位置，我們將更能賞鑒與理解他了。希伯來人民的政治史，他們文明及宗教史的資源，也都在這文學裏面。』他便照現代的分類，將創世記等列爲史傳，豫言書等列爲抒情詩，路得記以斯帖記及約拿書列爲故事，約伯記——希伯來文學的最大著作，世界文學的偉大的詩之一，——差不多是希臘愛斯吉洛思 (Aiskhylos) 式的一篇悲劇了；對於雅歌，他這樣說，『世俗的歌大約在當時與頌歌同樣的流行；但是我們幾乎不能得到他的樣本了，倘若沒有一部戀愛歌集題了所羅門王的名字，因了神祕

的解釋，將他歸入宗教，得以保存。」又說，『這書中反覆申說的一個題旨，是男女間的熱烈的官能的戀愛……在一世紀時，這書雖然題着所羅門的名字，在嚴正的宗派看起來不是聖經；後來等到他們發見——或者不如說加上——了一個譬喻的意義，說他是借了夫婦的愛情在那里詠嘆神與以色列的關係，這纔將他收到正經裏去。古代的神甫們將這譬喻取了過來，不過把愛人指基督，所愛指教會（欽定譯本的節目上還是如此）或靈魂。中古的教會却是在新婦裏看出女馬理亞……譬喻的戀愛詩——普通說神與靈魂之愛——在各種教義與神祕派裏並非少見的事；極端的精神詩人時常喜用情欲及會合之感覺的比喻；但在雅歌裏看不出這樣的起源，而且在那幾世紀中，我們也不會知道猶太有這樣的戀愛派的神祕主義。』所以他歸結說，『那些歌是民間歌謠的好例，帶着傳統的題材，形式及修辭。這歌自然不是一個人的著作，我們相信當是一部戀愛歌集，

不必都是爲嫁娶的宴會而作，但都適用於這樣的情景。這雅歌的性質正與希臘的催妝詩（*Ephthalamia*）之類相近，在託爾斯泰派的嚴正批評裏，即使算不到宗教的藝術，也不愧爲普遍的藝術了。我們從雅歌問題上，便可以看出歐洲關於聖書研究的歷史批評如何發達與完成。中國的經學却是怎樣？我們單以詩經爲例；雅頌的性質約略與哀歌及詩篇相似，現在也暫且不論，只就國風裏的戀愛詩拏來比較，覺得這一方面的研究沒有什麼滿足的結果。這個最大原因大抵由於尊守古訓，沒有獨立實證的批判；譬如近代襲橙的詩本誼（1889）出板，但係（1885年作）反對毛傳，但一面又尊守三家遺說，便是一例。他說：「古者勞人思婦，怨女曠夫，貞淫邪正，好惡是非，自達其情而已，不問他人也。」又說：「有作詩之誼，有讀詩之誼，有太師采詩，有瞽矇諷誦之誼，都很正確；但他自己的解說還不能全然獨立。他說：『關雎，思得淑女配君子也；』鄭風裏『女曰鷄鳴，淫女思有家也；』

實際上這兩篇詩的性質相差不很遠，大約只是一種戀愛詩，分不出什麼「美刺」，著者却據了易林的「鷄鳴同興，思配無家」這幾句話，說他「爲淫女之思明甚」，仍不免拘於「鄭聲淫」這類的成見。我們現在並不是要非難龔氏的議論，不過說明便是他這樣大膽的人，也還不能完全擺脫束縛；倘若離開了正經古說訓這些觀念，用純粹的歷史批評的方法，將他當作國民文學去研究，一定可以得到更爲滿足的結果。這是聖書研究可以給予中國治理舊文學的一個極大的教訓與幫助。

說到聖書與中國新文學的關係，可以分作精神和形式的兩面。近代歐洲文明的源泉，大家都知道是起於「二希」就是希臘及希伯來的思想。實在只是一物的兩面，但普通稱作「人性的二元」，將他對立起來；這個區別，便是希臘思想是肉的，希伯來思想是靈的；希臘是現世的，希伯來永生的。希臘以人體爲最美，所

以神人同形，又同生活，神便是完全具足的人，神性便是理想充實的人生。希伯來以爲人是照着上帝的形像造成，所以偏重人類所分得的神性，要將他擴充起來，與神接近以至合一。這兩種思想當初分立，互相撐拒，造成近代的文明；到得現代漸有融合的現象。其實希臘的現世主義裏仍重中和 (Euphrosyne) 希伯來也有熱烈戀愛詩，我們所說兩派的名稱，不過各代表其特殊的一面，並非真是完全隔絕，所以在希臘的新柏拉圖主義及基督教的神祕主義已有了融合的端緒，只是在現今更爲顯明罷了。我們要知道文藝思想的變遷的情形，這聖書便是一種極重要的參考書，因爲希伯來思想的基本可以說都在這裏邊了。其次現代文學上的人道主義思想，差不多也都從基督教精神出來，又是很可注意的事。舊約裏古代的幾種紀事及豫言書，思想還稍嚴厲；略遲的著作如約拿書，便更明瞭的顯出高大寬博的精神；這篇故事雖然集中於巨魚吞約拿，但篇末耶和華所說，「這

筵麻……一夜發生，一夜乾死，你尙且愛惜；何況這尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二萬多人，並有許多牲畜，我豈能不愛惜呢？這一節纔是本意的所在。謨爾說，「他不但以西結書中神所說『我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活』的話，推廣到全人類，而且更表明神的擁抱一切的慈悲。這是以色列及異邦人的同一的創造者，他的慈惠在一切所造者之上。」在新約裏這思想更加顯著，馬太福音中登山訓衆的話，便是適切的例。耶穌說明是來成全律法和先知的道，所以他對於古訓加以多少修正，使神的對於選民的約變成對於各個人的約了。「你們聽見有話說，『以眼還眼，以牙還牙。』只是我告訴你們，不要與惡人作對。」（第五章三十八至三十九）「你們聽見有話說，『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你的仇敵；爲那逼迫你們的禱告。」（同上四三至四四）這是何等博大的精神！近代文藝上人道主義思想的源泉，一半

便在這里，我們要想理解託爾斯泰，杜思退益夫斯基等的愛的福音之文學，不得不從這源泉上來注意考察。『你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打他。』（約第八章七）『父阿，赦免他們，因為他們所作的事，他們不曉得。』（路第二三章三四）耶穌的這兩種言行上的表現，便是愛的福音的基調。『愛是永不止息；先知講道之能，終必歸於無有；說方言之能，終必停止；知識也終必歸於無有。（林前第十三章八）』上帝就是愛；住在愛裏面的，就是住在上帝裏面，上帝也住在他裏面。』（約壹第四章十六）這是說明愛之所以最大的理由，希伯來思想的精神大抵完成了；但是『不愛他所看見的兄弟，就不能愛沒有看見的上帝。』（同上二十）正同柏拉圖派所說不愛美形就無由愛美之自體（*Autotoka Ion*）一樣；再進一步，便可以歸結說，不知道愛他自己，就不能愛他的兄弟；這樣又和希臘思想相接觸，可以歸入人道主義的那一半的源泉裏去了。

