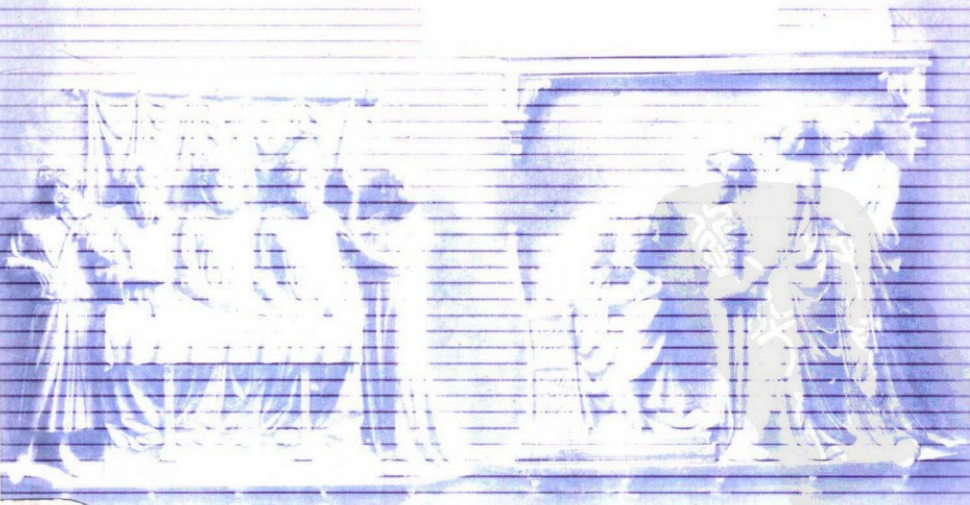


# 圣经时代的 犹太社会与民俗

SHENGJING SHIDAI DE YOUTAI SHEHUI YU MINSU

梁工 / 主编



宗教文化出版社



SHENGJING SHIDAI DE YUTAI SHEHUI YU MINSU

## 圣经时代的犹太社会与民俗

本书作者基于“圣经时代”这一特定历史时空来考察当时的犹太社会及其民俗，在《圣经》及相关历史文献中探赜索隐、钩沉洞幽，梳理、提摄出一幕幕古代犹太社会的生动图景，为我们提供了圣经时代犹太民族生活的百科全书。

ISBN 7-80123-347-6



9 787801 233479 >

ISBN 7-80123-347-6/K·10

定价：19.80元

---

# 圣经时代的 犹太社会与民俗

梁 工 主 编

宗教文化出版社



**图书在版编目(CIP)数据**

圣经时代的犹太社会与民俗/梁 工 主编; -北京:宗教文化出版社,2001.12

ISBN 7-80123-347-6

I. 圣… II. 梁… III. 犹太人-民族国史-研究IV. K18

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 087894 号

**圣经时代的犹太社会与民俗**

梁 工 主编

---

**出版发行:** 宗教文化出版社

**地 址:** 北京市交道口北三条 32 号 (100007)

**电 话:** 64054957,64023355-2503,2603

**责任编辑:** 戴晨京

**印 刷:** 北京柯蓝博泰印务有限公司

**版权专有 不得翻印**

**版本记录:** 850×1168 毫米 32 开本 11 印张 243 千字

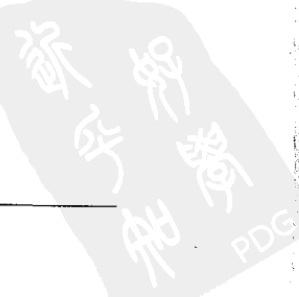
2002 年 1 月第 1 版 2002 年 1 月第 1 次印刷

**印 数:** 1—3000

**书 号:** ISBN 7-80123-347-6/K·100

**定 价:** 19.80 元

---



执笔人(按姓氏笔划为序)

吕 争 杨 伟

郭晓霞 梁 工

# 序 言

卓新平

犹太民族和犹太文化在人类民族史和世界文化史上有着极为独特的地位,受到人们的普遍关注和探究。犹太民族被视为“谜一般的民族”,在其漫长的历史中虽多灾多难、屡遭打击,却生生不息、顽强存活,保持住其在人类民族演进史中的存在、发展和影响,创造了民族发展史上的“奇迹”。犹太文化以其4000余年的历史而成为世界上最古老的文化之一,且能连绵不绝、延续至今。犹太文化幽邃神奇、源远流长,对整个人类思想文化的发展亦产生过重大影响。因此,在不同民族争取理解、共存,各种文化谋求交流、沟通的今天,犹太研究已被越来越多的人所重视,在我国也正成为方兴未艾的一门显学。

正如鲁迅先生所言,犹太民族及其文化的突出特点即“多涉信仰教诫”。古犹太文化作为中东文化圈的代表,处于东西文化碰撞和交汇之焦点。犹太文化的发源地乃欧、亚、非三大洲交界之处,因而在不同文化的撞击和汇流中首当其冲。正因为其独特的宗教信仰和律法教诫体系,才使其不仅保存了本民族的发展及其文化特色,而且还能跨越东西方、成为西方文化的两大源头之一。

西方思想家罗素曾将犹太信仰传统对西方宗教的影响归纳为如下六大要素：其一即一部圣史，以显明公义之神；其二即存在“上帝的选民”，为上帝拣选和宠爱；其三即关于“公义”的概念，由之推出施舍、慈善等美德；其四即宗教律法戒规的确立；其五即“弥赛亚”的观念；其六即天国与来世的意义。这些要素后被基督宗教吸纳继承并发扬光大，从而形成对人类时空发展上的广远影响。由此可见，要了解西方文化的来龙去脉和发展演变，比较东西文化的个殊差异和曲折关联，犹太民族及其思想文化在我们的研究视域中占有重要的位置。

关于古代犹太先民的生活，对于大多数中国人而言，仍是一部尘封的历史。近年来不少中国学者开始系统探究犹太民族及其思想文化，尤其对犹太人入华的奇特历史经历情有独钟，取得了一些研究成果，但对古代犹太社会的详情仍感扑朔迷离，知之甚微。因此，梁工教授主编的这部《圣经时代的犹太社会与民俗》，遂为这一领域的探究做出了开拓性贡献。本书作者基于“圣经时代”这一特定历史时空来考察当时的犹太社会及其民俗，在《圣经》及相关历史文献中探赜索隐、钩沉洞幽，梳理、提摄出一幕幕古代犹太社会的生动图景，为我们提供了圣经时代犹太民族生活的百科全书。

为了深入了解犹太人这一“以信立族、因信而生”之民族得以持久生存和发展的奥秘，这部著作以一种大写意的手笔从婚姻家庭、生老病死、日常生活、社会体制、经济制度、律法原则、宗教习俗、军事体制和文化生活等九

个方面动态地描述、勾勒了古代犹太人的物质生活和精神生活,挖掘出许多宝贵的素材和鲜为人知的史实,给人以耳目一新、柳暗花明之感。顺着作者提供的思绪,我们可对犹太人的精神家园及民族性格有更深入的了解,并更加清楚地认识到犹太文化的奇迹——即其非同寻常的生命力和内聚力乃来自其文化结构内部三个层面的有机共构:以亚卫一神信仰而形成的共同信仰,即民族宗教和精神价值;以犹太文化传统及民俗而构成的民族认同感和向心力;以犹太家庭、会堂和社团而编织的社会网络即社会文化实体。值得一提的是,本书不只是历史史实的还原、重构或再现,而是以犹太文化对其他文化的包融、改造、影响,以及与中国文化的对照、比较来给读者留下了遐想、思索的空间。

梁工教授多年从事《圣经》文学的研究和教学,著述甚丰、桃李盈门,颇有成就。这些年来我们亦经常合作,旨在共同推动中国这一领域的学术发展。在梁工等学术界同仁的努力下,我国的《圣经》文学研究已初具规模,且正在深度和广度上往前推进。本书的问世,即这一发展之见证。梁工邀我作序,我本有惶恐之感,但想大家志趣相同,理应相互支持,故勉为其难。希望此书的出版,能加深我们对犹太文化的理解,促进我们的中西文化比较研究,也能有助于我国《圣经》研究走上深入、系统之途。

是为序。

2001年10月25日



# 目 录

---

序 言 .....	卓新平 (1)
绪 论 .....	(1)
第一章 婚姻与家庭 .....	(9)
第一节 婚姻 .....	(9)
一、婚姻的基本构成体制：一夫一妻制与 一夫多妻制 .....	(10)
二、古犹太人特有的婚姻类型 .....	(12)
三、古犹太婚姻观的特点 .....	(16)
四、选亲 .....	(17)
五、订婚 .....	(22)
六、结婚 .....	(24)
七、离婚 .....	(27)
第二节 家庭 .....	(30)
一、家庭的类型 .....	(30)
二、家庭组织结构及规模的演变 .....	(32)
三、家庭成员 .....	(34)

---

四、日常生活 .....	(42)
五、家庭产业的继承 .....	(45)
六、家庭伦理 .....	(48)
<b>第二章 生老病死 .....</b>	<b>(50)</b>
<b>第一节 生之感悟 .....</b>	<b>(50)</b>
一、犹太人的生命意识 .....	(50)
二、犹太人的生育观、人口观、家庭观 .....	(52)
三、出生 .....	(54)
四、关于头生子 .....	(56)
五、割礼 .....	(57)
六、命名 .....	(59)
七、洗礼 .....	(62)
<b>第二节 教育 .....</b>	<b>(64)</b>
一、犹太教育观 .....	(64)
二、家庭教育 .....	(66)
三、社会教育 .....	(68)
四、学校教育 .....	(69)
<b>第三节 衰老、疾病与医疗 .....</b>	<b>(72)</b>
一、疾病的预防 .....	(72)
二、对疾病原因的困惑与思考 .....	(74)
三、常见疾病 .....	(77)
四、医生 .....	(78)
五、药物与治疗 .....	(80)
<b>第四节 死亡与殡葬 .....</b>	<b>(87)</b>

一、犹太人的死亡观·····	(87)
二、来世图景:几个关键词·····	(90)
三、殡仪·····	(93)
四、墓葬·····	(96)
<b>第三章 日常生活</b> ·····	(99)
<b>第一节 住居</b> ·····	(99)
一、半游牧时期·····	(99)
二、定居时期·····	(105)
<b>第二节 饮食</b> ·····	(115)
一、食品及餐饮方式·····	(115)
二、用餐习俗·····	(120)
三、特殊的餐饮和宴席·····	(122)
<b>第三节 好客的神圣责任</b> ·····	(125)
<b>第四节 旅行</b> ·····	(131)
<b>第五节 服饰</b> ·····	(135)
<b>第四章 社会体制</b> ·····	(144)
<b>第一节 犹太社会体制的演变</b> ·····	(144)
一、族长时代·····	(145)
二、士师时代·····	(147)
三、王国时代·····	(150)
四、殖民时代·····	(152)
<b>第二节 君主制</b> ·····	(153)
一、犹太社会君主制的形成与民众的接受态度·····	(153)

---

二、君主制的政权结构 .....	(155)
三、王室 .....	(156)
四、政府阁僚 .....	(159)
第三节 奴隶制 .....	(161)
第四节 百工百业 .....	(166)
<b>第五章 经济制度</b> .....	<b>(174)</b>
第一节 经济概况 .....	(174)
一、畜牧业 .....	(175)
二、农耕地 .....	(179)
三、商业 .....	(183)
第二节 经济往来 .....	(190)
第三节 犹太计量学 .....	(195)
一、犹太记时法 .....	(195)
二、犹太度量衡 .....	(198)
三、犹太币制 .....	(200)
<b>第六章 律法原则</b> .....	<b>(203)</b>
第一节 概述 .....	(203)
第二节 犹太律法的特点 .....	(206)
第三节 各类律法分述 .....	(213)
第四节 犹太律法与英美法系及其他 .....	(225)
<b>第七章 宗教习俗</b> .....	<b>(229)</b>
第一节 犹太教和犹太神学 .....	(229)

一、犹太教的形成和演变 .....	(229)
二、犹太教的神学教义 .....	(232)
第二节 崇拜场所和神职人员 .....	(240)
一、崇拜场所及宗教器具 .....	(240)
二、教职人员和释经学者 .....	(249)
第三节 礼仪和节期 .....	(257)
一、礼仪 .....	(257)
二、节期 .....	(266)
<b>第八章 军事体制</b> .....	(271)
(185) 第一节 圣战观念 .....	(272)
(188) 第二节 军事组织 .....	(277)
(186) 一、古犹太军队 .....	(277)
二、军饷和给养 .....	(280)
第三节 武器和战术 .....	(281)
一、武器 .....	(281)
二、战术 .....	(282)
<b>第九章 文化生活</b> .....	(287)
第一节 语言文字 .....	(287)
一、希伯来文 .....	(287)
二、亚兰文 .....	(290)
三、希腊文 .....	(291)
四、数字的用法 .....	(293)
第二节 文学 .....	(296)

一、古犹太民族的文学创作 .....	(297)
二、叙事文学 .....	(301)
三、抒情文学 .....	(308)
四、论说文学 .....	(313)
第三节 艺术 .....	(318)
一、时间艺术 .....	(319)
二、空间艺术 .....	(322)
三、综合艺术 .....	(325)
附录 1: 犹太历法、节期、气候、民事活动一览表 .....	(329)
附录 2: 古犹太民族大事年表 .....	(331)
主要参考书目 .....	(333)
后 记 .....	(336)
(337)	
(338)	
(339)	
(340)	
(341)	
(342)	
(343)	
(344)	
(345)	
(346)	
(347)	
(348)	
(349)	
(350)	
(351)	
(352)	
(353)	
(354)	
(355)	
(356)	
(357)	
(358)	
(359)	
(360)	
(361)	
(362)	
(363)	
(364)	
(365)	
(366)	
(367)	
(368)	
(369)	
(370)	
(371)	
(372)	
(373)	
(374)	
(375)	
(376)	
(377)	
(378)	
(379)	
(380)	
(381)	
(382)	
(383)	
(384)	
(385)	
(386)	
(387)	
(388)	
(389)	
(390)	
(391)	
(392)	
(393)	
(394)	
(395)	
(396)	
(397)	
(398)	
(399)	
(400)	
(401)	
(402)	
(403)	
(404)	
(405)	
(406)	
(407)	
(408)	
(409)	
(410)	
(411)	
(412)	
(413)	
(414)	
(415)	
(416)	
(417)	
(418)	
(419)	
(420)	
(421)	
(422)	
(423)	
(424)	
(425)	
(426)	
(427)	
(428)	
(429)	
(430)	
(431)	
(432)	
(433)	
(434)	
(435)	
(436)	
(437)	
(438)	
(439)	
(440)	
(441)	
(442)	
(443)	
(444)	
(445)	
(446)	
(447)	
(448)	
(449)	
(450)	
(451)	
(452)	
(453)	
(454)	
(455)	
(456)	
(457)	
(458)	
(459)	
(460)	
(461)	
(462)	
(463)	
(464)	
(465)	
(466)	
(467)	
(468)	
(469)	
(470)	
(471)	
(472)	
(473)	
(474)	
(475)	
(476)	
(477)	
(478)	
(479)	
(480)	
(481)	
(482)	
(483)	
(484)	
(485)	
(486)	
(487)	
(488)	
(489)	
(490)	
(491)	
(492)	
(493)	
(494)	
(495)	
(496)	
(497)	
(498)	
(499)	
(500)	

## 绪 论

不加夸张地说，犹太文化是世界文化史上最奇特的现象之一。它的创造主体是一个极其弱小的民族，长期处于一种弱肉强食的险恶空间中，数千年间一直扮演着“孤独流浪者”的悲剧性角色，直到20世纪中叶以前，始终难以觅得最起码的栖身之地。然而，如此一个势单力薄的民族不但奇迹般地生存延续了下来，而且为人类文明的发展做出令人惊叹的贡献。仅就思想巨人而言，这个民族中古代涌现出耶稣和保罗，由他们创建的基督教至今仍是信徒最众的世界性宗教；近现代又涌现出马克思、弗洛伊德和爱因斯坦，他们迄今被公认为现代人类精神殿宇的主要支撑者。那么，“犹太奇迹”的奥秘何在？——答案无疑要从犹太文化的本身去寻找，确切地说，要从犹太人的全部历史和现实之中，从他们的民族性格和民族精神之中去寻找。正是一种富于生命力和开拓性的民族性格，以及一种寓于其间的坚韧精神，使犹太人在难以历数的生存困境中不断焕发出排除所有艰险的斗志，形成别具一格的民族文化，创造出一系列深刻改变了自身命运和世界历史进程的奇迹。

在通常情况下，每个民族都有既定的生存空间，这个

空间的边界乃是该民族在历史上确曾拥有的地理疆界。地理疆界划出一块得名为故乡的土地,在这块祖传的土地上,一个特定的族类日出而作,日落而息,生殖繁衍,代代赓续。但犹太民族却未能平等地分享这一普遍规律。从公元前6世纪初期起,犹太人就失去政治上独立自主的民族国家,沦落为邻近大国的殖民地;公元66至73年的犹太-罗马战争过后,他们更被驱逐出巴勒斯坦的家园,流散到世界各个角落,如同无根浮萍一般四海飘零。然而,星散于日光之下的犹太人并未消融于异族文化的汪洋大海中,相反,不论流落何处,他们都能以一个共同族类的独特脸孔面对异己的世界。这是因为,他们虽然没有本民族的地理疆界,却借助一套繁杂而完备的文化传统——从宗教信仰、伦理道德、法制系统、社会体制、经济制度、军事思想和文化活动,到涉及婚姻与家庭、生老病死和衣食住行的各种日常风俗习惯——构筑起一道“以不变应万变”的精神防线,一道充分突显出犹太民族特质的文化疆界。事实上,“犹太奇迹”的奥秘就系于这道无形的疆界之中。由于有了它,散居于天涯海角的犹太同胞得以获得一片民族文化的故土,进入一个可以自由呼吸和尽情颂赞的精神家园。

编写这本《圣经时代的犹太社会与民俗》,就是为了从一个特定门径走进犹太人的精神家园,做一番探幽揽胜的观察。由文化疆界限定出的犹太精神家园是一个复合的整体,有一个复杂的结构系统,大体由三个层面构成:首先,它的内核是希伯来精神或犹太民族精神,最典



型地透过亚卫<sup>①</sup>一神教信仰体现出来。对此,本书除了在第七章对犹太教的形成和演变、神学教义、崇拜场所、神职人员、礼仪和节期等进行集中评述外,还在其余章节联系一些专题予以具体分析,如割礼对于个体和种族的象征意义、圣战观念在犹太军事思想中的地位等。其次,从犹太民族精神的内核向四周发散,是一个由社会体制文化、物质生产文化和精神生活文化交汇而成的庞大文化实体,从中可以发现犹太人的族类特征是如何具体而鲜明地显示在社会的政治、经济、法律、伦理、宗教、军事和文化生活的各个领域的。这是本书着力谈论的话题,大致见于第四章至第九章。再次,犹太文化的感性直观层面是环绕着人生行为方式的日常民情风俗,包括有关婚姻与家庭的民俗、有关人生历程生老病死各阶段的民俗,以及有关衣食住行等起居举止行为的民俗。它们最能揭示犹太普通民众的所思所行,最易于从大众心理学的角度展现犹太文化的族类特色,也最易于使读者从点滴琐事入手走进一个平凡又非凡的民族之中,本书因此将这部分内容置于卷首的第一章至第三章。

欲全面深入地洞察犹太社会与民俗,不能不特别关注宗教在犹太文化中的显著地位。较之中国文化和古希腊文化,犹太文化中含有更多的宗教因素,它对应了希伯来精神的基本特点:以信立族,因信而生——凭借信仰的力量,求得民族的生存、延续和发展。多灾多难的犹太人

① 亚卫(Yahweh):犹太人所尊上帝的名字,又译为“耶和華”、“雅赫維”等。

能在四邻大国的轮番奴役中安身立命而拒绝同化,首先得力于对本民族之神亚卫的共同信仰。而穿越信仰的外壳进一步探究,可以发现,希伯来精神的世俗性基础其实是对“力”和“德”的推崇。犹太人在把亚卫塑造成“惟一之神”之际,实际上就把异族诸神的所有能力都归之于他,使他既有呼风唤雨的自然力,也有威震列国的社会力。所向披靡的亚卫身上凝聚着一群弱小之民对于民族强盛的热切渴盼,犹太人对亚卫的崇拜在本质上乃是对“力”的膜拜和追求,只是较之于中国圣贤谋求的德行之力和希腊哲人求索的知识之力,犹太神学家向往的主要是一种运用于社会变革和民族振兴的精神之力和政治之力。犹太信仰的深层还有崇尚“德”的一面,在律法书中亚卫是人类法律和道德规范的制定者,在先知书中他又成为力主行善的道德家。这说明,古犹太思想家们深深懂得,只有以法律和伦理道德不断调节民族内部的人际关系,才能改善国民素质,增强抵御外敌的能力。可见,寓于亚卫形象中的对“德”的弘扬和对“力”的追求是有机联系的:“德”为“力”提供根基,“力”为“德”明确目的。由于宗教的长足发展,希伯来精神首先以信仰引人瞩目,虽说其本质是“德、力兼求,以德谋力”,外部形态却表现为“以信为德,因信得力”。为了强化民众的宗教意志,犹太信仰在现实的时间和空间中每每转换成极富宗教意蕴的文化符码,如在时间链条上循环出现的安息日、逾越节、住棚节、赎罪日、净殿节,以空间形态喻示上帝与人同在的会幕、约柜、所罗门圣殿、第二圣殿、犹太会堂等。至于

直接陶冶信众心灵的敬拜、祈祷、读经、唱诗、忏悔、献祭等礼仪,和专事教职或专门释经的利未人、祭司、拿细耳人、文士、拉比、坦拿、阿摩拉等人士,对于传扬犹太信仰的重大作用更是不言而喻的。

信仰的元素固然渗透于犹太人精神生活的方方面面,却不能替代或混同于丰富多样的文化主体。以犹太律法为例,其中虽有不少献祭和崇拜方面的条文,甚至全部法典都以一神论为主旨,律法书的基本部分却仍是有关行政管理、民事纠纷、犯罪与刑罚,审判与诉讼的实用性法规。所以,只有既明确肯定一神信仰的统摄地位,同时也看到普遍存在的各类文化因素,包括非正统宗教观念和大量世俗性民间文化成分,才能将犹太精神家园中五光十色的景致尽收眼底。犹太民族在悠久的生存磨难中形成特定的社会体制和斑斓多姿的风俗习惯,它们本是人与自然、与社会、与他人之间不断碰撞磨合而达成某种谐调或妥协的产物。犹太人能在世界民族之林中生生不息,除了得力于信仰的支持,在很大程度上也得力于这些行之有效的社会体制和民俗。

基于这种认识,本书力图从若干角度对圣经时代的犹太社会和民俗做出全方位的勾勒,除宗教信仰外,作者的笔触还指向三大方面:第一,犹太社会体制的演变轨迹,包括一度存在过的君主制的特征,君王、王室成员和政府官员的地位,奴隶制及各种职业的状况等。第二,物质生产和精神活动方面的规范和习俗,包括犹太畜牧业、农业和商业概况,经济往来的惯例,犹太法典的民族特

征和基本内容,犹太人使用过的古文字,他们的文学创作和艺术实践等。第三,有关家庭生活和个人行为方面的民情风俗,包括犹太婚姻的类型,选亲、订婚、结婚、离婚的民俗,家庭的种类、家庭成员的地位、家庭产业的继承、家庭伦理规范;新生儿降生的习俗,犹太人的教育观和教学活动,防病治病的习俗,他们的生死观和丧葬礼仪;以及与各种日常消费——如服饰消费、饮食消费、住居消费、旅行消费等——相关的习俗。此外,本书还尝试对古犹太民族的军事体制加以描述,论及当时的军事组织、军饷和给养、武器和战术等。显而易见,正是这些独特的信念、体制、规范和民情风俗,界定出一个虽没有地理疆界却拥有文化疆界的民族,一个绝不会混同于他者的犹太人。

本书将目光投射于“圣经时代”,即犹太民族的古典时代,是因为一个民族的文化根底往往深植于它的古代,对犹太民族来说尤其如此。一如阿巴·埃班所言:“如果不经常追溯过去,那就不但不能理解,而且更不能阐明犹太人当前的现实。犹太民族不同于其他任何一个现代民族,人们在揭示它的存在和活动背景时,不论是涉及散居异乡的犹太人还是国际社会中的以色列,都必须经常联系它的早期。……在这里我想起基尔凯戈尔的一句话:‘生活始终朝着未来,而悟性则经常向着过去。’”<sup>①</sup>今天,无论谁想探索犹太奇迹的奥秘,无疑都须从圣经时代开

① 阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第1页。

始。本书所说的圣经时代起于公元前 2000 年左右,迄于公元 500 多年,其间犹太民族经历了前后相衔的族长时代、摩西时代、士师时代、王国时代、分国时代、被掳囚居时代、波斯时代、希腊时代和罗马时代,最后进入大流散时代;相继编出其民族的皇皇盛典希伯来圣经(即《旧约》)、增补圣经的《次经》和释经大典《塔木德》,还编出基督教的经典《新约》。这批著作是犹太古典文化的首要载体,也是这本小书最基本的资料来源。圣经时代的犹太人徙居于以巴勒斯坦为中心的“肥沃的新月形地带”(Fertile Crescent),该术语由美国东方学者詹姆斯·亨利·布雷斯斯特德首倡,用以指代中东文明的发祥地,特指从巴比伦南端溯底格里斯河、幼发拉底河而上,经亚述向西,越过叙利亚草原,向南覆盖巴勒斯坦地区,直到北非尼罗河下游一带的辽阔地域。因这一地带略呈新月形,故名。在纪元前后的两千多年中,就是在这片广袤的土地上,犹太人世代生息、繁衍、流徙、抗争,建构起适应于自身需要的社会体制,积累出特色鲜明的民俗文化。

本书论及犹太人时,交替使用了“希伯来”、“以色列”、“犹大”、“犹太”等称谓。这是一组既彼此相关又各不相同的术语,平常可以相互替代,而在特定场合又各有独到的含义。“希伯来”(Hebrew)由“哈比鲁”(Habiru)转音而来,意思是“从大河那边过来的人”,它本是迦南土著居民对犹太民族祖先的称呼,当时他们从两河流域西渡幼发拉底河,迁徙到迦南地区。希伯来人的第一代族长是亚伯拉罕。“以色列”(Israel)是希伯来第三代族长雅各

的别名,意谓“与神较力(得胜的人)”,典出于《创世记》第32章:雅各与化身为人的天使摔跤,得胜后被易名为“以色列”,后来他的子孙便得名“以色列人”。以色列也指分国时代的北方王国,这时南方王国被唤为“犹大”(Judah)。“犹大”的本义是“赞美”,起初是雅各第四个儿子的名字,后来亦指他的后裔犹大支派,以及以该支派为骨干力量的南方王国。公元前586年南国沦亡时,被掳于巴比伦者大多是犹大人,半个世纪后从囚居地区回乡从事民族复兴者也大多是犹大人。“犹太”(Jew)初为“犹大”一词的希腊文译名,是希腊、罗马人对犹太人的蔑称,公元2世纪以后逐渐世界通用,不含贬义。但在近现代英语中该词又引申出“奸商”一义,盖与人们对犹太人精于营销的反感有关。另一个相关术语是“犹底亚”(Judea),实指以耶路撒冷为中心的巴勒斯坦中南部丘陵和旷野地带,以往的汉语译者多译为“犹大地区”或“犹太地区”。为了指代得更准确,本书偶尔言及此地时一概音译为“犹底亚”。

在世界进入经济、政治和文化全球化的新时代,进行东西方文化的比较研究具有特别显著的意义,而这方面的一个重要课题就是中国与犹太文化的比较。这是因为,中国文化是最典范的东方文化,犹太文化则是西方文化的两大源头之一,与古希腊文化共同构成整个西方文化肌体的基质和灵魂。在这样的学术视野中审视圣经时代的犹太信仰、社会体制和多姿多彩的民情风俗,对于探视犹太文化本体及其与世界的关系,乃至东西方文化的不同特质,应能使人得出种种新鲜的感悟。

# 第一章 婚姻与家庭

世界各古老民族都认为婚姻是天经地义的，这与他们对生命力的崇拜和本族人口增殖的关注密切相关。在远古先民那里，由婚姻到家庭并非一个必然的过程。先民们不具有我们当代人所讲的那种婚姻观，他们往往把结婚看作增强部落势力的重要途径。所以，作为个人生活的婚姻就与整个部族的重大利益息息相关，而多数学者也认为家庭来源于以原始公有制为基础的家族形式。在此基点上理解古犹太人的婚姻与家庭风俗，就容易得多了。

## 第一节 婚 姻

在具有深厚宗教传统的古犹太人看来，婚姻是上帝的意旨，神圣不可侵犯。圣经中说：“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，

又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理全地。’”(《创世记》1:27,28)《塔木德》进而认为男人若未结婚，就算不上一个完全意义上的人，而妻子等同于家，有了妻子就意味着有了家。不结婚的情况在犹太社会里极端罕见，希伯来语汇中根本就没有“单身汉”这个词。虔诚信仰亚卫神的犹太人相信男女结合乃神所制定的宗教律令：“人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”(《创世记》2:24)

### 一、婚姻的基本构成体制：一夫一妻制与一夫多妻制

尽管犹太人的宗教律例对婚姻中男女的结构比例未做出严格明确的规定，但总体上说，圣经和《塔木德》都明显更推崇一夫一妻制，而对一夫多妻制既未明令禁止，也未明文鼓励。按圣经的记载，从神创造人以来，人类一直遵守着一夫一妻制的传统，直到拉麦时才将其破坏。拉麦，这位该隐的后代，复仇之歌的始作俑者，在圣经中开了一夫多妻的先河。看来，古希伯来人内心里确实怀抱着对一夫一妻制理想婚姻的向往，所以，他们宁可相信不合理想的多妻现实来自那位可恶的拉麦。人们都知道拉麦娶了两位妻子亚大和洗拉，在他著名的《拉麦复仇之歌》开头便提到她们：“亚大、洗拉，要听我说，拉麦的妻子要留神听。”犹太人的宗教典籍对于以色列国王的限制也许更严厉些，《申命记》第17章17节说“他也不可为自己多立妃嫔，恐怕他的心偏邪。”但事实上，宗教法典的约束力从来就没有人们想象的那么大。世俗的国王大卫、所罗门乃至亚哈都是妻妾成群，她们还多为信奉异教的外邦女子。

然而犹太律法对普通希伯来人保留多妻风俗持一种宽容态度，有专门的规定来规范这种婚姻。然而，在以色列一夫一妻制仍是人们最普遍采取的形式。当然，主要原因很可能是多妻的家庭经济负担过重，开支过大，一般人难以承受。《旧约》对一夫一妻制的肯定态度体现在两个方面。首先，一夫多妻的家庭常常不和睦，



妻妾之间的明争暗斗是家庭中无法消除的祸根。雅各之妻利亚和拉结的矛盾、以利之妻毗尼拿和哈拿的不和，都是《旧约》坚决排斥多妻制的明证。其次，一夫一妻制为圣经中多数著名的宗教领袖和杰出人物所遵行，如人类始祖亚当、大洪水时的义人挪亚、希伯来族长以撒、权倾埃及的约瑟、带领以色列人出埃及的摩西、敢于质疑上帝公正性的义人约伯等。后来大祭司和众先知也均遵行一夫一妻的传统。

圣经之所以不明令禁止一夫多妻，是因为古代犹太人身处中东多民族部落或国家的包围中，实力弱小，很容易被异族同化或消灭，而人口繁盛是他们期望从上帝得到的恩赐之一。妻子不育不仅是一个重大的家庭问题，也会导致民族问题。所以，由于妻子不育而再度娶妻生子的人非但不受责备，而且常常为古代弱小民族所鼓励。如亚伯拉罕的妻子撒莱不能生育，亚伯拉罕身为族长不能无后，经撒莱提议，他便将其使女夏甲纳为妾，与她生了长子以实玛利。尽管亚伯拉罕是在不得已的情况下纳妾，圣经仍描述了其妻妾间的不睦，以致夏甲“从撒莱面前逃走”。这显示了犹太教经典并不支持多妻制，不管是出于何种目的。在圣经记载中，除雅各有两位妻子、以扫有三位外，族长时期的希伯来人名媒正娶的妻子只有一位，妾的地位根本无法与正妻相提并论。到了士师时代和王国时代，希伯来律法加强了对妾侍及其子女之权益和尊严的保护。被掳归回时代，以色列人基本遵行了一夫一妻制。到新约时代，一夫一妻已成为较严格的婚姻习俗。

通过对圣经的研究，人们发现它或明或暗地含有对一夫一妻制的褒扬，比如《撒母耳记》、《列王纪》尽管记述了古犹太历史上一个漫长的时代，却只有一次提到多妻，即撒母耳的父亲以利娶了两位妻子。而智慧书，包括《次经》中的智慧书也从未提及一夫多妻，虽然这批书卷也跨越了一个相当长的时代。不仅如此，智慧书还歌颂了一夫一妻制家庭中的贤慧主妇（参见《传道书》9:9；《便西拉

智训》26:1-4;《箴言》31:10-31)。

先知们以婚姻比喻上帝与以色列的关系,反映出一夫一妻制在以色列民族被人多么广泛地遵行。以色列人自诩为上帝的惟一选民,他们的神无疑也是惟一的。此后基督徒把上帝与教会的关系比作丈夫与妻子的关系,即来源于古代先知的这个比喻传统。

## 二、古犹太人特有的婚姻类型

除常见的一般婚姻外,古犹太社会还存在一些特殊类型的婚姻,如叔嫂婚配、近亲结婚和异族通婚。

### 1、叔嫂婚配(为兄立嗣法)

这种婚姻旨在使家族中男性成员的后代得以延续,并使家产在其名下得到继承。犹太人认为,一个家庭中男性成员递传自己血脉的使命是神赐的,家族的香火不能随意断绝。所以如果一个丈夫死去了,妻子又未为其生子,那么在他的家族中,其弟就有责任娶嫂为妻,为兄生子,孩子归于死去的兄长,并继承死者的家产。当然,叔嫂成婚并不含强迫性质,死者的兄弟完全可以不与其嫂子结婚,并当着城里长老的面表示自己不愿意娶嫂子。《申命记》第25章5至10节明确规定:“弟兄同居,若死了一个,没有儿子,死人的妻不可出嫁外人,她丈夫的兄弟当尽弟兄的本分,娶她为妻,与她同房。……他(兄弟)若执意说‘我不愿意娶她’,他哥哥的妻就要当着长老到那人的跟前,脱了他的鞋,吐唾沫在他脸上,说:‘凡不为哥哥建立家室的,都要这样待他。’”可见弟弟有权不娶嫂子,但他这样做会受到社会舆论的谴责。不为兄长立室而娶嫂的行为虽然不受法律制裁,却遭到圣经的极端反对,相反,圣经对于诚心遵守此法的人则大力颂扬。他玛的故事即典型一例。在《创世记》第38章中,犹太有三个儿子:长子珥、次子俄南、幼子示拉。珥娶了他玛为妻,但没有留下后代就死了。犹太命令俄南与他玛同房,

为哥哥传宗接代。俄南表面应允,实际上与他玛同房时故意遗精于地,不肯为哥哥留后。“俄南所作的在亚卫眼中看为恶,亚卫也叫他死了。”从这里能看出,圣经强烈要求人们遵守为兄立嗣的法律,否则;俄南之死就是榜样。而故事并未到此为止。他玛愿意遵行此法,公公犹大却不全力支持,她竟不惜以欺骗手段与犹大发生关系;生下儿子。圣经对这种极端的行为也持赞赏态度,《创世记》第38章26节借犹大之口表达了这一看法:“犹大承认说:‘她(指他玛)比我更有义。’”

圣经中另一种涉及为兄立嗣的情况,确切地说应算作叔嫂婚配的外延,指从家庭内的兄弟关系扩展到整个家族的亲属,《路得记》讲述的就是这类情况。路得在寡居期间并无姻弟或姻兄,因此她丈夫同族中与其最近的亲属必须明确表示自己不愿娶路得,稍远些的亲属波阿斯才能名正言顺地与她结婚。这说明,在古希伯来社会的某些时期,寡妇亡夫家族中最近的亲属对于是否娶其为妻是拥有优先选择权的。这种婚俗虽不严格地属于为兄立嗣或叔嫂婚配,也仍能看成这一习俗向整个家族内部的延伸。

### 圣经2. 近亲结婚

古代犹太人允许近亲结婚,当然这种近亲不包括骨肉至亲。近亲结婚在旧约时代被视为最理想的婚姻,因为它能保证家庭姓氏的单一性和血缘的纯洁性,还能杜绝家族财产外流。男女双方的关系可以是表亲或堂亲,属于同族乃至同一支派。有关研究表明,在古犹太社会里,堂表亲之间的婚姻非常普遍,而且堂表亲的男方有某种特权,如果向女方求亲一般都应被接受,进而还有权利要求继承女方父家的财产。如果女方父亲不同意而将女儿另嫁他人,就很可能被处严刑。事实上,此习俗在东方一些民族中也可看到:在堂表亲之间,男方如果表示愿意与女方结婚,女方家长就不能轻易将女儿另嫁他人。所以反映在圣经的事例中,如以撒向利百加求婚,雅各向拉结求婚,男方都非常顺利地实现了自己的意

愿。而拉班之所以难为雅各，也并不是想将女儿嫁给外人，而只是想多占雅各一些便宜。从故事本身来看，拉班还是非常乐意这门亲事的，以致最后将两个女儿都许配给了雅各。《次经》中的《多比传》也反映了这种情况，多比雅来到伊克巴他拿城，找到他父亲的表兄弟拉格尔，向他提出要娶其女儿撒拉为妻。拉格尔欣意同意：“我愿意将她许配给你，这完全是依照摩西律法行事。”此前他还说过：“你有权与撒拉结婚，我决不会让别人娶她，因为你是我的至亲嘛。”其他类似的例子不胜枚举。

族长时代对近亲结婚的限制最少，那时男子可以娶同父异母的姐妹。随着社会文明程度的提高，到了摩西时代这种情况遭到禁止。《利未记》第 20 章 17 节明确规定：“人若娶他的姐妹，无论是异母同父的，是异父同母的，彼此见了下体，这是可耻的事，他们必在本民的眼前被剪除。”到了王国时代，犹太人又增加对近亲结婚的限制性法令，禁止新王娶他父亲的妃子，还规定如果妻子尚未去世，就不能娶他的妹妹。

### 3、异族通婚

尽管与异族通婚是犹太社会坚决抵制的，圣经中还是有很多著名人物敢于悖逆传统。以扫不仅有堂姊妹作妻子，还娶了两位赫人的女儿犹滴和巴实抹。约瑟则娶了埃及安城祭司波提非拉的女儿亚西纳。摩西的妻子是米甸人西坡拉。大卫王的祖先波阿斯娶了摩押人路得。大卫王本人也有一位基述人的妻子玛迦。所罗门更是广立嫔妃，多为拜偶像的外族女子，有摩押人、亚扪人、以东人、西顿人，还有赫人。亚哈王的妻子耶洗别也是外族人。不仅如此，以色列女子嫁给外族的例子在圣经中也不少见，如拔示巴起初嫁给了赫人乌利亚。《列王纪上》第 7 章 13 节提到户兰的父亲是推罗人，母亲则是以色列人。

古犹太人之所以极力反对与异族通婚，一般认为出于两种考虑，一是担心杂婚会使异族的多神崇拜和偶像崇拜渗入犹太社会，

破坏犹太民族对亚卫的一神信仰，二是担心它将致使本民族的血统不纯、财产流失。被掳回归之后，犹太人痛定思痛，认为是异族的多神崇拜和偶像崇拜造成以色列背弃对亚卫的信仰，遭到亚卫的毁灭性惩罚。所以以斯拉、尼希米等都强调纯化以色列的信仰，严禁与外族通婚，已结婚的必须离婚，并献上祭品赎罪。对与异族通婚不良后果的担忧早在《出埃及记》第34章15-16节就出现了：“只怕你与那地的居民立约，百姓随从他的神，就行邪淫，祭祀他们的神，有人叫你，你便吃他的祭物。又为你的儿子娶他们的女儿为妻，他们的女儿随从她们的神，就行邪淫，使你的儿子也随从她们的神行邪淫。”对此现象的明令禁止见于《申命记》第7章3节：“不可与他们（异族人）结亲，不可将你的女儿嫁给他们的儿子；也不可叫你的儿子娶他们的女儿。”

但律法归律法，现实归现实。以色列人与外族通婚的现象非常普遍，并非律法所能禁止，于是就有了诸多宽容政策：一、允许以色列男子娶在战争中被俘获的外族妇女。只要她愿意放弃本族国籍和信仰，皈依犹太族的亚卫信仰并为父母哀哭一个月，就能与以色列人成亲。成亲前，这位外族女子需剪发、修整仪表，与丈夫同房前还须行洁净礼。二、以色列人娶埃及人和以东人的女子为妻虽遭到原则反对，但这种事若果真发生，也并不遭到严格惩罚。但这类夫妇的儿子不被犹太人认可，其上帝选民的身份也不被确认。而到了下一代，此规定就自行失效，他们的后裔仍能被本族所接纳。三、允许招异族奴仆为婿，以延续本族子嗣，这种例子在家中没有儿子只有女儿的情况下适用。在《历代志上》第2章34-35节中，犹大的后裔示珊没有儿子，只有女儿，他便将女儿嫁给自己的埃及仆人耶哈，生子叫亚太，归于本族。

### 三、古犹太婚姻观的特点

#### 1、提倡早婚

古犹太人的结婚年龄没有明确规定,学界也找不到与之相关的权威律法条文,只能作出不同的推测。有一种看法是,男子到了15岁就被认为已经成人;也有人认为是13岁。按照古代后期的犹太社会习俗,年长者要为已满13岁的少年举行成年仪式,这种观点也认为男子婚龄的最低限度是13岁,女孩则是12岁。《塔木德》中建议男子的结婚年龄在18岁左右较适宜,如果到20岁还不结婚,就会被认为有违风俗,“上帝便诅咒他”。对女孩子来说,父亲有义务将已经成年的女儿嫁出去,不能耽误她的婚事。但《塔木德》禁止女孩未成年时就将她嫁出,而且嫁女儿时需经过她同意,说:“我愿意嫁给某某人。”女孩到12岁就被视为成年人,但必须到12岁半才能真正结婚。

从圣经中可以发现,《列王纪》所述以色列诸王的婚龄一般在14至16岁之间。在《撒母耳记下》中,我们能估算出押沙龙可能在15岁左右结婚,因为他已成家5年,死时大概20岁。

#### 2、长女先婚

其实这是一种古代颇为流行的风俗,至今仍见于印度和埃及的一些地方。在印度,如果一个父亲先让次女结婚,就会被视为极端不光彩,除非长女畸形、残废、或瞎或聋。在古希伯来社会中,长女先婚并不是必须遵守的俗规,《创世记》第29章所载雅各结婚的故事能说明这一点:以撒打发儿子雅各去巴旦亚兰投奔其母舅拉班,并从他的女儿中娶一人为妻。雅各到了地方,住在拉班家中,爱上他的小女儿拉结,向拉班表示愿娶她为妻,代价是为他无偿劳动七年。拉班欣然应允,期满后大摆酒席宴请邻里乡亲,自己主持婚礼。晚间雅各入了洞房,第二天早晨才发觉新娘竟是拉班的大

女儿、拉结的姐姐利亚。他质问拉班为何移花接木，拉班泰然自若地说：“大女儿还没有出门，先把小女儿嫁人，我们这地方没这规矩。”这样，七天以后雅各才娶了他衷爱的拉结，但还得为拉班再工作七年。从这个故事中能够看出，雅各对长女先婚并无思想准备。这表明长女先婚不是当时必须遵从的习俗，而拉班也只是以此作借口，用女儿为代价，骗着雅各再为他无偿工作罢了。

#### 四、选 亲

以色列人对待选亲的态度相当严肃，绝不会轻率地为自己的儿子求亲，也不会将女儿随意嫁人。《塔木德》建议人们“挑选妻子时不要匆忙”，而应慎重，在想娶某位女子之前必须见见面，以防结婚后发现不满意之处。另外，犹太人非常重视遗传给后代造成的影响，通过长期的经验，他们认为男女结婚应考虑各自的生理条件，如矮个男子应娶高个儿女人，皮肤黑的男子不应娶皮肤黑的女人等，为后代优生提出种种建议。对于女方家庭的社会地位，犹太人倾向于选择比自己家庭稍低些的，原因应与中国习俗相似，所谓“媳妇家须不如吾家”。但男方父母却非常希望为儿子找到学者的女儿作妻子。犹太人对于学问的推崇由来已久，博学多才的人被众人敬重，如一句谚句所说：“如果你获得了知识，还缺什么呢？如果你缺乏知识，又获得了什么呢？”因此犹太人认为，一个男子为娶一名饱学之士的女儿，可以付出全部财产，这样做即使以后自己死了，也能确保孩子间接受到良好教育，长大后成为有学问的人。

##### 1、父母作主

在古犹太社会中，选亲应被理解为父母选择媳妇，而不是儿子选择妻子。选亲基本上是长辈的特权，他们承担了为儿子挑选佳偶的重大责任。犹太人大都早婚，男孩子 13 岁就能结婚，实际上这时他们不论从心理还是生理方面都远未成熟，对许多人生大事

的看法还相当幼稚。如果按现代标准,他们尚处于受监护期,而监护人自然是他们的父母,所以在古犹太社会,父母们代替儿子选亲是可以理解的。圣经中有大量实例,比如亚伯拉罕派忠心的仆人远赴几百里之外为儿子以撒选亲,订婚并未经过两位新人同意。仆人向利百加的父母诉说来意,表示要代表亚伯拉罕向他们求亲,要求他们将利百加嫁给远在异地的以撒;利百加的父亲彼土利欣然应允,说:“看哪,利百加在你面前,可以将她带去,照亚卫所说的,给你主人的儿子为妻。”像这种父母为儿女操办的事例,还有夏甲为儿子以实玛利娶了一个埃及女子,犹大为长子珥娶了他玛等。从另一方面来说,选择新娘是家族的大事,新娘既要成为新郎家族中的一员,新郎的家族理应对她详细调查,圣经也记载了这方面的情况。

在父母作主的习俗下,女儿须无条件遵守父母的命令,基本上没有任何选择的余地。例如迦勒为攻下基列西弗城而放言:“谁能攻打基列西弗,将城夺取,我就把我女儿押撒给他为妻。”结果他侄子俄陀聂夺取了该城,迦勒守其诺言将押撒给了他。同样,扫罗曾设借刀杀人之计欲除掉大卫,假意许愿道:“我将大女儿米拉给你为妻,只要你为我奋勇,为亚卫作战。”可是到了该将米拉嫁给大卫的时候,他却把她给了亚得列为妻。而由于扫罗的次女米甲喜爱大卫,他就再次提出将女儿嫁给大卫,大卫不用付聘礼,只须为他献上“一百非利士人的阳皮”。没想到大卫带人杀死二百非利士人,超额完成了任务,扫罗不得不将米甲嫁给他。可见在古犹太社会女儿必须听从父母的安排,父母有绝对的权力决定她未来的婚姻。

而儿子们却享有更多的自主权。有时,父母只给儿子指引一个方向,让儿子自己做出具体选择,雅各娶妻就是如此。参孙的情况也比较典型,他看中了非利士人的女儿,要娶她为妻,父亲反对说:“在你弟兄的女儿中,或在本国的民中,岂没有一个女子,何致



你去在未受割礼的非利士人中娶妻呢？”参孙却执意坚持，要求父母为他娶那女子，父母只好顺着他的意愿，和他去亭拿迎娶那位非利士女子。另外，以扫娶两位赫人妻子时，其父母以撒和利百加虽不同意却无计可施，只能内心愁烦。

女孩与男孩相比没有多少自我选择的权利，但作为犹太人，她们比其他一些民族如中国的女子拥有更多的外出自由。她们与外界接触的机会较多，能单独出门放羊，在田间拾谷物，到城外的水井打水，甚至还能在外面探访。她们与外人交谈似乎也很少受礼俗上的限制，当亚伯拉罕的老仆人请求利百加给他水喝时，利百加大大方方地说：“我主请喝。”接着便把自己的瓶取下，托在手上让他喝，而后又替他的骆驼打水，使它们全都喝足。但这样的自由也相应增加了犹太女子遭遇欺辱的机会。女子一旦遭遇玷污，必须大声喊叫，使周围的人们能听到，除非她身处荒郊野外。在郊野受辱时，那强奸她的男子须付出 50 舍客勒银子给女子的父亲作聘礼，将她正式娶来为妻，而且终生不准休弃。如果女子的父亲不愿将女儿嫁给他，该男子也必须交出相当于迎娶处女的礼金（《出埃及记》22:16）。

由父母包办的婚姻即使产生了真正的爱情，也是在结婚之后。一般地说，古犹太夫妻都彼此相爱，家庭和睦，因为他们认为使男女相互结合的真正媒人是上帝；在现实生活中父母替他们选择配偶，其实是在行使上帝的神圣旨意。换句话说，传统的古犹太社会认为爱情产生在婚姻之后。当然，那些由新郎个人意愿决定的婚姻早在结婚前就产生了爱，尽管这种较为自由的恋爱和婚姻并不多见。圣经给出了一些值得注意的例子，其中雅各与拉结的爱情最突出。在为拉班服役七年之后，雅各未能如愿先娶到拉结，这时他并未放弃，而是承诺为了拉结要在拉班家再干七年活。为了爱情，雅各竟付出十四年的辛苦劳作，这也许能多少改变人们关于古犹太人缺少美满爱情的印象。还有几个由爱而结婚的例子，包括

参孙爱上了非利士人女人,随后娶她为妻;扫罗的女儿米甲爱上了大卫,又与大卫结婚等。

## 2、求亲谈判

包括古犹太人在内的中东各族人民在为儿子求亲时,都会与女方家庭针对一些具体问题进行磋商谈判。假如一个家庭有足够的经济能力为儿子办婚事,父母会为儿子尽量挑选一个合适的女孩。父亲会请一个人作儿子的代表,替自己家庭与女方谈判,这代表被施洗者约翰称作“新郎的朋友”(《约翰福音》3:29)。父亲将自家愿意为新娘付出的礼金数额如实告诉这位代表,代表跟随父亲或其他男性亲戚一起到被挑选的女子家中;父亲宣布这位代表将为男方讲话,而女方也要指派一人来代表女方的家庭。谈判开始之前,作为主家的女方为客人奉上饮料或食品,但客方直到谈判结束时才会接受,如亚伯拉罕的仆人在利百加父母为其摆出丰盛的美味时,说:“我不吃,等我说明白我的事情再吃。”双方代表彼此相视而坐,谈判正式开始;经过几轮讨论磋商,最终就聘金数额和女方嫁妆等诸多事项达成一致。最后双方代表站起身来互致祝贺,并一起喝下预备好的饮料,示意达成了协议。

聘金其实就是男方付给女方父家的金钱,有时也能以劳务或武功代替。男方付聘金的时间一般在求亲谈判之后和订婚仪式之前,具体数额严格按照谈判时的协议,不能随意更改。女儿出嫁对女方家庭客观上会造成损失,男方采取相应的措施在经济上对其家庭做出补偿是合情合理的,因为在古犹太社会,未嫁的女儿能为家里干很多活,能放牧、耕作、做家务,而一旦嫁出去,父家就会失去一个帮手,而男方家里则增添了一个帮手。所以男方应向女方支付聘金作补偿,以抵消这种损失;这样做也能显示出对女方家庭的敬意。这种送聘礼制度不同于古希腊人的买妻费用,所送的聘礼其实是一种赠礼。这种聘金并不像它表面上给人的感觉那样,嫁女如同商业交易;其实在一般情况下,它由女方的父亲妥善保

管,父亲可以使用利息,除非有紧急事件发生不能轻易动用本金。它通常被保存起来,以防女儿死去丈夫后无经济来源,或发生离婚等重大变故。而且,它也可能会于父亲死后返还给女儿。

还有一种很普遍的情况,父亲会把聘金的一部分直接赠给要出嫁的女儿,与中国传统习俗中的嫁妆差不多。这说明在古犹太社会中,即使女儿并未被看得如同儿子一样重要,犹太人还是具有强烈的亲情意识。另外,在犹太社会离了婚的女子有权带走她的服装和首饰,因此女孩子的陪嫁物品常常是个人财产,诸如头饰上的硬币、私人的珠宝等。当婚姻破裂时,她可以拥有原先就属于自己的嫁妆,所以女孩子通常将聘金中的嫁妆看得非常重要。一般说来,嫁妆是订婚前的求亲谈判中必须处理的关键问题。所以在《创世记》中雅各的两个妻子利亚和拉结会与丈夫一起欺骗自己的父亲,拉结还偷了父家的神像,因为她们的父亲拉班把她们当作商品出卖,变相地吞下所有聘金(雅各 14 年的劳役),不给女儿分割任何财产,还对雅各宣称:“这女儿是我的女儿,这些孩子是我的孩子,这些羊群也是我的羊群,凡在你眼前的都是我的。”拉结偷她父家的神像,其实相当于带走了嫁妆,以此对无情的父亲进行报复。对此,圣经显然给予了肯定。

《新约·路加福音》第 15 章 8-9 节提到一个妇人失钱的寓言故事。那妇人本有十块钱,丢了一块,急得点上灯,将屋子彻底寻找一遍,最终找到那块珍贵的钱币。为这事,她请来朋友和左邻右舍,告诉他们自己丢了的一块钱失而复得了,请大家和她一块儿欢喜。有论者推测,故事中妇人的钱肯定是她嫁妆的一部分,属于个人财产,所以她才那么焦急地寻找,找到后又那样兴奋欢喜。可见嫁妆对于新娘是何等重要。除了首饰和服装,有时嫁妆还包括某种特殊的馈赠,如使女、奶妈等,利百加出嫁时,父母就赠给她一些随行使女。在《士师记》第 1 章 15 节中,迦勒甚至送给女儿押撒一块有上泉和下泉的田地。

## 五、订 婚

古犹太民族将订婚视为结婚的一个重要阶段,认为订婚乃是真正婚姻的一部分。作为真正婚姻的开始,订婚与口头承诺的许婚有很多区别。在旧约时代,许婚是一种不受限制因而相当随意的结亲承诺。当时有大量的许婚出现,也有几乎同等数量的许婚被解除。许婚对于当事人的双方均无严格限制,故不会产生法律效力。最明显的例子是扫罗对大卫许下的婚事,他对大卫说:“我将大女儿米拉给你为妻,只要你为我奋勇,为亚卫争战。”但到了该把米拉嫁给大卫的时候,扫罗却出尔反尔,将米拉给了亚得列为妻(《撒母耳记上》18:17)。研究表明,在更早的希伯来族长时期,连订婚也是口头上的。大先知以西结曾把亚卫上帝同耶路撒冷的关系比作夫妻,称上帝原是深爱着耶路撒冷的丈夫:“我从你旁边经过,看见你的时候正动爱情……,又向你起誓,与你结盟,你就归于我。”(《以西结书》16:8)语中的“结盟”由“covenant”译出,原义是“缔结契约”,此“契约”即出自早期希伯来人的口头订婚盟约。

口头的订婚契约也同样具有重大意义。婚姻在古犹太人看来是两个家庭间定立的盟约,男女双方的家族据此结为联盟。由于古代社会非常重视血统和亲族关系,两个彼此结亲的家族可被看作一个大家庭,而规模的扩大有利于家族获得和巩固各种利益,在政治上更是如此。所罗门王与埃及公主的婚契,以色列王亚哈与推罗公主耶洗别的婚约都隐含着深刻的政治目的。

到了“巴比伦之囚”以后,订婚的契约必须附上一份书面的婚约文件。这种变化增强了婚约的稳定性,防止了随意解除婚约事件的发生。这种婚约文件其实是正式结婚前男女双方所达成的一种书面许诺。《次经·多比传》讲到多比雅向拉格尔的女儿撒拉求婚时,称拉格尔欣然同意,将撒拉送到多比雅面前,祝福他俩说:“依照摩西律法之教义,你娶她为妻吧。愿你将她平平安安地领到

你父亲的家里。愿高天的上帝赐你们喜乐和顺。”然后在一张空白卷轴上写下婚姻契约。这个故事中的男女双方在拉格尔写好婚约后就算结婚，多比雅与撒拉一起进了新房，似乎订婚与结婚的界限并不分明，没有一般情况下的间隔期。但拉格尔的祝福和书写婚约仍说明订婚的程序必不可少，且在订婚仪式上必须写出书面婚约。

圣经中表示订婚的词有“受聘”（《出埃及记》22:16）、“聘定”和“许配”（《申命记》20:7; 22:23, 25）等。订婚契约一旦达成，就具有严格的法律效力。它在法律上与结婚等同，也就是说，订过婚的男女双方在法律意义上已经是一对夫妻。如果有人对已订婚的处女施恶行，须按照《申命记》中侵犯邻舍之妻的律法将该人以乱石打死。而已经订婚的女子如果在城内和村子里被强奸，她也要与罪犯一同被处死，因为她本可以喊叫求助而未喊叫；但她如果在城外或村外被强奸，就没有任何责任，而只处罚作案者，因为即使那女子呼救，也无法让别人听到（《申命记》22:23-27）。

另外，订过婚的男子结婚前可以不必上战场打仗（《申命记》20:7）。男女双方可以相互来往，走亲串友，自由谈话，因为法律承认履行过订婚手续的男女为夫妻，男子被视为女方家的女婿，何时娶新娘过门并不受限制。

通常举行正式的订婚仪式之前，双方已经在求亲谈判中谈好了聘金的数额、结婚的日期等重要细节。犹太人认为订婚是严肃的程序，男女双方原则上不能毁约。如果男方要求退婚，聘金不得索回；如果女方要求退婚，还须加倍偿还。在很多情况下，订婚需要举行一个仪式。男女双方家族彼此见面，还要请一些有威望的长者作订婚仪式的见证人。在见证人面前男女双方的代表签下婚约，或者直读口头誓言，小伙子要送给女孩子一枚戒指或其他贵重首饰，当场发誓一定要娶她为妻，对她说：“以这戒指为证，按摩西律法，你成了我的人。”男方将聘金交给女方，大多数订婚仪式上双

方还要互送礼物。礼物相当重要,决定着受礼之家的地位。在古犹太社会中,赠送礼物象征着将送礼人本身的一部分送了出去,也就是说,送礼人献出了自己的一部分。女方接受礼物不仅表明接受了求婚,也表明承认了送礼人对待嫁女子拥有的权力。此后,双方一般要在女方家中设摆筵席,以示庆贺。

订婚与结婚之间一般有个间隔期,通常至少一年,有时会更长些,如雅各订婚后七年才娶了利亚。一般说来,寡妇的婚礼要在订婚后30天内举行。这个间隔期大多为一年,主要让即将过门的女子准备结婚所需之物。

## 六、结 婚

犹太人的婚礼属于纯粹的世俗事务,没有宗教礼仪参与。当事者双方不仅如上所述须订立婚约,结婚时也要办理类似现代“结婚证”的婚姻契约,形式上是丈夫声明夫妻关系的文件,写有诸如“从今往后她永远是我的妻子,我是她的丈夫”或“你将是我的妻子”一类话语。一般说这种婚姻契约在夫妻双方共同居住七天后才发生法律效力。

对于犹太人来说婚姻是一生中的头等大事,婚礼必须办得隆重热闹。首先,新人们的穿着打扮要非常讲究。在前往新娘家迎亲之前,新郎要穿着华丽,尽可能像一位国王。如果他富有,要戴上金色的王冠以示豪华荣耀。如果他不甚富裕,也要用美丽鲜艳的花冠代替金冠。他的长袍应散发出乳香和没药的香味,他的腰带应是丝织的,配以绚丽的色彩,他的草鞋要精心制作而成,饰以漂亮的鞋带。所有这一切又都为宽大飘逸的披风增添了非凡的效果,尽显了古犹太男子的优雅气度。在那一时刻,农奴看起来也会像一位王子,所有的美服丽饰将为他赢得了周围人的赞美。大先知以赛亚形象地描述过婚礼上新郎的衣装打扮:“他以拯救为衣给我穿上,以公义为袍给我披上,好像新郎戴上华冠。”

新娘的妆饰更要昂贵和复杂,帮助她梳妆打扮着实要花费很长时间。最重要的是,要使她的面容洁净光滑,泛出迷人的色彩。大卫在诗中描绘了新娘的理想范型:“我们的女儿如同殿角石,是按建宫的样式凿成的。”(《诗篇》144:12)新娘的黑色卷发常常缀满金子和珍珠,她浑身上下要由祖传的贵重珠宝点缀妆扮。即使那些因贫穷买不起昂贵首饰的人,也会从她朋友处借来。庆贺喜事的婚礼和新娘那雍容华贵、珠光宝气的妆扮总是女人一生中最好的回忆。大先知耶利米曾提到:“处女岂能忘记她的妆饰呢?新妇岂能忘记她的美衣呢?”(《耶利米书》2:32)使徒约翰也称新耶路撒冷“就如新妇妆饰整齐,等候丈夫”(《启示录》21:2)。

虽然也有女方送新娘去夫家的事,但在多数情况下,还是新郎到新娘家去迎娶。新郎前去迎亲的时间一般在夜里,他的朋友们陪同前往,组成规模不小的迎新队伍。随行的还有婚礼乐队,一路吹吹打打,场面非常热闹。与此同时,在家中静候迎娶的新娘早已打扮得美若天仙,一切准备停当。离开父家之前,她要接受来自四亲八邻的祝福。《创世记》第24章60节写到以撒娶妻时,利百结临行前她哥哥拉班及众亲戚送给她的典型的希伯来式祝福:“我们的妹子啊,愿你作千万人的母!愿你的后裔得着仇敌的城门!”离开父家的新娘要往身上抹香油,在头上戴新婚喜冠。以西结对新娘有过贴切的描述:“用妆饰打扮你,将镯子戴在你手上,将金链戴在你项上。我也将环子戴在你鼻子上,将耳环戴在你耳朵上,将华冠戴在你头上。”

很多地区曾流行“抢婚”的风俗。新郎到达岳父母家后,发现新娘的踪影不见了,于是开始寻找她,苦苦寻觅之后才如愿以偿,但新娘仍要扭扭捏捏,摆出一副不愿出门的样子,这使新郎不得不强行“抢夺”。新郎带着新娘从她父母家出发,沿途鼓乐齐鸣,娘家送亲的队伍走在最前面,边走边向围观的人群抛撒谷粒,后面是新郎带来的迎亲队伍和乐队,前呼后拥,一片喜庆祥和的景象。由于

迎亲在夜间进行，路上很黑，参与迎亲的人都必须手持火把。村里的众人也能加入这个队伍，但必须持有火把或灯，否则就被拒绝，更不能进入新郎的房子。在《马太福音》中，十个童女拿着灯迎接新郎，五个聪明的提前预备了足够的油，使灯长燃不熄直到新郎来临，随从众人一齐进了新郎的家；而五个愚拙的却未预备足够的油，致使油尽灯熄而错过跟随新郎的机会，被挡在婚礼宴席的门外。

在从新娘家去新郎家的途中，新娘始终以轻纱蒙面，头发随风飘动，姿态妩媚动人。在鼓乐声的伴奏下，一些客人载歌载舞，跳起欢快的舞蹈，直到抵达新郎的家。先知耶利米曾针对犹太人的罪行预言他们即将受到惩罚，其一就是再也无法得到婚礼的喜乐：“那时我必使犹大城邑中和耶路撒冷街道上，欢喜和快乐的声音、新郎和新妇的声音都止息了，因为那地必成为荒场。”（《耶利米书》7:34）至希腊化时期，男方的迎亲队伍和女方的送亲队伍要分别出门，不能混在一起，他们约好在某个地方碰头，再一块去新郎家。整个婚礼的高潮出现在新娘进入夫家的那一刻，由于新郎新娘打扮得像是国王和王后，那一刻便颇像《诗篇》第45篇14-15节所描绘的：“她要穿上锦绣的衣服，被引到王前；随从她的陪伴童女也要被带到王的面前。她们要欢喜快乐地被引导，她们要进入王宫。”在新娘到达夫家之后，一些年纪较大的女人要为她整理头发，把她飘逸的卷发隐藏在一个厚头帕下。从那时起，她的脸就不能从帕子中露出；其他人也不能帮她掀起头帕，使她的脸暴露在大庭广众之下。她被引导到特定的地方，一般在房中的某处；如果天气许可也能在露天的室外。这时新郎来到她身边，和她一起倾听一位长者的祝福话语。有时，这位长者也能由某位出席婚礼的重要人物代替。

每位出席酒宴的客人都应该穿上专门为参加婚礼而准备的礼服。婚宴由管筵席的人主持，他指挥仆人安排好筵席上所有的细



节。他还负责准备足够的精美食物,不时地四处转转,看是否有哪个桌子缺了什么,以便及时添加。他要在指定的时刻向在座的客人祝酒,说一套热情洋溢的祝辞。还有一种习俗,就是在婚筵上讲谜语让大家猜,像参孙在自己的婚礼上所做的那样。来宾热烈地夸赞新娘的美丽贤淑,婚宴上到处充满喜庆气氛。

筵席上不举行宗教礼仪,取而代之的是亲戚和朋友们的祝福,《路得记》中路得与波阿斯的婚姻是一个好例子。大家向他俩祝福道:“我们作见证,愿亚卫使进你家的这女子,像建立以色列家的拉结、利亚二人一样。又愿你在以法他得亨通,在伯利恒得名声。愿亚卫从这少年女子赐你后裔,使你的家像他玛从犹大所生法勒斯的家一般。”有时婚礼上会根据当地风俗添加些象征性的仪式,如路得要求波阿斯用他的“衣襟遮盖”她(《路得记》3:9),也有的在洞房中新郎解下新娘的腰带。婚宴过后,新郎在其朋友们的前呼后拥下来到新娘先已守候的洞房,这时,新娘和她的伴娘要出门迎接,口中唱着动人的歌曲。

洞房之夜对新娘具有重大意义。沾有血渍的床单将作为新娘童贞的证物被夫妻双方妥善保存,直到现在此风俗还在中东的很多地方存留。婚筵并不因洞房花烛熄灭而停止,一般要持续一周,有的甚至更长,能持续两周。婚礼后,新郎可以不履行任何公务达一年之久,在家专门陪伴新婚的妻子享受天伦之乐。

## 七、离 婚

离婚也可称作休妻,因为在罗马时期以前的古犹太社会里,妻子无权向丈夫提出离婚,离婚与休妻对于古希伯来人基本上属于同一概念。离婚的原因可以有多种,丈夫只要觉得妻子有不如意之处,就能将她休掉。圣经规定,丈夫见妻子有什么不合理的事,不喜悦她,就有权把她休弃(《申命记》24:1)。《次经·便西拉智训》第25章26节也说:“她若不听话,就把她休了。”具体原因很

多,比如妻子某顿饭做得不合丈夫胃口,或者夫妻间偶有口角等。这显然流露出古代父权制社会对妇女的压迫、贬低、歧视和偏见。

除了上述律法赋予丈夫任意休妻的权力外,还有一些情况是休妻的常见理由,如妻子与他人通奸,或丈夫怀疑妻子不贞;或妻子做了有违道德标准的事;或妻子缺乏操持家务、照料丈夫和孩子的能力;或妻子拒绝与丈夫同居达一年以上;或者常常侮辱丈夫,降低丈夫的威信;或者不愿随丈夫迁居异地。中东其他地区也有类似情况,如阿拉伯人只需口头声明就可与妻子离婚;古巴比伦人宣读离婚誓词就能解除与妻子的家庭关系,但必须付给妻子金钱财物作为补偿;而亚述人则不对被休的妻子作任何补偿,只退回妻子结婚时带来的嫁妆。

与邻近地区的情况相比,犹太人还算是较为开明的。首先,他们认为休妻只有口头声明是不够的,还必须形诸文书。休书要按法定格式写成,明言“她不是我的妻子,我也不是她的丈夫”,这样,持有休书的离婚女子即可改嫁他人。这种休书一般由女方保管。其次,犹太律法对丈夫休妻的权力也做出一些限制,如果发现丈夫虚构了妻子不贞的事实,便不能休妻;如果婚姻是婚前男方强奸女方被罚所致,则丈夫永远不得休妻;如果妻子婚后染上某种重病、出现智力障碍或残疾,丈夫也不能与妻子离婚。

事实上,圣经各卷大多不提倡离婚。《箴言》第15章19节教导人:“要喝自己池中的水,饮自己井里的活水。你的泉源岂可涨溢在外?你的河水岂可流在街上?……要使你的泉源蒙福,要喜悦你幼年所娶的妻。”圣经常常劝导以色列人,对婚姻要忠诚持久,因为夫妻本为一体,妻子原是丈夫的骨中之骨,肉中之肉。《传道书》第9章9节也说:“在你一生虚空的年日,就是神赐你在日光之下虚空的年日,当同你所爱的妻快乐度日,因为那是你生前在日光之下劳碌的事上所得的份。”《玛拉基书》第2章14-16节更是对休妻之事大加斥责:“因亚卫在你和你幼年所娶的妻中间作见证。

她虽是你的配偶，又是你盟约的妻，你却以诡诈待她。……谁也不能以诡诈对待幼年所娶的妻。亚卫以色列的神说：‘休妻的事和以强暴待妻的人都是我所恨恶的。’”

基督徒持守的《新约》以更严厉的态度谴责休妻。据《马太福音》第5章32节记载，耶稣说：“凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了。人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”在同书第19章，耶稣正面宣讲了婚姻神圣不可侵犯、夫妻永远不能离分的道理。有人问：“人无论什么缘故都可以休妻吗？”他回答：“那起初造人的，是造男造女，并且说：‘因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。’这经你们没有念过吗？既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以，神配合的，人不可分开。”

拉比时期的犹太律法表面上赞成丈夫可自由休妻的希勒尔派观点，同时沿用了圣经中的家长制，即只有丈夫才有主动提出离婚的权利。《塔木德》说：“不论女方同意与否，均可与她离婚，但女方若与男方离婚，必须得到他的同意。”然而这一时期实际上并非只有丈夫才能终止婚姻，妻子也能通过正当途径主动与丈夫离异。《塔木德》中有如下规定：“法庭应向丈夫施加压力，直到他说‘我愿意与妻子离婚’。”这种强制性措施一般用于下列情况：1、男子订了婚而不与妻子结婚；2、阳痿；3、没有经济实力或不愿抚养妻子和家庭；4、发誓不与妻子同房。另外，如果妻子想主动离婚，也能以不与丈夫同房的方式达到目的。在妻子坚持离婚的情况下，离婚时丈夫可不支付财产补偿。

如果丈夫得了令人厌恶的疾病，或做着令人厌烦的工作，妻子也有理由提出离婚。据《塔木德》记载，在下列情况下，丈夫应当让妻子解脱：“他如果患了严重的麻风病或染上息肉病；他如果是收集狗粪的人，或是炼铜的，或是鞣皮工，不管这是婚前发生的，还是婚后出现的。拉比迈尔在提到这些情况时称，即使丈夫曾与她定下协议，她也有权申诉说：‘我原以为我能忍受，但现在我发现实在

受不了。’圣哲们认为,如果曾有协议,妻子有义务忍受,除非患了麻风病,因为麻风病人性交将对健康产生有害的影响。”另外,这个时期也出台了针对丈夫肆意休妻行为的限制性措施,在一定程度上保护了妇女们的权益。最重要的是,丈夫在离婚时必须支付妻子一笔可观的离婚补偿金。客观地说,这项措施确实在很大程度上遏制了丈夫随意行使休妻权的恶劣风气,因为这笔补偿金加上妻子结婚时的嫁妆及其他个人财产,是个不小的数目。这一措施不仅确保了离婚的自由,也保护了弱势个体不致受到很大伤害。犹太律法禁止本族人娶外族妇女为妻,如果既成事实,则应尽快离婚。这说明在婚姻问题上,犹太人首先考虑的是本民族血统的纯洁性。

## 第二节 家 庭

### 一、家庭的类型

就家庭领导权的归属而言,古犹太家庭主要属于父系传统。这并不是说从来就不存在母系传统的家庭,事实上,以母系姓氏为依归,子女属母亲家庭所有,并凭藉母亲继承财产的家庭形式在较原始的希伯来社会中曾普遍存在。但在这种家庭中,母亲未必拥有像后来在父系传统家庭中父亲所享有的生杀大权,因为较早期的家庭普遍采用原始民主制的管理形式,不具备后期父系传统中男性中心和个人极权的特点。尽管母系传统家庭在各种历史及宗教文献中不易被发现,但有一个众所周知的例子,非常典型。据《创世记》载,希伯来人的祖先亚伯兰曾因避免在埃及受害而声称妻子撒莱为自己的妹子。其实他说的不错,他与撒莱乃是同父异母的兄妹,如果按父系姓氏的依归习惯,他们肯定是同姓,不能结

婚。但他们却结婚了，这表明二人都跟从母姓，同时也说明当时犹太文明尚处于蒙昧阶段，对很多禁忌还未做出严格规定。

族长时期的婚俗由于年代过于久远，很多疑问无法得到确切解答。比如，根据《创世记》中以撒娶妻的故事，我们发现利百加家中拍板决定其婚事的竟然是她的哥哥拉班，因为与亚伯拉罕的仆人谈论此事的是拉班和父亲彼土利，当他们应允婚事，仆人竟将聘礼送给了拉班和利百加的母亲。然后仆人要带利百加回去，又是拉班和母亲说，想让妹妹与家人再住上十天。此间人们都把利百加称为“妹子”，这无疑是基于哥哥们的立场。在第24章60节中，家人为利百加祝福说：“我们的妹子啊，……”似乎她父亲彼土利并不是关键人物。按后来订婚和结婚的风俗，犹太家庭中的决定权归于父亲，男方的聘礼也要交给父亲，所以这个故事暗示，古希伯来族长时期的游牧社会里可能存在过兄权制家庭。

当然，古犹太社会最普遍也是最重要的还是父权制家庭，按姓氏依归习惯可称为父系传统式家庭。常见于圣经的家族谱系都是按父亲的系统排列的，如《创世记》第5章记述亚当的后代时，从头到尾都只涉及父与子、子与孙的传递，根本未提到他们的妻子，比如“以挪士活到九十岁，生了该南。……该南活到七十岁，生了玛勒列”。整部《旧约》记录家谱时很少把为家族生养子孙的母亲们考虑在内，《新约》的福音书则在耶稣家谱中提到几位母亲：他玛、喇合、路得、拔示巴、马利亚。这是否意味着《新约》对《旧约》中的父姓极权式家庭表示了异议？尚难以定论。

在父权制家庭中，父亲是一家的权威，至高无上，能决定家中大小一切事务。给孩子命名的权力属于父亲，子女的姓氏都随父亲。“父家”一词常在圣经及其他犹太经典中出现，就连古希伯来文“娶妻”一词的词根也含有“成为妻子的主人”之意。父亲有权管束家族的所有成员，包括已婚的儿子及儿媳。在某种特殊情况下，他甚至有权处死家族中犯了过错的成员。《创世记》所载

犹大与他玛的故事提供了有力的佐证：当犹大认为儿媳他玛犯有不贞之罪时，差点将她判处火刑。

## 二、家庭组织结构及规模的演变

在早期游牧生活中，希伯来人的家庭结构相当复杂，包括父亲、母亲、儿女、祖父母、仆人、侍妾甚至寄居者。任何居住在同一帐篷或房屋中的人都被看成一家的成员，例如雅各一家老小共 66 人，包括三代成员。有时“家”也被赋予更宽泛的含义，一个大家庭称为家，如“雅各家”；一个支派也能称为家，如“犹大家”、“便雅悯家”；一个国家也能称为家，如“以色列家”、“犹大家”。

游牧时期的家庭组织为什么庞杂且规模又相当庞大？大概是当时动荡不安的地区局势和低下的生产力所造成。身处中东众多异族包围中的希伯来人时刻感到危机四伏，西南有埃及、非利士，东北有亚述、巴比伦，似乎每个对手都比自己强大得多；即使对付迦南诸族，他们也付出了沉重的代价。在逐水草而居的游牧时代，人们只有聚居在一起，形成一股合力，才能避免被对手轻易消灭。那时共同协作的精神是所有部落成员都必备的，个人英雄主义并不被推崇。游牧时代的希伯来家庭结构庞杂且规模很大，就是由这两个因素造成的。大型部族的流动性大，而与其他游牧部族的联系并不大，这就要求他们能在茫茫荒野中独立自主，不依赖他人而自给自足。

那时，家族的所有成员都各司其职，共同为本族的兴旺繁盛贡献力量，因为对于家族的荣辱来说，全体成员均有责任。这种家族恰如一个小型社会，其中的每个成员都享有被保护的权力，也都有为集体出力的义务。由于家族人口众多，成分复杂，面临重大问题时不可能会出现分歧和争论；同时本家族与其他家族也难免时常发生冲突，这时必须对重大问题作出及时的决定，这就要求家族中有一个权威人物，能在关键时刻做出定夺。父权制度的广泛实行便

是以此为现实基础。随着希伯来人对迦南各族的征服趋于胜利,农耕生活逐渐取代游牧生活,人们由漂泊不定转向安居一方。城镇纷纷建立,人民都向往和平安定的城镇生活,大而杂的家族越来越不合时宜,城镇的小家庭则迅速增多。这种家庭难以自给自足地满足家族的多种需求,不得已而依赖城镇的其他产业,如金属冶炼、手工业、木材加工等。于是这些产业兴旺起来,开始建起自己的组织或行会,其中的头目被尊称为“父亲”,成员则彼此以兄弟相称。这种行会可视为一种新兴的家族系统。

另外还有一种情形。大量家族散居在城镇以外,逐渐形成各自的村落,找到适合自己的谋生途径。有的耕种小麦、大麦和棉麻副产品,有的建立牧场、放养牲畜。这些村落在生计方面各有专攻,一代又一代地父子传承,与外界交流不多,久而久之形成各种独特的产业,有时整个村子都靠同一种产业生活。原先大家族式的封闭模式被彻底打破,取而代之的是所营产业各不相同的村落。各村落之间互相依赖,彼此相联,从而使古老大家族的生存方式失去继续存在的必要性。到了王国时代,经济生活各具特色的小家庭已成为绝对的主流。

《约伯记》中约伯的儿子们婚后散居于不同地方,只在逢年过节才聚于一处饮酒吃饭。大卫的儿子暗嫩和押沙龙都住在王宫外各自的宅院,未出嫁的公主他玛依旧住在宫中。小家族普遍出现后,父亲的极权统治必定被削弱,家长式的行为必然受到极大限制,所以后来很少出现像《创世记》中犹大一样握有家庭成员生杀大权的父亲。父亲无权决定子女的生死,即使儿子们犯了大逆不道之罪,也只能将他们告到城内的长老面前,由长老按律法处置。当然,随之而来的消极因素也不少:大家庭的消亡使原先联系密切的人们疏于交往,淡漠了彼此的感情;大家族时互帮互助团结协作的精神趋于瓦解,人们往往只顾一家的利益,对亲友的困难只采取袖手旁观的态度;尊老爱幼的传统被忽略,帮助寡妇孤儿的事越来

越罕见；个人只对自己的行为负责，狭隘的个人主义风气日益滋长。对此，圣经中常有先知提醒人莫忘亲情和家族道义，《以赛亚书》第1章17节呼吁：要“学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈。”《耶利米书》第7章6节、第22章3节告诫人们：“不可亏负寄居的和孤儿寡妇，不可以强暴待他们，也不可流无辜人的血。”

所以在王国以后的犹太社会中，小家庭不断崛起，为全族成员谋利益的古代族长不复存在，取而代之的是人们纷纷为狭隘的个人利益和小家庭利益彼此争斗，这种社会体制使国王成为最大的受益者。

### 三、家庭成员

#### 1、父亲和丈夫

在父权制家庭中，父亲是惟一的权威。在中东不少地区“父亲”一词与“家”一样，具有相当宽泛的含义，可以用在大家族、小家庭中，或一个部落、一个行业中。在古希伯来语中，“父亲”的含义有很大的延伸性，首先，他是一个“小王国”的最高统治者。其次，对于每一个旅行者团体、每一个部落、每一个社区和村子，当然尤其每一个家庭来说，他是这个群体的首领。一个男人会被视为他所缔造之物或人的父亲：雅八是住帐棚牧养牲畜之人的“父亲”，雅八是所有弹琴吹箫之人的“父亲”（《创世记》4:20,21）。由于约瑟是一位预言家和拯救者，所以他说，神使他成了法老之父（《创世记》45:8）。犹太人及中东其他民族想起某种组织或群体时，会自然而然地联想到它的“父亲”，这种思维模式已经根深蒂固。

在父权制系统下，一家之父具有至高无上的权力，他的管理使家庭大大小小的事务都有了最终决定人。他的命令不得违抗，他的权威延及妻子、孩子、孩子的孩子、仆婢直到各种家事。如果他



是族长，其权力还延伸到整个部落，因为他能决定部落成员的生和死。他的权力是可畏的，但他也必须承担起保护和抚养全家的重大责任。古希伯来人的家长从来不是太上皇式的统治者，他们遭遇战争时会挺身而出，亲自率领儿子们奋勇杀敌；和平时期也会亲自劳动，放养牛羊牲畜。其他类型的父亲更是一个行业的首领，为人们传授技艺，对群体做出他人难以比拟的贡献。

父亲也拥有家庭中的绝大多数财富，包括妻子、子女、仆人、奴隶和牲畜。丈夫是妻子的主人，妻子必须像对待主人一样侍奉他，态度要毕恭毕敬。以男性为中心的社会和家庭常使女性生活在三重统治之下：父亲、丈夫和作为“救赎者”的上帝。丈夫娶妻时须付高额聘礼，尽管它不被视为向岳父购买所有权，但终归是以钱换人，这使花钱娶妻的丈夫成了买主，而妻子则成了一种特别的商品，以致丈夫的权力膨胀，妻子沦为被统治者。

## 2. 母亲和妻子

作为家庭中的女性，妻子的地位一般很低。她从属于丈夫，将丈夫视为主人。古希伯来妇女不像现代东方妇女那样已有较大的权利，她们无权与男人们一起吃饭，就餐时总是让丈夫和儿子们先吃，自己在旁边等着，吃他们剩下的残羹冷炙。妇女不能与男人并肩走路，只能跟在他们后面，并保持一段距离。她们外出行动的自由受很大限制，常有人注意她们的言行举止；每逢外出她们必须头戴面纱，身穿长袍，从头到脚裹得严严实实。在家里她们也要谨小慎微，细心恭顺地侍候丈夫，操持家务。然而即使这样，丈夫如果对她不满意或另有新欢，也能立即离婚，只消简单地宣布“她已不是我的妻子，我也不是她的丈夫”，再写张休书交给她，就能实现休妻的目的。而妻子则很难向丈夫提出离婚。妻子若生了儿子作了母亲，地位会有所提升，可以就家务和养育孩子方面的事务向丈夫提出建议，而一般说来，这种事丈夫会完全信任妻子，交给她全权处理。

妻子尽管地位不高,却也不像领取薪酬的仆人。作为重要的家庭成员,事实上她享有仅次于丈夫的尊严。在很多方面她可以借助与丈夫的特殊关系,对家庭其他成员发生重要影响。《以斯帖记》便讲述了这样一个生动的故事。犹太姑娘以斯帖作了波斯王后,当朝宰相哈曼疾恨以斯帖的堂兄末底改,图谋在某日指使全国的爪牙剿灭所有犹太人,并造了一个大绞架,准备处死触怒过他的末底改。以斯帖以王后的身份设法挽救,她违例进宫,邀请国王和宰相哈曼一同赴她设下的酒宴,结束后她请国王和哈曼第二天再来,声称要向国王提一个请求。次日,她在宴间将请求讲明:“如蒙恩宠,求陛下饶我一命,也饶我全族人的命,因为我和全族的人都被出卖在刽子手的手中。”国王问刽子手是谁,以斯帖说:“就是这个阴险狠毒的哈曼!”国王怒而离席,进了御花园。哈曼吓得连忙向以斯帖求情,情急之中俯伏在以斯帖的躺椅上。这时国王从外返回,见状犹如火上浇油,怒斥哈曼:“你竟敢在宫中当着朕面凌辱王后吗?”遂下令将哈曼及其死党处死,把哈曼挂在他为末底改预备的绞架上。由于以斯帖的机智勇敢,加上她特殊的王后身份,终于挽救了全国的犹太人。后来,哈曼预备杀死犹太人的日子被犹太人定为“普珥日”,以纪念这场斗争的胜利。由此可见,妻子对丈夫影响是不可低估的。

作为女性,妻子在家中除生儿育女外,还要打理各种杂务,对丈夫尽量温柔体贴。除了美貌,妻子还应有“恩德”、有“见识”、善于理财、对上帝虔敬无二。《新约》劝导妇女应有“贞洁的品行和敬畏的心”,“谨守、贞洁,料理家务,待人有恩,顺服自己的丈夫”(《提多书》2:4-5)。《箴言》不止一次地告诫人,争吵的妻子像“阴雨连连滴漏”。所以,理想的妇女是这样的:妩媚动人,柔声细语,谨慎大方,娴静勤快,贞洁虔诚。圣历史书和智慧文学塑造的希伯来妇女形象的确与此相距不远,她们大都贤慧温柔,操持家务驾轻就熟,总能使家庭内外井然有序。

