



古經之風俗 及典章制度

Les Institutions de l'Ancien Testament (vol.1)

羅蘭德富 (Roland de Vaux, O.P.) / 著

楊世雄 / 譯

古經之風俗及典章制度

Les Institutions de l'Ancien Testament (vol. 1)

羅蘭德富(Roland de Vaux, O.P.)著

楊世雄(Thomas Yang)譯

夏偉(Erwin Schawe, O.P.)編註

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

古經之風俗及典章制度/羅蘭德富(Roland de Vaux, O.P.)著；

楊世雄譯.-- 五版.-- 臺北市：光啟文化，2013〔民102〕

面；公分

譯自：Les Institutions de l'Ancien Testament (vol. 1)

ISBN 978-957-546-749-4 (平裝)

1. 舊約 2. Jews-Social life and customs. 3. 聖經研究

241.101

102001728

古經之風俗及典章制度

1981年12月初版

2013年02月五版

◎版權所有·翻版必究◎

著者：羅蘭德富(Roland de Vaux, O.P.)
譯者：楊世雄
編註：夏偉
准印者：台北總教區總主教 洪山川
出版者：光啟文化事業
地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟
電話：(02)2740 2022
傳真：(02)2740 1314
郵政劃撥：0768999-1(光啟文化事業)
發行者：胡國楨
E-mail：kcg@kcg.org.tw
網址：<http://www.kcg.org.tw>
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號3樓之3
電話：(02)2367 3627
定價：320元

光啟書號 101055

ISBN 978-957-546-749-4

版權如有疑義，請與光啟文化聯絡。

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換。

目 錄

序言 010

譯者的話 011

作者第一版序 013

前言 016

第一篇 遊牧生活的延續

第一章 宗族組織 020

第一節 家族之組成 020

第二節 家族群體的形成，分裂及消散 022

第三節 家族的組織與由來 023

第四節 戰爭與 Razzia 025

第二章 待客之道與避難法 027

第三章 家族的共融及血仇 028

第四章 以色列宗族組織的演變 030

第五章 遊牧風格的延續 031

第六章 先知的「遊牧理想」 032

第七章 勒加布人 034

第二篇 家庭生活狀況

第一章 家庭 038

第一節	以色列家庭的型態	038
第二節	家庭內之合一與 go'el	041
第三節	家庭生活習俗的發展	042

第二章 婚姻 044

第一節	一夫多妻制與一夫一妻制	044
第二節	以色列婚姻的型態	046
第三節	擇妻	050
第四節	訂婚	053
第五節	婚禮的慶祝	054
第六節	休妻與離異	056
第七節	私通與姦淫	058
第八節	為兄弟立嗣	059

第三章 婦女的地位與寡婦 062

第四章 子孫 065

第一節	多子多孫的期望	065
第二節	生產	067
第三節	命名	068
第四節	割損	071
第五節	教育	074
第六節	收養	077

第五章 繼承 079

第六章 死亡與殯葬 082

第一節	屍體的處理	082
第二節	殯葬	083
第三節	喪儀	085
第四節	喪食	086
第五節	哀悼	087

第六節 哀悼禮儀的意義	088
-------------	-----

第三篇 民族制度與法律

第一章 人口統計問題	090
------------	-----

第二章 自由居民的組成要素	094
---------------	-----

第一節 社會發展	094
第二節 領導者	095
第三節 「地方的人民」	097
第四節 貧與富	099
第五節 僑居的外方人	101
第六節 傭工	104
第七節 手工藝人	105
第八節 商賈	106

第三章 奴隸	109
--------	-----

第一節 以色列有奴隸制度	109
第二節 外方人為奴	110
第三節 以色列人為奴	111
第四節 奴隸的數目及贖價	113
第五節 奴隸的生活條件	114
第六節 女奴	116
第七節 奴隸逃亡	117
第八節 奴隸之解放	118
第九節 官方奴隸	120

第四章 以色列人的國家概念	122
---------------	-----

第一節 以色列與其他的東方國家概念	122
第二節 以色列的十二支派	124
第三節 君王政治的興起	125
第四節 兩國一君政體	127

第五節	以色列與猶大王國	129
第六節	充軍後之會眾	130
第七節	以色列是否有國家概念	131

第五章 君王的位格 133

第一節	立君	133
第二節	登基禮儀	135
	一、聖所	136
	二、加冕與授杖	136
	三、傅油	138
	四、歡呼	141
	五、登上王座	141
	六、宣誓效忠	142
第三節	君王的名號	142
第四節	賀詩	145
第五節	君王是拯救者	147
第六節	上主「收養」君王	149
第七節	君王與宗教	151

第六章 君王的家室 154

第一節	妻妾	154
第二節	地位最高的女主人	157
第三節	君王的子女	159
第四節	君王的臣僕	161
第五節	君王的守衛	164
第六節	君王的產業	165

第七章 君王的朝臣 169

第一節	達味及撒羅滿的大臣	169
第二節	家宰	172
第三節	祕書	173

第四節 御史 175

第八章 王國的政府 176

- 第一節 達味的王國 176
- 第二節 撒羅滿的行政區 176
- 第三節 猶大王國的行政區 179
- 第四節 以色列王國行政區 180
- 第五節 地方政府 181

第九章 財政與公共勞役 183

- 第一節 君王與國家之收入 183
- 第二節 君王的贈禮 184
- 第三節 什一之捐 184
- 第四節 徭役 186

第十章 法律與司法 188

- 第一節 法律集成 188
- 第二節 古老東方的法律 190
- 第三節 以色列法律的淵源 192
- 第四節 以色列法律的基本特色 193
- 第五節 君王的立法及司法權 197
- 第六節 判官與法庭 200
- 第七節 訴訟審理的程序 203
- 第八節 上主的裁決 205
- 第九節 刑罰 207
- 第十節 私仇與避難城 210

第十一章 經濟 214

- 第一節 土地所有權制度 214
- 第二節 家庭產業與大地主 217

第三節	財產轉讓的手續	219
第四節	託管與借貸	221
第五節	調濟性借貸	221
第六節	抵押	223
第七節	作保	225
第八節	安息年	226
第九節	喜年	228

第十二章 時間 231

第一節	古老的東方曆法	231
第二節	以色列的曆法、日	234
第三節	月	237
第四節	週	242
第五節	年	245
第六節	一年之始	247
第七節	紀元	251

第十三章 度量衡 254

第一節	以色列的度量衡學	254
第二節	長度	255
第三節	容量	259
第四節	重量	264
第五節	貨幣	269

給

曾與我共同研究，對本書之內容有所貢獻的
耶路撒冷聖經學院的學生們

序 言

房志榮

這一冊四百頁稿紙，廿多萬字的譯文到達我手時，筆者不但不感到負荷沉重，反而心情愉快，欣慰有加。我是在讀過全部譯文，與德文本認真校對後寫出這篇短序。

所以愉快，所以欣慰，是因為見到夏偉神父及楊世雄、謝美華二同學，身在國外求學，心在思念祖國的地方教會，攜手合作，完成了這樣一件有用、美麗，卻相當艱巨的譯作。夏神父除了辛勤參與工作外，還向瑞士四旬捐獻徵得四千瑞士法郎，盛情美意，至為感人。

本書在聖經學界是一部典型作品，由法文原文譯成各種文字，中譯本能問世，必為我國愛好聖經的讀者帶來福祉。研讀聖經的一個基本要求是對聖經的人物事故，典章制度有具體可摸、身臨其境的認識和了解。特別是舊約聖經，因為寫作的年代久遠，文化懸殊，除非對其中的風俗習慣，生活方式有所體驗，不易把握它傳達的訊息——而舊約的訊息對我國教會是那麼重要！

看這一類的書也是個樂趣。重男輕女是古今中外皆然，本書第二大段第四章第三節述及給子女起名時，「一位只生女兒的婦女，給她第四個女兒起名『惹人生氣』，給她第八個女兒起名『現在夠了』」，不是很有趣嗎？或者以動物為子女命名，不是很像我國的十二生肖，或呼子女為小貓小狗嗎？諸如此類的參考資料在本書遍處可尋，一旦引發起興趣來，舊約聖經便不難懂，不難讀了。

1980年5月29日於台北

譯者的話

民國 66 年 10 月，好友夏偉神父在瑞士福利堡大學開始撰寫神學博士論文，預計一年半後完成學業，返回輔仁大學神學院教授有關古經課程；因感古經之中文教科書及參考書缺乏，乃邀筆者翻譯法籍聖經學家羅蘭·德富神父（Roland de Vaux, O. P.）名著：《古經之風俗及典章制度》（*Les Institutions de l'Ancien Testament*）一書之上冊。筆者為應時需，並得夏偉神父答允，翻譯時遇有困難可就近請教，才敢著手翻譯。譯著中凡必須查閱希伯來文及希臘文版聖經之譯註，均出自夏神父，該書原著為法文，筆者所見的譯本就有英文、德文、義大利文，及荷蘭文譯本，據聞尚有西班牙文，葡萄牙文，希伯來文及日文等譯本。筆者根據德文譯本：《古經及其生活秩序》（*Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*）的第二版譯成中文，並請懂法文的謝美華同學核對原著，抄繕最後譯稿。若無夏偉神父的指導及謝同學的幫忙，本譯著恐將無法完成；另外，夏偉神父尚不辭辛勞，為本書做聖經章節索引，筆者謹向他們致最高的謝意。

翻譯時所遇到的人名、地名及古經中的專有名詞，一律根據香港思高聖經學會出版之聖經及《聖經辭典》之譯名。《聖經辭典》未列或較難查閱的名詞，譯者均做簡單譯註。凡是未列西文的專有名詞，讀者若願做進一步了解，可按照中文筆畫，查閱《思高聖經辭典》。此外，書中尚有一些現代西文難以意譯，只用拼音表現的希伯來文、阿拉伯文等古代語言中之特有概念；筆者根據德文譯本之拼音列出。書名則根據原著譯為：「古經之風俗及典章制度」。

原著者在行文間，使用許多的聖經章節來敘述內容，根據筆者的經驗，為了比較完善地了解本書，在閱讀時，耐心地查經應該是必需

的。原書最後列有參考書目，我們將之照列於中文譯本之後，以便利願意對古經做進一步研究的讀者尋找資料。

聖經學家、耶穌會省長房志榮神父，百忙中抽空為本譯著作序，筆者謹致由衷謝意。

在開始動手翻譯本書時，驚聞恩師，輔仁大學形上學教授葛慕蘭神父於 12 月 8 日，聖母無染原罪瞻禮，病逝耕莘醫院，蒙主恩召，學生負笈海外，不克侍候於左右，日後返國，只見墳塚，不勝悲痛。謹以此譯著紀念他為中國教會所做的一切。

民國 68 年 12 月 8 日

作者第一版序

一個民族的風俗及典章制度是該民族視同習慣而遵行的社會生活方式。這種生活方式可能是民族自由選取的，也可能是出自某一權威的。民族中的個人隸屬於這風俗及典章制度下。風俗及典章制度支配家庭、政治及宗教等團體生活，也因此而顯示它存在的意義。風俗及典章制度會因時間及地域不同，而有所改變；在某些範圍內，也受地理環境或氣候等自然因素的影響。然而，人的社會與植物及動物世界中的羣體有很大的差別；風俗及典章制度之改變常受人的意志在個人及集體方面的干預之影響。

一個古老民族的生活秩序，不但與民族居住地域，而且也與民族歷史有密不可分的關係。民族特有的生活秩序，顯示出民族的心理，以及該民族對於神、世界及人的看法。一個民族的風俗、典章制度、文學、科學、藝術及宗教同屬於該民族的文化；同樣的，該民族的文化也藉著它們來表現。歷史學家如果要了解並陳述從前的風俗及典章制度，就必須考研所有文物，其中最重要的是那些能夠直接清楚顯示過去風俗及典章制度的文獻；其次是先民遺留下的石碑、紀念物及廢墟等；這些遺物都有助於我們去了解一個民族的社會生活狀況，以及這種生活所產生的作用。

由於以色列的風俗及典章制度的內容很廣，牽涉到的關係複雜，所以過去鮮有對風俗及典章制度做專門研究，通常只列為整體研究的一部分，如：凱特爾（R. Kittel）所著的《以色列民族史》（*Geschichte des Volkes Israel*）以及胥肋爾（E. Schürer）的《猶太民族史》（*Geschichte des jüdischen Volkes*）。然而，較近的研究，如比楞（J. Pirenne）的《希伯來典章制度》（*Les institutions des Hébreux*）¹，則討論了以色列典章

制度的歷史發展過程。在較早期，人們總是將以色列風俗、典章制度的研究，置於「希伯來古物研究」(Antiquitates hebraicae)名下；而今日則把它置於考古學範圍內，如本擎格(I. Benzinger)的《希伯來考古學》(*Hebräische Archäologie*, 1937)，聶特協爾(F. Nötscher)的《聖經考古》(*Biblische Altertumskunde*, 1940)以及巴洛阿(A. G. Barrois)的《聖經考古學手冊》(*Manuel d'Archeologie Biblique* I, 1939; II, 1953)。風俗及典章制度研究在一些文化史的著作中，占有較大篇幅，如貝爾托肋特(A. Bertholet)的《以色列文化史》(*Kulturgeschichte Israels*, 1919)以及派德爾森(J. Pedersen)的《以色列的生活及文化》(*Israel, Its Life and Culture*, I-II, 1929; III-IV, 1940)。

以上所提到的著作，都是很好的作品，本書曾多所援引，然而，本書的宗旨，乃在於對舊約的典章制度做一專門研究。本書的主要資料來源，是聖經經文本本身；但是，書中引有經文時，是以確實的釋經學及文學批判作為先決條件；這種批判也使我们知道這些經文的年代。風俗及典章制度是在歷史的過程中形成的，在本書的研究過程中，偶然也利用一些嚴格意義的考古學(古代遺物的研究)，如果它所研究的東西，與當時的風俗及典章制度有所關聯的話，我們希望更深刻地了解以色列的生活秩序，所以必須將以色列與其鄰近民族做比較，尤其是美索不達米亞、埃及，以及小亞細亞的民族；關於這些民族，我們有很多資料可供使用。此外，我們也不可遺忘了敘利亞以及巴勒斯坦的小城邦的風格及典章制度；關於這些城邦，我們多少也有所了解；在這些城邦中，有一些與以色列的定居地相比鄰，也有一些成立年代與以色列相同，而且互相之間接觸頻繁。

本書只是要提呈對以下問題研究的成果。第一篇討論遊牧民族的生活習俗以及宗教組織，並追研它們所產生的影響；接著陳述家庭生

1 Archives d'Histoire du Droit Oriental IV (1949), 51-76; V (1950), 99-132; Revue Internationale des Droits de l'Antiquité I (1952), 33-86; II (1953), 109-149; III 1954, 195-255.

活以及民族的制度及法律，以上是本書上冊的內容，下冊則討論軍事和宗教的典章制度。本書之撰寫，主要不是為了聖經專家，而是希望藉此提供一本完整的古經教科書，因此，故意不援引原典，並且捨棄某些專門的討論及註解。書中所陳述的課題以及論點中，有許多尚需進一步的說明；許多引以為先決條件的經文批判、文學批判及歷史批判之立場，讀者尚可加以討論。作者信任讀者。如果讀者中，有願意檢驗作者的論述，或是形成自己的意見，他可從書後，按照本書撰寫章次所列的書目中，獲得必要的幫助。這個書目不算完整，在較老的作品中，只列出未被新作品取代者；在新的作品中，只列出最值得閱讀者，以及作者在撰寫本書時所利用者；對於這些書的撰寫者，作者願致最高謝意，作者如此做，也同時把反對自己的武器，自願地交在讀者手中；因為作者在本書中所提的論點，是屬於作者自己的，而且與書目中的某些作者意見不同，有興趣的讀者可自己加以對照研究，並且加以判斷。

本書的標題清楚地顯示出：我們討論的範圍只限於舊約時代，但是偶爾也對新約的某些觀點加以說明或補充。在古經研究中，風俗、典章制度只扮演從屬的角色，本書或許與讀者所尋求的古經學說及精神訊息離題甚遠。然而，讀者至少可感覺到本書內容始終與古經訊息有關，甚至時常是直接有關係的。家庭習俗，殯葬儀式，對外方人士及奴隸的認同，對於君王位格及職責的敘述，法律以及與天主所訂立盟約的特徵，都反映出宗教的觀念；這些觀念在禮儀中，則以很清楚的方式表達出來。選民的生活秩序是受選團體典章制度的濫觴與圭臬。這些聖化的過去是很重要，因為天主的聖言是活潑的，如果人能在他的生活環境中，聆聽聖言，則聖言定會在他身上產生更大的作用。

前 言

以色列的祖先及以色列人本身，在其歷史開始時是遊牧者或半遊牧者；即使在他們度定居生活之後，仍然保存著這種生活方式的特點。要研究舊約的典章制度，首先必須追溯以色列民族史的這些段落。然而，此非易事，因為關於民族淵源的流傳，在聖經中已相當地被系統化，而且具有許多有啟發性的古老元素。雖然如此，我們仍可以透過其他遊牧民族來說明以色列民族的原始組織；這些民族由於居所及種族的原因和以色列民族有相似性。這些民族即是：我們透過文件而認識的，先於伊斯蘭教的阿拉伯人，以及人類學所研究的，現今之阿拉伯人。在進行這項工作時，應謹防草率之對照，以免疏忽二者之間本質上的區別。

假使我們觀察中東的遊牧民族，就可發現他們曾經有所改變，而且繼續在改變中。

一、典型的遊牧者：貝都因¹。意指荒漠之人，是豢養駱駝者。他們能夠居住或穿越年雨量低於十立方公尺的真正荒漠地域。他們帶著牲畜穿梭於遼闊的荒漠，鮮於和定居生活者接觸。

二、綿羊或山羊的飼養者亦是真正的遊牧者，然而他們牲畜的抵抗力及耐力較低，需要較多水分及較好的飼料。這種遊牧者主要居住在年雨量十至廿五立方公尺的半荒漠及大草原中。他們的遊牧路線較短，有機會也做遠遊，不過總是逐水草而居，沿固定路線而行。他們和定居者接觸頻繁並在其邊緣地帶放牧羊羣。

¹ Bedouin，貝都因是居住於阿拉伯沙漠、敘利亞沙漠或北非沙漠之阿拉伯民族。阿拉伯原文意指荒漠之人。

三、豢養牛羣的牧者也飼養小家畜時，他們就不再是真正的遊牧者；而變為定居者，開始耕作土地，建築屋舍；雖然如此，他們有一部分人在春冬季時，仍然出遊牧放，居住在帳篷內。這些遊牧者，各按其與土地關聯程度，變成了半遊牧者或半定居生活者。

此外，在這種大社會羣體中，也存在過渡及混合的型態。一個豢養駱駝的家族也能同時擁有羊羣，甚至擁有在他們遊牧範圍內之土地或綠洲；這些土地則由佃農來耕作。

至於以色列人本身及其祖先，都不是真正的貝都因：駱駝豢養者。他們的祖先是小家畜的飼養者。自歷史記載以來，他們已有族長的概念，並居有定所。所以在人類學的研究中，把以色列和貝都因做比較對照時，已經受到了限制。

民俗學關於飼養羊羣，開始定居的家族之研究，也提供了一些啟示。這些家族和最初的以色列羣體有同樣的社會結構，所以此二者之間的對照是較合適的。然而，我們也得注意二者之間的區別。現今的遊牧者，其實是半遊牧或半定居者。他們曾是真正的貝都因，隨著遊牧路線的限制，漸漸成為定居者。他們緬懷在荒漠中的消遣生活，並固守著原有的習俗。但以色列人沒有這種懷念，因為以色列人本身及其祖先根本沒有度過這種生活，此外，他們也不認識當時代真正的「荒漠文化」；然而這些文化曾加諸於他們某些習俗。在以色列人眼中，荒漠是目無法紀者的避難所，庇護盜賊的死角，妖魔及野獸的逗留地。當我們討論「舊約之遊牧理想」²時，我們將回顧以色列人的這些看法。

雖然如此，以色列人或其祖先，曾短時期地在荒漠中度過遊牧或半遊牧生活，這是事實。這段生活給予他們以一定的社會結構以及生活方式之特徵；所以，只要我們謹慎行事，將以色列人的組織及習俗與阿拉伯人的做一比較，也是適宜可行的。

2 關於「舊約之遊牧理想」，請參閱 J. L. McKenzie 編著 *Dictionary of The Bible*，六一九頁之 Nomad 條的最後一段，及本書第一篇第六章。

在荒漠中的社會羣體，若要保持機動，則必須精簡，另一方面也需要堅強有力，以維護自身安全；一個家族也是如此。一位脫離羣體的個人，在荒漠中務必先得到其他羣體的許可，以穿越這個羣體，或加入這個羣體。每個人必須助人也受助於人；這種互相幫助則建基於客人友誼的規章³，以及避難的法律⁴。在荒漠之中，家族是最高的組織，沒有諸如警察或法院等機構。一個羣體在懲罰罪行上是獨立的，並遵行報血仇律⁵。

3 請參閱香港思高聖經學會編著《聖經辭典》，第一一八九條。

4 同前書第二五三五條。

5 同前書第一八二八條。

◆ ◆ ◆

第一篇

遊牧生活的延續

◆ ◆ ◆

FC21001.TXT.一校.je.二校.三校

第一章 宗族組織

第一節 家族之組成

家族是由共同祖先所傳衍下來的家族組成的自立羣體。家族以自己祖先的名字或別名命名，並加之於「的兒子們」之前，而自稱：「某某的兒子們」。這種例子在阿拉伯民族中多不勝舉。在聖經中，阿瑪肋克、厄東及摩阿布的後裔則不在「的兒子們」前加上家族的祖先之名，而共同稱為「以色列」或「以色列的兒子們」，「猶大」或「猶大的兒子們」等，也始終稱為「阿孟的兒子們」。「的兒子們」也能以「的家」代之（家一詞取其家族及後裔的意義），而稱「以色列的家」，尤其是「若瑟的家」。在亞述的文獻中也沿用同樣的方法來稱呼與最早的以色列民族有類似生活條件的阿拉美羣體。如 Yakin 的 bit（家），或 Yakin 的 mar（兒子們），Adini 的 bit 或 Adini 的 mar。甚至在敖默黎之後的北朝，已行定居的以色列族也採用此種稱呼；Humri 的 bit，Humri 的 mar。

形成家族的因素，除了自然的血緣關係外，尚有其他的人為因素。遊牧民族的家族中，每一分子都互相以兄弟（廣義的）視之。阿彼默肋客對他母親的族人說：「你們要記得；我是你們的骨肉」（民九 2）。對達味而言，家族中每一個人都是兄弟（撒廿 29）；而且他親口對猶大的所有長老說：「你們是我的兄弟，我的骨肉」（撒下十九 13）。每一個家族都有關於他們自認為其根源的祖宗之傳說。這種傳說不盡可信，但卻有其價值；關鍵在於遊牧民族相信，個人和其他的族人來自同一血緣，家族與其他家族間有親戚關係。由此觀點，荒漠中的宗族有如

樹系譜，同出一源而分支。

在伊斯蘭初期就已完成的大族系譜，即溯源自以上的意識型態，其資料源自荒漠。每一家族都追溯到自己唯一的祖先，兩個合而為一的家族，則追溯到二位原是真正兄弟的祖先。這種族譜，對小羣體而言尚確實可靠，但是關於年代久遠，地理環境遼闊的記載，就難免加入許多人為成分。在幼發拉底河中游，飼養綿羊的小家族組成合一羣體，自稱'Agedat，即「聯盟者」。此一名稱足以表示他們如何形成，並且一起處理政治、經濟上共同的問題及權益。在這種聯合過程中也產生了祖先的別名。有一家族被叫作 Choza'a，意即「分離者」，而且他們也以此名自稱，因為這個家族在葉門民族大擴散時代，從 Azd 家族分離出來，因此，族譜的編纂者給予這家族一個人為的祖宗 Choza'a。在同樣情形下，Cholodsch，意即「被移植者」之得名，是因為奧馬爾一世¹曾將這一家族從 Adwan 族移植到 Al-Charith 族，但是根據族譜編纂者的說法，Cholodsch 是 Qais 的別名；Qais 是 Al-Charith 的兒子。

所以，除了血緣以外，尚有許多其他因素導致家族形成。各家族的共同點能夠促成家族的合併。弱小者被強者吞併，許多小羣體也會團結，以建立一個自主的羣體；所謂自主者，即是有能力抵抗外來的侵略。至於個人加入一個家族，通常是一個家族以收容的方式進行，或是透過族長或長老們的同意而加入。這種情況大都發生於自由奴身上。

雖然如此，原則仍然繼續維持。因為新加入者，以「名字和血」將自己與家族連結一起，也就是說，他承認家族的祖先就是自己的祖先。他在家族內結婚，自己建立新的枝葉。當整體家族加入另一家族時，融合的情形較慢，但導致同一結果，即原是陌生者都被視為屬於同一血統者。古老的阿拉伯文件，對此有很好的說明：「Nahd ben Zaid 將自己附屬於 Bene al-Charith，與他結盟，共同組織一完整的合一體；

¹ 奧馬爾一世 (Omar I)，名 Abu Bakr，公元 581 至 644 年，穆罕默德之繼承人，阿拉伯之英王，在位期為 634 至 644 年。曾占領耶路撒冷，並在該城建有奧馬爾清真寺。

Dscharm ben Rabban 將自己加入 Bene Zubaïd，與他同為肢體，共同生活，二者並列於同樣的祖先下」。

這種事例亦發生於以色列民族中，他們還要接受各種來歷不同的家族。猶大家族吸收了西默盎家族的遺民，並且接受諸如加肋布、耶辣默耳等異族。關於加肋布族加入猶大，在聖經中記載得很清楚。加肋布族本與以色列族無關，因為加肋布是刻納次·耶孚乃的兒子（戶卅二 12；蘇十四 6，14；參見創十五 19；卅六 11）；但是以民在卡德士曠野停留時，加肋布就加入以民，而且在那時與客納罕的戰事中，加肋布顯然已是猶大的代表（戶十三 6）；加肋布與猶大的融合，在蘇十五 13 中說明得很清楚（參見蘇十四 6-15）；加肋布最後被同化於猶大中；耶孚乃的兒子變成了赫茲龍的兒子；赫茲龍是培勒茲的兒子；培勒茲是猶大的兒子（編上二 9，18，24）；加肋布也變成了耶辣默耳的兄弟（編上二 42）；耶辣默耳則出自完全陌生的羣體（撒上廿七 10），也同樣的併入了猶大（編上二 9）。無可爭論的，這種家族合併，尤其在早期，時常發生；所以，十二支派這一概念，實在是一個族系，至於這族系人為化至何地步，則難以確實說明。然而，家族數目的變換，家族的排列次序，家族的不穩定性，甚或各種不同文件所列的家族名字，都清楚地告訴我們，這一族系不是一蹴而成的。

第二節 家族羣體的形成、分裂及消散

以色列的十二支派組成一個聯盟，這與我們在阿拉伯宗族中所見到的相類似。家族合併以建立共同陣線，抵抗強鄰，只發生於弱小家族；例如我們曾提及的，在幼發拉底河中游的'Agedat，意即「聯盟者」；這些家族可能出自同樣的根源，但也可能是大家族分離出的一部分。這種合併成的新羣體成立後，在其新的領域內自立自主；他們在任何情況下，都很維護家族間的親屬感情，不論遊牧或遇有戰爭，總是團結一致，並且擁戴一位各家族或部分家族所推崇的共同領袖。

關於這種在家族內休戚與共的關係，在近代敘利亞荒漠中，兩個敵對的大聯盟：Aneze 及 Shammar 中，尚可觀察到，以民在停留於曠野及占領客納罕時，甚至在民長時代，都曾度過類似的生活方式。在希臘神廟周圍總是羣集著一定數目的結盟城市，有人將以色列十二支派的族系比作希臘的保護神廟同盟。這種比較固然很有意思，但有其界限。因為十二支派不像保護神廟同盟，有固定的組織來促成同盟的成立，而且支派族系，也不具有同盟所有的政治作用。十二支派族系的主要意義乃是宗教性的，即是：對雅威的共同信仰與親屬感情的結合。各支派有義務追隨所信仰的雅威（蘇廿四）；在約櫃聖殿四周的各支派，大節慶時，必須出席於聖殿中。

與上述聯盟情況相反的，當一羣體過分龐大時，為了能夠共同出遊牧放，並享用足夠的牧地，這個羣體也會自己分裂，而成立兩個完全自主的羣體。亞巴郎和羅特就是在這種情況下分離的（創十三 5-13）；然而，出自親屬關係的互助義務，仍然存在；當羅特為四王子所敗，被擄為階下囚時，亞巴郎即速往急救（創十四 12-16）。

一個家族的人數，可能不但不增長，反而逐漸減少，甚至到最後整個家族雲消霧散。勒烏本支派的人數即有減無增（參見創四十三 4；申卅三 6）。肋未支派（創卅四 25-30；四十九 5-7），最後就消散了；他們因其司祭職位而散居於整個以色列中（創四十九 7）。西默盎也消失了（創卅四 25-30，四十九 5-7）；他的遺民隨即為猶大支派所吸收（蘇十九 1-9；民一 3-4）；所謂的梅瑟祝福中，已不再被提及（申卅三）。

第三節 家族的組織與由來

家族部落是一整體，其內部組織建基於血緣關係。在阿拉伯遊牧民族中，家族部落之下的家族得改變其疆域及名字。顯然的，家庭（'ahel）是最原始的基本單位（此指很廣義的家庭）。具有親戚關係的家庭組成一個羣體或家族，各按地區不同，稱為 chamuleh 或'ashireh，

宗族部落本身稱 *qabileh*；早期則稱為 *batn* 或 *chajj*，這二名稱說明：家族是形成家族部落的血緣單位。

以色列民族也有類似的組織：「父親的家」（*bet 'ab*），不僅僅包含有父親，他的妻妾，未婚兒女，而且也包括已婚的兒子及其妻兒、僕從等等。數個家庭組成家族（*mishpachah*），居於同樣地方。他們在共同的宗教慶節及族祭時，必須齊集參加（撒廿六 69）。家族部落是血仇的執行單位（參見下節）。家庭的家長（*zeqenim*）或長老，共同領導這個家族，然而，在戰時，家族設有特別組織，該組織設有一首領（*sar*），是為發號施令者。其組成人員通常為一千人。在民八 14，我們可看出這首領和長老是有區別的。創卅六 40-43，列舉了厄東族各部落的首領。這種首領特稱為 *'allup*，也許與「千」（*'elep*）有關。整個家族（*mishpachot*）組成為家族部落：*shebet* 或 *matteh*；此二名詞意義相同，都指家族部落，然而其原意是首領的權杖：各部落都服從共同的領袖。

家庭（*bet'ab*）、家族（*mishpachah*）及支派（*shebet*），三概念的層次秩序，在蘇七 14-18 中表達得很清楚；然而，有時三者也互為代用（如戶四 18；民廿 12）。此外，在德波辣辣凱旋歌中（民五 14-17），將厄弗辣因支派的家族：瑪基爾、基肋阿得與其他支派並列於同樣的層次。

在阿拉伯人中，酋長（*sheik*）聯合重要家族首領，以治理家族部落。通常酋長職位由同一家族的成員擔任，但不一定由長子繼承。因為他們非常重視酋長個人的資格；他們要求酋長必須是聰明、勇敢、高尚而且富有的等等。

在以色列民族中，若要舉出何者相當於阿拉伯人酋長的職稱，是很難的。較為相近的，該是 *nasi'*。*nasi'* 是以民在曠野停留時，賦予家族領袖的名稱。戶七 2 對這個名稱描寫得比較詳細：「以色列的領袖，各家族的首領」（參閱戶一 16）。依市瑪耳的首領也以此名稱之（創十七 20；廿五 16）。依市瑪耳有十二家族，也同樣有十二位 *nasi'*（其家族數目與以色列相同）。此外，米德揚人也有 *nasi'* 這個職稱（戶廿五 18；蘇十三

21)。或許有人會提出異議說，以上所引章節都屬於公認的，年代較近的司祭典，而且這一名稱也常出現於厄則克耳先知書（譯註：此書年代更近）。但是，這個名稱也出現於年代確實很古老的文獻中（創卅四 2；出廿二 27）。也曾有人猜想這個名稱是賦予各支派遣赴「以色列保護聖殿同盟」代表的名稱。然而，在這種情況下，這種稱呼具有宗教性的意義，這是先前所引各章節中所沒有的。此外，當有集體領導方式的組織成立時，整個支派是由其首領代表的。我們應注意的是，這一名字不只是指家族領袖，而且也指一個小團體的負責人。阿拉伯人在使用「酋長」一詞時，也有同樣的伸縮性。

第四節 戰爭與 Razzia¹

每一家族占有一公認屬於他的疆域。在此範圍內，耕地屬私有，牧地屬公有。有時家族之間也有流動邊界，不同家族共享他們所偏愛的地段之先決條件是他們之間關係良好。然而，擁有此地段所有權的家族，可提出共享的條件，並在此地域內，行使其主權。

這種不確定的疆域，很容易引起爭端；尤其是在使用水泉及儲水槽時。每個荒漠中的人一定知道，某一水泉歸屬於某一團體；但有時由於使用權而引起爭論，並導致牧人不睦。這種摩擦始終難免：亞巴郎的牧人與羅特的牧人爭吵（創十三 7）。阿彼默肋客的僕役霸占了一口亞巴郎所掘的水井（創廿一 25）。依撒格必須為他在革辣爾與貝爾舍巴之間所掘的井之主權奮鬥（創廿六 19-22）。

如果，因遊牧路線或遊地所發生的衝突，未能如以上所引的聖經例子，獲得圓滿解決時，必定會引起戰爭。酋長宣戰，所有的男子必須隨他出戰。戰利品通常由所有戰士分得。至於首領，他有權得到特

¹ Razzia 為英、法、德等西方文字所採用，引伸意指警察出其不意的緝盜行動。

別的一份，其數量，最先是戰利品的四分之一，後來則由首領決定之。在以色列中，在達味時代，戰利品之半數由戰士分得，另一半由後勤者分得，其中也為首領保留一份（撒卅卅 20-25）。依照戶卅一 25-30，達味這種措施，可追溯到以民在曠野時的行止；而且，首領的一份，視為對雅威以及肋未人的獻儀。

每個阿拉伯家族有自己的戰號聲（包括金聲、鼓聲及吶喊）以及旌旗。此外，他們還抬著裝飾過的轎子出戰，這種轎子稱為'utfa，後來稱為 merkab 或 abu-Dhur。起先在轎子內，坐著全族最美麗的少女，鼓舞戰士，後來他們就抬空轎出戰。以色列民也有他們的戰聲，他們稱之為 teru'ah（戶十 5，9；卅一 6；蘇六 5，20；民七 20-21；撒上十七 20，52；參閱亞一 14；二 2；索一 14，16 等）。

這種戰時的吶喊聲，乃是對他們視為聖物的約櫃之櫃的一種敬禮（撒上四 5；撒下六 15）。約櫃出現在戰鬥中，使我們聯想到阿拉伯人的聖轎。以民在曠野中紮營或行軍時，總是將自己的軍民集合於自己的旗幟（'ot）之下（戶二 2）。

若數個家族結合時，他們則採用共同的旗幟。如穆罕默德的旗幟，始終是朝向麥加及麥地那的方向。在此，可將約櫃與雅威尼息（Jahwe-Nissi）這一名號做一比較；雅威尼息意指「雅威是我的旗幟」；梅瑟在戰勝阿瑪肋克人後，建築了一個祭台，取名雅威尼息（出十七 15）。

Razzia 與戰爭有很大的區別；Razzia 時，不殺害生命，只擄獲戰利品，並且自己不受損傷，是荒漠之人主要的運動。Razzia 時，快駝及良馬不可或缺，且具有一定的規則。以色列人完全不認識這種活動。在民長時代，米德揚人及東方子民騎著駱駝侵入以民居地，或可算是較類似 Razzia 的個案（民六 3-6）；至於達味居留於培肋舍特地方時期，對乃革布地區的襲擊（撒上廿七 8-11），則不似阿拉伯人所謂的 Razzia 了。

第二章 待客之道與避難法

如前所述，待客的友誼對荒漠生活是必需的，由其必需性而演變成荒漠中最受推崇的美德。客人是神聖的，人們以能接待客人為榮，甚至為此而起爭執。然而，這種榮幸多歸於酋長。陌生人為客，可享受三天的友善招待，而且客人離去時，主人仍有維護其安全的責任；責任期限長短有別；有些家族以「直到客人所食食鹽排泄出為止」為原則；大的家族則以離去後三天，方圓一百五十公里之內為限。

關於這點，使我們想起舊約的許多類似的事例。亞巴郎熱烈款待瑪默勒的「三人」（創十八 1-8）；拉班急忙招待亞巴郎的僕人（創廿四 28-32）。羅特在索多瑪接待天使（創十九 1-8），以及基貝亞的惡行（民十九 16-24）。以上三事件使我們了解到，對待客人的友誼是如何的深刻。羅特及基貝亞的老人，願意以自己女兒的名譽為代價，以保障客人的安全，其犧牲的理由，只因為陌生人到自己家中作客而已（創十九 8；民十九 23）。

避難法也是遊牧生活的結果；在荒漠中的社會，不歸屬於任何一家族的獨立個體是不可思議，也是不可能的。當一個人因謀殺或犯重大罪行，被家族驅逐時，或自己因某種原因自動求去時，他必須尋求其他家族的庇護。如此，他即是現代阿拉伯語所稱的 *dahil*，意即：一位「加入者」。古阿拉伯語稱這樣一位求庇護者為 *dschar*。家族對這位加入者加以保護，幫助他對抗敵人，並為他報血仇。在舊約中也有類似事物，如 *ger*（與阿拉伯文 *dschar* 同字）的措施，以及避難城的規定（參閱第三篇第二章第五節）。

第三章 家族的共融及血仇

不論是自然的或是人為的血緣關係，都能造成家族內互為依歸的共融。這種共同的歸屬感，是一種非常活潑的感情；即使在定居生活之後，仍然保持不墜。宗族內，個人的榮辱與團體息息相關。一項詛咒會牽連整個家庭，而且天主會因父親的罪過，懲罰子孫四代（出廿5）。

一位英勇的領袖，使整個家族得享光榮，相反的，整個家族得共同負起首領的一項錯誤（撒下廿一1）。

最能表現這種共融性的，莫過於共同擔負一項加諸於整個團體的責任：保護弱者及受壓迫者。這一責任類似 go'el 概念，關於此一概念，因為須以遊牧生活的條件做為背景，所以留待下一篇：家族生活，再做進一步敘述。

對於血仇的擔保，是以色列 go'el 最重要的責任。荒漠之人有一條法律，即是阿拉伯人的 tar：一位親屬所流的血，必須以謀殺者或其家屬的生命來抵償。在自己的家族內沒有血仇，最多是將犯罪者加以處罰或驅出族外。阿拉伯人對於自己家族內任何人流血時，他們說：「我們流血了。」家族的每一分子都有報血仇的責任，由此，我們就可知道，所謂的家族，其意義是多麼深遠。後來，這種血仇的責任，限於家庭之內，然而這家庭是相當廣義的。為了避免仇殺的連鎖反應，他們開始設法以其他條件代替 tar 的執行；受害者家屬則自願或被迫接受這種補償條件。

在以色列民族中，也有同樣的法律。關於此點，在創四 23-24 有強烈的表現：

因我受傷，殺了一成年人；

因我受損，殺了一青年；
 殺加音的受罰是七倍，
 殺拉默客的是七十七倍。

拉默客是加音的後代之一。加音被判在荒野中生活，帶著一個記號，這記號不是定罪的記號，而是歸屬的記號，也就是說，若他受害，則他歸屬者將一絲不苟的報此血仇。在這個故事中，我們可以看到以民血仇的社會性意義。它不像古蘭經所說的：「男人以男人，女人以女人抵償。」那樣，只要求以牙還牙式的報復，而是旨在求取安全。在那種權力不集中的社會，血仇就有如韁繩，用以抑制個人及團體，做出過分的行徑。

這種血仇的習俗，在行定居生活後，仍然保留。如約阿布殺了阿貝乃爾（撒下三 22-27, 30），以報其兄弟阿撒耳的血仇（撒下二 22-23）。然而，立法者也曾努力，透過公開的審判，以緩和血仇的報復。避難城的法律（戶卅五 9-34；申十九 1-13），固然庇護了身帶血仇者，但是在庇護之前，先監禁了他，並且先判定兇手的罪行不是蓄意行兇，才得讓他進入避難（參閱本書第三篇第十章第十節）。和貝都因人法律相反的，以民的法律禁止收贖命金，這項立法有其宗教性的動機，因為所流的血，褻瀆了雅威居住的土地，只有透過殺人者的血才能贖罪（戶卅五 31-34）。

我們曾說家族內是不行血仇律的。然而，在撒下十四 4-11 似乎有唯一的例外。阿貝沙隆殺死阿默農後被放逐。為了使他得返故鄉，特科亞的婦人編造一段故事說，她有一個兒子為其兄弟所殺，全族人要將她那殺害兄弟的兒子也殺死；這婦人請求達味保證：「報血仇的人不殺他的兒子」。其實族人的決定是對的；若將這項決定當作罪過的懲罰，有如阿貝沙隆的放逐一樣是合法的。這種懲罰旨在消除罪過。但是，在十一節中，「報血仇的人」這一名詞用得很不尋常，在這兒，也許並不意指其真正的法律意義。

第四章 以色列宗族組織的演變

如果要利用阿拉伯遊牧民族生活的類似性，來說明以色列的原始組織，那麼，我們必須知道，在聖經文獻中，沒有一處是專門敘述家族生活的。固然，聖祖傳承對於家庭及由家庭組織成的家族有所記載，但是關於居留曠野及占領客納罕的報導，只大概地描述了以色列的整體；並未對其家族特徵做深入的解說。民長時代是觀察家族生活最有利的時期。在這時期，家族時而單獨，時而聯合一起生活、行動。事實上，它們沒有個別的領袖，領導的職權落在長老身上。同時，我們也察覺到，家族（*mishpachah*）開始變成穩定的社會性組織。換句話說，特有的宗族組織在逐漸消失中。定居生活所產生的結果即是，家族漸漸變成占有固定疆域的單元，而自行分化。

此外還有一個普遍現象。阿拉伯王奧馬爾一世曾抱怨在伊拉克定居的阿拉伯人採用以居住地，而不以祖宗命名的習慣。在近代，巴勒斯坦許多半定居的貝都因即以他們的居住地命名，如 *Belqanijeh* 人以 *Belqa*，*Choranijeh* 人以 *Chor* 為名；或者以他們祖先的居住地命名，如 *Ma'in* 的 *Chaddadin* 以 *Kh. Chaddad* 為名等。同樣的情況，在德波辣的頌歌（民五 17）中，基肋阿得家族以地方為名。許多作者也給予其他的以色列家族以地理上的意義。同時（雅各伯，創四十九）及梅瑟的祝福（申卅三）時常暗示支派所居住的地域。

家族在一定疆域內各自為政，到了列王時代為官式的管理組織所取代。然而，家屬的歸屬感始終還活生生的延續著，使古老習慣在一定環境中繼續下去的是家族。在定居生活的範圍內，家族以村落來表示。在《編年紀》中的許多族譜也以地名代替祖先的名字。

第五章 遊牧風格的延續

許多古老的生活習慣在新的生活情況中延續著。我們以前所做的有關與阿拉伯民族的比較，已經暗示了以色列的定居生活。荒漠之人的血仇律，變成了固定的意識；家族內的合一性，從未被破壞過。

語言的演變不如實際生活之迅速，它保留許多過去遊牧生活的痕跡。譬如：當他們要指示定居生活後的房舍時，即使用「帳幕」這個字；而且，這種情形不只發生在詩詞歌劇的語言中，同時也用在日常用語中（民十九 9；廿 8；撒十三 2；列上八 66）；軍隊被擊散，「各自逃回自己的營幕內」（撒上四 10；撒下十八 17）。然而，這種表達方式未一直沿用下去，後來，他們就說：各自回家（列上廿二 17），或者回城（列上廿二 36）。在達味（撒下廿 1）及撒羅滿死後（列上十二 16），煽動百姓叛亂的口號是：以色列，回到你的帳幕去。他們為了表達「在黎明時出發上路」，經常使用一個動詞，這動詞包含有「裝貨於馱獸上」的意思（民十九 9；撒上十七 20）等；此外，遊牧者也用該詞表示黎明拔營。

以色列人在定居生活後，以農為生，並標榜寧靜生活（米四 4）：「各人只坐在自家葡萄樹和無花果樹下」。

在此附帶一提。舊約的詩句中，經常使用遊牧民族所採用的表達方式；雖然這些表達方式並非具有特別的啟發性。例如：死者有如已斷之幕索或如拔除之幕樁（約四 21）；或像是拆除的帳幕本身（依卅八 12）。裂斷的索繩及破壞的帳幕意指「失望」及「絕望」（耶十 20），幕索綁得很緊，幕樁釘得很牢的帳幕意指「安全」（依卅三 20）。繁衍子孫的人民比喻為向外伸展的帳幔（依五十四 2）。此外，尚有許多名詞受遊牧生活的影響，例如：雅威或祂的傳油者，也常被喻為「善牧」（詠廿三；依四十一 1；耶廿三 1-6；則卅四）等。

第六章 先知的「遊牧理想」

雖然遊牧生活遺留下這些痕跡，然而最古老的文件中並未對此加以重視。加音的故事（創四 11-16）是鄙視純粹遊牧生活者的例子。加音是因為謀殺了亞伯爾而被放逐到荒漠，成為無家可歸的流浪者，他身帶識別的記號，遊牧民族稱該記號為 *wasm*。這段故事撰寫者較為喜愛的亞伯爾，無疑是個牧者；但是，文字記載得很清楚，他是小家畜的飼養者，因此，他和希伯來的聖祖們一樣，生活於真正荒漠的邊緣地帶。加音在他未犯罪之前是農人（創四 2）。在這段故事中，荒漠被認為是隔離者及目無法紀者的避難所；在飼養駱駝的大家族興起以前，這種看法是對的；但是這種大家族曾發展了頗具規模的荒漠文化，然而以色列的祖先們對此一無所知。

對荒漠的鄙視也發生在依市瑪耳的故事中，「他要反對眾人，眾人也要反對他；他要衝著自己的眾兄弟支搭帳幕」（創十六 12）。荒漠是野獸及魑魅魍魎居留之所（依十三 21-22；卅四 11-15）。背負以色列全族罪過的贖罪之公山羊要被逐於曠野中（肋十六）。

雖然如此，仍然存在著一個稱為舊約的「遊牧理想」之概念。先知們回顧早期以色列在曠野中與雅威愛之關係（耶二 2；歐十三 5；亞二 10）。他們也批判當代的奢華的城市生活（亞三 15；六 8），並且為了將來的幸福，緬懷停留於曠野的那段時期，並將之視為黃金時代（歐二 16-17；十二 10）。

以色列在曠野時，曾抵抗過客納罕文化在倫理及宗教上的不良影響。

天主與以色列在曠野中訂立了盟約，而且以色列人也依賴了他的天主，因此以色列人對那時刻的紀念與回顧是活生生的。以色列的理想並非遊牧生活本身，而是宗教生活的實踐，以及對盟約的信守不渝。

當以色列論及或追念曠野生活時，並不是在於紀念他們祖先所曾度過的偉大流浪生活，而是意指抵抗腐敗文明的努力與決心。在猶大後期的古木蘭隱修團體以及更後期的苦修院生活中，我們也發現這種曠野的奧祕。

第七章 勒加布人

先知們所推崇的理想，一直未被付諸實踐。然而，有一神祕團體，勒加布，卻實踐了這種理想。

我們對這個團體的認識，主要來自耶肋米亞先知；他為了教導百姓，將勒加布人一起引進了殿堂內，以酒招待；但是他們拒絕享用，並指稱他們的祖先，勒加布的兒子，約納達布曾如此吩咐他們：「你們和你們的兒子永不可喝酒，也不可建造房屋，不可播種，不可栽植或占有葡萄園，卻要終生住在帳幕裡，好使你們能長久生活在你們作客的地方。」這種對先人規定的忠信，實在是猶太人的圭臬；這些猶太人始終未聽從雅威的話（耶卅五）。

關於公元前四世紀的納巴泰人，教父熱羅尼莫曾有以下記載：「他們有一條法律，規定他們不准播種穀物及水果，不准喝酒，不准建造屋舍；違者判處死罪。」若我們將先知的經文與這段記載比較一下，是很有意思的。這二段文件都很清楚地顯示出遊牧生活與定居生活之間的區別。勒加布人曾盡其所能地遠避都市文明；我們只能在耶路撒冷城發現他們的蹤跡，這些勒加布人為躲避加色丁人，被驅散而逃到耶路撒冷（耶卅五 11）。

勒加布人度遊牧生活，不固定一定的土地；他們也是雅威的近從；所有我們認識的勒加布人的名字均與雅威有關（耶卅五 3）。耶肋米亞先知將勒加布人當作雅威許與祝福的典型（耶卅五 19）。與其他民族一樣，他們是家族組成的，勒加布的兒子們（bene Rekab）組成勒加布家族（bet Rekab）。此外，他們也是一個宗教派別團體，他們的祖先約納達布是一位宗教立法者。

這位勒加布的兒子約納達布，因為參與耶胡的革命（列下十 15-24），

三為我們所熟悉。耶胡意欲剷除在撒瑪黎雅的巴耳崇拜，就帶領著約納達布和自己在一起，並要使他讚嘆自己對「雅威的熱誠」。按此，約納達布是「雅威主義」的見證人，而且他那一絲不苟的精神是為眾所周知的。基於此一事件，我們可以估計，勒加布團體約始於公元前八百四十年左右。耶肋米亞先知指出他們在二百五十年之後，仍然忠實地遵守著他們古老的生活習慣。

在此有人將勒加布人與刻尼人並列，以便做更進一步的追溯。刻尼人不是出自以色列家族，他們曾半遊牧式地生活在以色列的邊區，或在以色列領域內（民一16；四11；五24；撒下十五4-6；廿七10）。有一些學者認為以色列人是從刻尼人那兒識得「雅威」這一名字。勒加布人與刻尼人的關係，見諸於《編年紀》的二段記載（編上二55；四12）。這二段經文並非十分確實可靠，而且以下情形尤為特殊：在經文中提及勒加布，及勒加布家族（bet Rekab）¹，但未提到約納達布。這二段記載所顯示的意義，充其量只能說，《編年紀》的撰寫者將具有類似生活方式的許多團體集合一起，杜撰成一個族譜。

對我們而言，勒加布人的歷史，起自耶胡，在耶肋米亞先知時代繼續下去。我們絕不可認為，勒加布人是以色列人度遊牧生活時代的子民；聖經說得很清楚，他們的生活規律是在公元前第九世紀，由約納達布所訂立；所以勒加布人的生活，並不是遊牧時代生活的延續，而是一種復古的現象。

1 經查希伯來文聖經後發現：思高版中文聖經編上二55中，貝特勒加布之「貝特」乃家族之義，故似可譯成勒加布家族。

◆◆◆

第二篇

家庭生活狀況

◆◆◆

第一章 家庭

第一節 以色列家庭的型態

人種志學者將家庭分為許多類型。在男系社會中，長兄執行權威，而且該權威兄歿弟承。在亞述的赫特人及厄藍地區的曷黎人中，可發現這種社會形式的痕跡。在舊約中也有此種色彩，例如：無嗣婦女再嫁夫兄或夫弟的習俗（關於這種關係，我們在論婚姻的章節中再行敘述），雅各伯的兒子們報其妹狄納受辱之仇（創卅四），及拉班在其妹黎貝加定親一事中所扮演的角色（創廿四）。這些例子並非強而有力；但是，就再嫁夫兄或夫弟的習俗以及黎貝加的故事所含的特徵而言，我們難以否認：亞述人及曷黎人可能對以色列有所影響。我們可以確定，至少可以假設，這二民族的社會是最早的男系社會。

在原始社會中，母系的家庭形式是普遍的。這種母系家庭的特徵，並不在於母親享有權威（少有這種情形），而在於家庭親屬關係是因母親而確定的。兒女屬於母親的社會團體，而不是父親的社會團體，而且是母系的家世授與繼承權。史密特¹及葛雷奈²兩個人種學學派把母系社會和安分守己的農耕文化層次聯想一起，而遊牧文化則是男系結構。

1 史密特（Wilhelm Schmidt）。公元1868年2月16日生於德國，公元1954年死於瑞士福利堡（Fribourg）。公元1883年入聖言會，曾在維也納教授民俗學、語言學。著有《世界各語系及其分布》（1926）。

2 葛雷奈（Fritz Graebner），民俗學家，公元1877年8月4日生於柏林，1934年7月3日死於柏林，曾工作於柏林及科隆民俗博物院。著有《人類學之方法》（1911）。

在羅伯森·史密斯³之後，有許多學者認為母系家庭是關於初期的家庭形式。他們在特定的習俗及舊約記載中，尋找佐證，以說明以色列初期社會屬母系社會。創廿 12 中記載，亞巴郎因撒辣冒充其妹妹才能得人們的諒解；實際上，撒辣是他的同父異母妹妹，而且他們也結為夫妻。撒下十三 13 記載，阿默農和塔瑪爾原可結婚；他們是達味的兒女，然出自不同母親。同父異母或同母異父的兄妹，姊弟之間的婚姻，在法律上（肋十八 9；廿 17；申廿七 22；參閱則廿二 11）是禁止的。但是，我們前面所引的二個事例說明了這種婚姻並不一向是禁止的。因此有人推斷，他們的親屬關係最初是因母親而確定的，新生兒的名字通常是由母親選取的（參閱第二篇第四章第三節），若瑟由埃及婦女所生的兩個兒子，一直到被雅各伯收容後，才被承認為以色列人的子女（創四十八 5）。

以上論據不很充分。關於若瑟兒子們的聖經章節，在論證的意義上尚不如下節：創四十八 6 來得清楚。關於撒辣及塔瑪爾的章節，只說明同父異母兄妹的婚姻尚未禁止，此外，為新生兒命名的，也不一定是母親（創十六 15；十七 19；卅八 29-30）。

有人也願意在聖經中，尤其是三松在提默納的婚事中（民十四）辨認一個很特殊的婚姻形式；在這種婚姻中，妻子不離開她自己的家庭，而是她的丈夫為她的家族所接納。這故事只是母系社會的殘餘，關於此一問題在婚姻型態一節中再做討論（參見第二篇第二章第二節）。

以色列的家庭形式，從我們所知的最古老時代開始，應該一向是父系社會的家庭形式。「父親的家」（bet'ab），說明了家庭的歸屬性。族譜的撰寫一向根據父系撰寫族譜，婦女只在特殊情形下才被附帶提及；族譜所列的旁系親屬，則是父親方面的叔伯（參閱肋廿五 49）。一般

3 羅伯森·史密斯（William Robertson Smith），英國的神學家及東方學家，亞伯丁的聖經詮釋者及其東方語言學教授（1870-1881），他的古經詮釋曾震驚保守派的詮釋者。後來曾任《大英百科全書》的編輯，劍橋大學的圖書館管理員。著有《舊約在猶太教中》（1881）、《以色列的先知》（1852）、《閃族宗教研究》（1889）。

而言，在以色列的婚姻中，丈夫是他妻子的「主人」（ba'al）。父親對他的子女，即使已婚的兒子，具有無上的權威；若已婚的兒子與父親同住，則父親對兒媳亦有完全的權威。在古代，這種權力範圍大到可決定生死。猶大曾因為他的兒媳，塔瑪爾，被控通姦而判她死刑（創卅八 24）。

家庭以血緣及居住的共同性，將一切包容在一起。家庭是一座「房屋」；「家的組成」是以「房子建成」一詞來表達的（厄下七 4）。若厄的家庭包括他的妻兒及兒媳（創七 1·7）；雅各伯的家庭是子孫三代同堂（創四十六 8-26）。僕婢以及在主人房舍居住的外僑：Gerim（關於 Gerim，請參閱第三篇第二章第五節：僑居的外方人），無家可歸而受家長保護的孤兒寡婦，都屬於這個家。依弗大雖然被他的兄弟以其為非法兒子之名放逐，但他仍稱這家庭為父家（民十一 1-7）。

家，這個概念也很廣義地指示無親屬關係。勒加布的後代，雅匝尼雅和他的兄弟，以及他所有的兒子們組成勒加布家（耶卅五 3）；如《編年紀》的表中所列的，「各家族長」的名字有時被列在很龐雜的家族羣體前（編上五 15，24；七 7，40；八 6，10，13；九 9；廿三 24；廿四 6 等）。和厄斯德拉一起從巴比倫回來的「各家」的族長們所帶領的家人，從廿八人至三百人不等。

廣義的家庭即變成為家族（mishpachah）。每一家族有自己的公共居住地，按情況各有不同。有時一家族居住在多個村落中，如丹的家族居住於祚辣及厄市陶哥二地方（民十八 11）；也可能多數家庭居住在一城內，如猶大及本雅明支派的家族就共住在耶路撒冷城，在厄下十一 4-8；編上九 4-9 中，曾點數了這些家族。家族有共同的利益及義務，家族的每一成員也知道他們是以血凝成的一體，互相都以兄弟相稱（撒上廿 29）。

家是社會的單位，同時也是具有宗教性質的單元，逾越節是一個家族的節日，其慶祝是從家開始的（出十二 3-4，46），撒慕爾的父親每年都和他全家一起上史羅朝聖（撒上一 3-4）。

第二節 家庭內之合一及 go'el (救贖者)

廣義家庭的成員有互相幫助、互相保護的義務。這項義務由習俗或法律規定而責成之。在其他民族中，如阿拉伯民族，也有類似的習俗及法律。然而，以色列民族在實踐這項義務時，有其特別的形式及意義。以民的 go'el 一詞，其字根的意義是「買回來」及「要回來」；而 go'el 的制度主要在於「保護」作用。

go'el 是個人或團體權益的保護者、贖回者及拯救者，其效用是在一定情況下發生的。若一位以色列子民，因債務而賣身為奴，則他的近親應將他贖買回來（肋廿五 47-49）。若以色列子民不得已必須賣祖產，則 go'el 有贖回權，這項法律存在於肋廿五 25。以色列人對家產很重視，非不得已不會變賣的。耶肋米亞先知曾以 go'el 的身分，買回他堂弟哈納默耳的田地（耶卅二 6-7）。

go'el 的習俗在盧德的故事中表現得很清楚。然而，此處所記載贖買田地一事，和無嗣婦女再嫁的個案同時一起進行。納敖米有塊田地，因她貧窮，必須出賣；他的兒媳盧德是一位寡婦又無子女；波阿次是納敖米及盧德的 go'el（盧二 20），但是波阿次尚有一親人比他更有優先權做為 go'el（盧三 12；四 4）。此具有優先權的 go'el 理應購買這土地的所有權，但是，他不願負購買土地及娶盧德的雙重責任，因為他娶盧德為妻，則他們所生的子女帶著盧德前夫的名字，且享有他的財產繼承權（盧四 4-6）。因此，波阿次才能購買這塊土地，並娶盧德為妻（盧四 9-10）。

由以上記載可知道：go'el 權益之行使，視親戚關係之遠近而定。在肋廿五 49 中曾定下了這種遠近關係的秩序：先是叔伯及叔伯的兒子們，然後才是其他親戚。此外，人們也可以放棄 go'el 權益的行使，或逃避其責任，別人不會因此而加以責難或非議。脫鞋是放棄權益的表示（盧四 7-8）。我們在為兄弟立嗣的法律（申廿五 9）中，也可發現對這

種逃避責任者脫鞋子的規定，只是後者主要是責罵的意思。在比較《申命紀》中的法律與盧德的故事之後，我們知道，娶無嗣婦女的責任和購回祖產的義務一樣，是屬於家族內親屬的責任；但是，後來為無嗣婦女立嗣的責任，只限於已死丈夫的兄弟（參閱第二篇第二章第八節）。

報血仇是 *go'el* 的責任中較為嚴重的一個。關於血仇與荒漠之人生活條件及習俗的關係，我們在宗族組織一節中已討論過。

go'el 的概念也存在於宗教語言的使用中。所以，雅威——被壓迫者的復仇者，祂百姓的拯救者——被稱為一位 *go'el*（約十九 25；詠十九 15；七十八 35；耶五十 34 等）；此種稱呼也經常出現在第二依撒意亞先知書中（四十一 14；四十三 14；四十四 6, 24；四十九 7；五十九 20 等）。

第三節 家庭生活習俗的發展

上述的家庭特色是宗族組織的遺產。半定居生活的過渡以及城市生活的發展，改變了社會環境，也影響了家庭生活習慣。

家庭不再能夠自給自足，因為生活物質的需要逐漸增加，而且各行業的發展也導致人力專門化。

當然，血緣的聯繫仍然繼續扮演它的角色。在職業上，兒子繼承父親的衣鉢。司祭職位保留給肋未人家庭；無疑地，這是一種特例。工匠（木工或鐵工）始終居住在某一村莊（編上四 14；參閱厄下十一 35），此外細麻織工（編上四 12），及陶工（編上四 23），也各自住在他們的村落。在這些手工藝者中，同行共同受一位「父親」的管理，而自稱 *mish-pachot*（家族）；就是說，他們之間是親戚，或至少是按照家庭形式羣居一起者。

數代同堂，以一位輩分最高者為首領的父權大家庭已不復存在，或是為數極少。城市的居住條件限制了在同屋舍居住的家人之數目；從出土廢墟的輪廓看來，房屋不大，幾乎只有未婚的兒女才與父親同住。當一個兒子結婚，組成新家庭時，他們說，他建造了一棟房舍（厄

下七 4)。若《約伯傳》的引言仿效聖祖時代的敘述方式，則它亦具有它那時代的風格，約一 4、13、18 中記載約伯的兒子們常輪流在各自家中設宴。阿默農及阿貝沙隆都有自己的家，不與他們的父親達味同住，在宮中，他們未婚的妹妹塔瑪爾則與父親同住（撒下十三 7-8，20）。

奴隸的人數減少了，仍然屬於家庭的奴隸演變成另一社會階層：長工。在社會上，不只有同住一起的僕役與家主二個階層，也產生了更多的社會性羣體：君主與臣子；工頭與工人；富人與窮人。以色列與猶大一樣，這種轉變一直持續到公元前八世紀才結束。

家長的權威不再是無限制的，父親不可能將兒女處死，即使兒女對父親犯了忤逆不孝的罪行，也必須由地方長老宣判（申廿一 18-21）。在達味時代，關於家族對其成員所做的審判，已經可以向君王提出申訴（撒下十四 4-11）。

團體內合為一體的情感轉弱，個人逐漸脫離家庭的束縛，在申廿四 16 中提出個人自己負責的原則；此原則在列下十四 6 被實行；在耶卅 29-30 中再被確定；在則十四 12-20；十八 10-20 中繼續發展。人們甚至忽略了親戚間互助的義務，以致先知們得為孤寡者呼籲（依一 17；耶七 6；廿二 3）。為兄弟立嗣的義務，也不再像猶大及塔瑪爾的故事（創卅八）要求得那麼徹底，而且在申廿五 5-10 中的法律也沒有嚴格規定，以束縛人去履行這項義務。血仇律的執行因國家法律以及避難城的立法而有所限制（戶卅五 9-29；申十九 1-13）。

第二章 婚姻

第一節 一夫多妻制與一夫一妻制

《創世紀》二 21-24 關於創造第一對夫婦的記載顯示出，一夫一妻是符合天主旨意的。出自舍特一系的聖祖們為一夫一妻者，如諾厄（創七 7）。一夫多妻則出自現在為人所唾棄的加音一系中：拉默客娶了兩個妻子（創四 19）。這表示人類的元祖是一夫一妻的。

在聖祖時代，亞巴郎開始只有一位妻子：撒辣。因撒辣未生育，亞巴郎聽從妻子的建議，再娶哈加爾（創十六 1-2）。亞巴郎固然曾再娶刻突辣（創廿五 1），然而這段記載是在撒辣死後（創廿三 1-2），刻突辣也可能是正妻。但是創廿五 6 中稱亞巴郎的妾時用多數，顯然是指哈加爾及刻突辣。納曷爾，雖然其妻米耳加得育有子嗣，但他也納了妾：勒烏瑪（創廿二 20-24）。同樣地，厄撒烏的兒子，厄里法次有一妻一妾（創卅六 11-12）。

聖祖們依循社會的習俗，根據《漢摩拉比法典》（約公元前一千七百年），除非第一位妻子不育，丈夫不能另娶；但是，若妻子為其夫招女奴為妾，則丈夫喪失其再娶之權力。此外，男士可以納妾，即使其妻育有子女，但他只能保有一妾，除非此妾不育。然而妾不能擁有元配之權利。在克爾庫克¹，約公元前十五世紀時候也有類似習俗，但無嗣婦女有義務為其夫君招妾。

在以上所述各情況中，尚保有一夫一妻制的痕跡，只有一位正

1：克爾庫克（kirkuk 或稱 kirkuk）是現今伊拉克的一個城市及省的名字。

妻擁有一切權利。然而，以下的例子則超越這種界限。雅各伯娶肋阿及辣黑耳兩姊妹，而且她們都將自己的婢女送給雅各伯（創廿九 15-30；卅 1-9）。厄撒烏有三個處於同地位的妻子（創廿六 34；廿八 9；卅六 1-5）。聖祖時代在婚姻方面不似同時代的美索不達米亞人那麼嚴謹。然而箇中原因不難理解。在公元前二世紀末的亞述法律全集中，除了妻、妾之外，尚為 *esirtu*（內院之婦女）留有位置，一個男人可擁有多個 *esirtu*，而其中一位可享有妻子的尊嚴。

以色列長老及國王的妻妾人數不受限制。基德紅有許多妻子，以及至少一個妾，（民八 30-31）。申廿一 15-17 承認重婚是合法的，而且國王擁有人數眾多的後宮（參閱第三篇第六章第一節）。

很明顯地，那時妻子數目的限制是很小的。以色列的塔木德很理論性地規定，常人可娶四位妻子，國王則十八位。實際上，只有少部分貴族能夠享有如此龐大的後宮粉黛，一般人有一或兩位妻子也就心滿意足了。撒慕爾的父親有二個妻子，其中一位不育（撒上一 2）。根據編下廿四 3，大司祭約雅達曾為約阿士王選了兩個妻子。至於這類重婚在那時是否很普遍，很難確定；雖然，申廿一 15-17 中承認其為合法的。無疑地，這種情形亦發生在貝都因及現今巴勒斯坦的農人中。雖然回教的法律允許多妻，但實際上，很少人能如此做。他們有時因為實際利益而娶第二位妻子，因為如此，他們可得到一位侍女。通常多妻是為了多子多孫，尤其第一位妻子不育或只生女孩時，更是如此。此外，也許因當時環境使然，因為東方女子早婚早衰。這些促成多妻的因素，在當時的以色列人中也扮演同樣的角色。

這種多妻的客觀現象，不利於家庭和睦。未生育的婦女會遭受其同伴的輕視，如培尼納對亞納（撒上一 6）；即使其同伴曾是女奴，亦會遭受她們的歧視，如哈加爾對撒辣（創十六 4-5）。相反地，未生育的婦女則嫉妒生育的婦女，如辣默耳對肋阿（創卅 1）。同時丈夫對其妻子中的一位特別寵愛，也是造成家庭不睦的原因（創廿九 30-31；撒上一 5）。因此，申廿一 15-17 中的法律有明文規定，以避免較不受寵婦女的兒女在

繼承產業時受到損害。聖經的文字（撒上一6；參閱德卅七12）以情敵稱呼同一丈夫的妻子們，一語道破這種關係。

但是一夫一妻制在以色列家庭中仍居首位。值得注意的是，《撒慕爾紀》及《列王紀》，這兩部包括整個列王時代的書，只有在最開始時提及一個平民的重婚個案，即撒慕爾父親。智慧書是勾畫當時代社會圖像的書，都不提及多妻。前所引證德卅七12是個例外，即使此一例外，作者所指也可能是廣義的意思；而且在智慧書中，許多關於婦女的出處，我們只有將之放在一夫一妻家庭範圍內，才較能理解（如箴五15-19；訓九9；德廿六1-4）；此外，箴言以賢婦贊做結語（箴卅一10-32）。