其次講到形式的一方面，聖書與中國文學有一種特別重要的關係，這便因他有中國語譯本的緣故。本來兩國文學的接觸，形質上自然的發生多少變化；不但思想豐富起來，就是文體也大受影響，譬如現在的新詩及短篇小說，都是因了外國文學的感化而發生的，倘照中國文學的自然發達的程序，還不知要到何時纔能有呢。希伯來古文學裏的那些優美的牧歌 (Eidyllid = Idylls) 及戀愛詩等，在中國本很少見，當然可以希望他幫助中國的新興文學，衍出一種新體。豫言書派的抒情詩，雖然在現今未必有發達的機會，但拿來和離騷等比較，也有許多可以參照發明的地方。這是從外國文學可以得來的共通的利益，並不限於聖書；至於中國語的全文譯本，是他所獨有的，因此便發生一種特別重要的關係了。我們看出歐洲聖書的翻譯，都於他本國文藝的發展很有關係，如英國的微克列夫 (Wyclif) 德國的路得 (Luther) 的譯本皆是。所以現今在中國也有同一的希

望，歐洲聖書的譯本助成各國國語的統一與發展，這動因原是宗教的，也是無意的；聖書在中國，時地及位置都與歐洲不同，當然不能有完全一致的結果，但在中國國語及文學的改造上，也必然可以得到許多幫助與便利，這是我所深信不疑的。這個動因當是文學的，又是有意的。兩三年來文學革命的主張在社會上已經佔了優勢，破壞之後應該建設了；但是這一方面成績幾乎沒有；這是什麼原故呢？思想未成熟，固然是一個原因，沒有適當的言詞可以表現思想，也是一個重大的障害。前代雖有幾種語錄，說部雜劇流傳到今，也可以備參考，但想用了來表現稍為優美精密的思想，還是不足。有人主張「文學的國語」，或主張歐化的白話，所說都很有理；只是這種理想的言語不是急切能够造成的，須經過多少研究與試驗，纔能約略成就一個基礎；求「三年之艾」去救「七年之病」，本來也還算不得晚，不過我們總還想他好的快點。這個療法，我近來在聖書譯本裏尋到，因為他

真是經過多少研究與試驗的歐化的文學的國語可以供我們的參考與取法。十四五年前復古思想的時候，我對於新約的文言譯本覺得不大滿足，曾想將四福音重譯一遍，不但改正欽定本的錯處，還要使文章古雅，可以和佛經抗衡，這纔適當。但是這件事終於還未着手；過了幾年，看看文言及白話的譯本，覺得也就可以適用了；不過想照百喻經的例，將耶穌的譬喻從新翻譯，提出來單行，在四五年前還有過這樣的一個計畫。到得現在，又覺得白話的譯本實在很好，在文學上也有很大的價值；我們雖然不能決怎樣是最好，指定一種盡美的模範，但可以說在現今是少見的好的白話文，這譯本的目的本在宗教的一面，文學上未必有意的注重，然而因了他慎重誠實的譯法，原作的文學趣味保存的很多，所以也使譯文的文學價值增高了。我們且隨便引幾個例：

「我必向以色列如甘露，他必如百合花開放，如利巴嫩的樹本扎根；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。（何西阿書第四章五至六節）

『要給我們擒拿狐狸，就是毀壞葡萄園的小狐狸；因為我們的葡萄正在開花。』（雅歌第二章十五）

『天使對我說，「你爲什麼希奇呢？我要將這女人和馱着他的那七頭十角獸的襖祕告訴你。你所看見的獸，先前有，如今沒有；將要從無底坑裏上來，又要歸於沈淪……」（啓示錄第十七章七至八）

這幾節都不是用了純粹的說部的白話可以譯得好的，現在能够譯成這樣信達的文章，實在已經很不容易了。還有一件，是標點符號的應用：人地名的單複線，句讀的尖點圓點及小圈，在中國總算是原有的東西；引證話前後的雙鉤的引號，申明話前後的括弓的解號，都是新加入的記號。至於字旁小點的用法，那便更

可佩服，他的用處據聖書的凡例上說，「是指明原文沒有此字，必須加上纔清楚，這都是要叫原文的意思更顯明。」我們譯書的時候，原不必同經典考釋的那樣的嚴密。使藝術的自由發展太受拘束，但是不可沒有這樣的慎重誠實的精神；在這一點上，我們可以從聖書譯本得到一個極大的教訓。我記得從前有人反對新文學，說這些文章並不能算新，因為都是從「馬太福音」出來的；當時覺得他的話很是可笑，現在想起來反要佩服他的先覺。「馬太福音」的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又豫計他與中國新文學的前途有極大極深的關係。

以上將我對於聖書與中國文學的意見，約略一說。實在據理講來，凡有各國的思想在中國都應該介紹研究，與希伯來對立的希臘思想，與中國關係極深的印度思想等，尤為重要。現在因為有聖書譯本的一層關係，所以我先將他提出來講，希望引起研究的興味，並不是因為看輕別種的思想。中國舊思想的弊病，在於

有一個固定的中心，所以文化不能自由的發展。現在我們用了多種表面不同而於人生都是必要的思想，調劑下去，或可以得到一個中和的結果。希伯來思想與文藝，便是這多種思想中間，我們所期望的一種主要堅實的改造的勢力。

聖經之文學的研究

英國 Prof. W. H. Hudson 著

湯澄波葉啓芳合譯

從前研究聖經的祇從神學方面入手，以致讀者不能了解他純粹文學的重要意味，爲時也很久了。然聖經對於學者確是一本有價值的大文學書，其故有三：(1)因爲他的內涵的興趣。除了希臘及其支流羅馬的文學，聖經實爲古代優美文學的重鎮。他的內容自然很不一致。很多是無味或卑劣的。但是其中上流的，確然是很上流。例如約伯記就可算是世界一篇超凡的作品。底波拉歌雖然可惜破缺不完，亦當於最好的凱旋歌中佔一位置。詩篇中有許多是超等的宗教琴歌，先知書中也有很多段能以宏壯之語言表高尚之思想，求之別籍極難得的。古代文學中可以與希伯來爭雄者，祇一希臘而已。(2)因爲他是一種單獨民族的文學。

別一個單獨民族。希臘，遠出於別個古代民族的，賦性是理知的及美術的意識。希伯來的特別賦性則爲精神的意識。因此(3) 聖經一書是近代西洋文學兩大根柢之一。在我們的文化裏，我們很熟識其中混而爲一的兩種勢力淵源，即安諾德 (Mathew Arnold) 所謂兩希主義：希臘主義代表文化之理知的及藝術的方面，希伯來主義代表文化中之宗教的及道德的方面。從歷史上找求這兩派的淵藪，則一在希臘的文學及藝術，一在希伯來的文學。希伯來文學在世界文學中的地位從此可以顯明了。『聖經爲英文文學之主動力者凡一千二百年』(A. S. Cook)。想了解英國文學的人，不可不知道以教育中的「經典」爲與希伯來人有密切關係的論證。這個常見的論證也可以一樣的施於聖經希伯來文學對於我們的文學的格式及術語確實沒有什麼關係，雖然自審定的譯本出版後他是很多著作家的風格的模型。但是對於文學的資料(Matter)與精神，他實與有大