拉比时期,妻子的地位随着时代的进步有所提高。《塔木德》充分肯定了妇女在家庭生活中所扮演的重要角色,给予她们很大的尊重。考虑到她们因繁忙的家务无暇研读高深的《托拉》经文,免除了她们履行某些宗教律例的义务,使她们得到某种程度的解放。此外在宗教责任方面,《塔木德》也将男人和女人平等看待。另外,妇女如果能长期敦促丈夫和儿子们研习《托拉》律法,就能受到广泛的赞扬。当时流行的看法是:“妇女如何获得荣誉呢?通过把儿子送到犹太圣堂去学习《托拉》,把丈夫送到拉比学院去做研究。”《塔木德》认为妇女对家庭的影响力不可估量,《大创世记》这样讲过:“据说有位虔诚的男人娶了一位虔诚的女人,因为没有孩子,他们离婚了。这男人又娶了一个邪恶的女人,那女人使他也成了恶人。而那位离了婚的妇女又嫁给一个邪恶的男人,却使他变成一个真正的人。所以说,一切都取决于女人。”

妻子如果生儿育女成了母亲,会得到更大的尊重。子女们通常都像尊敬父亲一样尊敬母亲,因为据信母亲的荣誉和尊严是从神那里得来的。事实上,在家中父亲和母亲都被当成神的代表,不管如何履行义务,都能享有这种地位。犹太人的孩子们普遍尊重母亲,即使他们长大成人后也如此。从《列王纪》中能清楚地看到所罗门王对母亲拔示巴的尊敬:“于是拔示巴去见所罗门王,要为亚多尼雅提说。王起来迎接,向她下拜,就坐在位上,吩咐人为王母设一座位,使她坐在王的右边。”(《列王纪上》2:19)与中东地区的其他民族相比,希伯来妇女在家庭中的地位要高得多。其他民族对待妇女更像对待苦役工或奴隶,女人被当作男人的玩物,而不是他们的伴侣。阿拉伯典籍中从未出现过以斯帖、犹滴、底波拉一类照耀整个民族历史的巾帼英雄,也未出现过类似《箴言》末尾对贤惠妻子的论述。

### 3、寡妇

但相比之下,以色列寡妇的日子不如当时其他民族的寡妇好

过,如埃及的寡妇能继承丈夫的家长身份,继续行使尊贵的权力,而以色列寡妇却不受律法重视。她的寡妇身份需要得到证实,律法规定:如果一个女人的丈夫去世了,她必须向宗教法庭提供确凿证据,证明丈夫确实已死。此后她才能被判为守寡,得到改嫁的自由。对于确已死了丈夫的妇女来说,这也许不难做到,但对那些丈夫外出几十年未归且生死不明的人来说,就难以办到了。这种妻子不被视为寡妇,无法改嫁,尽管她们是事实上的寡妇。后来这种境况有所改善,只要有证人能证明其夫已死,即使找不到尸体也能改嫁。

希伯来典籍常将寡妇与父母双亡的孤儿或乞丐相提并论,可见其境况是多么悲惨,所以律法书呼吁善待寡妇和孤儿:“不可善待寡妇和孤儿。”(《出埃及记》22:21-22)在诗歌书中寡妇的悲惨命运常被用为比喻,《耶利米哀歌》吟唱耶路撒冷城的惨状时说:“先前满有人民的城,现在何竟独坐!先前在列国中为大的,现在竟如寡妇!”(《耶利米哀歌》1:1)

那些未生养孩子的寡妇生活处境更加窘迫,她因不能使男方家族的香火延续而丢脸。因此,她丈夫的兄弟有义务娶她为妻,头生的儿子归亡夫。在这种情况下,丈夫的兄弟还能继承他死去父亲的遗产。这种寡妇内嫁制的真正意义,也许只是让该家族的名字得以延续,从而纪念死去的祖先,并不是为寡妇的权益考虑。如果丈夫很年轻就去世了,寡妇还会被指责为没尽到延长丈夫寿命的责任,未能预防丈夫英年早逝。但她如果无儿无女又是祭司的女儿,则可回到父家居住,再归于她的父亲:“祭司的女儿若是寡妇,或是被休的,没有孩子,又归回父家,与她青年时一样,就可以吃她父亲的食物。”(《利未记》22:13)

寡妇不能与祭司结婚,平时还要穿上特别的服装,以显示自己的寡居状态。考虑到寡妇生活的悲惨状况,律法制定了保障其权益的条文。诗人宣称“神在他的圣所作孤儿的父,作寡妇的伸冤

者”(《诗篇》68:5),律法书规定“向寄居的和孤儿寡妇屈枉正直的,必受咒诅”(《申命记》27:19)。律法书还要求人们在田间收割庄稼时,故意留下一些给孤儿寡妇们拾取,这使人联想到《路得记》中路得跟在收割者身后拾麦穗的情景。寡妇还能从第三年的十分之一一税收中得到福利救济。

服丧是寡妇必须履行的义务,具体多长时间没有严格规定。在《创世记》中他玛守寡直到犹大的儿子示拉长大,时间肯定比较长。而且若非她用巧计与公公犹大同寝,生了儿子,仍旧会是寡妇。她固然后来与公公再未发生关系,但却结束了在娘家守寡的漫长经历,重新体面地回到公公家。圣经未明言犹大正式迎娶了儿媳,但根据寡妇内嫁的习俗,他玛应是嫁给了本家族的人,尽管是她的公公。这无疑属于婚姻范畴,因为假如不属于,她和犹大生下的两个儿子法勒斯和谢拉就只能算是私生子,无权继承长子的名份及其他权利,而后来的事实并非如此。《创世记》第38章26节说“从此犹大不再与她同寝了”,暗示犹大虽已娶了儿媳,但考虑到家庭伦理,而不再与她发生关系。

#### 4、子 女

在古犹太社会多子多孙象征着一个家族繁荣兴旺。犹太人无不希望子孙满堂、家族繁盛,乃至民族富强。在战乱频仍的历史环境中,人丁兴旺无疑是家族实力雄厚的证明,因为这样的家族与外界发生冲突时能够应对自如,不惊不惧。不仅每个家族首领都希望子孙满堂,而且出于自身地位的考虑,或许也出于母亲的天性,妻子也愿意多生孩子。作为家庭主妇,妻子最主要的责任还是使家族血脉传承。每个妻子都希望早生儿子,因为只有这样才能地位稳固,不致被侍妾所取代。这种求子心切之情在圣经中屡见不鲜,按《创世记》第30章1节所载,拉结嫉妒她的姐姐利亚生了儿子,对雅各说:“你给我孩子,不然我就死了。”在富有家庭中,一夫多妻的情况非常普遍,经常会出现多个母子阵营,各阵营

之间互相争风吃醋,为获取最大的权益而彼此倾轧。

直到现在,以色列人结婚时还要在新郎家门前挂一个石榴,因为石榴的籽儿多,象征着今后会人丁兴旺,家族繁荣。圣经中最常见的祝福是某人的子孙千千万万。在《创世记》第1章28节中,神对亚当夏娃的赐福是“要生养众多,遍满地面”。后来神也向亚伯兰承诺:“我要使你的后裔如同地上的尘沙那样多,你若能数算地上的尘沙,才能数算你的后裔。”(《创世记》13:16)《诗篇》第128篇的作者祝福一位义人说:“你妻子在你的内室,好像多结果子的葡萄树;你儿女围绕你的桌子,好像橄榄栽子。”相反,结婚后不孕被理解为受神诅咒所致,如《撒母耳记上》第1章5节说:“无奈亚卫不使哈拿生育。”《路加福音》第1章提到一位不生育的妇女伊利莎白,她是祭司撒迦利亚的妻子,夫妻二人都已年纪老迈,她仍未生育。一次撒迦利亚主持祭拜礼时看见神向他显现,对他说:“你的祈祷已经被听见,你的妻子伊利莎白要给你生一个儿子。”撒迦利亚不信自己与妻子能在老迈时生子,这种不信应验了神的预言,他变成哑巴。直到妻子果真怀孕,他才开口说话:“主在眷顾我的日子这样看待我,要把我在人间的羞耻除掉。”

而另一方面,古希伯来人认为,生女儿就不那么重要了。因为生了儿子可以增加本族的财富、规模、地位,儿子们能娶妻生子,使家族更加兴旺,而女儿们最终都要离开父家。对犹太人来说这无疑是一大损失,因为客观上减少了家族的人丁。但如果家中没有任何男性继承人,女儿也能继承产业,但必须找同家族或同支派的堂兄弟为夫,这样做还是为了避免家产外流。

家中的女孩被父母当作家产的一部分,年龄稍大些便成为家里的帮手。她要里里外外帮助母亲干活,也为以后作他人之妻培养经验,增长治家的才能。快到结婚年龄时,父母会忙着为她说亲。她一旦嫁出去,能为家里挣到一笔可观的聘金,其实是补偿金,旨在补偿女方家庭因失去一个劳动帮手而造成的损失。

古犹太妇女希望养育儿子的另一原因,是期望儿子就是未来的弥赛亚。她们经常将神谕中关于弥赛亚的承诺挂在嘴边:“圭必不离犹大,杖必不离他两脚之间,直等细罗来到,万民都必归顺。”(《创世记》49:10)“有星要出于雅各,有杖要兴于以色列”,这类预言支撑着人们对于弥赛亚到来的盼望,使每一位犹太母亲都渴望自己的儿子就是弥赛亚。若能如愿,她本人就是弥赛亚的母亲了。

### 5、长子优先权

虽然儿子比女儿更受重视,儿子和儿子之间也存在差异。长子有权获得比其他儿子多一份的产业,“因这儿子是他力量强壮的时候生的,长子的名份本当归他”(《申命记》21:17)。对于孪生子的情况,以先出母体的为长子,后出的为次子。长子不光能继承比其他兄弟多得多的产业,还拥有承袭父亲权威的优先权。如果某家族的父亲死了,继任的家长应当是他的长子。但是如果长子犯了罪,或是惹父亲生了气,他也可能会失去长子名份。但犹太律法有明确规定,用以保护长子的继承权,限制父亲随意剥夺长子的各种特权,如“人若有二妻,一为所爱,一为所恶,所爱的、所恶的都给他生了儿子,但长子是所恶之妻生的,到了把产业分给儿子承受的时候,不可将所爱之妻生的儿子立为长子”(《申命记》21:15-16)。

在犹太人看来,长子代表着父亲的威望和荣誉。父亲给儿子们祝福时会着重为长子祈祷,犹太人则非常重视父亲临死前为长子的祝福,认为这种祝福乃出自神的意愿。所以在《创世记》中雅各才巧扮哥哥以扫,骗着父亲将给予长子的祝福给了自己。以扫得知自己受损失后,认定雅各用诡计夺去了自己的福分。而在此之前,雅各已经用计谋从以扫手中买到了长子的名份。那是一次偶然情况,以扫从外面回来,疲累之极,饥渴难当,几近昏倒。他盼望能喝上一碗红豆汤,再吃点东西。他求正在烧汤的雅各把红豆汤给他喝,雅各却趁机向他讨价还价,表示只要以扫能把长子名份给自己,他就能喝上红豆汤。以扫处于饥渴之中,认为人都快死

了,要长子的名份还有什么用,就答应下来。就这样,雅各乘人之难,以一碗红豆汤买到了原属于以扫的长子名份。

除此之外,圣经中还有不少幼子取代长子获得继承权的例子,如以撒取代以实玛利。大卫是耶西家最优秀的人物,但却是耶西的小儿子;继承大卫王位的也是他的小儿子所罗门。在《出埃及记》第13章12节中亚卫神对摩西说:“以色列中凡头生的,无论是人是牲畜,都是我的,要分别为圣归我。”所以,按犹太律法的规定,长子是归神所有的。但这并不意味着长子要像头生牲畜一样被宰杀献祭,这一点是古犹太人比同时期中东其他民族的高明之处。圣经一直反对以人献祭,而这种野蛮的祭祀方式在古时的中东地区曾十分流行。《创世记》所载神阻止亚伯拉罕杀子献祭的故事向世人陈明了他们的坚定立场。那么,古犹太人怎样对待律法的如下规定呢?《出埃及记》第34章20节说:“凡头生的儿子都要赎出来,谁也不可空手朝见我。”原来,他们以某种象征性方式将自己的头生子献上,《民数记》第3章12节指明了具体做法:令全体利未人世代代作祭司,侍奉亚卫,以此代替以色列人的所有长子归于神。

#### 四、日常生活

##### 1、劳动

古犹太人的劳动时间集中在白天,从黎明起床到中午进餐大概六个小时,然后从午饭后到天黑大约五个小时。人们的活动集中在白天,夜晚虽然能用油灯照明,但考虑到花费较大,多数家庭吃完晚饭就睡觉了。当然,家庭中的主妇总是比其他成员更勤劳些,她们常常天不亮就开始忙碌,直到太阳落山还在不停地干活。

妇女们通常要把房子里里外外打扫干净。有牲畜的家庭,妇女们须负责收拾草料、喂养和挤奶。她们要把剪下的羊毛梳理整



齐，织成毛线再纺成布匹，以备家庭之需。当然下厨做饭也是妇女们的重要任务，她们要精心准备主食、蔬菜、肉禽蛋奶等各类饭食，使在外劳累一天的丈夫和嗷嗷待哺的孩子们能吃上可口的食物。犹太饭菜的烹调样式不多，一般只有汤类和焖、炖、烤几种。烤饼、炖肉和菜汤是他们最主要的餐饮搭配。

在收割季节，妇女们要到田间与丈夫一同工作，以减轻家中因劳动力短缺而造成的压力。种了果树的家庭，妇女们还要去采摘果子，加工橄榄和葡萄，和丈夫一起酿造葡萄酒。此外她们还要修剪灯芯、到井里打水，并干其他各种工作。到了新约时代，妇女的地位有所提高，也能像罗马女性一样享有一定权利，除了掌管家中的大小事务外，还能帮助丈夫处理一些社会工作，甚至能独立经营自己的产业。

与妇女相比男人们的工作比较集中，虽然不那么琐细、繁多，分量也不算轻，因为一家老小的生活基本上都靠丈夫的工作来维持。丈夫一般不是下田种地，就是以某种手艺养家糊口。在古犹太人居住的地区，常见的农作物有小麦、大麦、亚麻、粗麦、小茴香、大茴香等。男人经常从事的手工业包括冶铜、制陶、纺织、建筑等。犹太男子也从事各类副业，或出海打渔，或种植果树，或牧养牛羊鸡鸭等。

子女们到了一定年龄必须参与劳动。男孩子长到十几岁，就要像成年男子一样干各种杂活，通常捡拾干柴，或者看护羊群。羊群经常会遭到野兽袭击，或者四处乱跑，有时会跑到荒芜的山地，需要孩子们保护，把它们引领到草肥水美的地方。稍大一些，孩子们就要跟父亲到田间干农活，先观摩学习而后实际操作。女孩子很小就帮助母亲做家务，包括打扫房间、打水、洗衣服、做饭等。当然有时她们也和兄弟们一样去看护羊群。

## 2、教 育

犹太民族之所以能对世界文明做出重大贡献，与他们重视教

育关系密切。在教育的大领域内,家庭教育占了相当大的比重,是希伯来家庭生活中十分重要的内容。新约时代以前,孩子们很少能在家庭以外受到正规教育,教育下一代的重任几乎都落在家长身上。孩子们很小就在母亲的引导下学唱赞美诗和祷告语。律法方面的宗教教育通常由父亲负责,父亲要时常向孩子讲解犹太律法的具体条文,使他们理解本族的传统,严格遵守律法,成为本民族合格的接班人。《出埃及记》说,亚卫曾吩咐摩西,将他向埃及人所做的事及在他们中间所行的神迹,仔细告诉以色列人的子子孙孙,使神的荣耀世代传扬。父亲还有责任讲述希伯来宗教节期和各种仪式,并经常向孩子们绘声绘色地叙述以色列的神圣历史。孩子们从小就倍受关爱,但绝不被娇宠。他们如果调皮捣蛋,会遭到父亲严厉的责备。《箴言》说:“愚蒙迷住孩童的心,用管教的杖可以远远赶除。”又说:“不忍用杖打儿子的,是恨恶他;疼爱儿子的,随时管教。”

女孩很早就开始接受操持家务的教育,跟随母亲学习纺线、煮饭、洗衣、打扫房间等家政技艺。男孩子则在十几岁时随父亲下田学习农艺,他们要细心观察父亲的动作,掌握运用农具的技术要领。他们必须从父亲或家族长者处修习一两门手艺,像制陶、冶铁、炼铜等,也可以跟随长辈捕鱼。这既能使孩子们长大后拥有一技之长,也能使家传的技艺不致断绝。另外,男孩还要接受适量的军事训练。古犹太民族相当弱小,一直都在中东纷乱局势的夹缝中生存,战事连绵不绝,这要求他们随时保持高度的警惕,对男性孩童从小进行军事训练,在和平时期也不忘培养后备力量。

关于古犹太家庭教育、社会教育和学校教育的详细情况,请阅读本书第二章。

### 3、其他活动

如同其他民族一样,犹太儿童也有快乐的童年。《撒迦利亚书》第8章5节提到“城中街中必满有男孩女孩玩耍”。《马太福

音》第 11 章 16-17 节打过一个比方：“好像孩童坐在街市上招呼同伴，说：‘我们向你们吹笛，你们不跳舞；我们向你们举哀，你们不捶胸。’”可见犹太儿童也不乏天真烂漫无忧无虑的天性。当代考古学家从巴勒斯坦发掘出各种儿童玩具，能充分证明这一点。

进餐也是一个家庭比较重要的活动项目。古犹太人不吃早餐，只匆匆对付一下午餐，然后就各去继续工作。只有晚餐在一天中最重要，通常都由母亲准备很长时间。全家人把晚间的进餐看成一天辛劳后的报偿。

按礼仪度过各种节期在犹太人的日常生活中占有十分重要的位置。他们的节期多得很，包括结婚纪念日、生日、安息日、普珥节、住棚节、逾越节等，其中大多数与宗教有关，它们旨在提醒以色列民众遵从与亚卫神订立的契约，恪守古老的宗教传统。犹太人尽管平日甚为俭朴，在节期里却不惜大肆进行庆祝活动，似乎要为日常辛劳的工作和生活添加些色彩，寻求些精神和物质上的补偿。

## 五、家庭产业的继承

### 1、过继

过继是一种古老的习俗，流行于圣经时代的中东地区，主要目的是使家族的姓氏和血统能传承下来，财产能在本族内保存。如果本族缺少具有继承资格的成员，一家之长要考虑从外家族指认一位，纳入本族，视为合法成员。有时，如果本族缺乏劳动力，也能从外家族过继来一些，以壮大本族的力量。《创世记》第 15 章 2-3 节提到亚伯兰与亚卫神立约时，抱怨神没有赐给他一个儿子，以致他只好让大马士革人以利以谢承受他的家业。他想过继一个儿子作自己的后嗣，但亚卫使他妻子撒莱在他 100 岁时生了以撒，那次过继未能实现。在另一个例子中，约瑟带两个儿子去看病重的父亲雅各，雅各祝福约瑟后看到他的两个儿子，说：“我未到埃及

见你之先，你在埃及地所生的以法莲和玛拿西，这两个儿子是我的，正如流便和西缅是我的一样。”（《创世记》48:5）这就是一种典型的过继。以法莲和玛拿西虽是雅各的孙子，雅各却情愿将他们认作儿子，并嘱咐约瑟，他那些在以法莲和玛拿西之后生的儿子，必须在以法莲和玛拿西的名下得产业。

另外，从神学意义上讲，亚卫神与以色列人的关系也可以视为过继。以色列人称他们的神为天上的父，他们都是神的儿子，这种父与子的关系就能理解成一种过继。在《撒母耳记下》第7章中先知拿单听到亚卫的话：“现在你要告诉我仆人大卫说，万军之亚卫如此说：‘……他必为我的名建殿宇，我必坚定他的国位，直到永远。我要作他的父，他要作我的子。’”此语可看成以色列人与亚卫神之过继关系的明证。然而这种过继形式似乎不是以色列民族的独创，而是从中东其他民族引进的。

## 2、口传遗嘱

古代犹太人尚未使用书面形式的遗嘱。凡涉及遗嘱，一般都是父亲临危时将自己对财产分配等后事的决定口头讲给儿子们。《撒母耳记下》第17章23节提到亚希多弗因自己的计谋不受重视，回到家后心情郁闷，“留下遗言，便吊死，葬在他父亲的墓里”；《列王纪下》第20章1节叙述大先知以赛亚得知希西家王病危时去看望他，向他传达神谕说：“你当留遗命与你的家，因为你必死，不能活了。”语中的“遗言”、“遗命”应当都是口头遗嘱。

## 3、长兄继承制

这是一种以长子为尊、由长子继承家业的习俗，有时不甚确定，因家而异。似乎长子必须是家中正妻所生；侍妾所生的即便为先，也很容易被正妻所生的小儿子取代。亚伯拉罕的大儿子是夏甲所生的以实玛利，但他们母子却因正妻撒莱的排斥而不得不远走他乡。在这之前还有个插曲，由于撒莱一直不育，亚伯拉罕曾想

将大马士革人以利以谢过继为继承人,但最终未能付诸实施。可以推断,如果撒莱最后未生下以撒,那么,夏甲的儿子以实玛利肯定是继承人,他和他的母亲夏甲绝不可能遭驱逐。

前面已经谈到,长兄对家产拥有优先继承权。法律有明确规定,禁止父亲因对幼子的偏爱而忽视长子的特权,明示全部家产中的不动产几乎全部归长子。这样做能使原先雄厚的家产不致四分五裂、由大变小。于是长子便得到幸运的大份,包括土地、房屋等,其他儿子只能参与动产的分配,每个人得到的份额与长子相比微乎其微。

#### 4、其他继承方式

长兄继承制并不是绝对的,如果某家族的长子死了,他又未留下后代,继承人就应由次子接替;另一种情况是家族中没有儿子只有女儿。据《民数记》第 27 章 1-11 节载,西罗非哈的女儿们向摩西申诉:“为什么因我们的父亲没有儿子,就把他的名从他族中除掉呢?求你在我们父亲的弟兄中分给我们产业。”最终,摩西接受了西罗非哈女儿们的请求,晓谕以色列人说:“人若死了,没有儿子,就要把他的产业归给他的女儿;他若没有女儿,就要把他的产业给他的弟兄;若没有弟兄,就要把他的产业给他父亲的弟兄;他父亲若没有弟兄,就要把他的产业给他族中最近的亲属。”但是西罗非哈的女儿们不得与玛拿西支派以外的人结婚,以免本族的财产遭受损失。

犹太人对本族家产的重视程度在世界各民族中无出其右者。即使本族中有人将自己的产业卖掉,他的近亲也会想尽办法赎回来。就连那些实在赎不回来的土地,到了禧年也会自动归还给原卖主,因为在禧年一切都能获得释放或复原。在连续度过七个七年后,接下去的第 50 年就是禧年,以色列人应以庆祝的号声宣布这年的到来,这时一切债务都会被免除。《利未记》第 27 章 24 节清楚地规定:“到了禧年,那地要归卖主,就是那承受为业的原主。”

但圣经也提到某些特例。按《约伯记》第 42 章 13 - 15 节记载,约伯的三个女儿有七个兄弟,而“她们的父亲使她们在弟兄中得到产业”。这显示出人们在履行律法规定时有很强的自主性,否则,就不会出现大卫立小儿子所罗门为王一类情况了。

## 六、家庭伦理

在夫妻之间,基本上要求妻子对丈夫绝对服从,绝对尊敬,不能有反抗情绪。妻子对丈夫要像对主人一样毕恭毕敬。尽管污蔑妻子、诋毁妻子名誉和贞洁的丈夫要被罚款 100 舍客勒,且终生不许休妻,但从律法上讲,遵从丈夫是每位妇女的义务。

儿女对父母的孝道也是希伯来家庭伦理中的重要内容。孝敬父母作为一项宗教义务,被圣经和《塔木德》置于相当重要的地位。“十诫”明确指示以色列人“当孝敬父母”。《塔木德》称:“孝敬父母的律法举足轻重,因为神圣的上帝认为这比敬奉他自己还要重要。”

人们普遍认为父亲在家庭中受敬重的程度应超过母亲,然而律法却把母亲放在与父亲同样的位置上,认为孝敬母亲和孝敬父亲是同等的。但对这个问题人们也有过争执。一些拉比认为,圣经提到“当孝敬父母”,似乎将父亲置于应当优先考虑的地位。他们认为,子女们出于天性更亲近母亲,因为母亲能用温柔慈祥的母爱赢得儿女们的爱戴,而父亲却常因严厉的面孔使子女感到疏远,不愿意孝敬他。所以,圣经在此律令中才将父亲放在母亲之前。

关于孝敬父母,犹太人中流传着许多有趣的故事。一则故事讲孝敬父母要出于真情流露,而不能只图一个孝顺名声;某人尽管每天都为父亲提供肉食,但若只是为了换取孝顺名声,对父亲仍然会傲慢无礼;有一回,他父亲问他每天从哪儿搞来这么多肉,他竟然出言不逊:“老家伙,吃你的,别吱声,因为狗都是安安静静地吃东西!”最后这个儿子被罚下了地狱。另一个儿子则因真心孝敬父

亲而上了天堂。他接到命令,家里必须有一个人去给国王作磨面工。当时他正在磨房工作,闻言将手里的活儿交待给父亲,让他替自己在磨坊磨面,心想:父亲在这里替我干活,我去给国王磨面,如果出了什么祸端可以由我来承担,需要被惩罚时也由我来接受。最后,这位处处为父亲安危荣辱考虑的儿子上了天堂。

另一则故事讲人们非常重视孝敬母亲。有一位拉比历来孝敬母亲,只要听到她的脚步声,就会高喊:“我要站在神的面前!”一个安息日他母亲在屋外散步,不小心将鞋碰掉,他看到后二话不说就趴在地上,让母亲踩着自己的手走到床边。后来他得病躺在床上,一些受尊敬的学者和长老前来看望他,他母亲向他们讲述了儿子如何孝顺的事迹,将那天儿子的做法细细地讲给他们听。哪知他们听后却说:“这样的事即使他做了一千次,《托拉》上关于孝敬父母的律法他也履行了不到一半。”可见犹太人对孝顺的重视达到了何种程度。

## 第二章

# 生老病死

一个人对生老病死的态度微妙地影响着个体生命理念的形成,一个民族对生老病死的健康态度能成为荫庇后人的永久财富。犹太民族和许多古老民族一样,很早就有了对生老病死问题的深入思考,他们很聪明地用词语将这方面的思想固定下来,固定为可以触摸的似乎还有一定温度的圣经文本。在这种创造加工的过程中,神话因素和现实因素相互生发和映射,使他们的生老病死观念呈现出奇异的色彩。

### 第一节 生之感悟

#### 一、犹太人的生命意识

生命是一种奇迹,是冥冥之中某种力量神秘而无言的馈赠。原始民族面对生命而有的惊讶与困惑,转换为上下求索的行为,并创造性地在某种程度上给出了解答。



犹太民族和生活在地球上任何角落的民族一样,有着强烈的生命意识,这在各种现存文献尤其是圣经中直接表露出来,其中最具有代表意义的是《创世记》中生命树的意象。树之所以被犹太人用作生命的典型象征,也许在于它具有联系天空和大地的性质。树木向天空生长,让人想到万物乃至宇宙将以之为轴运行;树木一枯一荣,则让人联想到树木的死亡、再生与某种神秘的进化。伊甸园中生命树有12个果实,恰恰提供了宇宙的生命在每一年更新的步伐数目。生命树也有变体的形式,其中最为人所知的一种是橄榄树。橄榄树关于和平与生命的象征,由圣经生发出来,如今已被各国各族人们所接受。《创世记》中记载的“雅各的天梯”,实际也是生命树的变体。到了新约时代,耶稣在十字架之树上的死,则成为人类获取救赎之必经关口。在后代关于耶稣的画像中,带有枝叶的十字架十分常见,这实际上是通过隐喻,将耶稣基督变成了世界之树、世界之轴,或者某种登天的梯子。

希伯来人关于生命树的论述是非常密集的,其民族密籍《荣耀书》中说过:“生命之树从上到下展开,太阳照亮它的金身。”《以赛亚书》所描述的“耶西树”(耶西的根)对于犹太人来说意义非常重大。后代画家在表现这一主题时往往绘画出一棵树从耶西(大卫之父)的肚脐、口或腰部长出。生出枝条代表大卫及犹大诸王。《以赛亚书》用“耶西的根”预言弥赛亚必出于大卫的家族:“到那日,耶西的根立作万民的大旗,外邦人必寻求他,他安息之所大有荣耀。”(《以赛亚书》11:10)以赛亚还以树代表世上强权者的野心与欲望,他们的生命意志冒犯神灵,就像松树和香柏企图升到天上,但它们被砍倒了。使徒保罗后来引用以赛亚的预言,说耶稣即是“耶西的根”,是“外邦人的盼望”(《罗马书》15:12),就使以树木为象征的大卫家族谱系发展到了顶峰。《但以理书》也有以树喻人不加收敛之野心的例子,其中写到尼布甲尼撒做了一个噩梦,梦见一棵高大、坚固而华美的树,被从天而降的守望的圣者判决:“伐倒

这树！砍下枝子！摇掉叶子！抛散果子！”但以理解梦，认为此树代表将受惩罚的尼布甲尼撒王。在新约福音书中，耶稣骑着小毛驴最后一次进入耶路撒冷时，“有人把田间的树枝砍下来，铺在路上。”（《马可福音》11:8）基督教传统习惯于将这一事件同耶稣在十字架上的死与最后的复活联系起来，这就最大程度地发挥了树木的象征意义，即生命战胜死亡，爱战胜仇恨。后来基督教因此常以树枝铺地或挥动树枝向胜利者表示祝贺，圣枝主日就是专门纪念这一事件的节日。

## 二、犹太人的生育观、人口观、家庭观

石榴在各族文化系统中多被当作多子多孙的象征。古希腊时期它是赫拉和阿佛洛狄忒的标志；古罗马时期，人们用石榴枝制作新娘的帽子；印度人相信石榴汁有防治不育的功效；波斯人的情诗则往往用石榴比喻乳房。犹太人直到今天仍保留着一项古老风俗，即在男女喜结良缘之时，于新房门口挂一个石榴，以祝福新人子孙满堂，享尽绕膝之乐。计划生育的观念对古代犹太人并不存在，这是当时特定的生存困境与压力条件所导致的。圣经很多地方反映了犹太人多子多福的观念。亚伯兰多次得到上帝的应许，要让他的后裔如天上众星一样繁多。后来上帝又应许他作多国的父，今日犹太人和阿拉伯人都奉亚伯兰为祖先，验证了这一应许。亚伯兰改名亚伯拉罕，其意正是“多民之父”。以撒也被上帝祝福子孙多得“如同天上的星，海边的沙”。利百加的兄弟在她出嫁时对她的祝福也体现了犹太人传统的生育观——“我们的妹子啊，愿你作千万人的母！”

作为犹太人日常生活经验与智慧结晶的《诗篇》和《箴言》，一些篇章直接反映了圣经时代犹太人的生育观。《诗篇》第127篇说：“儿女是亚卫所赐的产业，所怀的胎，是他所给的赏赐。少年时所生的儿女，好比勇士手中的剑。”第128篇3节说：“你妻子在你

的内室,好像多果子的葡萄树。”《箴言》第18章6节则赞誉:“子孙为老人的冠冕。”

这样一来,妇女的不育就成为女性最大的磨难与恐惧之源。迦南地本有生殖崇拜的浓厚氛围,作为其宗教核心的巴力神死亡与复活的神话,鲜明地显出对自然生命力的崇拜。巴力本是迦南神的通名,意即“主人”,后来风暴之神哈特成为至大的巴力,司守丰产、生殖,甚至正义。巴力不幸遇到死神摩特,败在其手下,导致万物凋零,失去繁殖能力。七年后,巴力之妹兼妻子亚拿特寻到摩特,战胜了他。于是巴力复活,立刻与亚拿特交合,恢复了大地的生机。以色列人进入迦南地后,受到当地宗教的影响,适当地填补了本族神学的空缺,使上帝也和妇女的孕育之事密不可分。《创世记》第20章记载基拉耳王亚比米勒娶了装作亚伯拉罕妹妹的撒拉,上帝就断绝了亚比米勒家中妇人的生育能力,后经亚伯拉罕代祷,才得恢复。而亚伯拉罕百岁得子的故事,更是以一桩不可思议的生育事件,宣扬了神的大能。

旧约时代犹太人存在严重的重男轻女倾向,因为男孩子长大后可以增加家庭的经济收入,扩大家庭的规模。只有男子才可能成为父权社会中一个家族香火绵延的标志,而女子长大后要嫁到夫家,只会减少家庭的财产,甚至在娘家的姓也要失去。一个妇人有了头生子后,地位会有很大的变化,乡邻们将称她为“某某男子之母”,而不再称她“某某男子之女”。一个父亲如果得了儿子,会把它当作大喜之事,《耶利米书》第20章15节所载耶利米的诅咒佐证了这一习俗,耶利米说:“给我父亲报信说‘你得了儿子’,使我父亲甚欢喜的,愿那人受诅咒!”到了新约时代,在犹太基督徒那里,想要男孩的强烈愿望又有了特别的理由,那就是她们都希望生出弥赛亚。圣经关于弥赛亚的预言,无疑常被她们挂在嘴边,唠唠叨叨。

作为补救措施,过继成为不育妇人保持自己地位的一种选择。

《创世记》第 15 章 3 节称亚伯拉罕欲以家中一仆人为自己的后嗣，这是圣经关于过继的最早的隐隐约约的记载。这之后，亚伯拉罕的妻子撒莱因自己不能生育，就将使女埃及人夏甲给丈夫为妾，说：“亚卫使我不能生育，求你和我的使女同房，或者我可以因她得孩子。”后来，雅各的妻子拉结也使用同样的手段，将使女辟拉送与丈夫，生下但和拿弗他利。在以色列 12 支派中，很奇怪的是没有以雅各 12 子之一约瑟命名的支派，而将约瑟的两个儿子玛拿西和以法莲立作了两个支派。这是雅各将孙子过继为儿子的结果，在《创世记》第 48 章 5-6 节中，雅各对约瑟说：“我来到埃及见你之先，你在埃及地所生的以法莲和玛拿西，这两个儿子是我的，正如流便和西缅是我的一样。你在他们以后所生的，就是你的，他们可以归于他们弟兄的名下得产业。”《路得记》关于拿俄米的故事也牵涉到过继。拿俄米没有丈夫，也没有儿子，这样她从摩押地回到伯利恒后就无法承继土地产业，面临直接的生活困难。路得嫁给波阿斯后生下一个儿子，“拿俄米就把孩子抱在怀中，作他的养母。邻居的妇人说‘拿俄米得孩子了’。”圣经中关于过继的类似记载还有：摩西被法老的女儿收养、以斯帖作为孤女被堂哥末底改收养为女儿、流亡者以东人哈达的儿子基努拔与法老众子一同住在法老宫里。不过，在以色列的律法书里，并无关于过继的明文规定，这也许是由于民众之中过继事件尚属少数。

### 三、出生

虽然犹太人有子多福的观念，但生育毕竟是件苦事。当亚当和夏娃被逐出伊甸园时，上帝对妇女的惩罚是：“我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。”先知们也提到妇女生育之苦，以赛亚形容自己的痛苦是“我满腰疼痛，痛苦将我抓住，好像难产的妇人一样”，耶利米预言灾祸来临的异象是“我听见有声音，仿佛妇人难产的声音，好像生头胎疼痛的声音”。然而《出埃及记》述

及希伯来妇人的生育却是顺畅异常，“希伯来妇人本是健壮的，收生婆还没有到，她们已经生产了。”这应该属于文学的夸张。

拉比们对胎儿及其出生有这样的描述：子宫中的胎儿就像一本合而未读的书，双手放在两个太阳穴上，两臂关节放在双膝上，两脚后跟放在臂上，头置在两膝之间。口是闭合的，而肚脐是张开的，从母亲那里吸收营养而不排泄。出生之时，原来闭合的口张开，原来张开的肚脐闭合。孩子出生时要接受天使的击打，从而让他忘记过去，这就是人出生时的第一声啼哭。

犹太人早就有专职的助产士，一般由老婆子担当。《创世记》第35章记载拉结难产时就有收生婆在一旁伺候并安慰她，《出埃及记》第1章甚至记载了两个希伯来收生婆的名字，一名叫施弗拉，一名叫普阿，她们敬畏希伯来人的神，就没有听从从埃及王的命令残害犹太男孩的性命，这似乎也出自两个助产士对职业道德的谨守。

妇人生产时不允许丈夫在场，他要等着人给他报信。作了父亲的人是特别高兴的，先知耶利米诅咒自己的生日、抱怨上帝时就说：“给我父亲报信说‘你得了儿子’，使我父亲甚欢喜的，愿那人受诅咒！”而人子耶稣降生时，更有成对的天使给世人报信。

新生儿要用盐涂抹全身，似乎这样一来，婴儿的皮肤就会干燥、有力、皮实，从而达到增强体质效果。同时涂抹盐巴显然也是一种洁净仪式。先知以西结谴责不忠实的耶路撒冷，就将其比作出生时没有用盐巴涂抹的人，《约伯记》中亚卫在旋风中给约伯的回答将海水奔涌而出比作胎儿出生，更显明了盐与生命的某种隐秘关系（生命出于海洋），似乎是对生命之源出于大海的集体回忆。

抹过盐后，新生儿就用布裹起来。布裹得很严密也很结实，裹得孩子如同木乃伊，不能自己随意手舞足蹈。这些裹布用棉布做成，有10厘米宽，5-6米长。妇人生产之后要有一系列例行仪式，生男生女的仪式大有不同。首先是洁净，生男需七天，生女则需

14天；接下来要守在家中，生男需33天，生女则需66天；最后可以出门的时候，首先要做的事是去神庙献祭，富人会献上一只羊，而穷人只需献上两只小鸽子或一对斑鸠。

孩子出生后常由乳母而非母亲哺乳。乳母在一个家庭中占有重要地位，几近其亲生父母。《创世记》第24章59节载有利百加的乳母随其一同前往夫家的情况，对于新娘来说，乳母是保护者、助手和朋友，新娘会像对待自己母亲一样向乳母袒露内心的隐秘。

孩子断奶时常会有庆贺宴席。《创世记》第21章8节记载：“孩子渐长，就断了奶。以撒断奶的日子，亚伯拉罕设摆丰盛的宴席。”

生日的庆祝也要设摆宴席，施洗者约翰和撒罗米的故事就发生在希律王的生日宴席上。

同时，私生子在犹太社会受歧视，他要被剥夺几乎一切个人权利，摩西律法明确规定：“私生子不可入亚卫的会，他的子孙直到十代，也不可入亚卫的会。”

#### 四、关于头生子

长子在犹太家庭中占有非常重要的地位。他要作为兄弟之中的表率，时时处处积极争先。在父亲那里，他是优秀的帮手，当父亲去世后，他就是一家之主，有权继承大部分产业，甚至母亲也要听从于他。犹太伦理讲究长幼有序，如当约瑟的兄弟们都来到埃及和他相聚时，约瑟在宴席上就按照长幼之序让他们坐席。《申命记》也特别强调，人不可因私爱而以次子取代长子的名份。

但是从圣经中也可以频繁看到长子名份被取代的情况。在《创世记》第27章，雅各用一碗红豆汤骗取了以扫的长子名份，犹太民族的正宗自此由雅各绵延而下，而以扫则成了亚玛力人的祖先。雅各在临去世时祝福约瑟的两个儿子，将右手放在次子以法莲头上，意为立以法莲在长子玛拿西之上。后来雅各又以放纵淫

乱的理由剥夺了其长子流便的名份。先知撒母耳到耶西家膏立新王,则略过其他众子而拣选了最小的儿子大卫。

因此可以推测,犹太民族对于长子名份的看法,是随着时间流逝而变动不居的。在王国时代之前,因为部族仍处于非统一状态,长子作为秩序代表的观念尚未发生作用,即使在家庭和部族之中不以长子为尊,造成的恶果也不大。而到了王国时代,长子观念得到深入思考;大卫晚年众子争位导致的战争肯定对后来者思想影响甚大,《申命记》强调的长子继承原则也许正是此一思考的成果。

圣经之中和长子相关的故事还包括:该隐杀弟、出埃及“十灾”中击杀头生人畜的灾祸、耶稣之死。这三个故事具有明显的神话和夸张意味,不管该隐的罪恶,还是耶稣的救赎,头生子从一开始就是双重性的悖论。由此上溯,可以触摸到原始社会某些宗教仪式的因素。

## 五、割 礼

割礼,一般指割除男性阴茎包皮的仪式。今日西方国家流行的割除包皮手术,是预防男子性器官病变的有效措施,北美国家几乎所有新生儿都要接受这一手术,但这和割礼原有的宗教仪式性质已了无瓜葛。至于非洲今日仍在继续的对女子实施的割礼,则因其对女性身体的严重损害,受到世界妇女组织的强烈反对和禁止。

对于犹太人而言,割礼是神和亚伯拉罕立约的标志。割礼作为奉命而行之事,代表了顺从与忠诚。亚伯拉罕对神的认识经历了不断的动摇和变化,而割礼施于亚伯拉罕及其子嗣,就成为一种警醒,使之永奉上帝之名。割礼作为“约”的标志,有时也被直接称作“约”。犹太人的割礼成为和其他民族的显著区别所在,也成了一个团体的象征。在囚居巴比伦时期形成的犹太教中,割礼被赋予种族标志的重要意义。当割礼被外族统治者禁止时,犹太人的

反抗情绪往往无法遏止。安条克四世和后来的罗马皇帝哈德良在位时都曾下诏废止割礼，结果分别导致了玛他提亚起义和巴尔·赫赫巴起义。

然而人类学研究表明，割礼远非犹太人所独有的仪式。早在公元前 4000 年甚至更早的时候，割礼就已存在且相当普遍：中南美洲的印第安人、新几内亚人、波利尼西亚人；澳洲和非洲的许多部落；更重要的是埃及人，就已经有此风俗。从遗存的一些岩穴壁画和木乃伊中，我们可以找到有力的证据。同时，希罗多德在其历史著作中也记载了埃及的割礼，弗洛伊德在《摩西与一神教》中推测犹太人正是从埃及人那里接受了割礼。即使在圣经之中，我们也发现真正不施行割礼的是非利士人，而在以色列其他周边民族中，闪族的亚扪人、摩押人、以东人、米甸人、腓尼基人都都施行割礼（参见《耶利米书》9:25）。

犹太割礼施行于婴儿时期，而周边民族则多行于成年之时，兼作成人仪式和婚前准备，没有犹太割礼所具备的宗教意味。《创世记》记载割礼始于第 17 章，上帝对亚伯拉罕说：“你们都要受割礼，这是我与你们立约的证据。你们世世代代的男子……生下来第八日，都要受割礼。”这以后，亚伯拉罕就给自己的儿子以实玛利和家里的一切男子，包括自己的家族成员和买来的奴隶，都行了割礼。最早的割礼一般由父亲施行，割礼之俗发展起来之后，执行者开始由专业人士担当，所用器械也由石刀换作精细的刀具。现代医学研究认为，婴儿在出生之后第八天皮肤伤口最容易愈合，而犹太割礼施于第八日，可能是从经验之途得出的科学选择。

到了早期基督教时期，割礼被划归成“旧约”的标志。虽然施洗者约翰、耶稣、保罗都受过割礼，但为了更好地吸收外族人加入基督教，保罗将割礼同基督徒的个人身分断开，必要时则采取比喻方法予以解释。但保罗并未否认割礼对于犹太人的意义，只是认为那是受自外部而非圣言交托的标志。同时保罗也认为，犹太人



不应该因此而觉得种族优越、高人一等，因为犹太人心灵的悖逆使他们的割礼失去了应有的光彩。保罗越过亚伯拉罕施行割礼之限，将其心灵品质定位为因信称义，并用洗礼代替割礼，从而逸出犹太民俗范畴，另开了基督教风俗一途。

## 六、命 名

名字对于古代人来说，具有现代人所无法比拟的重要性，因为受原始遗留观念影响，古代人往往认为语言具有某种魔力，能控制它的所指。中国《西游记》中孙悟空与金角大王、银角大王斗法时，那个呼名捉人的葫芦所展现的正是此种语言魔力之机巧。在一些宗教中神的名字往往意味非凡。伊斯兰教用拉赫曼、拉希姆、马立克等 99 个名字表现安拉的品质与特性，犹太教对神的指称也有 Elohim、JHWH、Adonai、shaddai 等。其中 JHWH 是最受尊崇的，只有大祭司才能称呼；一般人看到此词只用 Adonai 代替而不能读出。圣经的《诗篇》频繁使用神名，实际相当于请神的宗教仪式。因此命名的正确性受人关注。中国人讲究正名、追求名正言顺，古代名家更是极端地由名字推导结果。圣经中上帝让亚当给万物命名，实际相当于赋予亚当管理世界的权利，由此亦可见出犹太人对命名的重视。

旧约时代犹太人一般在婴儿出生时就取名，到了新约时代，则改在出生之后第八天，这一天同时要举行割礼。之所以在行割礼时给孩子命名，后来的拉比解释说，是因为上帝是在要求亚伯拉罕施行割礼的同时，让他由亚伯兰改名为亚伯拉罕的。《路加福音》也载有耶稣受割礼的同时被命名之事。在特殊的日子给孩子取名，这种情况在别的民族也存在，如希腊人选择第五天或第十天给婴儿命名，罗马人在第九天给男孩命名，而在第八天给女孩命名。

犹太人常由父亲取名，有时也由母亲取名。孩子一般不取和父亲相同的名字，这和如今英美国家常常几代重名的情况大有区

别。当然也有一些例外,如《路加福音》第1章所载,施洗者约翰出生后,邻里亲族要照他父亲之名给他取名撒迦利亚,其间可能有某种未加明确的原因。在希腊化时期,犹太人往往会取两个名字,相当于国人常见的既有中文名字,又有英文名字。耶稣的12门徒多马之一又叫低土马,实际上两个名字意思一样,多马是亚兰语,低土马(Didymus)则是希腊语。对于旅居和流亡异邦的犹太人来讲,取一个希腊或拉丁名字并不是为了显示某种假洋鬼子的身份,而只是为了生活更方便罢了。

命名的依据与来源通常有:

A、来自植物的名字。如罗达(玫瑰)、苏撒娜(百合花)、他玛(棕树)、“厄隆”(橡树)、“厄市苛耳”(葡萄)等(带引号者为天主教译名)。《约伯记》记载了约伯给女儿起名的故事:“他给长女起名叫耶米玛(Jimima),次女叫基洗亚(Kezia),三女叫基连哈朴(Keren-happuch)。在他全地的妇女中,找不着像约伯的女儿那样美貌。”语中的“美貌”有隐喻意味,因为约伯三女的名字分别意为鸽子、肉桂、眼膏盒。基洗亚就是一个来自植物的名字。

B、来自动物的名字。如拉结(绵羊)、底波拉(蜜蜂)、迦勒(狗)、约拿(鸽子)、那哈施(蛇)、“曷弗尼”(小青蛙)、“左法尔”(麻雀)等。它们如同今日英美国家常见的 Wolf、Fox、Lion、Bear、Bull、Nightingale、Jay、Hank、Finch 等名字。

C、和上帝相关的名字。如以赛亚(主拯救)、以利亚(上帝是审判者)、以西结(得力于上帝)、亚比央(上帝是父)、亚哈谢(得到亚卫的支持)、亚沙利亚(得助于亚卫)、俄巴底亚(亚卫的仆人)、以利加拿(为上帝所造)等。

D、和婴儿出生时状况有关的名字。中国《左传》所载郑庄公名字的来源即为此类:“庄公寤生,惊姜氏,故名曰寤生。”圣经记载,利百加怀了双胞胎,弟弟的手出生时紧抓着哥哥的脚,这个弟弟就是雅各,他的名字意思是“抓”。有时婴儿出生时父亲的生活

状况会影响到给婴儿取名。如摩西之子革舜的名字就是对摩西在米甸生活的纪念，摩西因打死埃及人流亡米甸被流珥收留，革舜的意思就是“我在外邦作了寄居的”。更多的时候，婴儿的名字与母亲生育时的状况相关。圣经对雅各 12 子名字择取的记载是对此种命名习惯的生动说明。雅各的两个妻子利亚和拉结争风吃醋，都想凭子嗣获得雅各的宠爱，这种激烈斗争在她们给儿子所取的名字中反映出来。利亚虽然不被宠爱，却先于拉结生子，于是给儿子取名流便，意即“有儿子”，利亚因此说：“亚卫看见我的苦情，如今我的丈夫必爱我。”接着利亚又连生三子，分别给他们取名西缅、利未、犹大。西缅意为“听见”，表明亚卫听见了利亚的苦楚；利未意为“联合”，表明利亚相信，有了这三个儿子丈夫一定会爱她；犹大意为“赞美”，因为利亚说：“这回我要赞美亚卫。”拉结在生育方面被姐姐压了一头，就把自己的使女辟拉给雅各为妾，生下一个儿子，她觉得这大大伸了自己的冤屈，因此给他取名但，意为“伸冤”。辟拉生第二个儿子时，拉结觉得自己已有很强的实力与利亚斗争，因此给他取名拿弗他利，意为“相争”。利亚依拉结之法炮制，将使女悉帕送给雅各，悉帕生子，利亚给他起名迦得，意为“万幸”；悉帕生的第二子则被取名亚设，意思是“有福”。利亚又生子，取名以萨迦，意为“价值”，此子是利亚用一个风茄从拉结那里换来和雅各一夜欢情的结果，利亚觉得这是神对自己将使女送给雅各一事的价值补偿。接着利亚又生子，取名西布伦，意为“同住”，因为利亚觉得自己已生了六个儿子，雅各必会和自己同住。这之后拉结才生第一个儿子，给他取名约瑟，意为“增添”，因为拉结希望再生一个儿子。此后拉结果然又生一个儿子，但在生育时难产，将死时给儿子取名便俄尼，意为“我的患难”。后来雅各给便俄尼改名为便雅悯，意为“我的右臂”，相当于“幸运儿”。这就是以色列 12 族长名字的由来。

虽然名字对于古代犹太人具有神圣意味，但在人生的中途，因

为某种缘故而改名的事情也存在。改名有时是个人决定,有时则是客观局势所迫,或是由别人所决定,比如上文提到的雅各将便俄尼改名为便雅悯的情况。圣经多处提到改名,其中最早最著名的当数亚伯兰改名为亚伯拉罕,撒莱改名为撒拉。他们作为犹太人的始祖,改名寄予了对家庭和民族繁衍壮大的期望。而雅各改名以色列,更是对犹太人和神交往的一个重要事件的纪念。据《创世记》载,雅各和天使较力而获胜,面见神而仍保全性命,天使就命他改名以色列,意为“与神较力者”。约瑟也曾改名,当他被埃及法老任命为宰相时,同时被法老赐名撒发那忒巴内亚。因为命名者和被命名者之间存在某种统治与被统治关系,改名也就常被胜利者和统治者用作显明自己权威的手段,约瑟被法老赐名就是一个例子。其他例子还有:埃及法老尼哥灭掉犹太大王约西亚后,扶立其子以利亚敬,同时将他改名为约雅敬;巴比伦王灭掉犹太大王约雅斤,扶立其叔叔玛探雅,将他改名为西底家;巴比伦王的太监长将但以理、哈拿尼雅、米沙利、亚撒利亚分别改名为伯提沙撒、沙得拉、米煞、亚伯尼歌。

## 七、洗 礼

洗礼是犹太人在圣经时代后期采用的一种宗教洁净仪式,主要通过水进行的,有时也涉及血与火。由于圣徒曾经预言,弥赛亚来临时“要用圣灵与火”施行洗礼,所以在纪元后最初几个世纪里,那些未受洗礼的殉教士就被视为“接受了火的洗礼”。与洗礼类似的洁净仪式在许多民族中都存在,如埃及人为死者洗身,以期望其获得再生;希腊人相信罪责可以通过洁净仪式得以消除;在美洲玛雅人的丧葬传统中,生者不但要为死者洗身,且要用清水洒其墓穴。

以水为特定的洗礼媒介可能有深厚的文化因由。水是生命起源的象征,《创世记》把水当作世界最初的混沌状态,开篇便说:“神

的灵运行在水面上”；印度教文献宣扬一切都曾是水，《梵书》中想象世界就是一个在水面上孵化的卵。在运行着的时间中，水又往往关涉着纯净、丰产、智慧、恩典和美德，《梨俱吠陀本集》对水的夸张性颂扬最能说明这一点：“啊，你令人振奋，给予我们力量、快乐和幻想！水啊，奇迹的主宰，你是万民之主！水啊，你让药物生效，保卫我们的身体。让我得到永生！水啊，你带走了我犯下的任何罪孽、我对任何人的冒犯、我立下的任何假誓言。”

在圣经中，水的象征具有二重性。水既意味着生命的创造，也意味着生命的毁灭，上帝既能在水中兴起生命和人类，也能用大洪水将其毁灭。洗礼因此可以被看作关于大洪水的隐喻，意味着旧生命的结束和新生命的开始。通过挪亚方舟而存活下来的人们，不能不注意水的二重性，如果用词语将其区分清楚，也可以称两种不同性质的水分别为“活水”和“死水”。圣经开头的伊甸园故事曾提到四条大河：比逊、基训、底格里斯、幼发拉底，它们有一个共同的源头。到了圣经结尾，水的意象再度弥漫，成了失乐园的人类获得拯救的希望。这一“活水”的意象贯穿在圣经的各处经文中。先知何西阿将亚卫比作春雨：“他必临到我们像甘雨，像滋润田地的春雨。”先知耶利米则指责不忠的犹太人背弃亚卫这一活水之源，而去挖掘自己的池子，因此遭到亚卫谴责：“因为我的百姓作了两件恶事，就是离弃我这活水的源泉，为自己凿出池子，是破裂不能存水的池子。”写于囚居巴比伦时期的《以西结书》预言以色列人回到家园后会重造圣殿，圣殿建好后，会有一股泉水从殿的门槛下涌出，“这水从槛下，由殿的右边，在祭坛的南边往下流”，最后这股泉水变成一条大河，沿河长满了树木。《以赛亚书》第35章对新世纪的预言包括：“在旷野必有水发出，在沙漠必有河涌流。发光的沙要变成水池，干渴之地要变成泉源。”耶稣在和撒玛利亚女人的谈话中将自己与活水紧密联系在一起：“人若喝了我所赐的水，就永远不渴。我所赐的水要在他里头成为泉源，直涌到永生。”与上述

活水意象对应,圣经中也存在大量死水意象,其中最典型的当属死海,因为死海之水毁灭了所有生命,并且吞噬了所多玛和蛾摩拉。《民数记》第5章曾提到一种奇怪的仪式:为了测定妻子是否贞洁,丈夫要将她带到祭司那里,喝下祭司用苦水、尘土、咒语等精心调制的一瓦罐东西,妇人如果不贞,就会肚腹发胀,大腿消瘦,反之则会怀孕。先知以赛亚也将恶人比作大海:“惟独恶人,好像翻腾的海不得平静;其中的水常涌出污秽和淤泥来。”

作为沙漠中的游牧部族,犹太人对水的敏感是可想而知的,他们常在水源和井附近举行重要集会。对于远道而来的客人,犹太人最重要的接待方式就是敬上清水,请客人洗脚。他们因此对水有了丰富的理解,其中甚至蕴含多元并存的意义。水在犹太文化中的二重性正是基于这种社会因素。

## 第二节 教 育

### 一、犹太教育观

犹太人具有浓重的选民思想,其教育也带有明显的神学目的,那就是,通过教育使人认识神,训练他们正确地服侍神,提高他们的层次,使他们达到与神沟通的效果。教育是一件相当神圣的事,不断的学习是人赖以生存的基石,人只有依靠知识,才能取得事业的成功。据统计,“书写”一词在荷马史诗《伊利亚特》中只出现一次,在《奥德赛》中没有出现,而在圣经中则出现了429次,这说明犹太人对教育与学习的自觉意识相当久远。《塔木德》作为犹太智慧的汇总,书名之意即为“钻研或研习”,其中有章节这样强调学习受教的道德内涵:“学习是最高的善”,“无论谁,为了钻研《托拉》而钻研《托拉》,均值得受到种种褒扬;不仅如此,而且整个世界都受

惠于他；他被称作一个朋友、一个可爱的人、一个爱神的人；他将变得温顺谦恭，变得公正、虔诚、正直、富有信仰；他将能远离罪恶、接近美德；通过他，世界享有了聪慧、忠告、智性和力量。”《塔木德》有一句非常有名的教育格言，其中充满温柔的诗意：“世界只是因为学童的呼吸而存在。”

在解释圣经文句时，拉比们不忘时刻强调教育。对《历代志》第16章的经文“不可难为我受膏的人，也不可恶待我的先知”，拉比们认为“我受膏的人”就是学童，“我的先知”就是学者。在每天早晚的祷告词中，犹太人将教育和敬神并提：“你要尽心尽性爱亚卫你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论；也要系在手上为记号，戴在额上为经文；又要写在你房屋的门槛上，并你的城门上。”他们还有这样的谚语：“如果你获得了知识，还缺乏什么呢？如果你缺乏知识，又获得了什么呢？”

教师在以色列享有极其尊崇的地位，在某些时候，他们甚至高于父母，因为犹太人认为，父母只是把孩子带进今世的生活，而教师则负责把孩子带进来世的生活。教师与父母地位不相上下的情况在我国古代也普遍存在，相似的说法即所谓的“天地君亲师”、“一日为师终生为父”等等。实际上，犹太师生之间常以父子相称，希伯来语中的“父亲”一词兼有“教师”之意。现代英文中 *father* 一词兼指父亲和教父，正是希伯来语词文化的承续。在民间一些地方，犹太人将一切教导青年子弟的人通称为父亲，《箴言》的一些地方显明了这一点，如其中常见的教诲发语词“我儿”、“我的儿子们”、“请听，我儿”等。这种习俗也许在中东普遍存在，比如约瑟因为作了法老的谋士，就被称作“法老的父”。至于教师的正式称呼，最早是“坦拿”，后来则是“阿摩拉”；在巴比伦犹太人那里，对教师的通用称呼是“拉比”。在《塔木德》中，有学问的教师被称作“塔尔米德哈卡姆”，意即“圣贤的门徒”。如果有谁污辱侵犯了“塔尔米

德哈卡姆”，他将被课以重罚，严重的甚至要被驱逐出犹太社区。与此同时，“塔尔米德哈卡姆”的女儿是不愁婚嫁的。犹太人的一个小故事说明了教师的地位：有一个孩子，他的父亲和老师同时被强盗绑架，必须用巨额钱财才能赎回生命。当时，孩子所拥有的财产只能赎回一个人，这个孩子的选择是：先从强盗手中解救他的老师。正因为教师具有如此尊崇的地位，犹太人才被告诫：“惧怕你的师长，要像惧怕上天一样。”

犹太教育观中也存在一个严重的缺陷，就是对女童受教育权利的忽视。在犹太人看来，女性的角色就是家庭主妇。母亲在家庭中的重要任务是训导女儿，使她将来能成为一个温良谦恭的妻子，因此女性从小接受的教育实际上是家政训练，内容主要包括烹调、纺布、染布、编织、照料孩子和管理奴仆，此外还有磨谷、收割、看管葡萄园等等。在《塔木德》中，虽然也有人主张“一个人有义务让自己的女儿学习《托拉》”，但更具普遍性的实际是这样的观点：“凡教女儿《托拉》的人犹如教她淫秽”、“宁可把《托拉》烧掉也不可传授给女人”。拉比们认为女性心情浮躁、懵懂无知，只适合使用纺锤而不宜为学。犹太人对女童教育的排斥当然并不是让她们遗忘本族最基本的宗教教义，有研究者认为，希伯来文化对希腊文化的有意抵制可能是其中一个重要原因。在希腊化时期，拉比们普遍忧虑希腊文化的同化，他们反感希腊世界男女关系的混乱和道德沦丧，而将之归咎于妇女因受教育而和男人产生的密切交往。另外，基督教兴起初期，一些妇女受宗教狂热驱使甘心过独身生活，也使希伯来的神圣婚姻观念遭到挑战，《塔木德》将这些人称作“世界的破坏者”。

## 二、家庭教育

婴儿自出生之日起实际就进入了接受家庭教育的程序，先知以赛亚曾明言婴儿从断乳开始就应该受教育，斐洛甚至玄玄虚虚



地说，襁褓中的婴儿已经能感受到上帝的灵气。这种对早期教育的重视，主要涉及的是家庭教育。父母在教育子女方面责无旁贷，尤其是父亲，他是上帝委派给人的第一位教师。父亲对儿子的教育是犹太文化与种族赓续的重要保证，《塔木德》说：“用《托拉》抚养孩子的人能享受今世的果实，同时把资本留到来世。”

子女从母亲那里接受的主要是道德教育，而在父亲那里接受的是至为重要的宗教教育。出埃及时亚卫就吩咐摩西：“要叫你将我向埃及人所作的事，和在他们中间所行的神迹，传于你儿子和你孙子的耳中，好叫他们知道我是亚卫。”父亲在教育儿子时常常会鼓励他询问逾越节的意义，这种习惯在《出埃及记》第12章可以找到渊源。孩子在家中要参加每日例行的祷告和唱诗，在新约时代，他们开始守安息日，从每周五黄昏开始，一直到周六太阳落山，只能做与崇拜有关的事。

犹太儿童所接受的教育内容有一定文学品味，即使宗教典籍，也往往选用有趣味的篇章。犹太律法要求刚会说话的儿童就能背诵诗句“摩西将律法传给我们，作为雅各会众的产业”，其后还要背诵许多祷告词、诗篇、箴言等。大卫为扫罗和约拿单作的哀歌就是犹太学童耳熟口诵的名篇。

父亲常常要把自己的一技之长传授给儿子，以保证他将来成家立业，不致成为社会的累赘，犹太谚语“不授子业，纵子成贼”正是此意。此外，父亲还要教儿子游泳，这和今日以色列禁止游泳的国策是不同的。今日圣地东南北三面处于阿拉伯世界的包围中，惟一的退路是西边的地中海，不学游泳是为了显示破釜沉舟保卫圣地的决心。

虽然犹太家长一般都懂得一些文字和书法，但教育儿子的方式却基本是口授，是耳提面命的庭训。儿子跟着父亲诵读，不断提出问题并回答父亲的提问。父亲则尽可能严格地要求儿子，有时甚至会采用体罚和暴力手段。类似中国的“教不严，父之过”，犹太

人的《箴言》说：“不忍用杖打儿子的，是恨恶他，疼爱儿子的，随时管教”、“愚蒙迷住孩童的心，用管教的杖可以远远赶除”。其他一些格言也很流行，如“马不打会变野，儿不打会变劣”、“鞭子是抽劣马的，笼头是套笨驴的，棍子是打蠢人的”、“愚蠢在小孩子心中，只有棍棒才能把它赶走”。这种严格管教在一定程度上有其意义，但总的来讲是一种低级拙劣的教育方式，在极端的情况下，甚至会威胁一个人的生命。对于犹太人来讲，《申命记》记载的话并非仅仅吓唬人：“人若有顽梗悖逆的儿子，不听从父母的话。他们虽惩治他，他仍不听从。父母就要抓住他，将他带到本地的城市，本城的长老那里，对长老说：我们这儿子顽梗悖逆，不听从我们的话，是贪食好酒的人。本城的人就要用石头将他打死。这样就把邪恶从他们中间除掉。以色列人都要听见害怕。”

### 三、社会教育

希伯来社会是典型的东方集体主义社会，与崇尚个人主义的希腊社会恰成对照。其间宗教气氛浓厚，生活中的每一个细节都关涉着重大的信仰内涵。人们将个人看作集体结出的果实，个人生活因此也是民族信仰的重要领地。在希伯来社会生活中，要接受社会教育，个人并不需要付出多少主动努力。这种社会教育主要通过两种途径进行：一是五花八门的宗教节日，二是特定的场所集会，如犹太会堂的礼拜。

当然，如果不把社会教育限定为有意组织的活动，任何孩童一开始成长，生活就是他的老师，就将给他上社会教育课。欢呼雀跃的犹太孩童在呼朋引伴的时候，过的也是和别族儿童并无差异的无忧无虑的童年。他们可以在街道和广场上，也可以在庙宇里自由活动。当他们成长为青年的时候，可以结队出游，经见世事，获得人生经验。他们可以聆听智者的讲演和辩论，旁观案件的审判、货物的交易。如果和父母一起前往耶路撒冷朝圣，他们更会在路

上遇到各式各样的人。据《路加福音》记载,耶稣的父母每年逾越节都要前往耶路撒冷,耶稣 12 岁时也被准许随父母前往。犹太社会有许多好为人师者,包括祭司、先知和大批智者,他们以谦恭的自觉承担起了宣扬上帝律法的任务。他们不但经常在公众场合如广场、城门口等处讲演,而且善于总结生活经验和群众智慧,《箴言》中大量的生活格言很可能就是他们搜集整理而成的。

#### 四、学校教育

犹太学校教育是出现较晚的事情,它的萌芽大概出现在囚居巴比伦时期,至于所罗门执政时的“先知之子”团体,则是附属于圣殿的组织,是用于培养宗教和生产专业人才的。巴比伦时期犹太学校的产生可能是由于受到学校教育发达的巴比伦文化的影响,从另一个角度讲,也是为了抵制巴比伦文化的同化。这时候犹太人社团建立了会堂,并专为儿童设置了附属于会堂的专门房屋,供他们学习和祈祷。流亡归回后,这种会堂小学校越来越多,并开始出现从会堂独立出来的学校。到公元前 1 世纪,著名犹太教育家西蒙·什塔已在努力对学校教育进行系统规划。公元 63 年标志着犹太学校正式成立,这一年犹太大司祭约书亚·迦玛拉下令各城市和村镇必须建立学校。《塔木德》对此记载道:“永远不要忘记一个叫约书亚·迦玛拉的人,因为要不是他,《托拉》便被以色列人忘掉了。起初,孩子是由父亲教授的,这样孤儿便没人教了。后来决定在耶路撒冷任命一些教师,由(住在城外的)父亲把孩子带去受教育,但是,孤儿还是得不到教育。于是决定在每个区域都委派一些(高等教育的)教师,让 16 岁和 17 岁的男孩子跟从他们学习;然而,这样有时会发生老师对学生发怒、学生反抗并弃学的情况。最后,约书亚·迦玛拉来了,他确定在各郡和各市都委派教师,将六七岁的儿童置于它们的管教之下。”因此,约书亚·迦玛拉一般被犹太人认作普及教育之父。

据载公元1世纪左右犹太学校非常多,《塔木德》里有这样的说法:“在贝撒城有400所犹太教圣堂,每所圣堂有400名初级教师,每位教师有400学生”,“在耶路撒冷有394处法庭,和同样数目的犹太教圣堂、研习所和初等学校”。这里的记载可能有夸张成分,不过它应该在一定程度上反映出犹太人的教育设想,比如他们对班级人数的控制和现代教育思想不谋而合:“每位老师教管的小学生不得超过25人;如果是50人,则必须增加一名教师;如果是40人,则应由一名高年级学生作教师的助手。”

从会堂小学毕业之后,学生们还可进入中等专门学校学习。这类学校主要是律法学校,学制约1至3年。从专门学校毕业后,那些有志继续求学的优秀学生可以跟随文士学习,一些以文士命名的学校如“山辽之家”、“希勒尔之家”,实际类似于希腊的学院。这些学校的主要工作是解释书面律法以适应当时生活的需要,口传律法即《塔木德》就是在此基础上形成的。到了公元3世纪,犹太拉比学院诞生,成为当时最高的宗教学府。

犹太学校的上课时间比较短,上午十点至下午三点一般不上课,七月和八月份每天只上课四小时。在课堂上,学生会像听故事似地围在老师周围学习圣经。

学校教育的最大优势是教育的系统全面性。犹太学校教育虽不是现代意义上的学校教育,但从学校对教材和教学内容的选择上,可以看出犹太学校教育所取得的成就。在犹太学校里,宗教课程是当然的首选内容,在初级学校,希伯来语和摩西五经几乎是所有的教育内容。学习摩西五经时,其次序并不依照经书的实际编排顺序,而是首先选择《利未记》。对此拉比们解释说,因为孩子是纯洁的,而作为《利未记》主体的祭祀与礼仪也是纯洁的,二者正好相配。除宗教课程外,犹太学校还开设许多世俗功课,包括音乐、数学、天文、医学、商学等。以色列素有歌唱传统,出埃及时女先知米利暗就组织了一支妇女歌舞队,作歌庆祝越过红海。摩西也常

作歌教导以色列人。大卫更是一个著名的竖琴师,他为扫罗和约拿单之死所作的哀歌成为以色列人代代传唱的篇章。据传出自他手的《诗篇》起初也是可入乐演唱的,诗中遗留的一些调式和曲牌说明了这一点。今日考古学者在乌加列发现的泥版上记载了一首民谣和一首圣诗的乐谱,年代约为公元前1800年,因而被称作“世上最古老的音乐”。在这种流行音乐的环境中,犹太学校相应开展适当的音乐教育,应该是顺理成章的。《塔木德》时期,犹太文化受到外族文化的很大冲击,也因而开设了更多的世俗功课,医学课程可能就是这时进入学校教学内容的。

在希腊化时期,关于是否学习希腊语,犹太人内部产生了分歧。虽然希腊语是当时非常流行的国际语言,但拉比们出于维护本族文化的目的,还是激烈地反对学习它,更反对学习希腊的哲学和文化。一位拉比说:“让孩子学希腊哲学的人天打雷轰”,另一位拉比则举出实例,说明学习希腊文化的危害。不过也有拉比反对这种因循守旧、固步自封的态度,尤其在亚历山大城,一些学者还组织起来,将圣经翻译成希腊语,此即著名的“七十子译本”。

犹太学校采用的教学方法也是多种多样的。首先,背诵的方法得到重视,每个儿童都被要求一字不差地背诵一些经文。大声朗诵得到教师的鼓励,《塔木德》记载一个学生上课从不出声读书,结果三年之后把学过的东西都忘掉了。因此教师常常告诫学生:“张开嘴学习圣经,张开嘴学习《密西拿》,这样才能学到手。”在学生熟悉经文的基础上,教师会提出一些问题让他们思考作答,或者要求他们逐节逐句地讲解。这种问答式教学法在《路加福音》第2章也有记载,那时12岁的耶稣在圣殿中,“坐在教师中间,一面听,一面问。凡听见他的,都稀奇他的聪明和他的应对。”同样,在学习希伯来语时,为了帮助学生增强记忆,教师也会利用宗教和伦理道德、生活智慧作简单的类比和形象的说明。比如对希伯来字母,教师授课时会自然地教导学生,H和V意味着神圣上帝的名字,A和

B是“获得真理”几个单词的首字母,G和D是“善待穷人”几个单词的首字母,如此等等。

犹太早期教育者注意到了学生之间的差异,他们将学生分为四类:“有四种品性的学生:理解快,遗忘也快的人,这种人其所得消失于所失之中;理解有困难却也难以忘却的人,这种人其所失消逝于所得之中;理解的快并且难于遗忘的人,这种人是好人;理解有困难且遗忘又快的人,这种人是恶人。”“坐在圣贤面前的人有四种类型,分别像海绵、漏斗、滤网、筛子。海绵把一切都吸收;漏斗从一头进从另一头出;滤网让酒过去而留下酒糟;筛子筛掉麸糠而留下精面。”

犹太教育还注重学习与生活实践的结合。犹太智慧书《阿伯特》指出:“有四种学习的人:学而不行,到手的是对学的报酬;行而不学,到手的是对行的报酬;亦学亦行,是虔诚者;既不学又不行,是恶棍。”有位拉比在解释何为神圣时也说:“神圣就是如何选择食物和你怎样去做爱。”这种将智慧和圣意同日常生活经验相连的做法,类似中国道家所说的“道在屎溺”。

### 第三节 衰老、疾病与医疗

#### 一、疾病的预防

犹太人是相当讲究卫生的,在律法书的613条戒命中,与疾病有关的就达213条。这些洁净条例固然有浓厚宗教信仰色彩,但对于预防疾病、保持身体健康无疑起有促进作用,可以说,在这些条例的宗教框架下,还存在着一个似乎凑巧为之的卫生框架。犹太人认为人体是上帝的作品,因此肉体的洁净理应和精神的纯洁获得同等的关注。《塔木德》中有一则关于希勒尔的故事:“给学生

授完课后,他陪他们走了一段路。学生们问他:‘老师,你要去哪儿?’‘去履行一项宗教责任。’‘哪项宗教责任?’‘到浴室去洗澡。’‘这是宗教责任吗?’他回答说:‘如果有人被指派去清擦竖在剧场和马戏场的国王的雕像,他做这活不仅得到了钱,并且还结识了贵族,那么,照着上帝的形象被创造出来的我,不更应该保养我的身体吗?’犹太人良好的卫生习惯减少了疾病的发生率,对于自己民族的繁衍和社会的康乐实在是善莫大焉。

圣经和《塔木德》中关于洁净的内容非常庞杂,深入到了社会生活的方方面面。在个人日常生活方面,洗手、洗脸、洗脚的规定必须遵守,拉比强调这是对作为造物主的上帝的尊敬。犹太人还为洗手设置了专门的祝福语:“祝福你,主,我们的上帝,宇宙的君主,你用你的戒律使我们圣洁,并且在洗手方面给我们训示。”犹太人要求大小便及时解决,不然就违反了《利未记》第20章第25节的戒命“你不可使自己成为可憎恶的”,同时他们相信,不及时解决大便会致水肿,不及时排小便会得黄疸。与此相关,没有厕所的城市就属于环境卫生不合要求,“圣贤的门徒不可居住在设有厕所的城市”。犹太人在大小便之后也不忘感恩,他们常常要这样祷告:“祝福你,主,我们的上帝,宇宙的君主。你以智慧创造了人,使之具有通孔和管道。上帝知晓,假如该关闭的开着,或该开着的闭合,人将不能生存而立于上帝面前。祝福你,主啊,你医治众生,创造奇迹。”与厕所相似,公共浴室也是一个城市卫生环境的必备条件,《塔木德》也禁止在没有公共浴室的城市居住。在解释《耶利米哀歌》第3章17节“我忘记好处”和《传道书》第2章8节“世人所喜爱的物”两句经文时,拉比们倾向于指称浴室。犹太人的浴室设有蒸气浴,它所引起的出汗被认为极益于健康。同时,用热水洗过之后必须用冷水冲洗,才会使身体真正受益,拉比们比喻说:“假如用热水洗过之后不跟着用冷水冲,就好像铁在炉中煅烧之后没有投入到凉水中冷却一样。”

节食和洁净一样是预防疾病的重要措施。《塔木德》对饮食的基本规定是：“吃(胃容量的)三分之一，喝三分之一，留下三分之一的空”。面包加盐的清苦生活是健康的保证：“早餐面包加盐，再加一罐水，能除百病”；“不希望胃肠不适的人应养成(把面包在醋中)蘸一蘸的习惯。把手从吃的正香的食物上抽出来，不要延误大小便。”

犹太人还有一些特殊的健康措施，如放血，因为他们相信血气过盛会诱发皮肤疾患。《塔木德》为放血规定了详细的时间和周期，认为年轻人应该每 30 天放一次，人过 40 岁频度应该降低，到 60 以后，放血次数应该很稀少。至于放血的具体时间，应该是周一、周四和周六，而不应该是周二和周五。放血前后都有正式的祷告词，之前的是“主啊，我的上帝，愿你让这手术能治愈我的病，你会让我康复，你的医术可靠有效，因为你的方法非凡人所能，然而凡人却习惯于这种方法”，之后的则是一句相当幽默的话：“祝福医病不收费的上帝。”

## 二、对疾病原因的困惑与思考

犹太人最初并没有多少科学知识，和其他民族一样，他们受到巫术和宗教的影响，往往用非医学的途径解释疾病的起因。虽然当时埃及和希腊的医术已非常发达，但对文化同化的规避使犹太人未能从周边国家学到多少医学知识。

犹太人一般认为疾病有四个来源：神、恶魔、祖先之罪、违反律法。虽然违反律法的洁净条款确实可能导致疾病，但这四个来源中的其他三个都是用宗教和人事法则代替了科学法则。

A、神。犹太人以上帝为万事万象之源，不仅可以赐给人生命与康乐，而且可以赐给人灾祸和疾病。《申命记》记载上帝的教海说：“我使人死，我使人活；我损伤，我也医治。”可见，疾病本是上帝力量和意志的体现。上帝降下疾病，犹太人认为主要是为了惩罚



不信服的民众。《民数记》第 21 章记载以色列民众因蛇咬而大批死去，他们只把中毒死去看作表面现象，而认为根本原因应是众人对神的怨愤。因此百姓的得救也不是靠把蛇杀死或治愈蛇毒，而是靠亚卫吩咐摩西制作的铜蛇。《民数记》第 12 章记载米利暗得了麻风病，也是因为她暗地嫉恨摩西，所以遭到亚卫惩罚。

B、恶魔。犹太人相信恶魔是导致疾病的直接原因。他们普遍相信恶魔的存在，至于恶魔的来源则众说不一，有人说它们是上帝在安息日前夜造的，有人认为是恶人灵魂变成的，还有人持非常古怪的看法，认为是上帝所造精灵和亚当、夏娃分别交配而产生的。他们说，亚当和夏娃被上帝从伊甸园逐出，分地而居整整 130 年，在这 130 年里，雄性精灵和夏娃热恋，雌性精灵和亚当热恋，各自生了很多孩子，这些孩子就是后来的恶魔。还有些人对恶魔的产生提出饶有趣味的看法，俨然一个变形记故事：雄性鬣狗七年之后变成蝙蝠，蝙蝠七年之后变成吸血鬼，吸血鬼七年之后变成荨麻，荨麻七年之后变成荆棘，荆棘七年之后就变成恶魔。

雄性恶魔的主角是撒旦。它最初以某种恶的形象出现，比如伊甸园中的蛇、《以赛亚书》中的拉哈伯或鳄鱼。后来撒旦在不同时期又有不同的称号，如彼勒、玛斯塔玛撒玛亚、别西卜、龙、试探者、魔鬼等。

雌性恶魔叫作利利丝(lilith)，《以赛亚书》第 34 章曾经提到她。在犹太民间传说中，她是亚当的第一个妻子，不过是上帝用臭泥和污垢做出的，后来她因为不满意亚当和自己做爱时的男权主义姿势，就离家出走到了红海边，在那里成了撒旦的情妇，每天生 100 个小妖。上帝派了三个分别叫作散维(Sarvi)、散散维(Sansarivi)、赛曼格拉夫(Semangelaf)的天使捉拿她，却不知被她用什么方法逃脱了。不过天使还是逼迫她发誓，如果看到他们的画像不得为害，这就是后来防避利利丝的护身符的由来。再后来，上帝就给亚当造了温顺的夏娃。有神话学家认为，利利丝应该是古代的生

殖女神,有可能最初与埃特鲁斯坎文化中的神莱尼施(Lenish)有关,并且后来在各族文化中都有形象的流变。她在生殖崇拜的迦南文化中应该是一个正神,但到了反生殖崇拜的犹太文化中,自然也就演变成怪物。犹太人相信利利丝专门祸害坐月子的妇女并拐骗儿童,比如儿童如果在睡梦中发笑,那就是利利丝在作怪,这时敲一敲儿童的鼻子,就能把利利丝赶跑。犹太人还相信利利丝是专门在梦中勾引男人的女梦魔,现代人类学者从词源上分析,也认为利利丝是和“夜晚”、“放荡”相关的词语,因此应该是激发男性欲念的女妖。与此可以相互印证的是,《塔木德》中有关于利利丝的专门禁令:“禁止男人独自在房内睡觉;凡独宿的人将成为利利丝的俘虏。”

有些人最容易受到恶魔的袭击,《塔木德》说:“有三种人需要保护(以免遭到妖怪伤害):病人、新郎,以及新娘。另一说法是:病人、产妇,以及新娘。有些人说,还有服丧的人。另一些人则补充说,还有在夜间读书的圣哲的门徒。”此外,犹太人和巴比伦人、埃及人一样迷信“邪恶之眼”(Evil Eye),认为它也会给人带来疾病。

C、祖先之罪。关于祖先之罪引发疾病,最著名的例子是大卫与拔示巴通奸而导致其子夭折。祖先之罪之所以引发疾病,可能源于犹太人的“罪及三代”观念:“恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直至三四代。”

D、违反律法。圣经中的 613 条戒命对于犹太人来说是不可逾越的生命护卫线,除了其中和卫生直接相关的规定外,犹太人同样恐惧违反其他戒命给身体带来的伤害,这并非是否真能导致疾病的问题,而是是否敬服上帝的问题。出埃及之后,犹太人经历了旷野流浪的考验,上帝应许他们说:“你若留意听亚卫你神的话,又行我眼中看为正的事,留心我的诫命,守我一切的律例,我就不将所加与埃及人的疾病加在你身上,因为我亚卫是医治你的。”因此健康和持守上帝的律法有内在联系,健康是上帝对诚信者的报答,

而疾病则是上帝对不服从者的惩罚。

### 三、常见疾病

圣经中最令人恐惧的是传染病，如瘟疫和麻风病。《出埃及记》记载的“十灾”之一就是瘟疫：“亚卫的手加在你田间的牲畜上，就是在马、驴、骆驼、牛群、羊群上，必有重重的瘟疫。”《申命记》也把瘟疫当作悖逆神的后果：“亚卫必使瘟疫贴在你身上，直到他将你从所进去得为业的地上灭绝。”先知耶利米和以西结经常使用瘟疫一词，不仅用以警戒民众，也用作对敌人最后结局的预言。至于瘟疫的起因，犹太人更多将其归结为老鼠，而不是牛或马。据《撒母耳记》记载，非利士人掠走了神的约柜，当约柜停在亚实突时，亚卫降下流行性肿疡，停在迦特时，亚卫又降下传染性淋巴腺鼠疫。非利士人归还约柜时，同时送上赔罪的礼物，包括五个金痔疮和五个金老鼠。据《列王记下》第 19 章记载，亚卫的使者一夜之间击杀了 185000 亚述人，这应该是一场瘟疫的后果。希罗多德的《历史》也将瘟疫和老鼠并提，可见当时人们可能已有了某些关于传染病的知识。

麻风病在《利未记》第 13 章及第 14 章有较为集中的记载，致使人不得不相信当时确有一件重大事情发生。对于麻风病的诊断，祭司是最后的裁定者，其依据是《利未记》第 13 章 2-8 节。至于何种类型的麻风病，《利未记》也有记载：若出现溃疡及白色的皮肤及毛发，患的是慢性麻风；若皮肉生疮之后又生白疖或白中带红的活斑，并有白色皮毛，患的是疮后麻风；若火毒瘀肉变成火斑，是火毒后麻风；若头上或胡须上有灾病现象深于皮内，其间有细黄毛，就是头疥，是头上或胡须上的麻风。《利未记》对麻风病虽有详细辨别，但其所述是否现代所谓的麻风病，学者们多有争议。认为它并非真正麻风病的学者提出如下证据：经文中提及的毛发变白、皮肤上有白色斑块并非麻风病的典型症状，一般的皮肤病也可能

会导致毛发变白,而麻风病恰恰是不影响毛发的;一至二周的时间并不足以确诊麻风病;衣服、经、纬、麻布等不可能引发和传染麻风病,经文将其烧掉的规定是不必要的。因此圣经此处记载的也许只是严重的皮肤病。圣经中提到麻风病的地方还有:犹太王乌西雅因祭司们阻止他强行进入圣殿进香而发怒,遭到上帝就以麻风病击打,从此一直到死,他被迫与世隔绝并让出王位;亚兰元帅乃幔得了麻风病,先知以利沙要他在约旦河水中洗浴七回,他的病就好了,而后来偷偷向乃幔索要报酬的以利沙的仆人基哈西,则受以利沙诅咒而沾染了麻风病。

圣经中其他常见疾病包括:痔疮、疥、结核病、痢疾、水肿、牛皮癣、疟疾、伤寒、类伤寒、肠炎、钱癣、丹毒、肺炎、天花、坏血症、癫痫、水肿、痛风、瘫痪、脊髓灰质炎、火症、中风、湿疹、血漏症以及一些精神病。《创世记》第48章10节记载雅各“年纪老迈,眼睛昏花,不能看见”,眼睛看不见东西却没有失明,可能是老年性白内障。另外,由于受到迦南一带淫靡风气的影响,某些犹太地区花柳病相当普遍。

#### 四、医 生

犹太人把疾病的治愈最终归功于上帝,而那些能治愈疾病的人只是作为上帝的工具和仆人才发挥作用。因此犹太人并不使用医生这个称号,他们提到医生时往往指外国医生。但犹太人又相信没有上帝的帮助,外国医生也毫无治病救人能力,这样以来,医生的另一个意思又成了不会治病的人,犹太人在此问题上显得自相矛盾。当然,如果不在这种称呼的细微差别上纠缠,可以说,犹太祭司就是他们最早的医生。祭司为人治病靠的不是科学的医术,而往往是神秘的意念和仪式,他们在很多时候延承的实际是原始社会巫师的角色。因此,并无多少真本事的犹太医生更多的时候只是一种民众健康的视察员,负责群众卫生和民族宗教的粘合;

若真需要做一些复杂的外科手术,是会难住他们的。雅各死时是由埃及医生薰的尸体,约伯似乎遇到不少庸医,以致抱怨笨拙无用的朋友时经常顺口道出。《历代志下》第16章记载犹太王亚撒得了脚病,没有乞求亚卫而只求医生,作者言词之间似有春秋笔法的微文大义,怨刺之意若隐若现。先知耶利米将这种怨愤直接表达了出来,他在为同胞哀伤时,对他们舍弃神的救治极为不满:“在基列岂没有乳香呢?在那里岂没有医生呢?我百姓为何不得痊愈呢?”正面记述通过乞求亚卫而得治愈的例子也有不少,如出埃及时百姓乞求亚卫治愈蛇咬的伤,《诗篇》第6首就是大卫在病中求助亚卫的祷告,犹太王希西家重病时向亚卫痛哭祷告,亚卫就医治了他的病,而且给他加增15年的寿数。上述事例都说明,旧约时代的犹太人没有科学意义上的医学,宗教完全控制了人对疾病的看法,他们所谓的医生一般是指外国医生。到了新约时代,受希腊医学的影响,犹太医学状况也许稍微好一点,《塔木德》将医学列入学校的必修课程,拉比以实玛利的学生已经敢于将一个妓女的尸体煮上一煮,以便清楚查明人体骨头的数量。

犹太医学的后来居上可能是相当迅速的,公元1世纪的A. C. 塞尔索曾提及犹太医生用各种药物混成的药膏,古希腊名医盖仑也提到过犹太医生R. 撒马利坦在罗马的一些情况。犹太医生过盛的名气和过多的人数后来还导致一些基督教主教和国王专门颁布了限制令。

《塔木德》对许多问题的论述都有分歧,在对待医生的问题上也不例外。一种观念是“医生在被求助之前就应得到称誉。他已得到了上帝所分配的工作……一个医生的技术使他抬起了自己的头;他的地位仅次于贵族”。另一种观念则相当尖刻:“最好的医生也该下地狱”、“医生,你医治你自己吧!”