《多俾亞傳》是一部家庭歷史書，它只指出了老托彼特·辣古耳的一夫一妻制家庭及小多俾亞與撒辣所建立的家庭。當先知們指以色列為天主所揀選的唯一淨配時（歐二4-5；耶二2；依五十1；五十四6-7；六十二4-5）（厄則克耳先知在十六章中做了一隱喻式寓言），都使用一夫一妻婚姻的圖像。固然，厄則克耳先知在廿三章中，曾將天主與撒瑪黎雅及耶路撒冷的關係，比作同時與姊妹二人的婚姻（參閱耶三6-11），但這只是因為先知要使在十六章中的寓言，符合於政治分裂後的歷史背景。

第二節 以色列婚姻的型態

已婚婦女對丈夫的依賴，有如未婚女兒對於父親。十誡中的出廿17將妻子列為家產，猶如僕人、婢女、牛驢。丈夫被稱為妻子的 *ba'al*（主人），猶如一座房舍或一塊地皮的 *ba'al*（出廿一4, 22；撒下十一26等）。一位出嫁的婦女是一位 *ba'al* 的所有物（創廿3；申廿二22）。「娶妻」這一動詞與動詞「變成主人，變成所有者」有同樣的字根（申廿一13；廿四1）。

將婦女看成她丈夫的所有物，妻子是被丈夫所購買的，這種看法是否由於上述語言的使用而發展成的呢？民俗學者知道有許多民族的婚姻是在購買的形式下完成的，而且學者也常說，這種情形符合以色

列的婚姻情形。從語言使用看來，辣黑耳與勒阿的故事可以為據；因為她們二者都說她們的父親將她們出賣（創卅一 15）；但是在此婦女使用「購買」一詞是出自辱罵的意義，而不是出自法律上的意義。關於妻子是丈夫所購得的觀念之形成，在 *mohar*（聘金）的習俗中可得到更多的根據。

mohar 是未婚夫必須付予未婚妻父親的款項。*mohar* 一詞在聖經中只出現過三次（創卅四 12；出廿二 16；撒十八 25），其金額因父親之要求（創卅四 12），或家庭社會地位之不同（撒十八 23）而有差異。在強姦少女之後被逼迫結婚的個案中，法律規定應付五十協刻耳銀子（申廿二 29）。然而，此處的規定涉及法律的處罰。一般的 *mohar* 金額較低，大致相當於埃及法老阿默諾菲斯三世付予他的宮女的價錢。根據出廿一 32，一婢女之死的賠償金為卅銀協刻耳，然而此處論及的，也含有法律處罰的意義。為兌現以身所許的願，婦女的身價為卅協刻耳，廿歲以下的少女，估價只有十協刻耳（肋廿七 4-5）。

mohar 之給付也可以工作來代替，如雅各伯的二次婚姻（創廿九 15-30）；或者以某項被指定的服務來代替，如達味與米加耳的婚事（撒十八 25-27），以及敖特尼耳與加肋布女兒的婚事（蘇十五 16；民一 12）。這種付錢給予女方家庭或為其做某項服務的義務，給予以色列人的婚姻之締結以購買契約之面貌。然而 *mohar* 對女方家庭補償的意義多於女子本身身價的意義。丈夫透過 *mohar* 之給付締結婚姻，固然對其妻子有權利，但是妻子本身並不是貨品。此外，很可能父親只是保管 *mohar*，在分產業時，或當女兒因其丈夫去世而陷於困境時，再將 *mohar* 歸還女兒。如此，我們就不難了解辣黑耳與勒阿對她們父親的抱怨：「他把我們出賣了，併吞了我們的身價」（創卅一 15）。當然，有些婚姻的確是一種購買，若一位父親將其女兒賣給別人做妾，或做他兒子的妾，則這女子成為女奴，別人可繼續將她轉賣，只是不許賣給外邦人（出廿一 7-11）。

現今巴勒斯坦的阿拉伯人仍保持有 *mahr* 的習俗。*mahr* 是新郎付予

新娘父母的聘金，**mahr** 之名與 **mohar** 頗為相似。**mahr** 金額之高低，因地區不同而異，同時也視家庭的能力而定。甚至少女嫁給自己親戚（廣義）或家族以外的人，嫁在本地或嫁到外地，都是決定金額高低的因素。**mahr** 之當事人都不把這項花費視為購買行為，而且該項金額有一部分充當嫁妝。

在巴比倫法律中，也有與此不盡相同，但相類似的規定，即 **tirhatu**。新娘通常將 **tirhatu** 付予新娘的父親，但有時也付給新娘本身，而且 **tirhatu** 並不是締結婚姻的必要條件。**tirhatu** 金額之高低差別很大，可從一至五十協刻耳銀子不等。父親只能保管，但不可使用這筆款項，若他的女兒成為寡婦，則將款項歸還女兒，若女兒去世，則交給她的兒女。亞述的法律規定，**tirhatu** 是付給新娘的，而且這款項與其身價無關，而是為了賠補她處女貞操的損失，以及作為一種贈禮，若丈夫去世，可解困境。出自猶太殖民地厄肋番廷島的婚姻，基本情況是相同的，**mohar** 雖然付給新娘的父親，但所有權歸於新娘。

新郎在婚禮時自行預備的禮品與 **mohar** 是不同的（創卅四 12）；贈與新娘和她家庭的禮品，乃是對他們同意此項婚事的酬謝禮。黎貝加的婚約締定之後，亞巴郎的僕人立刻拿出飾物及衣服送給黎貝加，並送給她的哥哥及母親寶貴禮品（創廿四 53）。

在美索不達米亞有同樣的習俗。根據《漢摩拉比法典》，未婚夫贈送禮品給未婚妻的父母，若女方要解除婚約，則必須將禮物以二倍之數奉還。根據亞述法典，**tirhatu** 是新郎送給新娘的禮金，此外。新郎也送給新娘飾物以及她父親禮物。

新娘在結婚時，是否也帶去一些東西，是否也有所謂的嫁妝呢？嫁妝之數目當然不能與新郎的 **mohar** 相比。事實上，記載嫁妝的地方都不提及 **mohar**。埃及法老以革則爾送給他的女兒，作為她嫁給撒羅滿的嫁妝（列上九 16）；在多俾亞與撒辣的婚禮中，撒辣的父親送給多俾亞他所有財產的一半（多八 21）。但是，撒羅滿的婚禮打破常規，是按照埃及習俗舉行的，多俾亞的故事則是發生於外邦。此外，撒辣既然

是獨生女，這項財產之半的轉讓，很類似提前繼承遺產。在以色列中，父母也可以在女兒婚禮中贈送禮物，通常是婢女（創廿四 59；廿九 24-29），或是一塊土地（蘇十五 18-19）；但是以嫁妝陪嫁，在猶大的土地上一直未變成以色列的習俗。而且德廿五 29-30 尚認為嫁妝是種羞辱：「令人感到憤怒侮辱與奇恥的事是：婦人供養自己的丈夫。」

相反地，根據巴比倫的法律，妻子總是從她父親那兒得到一些東西，而且這是屬於她的財產，她的丈夫只有保管權。若她成了寡婦或是她不是出自自己的過錯被丈夫摒棄時，這些財產得歸還她。亞述的法律也有同樣的未雨綢繆的措施。由於婚姻的關係，女子離開自己的父母，與丈夫同住，並加入丈夫的家族，而且將來的兒女也屬於這個家族；黎貝加離開了她的哥哥及母親（創卅四 58-59）。亞巴郎禁止依撒格前往美索不達米亞，因為怕他所選的妻子不願同他回到客納罕（創廿四 5-8）。但是，聖經所提到的婚姻中，也有許多違背這種常軌的，雅各伯與辣黑耳及勒阿結婚後，仍繼續與他的岳父母拉班同住；而且當雅各伯逃跑時，拉班譴責雅各伯拐跑了他的女兒，並且聲稱女兒是他的女兒，孩子是他的孩子（創卅一 26, 43）。基德紅有一妾，然而她仍繼續在舍根與其家人同住（民八 31）；而且，該妾的兒子阿彼默肋克還認為母親的家族為自己的家族（民九 1-2）。三松在提默納娶培肋舍特人時，其婚禮在女方舉行，妻子仍繼續與她的父母同住。而且三松還得到岳父家看妻子（民十四 8-9；十五 1-2）。

有些婚姻中，妻子不離開父親家，而是丈夫與妻子同住，並且脫離自己的家族，民俗學家以錫蘭語稱這種婚姻為 *beena* 婚姻；他們曾在錫蘭對這種婚姻做過特別研究。曾有人要將上段所述的婚姻比作 *beena* 婚姻，但是這種比較是不正確的。雅各伯所服役的十四年是 *mohar* 的代替物；他又繼續在其岳父家居住了六年（創卅一 41），實在是害怕厄撒烏報仇（創廿七 42-45），而且也因為他與拉班曾訂了契約（創卅 25-31）。拉班反對雅各伯帶著自己的女兒離開，絲毫不是因為任何母系權利的原因（創卅 25-34）；他譴責雅各伯只是因為他私下逃離（創卅一 26-28）。

如果雅各伯入贅於他岳父家族中，那麼拉班的譴責絕不會如此。在基德紅的個案中，上下文顯示出，所謂的妾，不是真正的妾。三松婚姻的故事很具趣味性；但是我們應該注意到，三松並沒有在提默納與妻同住，而只是去看他的妻子，而且三松也未加入他妻子所屬的家族。這些個案都不應稱為 *beena* 式婚姻。

關於基德紅個案，我們應該將它比作古阿拉伯的 *sadiqa*。*sadiqa* 的意義即是「情婦，女友」。*sadiqa* 比較少具有真正婚姻的意義，而是為社會風俗所容許的姘居形式。三松的婚姻很類似巴勒斯坦阿拉伯人的一種婚姻。這種婚姻是正式的婚姻。但是夫婦沒有固定的共同住所，妻在她的家中是主人，丈夫是 *dschoz musarrib*（來訪的夫君），丈夫來訪有如客人，並帶有禮物。古老的亞述法律也允許出嫁的婦女與她的父親同住，但我們不能肯定，這種婚姻形式就是所謂的 *erebu*；*erebu* 是一種特別型態的婚姻。

第三節 擇妻

關於女子結婚的年齡，聖經沒提供什麼資料。先嫁長女的習俗未盡普遍（創廿九 26）。顯然地，女子出嫁得很早，在東方過去如此，現在也常見。對男子而言，其情況與上述者相同。《列王紀》記載了猶大的每一君王登基時的年齡，執政的年數，繼承其王位者的年齡。王位通常是由長子繼承；如此，我們可推斷出，約雅金是十六歲結婚，阿孟及約史雅是十四歲結婚；但是，這是推算的數字，不完全可靠。後來的辣彼確實規定婚姻的最低年齡為女子十二足歲，男子十三足歲。

在這種情形下，我們可以理解到，父母的干預是婚姻締結之決定因素；人們從不徵求當事女子的同意，即使當事男子也很少自行決定。亞巴郎為了給依撒格選妻，派遣了他的僕人出門；他的僕人和黎貝加的哥哥拉班，處理了這樁婚事（創廿四 33-53）¹。至於徵詢黎貝加的意思（創廿四 57-58），只是附加的而已。而且，根據美索不達米亞文件的比

較，顯示出這種詢問是必要的。黎貝加喪父，所以他受其哥哥的權威管轄。被亞巴郎逐出的哈加爾，為其子依市瑪耳娶了妻子（創廿一21）。猶大為其長子娶妻（創卅八6）。有時父親限制兒子選擇妻子的範圍；依撒格要雅各伯娶他的表姊妹（創廿八1-2）。哈摩爾要求狄納嫁給他的兒子舍根（創卅四4-6）。三松央求他的父親為他娶他所喜愛的培肋舍特女子（民十四2-3）。厄撒烏不敢自行決定婚事，順從了他父親的意願（創廿八8-9）。加肋布（蘇十五16），及撒烏耳（撒上一十八17, 19, 21, 27; 廿五44）決定他們的女兒的婚事。在舊約的結尾部分，老托彼特勸兒子娶支派內女子為妻（多四12-13）；而且多俾亞的婚事，是在撒辣不在場的情形下，由她父親所定的（多七9-12）。

在告知女孩父親要娶他女兒的意願之後，要討論的主要問題是 *mohar* 的款項（創廿九15-20; 卅四12）。我們可看出，由古至今，嫁女兒總是父母所掛慮的一件事（德四十二9）。

然而，父母的權威也為青年的感情留有餘地。在以色列，曾有戀愛結婚的事例。年輕男子能夠自己認識他所喜愛的女子（創卅四4; 民十四2），他可能自行決定，而不奉行父母的勸戒，甚或違反父母的意願行事（創廿六34-35）。但是，女孩子就很少主動行事的，像撒烏耳的女兒米加耳主動愛達味（撒上一十八20），是少之又少的。

因為女孩子可以很自由地行動，所以，表達愛慕之情的機會很多。固然，加下三19曾提到深居簡出的耶路撒冷少女，但是這段記載關係到希臘紀元，以及一個特殊的情況。女子戴面紗開始得相當晚。古時的女子既不關在家中，出外也不戴面紗。她們牧放畜群（創廿九6）、打水（創廿四13; 撒上一九11）、在田間，跟在收割者之後拾取麥穗（盧二2-3）、拜訪朋友（創卅四1）；她們也可以很自然地與男人交談（創廿四15-21; 廿九11-12; 撒上一九11-13）。

1 在五十節中提及貝突耳只是附帶性的，因為貝突耳去世後，拉班為家長，參閱33、53、55、59諸節。

這種自由有時會使女子遭受強暴的危險，但是，強暴者有責任付較高的 *mohar*，娶她為妻，而且以後沒有權利摒棄這女子（出廿二 15；申廿二 28-29）。

親族內通婚，這項宗族生活的產物是很普遍的。亞巴郎派遣僕人，在美索不達米亞的親族中為依撒格選妻（創廿四 4）；依撒格也要雅各伯到那裡娶妻（創廿八 2）；拉班也聲稱，他更喜歡將女兒許配給雅各伯，而不願嫁給外人（創廿九 19）。三松的父親因自己的兒子未從親族內娶親而感到惋惜（民十四 3）。托彼特訓示兒子在自己的親族中選妻（多四 12）。

表、堂兄弟姊妹之間的婚配也常發生。例如依撒格與黎貝加，雅各伯與勒阿及辣黑耳的婚姻。即使現今在巴勒斯坦的阿拉伯人仍然如此。在那裡，男子對表或堂姊妹有完全的求婚權利。根據多六 12-13；七 10，撒辣不能拒絕多俾亞的求婚，因為他是她最近的親屬；這是根據梅瑟的法律而行的（多六 13；七 11-12）。然而在梅瑟五書的法律中沒有這項明文規定；以上所引的經文，該是引自《創世紀》關於依撒格及雅各伯的婚姻，或引伸自以下法律，這項法律規定，承繼祖產的女兒，應嫁給她父親親族內的男子，以免祖產流落外人（戶卅六 5-9）；而撒辣正是辣古耳的獨生女（多六 12）。為兄弟立嗣的責任（參閱第二篇第二章第八節）也是出自同樣的顧慮，避免嫂子或弟婦喪夫後，祖產轉與外人。

當然也有親族外的婚姻，甚至有娶外國女子的婚姻。厄撒烏娶二位赫特女子為妻（創廿六 34）；若瑟有位埃及妻子（創四十一 45）；梅瑟娶了一位米德揚女子為妻（出二 21）；納敖米的兩個兒媳婦都是摩阿布人（盧一 4）；達味有一位加肋布人妻子及一位阿拉美人妻子（撒下三 3）；撒羅滿除了法老的公主外，又愛上了許多外國女子，摩阿布女子，阿孟女子，厄東女子，漆冬女子，赫特女子（列上十一 1）。阿哈布娶了漆冬女子依則貝耳為妻（列上十六 31）。相反地，也有以色列女子嫁給外國人的，如巴特舍巴嫁給一位赫特人（撒下十一 3），銅匠希蘭的母親嫁給一位提洛人（列上七 13-14）。國王與異邦人通婚多出自政治因素，平民

與異邦人通婚，在殖民客納罕後才較為普遍（民三6）。這種通婚不但影響血統的單純，而且使宗教信仰陷於危機（列上十一4）；同時也是法律所禁止的（出卅四 15-16；申七 3-4）。但是有一例外，人們可以娶女俘為妻；若她們行儀式，正式脫離她們的家族（申廿一 10-14）。實際上，以色列民很忽視這項禁令（拉二 11-12），以致厄斯德拉與乃赫米雅必須採取過分嚴厲措施，然而似乎效果不彰（厄上九一十；厄下十 31；十三 23-27）。

但是，家族內的通婚，仍然禁止血親或姻親之間的婚姻，因為人不可和自己的血肉結合（肋十八6）；在此觀念中，姻親亦屬自己的血親（參閱肋十八17）。以上這項禁令總歸於禁止亂倫。這類的規定有年代早晚之別，然而主要的是在肋十八中集大成。在直系血親方面，禁止父女、母子（肋十八7）以及父親與孫女、外孫女（肋十八10）亂倫。在旁系血親方面，禁止兄弟與姊妹之間亂倫（肋十八9；申廿七22）。與異父或異母姊妹之婚姻，在聖祖時代是許可的（創廿12）；到達味時代仍然如此（撒下十三13），最後為肋十八11與廿17的法律所禁止；姪或甥與姑或姨之間的婚姻為肋十八12-13；廿19所禁止，梅瑟就出自這類婚姻（出六20；戶廿六59）。婚姻限制的範圍較廣的是禁止兒子與繼母通婚（肋十八8），岳父與兒媳通婚（肋十八15；廿12；參閱創卅八26）；岳母與女婿通婚（肋廿14；申廿七23）；禁止娶妻子的女兒或孫女兒（肋十八17），禁止娶叔伯的妻子（肋十八14；廿20）；禁止娶兄弟的妻子（肋十八16；廿21）。如雅各伯那樣，同時以二姊妹為妻的婚姻也為肋十八18所禁止。

司祭家族的後代之婚姻有特別的限制。根據肋廿一7，他們不可娶妓女和受玷污的女人為妻，也不可娶為丈夫離棄的女人為妻。則四十四22更禁止司祭娶寡婦為妻；然而司祭的遺孀例外，對大司祭的規定更嚴格，他只准娶以色列少女為妻。

第四節 訂婚

訂婚是在結婚之前或長或短的時期中對婚姻的許諾。訂婚是以色

列的習俗，希伯來文有一特定動詞「'aras」來表達它，該動詞在聖經中出現過十一次。

關於訂婚，歷史書給予我們的資料有限，依撒格及雅各伯的兩個例子是比較特殊的：黎貝加在美索不達米亞許配給依撒格，婚禮則在他們相逢於客納罕時才舉行（創廿四 67）。雅各伯因為與拉班的特殊約定，一直等了七年才結婚（創廿九 15-21）。達味與撒烏耳女兒的事例更容易使人看清楚訂婚的作用，默辣布已許配給達味，時候到了，卻嫁給別人（撒十八 17-19）。米加耳許配給達味後，距結婚尚有一段時間，好讓達味謀取一百個培肋舍特人的皮包做聘禮（撒十八 21, 26-27）。相反的，多俾亞與撒辣婚禮，在婚約締定之後，即刻舉行（多七 9-16）。

法律文件證實，訂婚是一項具有法律效用的公認習俗。根據申廿七，若一年輕男子訂了婚，而尚未結婚，可豁免上戰場。申廿二 23-27 中的法律，對於訂過婚的女子被其他男子強暴的事件，有特別的規定。若強暴事件發生於城市中，則男女二人將被用石頭砸死；因為這個女子可以呼救；但是，若發生於荒郊野外，則只有男子接受死刑，因為女子呼救沒有人能聽到。

後來的撒十八 21 明顯地指出了訂婚的主要形式，即是女孩子的父親許諾這項婚姻，並且證實婚約有效：「今天你要做我的女婿」。mohar 之高低，則須在訂婚時與女方父母商量，mohar 通常是一筆必須即刻兌現的款項。

在美索不達米亞民族中，也有訂婚的習俗。訂婚透過與 mohar 相類似的 tirhatu 之措施而完成，而且也具有法律效用。在訂婚與結婚的期間，訂婚的任何一方可要求解除婚約，但必須接受懲罰。在這方面，赫特人的法律與以色列的很相似。

第五節 婚禮的慶祝

這是很值得注意的，婚姻在以色列人中，就如在美索不達米亞人

中一樣，是純粹的民事事件，不必透過任何宗教行為來認可其效力。固然瑪拉基亞稱已婚婦女為「你結盟（berit）的髮妻」（拉二 14），而且人們所謂的 berit 通常是宗教性的結盟，但此處所指的結盟即是婚約。箴二 17 稱婚姻為天主的盟約，則十六 8 的隱喻以西乃的盟約為雅威與以色列之間的婚約。

除了這項盟約的暗示之外，古經只有在多俾亞的故事中（多七 14）提到一次書面的結婚契約。簽訂婚約的習俗出自公元前五世紀猶太殖民地的厄肋番廷，而且這項習俗一直到希臘羅馬時代，仍為猶太人所遵行。至於這項習俗能回溯到何時代，就很難說了。在美索不達米亞，從很早就重視婚姻之簽訂；《漢摩拉比法典》聲稱未締結婚約的婚姻無效，在充軍時代以前，以色列人就有休書的規定（申廿四 1, 3；耶三 8）；所以應該先有書面婚約存在。至於聖經中始終不提書面婚約，很可能是出於無意的。

厄肋番廷的結婚契約文書，有固定的格式，在新郎的名字下寫道：「她是我的妻子，我是她的丈夫，從今直到永遠。」但是妻子不做任何聲明。我們在多七 12 發現與以上不同的文字；撒辣的父親對多俾亞說：「從今以後，你是她的哥哥，她是你的妹妹。」另外，有人在猶大的曠野中，發現公元後二世紀的契約書卻寫道：「妳應是我的妻子。」

婚姻之締結也提供了慶祝的機會。慶祝的主要儀式是新娘進入新郎的新房。新郎頭戴花冠（歌三 11；依六十一 10），由他的朋友陪伴，隨著鼓聲音樂（加上九 39）；到新娘家去迎娶。新娘則穿著華麗的衣服，戴著貴重的飾物（詠四十五 14-15；依六十一 10），覆以面紗（歌四 1, 3；六 7），直到禮堂時才揭面紗。所以黎貝加一瞥見依撒格時，即覆上面紗（創廿四 65）；而且，這也許是拉班在雅各伯的第一次婚姻中，能以勒阿換辣黑耳的理由（創廿九 23-25）。新娘在她女朋友的陪伴下，被領到新郎面前（詠四十五 15-16；參閱創廿四 67），大家唱著讚頌新人優點的情歌（耶十六 9），例如詠四十五的祝婚歌和雅歌的戀歌（無論我們按字義或寓意解釋）。

在巴勒斯坦的阿拉伯人，也有相似的習俗，諸如：婚禮的行列，祝婚歌及新娘的面紗。有時婚禮的行列是佩劍的，甚或新娘也佩劍，在行列前時前時後的移動，領劍隊跳劍舞。有人認為叔拉米特的舞蹈（歌七1）與劍舞有關係。在某些家族中，新娘擺脫新郎的占有，而新郎必須強力將之奪回；在這種遊戲中，在於表現婚姻的掠奪形式之遺意。在古經中也有掠奪式婚姻的事例，如本雅明人在史羅的葡萄園中搶妻（民廿一 19-23）。但是這項事例是沒有根據的。阿拉伯人的劍舞有避邪驅妖的意思。沒有任何跡象顯示叔拉米特的舞蹈是劍舞，至於史羅事件則是在特殊情況下發生的特殊事例。

除婚禮的儀式之外，也舉行大喜筵（創廿九 22；民十四 10；多七 14）。以上所引三個婚筵，由於特殊的理由，均在新娘的父家舉行（參閱瑪廿二 2）；一般婚筵都設在新郎家中，為期七日（創廿九 27；民十四 12）；有時也擴大舉行延至二週（多八 20；十 8）。二位新人的大禮則在婚禮的第一個夜晚完成（創廿九 23；多八 1）。新娘之夜帶有血跡的褥套要保存下來，做為新娘童貞的證據；同時若丈夫故意中傷妻子，這褥套也是一項反證（申廿二 13-21）。這個率真的習俗，一直到現在，仍存在於巴勒斯坦及其他的回教國家中。

第六節 休妻與離異

丈夫可休妻，休妻的理由，依申廿四 1 是在「她身上發現了什麼難堪的事」。《申命紀》的說法非常籠統，在經師時代，對所謂「難堪的事」的範圍曾有許多的爭論。嚴謹的霞瑪依學派認為，只有私通或行為不檢點才構成休妻的理由。相反的，寬容的希肋耳學派主張，任何理由，瑣屑如妻子把飯做壞了的雞毛蒜皮小事，或者乾脆連比較喜歡某一其他女子，都足以構成休妻理由。《德訓篇》廿五 35-36 也建議男人，「若她不隨從你的指使，就應把她從你身上割去」。

休妻的形式很簡單：丈夫做一與婚約文字相反的聲明：「她不再

是我的妻子，我不再是她的丈夫」（歐二4）。在殖民地厄肋番廷，丈夫在證人前說：「我離開我的妻子」，在證件上則寫：「我厭惡我的妻子」。在敘利亞，丈夫說：「我擯棄她」，或說：「她不再是我的妻子」。在以色列和在美索不達米亞及厄肋番廷一樣，丈夫必須出具休書（申廿四2）。曾有人在木拉巴阿特¹的洞穴中，發現公元後二世紀的這種休書。

法律對男人之權利的限制是很小的。一位丈夫若捏造事實，誣告他的妻子在嫁他時不是貞女，則一生不能休她（申廿二13-19）。同樣地，若一男子強暴了一女子，則必須娶她為妻，不能休她（申廿二28-29）。若被休的妻子再嫁後，因第二位丈夫死亡或再被休，要再嫁時，其前夫不得娶她（申廿四3-4；參閱耶三）。在歐瑟亞的婚姻中（歐二一三），顯然那被休與再嫁的女人是同一人，但是，她在被休後沒有嫁給別人，只是為娼，所以不受此法律的限制。米加耳先嫁達味，以後又嫁給別人，但最後為達味娶回（撒十八20-27；廿五44；撒下三13-16），這個個案沒有違背以上所述的法律，因為米加耳沒有被休。

我們不知道，以色列的男人是否經常使用那對他們很寬容的法律。智慧文學稱讚對婚姻的忠信（箴五15-19；德九9），同時，瑪拉基亞也教導人，婚姻使二人合而為一，丈夫對他結髮的妻子應該忠實，並說：「上主，以色列的天主說：我憎恨休妻。」（拉二14-16）。但是婚姻的不可拆散，是到新約時代方為耶穌所宣告：天主所結合的人不可拆散（瑪五31-32；十九1-9）。當然，瑪拉基亞也有同樣的論點。另一方面，妻子卻不可要求離異。直到公元後一世紀，黑落德的妹妹撒羅默寫給其丈夫科斯托巴爾的休書仍被視為違反猶太法律。福音認為妻子離棄丈夫（谷十12）（沒有其他類似章節）是外邦人的習俗。然而，在猶太殖民地厄肋番廷，或許受外來影響，允許妻子要求離異，出自猶大曠野的文件證明，公元後二世紀的巴勒斯坦人也允許妻子離棄丈夫。

1：木拉巴阿特（Murabba'at）是從耶路撒冷由西向東導向死海的山河谷。

根據《漢摩拉比法典》，美索不達米亞男人可以休妻；但必須出具離婚書，並給付妻子賠償；賠償之多寡視情況而定。若妻子得到丈夫的法定離異賠償，就只好被休棄。根據亞述的法律，丈夫不需賠償即可休棄妻子；而妻子不能要求離異。不過婚姻契約顯示出一項很具實效的措施，以限制男子：女子的父親通常在締結女兒的婚約時，都加上附帶條款，以保護他們的女兒。

雖然古經沒有提及，但是在以色列很可能也有離婚賠償。根據厄肋番廷的婚姻契約，休妻的丈夫不得取回mohar，並且要付「離異金」，妻子還可保有她在結婚時所帶來的一切產物。若妻子自己離棄丈夫，必須付同樣的「離異金」，然可保有她個人的私產，其中包括mohar在內。

第七節 私通與姦淫

十誡禁止私通（出廿14；申五18），將之列在殺人與偷盜之間，同為傷害他人的行為。肋十八20禁止私通，因為這使人「不潔」。私通是一項私下犯罪行為，然而肋十八20更附加上宗教思想，同時（創廿1-13；廿六6-11）認私通是招惹天主降罰的罪惡。

若男人與有夫之婦私通將受重刑：二者均處死刑（肋廿10；申廿二22）。在這種事情上，已訂婚者與已婚者情況相同（申廿二23-24）；訂婚二人之間的相互歸屬性不亞於已婚夫婦。行刑的方式，根據（申廿二23-24；則十六40；參閱若八5），是用石頭砸死，在較古老的時代，也可能用火刑；猶大認為他的兒媳與人私通，判處她用火活活燒死（創卅八24）。塔瑪爾雖然是猶大之子厄爾的遺孀，但依照兄弟立嗣的法律，她是許配給猶大的另一兒子舍拉的。

《箴言篇》中年代最近的一部分：第一章至第九章，曾屢次警告年輕人，應防範對丈夫不忠婦女的引誘。經文中稱這類婦女為淫婦（箴二16-19；五2-14；六23至七27）；與淫婦有愛情關係會導向死亡（二18；五

5；七 26-27）；在經文中指的死亡，意義很廣。只有一處特指受傷害的丈夫的報仇（六 34）。但從未指法律上對通姦的刑罰。

《箴言篇》中，年代較古老的部分，只附筆提及私通（箴卅 18-20）；而箴廿三 27 則將私通與賣淫並列。尋花問柳的人必傾家蕩產，喪失精力（箴廿九 3；卅一 3）；然而尋花問柳非私通，不受法律制裁。因此猶大與塔瑪爾的行為，猶如嫖妓，並未受到譴責（創卅八 15-19）；他唯一的過錯是違反無嗣婦女再嫁的法律，未將兒媳再嫁自己的兒子。

箴五 15-19 忠告有婦之夫對婚姻忠實，若他與有夫之婦私通，則他的不忠將傷害他人，並受到嚴懲。

有婦之夫尋花問柳受到寬容，和此成強烈對比的，若有夫之婦行為不檢，她的丈夫固然可以原諒她，但也有權利休棄她，並使她受姦婦的刑罰（歐二 5，11-12；則十六 37-38；廿三 29）。至於有婦之夫與未婚少女通姦，如何處置，缺乏資料可循，但我們知道，若司祭的女兒賣淫，將被活活燒死（肋廿一 9）。

第八節 為兄弟立嗣

申廿五 5-10 有一條法律規定：若兄弟同住，其中之一沒留下兒子就死了，他兄弟之一得娶這寡婦為妻，其所生長子為死者法定子嗣。然而，亡者的兄弟也能在本城長老之前聲明不娶她為妻，不履行這項義務，這時這位被遺棄的寡婦就應到這位兄弟前，脫下他的鞋子，向他臉上吐唾沫，因為他不願給自己的兄弟建立家室。

希伯來文中，夫兄或兄弟（*jabam*），拉丁文譯為 *levir*，後來西方文字根據拉丁文，稱以色列人這種為兄弟立嗣的措施為 *das Levirat*（德文），*le lévirat*（法文），*levirate*（英文）。在舊約中只有二個關於 *levirat* 的事例，即塔瑪爾與盧德的故事。此二事例只有部分符合《申命紀》的法律，而且顯示出 *levirat* 在實行上的困難。

猶大的長子厄爾娶妻塔瑪爾，未留有子嗣就死了（創卅六 6-7）。他

的弟弟敖難有義務要娶嫂子為妻，然而，他因為所生的兒子不屬於自己名下，所以不願生育，而致使他與塔瑪爾的結合沒有結果，上主因他這一惡行，就叫他死了（創卅八 8-10）。此時，猶大應該讓其幼子舍拉娶塔瑪爾，但是他不願行這項義務（創卅八 11）。塔瑪爾知道猶大的心意，就設計與猶大結合（創卅八 15-19）。這段古老的記載顯示出，依法律規定，代兄立嗣的義務，所有的兄弟，依長幼之序都有責任（參閱瑪廿二 24-27）。塔瑪爾與猶大的結合，可能是一段時期的習俗，按此習俗，若丈夫的父親沒有其他的兒子，則他有為子立嗣的義務。那時候，其他民族也有這種習俗。依據這些記載，無疑的，一位婦人希望她的兒女具有和她丈夫一樣的血統。

在盧德的故事中，代兄立嗣的習俗與 go'el 所要求「買回來」的義務同時並行（參閱家庭內之合一及 go'el 一節）。申廿五的法律不適用於盧德，因為她沒有夫兄或夫弟（盧一 11-12）。不過盧德應按親屬關係遠近，嫁給一位最近的親戚（盧二 20；三 12）；這個事實使我們知道，代兄立嗣法律的應用範圍不只限於狹義的家庭內，而是擴大到家族中。盧德這個婚姻的動機以及效用，都是出自代兄立嗣習俗的，因為這婚姻「給死者在嗣業上留名」（盧四 5，10；參見二 20），所生的兒子也屬亡者名下（盧四 6；參見四 17）。

其他的民族，尤其是以色列的鄰族，也有類似的習俗。《漢摩拉比法典》沒有類似的規定，然而亞述的法律曾論及，但未提及此種婚姻沒有子嗣的條件。這可能是一種法律的漏洞。代兄立嗣的實踐範圍尚不只限於已婚夫婦，訂婚者亦有此限，換句話說：若一男子訂婚後死亡，他的兄弟得娶其未婚妻為妻。赫特法律也論及 levirat，但不仔細。此外，曷黎人、烏加黎特人，甚至厄藍人也有這種習俗。

關於 levirat 之意義，學者多所討論。有人主張這是保證供奉祖先延續的一種方法，另有人則願意以此習俗說明男系社會之形式。以上說法對其他民族或許確切，但對以色列民族言之，古經已給我們提供獨特而且充分的說明。以民代兄立嗣的主要動機是，為男子在他的嗣

業上及家室上留名；所以代兄立嗣婚姻所生的兒子（很可能只是長子）是亡者的兒子。這種婚姻的理由，主要的不是出於感情的因素，而在於血親的因素。此外防止家產外流，也是 *levirat* 的主要效用。關於這項顧慮，申廿五 5 說得很清楚，而且規定以兄弟同住為條件；此外，在盧德的故事中，娶寡婦（盧德）是具有購回土地的權利的連帶條件。肋卅五中關於喜年，戶卅六 2-9 中關於女承嗣人的規定，也有防止家產外流的作用。

第三章 婦女的地位與寡婦

前面已提過，妻子稱丈夫為 ba'al「掌管者」；此外也稱丈夫 adon「主子」（創十八 12；民十九 26；亞四 1）。妻子對丈夫的稱呼有如奴隸對主人，臣子對君王。十誡將妻子當作男人的產業，與房屋、田地、僕人、婢女、牛驢同列（出廿 17；申五 21）。妻子可能被丈夫休棄，但自己不能要求離異。她總是處於較低地位。妻子不可能從丈夫繼承產業，女兒也不能繼承父親的產業，除非沒有男性繼承人（戶廿七 8）。一個女孩子或已婚婦人所發的誓願，只有丈夫或父親贊同才有效，而且父親或丈夫也可以聲明這些誓願無效（戶卅 4-17）。

雖然如此，以色列婦女的地位和女奴差別很大。一個人可以賣女奴，甚至他的女兒（出廿一 7），但不可以賣妻，即使她曾是女俘也不可（申廿一 14）。男子休妻，同時也給被休婦女一項保護，即她可自由再嫁。而且若她不能享有全部，至少可以取得部分 mohar，以及她從父母那兒所得到的一切（參閱蘇十五 19；民一 15）。

無疑的，婦女必須做很重的家務，她們牧放家畜、在田間工作、烤麵包、紡紗等等。這些體力勞動不但不降低她們的身分，反而為她們贏得尊嚴。在特殊情況下，婦女也能在公開的社會生活中扮演角色。以色列奉德波辣及雅厄耳為英雄（民四一五）；阿塔里雅垂簾聽政多年（列下十一），君王的諸臣曾求教於女先知胡耳達（列下廿二 14-20），而且友弟德及艾斯德爾傳記載一位女子如何拯救了以色列子民。

在家庭內，若婦女成為母親，尤其是生了男孩，則地位立見提高（創十六 4；廿九 31-卅 24）；以上《創世紀》的記載也說明了肋阿與辣黑耳為她們兒子所取名字的意義。法律規定，對母親忤逆與對父親忤逆同罪（出廿一 17；肋廿 9；申廿一 18-21；廿七 16）。十誡也要求人尊敬母親如同

父親（出廿 12；參閱肋十九 3）。智慧文學強調人應尊敬母親（箴十九 26；廿 20；廿三 22；卅 17；德三 1-16）。有一些關於以色列家庭生活的記載，顯示出丈夫愛妻子，聽妻子的話，尊重妻子，例如：撒慕爾的母親（撒上一 4-8，22-23）；叔能婦人（列下四 8-24），以及《多俾亞傳》中的老婦人，都受這種待遇，我們相信這種對待婦女的情況在那時是相當普遍的。婦女的這種地位，符合《創世紀》的論點：天主將女人賜給男人做助手，而且男人要依附自己的妻子（創二 18，24）。《箴言篇》的最後一章讚美那受子女祝福、丈夫讚不絕口的賢能婦女（箴卅一 10-31）。

和其他較大鄰邦比較，以色列婦女在社會上、法律上的地位是比較低的。我們可以發現埃及的婦女常擁有和家長一樣多的權利。在巴比倫，婦女可以擁有財產，行法人行為，簽定契約，而且也能繼承部分丈夫遺產。

在殖民地厄肋番廷，猶太婦人受外邦影響，擁有公民權，我們也曾提過，她們可以要求與丈夫離異，此外，她們可以置產，並且必須繳納財產稅，在一長列的繳稅名單中，可以發現卅二個女性的名字。另外，我們在交易及贈送的契約書中，發現有女子為簽約人。

關於寡婦的地位，我們必須做一些特別的說明。寡婦所許的誓願一概有效（戶卅 10）。無嗣的寡婦可以透過 *levirat* 與丈夫的家人結合；若沒有 *levirat*，也可以嫁給此家庭以外的人（盧一 9）。寡婦在未再嫁之前，則回到她父母家裡（盧一 8；創卅八 11；參閱肋廿二 13）。但是塔瑪爾的故事指出，塔瑪爾的公公仍然對她具有權威（創卅八 24）。寡婦必須服喪一段時期（創卅八 14；撒下十四 2；友八 5；十 3）；至於喪期有多長，則不得而知。像友弟德那樣居喪三年或更久，顯然是不尋常的（友八 4）。

友弟德是富孀，但是普通寡婦，尤其是子女負擔的寡婦，通常處境困厄（列上十七 8-15；列下四 1-7）；參閱福音中的寡婦（谷十二 41-44；路廿一 1-4）。所以寡婦與為人所收容的孤兒及外方人，以及一切無家可歸，孤苦無告者一樣，同受宗教性法律以及民間慈善行為的保護（出廿二 21；申十 18；廿四 17-21；廿六 12-13；廿七 19；依一 17；耶廿二 3）；相反的，有時她

們也成為欺壓對象（依一 23；耶七 5-7；參閱約廿九 13）。最後，上主自己是寡婦的保護者（詠一四六 9）。

第四章 子孫

第一節 多子多孫的期望

今天巴勒斯坦的農人或貝都因在行婚禮，或在新房的門檻上，新人帳篷的入口處，將石榴果擊碎，祝賀新人子孫無數，爆裂出的石榴子即象徵著新人的子女。

早生貴子，多子多孫，乃是以色列人的婚姻所希望的，而且在行婚禮時，人們總是說著這類的祝賀詞。黎貝加在離家時，她的家人就祝福她：我們的妹妹，願你的子孫無數（創廿四 60）。

波阿次娶盧德為妻，人們祝福他，願他的妻子如那兩位曾建立以色列家的辣默耳及肋阿（盧四 11-12）。亞巴郎及依撒格都曾得到子孫多如天上繁星的許諾（創十五 5；廿二 17；廿六 4）。上主也曾許給哈加爾子孫無數（創十六 10）。此外，箴十七 6 說：孫兒是老人的冠冕。詠一二八 3 說：「你的子女繞著你的桌椅有如橄欖樹的枝葉茂密」；詠一二七 3-5 說：「子女是上主的賜予，他們有如勇士手中的箭矢，裝滿自己箭囊的人，真有福祺。」

相反的，不育被視為一種磨練（創十六 2；卅 2；撒上一 5），天主的懲罰（創廿 18），或是一種恥辱；撒拉、辣黑耳及肋阿為洗刷這種恥辱，都收養她們的婢女與她們丈夫所生的兒子（創十六 2；卅 3-9）。

以上所列舉的經文都顯示出，人們主要希望獲得兒子，因為兒子可以繼承產業、世系及家姓。女兒就不為人所期望，因為她們在出嫁時，即離開本家，無助於本家室之興旺。

在兒子中，長子具有特權，父親健在時，他是兄弟之長（創四十三

33)，父親去世時，他得雙份遺產（申廿一17），且成為一家之長。在孿生子中，那首先出世者為較長的（創廿五24-26；卅八27-30）；雖然則辣黑先伸出一隻手，但培勒茲仍為較長者（參閱編上二4）；因為他先離開母體。若長子犯了嚴重過錯，人們也可奪取其長子的權利，作為處罰，如勒烏本因亂倫而喪失長子身分，如厄撒烏將他長子名分賣給雅各伯（創廿三29-34）。然而，法律也有條文保護長子的權益，防止父親隨自己的好惡選擇繼承人（申廿一15-17）。

在古經中，我們常發現一種情況，即年幼者取代其兄弟的地位。除了剛才所列舉雅各伯對厄撒烏，培勒茲對則辣黑的例子之外，尚有以下諸事例：依撒格取代依市瑪耳成為繼承人；若瑟為他父親所偏愛，其次是本雅明；雅各伯的右手祝福的是厄弗辣因，而不是默納協；達味是他兄弟中最年幼的，卻被選，而且他又將王位傳給他的幼兒撒羅滿。有一些民族有將家產及權益傳給幼子的習俗；有人認為我們以上所舉的聖經事例具有這種習俗的特徵，實際上，這些事例並非依這種習俗而發生的，它只是表現了法律習俗與情感喜好之間的矛盾；尤其老年所生的兒子更獲特寵（參閱創卅七3；四十四20）。此外，聖經也很清楚地表示，這類事情之發生，是出於天主的干預及祂的自由選擇；上主照顧了亞伯爾和他的祭品，卻沒有收納較年長的加音和他的祭品（創四4-5）；我愛了雅各伯而恨了厄撒烏（拉一2-3；羅九13；參閱創廿五23）。上主指示出祂所選擇的是達味（撒上十六12）；上主將王位授給了撒羅滿（列上二15）。

所有的頭胎都屬於天主所有；人與獸的頭胎之差別，在於人宰殺獸的頭胎祭獻，而人之首生者贖回（出十三11-15；廿二28；卅四20）；因為以色列的天主嫌惡以兒女做獻儀（肋廿2-5，並參閱亞巴郎獻子，創廿二）。至於肋未人，則是天主所揀選，做為民族中一切首生者的代表（戶三12-13；四16-18）。

第二節 生產

出一 16 模糊地暗示，產婦有陣痛時是坐著的，或許是坐在並立的兩塊石頭上，以代替產椅；這種習慣流行在經師時代以及現今東方的一些地區，根據創卅 3，辣黑耳希望彼耳哈在辣黑耳膝下生子；創五十 23 曾提到：默納協的兒子瑪基爾的兒子們，也都生在若瑟的膝下。約伯詛咒自己的生日，以接生自己的雙膝為憾（約三 12）。有人根據以上事例推斷，以色列嬰兒有時是在另一人（收生婆或某一位家人）膝下出生的；這種習慣也行於非以色列民族中。然而，以下的說明應該更為中肯。在辣黑耳及若瑟的例子中，主要的是涉及收養及過繼的問題（參閱創四十八 12）（參閱第二篇第四章第六節）。約三 12 所提到的是生養嬰兒之母親的雙膝。

我們或許可以根據出一 19，認為以色列婦女比較容易分娩；實際上，現今之農婦或貝都因婦女，通常也比一般婦女容易分娩。但是，此處所舉的聖經出處與創三 16 所說，對婦女的處罰沒有什麼關係：「我要增加你懷孕的苦楚，在痛苦中生子」，以上只是在敘述一般的經驗，而且陣痛常為先知當作比喻性的語言應用（依十三 8；廿一 3；廿六 17；耶四 31；六 24；十三 21；廿二 23；五十 43；參閱出十五 14；依卅七 3；列下十九 3；歐十三 13；詠四十八 7）。在生產時，有助產者在母親身旁（創卅五 17），根據創卅八 28 及出一 15，我們猜想，那時已有職業性的助產士。根據耶廿 15 並參閱約三 3 看來，在生產時，父親是不在場的。

新生的嬰兒要用水洗淨，搽上鹽，裹在襁褓裡（則十六 4，參閱約卅八 8-9）。根據現今巴勒斯坦的農家女說法，這樣可使嬰兒強健。嬰兒通常由母親哺乳（創廿一 7；撒上一 21-23；列上三 21；加下七 27）；有時也交給奶媽哺養（創廿四 59，卅五 8；出二 7-9；戶十一 12；撒下四 4；列下十一 2）；這與美索不達米亞及埃及的習慣相同。

嬰兒斷奶比現今的嬰兒要晚得多（參閱撒上一 20-23）；根據加下七 27 的記載，一般是三歲時斷奶；巴比倫的舊習慣也是如此。在依撒格斷

奶的那天，亞巴郎擺了盛宴（創廿一8）。

第三節 命名

嬰兒在出生後，立即獲得名字。通常由母親取名（創廿九31-卅24；卅五18；撒上一20）；有時也由父親命名（創十六15；十七19；出二22；參閱創卅五18）。嬰兒出生後第八天，行割損禮時才命名的習俗，是一直到新約時代才有的（路一59；二21）。

在整個古老的東方和原始民族一樣，名字指示一樣東西的特性；命名表示命名者認識並且對他所命名者具有權利。當天主讓第一個人給樂園中的動物取名時（創二19-20），也就賦給他對它們的權利（參閱創一28）。對人而言，認識他的名字，表示能夠傷害他，或為他謀福利；所以古老民族忌諱稱名道姓，埃及人有密名，天主提名選了梅瑟（出卅三12-17）。由此，我們可以知道，對一位信仰者，認為他所信仰主的名字是多麼重要（出三13-15；參閱創卅二30）。一切古代東方宗教，都有這個特徵。既然名字指示特性，所以名字公開具有它所指示者的特徵及面貌。名字也指出一種希望或象徵，我們可以透過字源學，嘗試去把握它、了解它。

許多人名字的緣起，是他出生時的特別情況，這情況常與生產母親有關。厄娃給她長子取名加音（Qain），因為她「獲得」（qanah）一個兒子（創四1）；雅各伯的兒子的名字也與母親有關（創廿九31-卅24）；辣黑耳因難產而死，給她兒子取名本敖尼，意即「我的厄運之子」；然而，雅各伯以其不祥，將之改名為本雅明，意即「右方之子」（創卅五18）。因父親生活境況而命名的情形較為稀罕。梅瑟給他的兒子取名革爾熊（Gershom），因為他是梅瑟在異鄉作客（ger）時所生的（出二22）。因出生的特別情況而命名的情形，有時也出自嬰兒本身。雅各伯之得名，是因為他在出生時，握著他孿生哥哥的腳跟（'aqeb）（創廿五26），而且也因為他欺騙（'aqab）了厄撒烏（創廿七36；歐十二4）。培勒

茲因他出生時「鑽穿一裂口」(perez)而得名(創卅八 29)。此外，出生時的外在境況，也會扮演命名的角色。丕乃哈斯的妻子在生子時，約櫃為培肋舍特人所劫，所以給他兒子取名依加波得，意即「沒有光榮」(撒上四 21)。歐瑟亞及依撒意亞先知為他們的兒子取有象徵性的名字(歐一 4·6·9；依七 3；八 3)。

在其他民族及現今的阿拉伯人中，也有根據嬰兒出生的境遇而命名的習慣。一位只生女兒的婦女，給她第四個女兒取名 Za'ule，意即「惹人生氣者」；給她的第八個女兒取名 Tamam，意即「現在夠了」。若一位女兒出世那天晨曦燦爛，她父親有時給她取名 Endejuh，意即「曙光」。

有時也有人依嬰兒的外形命名，如：Nachor，即「張嘴」，Qareach 即「光額」，Paseach 即「跛子」。但是這類情形相當少。我們可以將此現象與現今耶路撒冷一帶的產婦作一比較；她在看到新生嬰兒的那一刻，有時會叫出：「啊！這小孩是個黑人(habash)」，於是就給他取名 Habash，意即「黑人」。

以動物取名的很多，尤其是在古代。如辣黑耳：母綿羊；德波辣：蜜蜂；約納：鴿子；阿雅：兀鷹；舍浮番：蝮蛇；加肋布：狗；納哈斯：蛇；厄革拉：小牛；阿克波：老鼠等。有人意欲在這類名字中去尋找古代宗族的姓，以及原始圖騰崇拜的痕跡。但是，這些名字都是個人的名字，而且在使用這些名字的時代中，沒有任何圖騰崇拜的跡象。在古阿拉伯及現今的貝都因，也常以動物為名。許多人在取這種名字時加以描寫，並且含有他們對這個獲名者的一種希望，比如一位以德波辣為名的女孩子，應該勤勞如蜜蜂；以加肋布、舍浮香，或阿雅為名的男孩，應該勇猛強健，能懾服敵人，有如「狗」、「蝮蛇」或「兀鷹」。此外，他們也可能如現今的貝都因，只因為嬰兒出世那一刻所顯出的動物，而給他取這動物的名字。

以植物為名的，就少得多了。如厄隆：「橡樹」，舍丹姆：「橄欖樹」，科茲：「荊棘」，塔瑪爾：「棕櫚」。這類名字的解說形式與動物的名字同。

最重要的是，有許多人名是與神的名字合併組成的，不少與巴耳合組成，巴耳一詞有時也能用以描寫雅威，因為 *ba'al*，即「主」的意思。但是通常均與客納罕神祇的名字組合。我們在撒瑪黎雅的瓦片中¹，發現特別多這類名字。這類名字源自北國宗教極端沒落時，而消失於列王時代之後。由於雅威主義的影響，這類名字在文件中，常被更改，以「厄耳」或「雅威」代替巴耳，有時依照譯音加以更換，如 *Ishbaal* 改為 *Ishboshet*，*Jerubbaal* 改為 *Jerubboshet*，*Meribbaal* 改為 *Mephiboshet*。

但是，與以色列的天主有關的名字是更為普遍的。以民用厄耳、雅威或一些描述天主本質的字眼，來稱呼人。與天主有關的名字，通常是用一動詞；較少用名詞或形容詞；與上述指示天主的字眼合併組成的。這類的名字表達一種宗教概念，諸如表達天主的大能，慈悲，或期望得到天主的某種幫助，或是表達與天主有關的情感。當然，這種取名習俗的使用，有時只是習俗罷了，缺乏真正的宗教意識。但是，在宗教改革時期，取這類名字的人更多，而且也有許多人取名表示他那時的特殊宗教境遇，例如：充軍時，或由充軍地返鄉時。以上的這些事實都證明：他們取這些名字時，了解此名字的意義與價值。

有時這類與天主有關的名字，為人所縮短。如納堂（賜予了）是 *Natanjahu*（上主賜予了）的縮寫，瑪堂（恩賜）是 *Matanjahu*（上主的恩賜）的縮寫。

在較近代時，出現一種特別的命名習慣，即用祖父，而很少用父親、曾祖父或叔伯的名字為嬰兒取名。這種習俗首先發生在埃及的猶太殖民地厄肋番廷，公元前三世紀傳到猶太地區，到了耶穌降生時代已很普遍（參閱路一 59）。

然而，有些以色列或猶太公民，具有外邦名字。這種現象不但在殖民地，而且也在巴勒斯坦本地發生，阿拉美名字在充軍之後出現，而普遍於新約時代，如瑪爾大、塔彼達及巴爾托羅美等。

1：參閱《思高聖經辭典》四三三條。

在希臘羅馬時代，一個人可同時具有猶太及希臘或羅馬名字，如撒羅滿、亞歷山大、若望、瑪爾谷等；或者也有人將名字譯成希臘文，如瑪堂尼亞（Mattanija）譯成德歐托得（Theodotos）；也有人具有希臘式的閃族名字，如耶穌、瑪利亞等。有時也有人更換名字，聖經上記載更名的事，多與天主的干預有關；雅各伯與天神搏鬥而得名以色列（創卅二 29；參閱卅五 10）；亞巴郎及撒辣依改名為亞巴辣罕及撒辣（創十七 5, 15）。固然這種名字的更換，外表看來，只是同一名字換成另一種方言而已，但是根據我們前所敘述，有關名字意義的論點，這種名字的改變指出生活方式的改變（參閱創十七 6, 16）。

如前所述，給一東西命名表示對它有權利，從這一論點也可解釋更名的事件。法老王給若瑟起名叫匝斐納特帕乃亞（創四十一 45）；宦官長給達尼爾、阿納尼雅、米沙耳和阿匝黎雅起名叫貝耳特沙匝、沙得辣客、默沙客及阿貝得乃哥（達一 6-7）。當法老王立厄里雅金為猶大君王時，給他改名叫約雅金（列下廿三 34）；巴比倫王拿步高立瑪塔尼雅為王，並給他改名為漆德克雅（列下廿四 17）。以上所列舉的最後兩個例子，與以色列君王登極命名問題有關，留待以後討論（參閱第三篇第五章第三節）。

第四節 割損

割損是割去男子的包皮。根據肋十二 3 的法律，以及關於天主與亞巴郎訂立盟約的記載（創十七 12），割損禮在嬰兒出生後第八天舉行。依撒格即是遵循這一傳統，準時在第八天受割損的（創廿一 4）。依出四 25 及蘇五 2-3 的記載，人們用石刀割損，然而，這只是由於古老習慣，後來就用金屬器具行割損。

割損是由父親執行（創廿一 4）；只有在很特殊的情況下方由母親行之（出四 25）；後來就由醫生或特別受委託的人執行（加上一 60-61）。行割損的地方沒有限制，只是不可在聖殿等聖地，或由一位司祭執刀。

割損的傷口要隔一些時日才癒合（創卅四 24-25；蘇五 8）；但這兩個聖經出處都是成人受割損的事例。

以色列不只給自己的兒子行割損，而且也給奴隸（不論是以色列或外邦人）行割損（創十七 12-13）。割損是外方人、奴隸、寄居外邦人參加逾越慶節的先決條件（出十二 43-49）；逾越節是整個以色列共同的瞻禮。

聖經記載亞巴郎全家男子，在進入客納罕後，都行割損。天主規定了割損作為祂與亞巴郎訂立盟約的標記（創十七 9-14，23-27）。聖祖們繼續遵行這一習俗（創卅四 13-24），即使在埃及時也是如此（蘇五 4-5）。然而，根據出四 24-26，梅瑟似乎沒有割損。以色列民在曠野時，遺忘了割損的習俗，後來因為要進入福地，又開始行割損（蘇五 4-9）。

至於割損的習俗，在古老的東方流傳有多廣，就很難確定了，因為證據不可靠，有時還互相矛盾。就埃及而言，公元前三千年的浮雕顯示有割損的習俗，許多文件以及希羅多德¹，都曾提及埃及人的割損；但是許多木乃伊卻是未割損的；不過，跡象顯示，在埃及至少司祭有受割損的義務。蘇五 9 似乎稱未割除的包皮為「埃及的恥辱」；與此相反的，耶九 24-25 稱埃及、猶大、厄東、阿孟、摩阿布人是皮肉受割損；而非內心受割損的。則卅二 21-30：「將法老王及他的軍隊推入陰府及深淵，與亞述、厄藍、默舍客、突巴耳、厄東人、北方的一切首領及漆冬人在一起，這些人都是未割損的」。若瑟夫曾提到若望·依爾卡諾²強迫厄東人行割損。根據希羅多德的說法，所有的腓尼基及巴勒斯坦的敘利亞人都行割損，亞里斯多芬尼斯³也說腓尼基人行割損。在伊斯蘭時代之前，據詩人們的說法，古老阿拉伯人都行割損，而且筆名巴得撒乃斯⁴也曾說，羅馬人曾試著禁止阿拉伯人行割損的習俗。

我們觀察與巴勒斯坦的以色列人有直接接觸的民族，發現培肋舍

1 希羅多德（Herodotus，公元前 484-425），希臘史家，被尊為西方史學鼻祖。

2 若望·依爾卡諾（Johannes Hyrcanus）公元前 135 至 105 年為猶太的首領。

特人是不割損的（撒十八 25-27；參閱民十四 3；撒十七 26, 36）；有時候，「未割損者」一詞就是培肋舍特人（民十五 18；撒十四 6；卅一 4）。而客納罕人就有別於培肋舍特人，他們從未被稱為未割損者，換句話說，他們一定也有行割損的習俗。一個有關舍根的故事記載，舍根人為能夠娶以色列的女兒，被迫割損（創卅四 13-24）；然而根據卅四 2 的記載，舍根是希威人，是一個非閃族小民族。

在巴勒斯坦的閃族居民曾排擠過以色列人，也曾與以色列人生活在一起；以色列人行割損並不是為了能夠與其他民族有區別。以色列是在占領客納罕時開始了這項習俗（創十七 9-14, 23-27；蘇五 2-9）；但是割損對以色列人而言，有其特殊的宗教意義。

從一般的原始意義說來，割損是預備結婚及進入一家族度共同生活的禮俗。非洲現今有許多部落，仍因這個意義而行割損；古代埃及人在性器成熟時行割損，也極可能出於同樣的動機，以色列人的割損習俗的原始意義一定也是如此；舍根的故事，說明了割損與婚姻之間的關係（創卅四）。在出四 24-26 關於梅瑟含糊的記載，也表現了這種關係：假冒的割損使梅瑟成為「血郎」。此外，希伯來文的「新郎」、「女婿」和「岳父」以及阿拉伯文的「割損」都來自同樣的字根，即 *chatan*。

聖經的寓意方式，證實所謂「未割損的心」（耶九 25）意指不能懂的心（參閱申十 16；耶西 4）；「未割損的耳」（耶六 10）指不會聽的耳；「未割損的唇」（出六 12, 30）指一個不會說話的唇。

我們對割損意義的了解，是度一般性生活的能力，是婚姻的前奏。但是一個人出生之後不久即行割損，一定有其另外的意義；最主要的是，宗教給予割損以更崇高的價值。割損表示加入家族生活，加入以色列這個共融體（創卅四 14-16；出十二 47-48）；出於這種理由，割損被認

3 亞里斯多芬尼斯（Aristophanes，公元前 448?-380?），雅典詩人兼喜劇作家。

4 筆名巴得撒乃斯（Pseudo-Bardesanes）。巴得撒乃斯是敘利亞神學家（公元 154-222）。筆名巴得撒乃斯是托巴得撒乃斯之名的匿名作者。

為是天主曾與亞巴郎及其後裔訂立盟約的標記（創十七 9-14）（司祭傳承）。

割損的宗教意義是漸漸形成的。梅瑟五書的法律曾提及割損，但只是在規定參與逾越節慶宴（出十二 44, 48）；產婦取潔（肋十二 3）；以及果樹（肋十九 23）等事項時，附帶提起；一直到充軍時，割損才當作歸屬以色列及雅威的記號。以上的這項論點是很明顯的。因為被充軍的以民，居住在對割損一無所知的民族中；而且在那時候，他們的近鄰巴勒斯坦人也漸漸放棄了這項習俗；有許多古老的證據可證實這點；則卅二 30 稱所有漆冬人都是不割損的；根據友十四 10，阿孟人也是不割損的。另外依照史家若瑟夫的說法，厄東是受若望·依爾卡諾強迫才行割損的。若瑟夫曾進一步說：在他那時代，即公元一世紀時，猶太人是巴勒斯坦居民中，唯一行割損的民族。

割損成為與天主訂立盟約強有力的標記。新皈依者有義務行割損（參閱因猶太基督徒影響的辯論：宗十五 5-21；十六 3）。友十四 10 及希臘譯本的艾八 17 這二個年代較近的聖經初次記載，二位外邦人因皈依猶太信仰而行割損。在新約時代的猶太教，受割損的義務比安息日的義務更為優先（若七 22-23）。

猶太人為了保守割損習俗，必須奮鬥抵抗入侵的希臘風俗。安提約古·厄丕法乃曾在巴勒斯坦嚴禁割損，並以殘酷的手段，處罰反抗者（加上一 60-61；加下六 10）。有一些按希臘風俗生活的猶太人，曾嘗試彌補割損的痕跡（加上一 15；參閱格前七 18）。

第五節 教育

嬰兒通常是交由母親或奶媽哺養，甚至斷奶之後，仍由她們扶養（撒下四 4），教他們學走路（歐十一 3）。以色列兒童大部分時間都在街上或市集上與同年齡的男童及女童玩耍（耶六 11；九 20；匝八 5；瑪十一 16）。他們唱歌、跳舞、玩泥人；如我們在出土廢墟中發現的，女童的主要玩具是娃娃。

幼童的最初教育得自母親（箴一 8；六 20）；在其漸次成長後，母親乃繼續給予訓誨（箴卅一）¹；然而，在孩童脫離兒童期後，父親負有主要的教育責任。父親最神聖的任務之一，即是教給兒女宗教的訓誨（出十 2；十二 26；十三 8；申四 9；六 7, 20-25；卅二 7, 46）及箴一 8；六 20，主要是德卅 1-13 所說的嚴格教育。在教育的嚴格過程中，父親也常使用棍杖或鞭子（箴十三 24；廿二 15；廿九 15 17；參閱申八 5；撒下七 14；箴三 12；德卅 1）。

在早期，書寫的練習已相當普遍。除了在宮中的師爺（撒下八 17；廿 25；列上四 3）等之外，依照依則貝耳（列上廿一 8），及依撒意亞先知的事例判斷（八 1），領導階層亦能書寫。但是書寫的能力，並不局限於這些特別階級；一個蘇苛特的少年人也能給基德紅寫下所有首領及長老的名字（民八 14）；而且申六 8；十一 20 的法律已經假設，每個家長都能書寫。

教育的方法主要是口傳。教師敘述、講解、提問題，學生複述、發問或是回答問題（出十三 8；申六 7, 20-25；詠七十八 3-4）等。後來的經師及古蘭經學校也採用這種上課方式。

教育的內容很廣，父親給兒子講授民族的傳統，以及宗教的傳承，並講授上主給他們祖先的訓導（出十 2）及其他的典故。此外，兒童也學習一些文學作品，如達味追悼撒烏耳及約納堂的哀歌（撒下一 18）；這種哀歌直到瑪加伯時代，仍為人所傳誦（加上九 20-21）。

父親也給予兒子以職業教育。職業通常是父傳衣鉢，子紹箕裘，兒子在父親的工作地點學習這些技能。有位經師曾說：未能傳授兒子謀生技能的父親是為賊。

一位教導人的司祭，人以父稱之（民十七 10；十八 19）；由此可看出父親在教育上所扮演的角色。若瑟為法老王的君師，也就是為法老王之父（創四十五 8）。哈曼是波斯王薛西斯的大臣，也就是他第二位父親〔艾三 6（補錄乙）；八 10（補錄戊）〕。師徒之間的關係是以父子的關係來表達的（列下二 12，參閱列下二 3）；此外，《箴言篇》也常有「我兒，我的兒子們，聽著！」這種字句。

除了在家庭中，以色列年輕人尚有許多學習機會。他們在集體的牧放，旅遊中，在水泉旁聽取讚頌雅威的詩歌（民五 10-11）；從長老們在城門的講解中，看到前人如何排難解紛，如何處理事務。兒童隨父母朝拜聖地（撒上一 4, 21）；及耶路撒冷的聖殿（參閱路二 41-51），在那裡可聽到唱聖詠及講解歷史；在任何大的瞻禮中，都包含這二項節目，就如中古時代一樣，禮儀常是給予宗教教誨的有效方法。

某些人被委託以特別的方式去教導百姓，其中最重要者是司祭及 torah 的保護者及詮釋者，torah 一詞中之含義，今譯為法律，原意含有「指導」及「訓誨」之意。在整個古代，很可能在各朝聖地給予人有計劃的宗教訓練，如幼童撒慕爾得以被委託給司祭厄里（撒上二 11, 26）；約阿士得以接受司祭約雅達的教導（列上十二 3）。

先知也有教導百姓的責任，這和預告將來的責任一樣。先知性的默啟使先知們的宣告具有天主言語的權威。在列王時代，先知們無疑地是百姓得以請教宗教及倫理問題的最佳導師；然而他們的教誨並非總是為人所聽從。除了先知之外，還有一些智者教導善度生活的藝術。在長老群聚處（德六 34-35），在大慶宴中（德九 16），或在城門口，在街頭及十字路口，百姓聽取他們智慧的言語（箴一 20-21；八 2-3）。從充軍時代開始，這些智者的言語開始撰寫成文，而且他們的倫理訓誨也開始與法律的學習融合，因此影響很大。他們的言論多以雋美的格言方式表達，在未齊集撰寫成冊之前，則為口頭傳誦（箴十 1；廿二 17；廿五 1）。

智者的這種機會性的教導，每個人都可聽取；除此之外，先知們與智者也收學生，而給予有計劃的教育（箴八 32；依八 16；五十 4）。有如埃及、美索不達米亞及赫特一樣，以色列大概也有培育宮廷官員的學校。然而，真正有組織的學校是後來的事。「學校」（bet-midrash）一詞首先出現在希伯來文聖經德五十一 31 的經文中。根據一個猶太教傳說，正式學校的開始是在公元後 63 年，大司祭若蘇厄·本·秦拉（Josue ben Gimla）命每個城市鄉鎮設立學校，兒童於六歲至七歲起，有義務上學。然而，有些學者認為在若望·依爾卡諾時代，也即是公元前 130

年，已沒有正式的學校。

以上所述的教育，只是為年輕男子，女孩子則留在母親身邊，學習一切做妻子、母親及持家所需的知識。

第六節 收養

收養是一種行為，透過這一行為，一個人承認另一沒有血親關係的人為自己的兒子（或女兒），並且對他享有及負有一切法律上父母對兒女的權利與義務。美索不達米亞從很早就有收養的習俗。收養的意義，主要在於填補未育子女的空虛，幫助養父母工作，照顧他們的老年生活。公元前廿世紀中葉，在努屠¹及克爾庫克地區，有許多人杜撰收養契約，以掩飾其他不同的交易行為。

古經中的法律，沒有任何關於收養的確切規定。史書也未曾記載嚴格意義收養的個案。嚴格意義的收養是：一個人具有法律效力的認一個無血親關係的人為兒女，並對他享有及負有父母對兒女的一切權利與義務。法郎的女兒曾對待梅瑟如自己的兒子（出二 10）；革奴巴特和法郎的兒子們一起被撫養長大（列上十一 20）；摩爾德開曾撫養孤兒艾斯德爾長大（艾二 7, 15）。然而這三個事例都不能視為真正的收養，而且這三件事都發生在他鄉異域。亞巴郎曾因沒有親生兒子，打算將家產傳給他的僕人（創十五 3）；於是有些人把這一事例視同收奴為子嗣的收養個案；因為他們曾在努屠的文件，發現此一習俗，就認為亞巴郎所行的，是如同努屠習俗的收養行為。若果真如此，美索不達米亞習俗在聖祖時代所產生的影響力是很明顯的；但是我們不可因此而推斷，這一習俗已在以色列中成為具有法律效力的習俗。聖經本身就不把亞巴郎這一事件看成收養行為。

