

顾晓鸣主编



SHIJIEDE ZHIHUI
世界智慧大观

第 1 册

- ★ 犹太的智慧
- ★ 古埃及的智慧
- ★ 阿拉伯的智慧
- ★ 吉普赛的智慧

世界智慧大观

犹太的智慧：创造神迹的人间哲理

顾 骏 著

前言：神奇的民族 神奇和智慧

对于犹太民族和犹太文化，中国读者也许还不很熟悉，其实只要留心身边发生或出现的种种事件和现象，常常可以发现犹太人和犹太人的智慧一直在我们不知不觉之中参与着我们的生活。

关心国际政治的，一定经常听到中东阿以冲突，这以色列就是犹太人的国家；相信基督教的，一定知道《圣经》、上帝和耶稣基督，这《圣经》中的《旧约》全书就是犹太教的正典，上帝就是从犹太人的至高唯一神耶和華演化而来，耶稣基督本人更是完全的一个犹太人；熟悉哲学的，一定知道斐洛、斯宾诺莎、维特根斯坦；熟悉社会科学的，一定知道马克思、涂尔干、塞缪尔森；从事自然科学的，一定知道爱因斯坦、埃尔利希、科恩伯格；从事心理学的，一定知道弗洛伊德、弗洛姆、马斯洛；喜欢美术的，一定知道夏加尔、里普希兹、爱泼斯坦；喜欢音乐的，一定知道门德尔松、马勒、奥芬巴赫……

即使对所有这些犹太人一个都不“认识”，这每周休息一天的规矩还源自犹太文化；诸如股票交易、可转让票据、政府债券都有犹太人的创造；医院里的打针吃药，荧屏上的电影电视，许多也是犹太人的创造和出品。

没有犹太人、没有犹太智慧，世界决不可能是现在这个样子！要了解这个世界，必须了解犹太人、了解犹太智慧！

犹太人古称希伯来人，其祖先是一个游牧部族，约于公元前 2000 年从幼发拉底河流域（此为传统说法）来到迦南，即今巴勒斯坦，当地人称之为“哈比鲁人”，意为“大河那边来的人”，后因语音演变，遂成“希伯来人”。

公元前 1700 年左右，希伯来人开始自称“以色列人”。“以色列”是“与神角力”的意思，相传他们的族祖曾于夜间同神角力，神不能胜，故为之起名以色列。

后来因迦南大旱，以色列人移居埃及，经过 400 余年的寄居奴役生活之后，由部族首领摩西带领，离开埃及，重返迦南。途中，在西奈沙漠中流浪 40 年。在这一期间，摩西代表以色列族众与耶和華上帝立约，接受上帝授予的“十诫”，尊耶和華為至高唯一神。犹太教初步奠定。

公元前 13 世纪，希伯来人征服了迦南人和其他土著居民，开始定居迦南。这时，在北方形成了由十个部落组成的以色列王国，南方形成了由两个部落组成的犹大王国，公元前 11 世纪，扫罗在这十二个部落的基础上建立了统一的王国。第二代君王大卫和第三代君王所罗门前期，是犹太王国的鼎盛时期，所罗门王修筑了耶路撒冷城和珍藏上帝与以色列人立约之信物的圣殿，史称“第一圣殿”。

在所罗门晚期，国势渐衰，到他死后，王国分裂为二，仍为北方以色列国，南方犹大国。两国自相残杀，两败俱伤。以色列遂于公元前 721 年为亚述人所灭，从此消失。到公元前 586 年，犹大王国亦亡于新巴比伦人之手，耶路撒冷城破之日，圣殿被毁，上层人士和工匠文士数万人被掳至巴比伦，史称“巴比伦之囚”。流散在外的希伯来人在当时被称为“犹太人”，意为犹大国灭亡后的遗民。起初带有贬意，后来相沿成习。

在历时半个世纪的被囚期间，希伯来人中的文士和祭司为保存民族文化传统，开始撰写编录文献资料，其中一部分构成了日后《圣经》的主要内容。

公元前 538 年，波斯人灭新巴比伦，允许希伯来人返回此时已处于波斯

人统治下的巴勒斯坦，重建圣殿。希伯来人经过 20 年的艰苦努力重新建成圣殿，中称“第二圣殿”。

在此期间，希伯来人开始将带回的文献加以整理，编为正典、约在公元前 400 年时，现存《圣经》中的前五卷，即所谓的“摩西五经”首先具备了现在的形式，以“托拉”为名，成为正在形成中的犹太教的最高经典。《圣经》中的其余部分也分别于公元前 200 年和公元 100 年时被编入《圣经》，犹太教从此成为“一本书的宗教”，犹太民族从此成为以一本书为樊篱，来规范民族生活，抵御异族同化的民族，而这本书本身也作为代表构成了西方文明的两大基石之一（另一个是古希腊文化）。一个以后被排斥在主流生活之外达 2500 年的民族，不久就将通过这一本书来大大地干预整个人类文化包括主流文化的进程。

从犹太国灭亡后，希伯来人一直处于异族统治之下。波斯人之后是马其顿王国，随后是马其顿王同分裂后形成的埃及托勒密王朝和叙利亚塞琉古王朝。在公元前 165 年到公元前 63 年之间，希伯来人曾通过“马加比起义”而获得了 100 年的独立。此后，便落入罗马人的统治之下。

公元 66 年，希伯来人举行武装起义，遭罗马人镇压，第二圣殿于公元 69 年被毁。公元 132 年，希伯来人再度起义，于 3 年后失败。随之，罗马人将希伯来人或杀或卖，余者全部强行驱逐出巴勒斯坦。至此，希伯来人几乎全部成为“犹太人”，从此开始漫长的“大流散”，起先散居于欧亚非三洲相邻处，后来遍及全世界。

在这个历时将近 2000 年的漫长时期内，犹太民族始终处于被歧视的境地，并屡遭迫害甚至杀戮。其中最为悲惨的莫过于纳粹德国的“最后解决”：共有 600 万犹太人死于煤气室中或枪口下或劳役的折磨下。

然而就是在这样恶劣的生存环境下，犹太民族散而不亡，不但极为顽强地、令人不可思议地作为一个民族生存了下来，并在各个时期乃至今日，为人类文明作出了巨大的、与其人数不成比例的贡献。

犹太民族最早确立不具形态的至高唯一神这种宗教最高级形式，犹太教至今仍是一切宗教中最严格的一神教。犹太民族的《圣经》直接孕育出了基督教和伊斯兰教：基督教的《圣经》就是犹太教《圣经》（即所谓《旧约》）与基督徒编录的《新约》的结合；伊斯兰教的创始人穆罕默德本身深受犹太教的影响，伊斯兰教的“圣经”《可兰经》在许多方面源自于犹太《圣经》。

中世纪基督教哲学的奠基人是犹太大哲学家斐洛，近代西方哲学的开端则始于荷兰犹太人、大哲学家斯宾诺莎。在近代科学兴起之后，犹太人迅速地走过了自己的“启蒙时期”，进入了一个空前繁荣的创造时代，人才辈出，成果累累。直到今日，各个领域各门学科中几乎都有犹太人的身影，其中不乏世界一流人物。仅以诺贝尔奖为例，据统计，从 1907 年至 1970 年，犹太人中获此奖者的比率为世界最高，是世界其余人口中获奖者比率的 25 倍！

犹太民族在丧失地域之后，便有意地以民族文化为纽带，借助典籍和注重学习的传统，在 2000 多年的散居生活中维系了民族的存在，始终保持着独特的文化个性与民族个性，文化传统一以贯之从未中断，并于现代民族解放潮流开始之际，果断把握住历史时机，终于在 1948 年重建民族国家以色列，这是人类历史上绝无仅有的“古国复活”事例！