医生即使有心乐善好施、无私救治,行医时也不能不收费。《塔木德》中认为行医不收费的医生一钱不值,但是,对于穷人可以

适当减收费用。

犹太医生行业发展起来之后就有了自己的会徽,即棕榈树枝或者香油树,他们用棕榈树枝象征吉祥,香油树则象征对疾病的治愈。

有修养的人居住的城市应该具备 10 项基本条件,其中之一就是必须有内科医生和外科医生。《塔木德》要求城市必须配备医生,禁止人们居住在没有医生的城市,因为圣贤的门徒若在没有医生的城市得了病,学习就会受到干扰。同时,即使一个城市有医生,如果他是该城的首领,人们也不应该去那个城市居住,因为医生会因忙于自己的工作而无法履行其公民义务。

因为犹太人相信恶魔是导致疾病的重要原因,一些人就自称具有驱除魔鬼的能力,他们的角色与医生类似。至于他们的治病方法,更多是一种心理治疗,比如大卫就曾弹琴驱除扫罗身上的恶魔,耶稣更是一个经常给人驱魔的人。

## 五、药物与治疗

### 1. 犹太医学的发展

古犹太医学史与周边民族相比非常可怜,除了圣经和《塔木德》,可资研究的材料很难找到。即使在这两部著作中,医学问题也没有独立的论述,而总是附属在宗教、道德、政治议题之下。犹太人在颠沛流离的生活中无法发展精细的科学,独立医学的阙如本是不得已之事。不过,在有别于其他民族的生活环境中,他们的医学自然会有一定的特色。

犹太民族宗教的最大特点是较严格的一神教,在时间上,其一神教的形成比别的民族早许多年。犹太医学相应受到一神教的极大影响,这种影响的主要后果在于,真正科学的、经验主义的、临床的医学发展缓慢甚至陷于僵滞,而精神医疗的方法成为先行的治

疗方法。虽然在犹太民族生活中巫术仍有遗留的痕迹,但一神教基本上成功阻击了它对医学可能有的影响。这一点使犹太医学和埃及医学、巴比伦医学区分开来,因为在埃及和巴比伦,医学几乎纯然是由巫术发展而来的。

医学的发展离不开解剖学的基础,在圣经和《塔木德》中,解剖学知识虽然无法与上帝对医学的影响相比,但亦有所涉及。最早的时候,人们显然只是从人体尸检和动物屠宰的渠道才获得一些解剖学知识。《塔木德》中的论述涉及人体的许多重要器官和结构,如肌肉、骨头、血液、喉、食管、气管、肺、脑膜、生殖器等。不过他们的分析只是那个时代的臆想,如他们相信血液是生命的保证,肝脏是血液的源头,心脏则是灵魂的居所。《塔木德》中有段话记载了犹太人对人体解剖的认识:“人体有 248 块肢块(包括肢块的组成部分)。脚上有 30 块,即每个脚趾 6 块;脚踝有 10 块;小腿有 2 块;膝盖有 5 块;大腿有 1 块;胯骨有 3 块;肋骨有 11 块;手掌有 30 块,即每个手指 6 块;前臂有 2 块;肘部有 2 块;大臂有 1 块;肩部有 4 块;身体的每侧各有 101 块。另外,脊柱上有 18 块脊骨;头上有 9 块;颈上有 8 块;胸部有 6 块;生殖器有 5 块。”在这 248 块骨头中,犹太人相信脊柱中有一块坚不可摧,这块骨头乃是死者复活的根本。这一犹太假说耗费了后代解剖学家的无数心力,终是不可求证。

犹太人既然相信人是上帝的造物,自然会对人体的构造充满赞美之情。那些与经文终日耳鬓厮磨的拉比们,在向上帝颂赞与悔过之余,一个重要的使命就是将自己针尖一样有限的解剖学知识和大海一样恣肆的想象力结合起来,说明人体的每一个毛孔都充满了上帝光辉的照耀。比如人的脸,上帝把它制作得只相当于手指伸展开时的尺寸,但却包容了互不相犯的几种水源:眼中的水是咸的,耳中之水带油性,鼻子里的水有恶臭,而口中的水则是甜的。拉比们认为上帝的目的在于:眼中之咸水可以避免人因丧

亲而哭瞎眼睛,耳中之油水可以避免人因被坏消息纠缠在耳中而死亡,鼻中臭水可以抵御不好的气味,而甜味的唾液可以招回人暂时失去的灵魂。拉比们还将造世与生民同量齐观,认为人体和宇宙是相互的投影,人体的每一个器官都对应于宇宙的物件,比如,毛发对应于森林,口唇对应于墙壁,牙齿对应于门,脖子对应于塔楼,手指对应于钉子等。在《雅歌》中,我们可以看到这种对应关系的富于诗意的表达。拉比们从这个方向对医学的真义进行开拓,显然不会有有多大功效。

真正促进犹太医学发生重大进步并逐渐独立发展的是艾赛尼派(Essenes)。艾赛尼派是公元前2世纪从正统犹太教中分化出来的一支,成员多来自社会底层,主张财产公有;在政治上倾向于消极遁世,不涉足商贸、军事、奴隶制、婚姻家庭等世俗事务;相信灵魂存在及死后复活,因此严格执行摩西律法,提倡禁欲与苦修,虔诚地侍奉上帝。该派内部又分为特拉普提派(Therapeutae)和赫梅罗巴提派(Hemerobaptists),20世纪40至50年代在库姆兰山区发现的死海古卷就是该派活动的遗留。有学者认为,“Essenes”一词源于亚兰文“*Asa*”,意即“治愈”。艾赛尼派总体上没有脱离犹太医学的神学框架,他们相信虔诚和信心是治愈疾病的良方,只有灵魂靠近上帝,才可以避免恶魔作祟,保持身体健康。也许艾赛尼人有一些专门的驱魔符咒,不过他们的医术应该也不是浪得虚名。约瑟福斯曾讲述过这样一个故事:艾赛尼派教徒以利札(Eleazer)在古罗马皇帝韦斯巴芑面前治好了一位富人,因为他拥有一根神奇的药草。据说此药草为所罗门的传物,以利札为人治病时,把此药草插入病人鼻中,同时呼告智慧之王所罗门,然后行按手礼并使用符咒,于是病人就康复了。

希腊化时期,受希腊文化的挑战和影响,犹太学校将医学列为修习课程,许多《塔木德》时期的学者因此常常也是高明的医生。雅希拿(M. S. Yahrinaah, 165 - 257)就是当时最著名的学者医生之



一,他后来还作了波斯国王沙泼(Sapur)的私人医生。

## 2、常用药物

犹太人的邻族美索不达米亚人和埃及人都有非常丰富的医药知识,从亚述王亚述巴尼帕的图书馆出土的泥版中有 800 块和医药有关,芦荟、苘蓉、大麻、蓖麻油、罂粟甚至狗粪人尿,都得到他们的医学使用;埃及人更以薰尸的香料著名。犹太人相对来说医药知识很贫乏,他们只在圣经和《塔木德》中零零星星地提到过一些药物的用法。

A、橄榄油。橄榄油是犹太人最常见也是最珍贵的油料,不但被用作油灯的燃料,用作君王、祭司、先知的膏立物品,用在宴席上向客人挥洒以示友善,而且可以用作药料。橄榄油对于皮肤是很好的润滑保护剂,在巴勒斯坦地区,每日下午地中海风吹来之前都很闷热,约旦河谷地带更以常年高温闻名,有了橄榄油,人们白日在外做工就减少很多皮肤病和日晒症。橄榄油在犹太家庭中也是常备的伤口消炎药,经它涂抹的伤口不致过于贴近绷带,更利于愈合。《以赛亚书》第 1 章述及伤痕处理时提到的“膏”实际就是橄榄油:“从脚掌到头顶,没有一处完全的,尽是伤口、青肿与新打的伤痕,都没有收口,没有缠裹,也没有用膏滋润。”后来罗马人发明了非常灵验的创伤药,其成分就包括铜酸盐、铅氧化物、醋和油。与橄榄油同样具有消炎作用的其他药物还有芝麻油、蓖麻油和蜂蜜,尤其是蜂蜜,即使稀释到三分之二,杀菌功效也毫不减弱。

B、风茄。又名曼陀罗果,与番茄同属,一年生植物,巴勒斯坦及地中海畔多有生长。五月结实,果实呈黄绿色,状似梅子。因根茎似人体下部,当地人迷信它有催情作用,易使人怀孕,又俗称“催情果”。《创世记》第 30 章称流便为母亲利亚采摘风茄,利亚用它从拉结那里换来和雅各同寝的权利,后来就为雅各生下第五个儿子以萨迦。《雅歌》描绘两情相悦的良辰美景时也加入这样的句子:“风茄放香,在我们的门内有各样新陈佳美的果子。”

C、无花果。这是地中海地区的特产，一年两次结果，分冬果和夏果。圣经中多次提到无花果，有时是作为药物出现的。比如犹太王希西家重病时，以赛亚指示用无花果饼为他贴敷，使他痊愈（《列王纪下》第20章）。

D、乳香、没药、芸香、芦荟。此类香料在犹太人那里用途广泛，既是献祭的礼物，又常常用作药材。内服的往往只用于滋补，而外敷的一般用于伤口消毒和止痛。乳香是从一种香油树上提取的有香味的树胶，还常被用来制作化妆品和香水。没药也是一种提取的树脂，止血作用较强，同时也是名贵的香料。耶稣诞生时东方三博士前来朝拜，所献上的礼物就包括没药和乳香。耶稣死后尼哥底母为他膏尸，用的就是大约100斤没药和沉香（即芦荟）。芸香的药效主要是预防头昏、失声、癫痫、眼炎和精神错乱。芦荟的汁液曾被埃及人用以薰尸，犹太人也接纳了这种用法。

### 3、各种疾病的医治

《塔木德》记载了一些疾病的治疗方法，其中大多没有什么科学根据，和原始巫术的治疗方法颇相似。下面列举几种常见疾病的治疗方法：

A、疟疾。对于日发性疟疾，要取一枚崭新的苏兹和同等重量的盐巴，用白色捻线将其系于衬衣领孔。或者让病人坐在十字路口，等待负重的蚂蚁从旁经过时将它捉住，封到铜管中，起身摇晃铜管并且高喊：“你的重载给我，我的重载给你。”中国中原地区乡村农民对付疟疾时，也有在太阳下曝晒并拍着身子呼叫类似口号的习俗。

对于隔日性疟疾，要从七棵棕榈树上取下七根刺，从七根梁上取下七块木片，从七座桥上捉七只蜗牛，从七只炉子中取七份灰，从七个门座中取七粒尘埃，从七艘船中取七块沥青，再取七块树茗，从一只老狗的胡须中拔出七根须毛，然后把这些东西用白色捻线系在衬衣领口上。对付隔日性疟疾的另一种方法是放血。如果

是隔三日疟疾，就要吃在炭火上做熟的肉，并且喝稀释的酒。

对付发炎性疟疾，要找到一丛野玫瑰，系上白色捻线；同时用一把铁刀在树上切口，前后需要三天，每次都要诵读关于上帝在荆棘火焰中向摩西显现的特定经文。

B、眼疾。眼疾的治疗通常依靠唾液，而且必须是父亲初生儿子的唾液才有功效，母亲的初生儿子则没有。一些特定的眼疾也需要别的治疗方法。

对于白内障，要取一只七色的蝎子，将其阴干并研磨成粉末，用小刷子在每只眼睛上适量涂抹。另一种方法是用血涂抹眼睛。

对于夜盲眼，要取一根绳子把病人的腿和一只狗腿连起来，孩子们用瓦瓷片弄出噪音，再站在城里的灰堆中，吃掉从七家收集的七块肉，然后解开绳子说，某某的夜盲症，离开吧。

对于日盲症，要取七只动物脾脏放在火罐中，病人在房内和外面的人对话。外面的人说，盲人，给我点吃的。病人要回答，房门在哪儿？拿去吃了吧。吃完之后，外面的人要把火罐打破，以免此病转到自己身上。

C、出血。口出血时，要用麦秆对病人进行检查，如果麦管能粘着在血上，这血就是来自肺，是可以医治的，反之则来自肝，是不治之症。如果是来自肺的出血，治疗的处方是：三把切好的甜菜，七把切好的韭菜，五把枣，三把小扁豆，一把桔茗，一把香料，以及同等数量的初生动物的肠子，煮熟之后吃掉，再喝一些提别月(Te-beth)酿制的浓啤酒。

对于鼻出血，可以找一个祭司，把他的名字倒着写一遍。另一种方法是：取一些草根，一条老沙发上的绳子，一张纸，一棵藏红花和棕榈枝上发红的一段，将它们烧成灰。然后取两根浸过醋的羊毛线，在灰中卷起来塞到鼻孔中。

D、牙病。牙疼时，要取一只独头蒜，涂抹上油和盐，把它放在牙疼一侧的大拇指指甲上，周围裹上生面圈。

E、脓肿。对于脓肿的治疗方法一般是和酒服食紫芦荟。脓泡如果没有白头，可以用手指挤压 60 次，然后横着挑破；有白头则不可挑破。对于扁桃体脓肿，破脓的方法是用麦管把水芹的种子吹进喉咙，脓泡破后，从厕所的背阴处取土，和蜂蜜服食，以加快皮肉愈合。

犹太人治疗脓肿有时会使用这样的咒语：“巴兹巴兹亚 (Bazbaziah)、玛斯玛斯亚 (Masmasiah)、卡斯卡斯亚 (Kaskasih)、沙来 (Sarlai) 和阿马来 (Amarlai) 都是从所多玛 (Sodom) 的土地上派遣来治疗疼痛脓肿的天使。你的样子依旧，你的地盘依旧 (不要扩展)，你的种子如杂种，如骡子一般不能繁衍；你在某甲的儿子某乙身上也同样不能繁衍。”

F、肠病。治疗肠中蛔虫的方法是，和着七枚枣子服食银杏。还可以取自上而下削的荆棘皮，在落日时分用啤酒煮熟，第二天服食；同时便出蛔虫要在剥了皮的枣椰树旁进行。另外一种方法，是在斋戒同时伴醋服食烤熟的肥肉和骨头中的骨髓。

治疗腹泻的方法是水服新鲜的蒺藜。

G、心悸。患心悸时，要取三个大麦做的饼，在不足 40 天的酸奶中浸泡后服食，然后喝稀释的酒。心力衰竭症的治疗方法是，服食公羊右侧的肉和小牛在第一个月排下的粪，或者和酒服食用柳枝火烤熟的公羊肉。

H、毒。如果一个小孩子被蝎子咬了，可以用白鹳的胆放在啤酒中，用它涂抹孩子并让孩子饮服。如果小孩子被大黄蜂叮了，可以把枣椰刺放水中涂抹孩子，并让孩子饮服。

治疗蛇咬的方法是，取一只白色母驴的胚胎，撕开后放在伤口上。另一种方法是，切开一只母鸡放在伤口上，并且服食韭和葱。

## 第四节 死亡与殡葬

### 一、犹太人的死亡观

死亡一次又一次终结着生命，也终结了人类自欺欺人的永生幻觉；死亡的威力造就了自己神灵的地位，在一代又一代生人眼中徘徊。死神的职业似乎就是吞食死者的肌肉，然后露出苍蝇或秃鹫一样丑陋的微笑。在世界各族文化中，死亡和死神的形象变化多端，它可以是一座坟墓，一个执大镰刀者，嘴里叼着一个死人的神，长着翅膀的精灵，黑白双煞，也可以是骑马者，是骷髅，是毒蛇，是奈何桥的接引者，总之，要你彻底断了甜滋滋的念头。犹太人对上帝的忠诚与信服并不能将他们从这个充满死亡恐惧的世界彻底解脱；对于死亡的思想也伴随着犹太民族所有关于历史发展的疼痛记忆。

在犹太民族最初形成发展之时，犹太人对于死亡似乎是一种漫不经心的态度，他们更关注的是生的世界，只要活着顺心，也就是最大的幸福了。生既然是上帝的馈赠，那么死就只是意味着上帝收回了自己的礼物，犹太人并不觉得死亡是对自己私人权利的剥夺。早期的犹太人不关心死亡的世界可能还有另外一个原因，那就是他们似乎都很长寿，亚伯拉罕活了 175 岁，而他的先祖年龄最长的玛士撒拉甚至活了 969 岁，不过估计这些长寿者死时脸上的皱纹也和死神的丑陋程度差不多了。犹太人对生命的瘾君子式的眷恋使他们对每一天都非常珍惜，早早发展了生活的精细化作业，积累起来就成了积极健康的生活态度。他们因此绝少有一时想不开自绝于人世的事情发生，在圣经中，扫罗死亡的一种说法是伏剑而死，但那是为了一个王者和英雄的尊严，而押沙龙谋士亚

希多弗的自杀则是如中国的宫之奇、蹇叔、范增计谋不被采纳时或心死或出走一样，可以说是一种智慧的赌气。

当然，犹太人在死亡面前表现的洒脱也只是无可奈何的洒脱，是在赚足了人生的五颜六色之后发出的富翁的微笑。如果一旦觉得自己的生命不够精采，他们照样学得会据理力争，尤其是那些为王为官者，纵使没有去扶桑寻求长生不老药的习惯，他们也想得到对徐福之类人才的有客开青眼。比如犹太王希西家得了要死的重病，就不大甘心，他向上帝哀哭，并且成功地使上帝许愿他增加 15 年的寿数，先知以赛亚则遵从上帝的意愿医治好希西家的疾病；作为这一奇事的验证和预兆，耶路撒冷太阳的影子向后退了 10 度。

早期的犹太人普遍认为上帝作为万物的主宰，自然也是死后世界的管理者，虽然他们也认可撒旦的存在，但犹太文化中撒旦的力量似乎不够强大得和上帝相对抗。《诗篇》第 139 篇这样述说上帝的无所不在：“我往哪里去，躲避你的灵？我往哪里逃，躲避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里。”约伯在患病将死的时刻也自信一生清白，会得到上帝看顾，并且在死后足以面对神的审判，他说：“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神。”

死亡既然是上帝特权的一种玩具，上帝的律法精神也就渗透进了这个玩具的设计程序。不管是出埃及时上帝降下十灾导致埃及人的死亡，还是个人因为各式各样的过错而被上帝惩罚，死亡的自然的原因总是被犹太人有意无意地忽略，而律法总是成了最后和唯一的对死亡原因的解释。这种泛律法性对犹太生活的影响之一，是用对律法的敬畏掩盖了对死亡的自然丑陋性的恐惧。《申命记》直接告诫犹太人，悖逆上帝就意味着死亡：“倘若你心里偏离不肯听从，却被勾引去敬拜侍奉别神，我今日明明告诉你们：你们必要灭亡，在你过约旦河进去得为业的地上，你的日子必不长久。”因此如果说早期犹太人有什么死亡意识的话，那也是律法意

识不经意导致的副产品,是民族思想事业的水果派,而不是正餐。

在犹太人的流奶与蜜之地被外族的风暴殖民之后,犹太人的死亡意识也渐渐发生了变化。当然犹太人不会把这看作外族对自己的思想启蒙,而只会说这是本族文化资源充满灵活性的相机而动。

首先,犹太人将死亡即罪恶之果的思想火苗拨旺了一些。在《以斯拉四书》中就有这样的句子:“你(上帝)只给了他(亚当)一条诫命,可他却没有遵守,你立刻判定他和他的子孙后代必然灭亡。”其次,他们对死后世界的模糊图景进行了一番工笔作业。欣嫩子谷就是这个时候发展流行起来的关于死后世界的观念,同时,末日审判的思想也在此时萌发,《以斯拉四书》预言说:“至高上帝将出现在他的审判席上。怜悯和忍耐荡然无存了,代之而来的乃是审判。真理和忠信将在此站稳脚跟。”再次,他们注意强调了生死阴阳界的转化和沟通。《所罗门智训》认为义人的死亡并非灾难,因为他们活在平安中,“表面上看来他们似乎遭受了惩罚,然而他们怀有永生的希望。”《以斯拉四书》也相信到那个时候,“大地将让位给沉睡其上的死人,死人的灵魂将从拘留所里被释放出来。”

这样,到了耶稣时代,犹太人的死亡意识已经转型为崭新的状态,耶稣和早期基督教死亡意识的诞生也就有了合适的土壤。虽然基督教只是犹太教的一个异端派别,但他们所提出的死亡观无疑也应该成为犹太人死亡意识的合理构成。

首先,早期基督教思想者将死亡和原罪融为一体,认为死亡的起源是亚当和夏娃在伊甸园的犯罪。死亡既已来到世间,就攀援着人类罪恶的身体肆虐猖狂地发展,甚至成为极其有权能的魔鬼,如同《希伯来书》的断言:“那掌死权的,就是魔鬼。”使徒保罗是耶稣时代死亡意识的最大发展者,他认为世人的死亡是因为亏欠了神的荣耀,他说:“罪是从一人入了世界,死又是从罪而来;于是死就临到众人,因为众人都犯了罪。……从亚当到摩西,死就作了

王,连那些不与亚当犯一样罪过的,也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。”世人都有一死,这是人类自亚当以来的必然命运。

其次,他们认为人死后将有最后的审判。上帝既是活人的上帝,又是死人的上帝,人在世的行为将成为他在来世生活的依据。《启示录》这样描绘末日的审判:“我又看见死了的人,无论大小,都站在宝座前。案卷展开了,并且另有一卷展开,就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的,照他们所行的受审判。于是海交出其中的死人,死亡和阴间也交出其中的死人。他们都照各人所行的受审判。死亡和阴间也被扔在火湖里,这火湖就是第二次的死。若有人名字没记在生命册上,他就被扔在火湖里。”因为人都不可能完全达到神的要求,所以最后审判的惩罚是针对每一个的,人无权自矜在世的善良,而只能保持对神之悦纳的期待。

再次,死亡不是人类终局的命运,人可以凭借耶稣基督的身体获得与生命的再度链接。在最后审判的日子里,神判定世人不是依据罪的轻重和是否遵从律法,而是依据信的真伪。使徒保罗提出人的因信称义,取代了《旧约》的因律法称义,义人就是信靠基督的人,他们要从耶稣基督那里重得生命。义人的名字记在羔羊的生命册上,义人和耶稣同死,也就会因基督而得复活。

## 二、来世图景:几个关键词

如上所述,犹太人关于来世的观念是很晚才发展起来的,在这种从模糊到清晰的发展过程中,有几个词语可以作为线索。

### 1、欣嫩子谷、地狱(革赫拿)

一般认为,欣嫩子谷实指位于耶路撒冷南边的一个拉伯比河冲积谷,在区域归属上大致夹于犹太和便雅悯之间。欣嫩子谷是犹太人的恶人谷,恶人在这里受到惩罚,为自己永久的罪过作无休



止的偿还,而无得救的希望。欣嫩子谷之所以赢得恶名,最早可能因为那里曾经盛行偶像崇拜,犹大国王亚哈斯和玛拿西就助长过此种恶习,对此,耶利米先知进行了猛烈的抨击,说:“他们在欣嫩子谷建筑巴力的邱坛,好使自己的儿女经火归摩洛,他们行这可憎的事,使犹大陷在罪里。”后来,欣嫩子谷成了耶路撒冷的垃圾收容站和罪犯正法场,这就更增加了欣嫩子谷的恶名。这时的欣嫩子谷因为经常焚化恶物,而得到一个别称“火湖”。耶稣多次提到火湖,认为那是为魔鬼和不悔过的恶人预备的归宿:“你们这被诅咒的人,离开我,进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去!”传闻犹大所购窑户之田和自杀之地就在欣嫩子谷附近。正因为欣嫩子谷是极恶的象征,所以在《新约》中,它和地狱(革赫拿)成为同义词,《新约》交替使用二者表示对恶人的最终惩罚。不过在基督徒看来,地狱之所以可怕,并不在于其中会有凿骨抽肋、镬烹炮烙之刑,而在于与上帝和基督彻底隔绝。

## 2、苏奥(Sheol)、希得斯(阴间, Hades)

苏奥为希伯来语音译,其词的字面意为深谷、地坑,《启示录》将它当作由亚巴顿管辖的无底坑。希得斯原是希腊神话中的冥国,希腊人又称作塔耳塔洛斯、厄瑞玻斯,罗马人则称作俄耳库斯。新约作者借鉴希腊神话中的冥国,主要用作对《旧约》中苏奥一词的对位翻译。和欣嫩子谷、地狱二词相比,苏奥、希得斯的可怕程度轻许多,后者只是人死后暂时的居所。这里是所有死人都要到的地方,好像一个分流站,如果一个人生前一心向善,就会从这里去好的居所,反之,就会被投入地狱和火湖之中。值得注意的是,这里的分流实际已经牵涉到死后赏罚的观念。这种观念并不是犹太人自己的产物,而很有可能出自波斯文化。不过犹太人对于阴间的看法似乎不很清晰稳定,在有些地方也说阴间是恶人受惩罚之地,比如在《所罗门智训》中就有这样的句子:“恶人是荒谬的,他们竟然自言自语道:‘我们的生命何其短促且充满辛酸,当大限来

临之时，真是无处可逃。从未听说何人从阴间逃了出来。’”

### 3、乐园(Paradise)

乐园是关于未来世界的美丽设想，和伊甸园一样，是一种先验的东西。在后代人的想象中，乐园和伊甸园指的是一个园子，只不过前者是人们曾经失去的，而后者是人们将要得到的。因此，乐园和伊甸园往往是同义词，所谓失乐园实际指的就是伊甸园的失落。《新约》中曾经三次提到乐园，保罗神秘的高峰体验是“被提到乐园里，听见隐秘的言语，是人不可说的”；耶稣基督临死时也为一个强盗对他的认信而许诺给予乐园的生活；《启示录》更提到乐园中有生命树的果子，显然和伊甸园相对应。

### 4、居间境界(Intermediate State)

对于相信死后复活的犹太基督徒来讲，居间境界就是死亡和复活之间的阶段。耶稣在论证死后复活时说：“论到死后复活，神在经上向你们所说的，你们没有念过吗？他说：‘我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。’神不是死人的神，乃是活人的神。”耶稣的意思是，神在提到已经死去的亚伯拉罕、以撒、雅各时，好像他们就活在自己面前，因此他们是人可以复活的典型。人的复活要借助耶稣基督的第二次降临，在此之前，已死的信徒们将沉睡在居间境界里。

### 5、死人受洗

死人受洗也是相信来世与复活的基督徒的风俗，虽然它在《新约》中只提及一次，出现于《哥林多前书》第15章29节：“不然，那些为死人受洗的，将来怎样呢？若死人总不复活，因何为他们受洗呢？”如果排除神秘和象征的解释，仅从字面上看，死人受洗就是代替他人受洗的仪式。据早期教父记载，公元2世纪的马西昂派教徒若未受洗而亡，就有代死人受洗的仪式。他们要让一个人藏在死者的床下，问他是否愿意受洗；他回答愿意之后，从床下出来接

受洗礼。也许早期的一些基督徒过分夸张了洗礼的神圣意义,反而将它导向原始巫术一途,因此保罗是反对为死人施洗的。

### 三、殡 仪

生得其乐,死得其所,死亡既然是不可避免的,人们就开始寻求死亡的体面,殡仪的来源和目的大致如此。生人往往是等级制度的受害者,死人也不免遭受它的搅扰,殡仪闹腾程度的高低,显示着死者身分的贵贱。既如死亡的称谓,也是因人而异,中国的国君死了要叫薨,叫崩;英雄死了叫星陨;普通人死了则只有权隐语为安息。犹太人对上帝的尊崇使他们不至于过分夸张国王的地位,但他们的殡仪同样不会是人人平等的分配。

#### 1. 尸体的处理

由于犹太人具有浓厚的宗教卫生习惯,他们对尸体的处理就格外上心,事死如事生,规定了许多细致的行为。和中国人相似,他们这样做也是为了达到寿终正寝的目的。美索不达米亚地区流行这样的咒语:“连土地都不愿意接受你的尸骨。”《申命记》也给恶人安排了相似的命运:“你的尸骨必给空中的飞鸟和地上的走兽作食物,并无人轰赶。”对死无葬身之地的恐惧使犹太人在临终时总不忘嘱咐子孙善待自己的尸体。雅各虽然死在埃及,却对儿子们说:“你们要将我葬在赫人以弗仑田间的洞里,与我祖父在一处。”《诗篇》第79篇的作者向亚卫哭诉国家的危亡时说:外邦人“把你仆人的尸首,交与天空的飞鸟为食;把你圣民的肉,交与地上的野兽”。然而,犹太人的邻居波斯人正好有相反的死亡观念,他们认为将尸体交给飞鸟是神圣的,因为只有那样,才不至于损害地、水、火、空气四大元素。

和埃及人将死者尸体制成木乃伊以求不朽的习俗不同,犹太人更多采取了平民百姓都能承担的土葬法。而火葬是被犹太人厌

弃的,在《利未记》中,用火焚烧尸体是对大恶之徒的惩罚。因此当犹太听说儿媳守寡期间怀孕时不禁要命令:“拉出她来,把她烧了。”在《约书亚记》第7章中,亚干就因为私藏战利品受到民众焚尸的惩罚。至于扫罗和三个儿子死后被火化,并不是犹太人这时已经认同了火葬,而在一个特殊时期的处理方法。

至于对尸体本身的处理,犹太人要为死者沐浴,然后给他穿上衣服,并将手脚和头等暴露的地方用布料裹缠起来。这种方法虽然不像制作木乃伊那样麻烦,但一样是希望死者能更为舒适。当耶稣使拉撒路复活时,我们可以看到这种方法的使用情况:“那死人就出来了,手脚裹着布,脸上包着头巾。”如果死者是个尊贵的人物,犹太人在裹缠尸体时还会使用香料,《约翰福音》所载对耶稣尸体的处理乃是这样:“又有尼哥底母,就是先前夜里去见耶稣的,带着没药和沉香约有一百斤前来。他们就照犹太人殡葬的规矩,把耶稣的身体用细麻布加上香料裹好了。”

犹太人没有停尸的习惯,一般要尽快安葬,常常是在去世当天。这应该和巴勒斯坦气候炎热尸体容易腐臭有关。只是到了公元之后的塔木德时期,犹太人改在死后三天埋葬死者,直接目的是为了防假死。同时,因为死亡对于犹太人不洁净的,尽快安葬也是为了寻求洁净。出于同样的原因,死者被安葬的时候,他生前使用的物品可能被烧掉。

和死者接触过的人要进行相应的洁净,时间为七天。在前三天中,必须将一种由红母牛骨灰浸泡制成的除罪水洒在自己身上,并用这种水洗衣服洗澡。

## 2、棺 柩

棺葬是犹太人土葬法的一种。犹太人使用棺柩最早可能是在埃及人那里学会的,约瑟死时就被收殓在棺材中,这应该是埃及人的普遍习俗。在此之前,犹太人使用的是一种尸骨罐,用于盛放尸体腐烂后的骨头,这种罐用粘土烧成,一般没有脚,形状包括方形、

矩形、椭圆形等。

现代考古学家发现了犹太人使用棺材的许多证据,虽然有可能大部分人都使用不起棺材。犹太人棺柩的制作材料包括石头、泥土、树木、铅,其中最常见也最贵重的是石棺。棺柩不但在希律家族的坟墓中可以见到,而且偶尔也可以在耶路撒冷附近橄榄山的穷人墓葬区见到,不过对于大多数人来讲,棺柩似乎只是葬礼用具,用于把死者送到墓地,并不葬入墓中。因此,一般来说,犹太人的棺柩(coffin)实际上只是棺材架(bier)。

尸骨罐在公元前后再次盛行,成为犹太人尤其是平民最重要的墓葬器具。这同时是因为犹太人有二次埋葬的习惯,即死者在埋葬一年后,要取出骨头重新安置。这一时期的尸骨罐和早期的尸骨罐有了很大不同,它的体积较大,形状上更见出工艺效果,并且开始使用图画装饰。

### 3、哀悼和守灵

犹太人通常通过死者亲属的哀哭声得知死亡事件的发生,并且通过哀哭声的持续与结束掌握着葬礼的进程。哀悼的声音对于遭遇丧葬的犹太家庭是如此重要,以致犹太社会中出现一种奇怪的职业,即哭丧妇。死者亲属的真实痛苦加上哭丧妇娴熟的职业表演,强烈烘托着葬礼的气氛。也许是受到埃及人头生子遭灾时千里哀哭的刺激,犹太人也不掩饰自己的痛苦,先知弥迦说:“因此我必大声哀号,赤脚露体而行;又要呼号如野狗,哀鸣如鸵鸟。”大卫在希伯仑安葬被杀的押尼珥时“在押尼珥的墓旁放声而哭,众民也都哭了。”哀哭时犹太人往往对不同的死者有不同的哭诉语言。一般他们会泣诉“哀哉”,有时加上指称:“哀哉,我的兄啊!”死者如果是王室成员,哀悼用语常为“哀哉,我的主!”“哀哉,我主的荣华!”如果是白发人送黑发人,哀伤的父亲则直呼子女的名字。

除了哀哭之外,犹太人表达悲伤还使用许多身体语言,可能会有行为包括剃光脑袋,用刀子划身,刺青,捂着嘴唇,头上撒土,

两手抱头，蒙头赤脚，拔掉头发，跌坐尘土中，捶胸顿足，撕裂衣服，击打大腿等。这其中之所以捂着嘴唇，是因为犹太人非常看重胡须，认为胡须代表男人的尊严，将它捂起来自然就是哀伤之情的表达。同时，有些方式只是民间习俗，在犹太人的正典中是遭到杜绝的，比如用刀子划身和刺青，《利未记》就明确规定：“不可为死人用刀划身，也不可身上刺花纹。”

哀悼的时间一般为七天，其中前三天应当哭泣。在哀悼之情难以尽发的情况下，也可以在一个月用专门的物品表示。这个时间不应该被超过，否则就会被认为僭越了上帝设定的为死者哀悼的期限。雅各死时约瑟就为他哀哭了七天。至于对前三天的重视，和当地人对死后灵魂的看法有关，他们认为人死后三天内灵魂仍然萦绕着身体。拉撒路死了四天，当耶稣到达的时候，人们认为他已经确实死了，马大对耶稣说：“主啊，你若早在这里，我兄弟必不死。”

在哀悼期间，犹太人还要禁食。大卫和拔示巴的第一个儿子病重得要死，大卫的反应受到臣仆的质询：“你所行的是什么意思？孩子活着的时候，你禁食哭泣；孩子死了，你倒起来吃饭。”可见，当时为死者禁食的习俗已经形成。不过，这种禁食应该是相对的，不是完全不吃东西，在日落之后吃食物并不受禁食规定的约束。同时，因为犹太人相信尸体是不洁净的，禁食期间的食物应该由邻居带来。学者们相信，《耶利米书》第16章7节提到的饼和酒就是邻居送给禁食者的。

## 四、墓 葬

### 1、墓地和墓室

从现今发现的犹太古代墓葬遗址看，犹太人的坟墓主要有以下几种：石洞墓、井墓、石室墓、石屋墓。最初犹太人就地取材，将

一些天然洞穴作为坟墓,后来又将人工挖掘的洞穴或略作加工的洞穴作为坟墓。犹太人的第一块墓地就是亚伯拉罕从赫人以弗仑那里买过来的,即位于希伯仑的天然洞穴麦比拉洞,它最早埋葬了亚伯拉罕的妻子撒拉,以后就成了犹太人的圣地。雅各临死时嘱咐约瑟一定把自己运回麦比拉洞和先祖同葬,王国时代麦比拉洞成了国王的专用墓地。井墓的入口是由上而下的洞穴,有时带有一定的倾斜度,或带有简单的石梯,以便于上下。在井墓下方四壁凿有斜面的洞穴,是安放尸体的地方,尸体安放之后,这些洞穴往往要用沙石填堵上。

石室墓和石屋墓是规模较大、结构较复杂的墓穴,只有富人才负担得起它的费用。石室墓多建于地下,建造过程和井墓类似。它存放尸体的地方是室中的石凳和四壁的壁龛,这些壁龛有的呈方形,有的是下平而上圆呈半月形。石屋墓是扩大了石室墓,往往有几个墓室相连,不过后来的石屋墓大多依山而建,不再往地下发展。在石屋墓的各个墓室之间连接的走廊是拱形的,意在减轻穴顶的压力。走廊上没有门,但它和外面庭院的连接处往往有门。门用石头做出,上面要刻上模仿木门的图案,如门板缝、钉头、门环之类。为了防止野狗和豺狼进入,整个坟墓的大门入口要用方形或圆形的大石板阻挡。石屋墓的各个墓室有时呈现上下结构,各层之间使用石梯连接。不过这些墓室一般并不上下重叠,从而有效地分解了压力,不再需要另外增加支撑物。

犹太人的墓室中一般没有什么装饰,有时只有一些简朴的符号,其中最常见的是七连烛台和约柜,另外还有动物、人像、律法书、羊角号、船只、几何图形之类。尤其在希腊化时期,犹太人墓室的符号也受到影响,考古学家从中发现了宙斯和命运女神的图案。

## 2. 随葬品

犹太人除了给死者穿上衣服、为他焚烧物品外,还随墓葬在尸体身边放置一些陶器,其意也许是希望死者在另一个世界能有足

够的饮食。死者如果是士兵,随葬品中还会包括武器和盔甲。在犹太人的坟墓中,没有发现过用人或俑作随葬品的情况。

### 3、墓志铭

犹太人使用墓志铭在公元之后比较普遍,当时在罗马统治之下,它们多用希腊和拉丁文字镌刻,所刻犹太人的名字也多采用希腊和拉丁形式;希伯来语和亚兰语形式的墓志铭只占比较小的比重。两希文化的碰撞和交融在这样一个墓志铭上就得到反映:“……由于某种严厉的命运,生命已归于哈得斯,我,犹太都躺在这里,和我的许多家人在一起,安息吧,犹太都,没有什么人是永生不死的。”这段话用荷马诗体撰写,哈得斯是希腊神话中的冥王,但墓志铭的主人犹太都依然保持着犹太人对死亡的传统看法,不对永生和来世存什么幻想。

犹太墓志铭的内容主要包括死者的名字、他父亲的姓、血缘关系说明以及表示哀悼和颂扬的话,有些还包括对死者身份、职业、家族缘起的说明。其形式一般为“A为B而立”、“A之子,祭司B之墓,C立”、“祭司A葬于此地”、“小人物A”等。



## 第三章

# 日常生活

圣经时代犹太人的日常生活习俗应该说与中东其他民族总体上相差不多。但对亚卫的一神信仰使犹太民族的整个文化传统都显得独特异常,他们的日常生活习俗当然也不例外。信仰与民族的生存习惯从来都是相互渗透的,险恶的外部环境要求一个民族努力适应现实以便存活,而从根本上说信仰正是为该民族更好地生存服务的。事实上,一神信仰已成为犹太人形成整体民族习俗的本体论基础,从经济、政治、律法、军事、文化生活的各个方面,我们都能看出信仰与犹太人的生存现实是多么微妙地结合在一起。接下来,笔者从住居、饮食、待客、旅行、服饰等五个方面详细介绍圣经时代犹太人的日常生活。

### 第一节 住 居

#### 一、半游牧时期

族长时期的希伯来人住在中东辽阔的新月形圣经地

带,过着逐水草而居的游牧生活。称其为游牧生活并不十分确切,因为希伯来人的住居方式与典型游牧民族的生活方式有很大差异。至今仍游移在伊拉克北部山区的库尔德人生活于人迹罕至的旷野,四处迁移流浪,寻找水源与草木,他们的特点是长期游牧,以骆驼为主要交通工具,生活在与外界相对隔离的地区,与其他民族交流不多;更重要的是,他们热爱这种虽然艰苦但却自由自在无拘无束的生活。

而族长时期的希伯来人并不欣赏这种生活方式。虽然他们也千里迢迢地从一地迁移到另一地,但总要落脚到一个地方,并长期定居在那里。整族的人们集中居住,形成团结有序、凝聚力很强的部族村落。他们平时建设房屋,耕田种地,靠农业或捕猎为生,而到了农闲时节,就再次驱赶牛羊牲畜到别处放牧,暂时过一种游移不定的生活。古希伯来人之所以这样,是因为他们不愿在定居之地无所事事地呆上半年,而且他们也保有游牧生活的古老传统。所以,族长时期希伯来人的生活属于半游牧半定居方式,他们因实际需要而选择放牧或农耕,甚至既放牧又农耕。

游牧生活实际上对古希伯来人产生过巨大影响。最初他们的祖先亚伯兰带领全族从哈兰出发,渡过幼发拉底河,经叙利亚草原和迦南,南下迁移到埃及。这一路上他们过的无疑都是游牧生活。后来,摩西率领以色列 12 支派出埃及,在奔赴迦南的旷野中颠沛流离了 40 年。这一改变以色列人命运的重大迁移活动主要属于游牧方式。但这种生活并不是他们的目的。他们很久以来就希望到一个流淌着奶与蜜的乐土上定居,享受神所赐的福分,所以他们梦想的还是定居生活。希伯来祖先们并不想重新经历旷野中的流浪生涯,并不怀念那游牧四方、漂泊无根的岁月。那天高地远的自由生活并不浪漫,他们随时随地不得不对来自旷野上的各种危险:狼群、异教民族、饥饿、恶劣天气等等。所以他们不喜欢旷野,认为那里是各种邪灵出没之处,充斥着诸多不安定因素,强盗横

行,异类游荡,残忍与血腥齐飞,野蛮共贪欲一色。

但在游牧生活时期,古希伯来人多以部落形式群居,常常是数百人一起迁移,声势浩大。这样做,一来可以壮大部落的声威,二来能使族人团结互助,齐心协力,对外界的恶劣环境形成联合的抵御能力。一个人如果孤身漂流在凶险的古代旷野,往往很难有生存的希望,因为面对缺水、缺粮、狼群的侵袭和漫漫的风沙,他只能形单影只地去接受挑战,最后真得只能靠神明的保佑,能否生还也许只能靠运气的好坏。运气好的话,他能遇上一支部落群体,被接纳进去成为其中一员。因为古代中东地区有一条不成文的风俗,游牧在旷野中的部族遇到孤立无助、挣扎于死亡边缘上的人时,绝不能袖手旁观,无论他是同族还是异族,都有义务帮助他脱离险境。这成了类似航海公德式的一种江湖道义。

有什么样的生活就有什么样的住居方式。在迁移游牧时代,希伯来人多以帐棚为暂时的家。今天我们仍可想见当时几代族长率领希伯来人在旷野中扎营的情景。从亚伯拉罕时几十人的小队到以色列 12 支派的浩大行列,无不打上半游牧生活的印迹,而从希伯来的语言、民间文化、律法中,也能多处窥见那时帐幕住居的痕迹,《民数记》、《撒母耳记上》、《列王纪上》中有清楚明确的证据。与非利士人争战前,扫罗从以色列人中拣选 3000 人,其余的都“各回各家去了”,和合本译为“家”的语词其实作“帐棚”。同样,《撒母耳记下》第 20 章 1 节述及示巴煽动以色列人叛乱说:“以色列人哪,你们各回各家吧!”语中的“家”在原文中也是“帐棚”。可见在希伯来语中半游牧时期的“帐棚”已经成为“家”的替代词,与“家”同义。这说明半游牧时期的生活方式对后代发生了很大影响。其他例子还有很多,如一个人形容自己遭难,心情悲痛,可以说“我的帐棚毁坏,我的绳索折断”或“无人再支搭我的帐棚,挂起我的幔子。因为牧人都成为畜类,没有求问亚卫,所以不得顺利;他们的羊群也都分散。”(《耶利米书》10:20-21)后来很多涉及牧人、畜

类、帐棚、幔子、羊群的比喻都是希伯来人半游牧生活的文化遗存。《以赛亚书》第33章20节中也有类似的比喻：“你的眼必见耶路撒冷为安静的居所，为不挪移的帐幕，橛子永不拔出，绳索一根也不折断。”如果表示某人死了，则可以说“他帐棚的绳索岂不从中抽出来呢？”

古犹太众先知对早期纯朴的半游牧生活无不抱有美好的向往，因为先知时代的以色列人耽于享受繁华的都市生活，穷奢极欲，几乎完全忘记祖先们的优良传统。他们一味追求物质享乐，致使社会腐败、道德沦丧、宗教信仰失落。先知们为唤起整个国家的良知而大声疾呼，常常流露出对都市定居生活的反感和对先祖们半游牧生活的怀念。

下面将帐幕式住居的详细情况描述出来，以使这种独特的远古住居形式给人留下清晰的印象。

圣经最早提到“帐棚”是在《创世记》第4章20节，说拉麦之孙雅八是“住帐棚牧养牲畜之人的祖师”。希伯来的族长们如亚伯拉罕、以撒、雅各等大都以帐棚为家。据说亚伯兰来到迦南地，曾在伯特利附近的山边“支搭帐棚”。以撒则去基拉耳谷那里支搭帐棚。雅各到了迦南地的示剑城，在城的东面支搭帐棚。以色列的子孙们在旷野住了40年帐棚，摩西说到“以色列人支搭帐棚，要照他们的军队各归本营，各归本营”（《民数记》1:52）。巴兰也曾看见以色列人照着支派住在他们的帐棚中（《民数记》24:2）。

进入应许之地以后的很多年中，以色列人都住在帐棚里。大卫王时代仍有很多人住帐棚，如在《撒母耳记下》第11章11节中乌利亚对大卫说：“约柜和以色列与犹大兵都住在帐棚里。”耶罗波安领导10支派叛乱时，叛乱者高喊：“以色列人哪，各回各家去吧！”“家”的原文即帐棚。这种居住习俗延续了很久，耶路撒冷圣殿落成之后，成百上千前去朝圣的人都住在城周围山上的帐棚里。

帐棚的主要构造材料是棚面，一般用黑山羊毛做成，被称为

“毛发之家”。它富含粗糙、沉重、厚实的纤维，能抵御冬季强劲的寒风。夏天到来时，帐棚的几个面被围挂起来，形成一个遮阳篷。这种用山羊毛料子做成的帐棚在干燥的时节因质地有孔而能透气，但经历雨水而收缩后，就变得不再透气并能防水。圣经多次提到这种帐棚，如《雅歌》第1章5节的一个比喻：“耶路撒冷的众女子啊，我虽然黑，却是秀美，如同基达的帐棚，好像所罗门的幔子。”

这种帐棚料子与圣经时代的粗麻布相同，它的原料黑山羊毛粗糙多刺，在恶劣环境下非常实用。使徒约翰曾以这种粗麻布的黑色作比喻：“日头变黑像毛布，满月变红像血。”（《启示录》6:12）在圣经时代，粗麻布的破损象征悲痛。在《创世记》第37章34节雅各闻知小儿子约瑟被野兽吃掉时痛不欲生，便“撕裂衣服，腰间围上麻布”。同样，大卫吩咐为押尼珥哀哭时也要求人们“撕裂衣服，腰束麻布”。破裂的粗麻布也能象征耻辱或悔恨，如亚哈听到先知以利亚逐条指责他所行的恶事，顿感羞辱，悔恨万分，遂撕裂衣服，不吃饭，身披麻布，不管到哪儿甚至睡觉时也不脱下。

帐棚的搭建颇有讲究。古希伯来部落迁移途中安营扎寨时不会杂乱无章地搭建帐棚，人们一般先将牛羊牲畜赶到一处，然后在它们周围搭设帐棚，形成一个圆圈，使处于中心的牲畜得到保护，因为晚上人们入睡后，很可能有外族抢劫或狼群侵袭的事件发生。族长的帐棚通常比其他帐棚大得多，旁边插一根长矛，以显示他的权威。据载大卫和亚比筛夜里接近扫罗的辎重营时，发现扫罗的长矛插在帐棚旁边的地上。圣经也提到以实玛利的众子孙住在营帐和村庄里。可以想见，亚伯兰攻打劫持他侄子罗得的诸王时，营帐一定有很大规模，因为他带了“家里生养的精练壮丁三百一十八人”。亚伯兰的希伯来部族在当地无疑有着很强的实力。

一般来说，希伯来人的帐棚构造是：一个大型布棚，中央有支撑柱，周围另有几根柱子；棚布覆盖在上面，布角由若干条结实的绳子扯紧，固定在深埋于地下的桩子上。《士师记》中基尼人希百

之妻雅亿曾用钉帐棚的橛子把敌将西西拉杀死。帐棚内部的布局也有某些共同特点：帐棚通常是长方形，内部由山羊毛的帘幕隔成两到三个小房间。当门的一间主要为男人准备，可以待客喝茶，谈论家族事务，当然也供男人们躺卧。里面的一间是妇女和孩子们的房间。有时还会有第三间，给仆人或牲畜使用。帘幕将里间的女人们与外间隔开，外间的人看不到她们，她们却能听到外间所谈论的事。因此撒拉才在她的里间听到亚伯拉罕与天使访客的谈话，心里暗笑客人的话有点荒谬，不着边际。

有些家庭也会专门为妇女搭设独立的帐棚。雅各的一家人就有好几个帐棚，圣经提到雅各有一个，利亚有一个，拉结有一个，两位女仆也各有一个。

由于游牧民族的流动性强，他们的帐棚特别便于迁移和携带。《以赛亚书》第38章12节有这样的比喻：“我的住处被迁去离开我，好像牧人的帐棚一样。”所以帐棚里的设施只能是一些生活必需品。地上的地毯到了晚上须兼作寝具，褥垫、小垫子、睡毯以及长袍等都能当作铺盖。粮食袋常常堆在帐棚中央的支撑柱周围。帐棚外围摆放着手动磨和大研钵，用来加工粮食。帐棚的支柱上经常挂着盛满水或其他饮料的皮袋和罐子，有时也挂着皮制的水桶和陶制水瓶，妇女用它们从井里打水。做饭的器皿不多，一般包括罐子、壶和锅。饭菜盛在碟子、盘子里，帐棚中也会有供人喝水的杯子。一盏以橄榄油作燃料的灯能够在晚上照亮整个帐棚。如果某家族有幸能拥有骆驼，那么骑坐骆驼所需的配套设施都会摆放在帐棚里。当拉班到拉结帐棚里搜寻神像时，拉结已将其藏在骆驼的座鞍下，自己坐在上面；假称身体不便站起来，而躲过父亲的搜查（《创世记》31:34）。但对于居住帐棚的简朴人家来说，未必就需要这些东西。

希伯来人在帐棚里的地面某处挖一个洞，点上燃料，就能用为炉子，供应全帐棚的温暖。当然，炉子周围要放上几块石头，以使炊

锅能稳稳地置于其上,兼而做饭烧水。多数情况下,在野外安营的希伯来人不仅拥有一个炉子,而常常有好几个,其中一个放在帐棚内,另一个放在帐棚外接近妇女卧室的地方。在天气炎热的时节人们都在外面做饭,以免帐棚内气温过高,也避免了火灾的危险。

像早期希伯来人这样的半游牧民族一般很少做新的帐棚。只有当新郎和新娘婚后想与父母分开住时,才有可能制做一个新的,而这种情况很少发生。通常他们只对破旧的帐棚缝缝补补,用羊毛织成帐棚料子,缝在破烂的地方,这种工作通常都由妇女们完成。帐棚顶处最容易破开,一旦破开就须拆下原来的旧顶,换上一块新顶;而旧顶的棚布还能用来修补帐棚其他地方的破口。每年都会有一些新的棚块取代旧的棚块,久而久之这种“羊毛之家”就从父亲传到儿子,儿子又传到孙子。不难想象,这种帐棚很少是全新或全旧的。

当一个居住帐棚的家族逐渐扩大规模,或者慢慢富有并希望增大居住面积时,他们会在原来帐棚的基础上增加一个住居单位。这非常像西方人为自己的房子从外面增建一个房间。但两者也有区别,希伯来人不会重做一个帐棚,而只是缝补上一个房间。大先知以赛亚曾以扩大帐棚比喻以色列将来的繁荣昌盛景象:“要扩张你居所(帐棚)的幔子,不要限止;要放长你的绳子,坚固你的橛子。”(《以赛亚书》54:2)

## 二、定居时期

### 1、一室的房屋

进入迦南定居之后,以色列人逐渐由半游牧生活转变为较稳定的农耕生活,房屋取代帐棚成为家居的主要场所,而“一室房屋”则成为普通人家的主要选择。圣经时代的希伯来人修建房屋并不是为了在里面度过一天的主要时光,他们首选的活动空间是神赐

予的室外领域,而房屋仅仅是一天忙碌后的挡风遮雨之处。基于此,他们的房屋四壁不像现代房屋那样注意外形的美观,而常常只以实用为目的进行设计,看上去往往简陋笨拙。希伯来语中的“房子”其实是指“遮蔽处”、“避难所”,与它最接近的英文语词是“shelter”,而不是“house”。这显示古希伯来人并不把房子看成一种通常具有家庭意义的事物。他们的信仰很容易导致一种看法:自己只是这片土地上的寄居者,有帐篷和小陋屋用于遮风挡雨就足够了。他们的户外活动太多,当需要得到休息时,房屋只是一种暂时的家。后来,随着城市化生活逐渐占主导地位,房屋在人们心目中开始有了神圣意义,在《诗篇》第61篇3节中诗人将神比作“避难所”、“帐幕”,说:“因为你作过我的避难所,作过我的坚固台,使我脱离仇敌。我要永远住在你的帐幕里,我要投靠在你翅膀下的隐秘处。”

希伯来人的房子里没有通常所说的地板,有的只是普通地面。地面上的土有时被磨光,被压得很硬;有时还混有石灰,以使它更硬。在一些新近的考古发现中,我们能发现圆石和掺有石灰的碎石块。

房子的四壁通常用砖砌成,但所用之砖不像一般的砖那样烧制而成,而是将混和好的泥块放到阳光下晒干制成。约伯曾讲起“土房”式的家居,它们与乡间常见的土坯房很相像。在20世纪80年代以前的中国农村,这种土坯房到处可见。但有时希伯来人的墙壁也用粗陋的石块砌成,石块大小不一,彼此用泥粘合,一块块地堆砌起来,用为墙壁。由于石块的大小厚薄不等,砌出来的墙壁看上去往往凹凸不平,非常不规则。只有富贵人家或王宫的墙壁才用精心砍削磨平后的石头砌成。《列王纪上》第7章9节提到所罗门王宫的建筑时说:“建造这一切所用的石头都是宝贵的,是按着尺寸凿成的,是用锯里外锯齐的,从根基直到檐石,从外头直到大院,都是如此。”



这些粗陋房子的屋顶是用穿过墙与墙之间的木梁搭成的，上面覆盖芦苇席或灌木，然后用粘土压住，沙子和鹅卵石分散其间。人们常用石头碾子将屋顶滚平，以便下雨时雨水能顺利流下。这种石头碾子常被留在屋顶上，每次下雨后人们都用它在屋顶上来回滚几次，以确保屋里不漏进雨水。

屋檐上有防止人从屋顶摔下的围栏，同时也留有足够大的出口供雨水流出。针对如何建造屋檐，摩西律法上有明确的规定：“你若建造房屋，要在房上的四围安栏标杆，免得有人从房上掉下来，流血的罪就归于你家。”（《申命记》22:8）我们知道以色列人经常会登上屋顶滚碾子，为避免发生意外，制定这项法令是很有必要的。

依据上述屋顶和墙的特点，古犹太人中流行一些习惯用语，比如“屋顶上的草”：由于屋顶大体是用泥土做成的，上面便很容易杂草丛生。《诗篇》第129篇6节、《列王纪下》第19章26节、《以赛亚书》第37章27节都有“愿他们像房顶上的草，未长成就枯干”的句子。又如“渗漏的屋顶”：用泥土造成的屋顶遇上滂沱大雨时会屋内小雨下个不停，给蜷居在其中的人们造成诸多不便，有时甚至必须更换住室，因为雨水往往会淅淅沥沥地滴个没完没了。《箴言》第19章13节、第27章15节以此语比喻整日唠叨不休的女人。再如“挖墙洞的窃贼”：既然希伯来房屋的墙一般是用粘土建造的（虽然其间也掺有石块和泥），窃贼就很容易挖开墙洞，钻入室内行窃。约伯曾说：“盗贼黑夜挖窟窿，白日躲藏，并不认识光明。”（《约伯记》24:16）耶稣登山训众时也提到：“不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿偷。”（《马太福音》6:19-20）再如“墙中之蛇”：由于房子用石头造成，砌成墙的石头与石头之间常会留下宽窄不一的缝隙，给蛇造成爬入房屋的通道，这种蛇有时可能出其不意地被居住者碰上。对于这种现象

阿摩司曾说，一个人“进房屋以手靠墙，就被蛇咬”（《阿摩司书》5:19）。

古希伯来人沿街的房子很少开设窗户，即使开了也设计得很高。一般说窗户有桑木制的窗栏，用以防止盗贼侵入，《箴言》第7章6节提到这样的窗户：“我曾在我房屋的窗户内，从我的窗棂之间往外观看。”木制的百叶窗打开时，人可以从里面看到外面，但外面的人却看不到里面。

与窗户相似，门也是用桑木造的。只有为了炫耀富贵，人们才会用香柏木建造大门，但这种大门必须装上转轴，以便于开关，正如《箴言》第26章14节所说：“门在枢纽中转动。”为了使门关闭得更严，希伯来人也在里面装上门闩。农民们拥有的一室房屋常在清晨日出时就打开门，并且因为好客而整整一天都开着。《启示录》第3章8节这样讲：“我在你面前给你一个敞开的门，是无人能关的。”之所以敞开房门，除了好客还因为在希伯来习俗中，白天关门等于向人们宣布自己做了羞耻的事。但日落之时门要关上，并保持一个晚上。这种开门关门的习惯一般只流行于淳朴的乡村，而不见于喧闹的城镇中。

古希伯来一室房屋的家具也非常简朴。白天有褥垫和席子供人坐，晚上有席子和毛毡供人睡觉。屋里摆有各种家用罐子、金属炊具、放置寝具的箱子、灯和灯台、扫帚、用来研碎粮食的手磨，以及几只盛有水或饮料的山羊皮袋子。火炉经常安设在屋子中间的地面上。

在圣经地带的普通家庭里，人们大多睡通铺，每个家庭成员占一个床垫，并排摆在卧室的床上。父亲睡在一边，母亲睡在另一边，孩子们睡在中间。大家紧紧地靠在一起，据说这样可以防止孩子们从被子下滚出来。所以在《路加福音》第11章5-7节的寓言中，那人才说“不要搅扰我，门已经关闭，孩子们也同我在床上了，我不能起来”。他不下床给朋友送饼，是因为孩子们正睡在中间，

他如果下床他们可能会从毡子里滚出来,落在地上。

关于房屋里的灯,詹姆斯王英译圣经经常使用“蜡烛”一词,其实古犹太人不知道什么是蜡烛,但对灯却相当熟悉。他们初入应许之地时使用当地迦南人所用的灯,那其实是一个陶瓷托盘,里面盛有橄榄油,特意捏出的盘口处放着灯芯。后来引进一种美索不达米亚的灯,装有一个封闭的管子,灯芯置于其中,携带行动时不会轻易将灯油溅出来。公元前5世纪时又从希腊引进一种装有漂亮黑玻璃的灯。到公元前3世纪,老式的托盘灯已消失殆尽,但是到了公元前2世纪,马卡比人又重新使用托盘灯,意在唤起以色列人对古老犹太传统的回归意识。罗马帝国占领巴勒斯坦后,罗马式的灯也涌入以色列社会。福音书提到的“童女之灯”是对古老托盘灯加以改善的产品,上面装有灯盖,能保证灯油不致溅出来。

在旧约时代早期,人们很少使用灯座,一般都把灯安放在墙壁突出来的石头上。新约时代人们普遍使用高大的灯座,经常放置在地面上。考古学家曾挖掘出犹太宫廷使用的青铜灯座,高达30公分,用以托起灯盘。穷人们无疑会选择较便宜的灯台,更穷的家庭则根本不用灯台,只把斗颠倒个儿放在地上,将灯置于斗上而不是斗下。《马太福音》第5章15节提到:“人点灯,不放在斗底下。”

古犹太典籍中有“冒烟的亚麻”一语。《以赛亚书》第42章3节提到弥赛亚不会吹灭“将残的灯火”,“将残的灯火”直译出来就是“冒烟的亚麻”。古希伯来人的灯芯一般是用亚麻线捻成的,然后被放入灯盘的橄榄油里。当灯盘中的油将要燃尽时,它会冒出阵阵黑烟,提示人们到补充灯油的时候了。如果灯芯即将燃毁,主妇会熄灭它,换上一个新的灯芯。圣经中说,上帝对待那些贫穷、弱小和绝望的民族,会不断补充灯油,修剪灯芯,使它微弱的火焰重新燃起光芒。

对于以色列农民来说,一盏灯常被视为一件必要的“奢侈品”。当夕阳西下、人们的房门关闭时,屋里要点上灯,因为多数以色列

农民认为，睡觉不点灯是极端贫穷的象征。圣经常将灯、灯光和生命当作同义词。一个旅行者看到房屋里亮着灯，便知道里面有人居住。诅咒一个人将被吹灯拔蜡，等于诅咒他遭到可怕的灾祸。关于邪恶的人，《约伯记》中的比勒达说：“恶人的亮光必要熄灭，他的火焰必不照耀。”（《约伯记》18:6）诗篇的作者提到上帝对自己的眷顾时说：“你必点着我的灯；亚卫我的神必照亮我的黑暗。”（《诗篇》18:28）耶稣教导门徒说：“你们的光也当这样照亮在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。”

关于厨具的摆设，像住帐棚的游牧人那样，住一室房屋的农民在天气允许的情况下也将厨具放在屋外，直到寒冷的冬季才将它们搬进屋内。他们所用的炉子很难称为火炉，只是一个用粘土烧制成的盆子，或是一个厚厚的罐子，周围钻有一圈气孔，一般放在屋子中央的地面上。

农民常用晒干的牲畜粪便作燃料，更穷的家庭也用晒干的人粪作燃料。《以西结书》提到：“看哪，我给你牛粪代替人粪，你要将你的饼烤在其上。”古代圣经地带的燃料非常缺乏，以至于人们会把干草和枯萎的野花聚集在一起，以备烧火之用。耶稣说过：“野地里的草今天还在，明天就丢在炉里。”（《马太福音》6:30）另一种流行的燃料是荆棘，由于当地到处长有多刺的灌木，人们很容易收集起来，最大限度地利用。《列王纪上》第17章10节提到撒勒法地的一个寡妇在城门边拾柴；《约翰福音》提到在大祭司院子里仆人与差役烤火，火炉里烧的是炭；同书第21章9节称耶稣看到有人烧炭火，这说明柴和炭在圣经时代也是常见的燃料。

希伯来人用多种方法处理室内烧火冒出的烟，比如在屋顶开一个口，或者在墙上凿一个洞，用作烟囱。当炉子放在房屋一角时，主人常在炉上放置一个留有小孔的火盖，以通风透气，防止冒黑烟。使用火盆时一般在户外加好炭，点燃，等炭火发红后再搬到屋内。人们在墙壁的高处凿一个洞，既能用作窗户也能充当烟囱。

圣经中提到的炊烟有时在屋内,有时在屋外,可见他们的屋里并不总是烟气弥漫。人们常用的生火方式是以火石击出火花,或摩擦木块生出火星。《以赛亚书》第50章11节提到生火,指的是用硬物击打火石。

希伯来人的屋顶有很多用途。首先,那里是睡觉的好地方。在一年的大部分时光里,屋顶都是整个房屋最令人惬意的去处,特别是在早晨和晚上。夏季,不论在城镇还是农村,人们都爱到屋顶纳凉睡觉。据《撒母耳记上》第9章26节载,一天清早撒母耳把睡在屋顶上的扫罗喊起。其次,屋顶可用于存货。希伯来人的屋顶很平坦,暴露在空气和阳光之中,非常适于贮存那些熟透晒干了的粮食和水果。《约书亚记》第2章6节称妓女喇合把约书亚派来的两个探子藏在自家屋顶上的麻秸中。再次,屋顶还可用为看热闹的观望台。在《以赛亚书》第22章1节中先知说:“有什么事使你这满城的人都上房顶呢?你这满处呐喊、大有喧哗的城,欢乐的邑啊。”描绘出一个处于骚动混乱中的中东城镇面貌。正如西方人爱聚集在大街上一样,希伯来人喜欢爬屋顶,因为在那里他们能清楚地观察到街上发生的一切。有时,屋顶还能用于发布公告。古代中东各地都有自己的传令员,他们常将当地最高的屋顶作为向民众发布政府公告的地方。这类公告通常在晚间人们回家后发布,传令员拖长声音的叫喊声为居民们耳熟能详。耶稣肯定经常听到这样的喊声,他曾对门徒说:“你们耳中所听的,要在房上宣扬出来。”(《马太福音》10:27)耶稣还说:“在内室附耳所说的,将要在房上被人宣扬。”有时,屋顶也可用作祭拜和祈祷的场所。圣经显示,屋顶既能用来敬神,也能用来崇拜偶像。先知西番雅预言,上帝将除灭那些在房顶上敬拜天上万象的人(《西番雅书》1:5)。据路加记载,彼得在约帕时曾到房顶去祷告(《使徒行传》10:9)。对于古人来说,在房顶敬拜天体是很自然的事;而彼得上房顶祷告,似乎也因为那里与神的距离近,便于和神单独待在一起。最后,人们万

一遭遇不测,房顶或许还能提供一条生路。由于以色列人的房屋彼此相连,一旦遇上意外情况,人们就能爬上屋顶,寻路逃生,这样的路被拉比们称为“屋顶之路”。某人可以从一个屋顶逃到另一个屋顶,最后沿着某房屋的楼梯下到地面,夺路而逃。针对这种“屋顶之路”耶稣曾说,大灾难来临时“在房上的,不要下来拿家里的东西”(《马太福音》24:27)。

耶稣出生时的简陋场景被西方人描述时带上了西方味道,而不是希伯来式的实际情况。一居室的伯利恒房子中通常有一个高出地面许多的泥台子,占了全部空间的三分之二。它是供家庭成员活动的,室内较低的部分则留给牲畜骡马。顺着石头台阶上去,就是全家人休息的地方。房间仅有两个小窗户,距离地面很高。冬天绵羊和山羊被赶入屋中,连同一些其他牲畜,可能还有驴。沿着房子四壁有喂牲口的槽,边沿用粗石板围成。房屋的主人经常在高处睡觉,从那儿能随时观察初生的羔羊。

## 2、多室的房屋

以色列民族拥有多居室房屋的人人都比较富有。由于经济条件和先进程度的原因,一室房屋多集中在乡村,而多室房屋常见于城镇里。

以色列人修建的多居室住房与现代建筑有所不同。他们的两个住室并不相邻,中间总要留一定距离,两个屋子的尽头之间要打一堵墙,两屋之间的宽阔区域就成了庭院。如果主人想建成三间住室,屋子尽头的那堵墙就可以扩展成一个房间。这种多室住宅与现代住宅差别很大。现代房子的外观要求尽可能漂亮,特别是临街的部分;以色列人的房子却总使人觉得平凡单调。他们的房子往往背朝街道,而现代临街房屋总是大门对着街道。那时的多室房屋其实就是一系列房间围着天井院,避免把大门开在街边,这也许反映了希伯来人头脑中的遁居意识。

以色列人的多间居室均以露天庭院为中心,可见庭院的意义

之大。那时人站在庭院里就等于站在房子里，而现代人通常会认为他是站在户外。尽管庭院是露天的，但有的家庭会搭建一个连接两住室屋顶的遮阳篷，有的家庭则在院子四周修建一个走廊。他们的庭院常常因为花草树木的妆点而颇显美观。《诗篇》第52篇8节这样说：“至于我，就像神殿（原词是“房子”）中的青橄榄树。”诗人又说：“义人要发旺如棕树，生长如黎巴嫩的香柏树。他们栽于亚卫的殿（原词为“房子”）中，发旺在我们神的院子里。”（同书92:12-13）但有趣的是，以色列的神殿里其实从来不种树。

那时的庭院中常有贮水池。《撒母耳记下》第17章18-19节讲了一个有趣的故事：约拿单和亚希玛斯逃到某人家里避难，那家的庭院中有一口井，于是他们就下到井里，井盖上被女主人撒上碎麦秸，使他们最终逃过了劫难。其实圣经所说的井就是贮水池，挖在院子当中，用来贮存天上的雨水。这种贮水池干涸以后，显然能用作流亡者的避难所。

气候寒冷的时节人们会生起炭火取暖。西门·彼得不承认自己认识耶稣时，人们就在大祭司的庭院里生起一堆火，《约翰福音》第18章18节说：“仆人和差役因为天冷，就生了炭火，站在那里烤火，彼得也同他们站着烤火。”

古犹太人的房屋和院子还兼作浴室，用于洗澡。大卫曾从宫廷的屋顶看到美丽的拔示巴在院子里洗澡。有一点需要指出，在以色列人看来，在院子里办事等同于在屋里，外人不能窥视和偷看；大卫王却偷窥了拔示巴，此后就犯下加害乌利亚的罪行。

为了防止外人从大门窥测到院内，有时以色列人会在门里面竖一道矮墙。大门上通常还嵌有一个小门，一般情况下人们从小门进出，遇到某种特殊场合如有大车或大群牲畜进入家中，或者有贵客登门，才敞开大门。

古犹太人的大门也使用锁和钥匙。《以赛亚书》第22章22节说“我必将大卫家的钥匙放在他肩膀上”。巴勒斯坦地区的钥匙尽

管形态各异,却有一个共同特点——大,大到可以放在一个人的肩膀上,因为有的钥匙将近40公分长。它们常常是木制的。锁安装在大门里面,为了便于主人开门,门上离锁不远的地方会开一个洞,让主人把手伸进洞内拿钥匙开锁。在《雅歌》第5章4节中新娘说:“我的良人从门孔中伸进手来”。

大门里面通向院子的通道称为门廊,两旁常有为仆人和门房设立的座位。正是在门廊里彼得三次否认与耶稣相识。与每一位敲门拜访者交谈,询问他们的有关情况,是门房的职责。一般说来,门房的整个家庭都为主人服务。来客如果是主人的朋友,门房往往仅从声音就能判断出来,不必一听到敲门声就开门。来人如果不是常客,他们可以不开门而询问来客的情况。他们最常使用的工作语言是“谁呀?”对方回答也常常仅一个字“我”。在《使徒行传》第12章13节中彼得站在外面敲门,使女罗大出来,听出是彼得的声音,高兴得忘了开门就跑回去,报告正在马利亚家祈祷的众人;大家知道真是彼得来了,才为他开门。《启示录》第3章20节也说:“我站在门外叩门,若有听见我声音就开门的,我要进到他那里去,我与他,他与我,一同坐席。”可见当时门房听到敲门声而不开门是司空见惯的。

二层小楼在以色列住宅中很常见,圣经中多有记载(参看《列王纪下》1:2;23:12;《使徒行传》9:37;20:8等)。那些造不起小楼的家庭一般对屋顶上的阁楼已经满意,但一有可能,他们还是想建一个更大的房间,因为在炎热的季节它能为人提供一个凉爽的住所,一处避居之地;也能将它用为专门的贵宾客房。如果楼上建有不止一间住室,那么这栋二层小楼的上层称为夏房,底层称为冬房。《旧约》中最著名的夏房是以利亚的先知室,他在那里既能休息也能祈祷。通往楼上的途径是房子外面的楼梯,从这里上下楼不会打扰住在底层的人们。楼上室内的设施有一张床,一张桌子,一个灯台(参看《列王纪下》4:10)。



《新约》有几处提到楼上房间的用途。耶稣曾指派两个门徒到城中找一个人家，与门徒同度逾越节，他预言门徒们会遇到一个拿水瓶的人，此人将为他们提供一个很大的楼上房间。在以色列，每年春季有成百上千的人从巴勒斯坦各地来到耶路撒冷，设摆欢庆逾越节的筵席，这时拥有这种房间的人会很高兴地为他们提供方便。《使徒行传》第9章36节说，多加死后“有人把她洗了，停在楼上”，而彼得上楼祷告，使多加死而复生。按当时风俗，死人出殡前要停在楼上，也许因为楼上的空气更为干燥凉爽。

## 第二节 饮 食

### 一、食品及餐饮方式

圣经时代的犹太人吃些什么？研究表明，他们的日常食品有谷物、饼、蔬菜、乳制品、肉类、蛋类、蜜、水果等。

#### 1、谷 物

吃生谷粒在以色列已有数千年的传统。时至今日，以色列人还常常拣谷粒放在手上揉搓，然后吃掉它们。律法书规定：“无论是饼，是烘的子粒，是新穗子，你们都不可吃，直等到把你们献给神的供物带来的那一天才可以吃。”（《利未记》23：14）在《路加福音》第6章1节中，耶稣的门徒也掐了麦穗，用手搓着吃。圣经时代另一种流行食物是烘麦粒，用尚未完全成熟的麦穗烘烤而成。有时人们就着饼吃烘麦粒，耶西曾经派大卫将烘了的穗子送给军中的哥哥们。后来大卫逃避押沙龙叛乱时来到玛哈念，当地亚扪人的食品中也有烘麦粒，即炒谷。

#### 2、饼

饼是古代以色列人最基本的食品。在巴勒斯坦，估计至少有

四分之三的人以小麦或大麦面制做的饼为日用主食。圣经中的“吃饼”等同于“吃饭”，《创世记》第43章31-32节提到埃及人 not 和希伯来人一起吃饼，其实是说不与他们一同吃饭。

以色列人将饼看作具有神圣意味的食品。在一些地方，出于对饼的尊敬，人们正在分饼时不会站起来向客人致敬，而要等分完饼以后才这样做，据说这种态度与宗教信仰有关。涉及饼的所有活动，包括从播种麦粒到烘烤加工，都要在神的名义下进行。福音书的主祷文也能表明以色列人对饼的敬重态度：“我们日用的饮食（直译为“日用的饼”），今日赐给我们。”（《马太福音》6:11）耶稣引申出饼的属灵价值：“我就是生命之粮（直译为‘饼’）。”与“生命之粮”相关的神圣性导致以色列人采用“掰饼”而非“切饼”的说法。人们从来不拿刀子切饼，因为那样做被视邪恶之举，意味着切开生命本身。他们总是用手指把饼弄成很多小块，即所谓“掰饼”。圣经自始至终只提到这一种分饼方式。《耶利米哀歌》第4章4节说：“孩童求饼，无人掰给他们。”“掰饼”就意味着吃饭，不管还吃什么其他食品，人们都统称为“掰饼”。耶稣也掰饼设立圣餐：“拿起饼，祝福了，就掰开，递给门徒。”

圣经时代人们吃两种饼，一种是小麦饼，另一种是大麦饼，它们的区别在于，大麦饼一般为贫穷人家食用；如果某人家以小麦饼为日常粮食，就会被认为生活已达到富足的小康水平。

据考当时犹太人的饼有三种形式。首先是一种类似薄饼干的小型饼块，耶稣用来使5000人吃饱的可能就是这种饼。其次是一种较大的饼，类似现代的面包，但外形是圆的而不是长方的。耶西让大卫送给军中哥哥们的可能就是这种饼。还有一种薄得像纸一样的扁平饼，以色列人用它蘸菜汁吃，非常可口。人们可以将它叠起来放入口袋，不管走到哪里，随时都能拿出来吃。

烘饼最原始的方式是在燃烧的炉上摊开面团翻烤。以利亚先知有此经历，他曾见“一瓶水与炭火烧的饼”。另一种简单方式是

在地上挖一个洞,当作火炉,炉子加热后将擀好的薄面团紧紧贴在炉壁上,很快将它烤熟。有时一个大石壶也能当烤炉用,在它下面生起火,摊开面团置于壶底上,不多时就可以烤好。有人认为,《利未记》提到的两种无酵饼就是这样烤制的:厚饼放在石壶里面烤,薄饼贴在石壶外面烤。另一种简单的烤炉是一个大泥罐,里面放上燃料,当罐子足够热时,在它外面摊上面饼烤熟。

以上所述是圣经时代普通家庭的烤饼方式,在专门的烤饼师傅那里还有另外几种烤法,如在半公用或公用的炉子里烤,在一种低矮的拱形石制圆顶炉中烤。后一种炉子每晚要除一次灰,穷人家的孩子常用锡片或瓦片拣出一些尚未烧尽的燃屑带回家,用来为自己家生火做饭。先知何西阿提到“像火炉被烤饼的烧热”,“烤饼的”意思是“烤饼师傅”。这说明当时有不少人带着自己的原料到烤饼师傅那儿烤饼。据载在耶利米时代,耶路撒冷甚至有一条“饼铺街”(《耶利米书》37:21)。

### 3、蔬菜

圣经时代有两种广泛种植的蔬菜,分别是青豆和红豆(参见《以西结书》4:9)。大卫在押沙龙叛乱期间曾得到大批食品供应,其中就包括青豆。希伯来人常常食用红豆,据《创世记》第25章33-34节记载,雅各用饼和红豆汤换取了以扫的长子名份。红豆汤香甜可口,味美怡人,足以使一个饥饿的人垂涎欲滴。以色列人在埃及的饮食中有韭菜、洋葱和大蒜,迁移到迦南后,他们也在那里种植它们,另外还种植葫芦类蔬菜。但以理和他的几个朋友在异国宫廷中要求吃“素菜”,其原始含义是“被播种的东西”,包括可以食用菜籽,像红豆、青豆、豌豆等,这是一种相对于国王餐桌上的美味佳肴明显清素淡朴的食物。

### 4、乳制品

圣经时代的以色列人不把奶当副食,而当成基本食品之一。

他们不仅饮用牛奶,也饮用羊奶和骆驼奶。应许之地被他们称为“流奶与蜜之地”,表明巴勒斯坦的草场为他们提供了丰富的奶。以色列人爱喝一种被称为“勒本”(意为“白色的”)的酸奶,做的时候先将鲜奶倒入一个盘子,在里面加上酵母,使奶质发生变化,再在盘子上放一块布,停一天的时间后即可拿出来食用。以色列人很喜欢它,常说“这东西能让病人康复”。亚伯拉罕给三位访客吃的可能就是这种酸奶,雅亿让西西拉喝的可能也是这种奶。

以色列人所说的奶油(butter 或 curds)并非今天西方人常用的黄油,其实只是一种凝乳。《箴言》第30章33节提到制做它的方式:“摇牛奶必成奶油。”女人们将奶倒入一个用水牛皮制做的瓶子中,将瓶子悬挂在三脚架上,然后用劲摇晃它。等到把里面的乳汁倒出后,放在火上煮沸,最后再倒入山羊皮做的瓶子中。在冬季它很像蜜,在夏季它又像油,这就是以色列人常用的奶油。

在古代中东地区,希伯来人和阿拉伯人都喜欢吃奶酪。奶酪厚如手掌,随身可带,食用非常方便。市场上常有做好的奶酪出售。耶西吩咐大卫给哥哥们送饼和烘穗子时,让他也带给千夫长10块奶酪。后来大卫王遭遇押沙龙叛乱时,有人为他送了奶酪。

## 5. 肉类

圣经中的人物似乎不常吃肉,除了在一些特殊场合如招待客人时。招待客人须摆设筵席,其中自然少不了肉。国王和富人经常吃肉,圣经曾提到所罗门王宫的肉食供应。国王日常菜谱中有牛肉、羊肉、野味和飞禽;亚伯拉罕为他的访客奉上过羔羊肉。新约时代加利利海边的人们经常吃鱼肉。耶稣曾提到一个孩子向父亲要鱼吃的事。圣经暗示,住在湖边的渔民日常主要食物就是鱼。

最古老的做鱼方式是在肉叉上烤,但以色列人通常都煮鱼吃。烤肉是富有人家的常见食品,祭司以利之子的仆人曾对前来献祭的人说:“将肉给祭司,叫他烤吧!他不要煮过的,要生的。”(《撒母耳记上》2:15)肉做好后要分成很多小块,与清汤和在一起煮,有时

其中也放入一些蔬菜。士师基甸和先知以赛亚的时代就流行这种肉汤(《士师记》6:19-20;《以赛亚书》54:4)。

## 6、蛋 类

在以利亚和耶稣之间的时代,一些家禽被引进巴勒斯坦地区。《约伯记》第6章6节可能提到了鸡蛋:“蛋青有什么滋味呢?”巴勒斯坦北方的加利利人无疑食用过鸡蛋,因为耶稣曾谈及向父亲讨要鸡蛋吃的儿子(《路加福音》11:12)。

## 7、蜜

犹太人相信神曾应许他们拥有一块“流奶与蜜的地方”。圣经多处提到蜜和蜂巢,说明以色列人生活的家园盛产蜂蜜。犹太人养蜂取蜜非常普遍,蜜蜂常常栖息之处是树洞。圣经称约拿单用手中的杖蘸在蜂房里,将蜜送入口中。石头洞里也会有蜂蜜,所以《箴言》说:“又拿从磐石出的蜂蜜叫他们饱足。”有时动物的干枯尸体上也会有蜂巢,参孙就从他杀死的狮子身上吃到过蜜。《旧约》诗文集多处以蜜作比喻,如“良言如蜂房,使心觉甘甜,使骨得医治”,亚卫的道“比蜜甘甜,且比蜂房滴下的蜜甘甜”,“我新妇,你的嘴唇滴蜜,好像蜂房滴蜜;你的舌下有蜜有奶”等。

《新约》中的施洗者约翰在旷野靠食用蝗虫、野蜜为生。耶稣向使徒证明他复活的身体乃是真正的身体时,要来食物和一块抹有蜂蜜的烤鱼(《路加福音》24:41-43)。人们为采集蜂蜜而不惜下到悬崖的缝隙间,因为那里常有很多蜂房,能采到大量蜂蜜。这正如摩西在临终告别之歌中提到的情景:“亚卫使他乘驾到地的高处,又使他从磐石中啣蜜。”(《申命记》32:13)

## 8、水果类

腌制好的橄榄果有很大的食用价值,但这种水果大部分被用来制油。在以色列人那里,橄榄油常能取代奶油而大量使用在餐饮中。圣经几次显示食用橄榄油是多么重要。当以利亚向一位寡

妇求食时，她回答说：“我没有饼，坛内只有一把面，瓶里只有一点油。”“油”即指橄榄油。在律法书中橄榄油也被视为重要食品，《利未记》第2章4节说：“若用炉中烤的物为素祭，就要用调油（指橄榄油）的无酵细饼，或是抹油的无酵薄饼。”

无花果在旧约时代被人广为食用，特别是晒干了的无花果。亚比该送给大卫200个无花果饼，一位埃及人也在大卫饥渴难耐时送给他一块无花果饼。在希伯仑，大卫得到的大量食物中也包括无花果饼。

巴勒斯坦盛产葡萄和葡萄干，每到九月和十月，新成熟的葡萄便成为以色列人的主要食品之一。据《民数记》载，两个探子曾从迦南地的以实各谷带回一个硕果累累的葡萄枝。大卫也几次得到葡萄的赠礼。