力。我們可以舉一個例，從這個觀察點證明聖經的重要。“Paradise Lost”（失樂園）自然是英國詩中最享盛名的著作。我們可以合理的說，非稍窺希臘及拉丁史詩的樊籬者，不能真實的了解失樂園，因為他們是他的結構的根據；又可以說，非稍有古典學識者不能了解他，因為他是他所常常援引的。但非熟識聖經內容者，也斷不能了解他，聖經是他直接取材的地方，其為功也，亦有他們倆的一樣大。現在討論聖經的文學價值，以舊約為主，因為純粹從文學方面說，舊約的價值比較新約大得多。

我們先要注意，舊約不是一本書，而是一個集子。他是古希伯來文學所留存的文庫。他祇是那種文學的遺存品，這個重要點，我們須牢牢記取的。他自然不是希伯來作品一本完全的總集。希伯來是善於詩歌的民族，所以我們可以假定的說一句，在社會或家庭生活中，在平寧或戰爭中，無論什麼能惹起他們深濃興趣

的，都發於各體的詩。他們必定，像別個古民族一樣，有他們的戰歌、民族歌、英雄事業的民歌、春天收穫及採葡萄的歌、婚姻歌、輓歌：這種種的詩歌，實際上有許多可見之於舊約。我們知道其中有的，例如，但求所以安逸（阿摩司書六五）甚或卑劣的快樂的（以賽亞書二十三15）。亦有祇以表兩句非別法可以表示的佳句集的——述上主的戰爭的書（民數記二十一14）及雅煞珥記（約書亞記十31、撒母耳下一18）其他這類的留存品我們可以視之爲希伯來民族的俚歌及古史。關於這種遺迭的文學現在可不必多論。可是我們要記着，現在這部可以代表希伯來文學的文集的著述者，是完全不顧及純粹文學價值的，他們的心祇是完全充滿其民族的宗教事情。故所存的若非有宗教的或民族の意味便是與名人有關的聯絡（真實的聯絡或想像的聯絡）。關於後一層的，我們有種種文學的雜記，要不是這樣原故，這類作品便沒有存在之餘地了；如大衛對於掃羅及約

拿單的悼文（撒母耳下二），完全不是宗教的詩歌，不過是美麗的個人的誄詩而已；歌中的歌，一集戀愛詩歌，僥倖得所羅門的名，涵與一種很好的諷喻意味；及與希伯來文學精神全異其響的傳道書，所以被選入聖經的原故，是因爲傳說他是富於經驗的帝王所寫的。

這種留存的文學的自身給我們的印象自然是他的目的及精神的統一；其中各部分的相似，是他所以異於別種文學的特別色彩。這正是我們所希企的，因舊約是一本民族的文學。但是所謂民族的文學有什麼意思呢？著者曾於別處解答這個問題：「一種民族的文學不是一集偶爾用同樣語言或發於同一地理的範圍的繁雜書籍。他是這個民族的精神及性格一代一代進化的顯示。一個單獨的著者或許對於民族的類屬有很大的變遷……但他的天才仍有享於其種族的特色精神之所賜者；在各類可以代表一時的著作者，都可以表出那種精神作

他們的標識的性格而滲透於他們大衆的。我們講及希臘精神及希伯來精神時，自然不是指所有的希臘或希伯來思想及同歸一途的感覺。我們的意思，簡單是說，抹殺一切個人與個人間的差別，在每個中還賸有一種種族性格的標識實體，一種普遍的原素使希臘之成其為希臘，希伯來之成其為希伯來的】(Introduction to the Study of Literature, p. 40) 這段話中有兩個重要點。希伯來文學之所以成其為一種民族文學的原故，在於其根本的及恆久的種族性格的表現；而因為他的產品擴張了一個很長的時期，所以他涵有希伯來精神及性格的一種進步的顯示。這個討論可以令我們想起，從歷史上研究，希伯來文學可以使我們能够追隨希伯來觀念的發達；例如，上帝的觀念由古代傳說的粗淺概念到七八世紀前先知的倫理的一神論的造化。這個希伯來文學的歷史方面，問題太繁冗，這里很難細說。現在且注意於發表希伯來民族精神及性格的希伯來文學

的普通意味。

這里不是詳細分析他們的種族心理的地方，祇表出他們幾種最顯著的特殊性格而已。(1) 希伯來是一個東方民族，像其他的東方民族一樣，他們是熱血的、激情的及嚴酷的。他們所覺得的，他們便強烈的覺得。他們每每為情緒所蔽。他們的勇敢及絕望都走入極端，他們能有最深的虔敬、戀愛及熱誠。然他們也能有最深的惡毒，兼且，如 *Shylock* (莎士比亞劇中描寫的一個猶太人) 他們是善於怨恨的。這種特性，我們讀希伯來的專家詩時，應該記着，在他們的專家詩中神氣及性情之發表恆流於不能自制，而酷烈對於著者完全是自然的，然對於我們血性、習尚不同的人，則屢屢似乎暴烈及過激。(2) 種族的自傲性是第二個根本特色。希伯來人久已有大自我主義者之名。這不是個人的自我主義而是種族的自我主義。他們有一個主要的思想，以為他是上帝的選民，其民族之過去及將來是

一種和他漸沒的苦難。這種種族的自傲性很關係於（3）他對於耶委的敬奉。
（註一）他視上帝爲恆久活着的。那個上帝對於他完全非是抽象而是一個具體的實在。我們以爲這種上帝的概念屬於神人同性說，其實果然。但是宜記憶的要點，不是希伯來人思想的哲學的界線而是上帝爲一個主宰及審判者的玄妙的實現。

（註二）耶委或譯耶和華，以色列（希伯來）人稱其上帝之名。

固然希伯來文學有種族性格的一致，但他也有很大的參差。像極充足理由的觀察所表出，舊約涵有種種不同時代，不同事情，不同格式及不同目的與精神的書籍。雖然視聖經爲一本不可分析的書籍，每每令我們難於實現這種參差，全卷了解也是學舊約文學的第一級工夫。由這個觀察點可以見出第二種重要的事實。各民族的文學的整體自各有其特別模樣，然從廣義說，所有文學都有很多