犹太民族长期居于屈辱地位，却靠不屈不挠的精神和精明强干，一再取得巨大的经济成就，一个被歧视、被侮辱的民族却同时以“有钱”而闻名于

世，由现代开始，越来越成为世界经济生活中的一支重要力量！

犹太人在复国过程中，复活了希伯来语，这是人类上古语言中唯一复活成功的实例！

以色列人的文盲率为世界最低，仅 5%，平均受教育程度最高，人均读书量也为世界最高：14 岁以上的人平均每月读 1 本书。

以色列的基布茨组织是人类乌托邦理想的唯一现实存在，在其中，生产资料公有，人人劳动，按劳分配，甚至孩子也集体养育。

以色列是一个缺油少水的国家，却成功地征服了沙漠，绿色的田野不断伸展，5%的农业人口提供了全国所需的 95%的农产品，还有相当数量出口欧洲，并至今保持着多项农作物单产世界纪录！

对于一个有着如此灾难性的经历而能如此成功地生存下来兴旺起来的民族，对于一个几乎在人类一切活动领域中都有不同凡响的贡献的民族，对于一个在众多方面都创造了人类前所未有的奇迹的民族，人们不能不承认她确有智慧，确有不同寻常的大智慧。犹太智慧是人类的一笔大财富。

对于这笔财富，每一个正迈向 21 世纪的国家或民族都可以以自己的方式加以汲取和利用，以便加速自身的发展。尤其对于与犹太民族同为人类硕果仅存的两个从来中断的古老文明，同为早熟的民族，却以截然不同的存在形式，走过了大相径庭的历史道路，而今又处在了不同起跑点上的中华民族来说，更可以从犹太智慧中找到不少可用来补足自己、提高自己、完善自己的重要内容。犹太智慧与中国智慧的融合，必能生成一种新的、更见智慧的智慧。本书即是为此而作的一次尝试。

对于如此博大精深的犹太智慧，这本近 20 万字的小书只够作一涉猎。按照丛书的主旨，本书侧重于犹太智慧中那部分用于解决人类社会生存中必然面临的种种基本问题并取得成功的智慧。这既是犹太智慧中最为突出、最有根本意义的一部分，也是于读者最为现实的一部分。读者能在阅读本书的过程中或之后，得到一定的启迪，获得一定的智识，学到一定的谋略，也不枉作者写书读者买书看书了。

全书除前言外，共分八章，分别以犹太民族著称于世的某一特征为中心，来结构相关的智慧。具体内容在此不赘。这里的主要方法论问题是，所有这些散在的“生存智慧”整体上又如何体现出犹太智慧不同于其他民族的智慧的根本特点？尤其是如何体现出犹太智慧在某种意义上作为西方智慧一般代表的特点？

何况，智慧既存在于“智者”的言论行为中，也存在于对“智者”言行所作的阐释中。在跨文化的智慧研究中，不经过对智慧的翻译，此文化中的智慧很难被彼文化中的学智者、用智者所理解或掌握。说得极端点，这种翻译工作之重要，甚至可以将彼文化中的愚蠢也转变为此文化中的智慧。毕竟翻译智慧首先是为了开发智慧，以什么作开发的由头，纯属技术问题。

这样的翻译固然有助于读者消化吸收犹太智慧，但同时是否有可能导致犹太智慧成为中国智慧的卡通化呢？

坦率地说，这种情况根本上是不可避免的。人类不同文化之间并不是绝对可通译的。能够做到的，只是尽可能地减少失真。而要实现这一目标，在本书中唯有力求准确把握犹太智慧的根本特征，以此作为一条主线，将一切大大小小的智慧点串联在一起，共同表现出某种犹太气息或风味。

基于这样的考虑，我们在全书八章中，选择第一章作为对犹太智慧作提

纲挈领的总阐发，以犹太式的释义法为方法，以在犹太生活中具有至高无上地位的《圣经》为对象，从这本在犹太史上既作为初次亡国惨痛教训之记录，又作为维系民族卫护传统之樊篱，还作为世界上众多人的“圣经”的犹太智慧文本中，探寻决定犹太民族历史命运甚或人类历史进程的智慧密码。该章的第四节基本上表达了笔者从社会—文化视野对犹太智慧甚或人类社会生活智慧的一个总体看法。

本书主旨在于阐发智慧，所以对犹太历史包括文化史，没有作专门的介绍。除了在这篇前言中作了概述之外，只在有关章节中分散地作了些相关介绍。读者如觉不够明了的话，请另行参考有关犹太历史和犹太文化的资料。

对犹太智慧作系统探究，于我还是第一次。搁笔之时，对自己的探索结果谈不上多少满意，因为写作也是一种“遗憾的艺术”；真正满意的还是能有这么个机会，坐定下来，认真看了几本书，动了些脑筋。难得的是在写书人都不买书的时候，还蒙浙江人民出版社和顾晓鸣主编提供这样一个机会，令人感荷。国内有关犹太文化的资料还不多，本书撰写过程中所用的参考资料大多得之于顾晓鸣先生，在此一并表示感谢。最后我还要感谢陈莲凤女士为我提供了良好的写作条件。

作者 1993 年 5 月 28 日于上南五村 45 号

第一章 圣经的民族上帝的智慧

犹太民族是为人类贡献了圣经的民族。

所谓圣经，顾名思义就是具有至高神圣性的典籍。

犹太人给了《圣经》以如此之高的地位，《圣经》对犹太人又意味着什么？

人类中的大部分跟着犹太人给了《圣经》以如此之高的地位，《圣经》对人类又意味着什么？

对于犹太民族来说，这样小小的一本书可以在 2500 年中作为一个流散民族的樊篱，使她“散而不亡”，可以作为其根本大法，使她能应付一切挑战，并最终成为一个“取得了过多成就”的民族。这不等于说，《圣经》中已包含着犹太民族得以延存、成功和走在时代前列的密码吗？也就是说，犹太智慧以独特的文化积淀形式，深埋于看似神话的故事言论的背后，一代代人在虔诚的信奉中，有意无意地承继了民族的智慧，提升了自己的生存能力和技巧。

而对于整个人类世界来说，这样一个小小民族的小小一本书竟分别孕育出当今世界三大宗教中的两个，基督教和伊斯兰教，感召如此之多的善男信女皈依上帝或天主或真主，并可以让神学家从中找到神的旨意，道德家从中找到人伦的准则，社会学家找到现代资本主义精神，革命家找到反抗暴君的公义，《圣经》在人类历史的如此之长的时期内如此无所不在地影响着人们的精神和心理从而实际改变着人类的现实存在，以至于今日还被公认为对世界历史影响最大的十本书之首。这不等于说，世界历史是人类受《圣经》中的密码所“左右”而留下的一条行进轨迹吗？也就是说，上古时代的犹太人以自己的独特智慧，融合了当时国际环境中的“世界智慧”，发现了人类社会文化的普遍问题，通过《圣经》的记载和传播，使之成为今日真正的世界性的智慧。

那么，由此出发，我们能否进一步从《圣经》中分离出人类社会生活的若干基本特征，解析出人类历史进程的若干原初公式？换言之，我们能否从“犹太上帝”的道理中，发掘出人类社会存在、人类文明发展的一般道理？能否觅得古老民族保持青春的一般方法？能否找到一切民族及其一切成员可以借以取得成功的一般秘诀？