在以下的其他事例中，我們可較清楚地了解收養。辣黑耳將她的

¹ 努屠（Nuzu 或 Nizu）在現今伊拉克之克爾庫克城西南方。

婢女彼耳哈給雅各伯做妾，好使彼耳哈在她膝下生子。彼耳哈所生的兩個兒子，是由辣黑耳命名，因此被視為辣黑耳的兒子（創卅 3-8）；雅各伯將若瑟的兩個兒子，厄弗辣因及默納協，當作自己的兒子（創四十八 5）；並且把他們放在自己的雙膝間（創四十八 12）。我們也聽說：「黑納協的兒子瑪基爾的兒子們，也都生於若瑟的膝下」（創五十 23）；而且納敖米接過盧德親生的嬰兒，抱在懷中，做了他的保母。鄰近的婦女喊著說：「納敖米得了個兒子！」（盧四 16-17）。在以上的事例中，我們固然難以否認它們具有與其他民族相同的收養儀式，即是，小孩在誰的雙膝上出生，就由誰「收養」；但是，我們也不能將它們視為嚴格意義的收養，因為這些事例都發生在自己家庭內，而且關係到當事者自己的直接後裔，也就是說小孩被自己的另一母親（參閱創十六 2；卅 1-13）被自己的祖父或外祖母收養。這種「收養」的法律效用是很有限的（參閱第二篇第五章）。

在古經經文中，有許多地方，用父與子的關係來表達雅威與以色列的關係（出四 22；申卅二 6；依六十三 16；六十四 7；耶三 19；卅一 9；歐十一 1等）。我們似乎可以在這些經文中，對「收養」的習俗，做更進一步的反省。以上所舉的聖經出處，不外乎是將對天主的認識，繪成父親的圖像，然而這以天主為父親的圖像，是隱藏在以天主為創造者及主之後的；直到了新約時代，才圓滿地表現出來。納堂曾預言從達味的後裔中要興起王權說：我要做他的父親，他要做我的兒子（撒下七 14；並參閱其他附屬章節，編上十七 13；廿二 10；廿八 6；詠八十九 27）。這一預言的字面意義含有「收養」的意義，但是，極可能採用收養的法律之字句形式，來表達天主為父的章節，只有詠二 7；你是我的兒子，我今日生了你（參閱第三篇第五章第六節）。

我們現在可下結論說，在舊約時代的以民中，有法律意義的收養概念，但這概念對實際生活影的不大，而且這概念也未表現在猶太後來的法律中。

第五章 繼承

古代的以色列人沒有寫遺囑的觀念。父親在死前安排他的家務（撒下十七 23；列下廿 1；依卅八 1）；也就是說，他口頭規定如何分配他的遺產（參閱申廿一 16；德十四 13；卅三 24）。在規定遺產分配時，必須依照一脈相傳的習俗及法律行事。關於繼承問題的法律規定，只有申廿一 15-17 及戶廿七 1-11，加上戶卅六 6-9 的補充說明。然而這些條文只是對於特別情況的規定。所以我們有時必須運用其他的聖經章節對此問題加以補充說明；這種補充說明有時是相當困難的。

基本上，只有兒子有繼承權，其中長子享有特權，他可得到比其他兄弟多一倍的遺產（申廿一 17；參閱列下二 9），人們也發現在亞述的法律中，以及努厝與瑪黎城二地方有同樣的規則。法律為保障長子的權益，禁止父親隨意以自己喜愛妻子的兒子取代自己所惡妻子兒子的長子名分（申廿一 15-17）。這條法律就是在預防諸如亞巴郎逐出依市瑪耳（創廿一 10-14）；達味以撒羅滿罷黜阿多尼雅（列上一 17；二 15）這類事件。在分遺產時，可能只分動產，為了保持祖產的完整，諸如房屋、田地等不動產不行分配，或由長子繼承，或由兄弟共享，此時，我們可想到申廿五 5 所說的「兄弟同住」。

在早期以色列，沒有自由身的妾所生的兒子，沒有權利繼承遺產（美索不達米亞法律也如此規定），然而，他們若被收養，則與自由妻子所生的兒子同享權利，撒辣不希望婢女所生的兒子依市瑪耳與她自生的兒子依撒格共享遺產（創廿一 10）；事實上，亞巴郎只將他的產業給了依撒格，妾所生的兒子只得到一些禮物而已（創廿五 5-6）。撒辣曾聲明：哈加爾所生的孩子，將視同己出（創十六 2），依此聲明，依市瑪耳是有權分遺產的，但是撒辣已將她的聲明遺忘於九霄雲外，致使

亞巴郎在極端苦惱之下，逐出依市瑪耳（創廿一 11）。婢女彼耳哈及齊耳帕所生的兒子與肋阿及辣黑耳所生的兒子並列（創四十九 1-28），共享雅各伯的遺產：客納罕的土地。然而，這二位婢女所生的兒子是被肋阿及辣黑耳收養的（創卅 3-13）。有人認為，後來對妾生兒子分遺產的處理較不嚴格，然而，依弗大為他的同父異母兄弟摒棄，未能承受產業（民十一 2）；但是，我們應注意到，依弗大是私生子，是妓女的兒子（民十一 1）。

女兒是不能繼承產業的，除非沒有男性的繼承人。這條法律，因著責羅斐哈得女兒們的個案而確定（戶廿七 1-8）；然而女兒繼承產業有一附加條件，即是她們必須嫁給父親家族中的男子，以防止祖產外流於其他支派（戶卅六 1-9）。因此，厄肋阿匝爾的女兒嫁給了她們的堂兄弟（編上廿三 22），此外，多七 12 所記載的個案，極可能是依據這條「梅瑟的法律」行事的。

有一個很值得注意的例外，即是約伯的三個女兒與她們七個兄弟同樣承受家產（約四十二 13-15）。這可能是較晚期的習俗使然，因為約伯傳是充軍以後的作品；或許那時代的以民，認為在聖祖時代，做父親的人過分以自我喜惡來分配遺產；也可能作者願意藉著約伯平等對待子女，來表達約伯資產的雄厚及家庭的幸福。

若一個人去世後無子嗣承繼家產，則其遺產由他方面的親屬繼承，其繼承權之先後秩序為：亡者的兄弟，其次為叔伯，最後則是家族中最近的親屬（戶廿七 9-11）。遺孀是沒有權利分遺產的；相反的，依照巴比倫的法律及努厝的習俗，寡婦可依婚約，分得一部分遺產，或至少可保有結婚時帶來的一切私產，以及丈夫在結婚時所贈與的禮品。出自厄肋番廷的契約文件也顯示，寡婦可以繼承丈夫的遺產。在以色列中，寡婦若無兒女，則返回自己的父親家（創卅八 11；肋廿二 13；盧一 8），或者依為兄弟立嗣的法律，嫁給丈夫家族中的男子。若寡婦有成人子女，則她的生活由子女們贍養。若子女尚未成年，則由寡婦保管孩子們應得的遺產，這項常規可能是對列下八 3-6 這段記載的詮釋。米加母

親的那筆錢（民十七 1-4），可能是她個別的私產而非她丈夫的遺產。令人費解的是，納敖米的個案；她竟能變賣她去世丈夫的田地（盧四 3, 9）；從以上二聖經出處來看，這塊土地屬於她二個去世的兒子，瑪赫隆和基肋雍；而且納敖米顯然是這塊土地的暫時保管者。友弟德從她丈夫那兒得到了許多的動產和不動產（友八 7）；而且她還可以自由處置這些財物（友十六 24）。然而，我們應該注意，友弟德那個時代，猶太的法律已准許較自由地處置遺產，並且也承認寡婦繼承丈夫遺產的權利。

由於納波特的故事（列上廿一 15），有人推斷，被判處死刑者的遺產歸於國王，然而，這種事情有時與隨意查封財產無異。

有一些晚期的文件顯示，做父親的可以在他死之前相當長一段時日，預先將遺產給予繼承人（多八 21；德卅三 20-24；參閱路十五 12）。

第六章 死亡與殯葬

希伯來人沒有分辨肉身與靈魂的意識型態，不將死亡看成肉身與靈魂二元素的分離。一位活著的人是「活的靈魂」(nephesh)，一個死人，則是「死的靈魂」(nephesh) (戶六6；肋廿一11；參閱戶十九13)。死亡不是化為烏有，只要屍體甚或遺骸尚在，那麼靈魂也仍然存在其中，不過是很微弱的存在，而成為冥府、死城中的幽魂(約廿六5-6；依十四9-10；則卅二17-32)。

基於上述觀念，我們就可了解，他們為何審慎處理屍首，以及隆重殯葬的意義。靈魂在人死後，仍能接受加諸於屍首的一切。所以最悲慘的事，莫過於死無葬身之地，任由飛禽走獸吞噬(列上十四11；耶十六4；廿二19；則廿九5)。雖然如此，他們還是把終將腐朽的屍首以及墳墓看成不潔之物，而且任何與屍首的接觸，也被視為不潔(肋廿一1-4；廿二4；戶十九11-19；蓋二13；參閱則四十三7)。

第一節 屍體的處理

創四十六4顯示以色列也有將死人的眼睛合起來的習俗，這個習俗非常普遍，其用意是希望死者安眠。死者最近的親屬親吻屍體(創五十1)。他們極可能也洗屍並裹以殮布，然而，我們在古經中找不到可資引證的章節(瑪廿七59；若十一44；十九39-40)。從出土墳墓中的胸針等飾物看來，死者是穿著衣服下葬的，如此，撒慕爾身披外氅由地府上到人間(撒上廿八14)。軍人是帶著他們的武器下葬的，劍放在頭下，盾牌放在身體下(則卅二27)。

以色列人一向很少在屍首上塗香料，雅各伯和若瑟的二個事例(創

五十 2-3, 26)，顯然是受埃及習俗影響所致。以色列人不將屍首放在棺柩內（參閱列下十三 21），而是放在屍架上出殯的（撒下三 31；參閱路七 14）。至於若瑟被放在棺柩內（創五十 26），是因循埃及習俗殯葬的。

第二節 殯葬

我們不知道，從死亡後至安葬的奉靈期延續多久。對雅各伯屍首七十天的舉哀期是很特殊的，因為埃及人以王禮奉安這位聖祖（申廿一 22-23）。只規定罪犯的屍體必須在當天埋葬。安葬前的奉靈期可能是很短的，直到今日，在東方的習俗多是如此，通常在死亡的當天就將屍首埋葬。在巴勒斯坦只有一段時期行火葬，隨著以色列人或其他民族團體的進入，這項習俗就不再為人所實行。以色列人是從不行火葬的，他們認為將屍首焚化是一種很大的侮辱，這項侮辱只加諸於罪大惡極者（創卅八 24；肋廿 14；廿一 9），以及不共戴天的仇人身上（亞二 1）。然而，令人費解的是，在基肋阿得的雅貝士之居民，將撒烏耳和他的兒子們的屍體焚化了，並埋葬了他們的骨骸（撒上卅一 12）；這大概是因融合了其他習俗所致。在另一相同的章節（編上十 12）中，就未提到焚燒屍體。在耶卅四 5；編下十六 14；廿一 19 這幾段章節記載，當君王在上主的平安中駕崩時，要在屍首旁行焚香禮，這與火葬完全是兩回事。他們所焚燒的是香料，而不是屍首。

以色列墳墓通常是由軟岩壁鑿成的，或是利用天然洞穴築成的墓室。墓室的一邊有一窄入口，另外三邊則築以停放屍體的石凳。有時除墓室外，又築有小室，以集中停放骨骸，空出墓室的空間，給後人埋葬留下餘地。以上所述的墓室是屬於家庭或家族長久使用的墓室，至於如何停放屍體，我們找不到確實的記載。在死人旁放著他們的私物或一些陶器，這些東西顯然是給死者應用的。在客納罕時代的墓室中，給死人應用的東西較為豐富，也較有價值。以色列時代的末期，這些東西就只限於一些陶器和燈。隨著對死人觀念的發展，給死者用

的東西，僅只具象徵性價值。

在希臘紀元，有一種較新式的墳墓，即在墓室的石凳處，向巖壁內，鑿成九十度的壁龕，可將屍首推入龕內。在大約公元後一世紀左右，他們將骨骼放在軟石灰岩鑿成的罎內；我們在耶路撒冷附近，發現不少這種骨罎。至於巴勒斯坦的其他埋葬方式，如石棺、木棺及鉛棺都是在古經時代之後才有的。

上述的這種墳墓，並不是每個人都可享用的。窮人多半簡單地葬在地下，在耶京與橄欖山之間的克德龍谷，就有一平民公墓，在那兒，他們也埋葬棄屍及罪犯之屍首（耶廿六 23；參閱列下廿三 6）。富有者在很早就預籌與自己身分相當的墓地（依廿二 16；參閱約三 14）。在史羅亞我們尚能看到耶路撒冷高官顯達的陵墓之廢墟。猶大君王的陵墓在城牆內的舊達味城，達味及他的繼承人，直到阿哈次都葬於此墓中（列上二 10；十一 43；十四 31—列下十六 20；並參閱編下廿八 27）（阿哈次未葬在王陵中）。在出土廢墟中，陵墓有二端是敞開的，也許是因為陵墓多次被劫，以及後來採石工破壞所致。

墳墓有碑以誌名，如雅各伯在辣黑耳墓上立碑（創卅五 20）。阿貝沙隆沒有子孫，為了使他名字為人所紀念，死前在耶路撒冷附近，就為自己立了石碑（撒下十八 18）。然而，墳墓上或附近加上其他建築或紀念碑的習俗，緣起較晚。關於此點，第一個書面的證據，是摩丁城的瑪加伯陵墓（加上十三 27, 30）。在耶路撒冷的克德龍谷有許多紀念墳墓，人們隨意的認為其中有阿貝沙隆、約沙法特、雅各伯及匝加利亞的墳墓。這種墳墓源自希臘末期或羅馬初期；專家們關於此點的論斷不一。

猶大諸王陵墓在城內，並不一定所有墳墓都設在城內。通常墳墓分散於斜山坡上，或集中土質適合的地方。墳墓是一種家產。他們不是將屍首葬在家庭的土地上（蘇廿四 30, 32；撒下廿五 1；列上二 34），就是為埋葬家屬而籌購一塊土地（創廿三）。如此，隨著年代的進展，就形成了家族墳墓。亞巴郎為了殯葬撒辣，在瑪革培拉購買了一個小洞（創廿三），後來亞巴郎自己（創廿五 9-10）、依撒格及黎貝加、雅各伯及肋

阿（創四十九 29-32；五十 13），都葬在這山洞內。葬在父親的墳墓內是很正常的（民八 32；十六 31；撒下二 32；十七 23）；同時也是死者的希望（撒下十九 38）；達味為撒烏耳及他的兒子，實現了他們最後的希望（撒下廿一 12-14）。不得歸屍祖塋被視為天主的懲罰（列上十三 21-22）。以色列人對某些偉大先人及猶大或以色列君王的死亡，稱為「歸到他的先人那兒」或「與列祖同眠」。這種表達方式是對家族墳墓習俗一種根本的詮釋，同時也是對死者含有慶祝性的祭文，並且表達著他們即使在地下，仍然延續著他們的血緣關係。

第三節 喪儀

死者的家屬、死者去世及殯葬時在場的所有人，必須遵行一定的禮俗；其中一些禮俗，在特別令人悲傷的場合，遭遇公共災難及懺悔時，也為人所遵行。

人民在聽到凶訊時，首先是撕裂自己的衣服（創卅七 34；撒下一 11；三 31；十三 31；約一 20），然後即是穿上喪服（創卅七 34；撒下三 31）。這種喪服即是粗麻布料，他們將之貼身圍在胸部及腰部上（參閱列下六 30；加下三 19）。米一 8 所提到的「裸體」，指的就是只穿這種喪服的；雖然，依廿 2-4 對此點有另一種記載。此外，他們脫掉鞋子（撒下十五 30；則廿四 17, 23；米一 8），摘下頭巾（則廿四 17, 23），並且遮蓋鬍鬚（則廿四 17, 23），或者掩面（撒下十九 5；參閱十五 30）。也可能雙手抱著頭，這種姿勢在聖經中，是一種悲痛或受辱的記號（撒下十三 19；耶二 37）；埃及的淺浮雕，以及彼布羅斯的君王阿希蘭（Ahiram）的石棺上的雕刻，所刻的哭喪的婦女的造形就是雙手抱頭。

他們在頭上撒灰土（蘇七 6；撒上四 12；厄下九 1；加下十 25；十四 15；約二 12；則廿七 30）；將額角伸入塵土（約十六 15）；或全身在塵土中滾轉（米一 10）；或坐或躺在灰土上（艾四 3；依五十八 5；耶六 26；則廿七 30）。

他們將頭髮及鬍鬚全部或部分剃掉，並刺自己的身體（約一 20；依廿

二 12；耶十六 6；四十一 5；四十七 5；四十八 37；則七 18；亞八 10）；但是這種習俗被肋十九 27-28；廿一 5，以及申十四 1，斥為異教習俗。在舉哀期，他們停止沐浴及抹油（撒下十二 20；十四 2；友十 3）。

第四節 喪食

達味為撒烏耳及約納堂（撒下一 12），也同樣為阿貝乃爾之死（撒下三 35）禁食一天。當時的人驚訝達味沒有因他的兒子之死禁食（撒下十二 20-21）。雅貝士的居民在埋葬了撒烏耳及其子的骨骸後，禁食七天之久（撒上卅一 13）。像這麼長的禁食，算是備極哀榮的舉哀禮（創五十 10；友十六 24；德廿二 13，參閱德卅八 18）。像友弟德那樣在居寡期，除了期節慶典外，天天禁食（友八 5-6），實在是一種例外。

鄰居或朋友要給死者的家屬帶來喪餅及慰唁酒（耶十六 7；則廿四 17，22；參閱歐九 4）。因為喪宅是不潔的，在那兒不可烹調食物。

有一些聖經經文曾帶著輕視的口吻，提到在死者靈前（巴六 26）及在墳墓上（德卅 18）所供奉的食物（在希臘文聖經稱為給死者之供物，在希伯來文聖經則稱為在偶像前之供物）。出土的文物使我們確定，以色列人至少有一段時期，隨客納罕風俗，在墳上供奉食物。多四 17 記載，老托彼特訓誡他的兒子在義人的墳上倒食物及酒；但是，我們知道，這項規定是取自教外的《阿希卡智慧書》¹，而且在《多俾亞書》的這段出處，主要是在訓誡人調濟布施，而將這種調濟行為亦分施在死者身上。給死者奉奠儀的習俗維持良久，即使在基督徒環境中，仍然如此，其意義所在，不外是對永生的信仰，以及與死者之同愛之聯繫。我們不能肯定，這種習俗與崇拜死者有何關係；這種死者崇拜從未存在於以色列人中。在舊約的末期，曾提到為亡者祈禱及行贖罪祭

¹ 阿希卡（Achiqar）為亞述君王 Asarhaddon（在位期間公元前 680-669）的君師。《阿希卡智慧書》在公元前 420 年即譯為阿拉美文，是古代很具影響力的智慧性文學。

(加下十二 38-46)。當然，這種祈禱及贖罪祭也與死者崇拜無關。

常引起討論的聖經出處，申廿六 14，透過上述習俗，來宣告自己的立場。在這段章節中，那位以色列人說，他將什一之物的獻儀保留給窮人（十三節）；在十四節中又說，他沒有將這些東西當作喪食吃食，當作給死者的奠儀使用，否則這一切都成為不潔了。

第五節 哀悼

在所有的哀悼儀式中，以對死者的哀號最為重要；其最簡單的形式，即是反覆地、悲痛地喊叫；米一 8 將這種悲號比喻為豺狼的哀號或是鴛鴦的悲鳴。他們哀叫著「哀哉！哀哉」（亞五 16），「哀哉，我的兄弟！」或「哀哉！我的姊妹」（列上十三 30）。若哀悼的對象是君王，則他們喊著：「哀哉，主上！哀哉，陛下！」（耶廿二 18；卅四 5）。父親哀悼兒子則不斷呼喊兒子的名字（撒下十九 1, 5）；若為獨生子，則其叫聲特別悲戚、哀痛（耶六 26；亞八 10；匝十二 10）。哭喪時是男女分開的（匝十二 11-14）。死者的近親有哭弔的義務（創廿三 2；五十 10；撒下十一 26），他們和其他圍立的哀悼者在一起哀哭（撒上廿五 1；廿八 3；撒下一 11-12；三 31 等）；這裡所謂的「哀悼者」即是哭悼者。

由這種哀號與悲鳴，發展成根據獨特旋律而譜成的哀歌（qinah）（撒下一 17；亞八 10）。最古老並最具美感的哀歌，要數達味追悼撒烏耳及約納堂所作的哀歌（撒下一 19-27）。此外，達味也為阿貝乃爾之喪，作有哀歌（撒下三 33-34）。然而，通常有職業性的女人或男人來譜曲並唱哀歌（編下卅五 25；亞五 16），其中以女人居多（耶九 16-29；參閱則卅二 16）；他們也將這種職業傳授給他們的女兒（耶九 19）；哀歌有固定的形式，按照不同的追悼動機，有不同的選集，哭弔的婦女則用曲調去配合選出的歌詞。追悼猶大瑪加伯的哀悼就是如此從集中選出的，加上九 21 曾引了此歌的開頭部分；顯然的，他們使用了哀悼撒烏耳及約納堂的哀歌來追悼猶大瑪加伯。在哀歌中，人們稱讚、歌頌死者的善行

功績，哭弔他的命運。值得注意的是，聖經的哀歌很少有宗教內容；哀悼撒烏耳及約納堂的哀歌含有豐富的感情，但沒什麼宗教色彩。

我們在先知書發現，先知們常模仿這種哀歌，來哀悼以色列人及以色列君王，甚或以色列敵人的不幸（耶九 9-11；16-21；則十九 1-14；廿六 17-18；廿七 2-9；25-36；廿八 12-19；卅二 2-8；亞五 1-2，以及「哀歌」一書）。

第六節 哀悼禮儀的意義

有人認為這種哀悼禮是一種崇拜死者的表現：哀悼者懷著恐懼之情，透過這種哀悼儀式對死者致上最崇高的敬意，以求死者保佑他們，或賜給他們好運；因為他們認為死者具有神性。但是這種猜測未能在古經中找到它們立論的基礎。

相反地，有人認為這些儀式只是他們對一位親屬的不幸表示悲痛而已。的確，除了對死者之外，以色列人在極度悲傷時，或國家遭到厄運時，也以同樣的方式表達內心的悲痛。然而，這種看法尚不徹底，因為穿苦衣及禁食等儀式同時也是懺悔儀式，應當包含有其宗教意義。抓頭及為肋十九 27-28，申十四 1 所禁止的剃髮剃鬚的習俗，一定也有其宗教的意義，只是其意義對現代人而言，已失去其真義。給死者供奉食物表現出對死後永生的信仰，以及對死者所應該有的愛德行為（撒上卅一 12；撒下廿一 13-14；多一 17-19；德七 33；廿二 11-12）。對兒女而言，這些追悼儀式也包含於孝順父母的誠命中。所以，我們可以說，以色列人以一種宗教的精神去尊敬死者，但不能證實他們將死者當成神明崇拜。

◆◆◆

第三篇

民族制度與法律

◆◆◆

第一章 人口統計問題

為了更確切了解以色列人的生活制度，確定他們的人口數目是相當重要的。人口統計是任何一項社會研究不可或缺的一部分。但是，以色列和其他一切古老民族一樣，都缺乏可靠的人口統計文件，因此，這一問題很是棘手。

在聖經中，雖然有一些人口數字，可是對我們幫助不大。根據出十二 37-38 的記載，步行出埃及的人口婦女、兒童以及同行的外族不算在內，男子就約有六十萬。在出西奈曠野之前，一項確定的支派人口統計顯示，全以色列超過廿歲的男子為六十萬三千五百五十人（戶一 20-46，參閱出卅八 26）。肋未支派滿月以上的男性有二萬二千（戶三 39）；其中卅五至五十歲之間有八千五百八十人（戶四 48）。

在摩阿布平原所做人口登記（戶廿六 5-51），各支派廿歲以上男性總數達到六十萬一千七百卅人，另外，肋未人超過一個月大的男子有二萬三千（戶廿六 62）。這個大約的數字可做下列的假設：即出埃及並在曠野停留的人，有數百萬之眾，然而，這是完全不可能的。這項數目只顯示出，人們如何解說以民後期的人口急遽增加，以及各支派的消長。以支派個別而論，猶大支派人口數目最大，西默盎支派最小。

另有一出自達味時代的統計數目（撒下廿四 1-9）。那時的達味王國擴張迅速，包括約旦河以外地區，一直到提洛、漆冬，更伸延至奧倫梯河，在這王國中，以色列能執刀的士兵有八十萬人，猶大有五十萬人。《編年紀》作者也報導了達味統計人口的事（編上廿一 1-6）；其統計雖不包括非以色列地區在內，然而，以色列士兵的數目更高。撒下廿四 1-9 的統計數目高得離譜，能執刀的士兵共有一百卅萬，換句話說，總人口至少有五百萬，若按這個數目說來，那時巴勒斯坦的人口

密度幾乎是現在歐洲人口密度最高地區之二倍。而且，撒下與編上的經文顯然互相矛盾，我們必須承認，以上的人口數字實在是杜撰的。

列下十五 19-20 給我們提供了較有利的線索。公元前 738 年，默納恆為了進貢亞述王提革拉特丕肋色爾三世銀子一千塔冷通，向以色列國內所有的 *gibbore chail*（富豪），每人徵收五十協刻耳。三千協刻耳等於一個塔冷通，由此推算，當時以色列國境內有六萬位經濟情況不錯的家長，加上他們的妻小，約有卅萬至四十萬人。由此數字加上小民，做手工藝的，窮人（窮人數目不確定，然不會太高），外僑以及奴隸（數目不確定，必定比窮人更低），全以色列國內不會超過八十萬人口，若再加上比以色列國小三倍，人口密度又較低的猶大王國，總人口大約百萬。

以上對猶大王國內人口的推算，有聖經以外的文件佐證。散乃黑黎布年鑑報導，在公元前 701 年，出征希則克雅，攻下城市四十六座，以及無數村落，俘虜男女兒童共計廿萬一百五十人。若這數目不是指俘虜人數，而是指被征服人數，則這數目大概是猶大國居民的數目。但是年鑑出處則明顯地寫著，是勝利者擄走的人數，而且在年鑑中其他類似的出處也如此寫著；那麼這個數目實在過分誇大，極可能是出於筆誤，將二千一百五十誤植為廿萬一百五十。

聖經中所謂的城市是不大的。我們往往因出土廢墟而感到驚訝，所謂的城市是如此之小，幾乎所有的這些城市都可置放於巴黎的協和廣場上；還有許多城市不及羅浮宮。提革拉特丕肋色爾三世年鑑內，列有一表，述說公元前 732 年所占領的加里肋亞城市；其中所列俘虜人數總在四百至六百五十之間，而且那時是將全城所有居民一併擄走。故所謂的城市與現今比較起來，只能算是個小村落。當然，也有一些人口較多的城市。根據挖掘廢墟者的意見，貝特米爾辛城（*Tell Beit Misisim*），即古德彼爾城，在當時是相當重要的城市，也只有居民二千至三千人。

關於撒瑪黎雅及耶路撒冷二城的人口，有其他資料鑑定。撒爾貢

二世曾提到他從撒瑪黎雅城擄獲二萬七千二百九十人。其間之押送是整批的，大概也包括那些在城內尋求庇護的外地人；根據挖掘廢墟者的看法，撒瑪黎雅城的居民該在三萬左右。

我們很難根據拿步高的俘虜推算耶路撒冷的人口，因為經文有不同的記載。依照列下廿四 14，俘虜的官紳及勇士有一萬，另外加上工匠及鐵匠；然而，列下廿四 16 又記載擄去的王公大人及勇士只有七千，加上工匠及鐵匠一千人。根據耶五十二 28-30，拿步高在公元前 597 年擄去猶大人三千零廿三人，在公元前 587 年擄去耶路撒冷居民八百卅二人，在公元前 583 年擄去猶大人七百四十五人，共計四千六百人。耶五十二 28-30 是一項獨立的報導，特別陳述某一項俘虜行動。然而，我們不可能將列下廿四 14，與列下廿四 16，所記載的人數加在一起，我們只能說，那時約有一萬人被擄走。這一萬人只是居民的一部分；另一方面，在這一萬人中有些是那時在耶路撒冷城內尋求庇護的外地人。我們很難由俘虜數目推測耶路撒冷的人口。此外，也不可根據加下五 14，而說安提約古·厄丕法乃在耶路撒冷殺害了八萬人，四萬喪命刀下，四萬被賣為奴。至於筆名赫卡塔友斯¹及史家若瑟夫所援引的耶路撒冷居民數目，就更誇張不實了。較為有理的推測，在耶穌時代，該城居民在二萬五千至三萬之間。在耶穌時代數年間，城牆內的舊城，面積與舊約中的耶城相似，其擁有人口數目相距不大；所以在舊約時代人口數目不可能超過耶穌時代的人口數目太多。

居民數字是因時而異的，在達味王朝時代，因領土擴張，又併吞客納罕遺民，尤其是在撒羅滿王執政時代，因經濟繁榮，人口一定隨之增加；在此間的二百年中，因著工、商、農的發展，人口一直不斷增長。在公元前八世紀初葉，正當此二王朝的最繁盛期，百姓應有百萬之眾。關於人間數目，我們尚可參考以下資料。在以色列建國的大

¹ 赫卡塔友斯 (Hekataios Von Abdera)，希臘作家，大約生活於公元前 300 年左右，著有埃及歷史。筆名赫卡塔友斯 (Pseudo-Hekataios Von Abdera) 乃託赫卡塔友斯之名寫作之作者。

移民運動之前，英國人在 1931 年做了一項統計，指出巴勒斯坦有一百零一萬四千居民。古代之工商業及科技之發展無法與今日相比，這塊地方不可能供養高出百萬太多的人口。

第二章 自由居民的組成要素

第一節 社會發展

家庭生活最能表現出遊牧文化的面目。他們有貧富之別；然而，在整個家族內沒有等級之分，只有家族與家族之間的差別，有些家族是比較優越的；像貝都因自視比半定居的農民優越。奴隸從來自己形成一社會階層，他們都分別屬於各個家庭。就我們所知，度半遊牧生活的以色列人，其家庭社會情況大致如此。

由半遊牧生活過渡到定居生活，也導致社會的重大改變。社會的單位不再是家族，而是在一城市居住的家族羣體（mishpachah），這些城市通常是很小的。社會生活方式也是一種小城市的生活方式。因《申命紀》的大部分法律，基本上是城市法律，例如關於避難城（申十九）；暗殺事件（廿一1-9）；忤逆不孝兒子（廿一18-12）；婚姻糾紛（廿二13-28）；以及代兄弟立嗣（廿五5-10）等的規定。這種建基於家族羣體的社會秩序，在君主政治之下（參閱第三篇第八章第五節）仍然延續著；而且在充軍回鄉之後，表現得還很活潑（厄下四7；匝十二12-14）。

君主政治，因其中央集權，導致社會生活的重大改變。君主的幕僚官員，不論是文官、武官，都在兩個國都居留，或在某一地域代表著君王的權威，他們不關心地方利益，自己形成一種職業階級，因此有時發生衝突。另外，因為經濟生活的高低，以及貿易經營、土地營利，造成很大的貧富差距，破壞了家庭的平等地位。雖然如此，我們不可認為古老以色列社會中，存在著其他社會秩序所承認的、所認識的階級對立——貴族與平民，資本階級與無產階級之間的對立。現代

所謂的社會階級，是社會中之群體，意識到其群體的特殊利益，而因此與不同意識的群體互相鬥爭，像這種意義的社會階級在以色列是從未有過的。

為避免混淆起見，我們寧可以「居民的組成要素」為標題。至於組成各要素之確定與分野，因為語言使用之不確定，變得更為困難。

第二節 領導者（名流）

上一節所援引的《申命紀》章節顯示出，城市的權利操於 *zeqenim*（長老）之手。這些 *zeqenim* 是蓄有鬍子（*zaqan*）的成年男子，他們共同組成人民議會。*zeqenim* 應當是與「老」這一形容詞有關的長老，以及在每一城市組成諮議會的家族首領（撒卅 26-31）。*Sarim*（首領）一詞與 *zeqenim* 交替出現於戶廿二 7, 14；民八 6, 16，而且此二詞被當成同義字並列於民八 14，在此章節中，我們得知，在蘇苛特有七十七位 *sarim* 或 *zeqenim*。在依三 14 中，此二詞顯然也是同義的。在厄上八 29 *sarim* 意指家族首領，在厄上八 24-29 極可能也有同樣意義。在約廿九 7, 9 中，坐在城門附近的 *sarim* 與出自箴卅一 23 的長老是一樣的。所以 *zeqenim* 與 *sarim* 有時是同義的。

在許多其他的聖經章節中，*sarim* 的意義與上述者同。然而，它也指示其他的意義。*sarim* 也指君王的官員，不論是外國的（創十二 15；耶廿五 19；卅八 17-27；艾一 3；二 18；厄上七 28）或是以色列的。在許多情況中，*sarim* 是軍事領袖，意指一個單位或全軍指揮官（撒上八 12；十七 18, 55；撒下廿四 24；列上九 22；列下一 14；十一 4 等）。此外，*sarim* 也是文官，撒羅滿的朝臣（列上四 2）及地方首長（列上廿 14；廿二 26；列下廿三 8），甚至泛指一般的官員（耶廿四 8；廿六 10-16；卅四 19, 21 等）。

在君王左右的「宦官、臣僕」（列下十九 5；廿二 9）在百姓中享有特權（參閱第三篇第六章第四節）。君王能夠將土地贈與他們（撒上八 14；廿二 7）。這些人主要集中於撒瑪黎雅及耶路撒冷二個主要城市，因此

形成一股勢力，君王對這股勢力都有所顧忌（耶卅八 24-25）；有時他們甚至背叛君王（列下廿一 23）。他們是領袖人物，在許多情況下，他們無異於某些大家庭的家長；他們從前就是從這些家庭中被徵調入宮的。

戶廿一 18 及箴八 16，以 **nedibim** 代替 **sarim**。**nedibim** 是民間的「貴人」。他們在公議會擁有光榮座位（撒下二 8；詠一一三 8）；他們是勢力及富有的（詠一一八 9；一四六 3；箴十九 6）。

Sarim 與 **chorim**（長官）二詞意義相類似，分別出現於依卅四 12 及訓十 17，而且 **chorim** 在耶廿七 20 的意義與 **sarim** 在類似章節列下廿四 14 之意義相同。**chorim**（官紳）這一名詞，始終以複數出現，並且在列上廿一 8，11 中與 **zeqenim** 並列；在列下廿四 14 中與 **gibbore chail**（勇士）並列。**chorim** 的字根及其字源，在希伯來文中意指「自由」人及「出身良好」的人。

以上所列諸名詞，意義都相類似，都意指君王時代的領導階層：長官、官紳，有影響力家庭的家長等，簡言之，即領導者。他們是 **gedolim**（偉大者）。一些章節如列下十 6，11；耶五 5；納三 7 即以 **gedolim** 稱這些領導人物。

充軍之後則用其他名詞來表示這些領導階層。約廿九 9-10 交替使用 **negidim** 及 **sarim** 二名字，而且在《編年紀》上下的經文中，**negidim** 與 **sarim** 的意義相同。充軍前的經文只使用該名詞的單數 **nagid**，以指示上主所選的君王（撒上九 16；十 1；撒下五 2；七 8；列上十四 7；十六 2；列下廿 5）。另一方面，厄下二 16，四 8，13 同時提到 **seganim** 及 **chorim** 二名詞，在厄上九 2，則 **seganim** 與 **sarim** 並列。**seganim** 一詞被用以紀念乃赫米雅，而且以表示領導者。我們發現到，《厄斯德拉書》在語言使用上以 **seganim** 取代 **zeqenim** 一詞。**zeqenim** 一詞在較古老的經文中，意指地方首長，而且該詞是從巴比倫抄襲來的。

我們可以用廣義的「貴人」一詞，稱呼這些領導者或擁有尊銜者。可是他們未形成貴人階級，換句話說，他們未形成一個封閉的階層——只有出生於這階層的人才享有特權，擁有大部分的土地。

有些學者認為 *gibbore chail* 屬於地主及地方富豪階層。他們的觀點主要建基於列下十五 20，這章節曾記載默納恆曾向 *gibbore chail* 徵收銀子進貢亞述王。但是 *gibbore chail* 一詞原來意指驍勇善戰的戰士及勇士（經常而且在《編年紀》中也是如此）；雖然，他們並不擁有私人財產（蘇八 3；民十一 1）。然而，*gibbore chail* 的概念後來引伸得相當廣，意指服務軍中者，以及擁有一定財力，足以購置產業者。在列下十五 20 中所指的就是這層意義，在那時，其人數有六萬；同樣地，在列下廿四 14，意指在地方上不是最窮苦的人。在盧二 1，指波阿次是有錢有勢的人，在撒上九 1 指撒烏耳的父親是英勇的戰士，也是有產業者。

第三節 「地方的人民」

聖經經文常提到 *'am ha'arez*（地方的人民）一詞，該名詞具有各種不同的意義。有許多人認為它泛指一般百姓階級，指與貴族有別的庶民，與城市居民有別的農人；相反地，有些人則認為是在政府中的人民代表，是一種議會，一種人民代表的公議會。最後，另有一些人主張它意指一切享有一定範圍公民的自由公民之整體。

研讀經文之後，我們發現上述的最後一種字義，在古代經文中是「地方人民」唯一的意義，後來這一名詞的指義才有所改變。

論及非以色列人者，在創廿三 12 中，*'am ha'arez* 一詞意指除了亞巴郎的家人之外，在赫貝龍的赫特居民，亞巴郎是一位僑居的外邦人；在創四十二 6，指雅各伯兒子們以外的埃及百姓；在戶十四 9 指以色列人以外的客納罕人（參閱類似章節戶十三 28 住在那地方的人）。此外，我們尚可舉出五 5 為例，根據瑪索辣經文¹，在五 5 中，法老稱希伯來人為「地方的人民」。但是通常我們更喜歡根據撒瑪黎雅梅瑟五書²而說：「現在他們比本地的人民還多」，此「本地人民」乃指埃

1 參閱《思高聖經辭典》二二二七條。

2 參閱同書二三七八條。

及人而言。

關於以色列人方面，我們必須區別「人民」一詞的三段使用時期。在充軍返鄉之前，該詞主要使用於《列王紀下》、《耶肋米亞》及《厄則克耳先知書》，與君王或元首（列下十六 15；則七 27；四十五 22），君王及他的臣僕（耶卅七 2）；君王、首領及司祭（耶一 18；卅四 19；四十四 21）；王侯、司祭及先知（則廿二 24-29）做區分。

列下廿四 14 記載拿步高在耶路撒冷只留下「最窮苦的平民」，由此可見，「人民」一詞並不只是意指窮苦的人民（參閱則廿二 29）。同樣地，在耶一 18 中，「以對抗全國，對抗猶太君王和首領（sarim），司祭和當地的人民」，也不只是意指窮人。《肋未紀》第四章的法律，分別規定各種人贖罪的祭品，其中第三節規定大司祭的祭品，第十三節是全體會眾的，第廿二節首長的，第廿七節任何一位平民的。全體的「地方人民」對於宗教性的罪犯應加以懲罰（肋廿 2-4）。

「地方人民」也指人民全體。當論及猶大王國時，則換稱「全猶大人民」，在此，我們可將以下二章節做一比較；列下十四 21：「全猶大人民選立了阿匝黎雅。」列下廿三 30：「當地的人民推舉了約阿哈次」。同樣地，在以下章節中，該詞均指人民全體，列下廿一 24：「地方上的人民」起來，殺了反叛阿孟王的人，立了約史雅為王；列下十一 14：「所有當地人民」歡樂吹號；十八節：「所有當地人民」將巴耳廟拆毀；此段章節所述的是一項反對阿塔里雅及外來習俗的國民革命；在二十節中，京城指耶路撒冷，在耶路撒冷城內有王宮，官員，以及一些支持舊王朝的人，所以，該節中的全國人民與耶路撒冷城內的這些人相對立。在耶廿五 2，就不將「全國人民」與「耶路撒冷居民」置於對立地位。由上所述可知，人民一詞，絕不在意指某一政黨或社會階級。

充軍返鄉之後，該名詞仍然以此一般性意義，被使用於蓋二 4；匝七 5 而且也出現於達九 6，在此章節中，提到「我們的君王，我們的首長，我們的祖先和全國人民」，與先前所引的《耶肋米亞》及《厄則

克耳先知書》的章節相類似。但是該名詞在《厄斯德拉》上及下中，都以複數出現（厄上三 3；九 1；十 2 11；厄下九 30；十 29、31、32），而且其意義與前述者不同，是指在巴勒斯坦阻礙重修祭壇，不守安息日，與人民通婚的非猶太人。厄上四 4、九，分別將「當地人民」與「猶大人民」以及「以色列人民」置於相對立的地位：我們發現：在充軍之前與充軍之後，「地方的人民」一詞之使用正好相反；因為返鄉之會眾，沒有政治性組織，因此具有政治組織的撒瑪黎雅人、阿孟人及摩阿布人成為「當地的人民」。

「地方的人民」一詞尚有另一種意義。在經師時代稱不懂或不遵守法律的人為「地方的人民」。

第四節 貧與富

在定居生活的初期，以色列人的社會地位，大都是相同的。財富出自各家庭的田地，他們很珍視先人留下的祖產（參閱納波特的故事，列上廿一 1-3）；生息的商業及土地買賣，並沒有扮演重要的角色。當然也有一些例外，如納巴耳出自猶太曠野，是一位富有的牲畜飼養者，擁有綿羊三千，山羊一千，他的妻子為了使達味息怒，給他進獻二百個餅，一百串乾葡萄，二百無花果糕餅，酒，炒過的麥子及宰好的羊（撒上廿五 2、18）。約伯的財富則更為壯觀，他有七千隻羊，三千駱駝，五百對牛，五百母驢（約一 3）。然而，根據有關約伯的敘述，約伯像聖祖時代，一位很大的酋長（比較在創十二 16；十三 6；廿四 35 中的亞巴郎）。相反的，以色列初期的二位君王都不屬於特別富有的家庭，撒烏耳的父親是一位 *gibbore chail*，但是他仍然吩咐他的兒子去尋找走失的母驢（撒上九 1-5）。撒烏耳本身也須在田間工作（撒上十一 5）；達味則需要放羊（撒上十六 11，參閱十七 20，28，34-35），而且他父親派他攜帶一「厄法」炒麥和十個餅及十塊奶餅去看他在軍營的哥哥們（撒上十七 17）。另外，在達味奉召入宮時，他帶去給君王的禮物，只是一皮囊

酒，十個餅，一隻小山羊（參閱撒下十六 20）。這些證明他們度著一種相當節約的生活，而且我們在此地域中，也從未聽說有什麼特別富有的家庭。

以色列城市之郊區的人民生活也是平等的。公元前十世紀的提爾匝¹，即現今納布路斯附近的發辣（Tell el-Far'ah）廢墟所有的房屋，大小規格及設備相似，每一棟房屋是一家庭的居所，每一家庭的住所和其鄰居的大致相同。但是我們在同一地區，看一看公元前八世紀的廢墟，立刻可以發現房屋的差異性；有一區的房屋較大，設備較好是屬於富有者，另外比較擁擠的屬於窮人的房屋，二者是分開的。

在公元前十至八世紀之間的二百年，的確是社會的大轉變。如前所述，君王制度產生了官員階級，這些人因其特殊地位而獲利。另外有些人，或因幸運或因努力從田地獲得財富。一般說來，大家是富有的。歐十二 9 記載厄弗辣因（以色列）的發言：「我現在實在成了富翁，發了大財」。而且依二 7 說：「他們的地域充滿了金銀，財寶不可估計」。那時代的先知們譴責他們在居住（歐八 14；亞三 15；五 11）、飲食（依五 11-12；亞六 4）及衣著（依三 16-24）等各方面浪費，並且詛咒那些「房屋毗連房屋，田地接連田地，而讓自己在那地域內居住的人」（依五 8）。當時的人們，財產分配不均，取財無道：「他們想要田地，便去霸占；想要房屋，便去奪取」（米二 2）。富有的業主運用心機，實行詐術（歐十二 8；亞八 5；米二 1-2）。首領接受賄賂（依一 23；耶五 28；米三 11；七 3），債主沒有同情心（亞二 6-8；八 6）。

另一方面，弱小者、貧窮的人則忍受著受欺壓的痛苦，致使先知們為他們伸冤（依三 14-15；十 2；十一 4；亞四 1；五 12；參閱詠八十二 3-4）；在出廿二 24-25，廿三 6 的法律，尤其是《申命紀》中的法律，對他們加以保護。《申命紀》反映了那個時代的社會情況，在申十五 7-11 規定應該接濟窮人，申廿四 12-13 規定，應該將窮人的抵押在日落前送還

1 參閱《思高聖經辭典》一八五三條。

（這是出廿二 25-26 法律之延伸）。此外，傭工也受法律的保護（申廿四 14-15）。

雖然他們知道，在任何時代都免不了有窮人（申十五 11；參閱瑪廿六 11），但是他們仍然嘗試著與貧窮鬥爭，希望能在以色列中達到一定程度的均富。每個安息年，應將田地的收成分給窮人（出廿三 11）；並且豁免債務（申十五 1），「在你們中間不會有窮人」（申十五 4）。在禧年要向全國人民宣告自由，各歸祖業（見肋廿五 10）。

富有者通常都出現於領導者中，因此先知們常將此二者並列，一起譴責。但是窮人並不因此形成自己的社會階級，因為他們太分散了，他們被隔離而缺乏自我防衛力量。

「富」及「貧」二概念本身，並不含有道德或宗教性的價值判斷；然而卻產生與道德或宗教相關的，互相矛盾的二種思想意識。根據因果報應的原則，財富是德行的獎賞，而貧窮則是一種懲罰；如詠一 3，一一二 1-3；箴十 15-16，十五 6 等章節就是如此說法。而《約伯傳》的思想與此相反。另一種思想則出自一種時常體會到的經驗以及先知所指陳的事實；有些不義的，目無天主的富人，壓迫窮人，然而這些窮人是天主所喜愛的（申十 18；箴廿二 22-23），而且默西亞特為他們伸張正義（依十一 4）。如此，窮人幾乎是敬畏上主的人的代名詞，致使索福尼亞先知說：「地上所有遵守上主法律的卑微人」（索二 3；參閱三 12-13）。第二依撒意亞先知書及充軍後的聖詠集，發展了這種「窮人」為虔敬者的觀念。然而，這個「窮人」的觀念不具有社會學之特徵，換句話說，這些窮人和充軍前一樣，並未形成一種宗教性團體或社會階級。

第五節 僑居的外方人

前第三節所述的「地方人民」組成了自由的以色列人民。路過以色列的外方人可以受到「客人友誼」習俗的招待，但不受法律的保護（申十五 3；廿三 21）。除了這二種人外，尚有僑居的外方人（gerim）形

成了居民的一部分。

在古老的阿拉伯遊牧民族中，**dschar**是避難者，或是脫離他原先家族，而尋求其他團體庇護的孤單者（參閱第一篇第二章），以色列人所稱的外方人（**ger**）也是如此。外方人生活在一個接受他的團體內，並在此團體內享有一定的權利。

外方人指某一個人，也指某一團體。亞巴郎在赫貝龍是一位 **ger**（單數）（創廿三4），梅瑟在米德揚也是（出二22；十八3），有一個人攜眷到摩阿布僑居（盧一1）。以色列人在埃及是 **gerim**（複數）（出廿二20；廿三9；申廿19；廿三8）。貝落特人逃到了基塔殷，僑居在那裡（撒下四3）；在那兒他們是 **gerim**。

以色列人在客納罕定居之後，變成了正式土地的所有者，自視為「當地的人民」，而原來的居民反成為 **gerim**，更甚者，這些居民不是與以民通婚被同化，就是受壓迫為奴僕。外來的移民常是 **ger**。離開自己的家族及土地，在外地定居者，總為當地人視為外方人，所以古老的經文稱在非自己支派定居的以色列人為 **ger**；一位厄弗辣因支派的人在屬於本雅明支派的基貝亞居住，是為寄居者，是一位 **ger**（民十九16）。肋未人沒有自己的居留地，所以始終是外方人；社會立法給與肋未的地位與 **gerim** 相類似（申十二12；十四29；廿六12）。

從社會的角度看來，僑居的外方人是自由人，與奴隸有別；然而，他們未能享有完全的公民權，所以與以色列公民不同。我們可以將他們與古希臘斯巴達的 **perioikoi** 人做一比較。**perioikoi** 人是伯羅奔尼撒¹的居民，他們享有自由，並可置產，然而沒有政治權利。在以色列的外方人的遭遇較為不利，土地的所有權操在以色列人手中，所以他們必須受僱工作（申廿四14），如肋未人一樣（民十七8-10）。一般而言外方人都是貧窮的，與寡婦、孤兒同屬「經濟弱小者」，都是以色列行善施捨的對象；應該准許他們拾取掉落下的果子，摘取收穫後遺留在樹

¹ 伯羅奔尼撒（Peloponnese）是希臘南部的一個半島。

上的橄欖，拾取葡萄園內掉下的葡萄及田裡收割後遺下的麥穗（肋十九 10；廿三 22；申廿四 19-21 等，參閱耶七 6；廿二 3；則廿二 7；匝七 10）。外方人與其他窮人一樣，同受上主的庇護，（申十 18；詠一四六 9；拉三 5）。以色列人在幫助外方人時，當回憶起他們在埃及時，曾是 gerim（出廿二 20，廿三 9；申廿四 18，22），所以應該愛外方人如己（肋十九 34；申十 19）。外方人和其他窮人，每三年分得以色列人收入的十分之一（申十四 29）；在安息年能得到田裡的所有收成（肋廿五 6）；而且避難城也為他們開放（戶卅五 15）。在法律之前，他們與以色列人是平等的（申一 16），當然，也同樣隸屬於同一的刑法（肋廿二；廿四 16，22）。在實際生活上，外方人並不受太大的限制，有些外方人也購置產業（肋廿五 47；參閱申廿八 43）；而且厄則克耳先知也預言，外方人在以色列中將與以民分享土地所有權（則四十七 22）。

在宗教範圍內，申十四 21 記載得很清楚，外方人可以吃自死的禽獸，然而肋十七 15 卻要求外方人禁食這種肉。他們也與以色列一樣隸屬於取潔的規定（肋十七 8-13；十八 26；戶十九 10）。他們必須遵守安息日（出廿 10；申五 14），在贖罪節守齋（肋十六 29）。他們也可以奉獻犧牲（肋十七 9；廿二 18；戶十五 15-16，29），參加宗教慶節（申十六 11，14），若接受了割損，也可參加逾越節慶典（出十二 48-49；參閱戶九 14）。

值得注意的是，以上所舉的章節如《申命紀》、《耶肋米亞先知書》的章節以及《肋未紀》的聖潔的法律等，都出自充軍之前不久，這點顯示出：在君王時代末期，猶大國境內，gerim 劇增，致使猶大人必須對他們有所照顧。這可能是大量來自北國的難民所造成。那些與猶大人同種，具有同樣的宗教信仰的 gerim，很容易與本地人融合，同時也對其他不同種族、不同信仰的 gerim 與本地人融合有所貢獻。這些 ger 是新加入者，七十賢士譯本就將希伯來文的 ger 譯成新加入者（proselyte）。

有時 ger 與 toshab（旅客）並列（創廿三 4；肋廿五 23 35；編上廿九 15；詠卅九 13）。在出十二 45；肋廿二 10，廿五 40 中，toshab 與傭工並列；在

肋廿五 5 傭工及僕婢與同住的客人（toshab）同列。我驟從這些經文得知，toshab 的地位與 ger 相去不遠，但二者身分不盡相同。toshab 在社會及宗教上，較不為以色列所認同（出十二 45；參閱肋廿二 10）；而且與土地更無關聯，亦無獨立能力；他們沒有自己的住處，只是「客人」而已（肋廿二 10；廿五 6）。toshab 一詞年代較近，而且主要出現於充軍之後的經文中。

第六節 傭工

所謂傭工者，是個自由人，在固定的時間內，有義務做一項工作，以獲取一定的報酬。不但是定居的人，連過路的旅客也可以以這種方式受僱（出十二 45；肋廿二 10；申廿四 14）；雅各伯在拉班那兒工作的方式就是如此（創廿九 15；卅 28；卅一 7）。許多家庭家道中衰，日漸窮困，喪失土地所有權，加上以色列人口增加，使傭工人數也增加（參閱申廿四 14）。在早期，人們大多僱用農牧場的工作者，傭工受僱為牧人（亞三 12），或收割者（盧二 3-5；列下四 18；參閱瑪廿 1-16）。他們可能是按日計酬的臨時工（肋十九 13；申廿四 15；參閱瑪廿 8），或整年受僱的長工（肋廿五 50，53；依十六 14，廿一 16；德卅七 11）。

關於工資的高低，舊約並未提供直接的資料。在美索不達米亞，可以用實物及金錢給付工資，《漢摩拉比法典》規定，在一年中的主要工作月份，工資每月一銀協刻耳；在其他月份則較少；但有些契約所定的工資低得多。根據《漢摩拉比法典》，傭工的年工資約為十協刻耳銀子。我們可以根據民十七 10 以及其他章節推斷，以色列人的工資也大約如此。依申十五 18，奴僕的工資是傭工之半，而一位奴僕的價值為卅協刻耳銀子（出廿一 32）（通常一位奴僕工作六年），則傭工六年的工資該是六十銀協刻耳。在新約中，工資一天一個「得納」，比舊約時代的工資高得多；但是，比較年代相距如此久遠的二個時代的工資，是毫無意義的。

傭工的境遇總是不太為人所羨慕的（約七 1-2；十四 6）；不公義的僱主常不一次給足工資（耶廿二 13；德卅四 22）。傭工至少是受到法律保護的（肋十九 13）；而且申廿四 14-15 規定每晚上，僱主應付足零工的當日工資（參閱瑪廿 8）；同時先知們也為他們伸冤，抵制剝削他們的人（耶廿二 13；拉三 5；德七 22）。

第七節 手工藝人

城市生活的發展，以及經濟的進步，增加了獨立手工藝者的數目。舊約所提到的手工行業有：磨坊師、麵包師、紡織工、理髮師、陶工、氈合工、鎖工，及寶石工等。Charash 是一個較廣義的概念，泛指木工、石匠；尤其指金屬工人，如鐵匠、鑄工、鏤工等等。手工藝者多工作於由家長主持，父子衣鉢相承的家庭企業中；有時他們也僱用傭工或使用奴工。

同行的手工藝人多集中生活，工作於某一條街或城市的某一角落，現代的許多東方城市也是如此。有時一整個村落只住某一行業的人。這種專業社區發展與經濟地理的因素相符合；他們多集中於原料出產地附近，如礦區、黏土出產地，毛類出產地或水源地附近，並選擇較有利的地勢，如有利排除廢氣的地點等。既然，行業是父子相傳，所以這種行業群體的形成，也建基於宗族傳統。我們知道，在猶大南部的貝特阿市貝亞出產布匹（編上四 21），本雅明的子孫們在羅得及敖諾地區做木工或金屬工（卮下十一 35）。出土的廢墟顯示，在德彼爾，即現今貝特米爾辛的紡織業及漂染業很興盛。在耶路撒冷有一條餅鋪街（耶卅七 21）；一漂工業區（依七 3）；陶工區（耶十九 1-2）；金匠區（卮下三 31-32）。這種專業化在希臘羅馬時代及經師時代更為加強。

隨著時間的進展，手工藝人組成了同業公會。在充軍之後，顯然他們根據所出自的家庭組織，自稱公會為家庭或家族（mishpachot，參閱第一篇第一章第三節及第二篇第一章第二節）。因此，在貝特阿市

貝亞有一細麻織工的家族（編上四 21）。公會領袖稱為「父親」；如約阿布是匠人的父親（編上四 14）；公會的會員則稱為「兒子們」，如烏齊耳是金匠的兒子（卮下三 8），也就是說，他是金業公會的會員，瑪基雅也是（卮下三 31）；又如哈納尼雅則是製藥公會的會員（卮下三 8）。後來，猶太人組有法律性的同業聯合組織，保護他們的會員，並且有他們祈禱的地方。我們知道在耶路撒冷有紡織公會的會堂。固然，希臘及羅馬的職業團體組織的影響，加速了猶太同業組織的發展，但是以上所引的聖經章節及美索不達米亞的古老文件都證實，猶太人原有的組織是古老的。

關於這種聯合同業組織，我們可追溯至君王時代；在那時候雕刻在陶器上的記號，若不是屬於花瓶擁有者的記號，就是工廠的商標，但是這不是家庭式的小工廠，而是聯合公會的。關於此點，我們很難確定它。在充軍前，重要的工廠均操於君王手中。如今的出土廢墟已證實，撒羅滿時代的厄茲雍革則爾的金屬工廠是國有的。根據編上四 23，乃塔因及革德辣的陶器工人均在皇家工廠裡工作。這些工廠出產的瓦罐上均刻有官方的烙印，無疑的，這是證明產品品質的記號。

第八節 商賈

以色列人在晚期才從事貿易，與國外的大額貿易是君王的專利。撒羅滿在提洛王希蘭的幫助之下，得以航行紅海（列上九 26-28；十 11-21），以厄茲雍革則爾的出產，交易金子及其他阿拉伯的產物。

約沙法特曾做同樣的嘗試，但是因船難而失敗（列上廿二 49、50）。撒羅滿也與結隊商旅的領導人交往（列上十 15）；更經營轉賣生意，他的商人在基里基雅購買馬匹，在埃及買車，然後將這些車馬轉賣（列上十 28-29）；然而，所引證之經文意義不確定。阿哈布與本哈達得定約，根據此約，阿哈布可在大馬士革設立市場，如敘利亞在撒瑪黎雅所設立的一樣（列上廿 34）。這裡所論述的是君王的貿易，在古老的東方世

界經常有君王之間的貿易關係，如撒羅滿是提洛王（列上五 15-26；九 27；十 11-14）及舍巴女王（列上十 11-13）的貿易伙伴。君王的商業行為由來已久，早在公元前三千年及漢摩拉比之後，美索不達米亞的君王就擁有自己的商旅隊伍；在阿瑪爾納時代¹，巴比倫、塞浦路斯及其他地區的君王都有商人為他們服務；我們從文·阿孟²的埃及歷史得知，在公元前十一世紀，塔尼斯的君王擁有一商船隊，彼布羅斯的君王與法老王做生意。

以色列的老百姓只有地方性的交易行為。在城市的廣場或鄉村的市集上，工匠出售他們的手工藝品，農夫出售他們田間或牧場的產品；這種交易只限於出產者與消費者之間，不透過中間人行使，不存在商人這一階層。真正的貿易經營都落在外人之手，尤其是腓尼基人，他們的商賈遍及整個東方世界（參閱：依廿三 2，8；則廿七）；根據鴻三 16，或許也有許多亞述人從商。在充軍返鄉之後，猶太人將他們的農牧產品運到耶路撒冷，與從外地輸入貨物的提洛人交易（厄下十二 15-16）。我們所知道的第一批以色列商人，該是在乃赫米雅手下修建城垣的一些商人（厄下三 32）；然而，這些商人尚有可能是居住在城內的提洛人（厄下十三 16）。

以色列人的語言使用，反映出上述的情況。「客納罕人」意指約四十 30；箴卅一 24；匝十四 21 中的商人。另外用「到處遷移的人」這概念，或用與「走」這字根有關的字眼，來指謂商人。諸如創卅七 28 所提到的米德揚的商旅隊伍，或者到處旅行出售外來貨物、採購當地出產的商人，都是外方人。

環境迫使以色列人在各角落走上商賈之途。充軍後未能返鄉的子弟，在巴比倫成為僱主或較大行號的代理。希臘時代的蒲草抄本文卷³，使

1 關於阿瑪爾納（Amarna）時代，請參閱《思高聖經辭典》第一〇五一條。

2 文·阿孟（Wen-Amon），古埃及高級官員以及埃及歷史家。約生活於公元前 1090 年。

3 參閱《思高聖經辭典》第二二四三條。

我們知道，在埃及有猶太商人及經營錢莊的猶太人。漸漸地巴勒斯坦的猶太人，也有這種發展趨勢，但是智慧的導師以及後期的經師，對此不太讚賞。《德訓篇》作者固然曾說：由貿易獲利是合法的（德四十二5）；然而，他亦察覺到，商人很難不犯罪（德廿六29；廿七2）。

第三章 奴隸

第一節 以色列有奴隸制度

許多學者，尤其是猶太學者認為在以色列沒有真正的奴隸；至少沒有以色列人為奴。比起希臘羅馬的奴隸情況，這種看法似乎是正確的。在以色列及其鄰國，不像希臘及羅馬那樣，奴隸造成了不可忽視的社會不安，而且在以色列及數個古老東方，奴隸的遭遇不像在共和羅馬那樣悲慘。瓦爾羅¹直截了當地稱羅馬的奴隸為「會說話的工具」。此外，希伯來文中，概念的引伸意義也使我们產生誤解。'ebed 一詞原意為「奴隸」，意指一個隸屬於別人權利之下的不自由人。但是，基於君王權利的絕對性，這一名詞也意指君王的臣子、軍隊、官員等，他們與其職位的關聯，阻礙了他們的其他社會關係。而且，廣義的'ebed 變成了一種「客氣的語詞」，我們可將之視同法文中的「serviteur」及英文中的「servant」；這兩個字都源自「servus」。由於聖經常用人的主僕關係，來形容人與天主的關係。所以'ebed 也用以指與神明崇拜有關者。這個名詞也就變成一種篤信者的頭銜，用於亞巴郎、梅瑟、若蘇厄以及富有神恩的上主的僕人身上。

但是，如果奴隸的意義是：一位人的自由，至少某一段時間內被剝奪；他被買或被賣，成為他的主人的所有物，他的主人可以隨其喜惡處置他；那麼在以色列必有奴隸存在，而且有許多以色列人本身為奴。聖經的經文很清楚地證明了以下事實，即奴隸的地位與自由人、

¹ 瓦爾羅（Marcus Terentius Varro 公元前 116-27 年）是羅馬學者及作家。

傭工及僑居的外方人對立，而且這些自由人購買奴隸的價錢正是關於奴隸解放法律所定的價錢。

第二節 外方人為奴

在古代，戰爭是奴隸的主要來源，所有的俘虜都成了奴隸。在巴勒斯坦也是如此。在民長時代，當息色辣の君主戰勝時，大家分贓戰利品，每一戰士分得一二少女（民五 30）。阿瑪肋克人在洗劫漆刻拉之後，擄走了城中所有的人（撒卅 2-3）。上主將審問異民，「因為他們為上主の百姓抽了籤，以男童換取淫婦，賣掉女童，換酒買醉」（岳四 3）。在希臘時代，奴隸販子到安提約古·厄丕法乃第四の軍營中，購買被俘の猶太人為奴（加上 41；加下八 10-11）。後來哈德良¹也出賣第二次叛亂被俘の人為奴。

以上所述都是關於以色列人受外方敵人壓迫為奴的事例。相反地，《編年紀》撰寫者報導：以色列國王培卡里與猶大國作戰，俘擄婦女、兒童共廿萬，後來在一位先知力勸之下，方將他們釋放（編下廿八 8-15）。這段報導の可信度，我們難以斷定，因為在《列王紀》中沒有類似的記載，而且廿萬這一數目是絕對可疑的。但是，若我們因此判斷，他們以戰俘為奴也一定不是無稽之談。在《申命紀》有兩條法律規定，在以色列中以外方戰俘為奴的事項。申廿一 10-14 也規定，戰士以女俘為妻的情況，並且規定，戰士以戰俘為妻，以後可以休退但不可出賣她，由此可知，若他們不娶這些女俘為妻，是可將之出賣的。在此，我們可以比較一下戶卅一 26-47 關於戰勝米德揚後分戰利品の記載：未婚的女性〔其餘の人因梅瑟の命令而遭殺戮（參閱戶卅一 15-18）〕都分配給戰士及全體會眾。

申廿 10-18 的法律關係到攻占城池的事項。若攻占在上主賜給以色

¹ 哈德良（Hadrian 公元後 76-138）羅馬皇帝，在位期間為 117 至 138 年。

列人做產業的區域內之城市，則不得讓任何生靈生活；若要進攻福地以外的城市，則必須先向該城招降，若該城接受，則城中的人為以民服勞役；反之，若不接受，攻占該城後，應殺盡城中男子，而將女性及兒童當作戰利品。在那時候，這項《申命紀》的法律是完全不切實際的（參閱類似章節：七 1-6）；因為攻戰福地及對外戰爭的時代早已過去。然而，這項法律卻追憶了過去的殺戮（蘇六 17-21；八 26；十 28-40；撒十五 3；參閱申二 34；三 6），與未完全占領城市的事蹟（蘇十七 12-13；民一 28, 30, 33, 35），以及達味的戰爭（撒八 2；十二 31）；達味的這次戰爭，首度為以色列帶來官方的奴隸（參閱本章第九節）。

在古老的東方，奴隸不論是因戰爭被俘或其他原因成為奴隸，都是買賣的貨品。亞一 6, 9 譴責迦薩及提洛買賣奴隸。提洛商人在小亞細亞購買奴隸（則廿七 13），並且在那兒出賣猶太人（岳四 6）。這些腓尼基人是以色列境內最主要的商人，他們必然出沒於以色列，並做奴隸買賣生意。法律規定，以色列人可以買外方人，或是僑居以色列的外僑做奴婢（肋廿五 44-45；參閱出十二 44；肋廿二 11；訓二 7）。

用錢買來的與在家生的奴隸是有區別的（創十七 12, 23, 27；肋廿二 11；參閱耶二 14）。

主人可以買已婚的奴隸，或給自己的奴隸娶妻，其所生的子女屬主人所有（參閱出廿一 4），如此，主人可獲得更多奴工。在家生長的奴隸，自然將為其主人多服務，並獲得較佳待遇，然而，他的社會地位與買來的奴隸相同。

第三節 以色列人為奴

在以色列除了外方人為奴外，是否也有以色列人為奴呢？我們在上節中，曾引編下廿八 8-15，說明有以色列人為奴，同樣地，肋廿五 46 在論及外方奴隸後曾說：至於你們的兄弟以色列子民，彼此既是兄弟，不可嚴加虐待。肋廿五 39-43 曾論及以色列人賣身給另一以色列人

為奴的個案，並且規定，主人不可對待他如奴隸，而應待之如傭工或寄居的外僑。肋廿五 47-53 規定，若以色列人賣身給外僑為奴，他的親戚或他自己可付錢將他贖回，而且，主人不可隨意加以虐待。在喜年，這些奴隸都應得到自由，不論其主人是以色列人或外僑（肋廿五 40，54）。如此，法律使以色列人不淪為無條件的奴隸；對以色列奴隸加以時間上的限制，要求得到較寬容的待遇，但是，他們仍是真正的奴隸，因為他們是被購買的。另外，上述的這些法律是否為人所遵守，仍是疑問。在乃赫米雅時代，猶太人控訴說，他們必須出賣兒女為奴，致使乃赫米雅要求權貴長官，免除債務，釋放做為抵押的人質（厄下五 1-13）；此間卻從未提到《肋未紀》廿五章的法律。

或許有人設想，《肋未紀》的法律，出於乃赫米雅之後。然而，即使他們堅持這項並無經文做根據的推斷，仍然不能否認，這項法律仍在重申從前的法律。根據申十五 12-18，若一「希伯來人」，不論男女，賣身給兄弟（另一希伯來人）為奴，只應服侍主人六年，第七年主人應讓他自由；若他不願離去，主人可留他永遠為奴。耶卅四 14 即援引這條法律，論及漆德克雅應該釋放為奴的希伯來人。

年代更久遠的法律出自出廿一 2-11：一希伯來人被賣為奴，只服侍主人六年，第七年應得自由，若他願意留下，主人可留他永遠為奴。這條法律與申十五 12-18 的一樣；不過《出谷紀》的法律只論及男奴。若一女子被賣為婢，而且預定作為買主或買主的兒子的妾，則該女子不能要求釋放；其地位與戰俘相當（申廿一 10-14）。

奇怪的是，我們以上所引《出谷紀》、《申命紀》及《耶肋米亞先知書》的章節，所提到的奴隸都以「希伯來人」稱之。希伯來人這一稱呼是指以色列人；但是除了年代較近的納一 9 以外，只有在特殊情形下，才使用這一稱呼。我們自問，是否這一稱呼並不是指每一個「半志願」捨棄自由為奴的以色列人。我們這項假設獲得撒十四 21