以色列人的居住地上长有多种石榴，有甜的也有酸的，酸石榴的颗粒是上佳的果汁饮品。在早期圣经时代石榴作为水果受到很大尊重，它被摩西称为应许之地的诸多精美食物之一。《雅歌》也多处提及石榴果、石榴树和用石榴汁酿成的酒。

## 二、用餐习俗

以色列人在吃饭之前要很认真地洗手，但他们不像一般人那样在水里洗，因为他们认为那样太脏，也不文雅。他们要把水倒在手上洗，下面放一个盆子接水，盆子上通常扣一个向下凹的盖子，上面留有好多洞，洗完手的脏水可以由这些洞流入盆内。以色列人吃饭不用刀、叉、筷子、匙子等餐具，而直接用手，因而如此仔细地洗手是很有必要的。这种洗手方式在先知时代非常流行，史家提到以利沙时曾说：“这里有沙法的儿子以利沙，就是从前服侍以利亚的（原文作“倒水在以利亚手上的”）。”此语表明，那时主人洗手是在仆人的帮助下进行的；在希伯来文中“倒水在某人手上”与“服侍某人”几乎同义；为主人洗手乃是仆人不容忽视的职责。

在福音书中法利赛人抱怨耶稣的门徒饭前不洗手。那时犹太教的教阶制度规定出一套肯定式的指令,明示某些事必须做和必须怎样做,其实它并非摩西律法,而只是一种权势者们维持的传统。耶稣不把它当成具有约束力的法令,坚决拒绝履行它。事实上他反对的不是饭前洗手的习惯,而是那种随意指使和控制民众日常生活的宗教霸权。

按照以色列人的一般习惯,吃饭时的姿势是上身直立,坐在矮桌旁的地板上,双腿盘在身体下面,或呈跪姿。人们平时大都这样吃饭,除非在某种特殊场合如宴席中才更规范些。

在半游牧时期,以色列人吃饭时根本不用桌子,通常一条铺在地上的席子就能发挥桌子的效用。“桌子”的希伯来文是“shoolkhaun”,词根意谓“铺展在地上的皮制席子”。后来以色列人较多地使用矮桌,它可能是一种多边形平台,高度不超过30公分,吃饭时一家人都围着它坐在地板上。

一般情况下以色列人坐在地板上吃饭,但遇上隆重的欢庆宴会,他们也坐椅子或其他器具。圣经一再提到吃饭坐椅子的情况,比如约瑟的兄弟们在埃及的宴会上坐席,扫罗王的桌边有大卫使用的椅子(《撒母耳记上》20:5,18)。这两个例子都涉及皇家级别的餐宴,对于普通以色列人来说,椅子其实只是垫在地上的一块毯子或坐垫。

以色列人也用盘子盛食物;但他们不是各用各的盘子,而是大家共用一个盘子。他们的盘碟包括类似竹篮的盘子和铜制盘子。圣经多处提到盘子,在《马太福音》第26章23节,耶稣回答门徒们关于叛徒的询问时说:“同我蘸手在盘子里的,就是他卖我。”在《士师记》第6章19节,基甸把肉放在类似竹篮的盘子里,再将肉汤倒入罐子。

旧约时代的犹太人有在饭前念诵祷文的习俗,如果一个祭司出席了宴会,就由他代替大家念诵。据《撒母耳记上》第9章13节

记述，百姓要在邱坛献祭，祭司撒母耳到来之前都不能进餐，必须等他来了为大家祝祷之后才可就餐。同样，据《约翰福音》第6章11节记载，耶稣在5000人吃饼之前也要首先拿起饼祝谢。据学者研究，当时犹太人的一段餐前短祷文是：“受你的祝福，亚卫我们的神，世界之王，你使饭食从大地生出。”

犹太人就餐结束前还要念诵第二句感恩祷文，对此《申命记》第8章10节做了规定：“你吃得饱足，就要称颂亚卫你的神，因为他将那美地赐给你了。”这时客人中的一位要大声吟咏，最后众人须齐声回应“阿门”，或重复其他感恩的话。

一般情况下古代以色列人吃饭不用刀、叉、勺、筷子等餐具，也不用餐巾。他们说：“如果神赐予了一个人那么多手指，他何必要用勺呢？”在某种程度上，厚如法兰绒的饼片能代替勺和叉子的作用，就餐者从饼上揭下一片，做成某个形状，即可用来盛饭吃、舀汤喝，而饼片也会和它所盛载的食物一起被吃下去。肉一般放在一个大盘子上。以色列人用手抓肉吃，类似中国新疆和内蒙古居民的吃法。肉汤单独盛在一个汤盆里，常被用来润湿面饼。事实上，这种吃饭方式并不像以色列人自己感觉的那样卫生清洁。

《路得记》第2章14节记载：“到了吃饭的时候，波阿斯对路得说：‘你到这里来吃饼，将饼蘸醋里。’”在最后的晚餐上，耶稣对门徒说：“我蘸一点饼给谁，就是谁。”这说明人们吃饼时常要蘸些汤汁，使味道更鲜美，面饼也不至于太硬。

吃完饭后以色列人仍要洗手，而且必不可少。如果有仆人，就让仆人端来水盆，把水浇在主人的手上；没有仆人，家里的人就互相浇水冲洗。

### 三、特殊的餐饮和宴席

以色列人日常饮食非常简朴，给人的印象是这个民族似乎不懂得如何享受生活，或者压根儿就没条件享受生活。其实这是一



个误解。在名目繁多的节庆餐宴上，他们也同样摆出甜爽的美酒和丰盛的饭菜招待客人。这类正式场合还包括婚礼、生日或宴请某些特殊客人的招待会等。每逢节期，他们要都准备奢华的宴席以示庆祝。

在以色列人居住区域，主人要向参加宴席的客人发出两次邀请。第一次邀请后，快到预定的时间时还要再邀请一次，以确认客人能准时赴宴。第二次邀请的时候，宴席的一切准备工作已经就绪，邀请之事由仆人具体经办。据《以斯帖记》第5章8节和第6章14节记载，王后以斯帖在酒席间邀请国王和哈曼第二天再次赴宴，第三天亚哈随鲁王便让太监去催促哈曼，前往王后以斯帖的筵席。另一例见于《马太福音》第22章23节所载王子婚礼的寓言，国王第一次打发仆人请人赴宴，随后又第二次打发仆人说：“你们告诉那被召的人，我的筵席已经预备好了，牛和肥畜已经宰了，各样都齐备，请你们来赴席。”另外，《路加福音》第14章15-24节所载大筵席的比喻也如此，某人摆筵席请了许多客人，到了坐席时分又打发仆人去请那些受请之客，告诉他们一切都准备好了，客人一到就开席用餐。这种二次邀请的方式体现了主人的诚心，某些地方与中国古代的待客方式相似。

请客的主人有时甚至“勉强”客人到席。上述大筵席的比喻中有这样一个情节：主人因仆人请不来客人而发怒，说：“你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。”这实际上包含了一个与中国民情相似的文化现象。人们之间交往时随着文明的发展而变得相互客气，以致对于一次性的邀请会推辞不去。这本是一种礼仪性的客套，而主人为了表示诚心必须第二次发出邀请，并声称饭菜已备齐，只等客人到席。这时如果有客人仍推辞不来，主人就要派人“勉强”他来，使他知道主人是多么重视他的出席。一般地说，主人若能做到“勉强”，客人就会感到自己已有不容推辞的捧场和增光义务。在《使徒行传》第16章15节信徒吕底亚恳求保罗一

行到她家去住，保罗记述道：“于是强留我们。”可见为了表示诚心邀请，以色列人有时必须温柔地专制一下。

在上述王子婚礼喜筵的比喻中，国王见一个人没穿礼服，就问他为何不穿，那人无言以对。国王便叫人捆起他的手脚，扔到外边的黑暗里去，使他哀哭不止。这一情节侧面显示了以色列人的宴席通常在晚上举行，屋内灯火通明，而外面已经是漆黑一片。以色列人恐惧黑暗，认为被进入黑暗就如同临近审判的日子。他们甚至睡觉时也要点着灯，不像有些民族必须熄了灯才能入睡。

犹太人在筵席上吃饭讲究一定的姿势。早在公元前8世纪贵族阶层就流行卧姿就餐，先知阿摩司指责权势者说：“你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔，棚里的牛犊。”到了新约时代，斜卧进餐的姿势更加流行，人们在四方桌子的三边放三把躺椅，一边留出来让仆人为家主和客人上菜。客人背后放一个坐垫，全身斜躺在椅子上，上身用一只胳膊支撑，下身伸展。客人的头往往会正对着另一客人的胸部，以便他有什么秘事时能随时将头侧向邻客。这种卧姿在四福音书中均有记载。在最后的晚餐上，一个耶稣所爱的门徒侧身贴近老师的胸膛，问那要卖耶稣的人是谁；耶稣回答后，其他用餐者并不知耶稣说了什么。在法利赛人的宴席上，那位有罪的女人能够用眼泪润湿耶稣的脚，又亲了他的脚并抹上香膏，就是因为人们坐席时都脱了鞋，侧卧在躺椅上。

法利赛人受邀参加筵席时，都希望能坐在首位，这引起耶稣的强烈反感和指责。当时犹太人的餐桌上的确有首位和末位之分，首位自然是最重要客人的座位。犹太人的家里大都有一个装着较高地板的房间，最尊贵可敬的客人往往被请到那里用餐，其他客人则被安排到地板较低的房间。如果不设贵宾房间，一般说最可敬的客人要坐在紧挨主人右手一边，次重要的客人坐在主人左手一边，而最末的位置位于离门最近的较低处。

先知阿摩司严厉谴责了权贵们的过度奢侈和肆意挥霍，从中

我们能了解到圣经时代以色列人的吃喝以及相关习俗。他描述道：“你们……吃群中的羊羔，棚里的牛犊；弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，为自己制造乐器，如同大卫所造的；以大碗喝酒，用上等的油抹身。”筵席上所享用的肉食包括从畜群中精选出的上好羊羔和肥嫩牛犊。痛饮美酒、欣赏弦乐器也是必不可少的活动，客人们还争相往自己身上涂抹贵重的膏油。有时席间还有舞蹈，例如在浪子的比喻中父亲看到离家出走的儿子平安归来，喜不自禁，便摆设筵席隆重庆祝，席间人们演奏音乐，为这热闹的局面跳舞助兴。

在筵席上主人常会把蘸了汤汁的饼递给某客人，请他享用。一般来说，主人若用手指拣起从菜盆里蘸了汤汁的饼，递到客人嘴边，是表达一种特别的尊敬和好意。由此可以理解耶稣在最后晚餐上的奇怪动作。当他最爱的门徒问他出卖者到底是谁时，他说：“我蘸一点给谁，就是谁。”结果耶稣将蘸了汤汁的饼递给犹大，还对他说：“你所作的快作吧。”这里的意思其实是，耶稣虽然明知犹大就是那个要出卖自己的人，非但不恨他，反而还蘸一点饼给他，向他表示深切的好意。明白了蘸饼给人的喻义后，我们才能真正理解耶稣的做法本是以善报恶、以德报怨的大度之举。

### 第三节 好客的神圣责任

希伯来人自古有一种“客从神来”的信念，相信即将到来的某位客人是由神派来的，因此善待客人是一种神圣的职责。当有客自远方来时，主人会高兴得流泪，认为这是上天为他赐予的吉祥。亚伯拉罕盛情款待三位陌生客人时并不知道他们是天使，但却三步并作两步地从帐棚门口跑过去迎接，俯伏在地上向神感恩，然后吩咐妻子立即做饼，又拣一只上好的牛犊宰了，还取来奶油和奶，隆重地款待他们。他的好客精神得到神的大力赞许。

崇尚与他人一同分享美味佳肴也是古希伯来民俗的一部分。

人们做完饭后有时会站在高处呼唤邻人朋友一同享用,因为他们不喜欢独自吃饭。约伯曾咒诅说,如果自己未与孤儿分享食物,情愿肩头脱落,膀臂折断(《约伯记》31:17)。在以色列社会,朋友之间都乐于接受彼此的款待。新约时代,罗马人对待友谊的某些做法传到犹太民族,如两位朋友把一块石头分成两半,将自己的名字分别刻在半块石头上,彼此交换后将写有对方名字的一半收藏起来;随着他们逐渐变老,每人都把自己收藏的半块石头传给儿子,这样一代又一代,两位老朋友的友谊就由子孙继承下去,两个家庭永远保持亲密的关系。《启示录》第2章17节提到“赐他一块白石,石上写着新名”,证明这种习俗在以色列人中非常流行。有一句古老的希伯来格言说:“每一位陌生人都属于正式受邀的客人。”使徒们针对此类客人要求人“不可忘记用爱心接待客旅,因为曾有接待客旅的,不知不觉就接待了天使”(《希伯来书》13:2)。保罗也说“客要一味地款待”(希腊文原意是“要竭尽全力款待陌生人”)

希伯来人好客的一个独特之处,是有时甚至将敌人当作客人来款待。即使他曾经是自己的死敌,只要到了家门口又全无恶意,就应受到热情的款待。早期半游牧的希伯来人中流传着这样的话:“一旦敌人下了马,摸到一个帐棚的绳子,他就安全了。”

如果主人住在帐棚里,客人就不能住在隔离开的房间中。通常帐棚的最外间是客人的卧室,那里既为客人提供休息之处,也是全家吃饭的地方。男人们要和客人一起吃住,亚伯拉罕就是在外间请三位来客吃饭时,被待在里间的撒拉听到他们的谈话声的,因为女人孩子一般都住在里间。

如果一个村子没有专供客人住宿的房间,客人就要住在某人的家里。由于大多数家庭都只有一个房间,这个房间就既作待客房,又作餐厅,还作卧室,和半游牧时期的帐棚没有什么不同。但很多村庄(城镇更不在话下)都有专门为客人提供的公共客房,客

房的主人兼管客人的住宿和饮食。客房一般是楼上的房间；在夏季，大树的浓荫下也可权作客人的休息地。公共客房是为男人准备的，不允许女人进入，所以一个男人若拖家带口出门，途中有可能找不到栖身之地。《士师记》中那个旅行的利未人及其家人就无处安身，差点露宿街头，幸亏一位老者将他们带回自己家中过夜。

在城镇，多居室的家庭很多，这种家庭围绕院子建有多间居室，客房经常位于庭院的尽头处。与其他房间相比，客房比较宽松，没有什么私人禁忌。在那种深宅大院里，富有的主人常把靠近大门的一间配备齐全的住室当作客房，因为它远离主人的内宅，能使主客之间互不干扰。如果主人家有楼上的房间，贵客临门时主人会把它留给客人去住。在《列王纪下》第4章8-11节，书念妇人接待先知以利沙时就把他安排在小楼上，里面设施完善，有床榻、桌子、椅子、灯台等。

当一个客人被接进以色列人的家中时，主客之间一般要互相鞠躬致意。主人鞠躬时头颈直立，身体略微前倾，同时举手至胸前、嘴边、前额，象征着“我的心、声音和头脑都愿为您竭诚服务”。

当人们对上述致礼方式习以为常后，欲表达更诚心的情意，还要采用更重大的礼节。如果遇上皇族，或打算表示极深的谢意，或诚心恳求某人帮助，他们会一躬到地，膝盖也着地，并曲下身体用头触碰地面，然后用嘴去吻对方衣服的最下边，或吻他的脚，甚至吻他脚边的尘土。这种礼仪好像是用拜神的方式去对待人，但一般说，主人以此礼接待客人时，并不涉及崇敬的意义。在《使徒行传》里哥尼流对彼得热情有加，见到他后俯伏在他脚前下拜，彼得见状告诉他，莫把这种敬神的礼节施之于人。

在欢迎一位客人进门时，犹太人会说：“愿你平安。”客人也会回敬：“愿你们一家平安。”这使人想起《路加福音》所载耶稣差遣70人外出时交待的话：“无论进哪一家，先要说：‘愿这一家平安！’”

通常情况下主人要在客人进门时吻他。耶稣受一个法利赛人之邀吃饭时，席间对他说：“我进了你的家，你没有与我亲嘴。”责怪他对自己不礼貌，有失主人之道。由此可见主人迎接客人进门时吻礼的重要性。

另外，主人欢迎朋友到来时，可先将右手放在朋友的左肩上，去吻他的右脸颊；然后将左手放在他右肩上，去吻他的左脸颊。

所有客人进入以色列人家里时，都要像主人一样脱下靴子和鞋子，因为家里几乎都铺着毯子或毡子，坐的时候也会有坐垫、长沙发。以色列人认为鞋子很容易破坏清洁，以致他们进入圣殿或犹太会堂时也要脱鞋。他们相信这样做符合神意，按照《出埃及记》第3章5节，神在荆棘中向摩西显现时曾说：“不要近前来，当你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。”

在鞠躬、欢迎、吻礼之后，主人还要给客人端水洗脚。以色列人出门经常穿凉鞋或草鞋，进门时洗脚很有必要。为客人洗脚的工作一般由仆人完成，他在客人面前放一个铜盆，往客人脚上浇水，并用手搓洗他的脚，最后用布把洗净的脚擦干。耶稣和门徒们聚在一起时，也像仆人一样为门徒洗脚。据《约翰福音》记载，耶稣“离席站起来，脱了衣服，拿一条手巾束腰，随后把水倒在盆里，就洗门徒的脚，并用自己所束的手巾擦干。”

主人待客的另一古老习俗是用香油膏为客人抹头，常常用橄榄油，有时还在油里掺入香料，以便使客人身上散发出香气。法利赛人西门曾遭耶稣指责，未尽到主人之礼为耶稣抹香膏。这说明在罗马时代，用香膏抹头之礼非常流行。大卫在他的牧羊人诗篇里也吟诵：“你用香油膏我的头。”（《诗篇》23：5）实际上，这种将膏油抹于客人头上的习俗至今仍然在中东的很多地区流行。

主人将客人接进客厅后，第一件事就是端来水让客人喝。在以色列人看来，为对方送一杯水是一种最简单的友好表示，就像现代社会人们之间互相敬烟一样。亚伯拉罕的仆人为以撒求亲时看

到美丽的利百加，就迎上前去向她讨水，用意之一是想看看这位外表美貌的女子内心是否也善良好客。利百加热情地递给他水喝，还为他的骆驼打水，充分显示了希伯来少女的好客之风。递水给人以示友谊的做法在耶稣那里也能看得到。在《马可福音》第9章41节耶稣对约翰说：“凡因你们是属基督，给你们一杯水喝的，我实在告诉你们：他不能不得赏赐。”意思是说，既然不敌视我们的，我们就可以把他当作朋友，何况那些给我们水喝以示友谊的人呢？

在希伯来人那里，与人分享食物被看作一项特殊的待客方式，这与我们所理解的与朋友一起吃饭的意义差异很大。它代表着吃饭人之间达成了和平与忠诚的契约关系。在《创世记》第26章26节亚比米勒与以撒立约，以撒为他们摆设筵席，约定彼此互不侵犯，还要互相厚待。一个以色列人会认为词组“面饼和盐”具有神圣性，当他说“在我们之间有着面饼和盐”时，意思相当于“我们定下了严肃的契约”。一个敌人不会“品尝对手的盐”，除非他准备与对手调解和好。

直至今日中东一些地区的乡村还流行一种习俗，如果一个来访者负有重要使命，他只有在主人彻底明白自己的来意后，才会吃主人的“面饼和盐”。他们认为“面饼和盐”不仅是饭食，也象征着一种契约。在《创世记》第24章33节亚伯拉罕的仆人坚持要求说清楚他为以撒求亲的意图之后，再吃拉班准备的饭食。在《约书亚记》第9章14节基遍人假称从很远的地方来，因敬慕以色列上帝的名声而与他们立约，并随身带了献给以色列人的食物。以色列人接受了食物且与他们立了约，最后虽然意识到受了欺骗，并没有进行报复，因为在他们看来，接受了别人的食物又立了誓约，就不能随便更改，不管后来又发生了什么变故。

希伯来人中流行这样一句话：“房子里的客人就是这个房子的主人。”这确实是他们好客精神的真实写照。希伯来主人初次迎客时常说一句话：“这就是你的房子。”在客人滞留期间这句话要被重

复许多次。其实客人在主人家寄居期间也的确会得到如同家主一般的待遇,无论何时他要求帮助,都会听到主人说“很荣幸为你服务”,看到主人像个仆人一样殷勤。这种好客风气早在族长时代就已流行,据《创世记》第19章12节载,罗得在所多玛城门口看到两位化身为人的天使,立即俯伏在地,下拜说:“我主啊,请你们到仆人家里洗洗脚,住一夜,清早起来再走。”

客人一旦被单独安置在一处,无人问津,就会感到不自在,觉得自己成了一个特殊人物,主人的态度并不友好。夜里他不觉得有必要为保留隐私而独居一室,而更想与其他人同睡在一起。如果住在楼上的房间,他更愿意与家里的某个儿子睡在一处,因为他晚上喜欢有个聊伴儿。所以主人会尽量使客人不觉得生疏,而感到如同回到了自己的家。他会使客人与全家人欢聚一堂,热热闹闹地饮茶聊天,觉得在主人家生活的日子里其乐融融。

在古希伯来人的居住地,当主人接纳了某人作他的客人时,同时也就担负起保护他不受任何外来攻击的责任。主人与客人吃饭时会递给他一片烤羊肉,说:“我以我的每一滴血向你保证,你客居我家期间不会有任何邪恶力量能伤害你,因为在这段时期里我们犹如兄弟骨肉。”《诗篇》的作者曾抒发过绝对的安全感,尽管敌人已经临近;因为神是他客居人家的主人:“在我敌人面前,你为我摆设筵席。”(《诗篇》23:5)当两位天使客居在罗得家时,邪恶之城所多玛的歹徒要加害他们,罗得表示宁可献出自己的两个尚为处女的女儿,也不能交出客人,他说:“这两个人既然到我舍下,不要向他们做什么。”同样,《士师记》第19章16-24节也记述了一位老人,他宁可献出女儿,也不愿出卖自己的客人。

当客人准备离去时,主人会尽最大的努力挽留他,让他推迟动身的时问。他会恳求客人再多吃一顿饭,最好等到次日再走。《士师记》第19章有挽留客人的典型一例。主人对客人说:“请你吃点饭,加添心力,然后可以行路。”吃完饭后,主人又说:“请你再住一



夜,畅快你的心。”主人坚持留他又住一宿,第二天却说:“请你吃点饭,加添心力,等到日头偏西再走。”主客二人又吃了饭,客人站起来再次要走,主人说:“看哪,日头偏西了,请你再住一夜。天快晚了,可以在这里住宿,畅快你的心。明天早早起行回家去。”主人对客人反复劝说多次,极力挽留,这种情况在古代以色列民族非常普遍。

如果主人想表示对即将离去的客人极其尊敬,会与客人同行,将他送出很远,以求客人的旅程不显得孤单。一般说,只有到客人再三让主人回去时,主人才会勉强止住送客的脚步。

#### 第四节 旅行

总体上说,圣经时代的犹太人并不倾向于为休闲娱乐的目的出外旅行,他们的旅行一般都有现实需要,如朝圣、过逾越节、求紫、访友、经商或躲避战乱、逃避饥荒等。他们长途跋涉从来不是仅仅为了游览观光,他们之中也从未出现过类似中国古代那种热衷于登山临水、访古寻幽的文化名人。

##### 1. 旅行前的准备

旅行,实际上就是人们为达到某种目的出门往他处去。《旧约》对人们从一处向另一处游移的记述不胜枚举,从中可以发现,希伯来人常将旅行与危险联系起来。危险来自旅途上的恶劣天气、食物和水的匮乏、行走荒漠时迷失方向的可能性,以及出没无常的盗匪等。基于此,希伯来人长途旅行之前一般要偿清所有债务,归还所有借来的物品,准备好路途上需要的行李、足够的干粮和资金,以良好的心情去迎接旅途的艰辛。最后还要向亲友道别,有时还要将自己的物品、产业等托付给值得信赖的人保管。

短途旅行时希伯来人要带够一天的干粮,而长途旅行必须准

备至少三天的干粮和水,以防途中找不到可以提供食物的人家。事实上这种情况经常出现,古代中东地区的交通不发达,很多地方根本没有路,也没有客店和人家,最常见的自然景观就是旷野和沙漠。旅人经常会因为找不到投宿之处而在野外露营。据《马太福音》第15章32节记载,很多残疾人和病人从很远的地方来到加利利海边,求耶稣治病。耶稣为他们治完病后对门徒说:“我怜悯这众人,因为他们同我在这里已经三天,已没有吃的了。”门徒们说,他们总共只剩下七个饼和几条小鱼。这说明出门长途旅行一般要带足至少三天的干粮,带少了,一时找不到人家就只能饿肚子。

## 2、交通工具

在旧约时代,人们短途旅行时徒步的居多,但长途旅行必须利用代步工具如驴子、骡子、马匹、骆驼等。那时马车、驴车还未出现,旅行者只能根据自己的需要和经济能力配置牲口。

尽管在沙漠地区长途旅行主要靠骆驼,但人们最常使用的载物驮人牲畜还要数驴子。很久以前,中东地区就来往着许多以驴子为负载牲畜的商队。驴子也是普通人出门时的驮畜,它很早就被驯为家畜,价格便宜又实用,还容易听使唤。它吃苦耐劳,能驮人也能驮货,能走很远的山路。富人常把漂亮的花毯披在驴背上,骑上去既舒适又美观,而穷人只能把它当作干活的劳力,充分利用它的生产和生活价值。假如某位高贵的人物如国王或大祭司骑着驴子,人们会觉得他很平民化,易于接近,因为在犹太人心目中驴子代表着温顺和谐。到了公元前19世纪,骡子逐渐取代驴子发挥更大的运输功能,因为它比驴子更强壮。公元前11世纪以后,骆驼开始出现在长途旅行者的商队中,成为最主要的驮运工具。

协助人们穿行漫漫黄沙的骆驼在长途旅行中是必不可少的。长途旅行所遇到的天气恶劣、水和食物缺乏、行李沉重、方向迷失等重大问题对于骆驼来说,都能显示出它的天然优势。骆驼可以全天候工作,任何风沙都阻挡不了它的步伐;它那两只高耸的驼峰

既可以驮人，也能背负沉重的给养；它拥有其他牲畜所不具备的储存能量机能，即使几天不饮水不进食，也能照样前行；它还有着对于水源的天然敏锐的嗅觉。在沙漠中行走的人、畜都奇渴无比，有限的一丁点儿饮用水无法使人、畜得到充足的补给，所以在旅途中寻觅淡水就显得异常重要。骆驼能在很远的地方闻到水气，并快速作出反应，带领主人找到宝贵的水源。沙漠中的绿洲常常就是这样发现的。骆驼虽然不适应山区的环境，但在广阔的荒漠上行走，它却胜于所有其他牲口。它的四蹄有着很强的韧性和弹性，走在沙子中蹄子的趾向四面伸展，不会陷于其中。而且有趣的是，骆驼高大威武，人们似乎不能像骑马一样轻松地骑上它，但它却会很懂事地蹲下身去，四腿着地，使人能很容易地跨上它那驼峰之间的天然鞍座。它行走于沙漠时，坐在它背上的人会感到摇摇晃晃，就像在水上乘船似地，所以它又被称为“沙漠之舟”。它那超过400公斤的负载能力也深受旅行者的青睐。

古代中东世界经过希腊文化的冲击、罗马帝国的征服，先进生产力大量涌入，整体的生产技术水平有了很大提高。罗马帝国境内广修道路，使各民族之间的交往空前频繁。道路条件的改善大大方便了希伯来人的生活，使他们出门可以充分利用各种车辆。早在旧约时代希伯来人就有马车，但只有显赫的贵族才用得起。尽管犹太人也制造了平民乘坐的四轮篷车，由于中东地区的自然条件恶劣，这种交通工具并未发挥出多大作用。新约时代以后，改善了的道路条件为四轮篷车的普遍使用提供了可能性，人们纷纷乘坐马拉的篷车出门旅行，既安全又舒适。此外驴车、牛车等代步工具也流行开来，大大改变了以往只能骑驴、骑骆驼的原始状况。

### 3、客 店

在族长时代和摩西时代，希伯来民族中还没有出现独立于家庭的客店。但由于人们的好客之风，几乎每个城镇和村子都会设

一个大房子作客房，接纳外来的客人。这样的客房仅仅是一处相对安全洁净的休息地，客人在其间要吃自己随身带的干粮，或者干脆埋锅造饭；睡觉时要铺盖自带的毯子和衣物。尽管如此，可以免费在一个挡风遮雨的室内歇脚睡觉，对那些鞍马劳顿、困倦不堪的旅行者来说，已经算是进入天堂了。到新约时代这种客房已很常见。在《马可福音》第14章14节中耶稣让门徒进城预备逾越节的筵席，交代他们要跟着拿水瓶的人到一家去，对那家的主人说：“客房在哪里？”这里的“客房”指的就是专为外来客人预备的大房子。

客店不同于客房。客店有个店主，不仅为客人提供住宿，有时也给缺乏给养的旅行者提供一些必需品，比如干粮、水、草料等，而这些服务都是有偿的。在《路加福音》第10章34节耶稣所讲的好撒玛利亚人的故事中，好撒玛利亚人将他救下的落难者带到一个客店，交给店主二钱银子，吩咐他好好照料那个落难者。那无疑是一家赢利性的客店。

尽管每个客店都不会完全一样，它们却有一些共同特征。一般的客店是一个方形建筑物，四面是房间，围成一个院落，院落是旅人在牲口身上或马车、驴车上装卸货物和行李的场所。客店的四面往往是多层建筑物，底层是牲口过夜的地方，牲口可以在其中饮水、吃草料；二层和以上的房间都供客人居住。客人有时还要自备食物和水，因为很多客店未必提供这种服务。中东地区各民族的商队常常规模庞大，人们结伴旅行以防强盗，晚间特别爱集体住在这种客店中；很自然，他们会选择相对安全的大型客店下榻。特别值得一提的是，耶路撒冷城的犹太人建有很多客店，用以接纳每年前来过逾越节的大批外地人。

#### 4、海上航行

希伯来人自古就恐惧海上旅行，因为海洋一直是他们想象中风暴肆虐、恶龙和强盗出没的地方。由于缺乏航海图和罗盘，海上航行更趋危机四伏、险象环生，因而他们只在必须航海时才去冒

险。总的看,他们极不擅长与海水打交道。相比之下,腓尼基人和非利士人却称得上“吃海洋饭”的民族,他们都以航海闻名,常在地中海东南部一带活动,很大程度上控制了海上交通线。所罗门王曾得到腓尼基城邦推罗王希兰的帮助,造船在红海航行,船上的水手除少数所罗门的仆人外都是腓尼基人。这批船被称为“他施船”,可能是仿照他施的航船建造的。他施是古代造船和航海业最发达的地方之一,具体位置不详,大约在西班牙的海岸线上。圣经谈起海上贸易时经常提到他施。约沙法王曾计划远航他施,但不幸的是,他的船队在海上遭遇风暴而沉没。耶利米说,异族偶像身上的妆饰银片是从他施运来的。小先知约拿逃避上帝的派遣时,也曾驰向他施。

在地中海上旅行最好的时节是夏季,因为这时气候适宜、风浪较小、安全便利。希伯来人即使航海也集中在四月到九月之间;很少有人会在十一月到次年二月之间出海。《使徒行传》提到保罗被送往罗马时,船上的人不听他的劝告,执意在冬季行船,结果遭遇狂风巨浪的袭击,损失大批货物,几经艰险才勉强登上陆地。所以在希伯来人看来,乘船航行并不便利:风大浪高时不敢轻易出海,只能躲在港口等待天气好转,这无疑会耽误旅客的行程;倘若在海上遭遇不测,更是轻则弃货搁浅,重则船毁人亡。由于出海航行的危险性大,很多时候船主宁愿沿海岸线行驶,这样做难免使行程大大加长,给旅客造成不少损失。因而海上旅行一直不是犹太人出门的首要选择,除非到了非乘船不可的时候。

## 第五节 服 饰

现代人的服装时尚日新月异,而犹太人,特别是祖祖辈辈居住在巴勒斯坦地区的犹太人,却保留着好多世纪以前的服装样式。中东地区的人们出于极重的宗教观念,将古代遗留下来的服饰风

俗视为不可随意更改的东西,认为“改变”本身就含有褻神和违反祖先传统的倾向。

### 1、内袍:贴身长衣

贴身长衣通常由毛皮、亚麻布或棉布制成。最简单的形式是一种无袖没膝的内袍,有时长度能盖住脚踝。富有的人身穿有袖的内袍,也长至脚踝。妇女的内袍与男人的相仿,尽管两者之间在样式和图案上有所区别。

社会地位较低的人在温暖的气候中只穿一件内袍,出门在外也一样,而有身份的人士仅仅在家里这样穿。圣经里常见的“赤身”一词其实指男子只穿了一件内袍。在《以赛亚书》第20章2节亚卫吩咐以赛亚解去腰间的麻布,脱下脚上的鞋,赤身露体行走;所谓“赤身露体”并非一丝不挂,而是穿着一件内袍,也就是贴身长衣。

在新约时代,身上仅穿一件贴身长衣的人被看作家境贫穷,施洗者约翰向人们宣讲慈爱的道理时,劝人“有两件衣裳的,就分给那没有的”。耶稣差遣12门徒时也告诫他们,不要带两件褂子。可见当时穿两件衣服被认为是普通人,而仅穿一件的是穷人;没衣服穿的是赤贫阶层,也就是施洗者约翰倡议救济的那些人。雅各送给儿子约瑟的衣服按英语翻译是“彩衣”,但希伯来原文的意思是与大卫王的女儿他玛所穿相同的衣服,按希腊文和拉丁文翻译应为“有袖的贴身长衣”。在圣经时代的希伯来社会,辛苦劳作的人们常穿贴身短衣,只有贵族阶层才穿带长袖的贴身长衣。

《约翰福音》第19章23-24节记载,罗马士兵拿走耶稣的外衣,撕成四份每人一份;又要拿他的“里衣”,却发现它没有缝,只好拈阄决定谁能整个儿占有它。这里提到的“里衣”就是上述贴身长衣。

## 2、不贴身的长衣

圣经时代人们有时也在贴身长衣外面再穿一件特殊的长衣。一些学者将这种既长又宽松的大衣当作外袍,其实它与外袍有所不同。有些富贵人士既穿这种非贴身长衣,同时还穿外袍。很多人相信,它可以算作希伯来简朴服饰中较奢侈的一类,是除了内袍和外袍之外的第三种衣服,尽管实际并没有多少人穿它。圣经提到大卫在山洞中割下扫罗王的衣襟,当时扫罗王穿的可能就是这种非贴身长衣。另外,撒母耳首次见扫罗时身穿一件长衣,据考证也应是这种非贴身长衣。其他情况如约伯丧失儿女和财产时悲痛欲绝地撕裂外袍,可能也是这种衣服。

## 3、束腰布

由于人们身穿内袍时经常行动不便,因为长衣襟不时缠绊人腿,就用一条布带系于腰间,束紧内袍,使其不至于影响正常行动。所以出门旅行的人必定会扎上这种束腰布。在《列王纪下》第4章29节以利沙吩咐基哈西:“你束上腰,手拿我的杖前去。”在《使徒行传》第12章8节天使救彼得出监狱,让他跟自己走,对他说:“束上带子,穿上鞋。”

希伯来人的束腰布有两种,一种是普通型的皮制带,通常宽约15公分,上面装有扣子。先知以利亚和施洗者约翰常系这种带子。另一种是亚麻制的,有时是丝制,上面绣有各种饰物,通常有一手掌宽,能做成一个褙褙,用来装钱或其他有用的物品。在《马可福音》第6章8节耶稣嘱咐门徒“腰袋里不要带钱”,“腰袋”的意思是“能装东西的腰带”。另外,束腰布还有将刀剑悬挂于腰间的功能。

束腰布在圣经中经常以比喻的形式出现。当耶稣对门徒说“你们腰里要束上带,灯也要点着”时,是吩咐门徒要像仆人等候主人一样,随时保持警觉。所谓“束上带”,实际是指“积极做好准

备”。先知以赛亚讲到，救主降临时“公义必当他的腰带”；保罗也要求信徒“用真理当作带子束腰”，与魔鬼争战。《诗篇》第18篇39节大卫在赞美诗中说：“因为你曾以力量束我的腰，使我能争战。”

#### 4、外袍：斗篷

希伯来人所穿的外袍是一件像现代风衣一样的大氅或斗篷，料子可以用绵羊毛、山羊毛或棉线制成。外袍的底色多为暗褐色，上面覆盖有明暗不同白色竖条。它能遮蔽风雨，夜晚睡觉时还能当毯子。有时天气炎热的季节人们反而穿起厚厚的外袍，因为它能隔绝外界的酷热空气，既能防寒又能避暑。圣经中不乏对外袍的神奇描写。在《列王纪下》第2章8-13节以利亚带着以利沙，用自己的外袍打水，使约旦河水左右分开，两人从干地上走过。后来以利亚乘旋风升天，他的外袍被以利沙拾起，以利沙照样用它击打约旦河水，使水自动左右分开，以利沙安然走过约旦河。在《但以理书》第3章21节中，但以理的三个朋友身着裤子、内袍、外袍，被捆绑起来投入烈火的窑中，竟然毛发无损。

摩西律法中载有关于外袍的规定，《出埃及记》第22章26-27节讲：“你即或拿邻舍的衣服作当头，必在日落以先归还他；因他只有一件当盖头，是他盖身的衣服，若是没有，他拿什么睡觉呢？”这里的“衣服”主要指外袍。希伯来人睡觉时总将外袍当作毯子盖在身上，非常实用。它织得相当密实，具有良好的保暖性能，在荒漠昼夜温差很大的旅行中能发挥极大的作用，白天遮挡阳光避暑，夜里盖在身上防寒。旅行者在野外露宿时可以高枕无忧地睡觉，不必担心下雨，因为它也能防水。律法书之所以不鼓励将别人的外袍当作抵押品，规定即使接受了也必须在当日日落前归还给原主人，就是因为希伯来人的物质生活资料相当匮乏，缺衣少穿，一旦失去外袍，就很难抵御夜间的严寒。

外袍是用整块布做成的，所以能用作口袋装粮食或水果。耶稣说过“用十足的升斗，连摇带按、上尖下流地倒在你们怀里”（《路



加福音》6:38),语中的“怀里”实际指外袍的下半部。在《路得记》第3章15节波阿斯让路得打开外袍,装满六簸箕麦子扛回家。可见外袍具有多种用途。

### 5、鞋子

圣经时代希伯来人穿的鞋子无疑是现在所说的凉鞋,鞋底由皮革或木头制成,上面用几根皮带子束在脚上。但古犹太人也穿另一种更现代式的鞋,脚面几乎完全被裹住,只露出脚趾。这是一种豪华用品,普通百姓很难穿得起。

《旧约》经常提到前一种鞋。先知阿摩司说:“我必不免去他们的刑罚,因为他们为银子卖了义人,为一双鞋子卖了穷人。”(《阿摩司书》2:6)在《创世记》第14章23节亚伯兰对所多玛王说:“凡是你的东西,就是一根线,一根鞋带,我都不拿。”《新约》有关鞋的记述也很丰富。天使告诉彼得:“束上带子,穿上鞋。”(《使徒行传》12:8)施洗者约翰认为耶稣的能力比自己更大,自己就是弯腰为他解鞋带都不配(《马可福音》1:7)。

### 6、妇女的着装

摩西律法禁止男子穿女子的服装或女子穿男子的服装(《申命记》22:5)。这说明即使在服装样式相对单调的希伯来人眼中,女子服装与男子的仍有很大不同。女子的服装也有内袍和外袍,但细部更为精致漂亮。如果说男子服装能给人一种庄严肃穆、稳重洒脱的感觉,那么女子服装就使人觉得俏丽多姿、娴静柔美。她们的贴身内袍更长,外袍也更宽大。她们的确有权利穿得更美些,因为所有这些服装,不管男人还是女人的,都是她们缝制而成的。

一般地说,女子要以面纱遮住脸,除了女仆和生活极度贫苦的妇女。女子很少去掉面纱,只是当自己的仆人出现或在家中与亲人共处时才偶有例外。这种风俗至今仍在中东地区流行,无数少女或已婚妇女迄今仍蒙着面纱来往于城镇的街道上。出门旅行时

她们会将面纱撩到头后,但一看到有男人接近,就会立即将它回复原状。在《创世记》第24章64-65节利百加骑着骆驼看到以撒后下了骆驼,而她听说那就是她的丈夫时,“就拿帕子蒙上脸”。女人在家如果不蒙面纱就不能同客人讲话。当然,不管什么时候妓女是不蒙面纱的。

### 7、头和面部的修饰

犹太人非常注意自己的头发。年轻人喜爱留卷曲的长发,以一头浓密的卷发而骄傲;中年人和祭司偶尔会将头发剃短,但秃顶却非常少见,因为人们对秃顶有一种本能的厌恶和歧视,认为秃顶者不是麻风病人就是邪恶的化身。在《列王纪下》第2章23节童子们看到以利沙往伯特利去,嬉笑他说:“秃头的上去吧!秃头的上去吧!”于是以利沙就以亚卫的名义咒诅他们。可见,说某人“秃头”是一种很恶劣的骂人话。

男人不剃胡须,喜欢让它长得很长,还喜欢在上面涂香油。胡须是尊贵威严的象征,如果被人剃掉,就会被理解成受了极大侮辱。在《撒母耳记下》第10章4-5节大卫的使者受遣前往亚扪境内吊唁亚扪人的先王,不幸遭到新王的迫害,被剃去一半胡须。大卫得知后派人迎接落难的使者,但他们却甚感羞耻,暂住在耶利哥,非要等胡须完全长出后再回去。

在公共场合,犹太人总要戴一顶无边帽,因为在炎热的季节如果不戴帽,就可能被酷热的阳光灼伤。这种无边帽其实是一条缠在头上七圈的布料,主要用亚麻制成,也有棉线制做的。在《约伯记》第29章14节,约伯的申诉中有一句“以公平为外袍和冠冕”,“冠冕”指的就是这种无边帽。大先知以赛亚在对耶路撒冷的警告中也提到,亚卫必定除掉锡安女子的种种装饰,其中包括裹头巾,也是指这种无边帽。

## 8、首饰和装饰品

在圣经时代的犹太地区，很多妇女爱戴高如帽子一般的头饰，周围嵌满了金银硬币。关于这些硬币有一种风俗，就是女人不能将其丢失，如果丢失了一枚，就可能导致灾祸降临。女人会因此觉得羞耻，因为丢掉一枚硬币不仅意味着少了可资购物的钱，而且象征着自己的美出现了残缺。从《路加福音》第15章8-10节耶稣所讲妇人丢钱的寓言可以看出，那女人多么重视丢失了的钱币，以致在家里翻箱倒柜地寻找，找到后还喊来左邻右舍，让他们一同分享钱币失而复得的欢乐。

希伯来女人有时会把面纱整个儿盖在高高的头饰上，这种面纱一般由白色亚麻布织成，上面绣有漂亮的图案。圣经多处告诫女人不能只重外表的虚饰而忘掉自身的操守和对上帝的虔敬，这说明某些装饰品在当时的妇女中非常流行。《提摩太前书》和《彼得前书》都告诫女人莫以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰，可见圣经时代女人编发辮的很多。《创世记》提到雅各将家中所有女人“耳朵上的环子”藏在示剑的某棵树下；《出埃及记》则讲到摩西登上西奈山时，亚伦让人摘掉妻子儿女耳上的金环，由他铸成一只金牛犊神像。可见早在摩西时代，女人们就以耳环为装饰了。据考那时的耳环与现代中东地区流行的耳环差别不大，环下的坠子有球形、环形、新月形和碟形等。

在《创世记》中亚伯拉罕的仆人为给以撒娶妻而千里迢迢回到故乡。当他认定美丽的利百加就是上帝为其小主人以撒选择的妻子时，便将一个金环、两个金镯赠给她。这说明手镯也是从古老的族长时代起就成为女子的首饰了。圣经时代犹太女子的镯子有金制也有银制、铜制的，价值不一。有人能一见面就以金镯子赠送某位女子，说明他必定身负与求婚相关的重要使命。

先知以赛亚在警告耶路撒冷城时，曾说要除去锡安女子身上那些奢侈的妆饰。他罗列了一大串装饰品，其中有项链和坠子。

圣经时代的项链上悬挂各种坠子,形状有球形、方块形、圆柱形等。以赛亚也提到脚钏、足链,这种脚上的装饰品通常配有铃铛或小圆金属片,直到现代,中东地区的贝都因牧民女子还常佩戴。另外,符囊也是当时妇女爱戴的漂亮装饰品,它不仅能装饰,还与神秘主义的宿命论有关,因为据说佩戴符囊能驱魔避邪,保佑自己消灾免祸。犹太民间有很多非正统的迷信传说流行,虽为犹太教所极力反对仍难以禁止,从而形成一种支流文化。圣经中也流露出一些,如关于邪灵阿撒泻勒的传说。此外,发网、香盒、鼻环、荷包、手镜等也为妇女们所佩戴。这些饰物虽为正统的犹太先知、祭司所不齿,但只要不过分追求虚荣,爱美之心还是能被希伯来社会所理解的。

在了解希伯来妇女装饰的同时,也有必要提一下男子的装饰品。犹太男子从来不在衣着上过分修饰,所以能提及的装饰品实在不多,而这类物品也多有其实际用途。一些有身份的上等人会配带一把手杖,以显示其地位非同一般,同时也能用来避免遭到野生动物的侵扰,因为村镇和乡间常有野狗出没。也有人在右手佩戴一枚戒指,或将戒指用线绳或链子悬挂在脖子上,这种戒指其实不是装饰品,而是男子的印章。希伯来人签署各种正式协议或进行商业贸易时,最后要在协议或文书上签名,这时按惯例须用戒指履行这项程序。戒指一般刻有某人的名字或家族的族徽,被视作男人权力的象征。在《创世记》中他玛假扮妓女与公公犹太同寝后,就向犹太讨要了戒指、腰带和手杖作为抵押品。

### 9、祭司和法利赛人的服饰

《出埃及记》详细记述了祭司所穿的圣衣。圣衣大体包括三样:内袍、以弗得、外袍,此外还有裹头巾和冠冕。

内袍是用细麻布做成的,外面扎上特制的腰带,腰带用蓝色、紫色、朱红色线并捻的细麻布做成,上面配以绣花图案。外袍整个儿为蓝色,上端留一领口,衣襟上饰有用多色细麻线做成的石榴坠

子,还挂有若干用精金制成的铃铛;一个石榴坠子与一个铃铛相间,并列悬挂在袍子底边上。祭司的裹头巾和冠冕形状与常人的相差不大,但做工精细得多,而且要配上一个用精金制做的牌,上刻“归亚卫为圣”几个字,用蓝色细带系在冠冕上。

祭司服饰与常人最不同的要数以弗得了。以弗得穿在内袍外面,介于外袍与内袍之间。祭司不穿外袍时以弗得更加显眼,使人一望便知其身份。以弗得其实是一件前胸、后背各一半的短外套,像是背心,前后用肩带相连。圣经说以弗得是用“金线和蓝色、紫色、朱红色线并捻的细麻”做成的,上面饰有薄片和漂亮的刺锈。以弗得的肩带须用两条同样的细麻制做,上面饰有精心琢成的镶嵌在金槽里的两块红玛瑙。另外,以弗得前面挂有华丽的胸牌,表面镶着四行宝石,并带有绳子粗细的金链子,链子上穿有金环若干;最后,一条蓝细带子将胸牌与以弗得牢牢系住。从以上描述可以想见,希伯来祭司的服饰是何等华丽奢侈,这都归因于犹太人对从事圣礼人员的极大尊敬。

与祭司相比,法利赛人的服装就显得平民化了。他们区别于一般人的服饰特征有两样,一是经常戴在手臂或前额上的经文护符匣;二是外袍衣襟上的蓝边。经文护符匣是一个极小的金属盒子,用细绳固定在前额或手臂上,里面放着既定的经文。此风俗来自《出埃及记》第13章9节:“要在你手上作记号,在你额上作纪念。”法利赛人的外袍上还有很长的蓝边,也是律法所规定的(《民数记》15:37)。由于一些法利赛人爱在别人面前显示一副极度虔诚的外表,所以把头上的经文护符匣做得特别宽大,外袍上的蓝边也做得特别长。对此,耶稣斥责说:“他们一切所作的事都是叫人看见,所以将佩戴的经文做宽了,衣裳的穗子做长了。”

## 第四章 社会体制

社会是人与人交往的产物,是众声的喧哗而不是个人的独白。因此当亚当遇上夏娃,一个伊甸园小社会就被开创,一个关于幸福与失落、智慧与罪恶的故事就开始上演。由两个人的邂逅所创造的人类文明,进行到后来,就把所有的美丽的邂逅异化为必然,这种幸或不幸的命运得到哲人的总结,那就是:人是社会的动物。此言之精辟,或在于社会与动物二词间张力,人的社会性要求协作,人的动物性却要求利己,他人天堂与他人地狱组成了观念的迷宫,人在其中的徘徊导致了社会形态的演变。假设这种演变还有杀死米诺斯神牛之类恶魔的目的性,那可以推定任何民族都在寻找走出迷宫的丝线,对于犹太人来讲,这丝线更应该是上帝的赐惠。

### 第一节 犹太社会体制的演变

社会体制往往成为历史学家定义一个社会基本状态

的标杆。社会体制向来不是悬置于空中的怪物,而是无数特殊个体的共同家园。因此对社会体制的分析应该努力时刻紧贴人的生存境况进行,保持关注人与人之间的关系,人对生活的感受与反应。犹太社会有适合宏观框架的普遍性一面,也有自身的特殊性一面。犹太社会、犹太民族从族群意义上讲是一个统一群体,但我们也必须时刻注意到这种统一从来就是松散的统一,12支派之间除了共同的对亚卫上帝的信奉外,并无太多一致之处,甚至有学者认为,12族长的故事本来就是为民族的联合而编造的。圣经中把犹太12部族占据迦南地的过程叙述得激动人心,不过最可能的历史真相是,这种过程并不是由约书亚短时期之间完成的,而是各个部族独立逐渐渗透完成的。《士师记》显现的各部族相互隔膜的场景和大卫-所罗门联合王国的短命也佐证了这一观点。另外,从地理环境上看,巴勒斯坦的山陵地形也适于分立而不适于联合。同时,由于气候原因,巴勒斯坦弹丸之地也有经济差别。西部沿海和北部由于降雨量大农业成为主要经济类型,而东南部尤其约旦河谷地带则降雨量小而蒸发量大,最适宜牲畜业,这一对于现代商业社会来讲属于互补性的经济类型差别,对于圣经时代的犹太人来讲,可能却是文化身份认同的障碍。《创世记》记载的亚伯和该隐之争从某一角度看,就是农耕部落和游牧部落的争斗。

不考虑上述证明犹太社会绝对分立的细节,相对简明的犹太社会经历了以下四个阶段的结构演变。

### 一、族长时代

从约纪元前20世纪亚伯拉罕从两河流域到达迦南,直至前17世纪犹太人下埃及寄居歌珊地,属于族长时代。这一时期犹太社会保持着游牧半游牧的生活方式,并逐渐向定居生活方式过渡。当亚伯拉罕指命儿子以撒娶本家女子为妻时,当雅各遗言要和众祖先葬在一起时,我们可以清楚看到,族长时代犹太社会结构的基

本单元和核心就是家族。法律与正义、安全与秩序、财产与尊严、理想与能力,如此等等只有在家族的基石上才显出意义。

家族核心的表现形式为家长制,在部落之中,族长是自然的最高领导。族长的绝对统治地位在于,他不仅有权负责部落对外重大事务的决断,而且有权主宰部族个体的生活起居、游走婚嫁。从某种程度上讲,整个部族就等于族长的财产。《创世记》第14章记载有族长亚伯拉罕捍卫本族生命财产安全的故事:当时,所多玛人掳掠了亚伯拉罕的侄子罗得和一些妇女、财物,亚伯拉罕召集318名男丁,长途奔袭,最终夺回了人员和财产。在这个故事中,部落的损失和亚伯拉罕的损失实际上是同义的。族长的选择一般是依照血缘辈份先后进行的,因此,年长者往往享有较高的待遇,他们丰富的生活经验是部族的精神财富。

族长时代是父权制兴起、母权制衰落的时代,换言之,是剑文化取代圣杯文化的时代。母权制时代对女性生育能力的歌颂要么被历史湮灭,要么转变为对男性性能力的夸张,要么就默默积淀于民间风俗之中。男性英雄的创造在父权制时代成为社会显学、文学新贵。比如亚伯拉罕的名字,据学者研究,其原名亚伯兰为闪族语言,意为“崇高的父亲”,改名亚伯拉罕意为“多国之父”,显明了男性的雄心。事实上,亚伯拉罕如今不仅是犹太人当然的先祖,也被阿拉伯人所祖述。父权制的崛起或许是历史的必然和进步,但无疑,它也伴生着一个严重的缺陷,那就是对女性的贬抑。父权制下的女性时常被看作一种财产,她们没有名分,只有依靠父亲、丈夫或儿子得产业,《路得记》中拿俄米的遭遇即属此类。

对于犹太人来说,族长时代最重要的事件之一,是12支派的形成。12支派是族长时代犹太社会结构轻微变动的标志,它是对亚伯拉罕、以撒、雅各三代族长时代的告别。12支派的形成是犹太人口增长导致的自然而然的的结果,它定制了后来犹太社会形态基本框架。12支派的划分原则是血缘和家族关系。在圣经中,我



们可以看到大量详尽的家族谱牒资料,这一方面可能出自与中国的慎终追远类似的情思,另一方面则正是为了方便个体家族身份的认证和社会民众的管理。在血缘家庭关系原则之外,其他一些因素也影响了 12 支派的构成,比如不同支派的合并重组,大支派对小支派的鲸吞,对外族的收容,以及一些个人的改投门庭,这些可称作支派构成的人为因素。据《民数记》第 32 章记载,原是以东裔的基尼洗人后来归入了犹太部族,出自其族的迦勒是摩西派出侦察迦南地的 12 探子之一,而且只有他和约书亚两个探子支持立即进攻迦南,从而获得上帝垂青眷顾。西缅族和利未族则一个日渐萎缩而被别的支派吞并,一个成为祭司支派分居各地只有支派之名,这种遭遇可能出自对西缅和利未滥杀行为的追讨,雅各对两人的祝福也点明了两派未来的这一遭遇。

## 二、士师时代

约书亚率领犹太族众进入迦南地之后约 30 年去世,此后大约五个世纪,就是史称的士师时代。《使徒行传》对此的记载是“……就把那地分给他们为业。此后给他们设立士师,约有四百五十年,直到先知撒母耳的时候。”在这一时期,犹太社会单一的游牧生活方式被多元化的生活方式取代,定居生活的实际需要促进了各种专业技能的精细发展,城建、市场贸易、行政和农耕、畜牧等产业得以同等地确立。从家族生活方式来看,大家族的观念有所削弱,青年人在结婚之后一般不再和父母住在一起,有时甚至要迁居到离父母及祖家较远的地方,这样以来,人与人之间的联系除了传统的宗族血亲纽带外,还增加了社区纽带,而且后者的作用开始加强。社区取代家族成为最重要的社会结构元素,其积极意义在于,个人才能的彰显变得较为容易,可以成为由主观筹划而获成功的目标。当然,个人的成功也离不开充满问题与困境的社会这个客观条件。

对于犹太人来说,当时最大的社会问题是外邦人的文化和军

事围困。在《士师记》中，我们可以看到这样的逻辑怪圈：犹太人屈服于外邦文化侍奉别神，亚卫就将犹太人交与外邦压迫；民众痛苦难捱而呼求亚卫，亚卫就兴起士师拯救民众；民众得救后再侍奉别神，依次类推。这说明，士师时代的犹太社会是相当松散的，它不可能借助一次如出埃及一样重大的历史事件而彻底改观，而只能面对众多不太精采的对手进行一点一滴的痛苦磨合。虽然这种艰难时世造就了士师这样的个人英雄，但士师们却已经难续摩西时代的辉煌，他们不再是所有部族马首是瞻的权威，他们能做到的，只是保得一方平安。

将士师定义为地方豪强，并不仅仅是出于接近历史事实的意图；它也应该符合《士师记》作者的思想状况。在《士师记》中，我们可以经常见到对“那时以色列中没有王”，“各人任意而行”的强调，可见，《士师记》作者虽然认为士师是神兴起的拯救者，便并不把他们当作王。同时，士师可能也没有为王的念头。例如士师基甸击败了米甸人，以色列人要求说：“愿你和你的儿子管理我们。”而基甸却回答：“我不管理你们，我的儿子也不管理你们，惟有亚卫管理你们。”

士师时代士师的数量不在少数，《士师记》择取了其中 12 位，这有可能是为了对应以色列 12 支派的 12 这个特殊数字。传统上，12 士师可以分为六个大士师和六个小士师。前者包括：俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、参孙；后者包括：珊迦、陀拉、睚珥、以比赞、以伦、押顿。大小士师的划分是按在《士师记》中所占地位和比重，大士师往往在与摩押人、迦南人、米甸人、亚扪人、非利士人这些犹太之敌的战争中取得重大胜利。不过，如果从时势造英雄的角度看，小士师的时代有可能是犹太人得享和平安宁生活的时代。

虽然士师只是相对的权威，但他所辖管的并不仅是对敌作战。在希伯来语中，“士师”被称作 Shophetim 和 Mosiah，其意分别为审

判官(judges)和拯救者(deliverer),可见,士师在犹太社会中是具有民事和军事双重职责的。这样,应该说士师在权力的拥有方面和族长、国王具有相似的性质,是对前后二者的成功链接。事实上,我们可以看到最后一代士师撒母耳的权威已经接近国王。

士师在王国制确立之后依然存在,其职责似乎倾向民事方面。押沙龙为推翻大卫而争取民心时就说:“恨不得我作国中的士师,凡有争讼求审判的,到我这里来,我必秉公判断。”分国之后,犹大王约沙法在进行宗教改革时,措施之一就是“在犹大国中遍地的坚固城里,设立审判官”。

除士师之外,士师时代犹太社会的领袖还包括长老。实际上,如果说士师是依照社区结构原则成功的英雄,长老只不过是离开传统家族结构原则的既得利益者。长老是由宗族中受人尊敬、有责任心的老人担当的,对此《申命记》有明言:“你们要按着各支派选举有智慧、有见识、为众人所认识的,我立他们为你们的首领”。这样的首领显然只有老人才能担任。同样,在摩西时代管理百姓的千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长应该也是族中的长老。

士师时代各个地方的长老有类似长老会的组织,与应运而起的士师相比,长老的统治地位更具连续性和稳定性。大卫在打败亚玛力人后,就把掠得的财物送与犹大族的长老,后来正是犹大部落最先接受了大卫为王。在各个部族和地区中,长老的数量可能是据民众多寡确定的固定数,比如在疏割,长老共有 77 人(《士师记》8:14)。

长老的职责主要集中于宗教和民事方面,军事方面可能仅限于推举士师,比如抵御亚扪人的士师耶弗他就是由基列的长老推举出来的。长老进行民事裁决的地方是城门口,如《申命记》所言,若有顽梗悖逆的儿子,“父母就要抓住他,将他带到本地的城门、本城的长老那里”。现代考古学家在一些犹太城镇的城门口发现灰泥板凳,有可能就是长老判案时的坐具。

### 三、王国时代

从第一个王扫罗被膏立，到公元前 586 年犹太国被巴比伦灭亡，属于犹太社会的王国时代。这其中又可以公元前 933 年为界分为两个阶段，前为联合王国阶段，后为王国分裂阶段。王国时代最明显的特点是权力集中，虽然各部族自身的传统力量仍然强大，但地方自治、各自为政的局面已无法延续。依照宗族原则诞生的首领和由王任命的首领之间不可避免地存在张力和冲突，长老的力量固然无法控制上层，国王的力量同样不可能越过长老到达部族的最基层。这种复杂的力量冲突的结果是社会阶层的显著分化，而权力者对权力的滥用和无权者对权力的覬覦更使这种分化加入诸多变数。

#### 1、统一王国时代

以色列的统一王国时期持续了约 95 年，由扫罗统治 15 年，大卫、所罗门各自统治 40 年。其中扫罗只是名义上的第一个以色列王，因为他身上存在许多过渡性特征。扫罗出自 12 支派中最小的便雅悯支派，家庭势力也比较薄弱，因此难以服众，民众嘲笑他的受神灵感动正证明了这一点。同时，扫罗自身也更善于对敌作战而不善玩弄权术，统治国家，他没有建立相应的政权系统，不会有效对付撒母耳的控制，因此注定是一个悲剧人物。

大卫是以色列王朝的真正开创者。他夺取了耶路撒冷，征服了摩押、以东、大马色、琐巴、哈马、亚扪等邻近地域，使王国疆界空前扩大，南至亚喀巴湾，北至幼发拉底河，均在其控制之下。从客观环境上看，大卫王朝的建立也适逢其时，因为邻近的埃及人、迈锡尼人、赫人、亚述人正由于各种原因处于消失和衰败之中。大卫朝政对犹太社会影响最大的事件包括：定都耶路撒冷，迎立约柜，控制祭司权力，设置文武百官，进行人口普查，强化正规军队，确定

王位继承原则。尤其是王位遗传继承原则的确立,驯化民众接受了君权神授思想,保持了社会相对稳定,给后继者发挥统治才能、推进国家繁荣扫清了道路。

所罗门承继了大卫王朝的积累,于内政外交各途运筹帷幄,纵横捭阖,使以色列社会极尽一时之盛。登基伊始,所罗门先后杀害了亚多尼雅、约押、示每,又废黜亚比亚他祭司长之职,消除了对自己王位可能有的威胁。其后,他又推布新行政区划政策,人为修改以色列12支派的自然划分。同时,行政区长官人选不再考虑部族领袖和底层民众意见,而改由朝廷直接委派和任命。通过这种手段,所罗门成功瓦解了部族割据力量,加强了中央集权。所罗门还建成第一圣殿,从此,圣殿取代会幕正式成为民族信仰与崇拜的中心场所。此外,所罗门开辟了与外邦的商路联系,确立了税制,这些都进一步完善了国家制度。

## 2、犹大与以色列分国时代

所罗门之后,统一王国迅速走向分裂。北方10支派独立为以色列,所罗门后代的犹大国只剩下犹大和便雅悯两个支派。南北二国各自历经20位君主统治,但北国早灭亡了100多年。

王国分裂之所以成为现实,根本原因在于部族势力的顽强。长老作为犹太社会极其稳定性的领导,应该是王国分裂的重要因素。王国时代长老的力量是不容忽视的,比如大卫虽由撒母耳膏立为王,依然要由长老们再次膏立并与他们立约。在君王方面,所罗门推行的一些下策是王国分裂的又一重要因素。所罗门王政中的与外族联姻、税制、劳役制、官员任命制实际上都是双刃剑,用得不好就会砍伤自己。与外族联姻有可能导致民族信仰混乱,税捐与劳役有可能导致民不聊生,官员任命制有可能导致敷衍塞责、权力腐败,当这些可能变成现实时,分裂是迟早的事情。实际上,王国分裂的导火索也正是所罗门之子罗波安王拒绝减轻民众的重税和苦役。

分国之后的犹太和以色列二国基本上承续了统一王国时代的政治经济制度,只是对待宗教的政策稍有不同。犹大国自以为是王室正统,所以对民族信仰也较重视,虽然历代不免有拜偶像者,但并未触及社会根本。圣经中最具历史意义的事件之一就是犹大国王希西家的宗教改革,它有力抑制了偶像崇拜在犹大国的蔓延。而北方以色列国的社会体制从一开始就和偶像崇拜纠缠在一起,从而和犹太人的正统理念形成冲突。北方的许多利未人也因此纷纷迁居到犹大国以示抗议。以色列拜偶像的盛行可能始出于耶罗波安的均衡政策。当时,他为了和罗波安的犹大国抗衡,防止百姓前往耶路撒冷祭拜,就实行拜金牛犊,并在但与伯特利建立了庙宇。此口一开,迦南的巴力神崇拜就乘势而入,主宰了以色列的崇拜内容。

#### 四、殖民时代

犹大国灭亡之后,犹太民族历经了新巴比伦、波斯、希腊、罗马等外邦的殖民统治。虽然他们有流亡归来的欣慰,有马卡比起义的豪情,但王国的衰败难续仍然是难以愈合的伤口,刺激着民众敏感的内心。作为被统治者,犹太人的社会地位是较低的,不过他们也有升入较高社会等级的机会。保罗就是生于罗马公民家族的犹太人,在耶路撒冷逮捕他的千夫长则是用银子才买得罗马公民资格。作为罗马公民的益处在于受罗马法的保护,拥有较多权利,比如不受审判不被惩罚的权利。

在犹太社团中,长老重新取得实权。他们成立了长老会组织,有权力在犹太人内部执行审判和惩罚。耶路撒冷公会(Sanhedrin)是最重要的长老会组织,它由71名成员组成,是犹太教的最高仲裁议会。犹太传统把公会上溯到摩西和70人议会,而据约瑟福斯的《犹太古代史》载,安条克三世攻占耶路撒冷后颁布的法令首次提及这个组织。耶路撒冷公会成员主要是长老,也包括一些祭司

和文士。

外族的统治者在不同时期有不同称呼,其中最常见的是总督,在新巴比伦统治时期和在罗马统治时期都存在。罗马时期的总督(有时也称作巡抚)主要有:彼拉多、腓力斯、波求非斯都,其中彼拉多因和耶稣之死事件紧密关连而最为著名,考古学家在该撒利亚也发现了刻有彼拉多名字的石碑。另外,罗马时期的统治者还包括由罗马元老院直接委任而不受皇帝辖管的官员——方伯,方伯任期较短,一般为一年。《使徒行传》中提及两个方伯:居比路的土求保罗和亚该亚的迦流。

税吏是圣经中经常提及的殖民时期官员之一。犹太人对税吏从来没有好印象,这大约可追溯到王国分裂时期,那时北方人打死了国王派去的税官而后谋求独立。不过耶稣不避税吏,和他们一块吃饭,为此遭到法利赛人的谴责。耶稣的12门徒之一马太就是一个税吏,然而在福音书中他是很有慧根的人,听到耶稣的呼召就放弃了自己税吏的工作。罗马时期税吏负责的税务分为四项:土地税、人头税、个人财产所得税、关税。据历史学家考证,奥古斯都·凯撒确实为了征税而作过全国人口普查,这可能就是《路加福音》提到的那次人口普查,而在《马太福音》中,导致耶稣父母逃往埃及的可能也是此次普查。

## 第二节 君主制

### 一、犹太社会君主制的形成与民众的接受态度

犹太社会不是一个容易诞生君主制的社会。早期的犹太部族保持着游牧生活,没有固定居所,日日为生计奔波,他们没有时间也没有条件从事政治、艺术等等创造活动。在逐渐走向定居生活

的过程中,犹太社会形成了12支派,如前所述,传统、地理等方面的因素决定了12支派的松散状态。同时,最重要的是,犹太12支派都信仰亚卫神,这既是12支派松散联系的纽带,更是阻碍君主制产生的思想背景,因为正统观念无法接受除上帝外的任何人间权威。在初入迦南地的时候,犹太人甚至去信奉外族神,那毕竟和上帝一样是遥远的事情;他们敬重祭司,因为那是传统认定的神的使者。但是,犹太人没有接受君主制的现实打算,这就正如《士师记》中的一句话:“那时以色列中没有王。”

据此,可以认为,士师是犹太社会君主制形成的关键。士师是犹太社会传统的逆向结果,出自客观现实的需要而非宗教的迷思幻想。而外族尤其是非利士人的不断入侵,推动了士师向国王的转化。因为非利士人是联合紧密的部族,拥有职业军队和精良武器,因而能成功打破犹太人的迷梦。尤其非利士人掠走约柜的事件,更是对犹太人的莫大刺激。这种情况下应运而生的士师也开启了权力集中的方向,权力集中的顶点自然也就是君主制。

尽管如此,君主制真正诞生的时候,仍然和传统理念经历了一番冲突。当长老和民众聚集起来,要求撒母耳像列国一样为犹太人立王时,撒母耳十分不悦。他在祷告之后传达亚卫的话说:“他们不是厌弃你,乃是厌弃我,不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今,他们常常离弃我,侍奉别神。现在他们向你所行的,是照他们素来所行的。”然而,撒母耳还是识尽时务,答应了民众的请求。撒母耳先后膏立了扫罗和大卫两个王,正面讲可说是披沙见金,负面讲则是满足个人权欲,给后来王国分裂也留下了祸根。

新事物的诞生往往让人充满憧憬与幻想,犹太人对侍君主制最初也保持了满腔热情,他们甘愿打破传统,甚至没有听进撒母耳对君主制的警告。撒母耳预言说:“管辖你们的王必这样行:……你们的粮食和葡萄园所出的,他必取十分之一给他的太监和臣仆。又必取你们的仆人婢女、健壮的少年人和你们的驴,供他的差役。”



这些预言在王国的税制、劳役制下都变成了现实，犹太民众对君主制的态度也发生了大的转变。他们要求减税减役，被拒绝后就闹起分裂。然而分国并不能终止社会不公，王公大臣喜洋洋，贩夫走卒愁断肠，于是有了先知。先知是民众疾苦的代言人，王政暴虐的批判者，代表沉默者发出正义的声音。先知阿摩司批判当权者说：“你们怨恨那在城门口责备人的，憎恶那说正直话的，你们践踏贫民，向他们勒索麦子，……你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人。”可以认为，王政时代先知的兴盛正说明了民众与当权者矛盾的深化。

## 二、君主制的政权结构

所谓君主制的政权结构，这里是指以王权为中心的官僚系统，其中人员构成是通过王权任命的，不包括传统宗族途径产生的民众首领如长老、祭司。

犹太君主制的政权结构是在大卫和所罗门时代奠定的，在圣经中，也只有此时期的相关资料最为齐备。在扫罗王时代，圣经中提到扫罗有一个元帅，名叫押尼珥，而关于政治经济等方面的官员任命并没有提到。在《撒母耳记下》和《列王纪上》中，有几处详尽列举了大卫和所罗门王朝的高层官员任职。综合各处材料，可以看到，大卫王朝有正式官职称呼的官阶有：王、元帅、史官、祭司长、书记、宰相。此外，材料中还提到“耶何耶大的儿子比拿雅统辖基利提人和比利提人。大卫的众子都作领袖”，“亚多兰掌管服役的人”。这几处没给出正式官阶，大致而言，比拿雅相当于地区首长，大卫众子相当于藩王，亚多兰相当于劳工部长。到所罗门王时代，这些官职基本上得以承续，同时所罗门又加增一些官职，健全了政权结构。《列王纪上》第4章所述所罗门王朝政权比大卫时代增加的新内容有：“拿单的儿子亚撒利雅作众吏长”、“亚希煞作家宰”，“所罗门在以色列全地立了十二个官吏，使他们供给王和王家

食物。”这其中,无法肯定相当于王室总管的家宰是否能进入王朝内阁,而 12 个官吏,相当于税务长,应该和所罗门创建王国税制的决策关联甚紧。

### 三、王 室

#### 1、国 王

在君主制时代,国王是权力金字塔的顶点,几乎掌管国家的一切事务,制造了朕即国家的局面。国王拥有庞大的产业,《历代志上》第 27 章载有给大卫王管理产业的官员名单,这些产业包括:王府库、田野城邑、村庄保障之仓库、田地、葡萄园、葡萄酒窖、高原橄榄树和桑树、油库、牛群、驼群、驴群、羊群等等。国王产业的庞大在某种程度也反过来加强了国王的权力,因此,国王总要千方百计地扩充家产。这其中最重要的途径是对外军事掠夺和平商业贸易,大卫王擅长于前一种方式,而所罗门则擅长后一种方式。此外,国王也会采用卑劣的强取豪夺手段扩充产业,比如《列王纪上》第 21 章就记载了亚哈王为夺取拿伯的葡萄园,伙同王后耶洗别害死了他。如果有外邦来贺,如示巴女王访问以色列,国王自然也就将礼物和贡品揣入自己的腰包。

与庞大的产业相一致,国王也拥有无上的权力。他不仅牢牢控制着内阁人选,也直接任免地方官员,所罗门王就直接管理着 12 个地方税务官。国王在军事和民事方面都是最终统治者,可以废立元帅这样的高级将领,也审断各种民事纠纷,所罗门王就因善于断案而被称作智慧之王。在君主制下,宗教也不再具有独立地位,大卫王设立大祭司控制了祭司集团,所罗门王在登基之初就废除了可能对自己王位有威胁的大祭司亚比亚他。

国王的选定在君主制的初期曾相当混乱。撒母耳膏立了扫罗和大卫两个国王,结果造成两人多年的争战。大卫王晚年更是因

为王位继承问题导致宫廷政变,父子反目,兄弟阋墙。这可能是因为犹太社会没有稳固的长子继承观念,大卫选择了小儿子所罗门继承王位,他自己被撒母耳膏为国王时实际也是兄弟七人中最小的一个。至于女人,在犹太社会是不能出任国王的,南国犹大虽有约兰王的妻子亚他利雅称王一例,其政权却被认为是篡取的,不合法的,她最后也被祭司耶何耶大联合众族长和军官处死。

国王登基有特定的程序;在国王地位必须加强的时候,这一程序越见繁杂和严格。大卫王与扫罗王多年争战后才巩固了王位,他分别在神庙和王宫受到多次膏立,相当于受到更多部族的支持。所罗门王和约阿施王也都是在经历了一番宫廷纷争后才登上王位,故而圣经对他们的登基过程作了详细记载。国王登基的地点必须是最神圣的地方,所罗门在基训被膏立,因为当时会幕和约柜停在基训;第一圣殿建成后,国王登基地点就应该都在圣殿。国王登基时要接受特定的徽标,约阿施被膏立为王时,大祭司耶何耶大“给他戴上冠冕,将律法书交给他”。加冕是世界各国君主登基时的普遍仪式,犹太国王登基仪式的真正独特之处是随之进行的膏油仪式。虽然国王的膏立可能是当时中东地区的常见仪式,但犹太人对膏立仪式的重视仍是少见的,他们往往用受膏者作为国王的代称,而弥赛亚的原意就是受膏者。国王被膏立后,会有民众举行庆祝活动。所罗门被立为王后“人就吹角,众民都说:‘愿所罗门王万岁!’众民跟随他上来。且吹笛,大大欢呼,声音震地。”约阿施被立为王后,庆祝的场面是“百夫长和吹号的人侍立在王左右,国民都欢乐吹号;又有唱歌的,用各样的乐器,领人歌唱赞美。”庆祝之中,国王由圣殿向王宫进发,登上国王专用的宝座,开始发号施令,并接受文武百官的朝觐。

## 2、王后妃嫔及王的儿女

国王不但是国家经济和政治权力的最大持有者,也是人力资源尤其是性资源的最大持有者。既然在一夫一妻制观念被普遍接

受的今天,婚外情的频发依然在所难免,在君主专制的时代,国王的博爱或曰荒淫无度也就不是什么稀罕的事。并非国王的先知撒母耳尚且娶有一妻一妾,享尽齐人之福,所罗门王娶了 700 位妻妾、300 位妃子,也就不足为怪,只是让人疑惑他是否会苦于应付这些幸福日子,能否避免“白头宫女在、闲坐说玄宗”的局面。其他国王大都比不上所罗门王的博爱,但也大多不甘示弱。大卫多年征战中到处留情,押沙龙叛乱时捎带着就俘获了大卫众多妻妾中的 10 个。罗波安王娶有 18 个妻子,立了 60 个妾,为自己生了一堆又一堆的儿女。这些妻妾作为王的财产,也成了王位的象征。押沙龙在逼走大卫王后,就去亲近大卫的妻妾,以此表示自己已成功接管父亲的王位。亚多尼雅正是因为求取大卫晚年的侍妾亚比煞而被赐死的,因为在所罗门看来,求取父亲侍妾是夺权的象征。

然而妻妾成群的形势不惟来自国王的性资源占有欲和传宗接代的需要,有时候还出于国王巩固政权的目的。将女人作为权力斗争的筹码,或者将女人称作祸水以掩盖男人的无能无耻,已经成了男权世界的习惯法,在以色列君主时代自然也不例外。不过,当时国王们对女人的利用大多仅限于邦国外交联姻,如大卫王就娶了基述王达买的女儿玛迦。在这桩事情上,最著名的依然是聪明的所罗门王,他所娶外邦女子的范围几乎包括了邻近的所有国家和部族。这些女子给所罗门王带来了边境的稳定,也带来了犹太民族信仰的动荡,以及所罗门死后王国的分裂。这并不能归罪于顺性而为的外邦女子,也许只能怪所罗门智商不足。

不能归罪于外邦女子的另一个论据是国王妻妾在宫廷中的无权地位。国王的妻妾只能在国王死后才有可能获得特别权力,条件是她自己的儿子做了国王。拔示巴原来只是大卫从乌利亚手中夺来的女子,当她的儿子所罗门当上国王后,她就有权以母后身份和所罗门共同坐朝。亚他利雅甚至不满意母后的地位,转而轻易地夺得了王位。而国王在世时,他的妻妾们是相互平等因此也是

相互斗争和牵制的,纵然有个别女子会获得国王的特别宠爱,她并不因此具有权力的优势,而只是具有情感的自我满足优势。

国王儿女们的地位相差很大,国王的女儿和平民的女儿一样,是犹太民族的低级性别阶层,她们可能嫁给侯爵将军,也可能嫁给邻邦国王,然而在夫家,她们并没有地位。国王的儿子在宫廷斗争的环境中一般成熟较早,这不但表现为他们一般早婚,更表现在他们对权力的敏感上。为成为未来的国王而费尽心机的王子大有人在,比如押沙龙,为了当国王甚至发动了宫廷政变。

### 3、王室的生活侍奉

为了保证国王性资源的纯洁性,太监在宫廷内大量存在。以色列的周边民族如波斯和巴比伦也都有太监一类宫廷公务员。国王们自然极力要让太监成为名副其实的太监,不过繁杂的宫廷事务不可能全部由太监完成。国王的宫廷娱乐需要外来的艺人,比如大卫就是扫罗王的宫廷琴师。此外,国王亦经常征召一些清谈之士入宫侍奉,并经常和他们同食共饮。

王室的安全守卫也是由专业人员组成的,一般全部是外国的雇佣军人,也许这样的近卫军更遵从职业道德,有利于国王的安全。在大卫被押沙龙追杀时和所罗门登基大典时,这些雇佣军始终忠心耿耿地追随着自己的主人。

## 四、政府官僚

我们无法详细确定犹太君主制时期内阁的组成情况,不过相对来说,有些官职显然在圣经中得到了着重论述。前文关于君主制政权结构的叙述已提及某些相关的官职,这里试对其中一些再作详细辩明。

### 1、家宰

这个官职似乎是在所罗门时代出现的,它第一次出现是在

《列王纪上》第4章的所罗门高级官员名单中,当时任家宰的叫亚希煞。这一官职后来不仅在犹大而且在以色列都被承续下来,圣经中提到以色列王以拉、亚哈、犹大王希西家时,都曾提到家宰。

然而家宰到底有多大权力却难以确定。有人认为家宰只是负责国王的杂务,最多狐假虎威横行一番。另一些人提出了相反的观点和论证,认为家宰相当于约瑟在埃及时曾担当过的宰相之职。比如亚述王攻打犹大时,希西家王派去的谈判小组就包括家宰以利亚敬、书记舍伯那和史官约亚,家宰在三人中排到了最前面。再如受到先知以赛亚警告的家宰舍伯那(见《以赛亚书》第22章),不仅气焰嚣张地为自己大肆造墓园,而且似乎也掌管着耶路撒冷的实权。

## 2、史官

和合本中的“史官”一词是从英文翻译来的,无论是詹姆斯王译本(KJV)还是标准修订本(RSV),英文都作“recorder”。然而据学者们研究,从希伯来语原文看,正确的翻译应为“herald”,意即“预言者”。埃及曾有此官职,估计犹太民族受到了影响。预言者显然并非如史官一样只记录历史事实,具有较高宗教和文化水平的祭司也许更适合作史官,而预言者的特长应是对王国舆论作统筹控制,他要负责国王与人民间的上通下达,负责外交事务和宫廷礼仪。希西家派出和亚述王谈判的人就包括“史官(预言者)约亚”。

## 3、书记

书记可能是真正的史官,比如犹大国王约西亚十八年,大祭司希勒家在圣殿中发现了律法书,他首先呈报的就是书记沙番。《列王纪》中曾提到过“所罗门记”、“以色列诸王记”、“犹大列王记”等书,估计是书记官为国王做的王室与国家大事编年。现代考古学家曾发掘出一些置有文件柜和案桌条凳的屋子,可能就是书记官

办公的地方。

#### 4、众吏长、省长

圣纪中曾提及犹太人中的众吏长和省长,可能相当于朝廷派驻的地方长官。这些官员最主要的职务是督促税收。大卫王往各地派了许多治理王产的官员,所罗门王更进一步完善了税制,犹太王约沙法不仅从各地抽税供国家开销,而且在各地建立了积货城。这些积货城是国家财富积累的标志,如今已被发掘出来。同时,考古学家还发掘出了作为交税收据的陶片,上面刻有一些人名,可能就是众吏长和省长的姓名。作收据的另一种标志是一种图案,上面是四个积货城的名字,下面则有一个国王的印章。

#### 5、兵役与劳役官

如果说埃及金字塔是民众或被迫或自愿建造的,那么犹太人设立兵役与劳役官就不是什么怪事。尽管如此,犹太人对兵役与劳役官仍十分痛恨,罗波安王差遣掌管服苦役之人的亚多兰往以色列人那里去,以色列人就用石头打死了他。可能由于这件事情,此官职很长时间被取消了,直至亚撒王时期才再度出现。然而,犹太人对兵役与劳役制度并不总是反抗,他们也曾 在埃及做稳奴隶许多年,初入圣地时也曾强迫被俘虏的迦南人、亚扪人为自己做苦力,他们真正不能忍受的,也许只是本族对本族的役使。

### 第三节 奴隶制

奴隶制在犹太社会的存在是一个客观事实,不管犹太人是做奴隶主还是做奴隶,他们对奴隶制都不陌生。在希腊和罗马,奴隶制是社会生活的基础,希腊民主就是在奴隶制基础上形成的贵族和公民的民主,罗马人则把奴隶称作会说话的工具。犹太社会的奴隶制相对来说没有希腊和罗马那样的规模,而是比较松散和偶

然。这种情况是由犹太民族力量弱小所决定的,即使在强盛的王国时代,犹太社会中奴隶的数量也是很少的。

虽然奴隶制有某种残忍性,如罗马人就以观看奴隶角斗和斗兽为乐,然而摩西律法并没有禁止奴隶制,相反还规定了对待奴仆的条例(见《出埃及记》第21章)。这首先是由于犹太人接受了周边民族奴隶制的影响,其次也是由于民族宗教的影响。因为犹太民众经常悖逆本族神,摩西律法的制定者处处极力强调人对神的顺服,当奴隶制也得到同等的强调时,人对神的顺服和奴隶对奴隶主的顺服显然就构成了隐喻关系。事实上,亚伯拉罕、大卫等人都曾自称神的仆人以自荣,保罗也把基督徒称作基督的仆人,并要求那些真正的仆人要像基督的仆人那样,从心里遵行神的旨意。在这前后千年中,犹太人对奴隶制都采取了明智接受的态度,并从中挖掘出有益于本族神学的意义。

除了摩西五经中几处关于奴仆的条例外,圣经中并不存在对奴隶制的体系性论述,而只有一些零零星星的记载。《士师记》第6章在叙述士师基甸的事迹时,曾提到基甸受亚卫吩咐,带领挑选出的10个奴仆在夜间拆毁了父亲为巴力所筑的祭坛。《撒母耳记》提到拿八的妻子亚比该曾有许多服侍的仆人,后来她嫁于大卫,随身带去了五个婢女。在王国时期,奴隶的数量应该是较大的,尤其在大卫和所罗门时期,以色列军力强大,许多被俘获的外邦人都成了犹太人的奴隶。

不过更经常的情况似乎是犹太人作了外邦人的奴隶。且不说犹太民族在埃及为奴400年的传说,即便在有更多历史可信度的《列王纪》、《历代志》的记载中,犹太民族真正强盛的时期也并不多。虽然偶而掳掠几个外邦人为奴并非不可能,但总的看犹太人不见得在这种相互掳掠的局面中占有多少优势,而到南国犹太灭亡的时候,犹太民族竟集体沦为外邦的奴隶,史称“巴比伦之囚”。从“为奴之家”到“巴比伦之囚”,悲惨的历史似乎再次重演,这一次



更显得变本加厉,从新巴比伦到波斯,再到希腊和罗马,犹太人被周边国家轮流奴役了一遍。先知们对犹太人成为外邦奴隶十分愤恨,阿摩司诅咒过掳掠犹太人交给以东人为奴的非利士人,而约珥也代表神审判了将犹太人卖给希腊人的推罗、西顿和非利士等四境民族。“巴比伦之囚”后,犹太人从新巴比伦流散归来,在《以斯拉记》所载的名单中,当时具有自由民身份的会众有 42360 名,而奴隶则有 7337 名。可见,即使同在外邦为奴,各人身份地位也有所不同,那些奴隶很有可能是在新巴比伦时日子没有混好的家境败落者的子弟。