带着这样一些根本性的智慧问题，我们走进《圣经》的殿堂，由《创世记》开始，让“上帝之道”（言辞）来澄清我们对神奇的犹太智慧的一片混沌。

智慧树上结的是什么果？

《圣经》上写着，上帝在创世的第六天造就了人：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”（《创世记》）

然后，上帝又为亚当造了一个美奂美仑的伊甸园，使各样的树从地里长出来，可以悦人眼目，其上的果子好作食物。园子当中有两棵树，一棵是人食其果便能永生的生命树，另一棵是人食其果便能分别善恶的智慧树。

上帝将亚当安置在伊甸园中，使他修理看守，并对亚当说：“园中各种

树上的果子，你可以随意吃；只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必死！”（《创世记》）

上帝见亚当一个人独居过于寂寞，便乘他熟睡之际，取下他的一条肋骨，造了一个女人，名叫夏娃，让他们两人匹配为夫妻。“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻。”（《创世记》）

上帝对人如此恩宠有加，人却在蛇的引诱之下背逆了上帝：

耶和華神所造的，唯有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说：“神岂是真说，不许你们吃园中所有树

上的果子吗？”女人对蛇说：“园中树上的果子我们都可以吃，唯有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”蛇对女人说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”

于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。（《创世记》）

“聪明反被聪明误”，上帝从人耻于自己赤身露体发现了人偷吃禁果的秘密。上帝震怒之下，诅咒了蛇、女人及其丈夫：蛇必须终生用肚子行走（不知蛇以前还有其他什么走法）；女人必须经历怀胎生养的苦楚；而男人必须在荆棘满地的田野里劳作，汗流满面才得糊口。

上帝怕人再吃生命果，从而得以永生，就把亚当、夏娃赶出伊甸园，并派天使带着“四面转动发火焰的剑”，把守通向生命树的道路。

人类是因为偷吃智慧果而被逐出伊甸园的，这一点一直很清楚。但智慧果究竟是一种什么果，或者说，智慧果中蕴藏的究竟是何种智慧，上帝和记载上帝神迹的《圣经》都没有明确交代，只告诉我们，这种智慧是“知善恶”的智慧。对于这样一个语焉不详的回答，亚当、夏娃的后裔是不满意的。于是，引出了种种议论和探究。

最简洁干脆的要数著名人类学家 J.G. 弗雷泽的说法。他主张故事中最初只有生死树，后来人为地又加上了智慧树的内容。这种简单否定的说法，实在过于简单化了。连一切故事都是“人为”的，而非“神为”的这一条也忘了，显然不足凭信。

有人认为，智慧果代表一种道德智慧，有了这种智慧，人就能主宰自己、摆脱上帝。也有人认为，这里的“善恶”，并不是道德观念，而是功利思想，有了这种智慧，人就有了维持自身发展的能力。这些说法似乎都有道理，但不知这两种智慧的获得何以会触怒上帝？人类自律自立何以会令上帝如此震怒？

自从身为犹太人的著名精神分析学家西格蒙·弗洛伊德的泛性论问世以来，有不少学者又从性心理的角度，探讨了智慧果的底蕴。人们发现，《圣经》中有数处（《申命记》；《撒母耳记》下）出现“善与恶”这个词，都表示具有性能力；在古希伯来人那里，蛇就是性的象征，无果树被认为能提高人的性能力；而人类的羞于赤身露体，则明白无误地显示了人类性意识的觉醒。所以，智慧果的秘密就是，它能提高性能力，促进生殖。

可是令人费解的是，一再以“生养众多”作为对义人的赐福的上帝，为何又反对人大大地提高生殖力呢？怕人类纵欲伤生吗？犹太人及其上帝好像

又没有这种禁欲的信条。

我将这一题目置于正文之首，自然是认为所有这些说法都没有完全说明智慧果之谜，原因在于这些学者都没有找到解开此谜的钥匙。

智慧果之谜应该到上帝智慧与人吃了智慧果后所能获得的智慧之关系中去寻找，而锁眼就是“如神”。

犹太人是一个智慧的民族，犹太人的上帝是一个智慧的上帝：“耶和华以智慧立地，以聪明定天，以知识使深渊裂开，使天空滴下甘露”（《箴言》），甚至还会在同人摔跤不敌之时，用摸人大腿窝的“犯规”手法，“智取”对手。

毫无疑问，在亚当、夏娃偷吃智慧果之前，他们只有笼罩在上帝的智慧之下，唯上帝之命是从。这时，他们不是没有善恶，而是没有自己的善恶，只能以上帝的善恶为善恶。人类甘居于上帝的权威之下，从来不敢有所怀疑。

但是，上帝的智慧却留下了一个根本性的疏漏，那就是他在造人之时，是“照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（《创世记》）。这就意味着，上帝是个智慧之神，人就应该是一个智慧之人；上帝是一个自知善恶之神，人也应该是一个自知善恶之人。

然而，上帝又是一个嫉妒之神，不愿意有其他神同他并列，更不愿意人“如神”。可是一念之差，悔之晚矣。按照上帝“照着自己的形象造人”的初衷，人类一定得获得同神并列的智慧。

于是出现了这样一个尴尬局面：上帝不愿人类独立智慧的发生，但又无力阻止其发生。全能的上帝败于“蛇”之口，本身表明上帝智慧中某种内在的无能。所以，上帝只能身不由己地“栽下”智慧树，同时，却又徒劳地禁止人类品尝智慧果，以阻滞人类智慧的发初。

正如上帝在创造世界时，不仅赋予万物以实在的形体，还同时赋予了它们以实在的运行规律一样（《创世记》），上帝所造之人也不能不循着上帝编排的程序，在某一天开始违背上帝的意志。在这个过程中，蛇不过是一个起催化作用的媒介，就像春天里的一声雷，惊醒了蛰伏的百虫，看似雷的威力，其实首先是因为虫能够醒来，并且已经处在了醒来的进程之中。

既然人的智慧的觉醒是上帝的安排，是上帝预料中的事，即使上帝再心有不甘，也没必要如此恼怒，（甚至可以说）如此惊恐，除非人类智慧从根本上危及上帝智慧，动摇了上帝智慧的地位。

这里，蛇又一次出来诱惑了，但不是诱惑夏娃，而是诱惑夏娃的后裔，诱惑我们从它的“道”里去找问题的解答。

毫无疑问，上帝栽下的智慧树是特地为人考虑的，因为至今在伊甸园里，唯独人尝了智慧果，有了智慧，而其他一切生灵都没有智慧，只有一个例外，那就是蛇。

我们无意追问，蛇同样作为上帝的造物（在基督教《新约》全书的《启示录》中，才有说明，蛇原来就是魔鬼撒旦，上帝的对立面和老冤家。既然犹太教不主张二元论，那只能承认撒旦也是上帝的造物，就像上帝经常要借异族作为惩罚“硬着颈项”的犹太民族的鞭子，有时，上帝也许要借撒旦做惩罚他自己的鞭子，否则，全知全能的上帝怎么会由着撒旦捣蛋呢？）究竟是先天就有智慧的呢，还是先期偷吃了智慧果，如果是后者的话，又受的谁的诱惑？而这个“谁”又受的哪一个“谁”的诱惑？我们只发现，蛇的智慧是一种令上帝十分头痛的智慧。这不仅仅因为蛇的智慧足以蛊惑上帝的造物

起而同上帝作对，还因为蛇的那番蛊惑性推理，竟然比上帝的诫命更为真实：上帝为了禁止亚当、夏娃吃智慧果，扯了一个谎，谎称吃了智慧果人便有生命之虞，并以此骗得了亚当、夏娃的相信。