共同點，因為他們的產生是源於同樣人類的衝動及和各時各地與人們有關係的事情的探討（至於所採集及所注重者自然差異得很厲害。）所以像我們所希企、舊約的文學有許多和別種文學類同的派屬；例如史記體、傳記體及故事體的記事文學；大都屬宗教性質的琴歌、訓喻的文學（箴言）；擬想的及思辯的文學（傳道書、約伯記）；口述的文學（摩西的口述）；諫言及控訴的文學（先知書）；其餘又有大部分論及律法、典禮及儀式的，這部分所含的普通文學價值實不亞於 Blackstone 的“Commentaries”（雜記）在這類派別中有一種立於例外的位置的，就是我們所以為完全是聖經的先知文學，由文學方面說，這誠是希伯來、菁華中的特產，如羅馬菁華中的嘲諷一樣。然在近代文學中亦非全無他的伴侶。倘若我們曉得所謂先知（註二）不是狹義的預知將來（這一層在先知書中不很重要）的意思，這點就很可能明白了。所謂先知實是由受靈感的人的口

所表述之神旨，先知者是上主之演述員（出埃及記七）並參照阿摩司書三（7）。先知者的功能，從廣義看，是靈界的領袖——對於昏聩之世的精神實在的提高。先知文學之奇特在乎他之表現自己為直接神聖消息的媒介（『上帝這麼說』、『上帝之言已傳到西番雅』等）。除這點外，與先知文學酷似的，不特可見之於近代教會的說教，也可以見之於較普通的布告及斥責的文學。所以從這個廣闊的意義看，先知者的種族亦無有特異之處。例如 Carlyle 常常被稱為誕生於十九世紀的希伯來先知者，這不單是修辭的套語，其實可以指出近代正義的宣講員與古代如何西阿一類人物的密切關係。像希伯來的先知者一樣，Carlyle 也隨意討論及社會、經濟與政治問題，無異於其討論宗教及道德。這可以大大幫助我們把先知者來人本化（Humanise）了以取出其真實消息及意義，此事趣味很大，且詳細多說幾句。精神派和神秘派的人物（如先知者及 Carlyle）之於科

學和理性派人物常常有大相衝突的論調。 Carlyle 對於穆勒 (Mill) 達爾文及普通科學精神，也大肆其反對。由這點可以令我們記憶這種衝突於古代以色列人中固已存在；因為先知者對於以色列之智人——『人本主義者』最足以代理性主義的精神的人物——已會極力反對了（以賽亞書二十九14，耶利米書八9，九28。）

(註11) Prophecy 原譯先知應譯神諭， Prophet 原譯先知者應譯神諭演述者，今從原譯以期與漢譯聖經相符。

以上所說，是關於希伯來菁華的積極性質的，但他也有他的制限。希伯來人的大貢獻中所欠缺的是理知的趣味——純粹智慧的嗜愛。是以我們現在所了解及希臘人早已了解的哲學，在他們中實無存在的位置；他們最近哲學的文學只爲『智慧』書。還有一個很厲害的短處就是說有戲劇，劇本或者可算是文學

格式中之最宏偉者，無論古代近代，許多世界的大作品都是從這種格式發表的。希伯來的菁華大都是主觀的而非創造的。在舊約文學中可比倫於 *Sophocles* 或 *Shakespeare* 的，實無所有。這種戲劇的能力，希伯來人所有者祇可以見之於別一方面：在紀事文中，在先知語錄中（見下文），尤其是在約伯記中。約伯記固然根本上屢被視爲一種戲劇；可是當中的大趣味也爲宗教的思想所佔據，人物描寫祇能約略見之；約伯的朋友們的個性未嘗清楚顯現，而在緒言中的約伯與對談中的約伯間亦每每混誤。

現在可以討論舊約文學的主要派別了。請從紀事文起。

舊約中紀事文佔了很大部分（約一半）。初期的人民，自從一有民族的自覺性之後便起始搜集他們爭戰史、歷史大事、英雄奇傳的紀錄。希伯來是強於民族的自覺性的，自然不能逃出這條通則。所以在他們的文學中有許多歷史——

因爲初期歷史是着眼於「偉人」的——及傳記之類。其次，所有初期人民都嗜愛故事而以東方——說故事的大家庭——人民爲尤甚。因爲希伯來人是一個初期的東方民族，故也不能脫出這條通則。所以在他們的文學中有故事的精粹。他們的故事文學（每每無以別於傳記）許多包括在歷史記述之中；因爲以色列的歷史家，像別的初期歷史家一樣，慣於把歷史大事和他們的民族英雄的姓名聯爲一起。例如，我們有關於他們族長的各支派或部落的故事——亞伯拉罕誌（創世記十二至二十四）；以撒誌（創世記二十一至二十四）；雅各誌（創世記二十七至三十三、四十七）等；英雄奇傳如參孫；及一脈相承的故事如巴蘭故事（民數記二十二至二十四）；基甸故事（士師記六至八）；耶弗他及其女的故事（士師記十一）；而這種紀事文學又可見之於三本有秩序的故事書，『這種文學較大部分中之希罕的遺存品』（Moore）——以士帖路得及約拿書其

外我們應加多聖經外傳中的猶狄傳及透比傳。

我們應該知道這種紀事文，以嚴格論，實不能編入文學中；其所以爲編年體者，不過爲保存大事起見罷了。其慣於簡樸，正像中世紀在僧寺中爲同樣目的的保存品一樣。在所羅門相臣中寫出兩個書記官的名字（列王紀上四3）他們職責的一部分就是記述這種編年史。然而這種公文記錄實是後代著述的淵源（列王紀上十一41，十四29，列王紀下二十20）。想求這種編年史的圖表，我們可以轉到歷代志上一至九，當中舉出很多自族長時代起始的家譜；關於幾個支派的家族；歷史和軍事的記述；及放逐後住在耶路撒冷的主要家族的目錄。同樣，我們在尼希米記七，有回耶路撒冷家族的目錄。在十一及十二，則有耶路撒冷與外地居民及祭司與利未人的名表。這類目錄和名表在當時人民視之，很爲重要，由他可以追溯他們的族譜到遠祖時代。但像這樣的純粹記錄，自然不入文學藝術

的範圍。

由這種乾枯無味的編年體材料到真實歷史的進化中一個重要時期可以顯出於列王紀當中的紀事雖微有秩序，而比較上仍爲簡略而拘於格式。可以拿來比較撒母耳兩書之長短略同，而列王紀將近包括四百年間之事，撒母耳則祇爲略多於一代的事實的紀錄而已。

希伯來之建設成功的歷史，最著者見之於撒母耳中；例如大衛的故事。單作紀事文而論——像我們論 Herodotus (荷羅多德) 一樣——他是早期文學藝術中一個超卓而且屢屢大放光彩的例。在批評情景中，發表戲劇的能力之時，則敏捷，活潑，雄壯；在人物描寫中（如在押沙龍及亞多尼雅中）則有勇烈，清楚的綱領。雖在 Herodotus，歷史之祖，之著作中亦無有能出其右者。然希伯來的作家，像 Herodotus 而不像近世的歷史家，在其作品中澈頭澈尾表現一種明瞭，直