1 哈比魯民族（habiru），參閱《思高聖經辭典》第六六五條希伯來人之哈比魯民族部分。

的支持；它稱以前服侍培肋舍特人的以色列人為「希伯來人」。在努屠也有類似的證據，證明那哈比魯民族¹賣身為奴。或許聖經的經文在提醒人們，懷念古老的習俗；不過無論如何，「希伯來人」一詞總是指以色列人。

窮困常是一位以色列人或其家屬賣身為奴的原因，大部分以色列奴隸是負債者，或是一項債務的抵押品。肋廿五章及申十五 2-3 的法律預見了這種為奴的原因，並且獲得其他章節證實。厄里叟曾行奇蹟，以解一婦人的困境，因為債主要帶走她兩個孩子為奴（列下四 1, 7）。在依五十 1 上主問以色列人：「我把你們賣給我那一位債主呢？」乃赫米雅時代，許多奴工因其債務，必須交出兒女作押（厄下五 1-5）。這說明了，所謂的時間限制是：債務一被償還，奴隸即得自由（肋廿五 48；列下四 7；厄下五 8, 11）。出廿一與申十五中的法律，規定迫使人為奴的期限不得超過六年。根據《漢摩拉比法典》，債主使負債人為奴，不得超過三年。但是這些法律不見得為人所遵守，就如耶卅四中所發生的一樣。肋廿五的法律，或許就基於人們不太遵守法律的原因，而將為奴期限延至五十年，但是同時規定，主人有義務對待奴隸如傭工或寄居的外方人。

由此可見，無疑地，有以色列人在以色列主人之下為奴。竊賊若無法償還他所偷的東西，也因其經濟困厄及債務，必須賣身為奴（出廿二 2）。另一方面，出廿一 16 及申廿 7 也規定，若有人拐帶一以色列人做自己的奴隸，或將之賣出，將被判死刑。十誡中禁止違反公義的個別誡命，很清楚的將不可偷盜（出廿 15；申五 19）與不可貪你近人房舍等（出廿 17；申五 21）分開，也許是特別譴責自由人的劫盜行為，因為有能力維生的自由人行劫是特別令人厭惡的。

第四節 奴隸的數目及其贖價

關於以色列家奴的數字，我們持有的資料極為有限。基德紅從他

的僕人中選了十位，一起去拆毀巴耳的祭壇（民六 27）。富豪納巴耳的妻子阿彼蓋耳，擁有相當數目的僕人，在她嫁給達味時，隨身帶去了五位婢女（撒下廿五 19, 42）。在撒烏耳死後，作為管家的漆巴，應該經營王室的田地，漆巴有十五個兒子，廿個僕役（撒下九 10）。在君王時代，有些大地主也擁有相當數目的僕役，不過大地主到底是少數。在充軍返鄉時，有四萬二千三百六十個自由人，及僕婢七千三百卅七人（厄上二 64；厄下七 66）。這種奴僕的數字與希臘或羅馬的相差很遠，但與美索不達米亞的很接近，在那裡，富裕家庭在古代總有一至二個奴僕，在新巴比倫時代有二至五個；然而在亞述，其數目則稍微高些。

關於奴隸的身價，我們所知無多。若瑟被他的兄弟以廿塊銀錢賣出（創卅七 28），這價格正是古巴比倫一位奴隸的平均價格。在新巴比倫時代，此價格加倍，在波斯又更高些。大約公元前廿世紀中葉，通常一位奴隸的價錢，在努盾為卅銀協刻耳，在烏加黎特為四十銀協刻耳。根據出廿一 32，在以色列，一個奴隸的價值是卅協刻耳，這即是猶達斯把耶穌交付出的身價（瑪廿六 15）。然而，到希臘時代，奴隸價格提高：尼加諾爾以每九十人一塔冷通的價格委託商人收購奴隸，平均每一奴隸值約卅二協刻耳（加下八 11）。將此價格與我們從當時蒲草文卷所得知的奴隸價格比較，很顯然地，尼加諾爾從中獲取暴利。

第五節 奴隸的生活條件

嚴格說來，奴隸是一件「東西」，是他的主人透過戰爭或金錢，或遺產繼承，以合法手續所獲得的，現在屬於他的一件東西。主人可自由處置並繼續轉賣奴隸。古美索不達米亞的法律規定，奴隸應如家畜一樣，加以記號識別，或在其身上刺上花紋，或以烙鐵印上標誌，或用其他方法在身上加上辨認記號。但是，並不是所有的奴隸都有這種記號，通常人們多在逃跑後被捉回的奴隸身上，或是可能逃跑的奴隸身上加以烙印。經師也贊成在奴隸身上加以烙印記號，避免逃亡；

但是，這種習慣未能在古經中得到證實。若奴隸自願放棄自由，人們用錐子穿透他的耳朵（出廿一 6；申十五 17）；但這不是識別的記號，而是他與這家庭之間的關聯記號；這記號有些相似於在所有信友手上所寫的雅威的名號（依四十四 5），以表示屬於上主；或是默十三 16-17 所謂的獸的記號。

雖然如此，人們並未完全忘記奴隸也是人，故有奴隸法存在。《漢摩拉比法典》禁止主人對奴隸過分虐待。根據出廿一 32，若一奴隸為鄰居的牛所傷，則牛主應賠償奴隸主人。在美索不達米亞，奴隸有免受不公義暴力欺壓的法律保障，以色列法律對奴隸的保障更為明顯；若主人打壞了奴隸的眼睛或打掉了他的牙齒，則主人因此必須還給奴隸自由（出廿一 26-27），若主人用棍杖毆打奴隸致死，則應受處罰（出廿一 20），但是，若奴隸還活了一兩天，便不受處分，因為是他用錢買來的（出廿一 21）。很明顯的，他們認為主人失去奴隸已是很足夠的處罰；由這些條款看來，在以色列奴隸仍然被視為主人的「所有物」。

在美索不達米亞及羅馬，奴隸可以儲蓄、做生意而且自己擁有奴隸。是否在以色列也如此，則不確定。肋廿五 49 曾提到，奴隸若自己致富，可以自己贖身，但未述及較詳細的情形。我們尚可舉其他的例子：陪伴撒烏耳的僕人，身邊有四分之一協刻耳銀子（撒上九 8）。厄里叟的僕人革哈齊，從納阿曼那詐取了二塔冷通銀子，如厄里叟所說，革哈齊可以用這些銀子購買橄欖園、葡萄園、牛、羊、「奴」、「婢」（列下五 20-25）。撒烏耳的管家漆巴有廿個奴僕（撒下九 10），然而主人仍然對他的奴僕所有的一切，享有最高的權利；撒下九 12 記載得很清楚：凡住在漆巴家裡的人，無不服事默黎巴耳。但是以上的例子不足以證明奴隸可自由擁有財產；因為，在上述例子的希伯來經文中都未使用'ebed——「奴隸」一詞，而使用na'ar；na'ar一詞意指「年輕人」、「僕人」、「幫傭者」；所以經文中所論及的，很可能是在主人處服務的自由人。

奴隸實際生活的遭遇，因主人之不同有別。然而，大體說來，情

況還是可以令人接受的。在那時的社會秩序中，家庭扮演著決定性的角色，在家庭以外，個人無法找到工作機會以自立。奴隸至少可藉主人生活，而且奴隸也真是主人家庭的一分子，所以他也必須受割損（創十七 12-13），參與家庭的宗教生活，守安息日（出廿 10；廿三 12），參加週年節慶（申十六 11）；吃逾越節祭餐（出十二 44）；這宗教節宴，旅客及傭工是不准參加的（出十二 45）。司祭的奴隸可食祭品（肋廿二 11）；相反地，旅客及傭工則不許（肋廿二 10）。創廿四章所記載的亞巴郎的例子，顯示出，主奴之間的關係也可能是很親近而誠摯的。箴十七 2 說：聰明的僕人必能管治任性的兒子（參閱德十 28）；可以分得主人的遺產（箴十七 2）；而且，若主人無法定繼承人，他可能繼承全部遺產（創十五 3）。另外，編上二 34-35 尚提到，奴隸娶主人女兒的事例。從以上二事例看來，這些奴隸同時也得自由。

當然，奴僕必須服侍主人並努力工作。箴廿九 19、21 勸主人嚴加管教奴僕，主人為自己的利益著想，固然需要嚴待奴僕，但也應給予合理、合人性的待遇（德卅三 25-33）。這種對奴僕的人性化待遇，也是出自宗教思想的，約伯宣稱他從未忽略奴婢的權益，因為他與奴婢同是上主所造的（約卅一 13-15）。

《肋未紀》規定，主人應該優待以色列奴隸，對待他如客人或傭工，不可迫他勞動如奴隸（肋廿五 39-40）。經師也強調，不該迫使以色列奴隸做過分粗重的工作，如推磨（參閱民十六 21）或卑賤的工作，如為主人脫鞋或洗腳（參閱撒上廿五 41）。

由上所述，我們或許能較深刻地了解新約的某些章節：洗者若翰不配給要來的那位解鞋帶（瑪三 11）。另外，耶穌要給伯多祿洗腳時，伯多祿感到惶恐（若十三 6-7），因為洗腳是奴隸的工作。

第六節 女奴

我們以前曾提過女奴的特殊地位。女奴通常服侍女主人（創十六 1；

卅3，9；撒廿五42；友十5）或做奶媽（創廿四59；撒下四4；列下十一2）。主人可隨自己喜好把女奴嫁出去（出廿一4）；或自己納女奴為妾，女奴的地位可因此得以改善；亞巴郎及雅各伯都依他們未育妻子的意願，納婢女為妾。然而，如果她們的主人尚未釋放她們（參閱肋十九20），她們的地位仍然是女奴（參閱創十六6）。出廿一7-11的古老法律規定；若一位以色列窮人或負債者出賣了他的女兒為婢，這婢女的主人或主人的兒子定她為妾，則這婢女不得如男僕在第七年獲得自由；若這妾不得主人歡心，則主人可將她轉賣，但不得賣給外方人。若主人另娶，前妾仍保有一切權利。如果主人將女奴許配給兒子，則應待她如女兒。《申命紀》中所記載，戰士娶為妻的女戰俘（申廿一10-14）之地位，與婢女相當。與出廿一的法律相反，《申命紀》對於以色列男奴僕與婢女之待遇沒有什麼不相同的規定；婢女和奴僕一樣，在第七年應該能夠得到自由；她們也可放棄她們的自由（申十五12，17）。耶卅四也未對此二者之待遇作區別。這些事例清楚地顯示出。在那時代，婢女的數目並不比妾的數目為多。後來，肋廿三的法律也未提這種情況，厄下五5所提到的是被男子強暴而未被納為妾的以色列少女。

第七節 奴隸逃亡

若一位奴隸想擺脫主人的苛刻待遇，通常的出路是逃亡（德卅三33）。有時奴隸為了自由，為了任何人都有權利追求的自由，雖然主人對他的待遇尚可，他也可能逃亡。很富有但行為惡劣的納巴耳，回達味的使者說：今天逃避主人的奴隸太多了（撒上廿五10）。史米的兩個僕人逃到加特（列上二39）。奴隸逃亡的事件到處都有。根據《漢摩拉比法典》，幫助奴隸逃亡，加以藏匿而不交出者，甚或只是掩護奴隸逃亡者，有判處死刑的可能。美索不達米亞的法律不那麼嚴厲，在努厝藏匿逃亡奴隸，只受罰鍰的處分。在那時東方的國家也訂有許多契約，以引渡逃亡到外國的奴隸；所以史米可以領回逃到加特國王那裡的二

位奴隸（列上二 40；參閱撒卅 15）。

在以色列的法律中，只有申廿三 16-17 與奴隸逃亡有關，該條法律規定，不得將逃亡的奴隸交還他的主人，並且應該接受他、善待他，讓他居住在他所選的城內；在古老的法律中，沒有與這條法律相類似的條款，我們很難對它做進一步詮釋。此章節中所指逃亡的奴隸，一定不是從以色列主人那兒逃亡的以色列奴隸；因為這種奴隸一定會逃回自己的家庭或家族。同理，這奴隸一定也不是屬於外方主人的以色列人。很可能這章節所指逃亡的奴隸是來自外方，被以色列人接受的 *ger* 或 *toshab*。可能以色列人拒絕引渡這種逃亡者，而使整個聖地被視為避難所，如依十六 3-4 所記載的。

第八節 奴隸之解放

主人若願意，可以自由地釋放他的奴隸。法律也規定，在一些情況下，奴隸可重獲自由。女戰俘若出嫁，則不再為奴（申廿一 10-14）。奴僕受到不公義的身體損傷，可因此重獲自由（出廿一 26-27）；雖然，釋放奴隸的條款並未絕對地只限於以色列奴隸，但是一般說來，外方人的奴隸總須不斷為奴，並和其他財物一樣，由其主人傳給財產繼承人（肋廿五 46）。

和外方奴隸相反的，以色列人為奴是有時間限制的。奴僕在工作六年之後，根據出廿一 2-6，主人必須釋放男奴僕；根據申十五 12-17，必須釋放男奴及女奴。這些被釋放的奴隸可放棄他們的自由，而且一定有不少人放棄；因為離開主人的後果，很可能是生活陷於困境，不得不再度賣身為奴。主人在釋放奴隸時所贈送的禮物（申十五 14），並不能對他們的將來做出什麼保障。若奴隸放棄自由，則主人在門口或門框之前，用錐子穿透他們的耳朵，表示他們與該家室有牢不可破的關係，從此他們永遠在此為奴。若主人為奴僕娶了妻，則他更有留下來的理由，因為他的妻兒都屬他的主人所有（出廿一 4）。此外，人們也

未必始終信守上述釋放奴隸的規定。耶卅四 8-22 所述的釋放奴隸，一定與《申命紀》的法律有關。該章節記載，耶路撒冷的居民，因拿步高的圍攻，釋放了他們的「希伯來」奴隸，然而，在攻城危機解除時，他們又再迫這些奴婢為奴。因此，先知譴責他們對兄弟失信，違反上主的法律。

我們曾提到肋廿五關於釋放奴隸的規定，這規定與喜年（參閱第三篇第十一章第九節）有關。奴隸及其子女在喜年都可獲釋（肋廿五 41, 54）。在喜年之前，人們可能被賣或自己賣身為奴，其年數從賣身起至下一個喜年止。贖身的價格是按照傭工的年收入計算（肋廿五 48-53）。這項規定完全不合實際。若一個人在喜年後不久陷身為奴，到下一個喜年時，他或者已經去世，或已老得無法自立了。若他在喜年之前不久陷身為奴，則他不可能取得足夠贖身的款額，一位奴隸的身價，根據出廿一 32 是卅協刻耳，根據《漢摩拉比法典》，一位工人的年收入是十協刻耳；根據申十五 18，也大約如此（參閱第三篇第二章第七節及第三篇第三章第四節）。此外，我們完全不知道，在乃赫米雅前後的時代，這項規定是否尚為人所運用。厄下五 1-13 在提到窮人必須以自己或親人的自由為代價謀生時，從未提到這項法律規定。

在出廿一、申十五及耶卅四中，稱被解放的奴隸為 **chofshi**（參閱肋十九 20；依五十八 6；約三 19）。**Chofshi** 一直被用來指示奴隸的釋放；約卅九 5 使用該詞做比較，在撒十七 25，該詞意指免稅或免勞役，都只是例外。所以，我們只可能將該詞譯為「被解放者」。但是古經從未提到，被解放的奴隸形成一種特殊的社會階級；因此，假設釋放的奴隸形成特殊社會階級的推論，只能在聖經以外的文獻中尋找根據。在阿拉辣卡¹及努厝地方，在阿瑪爾納以及辣斯商木斯的文獻中，在亞述法律及後期的亞述文獻中有 **hupshu** 一詞，用以指示奴隸與有產業者之間的中間階級。這個階級似乎是僕役、移民者，有時是手工藝者。像

¹ 阿拉辣卡 (Alalakh) 在現今敘利亞之安提約基雅東方。在公元前是很重要的城市，曾是巴比倫、赫特、敘利亞諸文化之交流地。

這樣一個涵蓋各種不同的社會情況的名詞，我們不可武斷地將之轉嫁於以色列社會；因為在以色列中，沒有所謂的社會階級存在。以色列奴隸若獲釋，則又成為所謂的「地方的人民」。

第九節 官方奴隸

在古代的東方國家中，戰俘是建築廟宇及王宮的主要人力；此外，君王專有的大工商業所需的人力，有很多也來自戰俘。雖然古代的法律所提到的都是私人的奴僕；但是，我們認為在以色列也有官方奴隸。在攻取辣巴城之後，達味要城內的居民拉鋸，操斧，劈石，做磚；達味對待阿孟子民所有的城市都是如此（撒下十二31）。依經文記載，達味並未屠殺這些諳熟手工的居民；我們感到困惑的是，達味是迫使這些居民為奴，或只是徵調他們服勞役？撒羅滿大興土木，需要人在荒野的礦山，在厄茲雍革則爾的熔解爐工作，也需要人在不毛之地墾荒，這些工作的條件極差，甚至有生命的危險。顯然，為了這些工作，撒羅滿必定擁有一大批官方的奴隸。我們很難想像他會徵調以色列的自由民去做這些工作，即使有，其數目也很有限。撒羅滿的奴僕和提洛希蘭王的奴僕，組成航行敖非爾的船隊，輸出厄茲雍革則爾出產的半成品（列上九27；參閱編下八18；九10）。極可能的是，許多外方人的遺民，成了撒羅滿的奴隸，並參與各項大建築工程（列上九15-21）。聖經的經文用mas'obed——苦役——一詞來指示加之於客納罕子孫身上的工作，並與以色列人所做的工作加以區別（列上九22）。然而，這種區分有可疑之處，依列上五27，十一28的記載，顯然地，以色列人也有人被迫做類似的工作。但是對我們而言，最重要的是列上九21中的一句話：撒羅滿徵來這些外族子孫充作苦役，直到今天。所以說，在君王時代末期，在以色列有官方奴隸的組織，而且，人們通常將這種組織之成立，溯源至撒羅滿。

在充軍之後，我們再度發現撒羅滿僕役的後代，他們從巴比倫返

鄉並居住在耶路撒冷，或其附近郊區（厄上二 55-58；厄下七 57-60；十一 3）。他們返鄉之後，工作與以前不同。他們與 *netinim*（獻身者）並列，而且人數和獻身者統計在一起（厄上二 43-54，58；厄下七 46-56，60），這些獻身者居住在聖殿附近的曷斐耳（厄下三 26 31；十一 21），在聖殿內做最低等的工作，並服侍肋未人（厄上八 20）。從他們的名字看來，有部分人是外方人的子孫。雖然，充軍之前的經文，從未提到與獻身者類似的組織，但是，我們相信，至少在君王時代末期已有這種組織。則四十四 7-9 曾譴責以色列人讓外方人進入聖所，並在內供職。很可能在一開始時，就有外方奴隸在以色列的聖所內服務；和其他東方國家、希臘、羅馬的廟宇一樣。《若蘇厄書》的作者曾提到在聖殿內劈柴挑水的基貝紅人（蘇九 27）；而且該作者也記載說，這些基貝紅人的祖先，因為欺騙以色列人，被若蘇厄判定服這種勞役（蘇九 23）。此外，申廿九 10 也曾提到服這種勞役的外方人。厄上八 20 曾將 *netinim* 這一組織之成立，溯源至達味，另一方面，戶三 9、八 19（反對外方人在聖所內任職）卻強調，肋未人是被選為聖所之服務人員，聖殿中之司祭。

所以，以色列在君王時代和其鄰國一樣，有二種官方奴隸：君王的奴僕及聖殿的僕役；這些奴隸都是外方人的後代，大部分是戰俘的子孫。在充軍及君王政治消失之後，「撒羅滿的僕役」與獻身者合併，都在聖所內服務。

第四章 以色列人的國家概念

第一節 以色列與其他的東方國家概念

當以色列要占領客納罕時，該地被為數不少的酋長所割據。蘇十二 9-14 記載若蘇厄所征服的王子有卅一個，然而經文中所列的王子名單並不完整。比這時期早二百年的阿瑪爾納文件顯示出，在敘利亞的情況也大致如此。當時這些地方為希克索斯諸王所統治。對於藩王割據的政治形式，我們可追溯到更久遠的時代，埃及放逐犯人的公文書顯示出，早在公元前二千年代，已有這種政治形式。這種小藩邦的領域，只不過是一個城市及附近很小的地區組成，由一個酋長統治。在希克索斯及阿瑪爾納時代，酋長常是外方人的後代，酋長擁有一支本邦人民及傭兵組成的軍隊。王位的繼承通常行世襲制。在海岸區生活的培肋舍特城邦，也具有上述的政治體制，可是這個培肋舍特酋長組織聯盟（蘇十三 3；民三 3；撒上五 8），而且四個基貝紅城邦亦組聯盟（蘇九 17），以對抗客納罕諸酋長所組成的聯邦（蘇十 3-5；十一 1-2）。

除了這些小城邦之外，尚有大帝國，如埃及、亞述、新巴比倫及波斯帝國。巴勒斯坦及敘利亞的城邦有很長一段時期是埃及帝國的臣邦。這些帝國組織嚴密，並以武力攻城略地，擴大疆域，征服各種民族。在這種帝國內，國家感情薄弱；保衛疆土，長年征戰的，都是傭僱而來的職業軍人。國王的權威至上，王位的繼承，理論上亦採世襲制。

在公元前廿世紀末葉，有民族國家興起，這些國家均以民族之名作為國名，如厄東、摩阿布、阿孟及阿蘭等。他們至少在開始時，活動均限於民族居住的範圍內，不從事擴張。當國家有難時，則以公告

方式徵召百姓抵抗外來侵略，國防的主力，絕不是傭兵。政府亦採君王制，然而王位不一定世襲。從創卅六 31-39 所列厄東的君王表，我們發現，君主是透過推選或人民擁戴而產生；若後來採王位世襲制，則是因為自然發展或因為鄰近大帝國影響所致。

根據聖經的記載，以色列人曾要求立君，如其他民族一樣（撒八 5）。然而，以色列未仿效客納罕的城邦政府組織。這種政府組織，因以色列占領該地而終止。以民曾嘗試擁戴基德紅為君王行世襲王朝政治；但為基德紅所拒（民八 22-23）。在舍根的阿彼默肋客王朝是假借外力生存的，而且存在的時間很短（民八 31；九 1-6）。最近有人認為，達味所占領的耶步斯人城市耶路撒冷，以及敖默黎所興建的撒瑪黎雅城，有仿照客納罕的城邦體制，但是，這種推斷沒有什麼文獻根據。

以色列人的國家概念，在初期時候，並不趨向大帝國。埃及與以色列接觸頻繁，對以色列人的國家概念有所影響。直到達味王朝及撒羅滿時代，以色列人才有建立大帝國的傾向及企圖。然而，結果是好景不長，只是遺留下一些仿照埃及的行政組織的痕跡罷了。

以色列人的國家概念，反而比較類似敘利亞及河西州¹的阿拉美王國形式。和這些王國一樣，以色列及後來的以色列及猶大王國，都以民族的名字做為國名，而且，世襲的王朝制度並不是一開始就有的。如果我們可以掌握更多關於這些王國的早期歷史及組織的資料，那麼一定可以舉出更多他們之間的類似性。無論如何，我們應該注意到：這些王國的建國期與以色列相去不遠，而且其人民是從半遊牧而過渡到半定居生活的民族群體。這些國家顯然是固定在疆域內，度定居生活的宗族羣體之產物。

¹ 河西州（Transjordan）是指幼發拉底河以西，約旦河以東地區。請參閱《思高聖經辭典》九二〇條。

第二節 以色列的十二支派

在開始卜居客納罕時，以色列即是十二支派組成的聯盟。在與以色列有親戚關係的民族中，也有類似十二支派的制度。根據創廿二 20-24，納曷爾有十二個以阿拉美家族命名的兒子。同樣的，依市瑪耳的十二個兒子正是十二家族的族長（創廿五 12-16）。在河西州定居的厄撒烏子孫，亦分為十二個家族（創卅六 10-14）（第十二節又加上了阿瑪肋克）。

十二支派在舍根訂立契約，確定了他們在宗教上及民族上的統一性（蘇廿四）。有人將以色列的這種組織與希臘的保護聖殿同盟做比較。所謂保護聖殿同盟，即是在聖殿四周的一些城市結為同盟，他們在聖殿內參加共同的禮拜儀式，並且商討共同的事務。固然這種比較有助於我們了解支派組織，然而在做比較時，我們應該謹防草率的認同，並且小心地分辨其中之差異性。以色列的十二支派對他們所締結的同盟，有強烈的認同感，他們有共同的稱呼，同稱為以色列，信仰同一的上主雅威（蘇廿四 18, 21, 24）；在同一的聖殿慶祝瞻禮節日。結約之櫃象徵著上主在他們之中。他們有共同的典章及法律（蘇廿四 25），並將它們彙集成冊，以判決違反這些習俗或成文法的罪行（蘇廿四 26）；判決在以色列從未見過的惡行（民十九 30；廿 6, 10；參閱撒下十三 12）。

在聲討基貝亞惡行的事件中，我們發現，各支派共同懲罰某一特別醜惡的行徑。從這不尋常的個案看來，可能以色列人民在有糾紛發生或對法律有歧見時，都求諸於共同承認的民長（民十 1-5；十二 8-15）所列舉的「小民長」，顯示出這種看法的正確性（參閱本書第三篇第十章第五節）。

1 赫卡塔友斯（Hekataios Von Abdera），希臘作家，大約生活於公元前 300 年左右，著有埃及歷史。筆名赫卡塔友斯（Pseudo-Hekataios Von Abdera）乃託赫卡塔友斯之名寫作之作者。

以上假設有它的可靠性。另外有人認為支派的代表扮演排難解紛、解釋法律的角色；這種看法就較不確實了。無論如何，依《民長紀》的報導，以色列的支派同盟不具有政府組織及政治作用。這些支派共同組成一個民族，共同參與同一的宗教敬禮；但是他們沒有共同的領袖，這一傳承中，從未提及一位能與梅瑟及若蘇厄相比擬的人物。無疑的，《民長紀》的撰寫者，將時代劃分得很清楚，將管理全以色列，領導他們出埃及的領袖，視為時代的里程碑，在他們之後是另外一個紀元。我們知道，那些被稱為「大民長」的，都只是家族群體或支派的救星，拯救他們出於危亡之境（參閱民三 9，15）。只有少數的例外，如基德紅、德波辣及巴辣克，才能將他們的影響力擴及較多家族及支派；但是，從未提及任何統一管理的行動；然而以色列的鄰邦則有統一管理的組織。此外，基德紅堅拒做為以民的領袖（民八 22-23）。即使阿彼默肋客稱了王（民九），也只是未能繼續下去的插曲，而且他的領導範圍，也只限於客納罕城舍根及一些以色列家族。

各民長有其共同點，即：天主揀選了他們，交給他們一項具有救恩意義的任務（民三 9，15；四 7；六 14；十三 5）；上主的神降在他們身上（民三 10；六 34；十一 29；十三 25；十四 6，19）。在民長時代支配以色列的權威，都具有神恩的特徵。這個觀念是很重要的；以後它會再出現。

第三節 君主政治的興起

在以色列聯盟尚未具有確定的政治型態時，阿孟、摩阿布及厄東，這些相互間關係密切的王國已存在很久了。以色列聯盟忽然形成了國家，撒烏耳是為首任國王，關於君主政治之建立，在撒慕爾書有二記載：一贊成：撒九 1—十 16，十一 1-11，15，以及撒十三—十四；另一記載反對：撒八 1-22，十 18-25 以及撒十二及十五。根據第一組記載，上主選了撒烏耳作為以民的救星（撒九 16），根據第二組的記載，百姓自己要求立一君王，好能和其他各國一樣（撒八 5，20；參閱

申十七 14)。

培肋舍特人的威脅促使以色列聯合行動，加速以色列立君的發展。撒慕爾書中第一組的記載，撒烏耳繼承民長的使命，和其他諸民長一樣，也被上主揀選做為以民的拯救者（撒上九 16；十 1）；領受上主的神（撒上十 6，10；十一 6）；解救了以民（撒上十一 1-11；十三至十四）。以色列民首度全體一致認同上主為他們揀選的首領：在戰勝阿孟人的第二天，擁立撒烏耳為王（撒上十一 15）。這位領受「神恩」的首領（*nagid*，參閱第三篇第二章第二節）（撒上九 16；十 1），變成了 *melek*（君王）（撒上十一 15）。

以色列支派聯盟成了國家是一項很大的改變。從此，以色列和河西州諸國一樣成為國家，一個新生國家需要形式及制度，所以摹仿外國在所難免。撒慕爾書第二組的記載，曾提到過此種仿效異國的傾向。撒慕爾所宣告的（撒上八 11-17），並書寫在卷上的「君王的權利」（撒上十 25），旨在預防抄襲異國的典章制度。以色列人和厄東人一樣（創卅六 31-39），難以訂立王位繼承的原則，撒烏耳的王位繼承無規矩可循。傀儡國王依市巴耳由阿貝乃爾操縱登基；在此期間，猶大人則給達味傅油，立他為王（撒下二 4）。如同其他國家一樣，撒烏耳布告徵調以色列民作戰（撒上十一 7；十五 4；十七 2；廿八 4）；然而，他以人數較少，比較驍勇善戰（撒上十三 2，15；十四 2），經自己挑選（撒上十四 52）的兵士與培肋舍特人對峙。這些兵士隸屬於軍事領袖（撒上十八 5，13）；這些軍事領袖則由撒烏耳賜地封王（撒上廿二 7）。這是以色列職業性軍事領袖之濫觴。在軍隊中，外邦人亦可升遷任將領，如厄東人多厄格（撒上廿一 8；廿二 18）。依市巴耳接管了他父親的軍隊（撒下二 12），以及二個土匪頭子，基貝紅人的後代巴阿納及勒加布（撒下四 2）。然而，我們不能說，支派聯盟的終止，君王政治的建立是由撒烏耳開始。因為撒烏耳的權威僅限於軍事的指揮權，除了軍長居貝乃爾外（撒上十四 50），我們不認識其他首長。撒烏耳時代沒有中央政府，支派或家族群體各自為政，一如往昔，直到達味政府的建立才做了決定性的轉變。

第四節 兩國一君政體

根據聖經的記載，達味王權是撒烏耳領導權之延續；同時，達味也領受同樣的神恩。上主廢棄了撒烏耳，選立達味做祂子民的君王（撒上下十六1），達味和撒烏耳一樣，受撒慕爾傅油（撒上下十六12-13），並且上主的神也降在達味身上（撒上下十六13），如過去降在撒烏耳身上一樣。在這些記載中含有強烈的宗教特徵，在以色列中，這種宗教特徵總是權力的象徵；但是，在以色列歷史發展中，實際情況並不如此。達味的王權之緣起及發展與撒烏耳王權有很大的區別。達味最先是撒烏耳幕下的軍事將領（撒上下十八5）；然後自己獨立（撒上下廿二2）；最後投奔培肋舍特人，他們讓他領導漆刻拉（撒上下廿七6）。在撒烏耳死後，達味並未受一位先知，而是受猶大人民傅油為王（撒下二4）。

猶大從一開始就有他自己的歷史。猶大與西默盎、加肋布及刻尼子孫，占有自己的土地，獨立於若瑟家族之外（民一 3-19）。在民長時代，耶路撒冷、革則爾、阿雅隆諸城（民一 21, 29, 35）（當時還是客納罕人的領土），形成了猶大支派與北方支派之間的壁壘。這層壁壘固然沒有阻礙猶大與其他支派間，宗教及個人的來往（民十七 7-8；十九 1-2），但是，猶大的確是獨立於其他支派之外；德波辣的歌（民五）讚頌各支派奮勇參戰，從遠處出征，但未提及猶大。在民廿 18 中，猶大似乎是支派聯合聲討本雅明人的主角，但這只是摹仿民一 1-2 的附加句子而已。在撒烏耳領導以色列時，猶大對以色列較為認同，撒烏耳住在猶大附近的本雅明地，而且他也能對猶大行使一定的權威（參閱撒上下廿三 12, 19-20；廿七 1）。然而，猶大仍保持自我的獨立性，在撒烏耳陣亡後，立即產生分裂（撒下二 7, 9）。達味在赫貝龍開始為王時，好像還是臣服培肋舍特；而且達味是以自己的傭兵攻占耶路撒冷（撒下五 6-7），而不像撒烏耳，是以徵召來的軍隊出征（撒上下十一 7）。在此，我們可看出，達味及撒烏耳在初建王權時，二者之間的差異。

猶大與以色列之間的差異性始終保存。依市巴耳死後，加上培肋舍特人的長期威脅，致使各支派承認達味為以色列的君王。但是，以色列並未因此而與現存的猶大王國完全認同；猶大對以色列也是如此。猶大人給達味傅油，立他為猶大家族的君王（撒下二4）；同樣地，以色列的長老們也如此給達味傅油，立他為以色列的君王（撒下五3）。撒下五4-5說得很清楚：達味做猶大王，七年零六個月，做全以色列和猶大王卅三年。當達味以撒羅滿為王位繼承人時，欽定撒羅滿做以色列和猶大的領袖（列上一35）。固然，達味及撒羅滿的王國有其統一性，大家都承認這是一個王國，但是這個王國卻是由二個部分組成。在點數撒羅滿王國的太守行政區時（列上四7-19a），未將猶大計算在內；猶大有其特有的行政組織，在列上四19b（參閱第三篇第八章第二節）記載了另派太守治理的地區。猶大與以色列之間，在軍事事務上也是分開的。當達味為了徵兵方便而統計人口時，以色列與猶大是分開統計的（撒下廿四1-9）。在圍攻辣巴時，以色列與猶大都曾分別出兵（撒下十一11）。

所以上述的王國是一個聯合王國；猶如今日的不列顛聯合王國及昔日的奧匈帝國。若我們願意將此王國與年代較接近的王國相比較，則有敘利亞的哈瑪特（Hamat）與拉阿師（La'ash）之聯合雙重王國；這王國是我們從公元前八世紀的文獻中所認知的。

另一方面，達味及撒羅滿的王國亦不純粹由以色列民族組成。達味及撒羅滿曾迫使猶大及以色列境內的客納罕遺民歸順；無疑的，有不少學者曾過分誇張地強調這些遺民在政治上的影響。不過，事實上，達味藉著對外戰爭征服了不少異族城邦，如培肋舍特、厄東、阿孟、摩阿布及阿蘭（撒下八1-14）；不是將他們列為以色列的屬國（撒下八2；十19；列上二39）；就是在他們中設置官吏（撒下八6·14）。從此，大帝國的概念取代了民族國家的觀念；其時正值埃及帝國衰退，以色列似可取代埃及在此地區的地位，但是，以色列帝國曇花一現，達味的繼承人喪失了部分占有的領土（列上九10-11；十一14-25）；然而大帝國的概念仍然存在，至少是撒羅滿的理想（列上五1；九19），而且他在貿易以及

文化方面的表現也確實具有泱泱大國之風（列上九 26-十 29）。以色列帝國的行政組織始自達味（撒下廿 23-26），成於撒羅滿執政時（列上四 1-19）；但是，這行政組織似乎是仿效埃及的（參閱第三篇第七章第一節）。

第五節 以色列與猶大王國

因領導者而聯合的政府，以及建立大國的嘗試，只繼續了兩代。撒羅滿死後，以色列和猶大分裂成二個只有外交關係的國家，但這種關係也逐漸消失。此二國的國家概念很不相同。從撒烏耳傳下來的神恩思想，在以色列國中仍然很活潑。以色列的第一任君王雅洛貝罕，因一位以上主之名發言的先知的應許，獲得王位（列上十一 31, 37）；而且雅洛貝罕也因此為人民所接受（列上十二 20）。同樣地，耶胡被上主選立為君王（列上十九 16）；接受厄里叟一位弟子傅油（列下九 1-2），以將軍的身分躍登王位（列下九 13）。選立及罷黜以色列君王的是上主（列上十四 7-8, 十六 1-2, 廿一 20-21；列下九 7-8；參閱歐十三 11）。然而歐瑟亞先知曾譴責以色列，不尋求上主旨意，自立君王（歐八 4）。無論如何，在敖默黎之前，以色列國不行王位世襲制，而且世襲制度也始終未在以色列國生根。敖默黎王朝執政四十年，耶胡王朝因雅洛貝罕第二的長久執政，得以延續至百年之久；其後廿年內，六度易君，其中四位君王被弑，以色列國最後為亞述帝國所滅。

猶大王國的情形則完全不同。猶大從開始就行世襲制，而且王位是透過神的干預而被認可的：納堂先知應許給達味永久存在的家室及王權（撒下七 8-16）。在民長及撒烏耳時代，以及在以色列國中，上主揀選個人做為以民之領袖；然而，對達味的揀選則關係到整個家世；這種對整個家室的選立，則導致依人之規律繼承王位。當達味將死時，無人去討論是否行世襲制，他們的問題是，由哪一位兒子繼承王位；最後是達味而不是上主，選立了撒羅滿（列上一 28-35）。撒羅滿死後，猶大與以色列相反，毫不猶豫地承認撒羅滿的兒子勒哈貝罕為王（列上

十二 1-20)。固然，在猶大國中，曾有宮廷革命，但是達味家世則始終受人民擁戴為王（列下十一 13-20；十四 21；廿一 24；廿三 30）。

如果我們能掌握更多關於此二國的資料，一定能再發現二國之間的制度的其他差異性。以色列與猶大二國時而互相聯盟，時而互相敵對，其他的國家也認為他們是兩個不同的國家。但是，這種政治上的二元劃分，並未破壞此二國居民共有的民族性；他們是兄弟（列上十二 24；參閱編下廿八 11）；他們有共同的民族傳統。《列王紀》也將此二國的歷史，當作一個民族的歷史，一起敘述。他們之間最基本的聯繫是宗教。亞毛斯不願欲將其遣回猶大的司祭阿瑪責雅的反對，與從猶大來的另一位上主的人一樣（列上十三 1-2），仍然在貝突耳向人民宣講（亞七 10-13）。猶太人都在耶路撒冷的聖殿朝拜上主，以色列的天主。以色列是由於政治原因，與猶大相對之北國的專有名稱；但以色列一詞含義甚廣。依八 14 曾提到以色列的兩家。雖然，列王時代有南北政治之分裂，但是十二支派聯盟的宗教理想仍然活潑地延續著，而且，先知們也期待著十二支派的再度合一。

第六節 充軍後之會眾

耶路撒冷的淪陷，說明以色列的政治組織業已壽終正寢。從此，猶太先是新巴比倫，後是波斯及色婁苛帝國的一部分。這些帝國在猶太建立他們行省的行政組織；即使在阿斯摩乃王朝成立時，猶太仍受帝國的監護。固然，舊有的生活習慣，透過家族群體（*mishpachot*）以及地位尊高，做為百姓代表的長老們（*zeqenim*）（參閱第三篇第二章第二節）（厄上五 9；六 7），仍然存在於村落及城鎮生活中；然而，國家的概念已不復存在。在客觀現實許可之下，猶太人在宗教及文化範圍內是獨立的；他們透過宗教法律及司祭領導，而形成了一個宗教團體。這個團體之組織可說是一個「神權政府組織」；這組織將固有「上主為王」的概念（出十五 18；戶廿三 21；民八 23；撒上八 7，十二 12；列上廿二 19；

依六 5)，以新的方式表達出來，並加以證實。在充軍時及充軍後，以色列人常提到「上主為王」的思想，例如第二依撒意亞先知書（依四十一 21；四十三 15；四十四 6），以及論上主為君王的聖詠（詠四十七；九十三；九十六—九十九）。管理以色列的君王是上主的代表（編上十七 14，廿八 5；編下九 8）。《編年紀》的作者在觀察達味統治之下的以色列民族史時，發現到「上主為王」的概念實現於世上（編上十一—廿九章）；而且相信，在則魯巴貝耳及乃赫米雅領導之下的猶太會眾之行徑，也接近這種理想（厄下十二 44-47）。

第七節 以色列是否有國家概念

我們不能說，以色列有一統一的國家概念。十二支派聯盟，撒烏耳、達味及撒羅滿王朝以及充軍返鄉的會眾，都有不同的領導形式。我們甚至可能說，以色列始終未有國家的概念。十二支派聯盟，以及充軍返鄉的會眾，從未形成真正國家的組織。固然，此二時期之間，在北方支派約三百年，在猶大約四百五十年之久，有各種不同的君王政治；但是，我們很難說，這種君王政治的組織及意識，對以色列民有多少實際影響。充軍返鄉的會眾，很自然地就恢復了君王時代以前的生活方式。這使我們不得不設想，宗族、鄉村、城市會眾的組織一直是繼續傳衍下來的。而且，這種會眾生活，是法律經文所考慮到的唯一的一種公共生活方式。固然，聖經中有君王的法律（申十七 14-20），以及君王的權利（撒上八 11-18，參閱十 25）；但是，這些經文完全不像是政治原則或政治文獻。在這些章節中，君王政治意指上主所選立的君王（撒上八 7-9）；或是以民對上主所選君王之臣服（申十七 15）；而且，這些章節都警告以民不要仿效外邦人（撒上八 5；申十七 14），並提醒他們君王將帶來的害處（撒上八 11-18；申十七 16-17）。除此之外，經文對君王政治沒有多加敘述。如果我們要了解並研究君王政治的典章制度，必須也應注意到歷史書的有關記載。

在有關君王政治的興起之記載中，有一股反君王的潮流（撒八 1-22；十 18-25）。申十七 14-20 以意在不言中的方式；歐七 3-7；八 4，10；十 15；十三 9-11，以強烈的口吻表現了反君王的思想，此外，則卅四 1-10 也含有這種思想。厄則克耳先知在其未來的復興計劃中，給予領袖（他避免用君王一詞）的地位是相當低微的（則四十五 7-8；十七 22-23）。《列王紀》之申命學派編纂者，曾整體性地譴責了以色列的君王，以及幾乎所有猶大的君王。

與此相反地，另有一擁護君王政體的潮流。這潮流表現於另一記載君王政治興起的傳承中（撒上九 1-16；十一 1-15）；於納堂對達味及其王朝的預言中（撒下七 8-16）；於君王的詩歌中（詠二；十八；廿；廿一等），於具有君王的默西亞經文中。這些經文宣告將來的拯救者是達味的後裔，是理想中的以色列大王國的君王（依七 14；九 5-6；十一 1-5；耶廿三 5；米五 1）。（參閱君王聖詠的默西亞觀）。

但是，這二種互相反對的潮流，都富有同樣的概念，即以以色列的基本神權概念。以色列是雅威的百姓，除了上主，沒有其他的君主。基於這種理由，在以色列歷史中，它始終是一個宗教團體，宗教連結了在客納罕度半定居生活的各支派，以及後來充軍返鄉的會眾；宗教保證了君王政體之成立，後來南北二國分裂，百姓間唯一的凝聚力也是宗教。以色列民族的領袖是由上主所選立的；批判領袖的標準則是他對以色列子民與上主所訂立盟約的信守。由此觀察，國家體制或是君王政體似乎只是附屬品，而且，實際上，以色列在長久歷史中，有很長的一段時期放棄這種政治組織。在此，我們建議在研究以色列的宗教時，不必如一些新的學派那樣，過分地強調所謂的「君王意識」。

第五章 君王的位格

以色列人有數百年之久，生活於君王政治之下。由於歷史書及先知書的記載，我們對此段時期的政治組織能有相當的了解。君王政治的典章制度，對於以色列人的宗教觀有所影響；因此，對該問題做進一步的研究是很重要的。雖然有的學者誇張此影響。很可惜，我們的資料是單方面的，大都出自猶大王國，對於北朝我們所知甚少；然而，北朝對於王權有不同的看法，關於這點我們先前已提過。此外，我們所能掌握的資料相當缺乏，因為聖經的撰寫，對於典章制度的問題並不特別關注。因此，我們需要借助以色列鄰國的典章，以期更深刻地了解以色列；當然這種工作是很有用的，但是我們也得小心，不可牽強附會，將以色列人所陌生的觀念及習俗加之於以色列身上。

第一節 立君

很清楚的，在北朝，王位世襲並未成為制度；相反的，在猶大國則行世襲制。然而猶大國的王位繼承，上主的揀選仍為先決條件；所謂君王是上主所賜，不但因為上主與達味訂約許下達味家室的王權永垂不朽，而是在王位繼承時，上主又再度選立君王。王位由撒羅滿，而不是達味的長子阿多尼雅繼承，是因為上主選了他（列上二 15；參閱編上廿八 5）；每次新君登基，都是在重申上主與達味訂立的條約，而且新的君王是被上主所收養的。關於這些，我們將再論述。君王為神所選的觀念，盛行於整個東方世界。在美索不達米亞，王位世襲有如制度，然而，高提阿王¹是寧吉爾蘇（ningirsu）神在心中所指定的牧人；納波尼杜²王在他尚在母胎時，新神³及乃爾加耳神⁴已指定他為王；巴比

倫的文獻在論及居魯士時曾說：瑪爾杜克神⁵立了居魯士為王，統理全世界；在此時，我們自然會想起依四十四 28：是我（雅威）論及居魯士說：「他是我的牧人」；以及依四十五 1：「上主這樣對祂的受傳者居魯士說……」同樣地，埃及人也有這種觀念；每位法老都被視為太陽神拉（Ra）的兒子。在敘利亞的阿拉美王國中，哈瑪特及拉阿師的國王匝克伊爾（Zakir）說：沙美因巴耳（Ba'al-Shammaïn）召喚我，並在我旁邊使我為王。實際上，這位匝克伊爾是篡位者；而申特西里（Sendschirli）王，巴爾—勒庫伯（Bar-Rekub）才是王位法定繼承人，他說：我主勒庫伯王厄耳（Rekub-el）要我登上王位，繼承我父親的位置。

王位世襲並不一定由長子繼承。赫特人極可能有長子繼承王位的制度。然而敘利亞的阿拉美王國顯然沒有這種規定。在埃及亞述通常由長子繼承王位，但非硬性規定。父王選定太子，並在父王尚在位時，就讓儲君參與政事。在烏加黎特，太子是由父王在其兒子中選取。在以色列，長子有優先繼承父親王位的權利，但是最後決定仍操之於父王（編下廿3）；父王可選立非長子為太子。達味的諸兒子中，阿多尼雅是最長者，原應繼承王位（列上二 15，22）；而且有一部分人支持他（列上一 5-9；二 22）。但是另一部分人則擁護撒羅滿（列上一 10）。到底選定繼承人仍是父王達味的事（列上一 20，27）；他選立了幼子撒羅滿（列上一 17，30）。約阿哈次繼約史雅為王，雖然他有一位長兄；後來這位長兄，為

1 高提阿王（Gudea）是公元前 2500 年左右蘇美人（Sumerian）的霸主，現巴黎羅浮宮（Musée du Louvre）中藏有高提阿王的雕像。美索不達米亞的文化是源自蘇美民族。

2 納波尼杜（Nabonid）是巴比倫帝國最後一位君王，在位期間公元前 556 年至 539 年。

3 新（sin）是月亮神，是一位女神。

4 關於乃爾加耳（Nergal）神，請參閱《思高聖經辭典》第廿七條。

5 漢摩拉比編纂法典，並改革宗教，取締過去各式神道而獨尊大神瑪爾杜克（Marduk）。

法郎以約雅金之名選立為王（列下廿三 31, 36）。如果作為法定繼承人的長子去世，通常在其弟弟中選取一位。如阿默農去世，撒羅滿繼承王位。在亞述顯然也有這種習俗。當一位君王有數個妻子時，立君的過程往往複雜化，例如勒哈貝罕寵愛瑪阿加，遂將瑪阿加的長子阿彼雅立為儲君，為眾兄弟之長（編下十一 21, 22）；雖然瑪阿加不是正妻（參閱達味特寵巴特舍巴之史實）。

撒羅滿在他父親仍然在位時，就受傅油為王（列上一 32-40），在此之後的一段時日，達味才駕崩（列上二 1-10）。約堂在他的父親烏齊雅患癩病時，代理朝事，統治國家（列下十五 5）；但未提及被傅油。聖經經文清楚記載二王並列的事例，只有上述二件。然而現代的史學家認為除此之外，尚有同樣的事例，只要經文中未提及。他們認為，在猶大國中，有約沙法特、烏齊雅及默納舍，在以色列國有雅洛貝罕二世，與父王共理朝事。史學家們這種假設的主要目的是協調聖經中的互相矛盾的年代表。在撒羅滿及約堂這二件已完全確定的個案中，二王並列的原因是，父王年事過高及身患重病，無法處理朝事，所以我們認為共理政事的說法，並不完全確實。在埃及及亞述碰到這種情形，其王位繼承的處理方式是不同的。

婦女不可繼任王位。阿哈齊雅去世，沒有男性子嗣，則由其兄弟耶曷蘭繼位（列下一 17；參閱列下三 7）。在猶大國內，阿塔里雅在其子去世後，接掌大權，垂簾聽政七年；但這是不合法的，終被推翻（列下十一）。

第二節 登基禮儀

關於登基，較為詳細的記載有二，一是關於撒羅滿的（列上一 32-48）；另一則是關於約阿士的（列下十一 12-20）。此二君王的登基背景特殊。撒羅滿登基時，結束了長期的鉤心鬥角與王位爭奪，而且他的父王仍然在世。約阿士登基是阿塔里雅垂簾聽政之終結。此二位君王相隔一個半世紀。然而登基儀式相似。由此，我們可推斷猶大國的共同禮俗。

登基儀式分兩地舉行，一在聖所，另一在王宮；其中儀式有加冕與授杖（在撒羅滿案未記載）、傅油、歡呼、授職、官員宣誓效忠（在約阿士案未記載）。現在我們將之分段敘述於後。

(一) 聖所

撒羅滿在耶路撒冷的基紅水泉受傅，是否泉水在登基儀式中也扮演了某種角色？有人引詠一一〇7：「他於道旁暢飲溪流」，而認為泉水和登基有關聯；不過這只是猜測之詞。撒羅滿何以在基紅受傅的原因，極可能是因為在那兒有約櫃。在列上一 39 說得很清楚，司祭匝多克從會幕裡取過油角來，給撒羅滿傅了油；此地的會幕，該是達味放置約櫃所建的帳幕（撒下六 17）；在此帳幕附近是祭臺。當阿多尼雅聽說撒羅滿在王宮已接受王位時（列上一 49-50），就從洛革耳水泉跑到這祭壇前（列上一 9）。約阿士是在聖殿中被傅油的，撒羅滿之後的猶大國王，大概都在聖殿受傅。

根據列下十一 14，在儀式進行中，約阿士站在高臺上。我們將之比較一下列下廿三 3 的記載：在宣讀法律時，約史雅站在高臺上，然而這章節的類似章節，編下卅四 31 只說君王站在他的位置。關於約阿士的登基，編下廿三 13 則形容得更清楚：「這高臺在殿門旁」。根據上述的記載，我們聯想到阿哈次為了亞述王的緣故，所拆除的殿內之寶座（根據希臘譯本譯名），以及君王從外面來到殿內的外門（列下十六 18）。或許上述的高臺即是撒羅滿在庭院中央所設立的銅臺（編下六 13）。這種由君王所有的高臺，在其他民族中也有，在烏加黎特（阿拉伯人稱為辣斯商木辣）及埃及有一種柱子，柱子上有一君王的站臺，站臺前設有神像。總而言之，在以色列人的聖殿內和埃及的廟宇中，都有一君王及法老的站臺，在登基禮時，新君就站在臺上。

(二) 加冕與授杖

列下十一 12 記載：司祭約雅達交給了約阿士 *nezer* 及 *'edut*。Nezer

一詞通常譯成「王冠」，並不很正確。該詞原意「祝聖」；此處所指的是君王登基的象徵物（參閱撒下一10；詠八十九40；一三二18）。這象徵物鑲在王冠（'atarah）上（耶十三18；則廿一31）或是君王頭上戴的東西（sanip）上（依六十二3；德（希伯來文本）十一5；四十四4；四十六16）。Nezer 形似一朵花（sis）。在描寫充軍之後大司祭的禮冠時（出廿八36，卅九30；肋八9）；sis與nezer通用；而大司祭的禮冠，實是君王特徵的遺產。事實上，德四十四4將sis當作君王的sanip；而且，詠一三二18說：君王的nezer要「花開繁茂」。但是nezer的形狀也可能改變，根據撒下十二30記載，達味從米耳公神的頭上，取下王冠上的寶石，戴在自己頭上。'edut 一詞較難解釋：它原意「證物」，「法律」；學者通常認為它是 ze'adot（手腕上的飾物）之誤。根據撒下一10，達味得到撒烏耳的王冠及腕鐲；或許在登基禮儀進行時，應該使'edut立著，所以詠八十九40將冠冕及約書（berit）分列；然而'edut有時與berit是同義字。'edut的另外一個同義字是choq（聖旨），在詠二6-7，曾提到君王的祝聖，以及上主的「聖旨」。這時，我們聯想到埃及登基禮中的「記錄」，埃及人認為這種「記錄」是出自神的手筆，所以杜特美斯第三（Thutmes III）說：「祂給我加了冕，並撰寫了我的記錄」；這句話與列下十一12極為相似。埃及的「記錄」包含有法老的名字，及他為神之子，並掌握政權的證件；這記錄是一種法定文書。在猶大國新君可能也有這種文件，證明上主揀選了他，並許下他戰勝敵人。這種證明文件仿效詠二7-9中有關上主「聖旨」經文的方式行文，也可能加上一些紀念上主與達味及其家族訂約的文字（撒下七8-16；詠八十九20-38；一三二11-12）（在這些章節中，我們亦可發現'edut一詞）。

埃及法老登基時接受王冠及上下埃及的笏。在亞述新君登基時，首先將王冠及權杖放於神明之前，然後由司祭加冕，並授與權杖。關於以色列新君登基的記載，從未提及權杖。杖對以色列而言，並非專為表示王權的東西，若君王帶杖也未必有特殊意義，或許只是表示他的行政權威（詠二9，一一〇2），以及他的司法權（詠四十五7）。

(三) 傅油

聖經記載撒羅滿登基時，未提及加冕；但約阿士登基時則曾提到，值得注意的是此二段經文都清楚地提到最主要的禮儀：傅油（列上一 39；列下十一 12）。第一位君王撒烏耳就曾接受傅油（撒上九 16）；當達味成為猶大君王（撒下二 4），以及全以色列君王時（撒下五 3；撒上十六 13），也被傅油。此外，撒羅滿、約阿士，甚至篡位者阿貝沙隆，都被傅了油（撒下十九 11）；年代較近者，猶大國王約阿哈次（列下廿三 30），以色列國王耶胡（列下九 3, 6），也都被傅了油。猶大的所有君王一定都曾受傅，以色列的也極可能。撒烏耳（撒上十 1），及達味（撒上十六 13），都由撒慕爾傅油；厄里叟的一位弟子為耶胡傅了油。撒羅滿是由一位司祭傅油的（列上一 39）（卅四卻提到匝多克及納堂；前者是司祭，後者為先知）。約阿士也是由司祭傅油（列下十一 12）。在敘述其他的傅油事件時，司祭和先知這兩個名詞常以多數出現；但執行禮儀的只是一位宗教人物。猶大國君王的登基禮，一定在聖殿舉行，並由一位司祭傅油。

傅油是一種宗教禮儀，其中包含上主之神的降臨，神恩的賦予。撒烏耳在接受傅油之後，上主之神降在他身上（撒上十 10）；根據撒上十六 13，達味傅了油，立刻滿被上主之神。君王是上主的受傅者（撒上廿四 7, 11；廿六 9, 11, 16, 23；撒下一 14, 15（撒烏耳）；撒下十九 22（達味）；哀四 20（漆德克雅）；參閱撒上二 10；十二 3, 5；撒下廿二 51；詠十八 51；廿 7；八十四 10；八十九 39-52；一三二 10）。君王分享上主的神聖性，是不可侵犯的。達味不敢傷害撒烏耳（撒上廿四 7, 11；廿六 9, 11, 23），並且將膽敢手弑撒烏耳的報信者就地正法（撒下一 14, 16），因為撒烏耳是上主的受傅者。

君王的受傅禮儀，並非以色列專有。約堂反對阿彼默肋客僭越稱王的演講（民九 8, 15）顯示出，以色列未有君王之前，在客納罕已有這種禮儀；厄里亞奉命給哈匝耳傅油，立他為阿蘭王（列上十九 15），從這件事看來，很可能在大馬士革也有傅油的習俗，但這項假設既不因哈匝耳受傅為王（列下八 9-15），而得以證實；而且沒有其他非聖經的文件

做佐證。至於客納罕的傅油習俗，也可援引非聖經的文件為證。然而，這些文件並不很有證明價值；其中一項出自辣斯商木辣的文件暗示：當地君王是巴耳的受傅者；可是該項文件殘缺不全。從阿瑪爾納文件，我們得知，敘利亞及巴勒斯坦的君王接受傅油做法老的臣屬；在彼布羅斯的王陵中，有人發現香脂的容器，這些香脂很可能就是封侯傅油所用的油膏。我們從其他資料得知，埃及有其本地習俗：埃及的高級官員就任時須傅油，而君王登基時則不必傅油。上述文件及出土容器正是這種習俗的佐證。美索不達米亞的君王，似乎也不傅油。關於此點，我們所能引述的文獻只有一段，但是這段文獻很有可疑之處；因為這段提到亞述君王禮儀中的傅油禮的記載，是支離破碎的。相反的，赫特的君王，必須以「神聖的王權之油」傅油，而且赫特王的銜稱之一為 *Tabarna*，意即「受傅者」或「大王」。

在以色列中，受傅是否是君王的專利品呢？在列上十九 15-16 中，上主命厄里亞給哈匝耳，耶胡及厄里叟傅油。哈匝耳成了大馬士革王，耶胡被厄里叟的一位弟子傅油，立為以色列王。至於厄里叟及其他先知受傅油的事，經文未提及。列上十九 15-16 是根據經文的上下文附加上的，而且其文字使用也是象徵性的。依六十一 1 所說的傅油，也是象徵性手法，意指受上主之召，就任先知（參閱耶一 5），這種象徵的手法，也同樣地被運用於詠一〇五 15，編上十六 22；在這一段章節中，稱聖祖們為「受傅者」及「先知」。

相反地，許多聖經出處記載，司祭被傅油，根據出四十 12-15，給司祭們傅了油，表示他們世世代代，永遠盡司祭之職。所有的這些經文，都屬於司祭傳承，我們可將這些經文分為二組：在一組內只有大司祭才接受傅油〔出廿九 4-9；肋四 3, 5, 16；六 13（以上章節，司祭為單數）；六 15；八 12；十六 32〕；在另一組內，所有的司祭都受傅油（出廿八 41；卅 30；四十 12-15；肋七 35-36；十 7；戶三 3）。

我們大家都承認，所有的這些經文都屬於充軍以後時期。在歷史書及先知書中，沒有任何經文記載，在充軍之前，司祭，甚至大司祭

被傳油的。所以，很可能為君王傳油的禮俗，在一人統領全民的時代結束時，轉嫁到大司祭身上，漸漸地，所有司祭就任時，都行傳油禮。在此，我們應該注意到，除了我們以上從梅瑟五書中所引的經文外，沒有任何一處經文能夠很確定地說明，在希臘時代之前，司祭接受傳油。匝四 14 曾說到「兩位受傅者」之子，這二位受傅者是指耶叔亞大司祭及則魯巴貝耳省長；一位是會眾的精神領袖，一位是行政領袖。雖然，匝加利亞的經文用「受傅者」這一不平常的字眼，然而引起爭論的是則魯巴貝耳顯然從未被傳油。編上廿九 22 這一不甚可靠的章節提到：除了撒羅滿受傅為王外，匝多克也接受傳油，任大司祭。但是，這段章節旨在對照前所援引梅瑟五書中有關亞郎的章節，說明古代的習俗；並未確定君王時代有這種習俗。相反的，出自達九 25 的受傅的君王，極可能是指敖尼雅三世大司祭，而且加下一 10 所說的「受傅為司祭的後代」，明顯地是在指大司祭的後代。在羅馬時代，司祭不再接受傳油，經師們甚至認為，在整個第二聖殿時代，不行傳油禮。所以我們很難說，在何時代，大司祭或一般的司祭是接受傳油的，但是跡象顯示，在君王時代，只有君王傳油，大司祭或司祭是不接受傳油的。

我們曾大篇幅地討論傳油禮，是因為它與宗教思想有關。傳油使君王成為一個神聖人物，並且加強他在宗教行為上的能力。關於這點，我們將再論述於後。

另有更進一步的說法，即受傅者與默西亞同義。希伯來文 *mashiach* 一字的意義是「受傅者」，其音譯為「默西亞」。在世的君王是一位「默西亞」，是一位「拯救者」。這些概念集合於他們所期待的，具有默西亞位格的拯救者身上。這種默西亞與拯救者的集合概念，一直延續到公元前一世紀的偽經撒羅滿聖詠時代。這也說明了默西亞與君王二概念之合併使用由來已久，人們長久以來，一直以默西亞及受傅者來稱呼他們所期待的拯救者。

(四) 歡呼

在傅油之後，新君接受歡呼。百姓吹號或號角，並鼓掌歡呼：君王萬歲！（列上一 34, 39；列下十一 12, 14；參閱列下九 13）。當阿多尼雅宴請黨羽時，他們也向他做同樣的歡呼（列上一 25）；撒烏耳在米茲帕被選立為君時，也接受了這種歡呼（撒上十 24）。當胡瑟晉見阿貝沙隆，也做了同樣的歡呼（撒下十六 16）。

這種歡呼並不意指百姓選立了君王，而是百姓對上主所選立的君王之承認；上主的揀選透過了傅油禮而具體化。「君王萬歲」，這個歡呼並不是一種「希望」，而是一種承認。關於此點，請參閱列下九 13：耶胡被傅油後，人們吹號角，並說：「耶胡是王」！對君王的致候語：大王萬歲（列上一 13），以及誓言的開頭語（十七 55；撒下十四 19），也具有同樣的意義。這種誓言的開頭語，有時與「上主永在」一語並列（撒下十一 11；十五 21）；這種雙重的誓言形式，承認君王的權威類似上主的權威。

(五) 登上王座

在傅油及歡呼之後，大家都離開聖所進入王宮，在王宮內，新君登上寶座。撒羅滿（列上一 46）及約阿士（列下十一 19）就是如此。坐上寶座這一動作，意指接掌政權，而且「坐上寶座」一語也就成「掌握領導權」的同義語（列上十六 11；列下十三 13）。這種表達方式也同樣出現於現今的語言中。寶座是王權的象徵（創四十一 40；詠四十五 7），有時寶座亦人格化（撒下十四 9）。當人們指達味的繼承人，猶大的君王時，也用達味的王座表示（列上二 24, 45；依九 6；耶十三 13；十七 25），而且也以這種方式意指達味王朝的延續；就如納堂的預言所說的：你的王座永遠存在（撒下七 16；參閱詠八十九 5；一三二 11-12）。

1 瓦爾羅（Marcus Terentius Varro 公元前 116-27 年）是羅馬學者及作家。

撒羅滿用象牙及黃金打造的寶座，是世界罕有的（列上十 18-20）：寶座有六級台階，座背後刻有牛頭，座位兩邊有扶手，扶手兩旁立著兩隻獅子；六級台階立著十二隻獅子，每邊六隻。考古專家們都知道，東方世界的神座及王座，都具有珍貴金屬所打造的裝飾。我們在此沒有必要去探求這些象徵的意義。

因為選立以色列君王的是上主，所以編上廿九 23 稱君王的寶座為上主的寶座。編上廿八 5 說得更清楚；坐上上主王國的寶座，治理以色列。根據詠八十九 15 及九十七 2，上主寶座的基礎是公理及正義。君王的寶座也是基於正義（箴十六 12；廿五 5；廿九 14；參閱詠七十二 1-2），或建基於公平及正義（依九 6）。

（六）宣誓效忠

新君王在登上寶座之後，大臣們要向他宣誓效忠（列上一 47）。聖經只在撒羅滿的登基禮中，提到這種宣誓儀式，但是，我們可以想像到，每次新君登基時，臣子們都向他表示臣服，而且新君也重申臣子們的職位。在亞述的君王登基禮中，臣子宣誓效忠是一項很隆重的禮儀，居要職的臣子們，將他們職位的象徵物放在新君之前，不按照職位的秩序，隨意坐在座位上，然後新君發言道：各就各位，臣子們就各自取回自己職位的象徵物，並按秩序，坐在適合自己職位的座位上。

第三節 君王的名號

埃及法老登基時，要朗讀他的全銜。全銜包含五個名字，其中最後是他的登基名號及他出生時的本名。寫出這兩個名稱時，須鑲以框架，以示區別。

在美索不達米亞，一項出自烏路克¹有關君王登基的古老記載說：「伊什塔（Ishtar）女神取消了君王的原名，並且為他命名，統治全國。」然而亞述的登基禮儀中，則不提及新君更名的事，而且人們按

照原有的名字結構，如亞述·巴尼·巴耳（Assurbanipal）這種格式念出君王的名號，君王簡單地說：「亞述神（Assur）及新神（Sin）宣布了我的名字，要我作為統治者。」亞述的登基禮中，只是很簡單地說出神明對於新君的贊同；一項有關居魯士的巴比倫文件說：「瑪爾杜克神宣告了居魯士的名字，立他為君，統治寰宇。」這些文件證明亞述的君王在登基時，並不另立新名。固然，亞述帝王厄撒爾哈冬（Asarhaddon）被立為儲君時，曾立新名，但是在他當政時，幾乎不使用這個名號。提革拉特丕肋色爾三世任巴比倫君王時，另加普魯（Pulu）之名〔參閱列下十五 19；編上五 26 所說的亞述王普耳（Pul）〕，同樣，沙耳瑪乃色五世（Salmanasar V）以烏路賴（Ululai）為名統治巴比倫，他們二人另立新名，或許是為符合下美索不達米亞的習俗。許多赫特的君王，以兩個名字見稱於世，其中有一個名字是在其治理政事所用，它既不是出生時的名字，也不是登基時的名號。

依九 5 曾指出，有一位嬰孩誕生了，這位嬰孩有厄瑪奴爾及默西亞的名號，有人認為這個名號與埃及的登基禮儀中之五個名字有關。的確，我們在聖經章節中，看到這嬰孩的四個名號，同時由這四個名號，不難看出他的第五個名號。當然，聖經中的這些名號很可能是在文字上模仿埃及登基禮儀的名字而來。但是，我們絕不可因此推斷，以色列的君王在登基時，也另立這種頭銜。

在以色列中，有二次君王更名的明顯事例。厄里雅金受法老封立為王，並改名為約雅金（列下廿三 34）；瑪塔尼雅受巴比倫王封立為王，並改名漆德克雅（列下廿四 17）。這二個君王都是受外國君王干涉而受封，與耶苛尼雅²有別。耶苛尼雅在位期間介於這二位君王之間，不受

1 烏路克（Uruk）是美索不達米亞的一個城市。蘇美人開創了美索不達米亞文化，但從無統一全區的計劃，每一城市如烏爾、拉加斯、烏路克都是一獨立小國。

2 請參閱思高版聖經附錄四，年表的第四部分：猶大與埃及，亞述各帝國時代，有助於了解有關耶苛尼雅及其前後二君之敘述。

外君干涉，也未更改名字。由此看來，或許我們會認為：這二事例是因外國國王的干涉，更名是表示對外國君王的臣服。如果情形果真如此，那麼法老應該會給他的君臣一個埃及的名字（參閱創四十一 45）；巴比倫王則會給他的屬臣一個巴比倫名字（參閱達一 7）。但是事實與此相反，這二位更名的以色列君王的新名與他們的舊名一樣，完全是希伯來名字，而且還是雅威式的名字。因此，很可能以色列有更名的習俗，而且外國君王對此習俗也不加以干涉。