但是，蛇却明白无误地告诉夏娃，上帝在骗人，人吃了果子不会死。（当然，从上帝随后设立的第二条规矩，即不许人吃生命树之果，从而剥夺了人的永生希望来看，上帝又没有说谎。关于这一点，我们留待后面讨论。）这至少从暂时的、眼前的意义上说，蛇没有错。而且，上帝也是生怕人不死，才把人赶下尘世的。就此而论，因吃智慧果而死，同因吃色彩鲜艳的毒蘑菇而死，决不是一回事。

这么一看，我们不得不承认，蛇的智慧是一种比上帝智慧更有智慧的智慧，是一种战胜（哪怕暂时地）上帝智慧的智慧，因为蛇的智慧恰恰是一种看破上帝的智慧：蛇知道：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善智慧的高下之别，本在于谁能知道（看破）谁。神知道人，而蛇竟能知道神！神的智慧一旦被蛇看破，再也称不上智慧，只能称之为笑柄。全能的上帝在蛇的面前成了仅仅手持笑柄的上帝，如此尴尬的局面，远甚于亚当、夏娃的裸体相向。

反过来，这就意味着，上帝及其智慧的权威是依靠“不得置疑”的禁令而得以维持的。一旦人类怀疑心起，以实证手段加以经验验证（“亲口尝一尝”），这种权威就岌岌可危，甚至冰消瓦解所以，蛇的智慧也可以说是一种怀疑的智慧，在这种智慧的感应下，夏娃、亚当都染上了蛇的怀疑。等到吃了智慧果之后，他们知道了善恶，再不是仅仅以上帝的善恶为善恶：上帝的善恶只是一种尺度，他们有了自己的尺度。就这一点而言，他们果然“加神”了，果然同上帝平起平坐了。不过，这种情形与其说“如神”，毋宁说“如蛇”；如蛇一样能够看破上帝了。

上帝恼怒了。

上帝惊恐了。

上帝失落了权威。

人类失落了乐园。

圣殿被毁了！

原罪是什么罪？

亚当、夏娃因为偷尝禁果，在上帝面前犯下了人类世代代赎之不尽的原罪，而被逐出伊甸园，堕入尘世，失去了永生的希望。

偷尝禁果何以招致如此根本性的惩罚？原罪究竟是什么罪？两种智慧——上帝智慧与人的智慧——的冲突到底喻示了什么？

按照一般说法，原罪乃是违约之罪。

上帝曾同亚当、夏娃说好，智慧树上的果子是不能吃的，但亚当、夏娃还是偷尝了，从而违背了同上帝所立的约。

按照这种逻辑，严重的不在于偷吃什么，而在于偷吃这件事本身。只要是“偷”吃，就是违约，就是犯罪。

这种说法有点道理，就像小孩子在父亲关照他们不要自己拿桌上的苹果吃之后，却因为肚子里馋虫（其模样肯定有点像蛇）的诱惑，忍不住偷吃了，结果，让父亲发现，给揍了一顿。其时，父亲，尤其是一个犹太父亲一定会

给出这样一个理由。社会学家早就发现，犹太父亲对子女行为态度的关注远过于对其行为结果的关注。

然而，犹太母亲们却不会同意这种说法。

在她们看来，行为结果才是最重要的，至少不比行为态度来得不重要。偷吃一个苹果与偷吃一块酱汁猪肉，决不是一回事。

况且，要是照以上的说法来解释的话，智慧树的地位就完全混同于其他树木，上帝也只做了一件徒有形式而无内容的事情，智慧果所隐喻的一切，全成了虚晃一枪。

显然，合理的解释不能如此简单化，心须借助前面对智慧果的解码，结合人类的一般命运，对原罪等给以重新阐释，才有可能从中进一步发掘出犹太民族的一个最独特、最具根本性的大智慧。

上帝智慧与人的智慧之争，乃是集体智慧与个体智慧之争！

原罪乃是个体智慧看破集体智慧，从而导致个体为祸集体、个人为祸民族之罪！

我们且从亚当、夏娃吃了智慧果之后说起——

人吃了智慧果之后，便有了自己的智慧，有了自己的善恶。这个“自己”的善恶，首先必定是相对上帝而言的人的善恶。同时，逻辑地说，也应该甚或也必然是相对于他人而言的“我”的善恶。

这就是说，自吃了智慧果之后，亚当有了亚当的善恶，夏娃有了夏娃的善恶。每个人都有了各自的善恶，都有了评判世事万物的尺度。这就提出了一个问题：

这种纯粹个体的尺度，其本身的最终依据又是什么？

既然这里讨论的是“纯粹个体的尺度”，那么，最为首要的依据，当然只能是对个体来说最为现实、最为根本、最不可或缺的“个体存在”本身。

因为，对纯粹的个人来说，世界的意义之存在前提，就是“我”的存在。“我在故我思。”若“我”都不在了，世界在不在又与我何干？更遑论什么意义不意义了。用法王路易十五之言出之，即为：“我死之后，哪怕洪水滔天！”

所以，每个人都有了各自的智慧，都有了各自的善恶，其必然结果，便是每个人都有了这种纯粹个体的尺度，都以一己利害作为最高的评判标准：世界成了站在冷冰冰的极端利己主义面前受审的对象；个人利害成了凌驾于一切之上的至高尺度！

但是，以一己利害为标准的人，并非生活在唯有他一己生存的世界中。伊甸园里也有亚当和夏娃，“两个人”在英语中已经是一个“复数”世界，也就是一个集体了。虽则“人要离开父母与妻子连合，二人成为一体”（《创世记》），但这“连为一体”的夫妇因各自的一己利害而同床异梦同室操戈的战事，从来就未曾停息过一天。

亚当有了自己的善恶之后，第一件事就是在上帝面前推卸自己偷吃禁果的责任，而怪罪于夏娃：“你所赐给我、与我同居的女人，她把树上的果子给我，我就吃了。”（《创世记》）（倘若遇上的是中国人的“父亲”，当时就会驳斥他：“她让你吃屎，你也吃？”）

所以，在闻听到上帝的诅咒时，亚当的第一个想法必定是，最好让夏娃一个人同时去经受“怀胎”“生产”之苦和“汗流满面”的劳作之苦，必定把“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你”（《创世记》）看作飞来“倒福”。

而因为初次掌握个体尺度使用不熟练而来不及恶人先告状将亚当献为替罪羊的夏娃，懊悔之余，必定指望这所有的诅咒全落到亚当的头上。今日世界上那些不事生育还“管辖着”因“恋慕”她而“汗流满面”的丈夫的摩登女性，正是在了却作为母系之源的夏娃的夙愿。

有什么样的父母，便会有什么样的儿子。亚当、夏娃仅有的两个儿子，该隐和亚伯兄弟俩，也为了在神面前争宠而哥哥杀了弟弟。

夫妻之间、同胞之间尚且如此，那在形同路人的其他“复数”世界中，按照一己利害的标准来行事的人，相互之间，更只能演成一场“一切人反对一切人的战争”了。在这种“人对人是狼”的境界中，人际关系除了成为“狼际关系”之外，还能有别的样式吗？

只有到了这个时候，“狼”们才无限感慨无限留恋地回首怅望那个已消失在遥远天际望也望不见的“人”的乐土：

上帝的世界是一个人人都没有智慧、人人没有尺度的世界，也是一个人人都有智慧、人人都有尺度的世界。这个智慧就是上帝先期安排的秩序，这个尺度就是上帝原已确立的规范。毋需个人的聪明，甚至毋需个人的意识，人人只要顺其上帝造就的天性，循轨而行，便能相安共处。人人心中没有“私处”，何须以无花果叶来遮羞？人人手上不操起进攻的戈矛，何须披挂防御的盔甲？