犹太人在罗马帝国统治时期的生活典型体现了奴隶制的特点。因为罗马帝国的奴隶制程度较高,据估计,帝国人口的一半即六千万人都是奴隶,一些富有的贵族一人拥有两万奴隶并不是什么罕事。罗马法对待奴隶十分无情,基本没有给奴隶留下一丝人权,这和强调公平对待奴隶的摩西律法截然不同。因此,犹太人此时都十分想成为罗马公民,一旦他们沦为真正的奴隶,其遭遇要比作本族人的奴隶悲惨得多。罗马人对奴隶的反抗采取残酷镇压的手段,被捉住的奴隶成千上万地被同时钉死在十字架上,并且常常是沿着道路两边排列几十里长,早期受罗马帝国迫害的基督徒也遭受过这样的折磨。如果奴隶被发现偷窃主人的财物,他所受到的惩罚其中一项是脸上刻上“小心这贼”的字样。在圣经中,虽然很少有犹太人被处以上述刑罚的例子,不过那种家国无期的被外族殖民的日子对犹太民族来讲已是最大的刑罚了。基督教兴起之初,具有犹太人身份的使徒无疑大都对奴隶制有着本能的反感,但他们也很清楚反对罗马奴隶制对自身的危险,于是一切仍是老样子,奴隶制仍被视作当然。耶稣称赞过警醒的仆人、诅咒过不义的管家,保罗更是把基督徒光荣地的称作“基督的仆人”,他们似乎都看中了奴隶所代表的恭顺的品质。恭顺虔诚固然是一个教派壮大的必要心理素质,然而也许保罗有更大的野心。要知道,不以恶抗

恶并不是要容忍恶，奴隶制也是必然要被消灭和超越的，保罗所思想消除的，可能着重于人类精神与心智的被奴役状态，而这，只能通过基督力量与荣耀的信服才能完成。

一个人沦落为奴隶，原因可能有很多，从圣经中的例子来看，这些多样因素包括：①战败被俘。将俘虏贬作奴隶，是古代世界的一种普遍习惯，尤其是女俘，更作为性奴隶财富而被人争来夺去，气势恢宏的《荷马史诗》竟然就以阿喀琉斯和阿伽门农为一女奴争风的事件开篇。犹太人在为数不多的对外族战争的胜利中，毫不客气地采用了外族经常对待本族俘虏的手段。《申命记》关于战争的条例规定：攻打一个城市时，若敌人投降，“城里所有的人都要给你效劳，服侍你”；若敌人顽抗，“就要用刀杀尽这城的男丁。惟有妇女、孩子、牲畜，和城内一切的财物，你可以取为自己的掠物”。大卫王南北征战，也因此取得了许多战俘奴隶，比如在攻取亚扪人的京城拉巴后，就将城里的人贬作奴隶，“强他们用锯，或用打粮食的铁器，或用铁斧做工，或使在砖窑里服役”。所罗门王继承大卫产业，将王国境内的亚摩利人、赫人、比利洗人、希未人、耶布斯人等战败部族当作国家奴隶的供应库，虽无血刃之举，也属以战俘为奴隶。②市场买卖。巴勒斯坦地处欧亚非三洲交接处，车旅来往频仍，奴隶买卖得其便利。虽然当时最著名的奴隶市场不在巴勒斯坦，犹太人有时也避免不了被当作奴隶买卖的命运，约瑟就是被自己的兄弟卖给了过路的商人。被买卖的奴隶很多时候是战俘，有些时候则搞不清出处闹不明原因，似乎就是纯粹的商品。亚卫和亚伯拉罕立约时，不但要求他给本族男子行割礼，也没有遗忘那些奴隶：“你家里生的和你用银子买的，都必须受割礼。”腓尼基人是当时最著名的奴隶商人，他们做工精良的帆船似乎预示了近代一艘艘在非洲和北美之间穿梭的黑奴船。奴隶在当时的国际行情如何，我们无从知晓，不过约瑟的价格是20舍客勒银子，考虑到约瑟兄弟急于出手的心理，估计当时奴隶的价格应更高一些。摩西

可能也是参照了这个行情,才将奴隶的身价定为 30 舍客勒,后来犹太出卖耶稣所得的银钱也正是这个数。③家境败落。贫富高下是人类生活的一条铁桶法则,即使是犹太人同祖同宗的情分,也无法抵挡以别人为奴的快乐的诱惑。《列王纪下》第 4 章载有一个死了丈夫的穷寡妇,她因债主索取两个儿子作奴仆而向以利沙求助,以利沙问她家有什么财产,她说:“婢女家中除了一瓶油之外,没有什么。”④奴隶出身。摩西律法规定,犹太人家中的奴隶如果被主人赐给妻子,夫妻二人生育的儿女仍是奴隶,但同时该奴隶本人可以获得自由身。如果他不愿意离开主人和自己的家人,主人就在审判官面前用锥子穿他的耳朵,他就永远成了奴隶。⑤承受别人的。父亲去世后,他的奴隶要归于继承产业的儿子,奴隶代代相生,奴隶主的产业也就代代相承。女儿出嫁的时候,父亲往往也会赐给她一些奴仆作嫁妆。

犹太人家中的奴隶和主人的关系相对比较和睦,因为摩西律法中有保护奴隶的内容。犹太人对奴隶的定义不同于罗马人,他们还能尊重奴隶的基本人性需求。对于逃走的奴隶,罗马人要把他抓回处死,巴比伦人的汉谟拉比法典甚至要处死协助奴隶逃走的人,然而犹太人的摩西律法则规定,人不可将逃奴交给他的主人,也不可欺负他,而要帮助他安居乐业。这样一来,奴隶逃跑的事情就时有发生,而且外邦逃跑的奴隶也常将犹太人的地方当作避难所。

除了为国家做苦役工的奴隶外,大多数奴隶只是料理主人的家务。主人往往并不直接发号施令,告诉奴隶该做什么,而是通过手势让他体会,如《诗篇》第 123 篇 2 节所言:“仆人的眼睛怎样望主人的手,使女的眼睛怎样望主母的手。”奴隶们可能经过一定的训练后,才能确切地按主人手势的指示行事。在罗马时期,罗马人往往把战俘当作奴隶,因此有些奴隶的文化水平可能远远高于自己的主人,这样,他们可能会被指派作主人儿女的家庭教师。奴隶

身份毕竟是卑贱的,这表现在他们不仅要为主人看守家园果园,甚至还要做为主人脱鞋提鞋的事情。在印度,奴隶常在主人外出时跟随,当主人想赤脚行路或在沙滩上散步时,奴隶就得为主人脱下鞋并一直拎着。在犹太人中有相似的情况,因此施洗者约翰为了夸张耶稣基督的能力和尊荣,就说自己连给他提鞋都不配。

犹太人家中的奴隶若要改变自己的身份地位是比较容易的。男奴隶如果本是犹太人,他只需服侍主人六年就可获得自由人身份,他娶的妻子若没有生育,也同他一起获得自由人身份。一些偶然机会也能给奴隶带来自由身份,比如主人一时开心而释放奴隶,或者遇上安息年或禧年的解放令。而奴隶也可以按照市场买卖的原则,用30舍客勒银子将自己赎为自由身。不过,有的奴隶因为日子过得较好,并不愿意离开主人以穷光蛋的自由身去闯荡。奴隶还可以因为忠实能干而受到主人的嘉奖与提升,圣经中多次提到的“管家”大都是高级奴隶,如亚伯拉罕的管家以利以谢。而据《撒母耳记下》第9章记载,本是扫罗王奴仆的洗巴自己也拥有20个奴仆,这些常见的事例或许能追溯到约瑟在埃及从奴隶到宰相的个人命运。

#### 第四节 百工百业

在犹太社会结构中,王室、阁僚、祭司、拉比、先知以及后来的法利赛人、撒都该人等构成了上层结构,在数量上较少,相当于金字塔的顶部。真正占据社会主体的,是从事百工百业的凡俗人等,他们没有权力,因此常处于利益的缺失和被剥夺状态,然而只有考察他们的生活处境,才能见出犹太社会的复杂丰富。

## 1、牧 人

希伯来民族在产生的时候就是一个游牧民族,定居迦南之前他们一直漂泊于两河流域与埃及之间的新月形地带。长久的游牧漂泊深刻影响了犹太民族文化的内涵,而“牧人”、“好牧人”的隐喻由于接通了民族文化的根系而获得持久的力量,在基督徒那里就成了基督的典型象征。

犹太牧人和周边民族的牧人有所不同。在阿拉伯、叙利亚和埃及,当地牧人多生活在沙漠之中,骑在牧养的骆驼上,从一个绿洲移向另一个绿洲。后来,驴子也成为当地牧民饲养的动物。然而犹太人基本上只饲养绵羊和山羊,他们没有倾向去适应沙漠生活,圣经也往往把沙漠描述为极其可怕的地方。以牧羊为主的游牧生活对水源的依赖很大,因为不仅羊每天要饮水,人也需要;圣经中多处记载了犹太人和外族牧人争夺水源的事例,正是此种生活方式的例证。

在约书亚率领犹太民族进入迦南地后,犹太牧人的数量逐渐减少,他们定居下来后逐渐转变为农人,只是把牲畜业当作家庭产业进行经营。不过从象征的角度看,这种转变起始于亚伯拉罕买下麦比拉山洞作墓地,甚或是亚卫赐予亚伯拉罕“应许之地”。

游牧时代的牧人自然以部族为生存的寄托,个人所有事务要交由部族解决。圣经中常常可以见到部族为个人报仇的事情,如雅各的儿子们因为示剑奸污了妹子底拿,就杀尽示剑家族中的所有成年男子,这实际是游牧时代个体与集体紧密关连的表现。同时,虽然崇尚以眼还眼、以牙还牙,犹太牧人也非常强调待客的礼貌与热情。因为他们自己不断迁徙,永远是异邦人,需要和不同地方的人搞好关系,对礼遇的渴望反过来也影响了他们对待客人的态度。到了定居时代,牧人很少是真正意义上为自己放牧的牧人,基本上是一些庄园主的雇佣。他们要花费更多的精力去照料羊

群,因为一旦有羊丢失,决不是像自己的羊丢失一样简单的事情。

## 2、农 人

农人是继牧人后出现的犹太社会最大最稳定的成分。从牧业向农业转变的过程可能持续了许多世纪,如果我们相信现代一些学者的观点,无疑更能认同这一点。这些学者认为,犹太民族进入迦南并且定居下来,并非如圣经所述是几次战争胜利的结果,而是各个部族各自渗透汇合的结果,其间存在一些零星的战斗。之所以要强调这一过程的漫长性,我这里是要说明迦南文化对犹太农人的影响。迦南地农业发展较早,主管雨水的巴力神在当地十分盛行,这正是犹太人在进入迦南后所欠缺的东西,因为摩西在西奈山为犹太民族传讲的神是律法神,并不保证土地的丰产。犹太人拜巴力神在圣经中受到严厉谴责,然而拜巴力乃是农人为自身利益必然会采取的行动。也许先知以赛亚意识到了这一点,他曾用几节经文塑造亚卫的农业神形象:“那耕地为要撒种的,岂是常常耕地呢?岂是常常开垦耙地呢?他拉平了地面,岂不就撒种小茴香,播种大茴香,按行列种小麦,在定处种大麦,在田边种粗麦呢?因为他的神教导他务农相宜,并且指教他。”

定居务农生活日久,犹太律法形成了许多和农业社会相宜的条例,它们对农人的日常生活发生了重大影响。比如后来演化为什一税的十分献一的条例:“你要把你撒种所产的,就是你田地每年所生的,十分取一分”、“每逢三年的末一年,你要将本年的土产十分之一都取出来,积存在你的城中。在你城里无份无业的利未人,和你城里寄居的,并孤儿寡妇,都可以来,吃得饱足。”有一些条例是和地产相关的:“在亚卫你神所赐你承受为业之地,不可挪移你邻居的地界,那是先人所定的。”此外还有一些当时也许合理今日却已难明意义的条例:“不可把两样种子种在你的葡萄园里,免得你撒种所结的和葡萄园的果子都要充公。”

农人的生活是繁杂的,不过在几个重要的犹太节日中,我们可以看到他们生活的大致情景。犹太历的住棚节在公历的七月中旬,那是犹太人一年的结束与新年的开始。此时,农人已收完橄榄和葡萄,就在外面搭棚露宿以纪念出埃及和旷野流浪的日子。住棚节也意味着农人要开始准备下一年的犁地与播种。到逾越节时,农人们开始收割大麦和麻,因为逾越节后两天也就是犹太历中的初熟节,此时为公历正月中旬。逾越节后50天是五旬节,又称七七节和收割节,则是农人收割小麦的季节。

随着时间的进展,犹太农人的生活应该是逐渐好转的,虽然王国时代和罗马统治时代农人都要承受重税,不过由于农业技术和器具的进步,农业产量有所提高。尤其在罗马时期,农人相对较少受到外来文化思潮影响,与城市中的激进民族主义也相隔甚远,算是暂时坐稳了自给自足的农人。他们的受影响多是在农具的改良上,不但用铁器代替了石器和铜器,而且用铁器制做各种农具的技术也趋向精良。

### 3、商人

如今的犹太人以商业闻名天下,《威尼斯商人》中的夏洛克更成为犹太商人锱铢必较精明狡诈形象的标志,然而犹太民族却天生并不是经商民族。犹太社会中的主要成员,从最早的牧人,再到后来的农人,基本上是民族自主选择生活的结果,而犹太民族成为善于经商的民族,也完全是被动适应的结果。从巴比伦之囚事件到公元后犹太大起义被彻底镇压,这期间犹太人没有稳定的土地,再度游牧显然已经不可能,于是只能选择经商。据《列王纪》记载,亚兰王便哈达败于亚哈王后,就许诺允许更多犹太人在大马士革设立商号,以乞求亚哈王赦免自己的性命。

王国时期犹太人的商业交流有可能是依靠腓尼基人进行的。腓尼基人兴起之前的迦南人本是善于经商的,腓尼基人则因具有

高超的航海技术而使商业交流更见国际化。不过,王国时期的所罗门王应该算作一个商人,虽然他的店铺账号都打着国家的名义,所罗门实际很清楚自己是为个人积敛财富,因此不会少了商人的智慧。所罗门广交列国,威名远播,连远方的示巴女王也赶来贡奉,估计是想求得一些贸易优惠国的待遇。

如果不从严格的职业意义上讲,犹太商人在物物交换的时代就已存在。农夫提着粮食油料,渔夫擒着大鱼小鱼,牧人牵着绵羊山羊,再加上手工艺人的瓶瓶罐罐、针头线脑、农具衣衫,一个集市就诞生了,任何人都可以成为商人。

#### 4、手工艺人

手工艺包括许多种,举凡打铁锻器、纺线织布、制陶制瓦、小烤大厨、金玉琢磨、粗细木工等等,均可归入其中。圣经记载了打铁锻器的手工艺人的祖师爷,就是土八该隐,不过他们好像并不像中国人那样把他供奉起来。倒是手工艺人的后代被更多的人供奉起来,那就是耶稣,他的父亲约瑟原是一个木匠,而且耶稣最初也是一个木匠。

犹太手工艺人和古代许多其他民族的手艺人一样,是在家族内部传授技艺,并且多是父子相传。这种对职业秘密的保守固然不利于技术进步,对于手艺人维护自己的利益却有重要作用。这就决定了手工艺人的工作多是小规模的和家庭作坊式的,他们以相同工种为基础而形成的类行会组织也多保持在一个家族的范围内。有时,连他们做工待客的地方也较为集中,比如《耶利米书》就提到一个叫“饼铺街”的手艺人街区:“他们就把耶利米交在护卫兵的院中,每天从饼铺街取一个饼给他。”手艺人因为行业秘密的保守而获得相当稳定的生活保证,有时候若被幸运地选作御用供奉,日子应该过得更为舒适。



## 5、娼 妓

迦南地本是娼妓的自由王国,圣经中对此大加谴责,《申命记》更是明确告知犹太人:“以色列的女子中不可有妓女,以色列的男子中不可有变童。娼妓所得的钱,或变童所得的价,你不可带入亚卫你神的殿还愿,因为这两样都是亚卫你神所憎恶的。”

然而迦南的娼妓有神圣与世俗双重色彩,最初更是出之于神圣目的。迦南人的宗教是生殖崇拜和丰产宗教,娼妓敛钱献给神庙,以示对女神伊施塔尔的尊崇。犹太定居农业生活受迦南影响,思想也不免受到影响,犹太人不但有拜外邦神的行为,而且也接受了《申命记》明令禁止的娼门事体。《约书亚记》中提到妓女喇合因保护犹太探子而得存活,“她就住在以色列中,直到今日”,显然,写作者写作的年代就有妓女。《撒母耳记上》第2章22节提到祭司以利之子“与会幕门前伺候的妇人苟合”,这种妇人应该类似于迦南神庙的妓女。与此可相互参照的是,《利未记》第21章虽规定祭司不可与妓女行淫,却并没能限定世俗人等。犹大也在城门口与儿媳假扮的妓女苟合,其后代竟成了大卫王的祖先。也许正是红灯区的繁荣昌盛,才导致一些君王推动道德改良运动,甚至还有一些君王如亚撒王曾致力清除龙阳之风。与此同时,一些先知也展开过对娼妓的讨伐,如耶利米、以西结。先知何西阿则利用娼妓搞行为艺术,他娶了一个娼妓,以为世人能明白这是对他们背弃亚卫的讽刺。

## 6、建筑师

圣经中对犹太职业建筑师没有什么记载,倒是所罗门建造第一圣殿时,推罗王希兰派了大批工匠来援助,给人以犹太族缺少建筑能人的印象。不知道这些外国专家是否捎带培训出了一些犹太

学生,但从所罗门王后来在全国大兴土木来看,他应该有一批建筑人才基础。现代考古学家也在圣地发现了许多重要建筑成就,如夏琐、基遍、米吉多、耶路撒冷的水道系统。其中最著名的是耶路撒冷的西罗亚水道,是公元前700年希西家王为防亚述人威胁而开凿的,因此又称希西家水道。水道中有一处铭刻记载了当时建筑工人的聚集与工作情况:“隧道挖通之际……每人皆面向他的同伴,还有三肘就要贯通时,有人呼唤同伴的声音……当隧道要贯穿时,采石工人用力砍凿,每个人对着同伴,斧对着斧。”西罗亚水道呈S形,长540公尺,连通耶路撒冷城内外的水源,设计相当周密,因此可以推定当时有职业的建筑师筹划。

新约时代同样有许多建筑遗迹,如大希律建造的圣殿的外墙。此时期同样可见大量为城市供水的水道。有两条比较长的水道,一条有8公里,一条有26公里,都往耶路撒冷供水。这些水道有的经过维修,今日仍发挥作用。建筑这些水道的犹太建筑师应该从罗马那里学习不少先进的工程技术。

## 7、乐 师

乐师是一个相当古老的行当,祖师爷是犹八。大卫是一个相当有名的琴师,曾被扫罗召入宫中陪侍,缓解了扫罗的精神疾病。圣经中的《诗篇》最初都是可以吟唱的,其中多有“用迦特乐器”、“用丝弦的乐器”、“调用休要毁坏”、“调用为证的百合花”等关于配器的说明,而“交与伶长”则显示当时可能有职业的乐队。《诗篇》将大多数诗作归于大卫名下,应是基于大卫的艺术名气。大卫不但本人多才多艺,而且在圣殿中设立了唱诗班:“约柜安设之后,大卫派人在亚卫殿中管理歌唱的事。”(《历代志上》第6章)

当时乐师使用的乐器主要有长笛、双簧管、手鼓、竖琴、号、喇叭、铁摇子、响环、铙钹等。《撒母耳记上》曾提到一群先知兼乐师似的人物,他们使用的乐器有很多种:“你到了城的时候,必遇见一

班先知从邱坛下来,前面有鼓瑟的、击鼓的、吹笛的、弹琴的,他们都受感说话。”

乐师多是国家培养的,须为国家的重要仪式服务。圣经中提到国王加冕典礼、迎约柜庆典、所罗门圣殿落成典礼时,都提到过乐师。此外,乐师也参与在战斗前吹号和战斗后庆祝胜利的活动。有时乐师也会被邀请到私人宴会上演奏助兴。乐师应属于社会中较受尊敬的人物,他们收入较高,有时还被免除税款。他们也有自己的类行会组织,《诗篇》中的“伶长”大致相当于行会的头领。

## 第五章 经济制度

作为一个人口稀少、地域狭小又常常处于生死边缘的多灾多难的民族，古代犹太人主要凭藉独尊上帝的犹太信仰顽强地生存下来。在经济实力方面他们不如周围的许多民族，但就经济思维和经济制度而言，他们却显得相当成熟，并不低于同时期的四邻诸族。当一些民族还处于刀耕火种阶段之际，犹太人就已逐水草而居，有了发达的畜牧业。定居巴勒斯坦之后，他们的农耕业和商业也迅速发展起来，以致到了所罗门称王时，犹太民族已拥有名扬四海的大量财富。犹太人一直引以自豪的迦南，被圣经称为“流奶与蜜的地方”。近代哲人孟德斯鸠在《波斯人信札》中惊叹“有钱的地方就有犹太人”，可见犹太人的富有世人皆知，犹太人的经济意识世间鲜有其匹。

### 第一节 经济概况

《创世记》第4章记载，亚当和夏娃被逐出伊甸园

后,生了该隐和亚伯两兄弟,该隐种地,亚伯牧羊。二人都把自己所得的物产献给上帝,上帝悦纳了亚伯的畜产品,而不喜悦该隐的农产品。该隐一气之下在田间杀死其弟亚伯,他本人因之遭受惩罚而四处飘荡。这则神话表明,当时的犹太社会已存在两种不同的经济方式——畜牧经济和农耕经济,该隐杀弟间接反映了二者之间的流血斗争。该隐代表过定居生活的农耕部族,亚伯代表半游牧部族,该隐的胜利象征着农耕部族的经济实力已超过半游牧部族,在犹太社会逐渐占据了主导地位。当人们所需的各类产品出现了过剩时,交换便成为行之有效的调节方式,这时,商业便随之发展繁荣起来。

本节对古犹太经济的主要部门畜牧业、农业和商业略作评述。

## 一、畜牧业

犹太民族的祖先以放牧形式迁居到今天的巴勒斯坦。他们的畜牧经济可能从古代狩猎活动中发展而来,逐渐形成独立的经济生活模式。

畜牧业生产只有在富饶的草原上才能发展,草原是畜牧业存在的客观物质条件。巴勒斯坦地处肥沃新月地带的西南翼,东部有底格里斯河和幼发拉底河平原,西部是地中海,境内地势复杂,除高原、丘陵外也有广袤的平原和河谷,并有水草繁茂的天然牧场。约旦河东岸北端的巴珊平原就以盛产牛羊著称,那里牧业兴旺,畜牧产品甚为丰富。摩押王米沙每年向以色列王进贡“十万羊羔的毛和十万公绵羊的毛”,可见其羊群数量之多。

犹太人的畜牧业可追溯到族长时期,其祖先亚伯拉罕、以撒、雅各等都是牧羊人,圣经多处记载了他们尤其雅各的放牧生活。后来,畜牧业一直是犹太人的主要生产方式之一,因此大卫的牧羊诗篇才深受百姓喜爱,千古传诵。耶稣对放牧也很熟悉,讲道时常

以好牧人自居。

犹太人的畜牧业以牧羊为主。在犹太社会,即使最穷的家庭也盼望能在逾越节买两只羊,一只宰杀吃掉,另一只作为孩童的玩伴,并能出产羊毛给家人做衣裳。在犹太人看来羊是百宝。按他们的观念,羊是洁净畜类,因而可以食用;羊肉是主食之一,羊乳可以饮用;羊毛则是制做帐篷、毡子和粗布的上乘材料,圣经时代人们穿的衣服多用羊毛纺制的布做成。羊毛还是各民族纳贡时的贡品,据《列王纪下》记载,摩押王米沙献给以色列国王的主要贡品就是羊毛。羊皮可用来制做耐用的衣服和帐篷;山羊皮经过加工后适于制成贮水盛酒或装粮的皮袋。后来,羊皮还用于抄写经卷和律规,成为犹太人最早的书籍羊皮卷轴的材料。羊角号不仅用于宗教活动,还用于战争,《约书亚记》第6章记载,约书亚率军攻打耶利哥城时,命七个祭司吹七个羊角,走在约柜前面,每天绕城一次;到第七日绕城七次,并大声吹角,结果城墙应声倒塌,犹太人一举占领了耶利哥城。

羊群需要人来牧养。最初犹太人的家庭成员都参与放牧工作,定居迦南后,由于较大的孩子要帮助父亲耕作,较小的孩子便负担起照看羊群的事务;农忙时节则让亲属代牧,或请雇工看守。但一般情况下雇工往往不负责任,容易造成羊群损失,所以除非必要时,主人不会轻易雇工。

牧羊人的主要工作是为羊群寻找水草,随季节的变化选择牧场。《创世记》第30章记载,以色列人的祖先雅各替舅舅拉班牧羊前后达20年,由于善于放牧,他的羊群规模迅速扩大,返回故乡时已拥有远远超过舅舅的羊群、骆驼和驴子。有趣的是,雅各牧羊时曾用近乎巫术的方式使牲畜增殖:在羊群交配的时候,他摘下杨树、杏树、枫树的嫩枝,将皮剥成条纹状,插在饮羊的水沟和水槽里,羊若对着枝子交配,就生下有纹的、有点的、有斑的肥壮小羊,归雅各自己;若未对着枝子交配,则生下瘦弱的小羊,归舅舅拉班。

这当然是趣谈，与动物的优生繁殖无关，但从中可以看出，当时人们已有一定的牧羊技术，畜牧业经济已相当发达。据载大卫王很重视畜牧业的发展，曾派人专管自己的羊群。为他管理羊群的是夏甲人雅悉，此人因而成为大卫诸臣中的一员。

犹太部族对牧场未做具体划分，好牧场归大家共同享用。有水源的牧场常常备受青睐，成为牧人们争相放牧的场所。为了得到足够的水源供自己和羊群饮用，有时牧人须挖井并保护自家的水井，井口常用巨石覆盖，只有当自家需要时才掀开。为了争夺草场和水源，牧人之间难免时常发生争执。

由于羊多而牧场小，不同家庭的羊群便会混杂在一起。怎样才能找回自家的羊呢？方法很简单，就是牧人站在高处大声叫喊，羊往往会明辨自己主人的声音，应声而回家。至今巴勒斯坦地区仍可见到这种现象，两家的羊如果在同一个洞穴中过夜，清晨两家的主人对着羊群发出不同呼声，他们的羊就会立即跑到各自主人的面前，绝不会出差错。这种原始的管理方法流露出牧人对羊群的纯朴之情。牧人与羊群往往有着深厚的感情，甚至给羊起出名字。他们深深了解自己的羊，即使蒙上眼睛也能用手摸出它们。当羊在旷野中迷路时，他们会翻山越岭去寻觅迷途之羊；当羊遇到危险时，他们会奋不顾身地营救它，甚至为羊舍命。因此犹太牧羊人的生活非常艰辛，有时为了寻觅丰盛的水草不知要走多少路，即使在酷热的夏天也要四处奔波，还要时刻提防盗贼和野兽的侵害。雅各对放牧生活有极深的体会：“我白日受干热，黑夜受寒霜，不得合眼睡着，我常是这样。”（《创世记》31：40）

犹太人除放牧外，还有饲养家畜的习惯，所养的家畜主要有牛、驴、骡、骆驼、狗等。养牛可追溯到他们在埃及客居之时，那时牛和羊一样，皆以放牧生产。最初牛被用作食品，人们食牛肉、饮牛奶。犹太人定居迦南后逐渐从事农业生产，牛成了耕田的主要牲畜，这使养牛有了非常实际的意义。《列王纪上》第19章19节

记载,以利沙曾用12对牛耕地,规模之大反映出牛在农事中的重要作用,这是其他牲畜所无法取代的。

犹太人不爱养马,主要是由于巴勒斯坦的地貌不整,马无用武之地。但他们对养驴却有特殊的爱好。驴子个小,性情温和,缺少马的咄咄逼人之势,而在运载功能等方面并不逊于马,因此颇受人们的喜爱。拿八的妻子亚比该在大卫处于逆境时接济过他,将饼、羊、酒、葡萄饼、无花果饼等驮在驴背上,自己也骑着驴去见他(《撒母耳记上》25:14-42)。不仅穷人,贵族对驴也有偏好。大卫之子押沙龙谋反,遭到官军的追击,在以法莲树林里骑着驴子逃跑,从大橡树密枝下经过时头发被树枝缠住,所骑的驴子离他而去,他被大卫的将军约押用枪刺进心肺而死(《撒母耳记下》18:9-14)。贵族骑驴常被看成礼下庶民、亲近民众的表现。《撒迦利亚书》第9章9节说:“锡安的民哪,应当大大喜乐,耶路撒冷的民哪,应当欢呼,看哪,你的王来到你这里,他是公义的,并且施行拯救,谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子。”《马太福音》应合这段话说,耶稣是骑着驴驹进耶路撒冷的,这种入城方式表现了他的仁慈与谦和,也应验了古代先知关于救主将骑着驴子到来的预言。

巴勒斯坦及其周边地区有很多沙漠地带,所以饲养骆驼具有重要的实际意义。此外少数人也养猪,但绝大多数犹太人都视养猪为最低下的职业。家畜的饲养工作一般由女子或孩童担负。

犹太人放牧时还进行其他活动,如猎取野兽,这使他们逐渐养成以牧为主兼而狩猎的生产习俗。犹太人中有许多狩猎能手,如力大无比的参孙、勇猛威武的大卫、在雪天捕擒猛狮的比拿雅等,他们的武功和射艺都精湛过人。他们狩猎的对象主要有麋鹿、野猪、狮子、羚羊、土狼等。犹太人对行猎有一些律法规定,如狩猎者必须把兽血埋进土里,懒惰的人不得烤食猎者的猎物等。此外,律法书对某些野兽和雀鸟是否可吃也作了繁详的说明。



## 二、农耕地

犹太民族的农耕经济不甚发达,是继畜牧业之后发展起来的。犹太人定居迦南后逐步从游牧生活转向农耕生活,居民大部分成为农夫,从事农业生产。

制约古犹太农业发展的因素很多。首先,巴勒斯坦地区的耕地面积有限,除了地中海沿岸的狭长地带和加利利海附近的平原可从事大规模耕种外,其余多属山地,乱石纵横,丘陵起伏,尤其犹底亚和撒玛利亚一带,土壤优良的地方很少。山区农民若想开辟一个两三百亩的小菜园,必须首先费大力气挖石头、整土地、建梯田,然后才能下种。农民终年劳作非常辛苦,不受人们尊重,常被当权的撒都该人和法利赛人称为“土包子”。无怪乎犹太农民宁愿背井离乡在外经商赚钱,也不愿呆在家乡从事艰辛的农业劳动。

其次是气候条件恶劣。水是农业的生命线,自古以来巴勒斯坦地区就受到严重缺水的威胁。与主要依靠河水灌溉的埃及不同,在巴勒斯坦,到了缺水季节,即使在适于农业生产的地方,也没有可资灌溉的水源,而西亚的两条大河又不解近渴,所以圣经和其他犹太文献中一再出现对井水和雨水的祝福。“井啊,涌出水来,我们要歌唱庆祝”(《民数记》21:17),这短小的诗行充满了人们对水的急切渴望之情。摩西带犹太人出埃及到达约旦河东岸时,曾对众人说,他们即将到达的迦南是块流奶与蜜之地,告诫他们在那里要辛勤开垦,播种浇灌,就像播种鲜花一样;并向犹太人预言,上帝会及时降下秋雨和春雨,使他们可以收藏五谷、新酒和油,能够吃得饱足,而田野里也会长满牲畜吃的草。这本是摩西和犹太人的美好愿望,辗转地传达出巴勒斯坦历代人民对雨水充足的由衷祈愿。

第三,大规模的征战使田原荒芜,人口减少,农业生产备受影响。在犹太地区,每逢战争人们总要砍下各种树木,防止敌人的埋

伏并构筑自己的工事,这不免引起水土流失和生态失调,进而危害农作物的生产。据犹太史学家约瑟福斯记载,罗马元帅提多围攻耶路撒冷时,曾将圣城周围十里以内的所有树木都砍掉;为了阻止敌人进攻和追击,他堵塞了一切河流,用石头填满良田,极大地破坏了农业的发展。犹太地区位于几个军事强国之间,自古就是兵家必争之地,每逢战事发生,入侵者难免捉拿人丁,招募青壮年农夫入伍,致使乡间的劳动力不断减少。而且从圣经的记载看,敌人常在犹太人撒种的季节即潮湿季节攻击他们,破坏他们的耕地和农作物。土师基甸秉政时,每逢撒种之后,米甸人就上来攻打他们,毁掉田间的土产。若恰逢收割,敌人则肆意掠夺他们的农产品,作为自己士兵的粮饷。这无疑会严重影响农副业生产的正常进行。

土地的所有权对农民来说至关重要,它是农民维持生计的基础,是农民拥有财产的象征。在古代埃及和美索不达米亚诸国,土地的所有权完全操纵在国王和祭司手中,普通平民根本没有私有土地,故全部都是佃户;这使国王成为最大的地主,国中的百姓皆是他的奴隶。中国几千年的封建统治也属于这种情况,只不过等级分得更细些罢了。犹太人出于独特的“契约”观念,认为他们是上帝的选民,上帝是万民之主,因此,只有上帝才是真正的国王和土地的主人。古犹太人的社会理想是:耕者有其田,每个家庭都能在自己的葡萄园内、在自己的无花果树下平安度日。他们的每个家庭都能得到一块土地,分地的方法是抽签。各家庭拥有的土地不会多于全家可以照料的范围,所得之地既是耕地,又是坟地。村落附近的土地是私人产业,较远的地方则是公有土地;公地分为若干份,每年抽签分给一些土地不足的家庭使用。

既然古犹太人认为全部土地都归上帝所有,那么暂时占有和使用它的人就不是绝对的主人,不具备最终的所有权。因此他必须在安息年和禧年让土地休息,并把那年地里的物产归穷人所有;

平常收割时不可收得太干净,而应留下一部分给穷人捡拾;有人路过别人的葡萄园时,如果觉得肚子饿,园主要允许他进园摘食,但不让他带走。每年土地的主人要将收成的十分之一上缴教会,每逢第三年这部分收成则用来接济穷人。

犹太人对土地的产权十分重视。抽签分地时,他们在边界线上要犁出两道垄沟,在沟的末端立一块石碑为记。不论私地、城地还是支派的公地,碑上都要刻出皈依神明的字句,以示所分的土地不可冒犯,所立的界碑不得私自移动。当时的法律明确规定:私移地界标志是触犯十诫的大罪。

犹太人的土地不能随便买卖,转移土地产权需要办理一定手续,如先知耶利米购买田产时就立了契约,因为只有这样做方可生效。从大卫、所罗门时代起,富有阶层逐渐兴起,他们欺压穷人、收买田地、吞并小田庄,成为乡间的地主。失去土地的穷人生活愈益艰辛,为了生存不得不沦为农庄的雇工。《列王纪上》第21章记载了亚哈王霸占平民拿伯的葡萄园之事,从农业发展的角度看,它有三层含义:其一,以色列王亚哈想把拿伯的葡萄园变成自己的菜园,反映了蔬菜种植的需要;其二,拿伯固守自己先人的产业,不为更好的葡萄园或银子所动,反映了犹太人“土地即家族命脉”的观念相当浓重;其三,强大的王权使土地的家庭所有制受到极大威胁,犹太人古老的土地平均制度已开始崩溃。

犹太农业在所罗门圣殿时期曾得到很大发展。在《以赛亚书》第28章23-29节中,以赛亚对农事有一段详细的描绘:种田不仅要开垦耕地、平整土地、播种小茴香和大茴香、按行种小麦、在田的中心地带种大麦、在田边种粗麦、打小茴香不用尖利器具、扎大茴香也不用碌碡,而且还要用杖打小茴香、用棍打大茴香、做饼前用磨把粮食磨成面粉。直到许多年后,这种农事技法才出现在埃及和罗马的文献中。

在农业生产中,犹太人很早就掌握了使用铁具、耕牛的技术,

学会了使用锄头、犁耙等农具的技巧，懂得用绵羊、山羊和牛的粪作肥料，并建造了蓄水池等灌溉设施。在生产过程中，他们注意预防田间水土的流失，为了防止雨水将宝贵的泥土冲走，用石头在山坡上修起一层层梯田。他们还知道以轮作保持土壤养分的道理。律法书规定了土地休闲制：耕作六年后的第七年要让土地休息。这无疑有利于土地积蓄水分、恢复地力，避免土壤的过度消耗。

犹太人的农业生产随季节的运行而改变。考古学家在古城基色发掘出一块石碑，上面记载了犹太人的耕作规律，被研究者称为“基色年历”，大致内容是：某两个月收成，某两个月下种，某两个月再次下种，某两个月收割亚麻，某两个月收割大麦，某两个月欢庆丰收，某两个月修剪葡萄，某两个月采摘夏果。从这个年历上可以看出犹太人一年四季的农业生产概况。

犹太人种植的粮食作物主要有小麦、大麦、红豆等。小麦是平常人的主要粮食，产于巴勒斯坦北部和东部。大麦多产于土质较差的非利士平原、施腓拉与内格夫的交接处。由于大麦生长期短，对土质要求不高，种植较为普遍。大麦主要是乡间穷人的粮食，也用作牲畜的饲料。耶稣以五饼二鱼使五千人吃饱，用的可能就是大麦饼。红豆可碾碎蒸食，或磨粉制饼。

犹太人的经济作物主要有橄榄、葡萄和无花果等。犹太民间流行这样一句话：“宁愿在加利利种一万棵橄榄树，不愿在犹底亚养一个小孩。”意即橄榄的价值极高，栽培一万棵橄榄树胜过养育一个孩子。巴勒斯坦地区的橄榄比我国闽南所产的颗粒略小，味道浓郁，油质丰富，是犹太人的重要食品。橄榄油用途很广，可用作烹饪、点灯、洁净的原料，也可入药，是日常生活的必需品。新约时代犹太人已掌握了橄榄树的嫁接方法，使它的种植得到推广。地中海一带的土质和气候非常适合葡萄生长，犹太果农常在那些不适宜种粮食的山坡上种植葡萄树，品种以红葡萄居多。葡萄树的各部分都有用，叶子可食，果实可生吃、晾干或酿酒，藤茎可编篮

子、筐子,残枝可作燃料。犹太人对葡萄情有独钟,言谈话语之中总会提到它。圣经中以葡萄树、葡萄园作比喻的例子俯拾即是,譬如以色列家是亚卫的葡萄园,是上帝从埃及移来的葡萄树;百姓安居于葡萄树和无花果树下,喻示国家太平昌盛;栽种葡萄树而得享果实,比喻耕种者终有回报;虽栽种却不得食其果,则为不幸,或表示未被上帝悦纳等。

圣经时代犹太人使用的农业器具相当简陋。耕地用木犁,以公牛或母牛牵引。土块用锄敲碎,或由扶犁者用杖打碎。土地耕后用耙平整,耙很简单,在一块木板上置放石板即可做成。农民一般用手撒种,精耕细做的人则将种子点在垄沟里,再用耙或石板覆上土。铁器传入巴勒斯坦后,农业器具稍有改进。到了罗马时代,犹太人又引进灌溉技术,用上较先进的灌溉工具,使农业生产达到一种新水准。但罗马帝国瓦解后,巴勒斯坦的农业经历了大倒退,直到1948年以色列国建立,犹太农业才有显著改观。

### 三、商业

犹太人自古以来就以善于经商、精于理财而著称。“他们凭借着得天独厚的优势、炉火纯青的技艺、别具一格的气质和令人瞩目的财富,在辽阔的世界商业领域中划出了一片属于自己的星空。”<sup>①</sup>曾有学者不加夸张地说:“世界上没有第二个民族像犹太民族那样,在两千多年的时间里保持着‘纯经济形态’的存在,形成了一以贯之的商业传统。……世界上没有第二个民族像犹太民族那样,在现代商业体制及其运行机制方面有如此众多的贡献。从商业到基本经济学观念,到市场运作构件到实业组织形式,都留有犹太民族的不可消除的印迹。……一句话,世界上没有第二个

① 张倩红:《犹太人·犹太精神》,中国文联出版社,1999年版,第99页。

民族像犹太民族那样,同人类社会的商业发展有着如此原始、如此密切、如此连贯、如此超越时代的吻合。”<sup>①</sup>

犹太人的商业发展源远流长,他们是人类历史上较早从事商业活动的民族之一。古犹太人在埃及时,就已开始用自己的物品或银钱与当地居民进行交换、互做买卖。《创世记》第22章记载,亚伯拉罕的妻子撒拉死后,亚伯拉罕以400舍客勒买下以弗仑的一块田地,用作撒拉的坟地。摩西率众从埃及回迦南,前后经历漫长的40年,在这段旅居生活中,犹太人习惯于与邻近居民进行交易,以满足自己的需要。回到迦南后,由于那里独特的经济环境和社会条件,古犹太人在族长及摩西时期就已萌芽的商业经济发展到一定规模,逐渐成为犹太经济的支柱。

迦南位于地中海和阿拉伯沙漠之间、“肥沃的新月形地带”西南翼,北邻叙利亚,南接西奈半岛,被圣经称为“流奶与蜜的地方”。其实,迦南的富饶仅仅是相对于干燥荒凉的沙漠地带而言。如前所述,从地理环境看,迦南面积狭小且地形复杂、气候万千,那里虽有肥沃湿润的平原和碧绿茂密的林地,以及风格迥异的山地与河谷,但总体而言耕地和牧场的数量很少,且降雨量不足,土地贫瘠。犹太人仅靠当地的土产很难生存,必须另辟蹊径。从地理位置看,它位于巴比伦和埃及两大强国之间,是沟通东西方的要道,历来是兵家必争之地。战争、掠夺的频繁发生使那里成为不同民族、不同部落、不同文化交流磨合的场所,其中商贸往来又是各种交往最常见最集中最持久的体现。这使陷于战乱的犹太人因灾得福,在商业领域中很早就得到长足发展,并且一直居于世界领先地位。

当约书亚率领以色列12支派进入迦南时,当地的土著居民迦南人已建立了自己的国家,在农业、手工业和商业方面得到显著发展,一部分居民已成为商人,他们往返于两河流域、小亚细亚、地中

<sup>①</sup> 张倩红:《犹太人·犹太精神》,中国文联出版社,1999年版,第99页。

海沿岸、埃及和阿拉伯半岛之间,贩运货物,谋取可观的商业利润。为了保障商贸活动的正常进行,迦南人在许多地方建起集市和城堡,设立对外贸易的中心,用本地剩余的农产品(油、香料等)和手工业制品(日用品、兵器等)换回自己所需要的其他物品。迦南人频繁的贸易活动直接刺激了已有商业意识的犹太人,使其中相当一部分逐渐放弃畜牧业和农业而介入迦南的贸易活动中。此后,犹太贸易迅速发展起来,成为当地一支不可低估的商业力量。进入王国时代以后,犹太商人到埃及、巴比伦等地频繁从事国际贸易,至所罗门时代他们的对外贸易达到历史上的一座高峰,贸易伙伴已远及阿拉伯、印度、非洲等地。阿巴·埃班在《犹太史》中记载:“所罗门很懂得发展贸易的途径。他命令建立一支国家舰队,并将位于亚喀巴湾的以旬迦别扩建成航船港。他的船队曾从这里出海,航行到那个充满神话色彩的国家俄斐(可能在南阿拉伯,也可能在印度),从那里运来‘黄金和象牙、檀香木和宝石、猴子和孔雀’。此外,希伯来水手参加了当地的探险,他们曾航行到塔尔西斯(西班牙)。通过这些措施,所罗门终于使国家成为四方贸易的主要转运地。”

由此可以看出,王国时期犹太人已占领一些国际商道,开始直接参与国际贸易,进行皇家生意。他们出口的商品主要有油、五谷、生果、蜜糖、橡树胶、没药、毛绒和毛布做成的衣袍等,进口商品则大体是地中海沿岸的锡、铅、银,小亚细亚的青铜,黎巴嫩的香柏树,腓尼基的紫色布等。此外他们还从东方进口宝石、香料、象牙、猿猴、孔雀、檀香木、金银等贵重物品,以满足皇室奢侈的生活需要。据载所罗门王曾从基利家买来马匹,从埃及买进战车,然后把它们转卖给叙利亚,从中牟利。他还与邻国联盟,为打破腓尼基人垄断海上商贸的局面,让推罗、西顿人协助他在亚喀巴湾的以旬迦别建立船队,驶往俄斐等遥远的地区和国家,进行海上的国际商贸活动。商贸活动为所罗门王带来意想不到的财富,使当时的许多

国家都臣服于以色列，普天下的王都想求见所罗门。南阿拉伯的示巴女王带着贵重礼品前来拜见所罗门，据考就是因为所罗门的贸易切断了她的财路，她不得不通过亲自造访，与所罗门签订商贸协定，重新发展本国的经济。

这时，犹太集市在城镇的城门口逐渐发展起来，主要进行羊、驴、骆驼和牛的买卖。陶匠和五金匠也在那里一边生产，一边出售。每个行业在集市上都有自己的销售区，但还没有固定的店铺。商人白天在路旁摆摊，晚上把摊位收拾起来，这种集市迄今在农村仍很常见。

这一时期，犹太人受外来观念的影响也开始从事奴隶买卖。战俘和无法偿还债务者会沦为奴隶，为奴隶市场提供源源不断的商品来源。这种奴隶是作为私有家产被买卖的。奴隶市场很广阔，可以设在本国本地，也可以设在四周的邻国。

犹太人被掳至巴比伦后，农业和畜牧业经济出现停滞不前甚至倒退的现象，但商业经济却愈加发达起来，人们的经商兴趣也更加浓厚。一方面，特殊的历史处境迫使他们全力发展商业，在商贸活动中求得生存；另一方面，巴比伦当时正处于世界贸易和交通的十字路口上，著名的国际公路在巴比伦城的中心通过，直达东亚的边境。这种环境优势使善于经商的犹太人如鱼得水、如马逢川。

至新约时代，罗马帝国创造了和平的商贸环境，庞培大力消灭海盗之后更是如此。加之罗马境内拥有发达的交通网络，犹太人与各国的贸易往来更趋密切。据史料记载，当时犹太地区进出口的货物量急剧增加，增加的出口货物主要是运往埃及的橄榄油；进口的品种很多，包括印度的棉花、中国的丝绸、罗底的希腊油、埃及的篮子、克里特的苹果、希腊和两河流域的香料等。陆上贸易的主力仍然是骆驼旅行商队。巴勒斯坦地区的商业蓬勃发展，许多城镇都成为世界著名的商贸城。约帕一度形成地中海东部的著名商港，船只往来频繁，商贾云集。耶路撒冷城到处堆积着外地货物，



商店里琳琅满目,应有尽有,上至高档物品如金银珠宝、丝绸、细麻布、香料等,下至日常用品如鞋履、衣料、肉食、水果和蔬菜等。城里有七个闹市,遍布旅行商人就餐的酒楼和饭馆。此时的耶路撒冷城俨然一个商贸大都市,直到六七百年以后中国唐朝的长安才达到类似的规模。

犹太民族的商业经济远远超过农业和畜牧业。在世俗阶层,商人的地位明显高于其他职业,有能力有智慧的犹太人都愿意经商,甚至连祭司也参与商贸活动。就这方面而言,中国人与犹太人有着迥然不同的观念。中国是一个农业大国,自古以来就以农为本、以商为末;综观中国历史,只有极少数开明君主重视发展商业。尽管重视商业的朝代往往繁荣兴盛,但总体来看,商人的地位却一直处在最低层。当代中国有“工农兵学商”之说,商仍处于末流。20世纪80年代流行的术语“个体户”,也明显透露出改革开放之初人们对从商者的轻蔑态度。在世界经济一体化的今天,中国人似乎更应从犹太商务的经验中得到某些积极有益的启示。

面对犹太商业经济的辉煌,人们企图找到他们成功的秘诀。细察之,可以发现,具有做生意天赋的犹太人之所以能以“世界商人”的身份操纵世界经济,秘密有两条。首先是他们的“契约”观念。犹太人以“契约”的缔结确定与他人交往关系的确立。他们认为只有犹太人才是上帝的惟一选民,这是有“约”为证的。上帝与犹太人所立之“约”是现实生活中“契约”观念的原型,任何形式的“契约”归根结蒂都来自与上帝所立的“约”,绝对不能不履行。由此“不履行”一词对犹太人来说是不可思议的。一旦签了约,双方就发生经济关系或“契约”关系,倘若一方不履行,另一方必定会严格地追究其责任,不留情面地提出赔偿要求,而毁约的一方则会商业信誉彻底丧失,作为商人被永远打入地狱,很少有东山再起的可能性。正是这个铁一般的制度,保证了犹太商业沿着既定的轨道有条不紊地向前运行。犹太商业契约的内容极其繁详,不允许存

在任何不严谨或模棱两可的东西；对于任何一个细小的条款，双方哪怕争论得面红耳赤，唾沫横飞，也要弄得清清楚楚明明白白。

犹太人商业成功的第二条秘诀是诚实无欺的贸易原则。《申命记》第25章13节强调：“你囊中不可有一大一小两样的砝码，你家中不可有一大一小两样的升斗，当使用公平的砝码和公平的升斗。”罗马时代犹太拉比对商业贸易有更严格的规定，甚至制定出相当于今天市场管理条例的法规。当时市场上还设有监察人员，督促商人遵守相关制度，要求他们经常清洗磅秤和砝码。《塔木德》对经商原则作了极为详细的规定，以确保犹太人养成诚实经商的习惯，如在推销手段上，禁止进行带有欺骗性的宣传；不能在家畜身上涂颜色以蒙骗顾客；不能把奴隶装扮年轻以获取高价；不能把腐烂水果混在新鲜水果中出售；不能把旧工具外表翻新以牟取高利等。在价格问题上，必须保护买方的利益，买主若发现不公平，有权投诉卖主。当时商品没有统一的定价，成交价由双方讨价还价之后共同决定；即便如此，同种商品的价格差必须保持在一定范围之内。如果买主不知行情而被卖主欺骗，使成交价格高于一般水平的10%，《塔木德》规定，这笔交易自行失效，买主有权要求退货。如果商品质量有问题，买主更能要求退货。

犹太人格守的“契约”观念和诚实贸易原则是他们问鼎世界财富的基本保障。平心而论，俚语“无奸不商”在犹太人面前的确显得苍白无力。世人曾一再认为，犹太商人不仅精明，而且阴险狡诈。这种观念在很大程度上并不能概括犹太商人的本质特征，从某种意义上说，致使它产生的深层心理机制其实是一种固执的偏见，类似于狐狸吃不到葡萄而说葡萄是酸的。从摩西时期到王国时期、被掳时期、大流散时期，迄于今日，犹太人一直在世界经济领域中占居一席之地，以其独特的商业精神影响着人类生活，成为其他民族善意或非善意的关注对象。凭借独特的宗教信仰和发达的商业才能，顽强坚韧的犹太商人走了一条充满艰难和辛酸但却是

通向成功和辉煌的路。当债务人安东尼奥同意以两倍甚至三倍的代价作为赔偿时,夏洛克断然拒绝,而声称即使把整个威尼斯城都给他,他也不会接受。这难道就是犹太人残忍、不近人情的表现吗?显然不是。那么,到底是什么原因支配着夏洛克非要从对方身上割下毫无价值的一磅肉呢?他在法庭上的自白道出了一些犹太人的心声:

他(安东尼奥)憎恶我神圣的民族,……骂我是异教徒,杀人的狗,把唾沫吐在我的一条衣袍上。

他曾经羞辱过我,夺取我几十万块钱的生意,讥笑我的亏损,挖苦我的盈余,侮辱我的民族,破坏我的买卖,离间我的朋友,煽动我的仇敌。他的理由是什么?只因为我是一个犹太人。难道犹太人没有眼睛吗?难道犹太人没有五官四肢,没有知觉,没有感情,没有血气吗?……要是一个犹太人侮辱了一个基督徒,那基督徒会怎样报仇呢?要是一个基督徒欺侮了一个犹太人,那么照着基督徒的榜样,那犹太人应该怎样报仇呢?你们已把戏虐的手段教给我,我一定会照你们的教训实行,而且还要加倍奉还哩。<sup>①</sup>

固然,仅以夏洛克这种狭隘心态来衡量整个犹太民族,未免会失之偏颇。但是作为个案研究,人们从他身上仍能感觉到犹太民族尴尬的生存困境。千百年间他们在世界各地艰难地跋涉着,以不屈不挠的精神和超常的聪明才智向世人证明着自己,在此过程中他们触犯某些人的利益,招来某些误解或偏见,本来就是在所难免的。

<sup>①</sup> 莎士比亚:《威尼斯商人》,朱生豪译,《莎士比亚全集(三)》,人民文学出版社,1984年版,第49页。

## 第二节 经济往来

虽然犹太信仰带有鲜明的甚至狭隘的民族主义特征,但是在经济领域内,犹太人却相当活跃,不论在本民族内部还是外部,都进行着密切的经济交往。他们按照一定的规则从事商品交换和财产转移,不断探索着经济交往的规律,在形形色色的经济活动中取得行之有效的丰富经验。犹太律法不允许在犹太人之间借贷,但鼓励借贷给外邦人并收取利息,这种规定的背后有很深的学问。犹太人的潜意识中有一种民族优越感,借贷给外邦人隐藏着他们作为上帝的惟一选民凌驾于别族之上的优越心理。他们不避讳与外邦人的经济来往,主要原因就是在经济交往中能充分展露犹太人的独特精神,把自己推向世界;反过来,这种交往也能刺激本民族经济的发展。

犹太人的经济交往形式主要有交换、保管和出租、借贷、抵押、作保等。这些活动的方法和原则直接影响了其他国家的经济交往制度,对促进世界经济的发展产生过重大作用。

### 1、交换

以手头的剩余产品来交换自己缺乏的产品,这种物与物之间的交换是最早的物品交换形式。犹太人很早就开始进行这种物与物的交换了,《创世记》第21章28-30节中说,犹太民族的始祖亚伯拉罕把羊和牛给了非利士王亚米比勒,二人就彼此立约:亚伯拉罕把七只母羊羔放在一处,亚米比勒问是什么意思,亚伯拉罕说,你要从我手里接受这七只母羊羔,作为我挖这口井的证据。这样,亚伯拉罕就以七只母羊羔交换了井的所有权。

犹太人用来交换的物品很多,大都是以自己所拥有的来换取

没有的,主要包括食品、木材、羊毛、牛和其他家畜。后来随着生产力的发展,又有了金银等贵金属,它们价值昂贵、携带方便,渐渐被用作经常性的等价交换物。最初,金银等贵金属也是人们的实用性物品,在交换中却逐渐获得钱币的功能。随着钱币的发展,人们的交换活动越来越广泛。关于钱币出现以后的交换,后文“犹太币制”中有更详细的论述。

## 2、过户手续

犹太人的产业分家产和公产。对于公产,任何人不得买卖。家产属于家庭私有财产,是祖传下来的家业,最初也不允许转让和买卖,只能由长子继承。如果没有儿子,则由女儿继承,但承受家业的女儿只能与本族人结婚,以免家业外流。如果某人无子无女而终,则其家产应由最近的亲属来承受,即死者的兄弟或叔父,以此类推,由近及远。为兄立嗣或寡妇内嫁制的规定,就是为了避免家产因无子而被他人承受。

如果某人由于贫穷必须变卖家产,则其亲人有权将家产买下,以免祖业外流。在这里,亲人的责任并非将已卖的土地赎回,而是在出卖之前就预先购买下来,换句话说,就是阻止祖业被出卖。然而这种传统并未圆满地保存下来,王国时代,许多人无视它,任由亲人将祖传的家业变卖;另一方面,一些投机取巧、乘人之危的奸商也大量购买土地,使买卖家产之风愈加盛行。

但在买卖家产的过程中,犹太人却有一套完整的程序。买卖成交并得以承认的形式是契约,契约的建立大都采取口头上“一言为定”的方式。但信实的契约必须在公共场所例如城门口并当着数位证人的面才能建立。譬如,波阿斯在城门口对他从城里挑选出来的10个长老说,路得的婆婆拿俄米要卖祖业;他问一位路得最近的亲属是否愿意赎回祖业并娶路得为妻,那位亲属表示不愿意行使职责;波阿斯作为另一位近亲,便公开买下拿俄米的田产,

并娶路得为妻。《创世记》第 23 章 18 节也提到,亚伯拉罕在城门口当着赫人和来往众人的面,买下以弗仑的田地,用于安葬他死去的妻子撒拉。

由于时过境迁之后人们很容易反目无情、不认旧账,所以,为避免空口无凭,古代中东很早就出现书写成文的契约。关于这种契约文书,圣经中有一个清楚明白的例子。《耶利米书》第 32 章记载,耶利米买了堂兄哈拿篾的田地,成交时立了契约,一式两份,一份不加封,另一份加封(或收藏在瓮里)保存备查,当事人和见证人(公证人)要在两份相同的契约上同时签名画押。这一系列程序必须在证人及众人面前进行。

表明买卖契约的生效还可以借助一些象征性行为,例如卖方将自己的一只鞋脱下,交给买方,证明自己已放弃了土地所有权,买方开始拥有该地的权利,可以踏足于那块土地。《路得记》第 4 章 7 节说:“在以色列中要定夺什么事,或赎回,或交易,这人就脱鞋给那人。以色列人都以此为证据。”路得的至亲将鞋脱下,表示自己已放弃拥有拿俄米家土地的权利,把它归给了波阿斯。这个象征性行为一定要在公共场所如城门口并在大庭广众面前实行。

### 3、保管和租赁

犹太人的财产通过买卖交易,一锤定音,使所有权从此发生根本性的改变。但是保管和租赁却能保证犹太人在经济交往中的所有权不发生变化。

保管是没有酬报的服务性行业,负责妥善保管他人所托付的物件或金钱。如果被保管的东西并非由于保管人的过失而丢失或损坏,保管人不负赔偿责任,否则便需要照价归还。如果保管人欺骗了自己的同胞,他必须按数归还,并另加五分之一,是为对不忠的惩罚。《出埃及记》第 22 章 10 节载有保管人应遵守的原则:“人若将驴,或羊,或牛,或别的牲畜,交付邻舍看守,牲畜或死,或受

伤,或被赶走,无人看见,那看守的人要藉着亚卫起誓。手里未曾拿邻舍的物,本主就要罢休,看守的人不必赔偿。牲畜若从看守的那里被偷走,他就要赔还本主;若被野兽撕碎,看守的要带来当作证据,所撕的人不必赔还。”汉谟拉比法典要求人在保管物件时,在证人面前以契约方式规定出双方的责任和义务。圣经只在后期著作中记载了相似的例子,如多比在甘比尔那里存了几袋钱,共三万块银币,袋子是封闭的,并有契约为证,契约分为两份,双方每人一份,两份对在一起时若能证明无误,才可以将钱取走(《多比传》1:14;4:1,20;5:3;9:5)。

租赁和保管不同,是一种需要付出代价或酬报的行为。在租赁期间租赁人有使用权,但没有所有权,所有权仍归原主。犹太人经常租赁的是牲畜。

#### 4、借 贷

借贷指货币借出和借入的信贷活动,也包括物品的赊欠;放款或借出的人称为债主。商业借贷制度早在公元前2000年的巴比伦就开始运作,但犹太民族内部的借贷是一种慈善救济工作,目的是使穷人能顺利渡过难关,因此律法严禁向贷款的同胞收取利息。但如果贷款给外邦人,便可以收取利息。

然而随着社会的演变,由于受到向外邦人收取利息的影响,一些犹太商人也开始向自己的同胞放债取利。到了罗马时期,这种现象竟成为普遍的习俗,耶路撒冷圣殿甚至成了贷款取利的主要机构。既然如此,就难怪犹太人日后会成为高利贷者的典型代表。莎士比亚剧作《威尼斯商人》中的夏洛克既有遭受歧视、令人同情的一面,也有高利贷商人残忍、贪婪和不近人情的一面。他借给基督徒商人安东尼奥一笔钱,与他立下契约:如果对方不能如期还债,要从他胸口上割下一磅肉作为惩罚。期限到了,安东尼奥的商船没有归来,夏洛克便诉诸于法庭,在法庭上不接受任何调解,坚

决按契约行事。从某个角度看,夏洛克是在维护自己的合法权益,要完全按照法律的规定行事,但是不可否认,这其中也掺杂有狭隘的报复心理,或犹太式的复仇主义因素。

## 5、抵 押

贷款的保证通常是一些抵押品。债主有权要求债户借贷时以某种东西作抵押,以保证债务的归还。如果是小额和暂时的借贷,抵押品可以是一件私人物品、物业,甚至是一个担保人所说的话。《申命记》第24章所概述的律法,特别列出了什么可以和不可以用作保证或抵押品。日常生活的必需品如磨石,不能用作抵押品。若一个人用外衣作抵押品,对方必须在日落之前还给他,因为到了夜间他要用那外衣御寒。此外,债主不能进债户的家里取抵押品,必须在见证人面前、在屋外收取。

抵押品的存在奠定了信贷的基础,保证了借贷的顺利进行,是犹太人经济交往的保障措施。后来“犹太人的抵押品”成为西方法律中的一个专用名词,英美法系中的扣押令就是它的一种派生物。

## 6、作 保

作保同抵押一样,也是犹太人在借贷时为保证债务能按时清还而采取的保障措施。作保即担保,担保人的责任是保证某人借贷之后,到了规定的时间一定能完璧归赵。如果借贷的人食言不还或者逃之夭夭,并且杳如黄鹤无处可寻,作保的人就必须破财还账。作保的象征性行为是“击掌”,故此在圣经中“击掌”和“作保”本是具有同等意义的字眼,能够相提并论。击掌的行为最初大概是一种发誓仪式,与中国的“一拍即合”或“一拍两散”相似。由于担保人负有替人还债的责任,所以犹太人一般情况下不轻易替人作保;必须作保时,对象要么是亲属,要么是亲密的朋友。《箴言》



尽力劝人作保时小心谨慎,不可草率从事,免得事后自寻烦恼。时至今日,在英美国家,父母还常会苦口婆心地叮嘱孩子,不要轻易在朋友的借据后面签名。

### 第三节 犹太计量学

犹太人的计量学受到埃及和巴比伦等东方计量制度的影响,也寓有希腊、罗马等西方计量体系的成分,是东西方文化融会的产物。

犹太计量学并不十分精确,没有形成一套完备的标准,其计量名称在商业、税制和建筑方面各具不同的含义。在整个圣经时代,计量单位的比率不固定,有时近似,有时不同。如重量单位有“一头驴的负荷”,而一头驴所驮的重量有很大的伸缩性。距离长度有“一段路程”、“一步”、“一台阶”、“扔一块石头那么远”、“一箭之远”、“一犁沟”、“一天的路程”等,这些说法皆有不确定性。而且即使是同一名称,有时含义也不一致,如《以西结书》第40章5节记载:“那人手拿量度的竿,长六肘,每肘是一肘零一拳。”语中并列的两个“肘”显然长度不一致,前者是建筑上使用的长肘,约52公分,后者是生活中常用的肘,约44.5公分。

#### 一、犹太记时法

古埃及历法依据的是地球绕太阳转动,巴比伦历法则按照月亮的变化而定。古犹太人深受这两种文化的影响,他们的历法是太阳历与太阴历的合璧。大致说来,每年按阳历划分,有365天,即12或13个月;每月按阴历划分,有29或30天不等。每一年的开端被掳前在春天亚比月的第一日,即公历三、四月之间,被掳后改为以他念月,即公历九、十月间;每个月的开端则是月圆。因此

每年都有闰月,闰月的开始及次数由犹太教公会指定,届时需生火作为号令传报百姓。所以古犹太人的日历不是一成不变的,而有着明显的随机性,并且除了官方的日历外,还有民间或某些宗教团体的特别日历,如库姆兰社团的日历、法利赛人的日历及撒都该人的日历等。

古犹太人的这种日历与中国的旧历或谓阴历十分相似,一年有12或13个月,每月有29或30天不等。惟独每年的开端与中国的历法稍有出入。在中国历史上,一年的开端有所不同,比如黄帝及夏朝以三月(建寅)为一年之始,商朝以二月(建子)为一年之始,秦朝以十二月(亥月)为一年之始,彼此各不相同。再者,中国旧历的划分及名称颇为复杂,使用“干支纪年法”,十二天干和十二地支组合成六十甲子,以此纪年、纪月、纪日,六十甲子依次顺推,周而复始。

犹太人的生活与其历法的关系十分密切,他们行事起居均遵历书所示,如此重视历法的民族可谓独一无二。他们的宗教和农事活动在历书上有繁详的规定,如前面提到的“基色年历”便记有关于农业耕作的季节——收割月、播种月、后期播种月、砍大麻月、收大麦月、收其他农作物月、剪葡萄枝月、夏季水果月等,这种规定同中国与农事有关的二十四节气颇为相似。

“日”的基本意义是指地球自转一周的时间,或从一次日出到下一次日出的时间。关于“日”,古代有三种计算法,即一,埃及和古犹太人的计算法,从日落至第二天日落之间的24小时,《创世记》说上帝创世时“有晚上,有早晨,这是头一日”,语中的“日”即此含义。二,巴比伦人的计算法,特指有光亮的时间,即从日出至日落的12小时,这段时间又视季节不同而有长短之分。三,罗马人的计算法,指从半夜至第二天半夜。新约时代的犹太人沿用罗马制。

通常,一日中能见太阳的部分称为“昼”,不能见太阳的部分称

为“夜”。旧约时代犹太人将“昼”分为三段：“早晨”从日出至上午10时，“日热”即正午，从上午10时至下午2时，“日凉”即黄昏，从下午2时至日落的6时。“夜”分为三更，初更从入夜至半夜，中更从半夜至鸡鸣，末更或晨更从鸡鸣至日出。到了新约时代，犹太人将白昼分为12时，清晨6-7时为第1时，7-8时为第2时，……17-18时为第12时。“夜”按罗马制分为四更，初更从黄昏至日落，大致为18-21时，二更即午夜时分，21-24时，三更为鸡鸣前夕，0-3时，四更指凌晨，3-6时。

犹太月份的计算与中国的阴历十分相似，以月亮盈亏的规律而定，每月30或29天不等，30天者称为“满月”，29天者称为“缺月”。与中国不同的是，犹太人每月的开端以“新月”何时出现确定。规定“新月”即初一的大权，掌握在公会议员手中。当他们作出定案之后，便派人赴巴勒斯坦各处报告又一个月的开始，同时在一些高山头上点燃火堆，传报消息。这天是“新月”到来的喜日，犹太人有设宴请客的习惯。

犹太月份在被掳前后有不同的名称。被掳前人们多用数字相称，如一月、二月、三月等，也采用迦南人的月份名称，如亚比月、西弗月、以他念月、布勒月等。它们多与农时密切相关，如“亚比月”意谓“谷穗成熟之月”，西弗月意谓“沙漠花开之月”。被掳后一直采用巴比伦的名称，如刚才提到的几个月依次改名为尼散月、以耳月、提斯利月、马西班牙月。

犹太人的日历上还有一种与年月完全无关的独立循环周期，称为星期，以七天为一周期，七天中前六天工作，第七天休息，它契合了上帝六日创世、第七日休息的说法。这一制度被视为由上帝创立，犹太人必须依照遵行，并把它尊为法律。这七天除了第七天称为“安息日”外，其他都用数字直接命名，即第一天、第二天、第三天等。古埃及没有星期的循环周期；公元前2000年的巴比伦以五日为一周期，星期与年月有密切的关系，即年月之始也是一星期的

开始,这与犹太人的星期迥然不同。

犹太人对年份的计算也与中国阴历的计算法相似,以月亮盈亏为标准,一年一般 12 个月,每月 30 或 29 天,每年的天数不等。对于阴历和阳历(每年 365 天)之间的差别,犹太人每两三年一次闰亚达月(在公历二、三月间)来调整。这样,在闰年就有 13 个月,即两个亚达月,正如中国的闰阴历二月。犹太闰月最初由公会确定,后来形成 19 年为一周期的制度,即每 19 年中第 3、6、8、11、14 及 18 年有闰月。至于一年之始,被掳前是在亚比月(在公历三、四月间)月初,被掳后受希腊文化的影响,改在提斯利月(九、十月间)月初。这可能与圣殿重建于此月,并在此月举行落成典礼有关。这种制度犹太人一直沿用至今。

由于巴勒斯坦气候的特殊情况,犹太人只有夏冬两季,夏季始自四月初,冬季始自十一月。另外,犹太人记事多援引某些历史大事为参数,自古以来一直沿用这种“援事参年”的纪年法。

对犹太人来说,“七”有着非同寻常的意义。上帝在六日中创世,赐第七日为安息日,定为圣日。希伯来语中的“安息”一词即“休息”之意。犹太历中七月份盛典最多,七月一日为吹角节,十日为赎罪日,十五日为住棚节。据《利未记》第 25 章 3-4 节记载,每逢七年是圣年,即所谓“安息年”,该年土地要休闲一年。满七个安息年后的第 50 年为禧年,该年凡典押的田地、房产均须物归原主,奴隶要释放,债务也要豁免。

## 二、犹太度量衡

古代的度量衡单位多以实物为标准:手臂的长度、一日的旅程、一头驴所能驮的货物等。这种方法虽方便,却难以形成统一的标准,因为人的手臂有长短,一日的旅程有远近,一头驴能驮的重量也不等。所以,确定度量衡的历史其实就是不断寻求更精确标准的历史。旧约时代的犹太度量衡还不甚精确,到了新约时代,在

希腊、罗马的影响下,其精确度才有显著提高。由于犹太度量衡的名称也常见于美索不达米亚人、埃及人和迦南人的记载中,所以犹太人并没有自己独特的度量衡制度。然而,尽管不同民族都在使用这些名称,各自的意义却有所不同。古犹太最重要的长度单位是“肘”,指从食指指尖到臂弯的长度。肘有长、短两种,长肘为七掌,短肘为六掌。肘常用来度量建筑物或物体如窗帘、柱子、家具等的高度;也测量身高,如《撒母耳记上》第17章4节称“歌利亚身高六肘零一虎口”;或指示水深,如《约书亚记》第7章20节说“水势比山高十五肘”;亦估计距离,如《约书亚记》第21章8节载“离岸约二百肘”。以肘来度量的最大物体是挪亚所造的方舟,长达300肘。所丈量的最远距离是过约旦河时,以色列人与约柜相距2000肘。其他长度单位还有掌、步、竿、虎口等。

古犹太民族的重量制度是从迦南人那里接受的,而最初又是由巴比伦商人传到迦南的。在旧约时代重量单位也用作货币单位,用以衡量的砝码相同。后来变得有所不同,衡量重量的砝码变为石头或铜,衡量货币仍是金、银。重量和货币的基本单位都是“舍客勒”,但有“重制”和“轻制”之分,且前后比率不一致。按巴比伦制,1他连得=60弥那=3600舍客勒,但按《出埃及记》第38章25节的计算,1他连得=50弥那=3000舍客勒。从《以西结书》第45章12节可看出,1“圣所”舍客勒为20季拉,1弥那为60舍客勒。这表明重量的比率随时间而变动。考古出土的实物中有两种不同重量的砝码,通过称量它们并加以换算,可以得知这些单位的量值:普通舍客勒约折合11.6克,“圣所”舍客勒则折合大约9.7克。犹太人的容量单位没有精确的标准,包括“贺梅珥”、“欣”和“伊法”等,它们本是商业或家用器皿的名称,后来转指容量或重量,如“贺梅珥”指一头驴的负荷,“欣”指盆、罐或壶的容量,“伊法”则可能指篮子的容量。

液体和固体容量的主要单位是“罢特”和“伊法”。这两种容量

的单位量值不同,液体容量 1 罢特为 3.88 升,固体容量 1 伊法则为 38.88 升。

### 三、犹太币制

犹太人很早就开始了贸易活动,最初的形式无疑是物物交换,后来随着货币的出现,交易过程逐渐简便化。货币流行以前,犹太社会同时存在着多种贸易形式,在物物交换中最常用的等价物是牲畜和畜皮。在《创世记》第 21 章中,亚伯拉罕以七只母羊羔为等价物,购买了非利士王亚米比勒的井。同时金银是牲畜以外的另一种等价物。亚伯拉罕在为妻子撒拉购买赫人以弗仑的田地作坟地时,付出 400 舍客勒银子。雅各回到迦南后,在示剑也用 100 块银子买下一块地。由此可以推知,族长时代是一个交换等价物从牲畜向贵金属过渡的时期。

作为支付手段,还有一种特殊形式,即劳动。《创世记》第 28 章等处提到,雅各在舅舅拉班家与表妹拉结一见钟情,为了娶拉结,他为舅舅做了七年工。到了结婚之日,不料舅舅却施行“调包计”,把拉结的姐姐利亚嫁给他。雅各只好再干七年活,作为娶拉结的代价。所以雅各与利亚和拉结姐妹成婚,是用 14 年做工的工钱作为补偿的,劳动成为他的支付手段。

贵金属成为等价物后,为了自身的装饰效果,更为了携带方便,它们被铸造成一定的形状,如环形、楔形等,这便是货币的雏形。为了预防造假,人们在币面上刻出纹样复杂的印章。钱币的价值以重量确定,舍客勒既是重量单位,也是币值单位,1 舍客勒银子就是重量为 1 舍客勒的银子。据《创世记》第 23 章 16 节所记,亚伯拉罕向以弗仑支付买地的银钱时,所用之词就是“称”(weight),而不是“数”(count)。

从所罗门秉政开始的王国时期,犹太市场流通的货币是“金他连得”,同时也有巴比伦人所用的斧形金、银货币,以及埃及铸有狮

子、羔羊图样的货币。另外,推罗、西顿人铸造的银币、铜币也大量流入耶路撒冷。波斯时期,大利乌王铸造的金“达利克”和银“达利克”在犹太各地通行。希腊塞琉古王朝统治时期,当权者推行希腊式的“雅提迦”币制,这使犹太人向圣殿纳税遇到麻烦,因为钱币上铸有皇帝的头像,按摩西十诫不能用来献给上帝。公元前2世纪中叶犹太马卡比王朝的西门经过竭力争取,得到铸造银币和铜币的权力,他所铸造的钱币可用来交纳殿税,是目前所知最早的犹太钱币。该钱币在巴勒斯坦北方城市该撒利亚铸造,上面刻有希伯来文,后由犹太王大希律改刻为希腊文。新约时代犹太市场上同时流通三种不同的货币:官方的罗马钱币、安提阿和推罗所铸的省区货币、犹太本省的货币。其中罗马政府新铸的货币有金“奥锐斯”、铜“亚散良”等;币值最小的是“勒皮同”,相当于“可得朗提”(一分钱)的二分之一。犹太货币的基本价值是“一钱银子”,在当时大体是犹太雇工一天的工价。

随着商业的发展,犹太社会出现一批专门与钱币打交道的人,被称为“兑换商”,他们利用各国使用的不同货币做兑换生意,将大银元兑换成小银元,或将外国货币兑换成本国货币,从中赚取利益。耶稣时代此风特别盛行,当时圣殿不许外国钱币入库,也不许用来缴纳殿税,即使是虔诚信徒自愿捐献的款项,也必须使用本国钱币,这使携带各种外币的异族人来到耶路撒冷后,必须首先找犹太人兑换犹太或推罗的货币。于是兑换商应运而生,在城中的各个角落摆设柜台,逾越节期间更是大发横财,将兑钱用的桌案布满圣殿四周。

钱币经管人员的出现以及人们存储剩余钱币和贷款投资的需要促进了银行业的发展。最初犹太人把金钱埋在地里,若主人遗忘或死亡,那些金钱就成为一个秘密,且给主人的家庭造成损失。由于圣殿是神圣的地方,它便逐渐成为各类财宝的理想存储库。早在公元前2000多年,巴比伦地区的吾珥庙塔就已具备这种功

能,在庙塔供职的祭司以收取利息的方式向一些农民贷款,同时用他们的农作物作为贷款的抵押品。犹太社会很早就出现银行系统的雏形,后来渐渐演变成一种固定的银行体系,叫作“钱肆”,专门吸收人们的本金而支付一定利息。这些钱肆设立于集市之中,既方便了人们兑换钱币,又能以重利经营存贷业务。尽管摩西律法规定只有向外邦人贷款才能取利,向本族人贷款严禁取利,银行系统却从不遵守,即使向最贫穷的犹太人贷款也收取利息。对此,历代先知们多次进行过痛心疾首的指责。



# 第六章

## 律法原则

“律法书”是古犹太人最早编成的经典,这部经典及其繁杂的注释所体现的律法体系和律法原则是犹太文化遗产的重要组成部分。它们具有独特的内容和鲜明的特色,对后世法律尤其英美法系产生了十分深远的影响。

### 第一节 概 述

《旧约》的开首五卷“摩西五经”又名“律法书”。它们是犹太教认定的第一批正典,其中有不少犹太早期历史传说和故事,但核心部分是摩西与上帝所立的契约,被尊为犹太人必须恪守的律法。其他古代典籍(如《次经》、《密西拿》和《塔木德》等)也载有不少律法条文。总的看来,犹太律法比较零散,在形式上包括成文法和不成文法,内容上既有一神教的教规教义、祭祀礼仪和亚卫选民的生活规范,也有针对世俗生活所作的各种具体规定,涉

及财产、土地、婚姻、家庭、继承权、犯罪、刑罚、审判等方面。

犹太律法是世界上产生较早、发展较完善的古典法律之一。它受巴比伦汉谟拉比法典的影响很大,也从埃及、亚述、波斯等奴隶制帝国的律法中汲取过养分,并融合犹太一神教的宗教思想,形成自己完整而独特的法律体系。与一般的世俗法相比,它兼有道德规范和宗教戒律的特性,但不同于教会法,它对犹太人的刑事和民事生活也有一整套规定,这是犹太民族特定的历史境遇所造成的。

犹太律法不像汉谟拉比法典那样依靠政权的强制力量建立,而借助人们对亚卫神的敬畏心理,把立法权归给全能的上帝,使律法带有神圣性质。亚卫既成为公义的化身,运用律法惩罚罪犯便带有神罚性质,这无疑有利于律法的贯彻实施。因此,在犹太律法中,国家法律和宗教法律是密不可分的。十诫的首创者摩西既是民族首领,掌管日常纠纷的裁决,又是犹太一神教的缔造者,于处理民事纠纷之际兼而维护自己的宗教统治。这一特点造成律法与宗教、道德相互融合的现象。犹太律法的实施靠社会舆论、宗教信仰、民族首领的威望和传统力量的综合作用来保障,而不仅仅依赖行政手段。

犹太律法是在犹太民族危机日益加深、各种民族斗争持续不断的历史过程中形成和发展的,有犹太民族与外来入侵者之间的斗争,也有民族内部君王贵族和平民百姓之间的斗争。在这些斗争中,犹太律法充当了抵御外来侵略者、调和统治阶级与被统治阶级之间的矛盾、巩固国家政权、促进民族复兴的工具。

从时间上看,犹太律法的发展经历了四个主要阶段:①摩西时期(公元前13世纪前后)。相传这时犹太人不堪忍受埃及法老的统治,由摩西率领从埃及返回迦南,途中人们因艰难困苦产生动摇,摩西借神的名义颁布以十诫为核心的律法条文和道德规范,使以色列各支派联合起来,几经周折而抵达应许之地的边缘。②王

国时期(公元前11世纪末至前6世纪初)。这时的前一阶段即统一王国时期犹太民族兴旺发达,但南北方分裂后国势日渐衰微,外族乘虚而入,公元前722年北国以色列被亚述帝国所灭,南国犹太也危在旦夕。于是当权者大力整饬内政,汇编律法,编出著名的“申命派法典”。③祭司秉政时期(公元前6世纪中叶至前4世纪中叶)。这时波斯帝国释放被囚于巴比伦的犹太人回归耶路撒冷,使之得以在异族统治下建立傀儡政权。祭司们为了维护民族传统,抵制外来文化,乃极力弘扬教规国法,组织大批文人学士收集和编纂历代留存的各种文献,约于公元前444年编成《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》五卷书,即“摩西五经”,传由文士以斯拉向众人首次公布。④希腊罗马统治时期(公元前4世纪下半叶至纪元后数百年)。这一阶段最重要的事件是犹太律法师或法学家大规模地阐释成文律法,汇编口传律法,相继编成释经大典《密西拿》和《塔木德》。

犹太律法在犹太文化体系中占有极其重要的位置。它的内容非常丰富,涉及宗教、政治、军事、伦理道德和日常生活的各个方面。十诫的前四条(“除亚卫以外不可有别的神”、“不可为自己雕刻偶像”、“不可妄称亚卫上帝的名字”、“当纪念安息日,守为圣日”)是宗教诫律,专为独拜一神亚卫设立,表现出严厉的排他性,构成犹太信仰的基石。后六条(“当孝敬父母”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”、“不可作假见证陷害人”、“不可贪恋别人的财产”)是社会伦理道德方面的诫律,载有犹太民族治国安邦的基本行为准则。《利未记》、《申命记》中不但有祭祀、礼仪方面的规定,也有涉及财产、借贷、继承等民事生活的内容,是犹太人维持正常社会秩序的规范。

犹太律法以神权形式规定了人与神、人与人之间的关系。一方面,神以现世的苦难作为对犯罪者的惩罚,另一方面,又以宽恕和赦免引人向善,以达到惩恶扬善、抑强扶弱的目的。其中关于

“在上帝面前人人平等”的观念对后来的西方世界产生了重大影响,它规定,上帝是惟一的立法者,具有至高无上的权力,以“约”的形式管辖着世间所有生灵,因此世人与上帝之间有一种契约关系,君王的政治权力来自上帝,是民众经过先知的中介从上帝那里求得的;君王与平民百姓同属上帝的选民,被赋予与其他任何人同等的权利和义务。换言之,在上帝面前君王和平民是平等的,在法律上享有均等的权利。犹太律法中看不到王公贵族能享受任何特权的規定,不存在古代印度雅利安人入侵时所形成的种姓制度,也不存在古希腊奴隶制时期那种上下分明的等级关系。不可否认,犹太律法中确有不平等规定,例如神职人员享有一定特权,利未人也享有某些优惠政策;奴隶作为私有财产可以自由买卖或交换,在公元前7世纪以前没有任何社会地位,不属于法律上的平等主体等。但与同时期其他国家的法律相比,犹太律法中的奴隶仍享有高得多的社会地位。其中规定,男性奴隶为主人服役六年,第七年便可获得自由,若带家眷,家眷也可因此获得自由。女子卖身为奴,作了主人儿子的妻或妾,主人必须将其当作女儿看待。儿子如果另娶,该女子不可被歧视,其衣食住宿待遇必须像以前一样,并获得自由,不必用钱赎身。主人打伤了奴隶,不管伤了何处,都须给予该奴隶以自由。可见,犹太律法对于稳定社会、建立平等的人际关系是能够发挥重要作用的。

## 第二节 犹太律法的特点

在世界法制史上,犹太律法并非最早产生。它萌芽于公元前11世纪,编订于公元前5世纪,此前已有《亚述法典》、《赫梯法典》、巴比伦的《汉谟拉比法典》、罗马的《十二铜表法》以及中国的《法经》问世。和这些早期或同期的法典相比,犹太律法的形成和发展与犹太国家的兴亡、民族的安危紧密相连,受到犹太社会特定

的经济、政治、宗教等的极大影响,以致表现出鲜明的个性特征。

### 1、形式上具有不集中性

犹太律法的表述不集中,各条文条款相对分散。从形式上看,古犹太人并未编纂独立而完备的法典。除了“十诫”及《出埃及记》第21、22章的论述相对完整外,其他条款都分散在《利未记》、《民数记》、《申命记》等卷籍中。“十诫”的内容涉及宗教和伦理道德两方面,严格地说,并不属于法律的范围。但因当时的社会还远未发展到必须用完备的法律程序来规范的程度,人们只需享有一般的正常生活秩序,而“十诫”已足能解决现实的社会问题,成为人们必须遵守的诫条,从而具有了法律效力,并成为日后犹太律法的总则。《出埃及记》第21、22章集中记载了有关奴隶及借贷的规定,《利未记》第25章记载了赎房地产、赎奴婢以及向穷人借贷的条文,《申命记》第16章载有对待奴婢的条例,第23章载有关于向本族人借贷不取利、向外邦人借贷取利的规定。这些规定的某些内容重复出现,另一些内容则互相补充。其他方面,如关于审判与诉讼,《出埃及记》第23章、《利未记》第19章、《申命记》第19章都做了规定;关于犯罪和惩罚,《出埃及记》第21章和《利未记》第21章做了规定;关于对过失杀人犯的处理,《民数记》第35章、《申命记》第19章和《约书亚记》第20章均有设立庇护城以使其免受死刑的条文。