猶大的君王在登基之後，可能立一個登基的名號，或是王朝的稱號，以色列國的君王則不如此。我們這項推斷是有文件根據的。撒下七 9；編上十七 8 說：「我要使你成大名」；除了這種在埃及也有的一般性的語言表達方式之外，我們要引述具代表性的確鑿史實來支持我們的推論。約史雅的兒子及繼承人，在列下廿三 30-31，34 中稱為約阿哈次，但在耶廿二 11 中則稱為沙隆，而且編上三 15 的約史雅兒子的列表，不稱他為約阿哈次，而稱沙隆；是否沙隆是他原有的名字，而約阿哈次是他的王朝稱號呢？阿瑪責雅的繼承人，在列下十四 21—十五 34 中，有時稱為烏齊雅，有時又稱為阿匝黎雅，然而先知們則始終稱他為烏齊雅（依一 1；六 1；七 1；歐一 1；亞一 1；匝十四 5）；同樣地，編下廿六記載他的政績時，並稱他為烏齊雅，然而編上三 12 記載他的家譜時，則稱他為阿匝黎雅；由於以上的記載，我們可以推論：阿匝黎雅是他的出生名字，而烏齊雅則是他的王號。根據撒下十二 24-25 的記載，達味與巴特舍巴所生的兒子，由其母親命名為撒羅滿，由納堂先知取名耶狄狄雅；然而納堂所取的名字，後來不復再現，是否因為這個名字被他的王號所取代呢？是否達味這一名字是他的王號，而且可視為以色列的第一個王朝名號？是否他的出生名字是厄耳哈難，與撒下廿一 19 所載的，殺了哥肋維³的厄雅哈難，及創卅六 38-39 所載，繼

3 思高版聖經，撒下廿一 19 譯作：「厄耳哈難殺了加特城人·哥肋維的兄弟拉赫米」。但是，經查希伯來文本及七十賢士希臘譯本，均無拉赫米字樣，只說殺了加特人哥肋維。

撒烏耳之後，治理厄東的巴耳哈南是同一人？這都是猜測而已。

如果我們無法找到更確切的證據，以支持我們的推論，那可能是因為王朝的名號，使人忽略了對出生名字的使用與紀念。無論如何，我們都在假想範圍之內，而最大的可能是：猶大的國君在登基時，已經訂立一個新的名號。當然，我們不能肯定地說：猶大國君們在登基時，普遍地、確實地另取名號。

第四節 賀詩

百姓也真正地參與君王的登基。除了呼「君王萬歲」之外，百姓也高聲歡呼，吹笛，吹號（列上一40；列下十一13-14）。這種歡呼聲與音樂此起彼落，有如現今東方的民俗慶節。百姓還唱詩歌，讚頌新的領袖。許多有關君王的詩歌是特別為這種慶典而作的，有如詠四十五是特別為君王婚禮而作的。詠二及一〇〇篇，似乎是專門用於君王登基禮儀的詩歌。

在聖詠第二篇中，上主提出保證，保證在熙雍聖山上祝聖君王的是祂自己（詠二6）；上主的這個保證，也是對反對上主及其君王的諸王侯（詠二2）之警告。君王（或歌唱者）要傳報上主的聖旨 choq；這聖旨即是：上主在君王登基的這天，要永遠收君王為自己的兒子，並許給他統治世界的權柄（詠二7-9）；然後所有的王公諸侯要臣服效忠這位君王（詠二12）。在此篇聖詠中，我們又發現到傅油、聖旨，上主與達味家族所訂立的約，以及諸侯的效忠等事物。聖旨類似「證物」。約阿士在登基時就接受了加冕（證物之一）（列下十一12）（參閱加冕與授杖一節）。在詠二中所說的諸侯之叛亂，我們可以用政權轉移來解釋，或是用埃及君王登基儀式之一的「偽戰」來解說。關於此點，我們在本章第六節中，將再敘述。

在詠一一〇篇中，上主讓君王坐在祂右邊（1）；並鞏固君王的權杖（2）；上主宣稱祂生了君王（3）（根據希臘本，原文不明），並且使

他按默基瑟德的品位，永為司祭（4）；君王踐踏他的敵人，並做列國的仲裁人（5, 6）。在這篇聖詠中，我們發現到，登上王座，授權杖，上主的許諾，及為上主所接受等概念。關於默基瑟德品位的司祭職，我們將在本章第七節中再做敘述。

這二篇聖詠與君王登基有關，而且也適用於君王登基的慶祝禮儀。有人反對說，新經也曾運用過這二篇聖詠，而且，部分的猶太傳統，以及整個的基督宗教傳承，都視這二篇聖詠為默西亞聖詠；聖詠的撰寫者，不可能把小小的猶大國的君王視為統治世界的君王，更不可能稱君王為雅威的兒子。然而，在這二篇聖詠中，沒有任何事物超出皇室語言的使用習慣，以及以色列人對於自己國王的看法這二個範圍。對於第一個反對意見，我們只要提出撒下廿二，詠十八的達味聖詠做答覆，尚不必提出許多東方國家的類似說法。在這篇聖詠中，讚頌了君王擊敗一切敵人的戰功，其中運用許多與聖詠第二篇及一一〇篇相似的表達方式。此外，聖詠四十五篇的君王祝婚歌有許多表達形式，也同樣地使用於君王登基禮儀。而且我們從撒羅滿登基時的祝賀辭（列上一 37, 47）中，也可了解所謂的皇室的語言使用習慣。關於「雅威的兒子」之稱謂問題，可做如下解釋：在納堂先知的預言（撒下七 14）中，以「上主的兒子」意指達味王室的繼承人，而且「上主的兒子」這稱謂也透過編上十七 13；廿二 10；廿八 6，清楚地指出為撒羅滿。詠八十九 20-38 對納堂先知的註解將領導世界及為天主所收養這二個幅度融合在一起。

除引第二及一一〇篇之外，在君王登基慶典中，人們也可能唱其他聖詠，比如要求君王以正義統治百姓，並許給君王對全世界的統治權的詠七十二，以及描繪模範君王的詠一〇一；雖然沒有任何證據說明這些聖詠使用於何種禮儀。

有人認為詠二、七十二、一一〇，最先應該是君王的聖詠，然後在充軍之後，才加入默西亞的概念，但是，這種演變過程很難加以說明。總而言之，這幾篇聖詠，納堂先知的預言，以及一切與君王默西

亞有關的聖經經文，始終包含以下二層意義：即，每位出自達味家室的君王，都是將要來臨理想君王的肖像和預計。固然，沒有一位君王能完全符合理想，但是在新君登基，重申上主與達味所訂盟約的那一刻，人們總是要提出這個希望，相信這位君王將實現這個希望。以上所提及的這些聖經經文，都具有默西亞的特徵，因為它們都包含對救恩的希望和許諾，這個救恩是將透過上主所選的人而賜的。

第五節 君王是拯救者

君王是拯救者及解放者，對所有的原始民族而言，君王是他臣屬的福利之化身，國家興亡，百姓苦樂之所繫。現在我們援引二埃及文獻。一是關於色奴斯里特第三（Senusrit III）的詩：「他到我們中，建立了埃及百姓的生活，驅逐了他的敵對者」，另一是形容拉美西斯四世（Ramses' IV）統治的詩，如下：

離鄉背井的得以重返故里，
 隱藏逃避的不再恐懼，
 飢餓的得享飽飫，口渴的得到了滋潤，
 赤身裸體的有衣蔽體，
 衣衫襤褸的享有美服，
 受桎梏的得到了解放，
 被監禁的高朋滿座……

在美索不達米亞，亞述巴尼巴耳說：「自從亞述，新等神命我登上王座之後，亞達神（Adad）降雨，厄阿神（Ea）開啟水泉，五穀豐登……」司祭亞達·書·烏曆爾（Adad-Schum-uzur）關於亞述巴尼巴耳說：「沙瑪斯神（Schamasch）及亞達神鞏固了我主君王的德政，這是正義的日子，公平的年代，風調雨順，五穀豐登的世界，百姓多行

善舉……久病的得到了痊癒，飢餓的得到飽飫；弱小的得到了新的力量……婦女生育子女，並且喜悅地對她們的子女說：我們的主上大君賜給了你生命。」

所以，在以色列中發現這類語句並不會令人驚訝，如詠七十二：

他在百姓中，建立了公道和正義，
救助窮苦人的子孫！
蹂躪欺壓人的暴民！

……

他的降臨如落在草原上的喜雨，
又如潤澤田地的甘露，
在他的歲月中，正義必要興起，
到處國泰民安，直到月亮失明！

……

他必拯救哀號的貧民，
他必扶持無援的窮人，
他將憐恤不幸和貧乏的群眾，
並要救護窮苦貧病的生命。
田地裡所出產的五穀百果必將豐盈，
山嶺上的收成也要富饒有如黎巴嫩，
城市的人必要昌盛有如地上的草茵。

君王有如以前的民長，是拯救者（民三 9·15）；他從敵人的手中拯救了眾民（撒下十九 10），他是拯救者（列下十三 5），是眾民求援的救星（列下六 26）。

第六節 上主「收養」君王

一些新進的學者曾提及以色列君王的神性特徵：君王職位的神性或君王的神格化，尚有些人舉其他古老的東方民族為例，類比以色列的概念，以解說他們的見解，然而其推論未必有價值。的確，埃及的法老被視為神明：人們直稱法老為「神」或「善神」；法老是創造神拉（Ra）的兒子，當他在世時，是荷魯斯神¹降生在世，死後則是歐西利斯神²。這種神性特徵在君王的名稱中表現無遺，藝術也以神的屬性來表現法老，此外，在宗教文學及君王的登基禮儀中，也是如此。

在古老的美索不達米亞，有一段時期，君王被認為是具有神性的。然而，很明顯地，在巴比倫及亞述，這種傾向就少得多。雖然，人們用比擬的方式稱君王為神的兒子，並承認君王有一些超自然的權威，但是，君王仍為「人」；所以和埃及的情況有顯著的區別。赫特人的君王，在死後被神化，然而在世時，人們並不把他視為「神」。

在非以色列之敘利亞及巴勒斯坦地區，似乎有少數君王神化的事例，但都不足為證。如在阿瑪爾納文件中，臣屬於法老的諸王侯，稱法老王為「我的太陽神」或「我的神」，但是，這只是在符合埃及人的語言方式，並不能表達他們對君王真有這種神化的觀念。阿拉美的碑文，排斥君王具有神性的可能，因為碑文很清楚地將君王置於神明之下。出自辣斯商木辣（烏加黎特）的歷史及禮俗文獻，從未提到君王的神化。有些富有神祕色彩的詩歌；若有人願將它刻意曲解，牽強附會，或可視為君王神化的唯一證據。

所以，在所有古老東方民族中，都有君王神化觀念的主張是不確實的。關於以色列有君王神化思想的推論，亦是脆弱不堪的。固然，

¹ 荷魯斯（Horus）是埃及所信奉的鷹神。

² 歐西利斯（Osiris）是埃及所信奉為征服死亡而死去的大神。

受傳的君王與雅威有較特殊的關係（參閱本章第二節第三段，傅油）；如同天主的使者，達味知道善惡。而且達味的智慧如同上主使者的智慧（撒下十四 17, 20）；但是並未將君王與上主同列，關於這種區別，我們可在「如同上主使者的智慧」的共維語中，得以辨識（參閱撒下廿九 9）。「君王崇拜」的思想，認為君王定可登上神的寶座，然而這種思想完全建基於幻想。詠四十五 7：厄羅音（Elohim），你的御座永遠長存。有人建議將「厄羅音之御座」譯成「神聖的御座」。縱然該段經文稱君王為厄羅音，也未必一定將厄羅音譯成大王；因為我們知道厄羅音一詞，不但用以指謂天主，而且也旁指某種超人的權威或特質，以及在天庭上的分子，〔約一 6；詠廿九 1；八十九 7；撒下廿八 13（撒慕爾的顯現）〕，同時也指非常的人，如判官及民長（詠五十八 2；八十二 1-6）。在以色列人的觀念中，君王的確不是常人，但也絕不是天主（參閱列下五 7 及則廿八 29）。

行文至此，能引起爭論的問題，只剩下詠二 7 及一一〇 3（根據希臘文譯本）中所說的「上主的兒子」這一問題。關於詠二 7，雅威的一句話：「你是我的兒子，我今日生了你」，我們最好以收養的形式去了解。根據《漢摩拉比法典》的收養形式，收養者對被收養者說：「你是我兒」，如果被收養者願意中斷這種關係，則對收養者說：你不是我的父親，或說：你不是我的母親。這種形式，在以色列中也被使用於定婚時：今天你要做我的女婿（撒下十八 21）；於結婚時：從今以後，你是她的哥哥，她是你的妹妹（多七 11）；於休妻時：她不再是我的妻子（歐二 4）。同樣地，在詠二 7，雅威宣稱：在君王登基的那天，（今天），祂視君王為兒子，祂收養了他。這段聖詠的陳述，正應驗了納堂先知的預言：「我要做他的父親，他要做我的兒子」，（撒下七 14）。這段經文提到整個達味家室被收養，然而這種收養，在每位君王登基時，都再度得以應驗；所以編上廿二 10，廿八 6 再度以這種收養的語句，應用於撒羅滿身上。

君王為雅威所收養，絕不是說他與雅威並列，或他被神化了。詠

八十九 27 為納堂的預言做了註解，並且做了一項必要的區分：他要稱呼我說：「你是我的大父，是我救恩的磐石，是我的天主。」以色列的宗教以及他們對位格性的、唯一的、超越的雅威的信仰，使他們不可能將任何一位君王神化。認為以色列神化君王的主張，從真正的宗教觀點言之，是無法立足的。我們尚可借助先知的言行，反駁這種主張。先知們對於君王的惡行，無不加以指責，只是我們從未聽說，那位先知指責那些君王神化自己。以色列始終就沒有「君王是神」的觀念。

第七節 君王與宗教

君王因為傅油的祝聖以及雅威的收養，成為一神聖的位格。我們可以想像到：君王在宗教內的作用。我們常提到，在以色列中君王的司祭職，因此我們也想到埃及、亞述及腓尼基的君王都是司祭。在聖經的記載中，默基瑟德是耶路撒冷的君王，同時也是至高者天主（El-'Elyon）的司祭（創十四 18）；因此，詠一一〇 4（在第四節中，我們曾討論過）說：你照默基瑟德的品位，永做司祭。

依照史書的記載，君王多次扮演領導敬拜上主的角色。達味在耶路撒冷為雅威建立了第一座祭臺（撒下廿四 25）；而且，他計劃建築一座上主的聖殿（撒下七 2-3）。此外，他還希望這項工程將有人來完成（編上廿二 29）。撒羅滿完成了達味建殿的願望，將聖殿建築在王宮正對面，並要舉國上下慶祝聖殿的落成（列上五一 8）。雅洛貝罕建立了貝特耳的神殿，為此立了司祭，規定慶節（列上十二 26-33）。因此，亞七 13 論及該神殿說：那是君王的聖所。大司祭是由君王選立或罷黜的公職（撒下八 17；廿 25；列上二 26-27；四 2）。約阿士規定了聖殿的管理程序（列下十二 5-9），約史雅監督聖殿的管理（列下廿二 3-7），親自提倡並領導宗教改革（列下廿三）。司祭烏黎雅完全按照阿哈次的意思，改變了聖殿內的祭臺及其他設備（列下十六 10-18）。

依史書的記載，有許多君王也執行了司祭的任務，他們祭獻犧牲，

如撒烏耳在基耳加耳（撒上十三 9-10）；達味在耶路撒冷（撒下六 13, 17-18）；撒羅滿在基貝紅（列上三 4, 15），在耶路撒冷聖殿落成時（列上八 5, 62-64），以及在每年的三大慶節時（列上九 25）祭獻。當然，有些經文記載，君王只是供上祭物，然後由司祭祭獻，如列下十六 12-15：阿哈次王走上他所建的祭臺，供上犧牲，然後讓司祭來完成祭獻。列上十二 33 記載，雅洛貝罕上了祭臺，放置了祭物（參閱列上十三 1-5）。雖然如此，在聖經中有許多君王親自祭獻的事例；更有進者，達味及撒羅滿在聖所內祝福了百姓（撒下六 18；列上八 14）。根據戶六 22-27 及編上廿三 13 的規定，這種事只能由司祭執行。此外，撒羅滿祝聖了上主殿前的內院（列上八 64），達味束著細麻的「厄佛德」，這厄佛德是司祭在執行其職務時才穿著的（撒下六 14）。根據先知書及充軍時代以前的歷史書，君王們這種越俎代庖，行敬拜上主禮儀的行為，並未受到阻止。一直到君王時代末期，這種行為才受到反對。編下廿六 16-20 記載：烏齊雅竟敢冒犯上主他的天主，企圖在香壇上焚香。他的行為受到司祭的勸阻，因為這種行為只有亞郎的後裔才能做（編下廿六 18；參閱戶十七 5；編上廿三 13）。

對於上述的這些事件，我們應該加以仔細的觀察。固然君王規定並監督聖殿的管理，選立司祭，但這並不是說，君王本身是司祭；君王的這些作用，並未超越法律範圍，因為君王是國家的最高元首，他對於國內的宗教自然有其權責。然而，君王自己執行了司祭做的事，則是另外一回事。但是，我們應該注意到：君王在行司祭的事時，都在特別的情況下，如抬約櫃，祝聖聖殿，主持每年的瞻禮慶祝等。至於日常敬拜上主的禮儀，仍是由司祭執行（列下十六 15）。我們不能說，君王因為受傅油，因而具有司祭的屬性；因為如我們前面所論述的（參閱本章第二節，登基禮儀之傅油部分），在君王時代，司祭是不接受傅油的。君王因為傅油，成為被祝聖的位格，與雅威之間有特定的關係，所以他可以被視為百姓的宗教領袖，雖然他不是嚴格意義下的司祭。

或許有人反對說：詠一一〇是一篇君王的聖詠，它直稱君王為司

祭。也有人認為詠一一〇4所指的不是君王而是司祭，是登基君王所選立的司祭（詠一一〇1-3），所以這裡所指的是司祭匝多克，因為這首聖詠是達味所作的。這項假設很有趣，但顯得立論基礎不足。我們也可以用另一種方式，解釋這段聖詠。的確，君王是司祭，然而，君王是以一種特別的方式，被稱為司祭的。也就是按照默基瑟德的那種方式，被稱為司祭。君王在「耶路撒冷」登基為王，他就是那個「耶路撒冷」的君王及司祭，此其中亦包含有希五6所說的默西亞的意義。

第六章 君王的家室

第一節 妻妾

在允許一夫多妻制的社會裡，擁有多數的妻妾是一種財富及權勢的象徵。而且只有少數人具有這種奢侈的能力，因此，它成為皇室的特權。撒烏耳至少有一位妾（撒下三7）；其他聖經章節提到他的妻子們（撒下十二8）。達味在治理赫貝龍時，已有六個妻子（撒下三2-5），在耶路撒冷時，又娶了一些妻、妾（撒下五13；參閱撒下十九6）。除此之外，他再娶巴特舍巴為妻（撒下十一27），當他逃避阿貝沙隆時，在耶路撒冷留下十位妾（撒下十五16；十六21-22；廿3）。根據編下十一21，勒哈貝罕擁有十八位妻子，六十位妾；編下十三21記載，阿彼雅娶有妻妾十四位。約阿士至少有二位妻子（編下廿四3）；約史雅亦是如此（參閱列下廿三31, 34, 36）。本哈達得要求阿哈布交還他的妻子們（列上廿3-7）。拿步高流放了耶苛尼雅和他的妻子們（列下廿四15）。約蘭的妻子們（編下廿一14, 17），及漆德克雅的妻子們（耶卅八23），也面臨同樣的命運。根據亞述年鑑記載，散乃黑黎布曾以納貢的方式接受了希則克雅的妻妾群。歌六8所提到的君王有六十位王后及八十個妾。但是這些數目比起傳奇性人物撒羅滿的妻妾數目，則是小巫見大巫。撒羅滿有七百個妻子，三百個妾（列上十一3）。雖然這是最高的數字，但是要求君王不再增加妻妾人數，顯然是必要的（申十七17）。

很可能同樣的情形也發生在以色列鄰近的部落，但是我們缺乏這方面的資料。在阿瑪爾納文件時代，我們無意中知道彼布羅斯的君王至少有二個妻子，塞浦路斯的君王也談到他的妻子們。但是在公元前

七、八世紀的亞述年鑑記載，阿市刻隆、漆冬及阿市多得的諸王們都只有一個妻子，也許是以王后稱名的只有一位，尚其他的妻妾。在大帝國中，提供我們較完備的資料，譬如在赫特，只有一個妻子封后，國王仍然擁有妻妾群及女奴。在亞述王國，除了王后之外，在後宮中亦有其他妻妾，多數來自封建臣屬國的公主。在埃及，法老王只有一位「偉大的王后」。在持續最久的拉美西斯二世王朝中，有五個女性相繼成為「偉大的女王后」。但是他的六十二個兒子證明他不僅僅只有五個正式的配偶。根據阿瑪爾納文件記載，法老的妻妾群非常類似撒羅滿的。當阿門諾非斯三世（Amenophis III, 1410-1375B. C.）娶米塔尼君王的公主時，有三百十七位少女陪嫁。然而，阿門諾非斯三世又以每人四十銀協刻耳的價格，向華革爾的國王買進四十位美女。米塔尼國王、耶路撒冷王及一位敘利亞諸侯，曾分別贈送給法老卅位、廿一位，及廿或卅位美女，做為禮物。這些妻妾羣，經常有來自異國的美女，她們兼負有取悅國王及政治性意義的雙重任務。這類婚姻能鞏固兩國間的聯盟，維持良好的關係，也保證臣屬國的忠誠。我們剛才已提及阿門諾非斯三世娶了米塔尼國王的公主，他同時也娶了巴比倫君王的妹妹為妻。在他之前的杜特美斯四世（Thutmes IV）同樣娶了米塔尼君王的女兒，在他之後，拉美西斯二世娶了赫特君王的女兒；另一個赫特君王把他的女兒給了米塔尼的瑪蒂瓦匝王（Mattiwaza），亞述的厄撒爾哈冬王將自己女兒送給一位叔提雅的君王。一位阿摩黎王之女成為烏加黎特王后。此類例子多不勝舉。

同樣情形，達味娶了瑪阿加為妻，她是阿拉美人革爾國王的女兒（撒下三 3）；撒羅滿是法老的女婿（列上三 1），假如他又娶了摩阿布、阿孟、厄東、漆冬，及赫特女子（列上十一 1；參閱十四 21），這毫無疑問的，他是為了鞏固與這些國度的聯盟或君臣關係。阿哈布與提洛王之女依則貝耳的婚姻，是由父王敖默黎為了穩固與腓尼基的聯盟關係而締結的。

一些文獻顯示，至少在帝王政權的初期，帝王將他們的妻妾傳給

他們的繼承人。納堂問達味說：當上主立達味為以色列君王時，是上主自己將達味主人撒烏耳的妻妾放在達味懷中（撒下十二8）。阿貝沙隆曾公開地接近達味遺留在耶路撒冷的嬪妃，藉以說明自己確已登上王位（撒下十六21-22）。擁有妻妾群是帝王的權利。依市巴耳因阿貝乃爾把撒烏耳的侍妾據為己有（撒下三7-8），而發怒是可理解的，因為根據繼承法，撒烏耳的侍妾應歸屬於依市巴耳所有，而阿貝乃爾的行為具有奪取的意義。阿多尼雅希望得到達味的侍妾阿彼沙格。達味並未曾認識阿彼沙格（列上一4）；而她後來成為撒羅滿的侍妾。阿多尼雅仍然不死心，當撒羅滿的母親呈給他阿多尼雅的請願書時，撒羅滿回答道：為他請求王位吧！（列上二13-22）。我們沒任何證據足以證明，以色列的鄰國也有這種習俗。然而這種風俗卻存在於波斯。史家希羅多德曾敘述了託斯麥提斯之名的人¹篡奪岡比西的王位，並強占他的所有妻妾。在古阿拉伯，女人是繼承財產的一部分，這種習慣並沒有因《可蘭經》的禁止而立刻根絕。在以色列，宗教情操的昇華反對這種亂倫的風俗：勒烏本因為占有雅各伯的侍妾而受罰（創卅五22；四十九3-4）；而且肋十八8；申廿三1，廿七20的法律規定，君王與人民一樣不可亂倫；但是人們往往視法律不顧（參閱則廿二10）。

在妻妾中，必有一位特別為君王所寵愛；顯然的，被寵愛者享有特權，如達味的巴特舍巴，阿哈布的依則貝耳，約蘭的阿塔里雅均享有特權。聖經曾明確指出，勒哈貝罕喜愛瑪阿加超過其他妻妾（編下十一21）；但是君王的寵幸並不足以給他的妻妾以正式的頭銜或階級職位。在古經中，*melek*（君王）一詞的陰性（王后或女王），只有一次而且以多數出現於以色列的詩文中，用以區別其他侍妾（歌六8）。然而，以色列人用單數稱呼異國的王后，例如沙巴的王后（列上十）；波

¹ 居魯士之子岡比西（*Gambyzes*，在位期公元529-521年）繼位，善於用兵，併吞埃及。然而岡比西性格憂鬱行動魯莽：其弟斯麥提斯（*Smerdis*）陰謀奪位，岡比西置之於法，事後悔恨，常疑神疑鬼，岡比西末年，事事不利，出征利比亞、愛西屋皮亞，徒勞無功。有人託名斯麥提斯復生，號召構亂，岡比西發狂而死。

斯的王后，在《艾斯德爾傳》中，有許多地方有「王后」一詞出現，尤其是艾二 17：「國王愛艾斯德爾超過其他嬪妃（參閱編下十一-21），立她為王后」。在編下十一中，則無封后一事。

第二節 地位最尊高的女主人

與上節所敘述相反的，在猶大王庭中，有 *gebira* 這一法定的職銜。*gebira* 在一般的語言中，意指「女主人」，與侍女相反，而與 *'Adon*（主人）平行，因為在希伯來文中，主人一詞沒有陰性（列下五 3；依廿四 2；詠一二三 2；箴卅 23）。在列上十一 19 中，此種稱號用以指示法老的妻子；但是，沒有任何經文用此字來指示猶大君王的妻子：在阿撒為王時，*gebira* 用以指他的祖母瑪阿加（列上十五 13；編下十五 16）。耶廿九 2 以及列下卅四 15 所提到的被擄的 *gebira*，是指君王的母親。列下十 13 將 *gebira* 的兒子們與君王的兒子們並列，實際上二者相異；*gebira* 的兒子是母后的兒子，即君王之兄弟。耶十三 18 所指的君王和 *gebira*，是耶苛尼雅和他的母親。根據字源學及習慣用語，*gebira* 一詞可解釋為：地位最尊高的女主人。

這個頭銜含有尊嚴及特權的意思。無疑地，巴特舍巴是撒羅滿王朝的 *gebira*，撒羅滿極為尊崇她，並使她坐在他的右側（列上二 19）。這種「崇高的女主人」的權力，不僅像巴特舍巴那樣，只限於母親對兒子所擁有的影響力。甚至能超過這個範圍，以致會有瑪阿加濫用權力而被阿撒撤銷「崇高女主人」的地位（列上十五 13）。這種母后的權威性說明了阿哈齊雅死後，為什麼阿塔里雅那麼容易地奪取了政權（列下十一 1-3）。《列王紀》在記載猶大的新君登極時，除了對約蘭及阿哈次不提及任何女人之外，總是要提起母后的名字；然而在記載阿撒登基時，則以祖母的名字代替母親的。這種「崇高女主人」的尊稱很可能是在她兒子登基的同時授銜的；如此，也說明了哈慕塔耳的命運：她是約史雅的妻子，約阿哈次王的母后，在約雅金及耶苛尼雅上位時，被撒

職銜，而於約阿哈次的兄弟漆德克雅登上王位時，重獲此榮銜（列下廿三 31, 36；廿四 8, 18）。但是，也有另外一種可能，即當兒子被任命為繼承人時，她的母親就成為 *gebira*；編下十一 21-22 即做如此看法。巴特舍巴的歷史不可為例，因為撒羅滿是在被指定為繼承人後立即登基的；不過，歷史至少證明，巴特舍巴在她兒子未被指定為繼承人之前和被指定為繼承人之後，享有不同的地位（參閱列上一 15, 16, 31；二 13-19）。巴特舍巴是以色列的第一位「崇高的女主人」。另一方面，歷史也指出 *gebira* 在她兒子死後，仍然保有她的崇高地位；勒哈貝罕之妻，瑪阿加在她兒子阿彼雅死後短期執政，其孫子阿撒繼位時，仍然是 *gebira*（列上十五 13）；這段聖經章節也指出，君王可撤銷 *gebira* 職銜：阿撒廢除了瑪阿加 *gebira* 的權位；因為她給阿舍辣立了柱像。

赫特人的類似習俗有助於我們了解上述的複雜情況：*tavannana* 是王后銜，她是王后，也就是儲君的母親，她在政治和宗教上扮演相當重要的角色。夫王死後，在她兒子執政時或其他兒子相繼繼承王位時，她仍保有同樣的頭銜；只有在她死後，這種頭銜才傳給她的兒媳婦，即在位國王的妻子。像瑪阿加一樣，她也會因為國王或國家犯了重大錯誤而被撤銷頭銜，然而這種情況和在猶大國所發生的一樣，是一種例外。在烏加黎特也有這種類似的職銜，稱為 *'adat*，即是 *'adon* 一字的陰性，其意義與 *gebira* 同；在烏加黎特的 *'adat* 尚可簽署不少的公文。辣斯商木辣的官方文件曾指出母后干涉政治，並列舉了阿摩黎的「崇高的女主人」。亞述對於這方面的史實較不清楚；但是我們尚能知道，撒姆拉瑪特 (*Sammuramat*) 和納圭阿 (*Naqi'a*) 王后在她們夫王及兒子在位期間所扮演的角色。這些史跡仍保存在紀念塞密拉密斯¹ 和尼托克利斯² 的希臘傳說裡。

在北朝以色列，沒有什麼證據可直接證明「崇高的女主人」的存

1 塞密拉密斯 (*Semiramis*) 相傳是公元前二千年亞述古國之王后。

2 尼托克利斯 (*Nitokris*) 是古巴比倫的王后。

在。在介紹以色列王朝時，從不提及君王母親的名字。固然，列下 13 曾提到 *gebira*，然而，此處的 *gebira* 只是指依則貝耳而已，而且這個字是出自猶大國的王侯之口。母后職銜的存在，有助於王朝的穩定；而這種穩定性正是以色列國的王朝所缺乏的。雖然如此，我們還是必須提到一個較少為人注意的職稱 *shegal*。在以色列國，*shegal* 或許相當於猶大的 *gebira*。詠四十五 10 指出，*shegal* 侍立在君王的右側，有別於其他的嬪妃；她是擁有銜稱的王后；而且，我們也知道詠四十五，原是為一位以色列君王而作的祝婚歌。此外，在民五 30 的德波辣凱旋歌結尾部分，我們應該以 *shegal* 取代 *shalal*（掠物）；*shalal* 在上下文中不可解；若代之以 *shegal*，正好與息色辣相對稱，意指王后或王后的母親（參閱民五 28）。在此，我們也該注意到，德波辣凱旋歌是出自北國的詩歌。古經的另外兩段經文，卮下二 6（波斯皇后）及達五 2, 3, 23（阿拉美文以多數出現，意指貝耳特沙匝的妻妾），也都使用了 *shegal* 一詞；但是，我們不能因此論定：充軍之前在猶大，*shegal* 是官方職銜。

第三節 君王的子女

研究君王女兒的唯一資料出自達味之女塔瑪爾的歷史。由這段歷史，我們可以推斷，公主生活在皇宮裡，由女管家照顧，直到她們結婚為止（撒下十三 7）。公主穿著表示她們身分的衣裳（撒下十三 18-19）；這種衣裳是一種長袖的長衫，或許相似於雅各伯賜給他最喜愛的兒子若瑟那種長衫（創卅七 3, 23, 32）。公主通常受父命與朝廷高級官員結婚（列上四 11, 15），或與友邦君王結合（列下八 18）。

君王的兒子，在宮中由奶媽哺養（列下十一 2）；漸長後，交由大城市遴選出的監護人教育（列下十一 6；參閱編上廿七 32）。人們說，阿哈布有七十個兒子；無疑的，這是表示家庭龐大的象徵性數字（參閱民八 30）。民九 2, 5 提醒我們應注意「兒子」的真正意義，不要與「後代」或遠親相混淆。當然我們也應當承認阿哈布有為數不少的妻妾（列上廿

2, 57)。在阿貝沙隆與阿默農的故事中，所提到的君王的兒子們是指達味的親生兒子們；同樣地，列下十 13 所說的君王及「崇高的女主人」的兒子們，也是指狹義的兒子。但是我們沒有任何證據說明此章節中的「崇高的女主人」是朝廷中的職銜。君王的兒子們長大後，一定很早就結婚，並度獨立自主的生活；父王賜給他們財產（編下廿一 3；參閱則四十六 16）。阿默農住在王宮之外（撒下十三 5）；阿貝沙隆擁有自己的房屋（撒下十三 20；十四 24），羊群及土地（撒下十三 23；十四 30）。然而，兒子成人之後，仍須服從父王的權威（撒下十三 27）。

除了被指定的王位繼承人享有特權之外（編下十一 22），君王其他的兒子也可以在宮廷內擔任職務（撒下八 18；編上十八 17）。ben hammelek「君王的兒子」一詞曾多次出現於聖經經文中，但是它已被引伸為其他意義，並不指真正的王子。在列上廿二 26-27；編下十八 25-26 中，在市長之後，稱約阿士為「王子」；以色列王吩咐他二人將先知米加雅囚在獄中。在耶卅六 26 中，「王子」耶辣默耳和另外兩個人，受命去逮捕巴路克和耶肋米亞先知。在耶卅八 6 中，耶肋米亞先知被丟入「王子」瑪耳基雅的監獄的蓄水池內。在編下廿八 7 中，「王子」瑪阿色雅及其他二位君王的官員被殺。但是，我們在其他章節中，從未發現上述的四位「王子」是任何君王家族中的一分子；所以上述的四個個案中，「王子」應該是一種職務的名稱。我們這項推論可以在巴勒斯坦發現的印鑑及封印為證。在這些印鑑上，刻有「王子」這項職稱，其後為人名；而且，在其他印鑑上亦指明了印鑑所有人的職務。「王子」這一職銜，應該不是很高階層的官職，約阿士「王子」的地位是在市長之後；另外三位王子均與監獄有關。由此推論，「王子」可能是類似警察的官員；或許最早的這類官員是選自君王的兒子中，因此而得此銜。

在此，我們願意提到埃及的類似情況。「庫斯（Kush）的王子」是愛西屋皮亞副王的職稱；但是從未有法老的後代擔任此職。也許，第一任的「庫斯的王子」可能是埃及第十八代王朝建立者的孫子。

第四節 君王的臣僕

君王的家庭總是有許多侍臣及隨從（列上十 4-5）；不管他們擔任何種職務，下自守衛的（列上一 33；撒下十一 9, 13；廿 6），上至最高級官員（列上十一 26；列下十九 5；廿二 12；編下卅四 20），以及駐外使節（列下五 6；廿五 8；編下卅二 9），一概總稱為君王的臣僕。

有人問，當'ebed hammelek（君王的臣僕）一詞以單數形式出現時，是否指一項特殊的職銜。實際上，在列下廿二 12；編下卅四 20 中，君王的臣僕阿撒雅與書記並列。另一方面，我們保存有為數不少的印鑑；在這印鑑上，刻有'ebed hammelek字樣，在字樣後刻上人名，或者是在'ebed之旁刻上君王的名字；同時，我們發現出自腓尼基、阿孟、厄東、培肋舍特的印鑑上也都是如此刻的。固然，「君王的臣僕」這一名銜一定指示官職，但是我們無法肯定，它指示一項特殊的職位，譬如：在列下廿五 8，乃步匝辣具有君王的臣僕的頭銜，但他同時又是拿步高的衛隊長。而且從許多流傳於今日的印鑑上看來，一項職位由這麼多人來擔任，是令人難以理解的。如果我們做以下推斷，應該是比較合理的：「君王的臣僕」是一項總稱，適用於擔任各種不同職位的官員，而他們各人所持的印鑑，都是具有官式效用的。亞述也有與「君王的臣僕」相類似的銜稱，而且也一樣是總稱，適用於各種職位不同的官員。在公元前 587 年，耶路撒冷淪陷時，加色丁人逮捕了五位「看見君王面容的人」（思高版聖經譯為親信）（列下廿五 19）（在類似章節耶五十二 25 是七位）；有人將他們譯為「參謀」，事實上，艾一 14 也用同樣字指示：七位在波斯給君王提供意見的君師（思高版聖經譯為公卿）。實際上，「看見君王面容的人」應該是一廣稱，泛指一切允許服務於君王左右的人（參閱撒下十四 24，廿八 32）。關於上述說法，我們可參較以下的表達方式：當人們說：「去瞻仰上主容貌」時，其意義不外是：去聖殿（申卅一 11；詠四十二 3）。所以說，「看見君王面容的人」

就是泛指君王左右的臣僕，包括他的家人、親戚、尊長，以及一切允許停留在君王面前的人（撒下十六 21-22；耶五十二 12；參閱瑪十八 10 中的天使）。在亞述也有與此相似的名稱，用以泛指這類相似的人物。此外，君王向他朝廷中的官員請益，也是很正常的事情（參閱列上廿二 19-20 中的天庭景象，約一 6-7；二 1-2）。至於「參謀」此一特定的職銜，是由達味賦予阿希托費耳的（撒下十五 12；參閱撒下十五 31；十六 23—十七 23）；編上廿七 23-33 記載，達味的叔叔也任此職位。後來的阿瑪責雅朝廷中也有此項職位（編下廿五 16）。

撒上八 15，除了君王的臣僕之外，也提到 *sarisim*。在耶卅四 19 中，*sarisim* 與許多貴族齊名；而耶四十一 16 則將之與戰士、婦女及幼童並列。阿哈布曾派遣一位 *saris* 到依默拉的兒子米加雅先知那裡去（列上廿二 9；編下十八 8）；另有一位 *saris* 受君王吩咐，歸還叔能婦女的田地及財產（列下八 6）。有二或三位 *sarisim* 曾將依則貝耳從窗戶推下去（列下九 33）。耶苛尼雅的 *sarisim* 被擄走（列下廿四 12，15；耶廿九 2）。*saris* 乃堂默肋客的住宅有一廊房（列下廿三 11）。在耶路撒冷失陷時，有一位 *saris* 管理軍隊（列下廿五 19；耶五十二 25）。我們通常將 *saris* 一詞譯為宦官；在其他的章節中（依五十六 3-5；德卅 21；或列下廿 18；依卅九 7，以及在艾一、二；達一），宦官這一譯詞的意義是相當確實的。但是，我們也不可認為 *sarisim* 只是宮廷中的官員或君王的宦官。對以色列之外的國家，聖經亦採用 *saris* 來指示法老的侍衛長、司酒長及司廚長（創卅七 36；卅九 1；四十 2）；並且提及散乃黑黎布（列下十八 17）（在類似的章節依卅六 2 中則未提起）及拿步高（耶卅九 3，13）的 *saris* 之長；這二位 *saris* 之長都曾參與長征。

saris 這個字的本身源自亞述。原文是 *scha-reschi*，意即「地位最高者」；原來是一項榮銜，用以指宮廷中的顯貴，君王左右的侍者及心腹。後來人們賦予宦官以特殊的職務，如監視宮女或照顧王室後代等，因此這一名詞也就取用了宦官這一意義。上述的字源學推斷，在楔形文字的文件中得以證實，而且這種語言演變的研究，也使我們更加了

解聖經對 sarisim 一詞之使用。在埃及後期使用這一名詞時，是以「srs」出現的，用以區別波斯之宮廷官員。

為了君王及宮廷娛樂所需，君王養有許多男女樂手，達味奉召為撒烏耳彈琴，是一種特殊的事例。巴爾齊來宣稱自己太老了，無法應達味之邀，到宮中聽音樂（撒下十九 36）。訓二 8 提到撒羅滿的男女歌手。散乃黑黎布在他的年鑑中，曾提及希則克雅所進貢的男女歌手。

這些男女樂手被允許在宮廷宴會上演奏，有如「君王之子」一樣，是一種無上的榮譽（撒下九 7, 13；十九 29, 34；參閱路廿二 30）。撒羅滿的筵席，向以服務殷勤，菜餚豐盛而享盛名（列上十 5）。至於從各地進貢的豐富口糧（列上五 2-3, 7），並不只供君王私人的餐桌所需，而且也供給所有宮廷人員及受君王津貼的家族，如巴爾齊來的後裔等（列上二 7）。依則貝耳曾供養數數位先知（列上十八 19；參閱達一 5-15；厄下五 17-18）。在古老的東方大帝國，有御廚、酒保及專門處理肉類的人員，以服侍君王的飲食。古經曾提到法老的司廚長、司酒長（創四十 1-2），以及散乃黑黎布的司酒長（列下十八 17-18；依卅六 2-4）；然而，經過許多的亞述文件證實，列下十八 17-18 及依卅六 2-3 中所謂的司酒長，意指一項負有特別職責的榮銜。相反的，乃赫米雅是波斯王的酒保，他所執行的職責，只是管酒這些分內的事（厄下一 11；二 1）。在以色列及猶大的宮廷中，極可能也有類似的職稱，只是聖經上沒有記載。在列上十 5；編下九 4 中，我們通常將之譯為「酒保」的侍者的責任就是供應飲料。

國王負有軍事責任，也常和人比武，他有一位「司廐吏」，起初這一職稱叫作「君王武器的攜帶者」，這就是達味作撒烏耳侍從時的稱號（撒上十六 21）。撒烏耳的另一「君王武器的攜帶者」曾參加基耳波亞戰役（撒上卅一 4-6）。舍根之王阿彼默肋客有一「司廐吏」（民九 54）。一般的高級官員也有一位「武器攜帶者」（撒上十四 6-7；撒下廿三 37）。當撒羅滿駕戰車時，他的「司廐吏」自稱 shalish，其字義為「第三者」。赫特、亞述及以色列的戰車上，通常載有三人，即駕駛、戰士及 shalish；這 shalish 負責攜帶盾及其他武器，與亞述的 shalshu 相同。在出十四 7；

十五 4 中，這個字被不適當地引用於埃及軍隊中，因為埃及的戰車只有兩個座位。以色列戰車的每一位戰士都有一位 *shalish*；而君王的「司廡吏」是一位重要人物，他是君王的傳令或幕僚長，是手扶君王的侍衛（列下七 2, 17, 19；參閱列下五 18）。聖經曾記載過耶胡的侍衛（列下九 25），以及培卡希雅的侍衛培卡黑；培卡黑殺了他的主人，並篡奪了王位（列下十五 25）。*Shalish* 一詞曾兩次以複數形式出現於君王的守衛之旁（列上九 22；列下十 25）。自從北朝撒瑪黎雅失陷，猶大被散乃黑黎布侵佔後，此種戰車從此絕跡。自然，*shalish* 一詞及其職銜也就不復存在。

在達味王朝時，胡瑟被稱為君王的「親信」（朋友）（撒下十五 37；十六 16）。編上廿七 33 將「親信」視為達味王朝中的一項官職。在撒羅滿的朝臣表中，也有「親信」一職（列上四 5）。「親信」一詞在希伯來文為 *re'eh*，通常被解釋為 *re'a*（伙伴）的同義異形字。但是也可能這兩個字之間沒有任何關係，而 *re'eh* 只是一個外來語而已。阿爾瑪納文件曾記載，耶路撒冷王曾宣稱自己是法老的 *ruhi*。在埃及有一頭銜為 *rhns.wt*（君王的相識者）；這是法老賜給他所特別禮遇的貴族之榮銜。希伯來文 *re'eh*，或許是這個埃及頭銜，透過客納罕文，傳入以色列後改寫而成。撒下十六 16 有可能是一種文字玩弄：胡瑟是達味的 *re'eh*（相識者），阿貝沙隆問胡瑟，為什麼沒有和他的 *re'a*（朋友）一起離去。所謂「親信」，「朋友」，並不意指官職，實際上，這一名詞在撒羅滿後，就未再出現過。很可能 *re'eh* 即是上述埃及榮銜的希伯來文翻譯，如此，阿哈布宮中的 *mejudda'im*「友人」，也能得到更合理的解釋（列下十 11）。在烏加黎特也有與此相似的字眼及榮銜：*muḏu*。

第五節 君王的守衛

達味擁有一支在培助舍特及其鄰近地區招募，由革助提和培助提人所組成的傭兵隊伍。他在統治以色列時，專設一職，管理這支軍隊（撒下八 18；編上十八 17；撒下廿 23）。這支軍隊在戰爭中所引起的作用，

我們將在下冊戰爭篇中論述；現在要討論的是，他們充當君王的衛隊所扮演的角色。這支隊伍曾伴隨達味逃避阿貝沙隆（撒下十五 18）；在撒羅滿登基時，護送新君（列上一 38, 44）。他們是君王的侍從（撒下廿 6；列上一 33），駐紮於王宮前庭的大門。在撒羅滿登基之後，他們不再被提起。

然而推翻阿塔里雅的革命中，有一支加黎人的傭兵隊伍，受命衛守王宮（列下十一 4, 19）。在這次的行動中，加黎傭兵與 rasim（衛隊）共同組成一支護衛部隊，奔馳於國王的戰車之前。阿貝沙隆及後來的阿多尼雅，在企圖爭奪王位時，都為自己配置了車輛和五十名侍衛（撒下十五 1；列上一 5）；這種衛隊原只有君王才可擁有。此種侍衛隊伍始於撒烏耳（撒上廿二 17）。與此相關的經文顯示出，撒烏耳的衛隊是在以色列招募的。根據列上十四 27-28；編下十二 10-11 的記載，王宮大門處有侍衛的駐紮大廳，在裡面藏有銅盾之類的武器；每當君王進入聖殿時，衛隊用此盾牌護衛君王。此處所提的銅盾是用以代替撒羅滿所打造的金盾。列上十一 16-17 記載，撒羅滿曾將六百個這類的金盾牌放在黎巴嫩宮，由此推斷，黎巴嫩宮很可能是撒羅滿王宮的守衛大廳。這類侍衛隊常以輪流站崗方式來捍衛王宮與聖殿。他們在罷黜阿塔里雅及擁護的約阿士登基的起義中，產生了左右大局的作用（列下十一）。以色列國的君王們也擁有他們的衛隊：耶胡的侍衛們曾伴隨他前往撒瑪黎雅，並參與剷除巴耳崇拜的行動（列下十 25）。

第六節 君王的產業

古老東方的所有君王都是大地主。諸王所擁有的土地，或自行管理，或出租，或賜給臣侯作為封邑。這種情況在埃及尤為明顯。埃及的絕大部分土地都屬於君王或寺廟，創四十七 20-26 所記載的，都有原始資料可資佐證。美索不達米亞的情況也相類似；雖然在《漢摩拉比法典》、努厝文獻，以及加西特（Kassite）時代的文件中，對於分封侯

的意義有少許不同，但是所有的這些出自不同時代的文獻，都提到君王對一切土地的主權。此外，最近在阿拉辣卡及烏加黎特所發現的檔案證明，在敘利亞的小王國中，情況也大致如此。

以色列的情形也不例外。撒慕爾曾警告以色列人民說，他們所要求的君王，將令百姓們耕種他的田地，收割他的莊稼，並且要拿他們最好的莊田、葡萄園和橄欖林賜給他的臣僕（撒下八 12, 14）。先知的警告也的確在撒烏耳王朝中應驗了；撒烏耳在當國王之前，只有少許家財（撒下九 1-8；十一 5），但是成為君王之後，他能夠把他的田地及葡萄園分給他的屬下（撒下廿二 7）；並且，死後還留下大宗產業（撒下九 9-10）。君王私人的財產與皇室的財產沒有什麼區別。王位的繼承人，除了王位之外，也同時繼承先王的遺產，即使這位繼承人不是出自先王的家室亦是如此。達味繼承了撒烏耳的妻妾及家產（撒下十二 8）。他將撒烏耳的土地歸還給默黎巴耳，完全是一種賜予（撒下九 7）；達味對土地仍保有所有權；他規定了如何管理這塊土地（撒下九 9-10）；後來又將土地收回（撒下十六 4）；又讓漆巴與默黎巴耳平分這土地（撒下十九 30）。以色列北朝王位篡奪之事層出不窮；然而，先王的產業，無疑地，是由新君接收；在南朝猶大，王位世襲不斷，皇室產業之轉移繼承當無問題。

君王增置產業的方式很多。如達味購得敖爾難的打禾場（撒下廿四 24）；敖默黎購買了舍默爾的山（列上十六 24）；阿哈布試著要買或交換納波特的葡萄園（列上廿一 2）。納波特的故事，使我們推斷，因公開罪行被判處死刑的囚犯之產業，歸君王所有（列上廿一 15）。僑居國外者的土地，也可能由君王接收，否則，我們難以了解叔能婦女的故事（列下八 1-6）（尤其是第三節及第六節）。撒下八 14 曾暗示，一定會有一些不廉正的君王，隨意沒收他人產業，據為己有；納波特的故事，即為明顯事例。此外，君王也能獲得贈禮，如革則爾城，法老女兒的嫁妝（列上九 16），乃歸王室所有。列上四 9 本應提到該城；但是革則爾城是贈禮，所以規劃納糧稅的十二太守區時，列上四 8-19 並未提到該城的名字。

阿拉伯人向約沙法特進貢家畜（編下十七 11）。撒羅滿經營貿易，獲取厚利；毫無疑問的，他利用這些利潤去擴大疆域或再做投資。訓二 4-7 中所說的話，是指撒羅滿說的：「我為自己栽植葡萄園，開闢園圃，在其中栽植各種果樹，挖掘水池，以灌溉生長中的樹木。買了奴婢，以及許多的牛羊。」編下廿六 10 指示，烏齊雅在曠野修築了城堡，開鑿了許多貯水池；他擁有大量的家畜、農夫及栽培葡萄的人。這段記載得到了考古學研究的證實。根據編下卅二 28-29 的記載，希則克雅擁有大量的穀倉、酒窖、油庫、放羊的牧場，以及無數的大小家畜。此外，在編下卅一 3，卅五 7 也有關於君王財產的記載。值得一提的是，厄則克耳先知在草擬未來的社會制度時，也沒有忘記分配給君王一份土地（則四十五 7；四十六 16-18；四十八 21）。百年來君王產業的傳統仍然影響著厄則克耳先知。

我們所擁有關於君王產業管理的資料並不完整。《編年紀》撰寫者提供了一份管理達味產業的人員名單（編上廿七 25-31；參閱廿八 1）；其中列有負責管理田地、葡萄園、酒、牛群、羊群、駱駝及驢群的人員。有人因為這份名單列有非以色列的名字，而推測是杜撰的；然而這種臆測是不確實的，這份名單是真實的；但是產業管理的詳細情形及文件日期則不可考。

君王財產的管理權操於一位特別的官員之手。顯然地，這官職是為負責經營君王產業而設立的，它是 'asher 'al habbajt，是管理王宮的職位。法老賜給若瑟的，正是這個官職（創四十一 40；參閱四十五 8）；而實際上，若瑟也負責經理法老的產業（創四十七 20-26），及其收入（創四十一 48-49；55-56；四十二 6-7）。荒旱之年，阿哈布和他的家宰狄秋雅，出外尋找飼餵驢馬及其他家畜的草料（列上十八 5）。若瑟的生平歷史，以及記載其他家宰事蹟的文字，使我們了解家宰的職權，遠超過王室管家的範圍。若瑟是家宰，實際上就是一人之下，萬人之上的第一宰相（參閱第三篇第七章第一及第二節）。

主管皇室家產的家宰，或許尚其他的稱呼。人們稱撒烏耳產業

的管理人漆巴為撒烏耳的 na'ar 或他家室的 na'ar (撒下九 9)。同樣地，波阿次也有一位 na'ar 監督收割 (盧二 5-6)。有人發現，君王時代末期的三個印鑑上面清楚地印著，Eljakim，君王的 na'ar 字樣，但是在朝臣名錄中，卻找不到 na'ar 這一職銜，是否管理君主產業的 na'ar 是一項特殊職務呢？

一些考古學的研究成果，或許能夠對以上問題加以補充說明。有人在撒瑪黎雅的王宮廢墟中，發現七十塊陶器碎片，在碎片上印有向皇宮運送油或酒的人的名字，也印有接收者的名字接收日期，這些刻印是雅洛貝罕二世王朝時代，接收油或酒的收據。極可能這些物資是由京城附近的行政區所提供的。我們發現埃及也有類似情形。南國猶大的一些容器的耳狀柄上，印有 lammelek (君王) 字樣，這些字樣似乎與物質的運送較無關係。當然，他們在運送油及酒時，也可能使用這種印記；但是，重要的是，這印記應該是君王工廠的出品標記 (參閱第三篇第二章第七節)。

第七章 君王的朝臣

在朝廷中，君王總要在他身邊設一些朝臣；這些朝臣住在王畿內，組成君王的政府。他們是君王的大臣及臣僕，然而和平民之前，他們則是領袖 sarim（參閱第三篇第二章第二節）（列上四1）。臣僕有象徵他們職位的證物以及說明他們職務的頭銜；然而，他們的證物和其他東方國家朝臣的一樣，令人難以了解，況且聖經對於這種中央集權的朝廷所提供的資料並不很完全。

第一節 達味及撒羅滿的大臣

我們擁有二個達味的、一個撒羅滿的朝臣列表。聖經中的這些列表一定出自古老文獻；同時我們可以發現聖經撰寫者重新編纂的痕跡，並且可看出這些經文是殘缺的。

達味繼承王位之前，聖經記載納堂的預言以及達味的戰績。我們的第一個列表（撒下八 16-18；編上十八 14-17）則編於預言及戰績之後；其中記載，軍隊的統領是約阿布，此為眾臣之首；貝納雅為衛隊長，約沙法特為御史（參閱本章第四節），沙委沙為祕書，司祭是匝多克及厄貝雅塔爾；然而在列表結束時又加上一句話：達味的兒子也做司祭。表中所列的秩序是隨意排列的：朝臣之首、御史、司祭、衛隊長，最後是達味的兒子。在這份政府的歷史記載中，約阿布、貝納雅、匝多克及厄貝雅塔爾的地位相當。御史約沙法特則不足輕重，達味的兒子也不扮演什麼角色；在經文中，達味的兒子們連名字都未被提及；至於經文中提及他們為司祭，實在是一個謎。我們只能說，他們可能幫助父親或有時代表父親執行司祭所做的事。如前所述（參見君王與宗

教一節），君王偶然也行司祭職務。該表的類似章節編上十八 17 說：達味的兒子們在君王左右為輔助；這裡所謂的「輔助」，帶有肋未職務的色彩；但意義並不清楚。關於二位司祭名字的經文有些不可靠，希伯來文本寫為：「阿希突布的兒子匝多克和厄貝雅塔爾的兒子阿希默肋客」，至少應該根據敘利亞文譯本改為：「和阿希默肋客的兒子厄貝雅塔爾」（撒下廿二 20；撒下廿 25）；甚至改成：阿希突布之子阿希默肋客的兒子匝多克和厄貝雅塔爾。根據撒下廿二 20 看來，匝多克是一個不具以色列血統，突然獲得崇高地位的人。關於這些問題將留待敘述司祭歷史時再做論述。我們現在所討論的，已足夠讓我們做以下定論：主持敬拜上主的人是君王之下的一項公職。

達味朝臣的第二個列表（撒下廿 23-26），在《編年紀》中沒有類似章節，這項列表登載於達味王朝末年時期。該項列表所列名字及職稱與第一列表同，然而其排列秩序較合邏輯：朝臣之首、衛隊長、御史、祕書、司祭；但是在這份列表中，御史之前加上管理奴役的阿多蘭，而且在結尾以「雅提爾人依辣也做達味的司祭」，取代了前項列表中的達味兒子。這些朝臣的職位是在約阿布被撤職，再度復職（撒下十九 14；廿 22），以及平定舍巴叛亂之後（撒下廿 1-22），再度被認定的。我們很難加以說明這個表中所新列入的臣子。阿多蘭是否在達味任內，即已執行監督勞役職務，令人懷疑；阿多蘭在撒羅滿死後，仍然任該職（列上十二 18）。跡象顯示比較可能的是，阿多蘭在撒羅滿任內才受命任職勞役長（列上五 27；九 15）。表中提到，除匝多克及厄貝雅塔爾之外，雅提爾人依辣也做司祭，這也是可疑的；根據撒下廿三 38，這位依辣是達味的勇士之一。當然，這列表可能是在達味朝廷末期時再任命的朝臣，也有可能是後來的人拼湊而成的。

在撒羅滿的朝臣列表中，列上四 1-6 中令人費解的經文，以及文字批判的問題，至今尚未有令人滿意的解決。在詳閱經文及研究上下文之後，我們似乎可將該段經文第四節所列貝納雅、匝多克和厄貝雅塔爾刪除，而在第六節附加上約阿布的兒子厄里雅布做眾臣之首（請參

閱希臘文譯本)；因此可將官員排列如下(真正姓名不確實)：司祭：匝多克的兒子阿匝黎雅；祕書：史沙的兩個兒子厄里曷肋夫和阿希雅；史沙是達味手下的祕書；御史：約沙法特；太守之長：納堂的儿子阿匝黎雅；君王的「信任者」：納堂的另一位兒子匝步得；有一段經文註解中又給匝步得一個司祭的頭銜；家宰：阿希沙爾或阿希雅(或他的兄弟？未附他父親的名字)；眾臣之首；約阿布的兒子厄里雅布；勞役長：阿貝達的兒子阿多尼蘭或阿多蘭。

在此，我們看到達味王朝的延續。撒羅滿任用了他父親的御史，御用了達味一位司祭的兒子，達味祕書的兩個兒子，達味軍長的兒子，而且任用了納堂先知的兩個兒子；納堂是達味的顧問以及撒羅滿繼承王位的擁護人。從這列表看來，是新的一代接掌權力；可見這些臣子之任命，不是出自撒羅滿繼位最初期。在列上四 7-19，有十二太守之設立，正是設太守之長的理由；另外，列上五 27 報導勞役長之設立。

值得注意的，在上述朝臣的名字中，有些是非以色列的，而且經文的抄寫者或翻譯者，似乎也混淆了這些名字。阿多蘭和他父親阿貝達一樣，是腓尼基人的名字。史沙及其兒子厄里曷肋夫可能是埃及或赫特人。以色列初建君王政治時，其鄰國早已有這種政治經驗；由此推論，以色列初組政府時，可能遴選一些鄰國的人才，並且仿效鄰國的組織。從一些官職看來，我們可推斷出以色列受到埃及不少影響；至於這種影響是直接的，或是透過客納罕城邦間接影響的，我們無法確定；因為達味及撒羅滿王朝的領域已包括了一些客納罕的小城邦，因此，很可能是直接的影響。

君王的「信任者」(朋友)，這一榮譽銜極可能屬於埃及的傳統，在朝臣列表中，這一職位只是附加進去的。軍長及衛隊長的角色與軍人組織有關。關於太守之長及勞役長，我們將與其職務範圍一併介紹(參閱第三篇第八章第二節)；該二項職務在撒羅滿之後，就不再被提起。餘下的，有關家宰、書記、御史，這三項職位一直持續到君王政治結束；而且在公元前 701 年，亞述王散乃黑黎布進攻猶太時，這

三種職位的臣子仍同時被提及，列下十八 18 關於這三項職務，我們將特別論述於後。

第二節 家宰

在撒羅滿朝臣的列表中，阿希沙爾是'asher'al habbayit（家宰）。以色列國王厄拉的家宰是阿爾匝，他的家在提爾匝（列上十六 9）；阿哈布的家宰是敖巴狄雅（列上十八 3）；約堂以家宰之身代理他生病的父親，烏齊雅王，治理朝政（列下十五 5）；舍布納是希則克雅王的家宰（依廿二 15），後來，他的家宰職務由厄里雅金取代（依廿二 19-20）；這位厄里雅金曾與散乃黑黎布的使者，在耶路撒冷城門下談判（列下十八 18；依卅六 3）。聖經以外，史羅亞的一位掘墳者享有家宰的頭銜（該人名不可考，是否指自掘墳穴的舍布納不可知，參閱依廿二 16）。一位名叫革達里雅的掌印者，也有此一頭銜，這人顯然就是拿步高攻陷耶路撒冷後，委派管理猶大人民的革達里雅（列下廿五 22；耶四十七）；他或許也曾擔任猶大最後一位君王漆德克雅的家宰。在《編年紀》中，有一與家宰相當的頭銜，**negid habbayit**（王宮總管），阿哈次的王宮總管是阿次黎岡（編下廿八 7）。

在亞述及巴比倫的語言中，家宰應該譯為 **scha pan ekalli**，在埃及文中則是 **mr pr**。這些名詞意指權力限於王宮之內的高級朝臣；他們是君王的管家，王宮的管理者。在以色列中，家宰的職權比較廣，其實際職權要比職稱所顯示的廣得多；從其職權看來，我們應將之視同埃及的宰相。宰相每天早晨晉見法老，並接受他的指示。宰相開啟王宮的大門，使宮內各部門開始一日的作業。他要處理全國的重大事務。所有的重要文件，須由他蓋章認可，所有官員都隸屬於他。他以法老之名行事；當法老不能視事時，由他代理朝政。創四十一 40-44 有關若瑟的記載，對該職位的崇高性說明得很清楚：若瑟在埃及是一人之下，萬人之上，手中掌有法老的王璽。又說：法老立了他為法老的一家之

主，做全埃及的總理（創四十一 40；四十五 8）。

在猶大國的王宮內，家宰也有類似的職權。依廿二 22 論及厄里雅金的職位時說：「我要將達味家室的鑰匙放在他肩上，他開了，沒有人能關；他關了，沒有人能開。」

埃及宰相所扮演的角色雷同。他每天早上開啟宮門，任何人要進出宮門，都必須經過他的允許。我們可以此做比喻：根據耶穌向伯多祿所說的話，稱伯多祿是天國的宰相，他掌管天國的鑰匙（瑪十六 19）。如埃及的宰相一樣，以色列的家宰是國家的最高大臣。在列下十八 18，首先提到的就是家宰；列上十八 3 顯示，家宰經常單獨在君王身邊；約堂以家宰之身，代理父親視朝，就如埃及宰相在法老出缺時所做的一樣。

但是，跡象顯示，家宰是後來才擢升為朝臣之首的；最初家宰或許只是王宮及王畿內的管理者（參閱前一章第六節）；這些職務與家宰之頭銜很相稱，而且在達味的重要朝臣表中，未列入家宰一職，在撒羅滿王朝中，也未見家宰有何表現。在達味及撒羅滿時代，祕書及御史直接代表君王，未置有萬人之上，一人之下的宰相職。

在依廿二 15 稱舍布納家宰為 *soken*（宮殿總管）。*soken* 與阿瑪爾納文件中二個客納罕註解的 *zukinu* 一字同形。他們以 *zukinu* 一字指法老的使者。在阿加得文中，*schaknu* 主要意指亞述的地方首長（*schakin mati*）；後來也用以指示占領區的地方首長。埃及法老的阿加得文信函也借用該詞。在辣斯商木辣，*skn*（用拼音字母表示）或 *schakin mati*（阿加得文）是指烏加黎特的官職，很顯然的，這官職是該地區的最高首長；這地位與舍布納在猶大所擔任的職務：家宰或 *soken*（王宮總管）相同。

第三節 祕書

我們已經看到，在達味朝臣列表中，設有祕書職位，而且達味祕

書的兒子在撒羅滿朝廷中亦任該職。約阿士敕諭他的祕書收集聖殿中的捐款，以做聖殿修繕之用（列下十二 11；參閱編下廿四 11）；在此百年之後，聖殿中發現法律書時，沙番祕書亦執行同樣任務（列下廿二 3·8-10·12；編下卅四 15-18·20）。舍布納祕書是與散乃黑黎布的使者交涉的三位大臣之一（列下十八 18·37；十九 2；依卅六 3·11·22）。關於君王政治末期最後的幾位祕書，我們有資料可查：我們剛才提到的沙番祕書在公元前 622 年上任；在 604 年，其職務由厄里沙瑪取代（耶卅六 12·20）；在 588 年則是約納堂任祕書職（耶卅七 15·20）。

從達味起，祕書是朝廷中不可或缺的職位，他同時是君王的私人祕書及國家的祕書。他是內政各部門之間，以及外交部的聯絡人，並且執行收點聖殿收入的任務（列下十二 11），在公務上是一個很受尊敬的職務，祕書在朝臣中之秩序列於家宰之後；舍布納原任王宮總理（依廿二 15），後被貶至祕書（依卅六 3）；然而在列下十八 18；依卅六 3 中，他緊隨於家宰之後，而且他所經辦的事務，都能左右整個國家的命運。沙番書記給君王呈繳並朗讀在聖殿中發現的法律書，又受君王之命就教於胡耳達先知，因此催生了宗教改革（列下廿三）。朝廷重要臣子齊集在書記厄里瑪沙那兒，聽取耶肋米亞先知的預言（耶卅六 11-20）。眾臣齊集於內的祕書事務所（耶卅六 12·20·21）猶如國家議會。當耶路撒冷被圍時，祕書約納堂的家，成了官方的監獄（耶卅七 15）。

在埃及新王朝時代，祕書常以書記為銜，書記單獨或與其他大臣共行政事。在許多書記中，有一些君王的書記是為書記的領袖，他們執行較重要任務，並與其他大臣或君王共商國事。在埃及第十三朝時，「君王的書記」掌有四項印璽。在法老拉美西斯九世時代，「君王書記」與宰相及御史，共同負責調查盜陵事件；在荷楞黑勃法老¹時期，書記記錄法老口述的敕諭，並加以潤飾。我們幾乎可以毫無疑惑地說，以色列的書記部門是埃及王宮中的書記部門之縮影。

¹ 荷楞黑勃（Horemheb）是埃及第十八朝的最後一位君主，在位期間為公元前 1350 至 1315 年。

第四節 御史

在達味及撒羅滿的朝廷中，約沙法特任mazkir。在整個君王時代，始終都有mazkir職務。我們知道約阿黑是希則克雅王的mazkir（列下十八18，37；依卅六3，11，22）；此外，根據編下卅四8的記載，另外一位約阿黑任約史雅的mazkir。mazkir一職，我們通常譯為御史，實際上mazkir的職務並不如我們譯名所顯示的，只是君王的文書官或編史官。根據mazkir的字根，以及Hiphil¹的使用，mazkir意指召喚者，命名者，追憶者，報導者。在埃及的官職中，whm.w和mazkir完全相同。whm.w意指召喚者，宣告者，是法老的御史。埃及的御史在王宮中，需要安排宮中的禮儀，安排晉謁法老事項。他的職責範圍要比現代的史官為廣，他需要向君王呈報一切有關人民及國家的大事，並且向人民宣告法老的聖旨，同時註解這些聖旨。當法老出巡時，他必須陪伴並照顧法老，事先安排法老之歇腳處。

同樣地，以色列的御史也是很重要的大臣，接見散乃黑黎布使者的代表團，只包含有家宰、祕書及御史（列下十八18），可見御史亦是很重要的朝臣。值得我們注意的，在埃及曾經共同調查盜劫君王陵墓等大事的，只有宰相、書記及御史；而以色列的家宰、祕書及御史與此三者職權及地位相若；可見埃及對猶大的朝廷組織之影響是非常大的。

¹Hiphil 是希伯來文動詞變化中的使役式。

第八章 王國政府

第一節 達味的王國

關於達味王國的政治情況，我們只知道，以色列及猶大雖然擁護共同的領袖，但是二者仍然是分立的（參閱第三篇第四章第四節）。在編上廿六 29-32，達味委派了肋未人任職判官或官員，管理非宗教事務。另外，又以肋未人組成屬於君王的警察部隊，負責約旦河兩邊有關天主和君王的事務。然而，我們不很清楚這段記載的意義，以及它所關聯的年代。

編上廿七 16-22 固然點數了達味手下各支派的首領，但是這段經文顯然是經過特意編排的。它按照編上二 1-2 所列雅各伯十二個兒子的秩序，排列支派；同時還將西默盎及肋未支派列入，雖然這二支派在達味時代已非獨立的支派。它又把若瑟支派分成厄弗辣因及兩個默納協半支派；同時又把最後的加得及阿協爾兩支派刪除，以免支派數目超過十二。達味很可能願意保留支派原有面貌，盡量地避免改變，創四十九及申卅三列有支派的領域；至於在以色列支派地區以外的占領區，則派兵駐守（撒下八 6, 14）；或收為臣屬國（撒下八 2, 10, 19）；收納它們的貢品。