集体生活本身就体现了上帝的智慧：集体生活的形式可以最为有效地保存个体，所以，保存集体也就是最大程度地保存个体。

然而，从纯粹个体的角度来看，这样的上帝智慧，却有一个根本性的内在缺陷。这就是，一切集体智慧首先而且根本上是以集体生存为着眼点的，而集体生存的要求同特定个体的生存要求又并非始终是一致的。一旦两者发生冲突，集体智慧会毫不迟疑地安排个体作出牺牲来保全集体。可以说，个体由于集体生活而增加的安全正是来自于其他某些个体的不安全——牺牲。群居动物中多得是此类例子，而亚当、夏娃之不准吃智慧果，只是早期人类个体所作出的部分牺牲之象征。可怕的是，这种统计学意义上的“部分”，临到任何一个特定个体头上，往往就成为灭顶之灾！

从集体本位来看，这种牺牲实属天经地义不言而喻。因为个体生命形式本身是宇宙普遍进化中的一环；原始个体生存的意义根本上只在于维系某一基因的传递，以便原始汤中那块最初的有机物能不停歇地跟上生命进化的步伐。

上帝的神圣光环是在花草们纯粹被动的春华秋实的轮回之反衬下，才显得如此光耀夺目的！

然而，从个体本位来看，这种牺牲的必要性则是大可置疑的。

个体意识的觉醒，首先必定使个体意识到自己存在的“一次性”，也即是个体牺牲的无可补偿性。上帝不许有了个体智慧的亚当、夏娃再吃生命果，以免他（她）获得永生，实质上就表明了集体水生与个体一次生存的区别与矛盾：

当个体毫无个性地依附于集体之时，个体是永生的，因为集体是水生的，牺牲了的个体在永生的集体中得到了永生；当个体智慧觉醒，意识到自己有别于集体之时，个体就得不到永生，因为集体的永生已经不是个体的永生，个体的生存只能是一次性生存。

所以，个体智慧的发轫、发展、发达，必然提出个体生存之外，集体生

存是否还有意义的问题。而无论是灵魂不灭说，还是来世说，还是世俗的追求不朽的道德说教，其背后的真正动机，无一不是借否定个体生存的一次性来肯定集体生存的意义，以此消除个体智慧对上述问题的潜在的否定回答，从而继续把个体生存置于集体生存的从属地位。

正因为如此，牺牲个体保存集体，这种在个体本位的框架中“不可理喻”之事，在集体本位的框架中却一直是“不言而喻”之事。戳穿了说，它之所以会具有这种“不言而喻”的神圣色彩，本来就为的是它的“不可理喻”——“理喻”便会被“看破”！而让个人把“不可理喻”之事看作“不言而喻”之事，恰恰是社会整合个体的过程中最为便捷有效的机制，能够真心诚意地玩弄这套“神圣性”的把戏，恰恰是一大集体智慧！

但是，在人类生活中体现为上帝律法的集体智慧与在其他群居生灵身上体现为本能的那套集体智慧之间毕竟存在着本质的区别，而且这种区别恰恰就在于，前者必然导向怀疑，必然遭到怀疑。

其他生灵没有能力作思考本位的切换，不会对集体的优先权提出质疑，不可能危及它们的集体智慧。

而人类则随着心智的不断开启，随着社会关系取代自然关系而越益成为主导关系，或迟或早会意识到上帝在扯谎。终于，某一天，在蛇（此物究竟为何物，容待后文详述）的诱惑下，人尝了智慧果，从此，有了自己的善恶，有了自己的尺度。“我死之后，哪怕洪水滔天”，这种实在极端而又极端实在的真理的发现，便是个体从一己利害的本位出发，对一切集体性质的神圣事物与观念的最根本的看破与否定！

这种极端成熟甚至可以说过分成熟的智慧之光，一旦降临，集体的优先权就受到否定，集体的智慧就遭到反诘，集体的秩序就发生混乱，集体的生存就处在危险之中！民族的丧钟敲响了！

所罗门父子的穷奢极侈横征暴敛直接导致统一的犹太王国仅仅三代就分崩离析；路易十五的腐败放荡唤来了法国革命断头台上的腥风血雨；“上帝死了”之后，人类经历的浩劫岂止区区两次世界大战之惨祸！

人的智慧如此僭越上帝的智慧，个体的生存如此恶性地导致民族乃至整个人类的永生希望之失落，这种个体智慧的觉醒，这种个人理性的尝试，难道还不够不上“原罪”吗？

那颗蕴藏着“看破上帝的智慧”的果子，不就是形形色色的“个体为祸集体的智慧”得以派生出来的万恶之源、堕落之源吗？

看不破上帝的是不聪明，看破上帝的是小聪明，个体聪明了，集体愚蠢了，圣殿岂有不毁！

蛇是什么？

知道了智慧果蕴含的是看破上帝的智慧，原罪是个体为祸集体之罪，思考的逻辑必然会设问：作为促发个体看破集体智慧进而为祸集体之中介的那条蛇，又是什么？

前文中提及的《新约全书》那种蛇即魔鬼撒旦的说法，形同循环论证实为同义反复，是远远不能令人满意的。对这个问题，必须给以重新解释。

正如上帝不能不栽下智慧树，不能不造出那条作为中介的蛇一样，个体智慧的发生、演化，甚至极端成熟，本是一个宿命的过程，既是自然史意义

上的宿命过程，更是社会史意义上的宿命过程。

因为人类社会生活的日益进化，不能不在某一点上，提出建立某种稳固的社会结构的要求。而这种在部落战争环境中形成的“利维坦”，必然要求某种从未有过的高度的权力集中。这种结构的诞生，既以集体智慧为摇篮，也是集体智慧的坟墓：处于集权结构之顶峰的那个个体必定是个体智慧成熟的第一人，也是僭越上帝智慧的第一人！

在这一层意义上说，集权结构及其最高位置才是真正的“蛇”，独裁权力的初次使用才是真正的尝禁果；原罪乃不受制约的独裁权力危害民族之罪！

这样的阐发，初看起来，似乎与《创世记》有离题万里的牵强之感。然而，只要我们回顾一下犹太历史，便会看到，《圣经》，尤其是其中的《创世记》和同时记载了古犹太王国（包括后来分裂而成的北方以色列王国和南方犹大王国）诸王业绩与暴政的《列王记》，恰恰是在犹太民族第一次因君王误国而导致圣殿被毁民族被囚的“巴比伦之囚”时期及其后撰写编就的。

初次的伤痛是最为彻骨的，它所激起的反思也是最为深刻的。这种深刻性体现在反思的结论构成了整本犹太圣经即《旧约》全书的基调：人与上帝的对抗和人向上帝的复归。而其中最强烈的旋律，就是作为个体之极端形式的君王与作为集体之一般代表的上帝之间的对立。

如果说，在更具神话色彩的《创世记》中，这一对立是以高度曲折的隐喻手法来表达的，从而一方面使人们的解释有了更大的生发余地，另一方面也使这种解释更有可能被认为是牵强附会的话，那么，在犹太民族议立第一个王这一历史转折关头，上帝对立王的反对、无奈和警告，最确凿无疑地表明了编录《圣经》时，犹太民族对王权这一必要之恶背后的更深层次的必要之恶——个体智慧——的反思、警惕和防范。