接及簡單的風格。他把事實佈置妥當，用方法闡明他們的意義，可是很少介意及詳細的或心理的分析。這裏我們可以找出同一的題目以表示古代及近代方法之分別：Browning（白浪寧）的掃羅珍密錯雜，解釋銳利而種種精神狀態又能剖析顯露，然其建築實本於幼弱的基礎，撒母耳上十六14至23，之上。

在希伯來歷史中，每每把對話和紀事撮合一起，這是一種大大的好處；因為對話常常能增加人物的生動，故事的真實。顯著的例見之於大衛出戰哥利亞前與掃羅的談話（撒母耳上十七32至39），決戰前兩軍的挑戰語（43至48。）這種的交相詈罵和各地各時的有名決鬪的挑撥話很相像（參照例如，Arnold的Sohrab and Rustum。希伯來的作家又像希臘及羅馬的歷史家一樣，在重要情景中把演說辭置入他們的高尚人物的口裏。所以我們有摩西的演說（申命記五至二十六，二十七及二十八，二十九2，三十一7）摩西，雅各，約書亞，撒母

耳的遺囑（申命記三十三；創世記四十九2至27；約書亞記二十三；撒母耳上十
 二；撒母耳的訓詞（撒母耳上八，十二）；拿單對大衛的陳辭（撒母耳下七）；
 亞希雅의 警告（列王紀上十四）；所羅門在聖殿開幕典禮時的祈禱（列王紀
 上八12）。其餘還有許多這類演詞在歷代志以斯拉記尼希米記中。這類演詞中，
 像希臘羅馬的歷史一樣，是由著者自身及其時代的觀察點所構成的，當視為對
 於歷史紀事的評註。所羅門祈禱詞所表出的觀念並非當代所有而是形成於所
 羅門死後三百年的以色列的。上帝與人談話的事實也可算是一樣。有許多這類
 事實，自然是古老傳說而為作者所採集的；但歷史家亦常常用這類事實以表
 他的紀事的神聖意義。例如，上帝和亞伯拉罕之聖約（創世記十七）；摩西之委
 任（出埃及記六2至13）。

由此我們可以從希伯來歷史的方法轉到他的目的。大概言之，我們可以說

所有的希伯來歷史都是依着一種教訓的宗旨及一種對於宗教或制度的直接關係而作的。有時他爲摩西法律的一種架格，如在民數記及申命記有時用他把制度與大事或偉人聯絡一起以解釋以色列的制度，如安息日制之解釋（創世記二三，出埃及記二十一）逾越節之設立（出埃及記十二）摩西法律之十誡的根據（出埃及記十九三以下，申命記五二以下）這點是初期民族常慣之事。例如 Aeschylus 在他的 Libation Bearers 中表明 Areopagus 廷的根據——謂爲 Pallas Athene 所立以審判 Orestes 的——使得這個大廷有一種神聖的起源。

可是最要記得的，希伯來歷史的基本目的乃是供給一種用實例教授的宗教哲學。希伯來歷史的大部分實爲力證八世紀前何西阿及七世紀前耶利米所明示的真理而作。這種哲學中心思想是：上帝的民族若能忠心於上帝的聖約，則

他們必平寧無事；然稍或背約及崇拜他神，則上帝必降禍以懲其罪。以色列種種的災殃都解作民族背教及犯罪的直接結果。（參照何西阿的神諭，2至23，及耶利米二。）審判官及帝王就是執行這種教義的人物，而所有紀載的事情都不能脫離這條原理。教訓的宗旨確是著者的主動力；無論對於那一件事情，他們想及宗教的教訓總比事情自身的教訓爲多。所以在列王記下十七關於撒馬利亞滅亡之事，紀述得極簡（1至6）但道德的註釋則附志得很長（7至41）在歷代志這種體裁的歷史便漸漸困難漸漸縮少，而在亞撒與腳風病及烏西雅與癩疾的事情中就竟然個性化了。這可以令我們知道希伯來哲學的根本觀念此時已變爲希伯來個人倫理學的根本觀念了。對於希伯來思想家，上帝是至善的，所以其治世也，必利於善人。當希伯來人的觀察及經驗已經擴大，對於這條三段論式漸不信仰之時，在思想上遂起很大的混淆，而懷疑的文學便乘機攙入希伯來

文學中了。這種文學可見之於詩篇，尤其是亞薩的詩（例如詩篇七十三）傳道書及約伯記，統統都是爲反抗這種狹窄及太容易的神聖論調而作的。

這種歷史哲學自然是祇有希伯來的酷烈感情才能够造成。因爲他們單顧上帝及其法律的實在，無論什麼事都要直接的追溯到上帝方面去，完全不理及其他附屬因果。而在 Carlyle 的近世文學及著述中，雖詞語不同，然其哲學的實質亦實屬一類。這可以表示舊約對於近世一個最大道德論者的大影響。

因爲上述的原故，研究希伯來文學的人，實在很難找出傳記及其所從出的歷史記述的分別。個人的原料實是希伯來著作的精髓。『由歷史書籍取去撒母耳、掃羅、大衛、所羅門、耶羅波安、阿哈、以利亞、以利沙、耶戶、希西家、以賽亞、耶利米、尼希米及以斯拉的傳記，所賸的除外枯寂無味的總計數目及民族歷史三四件大事的記載實屬很少』(Kent, Israel's Historical and Biographical Narratives,

可是這樣伸入歷史中和歷史纏結極固的傳記實當得起（近世作家常用的格式）某某的『一生及其時代』的名稱。『撒母耳的一生及其時代』（撒母耳上一至十二、十六及十八）就是很好的例子。以利亞的故事（列王記上十七至十九、列王記下二）可以說是在舊約中一篇描寫最顯著最活現的圖形的傳記，而這篇傳記亦是充滿歷史資料的。尼希米之一部則含有近日我們之所謂『個人言行錄』。

關於這類歷史的及傳記的紀事文的方法及風格，我們要把古代的紀事文及後代祭司派作家的紀事文大略分析清楚。我們每每可以從同一事情以比較他們，如在創世記一至二、四上及二、四下至二五中創世的兩種紀述。後者較古的先知的紀事文，分析之可以表明他是具體的、親切的、實在的；前者是後代祭司的說話，比較上是抽象的、形式的、端肅的、莊嚴的。這就是兩種著述澈底的普通差別，又

如在亞伯拉罕應許的兩種記述中，創世記十八是古代先知的，十七是後代祭司的。大概古代的故事總可以代表較初級的思想，但是在這類故事中，我們可以找出古代紀事文的最好實例——敏捷、素樸、活潑。耶委顯現於亞伯拉罕的記載，可引來作一個可驚歎的說明。欲求把那坐於烈日當下帳幕中的族長，他趨前致候三個游客的動作，和他對於他們款待等的情景，描寫得更簡單，而同時能更活現的，實在沒有了。在故演事迹中，這可算是簡單之極；筆畫粗而且少，不計較於詳情，可是一達到想像之後，便久久不會遺忘。他和 Homer（荷馬）所常常令我們欽羨的活現的簡單，同歸一類；像在 Iliad 第九篇的著名景色，Achilles 與 Patroklos 之接待由 Agamemnon 到來的傳令使一樣。