第二節 撒羅滿的行政區

關於撒羅滿執政時代，我們擁有許多的資料。十二太守的列表是一項極重要的文件，該表列有各太守負責的地區（列上四 7-19）。十二太

守中之五位，沒有列出太守本身的名字，而以「某人的兒子」表示；因此有人推斷，古老文獻的邊緣遭到損害，以致有些太守個人的名字失傳。但是依據烏加黎特的官員名單顯示，情況極可能如此：若父子前後在朝任職，則只指出父親的名字。

十二太守的管轄區是依照以下秩序列於表中的：

一、厄弗辣因山地；該區可能亦包括默納協地區的一部分。

二、丹之舊地；此地區因占領客納罕及培肋舍特人的土地而擴大。

三、沙龍平原地區；該地區在南方的培肋舍特人地方與北方的多爾轄區之間。

四、多爾的管轄區；該區南以沙龍平原為界，東以加爾默耳山脈為界。

五、厄斯得隆平原及貝特商城四周地區；該地域舊屬客納罕人。

六、以辣摩特·基肋阿得為中心的約旦河東之默納協，以及仍屬以色列的達味之阿拉美占領地。

七、瑪哈納殷區；該區在約旦河東岸，第六太守區以南。

八、納斐塔里行政區；該區在加里肋亞海北方。

九、阿協爾行政區；該區位於前幾區與腓尼基人的海岸占領地之間。

十、依撒加爾區；該區在阿協爾及納斐塔里區之南。

十一、本雅明區。

十二、加得區（依據希臘文本，不讀基肋阿得），該區在約旦河東岸。

此表應出自撒羅滿執政的下半期，因為其中的兩位太守是撒羅滿的女婿。表中行政區並不完全以地理因素，而且也以歷史觀點作為分劃及排列地區的原則；若瑟的家室（一）居首，其次是客納罕人舊地（二、三、四、五）；然後是約旦河東岸地區（六、七）以及北方支派的轄區（八、九、十），最後是本雅明（十一），及其對面的加得（十二）。根據列上四7；五7-8的記載，十二個行政區，每月輪流一次，供應王室（其中當然包括君王的官員家室）之生活所需，以及宮

中馬匹及馱獸的糧草。行政區整體的管理權操於太守之長，納堂的兒子阿匝黎雅手中；太守之長是撒羅滿的朝臣之一（列上四5）。在美索不達米亞的文件中，我們發現新巴比倫時代也有類似的組織，而且希羅多德亦證實，居魯士王朝時，王室及宮中官員之生活所需，亦以月為單位，由各省輪流供應；巴比倫因其殷實，須供應四個月。

以色列行政區之設立有其特定目的，即穩定稅收。行政區是王國組織的一部分，太守是他管轄區的首長，他自然要在他的行政區執行他的任務。我們知道，在古老及近代的東方王國內，除了維持社會秩序外，徵稅及收取什一之捐也是行政官員主要的任務。這些行政區中，有六個是以支派為名。按此推測，撒羅滿在統一規劃行政區，並將原屬於達味的客納罕剩餘區併入該行政區時，曾盡其可能地保持在他之前即已存在的支派領域。此外，他既然要求各行政區按月輪流供應王宮生計所需，就必須找出一個公平的方法來處理。事實上，我們不知道這項制度是如何實行的；不過，我們不會相信最小的本雅明區也要像整個厄弗辣因區，負擔同樣的稅務。

更令人感到意外的是，猶大未出現於該列表中。某些釋經學家對於此點難以了解，因此試圖以改變經文來獲得圓滿解釋。經文對猶大間接說明，根據列上四19，我們知道，猶大地另派太守管理。在亞述，也有類似的，所謂王國的中央省份。經文在點數十二太守之後，提到猶大另派人管理，足見猶大不屬於這個太守系統組織；然而，若說猶大可不負擔其他太守區所負的義務，則亦是猜測之詞。我們只能承認，猶大有其特定組織，但經文未加以說明；或許是因其特別而不加說明，因為撒羅滿可能未更改猶大的原有組織，猶大境內也未重新劃分地區。但是這種不同的對待，正說明了撒羅滿王朝的二元分化特徵（參閱第三篇第四章第四節）。

我們不知道，撒羅滿如何管理其他的領土。列下五1曾提及向撒羅滿進貢的屬國；列上十15也提起向他進獻金子的君王；然而，這些只是經文附帶提起的，並非經文的主題。除此之外，我們沒有其他的

資料，對此做進一步了解。撒羅滿在劃分行政區時，必須盡可能地保持他父親達味的規劃，以避免背叛（列上二 10-14，十一 14-25）。

第三節 猶大王國的行政區

如前所述，我們對撒羅滿統治下的猶大行政區的劃分了解不多；但是對於分裂後的情況則了解較多。在蘇十五 21-62（不包括 45-47；這些是出自後人的章節），有一個猶大城市列表，這些城市依地理區分為十一組。第十二組則是蘇十八 21-28 所述，本雅明支派所占有的城市；他們將該地區與前十一組分開，是為了能擴大本雅明支派的領地，因為根據君王時代之前的證據顯示，該支派與其他支派交接的疆界不固定。至於西默盎支派（蘇十九 2-8）以及丹支派（蘇十九 41-46）的城市，是否也歸屬於猶大，是值得懷疑的。

由於以上敘述，我們可將猶大王國分為十二個區域，並從這些地區中，我們選擇一個最重要，最能代表該區地理位置的城市。現將之列表如下：

- | | | |
|------|--------|--------------------------|
| 在乃革布 | 一、貝爾舍巴 | 蘇十五 21-32。 |
| 在盆地 | 二、阿則卡 | 蘇十五 33-36。 |
| | 三、拉基士 | 蘇十五 37-41。 |
| | 四、瑪勒沙 | 蘇十五 42-44。 |
| | 五、德彼爾 | 蘇十五 48-51。 |
| 在山地 | 六、赫貝龍 | 蘇十五 52-54。 |
| | 七、瑪紅 | 蘇十五 55-57。 |
| | 八、貝特族爾 | 蘇十五 58-59a。 |
| | 九、白冷 | 蘇十五 59b（根據希臘譯本，希伯來文本闕如）。 |
| | 十、耶路撒冷 | 蘇十五 60；十八 25-28。 |

十一、耶里哥 蘇十五 21-24。

在曠野 十二、恩革狄 蘇十五 61-62。

大家公認，這種排列方式逐漸地發展成類似撒羅滿十二太守區的組織；撒羅滿的這項措施仍在於保證稅收。我們可藉此機會，回憶一下約沙法特所設置的守軍司令及貯貨城（編下十七 2，12）：這種組織可能在達味及撒羅滿時代即已存在；但是，我們對此一無所知。根據列上四 19b 記載，猶太地區另派太守管理，但是在此段經文中的太守原字與十二太守的太守不同字；而卻與編下十七 2 經文中的守軍司令同字。無論如何，我們根據《若蘇厄書》的記載再編列的行政區組織表，一定實行於南北分裂之後，因為這組織包括在撒羅滿執政下，以色列的二個南方的太守行政區。然而，沒有人知道這種組織起源於何時，一般認為，根據記載這份列表的文件顯示，這組織可能是約史雅執政時的組織；但是，最近又有人以相當充分的理由推斷，這組織可追溯至公元前九世紀的約沙法特王朝。由於文件由後人再度編纂，我們很難解決這個問題。然而我們還是有足夠的證據推斷，這個列表是猶大王國的行政區域表。

第四節 以色列王國行政區

我們對於以色列王國的行政區劃分認識不多。有人曾嘗試運用同樣的方法，利用《若蘇厄書》中關於北方支派城邑的列表加以解釋；但是，這個城邑表混亂不清，城邑的名字也是從聖經中其他城市列表中抄襲來的。我們只能認定，北國保留了撒羅滿執政時，對該區的行政區域規劃。在列上廿 14-20 中，曾提到省長一職，此處省長一字為 *medinot*；這個字在《艾斯德爾傳》中，用以指波斯王國的省長。

在討論君王的產業時（參閱第三篇第六章第六節），所提到的撒瑪黎雅碎片，使我們零星地認識以色列王國的中央區域。在碎片上的

一些地理名詞，似乎包括許多地方的行政區，如：阿彼厄責、赫肋克、舍根、舍米達、諾阿、曷格拉，及芍勒克。這些行政區除了芍勒克之外，都以默納協支派家族的名字與其他的行政區的名字同列於蘇十七 2-3。同樣地，由於發辣廢墟出土，證明了古老的重鎮提爾匝也是行政區，該區在公元前八世紀年代，仍然有其重要性。我們也不必懷疑，為什麼與君王土地管理有關的碎片，只提供了殘缺不全的行政區的名字，因為這些碎片是我們偶然間發現的。上述的行政區都歸屬於發現碎片的撒瑪黎雅，該城在當時是國都，也同時是一個省城。此外，有人假設在阿拉美及猶大侵略以色列後，所留給約阿哈次的以色列疆域，就是上述的行政區；然而，這種假設的可能性較小。

第五節 地方政府

關於美索不達米亞，尤其是漢摩拉比時代的美索不達米亞，我們擁有很豐富的資料，這些資料幫助我們對他們的省府組織、省長的職權及其幕僚人員做較為深入的了解；但是，關於以色列的資料，則極為有限。

我們有時會發現，耶路撒冷及撒瑪黎雅這二個京城，有自己的首長。這首長的官銜稱為 *sar ha'ir*，也有一次稱為 *ascher'al ha'ir*，意即市長。「城市」一詞已足以說明此二城為京城（列下十一 20；依六十六 6；則七 23）。撒瑪黎雅市長阿孟受阿哈布之命，監禁米加雅先知（列上廿二 26）。一位匿名的撒瑪黎雅市長，列於耶胡時代的家臣，長老之旁（列下十 5）。約史雅任內，在耶路撒冷城有一個市長約叔亞的門（列下廿三 8），但是那時在任的是他的繼承人瑪阿色雅。編下卅四 8 記載這位市長與祕書及家宰同為君王召見，可見市長是一重要人物。在阿根企圖自立王國時，就曾提到阿彼默肋客所任命的市長（民九 30）。我們沒有任何證據足以證實，京城之外的其他城市也沒有像京城一樣的官職。相反的，甚至可找到一些反證如下：列下十 5 記載，撒瑪黎雅的市長

與家宰及長老們，一起回答耶胡寫給他們的信；但是，當依則貝耳要謀害納波特時，只寫信給依次勒耳的長老及官紳，這段故事顯示，在此城內沒有君王所任命的市長，主掌市政（列上廿一8-11）。我們知道，在亞述及巴比倫京城的市長為 *rab ali*；小城市的市長則為 *hazanu*；在幼發拉底河流域的瑪黎王國亦是如此。在烏加黎特，市長（*hazanu* 或 *hazan ali*）是一市之長，由君王在遺族顯要中選立，管理市民。上述這些非以色列的市長職是聖經中 *sar ha'ir* 一職最好的寫照。

除了京城之外，處理地方事物的是 *zeqenim*（長老）（參閱第三篇第二章第二節）。從申十九；廿一 1-9，18-21；廿二 13-21；廿五 5-10 的法律，我們可了解長老扮演的角色。在撒烏耳政權接近尾聲時，達味傳達訊息，並贈禮物給猶大各城的長老（撒上卅 26-31）。依則貝耳寫信給依次勒耳的長老（列上廿一8）。耶胡同時向撒瑪黎雅城的長老及君王所立的首長徵詢意見（列下十 15）。約史雅召集猶大和耶路撒冷所有的長老，讓他們聽取法律書之宣讀（列下廿三 1）。公元前十八世紀的瑪黎文件及公元前第八世紀色爾貢王的信函顯示，美索不達米亞的長老始終是居民的代表，以及他們權益的護衛者，但長老不具有政府組織內的職權。相反的，在赫特王國中，長老對公共事務有諮議權，而且長老也與地方首長共同處理地方內的糾紛。非聖經的文件證明：腓尼基的城邦如彼布羅斯及提洛也有長老議會（參閱則廿七 9）。以色列的長老亦扮演類似的角色；他們使宗族社會生活在君王政治下，在城市與鄉村的社會生活中，繼續延伸（參閱第一篇第四章）；在充軍時（則八 1；十四 1；廿 1, 3）以及在充軍返鄉的會眾中（厄上十 8, 14），我們再度發現長老所扮演的角色。

第九章 財政與公共勞役

第一節 君王與國家之收入

關於以色列的稅收制度，以及如何支配國庫，我們所知甚少，但是，我們必須同意一項原則，即王室的收入與國家的收入是沒有區別。一位最高的主宰所擁有的財富，可以表示他的權力及統治國家的力量（參閱列上十23；編下十七5；廿六8）。君王必須負擔一切主管行政、國防、公共事務的官員之生計；他有權支配國家的所有收入。而且國家財產與聖殿的收入之間，只有理論上的差異（參閱列上十四26）。固然，君王把奪自敵人的戰利品（蘇六19），甚至自己的奉獻（撒下八11；列上七51，十五15；列下十二19）都送入聖殿內，並且派遣官員審核百姓在聖殿中的獻儀（列下十二10-12；廿二3-4），但是為了應付緊急需要，君王會動用王室的財富，以及聖殿的財產；有時甚至絲毫不剩（列上十五18；列下十二19；十六8；十八15；參閱民九4）。

君王對於他的土地出產（參閱第三篇第六章第六節君王的產業），貿易經營，企業利潤（參閱第三篇第二章第八節，商賈），過境商旅所繳的關稅（列上十15），以及臣邦的進貢，享有主權。達味（撒下八2，6），以及撒羅滿（列上五1）納貢的收入豐富。這種納貢的收入隨著外在疆域的喪失而減少。摩阿布王默沙，在背叛以色列的耶曷蘭之前，經常向以色列進獻貢物，列下三4記載這些貢物的數字是令人驚訝的：十萬隻羔羊及十萬隻公羊毛。編下十七11記載，培肋舍特人向約沙法特進貢獻銀，阿拉伯人給他呈獻家畜，公綿羊七千七百隻，公山羊七千七百隻。阿孟子民也向烏齊雅進貢（編下廿六8）。

第二節 君王的贈禮

君王除了上節所敘述的收入之外，也常接受禮物之餽贈。這些禮物多來自國外。列上十 24-25 說：全世界的人都想見撒羅滿的面容，各人給他帶來自己的禮物；其中以舍巴女王的禮物最為豐厚（列上十 2，10）。哈瑪特王曾送給達味金、銀、銅器（撒下八 10）；默洛達客巴拉丹派人呈送希則克雅禮物（列下廿 12；依卅九 1）。因為以色列王在接受禮物之後，也以相當價值的禮物回敬（列上十 13），所以獲利不多；在東方的古老王國之間，這種禮尚往來的習俗是相當流行的。

君王能夠實際獲利的，是收受君王敬謁者所必須攜帶來呈獻的禮品。當達味成為撒烏耳的「左右」時，只送了一份薄禮（撒上十六 20）；但是納阿曼的國王送給以色列國王的禮物則是一份王禮（列下五 5）。傳統上，在君王登基時，屬臣都呈獻給新君一份禮物，以示忠貞（撒上十 27）。烏加黎特的文件也曾提及這種出於自願的贈禮。

君王在特殊情況下，會向百姓課以特別稅。默納恆為了討好亞述王提革拉特丕肋色爾三世，向以色列所有富豪徵收每人五十協刻耳銀子，做為貢禮（列下十五 19-20）。約雅金交付法郎一百塔冷通銀子，及十塔冷通金子，並且要猶大國民每人依照自己的能力繳納金銀，進貢法郎（列下廿三 33-35）。

第三節 什一之捐

有些釋經學家認為，除了上述的不定期贈禮之外，在以色列，人民沒有繳付定期稅捐的義務。然而，這項假設與許多事實觀察不符。撒羅滿所設置的太守行政區，必須固定地向王室繳付自然生產物（參閱第三篇第八章第二節）；而且編下十七 5 也指出，全猶大都向約沙法特獻禮。我們可將此種獻禮解釋為年捐，有如臣屬國每年向宗主國

的進貢。創四十七 13-26 敘述了若瑟首創的埃及土地所有權制度。這項制度令聖經編者感到陌生的，並不是法郎收取稅捐，而是埃及全國的土地，除了廟宇占有地之外，全歸於法郎，而且全埃及人民都是法郎的農奴；這的確與行財產私有制的以色列迥異。

撒八 15, 17 支持以色列民必須繳付固定稅捐的推論；這章節預見君王將徵收百姓田地、葡萄園及畜群生產的十分之一。烏加黎特的文獻也證實了以色列的鄰國也有什一之捐的習俗。聖經附帶指出，君王能夠讓他的大臣們徵稅；而且，烏加黎特文獻也證實了這種可能性。或許亞五 11 也能說明這點，它譴責袞袞諸公逼迫窮人，以徵稅之名，榨取他們的糧食。君王似乎對第一次成熟的牧草有徵收的權力（亞七 1）；這與烏加黎特王有權在百姓草原牧放牲畜的權利相似。此外，以色列與烏加黎特一樣，受君王特寵的人及其家屬，可豁免繳稅及服徭役（撒十七 25）。

厄則克耳先知除了規定元首的保留地之外，還加於百姓對元首繳納小麥、穀物、油及羊的義務（則四十五 13-16）；由此可見，厄則克耳仍然深受君王政治繳稅規定的影響。不過，厄則克耳先心中的國家秩序是神權性的；元首應該以百姓所呈繳的東西，做為公開祭獻的祭品（則四十五 17）。

以色列在充軍返鄉之後，很興奮地、心甘情願地負起以下義務，每年繳納三分之一協刻耳，做為聖殿中祭祀之用，每年將初熟鮮果及首胎牛羊獻於聖殿，並且每年定期為聖殿獻納木柴（厄下十 33-40）；這些義務說明了神權的特徵。此外，他們也委任可靠的人收納、存放並管理上述的獻物（厄下十二 44-47；十三 10-13）。司祭法律曾規定百姓應該以什一之捐供給聖殿及聖殿服務人員所需；我們可以將以色列民充軍返鄉之後的做法，視同司祭法律的實踐。固然，我們不知道這些法律頒布的確定日期，然而，我們必須承認，以民遵守這些宗教法律，有如遵行世俗性的法律。

第四節 徭役

徭役是遍行於整個古老東方世界的一種制度。在下美索不達米亞，從上古時代到新巴比倫時代，一直有徭役制。亞述的法律也規定一些被逼為王室做工時犯錯獲罪的罪犯的刑罰。以色列人在追憶他們的祖先在埃及所服的苦役時，仍心有餘悸（出一 11-14；五 4-19；參閱申廿六 6 等）；他們的祖先那時分擔了法老臣民的悲慘命運。在以色列人進入福地之前的敘利亞及巴勒斯坦的文獻，也提到徭役。

在以色列，徭役制建立於君王政體之後。撒下八 12, 16-17 曾預言了這種令人不愉快的徭役制。達味曾逼使阿孟子民服勞役（撒下十二 31）；雖然，我們不說，達味迫使他們為奴（參閱第三篇第三章第九節）。戰俘通常變成苦役（依卅一 8；哀一 1）。達味在其執政末期，似乎設有官員，專司管理勞役之職（撒下廿 24）；但是無人能確定這種說法的真實性（參閱第三篇第七章第一節）。無論如何，在撒羅滿時代，這項制度已完全建立。歷年在撒羅滿手下完成的偉大工程，諸如：聖殿、王宮，耶路撒冷的城牆，以及其他衛星城的防禦工事等（列上九 15-19），都需要可觀的勞動力。他們利用了官方奴隸組成船隊，航行紅海，並要求他們在厄茲雍革則爾的工廠做工（參閱第三篇第三章第九節），而且他們極可能也參與建造王國的其他工程。列上九 20-22 的經文顯示出，只有被征服的客納罕人的子孫，才被徵調，為這些工程做工；至於以色列子民，則只服兵役，或任撒羅滿的官員。這些敘述並不是出自古老文件。列上九 20-22 帶著《申命紀》的風格，它反映出君王政體末期的思想，如同編下二 16-17，八 7-9 一樣主張：只有僑居以色列的外方人才參與這些苦工。

相反的，一些較古老的經文曾清楚地提到，以色列人也被徵調做工。撒羅滿由全以色列徵人服役，共徵調了三萬人（列上五 27），每月輪流派一萬人上黎巴嫩山搬運提洛王的工人所砍伐的木材（列上五 20，

23, 27-28)。此外，撒羅滿還有七萬搬運重物的工人，以及八萬石匠，這些石匠曾在耶路撒冷與希蘭的工人一起工作（列上五 29-32）。雅洛貝罕受命監督若瑟家族的徭役（列上十一 28）；顯然那時的以色列人也服勞役。服勞役的沉重負擔，最後促成了雅洛貝罕的背叛（列上十一 26-27）；在撒羅滿死後，徭役立即成為政治分裂的主要因素（列上十二 4-16）。服勞役的工人受工頭管轄（列上五 30；九 23；十一 28）；在工頭之上又設有總監；阿貝達的兒子阿多蘭曾任總監的職務，他以一個腓尼基人成為撒羅滿的要臣之一（列上四 6；五 28）（參閱第三篇第七章第一節）。勒哈貝罕王愚蠢地派遣了苦役總督阿多蘭到以色列去，鎮壓背叛他的以色列人，結果，阿多蘭反被用石頭砸死（列上十二 18）。

從此以後，經文未提及監督苦役的勞役長；可能隨著撒羅滿王朝的結束，徭役不再是一種正常的制度。但是以色列及猶大王國的君王，可能也常以徭役去建築工程；阿撒王就召集了全猶大人民，一個也不例外，吩咐他們修建革巴及米茲帕的工事（列上十五 22）。對於一般的百姓而言，這種強迫性的工作是一種壓榨。耶肋米亞先知曾譴責約雅金違反公道正義，因為他不發給修築王宮工人工資（耶廿二 13）。由此可見，《列王紀》和《編年紀》的編纂者有意避免說，撒羅滿徵調自由以色列人服勞役。在乃赫米雅領導下，耶路撒冷城牆由自願的工人修建完成；但是特科亞的士紳拒絕工作（厄下三 5）。

第十章 法律與司法

第一節 法律集成

torah（法律）一詞的主要意義原是一種指示，一種訓誨，一個對個別事例所下的判斷及行為的決定。綜合這些意義，該詞意指：確定人與天主，以及人與人之間關係的規則之集合。此外，該詞亦指聖經的前五部書：梅瑟五書；因為該書含有天主給祂子民的指示及規定，祂的子民應按此調整他們的倫理、社會以及宗教生活。而且一切舊約法集都存在於梅瑟五書內。現列舉如下：

- 一、**十 誡**：包括雅威的十言，亦即倫理及宗教的絕對命令。該命令在聖經中出現過兩次：出廿 2-17 及申五 6-21。這兩段經文頗有出入，但是都溯源自一個較為簡短的原始規律，這規律極可能是在梅瑟時代訂立的。
- 二、**盟 約 書**：出廿 22—廿三 33；此盟約書是許多要素的集合，很明顯的，出廿一 1—廿二 16 是為中心部分。此部分包含有民法及刑法的條例或判例（*mishpatim*），是牧人與農人團體的法律。聖經中的上下文（參閱出廿四 3-8）顯示這部分的法律和前所述的十誡一樣，與西乃盟約是息息相關的；其中關於奴婢、家畜、田地、葡萄園及房屋等的規定，顯示出這法律是已行定居生活人民的法律。很明顯的，這項法律集成也與申廿七 15-26 的「詛咒」有關聯；這「法律」（申廿七 26）是在進入客納罕後，在厄巴耳山（革黎斤山？）上宣布的（申廿七 11-14）。若蘇厄執行了

梅瑟的吩咐。蘇八 30-35 中的第一句話，即在紀念祭台法；這祭台法正是盟約書的導言（出廿 24-25）。我們更好將蘇八的這段章節與舍根盛會相連接；在此盛會中，若蘇厄頒給人民法律，並將此法律寫在法律書中（蘇廿四 25-26）。我們無法肯定地說，現有的盟約的法律，與若蘇厄在舍根所頒布的法律完全相同；然而我們可以說，二者的內在準則以及傳承是相同的。舍根盛會發生於進入客納罕初期，尚未有國家形式，這項法律是一種宗教支派結盟的法律。

三、《申命紀》法律：《申命紀》的法律部分（申十二—廿六）形成了另一法集。該法集是根據不同法源，比較不按固定層序，收集編纂許多較小法集而形成的。其中有許多是抄自盟約書法條，但是關於聖所、奴婢等的法律則有所更改，或加入新的規定。看來這法律一定是用來取代古老法律，以適應社會及宗教發展；此外，從這法律對人心的召喚以及訓誨、規勸的語氣，我們發現了一種精神的轉變。我們甚至可以肯定地說，在約史雅時代，聖殿內所發現的法律書（列下廿二 8-10），就是《申命紀》法律；至少基本部分是《申命紀》法律。該法律有一部分顯然是出自北國的，可是，也很難斷定，這些法律條文是在約史雅之前什麼時候編纂或補充進去的；有一個頗值得相信的假設認為，該法律是在撒瑪黎雅淪陷後，被人攜往猶大，而在希則克雅王時代編纂補充的。

四、聖潔的法律：肋十七—廿六。這個法律與《申命紀》的法律一樣，是不同法律的集合與編纂，含有不少重複的地方。這兩個法律都以祭獻犧牲的規定為開始，以對守法者的祝福及不守法者的詛咒做結束。二者不同的地方，主要在於：聖潔的法律著重於禮儀及司祭職的規定，並且始終非常

強調雅威及其子民的聖潔。這個法律可能反映了君王政治結束時期的情形；但是它源自與《申命紀》法律不同的環境，而且是在充軍時編纂的。因此，這個法律在編入梅瑟五書之前或之後，增添了一些章節的推測，並非是完全沒有道理。

五、司祭經典：除了聖潔的法律之外，《肋未紀》的其他部分可分成其他的各項法律，即：獻祭法（肋一一七）；司祭受職法（肋八一十）；潔淨法（肋十一一十六）；再加上散布於《出谷紀》及《戶籍紀》內的法律經文，其記載以民在曠野居留時所發生的事件。這些條例的集合加上敘述的框架，與聖潔的法律一起形成了所謂的司祭經典。該經典包含有極為古老的條例；當然，主要的還是年代較近的規條，其最後之編纂乃出自充軍返鄉的會眾。

從以上的概述，我們已可看出，以色列的法律不具有嚴密的組織秩序，它隨著不同環境及時代所做的改變，與宗教的關聯要比與世俗文明的關聯緊密得多，關於這點，我們以後將再敘述。我們現在先比較一下古老東方民族的立法。

第二節 古老的東方法律

這是很值得我們注意的，在埃及雖然有這麼多的訴訟記載，但是卻沒有法典（荷楞黑勃的敕令是行政文書）；而且，除了後來西西里的狄奧托¹所收集的報導之外，我們也未聽說哪位君王立了法，況且，我們對這項報導又無法證實。埃及文獻所記載的唯一法典編纂，尚出自外來的占領者達理阿之手。看來，埃及是不需要成文法的；因為他們有一活的法律，即法老，太陽神拉的兒子，在世上的神；他的話就

¹ 西西里的狄奧托（Diodor of Sicily）是公元前一世紀的希臘史家。

是法律。在他們的語言中亦無法律一詞。與法律最近的名詞是 ma'at；該詞含有真理與正義的概念，同時也是法老的神格化本質。法官判決的根據，即是這個真理與正義的原則以及不成文的習慣或領導者的話。

相反的，我們知道不少巴比倫的法典，這些法典都由君王或其臣子訂立，年代極為久遠，如：公元前 2050 年左右烏爾的《烏爾納慕法典》，前 1850 年左右伊辛²的《里比特—伊斯塔爾法典》³，以及厄斯倫納城市⁴的法律；此外，在漢摩拉比之前很久，甚至在里比特—伊斯塔爾之前，不太為人所知的一位君王已訂立了法律；最後在 1700 年左右，出自巴比倫的《漢摩拉比法典》；這是我們最先發現、而且也最完整的一部法典。我們現今所說的法典，是將法條收集編纂成書，以為法官判案之根據者。然而，上述的古老東方民族的法典，不是現今意義下的法典。我們應該注意到，在美索不達米亞的文獻中，從未有過用以表達「法律的運用」或「這法律或某法律的效力」的語詞，而且，也沒有一個泛指法律的名詞。君王行使他的行政權，判官就根據「正義」（mescharu）及真理（kittu），並依隨過去類似案件的判例去判決。所以在實際處理訴訟時，與埃及的情況沒有什麼差別，只是美索不達米亞這些法典之傳承，以及習慣判例，隨時間之進展，漸漸收集，書寫成冊；這些法律書的主要意義是在增進居民福利，而不在於做為判官判案之依據。從一些常常互相出入的判決看來，這些法律書不具有現代法律的效力。

亞述的法典大約在公元前 1100 年編纂而成，但是在此之前很久，就已使用一種判決手冊，這手冊的內容只限於一定範圍，不被視為包含國家一般法律的法典。這手冊可能是非官方的法律專家的作品，雖

2 伊辛（Isin）是古老巴比倫城邦之一，位於巴比倫之南。

3 里比特—伊斯塔爾（Lipit-Ishtar）是伊辛城邦的第五代君主，在位期間大約是公元前 1870 至 1860 年。

4 厄斯倫納（Eschnunna）是古城名，位於現今伊拉克首都巴格達東南方卅公里。

然官方的權威將之收集成典，並交由判官使用，但並未改變其特色。

我們存有赫特法律（公元前十三世紀）的抄本，然而該法律大概是在公元前十五世紀收集成冊的；其中常有「現在該做……以前怎麼做」的字句；法條的改變，通常是為了減刑。這法律建基於較古老的習慣法，並未形成法典，其漏洞要比亞述的法律更多。赫特的法律特別著重於特殊情況之判決；一般的事物很可能就根據簡單而被公認的規則來判決。

在敘利亞及巴勒斯坦沒有類似的法律書；除了最近在北敘利亞的棘斯商木棘，以及阿拉棘卡所發現的兩個拮鬮的碎片之外，法律文字極為稀罕。在那裡，君王是權威的代表，君王的判決只是他個人的行為，沒有所謂國家的法律。在古老的東方，諸如小亞細亞、巴比倫或更遠方的厄藍，行使法律事務時，進行的程序或因習俗有所差異；但是從基本看來是相同的。

古老東方法律的共同點，要比它們之間同時代及地區因素所產生的差異更為重要。文化的共通性顯示，東方的古國透過同樣的法律運用原則，產生了類似的習慣法。

第三節 以色列法律的淵源

舊約中的立法，與上述的共同因素亦有關聯。以色列的法律與《漢摩拉比法典》、亞述的法條集成及赫特的法律之間，有許多類似性，甚至有時法律的表達方式是一樣的；其原因不是以色列抄襲了其他法律，而是這些法律都受相同的、流傳很廣的習慣法之影響。

舊約的法典和其他東方的法律一樣，是收集許多個別規定而成的，但比其他法律更無統一的秩序。以色列人將倫理、宗教或崇拜禮儀的條例與民法及刑法的規定並列。我們可根據法律的形式，將以色列法律分為二組。一組是所謂的「個案法」，這種法律常含有假設的情況，然後附上對該情況的解決，因此，常有「如果」這種假設情況的字樣，

如：若是你拿了人的外轎做抵押，日落以前應歸還（出廿二 25）；假使牛抵死人，不論男或女應用石頭砸死這牛（出廿一 28）等等。另一組則是所謂的「絕對法」，它以第二人稱的未來式出現，如：女巫，你不應讓她活著（出廿二 17）；你不可煮山羊羔在其母奶之中（出廿三 19；申十四 21）等等。前一組的法律主要是規定「俗世」生活的事項；而後一組的法律則是關於宗教或敬禮生活的命令。然而，我們也該注意到，我們所敘述的這項區別，並不是完全涇渭分明的。

關於上述二種法律形式的淵源問題，有一頗為人所偏好的理論認為，「個案法」的法律形式，是以色列在占領客納罕時，從客納罕那兒大量抄襲來的；而「絕對法」則屬於以色列的固有傳統。但是如果我們沒有充分、適當的法律文獻為證，對客納罕法律之推測，都是沒什麼根據的；而且出自阿拉辣卡及辣斯商木辣的法律文獻，讓我們可以推測，以色列法律的形式與其他東方民族的法律形式，並無很大的區別；美索不達米亞法律書也是以「個案法」的形式編纂成的，其與以色列部分法律的形式相同；與美索不達米亞法律書相同的，以色列法律的一些法集也是習慣法之慣例的集成。

在美索不達米亞的法律書中，沒有「絕對法」的形式。這種形式是以色列的固有傳統；不過，有些赫特法律類似此種絕對法律：赫特君王與其臣邦君王之間的契約，常用帶有「如果」字樣的形式陳述，但也有「直述命令」的形式，如：你應該護衛我賜給你的封邑；不可貪圖哈狄斯（Hattis）的土地。這種形式相似於十誡的誡命形式：你不可貪你近人的房舍（出廿 17）。這種形式也存在於亞述三臣邦的契約中，可惜這些文件極為殘缺不全。

第四節 以色列法律的基本特色

上節將以色列法律與君王和其臣邦的契約做比較，是有其作用的。天主和其子民的盟約，需要一項契約作證。既然這是天主與人之間的

契約，所以，只能視為上對下、主人對屬下之間的契約。古老的以色列法律集成，實際上就是這種契約的條款。十誡就是天主寫在石版上交給梅瑟（出廿四 12 的西乃盟約），這是一個法律的石版'edut（出卅一 18）；或約版（berit）（申九 9）。若蘇厄在舍根訂立了天主與以民之間的約定，並為以民制定了法律、典章；如前所述，這項舍根的約定與西乃盟約書有關（蘇廿四 25-26）。《申命紀》的法律顯然也是一個約定，法律條款是達成契約的條件，也就是得到福地的條件（申十二 1；參閱十一 31-32）。這項契約在對守法者的祝福及對違法者的詛咒之後，所做的結尾詞是：這是上主在曷勒布山與以色列子民訂立的盟約之外，在摩阿布地方吩咐梅瑟同以色列子民訂立盟約的言辭（申廿八 69）。如此，將《申命紀》的法律與十誡緊密結合在一起，並且為《申命紀》法律取代盟約書法律鋪路。在約史雅執政時，《申命紀》的法律是君王與百姓所重新訂立的，與天主之間的盟約（列下廿三 2-3）。另外，聖潔法也具有契約的作用，該法律以重申盟約作結尾（肋廿六 42-45）；其中含有以下文字：這是上主在西乃山，在自己和以色列子民間，藉梅瑟所立定的法令、制度和法律（肋廿六 46）。

有了以上的基礎，我們可以繼續比較古經的法集與東方民族契約之間的關係。後者常以一般相當詳盡的，關於契約原因的歷史敘述，做為引言。同樣的，十誡的頒布與重申（出廿 1；申五 4-5），以與十誡有關事件的報導做引言。與約書息息相關的舍根立約事件之引言是相當詳盡的，《申命紀》的第一章也就成為以色列民族史的概述。東方的契約以詛咒及祝福作結尾，這項對守約者的祝福以及對違約者的詛咒，保證了契約義務的履行。聖潔法及《申命紀》的法律，也採用這種方式，以詛咒及祝福作結尾（肋廿六 3-41；申廿八）。盟約書沒有這種方式的結尾，但是盟約書的法律並不始終停滯於其原始狀態，從它與其他法律及舍根的約定不可分的關係看來，它亦有這種方式的結尾詞（參閱蘇八 34；申十一 26-29；廿七 12-13）；其中申廿七 15-26 所含的詛咒部分，已經道出《申命紀》法律與盟約書的關聯。

東方的契約書，寫在版上或刻在碑上，然後將之置於他們神明的聖所內。十誡是寫在兩塊版上，並放在聖幕內的「約櫃」或「法律櫃」內。根據蘇廿四 26，舍根的約定是寫在書上的（也刻在石頭上）（蘇八 32；申廿七 2-4），此外，他們還在上主聖所旁邊立了一塊石頭，做為該約的見證（蘇廿四 26-27）。法律書、《申命紀》的法律是在耶路撒冷的聖殿中發現的（列下廿二 8）。

赫特的契約中，含有一項雙方的同意，即每隔一段時期，必須在臣屬國君王及百姓面前，宣讀這項契約。同樣地，申卅一 10-13 規定，每隔七年要公開宣讀法律。實際上，法律的宣讀較為頻繁，大約在每年一度重申盟約的禮儀中，都宣讀一次；這種說法比較符合谷木蘭死海文件的記載。在歷史書中，只在特別的事件上提到宣讀法律，如約沙法特之推行改革（編下十七 9），發現《申命紀》法律之後（列下廿三 2），以及厄斯德拉之宣讀法律（厄下八 4-18）。

雖然以色列的法律在內容及形式上，與東方其他民族的契約及法律書的條款相似，然而，二者之間有其不同的地方：以色列的盟約是規定以色列人與雅威之間，而不是以色列人與他們領袖之間的關係。以色列的法律是宗教性的法律，它訂立與雅威之盟約的原則，保證該盟約的信守，並懲罰違約的行為。固然，赫特及亞述以神明之名訂立法律，而且法律書的前言及結尾詞也說明里比特—伊斯塔爾是恩里耳神¹的傳話者，漢摩拉比是從太陽神沙瑪斯（Shamash）那兒接受法律的「正義之君」。然而，在以色列的法律中，天主不但是盟約的保證者，而且也是盟約的原始締造者，這是任何其他法律所不可比擬的。以色列的法律是盟約的伸延，法律在生活的各方面，具體地顯示了盟約的內容；因此，以色列的法律常將倫理與宗教性的規條攙雜一起，不但規定了人與天主之間，而且也規定了人與人之間的關係。

法律是以色列與天主所定盟約之文書，它是全民族所應擔負的義

¹ 恩里耳神（Enlils）是巴比倫風神，掌管上天與下地之間的空間。

務，也是全民族所應聽取的訓誨。以此觀點出發，形成了以色列立法的其他特徵。與其他東方法律不同的，以色列法律特別強調行為的合理動機，關於這點，我們可從以下對法條之說明得知一二：若一男子在城中強暴一可許配給人的少女，則男女二人被判用石頭砸死；其解釋如下：那少女該死，因為她雖在城裡，卻沒有呼救；那男人該死，因為他強姦了人家的妻子（申廿二 24）。又如：在處理訴訟事務時，不可接受賄賂，因為賄賂能使明眼人眼瞎（出廿三 8）。除了行為的倫理動機之外，以色列也常因宗教的理由立法。十誡禁止拜偶像，因為，我，上主，你的天主是忌邪的天主（出廿 5）。在聖潔法律中，常在法律規條之後，加上「我是上主，你的天主」這句話。有的法條亦含有其歷史動機，主要是在紀念天主拯救以民出埃及（出廿三 9；肋十九 36；申五 15；申廿四 18 等）。上述援引的例子告訴我們，立法動機之說明，不但出現於「絕對法律」的形式；也出現於「個案法律」形式的法律中。各種不同的法律彙集中，我們可看到這種立法動機之說明。這種說明在《申命紀》法律及聖潔法律中，出現之次數很多；但早在十誡及盟約書的法律中就已經存在。這種說明動機的立法方式是以色列固有的傳統特徵。

法律和宗教之間的關係，說明了以色列立法的最後一項特徵。既然，法律旨在遵守與天主所訂立的盟約，所以法律對於反對天主的罪行，如：拜其他神明、褻瀆天主等，以及玷污選民之聖潔的罪行，如獸淫、亂倫等罪，處以極嚴之刑法。然而，比起其他東方民族的法律，尤其是寬鬆的赫特法律，以色列的法律由於其人道觀，在刑罰上並不算苛嚴。致使身體殘廢的刑罰，只用以處分特別的犯罪行為（申廿五 11-12）。亞述的法律也採用這種致使殘廢的刑罰。以色列的鞭刑，以四十下為限，怕鞭打過度，使兄弟在自己面前受辱（申廿五 3）。盟約書中的許多規定，後來在《申命紀》中得以發展；其中不乏保護外僑、窮人、受壓迫者、寡婦及孤兒的條例（出廿二 20-26；出廿三 4-9；申廿三 16-20；出廿四等）。此外，在特別情況下，可豁免服兵役（申廿 5-8）。以色列的法律在有關要求賠償補贖的措詞是相當強硬的：以命償命，以眼還眼，

以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以疤還疤（出廿一 23-25；參閱肋廿四 19-20；申十九 21）。除了以上所提的章節外，後來的法律較為人道，只存留賠補的原則。在很古老的《出谷紀》經文中規定：若奴婢被主人毆打，以致損傷了牙齒或眼睛，主人得因此還給奴婢自由（出廿一 26-27）；若二人打架，打傷人的應賠償受傷者失業及醫療的損失（出廿一 18-19）。上述的強硬要求賠償原則，只有在以下情況下，徹底實行；即謀殺者，必受死刑，不得以贖金代替。這項嚴格的規定有其宗教性論證的理由：因為所流的血，玷污了上主居住的地方（戶卅五 31-34）。在這裡，我們再度觸及本節所提到的宗教性之刑罰（參閱第一篇第三章）。以色列人常很自傲地重複《申命紀》中的一句話：又有哪個大民族，有這樣公正的法令和規律，如同我今天在你們面前，所頒布的這一切法律呢？（申四 8）

第五節 君王的立法及司法權

美索不達米亞的法律書，常是因為某君王而寫的。如前所述，這些法律書原是習慣法的彙集，然後經由君王宣布為國家法律，至少也是因君王之權威而編纂的。然而以色列法律，因其為宗教法律之特點，以及其與雅威盟約之間的特有關聯，與其他法律有別。在整個歷史書中，找不到一點君王立法權的跡象。固然，達味將戰利品平分給戰士及守輜重的；從那天起，達味給以色列定了這項至今有效的規矩和法律（撒卅 24-25）；但是，達味那時並不是君王，只是以首領的身分，創下一新例，而這例子逐漸變成一種習慣。在耶路撒冷被困時，有關奴隸解放一事之實行，是因為漆德克雅王與百姓之間的約定，而不是因為一項權威性的決定（耶卅四 8）。固然君王在行政範圍內有很高的職權；他組織朝廷，任命官員，規定官員等級，然而，就是不制定法律。經上記載的兩項所謂「君王的法律」（撒上八 11-18；申十七 14-20），並不意指君王的立法權；前一項記載，主要在警告百姓，君王可能恣意弄

權；後一項記載，則是要君王保有天主的法律，恪守不渝。另外，除了《申命紀》的法律，沒有一處再提到上述君王地位的問題。當約沙法特行司法改革時，要求他所設立之判官遵行上主的法律（編下十九 5-7）；他派人各處所施教的，不是君王的法律，而是上主的法律（編下十七 9）。確實說來，以色列的君王從未是宗教性法律的制定者，也從未以其權威，將該法律訂為國家法律。列下廿三 1-2 所記載，約史雅在聖殿中，命人宣讀《申命紀》的法律，並不是說他將此訂為國家法律；他只是雅威與祂子民之間盟約的中間人，他宣告這些條文，監督百姓遵守盟約。約史雅所扮演的角色，和梅瑟在西乃山（出廿四 7-8）、若蘇厄在舍根（蘇廿四 25-26），以及後來厄斯德拉在耶路撒冷（厄下八）所扮演的一樣。君王無補於法律的權威，他本身亦隸屬於法律之下（申十七 19；列上八 58；列下廿三 3）。在以色列中沒有國家的法律，直到被異族統治時，阿塔薛西斯王才能將厄斯德拉手中的天主之法律（厄上七 26）訂為君王的法律。相反地，君王擁有司法權，他是判官。司法是每一位領袖、家族首領所有的主要職權。梅瑟在曠野中執行了這項職權（出十八 16）。若蘇厄是梅瑟給予百姓的領袖，他的繼承人：若蘇厄因此充滿了智慧之神，以色列子民都聽從他（申卅四 9；參閱戶廿七 18-23）。他在審判阿干時，執行了他為判官的職務（蘇七 19-25）；雖然這是一個特殊案件，然而，為百姓立這項法律的人（蘇廿四 25）去處理法律訴訟，則是很正常的現象。在若蘇厄死後至君王政治興起之間，是為「民長時代」。「民長」原意指「判官」，然而被引伸為解救部分受壓迫百姓的英雄人物；嚴格說來，民長只指一些「小民長」，這些「小民長」出現之前後秩序，在民十 1-5 和十二 8-15 中有所報導。在這些人之外，我們至少應將依弗大民長算入（參閱民十二 7）。依弗大扮演者「大民長」——救星的角色，也做判官。很顯然的，民長時代與支派聯盟時代有關，在這時代中，以民沒有政治領袖，因此需要一位為他們解決問題的民長。撒慕爾就執行了民長職，他巡視他的家鄉辣瑪及貝特耳、基耳加耳、米茲帕（撒上七 16-17）；他善盡了本職，無人指責他壓迫或虐待人，接

受過賄賂（撒十二 3-5）。他老時立了他兩個兒子在貝爾舍巴做民長，但是，他們接受賄賂，歪曲正理（撒上八 1-3）。

以色列民曾要求撒慕爾為他們立一位君王審判他們（撒上八 5）。其章節的真實性是毋庸置疑的，因為它描繪君王繼承一項在以色列已有長久歷史的民長職務。同一處也記載，以民希望有位「判官君王」，以和其他民族一樣，實際上，我們在辣斯商木辣以及敘利亞的阿拉辣卡發現的文獻中，載有君王對於訴訟案之判決，這些判決有如其他的契約，都因蓋有君王的印璽而生效。的確，就如美索不達米亞的法律書前言，甚至辣斯商木辣的詩歌，以及阿拉美和腓尼基的文件所說的，君王最主要的使命是「公義」。同樣的，以色列百姓要求於君王的就是正義（詠七十二 1-2），而且王位賴正義而立（箴十六 12；廿五 5；廿九 14；參閱依九 6）。在點數達味朝臣時的前言是：達味統治了全以色列，對自己所有的人民秉公行義，可見司法權是操於領袖手中。同樣的，在點數撒羅滿的朝臣之前，就是關於撒羅滿判案的記載，他的判決向百姓證實了他斷案時，具有天主的智慧（列上三 28），也就是他能夠為每位到他跟前的人伸冤。這種智慧也是撒羅滿向天主祈求，為治理百姓的智慧（列上三 9）。所以說，「審判」幾乎與「統治」是同義字（參閱列下十五 15）；而且「統治者」也可用「審判者」稱之（詠二 10，一四八 11）。在米四 14 中，「以色列民長」（意指判官）可能含有君王的意義。

阿貝沙隆說：唉！誰若立了我做國家的判官，凡是有訴訟案件的，來到我這裡，我必使他獲得公正的裁判。他所意指的判官即是王位。從這整段的記載看來，在耶路撒冷有一接受以色列訴訟的君王之法院。在撒羅滿的宮中，有一審判廳，君王在那裡審理案件（列上七 7）。從歷史書中的記載看來，我們今日提到法院處理的案件，他們當時則求助於君王，如：偷一隻母羊（撒下十二 1-6）、家庭內的血仇事件（撒十四 4-11）、偷換小孩（列上三 16-28）等案件。按照關於特科亞婦人事件的記載，這位婦人不服家族的判決，而上訴達味（撒下十四 4-11）；在此個案中，達味很像是最高法院。從這些記載，無疑地，我們可以猜想到：

百姓可直接到君王面前申訴。

第六節 判官與法庭

隨著社會制度的發展，大多數的案件不由君王，而由其他判官審理。梅瑟無法自己處理所有的訴訟案，於是聽從了他岳父米德楊的司祭耶特洛的建議，設立了判官處理訟案，自己則只處理重大而困難的案件（出十八 13-26；參閱申一 9-17）。

關於以色列的法庭，我們所知的要比美索不達米亞的少得多。從許多楔形文字的文獻中，可知道不少美索不達米亞的法庭受理訟案之程序等，其中有許多與以色列的審判相類似。以色列與早期巴比倫一樣，審判分三種；長老的聯合審判、君王的審判以及司祭的審判。但實際上，這三種審判的主權劃分得不清楚。

在城市中若有糾紛，則由長老，也就是家族的族長們處理（參閱第三篇第二章第二節，及第三篇第八章第五節）。這些長老坐在城門口處理一般事務（參閱創廿三 10，18；約廿九 7；箴廿四 7；箴卅一 23）。先知們也曾提到城門口所伸張的正義（亞五 10，12，15；匝八 16）。《申命紀》的法律稱城門口的長老（申廿一 19；廿二 15）或城中的長老（申十九 12；廿一 3-8；廿五 7-8）為排難解紛的判官。盧四 1-12 為我們提供一個活生生的畫面，以說明長老在城門口處理案件的過程。波阿次坐在城門下，並要他那位有權利購回納敖米田地的親戚也坐下，然後邀請了十位長老坐在他們的位置上；等大家坐定後，開始敘述事情的原委。這位親戚放棄他的權利，波阿次則請長老及百姓為此事作證。同樣地，若遇有刑事案件，亦由長老處理（申廿二 18-19）；若此刑事牽涉死刑，也由長老作證後，立即執行（申廿二 18-21）。納波特的故事也說明了長老如何處理案件：長老及官紳們，請納波特來，由二位假見證控告他，辱罵了天主和君王（參閱出廿二 27；肋廿四 14）；然後就讓眾人將他拉到城外，用石頭砸死（列上廿一 11-12）。在出廿三 1-3 和 6-8（參閱肋十九 15，35），勸戒

審判案件的判官不可做假見證，不可隨從多數以附和惡事，不可接受賄賂；應讓無辜者伸冤，審判有罪的。在美索不達米亞的法院中，長老也扮演同樣的角色；在赫特的長老，更是君王所設置，專為處理訟案的官職。

在以色列除了長老外，也設有君王所任命的職業性法官。這些法官和梅瑟所設置審斷案件的人（出十八 23-26）一樣，都擁有獨立的判案權。在各法律彙集中，只有《申命紀》的法律提到判官；它的規定：在各城市要設置判官和法庭，以審理訟案（申十六 18-20）。申十九 16-18 論及宗教審判，假證人必須接受司祭及官方的判官審訊。根據申廿五 2，判官應監視罪犯接受鞭刑。根據申十七 8-13，地方的長老及判官，若遇到自己無權或無力解決的訟案，應將訟案轉呈最高裁判所；轉呈到上主所選的地方，即耶路撒冷，交由那裡的司祭及判官裁決；在第九節提到司祭（單數）及判官；第十二節說，在他們判決之後，不得有異議。由此可見，在耶路撒冷設有一個同時具有宗教及政治特徵的最高法院。在以上的經文中所指的判官，不像米四 14 中所說的判官，意指君王，而是指君王所任命的判官。

申十六 18-20 和十七 8-13 的規定，一定和約沙法特的改革有關（參閱編下十九 4-11）。約沙法特在每一座堅城設立判官，並要求他們清廉公正。在耶路撒冷，他又設立一個由肋未人、司祭和以色列族長組成的地方法院，直接處理耶路撒冷居民之訟案，並擔任最高法院，裁決其他城市轉呈的案件。在該法院中，大司祭阿瑪黎雅為首席，主管一切屬於上主的事，猶大族長的兒子則巴狄雅主管一切屬於君王的事，肋未人則任書記職。編下十九 4-11 的記載可能在行文上受了《申命紀》的影響，也可能它報導了編年時代的實際情形；不過，我們不能因此而懷疑這段報導的主要內容。我們可推斷，在猶大王國的君王政治開始時，約沙法特曾推行了司法改革，從此以後，不但有地方的判官，而且有直隸君王的法院，是為最高的司法機構；該法院的判官是最高裁決者。極可能《申命紀》章節所敘述的，就是這種司法組織。我

們也可比較約沙法特的措施與公元前十四世紀的荷楞黑勃法老的詔諭書。該詔書敕令改組司法機構，規定每一城市居民的訟案，由當地神廟中的司祭審理，這是屬於宗教一面的，另外又任命屬於君王之下的官員；對於這些負有判案職員的官員之要求，是不徇私，不顧情面，不接受賄賂；其與約沙法特措施之共同點，顯而易見。然而，神的化身，埃及的法老，只是把自己的決定讓他的書記記錄下來；而法老所任命之判官的責任，即是應用來自王室的話，出自法老之口的法律去審判。約沙法特的司法措施，則是他宗教改革的一部分（編下十九 4；參閱十七 7-9），而且他的判官，並不以人的名字，而是因上主之名斷案（編下十九 6）。所以，埃及與以色列之間，司法審判之不同，和二者對王位之看法的差異一樣，亦是很明顯的。

約沙法特的司法組織（編下十九 8-11；申十七 9，12；十九 17），都將司祭與判官並列。我們沒有理由懷疑司祭審判的存在。美索不達米亞及埃及也是如此，我們上述的荷楞黑勃之諭令也提到這點。在以色列，這項事實更是不容置疑的；因為以色列的民法與宗教法不分，而且一切之立法以上主為依歸。梅瑟將百姓的案件呈到天主前（出十八 19）。撒慕爾在貝特耳、基耳加耳及米茲帕三個聖地，執行他的審判職（撒七 16），而且他的兒子們也在獻祭給上主的城市貝爾舍巴任民長職（撒上八 2）；這都不是出於偶然。盟約書規定，案件應該在上主前處理（出廿一 6；廿二 6-8；申廿一 1-9），關於不明兇手的法律，規定應為此行贖罪禮儀。以上的一切法律事件之處理，都以司祭的參與為前提。我們現在的問題是，何者為司祭行其司法職務的確實特徵。司祭以上主之名裁決（torot；torah的複數），根據申卅三 10，這是司祭的特權。肋十三一十四規定，人、衣服及房屋是否有癩病之感染，應由司祭判定。在蓋二 11-12 中，人們詢問司祭，有關潔淨與不潔淨之條件的法律問題。在匝七 3，人們請教司祭，紀念聖殿被毀的齋戒，是否必須持續遵守。由此看來，司祭有判定「神聖」或「不神聖」、「潔淨」或「不潔淨」的特殊職責；這項職責也得到肋十 10 及則四十四 23 的證實。然而，肋

十 11 提到司祭應教訓子民一切的法令；則四十四 24 也說：「在訴訟上，他們應充任裁判，按我的法律定斷」；申廿一 5 更說：「一切爭論毆打的事，都應憑他們的裁判來決斷」。我們沒有什麼具體的實例，所以也難以下確實的結論；不過各種跡象顯示，司祭是法律的權威詮釋人，他們處理宗教性的法律事務，即所謂上主的事務（編下十九 11）；若案件與宗教性法律有關，司祭也參與訴訟案之處理或導致一種宗教的判決。或許司祭司法職權，隨時間之進展而擴大。如果編上廿三 4（參閱廿六 29）所記載，在達味手中任長官及判官的肋未人是六千位，則很明顯地，在充軍之後，司祭的司法職權比以往為大。在新約時代，公議會是最高司法機構，而公議會之首席即為大司祭；其以下成員有司祭、俗人及書記。

根據編下十九 11 的記載，約沙法特在耶路撒冷設置的最高法院，任用肋未人為 *shoterim*。*shtr* 這字根在阿加得文或其他閃族文字中，意指書寫；然而，*shoterim* 並不只是書寫員，編下卅四 13 曾敘述了不少與書記有別的職務。*shoterim* 是在法庭中的書寫者，同時也是判官旁邊的官員（參閱申十六 18；編上廿三 4；廿六 29）。從其官員之意義，*shoterim* 也指許多其他職稱，如：奴役的監督官（出五 6-7；編卅四 13），甚至軍隊的官員（申廿 5-6）也以 *shoterim* 稱之。為了更完整地敘述法庭上的官員，不應該忽略在王宮中具有「君王之子」頭銜的官員；這些官員似乎是執行「警察」職務的官員（參閱第三篇第六章第三節）。

第七節 訴訟審理的程序

法律給我們所提供有關案件審理程序的資料很有限，不過在其他的聖經書中，有與此相關的記載，並有許多章節（尤其是《約伯傳》及《依撒意亞先知書》的下半部）記載天主與人之間的爭執過程，很相似於訴訟之審理過程；我們可以透過這些章節的整理，探求以色列的審理過程。

訟案之審理是在城門口（申廿一 19；亞五 10）、在聖地或聖所內（出廿一 6；廿二 7；民四 5；撒七 16；耶廿六 10）公開舉行。若是君王斷案，則在宮中之審判廳公開舉行（列上七 7）。審理之過程（rib），依序由某人提出告訴，是為原告（申廿五 7-8；約九 19；十三 18；廿三 4；箴廿五 8；耶四十九 19；參閱瑪五 25）。若遇宗教性的案件，諸如拜邪神、辱罵上主或君王等罪行，則由人向法庭告發。

判官在受理案件時，是坐著的（依十六 5；達七 9-10，十三 50；參閱約廿九 7）；然而在判決時則站著（依三 13；詠七十六 10）。原告及被告雙雙立著（依五十 8；參閱四十一 1），「站在判官面前」（申十九 17）是出庭的意思。原告是「控告者」及「撒殫」（satan），站在被告的右邊（詠一〇九 6；匝三 1）。辯護者亦站在被告右邊（詠一〇九 31；參閱十六 8；一四二 5）；這種辯護者不是律師，他只是免責證人，然而，在希伯來文中沒有律師一詞；而且實際上亦無檢察官這種職業，每個原告或被告必須為自己辯護。

原告通常口頭起訴，然而，依約卅一 35-36 看來，也可以書面提起告訴（參閱依六十五 6；達七 10）。法庭聽取被告的辯護；然而，約卅一 35 並未證實被告可以書面辯護。現在法庭進行案情調查的問題（申十三 15；十七 4；十九 18）。

原告及被告雙方都提證人。列上廿一 10，13 記載證明被告罪行成立的證人；上主以山岳及丘陵為見證，控訴以色列（米六 1）；相反地，亦有支持被告的反證人（箴十四 25；依四十三 9-10 12；耶廿六 17）。然而，證人和反證人的角色不很清楚。原告提出證人（列上廿一 10，13；米一 2）；在長老審判案件時，這種見證人可能也是判官本身。在依五 3 和米六 1 中不容易確定誰是判官，誰是證人。對於判處死刑的罪行，至少須有二個以上見證，證實其罪行成立（戶卅五 30；申十七 6；參閱列上廿一 10；達十三 34；瑪廿六 59-60；希十 28）；根據申十九 15（參閱依八 2），任何罪都需要二個以上的見證證實，罪行才能成立。這種見證人對被告的判決負有責任，所以若被告被判用石頭砸死，則見證人必須投第一塊石塊（申

十七 7；參閱十三 10；若八 7）。當然，這種見證必須為判官認定是真實的，才能成立；而且，若被發現作假見證，則這假見證應負被告罪行的刑罰（申十九 18-19；參閱達十三 62）。但是這項規定似乎未能阻止不義判決的發生（詠廿七 12，卅五 11；箴六 19；十二 17 等），如納波特（列上廿一 10-11）、蘇撒納（達十三 28-29）、耶穌（瑪廿六 59-60）及斯德望（宗六 11-14；七 57）等的案子即是。根據史家若瑟夫的記載，在以色列婦女及奴僕沒有作見證的法律行為能力；如果這項規定是很古老的，那麼以色列的情形與美索不達米亞不同。

在審訊時，要向判官提出具體證據。牧人若因家畜受損而被控告，則牧人必須提出被野獸吃食的家畜之遺體作證（出廿二 12；參閱創卅一 39；亞三 12）。若婦女被控婚前失貞，則她必須提出新婚之夜的床單為證（申廿二 13-17）。當塔瑪爾被猶大控告時，她給猶大送去印章、印帶和棍杖，證明這些東西都是從猶大那兒得來的（創卅八 25）。

在審訊並查驗證據之後，法庭要聲明被告是「有罪的」，或是「正直的，無辜的」，也就是說要宣告罪之成立或不成立（出廿二 8；申廿五 1；列上八 32；箴十七 15）。判官這項職務所強調的，不是加諸於罪犯刑罰，而是調解糾紛並促成對於正義之尊重。判官是主持公道者（亞五 10），正直的仲裁者（約九 33），而不是罪犯的懲罰者。

第八節 上主的裁決

經過調查的案件，若原告所提罪證不足，無法定讞，或者被告無法提出反證，則以起誓解決。盟約書有以下規定（出廿二 6-10）：若受委託保管的東西遺失，又找不出盜竊者，則受委託保管東西的人，應到「厄羅音」前作證，他未拿原主之物；如此，這種遺失東西的爭端，就在「厄羅音」之前解決，由「厄羅音」斷定責任屬誰；同樣的，若牲畜託人放牧，有傷亡或遺失時，也是到上主之前起誓，以斷定牧者是否傷害或竊取了牲口。上述後者的個案清楚地規定要起誓。現在我

們必須對上述的二種情況做一聲明：這裡所提到的「厄羅音」是意指天主，儘管有些較古老的聖經譯本以及一些現代的釋經學家主張「厄羅音」是「判官」的意思。此處的「厄羅音」也絕非近代某些人所建議的，意指「家神」（terafim）。現在我們可將上述情況與申廿一 1-8 的記載做一比較；《申命紀》中的情況似乎也必須起誓，雖然在經文中未清楚提及。該段章節記載：若在原野發生暗殺，則離事件發生地最近城市的長老們，必須在溪水上砍斷母牛犢的頸，並用溪水在該母牛犢身上洗手，同時聲明說：「這血不是我們的手流的，我們的眼也沒看見。」因此行為，他們可避免血仇。

盟約書中規定，以發誓解決懸案；同樣地，在巴比倫、亞述、努厝及猶太殖民地厄肋番廷，也在神明或君王前起誓，以解決懸案。有時被告拒絕發誓，這就等於默認罪責。人們害怕發誓，以免隨發誓而來的咒詛加諸於身。訓九 2 所說發誓言的與怕發誓的，即暗指這種誓言之拒絕，與戶五 21 所提的咒詛之誓言一樣。

上述的誓言，是天主的審判法，是雅威的判決（參閱列上八 31）。在戶五 11-31 中，發誓是整個禮儀中的一部分。若丈夫懷疑妻子有不忠行為，則將她帶到司祭前，用攙雜聖所內塵土的水，澆在寫有咒文的紙上，然後該婦女須喝下這水，若她是有罪的，則這水對她是詛咒的水，她要因此而終生不育。這是一種具有儆戒作用的例子。以上所述不是一種正式的訴訟，而只是一種禮儀，在此，司祭不是判官，而是禮儀的執行者。我們在此可將這禮儀與出卅二 20 中金牛的故事做一比較：以色列人必須喝加入偶像粉末的水，而且在卅五節中說得很清楚：上主打擊了百姓。至於廿五至廿七節中，肋未人執行了一項殺戮的記載，則出自另一傳承。

在其他的東方民族中，沒有任何與上述喝苦水類似的記載。另一方面，以色列沒有將被告投入河中視為天主判決的習俗。這種習俗實行於巴比倫、亞述，底格里斯河東岸的厄藍，努厝，瑪黎，以及幼發拉底河岸邊的卡開密什¹。巴勒斯坦地區則沒有這種記載，也很可能是

因為在該區域，除了約旦河之外，沒有可淹死人的河流。

上主判決的另一種形式是抽籤：抽籤可以使爭端平息，也能調解權貴的糾紛（箴十八 18）。以色列有時以抽籤的方式，斷定在團體中誰是有罪的，如阿干（蘇七 14-15）及約納堂（撒十四 38-42）。在約納堂的個案中，他們使用了神聖的籤，「烏陵」及「突明」；顯然的，這是由一位司祭使用這籤。大司祭的胸牌內，藏有這種籤，所以稱為「判斷的胸牌」（出廿八 15）；亞郎在胸前常帶著為以色列子民行決斷的工具（出廿八 30）。以民視這種抽籤為法庭之外的判決，司祭也只是上主旨意的服務者。

第九節 刑罰

對以下罪行，得判處死刑：

故意殺人罪（出廿一 12；肋廿四 17；戶卅五 16-21）；不得以贖命金贖命（戶卅五 13；申十九 11-12）。拐帶人口，意圖將之變賣為奴（出廿一 16；申廿四 7）。

嚴重背叛天主罪：

拜邪神（出廿二 19；肋廿一 1-5；申十三 2-19，十七 2-7；參閱戶廿五 1-5）；褻瀆天主（肋廿四 15-16）；褻瀆安息日（出卅一 14-15；參閱戶十五 32-36）；行巫術（出廿二 17；肋廿 27；參閱撒上廿八 3，9）；司祭的女兒賣淫（肋廿一 9）。

嚴重忤逆不孝父母罪（出廿一 15，17；肋廿 8；申廿一 18-21）；嚴重破壞倫常罪：已婚者私通（肋廿 10；申廿二 22）；各種形式的亂倫（肋廿 11-12，14，17）；同性行淫（肋廿 13）；獸淫（肋廿 15-16）。

從以上的刑法，我們可看出，以色列對於褻瀆上主、違犯生命之泉源及倫常的罪行，施以重刑；以色列法律的宗教性動機，顯而易見；這正是以色列法律的特徵（參閱本章第四節）。

1 公元前十二世紀末年，赫特帝國絕跡，過去赫特「大王」的附庸成為小邦國，組成聯盟，卡闊密什城（Karkemisch）是這聯盟的中心之一。

執行死刑時，兇手是由執行血仇者押解，執行死刑也有其方法。犯有以下罪行者，判處以石頭砸死；拜邪神（申十三 10-11，十七 5-8）；褻瀆天主（肋廿四 14，23）；已婚婦女在未婚之前失貞（申廿二 21）；私通的已訂婚少女及其私通者（申廿二 24）；忤逆不孝的兒子（申廿一 21）；褻瀆安息日（戶十五 35-36）。此外，貪取聖殿財物及辱罵君王者，根據蘇七 25 及列上廿一 10，也應用石頭砸死。用石頭砸死是很普通的執行死刑方式，若經文未清楚地說明死刑方式，多視為用石頭砸死，可參閱若八 5 有關淫婦的例子。在執行這刑罰時，他們將有罪者帶到城外（列上廿一 10-13；參閱肋廿四 14；戶十五 36）；由罪行之見證者投第一塊石頭，然後由其他人繼續用石頭將之砸死。這種刑罰方式，表現出一種集體審理，懲戒罪行的特徵。

死刑犯正法之後，有時加重懲罰，將其屍首懸掛示眾。屍首懸在木桿上，但在日落之前，必須將屍首收回（申廿一 22-23；參閱蘇八 29；十 27）。此地所指的不是吊刑，因為死刑已在懸掛之前執行過了（參閱蘇十 26；撒下四 12）；懸掛屍首主要在於侮辱罪犯，並收以儆效尤之效。對於戶廿五 4 及撒下廿一 9，我們似乎也應以此方式去解釋，其中所謂懸掛者，乃罪犯之死屍。

古經沒有十字架刑。這種刑罰，波斯人有之，希臘人行之，而羅馬人則常使用。史家若瑟夫在敘述安提約古·厄丕法乃執政時，附帶提到這種刑罰；對巴勒斯坦而言，這是第一次提到這種刑罰。

火刑只對以下二種罪行判處：司祭的女兒賣淫（肋廿一 9），以及娶妻又娶妻之母的亂倫罪（肋廿 14）。《漢摩拉比法典》也對這種類似的罪行，判處同樣的刑罰。根據創卅八 24，在較古老的時代，似乎與人私通的婦女亦判處火刑。

丈夫惡意中傷妻子（申廿二 18），兒子忤逆不孝（申廿一 18），應受鞭刑。列上十二 11，14 和箴十九 18 模仿了以上兩個章節的經文，這些章節都用了同樣的動詞：鞭責。根據申廿五 1-3 的規定，法官可以命有罪者伏下，按罪之輕重，判鞭打數目，但是，最多不得超過四十（參閱耶