犹太律法这种零乱的条文未被系统地编订起来,而与犹太人的历史、宗教、文学叙事融为一体,以致可以说,“摩西五经”既是犹太人的律法文献,又是历史、宗教、文学等方面的综合文集。与犹太律法不同,公元前2千纪中期的《亚述法典》则是比较集中的法律泥板文书,其条文条款详细具体又连续集中。法典依泥板顺序分编三表和若干彩片,每表又分为若干条。《赫梯法典》也是逐条逐款地刻在泥板上的,是一种独立的法律文献汇编。巴比伦王朝

第六王汉谟拉比的法典则是上古时期较完整的法典,它刻在零花岩石柱上,分为序言、条文和结语三部分。在序言中汉谟拉比列举和颂扬了自己的丰功伟绩,自称是“众王之神”和“巴比伦的太阳”,明确表示立法的目的是“发扬正义于道,必除不法邪恶之人”,使“公道与正义流传国境,广为人民造福”。“正义”部分共 282 条,虽然没有明确的标题,但从行文中可以看出,第 1 至 5 条是关于法院诉讼的,第 6 至 126 条是关于财产关系的,第 127 至 193 条是关于婚姻关系与继承的,第 194 至 227 条是关于损害赔偿的,第 228 至 282 条是关于劳动和劳动工具的。“结语”部分强调国民要遵守法典规定,“此后千秋万世,国中之王必遵从我的石柱上所铭刻的正义言词,不得变更我所决定的司法判决,以及我所确立的司法裁定,不得破坏我的创制”。整个法典系统而又完整。比犹太律法稍晚的罗马《十二铜表法》具有更完备的形式。它按表分类,每表都有独立的内容和明确的主题,如第 1 表是审判引言、审判条例,第 2 表是审判条例续,以下各表分别为债务法、文权法、监护法、获得与占有权法、土地权利法、伤害法、公共法、神圣法,第 11 和 12 表是补充条例。每表下设具体条款。因此,在形式的完整性和系统性上,犹太律法远不及上述各法典。

犹太律法的条文条款不仅形式上零乱分散,结构条理上也不系统,缺乏内在逻辑性。例如《出埃及记》第 21 章 26 节的标题是“惩罚暴行的条例”,内容却是“人若打坏了他奴仆或是婢女的一个牙,就要因他的牙放他得以自由”。如果说这一条款是规定如何惩罚虐待奴隶者的,倒不如说更多地是规定有关奴仆的人身自由问题。所以,若将这项条款放在前文关于对待奴仆的条例中,应该更合适、更有逻辑性。

## 2、内容上带有混杂性

犹太律法分散于各种性质的犹太文献中,这使其内容不同于

现代意义上的纯粹法律,而成为一种指代宽泛的“律法”。

首先,由于希伯来圣经是犹太律法文献、宗教典章、民族历史、伦理风俗、文学艺术的总集,它所记载的犹太律法便融会法律、宗教、道德而浑然一体。例如其中有相当一部分宗教祭祀和伦理道德方面的内容,仅靠社会舆论和人的自觉性就能实施,而毋需经过法律手段的强制。如《出埃及记》第22章关于道德和宗教的条例:“不可亏负寄居的,也不可欺压他,因为你在埃及地也作过寄居的”,“不可苦待寡妇和孤儿”,“不可毁谤神,也不可毁谤你百姓的官长”。《利未记》主要规定祭司和利未人如何献祭问题,涉及燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭、赎愆祭等,这本来属于宗教祭祀范畴而非法律,但律法书作者认为这是神的规定,信仰神的每个犹太人都必须遵守。该书第11至15章是一些禁忌和洁净的规定,属于民俗范围,但其中也夹杂着带有法律意义的条文,如公正的判例、借贷给穷人的条例、赎回奴仆的条例等。

这种情况是早期各民族律法的共同特点。但汉谟拉比法典只是在立法宗旨上体现出神权立法的特点,行文中几乎很难发现涉及宗教祭祀的条文。罗马法产生的社会背景不同于犹太律法,当时罗马的城市经济已相当发达,远远高于同时期的犹太社会,在经济发达的背景下,其思想意识也比较先进,故罗马法的体系相当完备,公法、私法已有明确分野,有关祭祀活动的规章单独归入公法,不再与其他法规混杂,总体而言,罗马法律已摆脱宗教、伦理的束缚。之所以惟独犹太律法具有法律、宗教、道德三者融合的特点,是因为一方面,犹太社会当时的经济发展水平相对低下,文化生活更多地处于“诸科浑融”的状态;另一方面,犹太民族具有强烈的宗教信仰,致使其律法很难摆脱宗教和伦理道德的束缚。

其次,犹太律法和汉谟拉比法典一样,具有早期律法的结构特征——诸法合一,民刑不分。其法规的体例往往是实体法与程序法合为一体,如《申命记》第22章规定“若有处女已经许配丈夫,有

人在城里遇见她,与她行淫,你们就要把这二人带到本城内,用石头打死”,这就既是实体法,也是程序法。从法典的内容上看,它们常常民刑不分,许多条例既属于民法,也能纳入刑法的范畴。在这一点上罗马法与它明显不同。罗马法不但拥有大规模的法典系统,在法的体例上也分类清楚,种类繁多,内容完备。罗马法独特地分出公法和私法,公法与宗教祭祀和国家机关的活动相关联,私法主要涉及所有权、债权、家庭和继承关系等,此外还有市民法、万民法和自然法之分。

### 3、观念上带有氏族社会的原始性

犹太律法带有明显的原始文化遗迹,保留着一些氏族习惯的规范。氏族习惯是氏族成员在长期的共同生活中逐渐形成的,是全体氏族成员集体意志的体现。它反映了当时人们之间利益的一致性和平等关系,不具有阶级属性,没有权利和义务之分。它的实施靠社会舆论、宗教信仰、氏族成员的自觉性等来保证。血亲复仇和同态复仇是原始落后的氏族习惯的重要组成部分,犹太律法就有这方面的规定,如《出埃及记》第21章称,对待伤害他人者,要“以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打”。犹太血亲复仇和同态复仇还带有鲜明的阶级色彩,例如奴隶主杀死自己的奴隶,当场毙命者仅受责罚,一两天后死亡者,便免于追究。

在婚姻方式上,犹太法典保留了较多的掠夺婚遗迹。律法规定,若某人奸污一个未曾许配的女子,要拿出50舍客勒银子作为聘金娶她为妻。在这里,污辱处女并不以强奸罪论处,而成为强行成婚的方式之一。若男方交出赎金,经女方家长同意,婚姻即可成



立。这和掠夺婚相比,似乎没有多大区别<sup>①</sup>。

犹太律法关于“寡妇内嫁制”的规定,也表明其继承法中仍带有部落习俗的遗迹。该规定要求,若兄长死后无子,其弟有娶嫂为兄续嗣的义务和继承其兄财产的权利。

另外,有关诸如石击、火刑、分尸、锯刑等处死罪犯的规定,也表明犹太律法遗存了原始部落的野蛮习俗。在这一点上,《汉谟拉比法典》与它有着极其相似的特征,例如,《汉谟拉比法典》规定的刑罚手段非常残酷,除火焚、水溺外,还有种种残害肢体刑,如挖眼、割耳、割舌、割乳房、断指等。与犹太律法相比,《汉谟拉比法典》有过之而无不及。

#### 4、思想上以犹太一神论为宗旨

犹太律法从创立之日起,便始终以犹太一神论为指针。摩西既是犹太律法的创始者,也是希伯来一神教的缔造者,他在运用法律巩固自己政权的同时,必然会始终维护一神信仰,以法律形式对那些有利于统治阶级的宗教戒律和道德规范加以确认。这种以犹太一神论为宗旨的律法具有鲜明的民族性,主要表现在两个方面:

首先表现为“独尊本民族的神”。“十诫”的第一条便规定“除了我以外,不可有别的神”。律法明言叛教罪是诸多罪行中最严重的一种。扫罗王命令犹太人只能祭祀亚卫一神,若信奉别族的神,须以乱石击死。《利未记》规定,以自己的儿子祭献于摩洛或其他伪神者,必须处以死刑。

为了确保本族神的独尊地位,律法还规定,不得与外族人通婚。犹太人认为,娶外族妇女会使犹太人的血统混杂,还会由于所生子女讲外族语言而丧失犹太民族精神,并带来异教崇拜。所罗

<sup>①</sup> 何勤华:《论希伯来法》,载《法律文化史论》,法律出版社1998年版,第53页。

门王晚年娶了许多外族女子作妃嫔，她们在犹太圣殿中祭拜各自民族的神灵，如巴力、亚斯他录等，按犹太史家的看法，这种宗教信仰的混乱是导致所罗门王朝迅速覆亡的主要原因之一。因此，当尼希米从波斯帝国返回耶路撒冷重建犹太法制时，就把不得与外族人通婚当作第一条法律，并进而规定：凡已经与外族人结婚者，必须离婚，将妻子送回原籍。犹太人认为自己的民族最洁净，他们禁止与非犹太人一起进食；放债时也内外有别，只对外族人收取利息。

其次表现为在审判过程中，上帝是正义的化身。犹太律法是以神学为理论基础的，故其权威性不仅靠国家的强制力来实现，更借助人们对神灵的敬畏心理去树立，把立法视为上帝之意，把运用法律惩罚罪犯称为“神罚”。这样，亚卫就成了正义的最终化身，成了最后的审判决定者。上帝创造一切，审判一切，这首先对王权是一种限制。君王与普通老百姓一样，同为上帝的选民，不能凌驾于百姓之上，同样要遵守上帝的律法。北国以色列王亚哈为霸占拿伯的葡萄园，先授意长老在城门口开庭审判，又买通两个恶棍作假证，指责拿伯犯有亵神渎王的大罪，最终在群众被蒙蔽的情况下把拿伯送到城外处死。这表明即使国王也不能堂而皇之地滥用权力，而必须经过某些法定的程序。

在这一点上，《汉谟拉比法典》与之大不相同。在序言中，汉谟拉比虽也宣扬“君权神授”思想，但又以大量篇幅、汪洋恣肆的语言和狂傲不羁的语气列举和颂扬了自己的丰功伟绩，自称为“众王之神”和“巴比伦的太阳”。其结束语“此后千秋万世，国中之王必遵从我石柱上所铭刻的正义言词”，充满了无比的自信。可见在《汉谟拉比法典》中，君王的权力高于一切，神失去了至高无上的地位。

### 5、犹太律法不是教会法

最后还应弄清一个问题，犹太律法不是教会法。教会法特指

在西方法制史上占有重要地位的中世纪罗马天主教的法规。圣经中的“十诫”虽然被教会法视为“基本法”和中心内容,但犹太律法和教会法却是两个不同的概念。犹太律法是国家市民法,虽带有宗教性质,却更多地是为统治阶级服务的,因而是统治阶级维护国家机器的民族法律,体现的是犹太民族的行为规范。而教会法规定的是教徒的行为,不具有民族性。但不可否认,教会法和犹太律法有着极为密切的渊源关系。教会法直接继承了犹太律法,犹太律法中的什一税制度,对禁止收取利息、严惩巫术与邪术、镇压异教的规定,以及神判法和誓证法等,都演变成为教会法的重要内容。

### 第三节 各类律法分述

犹太律法条文有两种结构方式,一种是存疑方式,即以“若是……”开头,例如“若点火焚烧荆棘,以致将别人堆积的禾捆、站着  
的禾稼或是田地都烧尽了,那点火者必要赔还”;另一种是必然方式,以绝对肯定的语气出现,又细分为两类,一类是命令式,如“当孝敬父母”,另一类是警戒式,如“不可杀人”。存疑方式的法律条文大都针对世俗生活而作,必然方式的条文则主要针对宗教生活而立。

犹太律法涉及犹太社会生活的各个方面,纷繁驳杂,犹如点缀在夜空中的群星,璀璨繁多而难成行列。这些律法条文以存疑方式对世俗生活原则作出规定,但民法和刑法很难明确区分,必然方式的法律条文中也含有宗教以外的其他内容。总的看,犹太律法条文没有按逻辑顺序分出诸如民法、刑法、诉讼法等,这是早期律法的共同特点。在这些律法中,有的条文是一般原则,有的是具体规定,有的在一般原则之后还有对犯罪原由的分析,或对何以实施这些原则的说明。如关于强奸罪的条文:“若有男子在田野遇见已

经许配人的女子，强与她行淫，只要将那男子治死，但不可办女子，她本没有该死的罪，这事就类乎人起来攻击邻舍，将他杀了一样。因为男子是在田野遇见那已经许配人的女子，女子喊叫，并无人救她。”犹太律法中的不少内容实际上属于伦理道德范畴，如有关淫乱的禁令：“不可露骨肉之亲的下体，亲近她们。”

下面具体分析犹太律法的内容：

### 1、关于行政管理的法规

圣经时代，犹太人的官员按管理百姓人数的多少分为十夫长、五十夫长、百夫长、千夫长，他们处理百姓中的日常纠纷，而重大事件则由首领或国王定夺。对于民众来说，必须服从先知，服从首领或公众的领袖，不可诽谤律师。

犹太王权最初采用选举制，被选出的国王在众人面前接受先知的膏立。按圣经记载，撒母耳按照亚卫的意愿将膏油涂在扫罗额头上，并将百姓招聚到米斯巴，以抽签之法选定扫罗为王。大卫出身于平民，英勇善战，在民众中的威望远高于扫罗，民间流传着“扫罗杀死千千，大卫杀死万万”的说法。圣经称大卫三次受膏为王，其中不乏民众对他卓越才能的肯定。大卫去世后选举制被打破，其子所罗门接任王位，开了犹太历史上世袭制的先河。到所罗门时期，犹太社会才真正走向集权式的君主制。这时国王统领百官，统帅全军，控制宗教管理权，集政治、军事、宗教权力于一身。但是不难发现，从摩西开始，直到王国鼎盛时期的所罗门，氏族门阀势力一直占有重要地位。就王国时期的扫罗、大卫、所罗门而言，三人都注重巩固自己家族在国体中的地位，发展氏族势力，以便坐稳王位。分国时期，所罗门之子罗波安在耶路撒冷继位，虽然在血缘关系上合法，却未能在全国范围内得到认可。这是因为，最初的全民立约中虽然隐含着“圣约”观念下的“特殊恩宠论”，即犹太王室的统治权得到亚卫神的特别祝福和恩准，但在犹太人眼中，

律法并不是这个民族为适应新的历史条件和发展规律而设立的，而是由神所“启示”的：惟独神是立法者，世人皆是遵行者。既然全体犹太人都都是“上帝的选民”，那么，犹太百姓和犹太国王便是“世俗之民”与“世俗之王”，他们与神之间皆有不可逾越的界限。正因为存在这个界限，犹太百姓不会去神化世俗的领袖和王。《汉谟拉比法典》的“导言”部分充斥着君王的自我表现与夸耀，明言“当马尔都克(巴比伦的神)命我统治万民并使国家获得福祉之时，我将公道与正义流传国境，并为人民造福。自今而后……。”<sup>①</sup>言外之意是，我蒙神赐王权而颁布如下法律。摩西律法的简短开场白则是：“神吩咐这一切的话，说……”，或“亚卫晓喻摩西说：‘你告诉以色列人……。’”意即这些法律并非我个人杜撰，是神所颁布的。因此，犹太百姓恪守律法，不是对王而是对神负责。从这里可以看出，犹太律法虽然将神权和王权集于一人，但却限制了君王的绝对权威，它对绝对专制集权是否定的。

《申命记》对君王有很多具体规定：必须是犹太人的后代；不可为自己添加马匹、多积金银，也不可为自己多立妃嫔；必须遵守律法的规定，以免心高气傲，偏离诫命；登基时必须为自己抄录一本律法书，以备平时诵读。时至今天，欧美一些国家的总统就职仪式上仍有这方面的程序，如总统宣誓时须手按圣经。

另外，担任祭司的神职人员在辖区范围内也有管理权和司法权，但没有立法权。他们的权力受到王权的许多限制，但他们的宗教权威在百姓中影响很大。

## 2、关于民事生活的法规

犹太律法中的相当一部分条文规定了人们的财产关系和人身

<sup>①</sup> 《世界通史资料选辑》(上古部分)，商务印书馆1974重印版，第62页。

关系。在财物的所有权方面,犹太律法严格保护私有财产。古犹太人的财产分为动产和不动产两种,不动产包括房屋、土地、果园等,动产包括牲畜、谷物、园中所产的果实等。律法规定,动产与不动产均可自由买卖、交换、抵押。但土地和果园的买卖只能是短期的,卖方必须在法定期限内将其赎回,若确无能力,由其兄弟或近亲帮其赎回。仍不奏效,到禧年(50年一度)时原主即可无偿收回,买方不得索讨银钱。房屋住宅按城邑住宅和农村住宅区分,各有不同的规定:出卖的城邑住宅需在一年内赎回,否则,将永久归于买主;农村住宅则与土地买卖相同,卖方有到禧年无偿收回的权利。另外,利未人在房屋买卖方面享有特权,他们在出卖城邑房产后,有到禧年无偿收回的权利。但他们在农村的房产属永久性产业,不准出卖。奴隶属于犹太人财产的一部分,可以被主人自由买卖和交换,但与其他国家不同的是,犹太人对待奴隶比较宽容。律法规定奴仆为主人服役六年,第七年就可以成为自由人,若有家室,家室也可成为自由人。律法还规定,主人不得歧视或虐待奴隶,例如:“主人若选定她(女奴)给自己的儿子,就当待她如同女儿。若另娶一个,那女子的吃食、衣服,并好合的事,仍不可减少。若不向她行这三样,她就可以不用钱赎,白白地出去。”

律法对由人身伤害或财物损坏所产生的纠纷作了各种规定。一般说来,当事人应对受伤害者负责,且必须做出补偿,不论这伤害是因为其人,抑或因为他的什么东西所造成。例如牛触死人,要把牛打死;若主人知道自己的牛常触人而未采取措施,以致造成祸端,牛的主人要被罚以与赎命相当的价银。敞着井口或挖井不设遮盖物,以致畜类掉进井中淹死,井主必须负责赔偿。畜类越入他人园内造成损害,应赔偿损失。点火时误烧了他人财物,须依法赔偿。若偷盗,则须四倍或五倍地进行赔偿。所借牲畜出现了伤、亡,也要赔偿。

在债务方面,犹太律法严禁牟利,禁止利用金钱或实物借贷收

取利息。《出埃及记》第22章规定：“我民中有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可放债向他取利。”但此项法令仅在犹太人内部使用，对外族人无效。对外族人不但可以放债取利，这种行为还受到法律保护，无怪乎犹太人在其他民族眼中总是一幅诡诈残忍的高利贷者嘴脸。莎士比亚剧作《威尼斯商人》中的夏洛克就是一个向外族放高利贷的犹太商人。威尼斯商人安东尼奥因为朋友求婚缺乏资金向他借钱，他因受到种族歧视而对忠厚仁义的安东尼奥实行报复，向他放债时以他身上的一磅肉作抵押。后来波西霞女扮男装充当律师，以协议中的漏洞为突破口，惩治了夏洛克，解救了安东尼奥。从这里可以看出，犹太律法对借贷的规定已经具备相当完整的形式，借贷者承认债权，承认抵押金或偿还债务的保证金，以及对债务的担保人；债权人在债务人无力支付欠款的情况下，可向担保人追债。担保人又分为中介担保人和见证人，中介担保人对债务负有清偿的责任，见证人更多地起证明作用。但无论何种担保人，首先应拥有担保物。

除借贷债务外，还有一种因伤害他人或损坏他人财物而欠下的债务，是公民的人身受到伤害或财产受到损坏时，受害人向加害人提出的赔偿要求。这种债务由受害者和加害者双方或其亲属协商解决，确定赔偿的金额与交还时限，加害者不得少付或延误。律法规定，凡因故意、疏忽或漫不经心等造成他人人身伤害或财物损害的，均须由加害者赔偿；未成年人因伤害或损坏所欠的债务，由其家长承担；奴隶和牲畜所造成的伤害，由其主人负责。无力偿还的债户，他的家人须卖作奴仆以作抵偿。

犹太律法中还有“债务豁免”之说，有助于防止“利滚利”或两极分化现象，稳定社会秩序。《申命记》第15章规定：“每逢七年末一年，你要施行豁免。豁免的定例仍是这样，凡债主要把所借给邻居的豁免了，不可向邻居和弟兄追讨。”但外族人不在豁免之列，对他们所欠的债务，债权人到了第七年仍有权索讨。

犹太律法对婚姻、家庭及财产继承皆有具体规定。在婚姻、家庭方面,犹太人受父系社会遗俗的影响很大。男女结婚须遵循一定的法律程序。首先,订亲是双方对婚姻的正式认可,是法定婚姻的开始,意味着领取了“结婚证”,受到法律的保护。女方一旦受聘,不得另有所爱或解除婚约,否则将遭到舆论的谴责和法律的制裁。订亲时,男方须向女方交纳一定数量的贵重物品或银钱等作为聘礼,或在女方家中完成一定时间的劳务,作为对订亲聘礼的抵偿,如雅各娶利亚时为拉班干了七年活,娶拉结时又干七年活。这种订亲交纳的聘礼不同于古希腊的买妻费用,它是一种赠礼,女方出嫁时可带走聘金的全部或一部分,作为个人的财产;如果婚姻破裂,女方可依靠这些财产度日,男方无权将其收回。

犹太律法允许一夫多妻。富有子弟可随时从婢女和被征服的女俘中选取中意者为妾。妻子婚后不育的,可指定其婢女为丈夫作妾。妾的地位不如妻,妻若有后代,妾所生的孩子便没有继承权。妻、妾之间常为继承权发生争斗,如亚伯拉罕的妻撒拉要求丈夫把妾夏甲和她儿子以实玛利赶出去:“你把这使女和她儿子赶出去!因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业。”后来夏甲和以实玛利便被赶出去,四处流浪。婚后妻子不贞,要受惩罚并被休,丈夫则不受这种限制,且有休妻的权利。犹太律法有离婚和再婚的规定,婚后丈夫若发现妻子不如意,不喜悦她,可以写休书与她离婚。离婚后的妇女可以再婚。尽管犹太社会有很多父系社会的遗俗,但同其他奴隶制国家相比,犹太律法对妇女的态度仍较宽大、温和,有一些保护妇女权益的条文。例如,信口诋毁妻子名誉与贞洁者,要罚银 100 舍客勒,并终生不可休妻;丈夫死后,妇女有再嫁的权利。与中国几千年的贞妇烈女观相比,犹太社会有关离婚或丧偶妇女可以再婚的规定显得相当文明与人道。

犹太民族还有一种寡妇内嫁制,即丈夫死后,寡妇应嫁给其弟,其弟则有义务娶寡嫂,但所生之子名义上仍归死去的兄长。如



果其弟不愿意娶寡嫂为妻，欲摆脱这种义务，就必须行“开脱礼”。他的寡嫂要到城门口长老那里，说：“我丈夫的兄弟不肯在犹太人中兴起他哥哥的名字，不肯尽兄弟的本分。”长老便把那人招来，责问他不愿意的理由；官吏则要为他注册登记。他若仍执意不肯，他的寡嫂就要当着长老及众乡邻的面脱下他的鞋，吐唾沫在他脸上：“凡不为哥哥建立家室的，都要这样待他。”从此，这个家庭就被称为“脱鞋之家”，受到众乡邻的谴责。若无弟，公公也有义务娶儿子的遗孀。《创世记》中他玛在丈夫死后扮作妓女许身于公公犹大，这种做法被视为合法，因为她维护了自己在婚姻、家庭方面的正当权益。另外，寡妇也可由其近亲迎娶。据《路得记》记载，路得死了丈夫后和婆婆拿俄米回到家乡，拿俄米有意撮合路得与近亲波阿斯的婚事；波阿斯虽也中意于路得，却不能违犯犹太律法的规定。他首先在众长老面前询问另一位与路得更近的亲属是否愿意承担贖业娶亲的义务；那人将鞋脱下，表明不愿意承担，于是波阿斯才依法娶路得，替路得的丈夫在本族保全名誉与产业。从经济角度分析，“寡妇内嫁制”是防止家产外流的一种方式。

犹太律法禁止近亲结婚，但允许堂兄妹、表兄妹通婚。亚伯拉罕和撒拉是堂兄妹，雅各与利亚、拉结是表兄妹。这种婚姻关系与氏族遗风有密切关系，犹太人把这种通婚当作强化亲族间关系的方式，也是确保家族财产不致外流的手段。

在犹太律法中，继承不表示权利和义务的总和，而仅指对死者遗产的继承权利，有继承和遗赠之分。律法规定，下列人员既能继承，也能遗赠：父亲之于孩子，孩子之于父亲，以及一父所生的兄弟；下列人员只能继承，不能遗赠：儿子之于母亲，丈夫之于妻子，以及（死者）姐妹的孩子；下列人员只能遗赠，不能继承：妇女之于其子女，妻子之于丈夫，以及一母所生的兄弟。继承的顺序是：儿

子优先于女儿<sup>①</sup>。《民数记》第 27 章规定：“人若死了儿子，就要把他的产业归给他的女儿；他若没有女儿，就要把他的产业归给他的弟兄；他若没有弟兄，就要把他的产业归给他族中最近的亲属。”另外，女婿如果得到岳父家的神像，也能享受与儿子同样的财产继承权。拉结偷了父亲拉班的神像，与丈夫雅各一同逃回迦南，按照律法，雅各便有权继承岳父拉班的财产。于是拉班追赶雅各七日，他的目的不是追回女儿，而是追回神像，保护自己的财产。

### 3、关于犯罪与刑罚的法规

按犹太律法，宗教罪在众多罪行中最严重。凡叛教、崇拜异族神灵、拜偶像、行巫术、亵渎亚卫上帝、妄称亚卫之名的均须处以极刑。

除宗教罪外，犹太律法对侵犯人身罪、侵犯财产罪、侵犯家庭罪等都有相当详细的说明，并有相应的惩罚条例。

侵犯人身罪主要指故意杀人、殴打父母、斗殴伤人和家畜伤人等犯罪行为。凡故意杀人和殴打辱骂父母者均处以死刑。但过失杀人者不受法律制裁，律法规定，要为过失杀人者设立庇护城，将其流放到那里，直到大祭司去世后才可赦免。在未赦免之前，过失杀人者若自行走出庇护城，被报仇者所杀，报仇者可不负刑事责任。按圣经记载，古犹太人曾设立六座庇护城，迦南有基低斯、示剑、希伯仑三座，约旦河外有比悉、拉末、哥兰三座。这六座城作为庇护城，使过失杀人者都能有避难之地。律法还规定，对拐卖人口者也要处以死刑。

殴打致伤者，轻伤可不追究刑事责任，重伤则要负责医好受伤者，并赔偿其一切损失。殴打奴隶致死者，凶手无死罪，但要受一

<sup>①</sup> 参见柯恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社 1998 年版，第 398 页。

定的刑事处罚。若被殴打的奴隶在一两个月后才死亡,凶手不受刑罚,只需支付一定数额的赔偿金。因家畜致人死命的,家畜要被处死;若主人知道家畜有触人的习惯,能造成人身危险,但却没有采取措施,以致他人受到伤害,主人须偿命,或者用钱财抵命。

侵犯财产罪主要指偷盗、抢劫、侵占他人财产等犯罪行为。凡偷盗、抢劫者被当场捉住,要按所盗之物价值的五倍或四倍交纳罚金,偷一牛赔四牛。若无力支付,须自卖己身,以自身之价交纳罚金。偷盗、抢劫者在作案时被打死,打人者不负任何刑事责任。犹太律法严禁强占他人财产,严禁挪移邻舍地界、贪恋他人房屋、田园、奴仆、家畜等。

侵犯家庭罪主要指强奸、通奸、乱伦等。强奸未聘少女,要赔银50舍客勒,若女方家属及本人同意,强奸者要娶其为妻,并永不许休。强奸已配女子,强奸者要被处死。凡通奸者,奸夫淫妇都要处以死刑。未婚女子淫乱者,处以乱石刑。引诱未聘少女通奸者,引诱者要交出聘礼,娶该女子为妻;若女方不同意,则将聘礼交纳为罚金。同性恋和鸡奸犯皆处以死刑。父淫其女、子淫其母或其姐妹,亦处以死刑。

犹太律法严惩暴行,要求“以牙还牙”、“以眼还眼”,即有为同族人报血仇的规定。例如,约押杀了押尼珥和亚玛撒,大卫便在遗嘱中要求其子所罗门登基后杀死约押,替二人报仇。这种同态复仇和血亲复仇保留了氏族时期的刑罚特点,不同的是,血亲复仇只限于罪犯本人抵罪,而不涉及罪犯的子女和亲属,如《申命记》第24章规定:“不可因子杀父,凡被杀的都是为本身的罪。”

罪有大小,刑罚有轻重。罚金是刑罚的一种形式,一般用于犯罪较轻者。罚金的数额一般由城邑或村落的长者或首领出面确定,也可由当事人双方协商决定。所付罚金一般付给受害者本人或其家属。比罚金较为严厉的是肉体刑罚,有砍断手脚、笞责、鞭打、棍击、戴枷等。其中每一种刑罚又有一些具体规定,如鞭刑的

数量通常不超过 39 鞭。犹太法庭所使用的皮鞭用绳子或皮条制成,有三根皮条,行刑者每抽一下,等于打三下,皮鞭一端有柄,便于行刑者握鞭,另一端系有金属片或骨片,使受刑者倍受疼痛。但最严重的刑罚是死刑,按严厉程度分别为:挂在树上或木架上,石击,火刑,斩首,分尸,锯刑,钉在十字架上。石击是用乱石砸死,火刑多用于淫乱罪,斩首、分尸是较痛苦的死刑,至于锯刑,则是用锯锯死,相当残酷。最后一种表示当事人犯了亵渎神的罪,为神所弃。

下列罪状被判为死罪:殴打父母、咒骂父母、干犯安息日、亵渎上帝、拜偶像、行淫乱、故意杀人、强奸已聘少女等。犯有死罪者不得赦免,且不能缓期执行。

#### 4、关于审判与诉讼的法规

犹太人的审判制度源远流长,可追溯到摩西时代。摩西多次在由众长老参加的大会上颁布律法、选立百官、处理政务。《出埃及记》第 18 章记载摩西坐着审判百姓:“他们有事的时候就到我这里来,我便在两造之间施行审判,我又叫他们知道神的律例和法度。”这种大议会极有可能是后来从事立法和裁定重大案件的最高议会的原型。

从《塔木德》的描述中可知,当时的犹太法庭有三种,第一种是三人法庭,主要裁决民事案件。国家沦丧后三人法庭演变为仲裁法庭,仍处理民事纠纷,当事人的双方各挑选一位法官,再共同选定另一位法官,集体仲裁案件。第二种是 23 人法庭,主要审判刑事案件。按照《民数记》记载,摩西率领民众回迦南途中曾派出 12 个探子作侦察员,除去约书亚和迦勒,形成一个 10 人团体,为了投票方便,在此基础上逐渐演变成由 23 人构成的法庭。第三种是 71 人法庭,又称为大法院,具有宗教法院性质,主要对拜偶像的家族、假冒的先知以及渎职大祭司进行审理,并裁定是否为耶路撒冷的

疆界或圣殿的区域扩充土地。大法院为何由 71 位成员组成？因为圣经上说，“你从以色列的长老中招聚 70 人”，加上摩西后总数即 71 人。关于法庭所处的位置，起初就在城门或乡村入口处，审判官就在那里听人鸣不平并判决案件。由于城墙较厚，两面有城门，门的中间有过道，左右各有凹陷处，可以摆设石凳，长老就坐在石凳上听讼断案。所有民事纠纷和争讼都在那里审判，因为犹太人相信那里是神指示的审判地点。王国时期，最高的司法机构是设在王宫内的审判庭。被掳以后，法庭一般设在会堂内。新约时代，犹太的高等法院是犹太教公会，但它对于拥有罗马公民籍的犹太人并无审判权，这类人要通过罗马皇帝钦定的人员审理。死刑只能由罗马帝国在耶路撒冷的巡抚判处，法庭设在巡抚的衙署内。若恰逢逾越节，犹太人不愿进入巡抚衙内，巡抚就在铺着华石的人行道上开庭。

犹太民族司法权与教权和行政权紧密结合。出埃及时期，摩西是教、政、司法三权合一的最高首领。士师与王国时期，士师和国王拥有最高的司法权，亲自审理重大案件或地方上久拖不决的案件，拥有实行特赦的权力。巴比伦之囚以后，在作为波斯帝国的一个行省的巴勒斯坦地区，大祭司成为当地的最高领袖和最大的法官，而地方上的司法权则分别落到地方祭司、首领或长老手中。对于法官的资格，犹太律法有严格的规定，基本原则是，所有犹太人都有审理民事案件的资格，但刑事案件只能由祭司、利未人，以及那些能把女儿嫁与祭司为妻的人审理。法官应秉公审断，不可收取贿赂，不可袒护穷人，也不可看重有势力的人。犹太律法立下至少两个证人才能定案的原则，规定“不可凭一个见证人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证，才可定案”。并且禁止作伪证，规定对作伪证的人须进行严厉处置。证据以证词、证物和誓言为主。凡以上帝的名义，在特别庄重的宗教仪式上发誓后所作的证词，被视为重要证据之一，在审理案件时能发挥重要的作用。如果丈夫

怀疑妻子不贞而没有证据,可要求妻子接受神的判决,在祭司面前饮下“致诸咒的苦水”,以证明自己的清白。

犹太律法对诉讼程序没有严格的规定,既不需要书面程序,也不需要既定的诉讼形式。民事诉讼与刑事诉讼没有明确的区别,案子一经裁决,双方的当事人就成了执法者。

犹太法院组织有高低之分,案件按大小由相应的部门逐级审判;在大法院也无法解决的情况下,便以神的名义由神判决。这体现了犹太律法的神学特点。

### 5、关于宗教祭祀制度及其他

犹太律法具有浓厚的宗教色彩,很多条文是针对宗教祭祀制定,如《利未记》第1章便是对赎罪祭、燔祭、素祭等献祭礼仪的具体规定。凡年满20岁、身心健全的犹太人必须每年献赎罪祭一次,献祭的牲畜必须是健全的公牛羊,不可有残疾。犹太人要将每年收成的十分之一奉献出来,用为法定施舍,接受施舍者主要是神职人员、利未人和孤儿寡母等,这是因为,“地上所有的,无论是地上的种子,树上的果子,十分之一是亚卫的,要归亚卫为圣”。这与什一税制度类似,只是以神的名义征收。犹太人有义务遵守安息日、赎罪日及其他多种宗教节日。律法规定,每个犹太人都必须遵守一些食品禁戒,禁食骆驼、猪、无翅无鳞之物、爬行动物等。律法还规定,妇女生男婴者不洁净7天,必须在家居住33天,不得外出;生女婴者不洁净14天,66天内不得外出。女人月经期间不得同房。严禁男子裸露后母、姨母女儿、孙女、外孙女等的下体,违者将受严惩。另外,一些伦理道德规范也被纳入律法条文中,诸如不可欺骗说谎,不可搬弄是非,不可发假誓,不可欺压乡邻,不可欺侮残疾人,不可附炎趋势等。

#### 第四节 犹太律法与英美法系及其他

犹太律法一方面继承了巴比伦楔形文字法的若干内容,另一方面又发展了许多新的法律细则。因此,犹太国家虽在公元1世纪为罗马帝国所灭,它的法律法规却为基督教的司法体系所吸收,进而影响到整个西方世界。

犹太人失去祖国、散居于世界各地以后,在其他国家往往居住在相对独立而稳定的犹太生活区域中,有其社区内部的司法权,能按照犹太律法的规定处理民族内部的民事问题。然而在外族的政权之下,他们难免遇到一个无法回避的问题——如何对待所在国的法律。公元3世纪,波斯的萨珊王朝虽然承认犹太社区内部某种程度的自治权,却要求犹太人接受波斯在财产所有权和税收等方面的权威性法令,于是出现了“政府之法亦律法”的准则。但这并未影响犹太宗教仪式的执行,犹太社区仍然带有很大的独立自主性。从另一方面看,犹太律法对所在国的法律也产生了一定的影响。在法律发展史上,西方两大法系中的大陆法系全面继承了古罗马法,而英美法系却与犹太律法有着不可分割的渊源关系。例如对于借贷,犹太律法规定债务人必须有抵押品或保证偿还的保证金,担保人在为债务人作担保时也必须要有担保金,此即所谓的“犹太人的抵押品”(Jewish gage)。英国借用了这一法律规定,在放贷者与借债者之间使用了“犹太人的抵押品”作为保障措施。也就是说,借债者在借债时必须以一宗特殊财产作为偿还借款的保证;若不能如约还债,该宗财产便由放贷者转卖给所需者,由那人将欠款的本与利支付给放贷者。英美的“扣押令状”就是以“犹太人的抵押品”为样板制定的。

根据犹太律法,借据上只要有两位证人署名,就能使放贷人对欠款人的财产拥有扣押权。虽然如此,放贷人还是要寻求更有效

的手段,以便于收债并克服收债执行中的困难。书面证明材料即有效文件之一。借债人在一个有能力履行裁决的“法庭”前,承认债务存在,就能构成一种正式宣告。这一宣告由“法庭”记录在案,就能成为具有司法效力的证明材料。按照《塔木德》的说法,这种公开宣告等于“一百名目击者”所作的见证。英美法律中的保证书与此颇为相似,不仅表现在形式上,也表现在一些行文的语句中。首先,它含有同样的条款“誓以我所有的动产与不动产、现有财产和将来财产作抵押”,这显然带有犹太文本的特征。其次,借契中也含有某些条款,规定在债务人欠款的情况下,放贷者有权占有借款人的土地,直到他偿清债务为止。这一规定与“犹太式抵押”对放贷者权力的规定雷同。再者,按照规定,保证负人履行借约的担保人也受到约束,须承担还债的义务,所以直到今天,英美国家的孩子们在离开父母上大学时,临行前多会听到父母的肺腑之言“千万不要在朋友的借据背后签名”。

陪审团参与裁决成为一种原则,经历了一个形成过程。早期犹太人在发生争端时,常常通过由三名裁判官组成的世俗法庭来解决,争端双方将裁决权交给裁判官,并同意接受一些目击者证词的约束。古犹太文献中有这样的句子:“我们被推选组成一个法庭,并在10人面前起誓。”这很可能是陪审团制度的早期形式。英国后来的文献中也有类似的法律程序。很显然,犹太人比英国人更早采用了陪审团制度。英美法系中的陪审团人数为12人,虽然不能绝对肯定这个数目源于犹太民族的12支派,但犹太传统在其中的影响却是不容置疑的:陪审团成员需要有足够的数量,以保证司法的公正。

英美陪审团和犹太法庭之间还存在进一步的类似性。英美陪审团的所有陪审员每次审理案子时都必须宣誓,犹太法庭也如此,他们推选出的每个判决人,不管是审讯一桩罪案,还是行使其他司法职能,都必须首先宣誓。“我们被推选组成一个法庭,并在10人



面前起誓”——这是犹太裁判官审判前的集体誓言。

犹太律法受一神论影响，国王和民众被视为同样的上帝选民，皆须服从亚卫上帝的旨意。由此，限制王权的观念在犹太人中形成共识。犹太哲人迈蒙尼德在《密西拿注释》第5章第13款中写道：“任何人从国王那儿购买了土地或居所，他便可以拥有它，原先之人不能向他提起这土地或居所的要求，因为这是定规……。但是，当国王收回居住其疆域中的一名自由民的居所或土地时，没有依照已颁布的法律程序来进行，在这种情况下，此行为就属于抢夺，如果有人从国王那儿赎买了这份财产，原主就有权对这购得者提出财产要求。”这是一份相当直截了当地限制王室权力的文献，明言剥夺私人财产是非法的。

英美法律体系的核心概念是“法律至上”，它是民主的重要保障，也是英美国家法律理解和法律实践的依据。法律是至高无上的，统治者和被统治者都必须服从它，接受其制约。国家依靠法治，而非依靠个人或集团的专制意志来统治，这是法律至上原则的必然推论。美国宪法第5和第14修正案的条款规定：不经过适当的法律程序，个人的生命、自由和财产不能被剥夺。英国的《大宪章》第39条规定：不能随意用拘留、囚禁、侵占、剥夺、流放或任何毁坏方式对待自由民，也不能欺凌、诋毁他，除非根据法律对他进行判决。可见，英美法律与迈蒙尼德的法规有很多类似之处。

综上所述，犹太律法对英美法系产生了显而易见的影响。“摩西律法”是犹太律法的主体，当圣经随着基督教的传播渗入西方世界时，犹太人的律法思想不可避免地影响到西方国家的法制建设。散居西方的犹太人在“政府之法亦律法”的限制下，依然坚持用犹太律法处理民族内部的矛盾纠纷，而西方国家为了维护自身利益、处理好民族关系，又难免吸收犹太律法的合理因素，来完善自己的法规，这使英美法系深受犹太律法的影响成为不容争辩的事实。

公元1世纪，摩西律法的不少内容被脱胎于犹太教的基督教

所吸收,成为教会法的主要渊源之一。不仅“十诫”成为基督徒和教区内世俗居民的普遍行为准则,而且什一税制度、对于禁止收取利息、严惩巫术与邪术、镇压异教的规定,以及神判法和誓证法等,都演变成教会法的构成要素。从这个意义可以说,教会法直接继承了犹太律法。

犹太律法对伊斯兰法也有一定影响。穆罕默德创立伊斯兰教时,吸收了犹太教和基督教的许多思想,承认摩西和耶稣为“先知”。伊斯兰教经典《可兰经》中便含有犹太律法的若干重要原则,如独尊一神安拉、净身、禁止收取利息、禁食不洁净食物、土地为安拉所有、信徒须捐献财产的十分之一用于宗教施舍等。

# 第七章

## 宗教习俗

犹太教是犹太民族的宗教,是人类最古老的一神教,奉拜亚卫(亦译耶和华、雅赫维等)为宇宙间的惟一真神。对犹太人而言,犹太教不仅是宗教信仰,也是民族文化的载体,既表现为宗教典籍和神学教义,也表现为教会管理体制和一整套宗教行为。本章即对犹太教的简史、神学、崇拜场所、神职人员,以及主要礼仪和节日略作阐述。

### 第一节 犹太教和犹太神学

#### 一、犹太教的形成和演变

按照犹太传说,犹太教的历史肇始于距今将近 4000 年的亚伯拉罕时期。亚伯拉罕的父亲他拉“住在大河那边事奉别神”,亚伯拉罕则遵从亚卫之命,从迦勒底的吾珥经哈兰迁往迦南(即今巴勒斯坦)。在迦南他徙居于示

剑、伯特利、希伯仑等地，每到一处都设坛祭祀亚卫。亚伯拉罕于100岁时生以撒，以撒又生孪生子以扫和雅各。依圣经所记，雅各晚年时因迦南遭遇灾荒而率众子迁往埃及，在尼罗河三角洲的歌珊地区定居下来，生息繁衍达400多年。以上是犹太教的传说阶段或史前阶段。

据载犹太教的创始人是摩西。当希伯来人遭遇法老虐待陷于苦海时，亚卫在经火而不燃的荆棘丛中向摩西启示自己的名字，让他带领族人离开埃及。摩西率众出埃及的时间可能在公元前13世纪中叶。出埃及、过红海、到达西奈旷野后，相传摩西曾独自登上西奈山，领受亚卫上帝颁布的“十诫”，规定了犹太教最基本的信条和教义。此事被视为犹太教诞生的标志。但是有人坚称，“十诫”实际形成的时间比摩西晚得多。颁布“十诫”后，摩西又制定一系列法规例，并宣布一些宗教节日，为犹太教的发展奠定了基础。

摩西死后，其继承人约书亚率众攻入迦南，将所得之地分给以色列12支派。此后又经200年左右的士师秉政时期，以色列人在迦南立稳脚跟，建立起自己的王国，由扫罗、大卫、所罗门相继称王。自飘流旷野时代至王国前期，上帝居所的象征是会幕和约柜。大卫定都耶路撒冷后，把约柜隆重地迁往都城，并筹划兴建圣殿。到所罗门时代，建殿的蓝图化为现实，圣殿成为祭拜上帝的中心场所和犹太教的精神象征。

所罗门死后，统一的国家分裂成南北两个王国，北国以色列在撒玛利亚等地另立圣所。在此前后四邻诸族的异教习俗多方面影响以色列的宗教生活，加之历代统治者昏庸暴虐，社会风气败坏，埃及、亚述等大国实力增强，以色列民族笼罩在日益浓重的亡国阴影之中。这时，一批被称为“先知”的人（如阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦、耶利米等）相继登上犹太宗教与政治舞台，展开了一场影响深远的先知运动。先知们强调亚卫上帝“喜爱良善、不喜爱祭

祀”，赋予犹太教义浓郁的伦理学特质。

公元前 586 年耶路撒冷被新巴比伦军攻陷，犹太人国破家亡，沦落异邦。在“巴比伦之囚”事件的惨痛现实中，一批精于思辨的犹太思想家对民族命运做出新的解释：犹太人沦落异邦不是因为异邦之神战胜了犹太人的神，而是因为犹太人犯罪作恶，触怒了自己的上帝，致使上帝以异邦人为发泄怒气的鞭和杖，严厉惩罚了自己的子民。这就对犹太人的苦难历史做出彻底的一神论解释，代表人物是第二以赛亚，即《以赛亚书》第 40 至 66 章的作者。

波斯大帝居鲁士统治时，犹太人得以返回故国，重建圣殿，使民族宗教再度振兴。此时期一批祭司和文士将古代典籍加以整理，汇集成册，于公元前 5 世纪末编出犹太教最重要的典籍“律法书”。学术界普遍同意，律法书的问世标志着犹太教的最终形成。嗣后，犹太文人约于公元前 3 世纪末编成先知书，约于公元 90 年编成圣文集，三部分合为一体，即犹太教的经典《希伯来圣经》。

自公元前 332 年起，犹太社会进入希腊化时期。公元前 2 世纪上半叶希腊化国家统治者极力推行旨在根除犹太教的极端政策，致使反迫害反暴政的马卡比战争爆发，马卡比家族一度建立犹太民族的哈斯蒙尼王朝。由于希腊文化日益深广的影响，统一的犹太教中分裂出哈西典人，又分裂出撒都该派、法利赛派、奋锐党和艾赛尼派，以及艾赛尼派的一支库姆兰社团。罗马帝国称霸后继续推行希腊化政策，残酷镇压不甘屈服的犹太民众。公元 70 年耶路撒冷陷落，第二圣殿再次被毁，无数犹太起义战士惨遭杀戮，幸存的犹太教徒不得不逃离巴勒斯坦，流散到世界各地。

公元 1 世纪二三十年代，30 岁左右的犹太人耶稣在巴勒斯坦一些地区传教，宣传有别于犹太传统的新教义，被犹太当权者捉拿，钉上十字架处死。三四十年代耶稣的门徒以耶路撒冷为中心建起最早的基督教教会，陆续向北非、小亚细亚、地中海岛屿、希腊和罗马等地传教。公元 70 年犹太起义失败后原始基督教逐渐脱

离其犹太教母体,形成独立的教义规章、组织制度和礼仪节期,在辽阔的罗马帝国境内发展成一个全新的世界性宗教。

与此同时,在犹太教内部,精通律法书的法利赛人渐渐取得领导权,在巴勒斯坦北方和巴比伦建起两个研讨、阐释律法书的学术中心。公元210年犹太亲王哈纳西编出释经大典《密西拿》,继而这派学者又编出两种《革玛拉》,它们与《密西拿》分别合并后,构成犹太教的重要经典《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》。这一阶段史称“拉比犹太教”时期,是从古代向中世纪过渡的历史阶段。“拉比”意谓“夫子”或“教师”,特指纪元后数百年间阐释律法书的犹太文人。正是这一阶段问世的《塔木德》,与《希伯来圣经》共同成为中世纪和近现代犹太教的精神圣殿。

## 二、犹太教的神学教义

古代犹太教在两千余年的发展过程中形成完备的神学教义体系,举其要者即有上帝观、选民观、立约观、律法观、犯罪与救赎观、末世论和弥赛亚观念。

### 1、上帝观

犹太教的上帝观是严格的一神论,声称宇宙间惟有亚卫一神。“十诫”开宗明义规定,要独尊亚卫上帝,不可有别的神。《塔木德》称上帝对以色列人说过:“宇宙中我创造的一切都是成双成对的,如天和地、日和月、亚当和夏娃、今生和来世,惟独我自己独一无二。”故必须反对偶像崇拜,因为各种偶像(包括图像、雕像、天象、符记等)根本不是神。这位真正的上帝是无形的,无法被视觉感知;如同灵魂充满了肉体,他遍及宇宙各处;如同灵魂居住在肉体的最深处,他居住在宇宙的最深处。上帝是全能的,他创造了世间万物和人类,制定了大自然的演变规律,支配着人类历史按既定的轨道运行。上帝无所不知,他的智慧如同其能力一般无可限量。

他在冥冥之中感知万物,虽则千人千面,万人万心,他对每个人的隐秘心思都了如指掌。上帝还有“永恒”的属性,时间对于他没有意义,作为宇宙的创造者和支配者,他是最初的、中间的,也是最后的;区别于今日在朝朝暮暮的世俗君王,他是永恒存在的王中之王。

上帝又是公正严明的审判者,决不偏心,决不遗忘,决不势利,决不受贿,即使扫罗、大卫、所罗门那样的著名君王,只要办了错事坏事,也会遭到他的严厉处罚。同时他也十分仁慈,《出埃及记》说,他是“有怜悯、有恩典的上帝,不轻易发怒,并有丰富的慈爱和诚实”;《塔木德》说:“即使有 999 位天使证明某人犯罪,只要有一人为他辩护,神圣的主就会让天平倾斜,使之对他有利。”上帝甚至在发怒时也不忘仁慈,不得不惩罚恶人时也心怀歉意。因而他是神圣、纯全、完美的主,是以色列人也是全人类的“在天之父”。

历史地考察,犹太人的上帝经历了从具体到抽象、从人格化到哲理化的演变。在早期作品中,上帝常以人形出现,与普通人进行种种近距离的交往,如同人的亲密朋友。“巴比伦之囚”事件后,犹太人国破家亡,流离失所,传统信念遭到日益严峻的洗礼和考验,亚卫似乎不再是那个频频光顾子民生活的民族神,而升上遥远的高天,演变成普世万族的最高主宰,其统治权也扩展到天边地极,延续到现世的终点和来世的开端。在此基础上,基督教神学家融会古希腊宗教哲学概念,把上帝逐渐解释成形而上学的观念神,一个全知、全能、遍在、永恒、自由、圣洁、公义、善良、慈爱、信实、佳美等哲学理念的终极凝聚体。

## 2、选民观

犹太人相信,他们是亚卫上帝从天下万族中特意“拣选”出来的民族,与上帝有一种异乎寻常的关系。上帝让亚伯拉罕离开父家,从遥远的美索不达米亚迁往迦南;又于以色列人在埃及受苦之际,用大能的手拯救他们摆脱苦难境地,回到“流着奶与蜜”的迦南

之地。在后来的历史中，他们作为上帝的“选民”，时常得到上帝的特别关照和福佑；至未来，他们必能成为“新天新地”的主人，执掌王权，无敌于天下。

以色列人何以成为上帝的选民？不是因为他们曾决心归属他，而是上帝主动拣选了他们。上帝如此选择，不是因为他们有什么出众的表现，而是因为他要成就对其祖先亚伯拉罕的应许，一如《申命记》所说：“亚卫爱你们，又要守他向你们列祖所起的誓，就用大能的手领你们出来，从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手。”扫罗、大卫称王时未经民众选举，而由上帝藉撒母耳直接膏立，可见犹太人认为，选择的权利属于神而不属于人。但另一方面，《士师记》也多次提到民众呼求“立王”，表明王国的建立体现了众人对于民族出路的抉择。

选民观遇到的历史悖论在于，犹太人既然是上帝的选民，就该在上帝的恩泽下诸事顺遂，优于列国，被万族所妒羨；但事实上他们的命运却特别悲惨，灾祸连绵，最后竟至浪迹天涯，遭受的苦难登峰造极。《约伯记》对“好人为何受苦”的困惑便是这一悖论的回声。《哈巴谷书》向上帝明确提问：“行诡诈的，你为何看着不理呢？恶人吞灭比自己公义的，你为何静默不语呢？”哈巴谷猜测，上帝默示的应验“有一定的日期”，“虽然迟延，并不虚谎”，凶恶的迦勒底人虽被上帝用为施罚的工具，却终必灭亡；以色列人虽因自己的罪孽受刑罚，却终能重归上帝，成为义人，获得永生，因为“惟义人因信得生”。

《约拿书》、《第二以赛亚书》对“选民观”做出必要的补充，称上帝的终极目的乃是救赎天下万族，他首先选出犹太人为其子民，只是让他们先行一步，充当他实施普世拯救计划的先锋和媒介。换言之，承认犹太人是“首选”的子民，并不排斥“天下皆为上帝民”。

### 3、立约观

所谓“约”是指“契约”或“协约”，即缔约双方为规定相互承诺



的义务而达成的协议。在古犹太文化中，“约”既指人与人之间订立的约，也指上帝与人之间订立的约。犹太人认为，他们的上帝是负责任、守信用的神，曾多次与人立约，并始终持守其神圣的承诺；而作为立约的另一方，以色列人却常常违背约言，追随异神，滥拜偶像，混淆是非，犯罪行恶，以致不时遭受惩罚，自食其咎。圣经首次记载神人立约是在大洪水过后，挪亚向上帝献祭谢恩，上帝应许不再以洪水惩罚人类，并以雨后的彩虹作为立约的标记。《创世记》第15章最早记述上帝与犹太人的祖先立约：亚卫向亚伯兰显现，并向他说话；亚伯兰提出难题：自己膝下无子，且妻子撒莱已过了生育年龄，怎能通过子孙后代蒙神赐福呢？亚卫向他担保，他非但能得一子，而且子孙后裔能多如繁星。亚伯兰对此深信不疑，亚卫就“以此为他的义”。可见对于立约中的人而言，最重要的是信心，有了信心就能在神面前显示为义。这段文字表明，立约的双方都有守约的义务：上帝要眷顾、庇佑亚伯兰及其子孙后代，亚伯兰则要向上帝尽忠尽信。这次立约规定了一个正式礼仪——割礼，此后犹太男婴出生第八天就要行割礼。此后，圣经又详载了“西奈之约”，即上帝在西奈山与摩西和以色列人所立之约，以及上帝藉先知拿单向大卫宣告的“大卫之约”。

在“巴比伦之囚”事件前后工作的大先知耶利米深切盼望犹太同胞都有一顆圣洁的新心，提出著名的“新约”之说：“日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约，……我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。”这种“约”强调新的律法不重外表，而须用心灵来实行，被誉为“个人信仰的大宪章”<sup>①</sup>。

犹太教的立约观被初期基督教继承并做出重大发展。按福音书所记，上帝献出其独生子耶稣，以他的死向全人类打开立约的通

<sup>①</sup> 《圣经·启导本》，〔香港〕海天书楼1989年版，第1058页。

路。耶稣以“立新约的血”赎清人类的罪,使每个人都得以用心灵与上帝立约。

#### 4、律法观

位于圣经卷首的五部书《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》统称“律法书”,是犹太教最重要的经典,传由摩西奉上帝的旨意写成。律法书由两大类内容构成,一是从上帝创世到以色列人出埃及、进入迦南前夕的历史,二是摩西在西奈山所得由上帝启示的各种律法条文,包括“十诫”、“约书”、祭司守则、圣洁法规等。犹太人相信,这些律法体现了上帝对人的具体要求。由于以色列民时常悖逆,上帝便以律法为准绳,明确教导他们什么是罪、什么是义,怎样行正路,避恶趋善,在上帝面前保持圣洁。诚如《诗篇》第18篇所言:“我遵守了亚卫的道,未曾作恶离开我的神。他的一切典章常在我面前,他的律例我也未曾丢弃。我在他面前作了完全人,我也保持自己远离罪孽。”

摩西的律法书一经行世就深入人心,很快成为犹太人“心中的圣殿”。公元前2世纪上半叶,安条克四世实行宗教迫害的焦点是让犹太人“忘却律法,不守其诫命”,而玛他提亚揭竿而起的口号正相反:“所有忠于上帝圣约、服从上帝律法的人们,跟我来呀!”他临终前对子孙们的嘱咐也是“要坚强勇敢地保卫律法”。犹太人的许多作品都围绕着摩西律法写成。《亚里斯提亚书信》述说了律法书从希伯来文翻译成希腊文的经过,《马卡比传(上下卷)》记载了犹太民众为捍卫律法进行的浴血斗争,《十二族长遗训》以律法为准绳,给人以弃恶扬善的各种劝谕,《耶利米书信》高举律法旗帜,号召同胞独拜惟一真神而禁拜外邦的偶像。

自摩西五经成书之日起,两个相关术语就在犹太知识界流行,一是“成文律法”,指业已形成文字的律法书;二是“口传律法”,指对律法书的阐释,据说它也是上帝在西奈山向摩西启示的,只是摩西仅以口头形式传给后世先知,先知又传给文士和众拉比。是否

存在“口传律法”，是法利赛派和撒都该派分歧的焦点之一。公元70年第二圣殿被毁后，祭司贵族撒都该派销声匿迹，法利赛派则在“整理汇编口传律法”的口号下，大张旗鼓地阐释律法书，陆续编出规模宏大的《塔木德》。

犹太人的律法观念也渗入初期基督教文学。耶稣登山训众时自称“不是要废掉乃是要成全律法”，事实上他以新的原则对律法书做出新的诠释，有意忽略其犹太民族主义的繁文缛节而赋予它普世博爱精神。《使徒行传》第15章记载了初期教会围绕摩西律法展开的一场斗争，最终以采纳保罗关于外邦人入教不必按律法受割礼的主张告终。稍后，保罗在几封书信中从理论上否定“因恪守律法称义”的犹太传统观念，提出为基督教迅速传播鸣锣开道的嘹亮口号“因信称义”。

### 5、罪、救赎与赦免

犹太人对人性的见解悲观多于乐观。他们虽然记叙过以诺、挪亚、约伯一类“义人”或“完全人”，这类正面人物却稀如凤毛麟角。相反，他们笔下举目可见各种各样的罪人和罪行。首先是宗教罪行，如祭假神、拜偶像、妄称上帝的名字、不守宗教节期等。其次是刑事、道德和品质方面的罪行，如凶杀、奸淫、贪赃枉法、骄傲、说谎、作假见证、咒骂人、贪占他人财物、与异族人通婚等。

人为什么会犯罪？希腊化时期的犹太学者渐渐形成“原罪”理论，主张人类生来即有罪性，这罪性乃由亚当、夏娃在伊甸园偷吃禁果的“原始罪行”传承而来；由于“第一个人亚当沉沦于恶念，犯了罪，失败了，他所有的子孙后代都同样如此”。也有人提出，罪孽在世横行无阻，是因为众人都选择了犯罪——亚当只应对其本人的苦难负责，而“我们每个人都是自己的亚当”。

人由于自身罪性的局限性，不可能实现自我拯救，而须向上帝呼求，以得到上帝的救赎。先知何西阿曾宣讲神谕“我必救赎他们脱离阴间，救赎他们脱离死亡”，暗示犯罪的代价是沦入阴间，悲惨

地死亡；只有依靠上帝救赎，才能免此厄运。《士师记》生动地展示了“犯罪—救赎”的历史哲学：以色列人进入应许之地迦南后，不再恪守与上帝所立之约，而肆意追随迦南的神灵，寻求物质享受，陷入犯罪的泥沼。上帝怒其罪行而派来异族压迫者制裁他们。百姓乃于困苦中认罪悔改，向上帝呼求，于是上帝派来士师拯救他们，推翻压迫者，使国中太平若干年。此后百姓再度悖约，以色列进入新一轮“犯罪—救赎”的历史循环。

倘若罪人痛切忏悔所犯之罪，在上帝面前谦卑祈求，就可能得到赦免。所谓“赦免”，是指上帝饶恕了犯有罪行和过失的罪人。犹太先知认为，“上帝必广行赦免”，但条件是“各人回头离开恶道”。《诗篇》第51篇述及大卫痛悔重罪后得蒙赦免的体验。《约拿书》则描述了亚卫上帝对尼尼微人的赦免：尼尼微是以色列的敌国亚述之都，亚卫派小先知约拿前去宣讲上帝将施惩罚的预言，尼尼微人闻讯后痛心悔改，人人身披麻布，禁食祷告，离弃恶事，改邪归正。亚卫见他们已经回心转意，就不再向那城降灾施祸。

## 6. 末世论

末世论是犹太神学的重要命题之一，探讨个人和世界“末后的”事件，最典型地表现在纪元前后数百年间风靡巴勒斯坦的启示文学中。末世论者热衷于对历史进行分期，最常见的是“二分法”，把历史分成“现存的世代”和“将临的世代”两大段，二者之间的交替时期——即现存世代的终点和将临世代的起点——便是末世；对届时将要发生的事项加以探讨，便构成末世论。那么，末世到来时会发生哪些事项呢？——对微观的人生来说，所有已死的人都会复活，接受上帝的公正审判，因其生前行为的善恶领受应得的酬报或惩罚；对于宏观的宇宙来说，则有善与恶的终极对抗，上帝事业的最后胜利，新天新地的降临和弥赛亚统治的开始。

希腊化时代以前的犹太古籍中鲜有“复活”之说。成于公元前2世纪上半叶的《但以理书》清楚地提到“复活”和“永生”：“睡在尘

埃中的,必有多人复醒,其中有得永生的,有受羞辱永远被憎恶的。”《马卡比传四书》相信灵魂不朽,认为纯洁灵魂必能进入永生状态。《以西结伪书》借瘸子和瞎子的寓言说明肉体与灵魂的关系、死人复活的特点,以及末日审判的不可避免。与复活、永生观念连带而生的是对义人憩息及恶人受罚之地的描写。义人憩息的乐园有时出现在天上,有时出现在地上;有的有人居住,有的无人居住,但园中大都长满果树,流水潺潺,弥漫着香甜的气息。恶人受罚之地则举目皆是令人恐怖的凄惨景象。

末世论流行于希腊化国家统治的后期和罗马统治时期,在犹太民族史上,这是个遍布血污与泪痕、交织着呻吟与反抗的时期。当现世的苦难达到极点、现实的希望完全破灭时,对于生存与复兴出路的寻求便会转向纯粹的精神领域,而理想境界的实现也会寄托于一个现世终结后才能到来的新世代。末世论者正是借助对于末世景观的生动想象和描绘,告慰正在现实苦难中挣扎的同胞:莫因眼前的不幸而沮丧,黑暗、混乱、疯狂、是非颠倒的日子即将过去,上帝赏善罚恶的时刻就要到来,由救主弥赛亚永远统治的光明国度终将建立。

## 7、弥赛亚观念

“弥赛亚”一词译自希伯来文 *mashiah*,意思是“受膏者”,得自一种加冕仪式:人选的士师、祭司或国王接受职位时,额头上须涂以膏油,示意此人乃上帝所选,其治理将得到上帝的佑护。圣经对此的最早记载见于《利未记》第4章3节,该处谈及“受膏的祭司”。随后《撒母耳记上》第10、16章分别提到撒母耳膏立扫罗和大卫。到先知时代,弥赛亚不再指称现实人物,而特指一位未来的理想君王,他出自大卫家族,将担负起拯救民族、建立全新国度的使命。基督教认为《以赛亚书》是收录弥赛亚预言最多的书卷,论及弥赛亚的出生、身份、权能和国度,还以四篇“仆人之歌”写出他的特征:谦卑克己,为担当世人的忧患和罪孽无言地承受各种痛苦;被藐

视、遭厌弃、受刑罚,以至于死。但在回归时期的第二以赛亚笔下,弥赛亚之称也被赋予波斯王居鲁士(古列),因为他被视为上帝选出护送子民回乡的监护者。不久,先知哈该和撒迦利亚又称指挥重建圣殿的所罗巴伯为弥赛亚。

在纪元前最后 200 年中,弥赛亚观念与当时风行的末世论思潮融为一体,弥赛亚形象再次发生重大变化。大体说来,他不再是世间人物,而本来就是属天角色,是犹太人世代盼望的复国救主,将在末世出现,协同上帝进行最后审判,并永远统治新天新地。《但以理书》第 7 章称其为“像人子的”：“一位像人子的驾着天云而来,被领到亘古常在者面前,得了权柄、荣耀、国度,使各方、各国、各族的人都侍奉他。他的权柄是永远的,不能废去,他的国必不败坏。”

《次经》和“伪经”的许多作品也详略不等地提到弥赛亚。它们的表现形态千差万别,基本精神却大体一致,即在异族统治者穷凶极恶、犹太民族的现实出路日趋渺茫、上帝又远离人世不参与俗界纷争的背景下,渴盼出现一位上帝的代理者,代表上帝为犹太民众谋利益,实现他们摆脱苦难获得新生的祈愿。

与此大不相同的是初期基督教的弥赛亚观念。初期基督教是犹太教的异端派别,其异端性质首先来自对弥赛亚的新鲜解释:犹太人世代盼望的弥赛亚已经降临,他就是加利利的拿撒勒人耶稣。耶稣即基督,“基督”乃是“弥赛亚”的希腊文译名。

## 第二节 崇拜场所和神职人员

### 一、崇拜场所及宗教器具

犹太教的崇拜活动是在特定场所、借助某些器具进行的,按历

史发展的先后,这类场所或器具主要有会幕、约柜、所罗门圣殿、第二圣殿、希律圣殿和会堂。

### 1、会 幕

会幕又称“帐幕”,是以色列人徙居旷野时代敬拜上帝的中心场所,相当于后世圣殿的前身。它被视为亚卫上帝的居所和上帝与以色列人同在的象征,被奉为上帝与民众相会之处,以及上帝向世人宣示其旨意之处。摩西多次在会幕中聆听亚卫的教诲,接受他对以色列人的命令和训诫。

为适应旷野徙居生活的特点,会幕的设计别具匠心,拆卸、安装、迁移都很方便。据考证会幕系一长方体装置,长约13.5米,宽约4.5米,高亦4.5米;骨架用48块皂荚木幕板造成,每块底部都垫有银座,幕板之间用环和闩相互连结,外面再加上两层用公羊皮和海狗皮做的顶盖,但幕顶是否起脊不得而知。会幕内部挂有10块绣花幕幔,遮住两侧和后部,并将圣所与至圣所隔开。

圣所是祭祀上帝的神圣场所,只允许祭司和民中的长老进入,其中的宗教器具有灯台、陈设饼桌、香坛等。灯台中的七连灯台被后世视为犹太教最重要的标志性器具,其纹样迄今仍是以色列国徽上的主要图案。这是一种带有七个分枝的蜡烛大支架,中间一枝,两边各三枝,底座上塑有精美的杯、球和花。《出埃及记》称它用纯金制造,连底座带七个分枝,以及底座的上杯、球、花,都用同一块纯金锤炼而成。陈设饼桌是陈设祭品用的案子,一般为长方形,摩西律法规定须用皂荚木制做,长约1米,宽约0.5米,高约0.75米,四角上安四个金环,用以穿杠抬桌子。香坛是用来焚香的器具,形如盆钵,以铜制造。

至圣所是圣所中的内室,被尊为至圣之处,其间只存放约柜,惟独大祭司能每年进入一次,履行为众人赎罪的仪式。

会幕外部有露天庭院,亦呈长方形,长约45米,宽约22.5米;院墙用木柱和帷幔造成,柱高2.25米。庭院中放置铜祭坛和洗濯

盆等。会幕和庭院的门都面向太阳升起的东方，院门的幕帘宽约9米。

研究者们发现，这番记述含有不少理想成分，因会幕与耶路撒冷圣殿的构造几乎完全一样，只是面积较小，只相当于后者的不足四分之一。但它并非完全虚构，因为它和迄今可见的阿拉伯牧民的宗教帐幕十分相似。

## 2、约 柜

约柜是犹太教的至圣之物。为一装饰精美的皂荚木方柜，长约1.2米，宽约0.75米，高亦0.75米；内外包有金箔，四周镶有金花边。四角上铸有四个金环，每边两个，供插入皂荚木杠抬柜时使用。约柜上部盖有施恩座（又称蔽罪座），长、宽和约柜相等，用纯金制成。据载大祭司每年一度以公牛、公羊之血洒于座上，为以色列全民赎罪。之所以被称为“座”，是因为此处乃是神的宝座。施恩座上设有两个基路伯天使像，面对着面，翅膀皆向对方伸展，相传上帝就在两基路伯之间向摩西授命。

约柜又称“神柜”或“法柜”，内中藏有刻着“十诫”的两块法版。按历史书所述，它具有凛然不可冒犯的神圣性，伯示麦人因对其稍有不敬而遭到严惩；乌撒为防止它从牛车上翻下来而以手扶持，竟被击杀于柜旁。

以色列人自西奈山至迦南，在40年旷野跋涉中一直抬着约柜前行；约柜时刻提醒他们，一个圣洁的上帝与他们同在。征服迦南时以色列人抬着它奇渡约旦河，攻陷耶利哥城，然后将它安放在示罗圣所里，由祭司看守。以色列与非利士人交战时，约柜一度落入敌手，被当成战利品放进大衮庙，但大衮庙却因此祸患丛生。数月后约柜复归，置放在基列耶琳。大卫称王后先把它运往俄别以东家，又迁至耶路撒冷，使它成为以色列12支派团结统一的象征。所罗门建成圣殿后，遂将约柜安放在殿内的至圣所中。

公元前586年新巴比伦王尼布甲尼撒洗劫耶路撒冷时摧毁圣



殿，很可能将约柜一并焚毁。但按照《马卡比传下卷》第2章的说法，约柜被亡国前后的大先知耶利米存放在尼波山一岩洞中，洞口被堵塞，因而失去踪迹，直到以色列民族再度复兴时才会重新出现。拔摩岛上的约翰在《启示录》第11章则说，约柜乃安放在天上的圣殿中。

关于约柜的起源，有人认为是中东游牧民族经常携带的木制小祭坛，也有人说是埃及人祭拜太阳神“拉”的礼仪性木船。不论其前身如何，以色列人都赋予它独特而全新的神学意义。它是上帝与其子民立约的象征；亚卫从世间万族中拣选了以色列人，为他们制定律法，律法的核心就是保存在约柜中的“十诫”。以色列人由抬约柜者领头出征，意味着在上帝的护佑和指挥下与敌人作战。按圣经所记，亚卫起初以摩西为自己的代言人，同时也在云柱和火柱中出现，在云彩和会幕中显现；进入迦南后便代之以在安放约柜的圣所中显现。约柜后来被隆重地置放于耶路撒冷圣殿中，圣殿正是会幕及圣所的传承或替身，是新时代上帝与以色列人同在的象征。

### 3. 所罗门圣殿

所罗门圣殿是古代以色列人崇拜上帝的中心场所，建造在耶路撒冷东北角的摩利亚山上。建殿的设想始自大卫，但大卫因一生辗转于战场而未及实施。建殿工程破土于所罗门即位后的第四年，历时七年（约公元前969—962年）方告完成。据《列王纪》和《历代志》记载，建殿所用匠人及材料多由推罗王希兰提供。铜制设施和装饰品的主要工程师是户兰，他是一个推罗铜匠与以色列妻子所生的儿子。黎巴嫩的香柏木由推罗王希兰的樵夫砍伐并运至耶路撒冷，三万以色列人分成三队协助伐木。此外所罗门还征募15万外邦人参与建殿。为了保持工地的神圣肃穆，减少不必要的噪音，石器和木器大都在远处的预制场事先做成。

圣殿的整个建筑呈长方形，长约30米，宽约10米，高约15

米,坐西向东而建,殿前的廊子长约10米。殿墙用石头砌成,再用香柏木板遮掩。殿右侧的厢房内有螺旋式楼梯直达顶层。殿梁用粗大的香柏木雕制。地面用松木板铺成,外贴金箔。整个圣殿分为由外至内的三个区:庭院、圣所和至圣所。庭院又分两部分,其一是外院,系以色列百姓聚会之处;其二是内院,因只准祭司出入又称祭司院,院中设有全燔祭坛、铜海和10个能移动的盆架。铜海系一大铜盆,供祭司净身之用。圣所亦称外殿,长约20米,墙面用香柏木板遮掩,上面刻有野瓜和初开的花。圣所内有焚香的祭坛,祭司每天来此焚香,还有两个灯台和陈设饼桌。这里是举行礼拜活动的主要场所。至圣所又称内殿,长、宽各10米,用以安放亚卫的约柜。墙及地板皆以金箔贴面,门扇、门楣、门柱都用橄榄木做成,贴有金箔并悬挂金链。约柜前有用香柏木做成的祭坛,也用金箔包裹。此外还有两个用橄榄木雕刻的基路伯天使像,各高5米,翅膀张开,每只翅膀2.5米。两天使内侧的翅膀彼此相接,遮盖着约柜,连接点恰为至圣所的中央,另一侧翅膀则顶着墙壁。圣殿入口处的两边竖有两根铜柱,高达10米,一根在左,名波阿斯,另一根在右,名雅斤。圣殿旁边有三层厢房,供存放祭祀器具之用。

考古学家大都同意,所罗门圣殿与中东其他民族的古代庙宇不无类似之处,其设计和施工明显采纳了腓尼基人和迦南人的建筑术。

所罗门圣殿落成后,遂成为以色列最重要的宗教中心。犹太王希西家和约西亚在位时相继推行大规模的宗教改革,不断巩固了它在全民族宗教生活中的核心地位。但圣殿中的财物也成为异族侵略者觊觎的对象,公元前604和前597年,它两次遭到新巴比伦王尼布甲尼撒的劫掠。公元前586年阿布月初九日耶路撒冷被新巴比伦军攻陷之际,它竟惨遭摧毁,被焚为一片焦土。

#### 4、第二圣殿

所罗门圣殿被毁后将近半个世纪,波斯皇帝居鲁士战胜巴比伦,允许囚居于巴比伦的犹太人返回故都耶路撒冷。他把尼布甲尼撒从圣殿中劫掠的数千件器物归还他们,并允许他们重建圣殿。这座圣殿从奠基到落成历时 20 年,史称“第二圣殿”。

按《以斯拉记》和《哈该书》所述,居鲁士降诏允许犹太人回乡后,四万多名会众和七千多个仆婢在所罗巴伯和约书亚的带领下返回巴勒斯坦,定居在耶路撒冷及附近城镇伯利恒、伯特利、希伯仑等地,很快重建祭坛,恢复对亚卫的敬拜,次年(前 536)便举行重建圣殿的奠基礼。但建殿计划的实施遇到意外阻力,工程刚刚破土就被迫中断,一连 16 年停滞不前。阻力不仅来自撒玛利亚人的干扰破坏,也来自犹太民族内部的种种消极因素。囚居巴比伦期间百姓已习惯了没有圣殿的宗教生活,残留于耶路撒冷者也习惯了在圣殿的旧址献祭,他们都对重建圣殿的必要性和紧迫性认识不足。回乡之民身处一座残破而荒废的城市,四周皆是满怀敌意的邻居,解决食物和住房问题已困难重重,何谈兴建工程浩大的圣殿。回乡初年农业歉收,“天不降甘露,地不出土产”,经济状况的恶劣妨碍了建殿的进行。在那百废待兴的岁月,许多人首先忙于重整自己的家园,建造“天花板的房屋”,而顾不上众人的公务。

波斯皇帝大流士(大利乌)在位第二年(前 520),犹太先知哈该、撒迦利亚利用波斯帝国内出现的政治转机,登高疾呼,劝勉所罗巴伯、约书亚带领百姓完成建殿之工。他们的呼吁得到响应,同年 6 月 24 日建殿工作恢复进行,四年后(前 516)“第二圣殿”终于竣工。该殿完全模仿所罗门圣殿建造,只是规模较小,至圣所中不再有已毁于“巴比伦之囚”事件的约柜。其内部设施和建造过程无从考证。

从公元前 5 世纪起,第二圣殿在犹太民族的宗教复兴过程中发挥了重要作用,《诗篇》中的许多赞美诗就是首先在圣殿礼拜仪

式上配乐演唱,随后才汇编成册的。波斯帝国和希腊化前期的异族君王对圣殿大都采取宽容态度,犹太人也多次对它进行修葺。但公元前168年希腊塞琉古王朝的安条克四世却悍然亵渎圣殿,在殿中为希腊主神宙斯设立祭坛,并用犹太人视为污秽的猪肉献祭。此事激起马卡比家族揭竿而起,浴血反抗。三年后起义胜利,犹太人在犹大·马卡比的主持下举行庄严的净殿礼,恢复圣殿的礼拜仪式。为纪念这一胜利,后世犹太人设立了“净殿节”(或“再献圣殿节”)。

公元前63年罗马将军庞培闯入至圣所,但未损坏圣殿。前54年罗马将军克拉苏掠夺圣殿宝物。前20至前10年希律大帝对第二圣殿进行全面翻修和扩充,此后该殿本应得名“第三圣殿”,但犹太人嫉恨希律而不予承认。公元66年“犹太-罗马”战争爆发后,犹太人以圣殿为反罗马的指挥中心。70年犹太人失败后圣殿再次被毁,夷为平地,仅余院落西边的一段围墙,称为“西墙”或“哭墙”。它是古代圣殿的仅存遗迹,犹太人每年于“京城陷落日”及其他宗教节期到那里哭泣,哀悼国破家亡的历史往事。该墙曾于公元691年并入伊斯兰教阿克撒清真寺的围墙,1967年又归于犹太教控制。

### 5、希律圣殿

希律圣殿除记载于《新约》外,主要见于犹太史家约瑟福斯的著作,以及犹太拉比的部分著作。因约瑟福斯的生平(37-100)与希律圣殿同时期,一般认为其资料比较可靠。

希律王翻修圣殿的动机政治性多于宗教性。作为一个效忠于罗马政府的以土买人,他企图通过建造一座如所罗门圣殿般宏伟的殿堂,安抚、讨好其犹太臣民。考虑到犹太人也许会担心第二圣殿遭亵渎,或被拆毁后不得重建,他于工程开始前就培训了一千名石匠,预先打制出所需的石料。希律圣殿的总体结构仿照所罗门圣殿和第二圣殿,也分成庭院、圣所和至圣所三部分,但门廊扩大

了许多,建筑风格也模仿当时流行的希腊罗马式殿堂,与所罗巴伯建造的第二圣殿迥然相异。建殿工程于公元前 20 年开始,主体建筑 10 年内完工,投入使用,而全部规划直到公元 64 年才最后完成,这时距圣殿被罗马人摧毁仅有 6 年。

至圣所和圣所的大小与所罗门圣殿完全相同。至圣所只以一幅幔子与圣所隔开,里面没有任何设施。圣所中则有七连灯台、陈设饼桌和香坛。其方向如同所罗门圣殿,也是坐西朝东。除设有大门的东墙外,圣殿的南、西、北三面皆有三层厢房。建殿用的石头采自当地的白石,均凿成粗大的石块,表面磨得光亮照人。该殿与所罗门圣殿的主要区别是门前带有一座壮观的门厅,从祭司院进入门厅须登 12 级台阶。祭司院东面有以色列院和女院,女院中有为筹集圣殿开支而设的奉献箱,耶稣曾称赞将“两个小钱”投进奉献箱的穷寡妇。女院外部是面积更大的外邦人院,它环绕着整个内院,以栏杆和若干警告牌与内院隔开。据考古发掘所示,警告牌上用拉丁文和希腊文写着“禁止外邦人进入内院,否则会被处死”字样。外邦人院东面的门廊称为“所罗门廊”,多次见于《新约》记载。院中有兑换银钱之人和商人的摊位,是福音书所载耶稣洁净圣殿之处。

## 6、会堂

会堂是犹太人进行集体宗教活动和研读经书的场所。其希腊文语词 *synagoge* 意谓“聚集”,在《新约》中出现 50 余次,主要指分布于耶路撒冷及其他地区的犹太教聚会之地。《诗篇》第 74 篇提到“上帝的会所”,英文新国际译本将其译为“敬拜神的地方”,或许即指会堂。

关于会堂的起源,学者们一般与公元前 586 年犹太国沦亡、所罗门圣殿被毁事件联系起来。圣殿被毁后,残留于耶路撒冷及附近地区的犹太人失去聚集敬拜的场所,一批忠心谨守其信仰的人便在较宽敞的住宅中从事集体祈祷和研读经典活动,久而久之

这种临时性祈祷和研经场所固定下来,成为专用场地,进而演变成犹太会堂。与此同时,流散于异域的犹太人出于同样的需要,使会堂在各地的犹太聚居区也发展起来。有人推测,第二圣殿建成后,会堂中的宗教活动与圣殿中的礼拜仪式一直共存共荣。

犹太人在异邦自发聚会的传统源远流长,《以西结书》多次提到以色列的长老和以西结在囚居地一起聚集。据《尼希米记》第8章载,返乡的众人回归耶路撒冷后多次聚会,一次聚会时文士以斯拉站在木台上向众人宣读律法书并且“称颂神”,百姓则“低头敬拜”,这一场面中便含有日后会堂活动的基本要素。对犹太会堂最早的确切记载来自公元前3世纪的埃及。至公元前1世纪,相关的文献资料便屡见不鲜。那时,不仅巴勒斯坦地区有犹太会堂,希腊、罗马、埃及、巴比伦、小亚细亚的许多地方也有。到了公元1世纪中叶,会堂甚至成为犹太社区的标志,只要进入犹太人生活的村镇,就能看到会堂建筑。

犹太会堂外部的房檐等处常有葡萄叶、七连灯台、逾越节的羔羊、盛满吗哪的瓶子等装饰纹样。众人在室内向着耶路撒冷而坐,男女彼此分开。面向众人有一读经讲论用的平台,室内还有烛台、长凳和一个可搬运的箱子,用以放置律法书、先知书及其他卷籍。有的会堂还带一个储藏间,多是放置残旧经卷的阁楼或地下室。

从福音书和《使徒行传》的记载看,巴勒斯坦的许多城镇都有会堂。耶稣经常在会堂中施教诲,他曾说:“我常在会堂和殿里,就是犹太人聚集的地方教训人。”保罗旅行传道时也常去会堂讲论。犹太人于每周二、五和安息日去会堂聚会,内容包括宣讲信仰、诵读“示玛”(律法书中的基本信仰条文)、祷告、读经、释经、致词、祝福等。按照犹太传统,在会堂仪式上必须使用希伯来语。会堂还兼有仲裁功能,凡违背摩西律法、触犯教义的人,都会被带到会堂的长老面前,遭到审讯、鞭笞、监禁或其他刑罚。但会堂最重要的用途是组织民众研读律法书。对于儿童来说,会堂更是接受启蒙

教育的学校。

## 二、教职人员和释经学者

犹太教的宗教活动和释经工作是由各种特定人士具体运作的,这些人士包括利未人、祭司、大祭司、拿细耳人、文士、拉比、坦拿、阿摩拉等。

### 1、利未人

利未人原是以色列 12 支派之一,从流徙旷野时代起便专门履行宗教职责。其支派之祖利未是雅各与利亚所生的第三个儿子,名字意谓“联合”。圣经所载利未的事迹只有一件:他的胞妹底拿被哈抹的儿子示剑玷辱后,他和西缅趁示剑及其全城男子正因受割礼而疼痛难忍时,持刀进城杀死所有男丁,为妹妹雪了耻。雅各对此事极为不满,直至弥留之际还耿耿于怀。利未 137 岁时去世,生有三子:革顺、哥辖、米拉利。

从雅各的遗言及摩西晚年对以色列 12 支派的祝福来看,利未支派与其他平民支派本无明显区别。它日后被擢升为专行宗教职责的祭司支派,原因盖有以下几点:首先,以色列领袖摩西出身于利未支派;其次,摩西的哥哥亚伦是亚卫首选的大祭司;再次,以色列百姓在西奈山下拜金牛犊时,利未人未加入,并协助摩西杀死三千个叛逆者,当时摩西勉励他们说:“今天你们要自洁,归亚卫为圣,……使亚卫赐福与你们。”可能从这以后,利未人便被选为以色列的“长子”,归于亚卫为圣。据载当时该支派即选出 30 至 50 岁的男子数千人,在会幕中任职。

利未人的地位并不平等,有非祭司利未人、祭司利未人和大祭司之别。只有亚伦家族的后代有权担任祭司,其中的长子担任大祭司,其他人则是普通利未人,职务是扶助或服侍祭司,在举行祭礼时分担各种杂役。以色列人在旷野扎营时,普通利未人分居在

帐幕的西、南、北三面，而摩西、亚伦及其祭司家族则在东面的帐幕入口处。迁营行军时，普通利未人负有拆卸并搬运帐幕的责任。

利未人从 25 岁开始任职，先做些较轻的工作，从 30 岁起正式为圣所服务，50 岁退休，但仍能自愿在会幕中服侍祭司。他们的生活费用得自以色列民众的什一奉献，其中普通利未人又须将自己所得的十分之一献给祭司。缘于此，律法书规定“利未人不可有产业”。约书亚分配迦南地时，各支派都分到了地业，惟独利未支派例外。他们在各支派地业中分得 48 座城镇，称为“利未城”或“祭司城”，包括六座逃城，革顺、哥辖、米拉利三大家族各分两座。当时的城不仅指可供居住的城区，还包括四周用以畜牧的郊区，方圆约三四平方公里。