在解构这段“史实”之前，先交代一点历史背景。

从古犹太人占领迦南（约在公元前1230年）到以扫罗王的确立为开端的王权制（约在公元前1023年），这前后相隔的两个世纪，史称“士师执政时代”。

当时，古犹太民族仍处于部落组织阶段，代表民族共同利益的是士师——先知、统帅和救世主的三位一体。不过，士师只是一个名义上的领袖，因为统一的民族尚未形成。

古犹太史上最后的一位士师是撒母耳。在他年迈之时，由于外部腓力斯人的威胁日趋严重，内部他的两个儿子“不行他的道”，诸部落的长老都不愿意让撒母耳的儿子继承士师的位子，而要求撒母耳为他们立一个王。

一开始，撒母耳不同意，众长老便祷告上帝。

于是，上帝对撒母耳说：

“百姓向你所说的一切话，你只管依从；因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我做他们的王。……故此，你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎样管辖他们。”（《撒母耳记》上）

撒母耳将上帝的话都传达给求他立王的百姓，说：

“管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前。又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械。必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼。也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他

必取十分之一，给他的太监和臣仆。又必取你们的仆人婢女，健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群他必取十分之一，你们也必做他的仆人。那时你们必因所选的王哀求耶和华，耶和华却不应允你们。”（《撒母耳记》）

但百姓竟不肯听撒母耳的话，说：

“不然，我们定要一个王治理我们，使找们像列国一样：有王治理我们，统领我们，为我们争战。”（《撒母耳记》上）

在这种情况下，撒母耳只能禀明上帝，为他们立扫罗为王。

王国奠定后，撒母耳与百姓话别，临行还不忘告诫百姓，他们犯了大罪，以后唯有尽心事奉上帝，才能免于灾祸，否则，“你们和你们的王必一同灭亡。”（《撒母耳记》上）

在这段经文中，上帝与王的对立已经以势不两立的形式表现了出来：有上帝，无王；有王，无上帝[“其实耶和华你们的神是你们的王。”（《撒母耳记》上）]。

有神的权威，就没有人的权威，但没有人的权威，也就没有他人的权威。人人只需要服从神的权威，而不需要服从他人的权威。抽象的至高无上的唯一神的存在，杜绝了任何一个人成为“神”的念头和途径。

但是，上帝虽有力量保护全体犹太人免遭某一个犹太人的荼毒，却没有力量保护所有犹太人免遭非犹太人的蹂躏，只有王才能“为我们争战”。扫罗为王后的第一件事，就是战胜亚扪人，这是对王的资格的一般证明。

成问题的是，为了“要他为我们争战”而设立的王，却很快就会“要我们为他争战”，最终连其本身在内一个犹太人都保护不了，“你们和你们的王必一同灭亡”。

更糟糕的是，王一旦确立，无论其如何行恶事，上帝再也下会干预，更坦率地说，上帝再也无力干预：神的统治一旦为人的统治所取代，这个过程便再不可逆转。以抽象的理论术语出之，就是：借文化规范施行的社会控制，一旦为借集权结构施行的社会控制所取代，这个过程完全靠其自身是无法逆转的。

因为，一方面，由于集权结构那种自上而下的层阶式或悬臂式控制方式，身居权力金字塔顶峰的人本来就不受权力结构的控制。

另一方面，集权结构又内在的要求执掌大权者具有超人的体能智能，包括超人的个体智慧。而个体智慧的极端成熟必然导致看破集体智慧，导致追求个体利益的极大化，导致将整合一切社会成员的神圣价值，演变为控制其他一切社会成员的权宜手段。

作为集权结构之伴生现象的那种“朕即法律”的独裁地位，标志着这个不受“社会”控制的大权在握者，现在同样不受“文化”的控制了。他成了一个身处控制的真空状态之中的人，也就是成了一个可以任意而行无所约束之人。这种状态同人类集体生活内在的有序化要求，必然形成根本的悖离。

人必须集体生活。这是自然的无上命令，也是社会的无上命令。而一切集体生活的生灵，无论是人还是其他什么，都不能不要求个体文出一部分天赋（即自然赋予）的权利。在一切个体权利中，对个体来说最具生物学意义即最能提高基因传递成功率，从而也就是最为基本的权利，无非就是体能和智能的使用权，说得赤裸裸一点，就是暴力与狡诈的使用权。集体只有把个体的这类权利部分地收缴起来，一则用于对付外部环境，包括自然环境和社

会环境，二则避免爆发频繁的“一切人反对一切人的战争”，才能稳固地延存下来。

初民之崇拜神祇，犹太人之事奉耶和華上帝，都是这样一种权利托管的特殊方式，而一切民族的神都多多少少包含着对个体使用暴力与狡诈，尤其是在集体内部使用暴力与狡诈的限制。

然而，这种主要以观念形态存在的限制，是一种较为宽泛的限制，一种较多地带有否定性质的限制，虽然在不同程度上，这种观念形态的集权也会将积聚起来的暴力和狡诈用于处理外部事务。《圣经》中时常出现的那个作法于异族人的被称之为“万军之耶和華”的上帝，就是一例。

不过，“他”毕竟是一种观念上的东西，常常连自己同子民的法定关系也维护不了，以至于出现“约柜被掳”之类令子民大失信心的事件。

相比之下，权力机构这个“利维坦”由于直接借助于人的肉体组织，在动员个体的体能智能，使其形成一股巨大的力量方面，具有高得多的效率。相应地，在对待暴力和狡诈的问题上，也采取了更为积极、更为肯定的态度，从而在应付外部事务时，确实发挥了更大更多更有效的作用，众长老要撒母耳效法列国，为他们立一个王，就足以证明，在这方面，神的权威敌不过王的权

可怕的是，这个“利维坦”不仅对付外部事务很有效，而且对付内部事务也很有效，甚至对付内部事务比对付外部事务更有效。因为外部敌人毕竟是一种同样有组织的力量，而内部对手常常只是零星的无组织力量，很多时候还是只会以神的权威来抗衡王的权力的那种不知天高地厚的力量，绝对不堪王权的一击。

于是，这种几乎无可匹敌的有效性，就像蛇诱惑夏娃一般地开始诱惑高居于权力结构顶峰且不受控制（确切他说最初多少还处于某个上帝即某种观念体系的约束之下）的那个独掌大权的人，诱使他看破上帝，诱使他试试“利维坦”（即通常说的国家机器）在他追求个体利益极大化中的有效性，这种诱惑往往在君王英明外患尽息的升平时候，达到了顶点。

更可怕的是，人类的欲望是满足不了的，单单生物学欲望已经是一个无底深渊，更何况还有与人类智慧同步发展的文化造就的需要！个体利益的极大化，是没有止境的，靠其自身是停不下来的，必经过“青破上帝”而至于“你们和你们的王必一同灭亡”！

开国之君扫罗妒贤忌能，为家天下而残害忠良，甚至不惜滥杀无辜，曾于一天之内残杀那和華的祭司 85 人，公然向上帝挑战。

英明的大卫王靠神的眷顾即百姓的拥戴而登上王位，却行神眼中为恶之事。他宴妾成群，却还为强占臣下乌利亚之妻拔示巴而陷他于死地，连带还送掉几条卫士的性命，以至于被先知拿单喻之为家有 99 头羊舍不得杀却强取穷人唯一的一只羔羊来招待客人的富户。

同时以智慧和财富著称当时享誉后世的所罗门王，穷奢极侈，压榨百姓，甚至不惜以仅合他全国捐税常规收入六分之一的价格，将 20 座城市卖给推罗王。他为了取悦他那人数上千的妃嫔，竟随她们的意信奉邪神，公然把神的灵位当作赏赐女人的玩物。

而所罗门的儿子，那个直接导致统一王国分裂的罗波安，行的尽是神眼中的为恶之事。他曾面对北方以色列国代表要求“轻赋薄徭”的恳诉，专横地声称：“我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭！我父亲用鞭子责