廿2)。後來，猶太人基於對第四十下是否已超過法定數目之疑慮，將鞭刑限制為四十少一下（參閱格後十一24）。

殘廢身體的刑罰是一種報復性法律的結果。《漢摩拉比法典》及亞述常使用這類刑法。但以色列法律只對申廿五 11-12 那種特殊事件，方採用這種刑法，做象徵性的報復。

真正意義的罰鍰處分，是將罰金繳給國家或公共團體；以色列法律沒有這種意義之罰鍰處分規定。列下十二 17 所記載的，是為贖過祭和贖罪祭，不具有刑罰的特點，而完全是出自宗教理由。但是，另一方面，若一人對他人有所損害，必須盡其力量加以補償；這種補償具有懲戒特徵，因為通常賠償之數目比所損害數目為大。若丈夫中傷妻子，則繳付妻子的父親一百塊銀子，這款價遠比聘金為高（申廿二 19）。拐誘少女者，應賠償少女父親銀錫（出廿二 16）。假使有人在戰地和葡萄園放牲口，讓牲口到別人田地吃莊稼，應拿自己田地及園中最好的出產賠償（出廿二 4）；假使放火燒荊棘，而燒了別人的麥捆或莊稼，或田地，點火的人應賠償（出廿二 5）；若有人敞著旱井，致使別人牲口跌死井中，井主應賠償牲口之身價（出廿一 34）。假使有人偷了牛或羊，無論是宰了或是賣了，應用五頭牛賠償一頭牛，四隻羊賠償一隻羊（出廿一 37；參閱撒下十二 6；路十九 8）。此外，箴六 31 以及撒下十二 6 所說七倍的賠償，我們不應只按字面意義去理解，經文所指的是，人們必須做一件完全的賠償。

如其他外國法律所判處的監獄徒刑，在以色列，一直到充軍返鄉之後才有（厄上七 26）。然而，在此之前，以色列人已有監獄，他們將被告監禁於獄中，直到行刑時（肋廿四 12；戶十五 34）；他們有時也隨意將嫌疑犯禁在獄中（列上廿二 27；耶卅七 15-18），並附加苦刑，加以腳鐐鐵枷（編下十六 10；耶廿 2；廿九 26）。至於將人自由奪取（囚於獄中），以迫使人賠償或還債（瑪五 25-26，十八 30；路十二 58-59），則源自希臘法律。根據古老法律，竊賊若無力償還贓物，則應賣身為奴，出廿二 2，無力償還債務的人，亦賣身或做奴工，以償還債務（肋廿五 39-40；申十五 2-3）

（參閱第三篇第三章第三節）。

第十節 私仇與避難城

go'el 報血仇的習俗，始終延續，而且為法律所認可。然而，報血仇既為私刑，易於產生濫用；所以為防止濫用，有避難城之法律措施，他們先調查兇手是蓄意或過失殺人，若是過失殺人，則讓他在避難城躲避血仇之報復。

盟約書規定了這項原則：天主給非有意殺人的，指定逃避的地方，但是，若是蓄意謀殺，則應將他由天主的祭壇前抓來處死（出廿一 13-14）。這種所謂指定的地方，顯然是指公開地，立有祭台的聖地，指每個上主的聖地，尤其是放有約櫃的主要聖殿或聖幕。阿多尼雅曾在這種聖幕中避難（列上一 50-53）。繼阿多尼雅之後，約阿布在該聖幕內避難；然而，約阿布不受避難法之保護，因為他謀殺了阿貝乃爾及阿瑪撒，所以被處決於他拒絕離開的聖幕內（列上二 28-31）。除此之外，我們找不到以聖殿做避難城的避難實例；不過在《聖詠》內似乎有些章節暗指這種避難：在天主的會幕內躲避敵人（詠廿七 2-5），在此聖所內避難於上主的翼下（詠六十一 4-5）；只是惡人得不到這種庇護（詠五 5）。

避難城是一種永久措施，可惜有關這項規定的經文較難理解。我們現在將這些經文列舉如下：戶卅五 9-34，上主訓示以民，設立避難城，供誤殺人者避難，脫免血仇之報復。這種避難城以約旦河為界，在河東指定三座，河西指定三座；但經文未提這些城的城名。這種避難措施只適用於過失殺人者；至於蓄意謀殺的，應讓他死在報血仇者手下。在兇案發生時，會眾應裁判這案件，處決蓄意謀殺者，保護過失殺人者，讓他在避難城避難；然而避難者必須一直留在避難城內，直到大司祭去世後，才能離開此城。

申四 41-43 不具上下文之解說，記載著：梅瑟在約旦河東指定了三座避難城：貝責爾，基肋阿得的辣摩特，以及哥藍。

申十九 1-13：在取得上主所賜的土地之後，應將土地分為三區，並且指定三座城為避難城。在經文中未提城名。第八至九節很明顯的規定，若領土擴大，應再多指定三座避難城。百姓應讓過失殺人者進入這些城避難，相反地，應將蓄意謀殺者交給城中的長老及報血仇者處理。

蘇廿 1-9：若蘇厄按照上主的訓示，在梅瑟指定的避難城之外，又挑選了數城，指定為避難城，讓誤殺人的逃避血仇。避難城的長老要先調查是否事出誤殺，然後接受避難之請求，避難者應住在城內，直到他在會眾之前受審；直到大司祭去世之後，才能離開。第七至九節中，枚舉了這些避難城的城名：在納斐塔里山區指定了加里肋亞的刻德士；在厄弗辣因山區指定了舍根；在猶大山區指定了赫貝龍；約旦河東岸的貝責爾，基肋阿得的辣摩特，以及巴商的哥藍。

從以上所引經文，我們可看出避難城措施，隨客觀環境變化而產生的發展過程。這些過程則記載在梅瑟五書內。戶卅五中的訓示，是以民仍居留在摩阿布草原時所頒布的；只是規定了這項事宜尚未確定城名，因為以民尚未占有上主所恩賜的土地。在申四中，梅瑟在以民所占領的約旦河以東地區，挑選了三座城，指定為避難城。在申十九中規定，在以民欲占領的客納罕地，應設三城為避難城，在經文中未列舉城名；但是，這三城顯然不是申四中已規定的三城；依申十九 8-9 的規定，這三城是在領土擴大之後，另外增加的三城，加上申四的三城，以補足六城之數。在以民又占領客納罕後，蘇廿就指出了，按地理位置所選的六座避難城的城名。

若我們仔細辨別，並互相比較以上各段經文的內容及語言之使用，那麼，我們可以從另外的角度了解該項措施。在我們所引的經文中，顯然戶卅五是最後撰寫的，該文賦予宗教性的會眾'edah以裁判的角色，並提及大司祭之死，做為一般特赦的條件；由此我們得知，這經文是在充軍之後所編纂，又因其編纂期晚，且未提及避難城名；可見這段記載從未付諸實踐。相反地，申十九及蘇廿 4，9a年代較為久遠，並提

到兇案發生城市或避難城的長老，且保有原始的血仇概念。然而若蘇厄書的經文中，至少蘇廿 6 及 9b 是後人再加入的，以符合戶卅五的經文；這二段經文都以不同的方式提及會眾及大司祭。另一方面，申十九始終未成為付諸實踐的法律，因為，這段經文如果付諸實行，那麼我們應該發現避難城名；但是，我們沒有發現。這段經文所規定在客納罕的三個區域及三座城的名字，則出現於蘇廿 7 內。申十九沒有提到任何約旦河東岸的避難城，絕不是因為這塊地區已不再屬於以色列人。申十九內附加進去的第八及九節承認避難城的總數該是六座。從以上所敘述可知，申十九是一個未付諸實行的改革計畫，這計畫當然以蘇廿 7-9a 所規定的制度及所保有的原則，做為先決條件。但是，這個制度應當符合新的情況所需。此外，我們也發現這制度結束了它的俗化過程；從前因為有聖所存在而享有特權的城市，因為禮拜集中的法律，不再享有這種特權。在以上所援引的章節中，以蘇廿 7-9a 最為古老，這經文確定了避難城的存在理由及實行規章（參閱蘇廿 4；申十九 11-12）。在申四內的約旦河東岸避難城表，源自蘇廿 8。

所有在蘇廿提到的城市，都曾被當作肋未城在其他的章節出現過。這個避難城表，不是杜撰的，貝責爾及哥藍二城，除了在以上敘述避難城的章節之外，不再同時出現。默沙碑文中¹，指稱貝責爾為以色列人的城市，而哥藍這個城名，仍然繼續存在於巴商地區。上述的六個避難城中，刻德士於公元前 734 年，被亞述王提革拉特丕肋色爾所占，貝責爾於公元前 850 年為默沙所佔；在以色列與阿拉美分裂之前，該二民族早於公元前第九世紀前葉，因為基肋阿得的辣摩特城引起爭端；在撒羅滿去世不久，以色列就喪失了哥藍及其四周的地區。我們很難將避難城的措施追溯至撒羅滿之前，或十二支派結盟時代，甚至達味王朝時代；因為這些避難城是根據地理位置，而不是根據它屬於那一支派被選出；在經文中提到為勒烏本、加得及默納協支派設置河東的

¹ 默沙碑，公元 1868 在死海東岸挖掘。用摩阿布話記載摩阿布王默沙在公元前 840 年打败了約旦河東岸的加得支派（參閱列下三 3-5）。

三座避難城，這只意指地理條件；而且，這些支派的名字只是附帶地被提及。避難城的制度與支派組織無關，這種制度最多只能追溯到撒羅滿執政中期。我們可懷疑，避難城制度是否繼續發展，繼續存在下去；但是，不可認為這種制度是後人杜撰，不具有實際作用。

刻德士是一座「聖城」，因為紀念亞巴郎及雅各伯，使舍根也成為聖的，若瑟的墳墓在舍根，在舍根，若蘇厄同以色列立約。赫貝龍則因為是聖祖墳墓所在地，而成為聖的；所有這些城市都有出名的聖所。約旦河東岸的避難城也極可能有它們自己的聖地。如此看來，避難城制度與避難法有關，而避難法之效力，有賴於聖所。從另一方面看來，避難城的措施，也是原始宗教習俗的俗化（參閱出廿一13-14）；因為聖所及其聖所服務人員所享有的特權，已轉嫁到城市本身及城市的長老議會身上。

第十一章 經濟

第一節 土地所有權制度

在埃及，所有的土地都屬於法老或寺廟。以色列人對於這種與自己迥異的土地所有權制感到陌生（創四十七 20-26）。在美索不達米亞，君王及寺廟固然占有大量土地，但是，古老的文獻顯示，一些團體、家庭以及個人也能夠完全享有某些土地的主權，對於這些私有的土地，即使貴為君王，也只有從地主那購得後，才能使用。君王以購得的土地，或自己原有的土地形成封邑。君王可將這些封邑，賜給別人負責管理；但受封者不得將此封邑轉讓。這種封建制度在近東一帶流傳極廣。《漢摩拉比法典》以及赫特的法典，有不少關係封邑制度的條文；努厝以及烏加黎特的文獻對於這種制度也多所暗示。這些公元前二千年的古老文獻所說的封邑是完全不可轉讓的，受封者不得再委託他人管理；但是，這種制度逐漸演變，封邑的管理權變成了一種職務，不一定與受封者有必然的關係。

以色列人到了晚期，才與近東這種制度的發展有所接觸，而且，以色列發展成中央集權的國家，也是很晚的事，他們對於這種封建制度毫無所知。有人認為聖經內某些晚期的章節，暗指了封邑制度；但是這些章節，實在應該另做解釋。譬如撒八 4，預見君王要將田地及葡萄園收為己有，並以此分給他的臣子；而且根據撒廿二 7 的記載，這種事情也的確發生在撒烏耳身上。但是，關於撒烏耳的這件事，我們只能將之視為贈禮，而不是封邑，因為對於這些田地，從未提到與這些土地主權不分的管理責任及義務。撒烏耳允諾，誰若擊敗陣前的

培肋舍特人，他的全家可豁免繳稅（撒十七 25），這種獎賞與其說是封邑，不如說只是稅務或公共勞役之豁免。我們唯一能夠視為冊封封邑的個案曾發生於達味身上，在此個案中提到受封者負責管理這一地區的責任。達味從加特的培肋舍特人那兒獲賜漆刻拉格城，達味對冊封他的主人，有負責管理這城邑的職責，以及為他作戰的義務（撒廿七 6-10；廿八 1）；這可說是軍事性的封邑；但是，我們不要忘記，這事發生在培肋舍特人的地區內。

以色列的封建概念，是存在於神學層面上的封建概念。上主是以色列唯一的君王（民八 23；撒十二 12）（參閱第三篇第四章第八節），是土地的唯一主人。聖地是上主自己的土地（蘇廿二 19），上主的地方（歐九 3；參閱詠八十五 2；耶十六 18；則卅六 5）；這是上主許給以色列祖先的土地（創十二 7；十三 15；十五 18；廿六 4；出卅二 13；申一 35-36）；而且上主為了祂的子民，征服了這些土地，使以色列強大（戶卅二 4；蘇廿三 3, 10，廿四 11-13；詠四十四 4）。上主是一切土地的主人的法律，被援引做為有關禧年法律的基礎（肋廿五 23）。上主對於一切土地的最高主權，也是一些宗教性法律的基礎；這些法律限制了擁有土地者的權利，地主有義務允許窮人拾取麥穗及剩餘的葡萄（肋十九 9-10，廿三 22；申廿四 19-21；參閱盧二）；任何在外旅行的人，當他經過麥田及葡萄園時，有權摘食充飢（申廿三 25-26）；以色列人有義務將土地年產的十分之一獻於上主（肋廿七 30-33），在上主面前，吃喝生產的十分之一（申十四 22-27）。肋未人有權得到以色列生產的十分之一做為產業（戶十八 21, 32）；每第三年生產物的十分之一是留給窮人的（申十四 28-29，廿六 12-25），每個安息年，應讓地休息（出廿三 10-11；肋廿五 2-7）。

公元前二千年代，在努厝及亞述，用抽籤的方式分配封邑；同樣地，以色列遵照天主的指示，各支派抽籤分配許地（蘇十三 6；十五 1；十六 1；十七 1；十八 6-十九 49；民一 3）。用抽籤的方式，分配以色列各支派已實際占領或尚必須征服的土地，表示上主對所有這些土地有最高的主權；實際上，各支派的領地隨著戰爭的得失而變更；蘇六至十二有系

統規畫的領土，是支派已實際占有的，而民一所敘述的，則是尚未占領的土地。各支派抽籤分配土地，極可能是在說明整個民族擴大疆域的理想；然而，實際去占領土地時，則常是支派，甚至是家族的單獨行動。在遊牧民族中，牧場及水源地是宗族共同的（參閱第一篇第一章第四節），如果他們開始過半定居生活時，則可耕地是公有的；令人感到興趣的，古老美索不達米亞，尤其是底格里斯河流域的阿拉美家族，在加西特¹時代，即已實行我們現今所謂的集體財產制。這些家族擁有和以色列人相類似的社會結構。古代的土地登記冊常提到這類公共產業，同時，這種登記冊證實，君王常購得這些宗族公共產業，然後分給個人或寺廟管理。

他們又將這些公有的土地，分給各家族使用，每家族可以獲得自己使用的土地。在近代的巴勒斯坦也有類似的制度，而且，直到今日尚有痕跡可尋；在那裡只有小村落及其近郊的土地為私有地，稱為 *mulk*，其他土地都屬政府所有，稱為 *miri*，政府又把這些土地交給村落，做為村落公有地，稱為 *mesha*。村落每年一次，抽籤分劃公有地。戶廿六 55-56；卅三 54；卅六 2；廿七 7 所規定各宗族支派分劃土地的方式，與上述的土地分配方式大同小異；他們都同樣地抽籤分配土地；厄則克耳先知為將來的以色列所規定的土地分配原則，也與此相同（則四十五 1；四十七 22）。*goral* 一詞原意小圓石，但也意指人們所抽到的籤。根據依卅四 17，上主為以色列民抽籤，親手用繩索為他們分劃土地；米二 5 說：他們的基業已被人瓜分，他們的土地已分配給搶掠他們的人，所以他們在上主的集會中，再沒有拉繩測量和抽籤的人（詠十六 5-6），把美善的上主當成上籤以及繩尺所劃分的最好產業。在當時一定是用這種方法分配土地，否則以上所述的那些比喻式語言不會有什麼意義；由此看來，耶卅七 12 所說，分得產業就是意指上述方式的分得土地。

¹ 加西特（*Kassites*）時代，約在公元前廿二世紀。請參閱戴業勞著，周士良譯，《舊約以色列民族史》第十六頁。

第二節 家庭產業與大地主

一般而言，在以色列，家庭占有地有時要比分給家庭使用的共有地更為普遍。經文常將「籤」及「抽籤」（goral）、分產（cheleq）及「繼承遺產」（nachalah）混淆使用。家庭墳地常屬於父家的地產（蘇廿四 30, 32；撒廿五 1；列上二 34；參閱創廿三）。家庭的產業有地界，法律嚴禁移動地界（申十九 14，廿七 17；參閱約廿四 2；箴廿二 28，廿三 10；歐五 10）。農人與他從父親那裡繼承獲得的土地，緊密相連；所以納波特拒絕把他在依次勒耳的葡萄園轉讓給阿哈布；依法，君王不得強迫購買（列上廿一）。各家有恆產，不受侵擾，「每個人安居在自己的葡萄樹和無花果樹下」（列上五 5；米四 4；匝三 10），乃是社會的理想狀況。

依照以色列人的習俗及情感，他們不願將父家的產業流到外人之手，即使不得已，也只轉讓給親戚。很可能在分遺產時，不分土地，土地若非完整地由長子繼承，就是保持原狀不分（參閱第二篇第五章）。如果有人去世，沒有男性繼承人，則將土地傳給他的女兒（戶廿七 7-8），但是，這是有條件的。女性繼承應該在本支派內婚嫁，以免她的產業傳到支派以外。為兄弟立嗣的法律，規定無嗣的寡婦再嫁丈夫的兄弟，其目的固然在於為逝去的丈夫生育繼承人，同時也是為了防止家庭的產業外流（參閱第二篇第二章第八節）。

如果一位以色列人因為貧困被迫必須變賣先人遺產，那麼他的近親應負起 go'el 的責任，買下這些產業（參閱第一篇第三章及第二篇第一章第二節）。如此，耶肋米亞買了他堂弟哈納默耳的田地（耶卅二 6-9）；厄里默助客的遺孀納敖米要變賣一塊土地，由於關係最近的親戚不願負起 go'el 的責任，最後這塊土地由關係較遠的波阿次購買（盧四 9）。我們發現以上兩個事例所關係到的，不是購買已經賣出的產業，而是購買欲售者產業的權利問題，已賣產業的人，並不打算再買回去，這產業將變成 go'el 的產業。以上兩個事例是聖經所提到，與此問題有

關的具體例子；正好是肋廿五 25 法律原則的詮釋：如果一位以色列人貧窮到必須變賣他的家產，他的至親可來做 go'el，買下他的親人必須變賣的產業。這種法律措施的目的，在於使人在無法將產業自己保留或傳給直系繼承人時，至少將產業交於親戚手中；以此為出發點，我們可將肋廿五的法律與繼承產業的女兒的婚姻問題，以及旁系親屬繼承產業問題的有關法律結成一體，肋廿五的古老規定，有喜年的規定做為補足，不但使家產至少保留於親戚手中，而且也使賣出的產業歸還原主人或原家庭所有；為了達到此目的，go'el的措施更有新的規定；但是，我們將發現 go'el 的新規定，也不免流為不很切實際的理想。

實際上，go'el 未能發揮購買產業的優先權；君王時代初期，幾世紀的經濟發展（參閱第三篇第二章第四節），助長了富有的大地主，購買家庭產業。依五 8 沉痛地說：「禍哉，你們這些使房屋毗連房屋，田地接連田地，而只讓你們自己單獨住在那地區的人！」米二 2 也責斥那些想要土地就去霸占，想要房屋便去奪取，以暴力對付業主和他的家族、物主和他產業的人。大地主通常利用奴僕（撒下九 10）或傭工（參閱第三篇第二章第六節）經營產業。古老以色列沒有田租制度；然而在美索不達米亞則有；以色列人到了經師時代，才產生這種制度；亞五 11 譴責富人向窮人橫徵錢糧，這譴責可能與田租有關，同時與收取什一之捐有關；徵收稅捐的官員，在君王同意之下，可能利用職權，中飽私囊（參閱撒上八 15）；但也可能與債主購買債務人產業或其他剝削方式有關。首次提及田地租佃的聖經章節是瑪廿一 33-41。木拉巴阿特洞穴內所發現的，出自公元後 133 年的租田契約，則是我們所擁有的第一個租田文件。最後，我們不要忘記，君王都是大地主（參閱第三篇第六章第六節）。君王的土地由官員們管理（編上廿七 25-31）；由官方奴隸或自由人的勞役耕作（撒上八 12）。

第三節 財產轉讓的手續

財產轉讓，透過契約而成立。人們也可以在城門口的公開場合，在證人面前締結口頭契約；波阿次就是以這種方式購買納敖米的田地，並且也因此有權娶她媳婦為妻（盧四 9-11）。亞巴郎購買厄斐龍的田地，也是在進出城門口的眾人面前，以口頭約定成交的（創卅三 17-18）。這種口頭約定具有完全的法律效力，我們可以將這種約定與楔形文字、石版的契約做比較，舉出其共同點。這二種契約都提到轉讓土地、雙方締約者以及證人。在上述經文內，提到城門口，使我們想起努厝某些契約的附帶聲明，聲明契約要在城門口公布之後，再行締結。在赫貝龍的田地交易，也可能是透過這類契約成交的。

在以色列，一定也有簽訂書面契約的習俗。這種習慣很早就實行於客納罕及整個近東地區，我們在革則爾發現的楔形文字石版，載有公元前七世紀亞述王朝時代，用亞述文刻寫的買賣契約。完全偶然的，聖經經文只有在耶卅二 6-14 內，提到書寫契約。耶肋米亞購買了他的堂弟哈納默耳所要出售的土地；他們所訂的契約，需要繕寫出來加封，由證人簽名，而且還要在天秤上稱銀子。契約文件要繕寫兩份，一份加封，一份不加封。這二份契約依照當時的規定，交給巴路克，並且應該放在一個瓦器內，長久保存。我們可在此將這種繕寫兩份的契約書，與美索不達米亞的文件互相比較，在美索不達米亞，人們將載有契約的石版放入陶土圓筒內，並在圓筒上，刻寫同樣的契約。時至耶肋米亞時代，這種石版契約在美索不達米亞已不再流行。耶肋米亞用希伯來文締結的購買契約，書寫在蒲草或皮革上；但是書寫在皮革上的可能性較小。最近在巴勒斯坦發現一種典型的契約文件，這種文件在埃及，從希臘時代就常為人使用；其中有一些屬於公元後二世紀初期的文件。這種文件是以蒲草寫成，他們在一張蒲草上，繕寫二份同樣的契約，契約之間留下不容再寫字的極小間隔，然後將一份繕本捲

起了加封；另一份也捲起來，但不加封，這份不加封的繕本，就如同耶肋米亞的不加封的契約。不加封的繕本可隨意展開；若有人更改，則可打開加封的一份，以做對質。耶肋米亞把契約交給巴路克，存放在瓦器內；考古學的發現證實：他們以這種方式保護家庭文件。

關於土地的價格問題，古經中所提到的很少。亞巴郎以四百協刻耳，買下瑪革培拉那塊田及其山洞（創廿三 15）；雅各伯以一百 qesita（貨幣單位，其價值不可考），買下在舍根的一塊土地（創卅三 19；蘇廿四 32）；達味以五十協刻耳銀子，買下敖爾難的打禾場和牛（撒下廿四 24）；敖默黎以兩塔冷通銀子（六千協刻耳），買下撒瑪黎雅山；耶肋米亞以十七協刻耳銀子，買下了堂弟的那塊土地（耶卅二 9）。以上的章節，只能使我們推斷大致的情況；至於確實的價值，我們無法知道，因為，我們既不知道被轉讓土地面積的大小，也不很清楚協刻耳的確定價值，以及各時代不同的銀子價格。根據肋廿七 16，獻於上主的田地，需要一「荷默爾」麥種播種的田地，估價為五十銀協刻耳。

在較古老時代，人們以一種象徵性行為來表示產業之轉讓。根據盧四 7，從前在以色列，無論買賣或交易，為確定一事，有這樣的一個風俗：就是一方應脫下自己的鞋交予另一方。他們要在證人之前，做這種象徵性行為，以表示放棄某種權利。納敖米的第一位 go'el 就是如此地表示，他放棄購買土地的優先權，而將這個權利讓給波阿次（盧四 8）。若一個人不願履行為兄弟立嗣，娶他兄弟妻子的法律義務，那麼他應該脫鞋（申廿五 9-10），從此，他對亡兄的妻子，不再有任何權利（參閱第二篇第二章第八節）。鞋子是土地轉讓的證樣（詠六十 10；一〇八 10）說：我向厄東投我的鞋隻。這是一種占有的表示；在努曆，誰若賣出一塊土地，誰就將他的腳從土地上舉起，而讓買主的腳踏在這塊土地上。當他們要使一讓渡行為生效力時，也同樣地用一雙鞋子（或衣服），表示金錢已交付清楚。由於以上敘述，我們或許可將亞二 6；八 6 做以下解釋：不公義的人，非法侵占了窮人的產業，卻交給窮人一雙鞋子，使自己的侵占行為顯得合法公義；我們可將這種解釋法運

用到希臘譯本的撒十二 3（德四十六 19 對此章節加以證實）；撒慕爾從未拿過任何人的鞋子，他從未因取得非法利益而曲解法律，破壞正義。

第四節 託管與借貸

託管是某人透過不取報酬的約定，將東西交給另一人保管；受託者不得使用這些東西，並且當原主要求時，應將東西歸還。盟約書（出廿二 6-12）規定了有關銀錢、家畜等動產的託管事項。如果託管物不是出自受託者的過錯，而遺失或遭受損害，受託者發誓申明自己的清白，就不負任何責任，否則當負賠償之責。肋五 21-26 的規定，對以上的規定加以補充：如果受託者以虛誓或假證物吞占了別人的財物，應將財物悉數歸還，另加財物的五分之一做為賠償。出自厄斯倫納的巴比倫法律以及《漢摩拉比法典》也有類似的規定。《漢摩拉比法典》要求，託管者在證人之前，把東西交給受託者，並書寫契據。《多俾亞傳》所敘述的故事（多一 14；四 1, 20；五 3；九 5），正是這種要求的具體事例。老托彼特在加貝羅那裡，雙方都寫了契據並簽名，然後把契據分成兩份，每人各持一份。後來經雙方核對契據後，受託者即將銀錢交還對方。

託管不加諸當事人雙方什麼義務，但是貸款的契約則相反。在以色列中，若我們撇開自己委身做苦役的情況不談（參閱第三篇第二章第六節），那麼幾乎沒有所謂的借貸契約。從赫特法律來看，可能只有廿二 13-14 是指牲口的僱用。從前我們說過，亞五 11 只是很不清楚地暗示田地的租佃。但是金錢以及民生物品的借貸，卻因人們貪圖利息而流行於社會生活中；雖然這是法律所禁止的。

第五節 賙濟性借貸

如果一個以色列人變窮了，而須告貸，他一定能在他的家族或支

派中獲得幫助。賙濟貧窮是善事（詠卅七 21，一一二 5；德廿九 1-2；參閱瑪五 42）。有許多人拒絕出借，因為告借的人時常不償還債務；即使他有能力，仍不歸還（德廿九 3-7；參閱八 12）。這裡所說的貸款，是不取利息的賙濟性借貸，這是盟約書（出廿二 24）為以色列人所規定的。申廿三 20 把這規定說明得更清楚：借給你兄弟銀錢、食物或任何能生利之物，不可取利；肋廿五 35-38 也有同樣的規定。但是，對於外方人卻可取利（申廿三 21；參閱申十五 6）。以色列的鄰邦也流行取利息的借貸。

利息一詞的希伯來文是 *neshek* 及 *tarbit*，其字面意義是「咬」及「增長」。 *neshek* 這個字只出現於《出谷紀》和《申命紀》的規定，以及詠十五 5 內。然而，較晚期的經文卻均使用 *tarbit* 這個字；如何分別這兩個字的意義，令人頭痛。情形可能如此，*neshek* 起初意指一般的借貸利息（參閱申廿三 20）；後來則專指金錢方面，而 *tarbit* 則指自然生產物的借貸利息（參閱肋廿五 37；在此章節內，例外地使用 *marbit*）。在我們所發現的公元前五世紀的厄肋番廷的阿拉美文獻中，只有 *marbit* 一字，意指利息，當然也包括金錢的利息。如果我們說，借貸制度的發展反映在語言的使用中，也是合理的。借貸方式是如此的：受貸者寫一張六十協刻耳的借據給借貸人，而實際上只拿四十協刻耳（*neshek* 意指「咬」）；或者受貸者寫一張四十協刻耳借據，而在歸還時，交給借貸人六十協刻耳（*tarbit* 即增長之意）。另外，*tarbit* 也可能被視為增值；比如說，人們在冬天時借了糧，到了收成之後再歸還，然而通常收成之後的糧食市價較低，所以在歸還糧食時，應該多還一些，此為「增值」。由於我們資料不全，以上所述的，只能當作一種假設。

經濟的發展以及外方人的影響，導致以色列人常違反以上所述不取息的規定。義人賙濟別人不可取利息（詠十五 5）；惡人放債，貪取高利（箴廿八 8；參閱則十八 8，13，17）。收息金、放重利是耶路撒冷因而受譴責的罪惡之一（則廿二 12）。然而在充軍之後，情況未見改善；民眾負債仍然很重，厄下五 1-13 描述得很清楚。在殖民地厄肋番廷的猶太人，借錢要付利息，這利息對我們而言已是高利。按經師傳承的記載，耶

路撒冷聖殿本身，放債都取利息。瑪廿五 27 及路十九 23 的譬喻也顯示出，借貸取息的習俗業已流行於社會中。出自埃及的希臘文蒲草文獻，使我們得以推斷，猶太人到了晚期才設有銀行。

古代近東借貸的年利是很高的。在巴比倫及亞述，金錢借貸的年利是四分之一或五分之一；自然生產物的借貸年利高達三分之一，有時更高。在什托肋米時代（公元前 323 至 30 年），埃及的利息降低，在厄肋番廷的年利是百分之十二；這種利息，在公元初期的羅馬，已屬最高的。在以色列的情況如何，我們不太清楚。聖經拉丁文通行本¹，以羅馬的情形去了解瑪索辣經文²中的厄下五 1；認為在這章節中所提到的利息應該是每月百分之一；然而，該段經文受損。

第六節 抵押

債主可以向債務人要求抵押品，以保證債務人之債務償還。創卅八 17-18 記載，猶大把他的印章、繫印帶以及棍杖交給塔瑪爾做為抵押（'erabon）；根據撒十七 18，達味受父親之命探視胞兄後，必須帶回對質物（'arrubbah）給父親，以證明他完成了父親的吩咐。借貸的時候，抵押品意指安全，債務人要交給債主適當價值的東西，做為債務的抵押。

動產的抵押品稱為 chabol、chabolah 或'abot、'abtīt，該二名詞的動詞意指：以……做抵押。雖然有人曾努力想區分這兩個字的意義，然而，這兩個字似乎是同義字（參閱出廿二 25-26 的 chbl 及申廿四 12-13 的'bt，這兩個章節規定同樣事情）。收取抵押品只是為了保證債主能夠準時收回債務，並不意指債主可將抵押品據為己有；抵押品的主權仍屬債務人所有，債主為了收回債務，必須交還抵押品（則十八 12, 16；

1 參閱《思高聖經辭典》九〇四條。

2 參閱同書二二二七條。

卅三 15)。根據申廿四 10-11，債主不可到債務人家內索取抵押，應該站在門外等債務人把抵押品拿出來；而且不可取債務人的磨或磨石等生活必需品做抵押（申廿四 6）。抵押品的性質能代表一個人的情況：每每抵押品只是一件衣服。盟約書上規定，在日落之前，應該將當作抵押品的外衣歸還窮人，因為這是他的晚上唯一能夠覆蓋，藉以取暖的東西（出廿二 25-26），這項規定也為申廿四 12-13 所收錄〔參閱約廿二 6，廿四 9（更訂後經文）；亞二 8〕。像這樣的外衣，債主只能在白天保有，其價值又無法與債務相比；與其說它是求取安全的抵押品，不如說是用以證明債務的象徵。這也說明了，在以色列，任何動產都可以當作抵押品。在這些抵押品中，約廿四 3 所提到孤兒的驢及寡婦的牛，尚能夠產生抵押的安全作用，而且債主還能使用牠們。

聖經只有一次提到，以不動產做為抵押。厄下五 3 說，猶太人抵押出他們的田地、葡萄園及房屋，以求得糧食。這裡所敘述的情況較似典當，因為債主已擁有這些不動產（厄下五 5）。乃赫米雅要求這些債主歸還這類抵押品（厄下五 11）。本來抵押出田產者，仍應保有田產的使用權，並用這些土地的生產償還債物；厄下經文所敘述的（厄下五 5）已屬於另一個情況，與抵押的概念不同。

有些抵押品，尤其是衣服，可能意指更嚴重的保證，即是以人做抵押。根據申廿四 10，債主不得進入債務人的房內索取抵押：衣服（參閱申廿四 12-13）。在申十五 2 內的抵押、*mashsheh*，是指為債主工作的人；而在厄下十 32 內所提到，在安息年應免除的債務、*mashsha'*，一定與申十五 2 一樣意指人。根據上下文分析，對於厄下五 7，10，11（更訂後經文）中所使用的 *mashsha'* 一詞，應該以同樣的意義來解釋。以人身做為抵押的債務，稱為 *mashsha'ah*（申廿四 10；箴廿二 26）。

只有當債務期限已滿，又無法償還時，才發生以人抵押給債主的事情。抵押給債主的人，必須為債主工作，償還利息及債務；列下四 1-7 所敘述的故事就是如此：持有抵押品的債主（*noshe'*）到寡婦那裡，要帶走尚在寡婦身邊的兩個兒子，做為自己的奴隸；後來由於厄里叟

顯了奇蹟，這位寡婦才能贖回抵押品（neschi），保有兒子。在這個故事裡，我們可看出，與債務相關聯的抵押品是人，但不是債務人本身。根據卮下五 2（更改後經文）及 5 的記載，猶太人將自己的兒女抵押出去做奴隸，參閱依五十一 1 的經文：「上主沒有把祂的子女，以色列民，賣給債主」。如果以色列人收取重利，壓迫別人做抵押，做自己的奴隸，則是令人憎惡的。盟約書禁止以民如此做（出廿二 24）；乃赫米雅也憤怒地責斥這種行為（卮下五 6-7，參閱撒上廿二 2；詠一〇九 11）。

如果債務人無法交出其他人（比如他的妻兒等）做為抵押，那麼，他自己本身必須為債主工作，或賣身給第三者，以償還債務（申十五 12；肋廿五 39，47）。無法償還債務，常是以色列人陷身為奴的主要原因（參閱第三篇第三章第三節）。

第七節 作保

在借貸事務中，保人的介入，可避免債務人以人身（不論是債務人自己或其眷屬）做抵押。在聖經的法律中，保人出於負債人的請求，或者出於自動，在債務償還期限後，擔保（字根'rb）債務人，並負擔起償還債務的責任。法集的本身未提到保人的習俗；然而，智慧書卻對此多所暗示。撒羅滿箴言的經文（箴十一 15；十七 18；廿 16-廿七 13）使我們推斷，以色列人並非到了晚期才有作保的習俗。在美索不達米亞，從很早開始就有這種習俗。

「擊掌」是代表作保的象徵行為（箴六 1；十一 15；十七 18；廿二 26；約十七 3）；在美索不達米亞，保人要拍債務人的「前額」。這兩種象徵行為頗為相似。保人可以追討他為贖回被保人所付出的代價，一直到他償還為止（箴廿 16-廿七 13；廿二 27）。《箴言》亦警告人，不要不明智的隨便為朋友或陌生人作保。然而，《德訓篇》對作保有較積極性的評論：善人為自己的近人作保，但是，善人的作保，往往遭受別人的欺騙，因此，有不少人因作保而傾家蕩產；我們不應該超過自己能力

限度以外地為別人作保（德廿九 19-27；參閱八 16）。

第八節 安息年

家庭財產的轉讓以及貸借取息制度的發展，造成了更多貧窮，並且導致無法償還債務的債務人及其保人陷身為奴。雖然支派聯盟時代的社會平等已不復存在，但是它仍然是以色列人的理想。為了挽救或彌補這種不良社會狀況，宗教性立法制定了安息年及喜年兩項措施。

盟約書規定，主人不可拘束奴隸超過六年，除非奴隸自願留在主人家中，否則到了第七年，主人應讓奴隸自由離去（出廿一 2-6；參閱第三篇第三章第八節），這段經文顯示得很清楚，六年的期限應該從奴隸為奴的第一天就開始算。盟約書又規定，田地、葡萄園及橄欖園只能耕作六年，每到第七年應該休耕，把出產留給窮人（出廿三 10-11）。經文沒有提到是否各田地或各地主的休耕日期有所不同，也沒提到是否這條法律統一規定休耕的日期，而普遍適用於所有的田地。第二個實行方案似乎包含於出廿三 12 內，這段經文和規定休耕的方式一樣地規定了安息日。

在《申命紀》的法律內（申十五 1-18），沒有這種不清楚的情況。每過七年應行豁免（shemittah）。這裡的豁免是指讓那些因無法償還債務，而以人身做抵押的人自由離去（申十五 1-6）。申十五 12-18 重申出廿一 2-6 的規定，並且指示同樣的豁免意義，即是讓那些因債務而自己賣身或被賣身的奴僕自由離去。申十五 7-11 證實了安息年的豁免之執行，有其統一的規定和普遍有效的日期；因為該經文說：「你應提防，不要心生惡念說：『第七年的豁免年快到了！』就冷眼對待你窮苦的兄弟，不借給他錢或需要財物。」此外，申卅一 10-11 也證實了，安息年豁免是普遍有效，而且在執行上是有固定日期的；這段經文寫到：每逢七年，即在豁免年間的帳棚節期內，應在全以色列人前，大聲宣讀這法律。

肋廿五 2-7 重述了出廿三 10-11 所記載，而《申命紀》沒有提到的，有關田地的規定：每到第七年，田地應該休耕。我們相信，當以民進入福地時，以安息年制定了這個七年的週期。天主也許諾降福第六年豐收，足以應付休耕的一年，甚至第八年所需（肋廿五 18-22）。

由於以上的規定，安息年的意義在於田地的休耕、以色列奴隸的釋放以及債務的豁免。七年的週期顯然來自一星期的七日，星期以安息日的休息做結束；同樣的，安息年的措施，也用安息（Sabbat）一詞來意指休耕的這段時期（肋廿五 8；廿六 34-35，43）。我們在其他的聖經章節（創四十一 25-36；達九 24-27）以及東方文獻中，也能發現「七」這個數字；然而，沒有發現和安息年的豁免相類似的制度。雖然有一件托肋米蒲草文件，提到七年的債務豁免，但是，並不能因此證明，他們也有和以色列同樣的制度，就是受了以色列的影響。

除了法律性經文之外，聖經不再提及安息年的制度。雖然依卅七 30 和列下十九 29 的經文很相似肋廿五 21-22；但是，它所敘述的與安息年或喜年無關。漆德克雅釋放奴隸是一項非常措施。耶肋米亞基於要求釋放奴隸的動機，引述了申十五 12-13 的規定，並責斥不遵守這規定的人。根據肋廿六 35-36，43（參閱編下卅六 21 的記載），當猶太人被俘充軍時，福地才能享受到安息年。充軍以後，乃赫米雅讓以民許下每七年休耕並豁免一切債務（厄下十 32）；很明顯的，這是在重申安息年的規定。厄下五 1-13 沒有提到安息年，並不意指在那時候以民已不認識這條法律，或是只認識但不實踐這條法律；只是那時的社會危機需要緊急措施，予以補救（參閱厄下五 11），無法等待那七年的週期。

一直到希臘時代，我們才有確實的證據，證明安息年法律的實踐；至少休耕規定的實踐。在公元前 163 至 162 年，猶太人缺乏存糧，因為那年正是田地的安息年（加上六 49，53）。歷史學家若瑟夫提供了更多的史料，如果這些史料確實的話，那麼我們可推斷，安息年的法律一直為人所遵守，直到大黑落德開始執政時。即使在黑落德執政時期，跡象顯示，這條法律仍然有效，而且給債主帶來某些困擾。那時代的經

師希肋爾¹想出一種權變的方法，解決債主的困擾：在借貸契約上，附上一個聲明（prosbol），根據這個聲明，債務人要放棄因為安息年所享的豁免權益。我們在木拉巴阿特洞穴內，曾發現帶有這種聲明的借據。出自同樣地區的田地租佃契約，證實了他們也遵行土地休耕的規定，因為這些契約的有效日期，都是簽到下一個安息年為止。這些契約簽到公元後 133 年的二月為止；也就是說，這日期大約是一個新安息年的開始；所以他們在不久之後，還要再重新簽訂田地的租佃契約。

安息年是一個古老的制度，但是，我們很難說，以色列人遵守這個制度到什麼程度。歷史記載的積極性證據不多，而且都出自晚期；這時期是一個民族意識及宗教意識很強烈的時代。

第九節 喜年

在肋廿五內，有關安息年與喜年的規定，互相結合（肋廿五 8-17，23-55）；有些章節同時敘述這兩種措施。在一年復始之際，人們要吹號角（jobel），喜年的「喜」字（jobel），即源自於此。每過四十九年後第五十年是喜年。在喜年中，全國的人民獲得釋放（deror）；田地不可耕種，每人各歸祖業。所謂各歸祖業就是說，已賣出的田地及房屋歸還原主；然而，城市內的房屋除外，屋主只有在出賣後的一年內方有權贖回。因此，人們在買賣土地時，必須計算從買賣時日到一喜年的年數；他們所買賣的不是土地的本身，而是土地的生產物。另外，在喜年時，主人應該豁免無法償還的債務，並釋放以色列的奴隸；所以奴隸的贖價，也是按照從贖身時到下一喜年的年數計數。這些規則的動機是宗教性的；因為土地是天主的，人不可買賣一切的土地權利；以色列人不應永久為奴，因為以色列人是天主的奴僕，是天主把他們從埃及的奴役中拯救出來的。

¹ 希肋爾（Hillel，公元前 30 年至公元後 10 年）是耶穌時代的法利塞經師。

有關喜年的規定，窒礙難行。如果我們仔細考研，而且不與肋廿五 8-10 的內容相衝突的話，經上所說的第五十年應該是第四十九年，也就是七個安息年中的第七個；那麼田地必須休耕兩年。這項規定的本身即已設定土地買賣，取息的借貸以及因債務無法償還，而被逼為債主做的奴工等情形，已在社會中流行；君王時代的社會情況正是如此。在這樣發展下去的社會中，人們很難理解一般性的土地收回，不動產歸還原主的措施。關於奴隸贖身及釋放的規定本身，就難以實際執行（參閱第三篇第三章第八節），而且與安息年的規定相衝突，安息年規定在第七年釋放奴隸。

實際上，我們尚未發現，實行喜年規定的任何痕跡。肋廿七 16-25 以及戶卅六 4，這二段法律經文與喜年有關；然而，這二段經文是梅瑟五書最後一次編纂時編入的，而且明顯地依附於肋廿五的經文。歷史經文從未提到喜年，即使與此有關的經文也是如此。關於希伯來奴隸的釋放，耶卅四 14 引述申十五，而不援引肋廿五。乃赫米雅呼籲大家遵守安息年的規定，卻沒提到喜年（厄下十 32）。在先知書內（則四十六 17）很明顯地提到喜年；如果元首將自己的一份產業賜給自己的一個臣僕，直到釋放（**deror**，與肋廿五 10 內的 **deror** 同）年歸他所有；以後，仍歸元首。但是厄則克耳是在規畫將來的社會秩序，而且，依照一般的看法，這段經文是後來補進去的附帶經文。或許依六十一 1-2 暗指喜年，但可能性不大。在這段章節內，依撒意亞先知宣布上主恩慈之年，向獄中的囚徒宣告釋放（**deror**）。一般的觀察，確認這段經文來自充軍以後的時代。

因此，我們總有這麼一個印象：喜年的規定，乃在於提示各時代未能實現的社會平等及正確的理想境界。至於喜年的規定制訂於何時也很難確定。喜年的規定組成聖潔法律（肋十七—廿六）的一部分；聖潔法律則屬《肋未紀》中最古老的部分，可能是在君王時代末期，由耶路撒冷的司祭們收集編纂而成。喜年的規定是聖潔法律的補錄部分，該項規定的本身顯示出喜年是安息年的延續及發展。耶肋米亞先知對

於喜年尚一無所知。喜年的規定或許起草於充軍時期，只要則四十六 17 是出於厄則克耳先知本身，那麼這段經文就反映了那個時代的情形。但是喜年的規定可能訂於充軍以後，甚至乃赫米雅以後，因為他從未提及喜年。

有一些其他的證據認為喜年出於較早時期。喜年所維護的祖產不外流的概念，是一個很古老的習俗。緊隨七個安息年之後的第五十年慶祝喜年與五旬節的慶祝相類似；五旬節是在獻麥束行搖禮的安息日之後的第五十天慶祝。五十年的週期源自一種農業經濟曆法，這種曆法可能流行於客納罕；時至今日，巴勒斯坦的部分農民仍然採用這種曆法（參閱第三篇第十二章第一節）。然而，我們必須指出，除了聖經之外，「第五十年」始終與田地的歸還，債務的豁免以及人身桎梏的解放，沒有任何關聯；更有進者，除了聖經之外，沒有任何地方規定日期，實行這種一般性的解放。有人願意引一些楔形文件做為證據，然而，這些業已破損的石版（載有契約）所記載的，似乎只是一些協定的撤銷或無效的證明，或是透過一宗買賣來宣告債務無效或償還的聲明。另外，阿加得文的 *a(n) duraru* 或 *duraru* 意指「給予自由」、「釋放」以及「對於自由狀況的宣告」；有人認為阿加得文中的這個字與希伯來文的 *deror* 一詞有關；然而，一般認為阿加得文這個字，從未被用來指示固定週期性的、普遍有效的債務豁免。

綜合以上各種因素，我們認為喜年的規定，是一種晚期未見效果的嘗試。它試著逼使安息年的規定付諸實踐。喜年把安息年的法律範圍擴大，使其效力延及土地所有權。而且喜年延長了兩個釋放年之間的時間隔年限，使人較容易遵守安息年的規定。此外，喜年使人追憶古老的習俗以及一種古老的曆法，這種曆法在當時深深地影響農事以及宗教生活。但是，喜年的法律仍然是一種刻板的、不切實際的理想。

第十二章 時間

第一節 古老的東方曆法

根據創一 14，天主創造了太陽和月亮，以分別晝夜，做為規定時節和年月日的記號。實際上，時間的劃分是按照這二星球之運行而確定的。日是根據太陽繞地球運行的循環照射計算的。月根據月亮繞地球的運行計算；年根據地球繞太陽的運行計算。日是基礎的時間單位，是任何時間計算系統不可或缺的；以月亮計算的月，所包含的天數不足，十二次的月亮運行只有三百五十四天多八十小時；而太陽曆的年，有三百六十五天多五小時，因此，月亮年比太陽年少十一天左右；這種差別對一個開始發展的社會而言，不甚緊要，只要人們逐漸依經驗稍作調整即可。在古老東方，宗教及民事組織發展得很早，為適應拜神慶節，私人契約，以及繳付國家之定期稅所需，他們必須在事件發生之前，確定事件之日期，因此就發明了大家所遵行的曆法。曆法制度因時代與地方的不同，有所差異，曆法的古代歷史是相當紛亂的。

埃及人起初使用一種月亮曆；這種曆法以太陽升起對天狼星的照射為年的起算點，其新年慶祝一定是在一年的最後一個月；因為他們隨時附加上一個月亮月，以使月亮年與太陽年一致。在整個埃及歷史中，始終根據這種曆法，規定一年的宗教慶節。公元前卅世紀初年，埃及人為了避免時間計算的混亂，以及適應公民生活的需要，而將太陽年分為十二個月另加五天；每個月為卅天，如此，從太陽升起照射天狼星時間開始計算，一年共計為三百六十五天。以此方法計算，制定公民曆年，雖然與自然年的運行很接近；但是每隔四年，自然年就

比公民年慢一天；對於這種差距，埃及人並未立即予以校正，公民曆年很慢地移向自然年，公民曆年的第一個月的第一天，要到一千四百六十年後才與太陽照射天狼星時相重合。公民曆在使用一兩百年之後，它與自然年的差距就極為明顯，然而他們不敢嘗試去改變這種曆法，只在這種曆法上，依一定的規矩加上一個月亮月，即是每隔廿五年加上一個月。直到公元前二百卅七年，卡諾布斯城¹的一個布告中，才提出正確解決這種差距的方法，即是每隔四年加一天，但是該布告並未要求人們去實行這種方法；直到朱理亞皇帝²改革曆法，並將一年分為兩次六個月，這種正確的解決方法才付諸實行。

美索不達米亞人從遠古以來，就使用月亮曆，將一年分成十二個月，每月廿九或卅天不等。他們沒有固定的規則以規定何月廿九或卅天，下一個月開始總是在晚上，因為他們在晚間觀察到新的月盈，就作為一月的起始。

在早期，月的名字因地區不同而各有區別；自漢摩拉比以降，漸漸使用尼普爾城曆法。公元前廿世紀中葉，努厝地方的曆法中，有不少赫特的名字。在提革拉特丕昉色爾一世引進巴比倫曆之前，亞述人使用多種不同的曆法。這種巴比倫曆年，以春季尼散月的第一天為起始，阿達爾月的最後一天為結束。至於月亮年與太陽年之間十一天的差距，則在每二或三年，加上第十三個月亮月來校正，這個第十三個月稱為第二厄路耳月（第六個月）或第二阿達爾月。官方規定在那一年加上第十三月，漢摩拉比曾如此寫道：「今年有一附加月，所以下個月應該是第二厄路耳月。」這種曆法也同樣的施行於波斯時代。巴比倫的天文學家早已正確的知道，十九年後，也就是加上第七個附加月的時候，月亮年與太陽年相一致；然而，直到公元前四世紀初，才有在一定循環期內加上附加月的正式規定。

1 卡諾布斯城（Canopus）是埃及古城，位於亞歷山大里亞之東南方，當地有色拉彼斯（Serapis）神廟。

2 朱理亞（Julius）是古羅馬皇帝，在位期間為公元前100至44年。

回教曆法採用不加校正的月亮年，根據年的四季分月。然而這種曆法方式不是原始型態，而是伊斯蘭之後加以改革而成。在伊斯蘭之前的阿拉伯人，也在月亮年中附加月亮月，以使月亮年與太陽年相符合，而且這些月的名字多半與農事有關。

關於敘利亞與巴勒斯坦的古老曆法，我們所知不詳。由於外來的侵略與統治，該地區常受到各種不同的影響。當埃及人統治這些地區時，至少在官式文書中，引進了埃及人的計算年月方式。在杜威爾廢墟³所發現的。公元前十三世紀文件曾提到洪水氾濫（尼羅河）的第二及第四個月的小麥運送，這段時期正是埃及年的三季之中的一季。在北敘利亞，除了閃族的月份名字外，尚出現有赫特人的月份名，而且命名方式與美索不達米亞的不同。該地區的文件也提到一些腓尼基的月份名；但是我們不知道這些月份的排列秩序。我們對於這些地區的曆法，有一種混淆的感覺；然而，極可能他們曾採行了比較正確的月亮曆；這種曆法是唯一以每月的觀察為基礎，而且與農事作息相配合的曆法。從埃及對該地區或深或淺的影響看來，該地區是不可能曾採用過太陽曆。

最近有人認為有足夠的證據，證明古老的美索不達米亞人曾使用一種很特殊的曆法。在公元前二千年代初期就穿過卡帕多細亞旅行的亞述商人，將一年分成七個時間段落，每段包括五十天，也就是包括七個星期加上一個慶日。然而七段時間只有三百五十天，此外，他們又須在農業及商業生活上配合自然年，所以就在他們的年尾加上十六天；這十六天稱為 *schapattum*。在卡帕多細亞，這種特殊的曆法與校正月亮年的月亮曆同時並行。上述的特殊曆法制度，也可將時間段落延長為七年或五十年，稱之為 *darum*。有人主張與此曆法同一時代的巴比倫，也以七年做一種時間段落。然而，做為這種主張基礎的推論可疑；因為該推論的主要證據在於 *hamuschtum* 一字，他們把這字譯成一天的

3 參閱《思高聖經辭典》八九五條。

「五十倍」。但是，跡象顯示，這個字更確實的意義該是「五天的時間段落」，或是一個月的第五天。況且，人們只在公元前二千年的第一個世紀使用這種特殊計算方式；雖然，我們擁有線索，知道在喜年的習俗（參閱第三篇第十一章第九節）以及以色列的慶節曆中也有這類似制度。谷木蘭團體曆法所提到的農事慶節，大約是在每隔五十天慶祝的。這種久不為人使用，以五十天為計算單位的曆法，也曾出現於基督時代的聶斯特良曆法。基督徒接受了這種曆法，因此，他們和巴勒斯坦的農民一樣，以七個「五十天」來計算年，並且以每隔五十天的慶日來計算。

第二節 以色列的曆法、日

以色列位居多種文化的交會處，在其歷史中，深受各種不同文化影響。上述所提曆法的複雜性，也同樣出現於以色列。由於近代學者所做各種不同假設，更使這種複雜性增加了困擾。我們希望能在此節中，找到一個較為簡單而且合理的解決。

任何曆法的基本單位是太陽日。埃及人對天的算法是從一個早晨到第二個早晨，並且把一天分為十二個白晝小時及十二個夜晚小時；這種白晝及夜晚小時，由於地理幅員以及年之長短不同而有差異。在美索不達米亞，人們以一個夜晚到第二個夜晚為一天，天又分成十二個 *beru*，每個 *beru* 合兩小時，每個 *beru* 又分為卅個單位，每單位合四分鐘。白晝和夜晚共分為六個更，每更合二個 *beru*，也就是合四小時。在美索不達米亞和在埃及一樣，因受年的長短不一而影響的小時，與實際的小時之間有所不同，他們每月設立核對時間的板來調整。

在以色列，天是以早晨到第二個早晨的時間來計算的。如果他們要說包含廿四小時的天時，就以「白晝和夜晚」或與此相類似的形式來表達，在這種表達方式中，常把白晝放在前面；有關這種表達方式的例子多不勝舉，如申廿八 66-67；撒卅 12；依廿八 19；耶卅三 20

等。由以上事例看來，從早晨計算一天時間的推斷是相當合理的，因為把時間之計算與光之創造聯想一起，世界，白晝與夜晚的分別，時間，都是從早晨開始的（創一 3-5；參閱創一 14, 16, 18）。然而，在記載創造工程時，常出現「過了晚上，過了早晨，這是第二天或第三天等」這個表達方式，於是就有人引用這句話做與上述相反的推斷；但是我們知道，這句話總是出現於記載一段創造工程完畢之後，很明顯的，這句話是在有了光計算時間才開始使用，而且是意指到第二天早晨的一段休息時間，意指一天的結束以及另一新的創造工程的開始。

然而，在舊約的最後幾部書裡，出現了與「白晝和夜晚」相反的表達方式，如：友弟德「夜日」服侍天主（友十一 17）；艾斯德爾要求人們三天「夜日」守齋禁食（艾四 16）；達尼爾提及二千三百「夜晝」（達八 14）。在不這麼晚期，但卻也是在充軍之後的經文裡，也有這種語言使用，如詠五十五 18：不論在黃昏，在清晨或在中午；依廿七 3：我要「夜日」護守；依卅四 10：「夜日燃燒不息」¹。在充軍之前的經文裡，只有列上八 29 以及耶十四 17，使用了這種表達方式。編下六 20 是列上八 29 的類似章節，二者翻譯的讀法相近，並更正了瑪索辣經文。年代較近的經文，使用和「夜日」相反的「日夜」的表達方式時，多半是在強調其重要性，並且在上下文中，刻意地表現出白天和夜晚的區別（匝十四 7；訓八 16），當然，這種表達方式之使用，除了以上意義外，也是由於長久的語言使用形式使然。

有些聖經記載，很明顯地導致與上述相同的推論，如羅特女兒的故事：第二天，長女對幼兒說：「看，昨夜我與父親同睡了，今夜我們再用酒灌醉他。」（創十九 34）或者來自厄弗辣因的肋未人故事：他留在他岳父那裡三天，並且在那兒過夜，到了第四天，他一早起來，就要動身；但是他又被挽留，過了一夜。到了第五天，他的岳父對他說：「看，天已晚了，你在這裡過一夜……明天清早起來，再上路

¹ 友十一 17；艾四 17；達八 14；依廿七 3，卅四 10 等章節，在《思高聖經中譯本》中，均按我國語言使用習慣譯成「日夜」。

……」（民十九 4-9）。撒烏耳派遣差役去看守達味的家，要在早晨殺害他，他的妻子米加耳警告他說：「今夜你不逃命，明日你就沒命了！」（撒十九 11）在恩多爾的女巫那，撒慕爾在晚上現身給撒烏耳看，並向他說：明日你和你的兒子要同我在一起（撒十八 19）。此外，我們尚可舉民廿一 2-4；撒五 2-4 為例，只是這二章節較無代表性。

乃赫米雅曾下令，在晚上一來臨時，必須關閉耶路撒冷城門，以防止商人違反安息日。在安息日來到之前，必須關閉城門，直到安息日過去為止（厄下十三 19）。如此，使人感到一天是由太陽下山時開始的。

同樣的情形也發生於禮儀經文中，只是這些經文較難做為例證，因為它們所規定的日期不確定。根據肋七 15 及卅二 30，祭肉應在奉獻的當日吃盡，不可留到次日早晨。如果天是從晚上開始，經上應該說，祭肉應在晚上之前吃盡。此外，正月十四日傍晚，應為上主守逾越節，這月十五日應為上主守無酵節，七天之內應吃無酵餅（肋廿三 5-6；參閱戶廿八 16）；這裡所說的十五日，是逾越節的第二天（戶卅三 3；參閱蘇五 10）。以上都說明了，天是從早上開始計算的。然而，另一種計算天的方式，卻很明顯地出現於規定贖罪節日期的經文中；這月初九傍晚到次日傍晚，你們應守這安息日（肋廿三 32）；更有進者，根據出十二 18，從正月十四晚起，到廿一日晚為止，應吃無酵餅。以上所引二段經文，均屬梅瑟五書最後一次編纂時期的經文，而且在新約時代以及猶太後期，也都如此規定安息日、宗教慶節以及公民生活。

從以上敘述看來，天的計算方式之改變，發生於君王時代末期與乃赫米雅時代之間。如果則卅三 22 中的晚上和早晨，是則卅三 21 中的十月五日，我們就可更加肯定這種說法；並且也可將天的計算方式之更換追溯到充軍初期。但是，很可惜的，則卅三的經文本身說明得不清楚。

一天只是根據自然現象，大概分為早晨和晚上（出十八 13 等）；中午（創四十三 16, 25；列上十八 29 等）；黎明時（創十九 15；蘇六 15；撒上卅 17）；太陽下山時（創十五 12, 17）；晚風還未生涼，日影還未消失時（歌二 17，

四6)；晚涼時(創三8)；以及天正熱時(創十八1；撒上一11；撒下四5)。以色列人有時也以禮儀註明時間；如在列上十八29；厄上九4-5及達九21中，晚祭就做為時間指標。有些宗教活動必須在「兩個夜晚之間」舉行(出十二6；十六12；廿九39,41；卅8；戶九3,5,11；廿八48)。「兩個夜晚之間」從字面上該是指太陽下山後到夜晚消失，東方吐白之間的時間，這段時間在東方比較短；對「兩個夜晚之間」一詞，撒瑪黎雅人做如此解釋；然而法利塞人則認為，這段時間是指太陽下山之前。

晚上分為三更：第一更(哀二19)(可能)；半夜更(民七19)；最後更或晨更(出十四24；撒上一11)。美索不達米亞人也如此將時間分為三更。然而在新約時代(瑪十四25；谷十三35)則根據羅馬的分法，將晚間分為四更。這種分法，埃及人在早期即已採用。

比「更」小的時間單位名稱不可考。後來用以稱小時的 *scha'ah* 一詞，只出現在達尼爾書的阿拉美語部分，意指一瞬間(達四16；參閱達三6,15；四30；五5)；而且其意義尚不確定。然而，以色列人極可能有小時這一時間單位，因為美索不達米亞人和埃及人早在公元前二千年就已使用滴漏和日晷儀，而且有人在革則爾發現一個公元前十三世紀的埃及太陽計時儀。由於依撒意亞的祈禱，太陽射在「阿哈次的刻度」上，日影倒退了十度(列下廿9-10；依卅八8)；這個阿哈次的刻度可能就是一個日晷儀。但是，更可能所謂的「阿哈次的刻度」不是日晷儀，而是阿哈次所造的梯子，即列下廿三12所提樓房的梯子。列下廿9-10；依卅八8中所述的奇蹟，不是「鐘錶」的向前或向後走，而是太陽射在梯子上的影子突然移位。

第三節 月

埃及人以早晨開始到次晨為止，來計算一天的時間，同樣的，計算月也是由早晨開始的，以最後的四分之一虧月消失的那一早晨開始計算月。巴比倫人則以晚上開始到次晚為止，來計算一天的時間，也

以晚上開始計算月，以在太陽下山看見新的滿月時，開始計算月，如果以色列人以早晨開始計算天，那也一定採用埃及人計算月的方式。我們無法完全確定以色列人以早晨開始計算天；但是只有這種計算方式才使撒上下廿 18-35 記載的細節，更易為人所了解。此外，無酵節開始慶祝的日期，由第十五天（肋廿三 6）改為第十四天（出十二 8），以及無酵和踰越節同時慶祝的記載，也只能通過以下的解釋才能說明，即：巴比倫計算日和月的方式，後來取代了埃及的計算方式。

無論如何，以色列人採用月亮月是毫無疑問的。和客納罕人一樣，以色列的 *jerach*（月亮）一詞，也意指月。月即是月亮的盈虧週律。但是在早期（參閱出廿三 15；出卅四 18；撒上下六 1；撒上下 27；列上四 7），甚至到晚期，以色列人也常用 *chodesh* 一詞來指示月。只是在這些章節中，*chodesh* 的主要意義是新月（月亮）。在列上六 38 和八 2 中，*jerach* 一詞帶有客納罕的月份名，而 *chodesh* 一詞則帶有數目字來指示月份。

月亮的盈虧週律包含廿九天又十二多小時，如此，月亮月就含廿九或卅天。起初以色列的月份是以客納罕的月份名，並與年內的自然季節相結合，如「阿彼布」月是穀熟的月份（出十三 4，廿三 15，卅四 18；申十六 1）；「齊夫」月是花開的月份（列上六 1，37）；「厄塔寧」月是河流仍然滿潮的月份（列上八 2）；「步耳」月是下大雨的月份（列上六 38）。以上後面的三個月份名，也曾相繼在腓尼基的文件中出現；有人認為在西乃山文件中的一個字是未在腓尼基文件出現的「阿彼布」月，但是這種說法不完全確實。

以色列人使用客納罕的月份名頗為長久；因為《申命紀》仍然使用這些月份名，將踰越節訂在阿彼布月（申十六 1）。在撒羅滿之後的歷史書中從未出現這些月份名，乃出於偶然，因為這些月份名屬於正式曆法，跡象顯示，在日常生活中，以民使用另外的名稱。在革則爾發現的石灰版，刻有公元前十世紀的文件，該文件一定是由一位以色列人所撰，其中列有一曆法表如下：

兩個月：'sp	＝收割
兩個月：zr'	＝播種
兩個月：lqsh	＝晚期播種
一個月：'sd posht	＝收割亞麻
一個月：qsr s'rm	＝收割大麥
一個月：qsr wkl	＝收割小麥並結算
兩個月：zmr	＝採集葡萄
一個月：qs	＝夏天水果（收成水果）

這並不是一年內不同月份的工作備忘錄，而是用來對照十二個陰曆月（被提及之月份不具其名）及農事行事曆的對照表，其中之農事行事曆是由農人們根據他們的農事而訂的。我們在古經中可發現不少沿用農事記載日期的例子。比如：在最古老的禮儀曆中（出廿三 16），規定了收成節（qasir）及收藏節（'asip）之遵守。出卅四 22 規定在收穫初熟小麥時，應過七七節，在年尾過收藏節。盧德及她的婆婆在「開始收大麥時」到達白冷（盧一 22）。勒烏本在割麥的時節外出（創卅 14）；三松在收割麥子的時期去看他的妻子（民十五 10）。在撒下十二 17 中的「收麥子」和撒下廿一 9-10 中的「收大麥」一樣，都是用於標示時間。亞毛斯在晚上在晚播種的莊稼（leqesh）初生時，看見蝗蟲（亞七 1）。在此年代很久之後的谷木蘭隱修團體的曆法中，仍以農業經濟的名詞來指示從希臘人接受的一年四季，即 qasir（收割）、qajs（夏收）、zera'（播種）以及 deshe'（萌芽）。以上四個名詞中的前三個，早已出現在革則爾曆中；當然，谷木蘭與革則爾曆有別，它以這四個農事配合希臘的四季，希臘的年開始於春季。谷木蘭團體的曆法顯然是一種比較完備的農民曆法；它與現今以五十做單位的巴勒斯坦農民曆相符合（參閱第三篇第十二章第一節）。

在以色列官定曆法中，有一段前期，以序數來取代客納罕的月份名：即由一至十二月。這種以序數指示月的制度，在遠古時代即已實

行。埃及人將一年分為三季，季中的月份則由一數至四。同樣地，在美索不達米亞的文件中，我們也可發現相同的引證。《漢摩拉比法典》中說：「從一年之始到第五月。從第六月到一年之末」；瑪黎文件說：「我有徵兆，為第六月……」阿瑪爾納文件說：「在第六月，我要派遣……」然而，以色列人從未採納埃及將一年分為三季的制度。而且以上所提到的阿加得文句子也是一種例外，不是他們真正標示時間段落的方式。如果仔細觀察，我們會發現歷史書在記載拿步高占奪耶路撒冷（列下廿五；耶五十二）之前，未曾以序數指示月份；至於蘇四 19 以及列上十二 32-33，則是重新修訂過的。在列上六 38 和八 2 中，月份之序數則用以註解客納罕月份名。《耶肋米亞先知書》顯示，約雅金（耶卅六 9）、漆德克雅（耶廿八 1，17，卅九 1-2）以及耶路撒冷淪陷之後（耶四十一 1），都使用以序數指示月份的制度。由以上所述，這種月份名之轉變，始於約史雅之後，《申命紀》證明了這種月份之轉變，在《申命紀》中，仍然使用古老的月份名：「阿彼布」（申十六 1）。此外，我們將會發現這種轉變與接納巴比倫的年曆相配合；巴比倫的年，以春天做一年之始。

以色列人雖然採用巴比倫年，但起初並不使用巴比倫的月份名，因為他們與拜邪神有關；因此，就以序數指示月份。在革則爾出土、公元前七世紀的二塊楔形文字石版，固然刻有巴比倫月份名，但是那是在亞述人管理之下，用亞述文編纂刻寫的。相反的，在充軍返鄉之後，厄則克耳及哈蓋先知始終以序數指示月份。在《匝加利亞先知書》中，以色列特解釋第十一月（匝一 7）；以基色婁月解釋第九月，則是後期的註釋（匝七 1）。至於在厄上六 15 的阿拉美文文件以及乃赫米雅的回憶（厄下一 1；二 1；六 15）中，使用巴比倫月名，並不足為奇；因為波斯人曾採用巴比倫曆法。由於同樣的影響，在同樣時代的厄肋番廷蒲草文件，也以巴比倫月名指示日期。然而，《厄斯德拉》（上、下）以及《編年紀》的纂寫者，始終只以序數指示月份。《艾斯德爾傳》一般說來，都用序數指示月名，然後加上巴比倫月份名（只有一個例

外)；而《瑪加伯書》(上、下)有時只用序數指示月名(加上3, 54；十21；十三51)；有時則附加上巴比倫月份名(加上四25；十六14；加下十五36)。然而，巴比倫月份名通常只以它的希臘文形式出現。上述月份名的使用轉變，顯示了以下值得我們注意的事實，即：以色列在充軍之後才引進，到了很晚期才使用巴比倫月份名。雖然到最後，大部分的猶太人都使用了巴比倫月份名，但是，諸如《喜年紀》和《谷木蘭文件》等偽經，則表現出某些宗教團體對巴比倫月份名強烈的反對。現在我們列出以春季開始的年之月份，並指出與現今曆法相當的月份：