以色列联合王国建立之前，各支派皆在本地区举行宗教礼仪，利未人也相应在各处分头任职。所罗门圣殿在耶路撒冷落成后，崇拜活动逐渐集中于那里，祭司和利未人亦渐渐移居耶路撒冷或其附近，“利未城”或“祭司城”遂不复存在。据《列王纪》载，利未人曾在耶路撒冷圣殿大显身手。大卫将年满 30 岁的利未人分成四个班次，担任不同职务，第一班主管圣殿的器皿，收藏供物，清洗用于燔祭的牲畜，将牺牲的血递给祭司，负责烤祭饼，有时还帮人屠宰逾越节的羔羊；第二班担任长官和审判官；第三班负责守护圣殿；第四班主管奏乐和唱诗。

公元前 586 年耶路撒冷陷落后，以色列人的独立国家被祭司秉政的宗教社团联合体所取代，利未人的地位更趋提高。学术界一般认为，律法书的最终编订者便是以利未人为主体的祭司阶层，其中《利未记》尤其是他们的手笔。作为祭司阶层的文化产物，该卷关注的重心是以色列的各种宗教礼仪和戒律，内容涉及献祭条例、祭司职责、洁净法规和圣洁法典等。

## 2、祭 司

祭司是犹太教的神职人员，又称“科亨”，负责各种宗教事务，



与基督教的牧师大致相同。在犹太教历史上,祭司与利未人的区别不甚明晰,一般说来,所有利未人都能承担宗教工作,但其中只有亚伦的男性后裔能当祭司。祭司的主要职责有三方面:一,与大祭司一起向民众宣告上帝的旨意;二,用上帝的典章律例教育众人;三,处理其他宗教事务,如保管礼仪器皿、主持献祭等。履行职务时须穿上特制的外袍,佩戴专门的饰品。祭司不像其他以色列支派那样拥有土地,无法自食其力或自我供养,因而律法书特地规定,以色列人要奉养他们,将献给上帝的祭牲、谷物、酒、油、羊毛的一部分归给他们。他们不得娶离过婚或作过妓女的女子为妻。某人若有先天缺陷或感染了某些疾病(如眼瞎、腿瘸、断手断脚、矮矬等),便不能当祭司。

圣经所载犹太人最早的祭司是亚伦的四个儿子拿答、亚比户、以利亚撒和以他玛,他们与亚伦成为大祭司的同时接受圣职。约书亚攻占迦南时,祭司肩抬约柜带领众人过约旦河,并环绕耶利哥城行走。士师时代祭司的主要职责是说预言。王国建立前夕,祭司以利管理示罗圣所,对上帝忠心不二,他的两个儿子何弗尼和非尼哈承袭神职后却滥用权力,为非作歹。撒母耳年幼时就被母亲归于神,年轻时在示罗圣所供职,曾主持献祭仪式。大卫执政时以色列有两位著名祭司亚比亚他和撒督,为大卫王室的建立做出过突出贡献。所罗门继位时亚比亚他支持了图谋登基的亚他利雅,结果日后失势,祭司的权力落到撒督手中。在分国时期的南国犹大,祭司职务一直在撒督家族中传承,直到第二圣殿落成以后。但祭司阶层中极少出现属灵领袖,他们往往是先知指责、抨击的对象。在北国以色列,祭司也遭到先知的强烈谴责,如何西阿的愤怒之声:“强盗成群,怎样埋伏杀人,祭司结党,也照样在示剑的路上杀戮,肆行邪恶。”

公元前586年犹太国沦亡之际,许多祭司被掳往巴比伦,但因那里没有圣殿和圣所,他们却难有用武之地。直到犹太人从被

掳之地回归,第二圣殿重建后,祭司和利未人才恢复正常工作。在重建圣殿和祭坛的过程中,祭司阶层立下汗马功劳。第二圣殿落成后祭司主持崇拜仪式,利未人从旁协助。至尼希米时代他们有人充当殿役,有人管理府库并收取什一奉献,也有人负责用律法书教诲民众。由于犹太王权已不复存在,他们的教权显得格外重要。到新约时代,祭司仍拥有很大权力。罗马帝国境内犹太省的多半内务和宗教事务都由犹太教公会管理,公会成员中包括许多撒都该人,他们往往来自颇有影响的祭司家族。公元70年第二圣殿再度被毁,祭司失去其主要活动场所,犹太教的精神领袖改由拉比充当。

### 3、大祭司

大祭司是犹太教的首席宗教领袖。在每年赎罪日的礼仪中,惟独此人能进入至圣所,站在施恩座前,为全体以色列民众寻求神的饶恕和怜悯。犹太教第一任大祭司是摩西的哥哥亚伦,他接受圣职时用水洗净身体,象征专门事奉上帝的人必须纯洁无瑕;其后穿上特制的圣服,用油膏抹,以合于上帝之用。大祭司的圣服是一件带格子花纹的内袍,内袍外面再穿上蓝色外袍,外袍底边上系着用蓝色、紫色和朱红色做成的立体石榴图案,还系着金铃铛,大祭司每逢进出至圣所时,金铃铛会发出叮当的响声。一种特制的大祭司外袍名为“以弗得”,是能工巧匠用金线和蓝色、紫色、朱红色线交织着细麻线精心做成的,上部有两条肩带,带子上嵌有两块红玛瑙,每块刻有六个以色列支派的名字。大祭司还戴有特制的胸牌,上面镶着四行宝石,每行三块,共12块,分别代表以色列的一个支派。胸牌内藏有“乌陵”和“土明”,据考可能是两块扁平石头,分别刻有相当于“是”和“否”的符号,大祭司借它们推测上帝对某事的旨意。这套独特的服饰不仅体现出古代以色列人的审美情趣,而且具有双重象征意义,表明在上帝面前,大祭司是以色列12支派的代表;在以色列众人面前,又是上帝的代表。

大祭司的职务起初是世袭的,亚伦死后该职务便由其儿子以利亚撒继承,并任职终生。但“巴比伦之囚”事件之后,大祭司多由统治国的君主任命。希腊化时期曾发生购买大祭司职务之事,据载安条克四世就收受重金而委任行贿者为大祭司。罗马统治时期,在犹太社会大祭司仍掌握宗教、民政的极大权力。公元70年耶路撒冷圣殿被毁后,大祭司的使命宣告终结。

#### 4. 拿细耳人

在希伯来文中,“拿细耳人”(Nazirite)意谓“奉献者”,指自愿奉献出一生或某一时期,执行某些特定宗教使命的人。士师参孙即一拿细耳人,他因母亲所立的誓言而“归给神”,直到死时都有拿细耳人身份,只要不剪发,就能与“亚卫的灵”同在,显出神奇的勇气和力量。先知撒母耳也是有名的拿细耳人,不曾剪发,因为他母亲起誓不用剃刀剃他的头。除了蓄发,拿细耳人还不能饮酒、不能接触尸体。触摸或接近尸体被视为违背誓约的严重行为,若拿细耳人遇见死人,他就被玷污,成为不洁者,必须在洁净的日子剃去“被玷污的头发”,还要把两只雏鸽带到祭司面前,其中一只由祭司献为赎罪祭,此外还须将一只公羊羔献为赎愆祭。

拿细耳人离俗的最短期限是一个月。满了离俗的日子,能通过一个仪式还俗,届时应献赎罪祭和平安祭,将头发剃掉再烧掉。此后他们就恢复正常人的生活,可以喝酒,也能接触尸体。

《马卡比传上卷》提到,由于圣殿被异族人玷污,拿细耳人无法举行礼仪。据《使徒行传》记载,使徒保罗曾许过拿细耳人之愿,后来又与另外四位拿细耳人一同行还俗之礼。

#### 5. 文士

文士起初指受顾抄写文件资料的犹太文人,第二圣殿建成后他们逐渐演变成一个学者阶层,负责抄写犹太律法,向百姓讲解律法,主张以律法为准则整饬犹太民族的精神生活。有人认为,他们

大多是通晓口传律法的专家,在复国时代成为犹太民族的精神领袖,是联系先知和法利赛派的桥梁。

在希伯来文中“文士”含“计数”之意,不带特殊的宗教意味。古代社会具有阅读和写作能力的人很少,这类人应邀抄写律法文件、军事档案、行政文书或个人书信,渐渐形成文士阶层,进入社会各领域,成为法庭记录员、王室顾问、财政监督,并与祭司共同担当了圣殿事务的监管者。

文士的基本职责是用希伯来文誊写经典和各种文书。出于工作性质的要求,他们必须十分认真严谨,并能熟练地用鹅毛笔抄写。抄写时若遗漏、增添或写错一个字母,或改正时不符合有关规定,所誊录的文件就会被视为不洁,废弃使用。誊录后的卷籍必须经过认真核对才能使用。为了确保誊写质量,有关法典对文士的工作制定出65条规则,它们又分成数百条具体规定,如文士开始工作前必须按礼仪沐浴,每逢写到上帝的圣名时要清除头脑中的杂念等。

以斯拉、尼希米领导犹太教复兴时期,文士成为解释律法书的专职教师,不但有力地维护宗教传统,还能依据回归时期的实际情况对其做出灵活阐释。以斯拉本人就是一个“敏捷的文士”,他“通达亚卫诫命和赐以色列之律例”,“定志考究遵行亚卫的律法,又将律例典章教训以色列人”。《便西拉智训》把文士塑造成殷勤研读律法书、先知书和其他古代著作,有能力理解经文中隐藏意义的人,称他们堪当民众的审判官和国务活动的法律顾问。公元前2世纪文士在犹太社会取得显赫的地位,马卡比战争期间他们曾代表犹太民族与敌对的叙利亚军队谈判。此后他们逐渐与法利赛派中注重阐释成文律法者发生密切联系。

但在基督教的福音书中,文士却成为反对耶稣的负面形象。他们高高在上,脱离下层民众,身穿与众不同的长衣,腰间束着墨盒子,臂上带着祷文盒,喜欢人们向他们问安,尊称他们为“拉比”。

他们号称“律法师”，其实并未掌握律法的精髓，以致指责耶稣违犯了律法，说他在安息日做工、治病破坏了有关安息日的规定，其门徒饭前不洗手破坏了洁净律例等。耶稣则严厉揭露、指责他们伪善和腐败，说他们外表伪装敬虔，内心实际上充满了污秽和败坏。

公元70年第二圣殿被毁后，文士和法利赛人逐渐转入大规模的阐释成文律法、汇编口传律法活动，相继编成《密西拿》和《塔木德》，成为犹太教中坚力量的一部分。

## 6、拉比

“拉比”是希伯来文 *rabbi* 的音译，中文和合本圣经译为“夫子”。意思是“长者”或“老师”，指犹太教中精通律法并主持仪式的学者，以及口传律法典籍《塔木德》的编纂者。

在福音书中，拿但业、彼得、安得烈、尼哥底母等人以“拉比”称呼耶稣，对他表示尊敬。抹大拉的马利亚、瞎子巴底买用另一称号“拉波尼”称呼他，表达的敬意又胜一筹。耶稣批评文士和法利赛人喜欢别人在街市上向他们问安，以“拉比”相称呼，认为这是骄傲的表现。同时，他禁止自己的门徒使用该称谓，说：“不要让别人称呼你们拉比。”

在纪元后最初几个世纪，拉比们在犹太教会、犹太社团和经学院中充当了精神导师角色。他们不仅传授教义、阐述经典，还主持会堂的礼拜仪式，主持犹太人的割礼、成年礼、婚礼和葬礼，参与宗教学校的教学和管理，并参与多种社会活动和慈善事业。由于拉比们的重要作用 and 地位，这时期的犹太教得名“拉比犹太教”。

在后世，人们有时将有学问的犹太男子尊称拉比。

## 7、坦拿

“坦拿”是希伯来文 *tanna* 的译音，意谓“教师”，特指一批编纂释经大典《密西拿》的犹太拉比。他们自纪元前后至公元3世纪初相继投身于这一浩瀚的文化工程，把各种口传律法兢兢业业地记

录下来,整理分类,由末代坦拿的代表犹大·哈纳西于公元 210 年主持编成由 6 大卷 63 篇 523 章构成的《密西拿》。

坦拿的先驱者之一是希律王时期的法利赛派哲人希勒尔,他生于巴比伦境内,据称是大卫王的后裔,但家境贫寒,早年在巴比伦学习成文律法,后来赴耶路撒冷研习口传律法,与另一位著名学者沙麦共同主持犹太教公会活动长达 40 年。在学术上他代表了法利赛派的典型观点,认为生活中的一切都在不断变化,不可能被一种固定僵死的成文法规所束缚,由此主张对律法进行温和宽泛的解释,使摩西五经能不断适应处于发展变化中的新形势。而沙麦一派则态度严肃,注重引经据典,不敢越雷池一步。《塔木德》提到两人在 300 多个问题上的分歧,但最终希勒尔的观点被多数坦拿接受,从而开创了解释经典永无止境的学术风气。《密西拿》乃至《塔木德》能编纂成功,便直接体现了希勒尔的观点。

按照不同的活动时期,坦拿大致由五代人组成。第一代以迦玛列和约翰兰为首,他们在耶路撒冷开设研究中心,公元 70 年第二圣殿被毁后研究中心转移到贾布奈。第二代以迦玛列二世、埃利扎和约书亚为首,他们在许多领域深化了前代的研究,但巴尔·科赫巴起义失败后犹太经学院被罗马人查封,研究活动受到很大影响。第三代以亚基巴、以实玛利、哈拉利亚为首,他们将研究中心转移到加利利,开始编纂《密西拿》。第四代以西缅、约瑟和梅厄为代表,他们在多处开设经学院,极大地促进了口传律法的研究。第五代坦拿的代表即犹大·哈纳西,他完成了《密西拿》的编纂,标志着坦拿时代的终结。由于五代坦拿的持续努力,数百年间一直在民间流传的口传律法逐步被整理成文,汇集成一部解释圣经的巨著,为日后《塔木德》的成书奠定了基础。

## 8、阿摩拉

继坦拿之后继续致力于释经工作的犹太拉比被称为“阿摩拉”,意思是“代言人”或“释经者”,兼指巴勒斯坦和巴比伦两地的

研究者。这支队伍相当庞大,有据可考的即达两千人以上。为便于他们潜心钻研,当时的犹太法律允许其不纳税,不承担各项公共义务。他们的主要工作是研究《密西拿》,考证其中每一句话的出处,论述它们赖以提出的律法准则。

一般认为,巴勒斯坦阿摩拉由五代人构成,巴比伦阿摩拉由八代人构成,分别在巴勒斯坦境内的提比里亚、赛弗里斯、该撒利亚等经学院,和巴比伦境内的尼哈底亚、苏拉、庞贝底萨等经学院活动。两地学者虽互有往来且以种种方式进行观点交流,所从事的研究依然各有特色。巴勒斯坦阿摩拉用西亚兰文写作,风格与《以斯拉记》和《但以理书》中的圣经亚兰文章节特色相近;巴比伦阿摩拉则用东亚兰文书写,与曼达亚兰文的特点相仿。巴勒斯坦阿摩拉侧重研讨巴勒斯坦的传统和实际情况,公元4世纪中叶在提比里亚经学院编出自己的《革马拉》,篇幅较短;巴比伦阿摩拉人才济济,在更宽松的环境中从当地现实出发对《密西拿》进行更缜密的研究和更周全的增补,于公元5世纪末在苏拉经学院编出另一部《革马拉》,篇幅相当于巴勒斯坦《革马拉》的七八倍。这两部《革马拉》与《密西拿》分别合并后,成果即《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》,统称《塔木德》。

### 第三节 礼仪和节期

#### 一、礼 仪

犹太教的宗教活动是通过某些特定礼仪进行的,主要有敬拜、祈祷、读经、唱诗、忏悔、献祭等。

##### 1、敬 拜

敬拜即向上帝表示崇敬,是犹太教最基本的宗教礼仪。在大

约两千年间,古犹太民族的敬拜方式有许多改变。据圣经记载,亚伯拉罕是居无定所的放牧人,每到一处都筑坛献祭,向上帝表达虔敬之心。摩西率众出埃及时,以色列各支派在随军迁移的流动会幕中奉拜神。

自古以来,犹太民族的敬拜活动渗透于每个家庭的日常生活。《申命记》第6章规定,以色列人的人生第一要义是尊崇亚卫为“独一的主”:

以色列啊,你要听!亚卫我们的上帝是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱亚卫你的上帝。我今日所吩咐你的话,都要记在心上,也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里,行在路上,躺下,起来,都要谈论。也要系在手上为记号,戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上,并你的城门上。

这段话开头的“你要听”在希伯来文中发音“示玛”。犹太人用“示玛”指代这段概括了其核心信仰的经文。根据其中的规定,他们不但每天早晚背诵“示玛”两遍,而且制成“经文护符匣”和“经文楣铭”佩带或悬挂。“经文护符匣”是信徒晨祷时佩带的黑色兽皮方盒,内装写有“示玛”的羊皮纸条,两个一副,一戴额上,一戴右臂,以志念念不忘上帝的嘱托。“经文楣铭”以小幅羊皮制成,上面抄有“示玛”,装在精制的卷筒中,经过祝福后悬挂在住房的右门楣上,信徒出入房门时与其亲吻,以示虔敬。也有人将小型楣铭系在项链上。

所罗门在耶路撒冷建造圣殿后,圣殿成为全国的敬拜中心,男子不仅在家中与家人一同读经、祈祷、献祭、守节,而且一年三次前往圣殿,庆祝全国性的宗教节期——逾越节、七七节和住棚节。家距耶路撒冷遥远的人,每年至少也要去一次。节日期间盛况空前,成千上万的人云集于耶路撒冷内外,夜间或在亲属家居住,或在城



外搭棚而居,天明后便涌向圣殿及周围地区。圣殿的唱诗班配乐演唱适用于节期的诗篇,祭司和利未人则献上数以百计的祭牲。成群结队的敬拜者情绪高昂,手舞足蹈,载歌载舞。也有人只在稍僻静的地方默默祷告。

所罗门圣殿被毁后,犹太会堂在各地逐渐发展起来,成为公众敬拜上帝的地方。公元70年第二圣殿再度被毁后,会堂成为犹太人举行共同崇拜活动的惟一公开场所,其中的情形与后世基督教教堂中的礼拜仪式相仿:只有赞美、祈祷、读经和讲道,而没有奉献实物的献祭。

## 2、祈 祷

祈祷指信徒向上帝倾诉心声,吁求得到灵性的指引和精神的扶助。虔诚的犹太人每天三次进行礼仪性祈祷,晨祷是为了纪念信仰的始祖亚伯拉罕,其间男信徒必须佩戴经文护符匣和祈祷披巾。圣殿被毁后,按犹太拉比的解释,晨祷是为了代替每天在圣殿中举行的晨祭。在晨祷仪式中,人们要在天刚破晓时诵读“示玛”及其他祷词。晚间进行的祈祷称为晚祷,传统认为意在纪念祖先雅各于伯特利梦见上帝赐福一事。晚祷于天黑后进行,首先诵读《诗篇》的一些章节,继而感谢上帝将律法赐给以色列,然后背诵“示玛”,称颂上帝把以色列人从埃及的为奴之境中解救出来。

祈祷分为个人的和公众的两类。个人祈祷通常在家中进行,祷文多用第一人称单数(“我”),内容大多关系到个人遭遇,如渴求得到扶持与庇护,期望免除灾祸和病痛等。以《诗篇》第38篇中的诗句为例:“亚卫啊,求你不要在怒火中责备我,不要在烈怒中惩罚我。因你的恼怒,我的肉无一完全;因我的罪过,我的骨头也不安宁。亚卫啊,求你不要撇弃我;我的上帝啊,求你不要远离我;拯救我的主啊,求你快快帮助我。”公众祈祷起初在圣殿中进行,圣殿被毁后转移到各地的犹太会堂中,祷文多用第一人称复数(“我们”)写成,以表达全民族呼求上帝佑助,摆脱苦难获得新生的愿望,如

《诗篇》第 80 篇中的诗句：“上帝啊，求你使我们复兴，使你的脸发光，我们便要得救。亚卫万军之上帝啊，你向你百姓的祷告发怒，要到几时呢？”

犹太男子祈祷时必须肩戴“祈祷披巾”，正统派信徒甚至将它顶在头上，同时覆盖头部、颈部和双肩。这种特制的披巾呈长方形，长 150 公分，宽 115 公分，两头有流苏，四角各有一个小孔，其间穿着带结的绳穗。披巾用白色亚麻布织成，两端各有若干条蓝色或黑色横纹。据说流苏、绳穗和绳上的结代表犹太教的 613 条诫命，蓝色或黑色条纹象征犹太人对亡国灾难的哀悼。作为重要的礼仪用品，祈祷披巾不仅是父亲在儿子的成年典礼上必赠的物品，也是新娘在婚礼上送给新郎的结婚礼物，还是犹太人死后入殓的随葬品。

### 3、读 经

犹太人素有“一本书的民族”之称，这本书就是他们的宗教经典《希伯来圣经》。诚如阿巴·埃班所说：“犹太人不是忠于某个世俗统治者，而是忠于一个理想、一种生活方式、一部圣书。……圣经及其全部注疏构成了一部独特的文学著作，一个铭刻着犹太人思想和实践的纪念碑，犹太民族的所有精神建树都是以它为基础的。”<sup>①</sup>

按照传统说法，早在摩西时期，犹太人就于安息日和其他节期诵读上帝赐予的律法条文。波斯时期文士以斯拉向众人颁布律法书，将读经定为每周一、四和安息日午后必须履行的仪式。此后诵读律法书逐渐成为第二圣殿和犹太会堂仪式的有机组成部分。读经时须有 10 名以上的成年男子在场，并使用抄写在羊皮上的律法书卷。这种书卷须用 248 片生前无残无疾的公羊之皮精心处理后

<sup>①</sup> 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，中国社会科学出版社 1986 年版，第 220 页。

缝制而成,再由专职抄写员用方体希伯来文细心抄录下来,不得出现任何差错。

拉比犹太教时期,巴勒斯坦和巴比伦两地的经学院中形成两种诵读律法书的惯例。在巴勒斯坦,人们根据三年中的星期数把律法书分成 157 个章节,以三年时间将全书诵读一遍。在巴比伦,人们则按犹太历闰年的星期数把律法书分成 54 个章节,一年就把全书诵读一遍。就这样,前一轮刚刚读完,后一轮随即开始,在周而复始的循环中,诵读律法书的活动永不止息。

犹太会堂的读经仪式庄严、热烈且富于喜庆气氛。读经开始前众人须全体起立,目迎经卷从约柜中取出,在诵经台上放好。读经完毕众人须再次起立,目送经卷放回约柜。每次读经过程中须更换诵读者三至七人不等,每更换一人,会众都要齐诵祝词“祝福我们的祖先”。读经完毕后,末位诵读者要把经卷高高举起,众人齐唱《摩西陈明律法之歌》。这时,有幸在众人面前高举经卷的人被尊称为“高升者”。

除了律法书,犹太人也在会堂按周期诵读先知书的某些章节,如每年第 1 周诵读《以赛亚书》第 42 章 5 节至 43 章 11 节,第 5 周诵读《列王纪上》第 1 章 1 至 31 节,第 9 周诵读《阿摩司书》第 2 章 6 节至 3 章 8 节,第 11 周诵读《以西结书》第 37 章 15 至 28 节,等等。在一些特定节期,他们则诵读诗文集中的五卷“弥基录”(希伯来文 megilloth, 意谓“卷轴”):在逾越节间的安息日诵读《雅歌》,在五旬节诵读《路得记》,在京城陷落日诵读《耶利米哀歌》,在住棚节间的安息日诵读《传道书》,在普珥节诵读《以斯帖记》。

#### 4、唱 诗

仅从《诗篇》透露的情况即可确认,犹太人的宗教仪式中交织着丰富的唱诗活动。《诗篇》第 150 篇提到多种乐器,如号、琴、瑟、鼓、箫、铙、钹等,以及演奏这些乐器时的动作,如吹、弹、奏、击、跳等,形象地展示出犹太人唱诗时的情景。第 136 篇是一首启应体

赞美诗,分为26节,每节两行,前一行由仪式主持人领诵,后一行是信徒们的齐声回应,回应句皆为“他的慈爱永远长存”:

你们要感谢亚卫,因为他至善,

他的慈爱永远长存。

要感谢万神之神,

他的慈爱永远长存。

要感谢万主之主,

他的慈爱永远长存。

惟有他行神迹,

他的慈爱永远长存。

他凭自己的智慧创造诸天,

他的慈爱永远长存。

他在深水上面铺张大地,

他的慈爱永远长存。

.....

要感谢天上的上帝,

他的慈爱永远长存。

从这独特的诗体中,不难感受到当年犹太信徒唱诗时此呼彼应、一唱一合的热烈场面。《次经》中的《三少年赞美上帝之歌》也是一首类似的启应体抒情诗。

《诗篇》中留有许多音乐提示,表明其中所录诗歌是配乐演唱的。它们有的提示曲调,如第6篇“调用第八”、第9篇“调用慕拉便”、第22篇“调用朝鹿”、第46篇“调用女音”、第53篇“调用玛哈拉”、第56篇“调用远方无声鸽”、第57篇“调用休要毁坏”、第60篇“调用为证的百合花”、第69篇“调用百合花”、第88篇“调用麻哈拉利暗俄”等。为曲调填写歌词与中国古代的填词步曲类似,但对字数和声律的要求可能不如中国词曲讲究且严谨。有些音乐提

示涉及乐器,如第5篇“用吹的乐器”、第8篇“用迦特乐器”、第55篇“用丝弦的乐器”等。此外,有些歌词注明“交与伶长”,即唱诗班的领队,还有的提到“耶杜顿”之名,据载此人是大卫的圣殿乐师。

音乐提示语“细拉”的频繁出现也能透露出古代犹太人唱诗的情形。虽《七十子希腊文译本》将它译成“间奏曲”或“插曲”,后世对其含义仍众说纷纭,有人说它相当于一个休止符,表示唱诗至此应做短暂停顿,使节奏感更加突出;

有人说它是重音符号,示意应提高音调,加强语气;还有人说它是延长符号,说明要适当拖长语音。

从文化发展史的角度看,可以说,犹太教的唱诗活动深刻影响了后世基督教教堂音乐的成长,并辗转影响了整个西方古典音乐的发展。

## 5、忏悔

作为宗教礼仪的忏悔有两重含义,一是在上帝面前认罪,检讨自己犯下的过失和罪行,祈求上帝宽赦和拯救;二是宣认上帝是宇宙万物的惟一主宰,对子民有着始终如一的慈爱,时刻都在怜恤他们,救助他们。在希伯来诗歌中这二者常常合为一体,综合表达出诗人的如下意念:我犯了罪,陷于病痛之中,几近死亡;我向上帝悔罪,他便解救了我;现在我要将感恩的心声献给他。相传大卫与拔示巴犯了奸淫罪后,写下有名的忏悔诗:“上帝啊,求你按你的慈爱怜恤我,按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。求你将我的罪孽洗除净尽,并洁除我的罪。因为我知道我的过犯,我的罪常在我面前。我向你犯罪,惟独得罪了你,在你面前行了这恶,以致你责备我的时候显为公义,判断我的时候显为清正。”(《诗篇》51:1-4)。

犹太教最重要的忏悔活动在犹太历新年到赎罪日的10天间,这是全民族反省过去、忏悔自身的肃穆日子。这时不仅要举行各种群体性的斋戒、苦行、集会、献祭活动,还要在邻里伙伴之间相互求得宽恕。犹太人相信,人们要想得到上帝的宽恕,必须首先得到

邻里伙伴的宽恕,所以每逢这时他们就会登门拜访周围的人,请求他们原宥自己过去一年中可能犯下的过失。犹太信徒的家人也要在此期间聚在一起,夫妻、长幼、兄弟姐妹之间相互请求宽恕,并表达对他人的宽恕。在忏悔仪式上常用的认罪文逐渐固定下来,其中较流行的一种根据《出埃及记》第34章改写而成,基本内容是上帝就其恩慈的13种具体表现对摩西的训诲。

## 6、献 祭

献祭即向上帝奉献祭品,是信徒取悦神灵的重要仪式,在许多宗教中都有表现。圣经在《利未记》卷首集中记载了犹太教的五种祭礼,依次是燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭和赎愆祭。

燔祭的祭品一般为雄性牲畜(无残疾的公牛、公羊等),献祭时将肉块、脂油等摆在祭坛的柴上焚烧,焚烧脏腑和腿时须事先用水洗净。若家贫无力备牲,也可用斑鸠或雏鸽代替。“燔祭”的原文有“上升”之意,象征信徒的敬拜与祷告随着焚烧祭物的馨香之气上达于天。献祭者若把手按在祭牲头上,表示他与牲畜认同,牲畜是自己的替身,献牲畜如同把自己献上。

素祭的祭物为农产品,如用大麦或小麦磨成的面粉、煎或烤的饼、烘熟的谷物等,其中不可带酵,也不可有蜜。会众献祭时“用细面浇上油,加上乳香”,带到祭司那里,祭司从中取出一部分烧在坛上。剩下的面粉烤成饼,但不可加酵,供祭司在圣处食用。但祭司奉献的素祭要全部烧给亚卫,自己不能吃。素祭有时与燔祭、赎罪祭、平安祭一同献,用以特许的还愿。素祭单独奉献时,多是穷人为赎罪而献,或是为验证妇女是否贞节而献。

平安祭分三种:感恩祭、还愿祭和自愿祭。祭物为无残疾的公牛、公羊、母羊,以及调油的无酵饼、抹油的无酵薄饼,或有酵饼,可见限制不甚严格。祭品一分为三,一部分焚烧献给上帝,一部分归于祭司,一部分归于献祭者及其家人。“平安祭”的原文含有“和好”、“相契”、“福祉”等意,表明献祭者希望保持与上帝、与邻居之

间的和谐关系。所献的祭牲要在会幕门口宰杀，把血洒在祭坛周围，属人的祭肉要当天吃完；但若为还愿或甘心而献，祭肉第二天仍可吃，而第三天必须以火焚烧。

赎罪祭和赎愆祭都为补赎过犯而献，过犯的性质很难区别，因为在原文中，“赎罪”与“赎愆”有时意义相同，互相替用。一般说来，“罪”比“愆”严重，多指宗教方面的过错（如渎神、拜偶像等），“愆”则指对人犯下的过错，如拒绝作见证、沾染污秽、冒失发誓、在交易中行诡诈、抢夺别人的财物、欺压邻居、捡拾别人的财物昧为己有、起假誓等。献赎罪祭时，祭司要把无残疾的公牛牵到会幕门口，以手按牛头，在亚卫面前将牛宰杀，取牛血抹在会幕内香坛的四角上，剩余的血倒在会幕门口的燔祭坛脚跟。牛的脂油要在坛上焚烧。官长要用公山羊为祭物，百姓可用母山羊或绵羊羔代替。赎愆祭的祭物多为山羊或绵羊，若无力献羊，也可用两只雏鸽或两只斑鸠代替。祭牲应在祭坛北边宰杀，羊血洒在祭坛周围，祭肉在坛上焚烧。祭司中的男丁可吃祭肉，但必须在圣处吃。

犹太民族史上时常发生权贵和上层祭司企图以丰盛的供奉、铺张的庆典取悦神灵之事，他们误以为只要有隆重繁冗的礼仪、慷慨的什一奉献、昂贵的燔祭素祭，以及从大卫时代承袭而来的美妙音乐，就能得到神的欢心，保住自己在宗教和政治上的特权地位。这种行为遭到先知们的痛斥。阿摩司认为，形式上的各种祭祀并不重要，重要的是弘扬公平和正义。他传达神谕说：“我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳；也不顾念你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我，因为我不愿听到你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚，使正义如江河滔滔。”这种言论赋予上帝以鲜明的道德性，主张奉献各种物质性祭品只能换来虚假的安全，上帝是否赐福其实取决于人们是否行善。

## 二、节 期

古代犹太教还通过一系列节期强化民众的宗教意识,较重要的节期有安息日、逾越节、除酵节、五旬节、住棚节、赎罪日、净殿节和普珥节等。

### 1、安息日

“安息日”的希伯来文原义是“停止”、“止息”。此节在每隔六天后的第七天,从星期五傍晚日落后开始,至星期六傍晚日落时结束。这天以色列人要停止一切工作,专事敬拜上帝,并作适当的休息。按《出埃及记》的说法,安息日来源于亚卫六天中完成创世之工,于第七天休息。另有记载,称它是亚卫和以色列人永远立约的证据,并兼有纪念亚卫拯救以色列人出埃及的意义。

在历史书和先知书中,此节是个快乐的日子,百姓们前往圣殿祈祷,或拜访先知,不干重活,也停止商贸活动,但可以作短距离旅行,并能守卫圣殿或王宫。圣殿被毁之后,以色列人沦落异邦,传统的祭祀典礼无法进行,安息日获得与日俱增的重要性。先知们劝人这日不要上路旅行,不要谈论个人的私事,不要肩挑担子从城门出入,“无论何工都不可做”。但这些劝谕显然未被严格执行,因为波斯时期的尼希米回到故都时,竟发现“有人在安息日踹酒榨,搬运禾捆,又把酒、葡萄、无花果……担入耶路撒冷”,他见状只好“吩咐人将门关锁,不过安息日不准开放”。

后来犹太教对安息日的规定愈来愈严格,到马卡比时代,虔诚的犹太人为免于触犯此节,竟宁可被敌人杀死也不抵抗自卫。后来玛他提亚规定,如果安息日遭到攻击,犹太人务必奋起自卫。但史书记载,马卡比战士大胜尼迦挪后,本应追击逃亡的败军,却由于安息日开始而停下来不再前进。再后,法利赛人、艾赛尼人对安息日的规定更为繁琐,甚至节外生枝,禁止夫妇同房、生火煮饭和



点灯照明。至新约时代,耶稣与法利赛人在安息日问题上产生尖锐矛盾,耶稣驳斥他们时讲出名言:“安息日是为人设立的,人不是为安息日设立的。”

关于安息日的渊源,有人认为是迦南,也有人认为是巴比伦。持后一说者指出,巴比伦人原有以七天为一单元的计时法,每月28天,其中第7、14、21及28日为不祥日,君王、祭司、医生等都应避免某些工作,以免发生不测,如国王不可吃煮过的肉和烤过的面包,不可换衣,不可穿新衣,不可献祭,不可驱车出游,亦不可发号施令;祭司不可宣讲神谕;医生不可行医等,总之各人都要回避称心惬意之事,以策安全。当然,以色列人的安息日较此已有重大演变,它所体现的宗教观念无疑已经充分民族化。

## 2. 逾越节

逾越节是犹太教最重要的节日之一,从犹太历亚比月14日黄昏开始守节,仪式为宰杀羔羊,用牛膝草蘸羊血涂在门框和门楣上,然后烤熟羊肉,由献祭者和全家同吃,意在纪念亚卫拯救子民出埃及时越过以色列人家门而击杀埃及长子之事。据《出埃及记》记载,亚卫上帝连降九灾击打埃及,法老皆不服输;亚卫决意降下第10灾,击杀埃及人的所有长子和头生牲畜。行动前他吩咐以色列各家宰杀牛羊,把血涂在左右门框和门楣上,以便他看到后逾越而过,而不杀该家的长子。以色列人遵嘱而行。亚卫严惩了法老,终于使子民出走埃及。为纪念此事,犹太人于每年亚笔月满月时守逾越节,节间家长向全家讲述摩西带领族人出埃及的往事。

有学者考证,此节最初是西亚上古牧民的节日。春分时节牧民们将幼畜献给天神,是为了祈求福泽,确保牛羊肥壮多产;在门框和门楣上涂抹畜血,是为了驱邪禳灾。节间的活动也显示出牧民节日的特征,如将祭牲直接放在火上烤而不用炊具,不以水煮;要吃未经发酵的无酵饼(这迄今还是西亚牧民的常用食物);吃肉时要“腰间束带,脚上穿鞋,手里拿杖”,意味着很快就要外出放牧

远行,等等。因此逾越节的起源可上溯到遥远的游牧时代,只是后来犹太人赋予其特殊的宗教寓意,使它和亚卫上帝拯救以色列人出埃及事件联系起来。

### 3、除酵节

此节和逾越节相连,时间为亚比月 15 日至 21 日。时值大麦开镰收割之际,以色列人将当年收割的第一个禾捆献给上帝,祈求赐福,确保五谷丰登。节间只吃用新麦做的饼,不能发酵,以示食物中没有一点陈年的遗留物。七天中的第一天和最后一天不得工作,而举行宗教集会。意在纪念以色列人出埃及时仓促行军,食物来不及发酵,并与苦菜同吃。据考最初可能是农业节,表示新的一年由此开始。或谓初为迦南节日,以色列人定居后逐渐接受下来,并赋予特定的宗教寓意。此节的庆典和逾越节往往合为一体。

### 4、五旬节(亦称七七节、收割节)

“五旬节”指此节在逾越节之后的第 50 天,“七七节”指在逾越节后的七个七天之后,“收割节”指此时正值小麦开镰收割之际。时为犹太历西弯月 6 日,礼仪是用初熟的小麦做成两个饼,献给上帝,同时献上七只无残疾的一岁羔羊,一头公牛犊,两只公绵羊等。意在感谢上帝赐予土地肥沃、新麦丰收之恩,可见是以色列人定居迦南后才设立的农业节日。公元前 2 世纪的犹太律师称此节为亚卫在西奈山与以色列人立约的纪念日,此说似嫌牵强,因为以色列人出埃及后“满三个月”才到达西奈山,远远超过了“五旬”。初期基督教也过五旬节,但含义转变,成为纪念圣灵降临,使门徒能说异国语言的节日,故又称“圣灵降临节”。

### 5、住棚节(亦称收藏节)

此节与逾越节、五旬节并列列为犹太三大节期,时为犹太历以他念月 15 至 21 日,一连庆祝七天。庆典隆重,首先是献祭:“将火祭、燔祭、素祭并奠祭……献给亚卫”;其次是住棚:一连七天住在

用橄榄枝支搭的棚子里；再次是手持树枝摇摆庆贺。被掳后还增添了游行：每天早上祭司要同百姓游行至西罗亚池，取池水回来，倒在祭坛的西南角上，象征由西南方来的雨水常年不断。

摩温克尔等主张此节导源于巴比伦的新年庆典，认为以他念月是犹太历的正月，恰逢新的一年开始。另有人认为此节最初名为“收藏节”，暗示乃农业节日，在秋天庆祝，其时各种农作物及瓜果硕果累累，农民在田间的棚子里喜不自禁，便载歌载舞，尽情作乐，年深日久而成为节日。以色列人进入迦南后才接受此节，并逐渐与亚卫带领众人出埃及的古老传说联系起来，住棚七天则成为对以色列人在旷野住棚的回忆与纪念。

## 6、赎罪日

此节迄今是以色列人的重大节日，在犹太历以他念月 10 日（即住棚节前五日）庆祝。节日期间人们不得做工，只能斋戒、苦行，在圣殿举行集会，献上特定的祭品，为圣殿、祭司或全体民众赎罪。按《利未记》第 16 章的规定，赎罪日礼仪的主要程序是：大祭司先献上一头公牛，为自己和自己的家族赎罪，然后进入帐内，用手指蘸牛血，弹到施恩座上；再取出两只公羊，拈阄选出一只归亚卫，另一只归阿撒泻勒，将前一只献祭，把羊血弹到施恩座上；大祭司再把两手按在献给阿撒泻勒的羊头上，承认族人的诸般罪孽和过犯，把罪归在羊身上，然后派人送往旷野的无人之地，把众人的一切罪孽都带走；送羊人返回后，要经过洗衣沐浴，才能进营。“阿撒泻勒”本义无考，一般认为是旷野中的邪灵或鬼魔。献给阿撒泻勒的羊又称“替罪羊”，在后世转喻“为他人担当罪过的无辜者”。

赎罪日的产生时间迄无定论，一般认为不会早于公元前 5 世纪的尼希米、以斯拉时代。时至今日以色列人仍举行盛大的赎罪日仪式，但一般以祈祷代替祭献牲畜。正统派犹太教徒此日不穿皮鞋，身上不涂油，身着白色长袍，全天进行祷告和默念。

### 7、净殿节(亦称哈努卡节、烛光节、再献圣殿节)

此节从犹太历基斯流月 25 日开始,一连八天。“哈努卡”意谓“重建”,纪念犹太·马卡比公元前 165 年基斯流月 25 日洁净圣殿、重建祭坛之事。公元前 168 年叙利亚王安条克四世亵渎耶路撒冷圣殿,在殿中为希腊主神宙斯设立祭坛,以猪肉献祭。犹太·马卡比领兵反抗,三年后重返耶路撒冷,下令洁净圣殿,为亚卫上帝重建祭坛,恢复献祭,故又称“再献圣殿节”。节间人们手执棕榈树枝,高唱“哈利路亚”诗篇,到圣殿献祭。入夜后家家户户在门前点燃蜡烛,每天增加一盏,直到第八天节日结束,由此又得名“烛光节”。以色列人至今仍每年庆祝,届时所有高大建筑物上都安装电灯烛台,会堂和居民房舍一概张灯结彩,夜间万家灯火,一片通明。此节是冬季最盛大的节日。

### 8、普珥节(亦称掣签节)

普珥节在犹太历亚达月 14、15 日,纪念犹太人于波斯统治时期死里逃生、反败为胜之事。波斯宰相哈曼以掣签定出亚达月 13 日剿灭全国的犹太人,犹太人末底改、以斯帖机智地利用国王亚哈随鲁挫败哈曼的阴谋,于那天反击仇敌并取得胜利,事后将该月 14、15 日定为普珥节。“普珥”原为波斯文,意即“掣签”。犹太人迄今每年亚达月 13 日禁食一天(称为“以斯帖斋”),作为节日纪念活动的开始,入夜后家家燃起灯火,人人都去会堂参加集会。14、15 日人们再聚会堂,诵读或聆听《以斯帖记》。节日期间大家互赠礼物,化妆成圣经人物,结队游行,甚至男扮女装、女扮男装,恣意取乐。普珥节事实上已成为犹太人的狂欢节。有人考证此节源于波斯的民间庆典,还有人认为,末底改、以斯帖战胜哈曼一事乃源于一个巴比伦神话。

## 第八章 军事体制

上帝拣选了犹太人，却没有让他们安居于世。为了保住赖以生存的弹丸之地，他们不得不献出一个又一个血肉之躯。但是“伸冤在我，我必报应”（《罗马书》12：19），犹太人深信他们的敌人终必遭到神的惩罚，因为他们给犹太人造成的苦难神在高天之上都清楚。所以，是神统帅着犹太全军，为犹太人伸张着正义；这是一场由神指挥的战争，一场神圣的战争。犹太人在这种独特的战争观念支配下，从族长时代到王国时代再到被掳囚居时代，为寻求一方属于自己的立锥之地并固守下来，与四邻民族展开了一次又一次争夺战。就是在这样的战争中，他们的军事体制和战略战术显示出与众不同的特殊性。

## 第一节 圣战观念

### 1、亚卫的战神性质

世无无源之水、无本之木。论及战争，不论对哪一方，总有一个因何而起、为谁而战的问题。原始民族打仗，最初的缘由或者只为争夺一件猎物，或者只因彼此不熟识，或者只是互相看不顺眼而已。但战争总是可怕的。对血与死亡的恐惧，使最初的人们不得不把生死大权和胜负结果的支配者归于冥冥中的某种神秘力量。古犹太民族和世上其他古老民族一样，无法把握战争的进程，他们认为，既然亚卫赋予个体以生命，当个体生命违背其意愿时，他也能毫不留情地将其毁灭。犹太人作为亚卫的惟一选民，既然在西奈山上与亚卫立了约，亚卫就是他们的保护神，犹太人就要忠诚于他。因而犹太人的战争进程与他们的上帝亚卫息息相关，亚卫不但掌握着犹太人的生死大权，也掌握着战事的胜负结果。

古希腊罗马人也同样把各种不可知因素归给具有非凡力量的神。在战争中他们不但希望能得神力之助，而且幻想着自己就是神，因为惟此才能更有效地控制和掌握个人的命运。这使荷马史诗中不时出现神人同战的场面。但犹太人的圣战观念却是一种宗教意念：上帝是他们的军事统帅，体现在战争中，即是军队的精神向导和行动指南。上帝俯视着大地，静观两军作战；犹太军队的胜败实由犹太人对上帝的忠信与否决定。由于战争成为上帝检验犹太人信仰程度的方式，所以犹太人若不敌对手，就是上帝对他们不忠信的惩罚；若胜过对手，则是上帝对他们忠信的奖赏。上帝与犹太人的关系渗入战争之中，体现出犹太民族独有的宗教信仰：不是为了宗教而战，而是宗教使人去战。

亚卫作为战神的形象是逐渐发展的。毫无疑问,他首先是英勇的战士,是犹太士兵中的一员,一如摩西所说:“亚卫是战士,他的名字叫亚卫。”(《出埃及记》15:3)同时,他又是军队的统帅,能力非凡无比,他把埃及的战马和骑兵扔进海里,无比威严地征服了仇敌;他只要吹一口气,就会使敌军像铅块一样沉入海底。这位统帅不是某个家族的头领,而是全民族的总帅,是犹太民族的战争之神。他带领犹太人打败外邦诸族,在迦南建起自己的国家。在统一王国和分国时期,他一直保持着民族神的形象,但到亡国被掳之后,他的性质却发生了改变。这时,他不但保护自己的子民,也惩罚本族犯罪作恶的人,甚至不惜以巴比伦人为发泄怒气的鞭和杖,将罪恶充斥的圣城耶路撒冷夷为废墟。这一动向预示着他要走向更加广阔的世界,从犹太民族之神变成万国万族的共同统帅。他要平息各族间无休止的斗争,在日光之下实现更广泛的统领。对此,《弥迦书》第4章3节说,亚卫作为万国的统帅,要“解决民族间的纠纷,排解列强间的争端,他要用刀剑铸造犁头,把枪矛打成镰刀。将来不再有国际战争,不再有人整军备战。”《撒迦利亚书》第9章也说,亚卫要除掉以色列的战车、毁灭耶路撒冷的战马,而在世界各国促进和平。

饱尝战乱之苦的犹太人民在瓦砾堆中目睹了尸骨狼藉、哀鸿遍野的惨景以后,如何再唱起礼赞和平的歌声?他们相信,在光明之子与黑暗之子、善良与邪恶的大决战后,亚卫会委派他的使者弥赛亚——和平之君降临于世,建立一个永久长存的和平世界。神的应许使他们的希望之火重新燃起,无论在密布的战云中或重操武器的两军对垒之际,这希望之火永不熄灭。基督徒相信耶稣就是亚卫派遣的弥赛亚,深信耶稣的名言“使人和睦的人有福了”(《马太福音》5:9),认为这样的人必有进入天国的保障。到这时,犹太民族的战神已演变成一位世界和平之君。

## 2、圣战掠影

大卫时代以前,犹太人经历的所有战争都是在圣战观念下进行的,都是为了上帝而战。王国时代以后,战争的性质有所改变,国王率军出征,去攻打国家的敌人,打的是犹太国王的战争;军人不再是揭竿而起的平民,而是国王的职业军人或战时应征入伍的战士。于是,犹太人的战争逐渐带有了世俗性质,成为普通的世俗战争。但它还保存一些圣战的仪式,如大卫出征时仍携带约柜出击;打胜仗时仍把原因归于上帝,认为胜利得自上帝的协助。对于开战的时机及战争的结果,国王不再直接征求神意,而是请周围的先知代替作答;国王往往首先询问先知的意见,再由他们转述上帝的旨意,这使先知成为国王与上帝之间的传言人。以赛亚先知就有很强的圣战观念,他向国王亚哈斯预告说,虽有敌军联盟进攻,国王也不必害怕,只要坚信亚卫,就能一切逢凶化吉;关键是要相信“万军之亚卫必降临在锡安山冈上”(《以赛亚书》7:9;31:4)。但由于犹太众人不信亚卫,那次战争便节节失利。

到了马卡比时代,圣战的观念重新兴起,犹大和他的兄弟们在捍卫神圣律法的口号下奋起反抗塞琉古王安条克四世的奴役,掀起轰轰烈烈的人民战争。军队的动员完全按照《申命记》第20章5-8节的规定,犹大劝勉百姓赞颂万军之亚卫,毅然决然地推翻异教祭坛、烧毁异神偶像;他们的起义口号是“所有忠于上帝圣约、服从上帝律法的人们,跟我来呀!”(《马卡比传上卷》2:27)与早期的圣战比较,马卡比战争具有更明确的目的性,上帝成为犹太人借以发动战争、号召民众的神圣旗帜。这既是一场宗教战争,也是一场世俗战争,目的既是维护犹太教的纯全和宗教信仰的自由,也是捍卫国家的独立和民族的完整。在战争中犹太起义战士除了攻打异邦压迫者,也严厉惩罚本族背弃上帝的罪人,因此,这场战争又兼为犹太忠信者与悖逆者之间的战斗。



马卡比战争结束两千多年后,考古学家在死海附近发现了库姆兰社团的“战争卷轴”——《光明之子与黑暗之子的战争》。这卷书以启示文学的手法表现马卡比家族执政时期的战争,称利未、犹大、便雅悯三支派为光明之子,即善的代表,而以东人、摩押人、亚扪人、非利士人尤其基提人为黑暗之子,即恶的代表。在战争中,军队的指挥、武器的使用和战略的运用都符合罗马军队的规定,战争的目的和性质却带有圣战特征。开战的仪式具有圣战仪式的特点,军队是“亚卫的子民”,战士在上帝的号召下聚集而来,军旗上写着“亚卫的时刻”、“亚卫的战争”。这场宇宙之战直到最后关头,光明之子才因上帝协助而制服其强大对手。在这时的犹太文献中,圣战高度抽象化,成为宇宙中善与恶两种势力的大决战,而上帝则成为解决矛盾的最后力量。

### 3、出征仪式

宣战必须出于亚卫的命令,或至少得到亚卫的认可或默许。为了获得亚卫的帮助从而赢得胜利,开战之前有必要向神奉献祭品,祈祷他的祝福。此情此景,正如饮一杯薄酒,诵一曲“生也由你,死也由你”的悲歌,充满了“古人征战几时还”的悲壮!除献祭外,出征的将士还应举行取洁礼并戒绝女色,因为不洁和行淫都为“十诫”所不许,触犯这些诫命必会违背亚卫的意愿,失去他的眷顾,进而造成出征失利。

为了表明上帝在军旅中与犹太人一起作战,犹太军队每次出征或行军之前,都要让约柜和祭司走在队伍的最前列。约柜又称“法柜”,内藏摩西受神所赐的两块法版,因此在犹太人眼中,它是有位格之物,是上帝亲自临在的象征。当约柜前进的时候,人们就祈祷:“亚卫啊,求你兴起!愿你的仇敌四散,愿恨你的人从你面前逃跑。”当约柜停下时,人们就呼求:“亚卫啊,求你回到以色列的千万人中!”(《民数记》10:33)按圣经所记,正是由于约柜出临,约书亚才率军顺利渡过约旦河,并一举攻下耶利哥城。而据《民数记》

第14章44节记载,曾有一股犹太人违逆神命,在“亚卫的约柜和摩西没有出营”时就擅攻迦南,结果惨败而归。但是约柜又不能失去上帝应有的尊严,《撒母耳记上》第4章记载,犹太人与非利士人初次交锋失利之后,曾把约柜抬到阵前,希冀靠它显灵而制胜,但神不能容忍滥用约柜的恶行,他让约柜被未曾受割礼的非利士人夺去,使犹太人溃不成军,大祭司以利家破人亡。

#### 4、应毁灭之物与战利品

“应毁灭之物”一词来自希腊文,意即“凡是献于神的祭物,不论是人、物、田产,或是城池等,都不能再作世俗之用,而要完全归于神,将其毁灭或处死”。约书亚占领耶利哥城后,便“将城中所有的一切,不论男女老幼、牛羊和驴,都用刀杀尽”(《约书亚记》6:21)。这一无情的摧残出自犹太人的特定心理:自己所行的既然是圣战,就不是为了得到战利品,而是为了荣耀上帝;为了获得上帝的助佑,必须把所得的一切都作为祭品献给他,因为亚卫曾说:“你们若不把当灭的物从你们中间除掉,我就不再与你们同在了。”正因为亚干触犯了这一诫规,约书亚攻取艾城时才屡屡失败,直到亚干被处死后那城方被攻下(《约书亚记》第7章)。据研究这种祭献之礼曾是当时各民族作战的通例。后来,犹太人的这种残忍政策有所改变,《申命记》第20章10-18节规定,对那些能与犹太人和平相处的城镇,不可毁灭;对不愿与犹太人媾和的城镇,攻破后只准杀戮男人,至于妇女、小孩的性命以及城内的各种财产,皆可作为战利品分给众人。

对于战利品的分配,《民数记》第31章27-30节明确规定:一半给参战的士兵,一半给未出征的全体百姓;再抽出士兵所得战利品的五分之一,作为献给亚卫的祭品;把百姓获得的掠物抽出五十分之一,作为利未人的生活必需品。族长时代,族长有权分配战利品,并留下其中的宝贵物品。大卫为解决当时的争夺战利品现

象,曾命令军人与百姓平分,军长有权留下自己特别的一份。王国时代,国王有权处理战利品中的金银及贵重物品,留给自用或充实圣殿的宝库。概观之,贪恋战利品为亚卫所不喜悦,因而会妨碍战争获得胜利。

## 第二节 军事组织

### 一、古犹太军队

一个民族的军队总是随着外界环境和内在诸因素的变更而发生变化,举凡领导人的嗜好、敌族的军备状况、领土的拓展、武器的革新等,都能使军队发生较大的变革。古犹太军队从游牧时期到定居迦南再到王国时期,也是逐渐发展的。

#### 1、支派军队

游牧民族尚无平民与军人之别,到了作战的时候,无论是向邻族进攻,还是保家自卫,所有青壮年男丁都有责任参战。双方作战时有一定的规则,但没有固定的军事组织。这幅图画也是古犹太民族游牧时代军事生活的生动写照。

古犹太人出埃及时按支派编队,这种组织形式便于以家族为单位活动,在旷野行军时颇能发挥积极作用,遂为以后的军事编制提供了先例。12支派在西奈山驻留之后便划分为军或军团,同时下属的队列编序也开始出现。据犹太早期资料记载,“军长”(亦称“班长”)可辖千人(千夫长)或百人(百夫长),可见那时已有一级管辖一级的军事编制。后来,军事编队进而分成千人队(师)、百人队(连)、五十人队(排)和十人队(班)。按照律法规定,除利未人因执掌会幕圣事而免除军役外,其他凡年满20岁且身体强健的男子,都必须编入支派军队,参加作战。但对一些特殊情况,律法也有免

役的明文规定,如新婚者、定亲未娶者、建造房屋未奉献者、种葡萄未享用所结果子者,以及胆怯者等等,均可暂免服役。

征服迦南以后,古犹太的支派军队仍是有事则聚、无事则散的民军,组建事宜全由各支派自行负责。一旦发生战事,在支派联盟总领袖的号召下,各家族按一定数目派战士入伍;战事完毕,军队便自行解散,士兵也各自回到自己家族的领地。因支派军队以家族为基本单位,家长便是自然的军事领袖,如大卫诸兄长服役的“营”就是一个支派内部的军事单位,由一位队长管辖。

由于各支派分地而居,各守其土,所以在扫罗王以前,犹太人中尚无哪个支派或家族领袖可以统辖 12 支派的联军。事实上,各支派之间时有摩擦和竞争,这往往影响到他们的关系,甚至战时也不能精诚合作。然而,在全民族生死攸关的危急时刻,这种多支派的联合军队终会以大局为重而共同行动。这时,亚卫就是联合军队的最高统帅,战争便成了执行亚卫旨意的圣战。所以各支派都能以参加圣战为最高荣耀,而以不能参加圣战为最大耻辱,将其视为被神抛弃的体现。据《士师记》记载,当外族入侵迦南时,士师基甸不但招聚了本支派的人,也联合了玛拿西、亚设、西布伦、拿弗他利等支派,最后才要求以法莲支派参战;以法莲支派因而十分恼怒,质问基甸起初为何没有招他们同去。基甸向他们一再解释,最后才以“神已将敌军首领交付给你们”为安慰之词,平息下众人心中的怒火。

支派联合军队一般分为若干千人队、百人队、五十人队,更小的单位是家族队伍,各辖于指定的队长。据载,各队伍也有因武器性能分工的,如便雅悯支派是弓箭手和投石兵,犹太、迦得、拿弗他利各支派则为拥盾持枪的部队。

## 2、职业军队

犹太民族进入王国时代以后,才真正拥有一支常备的军队。扫罗登基后以色列的支派联盟转变为王国,由于王国不断受到非

利士等异族的骚扰,建立一支常备军队以排除外患显得十分必要。但这支军队初建时并不庞大,总数不过 3000 人,分编成三个千人部队。扫罗的将领押尼珥是军队的元帅,又自辖一个千人部队。大卫也有能征惯战的“30 勇士”,到他称王时这些勇士成了他王国和军队的主要首领。

大卫即位之后,根绝外患、稳定国家内政的首要措施就是强化军事机器。他巧妙地利用潜伏在犹太人心目中的圣战观念,首先把“约柜”迎入耶路撒冷,试图表明亚卫已率军扫除了犹太民族的外患,现在要定居于耶城,使犹太人的国家永享太平。大卫在形式上把政治之生命——军权归于亚卫,实质上精心建构起自己的军业。他不但建设起职业军队,还发展了一种常备民兵制。他把以色列 12 支派编成 12 个军团,一年中每个军团轮值一个月,由职业军官辖制,每军团定编为 24000 人。这项革新不但保证了常年的军备供应,而且使国家拥有一支强大的军事后备力量,一旦出现战事便能招之成军。后备军与职业军一样,也按千人、百人、五十人、十人的单位编制而成。职业军由攻城专家约押统帅,后备军即支派民兵则由亚玛撒统领。

大卫的职业军人一部分来自其家族成员以及他的拥护者,这是军队的骨干力量;其他则为招募来的雇佣军,有本族人,也有外邦人,比如战将乌利亚、以太等原是本邦人,比拿雅统辖的军队中有非利士人。职业军人不用纳税,也不用做苦工,且能获得国王赐予的土地及什一税。

常备雇佣军制度从大卫王朝起一直保持到公元前 701 年。以后由于国力日衰,国库渐空,国家再也养不起这支昂贵的军队,于是,养军尚武的庞大开销便以赋税和徭役的形式转嫁到百姓头上,致使民不聊生,民怨沸腾,这大概是所罗门死后国家分裂的主要原因。

### 3、征募军队

统一王国破裂之后犹太国家日益沦为强大邻国的藩属,在这种情况下,犹太民族再蓄养强大的军队既劳民伤财,又于事无补,于是职业雇佣军便渐被淘汰,征募军人则代之出现。

南国犹大在行将灭亡之际,为了减少费用,曾遣散职业雇佣军而从民间征募一些兵员,组成所谓的军队,这些兵员被称作征募军人。他们在国家的多事之秋被强征入伍,参加作战,战事过后又可重操旧业。被征集人员的年龄须满 20 周岁,征兵方式是以家族人数的多寡按比例分担。被征入伍的人首先领取国王发放的武器,而后便接受长官的领导和调用。长官大都是家长或族长一类人物,为了提高军队的素养和作战效果,所有长官都必须兼为国家的职业军人。国王仍是军队的最高统帅,且亲自参加作战,但战时还有另一位全权在握的高级将领,他直接受命于国王,在战争中替代国王指挥一切。

## 二、军饷和给养

一支强大军队的建立除需要精兵强将外,还必须有完备且源源不断的后勤供应。从《撒母耳记上》第 17 章 17 节所记可知,古犹太军队的军饷和给养最初是军人自备,由家人送往营地。如果军队驻地较近,这种由家人送粮的方法还可施行,而一旦远征出战,士兵就会受到饥饿的威胁。为避免这种情况,他们只好自己多带口粮,或向驻扎地的居民征粮,以备充饥,这种自筹自办方式是古犹太军队早期筹集军饷的主要渠道。另外,作战中掳获的战利品也是军饷的来源之一。

正式由国库抽调军饷是在马卡比战争时期。当时统治巴勒斯坦的塞琉古王朝为了镇压马卡比家族的起义,曾向士兵一次发放全年的薪饷,以致国库里的资金都消耗殆尽。而马卡比家族的西

门为了鼓励士兵作战,也拿出巨额款项为犹太军队置办武器、发放薪饷(《马卡比传上卷》3:28;14:32)。至新约时代,士兵享受薪饷已成理所应当之事,保罗认为,当兵若自备粮饷是不可思议的(《哥林多前书》9:7)。

### 第三节 武器和战术

战争体现了一个民族欲将其意志用武力强加于另一民族的决心。犹太人的战争无疑是犹太精神或意志的张扬和外现,圣战观念是他们进行一切扩张或自卫的心理前提。犹太民族并未跳出以武力打天下的窠臼,征服迦南实质上是一场侵略战争,而从那以后,犹太人的战争则大都具有自卫性质。在战争过程中,犹太人的武器装备逐渐发展完善,战略战术也随之日益提高。

#### 一、武器

##### 1、进攻性武器

古犹太人的进攻性武器分为远距离、中距离、近距离三种。弓箭和投石器是主要的远距离武器;铜戟和枪矛在中距离交锋时使用;而刀、斧、剑之类则为短兵相接时的利器。

弓箭和投石器最初都是猎取野兽的器具,后来逐渐用于战争。古犹太人善射,参孙、大卫、比拿雅都是射击的高手。大卫与非利士大将歌利亚作战时,先用投石器击中他的额,使他仆倒在地上,又拔出短剑取了他的首级(《撒母耳记上》17:40-51)。铜戟貌似长矢,末端系一绳索,环绕在戟杆上,圣经说其状如“织布机的机轴”。枪矛形若铜戟,主要用于刺敌。《撒母耳记上》第26章7节说扫罗很喜欢枪,睡觉时总有“枪在头旁,插在地上”。两军会战时,手持枪矛者多是冲刺的主力干将。刀、剑是最早的铁制兵器,

能综合发挥手执式武器劈、砍、击、刺的功能,圣经多处提到约书亚率领的以色列人“用刀击杀”迦南人。士师以笏刺杀摩押王时,曾将一把直刃双锋短剑缚在右腿处的衣服里,瞒过卫士来到王前,趁左右不在,用左手拔出短剑直贯王腹,干脆利落地完成了任务(《士师记》3:16-21)。被称为“海上民族”的非利士人以擅长制造兵器著名,多年垄断铸铁技术,凭藉着先进的武器称霸于巴勒斯坦;直到以色列人真正掌握了锻铸技术,双方力量的对比才发生变化。短剑还是权力的象征,约书亚攻占艾城时曾挥剑点兵,伏兵则见剑行动(《约书亚记》8:18)。

## 2、防御性武器

古犹太人的防御性武器主要有盾牌、铠衣(甲)、头盔、军靴等。盾牌是最古老的防身武器之一,功用是在士兵身体和敌人的武器之间形成防护层,以减少可能发生的伤亡。犹太人临战时须用圣油膏抹战士及其兵器,盾牌即所膏兵器的一种。铠甲也称“身甲”,是古代作战用的防护衣,战士披挂上阵时无碍双手持械作战,比盾牌更为方便。但是铠甲的制作技术要求很高,造价十分昂贵。王国时期,只有扫罗王本人和王子约拿单穿戴铠甲;即使最富足的国家,也难给每个士卒都装备铠甲。头盔主要用于保护头部,据圣经记载,歌利亚与扫罗交战时,二人都戴有铜盔。许多古老民族的重甲步兵都以头盔为常规装备,古犹太士兵却少有佩戴者,后来南国犹大王乌西雅实行军事改革后,军队才装备头盔。

武器在圣经中常有象征意义,如《所罗门智训》第5章19-21节以铠甲、头盔、盾牌和利剑象征亚卫的正义、明断、圣洁和盛怒。

## 二、战 术

武器往往不是决定战争胜负的惟一因素,尤其在双方势均力敌的情况下,这时,起决定作用的因素还包括运用战略战术的能



力、御将统兵的艺术和充分发挥武器功能的技巧。这种情况在圣经记载的多次战争中均有所见。

敌我双方在战争中发生僵持时，往往涉及进攻与防守。二者的斗争是针锋相对的，一方必须搞清楚另一方的意图，方能达到自己的目的。建立防御体系意在挫败对方一切可能的进攻，而进攻战略的实施则意在摧毁对方的整个防御体系。

攻城克邑的一般方式有五种：①翻城越廓而入；②摧城毁廓而入；③挖城洞或地道从下面潜入；④围城；⑤智取。在攻城陷邑的具体实践中，人们往往几种方式配合使用。据《士师记》第9章记载，亚比米勒攻克示剑城时就综合使用了多种攻城术。亚比米勒因示剑城民与原皇室成员联合起来与他作对，而决心攻城以示惩罚。他于夜间将士兵埋伏在城边，黎明时分城民出城后，他命令士兵突然袭击，在城郊展开战斗。示剑城民败退入城，凭着坚固的城墙顽守不让。第二天亚比米勒发起攻城战，兵分三队出击，自己率领一队猛攻城门，终于破门而入，攻下外城。

下面对后三种攻城方式略作介绍。

### 1、钻城术

钻城术是指从坚固的城墙下挖洞打道、越过城基、穿墙而入的方法。挖隧道的地点多选在敌兵攻击不到的地方，进攻的士兵一旦深入地下便可确保无虞。为了使敌人措手不及，工程都在极其机密的情况下进行，并且往往伴以夜幕的掩护。这种工作所需时间很长，且要求有很高的技巧。一旦泄露机密，敌军就会在出口处设置伏兵，使潜入地道的士兵再无生还之日。如果能发现所攻城邑的地下水道，则是天赐良机，无需再挖坑打洞，只要能设法将水引走，即可使军队悄然入城。公元前218年，托勒密王朝在约旦河西岸的一座名为“菲拉德斐”的城堡，就是被塞琉古王安条克三世用这种方法攻破的。

## 2、围 城

如果一座城邑墙高壁坚,防守森严,且地势险要,就需要用长围久困的方法攻取。所谓围城,是指将对方的全城军民封锁在孤城中,断其水,绝其粮,动摇其心志,从而达到城池不攻自破的目的。采取这种方法破城的风险最小,伤亡最轻。围城是否成功,主要取决于围城军队阻拦外军驰援和守军突围的能力。一般说来,对于那些硬攻难克的城邑,最适合采用这种长围久困的方法。亚述人攻占撒玛利亚时,围困该城竟达三年之久,最后才破城而入(《列王纪下》17:5-6)。

围城并非轻而易举之事,因为部队分散在城的周围,可能会遭到来自各方面的攻击:一是驰援敌军可能从任何一方发动进攻;二是被围的部队可能对某一点进行袭击或突破。所以,围城的军队要伐林挖沟,建营设寨,做长守久战的准备。据史书记载,罗马元帅提多围攻耶路撒冷城时,曾将圣城方圆 10 里以内的树林全部砍掉,以防犹太军队从不测处突然袭击。砍伐树木会给环境造成很大破坏,所以《申命记》第 20 章 19 节规定,犹太人围困敌军城镇时不可砍果树,只能砍伐不结果子的树修筑营垒。

围城之战能对被围困的人民造成极大灾难,使之绝粮断水,倍受煎熬。先知以利沙活动年间亚兰王便哈达围困撒玛利亚城,城中饥民充斥,无任何可食之物,连“二升鸽子粪”都值钱五舍克勒,以致妇女竟易子而食,其情其景令人惨不忍睹(《列王纪下》6:25-29)。圣经所载最著名的围城之战是公元前 588 至 586 年新巴比伦王尼布甲尼撒对犹太京都耶路撒冷的围困,时间长达 18 个月,最终导致城陷国亡,犹太民族的独立国家不复存在,《耶利米哀歌》即对此事的深切悼念。

## 3、智 取

兵不厌诈。在战场上以刀对刀、以枪对枪未尝不可,但用兵之

道不尽于此。诸葛亮面对司马懿的几十万大军,开城迎敌,坐弹箜篌,未动一兵一卒,仅以区区几千人的老弱病残之军竟然获胜,正是善于用兵的缘故。当希腊人围困特洛亚城十年之久仍攻取不下时,军师奥德修命人做一个巨大的木马,里面装进军中最英勇的将士,偷运入城中,然后里应外合,很快攻下城池,从而结束了长久的战争。所以“木马屠城”乃是古代兵家智取坚城的著名一计。

司马懿英勇有余、智谋不足,强大的军队敌不过智者的一座空城,其失败的原因是过于小心而未能藉侦察手段以证实。在这方面,犹太人有时较司马懿略胜一筹,而与诸葛亮智慧相当。当叙利亚大军突然从撒玛利亚城撤围时,留下大批物资和粮草,犹太军队对此生出疑心,无论如何也不相信四个大麻风病人关于叙利亚军已退去的报告,他们遂派人窥探,得以证实后才向城中进军(《列王纪下》第7章)。约书亚攻取艾城时也曾用佯攻之计诱敌出城追击,随后伏兵乘虚而入,取得城池。

智取最重要的一点是心理战术。所谓知己知彼,百战不殆,是说不但要知道作战双方的武器装备,还要熟悉双方的战略战术,即心理特征。兵家最重斗志昂扬、气概冲天,最忌军心不稳、自信不足。《列王纪下》第18章记载,亚述人与希西家军队作战,开战时亚述将军在城下会见希西家军队的代表,扬声奚落犹太军队所依靠的亚卫神,宣称埃及盟军和犹太军队的战斗力已无济于事。希西家的代表急忙请亚述将军改用亚兰语讲话,惟恐被城上的士兵听见而军心受挫。亚述将军正企图削弱对方斗志,所以偏用士兵所懂的方言扬声高喊。然而犹太士兵斗志昂扬,军纪如铁,对神的信心坚定不移,不管亚述谈判者如何威胁利诱,仍旧全然不动。亚述王西拿基立见状感慨地说:“希西家竟拒负朕轭,朕要围困他于耶路撒冷王宫,有如笼中之鸟!”

欲做到知己知彼,幕后必须进行一系列准备活动,然后才能采取行动。情报工作在战争的运筹和指挥中占有重要位置。摩西进

取迦南之前,先派出探子侦察敌情,他交给侦察员们的任务是:了解地形与居民武力情况,侦察城邑是否设防,并探知土地的肥沃程度及养民之力。约书亚发兵攻打耶利哥城和艾城之前,也先派出探子收集情报,在掌握了敌军防务和民心状况之后方定下作战计划。士师时代,伯特利城的轻取也得助于侦察队员探得了准确的情报。该城防务森严,可谓固若金汤,但约瑟支派的探子却探知一个能入城的暗道,于是犹太士兵从隧道入城,占领了貌似坚不可摧的城池。由此可见,有了准确的情报,设伏突袭就易于获得成功。

伏击重在一个“奇”字,所以伏击战多靠熟谙敌情、熟知地理、利用夜幕掩护,而达到以少胜多、以弱胜强的战果。在征服迦南的战争中,预设伏兵突然袭击是犹太军队常用的战法,攻取艾城就是一次成功的伏击战。约书亚在夜幕掩护下把主力部队埋伏在城后,自己率领一小股部队到城前应战,两军在亚拉巴平原作战。片刻之后犹太军队佯装失败逃走,艾城防军全都离城紧追,极欲灭敌。这时犹太伏军乘虚而入,放火烧城,使艾城军队陷于腹背受敌的困境,成为一场伏击战的牺牲品(《约书亚记》第8章)。伏击战常常佐以佯攻,此乃声东击西之计,意在将敌人的注意力引开,然后以奇袭制胜。

布伏兵多在夜黑时分,且行动极其诡秘而迅速。约书亚听说亚摩利诸王联军欲袭击基遍,便率领犹太军兵彻夜急行,天将拂晓时到达敌营前,给敌军出其不意的打击(《约书亚记》10:9)。(撒母耳记上)第11章11节也有“扫罗夜引军急弛,破晓突袭亚扪人于拿辖”的记载。

马卡比起义的最初阶段,犹大·马卡比率领游击队屡屡重创军力强大的敌兵,在战术上即得力于伏击战的成功运用。犹大·马卡比率军以莫顶北面的高富拿山为根据地,昼伏夜击,时时突袭敌军,用伏击战法先后解放波斯特拉、达提玛、基利等城镇,在犹太战争史上留下闪光的一笔。

# 第九章 文化生活

大凡创造了辉煌文化的古老民族,都拥有充实而丰富的文化生活。犹太民族也不例外,只是在他们那里,各种相对发达的文化活动都与弘扬其宗教信仰紧密关联。

## 第一节 语言文字

圣经时代的犹太人使用过三种古老的语言文字:希伯来文、亚兰文和希腊文。大致说来,自联合王国(公元前10世纪)至被掳时期(前6世纪)他们主要用希伯来文,复国时期(前6世纪下半叶至前4世纪中叶)亚兰文逐渐取代希伯来文的地位,希腊化时期开始后(前332年以后)希腊文日益成为日常交际语言和书面用语。

### 一、希伯来文

希伯来文属于闪族语系西北语支。闪族语系是流行

于西亚-北非地区的五大“闪-含语系”之一(其他四语系是埃及语系、柏柏尔语系、库什语系和乍得语系),分为四个语支:东部——阿卡得语,西北部——迦南语、亚摩利语、乌迦里特语、腓尼基语、布匿语、亚兰语、叙利亚语和希伯来语,南部——阿拉伯语和马尔他语,西南部——南阿拉伯语和埃塞俄比亚语。闪族语系有一些共同特点:文字的基本元素是字母,词汇由若干字母拼写而成;单词以辅音为主,通常是三个,它们和不同的元音拼读后产生各种词义;连词、介词、代词可附在名词前部或后部;动词不分过去、现在和将来时,只分完成或未完成两种时态;名词有阳性和阴性的区别。

希伯来文最初只有 22 个辅音字母,没有元音。字母无大小写之分,书写顺序从右向左,字母之间不连写。总词汇量不甚丰富,连词尤其缺乏,《希伯来圣经》用词虽达 5642 个,所属词根才 500 左右,复杂的语义主要靠名词和动词的各种变体表示。其语词富于描绘性而缺乏思辨色彩,不存在“哲学”、“宗教”、“神学”一类抽象术语。凡形而上的理念皆从相关的实体名词引申而来,如将“罪”写作“弯曲”或“越界”,“思想”写作“心”或“腰子”,“后裔”写作“种子”,“力量”写作“角”、“手”或“臂”,“不悦”写作“沉下脸”,“接纳”写作“脸上发光”等。

一个希伯来文单词常有名词和动词两种用法,如 mlk 既能用为名词“君王”,又可用为动词“治理”。名词由字根派生而来,方式是在字根上加前缀或后缀,或改变字根的元音。名词有单数和复数之分,复数多以后缀 -im 表示。人名往往含有喻义,如“亚当”有“尘土”和“人”之意,“夏娃”有“生存”、“生命”之意,“雅各”有“脚踵”、“欺诈”之意,“犹大”有“赞美”之意。动词有完成时态和未完成时态之分,分别表示已经完成或尚未完成的动作。完成时态中有一种独特的“预言完成式”用法,表示未来肯定会发生之事,如《以赛亚书》第 5 章 13 节“我的百姓因无知就被掳去”,是预言百姓

将来肯定会被异族人掳去。未完成时态用法很多,可表达陈述语气、命令语气、祈使语气等。

希伯来文的形容词很少,往往以名词转义表示,比如,将“各怀二心”(或“心口不一”)写作“一个心和一个心”,将“两样的砝码”写作“一块石和一块石”。形容词无比较级和最高级形式,两事物之间的比较常用介词“于”表达,如“蛇比田野一切的活物更狡猾”,在原文中写作“蛇狡猾于田野的一切活物”。在表示最高级时,将“最深”写作“深深”,将“最佳之歌”(即“雅歌”)写作“歌中之歌”,将“至圣”写作“圣哉!圣哉!圣哉!”