打你们，我要用蝎子鞭责打你们！”（《历代志》下）逼得以色列国背叛。

从此，以色列国与犹大国兄弟阋墙，自相残杀，后起诸王中行为恶之事的更其为多，更其变本加厉，为追逐那“蛇的诱惑”的专制权力而发生的内乱，几乎成了每一个君主登基时的必行仪式！希伯来民族的永生希望终于断送在那些英明程度等而下之而个体智慧越加发达的君王手中！

君王起来了。

上帝退位了。

洪水滔天了！

方舟何在？

重建圣殿！

上帝的道理

既然对任何民族来说，个体智慧的觉醒、王权的确立，都是一个宿命的过程，犹太民族同样在劫难逃，那么，犹太民族的独特智慧又表现在什么地方？仅仅体现为《创世记》中这些以后人的解释为转移的隐喻吗？

当然不是！

放眼望去，当年在迦南之地与古犹太民族争雄的诸民族，无论亚述人、新巴比伦人、埃及人、波斯人、马其顿人还是罗马人，不是在种族意义上灭绝了，就是在文化意义上中断了。而犹太人流散 2000 余年，至今文化犹存、民族犹存，甚至民族国家重新建立，整个民族呈现出从未有过的繁荣兴盛！仅从这一巨大反差上，就可以推断，犹太民族必有助其渡过这 2000 年洪水期的“挪亚方舟”！

民族之陷于洪水，是因为集体事物先陷入了洪水；要拯救民族于洪水、必先拯救集体事物于洪水。这艘承载着犹太民族根本智慧、拯救集体事物于洪水的方舟，就是犹太民族的《圣经》（在英语中，方舟 ARK 和放《圣经》的约柜 ARK 是一个字），而这种根本智慧的一个相对富集之处，就是《圣经》中的《约伯记》。

《约伯记》本身被今人称为《圣经》中三卷“智慧文学”之一（其他两卷是《传道书》和《箴言》），因其有“怀疑上帝的公义”之嫌，被认为“相当非圣经化”，属于《圣经》中的“异端之书”，并常有人对其被编入犹太教正典而感觉奇怪。

其实，从《约伯记》所内藏的犹太智慧之典型理路（远远谈不上全部）来看，它被编入圣经正典是完全合乎逻辑的。因为《圣经》毕竟不单纯是狭义犹太教的“樊篱”，更是广义犹太民族的“樊篱”。我们这里所首先感兴趣的，也是作为文化共同体的犹太民族的智慧。

《约伯记》在《圣经》中是独立的一卷，篇幅达 42 章之多。主要说的是一个叫约伯的义人如何无端受苦而信仰发生动摇，最后目睹上帝的存在而重新确立信仰，并再得上帝眷顾这么一件事。

在乌斯地有一个人名叫约伯。他完全正直，敬畏上帝，远离恶事。为此，一直得到上帝的赐福，生有 7 个儿子，3 个女儿。家产丰饶，有 7000 头羊、3000 头骆驼、500 对牛、500 头母驴，还有许多男仆婢女。在东方人中，约伯是第一个大户人家。

约伯虽然十分谨慎地事奉上帝，有一天还是突遭横祸，而这无端之祸竟

然还是来自于上帝。

上帝在魔鬼撒旦面前因为约伯的虔诚而自豪。撒旦却认为，约伯之事奉上帝，只是因为上帝赐福于他；如果上帝毁了约伯的家产子女，约伯必当面弃掉上帝。

上帝一时争胜心起，便将约伯交在撒旦手里，随他处置，以便从无端遭祸的反应中，验看约伯是否真的虔诚。

于是，在一天之内，约伯的牛羊驴和骆驼被人抢去的抢去，被火烧死的烧死，全部子女也在吃饭时因狂风吹塌房巨而被压死。

约伯突然遭此大变故，却没有改变他的虔信。

上帝为此在撒旦面前大大地炫耀。撒旦却回答说，这些毁掉的，都是身外之物；要是伤了约伯的身体，他一定会弃掉上帝。

好胜的上帝便又将约伯的身体交付撒旦处置。

于是，约伯从头到脚长出了毒疮，整天坐在炉灰中，拿瓦片刮身体。妻子劝他弃掉神，死了吧。约伯却认为，人可以从神手里得福，也可以从神手里得祸，坚持不改自己的虔信。

后来来了三位朋友，想安慰他，看到他的这副惨状，都放声大哭，陪着约伯一声不吭地坐了七天七夜。

到此时，约伯终于开口抱怨，诅咒自己，而这三位朋友则轮番劝说他。这些对话，占了整卷《约伯记》的主要篇幅，概括起来就是：

约伯百思不得其解，自己没有行恶事，何以突然遭此惨祸？上帝降祸于他，究竟为的何事？为什么不给他说明，也不给他一个辩白的机会？恶人得福，义人遭祸，上帝行事究竟有没有道理？

而朋友们的劝解都是，上帝善恶必报，约伯必有罪恶，才会招致如此之祸，上帝不会不公道。

由于三个朋友没有一个说服得了约伯，故事中又突然插进了一个布西人以利户（今人怀疑这是当时的“后人”为冲淡《约伯记》的“异端”色彩而特意增加的人物），他滔滔不绝地批驳了约伯，意思无非是，作为一个人，约伯根本不可能知道全知全能的上帝的道理。

以利户的氏篇大论刚说完，上帝就在旋风中出现，并对约伯痛加训斥。可上帝只字未提约伯遭祸的理由，只是大谈了一番自己的全知全能，以及对比之下约伯的无知无能。

约伯一见上帝显现，马上转过意来、虔诚忏悔，再无一点怨意。

有意思的是，接着，上帝却说，约伯的三位朋友所说的维护上帝公义形象的话，还不如约伯的抱怨正确，令他们去到约伯那里献上燔祭，否则，就要向他们发怒气。

最后，上帝重新赐福给约伯，让他重新生了七子三女、家产则增加了一倍。约伯自己又活了140年，直到年纪老迈，满足而死。

从这篇议论风生的《约伯记》中，可以明显地看出充分体现犹太民族智慧的若干独特的观念和理路。

其一是，约伯所受之苦毫无来由，原只为上帝与魔鬼之间的一次迹近打赌的争胜。但正因为如此，约伯受难从一开始就具有某种形而上的抽象性质：上帝要检测的是约伯为信仰而信仰的那种虔信，而不是像撒旦所说的，有益则信，有害则弃。

“为信仰而信仰”如果抽象为一般公式，就成为“为××而××”。这

本是犹太文化中的一个一般样式。这种类似于现代所谓“唯美主义”、“唯科学主义”之类的观念与价值，在犹太文化中是“司空见惯”的，犹太人更多的是“为学习而学习”、“为慈善而慈善”、“为律法而律法”。这种思考或评价样式的直接目的或效用，无非就是将功利性的标准，尤其是“一己功利”的标准排除在外。

“为××而××”实质上是一种通过将社会事物或社会行动视作自足之物或自足行为从而使之神圣化的一般样式。任何东西一经成为“为××而××”的东西，便成了目的本身，而非实现某种目的的手段。它对其他事物包括人所带来的影响，无论好坏，都不能作为评判它的标准。

这意味着，这种本质上人为的（集体人为的）事物，现在成了某种“自在之物”，某种神圣或者准神圣之物。而人类一旦承认自己的造物为神圣，也就是承认它们凌驾于他自己之上，承认自己的“卑污”。《圣经》中上帝屡屡为了人的自卑而宽宥了他们所行的恶事，其实正是因为人（个体）的自卑本来就是上帝（集体事物）的崇拜之反语。