利百加在井邊的故事，雅各與以掃的故事，耶弗他的故事，參孫的故事，大衛與掃羅的故事，以利沙的故事，乃縵的故事，基哈西的故事，又可以作這種古派紀

事文的別類說明，因為在這類紀事文中雖然有些比較別的更精到，但都是屬於同一普通種類的。至於祭司派的例子，材料枯寂而未經想像，較為嚴肅，及漸趨於抽象的，我們可以援引上帝與挪亞的約，亞伯拉罕對於家鄉葬地的要求（創世記二十三）及摩西的任命（出埃及記六）。

研究希伯來文學的最好小心的去分析舊約中一篇比較上大些的紀事文，如約瑟的奇事，他就會知道希伯來紀事文的文學特色正和古代紀事文的普通特色一樣。平淡、直接及簡單，就是特出的色彩，不用無謂之功於材料，然在著名的景色中（如約瑟與兄弟認識的景）所表現的戲劇能力實具有很高且精緻的性質。其中的人物都描寫得很崎嶇很得要，大概祇寫出他們所做所說精細的心理分析（在近世創作品所常見的）簡直完全沒有，像其他的古代紀事文一樣。其次，像所有的古代紀事文一樣，很少描寫動作的地方及背景或會表示出來，但

是沒有爲景色而景色的介紹，近世文學藝術中所注重的風景及地方色彩亦會沒有。

我們應該了解這種古派故事演述的永存價值。我們的文學大都是很複雜的；我們的嗜好已趨於曲說的弊病，很容易陷於不覆了解簡單的危險。這就是托爾斯泰的藝術論所爭論的一個焦點。試舉約瑟故事以爲例，托氏以爲他可以盡地包涵故事的要件，是再好沒有的，因爲不爲詳情的堆積——描寫，分析，註釋——所蔽。他以爲這種種堆積不是幫助而是躑躅近世紀事文的功效。他指出，在這故事中，不描述約瑟的家庭，他的外衣，波提乏妻的人格或她的裝飾，就是故事的一種大成功，因爲這類事情對於劇內的人本的元素，及讀者的想像和同情，是沒關要緊的。拿來比較近世的撰述，他便說我們應該把真實的人本元素脫離其餘不重要的混淆附屬物的關係。我們自然不要盡信托氏的論調而說近世藝術統

統是錯誤，惟有古派藝術是對這是近世文學的反響，會否認近世文學——包括托氏的傑作，“*Anna Karenina*”——中許多好處。但想保存我們的嗜好使之不致蹉跎，則古派及簡單派的藝術的訓練是不可少的。爲着這個原故，近世的讀者漸漸返到他的“*Iliad*”及“*Odyssey*”，可是他究竟不是必要到 *Homer* 處去，才可以的。在舊約故事文學中，他也可以找出很多這類的材料。

現在說到在那種舊約故事書中代表那較大部分的文學多的希伯來紀事文。『這一類書籍足以令我們知道希伯來人在基督教前數世紀的通行誦讀』（*Moore, 134 f.*）且說路得記和以斯帖記他們雖然都同有分別舊派故事與近世故事的普通特色，但他們倆亦有許多不同之處。他們質料及精神之相異，不消說是很顯明的；一是鄉野的牧歌，一是在朝廷人物的佳劇；一是充滿嬌弱性情的，一是充滿民族憤恨及固執熱烈的精神的。但是從文學方面觀察則尤有多於此

者，無論以斯帖記確是後出否，他實可以代表在藝術故事的進化中一個後得多的時期。他是舊約紀事文中一個最進步的遠出於其他之上的例子。拿他的開端和路得記比較，其術語的發達程度，便可立見。在路得記書中所有題前的資料，都概括在一個小段裏，其方法就是兒童故事的古老、簡單、直接方法，——『昔日有一個人，名叫某某』——等等。以斯帖記的導言是長的，精細的及巧妙的；有亞哈隨魯大宴會的描述（應知其描述的原素之豐富），這顯然是用以托出，終於能活潑的托出，其帝王的權勢和莊嚴及其宮殿的東方式的宏偉。這類分別，在兩書中隨處都可以顯出。又，自路得記中的人物描寫是很籠統的及簡單的。以斯帖記——如其中哈曼與末底改之比較——則富有近世作品的敏銳性。在路得記故事之演述是非藝術的，對於近世讀者，這可算是他一種最大的光彩；拾穀的景色及睡於波阿斯脚下的景色，其描述全不廢作者的力，祇聽他們自己去顯出印象。

(關於後一個景色讀者可參照 Victor Hugo's Booz Endormi 中的擴大寫法) 在以斯帖記則用很大的機巧及有戲劇價值的特別意義以整理一種複雜的情節。全書都可顯出這樣，尤其是哈曼失敗的事情。在哈曼與帝王『不睡夕』後之談話中，具有戲劇的譏諷，可與希臘的悲劇比美，而哈曼之恰恰被懸於已所立以刑敵之木上，實是一種極有力量的筆畫。

未說完紀事文之先，我們應該知道一件很奇怪的事，就是現存的希伯來文學中不見有史詩一類。這是一件很奇怪的事，因為在多數的文學中，史詩是紀事文發展的第一個格式；更有較為奇怪的，就是巴比倫文學有史詩而受他影響極深的希伯來文學則沒有。但是舊約雖無正式的史詩，而有 R. G. Multon 所謂『混雜史詩』(Mixed Epic) 篇中以散文為多而在情緒元素強烈之時則轉為韻文的巴蘭的故事 (民數記二十二至二十四) 就是很著的例。這種散文與韻文的

混合，在近世非戲劇的文學中很爲希罕，但可見之於中世紀的『歌謠』(Cantefables)及精美的十三世紀法國故事，*Aucassin et Nicolette*, *William Morris* 在他的 *The House of the Wolfings* 仿用這種體裁也頗有成功。

我們現在轉到希伯來詩了。以譯文來研究原詩，自然是不妥當的。但僥倖在英譯中，尙可以保存希伯來詩體的一種主要特色。這就是『並行體』(Parallelism)，詞語並行，或思想並行，或二者皆相並行。對於研究聖經中的文學的，這是一個最重要的科目。

並行體的三種主要類別如下：

(1) 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：

"In Judah is God known,

His name is Great in Israel.”

“Sun, stand, thou still, upon Gibeon,

and thou, moon, upon the valley of Aijalon.”

(2) 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：

“For the Lord knoweth the way of the righteous,

But the way of the wicked shall perish.”

格言之屬，自然最肯用這種體裁，所以這派並行體在箴言中最為豐富（尤其是十至十五）

(3) 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方法以完結之：

(A)用比較法的：

“Better is a dinner of herbs where love is,
Than a stalled ox and hatred therewith.”

(B)或用例釋法的（這種派別有時又叫做例釋的並行體）

“A word fitly spoken,
Is like apples of gold in baskets of silver.”