希伯来文约自公元前12世纪至前9世纪逐渐形成完整的体系,不少语词源于迦南文、阿卡得文乃至苏美尔文。拉里·沃克主张希伯来文起初只是迦南的若干种方言之一。迄今可见最早的希伯来文学遗产是《士师记》第5章《底波拉之歌》的雏形。公元前8世纪以后希伯来文臻于成熟,陆续用以写作律法书、先知书和诗歌书。希腊化时期成书的《希伯来圣经》后期经卷,以及《次经》、“伪经”、“死海古卷”和《塔木德》中的部分作品皆以其为书面文字。公元前6世纪末以后亚兰文的影响日盛,希伯来文逐渐衰落,但仍被一批持守传统的犹太文人用为书面语言。纪元前后其地位被亚兰文和希腊文完全取代。然而它从未在历史上消亡,而是伴随着犹太教生存的足迹,几经改革而流传至今。公元2至3世纪它被用来书写犹太口传法典《密西拿》,称为“密西拿希伯来文”或“拉比希伯来文”;公元6至7世纪,为注明经文的正确发音,犹太教马所拉学者创造了一套希伯来元音符号,大约10个,分别代表a、e、i、o、u等元音,标注在辅音字母的上部、下部或旁边,这件事标志着希伯来文的发展进入中古阶段。20世纪该语言又吸收大量西方词汇,形成现代希伯来文,成为以色列国的官方语文。

## 二、亚兰文

亚兰文又译阿拉米文，与希伯来文、腓尼基文同属闪族语系西北语支。字母亦 22 个，自右向左书写，但构词法和语法与希伯来文有所不同。它的词汇总量多于希伯来文，其中有不少外来语；连词较为多样，动词的时态系统也比较复杂。其语音不如希伯来文和谐悦耳，但表意的精确程度则胜出一筹。

相传亚兰文起源于闪的第五子亚兰，最初流行于得名“亚兰地”的古代叙利亚。据《创世记》第 31 章载，远在希伯来族长时代，亚兰文已在西亚的一些地区流行，拉班和雅各立约时，拉班用亚兰文称该地为“伊迦尔撒哈杜他”，雅各用希伯来文称其为“迦累得”，含义均是“堆石为证”，可见那时两种语文已有明确的分野。现代考古学家在叙利亚一带发现一批公元前 10 至前 8 世纪的亚兰文碑铭，表明那时流行亚兰语的城邦曾发展成一些颇具影响力的城镇。《列王纪下》第 18 章述及亚兰文，称公元前 8 世纪犹太国王希西家的代表向亚述王西拿基立的钦差提出请求：“求你用亚兰语和仆人说话，因为我们懂得；不要用犹太言语和我们说话。”可知当时亚兰文已被不少犹太人采用。从公元前 6 世纪下半叶到前 4 世纪中叶，亚兰文成为波斯帝国的官方语言，继而成为帝国内各民族的共同语。越来越多的犹太人出于经商的需要而学习它，以致希伯来语日益变成只与宗教领袖和文化人士为伴的仪式语言和书斋语言。

犹太人自巴比伦囚居地归国后，亚兰文取代希伯来文而通行于巴勒斯坦地区。尼希米曾指责犹太人与异族通婚所生子女丢弃了希伯来文。希伯来文圣经中有三个段落用亚兰文写成，分别是《但以理书》第 2 章 4 节至 7 章 28 节（占全书的将近一半）、《以斯帖记》第 4 章 8 节至 6 章 18 节，和该书第 7 章 12 至 26 节，其中三段据称是波斯王亚达薛西向犹太人颁发的谕旨。《次经》、“伪



经”、“死海古卷”、约瑟福斯的历史著作,尤其《塔木德》中的一批卷籍或片断,最初也用亚兰文写成。

亚兰文也多次出现在《新约》中,但都是短小的语词,例如耶稣之言“大利大古米”(“闺女,我吩咐你起来”)、“以罗伊,以罗伊,拉马撒巴各大尼”(“我的上帝,我的上帝,为什么离弃我”),和人名及专用术语“巴多罗买”、“巴约拿”、“巴拿巴”、“雷子”、“磐石”、“血田”、“毕士大”、“各各他”、“亚巴顿”、“哈密吉多顿”等。但在《新约》中,它们都被说成“希伯来话”。希腊文中的“希伯来话”有时也译作“亚兰话”,大概当时有一种希伯来文和亚兰文的混合语。笼统地说,对于圣经时代的犹太民族而言,亚兰文是从希伯来文向希腊文过渡的语言,是连接《希伯来圣经》和希腊文《新约》的桥梁。通常认为,亚兰文的黄金时代起于公元前4世纪,迄于公元7世纪中叶,而后被阿拉伯文取代。

### 三、希腊文

希腊文属印欧语系,始创于公元前14至前12世纪的迈锡尼时期,最初的文字采用音节形式。公元前8世纪希腊人因受闪族语系腓尼基字母的影响创制出希腊字母,其间对前者做出多项改进,如将原先只表示辅音的符号改为亦可表示元音,使新的文字更加精确易读。此后逐渐形成希腊东部的爱奥尼亚字母和西部的卡尔西迪字母两支。公元前403年雅典城邦正式采用爱奥尼亚字母,使之很快为希腊各地所通用。标准的希腊字母共24个,其中7个是元音,书写时从左到右。另有3个音调符号,分别称为高音符、抑音符和长音符,据载是拜占庭的阿里斯多芬于公元前200年引入的。这些字母最初只有大写体,后来派生出草写体和小写体,小写体发展成现代的手写体。

希腊文以句法精密、典雅细腻、优美清晰、灵活多变著称。如同印欧语系的其他语言,它也靠词形变化尤其前缀、后缀的增减显

示词义的区别。它的名词分为阳性、阴性和中性；介词量大而缜密，含义须据上下文确定。它的动词系统比希伯来文复杂得多，可从时态、语态、语式、人称和单复数五个方面加以分析。时态主要强调动作的状态，分为延续动作、简单或瞬时动作、完成动作三种情况；动作的时间（如过去、现在或将来）和特点（如及物或不及物）必须与其状态结合起来，共同表达某个意念。语态包括陈述语态、假定或选择语态、命令语态等。语式指所述动作的方向，分为主动语式（由主体向外而发）、返身语式（由主体向自身而发）和被动语式（主体承受外来动作）三种情况。人称表明是谁在发出动作，分为第一人称（我）、第二人称（你）、第三人称（他）三种情况。单复数用以区别动作的发出者是单数（一人）还是复数（一人以上）。

公元前 334 年亚历山大大帝东征后地中海周围地区进入希腊化时代，一种通行于各希腊化国家的国际性语言“柯因内希腊文”（koine，意谓“希腊文普通话”）应运而生，逐渐取代帝国内外的多种语言，被南欧、小亚细亚、西亚和北非民族普遍采用。《希伯来圣经》的七十子译本、“伪经”和“死海古卷”的一些篇章、一批犹太文人创作的残篇、犹太哲人斐洛的著作，以及《新约》各卷都用它写成。事实上希腊文是希腊化时期犹太作家最常使用的书面语言，叙事诗人菲罗精通其六音步诗体，悲剧诗人以西结能熟练驾驭其抑扬格三音步诗体。

《新约》的作者们能运用希腊文随心所欲地表达意念。他们笔下的柯因内希腊文既不像古典希腊文那样庄重高雅，也不像当时外族希腊作家的语言那样低俗；在圣经的语境中，它们既吸收了闪族语系简洁生动的特点，又被注入丰富深奥的灵性内涵。拔摩岛上的约翰深谙希腊哲学，借用了希腊哲学概念“逻各斯”（中文译为“道”）指称基督，提出著名的“太初有道”和“道成肉身”。在福音书中“生”、“死”、“荣耀”、“愤怒”等词都被赋予某种灵意，以表达带有超越性的神学思想。有时某些语词的字面意义几乎完全消失，如

“光”、“暗”、“水”、“粮”、“洗”、“信”等，而转化成体现基督教神学的重要概念。另一些术语取自《希伯来圣经》的七十子译本，如“割礼”、“拜偶像”、“可诅咒的”、“分散各地”、“五旬节”等。还有些词汇源于希伯来文或亚兰文，如“哈利路亚”、“阿们”、“阿爸”、“玛门”、“各耳板”等。

初期基督教作家大都是犹太人，日常口语讲亚兰文，著书立说则用希腊文，这使他们的文风别具一格，不仅与当时外族作家的希腊文著作趣味迥异，自己的不同经卷也异彩纷呈：《路加福音》和《使徒行传》精致典雅，文学意味浓烈；《希伯来书》和《彼得前书》庄重古朴，近似希腊古典名著；约翰的作品深邃厚重，论证雄辩，感染力强；保罗书信遣词精确，造句谨慎，又不乏一蹴而就的大家气魄；《启示录》场景宏阔，色彩绚烂，但语法时有疏漏，希伯来文的影响多处可感。

#### 四、数字的用法

从圣经的大量记载中可知，古代犹太人拥有丰富的计数和运算知识。希伯来文的22个字母各有固定的数值，其中前10个逢1进位，数值分别是1到10；第11至19个逢10进位，数值分别是20、30……100；第20至22个逢100进位，数值分别是200、300、400。与此相似，希腊文的27个字母（包括24个字母和3个音调符号）也有固定数值，其中前10个逢1进位，数值是从1到10；第11至19个逢10进位，数值是20、30……100；第20至27个逢100进位，数值是200、300……900。

犹太人使用的基本数字是1、2、3……10，逢10进位，如称“一公一母”、“两个大光”、“三个儿子”、“四辆车”、“五个金灯台”、“六只羊羔”、“七日守节”、“八岁”、“九只公牛”、“十斗谷子”、“二十个饼”、“三十亩葡萄园”、“七十年”等。与基本数字相照应，犹太人的序数概念也很明确，如称圣殿乐工以掣签法排名次，“第一掣出来

的是亚萨的儿子约瑟,第二是基大利,……第二十四是罗幔提以谢”。在极言数量之多时,犹太人擅长使用庞大的数目,如称古实王谢拉“率领军兵一百万”攻击犹太国;事奉上帝的天使“有千千,在他面前侍立的有万万”;利百加的亲属祝福她“作千万人的母亲”等。遇到不足1的小数时,犹太人常以分数表示,如称“四分之一”、“五分之一”、“六分之一”、“十分之一”、“百分之一”等。但“二分之一”则称“半”,如谓会幕中的施恩座“长二肘半、宽一肘半”。小数有时也以份数表示,如称“你们要把五分之一纳给法老,四分可以归你们作地里的种子”,“四分”即剩余的五分之四。在遇到不确定的数目时,犹太人多以约数表示,常为相邻的两数连用,如“一两天”、“两三个人”、“三番四次”、“四五个果子”、“五六次”等。在表现与常规情况形成显著对比的特例时,犹太人有时用倍数加强语气,如称尼布甲尼撒令人烧旺炉火,使窑温“比寻常增加七倍”;又如拉麦向妻子狂傲地夸口:“若杀该隐,遭报七倍,杀拉麦,遭报七十七倍。”

圣经中载有简单的四则运算,反映出古代犹太民众的计算活动。比如加法:“拉麦活到一百八十二岁,生了一个儿子,之后又活了五百九十五年,并且生儿养女,拉麦共活了七百七十七岁就死了。”减法:亚卫说,若所多玛城有五十个义人,就能饶恕城里的众人,亚伯拉罕提问,假如“短了五个”呢?亚卫回答:“我在那里若见有四十五个,也不毁灭那城。”乘法:律法书规定,“要计算七个安息年,共是四十九年。”除法:“亚卫晓谕摩西说,把所掳来的分作两半,一半归与出去打仗的精兵,一半归与全会众。”

在古犹太文化中,数字常带有象征意义。由于上帝在六天中完成了创世之工,第七天休息,并将第七天规定为安息日,“七”便有了某种神秘意味,象征着完整或完全。按圣经所记,法老在梦中看到七头瘦牛吃掉七头肥牛,七个瘦穗吃掉七个肥穗;参孙的头发被编成七条发绺;希伯来人的奴隶第七年要被释放,因为每逢第七

年是安息年。在基督教的《启示录》中，约翰给小亚细亚的七教会写信，羔羊揭开七印，天使吹响七号，上帝倾倒七碗；书中还述及七灵、七星、七灯台、七角、七眼、七头、七天使等。从逾越节起的七个七天过后是七七节，即五旬节；七个七年过后的第50年是禧年，被视为大喜之年。70也是完全之数：以色列人流徙旷野时有70长老，耶利米预言民众被掳至巴比伦将达70年，福音书称耶稣曾差遣70门徒外出传道。“七十个七”表达更强烈的完全之意，耶稣要求彼得饶恕兄弟“七十个七次”，喻指“无数次”。

“三”和“四”有时也表示完整和完全之意。如约拿在鱼腹中逗留了三天，以斯帖违例见王前要犹太人为她禁食三日三夜，耶稣被钉死于十字架后第三日复活，基督教称其上帝是“三位一体”等。关于“四”，圣经称伊甸园有四条河，天上有四方之风，地上有四极；以色列的女子每年为耶弗他的女儿哭泣四日，约伯得见四代子孙；在先知的异象中，以西结曾见四个活物，各有四面四翼；但以理看到四兽，预示四王将兴；约翰也看到四种活物，遍体都长满眼睛。四的10倍即40也是凡非之数，如称以色列人在旷野食吗哪40年；摩西早年在埃及、中年在米甸、晚年率众出埃及各40年；摩西登上西奈山40昼夜；耶稣在旷野禁食40昼夜，复活后又向门徒显现40日等。

“12”在古犹太文化中也有特殊含义，它显然起源于以色列12支派。律法书称大祭司的胸牌上镶有12块宝石。基督教兴起时耶稣召选了12使徒，当加略人犹大出卖耶稣身亡后，教会又选出马提亚，以补足使徒的12之数。在约翰的《启示录》中，新耶路撒冷城有12根基，上面写着12使徒的名字，分别用12种宝石装饰；全城有12个城门，门上有12位天使，并写有以色列12支派的名字；城中生命树，树上结有12种果子。《启示录》还几次使用12的倍数，如称天上有24位长老（ $12 \times 2$ ），新圣城的城墙高144肘（ $12 \times 12$ ），锡安山有144000人（ $12 \times 12 \times 1000$ ）同声歌唱等。“12”

在异族文化中也是非凡之数,如巴比伦史诗《吉尔伽美什》刻写在12块大泥板上;《创世记》第17章称以实玛利的后裔也分为12支族。多数学者认为,就其普遍意义而言,此数溯源于每年有12个月。

古犹太文化中的神学寓意有时透过一系列数字显示出来。《创世记》第5至11章记载了10位长寿祖先的年龄,依次是亚当930岁,塞特912岁,以挪士905岁,该南910岁,玛勒列895岁,雅列962岁,玛土撒拉969岁,拉麦777岁,挪亚950岁,闪600岁。此后人的年龄持续下降,亚伯拉罕的父亲他拉205岁,亚伯拉罕175岁,以撒180岁,雅各147岁,摩西120岁,约书亚110岁。后来,人们普遍接受的年龄是70至80岁,与当今的观念已相差无几,如《诗篇》第90篇所言:“我们一生的年日是七十岁,若是强壮可到八十岁”。在古代犹太人看来,这种寿数下降的趋势与人类灵性不断衰落的情况相一致。人类自始祖亚当犯罪堕落时起,灵性就日渐败坏,寿数亦随之减少,大洪水时代前的完美状况一去不复返,一直衰退到现今的境况。

古犹太作家有时用独特的数量词计数,致使后人的理解产生歧义。《出埃及记》称以色列人出埃及时仅男丁就60万,若连同妇女和孩子当达200多万。许多学者认为这是不可能的,因为西奈半岛的绿洲难以养活这么多人。有人研究后指出,“60万”的原文是600个“埃列夫”(elep)，“埃列夫”既指“千”，又指“家庭”，因而此语应理解为“600个家庭”，而不是“600个千(即60万)”。以色列的家庭人口众多,若按每家10个男人计算,应是6000男人,再加上妇女和儿童,一共两万多人,较合乎当时的情况。

## 第二节 文 学

古犹太文学既是古犹太文化的重要成就,也是世界古典文学

的主要收获之一。它和约略同时的中国文学、印度文学、希腊文学比肩而立,共同构成世界文学的四大台柱。中国、印度、希腊文学分别体现了东亚、南亚和欧洲的文学风貌,古犹太文学则集苏美尔、巴比伦、埃及、腓尼基、迦南等民族文学之大成,成为中东文学模式的典型代表,并与古希腊、罗马文学一起,构成欧洲文学发展的两大源头。朱维之先生曾形象地把古希腊、罗马文学和古犹太文学比喻成哺育欧洲近、现代文学的两个乳房。闻一多先生在其名文《文学的历史动向》中把《旧约》中的《诗篇》和中国的《诗经》、印度的《黎俱吠陀》、希腊的《伊利亚特》和《奥德赛》并称,认为这四个民族的文化互相吸收、融合,共同滋养了后世文化的成长。

### 一、古犹太民族的文学创作

与其他古老民族一样,古犹太人在文字产生以前,文学活动主要是口头创作,包括唱歌谣、讲故事、猜谜语、传智言等。这些活动丰富了人们的旅居、劳动和文化生活,深受民众的喜爱。古犹太民族最早记录口头创作的集子是《亚卫战记》和《雅煞珥书》(可能是战歌集),但二书均已失传,现今只能从《旧约》中看到一些残篇。

“五经”中的散篇诗歌都是早期的口头文学创作,是古犹太人口耳相传的歌谣。按内容和形式可分成民谣、祝福词、颂歌,民谣有“拉麦复仇之歌”、“运送约柜之歌”和“井之歌”等。拉麦是亚当的第六代玄孙,他娶了两个妻子亚大和洗拉,向她们夸耀自己的勇猛和不可侵犯:“亚大、洗拉要听我说,拉麦的妻子要留神听:我杀死那伤害我的人,杀死那击伤我的青年。杀该隐的人要赔上七条命;杀我的人要赔上七十七条命”。从美学角度看,这首歌谣显示出原始的粗野之美,呈现在人们面前的似乎不是一个勇武者,而是一个游荡于原始沙漠或草原上的蛮不讲理的粗野之夫。“运送约柜之歌”据传是出埃及途中流行于民间的祷词,约柜是古犹太人存放上帝约法的圣柜,最初放在会幕的至圣所中;按上下文记载,每

当约柜抬起，摩西便吟诵：“亚卫啊，求你兴起，驱散你的仇敌，使恨你的人逃跑！”每当约柜停下，摩西则说：“亚卫啊，求你回到以色列千万人中。”“井之歌”明快短小，仅有四句，表达了行军途中人们渴望井水，以及得到满足时的欢悦心情：“井啊，涌出水来，我们要歌唱庆贺。这是贵族用笏挖的井，是民间的领袖用杖掘的井。”

祝福词一般是族长或非凡人物临终前对继承人所说的话，有时以上帝的名义说出，据信能产生特殊的效果，如同中国《诗经》中的“咒语”，作品有“以撒祝福雅各”、“雅各的祝福”、“摩西的祝福”等。

颂歌大多在战争胜利后载歌载舞地演唱，其中有对英雄人物如摩西和底波拉等的歌颂，更有对上帝亚卫的赞美，因为在犹太人看来，是全能的亚卫使他们获得了胜利，赢得了一切。“红海得胜歌”是犹太人出埃及渡红海之后诵唱的，充分表达了众人摆脱埃及追兵后的喜悦，歌中即把抑制不住的喜悦转化为对亚卫的赞颂。“底波拉之歌”颂扬了女先知底波拉，更颂扬了上帝亚卫。

犹太人自古善于讲故事，并赋予其深刻的含义，一些故事的寓意之深刻、比喻之巧妙、言辞之精练，毫不逊色于后世的伊索寓言、拉封丹寓言或克雷洛夫寓言。如《士师记》第9章记载，士师基甸有70个儿子，众子之一亚比米勒在父亲死后杀死所有的兄弟，篡取王位，惟有约坦一人幸免于难。他死里逃生后到处游说，鼓动人民推翻暴君。在一次讲演中，他讲了一个树王的故事：森林中的树木要膏立一王，先后请橄榄树、无花果树和葡萄树接纳王位，但它们都因忙碌于造福他人而拒绝接纳，最后，树木们去邀请荆棘丛称王，结果，一无是处的荆棘丛竟欣然应诺。故事以荆棘丛比喻亚比米勒，示意善良的人们都忙于各自的事务，以致给邪恶者留下争权夺势之机。后来的先知们也常以讲故事向民众传预言，如以赛亚用葡萄园的故事说明亚卫和犹太民众的关系。这批故事成为日后先知文学和启示文学中隐喻、象征和异象的原型。



古犹太人非常机智幽默,喜欢在交谈中猜谜语,使话语妙趣横生。大力士参孙曾赤手空拳撕裂一头狮子,两天后发现死狮口中有蜜蜂酿的蜜。不久他与30个非利士人饮酒,席间以这件事作谜语与他们打赌:“食物出自食者,甜蜜出自强者。”非利士人设计让参孙的新娘子套出谜底,对他说:“还有什么比蜂蜜更甜?还有什么比狮子更强?”参孙对泄谜的原因心领神会,便说:“如果不用我的母牛犁地,你们绝对猜不出谜底!”这则谜语的谜底是一次偶然事件,不合乎严格意义上的设谜原则,但它却反映了古犹太人的机智和聪明。

智慧格言起源于民间,是普通老百姓各种日常经验的结晶。它们将实际的观念或真理书录成有趣的成语,把生活中的老生常谈提升到一种精神产品的层次,使平凡而陈旧的观念焕发出智慧的真知灼见。为了便于口耳相传,智慧格言或谚语总是简短凝炼富有趣味,如“勤劳的手必然掌权,懒惰的人须服苦役”。《箴言》集中收录了古犹太人的格言谚语,主要涉及当时的各种伦理道德准则,如提倡仁爱:“素菜淡饭而彼此相爱,胜过酒肉满桌而彼此仇恨”;褒扬慷慨:“慷慨好施的,更加发达,帮助别人的,也必得助”。这些流传于民间的格言警句概括了犹太民众善良、纯朴的品质。

古犹太人很早就开始了书面文学创作活动,他们的文字早在公元前12世纪至前9世纪就逐渐形成完整的体系。他们最初的书面创作是在石头、蒲草纸、陶片、木材、皮革上进行的。“十诫”刻在两块石板上;约伯希望把自己的话刻在磐石上,以证实自己的无辜。人们最常使用的书写材料是皮革和蒲草纸。死海古卷多以麻线缝制皮革而成,《旧约》和《新约》起初抄在用蒲草或羊皮制成的卷轴上。

古犹太人最早的书面文学创作是一些零碎的诗文片断,大多数是无名氏之作,只有部分先知书留有作者的名字。据考,迄今可见最早的希伯来书面文学作品是《士师记》第5章所载《底波拉之

歌》的雏形,形成于公元前12世纪末或前11世纪初。也有学者如克劳斯·韦斯特尔曼认为,公元前13世纪的“米利暗之歌”是希伯来人最早的书面文学作品。

士师时期,有关摩西与上帝立约的记载开始形成。大卫秉政时,诗歌创作空前活跃,产生了许多无名氏的诗篇,文士们开始整理民族历史,《撒母耳记》的一些篇章逐渐形成。王国时期,有人称神为艾洛希姆(Elohim),有人称之为亚卫(Jahweh),分别写出不同的关于人类和犹太民族起源的原始材料,这便是后来编纂“摩西五经”所依据“四底本”中的两个底本。王国后期及被掳时期,一些先知在民族危亡之际四处奔波、聚众演说,有的还亲自撰写文章,以针砭时弊、唤醒民众。文士们则对先知的言词进行整理、编订,使之形成卷籍。波斯时期,被掳的犹太人陆续返回耶路撒冷,从多方面着手重建家园。这是一个前所未有的文学活跃时期,摩西五经被编纂成册,《约伯记》、《路得记》、《约拿书》等也相继问世。“在从巴比伦返乡后的那个‘黑暗时代’,出现了一个在人类文化编年史上只有雅典的‘黄金时代’或是意大利的‘文艺复兴时期’才能与之相媲美的文学活跃时期。”<sup>①</sup>

希腊化前期,犹太人的文学活动主要是对希伯来圣经的翻译,译本称为“七十子译本”,存放在当时著名的亚历山大图书馆内。到了马卡比王朝,犹太文人士对社会感到绝望,寄希望于理想世界,创作出大量诅咒现实、向往未来的启示文学著作。公元1世纪犹太拉比们召开詹尼亚会议,决定把律法书、先知书之外的一批诗文收入正典,至此,希伯来圣经的正典化过程宣告终结。

除圣经外,古犹太人的文学作品还收录于《次经》、“伪经”、死海古卷和《塔木德》中。

<sup>①</sup> 塞西尔·罗斯:《简明犹太民族史》,黄福武等译,山东大学出版社1997年版,第74页。

## 二、叙事文学

古犹太人的叙事文学主要指以记事为主的神话、传说、史诗、史传和小说。这类作品常以细腻、流畅的文笔表现出犹太人艰难曲折的历史生活和不屈不挠的民族性格。

### 1、神 话

古犹太神话产生的年代无法确知,笔录成文可能在公元前10世纪前后。因至少有两种神话版本被收进圣经,今人从这批神话中常能发现重复或矛盾之处。

古犹太神话虽不如希腊、北欧神话那么丰富、系统和完整,却也有着自己的模式和特色。它同样涉及三大起源问题,即宇宙的起源、人类的起源和文化的起源。除了本民族的一神论神话,古犹太神话中还留有异教神话的痕迹。

古犹太人关于宇宙和人类起源的神话主要包括“天地创造”和“伊甸园”两则。前者见于《创世记》开头,称上帝于六日中创造了世间万物和人类:最初大地空虚混沌,上帝说要有光,就有了光。上帝说天和水之间要有苍穹,把它们上下分开,于是就有了天空。接着上帝又造出陆地、海洋、太阳、月亮、星辰、各种植物和动物,它们共同构成人类的生存环境。第六天,上帝“照着自己的形象造人,……照着他的形象造男造女。”第七天,上帝看到万物都造齐了,很满意,于是便停工休息,把这天定为“圣日”,即“安息日”。

美国神话学家詹姆斯·普里查发现,古犹太创世神话与《埃努玛·埃利什》所记载的苏美尔-巴比伦创世神话极为相似。学者们认为,这是因为古犹太人和古巴比伦人同属闪族,语言、文化、生活习惯均为一个系统,且犹太人的始祖在两河流域生活过很长时间,离开时难免带走当地的文化传统包括神话传说。由此,可以认为犹太创世神话来自两河流域,与巴比伦创世神话同出一源。但从

本质上看,两则神话又有区别。巴比伦神话主要叙述天神与深渊女魔的斗争,表现出一种二元论思想,而在希伯来神话中,上帝是世界万物的创造者和统治者,混沌、深渊、黑暗、天空、大地、生物、人类等都须遵从他的意志,受他的绝对支配。这是犹太宇宙一元论的体现,是一神观在神话中的表达。

宇宙和人类起源的神话有创造型和进化型两种,犹太人的上述起源神话属创造型,极力突出了上帝的造物主地位。接下去,《创世记》第2至3章记载,上帝创世之前,大地一片荒芜,上帝用泥土造出人类始祖亚当,给他造出生存憩息的伊甸乐园,又造出飞鸟走兽与他为伴。后来上帝觉得亚当独居不好,便用他的一根肋骨造出女人夏娃,使二人结为夫妻。夏娃不听上帝的劝告,受蛇的引诱吃了智慧树上的果子,并让亚当也吃。上帝发现二人偷吃了禁果,怕他们再吃生命树上的果子而永远活着,就把他们逐出乐园。

这也是一则创世造人神话。但它不仅涉及人类的创造,还涉及人类的堕落,并暗含着人类的“永生”,与人类起源的关系更为密切。关于用土造人的神话,中国古代有女娲抟土造人的故事,希腊也有普罗米修斯用土造人的说法。关于永生的主题,中国古代有嫦娥奔月的美丽神话,古巴比伦的《吉尔伽美什》史诗和《阿达帕》神话也涉及这一主题。而人类违背帝命被逐出乐园的传说,则为古犹太人所独创。在这里,犹太人借人类“犯罪”、“堕落”、“失乐园”的神话情节,想象了创世之初神与人之间的相互关系。

洪水方舟是另一篇流传很广的古犹太神话。上帝见整个世界都腐败了,到处充满强暴,决定发大洪水毁灭人类,但惟独对义人挪亚开恩,让他带上家人及各类活物的物种进入一条大船,免遭水患之害。考古学家发现,洪水方舟的故事并非古犹太人所独有,早在4000多年前的两河流域就已出现,古巴比伦史诗《吉尔伽美什》中就有类似的洪水神话。英国人类学家弗雷泽考证,许多上古民

族都有大洪水的记载。中国也有“大禹治水”的故事。洪水方舟神话反映了古人对自然灾害的恐惧,也表达了他们渴望战胜自然灾害的理想,以及对于安定、幸福生活的向往。

古犹太人关于文化起源的神话有二,一则述及兄弟阡墙和各行行业的祖师,另一则述及巴别塔。《创世记》第4章记载,亚当和夏娃被逐出乐园后,生有二子,哥哥该隐种地,弟弟亚伯牧羊。二人向上帝献祭,因上帝悦纳亚伯的祭品,该隐便在田间将亚伯杀死,成为人类第一个杀人犯,四处流浪。在该隐的后代中,雅八是牧人的始祖,犹八是吹拉弹唱者的始祖,土八该隐是手工艺人的始祖,他们都是人类文明的创造者。就深层意义而言,这则神话展现了原始的宗教崇拜和宗教仪式,表现了当时以该隐为代表的农耕部落与以亚伯为代表的游牧部落之间的斗争;该隐的“记号”则隐喻了一种古老的宗教仪式。同时,这则神话还想象了各行业的文化祖师。

《创世记》第11章记载了巴别塔神话。古时,人们的口音、语言都一样,准备在一片平原上建一座城,并建一座通天的高塔。亚卫看到他们的所作所为,害怕他们再有更大的成就,能与神灵比肩,就迫使人们停工,并变乱天下人的语言。古犹太作家以这种神话思考解释了不同民族操有不同语言的原因。

古犹太神话中保存了所谓“异教”神话的痕迹,其中提到的异教神灵有亚斯他录、搭模斯、巴力、摩洛、大衮等,流传较广、影响较大的是亚斯他录和巴力。在西亚神话中,亚斯他录有时是复仇女神和生殖女神,有时又是聪明、机智、纯洁的人间女子。巴力是古代近东许多民族特别是迦南人所崇拜的农业神。古犹太人最初也把亚卫叫作巴力,直到公元前8世纪以后才禁止使用。在此之前的很长时期中犹太人设有巴力神庙,受到巴力神话难以磨灭的影响。

## 2、传说

古犹太传说指希伯来人的祖先亚伯拉罕、以撒、雅各的故事，以及雅各之子约瑟的传奇事迹，主要见于《创世记》第12至50章。亚伯拉罕被尊为希伯来人的始祖，最突出的事迹是“燔祭献子”：上帝考验亚伯拉罕，让他把独生子以撒带到摩利亚献作燔祭。亚伯拉罕当即备上驴子，带上以撒和献祭用的柴，到指示地点，拿起尖刀即欲杀子。天使制止了他，让他用一只公羊代替儿子献了祭。

雅各是希伯来人的第三代族长，以色列人的始祖。他曾以一碗红豆汤骗取哥哥以扫的长子权，又设计骗得父亲以撒对长子的祝福。为躲避哥哥的报复，他逃到舅舅拉班家，娶了拉班的两个女儿利亚和拉结为妻。雅各的故事少有神学色彩，更接近于常人生活，富有人情味。中世纪斯拉夫文释经学著作《帕来亚》中也有雅各的传说，即《雅各的天梯》，是对雅各在伯特利做梦一事的扩充和详细解释。雅各在逃往舅舅家的途中休息时，梦见一个梯子立在地上，有12级阶梯，每级和顶端都有人像，众天使沿着梯子上上下下。上帝从最高处的人像上面呼唤他，许诺他所躺卧之地将属于他，其后代必定人丁兴旺，得神赐福。雅各从梦中惊醒后，听天使解说了梦的寓意。

约瑟的传说非常丰富。他是雅各最宠爱的儿子，早年因妄自尊大被哥哥们卖为奴隶，在埃及因拒绝女主人引诱被诬告入狱，为法老圆梦后得以高升，当宰相后治国有方，厚待杂粮的众兄长，并将老父亲雅各接往埃及。《创世记》对此有详细而感人的记载。关于约瑟在埃及当宰相时何以娶一个异邦的闪族姑娘亚西纳为妻，犹太民间演绎出种种故事，《约瑟和亚西纳》是其中最长、最生动的一篇：18岁的姑娘亚西纳生来便有天姿国色和高雅气质，法老的长子和众多王孙贵胄为之倾倒，纷纷求婚。她却一无所动，终日在闺房中祭拜各种偶像。宰相约瑟出访路过她家，她父亲欲把她嫁给约瑟，她起初断然拒绝，后来见到仪表非凡的约瑟，竟骤然堕入

情网而不可自拔。这次,亚西纳却被虔信上帝的约瑟拒绝。于是她摔碎所有偶像,禁食、哭泣七天,皈依犹太上帝,终于获得约瑟的爱情。后来,她遭到原先的追求者——法老的长子的陷害,被便雅悯和利未等人救出。全书内容丰富,主线是约瑟和亚西纳的爱情故事,其间穿插了亚西纳改变信仰的宗教故事,和以便雅悯、利未为首的约瑟兄弟平定内乱的政治和道德故事。

古犹太民间还有许多义人或智者的传说,如关于智慧人但以理的传说,主要记载于《但以理书》前6章。《次经》中也有但以理的传说,是《但以理书》的补篇,如《苏撒娜的故事》记述了但以理智判疑案的故事,《彼勒与大龙》讲述了他破除异教崇拜和动物崇拜的故事。关于基督教创始人耶稣及其门徒们的生平事迹,则以汪洋恣肆的篇幅记载于《新约》的四福音书和《使徒行传》。

### 3、史 诗

古犹太文化遗产中具有史诗性质的作品有“约瑟传”、“摩西传”、“约书亚传”和“诸士师传”,载于自《创世记》至《士师记》各卷书中。

古犹太史诗具有鲜明的犹太民族特色。首先,它们完全产生于民间,均为无名氏之作。其次,几个史诗可以独立成篇,也可以前后相续。“约瑟传”叙述以色列人流浪到埃及的原因和经过,“摩西传”写了数百年后以色列人被奴役,摩西率众逃出埃及的故事,“约书亚传”、“诸士师传”则叙述以色列人到达应许之地后与敌族继续交战之事。第三,与其他民族史诗相比,古犹太史诗篇幅不长,但人物、事件都写得具体、简洁而生动,细致入微而不繁琐。第四,在观念上,犹太史诗体现了亚卫—神教的信仰。典范的异族英雄史诗都长于揭示“双边”矛盾,如希腊史诗《伊利亚特》擅长描写战争中的两军对垒,印度史诗《摩珂婆罗多》擅长揭示两大家族的王位之争。犹太史诗则热衷于表现三边关系——上帝亚卫、先知或英雄和以色列民众之间的关系。上帝始终活动于幕后,无所不

能,无所不知,且处处发号施令;先知或英雄居于前台的中心,但言行举止都按上帝的旨意去办;百姓被置于陪衬地位,往往愚昧麻木,不明事理,是上帝借先知或英雄眷顾和拯救的对象。这种模式展现了一个由“上帝-先知或英雄-百姓”构成的艺术舞台。第五,古犹太史诗还具有多样化的特色。“约瑟传”形式最完整,技巧最精湛。“摩西传”气势最雄伟,事件至关重要,记下了希伯来历史上最光辉的一页。“约书亚传”是以色列民族进攻一系列迦南城邦的故事,其雷厉风行之势无可比拟,以色列军队一开始就以威猛的声势震陷了耶利哥城。“诸士师传”更是特别,从底波拉到参孙十几个士师的英雄业绩相映生辉,各显特色,为其他民族的史诗所未见。

#### 4、史传文学

古犹太史传文学是在族长传说和英雄史诗的基础逐渐形成和发展的,主要成就在于塑造了一大批希伯来民族史上的英雄人物,如撒母耳、扫罗、大卫、所罗门、以利亚、以利沙等,他们的事迹经过艺术加工后载入史册,见于历史书各卷。这批作品一般用编年体和纪传体相结合的文体写成。王国时代的四大史书《撒母耳记》上、下和《列王纪》上、下主要是扫罗、大卫、所罗门三名王的传记,其中大卫的事迹最为丰富精采,所罗门的事迹也很生动。

在圣经中大卫是一个性格丰厚的“复色”英雄。他仁慈宽厚,一次次放过追杀他的扫罗,但他又阴险狡诈。当他看上手下武士乌利亚之妻拔示巴时,便与她同居,致使其怀孕。为掩盖丑行,他先施展移花接木之计,将乌利亚从前线召回,让他回家与妻子亲热;又密令元帅约押把他派到阵地前沿,借敌人的刀剑置他于死地。随后,大卫便堂而皇之地把拔示巴纳入宫中。大卫既是威震敌胆的一代英豪,又是荒淫卑劣的昏君和凶犯。早年,他英勇无比,轻而易举地用弹弓将威风凛凛的非利士大将歌利亚击毙;晚年,他的孽行致使宫廷生活荒淫糜烂,儿女们互相残杀,爱子押沙



龙起兵叛乱。

所罗门以聪慧睿智著称,最精采的例子是他对一桩疑难案件的审理。有一次,两个妇女在他面前争夺一个婴儿,都说死婴是对方的,而活婴是自己的。所罗门见双方争执难休,便下令拿刀来,将活婴劈成两半,分给她们。那活婴的生母忙说:“陛下,千万不要杀孩子!求你把他给那女人吧!”而另一位妇女则说:“这孩子谁也别要,劈了算了!”所罗门听后,指着第一个妇女说:“这孩子应该给她,她才是真正的母亲。”这种聪明的判决为他赢得了“智慧王”的美誉。然而,史传中的所罗门又是一个悲剧性人物,因为他做出种种背叛上帝之事,宠爱众多艳妃丽嫔,为她们建造异教祭坛,纵容她们在圣殿里崇拜偶像。按圣经所述,他因此政治上步步失利,王国也渐趋分裂。可见古犹太史传文学的一个重要特点,是从宣扬教义出发,决定对历史人物的褒贬态度。

希腊罗马人统治时期的犹太史传文学主要有《次经》中的《马卡比传一书》、《马卡比传二书》,“伪经”中的《以斯拉三书》等,那时的史学名家则有底米丢、约瑟福斯等。

## 5、小说

古犹太小说兴盛于纪元前后的数百年,取得很高的艺术成就。

《路得记》被大文豪歌德称赞为古代文学遗产中最优美的田园小说。大意是:犹太族妇女拿俄米和丈夫、两个儿子到摩押地逃荒,两个儿子均娶摩押族女子为妻。丈夫及儿子们死后,拿俄米要回故乡,便劝两个媳妇改嫁。大媳妇路得执意随婆婆回夫家。回到夫家后,她在婆婆的劝导与帮助下,嫁给犹太族人波阿斯,受到众长老的赞许,他们的儿子就是大卫王的祖父。这篇小说歌颂了异族间的团结互敬,传递出世界主义的信息。它以朴素的写实手法勾勒出一幅充满浓郁生活气息的乡村图画,深受后代读者的喜爱。千百年来,每逢七七节(收割节),以色列人就要聚集在会堂中,聆听主持者诵读这篇优美的作品。

《约拿书》是一篇主张不同民族间互相谅解关爱的浪漫主义小说，主要叙写小先知约拿到尼尼微传道的奇异经历，借以批驳狭隘民族主义观念。

《以斯帖记》和《犹滴传》是描写巾帼英雄的小说，被并称为希伯来文学中塑造爱国女英雄的双璧。以斯帖以美貌、柔情与智巧配合堂兄的谋略，拯救了民族的危机；犹滴则以美貌、勇敢和计谋使战局转危为安，深入敌营智取敌帅的头颅，令犹太民族扬眉吐气。

《苏撒娜的故事》是一篇公案小说。美丽、正派的年轻女子苏撒娜在花园里拒绝了对她存有非分之想的两个长老，结果反被他们诬告与人私通，进而被审判官判为死罪。但以理挺身而出，为她辩解，最后机智地解救了她，惩罚了歹徒。《彼勒与大龙》主要写但以理的智慧和勇敢，讴歌了亡国之后希伯来爱国志士在异域为维护本民族信仰而顽强斗争的浩然正气。《托比传》通过托比父子及撒拉的传奇际遇，说明公义者不管经受多大的痛苦，最终必得美好的结局，而罪恶势力终将被剪除。

### 三、抒情文学

古犹太抒情文学的主要成就是抒情诗。按圣经所述，最古的抒情诗句是“亚当之歌”，当人类始祖亚当初次见到第一个女人夏娃时，情不自禁地脱口而出：“这是我骨中之骨，肉中之肉！”诗句虽仅两行，却表达了人类始祖对其配偶朴素、真挚、热烈的感情。“亚雅伦谷之歌”也是早期的抒情诗名作，约书亚率众攻打迦南过程中，一次恰逢天色将暮，不利于追击敌军，他便唱到：“太阳啊，你要停留在基遍；月亮啊，你要停留在亚雅伦谷！”以对称的诗句抒发了急欲灭敌的心情。

## 1、希伯来诗歌的特征

希伯来文字只有声母,没有韵母,所以希伯来诗歌不注意自身的音响韵律,而讲究诗行之间内容的对称、和谐和局部诗句文意的相对完整,从而形成一种轻韵律、重逻辑的独特的“平行体”。这一特征和中国古代的骈体文颇为相似,如《箴言》中有诗“智慧胜过精金,知识强如纯银”,其表现手法与王勃《滕王阁序》中的“落霞与孤鹜齐飞,秋水共长天一色”、“物华天宝,人杰地灵”很接近。但不同的是,希伯来诗歌没有中国骈赋对声韵和谐的要求,它的平行体靠音节和重音停顿形成韵律,在语义和语法方面构成对仗;平行的句子也不限于两句,还能是三句、四句、五句等。常见的平行体有:同义平行,如:“永固的山岳崩裂,长存的丘陵塌陷”;对句平行,如:“朋友出于善意所加的创伤你得忍受,敌人不停地拥抱你,你要当心!”综合平行,即两行内容既不一致,又不形成对比,而是后者补充或完成了前者,两行共同表达一个完整的意念,如:“战死沙场的人比饿死的人幸福,因为后者被饥饿折磨而死。”

希伯来诗歌在诗体和音韵方面的独创是“贯顶体”。所谓“贯顶体”,是将希伯来文的 22 个字母,依次置于 22 节诗每节首行的句首。例如《哀歌》前四首,《诗篇》第 25、34、37、111、119、145 首等,都属于贯顶体。其中体制最雄大、最复杂的要算第 119 首,全诗 176 节,分为 22 解,每解 8 节,8 节的句首都用同一个字母,即把 22 个字母依次用为每解 8 节的第一个字母。

“气纳体”是希伯来诗歌在音韵方面的另一创造,常用于哀悼诗。这种诗每句五个强音,前三后二,中间有一短小停顿,表达人们哭泣时上气不接下气地呜咽之状。《哀歌》是典型代表,朱维之先生曾用中国的骚体对译:

何黄金之变色兮,纯金黯淡,  
彼神阙之圣石兮,弃诸路畔!

叹锡安之众子兮，贵比精金，  
今贱于陶工手兮，所制瓦瓶。

除了“贯顶体”、“气纳体”，希伯来诗歌还用重叠句法强化抒情效果，如：

我的心哪，你要称颂亚卫；  
要用整个身心称颂他的圣名！  
我的心哪，你要称颂亚卫；  
不要忘记他的仁慈。

## 2. 抒情诗

希伯来抒情诗主要荟萃于《诗篇》、《哀歌》、《雅歌》三卷书中，此外，一些散篇诗句也见于律法书、历史书和先知书中，如五经中的“拉麦复仇之歌”、“井之歌”、“红海得胜歌”、“米利暗之歌”，历史书中大卫哀悼扫罗和约拿单的“弓歌”等。在先知书中，先知们常以热烈的诗句抒写一腔激情，如耶利米幻想被掳之民返回故乡时的情景：

看哪！我要从北方把他们领回来，  
从天涯海角把他们集合起来。  
瞎眼的、跛脚的、孕妇、产妇，  
都要成群结队地回来。  
看哪，我的子民将哭着回来……

《次经》、“伪经”、死海古卷中也有许多美丽的抒情诗篇，如《三童歌》中三少年对上帝的衷心赞美，《人会者之歌》中人会者对喜悦之情的抒发等。其中《上帝之城歌》热烈赞颂了犹太人的故都锡安城：

锡安山啊，锡安山！  
每逢想到你，我总是一次次地为你祝福：

……愿你世世代代使公义胜利，  
 愿你凯旋归来的英雄备受称赞！  
 愿你照预言所说的庆获丰收，  
 愿你实现先知们梦寐以求的理想！

《诗篇》是配乐吟唱的诗集，共收诗 150 首，充分展示了古犹太人的情感世界。首先，《诗篇》始终弥漫着浓郁的宗教情感。犹太人是一个拥有坚定宗教信念的民族，其诗人往往在赞美诗、忏悔诗中直抒对上帝的敬虔之情，同时也把这种感情融入景物描写中，如吴经熊所译的第 19 首：“诸天揭帝荣，穹苍布化工。朝朝宣宏旨，夜夜传微衷……。”其次，《诗篇》抒发了犹太人强烈的爱国主义情感。他们对敌人满腹仇恨，对本民族满腔热忱，如第 137 首“被掳者的哀歌”中的诗句：

我们坐在巴比伦河畔，  
 一想起锡安就禁不住流泪。  
 在河边的柳树上，  
 我们把竖琴挂了起来。

……

身处外邦异国，  
 我们怎能唱颂赞亚卫的歌呢？

第三，《诗篇》中有许多咏史诗，它们从亚伯拉罕写起，回顾了本民族的历史往事，字里行间洋溢着挥之不去的怀旧情感，如第 114 首回首了以色列人出埃及时的声威：“沧海看见就奔逃，约旦河水也倒流。大山踊跃如公牛，小山跳动如羊羔。”第四，《诗篇》还表达了古犹太民族特有的弥赛亚情感，形象地描述了未来拯救者弥赛亚的生平及能力，弥漫着强烈的浪漫主义气息，体现出浓郁的理想主义精神。

《哀歌》是在犹太国彻底覆亡、犹太人陷于空前绝望的背景下

产生的,通过描写公元前 586 年新巴比伦军攻陷犹太首都耶路撒冷时京城陷落、众民遭掳的凄惨景象,抒发出诗人强烈的亡国之恨和忧民之情。如第 2 章所写:“亚卫何竟发怒,使乌云笼罩锡安?他把以色列的荣耀从天上摔向地下,竟使自己的宫殿变为废墟。”为了表达强烈的爱国主义感情,《哀歌》的诗体非常严整,前 4 章均采用“贯顶体”,音律方面还运用了希伯来诗歌独有的“气纳体”句法,成功地传达出因呜咽吞声、悲怆气塞而难以卒读之状。《哀歌》被视为希伯来民族的绝唱,鲁迅先生在《摩罗诗力说》中对其作出高度评价:“特在以色列族,则止耶利米之声;列王荒矣,帝怒以赫,耶路撒冷遂隳,而种人之舌亦默。当彼流离异地,虽不遽忘其宗邦,方言正信,拳拳未释,然《哀歌》而下,无庚响矣。”

《雅歌》在体裁方面有牧歌说、戏剧说、爱情诗集说等,最合理的说法应是后者。《雅歌》是古犹太人的爱情诗集,犹如《诗经》中的《国风》或汉朝的《乐府诗集》。与中国爱情诗相比,《雅歌》的抒情要大胆、奔放得多,如全诗一开头就是:“愿你用嘴唇亲吻我,你的爱情比美酒更香甜。”接下去,诗章以对唱形式直抒爱侣之间的钦羨和慕悦,如:

(男)我的爱人在女子中,

犹如荆棘里的百合花。

(女)我的爱人在男子中,

好像丛林中的一棵苹果树。

结尾处,诗人对爱情的礼赞达到最高潮:

爱情如死亡一样坚强,

恋情如阴间一样牢固。

它爆发的火焰,

就是亚卫的烈焰。

大水不能熄灭爱情,

洪流也无法把它淹没。  
若有人想用家财换爱情，  
他必全然被藐视。

#### 四、论说文学

古犹太民族的论说文学充满哲理思辨，时而抨击时弊，时而欢呼呐喊；时而传达智训，时而悲叹人生；时而迷茫探索，时而憧憬未来。它所取得的成就，在世界文学史上令人刮目相看。

##### 1、智慧文学

古犹太和古希腊都推崇智慧，但二者却有很大不同。古希腊把智慧标榜为哲学，古犹太则认为智慧的本质是“信”和“善”，智慧的表现是虔信上帝、与人为善。古犹太的智慧作品在哲学方面虽逊于希腊，但文学价值远胜于希腊的哲学著作。古犹太智慧文学的代表作有《箴言》、《约伯记》和《传道书》等。

《箴言》是古犹太人的哲理诗集。全书从尊崇智慧和智者、针砭愚昧和愚人开始，主要总结犹太民族的各种伦理道德准则。诗章的主题是惩恶扬善，其善恶标准以宗教信仰为根基，提倡敬神、公义、仁爱、诚实、贞洁、谦卑、勤勉、慷慨等，反对渎神、不义、仇恨、奸诈、放荡、傲慢、怠惰、吝啬等；诗人还宣扬善恶报应，认为义人必有善终，恶人必遭惩罚。这些箴言是古犹太人从日常生活中得来的经验之谈，是长期观察和体验后过滤、浓缩出的真理。如：

懒惰人难偿所愿，  
勤劳人得庆有余。

又如：

跟明智人同行，就有智慧，  
跟愚昧人作伴，必受连累。

《约伯记》试图通过义人约伯受苦的故事,探索人类悲剧命运的根源。完美无瑕的义人约伯虔信上帝,仍受到上帝和撒旦极为残酷的考验,一夜之间失去所有的儿女和全部家产,并从头到脚长满毒疮。面对突降的灾难,约伯与他的三个朋友展开激烈的论争。他反对正统的“神义论”,对上帝表示质疑和反抗,说:“你这样残酷,合理吗?你观察事情跟人的看法一样吗?”上帝却示意:任何寻找受难原因的企图都是徒劳的,因为上帝的意志是人类无法把握的。约伯最后再蒙神恩,得到比以前更多的财富。

约伯是古犹太英勇无畏的精神探索者典型,其性格特征是勇于探求和敢于反抗。他无视传统,怀疑权威,在寻求正义和维护人权的曲径上艰难行进,纵有皮肉之苦、心灵之痛甚至死亡的威胁,都毫不退缩;即使亲人疏远、朋友围攻乃至“至高者”敌视,也绝不屈服。义人约伯受难的故事使人想起犹太民族一再惨遭蹂躏的情景,因此他的探索乃是古犹太民族在苦难中求生的缩影。约伯对上帝权威的怀疑与反抗,反映了犹太一神论形成的长期性和复杂性。但总体来看,《约伯记》的核心思想仍是一神信仰,毕竟,约伯的最后结局是圆满的,正义的人最终得到了上帝的恩顾。

《约伯记》不但显示了极其执著的探索精神,艺术上也令人称道。它的语言以优美精湛的诗歌为主,形式是完整、宏伟的戏剧结构。因此,它被公认为古犹太文学乃至世界文学的名著之一。18世纪德国大文豪歌德的《浮士德》曾借用它的部分情节和结构,来表现浮士德博士的人生探索。

《传道书》是一部流露出浓厚虚无悲观情绪的诗集,核心观念是“虚空”：“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。……我见日光下所作的一切事，都是虚空，都是捕风。”在此观念支配下，作者认为“人活多年，就当快乐多年”。这些思想显然受了希腊化时期怀疑论学派、伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派等希腊哲学流派的影响，是犹太传统观念的异端，但依然深刻地表现出古犹太人对人类存



在及其理性和意志的哲学思考。《传道书》与约伯的探索精神形成对照,是约伯怀疑主义的极端延续。这种思潮是一些犹太人屡遭磨难后悲观厌世心理的真实写照,但尚未达到中国老庄大彻大悟、无为心静的境界。

正典以外的智慧文学名著尚有《次经》中的《便西拉的智慧》、《所罗门的智慧》,“伪经”中的《马卡比传四书》,死海古卷中的《诱惑人的妓女》等。

## 2、先知文学

按照犹太传统,“先知”是先行领受上帝旨意的人,亦即上帝在世间的代言人。其实他们是生活于“巴比伦之囚”(公元前586)前后数百年的犹太爱国志士,在内忧外患的年代,因目睹各种社会罪恶,深感民族危机之严重,而愤激地吟诗撰文,抨击当权者,劝诫国民明辨时局,弃恶扬善。他们的言论由后人辑录成册,编入圣经,即流传至今的10余卷先知书。先知文学在文章形式上运用了“天启体”、“异象体”等独特体裁。天启体采用“上帝独白”的第一人称论述,以示其内容乃是“上帝从天上传来的启示”,意在听对听众造成强大的精神震慑力,达到最佳表意效果。所谓异象体,即作者先描写一幅含义晦涩的幻觉或梦境,随后写上帝、天使或先知对它的解释。异象萌芽于寓言故事,经过先知文学的发展,在启示文学中达到巅峰。

就内容而言,首先,先知文学集中体现了先知们敢于直面人生的态度和强烈的批判现实主义精神。从公元前8世纪中叶至前5世纪的三、四百年间,以色列人相继遭到三大强邻亚述、新巴比伦和波斯人的入侵和奴役。亚述称霸时期,先知阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦等厉声谴责以色列权势者宗教生活的混乱、伦理道德的堕落,疾呼众人归向上帝,警告国破家亡的惩罚就在眼前。新巴比伦时期,犹太历史上发生了最惨痛的国耻“巴比伦之囚”事件,在此前后,那鸿为亚述京都尼尼微的倾覆而欢呼叫好,哈巴谷因迦勒底人

的崛起而忧心如焚,耶利米于亡国年代以泪洗面,终日为训海国民而东奔西走,以西结在巴比伦囚居地诅咒仇敌并绘出复兴的蓝图。波斯统治时期,犹太人陆续回到耶路撒冷,重建圣殿和家园。这一时期,先知第二以赛亚为回归故园而欢唱,哈该等为修复圣殿而疾呼。总之,各个时期的先知们都先天下之忧而忧,后天下之乐而乐,传达出古犹太民族的时代最强音。

其次,先知文学指引人们追求美好未来,流溢出浓郁的浪漫主义气质。由于当权者昏庸无能,先知们便幻想出以色列理想的君王形象,相信他将担负起拯救民族复兴国家的使命。这个理想的君王就是弥赛亚,他多方面体现出先知们的政治理想。先知们展开想象的翅膀,描绘出弥赛亚统治国家的美景:“豺狼必与羊羔同食,狮子必像牛一样吃草,蛇必以尘土作为食物。”这无疑能给挣扎在苦海中的国民以绵绵不绝的希望、信心和力量。这也正是先知文学经久不衰的魅力所在。

### 3、启示文学

启示文学是古犹太文学中最晚出现的文类,在先知文学中孕育而成,发展繁盛于公元前2世纪至公元2世纪。“启示”一词译自希腊文“apokalyptein”,意谓“以神谕方式揭开掩蔽的真理”。因此,启示文学的基本特征是描写各种奇异怪诞的异象,在“传达上帝启示”的名义下隐蔽地宣传作者的政治见解和社会主张。与先知文学不同的是,启示文学作者的关注对象不是当时社会的世俗生活,而是即将来临的另一个世界。启示论者认为,现存的世界已进入最后阶段,新旧世界交替时期的善恶大决战已迫在眉睫。这种“末世论”观念已远远超越先知们的“亚卫审判日”思想,具有鲜明的超现实超历史性质。启示文学中的宇宙二元论和伦理二元论倾向受到波斯、腓尼基和亚兰神话的影响,如波斯人认为,宇宙永远处在善恶两大神系的搏斗中;末世论及复活等观念则受了希腊唯心主义和惟灵主义哲学的影响。

《但以理书》的后半卷(7-12章)是希伯来正典中启示文学的代表作,其特点从第7章的“四兽异象”中可见一斑:

我夜里看异象,看见……四个巨兽从海中上来,形状各有不同:头一个像狮子,有鹰的翅膀;……又有一兽如熊;……又有一兽如豹,背上有四个鸟的翅膀;……第四兽甚是可怕,令人恐怖。……我正观看时,见有宝座设立,上面坐着亘古常在者,他的衣服洁白如雪,头发如纯净的羊毛。……我走到一位侍从那里,请他为我解释这一切。于是,他解释说:“这四头巨兽是指将在世上兴起的四个帝国。然而,至高者的圣民将享受王权,直到永永远远。”

“四个大兽”指犹太人被掳后相继称霸的四个大帝国,一说是巴比伦、玛代、波斯和希腊,另一说是巴比伦、玛代-波斯、希腊和罗马。“亘古常在者”指上帝,“侍从”指天使,“至高者的圣民”指犹太人。这幅画面典型地体现了启示文学的基本特点:全文由异象讲述者(“我”)、异象本身、异象解释者(一位侍从)和解释的内容构成,表达了末日审判观念和对弥赛亚的盼望,以怪诞的图景暗示历史事件,最终目的是说明“至高者的圣民将享受王权,直到永永远远”。

除《但以理书》外,其他启示文学作品还有正典中的《撒迦利亚书》后半卷,《次经》中的《以斯拉四书》,“伪经”中的《以诺书》、《巴录启示录》、《巴录三书》、《摩西升天记》,死海古卷中的《光明之子与黑暗之子的战争》等。至新约时代,《启示录》成为早期基督教启示文学的杰作。书中以五组异象详列世界末日的景观,充满了幻想和象征,笼罩着强烈的神秘主义色彩。为了增强神秘意味,作品大量运用七、十二等数字和多种色彩,如用白色象征圣洁,红色象征血腥、恐怖、淫荡和罪恶等。

#### 4、训诫文学、遗训文学和书信文学

训诫文学和遗训文学皆记录作家对读者的各种忠告,多为立身行事的态度和准则。训诫文学常假托某一位古代名人写成,如亚当、亚伯拉罕、约瑟、摩西、所罗门、巴录、约伯等,多采用第一人称叙述,联系社会现实和切身体验,以鲜活的事例阐明某种宗教原则或人生哲理。遗训文学的叙事框架多为年迈的主人公濒临死亡,弥留之际呼唤众后代聚于床前,述说自己曾经犯过的过失,劝后人远离诱惑,按摩西律法的框范走一条正直之路。训诫文学作品有《巴录书》、《会规手册》、《暗兰遗言》、《十二族长遗训》等;遗训文学名作有《约伯遗训》、《三族长遗训》、《摩西遗训》、《所罗门遗训》等。

犹太书信文学是一批真正的书信,主要指以保罗书信为代表的初期基督教使徒书信,它们是初期使徒在传教过程中彼此往来的信件。这些书信按希腊、罗马信件的格式写成,内容充实而富于文学意味。它们反映了各地教会的情况,表达了写信人对收信人的希望和要求,尤其探讨并阐述了基督教的信条和教义,实质上是一批“教义著作”。

### 第三节 艺 术

古犹太民族的艺术活动深受犹太教的影响。由于宗教仪式离不开音乐,其时间艺术或音乐得到了长足发展。但因犹太教禁止偶像崇拜,他们在空间艺术或造型艺术——雕塑、建筑及美术——方面的才能未及充分施展,所得的成就与古希腊相比大为逊色;在综合艺术即戏剧方面与古希腊也不可同日而语。然而不论何种艺术,他们都留下一批富于民族特色的遗产,在古犹太文化宝库中相映生辉。

## 一、时间艺术

犹太时间艺术的起源可追溯到遥远的传说时代。《创世记》第4章提到一位音乐家犹八，说他是“一切弹琴吹箫之人的祖师”。“犹八”之名大约源于希伯来文“公羊”，涉及犹太人的古代乐器羊角号。圣经将犹八与第一个牧人雅八、第一个铜铁匠人土八该隐并称，表明早在远古时代，音乐就是得到承认的专业。所罗门圣殿落成之前，音乐在民众的日常生活中具有很强的实用价值。雅各从舅舅拉班家不辞而别后，拉班追上他，质问道：“你为什么暗暗地逃跑，偷着走，并不告诉我，叫我可以欢乐、唱歌、弹琴地送你回去？”可见以色列人为亲友送行时要奏乐歌唱。在宗教活动中他们也经常纵情歌舞，以期取悦于神灵。摩西从西奈山携带十诫法版回到营地时，看到众人围着金牛犊“又唱又跳”，陷于拜偶像的大罪中，愤怒地摔法版，杀死叛教的3000百姓。早期的先知往往在音乐的伴奏中发预言，扫罗称王前就遇到这样一班人，其中有“鼓瑟的、击鼓的、吹笛的、弹琴的，他们都受感说话”。音乐还有逐魔安神的功效，扫罗登基后时常神经错乱，《撒母耳记》称之为“被恶魔附身”，这时在他身边侍立的大卫“拿琴用手而弹，扫罗便舒畅爽快”，因为“恶魔离开了他”。

在早期文献中，乐曲大多由妇女们演奏。以色列人出埃及后，奇渡红海，摩西的姐姐米利暗带领妇女们击鼓跳舞，欢庆摆脱法老追兵的胜利。士师时代，耶弗他的女儿得知父亲战胜了亚扪人，高兴地“拿着鼓，跳舞出来迎接他”，不幸父亲已许愿把第一个出门迎接的人献给上帝，日后他也忍痛履行了诺言。王国时代大卫杀死非利士巨人歌利亚，扫罗王的军队凯旋而归时，“妇女们从以色列各城里出来，欢欢喜喜，打鼓击磬，歌唱跳舞，舞蹈唱和，说：‘扫罗杀死千千，大卫杀死万万！’”但在后来的记载中，妇女们演奏歌唱的叙述较为鲜见。

耶路撒冷圣殿和所罗门王宫落成后,专业乐师的地位渐趋显著,他们成为祭典音乐和宫廷音乐的演奏者。圣殿中的乐队由利未人出身的乐师负责,曲调的种类和伴唱的形式日渐丰富,交互轮唱之法逐步成熟,众人有更多的机会参与诗篇的诵唱。《历代志上》第25章对圣殿乐队的记叙难免夸张之嫌:在38000名30岁以上的利未人中,4000人被选出当乐师,他们各被分派特别的工作,亚萨、希幔和耶杜顿的子孙负责“弹琴、鼓瑟、敲钹、歌唱”;善于歌唱的歌手达288人,分为24班,每班12人,轮流在安息日和其他既定的日子供职。据一份较迟的资料记载,每次崇拜仪式中供职的歌手和奏乐者皆有一定数量:歌手至少12人,鼓瑟者至少2人,吹笛者、吹号者亦至少2人,弹瑟者至少9人,敲钹者则只有1人。

曾在所罗门圣殿和第二圣殿中咏唱过的一批歌词被辑录成册,汇成《诗篇》而流传至今。其中绝大部分是赞美、感恩、祈祷和忏悔的抒情诗,也有几首涉及重大历史背景,如第137篇,该诗抒写了一群被囚于巴比伦的犹太人对故国的思念和对敌族的仇恨,绘出犹太歌手立誓不为仇敌弹琴歌唱的情景。《诗篇》的题记中有许多音乐词汇,述及伴奏所用的乐器、表演时的曲调和风格等,是了解希伯来音乐的重要线索(参见本书第七章第三节的“唱诗”)。

第二圣殿被毁后,圣殿中的宗教音乐不可能完全延续在犹太会堂中,因为会堂中没有献祭礼式,也没有受过训练的利未人歌手。但会堂仍在某些方面保留了圣殿的音乐礼仪和惯例。据《塔木德》记载,早期会堂的礼仪中含有丰富的音乐内容,包括颂唱经文、吟诵诗篇、演唱灵歌等。圣殿的唱诗班由一位平信徒身份的独唱者取代,此人必须受过良好教育,“有甜美的声音,为人谦卑,为会众所褒扬,熟悉圣经和所有的祷文”;他不是脱离民众的富有者,语音必须发自一颗真纯的心。他最重要的工作是唱诵律法和先知书。他的圣经与众不同,行间和边白上标有各种音乐符号,如同一部独特的乐谱。

犹太人的音乐传统被初期基督教继承并有所创新。《使徒行传》第16章述及保罗和西拉传道途中被捕入狱，夜间“祷告唱诗赞美上帝，众囚犯侧耳而听”。保罗教诲哥林多的信徒“要用灵歌唱，也要用悟性歌唱”，不论唱诗还是施教，“凡事都当造就人”。保罗对以弗所和歌罗西的信徒说过类似的话：“当用诗章、颂词、灵歌彼此对说，口唱心和地赞美主。”其中的唱诵“诗章”显然承袭了犹太传统，“颂词”或许指一类仿效《诗篇》的赞美诗，但内容以颂扬基督耶稣为主，“灵歌”则指一种在崇拜仪式上念诵的祷文，压韵且有鲜明的节奏性，后来演变成激情澎湃的“哈利路亚颂诗”。“哈利路亚”是希伯来语词“要赞美上帝”的音译，多次出现在犹太人的《诗篇》中。

研究表明，古代犹太人使用过多种乐器，大致可分为弦乐器、管乐器和敲击乐器三大类。在弦乐器中，三次见于《诗篇》的“十弦瑟”可能源于腓尼基，是一种有10根弦线的琴。圣经多次提到的“大卫的竖琴”是深得犹太人喜爱的乐器，共鸣箱安装在底部，弦线数量不详；因《撒母耳记上》第16章只说大卫“用手而弹”，未详述是否使用了拨子，其演奏方法难以确定。另一种弦乐器“瑟”的形状也许像瓶子，有一个桶形的共鸣箱，也安在底部，体积较大，声音响亮，可能起源于埃及。《但以理书》第3章数次提到的“笙”据考为一希腊乐器，或许状如扬琴，靠槌子敲击粗细不同的金属弦发出乐音。该章提到的“琴”是三角形，安有四根弦线，声音响亮而刺耳，曾在巴比伦宫廷中使用。

管乐器包括笛、号筒、角、箫等。笛是一种原始的双簧管，用芦苇科植物制造，能发出尖锐的声音，用于欢乐、热烈的场合，亦可用以营造悲哀的气氛。号筒是一种喇叭，流行于古埃及、赫梯、希腊、亚述和以色列，用金属制造，长约1米，形状狭长，末端呈钟形，常用以传令报信。圣经称以色列人用它召集民众聚会，指挥众人前行，发出作战警报等。它还用于崇拜仪式中，在日常仪式上至少吹

奏两枝,若逢重大节期,吹奏的数目成倍增加。角是圣经记载最频繁的乐器,达72次之多,它也是古往今来惟一未改变结构,且迄今仍被犹太人使用的古乐器。古代角像羚羊角一样卷曲,能发出两三个音,用来发布信号,或在民众集会上渲染庄重的气氛。

敲击乐器包括手鼓、钹、铃铛、拨浪鼓等。手鼓的基本材料是一个木圈,单面或双面包上山羊皮,使用时有节奏地以手敲击。钹用一对金属薄片制成,双手各执一片,猛烈撞击而发出震耳的声响。该词的希伯来字根意即“鸣响”或“震动”。在礼仪中它用来指示歌唱开始,或一段结束而另一段开始。

## 二、空间艺术

除了某些宗教建筑和礼仪用具,古犹太民族的空间艺术很少留下文字记载,目前只能从历史文献的字里行间捕捉到一点蛛丝马迹。

尽管“十诫”明文规定不可制做偶像,事实上偶像崇拜之风在犹太人中多年禁而不绝,直到公元1世纪末叶的《亚伯拉罕启示书》还在反对祭拜用木、石、金、银、铜、铁制做的神像。然而从造型艺术的角度看,这些神像却显示出犹太工匠的艺术才能。《创世记》第31章述及雅各从拉班家逃走时,说拉结偷走了娘家的神像,藏在骆驼的驮篓里,然后坐在篓上谎称“身上不便,不能起来”,躲过拉班的搜查。看来这种神像体积不大,拉班急欲讨回它,说明它在牧民的生活中非常重要,除了宗教意义,据说还是财富的标志,雅各若能得到它,就能向拉班索取一份家产。圣经中也提到体积大如真人的神像,见于扫罗捉拿大卫的叙事中,大卫的妻子米甲事先得到消息,让大卫逃走,再把“家中的神像放在床上,头枕在山羊毛装的枕头上,用被遮盖”,对前来捉人者谎称大卫病了。这种神像在昏暗的灯光中不难被误认成真人。

《出埃及记》特意提到两件用金属制做的动物塑像,其一是金



牛犊，摩西登上西奈山一连40天，众人在山下等得焦急，就用妇女们的金耳环铸成一头金牛犊，称之为领他们出埃及的神，围着它又唱又跳。其二是铜蛇，以色列人飘流旷野时许多人被毒蛇咬伤，摩西奉命制造一条铜蛇，悬挂于木杆之上，使被咬者望之而得痊愈。这条铜蛇想必形神毕肖，后来竟成为圣物，供人们焚香膜拜，直到公元前8世纪犹大王希西家改革宗教时才被当作偶像击毁。金牛犊和铜蛇原是工艺美术品，它们的出现证明犹太民族很早就有技术高超的能工巧匠。

成书于希腊化时期的《所罗门智训》第13、14章谈到制做偶像的种种情形：木匠用废料雕刻成人像或动物像，涂上红颜料，盖住表面的斑点和裂缝，再钉到墙上用以膜拜；父亲因儿子早亡哀痛不已，便为他制造一个肖像，用以寄托哀思；人们为了向远在异地的国王表示尊崇而造出他的模拟像敬拜，艺术家则运用技巧“将模拟像制得比他本人还漂亮”。这些记载隐约透露出古犹太空间艺术的形式特征和制做工艺。

古犹太民族的宗教建筑和礼仪用具充分显出以色列人在空间艺术方面的才华（参见第七章第二节“会幕”、“约柜”、“所罗门圣殿”等）。徙居旷野时期的会幕即一件出色的艺术杰作。皂荚木镶金边的约柜是会幕中最重要的器具，约柜上方设有一对基路伯天使雕像，彼此张开双翼，对约柜作蔽护状。会幕中的灯台用纯金打制，状若花开正盛的杏树。把圣所与至圣所隔开的绣花幕幔分蓝、紫、红各色，在棕黄色的皂荚木壁衬托下，将圣所装点得美丽而庄严。所罗门圣殿的外貌雄伟壮观，内部雕梁画栋，体现了古犹太建筑艺术的最高成就。殿内横梁、嵌板和殿门上刻有各种各样的浮雕，纹样包括基路伯天使、狮子、牛、棕榈树、野瓜、花朵等。铜海周围刻有基路伯天使和其他兽类的图形，10个盆架也饰有动物和棕榈树图案。圣殿入口处的两根铜柱上别出心裁地雕刻着两行石榴和百合花。这些殚精竭虑的设计有效地营造出圣殿庄重肃穆的氛

围。

所罗门王宫也是有名的古代建筑,可惜流传下来的文字记载很少,只知宫中的御座是件精美绝伦的艺术品,用象牙造成,精工包面,左右立有狮子雕塑。近代考古学家从米吉多遗址发掘出所罗门时代的精巧铜座一件,与圣殿的铜盆支架相似,从中能看出古犹太匠人出色的铜雕艺术。统一王国分裂后北方 10 支派在撒玛利亚建都,国王亚哈穷奢极欲地为自己建造象牙宫,当时就遭到先知阿摩司的痛斥。此事已被现代考古发掘所证实,从王宫遗址出土的文物中有镶嵌着象牙装饰的华贵器具,多种带有雕绘的家具饰物,以及一个莲花盆座,盆底绘有花卉草木托起一位天使的纹样。先知以西结为未来圣殿绘出的蓝图堪称一幅水准很高的建筑设计图,其中许多细节比圣经记载的所罗门圣殿更加详尽,一些器具改变了原先的造型,如谓基路伯天使像将有人和狮子的两张面孔。

除了雕塑和建筑,古犹太民间艺术家也绘制壁画。以西结曾抨击以色列的长老在各自“画像屋”里暗中拜偶像,说:“我进去一看,谁知,在四面墙上画着各样爬物和可憎的走兽。”在另一处,以西结指责“犯罪的两姐妹”时说:

……阿荷利巴又加增淫行,因地看见人像画在墙上,就是用丹色所画迦勒底人的像,腰间系着带子,头上有下垂的裹头巾,都是军长的形状,仿照巴比伦人的形像,他们的故土就是迦勒底。阿荷利巴看见就贪恋他们,打发使者往迦勒底去见他们。巴比伦人就来登她爱情的床,与她行淫玷污她。

这幅壁画能使妇女看到而动情,可见形态逼真,色彩鲜明,具有很高的艺术性。希腊罗马统治时期,犹太人的空间艺术很少有实物流传至今。从罗马城提多拱门的檐饰和柱饰上能间接看到希

律圣殿中金灯台的浮雕,金灯台是罗马人公元70年摧毁耶路撒冷时的战利品之一,上面的纹样显示出哈斯蒙尼王朝时期犹太艺术所受希腊文化的影响。那时的陶罐多绘有六角星、玫瑰花或其他花卉的图案,或一些建筑物的图形,构思精美,笔法娴熟,表明当时耶路撒冷很可能已出现制陶行业的专门行会。研究者认为,镶嵌、金属雕刻、装饰画、刺绣、镶饰、剪纸等曾在犹太社会广为流行,最常见的艺术品有装饰精美的经卷和婚书、哈努卡节用的多枝灯台、圣日前夕祝祷杯、香坛,以及节期餐桌上的各种实用性器皿。

### 三、综合艺术

古犹太综合艺术即戏剧艺术的先声见于一批用对话体写成的抒情诗和先知书,如《诗篇》第136篇、《弥迦书》第6至7章、《哈巴谷书》和《第二以赛亚书》等。在此基础上,希伯来文学中涌现出两部戏剧体名著——《约伯记》和《雅歌》(参见本章第二节)。

《约伯记》表现义人约伯因遭到上帝考验而陷于困境,极力探讨受苦原因之事。它的构思十分精巧,属典范的戏剧体结构,可明显分成开端、发展、高潮和结局四部分,起承转合的脉络非常明晰。其发展部分能明确分成四场,依次是约伯和友人的三轮论辩,以及以利户的插话。就对白而言,论辩部分多因篇幅过长而不宜搬上舞台,但在开端和结局,某些段落则极富舞台特色,如四位报信人接连上场报凶信一段,每人都先讲灾情,再说“惟有我一人逃脱,来报信给你”;传报的内容由牲畜、仆人到约伯的儿女们,逐层递进。这段话能一字不改、有声有色地在舞台上演出。其戏剧场面如同经典的古希腊悲剧,场景极其壮阔:上至天上上帝与撒旦的对话,下及人间约伯和朋友们的论辩,故事缘起时天上密谋和人间灾难两度交替出现,高潮时上帝与约伯又两次直接对话,它们都将天与地、神与人连成一个浑融的整体。

自古以来,情真意挚的爱情诗集《雅歌》就被一些学者解释为

诗剧。赞同戏剧说的近代研究者大致分成两种观点,一是“二主角说”,认为剧中仅所罗门和书拉密牧羊女二人;二是“三主角说”,主张除上述二人外还有一个牧羊女的乡间情郎,主要剧情是国王追求牧羊女,牧羊女因倾心于乡间情郎而拒绝国王的求婚。朱维之先生同意“三主角说”,在《圣经文学十二讲》中把全剧分为10场:第一场(1:2-8),歌队高唱情歌,激发牧羊女对所罗门的爱情。第二场(1:9-2:7),所罗门求爱,牧羊女则想念情郎。第三场(2:8-11),牧羊女追思与情郎在一起时的往事。第四场(3:1-5),牧羊女在梦中寻找离去的情郎。第五场(3:6-11),歌队盛赞所罗门的华轿。第六场(4:1-7),所罗门向牧羊女再次求爱,仍遭拒绝。第七场(4:8-5:1),牧羊郎和牧羊女在山村相亲相爱。第八场(5:2-6:3),牧羊女又一次梦遇情郎。第九场(6:4-7:7),所罗门第三次求爱,又遭拒绝。第十场(7:8-8:14),牧羊女回到山村,与情郎团聚。

公元前2世纪,受古希腊戏剧的影响,一位与先知以西结同名的犹太剧作家写出一部货真价实的戏剧,名为《领出去》,再现了以色列人出埃及的故事。基督教教父优西比乌斯从罗马史学家波利希斯托的《论犹太人》中读到该剧片断后,在《福音之预备》第9卷28章中称以西结为“悲剧诗人”,另一位教父亚历山大的克雷芒在《基质》第1章中更贴切地说,以西结是“犹太悲剧诗人”。

《领出去》仅有一些残篇传世,在优西比乌斯、克雷芒和伪尤恩塔修斯的著作中保存下来。剧本的中心人物是摩西,内容以《出埃及记》第1至15章为基础,述说摩西的诞生、早年经历、逃亡旷野、得神呼唤、返回埃及、斗败法老、带领以色列人出走的种种事件,最后是摩西和众人进入旷野,抵达以琳。在不少地方以西结驰骋诗人的想象,补入种种不见于圣经的情节,如摩西的异梦及其岳父对梦的解释;并增入若干人物,如一个幸存的埃及士兵,他追述了埃及军队在红海覆灭的情景。这些改编显然是出于戏剧结构的需

要。

《领出去》现存诗节 269 行，可分为五幕，前三幕各两场，后两幕不分场。第一幕从雅各家族赴埃及写起，述及以色列人受迫害，摩西诞生、在法老宫廷中长大、打死一个埃及人后逃到旷野、与西坡拉相遇。第二幕写摩西自述其梦，以及岳父叶忒罗对梦的解说，预示摩西将成就非凡的事业，成为伟大的人物。第三幕先以摩西与上帝连续对话形式表现摩西如何被派往埃及，上帝怎样以“十灾”击打埃及，迫使法老就范，再通过摩西向众人的演说强调逾越节的意义。第四幕发生于奇渡红海之后，演员是一个未被淹死的埃及士兵，他战战兢兢地回顾了埃及追兵在红海遭遇的灾难。第五幕记叙以色列人抵达以琳后的情况，言及那里的泉水、棕树，尤其一只美丽而神奇的凤凰鸟。

《领出去》是一部雄浑、悲壮、自豪又充满信心的犹太历史剧，艺术地展现了出埃及事件的深远意义，势单力孤的以色列人能够自我觉醒，摆脱奴役，也确实在生死存亡的历史关头觉醒起来，在反抗埃及强权的过程中熔铸成一个坚强的民族共同体。对于后世弱小民族而言，它已成为民族和社会解放的标志。其戏剧艺术大都得益于典范的古希腊戏剧，尤其是雅典的悲剧。以西结熟悉埃斯库罗斯、索福克勒斯和欧里庇得斯的经典剧作，对希腊化时期亚历山大文人的戏剧也了如指掌，受欧里庇得斯的影响尤其明显。全剧是一部交织着神话事件的历史剧，主线被述为以色列民族的信史，而神人交往、变蛇为杖、十大天灾、奇渡红海等情节则有浓重的神话意味——与此类似的将远古历史和神话传说编结为一的写法，早已为雅典悲剧诗人所擅长。

以西结写戏时显然始终遵循了舞台演出原则。他把《出埃及记》中一些事实上不可能搬上舞台的叙事语言转换成人物独白或对话，例如，让上帝讲述十大天灾，让一个埃及士兵回顾在红海遇到的灾难等；人物语言最长 50 行，毋需压缩即可演出。在结构方

面,全剧可能分为五幕,这是当时希腊戏剧家普遍认可的剧本模式。就语言而论,其诗节韵律与希腊悲剧常用的抑扬格三音步诗节相当吻合。所有这些都使人观赏到“犹太躯体与希腊服饰”的完美合一。《领出去》与古希腊悲剧的主要区别是违背了时间、地点在理论上的统一,这是亚里士多德在《诗学》中提出的戏剧原则,主张剧中事件应发生于同一地点,时间在一昼夜之内。以西结无视这一原则而纵情涂抹出上下数百年、纵横千余里的宏伟画卷,表现出对既定戏剧模式的强烈变革意识。

# 附录 1:

## 犹太历法、节期、气候、民事活动一览表

序号	犹太历		相当于公历	阴历	节期	气候	民事活动
	被掳前	被掳后					
一	西比 Abib	尼散 Nisah	三、四月间	7	逾越节(14日)、无酵节(14、15日)、初熟节(16日)	晚雨(或春雨)季	收割大麦、抽麻、献初熟大麦
	30天						
二	西弗 Zir	以耳 Zyar	四、五月间	8	补过逾越节(14日)	初夏	一般收割
	29天						
三	西弯 Sivan 30天		五、六月间	9	五旬节或七七节或收割节(6日)	此后到10月无雨	收割小麦、土产
四	搭模斯 Thammuz 29天		六、七月间	10	禁食日(9日)、纪念耶路撒冷陷落日(9日)	仲夏	为耶路撒冷陷落日禁食、橄榄、无花果成熟
五	埃波 Ab 30天		七、八月间	11	禁食日(7日)	盛夏	收割橄榄、为耶路撒冷被毁禁食
六	以禄 Elul 29天		八、九月间	12		大暑	收割葡萄

七	以他念 Ethanim	提斯利 Tisri	九、十月 间	1	吹角节(1 日)、赎罪日 (10日)、住 棚节(15— 22日)、严 肃会(22 日)	早雨、秋雨 开始	犁田
	30天						
八	布勒 Bul	马西班 Marchesvan	十、十一 月间	2		秋雨季	播大麦、 小麦
	30天						
九	基斯流 Chisler 29天		十一、十二 月间	3	净殿节或 哈努卡节、 烛光节、再 献圣殿节 (25日)	春草出生	剪葡萄 枝
十	提别 Tebeth 29天		十二、一 月间	4	禁食日(10 日)	大寒、雨季	无花果 冬收
十一	缙罢特 Shebat 30天		一、二月 间	5		雷鸣、回暖	橘、柠檬 成熟
十二	亚达 Abar 29天		二、三月 间	6	普珥节 (14、15日)	寒冷季、常 有雷、雹、 杏树开花	
闰亚达月 Adeadar 每49年加插7个闰亚达月,各29天					以斯帖禁 食日(13 日)、普珥 节(14-15 日)		



## 附录 2:

### 古犹太民族大事年表

年代	历史大事	
公元前 3 千纪	闪族人首次北征, 进入两河流域 闪族人第二次北征, 从吾珥到迦南	
2000BC	犹太人的氏族时代 汉谟拉比统治巴比伦(1792—1750BC) 喜克索斯人侵入迦南和埃及 族长亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟统治时代	
1700BC	犹太人逃荒到埃及	
1600BC	犹太人在埃及被奴役	
1300BC	摩西率众出埃及(约 1260BC)	
1220 - 1028BC	士师时期 重要的士师: 以利、底波拉、基甸、耶弗他、参孙、撒母耳	
1028 - 933BC	王国时期 扫罗(1028—1013BC) 大卫(1013—973BC) 所罗门(973-933BC)	
933 - 586BC	分国时期	
	北国以色列	南国犹大
900BC	耶罗波安一世称王(933—912BC) 暗利王朝(887—842BC) 亚哈称王(876—854BC) 以利亚、以利沙活动	罗波安称王(933—917BC)  约沙法称王(873—849BC)
800BC	耶户推翻暗利王朝(842BC)	太后亚他利雅被废(836BC)
700BC	耶罗波安二世复兴以色列(785—745BC) 撒玛利亚陷落, 北国沦亡(722BC)	亚哈斯称王(735—715BC) 希西家称王(715—687BC) 约西亚称王, 实行宗教改革(640—609BC) 巴比伦第一次攻陷耶路撒冷(579BC) 巴比伦第二次攻陷耶路撒冷、犹太国沦亡(588—586BC)

586—539BC	被掳时期 尼布甲尼撒二世摧毁耶路撒冷,南国犹太亡,众民被掳(586BC)
539—331BC	波斯时期 波斯古列王灭巴比伦(539BC) 被掳的犹太民首批归回耶路撒冷(538BC) 第二圣殿落成(516BC)
331—63BC	尼希米、以斯拉领导复国(445—385BC) 亚历山大击败波斯,波斯帝国亡(331BC) 希腊时期 亚历山大占领巴勒斯坦(331BC) 亚历山大死,帝国分裂(323BC) 托勒密王朝统治巴勒斯坦(323—198BC) 塞琉古王朝统治巴勒斯坦(198—164BC) 安条克四世镇压犹太教(168BC) 马卡比起义(168—143BC) 马卡比王朝的独立时期(143—63BC)
63BC—135AD	罗马时期 罗马庞培占领巴勒斯坦(63BC) 希律王朝(37BC—100AD) 耶稣诞生(7—4BC) 第一次犹太战争,第二圣殿被毁(66—73AD) 第二次犹太战争,即巴尔·柯赫巴起义(132—135AD)
约 100AD— 约 1—6 世纪	大流散时期 犹太坦拿、阿摩拉编出《塔木德》

注:表中的年代多系约略年代。

## 主要参考书目

(按著者人名音序排列)

埃班,阿巴(Eban, Abba):《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社,1986。

Bailey, Albert E., *Daily Life in Bible Times*, New York, 1943.

伯曼特,查姆(Bermant, Chaim):《犹太人》,冯玮译,上海三联书店,1991。

陈超南:《犹太的技艺》,上海三联书店,1996。

陈世义:《圣经地理》,金陵协和神学院,1990。

Charlesworth, J. H. ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983.

Free, Joseph P., *Archaeology and Bible History*, Wheaton, 1950.

Freeman, James M., *Manners and Customs of the Bible*, New Jersey, 1972.

Frazer, J. G., *Folk - Lore in the Old Testament*, London, 1923.

Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Greco - Roman Period*, New York, 1953 - 1968.

顾晓鸣:《犹太——充满“悖论”的文化》,浙江人民出版社,1990。

关敬吾:《民俗学》,王汝澜等译,中国民间文艺出版社,1986。

何勤华主编:《外国法制史》,法律出版社,1998。

Hunting, Harold B., *Hebrew Life and Times*, New York, 1921.

《简明不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1985 - 1986。

柯恩, 亚伯拉罕(Cohen, Abraham):《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社，1998。

Klinck, Arthur W., *Home Life in Bible Times*, St. Louis, 1947.

Levison, Rev. N., *The Jewish Background of Christianity*, Edinburgh, 1932.

梁工等:《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，商务印书馆，2000。

梁工:《圣经指南》，辽宁人民出版社，1993。

林太等:《犹太人与世界文化》，三联书店，1993。

罗伯逊(Robertson, Archibald):《基督教的起源》，宋桂煌译，三联书店，1958。

罗斯, 塞西尔(Roth, Cecil):《简明犹太民族史》，黄福武等译，山东大学出版社，1997。

Miller, Madeleine S., and J. Lane, *Encyclopedia of Bible Life*, New York, 1944.

Neil, James, *Everyday Life in the Holy Land*, London, 1913.

《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987。

《圣经(启导本)》，香港海天书楼，1989。

施壮乐(Strachan, R. H.)等:《圣经考释大全:新约论丛》，谢扶雅等译，香港基督教文艺出版社，1982。

思高圣经学会:《以色列人的社会制度与民俗》，香港生命意义出版社，1987。

韦瑟, 阿多(Weiser, Artur):《韦氏旧约导论》，古乐人等译，香港道声出版社，1967。

Wight, Fred H., *Manners and Customs of Bible Lands*, Chicago,

1953.

乌丙安:《中国民俗学》,辽宁大学出版社,1985。

谢选骏:《神话与民族精神》,山东文艺出版社,1986。

《新旧约全书》,中国基督教协会,上海,1980。

许鼎新:《希伯来民族简史》,金陵协和神学院,1990。

徐怀启:《古代基督教史》,华东师范大学出版社,1988。

徐新等主编:《犹太百科全书》,上海人民出版社,1993。

岳清华等:《犹太民俗》,南京大学出版社,1993。

伊尔文(Irwin, W. A.)等:《圣经考释大全:旧约论丛》,周天和译,香港基督教文艺出版社,1981。

张倩红:《犹太人·犹太精神》,中国文联出版社,1999。

钟敬文主编:《民俗学概论》,上海文艺出版社,1998。

朱维之等:《古犹太文化史》,经济日报出版社,1997。

朱维之主编:《希伯来文化》,浙江人民出版社,1988。

卓新平:《圣经鉴赏》,中国社会科学出版社,1992。

## 后 记

14年前,我和两个师兄弟在朱维之老师的带领下编写《希伯来文化》,论及犹太民族的宗教、民俗、律法、文学、艺术等问题,对犹太古典文化发生浓厚的兴趣。其后我一直留心搜集各种中外资料,希望有机会对圣经时代的犹太社会和民俗做进一步的探讨。今天这一愿望终于有了结果,即面前这本即将付梓的小书。

这本书是我和三个研究生合作完成的。其中吕争执笔第一、三章,杨伟执笔第二、四章,郭晓霞执笔第五、六、八章和第九章第二节,以及卷末的“犹太历法、节期、气候、民事活动一览表”和“古犹太民族大事年表”,我执笔绪论、第七章和第九章第一、三节。此外,我还完成制订全书纲目和加工改定书稿的工作。这三个研究生都勤奋好学,爱读书、爱思考、爱写作,在撰稿过程中常就疑点难点展开讨论,遣词造句也能字斟句酌,反复修改,表现出良好的治学之风。从《希伯来文化》到这本书,我一再感到,师生共同完成研究课题是研究生教学的极佳形式,值得积极倡导,大力弘扬。

本书的研究工作得到河南省教育厅的有力支持,被列为2001年度人文社会科学研究重点项目(批准号025—ZD—770)。中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平研究员于百忙中为之欣然撰序。河南大学校长关爱和教授、文学院院长张生汉教授、副院长孙克强教授历来支持这方面的研究,今春策划成立了河南大学圣经文学研究,为本书的写作营造出良好的学术氛围。河南大学文

学院民俗学专家高有鹏先生就不少问题予以答疑,并提供多种珍贵的学术资料。宗教文化出版社热心组稿,并尽快安排编辑出版。在此,谨向他们一并表示最真诚的感谢!

限于学术水平,书中舛误之处在所难免,恳祈海内方家不吝赐教。

梁 工

2001年10月24日于开封苹果园

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 圣经时代的犹太社会与民俗

作者 = 梁工主编

页数 = 337

出版社 = 宗教文化出版社

出版日期 = 2001年01月第1版

SS号 = 11556546

DX号 = 000001240158

url = http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000001240158&d=A49DF5C4E310EB6C47354AFDD38C2BCB&fenlei=110207&sw=%CA%A5%BE%AD%CA%B1%B4%FA%B5%C4%D3%CC%CC%AB%C9%E7%BB%E1%D3%EB%C3%F1%CB%D7



封面  
书名  
版权  
前言  
目录

第一章 婚姻与家庭

第一节 婚姻

与一夫多妻制

一、婚姻的基本构成体制：一夫一妻制

二、古犹太人特有的婚姻类型

三、古犹太婚姻观的特点

四、选亲

五、订婚

六、结婚

七、离婚

第二节 家庭

一、家庭的类型

二、家庭组织结构及规模的演变

三、家庭成员

四、日常生活

五、家庭产业的继承

六、家庭伦理

第二章 生老病死

第一节 生之感悟

一、犹太人的生命意识

二、犹太人的生育观、人口观、家庭观

三、出生

四、关于头生子

五、割礼

六、命名

七、洗礼

第二节 教育

一、犹太教育观

二、家庭教育

- 三、社会教育
    - 四、学校教育
  - 第三节 衰老、疾病与医疗
    - 一、疾病的预防
    - 二、对疾病原因的困惑与思考
    - 三、常见疾病
    - 四、医生
    - 五、药物与治疗
  - 第四节 死亡与殡葬
    - 一、犹太人的死亡观
    - 二、来世图景：几个关键词
    - 三、殡仪
    - 四、墓葬
- 第三章 日常生活
  - 第一节 住居
    - 一、半游牧时期
    - 二、定居时期
  - 第二节 饮食
    - 一、食品及餐饮方式
    - 二、用餐习俗
    - 三、特殊的餐饮和宴席
  - 第三节 好客的神圣责任
  - 第四节 旅行
  - 第五节 服饰
- 第四章 社会体制
  - 第一节 犹太社会体制的演变
    - 一、族长时代
    - 二、土师时代
    - 三、王国时代
    - 四、殖民时代
  - 第二节 君主制
    - 一、犹太社会君主制的形成与民众的接受态度
    - 二、君主制的政权结构

- 三、王室
    - 四、政府官僚
  - 第三节 奴隶制
  - 第四节 百工百业
- 第五章 经济制度
  - 第一节 经济概况
    - 一、畜牧业
    - 二、农耕地
    - 三、商业
  - 第二节 经济往来
  - 第三节 犹太计量学
    - 一、犹太记时法
    - 二、犹太度量衡
    - 三、犹太币制
- 第六章 律法原则
  - 第一节 概述
  - 第二节 犹太律法的特点
  - 第三节 各类律法分述
  - 第四节 犹太律法与英美法系及其他
- 第七章 宗教习俗
  - 第一节 犹太教和犹太神学
    - 一、犹太教的形成和演变
    - 二、犹太教的神学教义
  - 第二节 崇拜场所和神职人员
    - 一、崇拜场所及宗教器具
    - 二、教职人员和释经学者
  - 第三节 礼仪和节期
    - 一、礼仪
    - 二、节期
- 第八章 军事体制
  - 第一节 圣战观念
  - 第二节 军事组织
    - 一、古犹太军队
    - 二、军饷和给养

	第三节	武器和战术
		一、武器
		二、战术
第九章	文化生活	
	第一节	语言文字
		一、希伯来文
		二、亚兰文
		三、希腊文
		四、数字的用法
	第二节	文学
		一、古犹太民族的文学创作
		二、叙事文学
		三、抒情文学
		四、论说文学
	第三节	艺术
		一、时间艺术
		二、空间艺术
		三、综合艺术
	附录 1	犹太历法、节期、气候、民事活动一览表
	附录 2	古犹太民族大事年表
	主要参考书目	
	后记	