一、尼散月	三至四月
二、依雅爾月	四至五月
三、息汪月	五至六月
四、塔慕次月	六至七月
五、阿布月	七至八月
六、厄路爾月	八至九月
七、提市黎月	九至十月
八、瑪赫舍汪月	十至十一月
九、基色婁月	十一至十二月
十、太貝特月	十二至一月
十一、色巴特月	一至二月
十二、阿達爾月	二至三月

自希臘紀元開始，官方使用馬其頓月份名；博學如史家若瑟夫者也採用之。但是，猶太人則始終未接受馬其頓月份。以希臘文撰寫的古經《瑪加伯書》(下)，只有在轉錄外國文件中抄錄了「彫斯苛洛」和「散提苛」兩個月份名(加下十一21, 30, 33, 38)，另外只有希臘譯本的《多俾亞傳》提到「狄斯托月」(多二12)。

第四節 週

埃及的公民曆法將卅天的一個月分為三旬。人們相信古經中，也可發現這種分法的痕跡，對亞郎及梅瑟之喪的舉哀期是卅天（戶廿29；申卅4 8）。若要娶女俘為妻，必須先在家哀悼她的父母卅天（申廿一13；參閱艾四11；達八13）。在創廿四 55 和撒上廿五 38 中，十天成為一個時間單位。一個月的第十天顯得有如是一個慶日或是事件發生的日子（出十二3；肋十六29（類似章節：肋廿三27；廿五9；戶廿九7）；蘇四19；列下廿五1（類似章節：耶五十二4；則廿四1）；則廿1；四十一）；至於第廿天就較少有這種情況（戶十11；十一19）。有人在發辣廢墟南部以及杜威爾廢墟中發現一些骨片，骨片上戳有三排小洞，每排十個，這些骨片可能就是計算日子的月曆。這些骨片的年代可追溯至君王時代的初期。

然而，以上所舉的事例不足為證。因為一個月有廿九或卅天不等，所以只能大概地說，一個月有卅天。從廢墟中發掘出的小「月曆」，為了能夠適用於每個月，當然必須有卅個洞。在第十天是慶祝或舉行特別典禮，並不能證明一個月的時間劃分是以十為單位。此外，創廿四 55 及撒上廿五 38 的上下文顯示：一句只是大約的數字，就是所謂的「大約十天」。

劃分月的單位，唯一有據可查的是七天。*shabu'a* 即是星期或週。週的單位對我們而言，非常熟悉，但是它的起源並不很清楚。在月亮曆法中，通常都以月亮的盈虧週律來計算月。對月最自然的分法就是以月亮的月中，月滿為準，將月分為二。實際上，在亞述、巴比倫的曆法中，第十五天具有特別意義，它是 *shapattu*。現有一連串的古經章節（列下四23；依一13；六十六23；歐二13；亞八5）中，*shabbat*（朔月）一詞是新月節的同義，是一個慶日。*shabbat* 在較早的經文中，和阿加得文的 *shapattu* 意義相同。詠八十一 4 在與上述類似意義的上下文中，則使用很希罕的字眼 *kese'*，該字意指「滿月（月亮）」。我們應該注意的

是以色列的踰越節及帳棚節，這兩大節日是在一月及七月的第十四至十五天慶祝的，也就是在月滿時慶祝。後來的普陵節也是在第十二個月（阿達爾），月亮滿盈時開始慶祝。

文件幾乎不直接提到將月分為四段落，以符合月亮朔望及上下弦。一首巴比倫創造詩曾透過月的盈虧現象，標出月的時間段落；巴比倫曆法，至少從公元前七世紀初特別舉出第七、十四、十九、廿一、廿八日為所謂「不吉祥」的日子；而創造詩所標示的時間段落，正好符合這些不吉祥的日子。然而，至少至公元前十一世紀止，亞述、巴比倫的曆法一直有更多的不吉祥日子。較後期的曆法以七天為一星期（此事未得到證明），這個七天的週期不可能一直延續下去，因為一個月是廿九天或卅天，人們一定在新月時，重新開始七天的週期。在埃及，則將月分做為期七、八、八及七天的四個段落，這些段落都有一個與月亮相關的名字。但是，我們可察覺得到，這些段落的日數不可能永久不變，仍然有別於星期的概念。

近來有人建議對星期做新的解釋。一位學者認為，一星期的七天，可以古巴比倫宇宙學所說，七種吹自七個不同方向的風來解釋。另有學者主張，如果卡帕多細亞文件中的 *chamuschtu* 被解釋為月的五分之一（參閱第三篇第十二章第一節），則古亞述曆法的星期該是六天，而以色列加上第七天，作為休息日。這些建議只是假設，不值得多下工夫，我們不如追憶在以色列的「七」這個數字和七天這一時間階段的象徵意義及其被神化的意義；這個數字和時間階段，在巴比倫《吉爾加姆詩集》¹以及辣斯商木辣的一些詩歌中，也有相同的意義。《吉爾加姆詩集》中也有一段與創八 10, 13 完全相類似的洪水記載；而且我們發現，古經時常提到七天的時間段落，如創廿九 27 及民十四 12 中，七天是新婚慶期；在創五十 10 中，是哀喪期；在約二 13 中，約伯的朋友同他在一起七天；在艾一 5 中，是歡宴期；在創卅一 23 及列下

¹ 吉爾加姆（Gilgamesh）是南巴比倫烏路克的君王，他曾收集公元前十二世紀的巴比倫詩，是巴比倫最重要的詩集。

三 9 中，是長途旅行的段落。固然，以上所引章節中的七天與曆法無關；然而，七天，這一時間單位經常出現，可能在古時已是曆法上的時間單位。

如果七天的週期始終被當作時間單位使用，那麼它一定獨立於月亮之外，因為月亮月不可能不變地包含四個七天。固然，星期的概念可能基於對月之盈虧週律的大概觀察；但是，星期顯然已變成一個特殊週期的要素，這個特殊週期與日及年的週期相交錯。從以上敘述已可分辨以色列的星期與埃及和巴比倫星期的差別。此外，我們更需要承認二者之間有更重要的區別，即是以色列的星期，含有第七天必須休息的特徵，安息日是從很早就開始，而且是以色列特有的宗教習俗。我們將在本書下冊討論宗教風俗制度時，詳細敘述安息日；在這裡，願意指出以下事實：星期中「七」這個數字（不像先前提到的那些章節，只用七天來指示時間段落），只出現在禮儀性的經文中，至於較近期的經文，達十 2 以及九 24-27（在該章節內指年週，所謂年週，請參閱下一段之敘述）只是一種例外。

然而，一個猶太的宗教團體曆法，則完全以「週」的時間單位做中心，表現最明顯的，是偽經《喜年紀》中的一段記載：「五十二星期組成為期三百六十四天的年，這個年分為四個為期三個月的段落；每段落包含十三星期，即為九十一天。七年組成一個年週（如在達尼爾先知書），七個年週形成一個喜年。自稱哈諾客者所編寫的偽經以及《谷木蘭文件》，也都敘述這個《喜年紀》中的曆法。這種曆法的計算時間方式，能使每年中的同一慶日，落在同一的週日上；禮儀節日常在星期的第一、四及六天，第七天安息日則是休息日。這個曆法的創立者，顯然沒有顧慮到三百六十四天與實際上三百六十五又四分之一天之間的差距。這種差距在當時必定很容易為人發覺，而且他們一定有「定時」校正的方法，只是文件從未提到這個方法。因此，最近有人嘗試證明這種曆法與一種古老的司祭曆法有關係，並且認為這司祭曆法曾影響梅瑟五書的編纂，但是這種證明是可疑的。等一下，

我們即將發現在梅瑟五書中有另一種曆法。

第五節 年

《喜年紀》曆法三百六十四天的年是一個太陽年；只是它未像埃及曆法做比較正確的計算，將年訂為三百六十五天。以色列人雖然認知三百六十五天的年，關於這點，我們可在《創世紀》的兩個章節中找到證明。根據創五 23，聖祖哈諾客活了三百六十五年。如果我們還記得，根據較晚期的傳承，哈諾克被視為對天文學及時間計算的啟示，那麼就會承認三百六十五這數字是一個完整的數字，就是一年的天數。有關洪水記載的時間計算，更具有證明的價值。洪水在第二月的第十七天開始氾濫（創七 11），在次年第二月的第廿七天完全消退（創八 14）；也就是說，洪水延續了十二個月又十一天，這正符合校正月亮年（十二個月加四天，共計三百六十四天）以及為期三百六十五天的太陽年之天數。聖經的編纂者有意表達洪水延續了一個太陽年。我們比較一下創七 11、24 和八 3-4 的上下文，以及這二章之間的關聯，就會發現五個月包含一百五十天，這「月」是包含卅天的埃及月。這些章節是晚期重新編寫的，並且有意指出校正月亮年和太陽年之間的相符合，也就是指示一個「月亮太陽年」，這個年對於日常生活有指示時間的作用。當然，依據這種月亮太陽年，同一的慶日不可能始終落在同一的週日上。前節所敘述的喜年曆法，大概是為了使慶日落在同一週日上而改革成的。

除了《創世紀》這種頗費心思的計算，但並不完美的嘗試之外，我們沒有發現任何證據，證明以色列曾經通行比較真實的太陽曆法。創七 11 和八 14 別有用心的時間計算，也暗示著以序數指示月份，與以月亮為準的計算方式有關。我們前面曾經說過，序數月份名後來取代了客納罕月份名。既然客納罕月份名取自年的自然現象，那麼這些月份只適合比較接近自然年的年，它可能是一個太陽年，或加上附加月

的「月亮太陽年」。客納罕和美索不達米亞一樣，以月亮（jerach）一詞指月，就是客納罕月份名取自年的自然現象的證明。我們沒有正確的理由去懷疑它，以色列的曆法也是如此。它也以月亮一詞指月，以新月（月亮）做為月之起算點。

在古經中，沒有任何地方提到閏月，只有在古經最後一部分所提到的馬其頓月，彫斯苛洛月（不屬以色列曆法）（加下十一 21）可能是一個閏月。另外，聖經也一向只說及十二個月（列上四 7；編上廿七 1-15；參閱耶五十二 31；則卅二 1；達四 26）；我們也發現，革則爾的曆法也只算到十二個月。列上四 7 說：撒羅滿的十二個太守，供應君王和王室食糧；一年之中，每人供應一個月；編上廿七說：達味的十二個軍，每人每年值班一個月。如果一年有十三個月，以上兩段經文如何解釋呢？問題在於我們的資料有限，經文中只記載正常年中的情形。

無論如何，根據經驗加上一個附加月的方法實行已久。至公元後一世紀末期，經師加默里耳二世（Gamaliel II）仍給分散的會眾寫道：「羔羊還太稚嫩，幼雞還太小，五穀也尚未成熟，為了大家的福利，我們和我們的同道，在這年中附加上卅天」。以色列人後來採用了巴比倫之十九年週期，在每十九年加上一個附加月。雙重月是年的最後一個月—阿達爾月。但是沒有任何證據證明以色列人也同巴比倫人一樣，有時在厄路爾後加上附加月。

以色列人將一年簡單劃分為冬夏兩季，與寒冷和暑熱的時間相吻合，與播種和收割的時間相吻合（創八 22；參閱詠七十四 17；依十八 4-7；匝十四 8）。富人和君王擁有夏季和冬季的房子（亞三 15；耶卅六 22）。這種簡單的劃分很符合巴勒斯坦的氣候；在那裡一年寒暑分明，寒冬時濕冷，夏暑時乾熱，不像其他四季分明地區，能感覺到春秋兩季的過渡時期。埃及人根據尼羅河氾濫的週律及其產生的結果，將年分為三季：氾濫期、種子發芽期及收割期。希臘人起初將一年分為三季，後來加上秋季，成為四季；他們大約以春秋二季中的晝夜平分點，以及夏冬兩季中的「二至點」（在此二日，白晝特別長或特別短），將一年分為四

季。猶太人在希臘時代也採用了希臘的四季分法，我們前已知道，在谷木蘭文件中，四季與農業經濟的名詞相配合。後來他們則以四個月份的名字指稱四季；一年的兩個晝夜平分點及二至點，就分別落在這四個月份裡。

第六節 一年之始

在出廿三 14-17 以及卅四 18-23，這兩個最古老的禮儀年曆中，按照以下秩序排列一年中的三大慶節：無酵餅節、收成節及收藏節。既然無酵餅節是在阿彼布月，也就是後來的尼散月，那麼我們似乎可以根據慶節的秩序，推斷一年是在春季開始的，但是經文指出了收藏節的確定日期。根據出廿三 16，收藏節（*bese't hashshannah*）是在年尾；這個年尾很可能是一年之始，因為 *bese't* 這個字在另外的章節中，意指太陽升起（民五 31；依十三 10）；或星辰出現（厄下四 15）。出卅四 22 將收藏節寫為 *tequmat hashshannah*，根據字源學的研究，*tequmat* 一字原義為年之「週期」，說得更確實些，是指週期的結束點，也就是年尾（參閱撒上一 20；詠十九 7）；這一名詞的動詞，也曾在約一 5 中使用過。在出卅四 22 中，我們切不可像後來的猶太人那樣，將 *tequmat* 一字解釋為晝夜平分點或二至點。關於收藏節是在年初或在年尾的問題，我們將在討論宗教風俗制度時，詳加敘述。以上的論述已足夠讓我們斷定，所說的兩個禮儀年曆是根據以秋天為始的年而來的。

革則爾石版上的農事表，也是以收成開始的，而不是根據自然的秩序，以播種開始。可能這個農事表是根據以秋天為始的公民曆年而訂的（參閱第三篇第十二章第三節）。

在撒下十一 1；編上廿一 1 以及列上廿 22，26 中，我們發現有 *teshubat hashshannah* 一詞，該詞的字面意義是「年之復始」。撒下及編上對該詞附加解釋為君王出征時，在列上經文中，該詞則用以指示採取軍事行動的時節。根據亞述年鑑，君王通常在春季出征。由此看來，

這個「年之復始」是一個時刻，在此時刻，年正進行到中心點，一年之後，再回到此中心點開始循環。這中心點就是冬天過度到夏天的時刻，白晝及夜晚一樣長的時刻，也就是我們所說的，在春季的晝夜平分點。當然，我們上面所敘述的，都以秋季年為先決條件。即使在秋季年改為春季年之後，teshubat hashshanah 一詞仍然指示春季時節，如在編下卅六 10 指的是春季；因為根據其他聖經經文記載，我們知道那事件，即是耶路撒冷淪陷，發生於公元前 597 年 6 月。

約史雅宗教改革史（列下廿二—廿三）首先記載法律之發現，在君王前，後來在耶路撒冷召集來的全體百姓前，誦讀經書；接著又敘述在猶大及古以色列王國推行改革；最後也提到踰越節之慶祝。由此推想，年之開始不可能在春季，也即是不可能踰越節之前。因為以上所敘述的事件，都是在約史雅為王第十八年一年之中發生的。所以根據這段歷史，一年之始應該在秋季。

最後，我們還要提到一點，即是：古老美索不達米亞的年是從秋天開始的，現今巴比倫的年是由春季開始，它的七月（在秋季）至今仍以 Teshritu 為名，意即：「開始」。

古經的其他經文清楚地顯示出，一年之始的轉變。當猶狄在約雅金之前朗讀《耶肋米亞》載有先知言語的卷冊時，君王約雅金正在冬宮中，宮中且燃燒著一盆火，因為那時正在第九月（耶卅六 22）。因此這個第九月顯然是一個以春季為始的第九月，也就是今日的十一月至十二月間。

根據列下廿五 8 和耶五十二 12，拿步高在第五個月燒毀聖殿。根據史家約瑟夫以及猶太的傳承，羅馬人在與拿步高同樣的月份燒毀第二座聖殿；但是，我們知道，羅馬人在八月縱火。這個傳承可以追溯到很久遠：根據《匝加利亞先知書》，那時（使用以春季開始的年，關於這點，請參閱哈蓋先知書中的日期與達理阿五的年曆之關聯）的人，為了「哀悼」聖殿被毀，在第五個月開始守齋（匝七 3·5）。我們尚可在耶四十一—四十一中，找到春季年的依據。這段經文記載了耶京

淪陷後發生的事件：他們收成葡萄、水果及橄欖（耶四十 10）；而在同年的第七個月，革達里雅被殺之後，大麥、小麥、油和蜜均已上市。以上所記載，只能適合於以春季開始的年。

有一些禮儀性的經文提供了更確定的答案。出十二 2 開始記載踰越節的有關事項時，如此說：「你們要以本月為你們的正月，為你們算是一年的首月」。這經文如此刻意強調有其目的，它暗示出曆法之轉變。根據出廿三 15 以及申十六 1，踰越節應在秋季年的阿彼布月慶祝。出廿三及申十六的經文，與出十二之間的差別，不是因為出十二的編纂者改變了慶節日期，而是因為曆法改變了，也就是說，從現在開始，採行春季年。關於這種改變，我們也可在肋廿三、戶廿八—廿九及則四十五 18-35 的宗教曆法中，找到證據。

古經中，一切以序數指示月份的章節，我們都可毫無困難地解釋，這些月份是屬於春季年的月份。我們在討論月時，已經指出，以序數指示月份是從約史雅死後開始的（參閱第三篇第十二章第三節）。我們如果將約史雅宗教改革史之記載（列下廿二—廿三），與耶路撒冷淪陷史（列下廿五）做一比較，也可發現以色列是在約史雅死後才採用春季年。更有進者，他們也可能在那時期之後開始以晚上到另一晚上計算天（參閱第三篇第十二章第二節），而且開始以太陽下山、新月出現時為起點計算（參閱第三篇第十二章第三節）。以上所述的一切都說明以色列人採用巴比倫曆法。從歷史的觀點看來，這是很可理解的，因為在約雅金為王時，猶大王國是拿步高的臣邦。

在猶大王國，曆法之轉變就如以上所論述者；關於猶大王國，我們所擁有的資料比較完善。至於以色列王國，我們可以如此認為，在它保有主權獨立時，也採用秋季年曆，然而，亞述王提革拉特丕肋色爾三世入侵以色列，並於公元前 733 年在以色列設置亞述行省；這些行省引進了巴比倫曆法，至少官方使用巴比倫曆，到了撒瑪黎雅城失陷後，則全以色列都是如此。出自革則爾的楔形文字契約，以亞述的方式註明日期，就是以上敘述的證據。有人認為，以色列王國採用巴

比倫曆法為期更早。他們做如此主張，只是為了更容易解釋《列王紀》上、下書所提呈的以色列王國與猶大王國政府朝代對照表。但是這個對照表本身就有問題，不是透過上述主張就可解決的；這種主張只是徒然增加混淆。

巴比倫月份名取代了序數月份名，繼續採行春季年。只是有一聖經出處帶來不少困難。厄下一 1 及二 1 所提到的基斯婁月和尼散月都是在阿塔薛西斯王廿年，這個年應該是秋季年。乃赫米雅生長在波斯宮廷裡，他提到日期時，當然使用官方形式；人們記載他的事件時，是根據巴比倫曆法使用巴比倫月份名，也是理所當然的。所以希伯來文聖經在厄下一 1 只說第廿年，而沒有提到執政君王的名字，是很奇怪的；這部分經文一定有所殘缺或增補。或許原始經文根本就沒提到第幾年這回事，或是提到了，而在偶然的情況下沒傳下來，後人就隨意地在相類似的厄下二 1 補上阿塔薛西斯廿年的字樣；實際上，厄下一 1 所謂的第廿年可能應該是第十九年。從一個厄肋番廷蒲草文件中，我們可推論出那是一個秋季年，所以厄下一 1 的日期顯然是錯誤的。色婁苛王朝在安提約基雅及馬其頓殖民地，採用秋季年曆；而在巴比倫則行春季年曆。猶太人那時已通行巴比倫春季年曆。《瑪加伯上》記載一般的歷史事件時，用敘利亞馬其頓曆法；而在記載與猶太會眾直接有關的事件時，則使用巴比倫曆法。《瑪加伯下》所記載的少數日期，均使用巴比倫曆法，只有在加下十一中，轉載外國文件中的日期是一個例外。

猶太經師沒有詳細考究較古老的經文，對於古經中，曆法的轉變過程認識不清。他們計算時間時，有四個年初：為君王及慶節，以尼散月做一年之始；為定何時捐獻牲畜的十分之一，以厄路耳爾做一年之始；為計算安息年及喜年，以提市黎月做一年之始；為定何時捐獻莊稼的十分之一，以色巴特月做一年之始。

第七節 紀元

理論言之，紀元有它的起點，而無終點，如基督紀元、穆罕默德紀元等。猶太的編年家，根據聖經的秩序，以天主創造天地，為猶太紀元之始；而且後來的猶太教一直保持這種紀元；公元 1980 年 9 月 26 日是創造天地後 5741 年的開始。舊約從未有過這種猶太紀元。根據戶十三 22，赫貝龍城比埃及左罕（塔尼斯）城早建七年；出十二 40 曾提到以色列子民在埃及停留四百卅年；有人推測，這兩章節載的年數是根據「塔尼斯紀元」計算的。然而，這種推測只是一種假設，而且塔尼斯紀元也不屬於以色列。民十一 26 所提到的三百年和列上六 1 所說的四百年，就是根據聖經編纂者所定的事件計算的。人們常以當時所發生、給人印象較深的事件來指示日期，如亞毛斯在地震前二年，見了神視（亞一 1）；亞述王派遣總司令到阿市多得，並攻占該城的那年，天主藉依撒意亞發言（依廿 1-2）；厄則克耳先知以耶苛尼雅充軍為起點，計算年代（則一 2；八 1；廿 1；廿四 1；廿六 1 等）。在列下廿五 27 和耶五十二 31 中也是如此。

上述的年代計算方式只是以色列和猶大王國官方計算方式的延續，該二國以君王執政年代記載事件發生的日期。這種年代計算方式起自撒羅滿（列上六 1，37-38）；隨著以色列王國的滅亡而終止（列下十七 6）。在猶大王國也是如此（列下廿五 1-2）。在支派聯盟時代，我們也可發現類似的年代計算方式；民十 1-5 和十二 8-15 記載的小民長們，訂立了一定的年代計算方式（參閱第三篇第四章第二節及第三篇第十章第五節），以他們執行民長職務為起始，計算年代；經文上都記載了他們做民長的年數。

有人如此建議：在撒羅滿的朝臣表中（列上四 3），有一位司祭負有計算年代的特殊任務，他就以他自己的名字做為年號；像這樣的官員表，就發展成為一種年號表。類似這種年號，在敘利亞也有（limu），

在南阿拉伯也有 (kibir)。然而，根據經文及譯本 (列上四 3)，厄里曷勒夫應該是自己的名字。有人建議厄里曷勒夫是年號，仍是一種立論脆弱的假設。

人們以執政君王做為紀元，計算年代；跡象顯示，君王年號的年和公民曆年是相配合的，但是，他們如何規定君王紀元的開始呢？關於這個問題，他們有兩種可能的計算方式。(一)從君王登基起就算是紀元元年，從登基日起，到登基後的第一個公民曆年新年之間的月份，就算是一年，新年開始就是這位君王紀元二年。所以，君王駕崩，新君接著登基的那一年，就是屬於兩個君王的紀元。在此，我們稱這種算法為「虛算法」。(二)另一種可能的算法，即是君王登基之後到第一個新年之間的月份不予計算，到了新年才算為這位君王的紀元元年。我們稱這種算法為「實算法」。

亞述和巴比倫的君王紀元採用「實算法」。在猶大，君王時代末期似乎也用「實算法」。耶廿六 1 在指明日期時說：「約雅金即位之初」(re'shit mamleket)，這種說法完全相似阿加得文件中的一句話：resh sharruti (君王即位之初)，而在這文件中，君王紀元採用「實算法」。然而，我們不可把耶廿七 1 及耶廿八 1 的指示年代方式，歸於實算法；因為這二段經文殘缺，是經修補而成的。相反的，耶四十九 34 中，漆德克雅初年 (re'shit malkut) 這句話可歸於實算法；而且根據最近考研出的巴比倫文件得知，漆德克雅登基到漆德克雅初年之間，正好有一個月未算入漆德克雅紀元。關於君王時代末期之前的計算方式，我們缺乏可靠的論證。有人發表一連串的假設，認為以色列和猶大王國有秩序地輪流交替使用「虛算法」和「實算法」。這些假設的目的，在於便利解說列王紀上下書中所列出的兩國君王年代對照表。但是，如前所述，這個對照表本身就給予編年者一個可能永遠無法解決的問題。如果我們注意到前幾節所敘述，曆法之演變發展過程，那麼將會比較贊同以下看法：即在約雅金時代，隨著接受巴比倫曆法，在計算君王紀元時，也採用巴比倫的習慣：「實算法」；在此之前的各君王

時代，則採「虛算法」；這種「虛算法」在埃及也很普遍。

到了色婁苛王朝，才開始有正式的君王年號。如加上一 10 所說的，這是希臘帝國的年號。這個年號是在色婁苛一世占領巴比倫那年確立的。那時，在安提約基雅採行秋季年，在巴比倫則以春季年為計算標準；由於春秋季年之間的差別，若根據敘利亞馬其頓的秋季年推算，希臘帝國的年號應該在公元前 312 年開始；若根據巴比倫的春季年推算，則應該在公元前 311 年開始。《瑪加伯》上、下所載日期，如我們在前節所述（參閱第三篇第十二章第六節），各按不同的「一年之始」，部分根據秋季年，部分根據春季年。公元前 142 年，猶太民族的自主受到承認時，他們開始在文書及契約上寫道：「猶太人的大司祭，大元帥，領袖息孟元年」以示日期（加上十三 41-42）。這段記載所指的，並不是一種新的年代計算方式之建立，而是對於獨立自由的君王時代習俗之追憶。雖然有息孟年號，但是希臘帝國的年號仍在猶太人中通行（加上十四 1；十五 10）。猶太人在公元 66 至 70 年以及 132 至 135 年，兩次反對羅馬人的革命期間，曾再度嘗試使用自己獨立之年號，但為時很短。

此外，希臘時代終了，羅馬時代初期，自由敘利亞、巴勒斯坦城邦的特殊年號，以及曾廣被流傳的羅馬大將龐培年號和阿拉伯的年號，和古經研究沒有什麼關聯。

第十三章 度量衡

第一節 以色列的度量衡學

度量衡學，根據其定義說來，是一種精確科學。長度、容量及重量之單位的嚴格劃分，以及數學性的確定，是其先決條件。在實際應用上，它要求一種權威之批准；這權威規定一項制度，並監督實際使用的度量衡標準是否符合官定的度量衡儀。上述的這些標準，已有不少古代國家實行，然而，我們懷疑以色列是否曾有這些規定。有人想認定撒下八 1 所記載，達味從培肋舍特那兒搶奪的是官定肘之長度儀，然而，該段經文殘缺，而且「肘」這個字，也可能是一個地方的名字。的確，聖經曾提到縮小量度，以提高價錢（亞八 5）；大及小不同砝碼或升斗（申廿五 13），以及小升斗及假砝碼（米六 10-11；參閱箴廿 10 之騙局）。與之相對的，肋十九 35-36 規定要使用正確的天平、砝碼、升及勺（參閱則四十五 10）。然而，以上所敘述的度量衡只是一般性的，而非官方規定的度量衡儀。根據經師傳承，在聖殿中設有標準的度量衡儀；但是這種說法難以證實，支持這種說法的聖經章節只有編上廿三 29；該章節記載，肋未人必須提供祭餅、素祭細麵及無酵餅，並管理各種度量衡。從與此相關的經文看來，所謂的管理度量衡，就是要肋未人注意，預備正確數量的祭物（參閱出廿九 40），天主是不會被欺騙的（參閱拉三 3-5），我們不可將之解釋為肋未人監督度量衡之使用。今日我們使用精確的十進位度量衡公制。可是，如果我們注意到在耶路撒冷的橄欖商，如何以一塊石頭或馬蹄鐵來量出產品的重量，農人如何以罐量他們的奶或油，或貝都因人如何以手臂量他們所購入的繩索，那麼我們或許

可以了解聖經經文所說的，以色列人滿足於大約的、不很精確的度量衡。我們可從以色列市場上的容器刻度以及量器中發現：他們所要求的精確度，不能與我們所有的同日而語；即使比起古老美索不達米亞和埃及制度的精確度也相形見绌。的確，若我們將聖經所提供有關度量衡的資料，與其他古老東方民族，甚或希臘羅馬的度量衡制度比較，是有些用的；不過我們也應該心裡有數，這種工作的價值難以預估，因為我們無法推斷出以色列度量衡的確實標準；就以較近年代言，仍有些度量衡單位，名稱相同，而尺度不同的；現代在敘利亞、埃及，以及巴勒斯坦等不同的地區，就有不同的度量衡制度。以色列及其鄰國的度量衡單位的價值經常改變。此外，文獻及出土文物所能給我們提供的資料不足，我們所能做的，也只是整理一下古經所記載的。

基於這種客觀現實，許多專家學者對聖經度量衡一直無法解決的問題，我們只得保留，我們只能大致地對不同度量單位制度做一整理。若希望知道以色列的度量衡之某單位精確地等於我們制度中的某單位，那是不可能的，甚至容易導致錯誤的判斷。我們對以色列的度量衡只能做一種大概的了解，聖經度量衡恐永遠無法成為一項精確的學問。

第二節 長度

依照古老民族的習俗，一般長度單位的名稱取自人體肢體；在以色列長度名稱取自人做手工藝的肢體：手臂及手。

肘 ('ammah)，是上胳膊下端與中指指尖的距離。拵 (zeret) 是張開手指大拇指尖端到小指尾端的量度，包括手指的長度，然而拉丁文聖經譯本將「拵」譯為 *palmus* (手掌)，以致與下一長度單位：掌混淆。掌 (*palmus*)、*tebach* 或 *topoach* 是手掌的寬度，不包含手指的長度。指或拇指 ('esba') 在其他古老長度制以及塔木德典中經常出現，但在古經中，僅出現過一次，做為長度單位 (耶五十二 21)。

厄則克耳先知在描述聖殿時，所提到的竿 (*qaneh*) 該是一種測量

工具，而不是長度單位（參閱四十 3）。厄則克耳提到的「竿」有六肘長，與美索不達米亞的長度單位同名，長度亦同。則四十 3 中的麻繩，亞七 17、匝一 16 及二 5 中的繩墨，也應該視為測量工具；但是我們不知道竿及繩是否和美索不達米亞的一樣，檢定為一定標準的長度單位。

最後，民三 16 曾提及厄胡得民長備有一把一 gomed¹ 長的刀。gomed 一詞僅這一次出現在古經中；有人將之譯為拵，現代某些人建議譯成「小肘」；但是，二者都難以確實指示 gomed 的長度。

我們可將上述古經基本長度單位整理出一種各單位相互關係的秩序。無疑地，這些單位長度是根據人肢體長度而定。在美索不達米亞及埃及，極可能也以同樣方式度量。現將這種關係秩序，以肘為基礎列於後：

肘	……	1			
拵	……	2	1		
掌	……	6	3	1	
指	……	24	12	4	1

根據史家希羅多得的記載，我們知道在美索不達米亞有一種「君王肘」的單位，為廿七指，與此相似的，在埃及「君王肘」為七掌或廿八指。然而在以色列似乎因時代不同，有大小肘之分。編下三 3 在重述列王紀中所載，撒羅滿聖殿的規格時說：按照古尺計算，在則四十一四十二中（參閱默廿一 15-16）的肘為一肘加一掌（則四十五；參閱四十三 13）。由此看來，極可能厄則克耳以古老的尺度描述將來的聖殿，同時附帶用他當時的肘之尺度來說明。古制的肘為六掌或廿四指，其尺度比新肘為大。這時，我們該想起埃及的君王肘，該肘是七掌或廿八指。

我們大致地將以色列的肘與其鄰族的制度做比較，但是我們也該

¹ 思高聖經將 gomed 直接譯為肘。

知道，其鄰國的肘的尺寸並不是完全固定的。約在公元前 20 年刻在兩座拉加斯²高提阿王雕像上的標準量度器，一肘為 0.495 公尺，很可能這一尺度為當時大肘的尺度。根據在埃及發現的古老量度器，一君王肘為 0.525 或 0.530 公尺。在巴勒斯坦的出土文物中，並未發現這類標準量度器，我們只能借用其他正面資料。文獻記載希則克雅王的運河為 1200 肘，現量為 533.10 公尺，因此一肘的長度為 0.44425 公尺。然而，我們不可以此為精確數目，因為文獻中所說運河長 1200 肘，深 100 肘，這個 1200 及 100 顯然是為湊整數的數目；此外，他們量運河的曲折部分必定與我們所量的有所出入；因此，我們難以確定此處所說的肘是編下三 3 之「肘」，或是則四十五所說的長肘，或是比厄則克耳所說長肘少一掌的短肘。許多學者認為一般的肘長約 0.45 公尺，厄則克耳的肘為 0.52 公尺，這種說法並無精確可靠的根據。

此外，這種計算也是相當無意義的；因為他們並沒有官定的標準量度、尺度。在實際生活中，建築師、築城牆工人、做手工藝的，都以自己的胳膊、肘、手掌、指頭來量長度。阿拉伯的度量衡學曾提到「黑肘」，有人認為是一位高大的黑人服務於阿拉伯王宮中，做測量工作。

古經對於路途的距離，也只以大約的實際經驗來指示。「步」（pesa'）只在撒下廿 3 出現過一次，而且是在引伸其他意義：我與死之間只差一步。另外則以旅行天數計算路途，如一天（戶十一 31）；三天（創卅 36；出三 18；納三 3）；七天（創卅一 23）。當然，這種以步及天來計算路途距離是非常不精確的。

創卅五 16 及四十八 7；列下五 19 用「一段路程」（kibrat ha'ares）來表示距離；這是更不確實的表達距離的方式。

在《瑪加伯》書中，我們發現兩項希臘的里程單位。貝特族爾距

2 拉加斯（Lagash）是美索不達米亞古城，位於幼發拉底河及底格里斯河의 交會處。

3 思高版在譯加下十一 5 時，已直接將 schoinoi 換算成公里數。

離耶路撒冷約 5 schoinoi³（加下十一 5）。schoinoi 是古埃及的里程單位，該單位在仆托肋米王室時代（公元前 323 至公元前 30 年），約合 6 公里多。貝特族爾與耶路撒冷間的實際距離為 29 公里。斯塔狄是一個較常被提及的里程單位，尤其在加下十二 9-10，16-17，29 中出現次數最多。斯塔狄是希臘的里程單位；在希臘及羅馬時代引進巴勒斯坦。亞歷山大的斯塔狄約合 185 公尺多；《瑪加伯書》的撰寫者所說的，一定是這種斯塔狄；而且在巴勒斯坦的猶太人也極可能使用這種里程單位。耶路撒冷與史托頗里（貝特商）之間的距離為六百斯塔狄（加下十二 29），此段章節所用的斯塔狄與亞歷山大斯塔狄相符合，因為此二地的實際距離為 110 公里餘。相反的，加下十二 9 用相同單位計算，然而其所述的 240 斯塔狄的距離，不足耶路撒冷與雅木尼雅的港口之間的距離。

以色列人沒有計算面積的單位。他們以矩形或正方形的邊長，或圓形的直徑或圓周的長度來表示面積之大小（列上六 2-3；列上七 23；編下四 1-2；則四十四 47，49；則四十一 2，4）等。

至於田地的面積，他們則依經驗來度量。田地的面積單位 *semed*，原意為「軛」或「駕軛的一對牲口」，以色列使用這單位來指二頭牲口在一天內所能耕作的田地面積。依五 10 及殘缺的撒上十四 14 都提及這種面積單位。

此外，他們也以一塊可播種穀種的數量來度量土地面積。其他的許多古老東方民族也以此方式計算面積。塔木德時代的巴勒斯坦使用這種計算單位，然而這種單位在聖經中只出現於列上十八 32 一次；而且這一章節也頗令人費解。厄里亞在祭臺四周挖了一道水溝，可容納二「色阿」（*se'ah*）穀種。但是我們很難確定一色阿有多少種子，以及種子的播種密度，而且所謂可容納二色阿的面積是指水溝的面積，或是指水溝的空間體積？它並未交代清楚。總之，這項計算方法是很誇張的。肋廿七 16 計算播種一「荷默爾」（*chomer*）大麥種的土地價值 50 銀協刻耳，這麼一大塊土地，怎能只值這一點錢？是否這段章節是指收成的穀物及田地的價值，而不是指土地的面積？

第三節 容量

以色列容量單位的名稱和許多度量衡制度一樣，取自盛裝生活必需品之容器，而且這些容器實際上也用以測度容量。如果我們要正確地了解希伯來的容量，只能指出其容量單位之間的相互秩序，而不以我們的容量單位給予這些單位確實的容量數字。為了避免混淆起見，我們在此只用希伯來的容量名稱。

荷默爾 (chomer) 按字源學意義來說，原指「一頭驢的背負量」。荷默爾用以指相當大數量的穀物 (肋廿七 16；則四十五 13；歐三 2)。然而戶十一 32 卻例外地用荷默爾來計算鵲鶉；鵲鶉散落在地上，多得有一天路程那麼遠，在地面上均有二肘厚，收集最少的也有 10 荷默爾。這實在是驚人的數量，聖經作者可能要以此數字來說明以民之貪得無厭以及他們所應受之懲罰。依五 10 為了使人震驚而說：一荷默爾種子只出一「厄法」 ('epah) 穀，這實際上是一項詛咒！

「苛爾」 (kor) 也是計算麵的大容量單位 (列上五 2)，苛爾也用以計算大麥或小麥 (列上五 25；編下二 9；編下廿七 5；厄上七 22)；在列上五 25 用以計量油，顯然此章節的苛爾是巴特的誤植 (參閱希臘聖經譯本及類似章節編下二 9)。內容繁雜、文詞艱澀的章節，則四十五 10-14 將苛爾當作液體容量單位，而且說苛爾與荷默爾等值。

「肋特客」 (letek) 只在歐三 3 出現，做為計算大麥的單位；肋特客比荷默爾小。聖經譯者解釋說，肋特客為苛爾之半。

在匝五 6-10 中，厄法是一個具有蓋子的大容器，在這容器內可放進一位女人。厄法常常當作測量容量的器具：應用準確公正的厄法 (肋十九 39；申廿五 15)；不可縮小厄法 (亞八 5；米六 10)；不可有二個大小不同的厄法 (申廿五 14；箴廿 10)。通常厄法是指容量單位本身，如一厄法 (民六 19；申廿五 15；撒上一 24) 等；六分之一厄法 (則四十五 13；四十六 14)；十分之一厄法 (肋五 11；六 13；戶五 15；廿八 5；參閱出十六 36)。厄法用以度

量麵、大麥、穀類等，但從未用以度量液體；厄法是固體的容量單位。

巴特 (bat) 是和厄法相等值，用以度量液體的容量單位。人們應當用正確的巴特 (則四十五 10)。巴特用以度量水 (列上七 26, 38; 編下四 5)、酒 (編下二 9; 依五 10) 及油 (編下二 9; 則四十五 14; 列上五 25 (更正過的))。

shalish 是一種容量計算器，只出現於依四十 12 和詠八十 6 兩處章節：shalish 是某一容量單位的三分之一。在古老的歷史書經文中，色阿 (se'ah) 是度量麵及穀物的單位 (創十八 6; 撒廿五 18; 列上十八 32; 列下七 1, 16, 18)。

「歆」(hin) 是液體的容量單位。則四 11 指定每人每日只喝六分之一歆的水；除了該章節外，只有在論及禮儀的章節中，對於祭獻用的酒及油提到歆：一歆 (出卅 24; 則四十五 24; 四十六 5, 7, 11)、半歆 (戶十五 9-10; 廿八 14)、三分之一歆 (戶十五 6-7; 則四十六 14)、四分之一歆 (出廿九 40; 肋廿三 13; 戶十五 4-5; 廿八 5, 7, 14)。

「曷默爾」('omer) 一詞原意為「禾把」，該詞只在《出谷紀》瑪納的故事中出現過一次 (出十六)，應該為每人每日拾取一曷默爾瑪納。出十六 36 又附帶提及，一曷默爾是一厄法的十分之一。

「依撒隆」('issaron) 一詞原意為「十分之一」；該詞只在規定禮儀的經文中，當作麵的度量單位，出現在出廿九 40; 肋十四 10, 21 等。

「卡步」(qab) 只在列下六 25 出現過一次：撒瑪黎雅陷於嚴重飢荒時，四分之一卡步豆莢值五協刻耳銀子。

「羅格」(log) 是一項很小的液體度量單位。只有肋十四規定癩病取潔儀式之各章節中提到羅格。

現在，我們可將以上這些單位的相互關係整理一下。出十六 36 說一曷默爾等於十分之一厄法，極可能依撒隆，即「九分之一」，亦等於十分之一厄法。根據則四十五 11，厄法及巴特之容量相同，並且都等於十分之一荷默爾。由此可列表如下：

荷默爾..... 1

厄法 = 巴特	10	1
曷默爾 = 依撒隆	100	10 1

單從希伯來文獻，我們已無法對此做更進一步的探討。但是美索不達米亞的度量衡制度可讓我們另立一關係表。在新巴比倫時代，有三容量單位，其相互關係是： $gur=30\ sutu=180\ qa$ 。這些單位名稱，很相似我們上述的聖經單位名稱，基於這種相似性，我們以下的列表，很可能適用於充軍或充軍之後的時代：

gur = 苛爾	1
sutu = 色阿	30 1
qa = 卡步	180 6 1

上述二種單位名稱的相符性，可由猶太時期的證據及塔耳慕德典得以證實。

我們以上所列的二個單位表，一個是十進位，另一則是六十進位。此二表是分別獨立的。然而，我們假設這二表的互相的關聯性，該假設是建基於希臘聖經譯本，對出十六 36 及依五 10 的翻譯。在此二節中，希臘本將 1 厄法譯為 3 metra；而 metra 通常是色阿的譯名，於是 1 色阿=1/3 厄法。另一方面，不太清楚的章節：則四十五 10-14 顯示，荷默爾等於苛爾，因此，我們必須列出下表：

荷默爾 = 苛爾	1
厄法 = 巴特	10 1
色阿	30 3 1
曷默爾 = 依撒隆	100 10 1
卡步	180 18 6 1

關於「歆」及「羅格」，我們只能透過後期文獻，做進一步了解。這些文獻是史家若瑟夫所做以色列與希臘、羅馬度量衡之比較，聖熱

羅尼莫的註解以及塔木德典。我們透過以上文獻推斷，1「卡步」=4「羅格」；1「巴特」=6「歛」。因此我們可做出一完整的容量單位表，但是，在該表中不列入「肋特客」及 *schalisch*，因為該二單位幾乎不為人使用。

荷默爾 = 苛爾	1					
厄法 = 巴特	10	1				
色阿	30	3	1			
歛	60	6	2	1		
曷默爾 = 依撒隆	100	10	—	—	1	
卡步	180	18	6	3	—	1
羅格	720	72	24	12	—	4 1

我們在此必須再強調一次，以上的列表，只能說是假設性的，而且是指晚期的度量衡情況。上述許多列為相等的單位，有些並不很可靠，而且可能適用的時代很晚。最古老的容量單位對照出自《厄則克耳先知書》；但是，我們無法知道厄則克耳是在表示一項我們不知道的容量規畫，或是意指一項或許尚未進行的容量單位改革。

對於充軍前的容量單位，我們無法做出各單位的相互關係表，即使是最基本的圖表也難以列出。唯一可做比較的，是亞述的容量單位制度。亞述制度先於新巴比倫制度，而新巴比倫制度我們已曾述及，現在不妨將此二制度做一比較。亞述的容量單位為 1 *imeru* = 10 *sutu* = 100 *qa*。因為一般認為在美索不達米亞 *qa* 的容量始終相等，所以 *imeru* 大約是巴比倫 *gur* 之半；而亞述的 *sutu* 大約是巴比倫 *sutu* 的兩倍。希伯來的荷默爾約與亞述的 *imeru* 字義相同，在字源學中都意指「一驢子的背負量」。因此，雖然有則四十五 14 的記載，但是荷默爾與苛爾等值仍屬可疑，苛爾更符合 *gur*。色阿與 *sutu* 等值也同樣是可疑的，因為根據亞述的制度，*sutu* = 1/10 *imeru* = 荷默爾，而 *sutu* 相當於厄法 = 巴特；就有如則四十五所指定的。如此，君王時代的色阿就與古代經文所提到

的厄法 = 巴特相等值；這是難以理解的。我們實在不知道這些單位之間的相互關係。

由於我們不知道這些單位的相互關係，也就無法用現代的容量單位制度去比較古經的容量單位制度。我們所能做的只是探究這個單位或那個單位，在某時代的容量。我們也可以將希伯來的荷默爾及色阿，與我們認識較為清楚且與希伯來單位名稱相同的美索不達米亞單位做比較。根據最近的計算，新巴比倫時代的苛爾為 241.2 公升；色阿為 8.04 公升；與卡步相當的最基本單位 qa 則為 1.34 公升。在亞述制度中，imeru = 荷默爾 = 134 公升；sutu 為 13.4 公升（sutu = 色阿及厄法？）。很可惜 qa 的容量多少不確定；有些學者將之誤認為 0.81 公升；根據最近在波斯波里所發現，刻有 qa 的容器來度量，1 qa 可容 0.921 公升或更多一點。在埃及有一容量單位稱為 'pt = 厄法，是固體容量單位；另有一稱為 hnw = 歎，是液體容量單位；但是這種看法不很確定。根據各種不同的研究，hnw 的容量是在 2.5 公升至 5 公升之間；但是 hnw 與 'pt 之間的關係不清楚，或許 1 'pt = 40 hnw；然而在這種情況下，即使對 hnw 做最低的估量，厄法也高於我們上面所曾提到的最高容量單位。

我們可根據聖經所提供比較明顯而確實的資料做進一步的探討。撒羅滿的銅海直徑十肘，高五肘，可容兩千巴特（列上七 23, 26）。但是我們既不能確定肘的長度，也不完全知道銅的樣式；類似章節編下四 5 記載銅海的尺寸相同，卻可容三千巴特。至於列上七 38 所載有關銅盆的資料就更缺乏可信度了。

若要有更可靠的資料，我們只有求諸於考古學的研究成果。有人在杜威爾廢墟（拉基士）中，發掘一個甕的上半部分，上面打有 bt lmlk 字樣，意即「君王的巴特」，同樣的字樣也出現於納斯貝廢墟（米茲帕）所發掘出的耳狀柄上；尚有一個出自貝特米爾辛廢墟（德彼爾？）的碎片，印有 bt 字樣。這些容器上的字，都是在製造時，未進窯前就已刻上，而且很明顯的，這些字也有指示官方容器容量的作用。很可惜的，在杜威爾廢墟所發現的甕之上半部，無法確定甕之容量；其他

的容器則只印有 **lmlk**；只有一個出自杜威爾廢墟的容器能夠重新組成完整容器，其容量是 45.33 公升。然而在納斯貝廢墟中出現的一個印有 **lmlk** 的甕，其容量只有 40.7 公升。如果容器上的刻字能夠確定甕是相當於一種官方的容量單位，又如果印有 **bt** 或 **bt lmlk** 的容器都有同樣的容量，那麼我們尚可大約知道巴特的容量。但是印有 **bt** 碎片極可能是比印有 **lmlk** 的甕小的容器的一部分，所以就有人認為上述的甕是兩個巴特容器容量，於是結論是一個巴特的容量在 22 至 23 公升之間。這種結論純粹是一種假設，以這種假設為出發點，實在很難得到任何確實的成果。

bt lmlk，這一刻字出自公元前 8 世紀；**lmlk** 部分年代較近；最近期的則出自羅馬時代。有人在谷木蘭的洞穴中發現一個完整的甕，其上用炭寫道：2 色阿 7 羅格。該甕的容量大約是 35 公升；1 羅格大約 0.64 公升，1 色阿大約是 15.3 公升。有人基於此猜測，印有 **lmlk** 的甕之容量是 45 公升，含有 1 巴特 = 3 色阿容量。但是這種用炭畫成，而不是在器皿入窯前刻上的容量指示，也可能是指裝在甕中的生活用品的容積，而這些日用品在裝甕時，並未將之填滿。由於這種不確定，我們也很難將這個炭寫成的標示，當作甕之容量。

以上所述的容量單位資料，只為羅馬時代有效，我們以前曾根據以色列與希臘羅馬度量衡制度比較，以及塔木德典所提供的資料，列出一個羅馬時代的容量單位關係表，現在我們有足夠的證據證明，這個單位表不適用於以色列時代。如果有人要做這類的單位表時，至少應該注意到，荷默爾原意為「一頭驢子的背負量」；所以 1 荷默爾有 209 公升是可理解的（這是最低的估量）；但是有人用另一種方式推測 1 荷默爾有 450 公升，則是完全不可能的。

第四節 重量

以色列人以容量計算生活必需品，以重量計算貴重物品或金屬。

他們用具有一秤杆及二秤盤的秤，來秤量小東西。砝碼均用硬石做成，稱為'eben。'eben 一詞同時意指「石頭」及「砝碼」。以色列人將砝碼放在袋中（申廿五 13；米六 11；箴十六 11）。

「重量」稱為 shaqal 及 sheqel；而協刻耳（sekel）是重量的基本單位；該單位是閃民族古老重量制度共有的單位。古老的經文撒下十四 26 曾提及，根據王室的衡制，重二百協刻耳；另外有許多充軍之後的經文（出卅 13, 24；卅八 24-25；肋五 15；廿七 3, 25；戶三 47, 50 和七章之各節；十八 18）曾提到聖所衡制的協刻耳。上述的情況都是指有公定的衡量器來衡量這重量，或也指同樣名稱，但較重的重量單位。出自烏加黎特的文件，提到「較重」的協刻耳；而且美索不達米亞人有一種「君王的衡制」，比一般的衡制重一倍。尚未有國家制度之前，出自聖祖時代的記載，創廿三 16 曾提到運用於買賣行為中的協刻耳。商人喜歡在買或賣時，運用大小不同的「石頭」（申廿五 13），兩種不同的砝碼（箴廿 23）。

比協刻耳大的單位是米納及塔冷通。米納很少被提及，通常只出現於晚期的經文中（如列上十 17），及或許為後人填補的章節（則四十五 12；厄上二 69；厄下七 70-71；參閱達五 25）。然而米納常出現於美索不達米亞的文件中；我們知道烏加黎特的文件中的米納，只是從阿加得文件中翻譯成烏加黎特文。在生活中，烏加黎特人都使用協刻耳這單位；50 協刻耳=1 米納。塔冷通，kikkar 如其名稱所顯示的是圓形的砝碼，一種大的重量單位；它較常出現於歷史書，卻鮮少出現於梅瑟五書（出廿五 39；卅七 24；卅八 24-29）。

在經文中，我們也常碰到幾分之幾協刻耳，如：半協刻耳（出卅 13）；三分之一協刻耳（厄下十 33），或四分之一協刻耳（撒上九 8）。當然，這些小的重量單位也有其名稱。貝卡（beqa'）原義「小部分」，只出現於創廿四 22 及出卅八 26 兩處章節，其重量為半協刻耳。革辣原義極可能是「穀粒」，它是最小的重量單位（出卅 13；肋廿七 25；戶三 47；十八 16；則四十五 12）。我們對撒上十三 21 所載的「并」有很長一段時期

無法了解，後來才發現該「并」與考古學所認知的并一樣，合三分之二協刻耳（參閱卅三 8）。另外尚有一種重量名稱：培勒斯（peres 複數）。培勒斯意指「部分」，在聖經中和米納及協刻耳並列，僅有一次出現於達五 25，28，在此，培勒斯約合半米納或古協刻耳之半。

最後我們必須提一下 qesitah，這是雅各伯從舍根人那兒購買土地時所付的價錢的重量單位（創卅三 19；參閱蘇廿四 32）；qesitah 一詞只出現於上述章節，約四十二 11 故意使用這一古字。

以上所述重量單位中最重要者，也為以色列之鄰族所使用。在美索不達米亞，重量以六十進位如下：1 協刻耳含有 180 顆粒，並分為許多部分，由 2/3 至 1/24 協刻耳。米納有 60 協刻耳，塔冷通=60 米納=3600 協刻耳。在烏加黎特，塔冷通只合 3000 協刻耳，至於 1 米納合多少，文獻中沒有直接說明，不過依其他重量單位推斷，米納只合 50 協刻耳，因此，60 米納=1 塔冷通。

至於以色列重量單位的相互價值，經文記載如下：根據出卅八 25-26，塔冷通合 3000 協刻耳，貝卡合半協刻耳。根據肋廿七 25；戶三 47 及十八 16；則四十五 12，協刻耳合 20 革辣；此其中，《肋未紀》及《戶籍紀》所提之協刻耳是聖所的協刻耳。米納的重量較難確定，則四十五 12 說：米納為你們是 20 協刻耳加 25 協刻耳，再加 15 協刻耳。如此，1 米納等於 60 協刻耳，正是巴比倫米納的重量。厄則克耳這種算法令人感到驚訝，或許我們對他的算法可做如此解釋：那時有 15 協刻耳、20 協刻耳及 25 協刻耳三種砝碼，25 協刻耳等於半個米納。在烏加黎特，一個米納正是 50 協刻耳；厄則克耳似乎曾想重估米納的重量，就如他在則四十五，重估肘之長度，在則四十五 11 重估厄法及巴特之容量一樣。為了做這種改革，則四十五 12 設 1 協刻耳合 20 革辣，這項算法也曾為後來經文所提起。所以我們最好做兩個重量單位表，一個以出卅八 25-26 做基礎，如下：

塔冷通…………… 1

米納	60	1
協刻耳	3000	50 1
貝卡	6000	100 2 1

申廿二 19 規定 100 協刻耳的賠償，申廿二 29 規定 50 協刻耳的賠償，列下十五 20 中，默納恆向以色列每位富豪徵收 50 協刻耳；這些章節證實了重量單位的價值。我們再提醒一次，在聖經中，米納這一單位名詞很少出現，通常都以協刻耳來表達米納的相當重量。上列的單位制度是相當古老的，而且如我們所知，它是烏加黎特的制度。

由厄則克耳所提供的資料，我們可另訂一重量單位表如下：

塔冷通	1
米納	60 1
協刻耳	3600 60 1
革辣	72000 1200 20 1

我們在古老的文件中，發現米納的重量。出廿一 32 規定 30 協刻耳的罰鍰，而《漢摩拉比法典》對這種過失所規定的罰鍰為半米納。

我們很難用現代的重量單位去衡量他們的單位，美索不達米亞最通行的制度中的協刻耳，重 8.4 公克，然而尚有一種以「君王的塔冷通」為最高單位的制度；這制度的單位為一般單位的二倍，在烏加黎特的重量單位制度，以一種重 9.5 公克，稱為「輕協刻耳」的協刻耳為基本單位；不過文獻也曾提及「重協刻耳」，可能重協刻耳是輕協刻耳的一倍，重 18.7 公克。

在巴勒斯坦的出土文物中，有許多以色列的砝碼，其中部分刻有數字或重量單位，甚至二者都有。在確實的考古文件中，很少記載這些砝碼；根據金銘學的研判，這些砝碼出自君王時代末期。然而，這些同形狀、出自同時代、同地方的砝碼卻有不同的重量；例如在杜威爾廢墟出土的一連串砝碼就有這種現象，砝碼只刻載小的重量單位；

我們一直沒有發現刻有協刻耳這一單位的砝碼；協刻耳這一單位都用一個象徵記號取代；在這記號之後刻有數字。由於協刻耳是最常用的重量單位，以致在許多聖經經文已不必寫出協刻耳名稱。

最常使用的砝碼是刻有「8」象徵記號的砝碼組；各個砝碼在8之後刻有1或2或3或8的數目字。我們至少發現有廿五個砝碼，其中有十二個刻有8的記號。因為8是協刻耳的代表象徵記號，將這些砝碼過秤，約重11.5公克。有人在革則爾發現一個體較小的青銅砝碼，刻有lmlk及2字樣，當然這是一個君王砝碼。此一砝碼重22.28公克，所以1協刻耳重11.14公克。在此我們應該想到，青銅砝碼由於長期氧化而失重是很可理解的事。

先前曾述說過，撒十三21中的并，意指三分之二協刻耳，人們將六個刻有pjm（并）字樣的砝碼一起過秤，得出1協刻耳重幾近12公克。

根據出卅八26，刻有'bq（貝卡）單位的砝碼應重半協刻耳。人們將六個這種砝碼過秤，每個均重6公克，所以1協刻耳至少重12公克。

我們擁有六個刻有nshp的砝碼。nshp這個名稱意指一單位之半。然而這單位一定不是以色列協刻耳，因為將此六個砝碼過秤，得出平均重量為10公克。所以nshp應屬另一重量單位制度，該制度有一刻有1/4 nshp字樣的砝碼，重2.54公克。另外有兩種未載明單位名稱的砝碼，重5公克及20公克，正好是1/2 nshp及2 nshp；這兩種砝碼應該與nshp單位同屬一個重量制度。nshp從未以重量單位在聖經經文中出現，卻與協刻耳並列，出現在烏加黎特的文件中。在烏加黎特的重量制度中，nshp可能是重9.5公克的單位，即輕協刻耳，是重協刻耳的一半。我們在巴勒斯坦發現，刻有nshp字樣的砝碼可能是「客納罕」商人（參閱第三篇第二章第八節）所遺失的。

雖然協刻耳重量無法完全確定，厄則克耳又有重新規畫度量衡制度的理想，但是我們仍可給予米納及塔冷通以大約的重量。古米納可能重550公克至600公克，塔冷通重34公斤至36公斤。在厄則克耳的

制度中，米納約重 700 公克。我們不應該過分希望得到確定的以色列度量衡學，直到目前為止，這仍是不可能的事。

第五節 貨幣

重量之研究，很自然地導致貨幣之討論。最原始的買賣方式是以物易物。買賣雙方都用可衡量或可數的生活用品交付對方，諸如多少容量的油或大麥，或幾頭牛等。在此不久之後，為了方便起見，就使用按一定形式鑄造或原始的金屬做為交付的媒介。金屬的價值和重量決定交易價值的高低。人們以大量的這類金屬做為貢品（列下十五 19；十八 14）等，以小量的這類金屬做為與外國人的私人交易媒介（創四十二 25, 35；四十三 12-13；撒下十三 21；列上十 29）；而且在土地買賣時，似乎始終以此類金屬償付地價（創廿三 14-15；撒下廿四 24；列上十六 24；廿一 2；耶卅二 9）。但是撒羅滿付給希蘭的是自然生產物（列上五 25）；而且默沙也以羔羊和羊毛進貢以色列（列下三 4）。金屬媒介和自然生產物這兩種償價方式，也能同時並行：歐瑟亞用十五塊銀錢，一「荷默爾」零一「肋特客」大麥，把妻子贖回（歐三 2）。

作為交易媒介的金屬有銅、金以及最主要的銀。希伯來文 *kesep*（銀子）這個字不但意指金屬本身，而且也意指交易媒介。在許多其他的語言中也是如此，例如阿加得文的 *kaspu* 及法文的 *argent* 等。在很早期，東方的地中海區域、邁肯尼¹、塞浦路斯、埃及、美索不達米亞以及敘利亞就將做為交易媒介的金屬，燒鑄成各種條狀、片狀或環狀；有時也在燒鑄成的金屬上，打上它的重量及品質純度。當然，在這種情況下，我們尚不把這些金屬當作真正的貨幣。給付這類金屬時，總要過秤。埃及的文件以及辣斯商木辣的詩歌經常描述秤金和銀的事情。以色列在充軍之前，一直都使用這些燒鑄的金屬做為交易的媒介。創

1 邁肯尼（Mykene）是古希臘伯羅奔尼撒的城名。

卅三 19 中的 *qesitah* 一字，所指的不是聖祖時代的一種貨幣單位，而是一種度量衡單位；只是沒人知道此一單位的價值。*shaqal* 這個動詞同時意指「秤量」和「償付」。協刻耳先是以色列重量制度的通行單位，後來成為猶太人貨幣制度的最基本單位。亞巴郎為了購買瑪革培拉山洞，秤了 400 協刻銀子給厄斐龍（創廿三 16）；耶肋米亞為了購買在阿納托特的那塊田地，秤了 17 協刻耳銀子給他的堂弟（耶卅二 9）。索一 11 稱商人為「秤量銀子」的人。國家沒有設置錢幣制度。為了支付聖殿工作人員生活所需，約阿士王在聖殿的入口處設置一個類似我們今日的獻儀箱，信友們把他們的獻儀，不拘各種形式的銀子，投入這個箱子內。幾時箱內的銀子夠多了，君王的祕書就上來把銀子倒出，點數上主殿內所有的銀子，秤好了交給聖殿的監工，轉付其他工人（列下十二 10-13）。現在，我們可以參照希羅多德對達理阿王的一段記載：君王如此地保存了進貢的金和銀；他命人把這些金和銀鎔化，倒入土罐中，直到罐滿，金銀凝結後，去掉土罐。每當君王需要現款時，就命人將這些金屬鑄成同樣形狀的金屬塊（希羅多德的《歷史書》：三 96）。

很明顯的，貨幣的發明是在約阿士時代與達理阿時代之間。錢幣是打有印記的一片金屬，這個印記由官方保證了金屬的品質和重量。理論說來，錢幣在流通時，無需經過秤量或檢驗，只要看到錢幣上的印記，它的價值就該為人所接受。錢幣的發明是在公元前第 7 世紀的小亞細亞，它的流傳主要是靠波斯人。第一個錢幣是由琥珀金製成，這種琥珀金是產在河流沙灘，尤其是巴克多爾²河灘的金和銀的自然合金。然後科羅述³發明了一種金與銀並行的貨幣，於是有金幣和銀幣。科羅述的金銀幣後來被達理阿的金銀幣所取代；達理阿的金幣稱為「達理克」，銀幣稱為色刻耳（*sekel*）。當時並無其他金幣與達理克競爭；但瑪待的色刻耳銀幣卻早已小有流傳，不過都未對希臘銀幣構成威脅。古經的記載很符合金幣發明的時期。古經只有在充軍之後的經文才提

2 巴克多爾河（*Pactole*）是里狄雅（*Lydia*）的河流。里狄雅是小亞細亞的地方名，臨愛琴海，位於米息雅與開羅之間。

到錢幣這回事。厄上八 27 提到金「達理克」；至於編上廿九 7 記載在達味時代也有金達理克，是由於後來人用當時的貨幣單位計算前人的捐獻（請參閱思高版聖經對該節的註解）。厄上二 69 及厄下七 69-71 的獻儀帳目中，有金「達瑪」貨幣。銀「達瑪」是希臘貨幣，流通甚廣，尤其是雅典銀達瑪在公元前五世紀更是一枝獨秀。金「達瑪」很少鑄造及流通，所以厄上及厄下獻儀帳目中的金「達瑪」，應是金「達理克」；至於造成這種混淆的原因，可能出於經文編纂者或是抄寫者。厄下五 15 和十 33 的銀協刻耳，是指重量單位或是銀幣，我們很難下斷言；無論如何它不是指瑪待的協刻耳（銀幣）；因為這種銀幣從未在巴勒斯坦地區普遍流通。

我們在巴勒斯坦所發掘最古老的錢幣，是出自馬其頓的希臘錢幣。其中之一是在公元前 500 年左右，用琥珀金製造成的；它是在最後一次巴拉塔（舍根）文物出土時所發現。另一個錢幣是於公元前 480 年左右，在愛苛⁴所鑄造的三達瑪銀幣；它是在阿特利特⁵的墓中發掘的。很明顯的，這些來自外地的錢幣，不是巴勒斯坦的通行貨幣，其價值來自錢幣本身的質料及其重量。

和其他的波斯帝國行省一樣，猶太省也一定鑄造自己的錢幣。第一個猶太錢幣可能是在公元前五世紀，出自赫貝龍的銀幣。這種銀幣有些相似阿拉伯及希臘時代的培肋舍特錢幣。這錢幣打有古希伯來文或腓尼基文的**bq'**字樣，幣重 3.88 公克，與雅典達瑪重量相接近。有人認為這錢幣是乃赫米雅領導猶太時的錢幣，然而這種主張仍是一種假設，我們始終無法證明這錢幣是出自猶太的；因為這錢幣形式並不顯出猶太的特徵，且當時腓尼基字母在猶太省之外也很流行。另外有兩個印有 **jhd** 字樣的錢幣，更能證明是屬於猶太的；因為 **jhd** 即是 **jehud**，是阿拉美文經文中，波斯帝國猶太行省的正式名稱（厄上五 18；七 14；參

3 科羅述（Kroesus）是里狄雅的最後一位君王，於公元前 547 年為波斯所滅。

4 愛苛（Aegaea）是馬其頓中部的一個城市。

5 阿特利特（Athlit）是巴勒斯坦地區靠地中海的一個城市。

聞達二 25；五 13；六 14）。又有人在貝特族爾挖掘出一個錢幣，這個錢幣上面刻有「希則克雅」字樣，以及一個模糊不清，難以辨認的名字。有人認為這個希則克雅即是希則克雅司祭的名字；若瑟夫在記述仆托肋米一世治理猶太時，曾提到這位司祭。然而，仆托肋米准許地方鑄造自己貨幣的可能性很小；這三個錢幣應該出自公元前第四世紀之前很久的年代，應該在亞歷山大稱霸之前。

在亞歷山大之後，巴勒斯坦和其他東方地區一樣，都遵行色婁苛王朝及仆托肋米王朝的貨幣制度。腓尼基的度量衡制度是當時的度量衡標準。那時的銀達瑪約重 3.6 公克，三達瑪銀幣約重 14.4 公克，直到安提約古七世息得太承認息孟瑪加伯為猶太人的司祭及首領時，猶太人才有權利鑄造自己的貨幣（加上十五 6）。然而，猶太人和其他色婁苛王朝的屬地一樣，只獲准鑄造自己地區使用的青銅幣。息孟於公元前 138 年得到鑄造貨幣權，但是他並未使用這種權利；顯然他的權利又被安提約古七世息得太收回，因為他在不久之後即敵視息孟（加上十五 27）。在此不久之後，息孟即於公元前 134 年逝世。總之，息孟並未鑄造貨幣。有很長時期，人們一直認為一些青銅幣及銀幣是出自息孟的，實際上，這些錢幣應該屬於公元後 66 至 70 年間，猶太人首度反抗羅馬帝國時期。猶太人的貨幣制度應該起自息孟的繼承人若望·依爾卡諾，說得更確實些，即是在公元前 110 年，他占領撒瑪黎雅而認為自己已經獨立時。若望·依爾卡諾所鑄造的仍是有限的青銅幣；那種錢幣在他的繼承人阿斯摩乃時期，仍然為人使用，至於當時所通行的銀幣，幾乎完全出自提洛，這種銀幣，品質優良，為人所珍視。這種錢幣及貨幣制度的歷史，以及黑落德時代和其他猶太羅馬總督時代的貨幣歷史，我們在此不加論述。猶太人在公元後 66 至 70 年間，以及 132 至 135 年間，兩次反抗羅馬統治時，再度鑄造自己的青銅幣及銀幣，猶太人在這種錢幣上印上自己的希伯來標誌，並且以「熙雍的解放」或「以色列的解放」為紀元，印上自己的年份。我們在此所論述的已遠超出古經的範圍。

古經之風俗 及典章制度

Les Institutions de l'Ancien Testament (vol.1)

「以色列人是游牧民族起家的嗎？這對舊約有影響嗎？」

「安息年的意義是什麼？以色列人為什麼那麼在意律法？」

研讀聖經的基本要求之一是對聖經的人物事故，典章制度有具體可摸、身臨其境的認識和了解，特別是舊約聖經，因為寫作的年代久遠，文化懸殊，除非對其中的風俗習慣、生活方式有所體驗，否則不易把握它的訊息。

本書為有興趣深研聖經者，在對於舊約的背景認識上，可以提供莫大的幫助。這是一部學術性的作品，但在許多地方它也有如一本平易的文化史讀物，帶領讀者穿越時空，一覽希伯來民族古代的風俗民情。



ISBN 978-957-546-749-4



9 789575 467494

光啟書號 101055 定價 320元