所舉的比例有時可以在第一行：

“As cold waters to a thirsty soul,
So is good news from a far country.”

(C)或者第一二行說出第一行的因或果或動機：

“Bow down thine ear, O Lord, and answer me,

For I am poor and in misery.”

“Answer not a fool according to his folly,

Lest thou also be like unto him.”

還有第四派很少見的並行體應該述及的——就是補義體。當中的第一行意義不自完滿而以第二行補足其未了之意。

“The floods have lifted up, O Lord,

The floods have lifted up their voice.”

“For lo, thine enemies, O Lord,

For lo, thine enemies shall perish.”

這類並行體大都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

有什麼不同，怪不得 *Penn* 稱並行體爲「思想的韻」了。

以上所舉的例祇限於兩行，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。疊義的三行式如：

“That walketh not in the counsel of the wicked,

Nor standeth in the way of sinners,

Nor sitteth in the seat of the scornful:”

或首兩行疊義，而同與第三行做成一種例釋的並行體：

“As one that taketh off a garment in cold weather
and as vinegar upon nitre,

So is he that singeth songs with a heavy heart.”

或第二行與第一行為推構的並行體而第三行與第二行為疊義的並行體：

“Arise, O Lord, save me, O my God,

For thou hast smitten all my enemies upon the cheek bone,

Thou hast broken the teeth of the wicked.”

諸如此類無限複雜。同樣，四行式也有許多種的結構。有可以分析為兩個密

切聯絡的兩行式：

“If I whet my glittering sword,

And my hand take hold on judgment,

I will render vengeance to mine adversaries,

And will recompense them that hate me.”

或為交相並行體，像英文四行式的交相為韻一樣 (Abo b)：

“Except the Lord build the house

They labour in vain that build it;

Except the Lord keep the city

The watchman waketh but in vain.”

或爲迴旋的四行式像 In Memoriam 的詩節一樣 (Abba)

“Have Mercy upon me, O God,

According to thy loving kindness;

According to the multitude of thy tender mercies

Blot out my transgression

其餘不必多舉。研究聖經的文學者，最好自己再作深遠的探求，因爲了解並行體的原理，最足以增加他由藝術方面對於希伯來詩的興趣。

並行體詩的結構，很不一。有的通篇完全一致，如詩篇一百十四是完全由一類疊義的兩行體所構成的。有的不能完全一致而却是頗為一致的（詩篇二十九）。有的，如詩篇一，就全不一致。但 Driver 指出希伯來詩中最美及最完善的榜樣就是那種括有最一致的並行體：疊義的詩聯與或變為三行式的四行式（約伯記三十一，三十八，三十九；詩篇十八，二十九，一百零四；箴言八12以下）。我們要知道希伯來文學中散文與韻文的區別，遠不及近世文學的嚴格，所以變換體式，容易而自然。故此普通的紀事文作家對於神諭、祝福、贈別甚至演說，都習用並行體的韻文結構。

希伯來的詩大概都含有我們所說過的種族特性。這種詩是熱血的東方民族的，他們犧牲全身於一時的情緒，而寫出其感情於痛悔、苦求、希望、絕望、憂悶、懷疑、信仰、堅決、愛神、惡敵等的詩歌。所以他們的詞語每每過失其實；如當奮激之際

的詩人，比大山於牡羊之躍，比小岡於幼弱之羣羊。東方詞語之盛，又可見於雅歌的戀愛詩中。

希伯來是一個農業及游牧的民族；常常與各時令的變遷現象相接觸；所以他們的詩自然富於自然界的影像及動機。對於自然界詩，有兩個問題要注意的：第一，詩人怎樣觀察及描寫自然界呢？——誠實的及異體的，像 Wordsworth 與 Tennyson 一樣麼？抑或因襲習俗而為間接的，像 Pope 一樣呢？其次，他們怎樣覺得自然界呢？自然界在他們所起的情緒的應付是什麼呢？在希伯來詩中，這種問題，很易答覆。希伯來詩人用他們實際的觀察，發為一種簡單，直接及誠實的報告；而自然界的沈想所引起的情緒，常常是一種宗教的情緒。在希伯來文學中沒有為自然界自身而作的自然詩，像我們在近世文學中所屢見不一見的一樣。自然界的關係，一方面是對人類，他方面是對上帝。對於人類方面的思想，常常是土

地的肥美，及人類的需用（農業及游牧民族的大特性）雖然習慣上認為上帝的至善及恩賜（詩篇六十五 9 至 13。）對於宗教方面的中心觀念，是萬物對於上帝——生之育之的——的完全及直接依附。全不想及離上帝而獨立的自然界，像 Tennyson's In Memoriam 所有的思想。其次，上帝是在自然界外，而不是在自然界內的；Wordsworth 所常說的『神聖大塊』（Divine Immanence）（如在 Lines above Tintern Abbey）全為希伯來宗教觀念所不懂。那麼，對於希伯來詩人自然界永不是一種活着的東西，尤不是一種精神的東西；沒有希伯來詩人會附和 Wordsworth 之說『自然界斷不會辜負愛她（指自然界）的心』。是以希伯來的自然界詩，實為他們神人同形的一神論的一種例證，對於他們萬物都始終於上帝。這種種性質——精緻的忠誠，人類的參證，宗教的解釋——都可共見之於創世的歌，詩篇一百零四。我們要記得這篇詩詞是取材於祭

司派作家在創世記一所述的創世說的。但是在祭司派的作家則以爲創世的工夫已經完結，而在詩人較精緻的本能則以爲是一個永久的進程，用時令的不住繼續，來象徵他。

現在說到教訓的文學。這種文學包括那種很有趣味的『智慧』書，對於人生有種種觀察，思辨及保護的規則，實希伯來文學中最近哲學的。我們現在且單說他們文學特色。一種特色要特別注意的——就是比較的沒有法式。希伯來人持續或連屬思想的能力很爲薄弱，不大有觀念的秩序佈置如希臘及近世思辨文學中所有的。所以除了約伯記（在留存的希伯來文學中最有系統的）而外，這類智慧書實無異於雜記。箴言所載的大都是不相聯屬的成語及警句，雖篇幅較長的章段，亦少有秩序或聯絡的。（由比較可以證明聖經外傳的訓誨書的系統能力發達得多；其中的材料常分類敘述，較有次序，思想之工夫較多。）傳道書

中零碎的思辨、觀察、印象、奇談，亦甚複雜，而其教訓不能聯為一體，甚或互相刺謬。然在這種智慧書中，我們可以找出一派重要文學——論文——的胚胎。論文的進化可在箴言顯出，漸漸有同題的箴言雜記（例如二十六3至12，13至16，17至26）及——進化一步——專論的節段（很多，如四1至9，10至19，20至27，六6至11）。文學的進化在傳道書中更加顯明，全書可分析為五篇論文（Moulton），雖其中或間以雜語：一12至二3至四8，五10至六12，七23至九16，十一7至十二7。約伯記之為另一派文學——戲劇——則我已經說過了。

現在在討論舊約文學中，最後講到先知文學了。雖我們所要說的，單為文學的特色，也非短少篇幅的能事，因為先知文學的結構是極端複雜的。雖然他的主要色彩就是先知者之狂醉神態及他們之認為神旨的傳述者（這種委任常見之於先知書中，如在以西結二至三4）但先知者的演詞，有種種格式。有時是耶

委自己說的（何西阿十一1至4）較常見的，則爲先知者自己的傳達消息。他的說法每每爲直接的忠告及斥責，很像（我已說過）近世的說教。他又常常痛斥自己的民族或別的民族之罪惡，這種我們拿來比較 Demosthenes 的罵詞（Philippico）與 Cicero 及拉丁的嘲諷家及後世的作者。有時又有正式戲劇的對語（以賽亞六十三1至6，耶利米十四至十七，彌迦六至七，哈巴谷一1及2）。強烈的戲劇元素又常常用別種方法介紹（以賽亞四十三以下，四十九，五十三等）。常用活潑的圖畫來描寫事情（以賽亞五十二7以下，耶利米五10至19）。個人的及歷史的紀事有時和先知書混爲一起（耶利米二十六至二十九，三十四至四十三，阿摩斯七10至17，哈該）。好用喻意故事（耶利米十三12至14，二十四，以賽亞五1至7，以西結二十四1至14），寓言及象徵（以西結四，五，十五至十七，十九，二十三，二十七，三十一，何西阿一至二，三，撒加利亞十四至十四）。異

象自然也有很多（以賽亞六，四十一，四十三；以西結一4至28，三22至27，三十七；阿摩斯七至九，撒加利亞一至六等）。在許多先知書中，也有很強烈的純粹詩的元素，以以賽亞——他是以色列人中一個最大的詩人及“Grand style”的巨擘——及那鴻為著。所以我們要注意這種詩的性質為自然界之應用、想像、活潑、明瞭及詞語的能力與美麗。有時也介紹抒情詩，如以色列脫難的感謝歌（以賽亞十四，二十五至二十六）及哈巴谷中的哀歌。先知者自然是愛國者及政治家；他們對於自己時代的事物有根本的趣味，常常用實際方法解決實際問題。但是希伯來先知文學的最高性質——使他有一個位置的性質——就是強烈的精神性。他所以勝過世界各種文學的，就在他之以最根本價值試驗人生，以無形的及恆久的，塗寫世俗的及暫時的。

現在說到新約的文學了。這里最重要的就是表出其中與舊約的文學性質

無大差別的部分和那含有組織上的新陶冶新觀念的部分的區分。

和舊約文學性質沒甚差別的，自然是三福音書（馬可福音書、馬太福音書及路加福音書）由舊約中類似的部分到這類書籍，實不覺有什麼激烈的文學變遷：根本重要的皆相類似，其差別甚少而且只是表面的。關於方法及風格，福音書的著者，顯然是屬於舊約一派。他們的紀事文同附於一種普通門類之下；同一的明白，直接，及簡單，同一的捐除敷衍及題外的詳情：這類的好例，可見之於施洗禮約翰致命的故事（馬可福音書六17至29），及其論深夜看守羊羣的牧人（路加福音書二8至20）。他們所插入的對話及演說詞，亦和舊約的同一花樣。雖耶穌的言語，以演說者的人格而被視為全新及惟一的，而從文學上觀之亦毫無創見；因為他的箴言，他的聖諭，他的寓言，統統都是個老調兒，他的希伯來聽者由他們自己的聖經所常常見慣的。所以若以文學眼光讀讀首三卷的福音書，就知道

我們所見的仍依樣是舊約的思想及風格。這種舊約傳說之在新約者，又有啓示錄——希伯來啓示文學的後出者——這實是先知書的產兒。

雖然，我們由上述的這類作品轉到新約中別的部分則可以從種種不同的方法知道我們已發現了一個新世界——一個已爲西方深大勢力所影響的世界。例如在使徒行傳尤其是後半部，構成保羅的零碎傳記的，我們便覺得這樣了。這里許多的紀事，已貼近自覺及周詳的藝術——與其說是希伯來作家的，無寧說是希臘作家的；如在米利大島所遇的事（二十八1至6）而保羅演說詞的作者又顯然是一個習於希臘的講演術語的。在第四福音（約翰福音書）亦可見希臘勢力大的影響，不單在神學自身，並且在他的實質及方法，稍識批評論的，都必定由比較的研究而知道前三部的福音書所記的是「主」的簡短講演，而約翰所記的則爲耶穌的長的實證的，辨論的議論。至於新約中的使徒書信，尤其是

保羅所寫的，則最足以表示他們之脫離舊約的心理習慣及界限而獨立有複雜的思想及詞語，有精細的理論，有美麗的修辭，有崇高的風格。以舊約的「智慧」書和此種優美的文學藝術相比，誠有相形見絀之勢。『當我們由箴言及約伯記到約翰書信、羅馬人書及希伯來人書之時，我們已由所羅門的世界到蘇格拉底的世界了。』(Gardiner, p. 185)

參考書——

- S. R. Driver: Intro. to the Literature of Old Testament.
- R. G. Moulton: The Literary Study of the Bible.
- J. H. Gardiner: The Bible as English Literature.
- G. F. Kent: The Student's Old Testament.
- E. G. King: Early Religious Poetry of the Hebrews.

E. Kautzsch: Die Poesie u. die poet. Bücher des Alt. Test.

K. Budde: Hebrew Poetry (Hasting's Dictionary of the Bible)

Gunkel: Die Israelischen Literatur in Die Kultur der Gegenwart:

Die Orientalischen Literaturen.

Die Schriften des Alt. Test. 中很注意這個問題。

本篇原名 The Bible as Literature (今名乃譯者所改)載於 Peake's Commentary on the Bible 中 (pp. 18-25) Peake's Com. on the Bible 爲 Prof. A. S. Peake 所輯,內容極富,爲題凡百,主撰者六十一人,均知名之士。出版時期爲一九二十年。出版處爲 London: T. O. & E. O. Jack, Limited, 35 Paternoster Row, E. C. and Edinburgh.

本篇著者 Prof. W. H. Hudson 之履歷如下: Staff Lecturer in English

Literature to the Extension Board of London University; formerly
Prof. of English Literature, Stanford University, California, and
Professorial Lecturer in the University of California.

The Short Stories Magazine Series
The Bible and Literature
 The Commercial Press, Limited
 All rights reserved

中華民國十四年三月初版

此書
 有著
 作權
 翻印
 必究

（小說月報叢刊）聖書與中國文學一冊

（每冊定價大洋壹角）

（外埠酌加運費匯費）

編輯者 小說月報社

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
 商務印書館

分售處 北京天津保定奉天吉林龍江
 濟南太原開封西安南京杭州
 蘭州安慶蕪湖南昌漢口長沙
 常德衡州成都重慶廈門福州
 廣州潮州香港梧州雲南貴陽
 張家口 新加坡

八四二〇分

1 27

100
171