所以，人为事物的神圣化，实质上就是取消了个体以自己的善恶来评判事物的资格。这是保护集体事物免遭“看破”厄运的最基本的方法。

其二是，约伯怀疑上帝的公义而三十朋友维护上帝的公义，结果反倒是约伯的怀疑比三个朋友的维护来得正确。这决不能理解为上帝承认自己的非公义，而只能理解为约伯所怀疑和三个朋友所维护的“对象”有问题。

约伯怀疑的不是上帝本身，而是他所知晓的上帝的道理。三个朋友维护的，也只是他们所知晓的上帝的道理。然而，以人类的这点智慧怎么能保证他们所知晓的上帝的道理便是上帝的真正道理呢？

既然不是真正的道理，那么对这种道理加以怀疑，当然要比对其加以维护来得正确。因为怀疑还可能引发出对真正道理的认识或接近之，而维护则只能永远停留在这一纯属误解甚或曲解的境地。

犹太人特别注重研习《托拉》（律法书），注重从“成文”《托拉》中重新发现“子虚乌有”或至少已像声波消失在空气中一样的“口授”《托拉》，甚至主张人在来世所能享受的最大幸福，乃是同上帝本人一起研习《托拉》，其中所包含的，就是这一“怀疑比盲目信仰庸俗化道理来得正确”的道理。

可以说，那种庸俗化的道理，已迹近于偶像，因为它已经成为某种刻板模式，其信奉者也迹近于偶像崇拜，而偶像崇拜正是犹太人最为反对的，“摩西十诫”中就有“不可造偶像”的律条。

犹太民族把“真正的道理”抬高到这般玄而又玄的高度，既从根本上否定了人僭越上帝的可能，同时也给予人根据现实需要而构想种种道理的“意志自由”和“思想自由”。这种“适度的开放性”是犹太民族在固守一本不变的《圣经》的同时却能始终跟上时代步伐甚至走在时代最前列的根本奥秘所在！

其三，将约伯与其三个朋友一起加以驳斥的那个凭空插入进来的以利户，又是一个说法。他的基本观点是，虽然上帝赏善惩恶，不无道理，但上帝的道理又不是凡人所能知晓的那种道理：

“论到全能者，我们不能测度；他大有能力，有公平和大义，必不苦待人，所以人敬畏他。凡自以为心中有智慧的人，他都顾念。”（《约伯记》）

这里，虔信被再一次拔高了：愚昧的虔信不如反思的虔信，而反思的虔信又不如“虔信的虔信”。这种类似于否定之否定的虔信链，实质上是将一

种庸俗化的虔信，即善恶必报甚至善恶现报这种现实生活中必然出现无数例外的逻辑，转变为一种充满神秘气息的虔信：上帝在执法，而不是在作交易。

“你若犯罪，能使神受何害呢？你的过犯加增，能使神受何损呢？你若为公义，还能加增他什么呢？他从你手里还接受什么呢？你的过恶或能唐你这类的人，你的公义或能叫世人得益处？”（《约伯记》）

上帝以不成理由的理由（即自己的全知全能和约伯的无知无能的对比）驳斥了约伯，毫无理由地痛责了约伯的三个朋友，却没有一句话批评以利户。这不会是上帝耳背了，没有听见以利户的辩辞，只能是上帝默认了以利户的道理：甚至上帝也是以凌驾于其一己利害之上的公义为评判标准和执法依据的，否则就是在“作交易”。这无异于对“一己利害”实行“种族灭绝”政策。

上帝尚且如此，那么义人更应超越自己的利害，纯以上帝之道来行义。行义绝对不应是一种借行善来打动上帝之举，而应是一种自足的行为，一种以自身为目的的行为。

而且，上帝是不可知的，只能信。这里的信与前面的疑显然构成了一对矛盾：信了，就不能疑；疑了，就不是信。信和疑本来就是二者心居其一不能两全的。然而，犹太智慧偏偏要它们同在。

信是一种形式，一种态度。信，信的是上帝总有道理。但究竟是什么道理，则不能信，只能疑。因为凡是人类智力所及的道理，只能是“无知无能”或充其量一知半能的人的道理，而不是上帝的道理。所以，信是对信仰行为本身的信，而疑则是对怀疑活动之结果的疑。

这种信和疑的统一，既确定了人类理性探索的权利，引导人类理性去探索未知的世界（在神学上是“上帝的道理”，在科学上是“自然的规律”），又从根本上否定了人类理性的能力。这种否定是对一己利害的个体尺度的更深层次的否定：人类一己利害的尺度之所以不合用，不单纯是因为标度不准，而是人类根本连设立标准的资格都没有。不是方法不对，而是方法论上的根本错误！在上帝的全知全能面前，个人只有放弃理性思考，即在这些问题上的理性思考，虔诚地遵循上帝之道亦即犹太民族的文化规范，方为正道。拉比在犹太生活中的特殊地位，就同这一潜在的观念有关。

就此而论，犹太智慧本质上是一种以集体智慧为主体的智慧，一种拒斥个人理性的无意识层面的智慧。这种诉诸无意识的方法本是抵御个人理性觉醒的最佳武器。

而且，有材料表明，犹太民族确实很早就会熟练使用借暗示来使无意识层次的愿望或恐惧上升为意识层次的表象这一方法，可见犹太民族历来是在集体有意识地或至少下意识地利用个体的无意识，全套犹太经典、律法、节期和礼仪，明显违反“科学逻辑”的拉比逻辑和拉比习用的“冷传播”手法

犹太教法典《塔木德》中记有这样一则故事：有个罗马士官去见拉比，对他说：“听说犹太人非常聪明，那么，你能否告诉我，今天晚上我会做什么梦？”当时罗马人最大的敌人是波斯。拉比便说：“也许你会梦见波斯人袭击了罗马，要罗马人当奴隶，叫罗马人做他们最讨厌的事。”第二天早上，罗马士官跑到拉比那儿，对他说：“你为什么能预知昨天晚上我做的梦？”原来这个士官并不知道梦来自暗示的道理，连自己被暗示都不知道。本节中我们一般不对所提出的论点加以详细论证，因为许多论点实际上包含在以后各章各节之中，并构成其中的重点内容。考虑到有关意识与无意识问题在本书中没有作专门探讨，故此这里给出一点材料以作佐证。

以及今日以色列仍然不允许对犹太教作纯科学的研究的规定，在诉诸非理性的无意识这一方面，完全是一脉相承的。

顺便说一下，精神分析学之由犹太人发现并成为一门“犹太科学”，并非偶然。只有像其奠基者西格蒙·弗洛伊德那样的既坚持犹太人身分又不相信上帝的犹太人，才能随意进出意识与无意识层次，才能感受和察觉两言之间的隔绝与交通，并将意识尤其是科学理性带进无意识层次。

其四，令人惊讶的是约伯见到上帝显灵后的表现：约伯不再追问道理，只要证明上帝的存在，一切抱怨顷刻消解，而丝毫没有以自己的遭难，再向上帝申诉：

“我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶我自己，在尘土和炉火中懊悔。”（《约伯记》）

这种只要所信仰的存在而不计利害的表现，再一次反映出犹太人不以个人功利作为评价事物的尺度的根本观念。

“在”是超越功利之上的最高标准！

犹太民族可以从上帝手里得福，也可以从上帝手里遭祸，他们对上帝的唯一要求就是“他”的“在”。即使“他”实际并不“在”，犹太民族也要求“他”“在”，确信“他”“在”。可以说，只要犹太人“在”，犹太民族“在”，“他”也就“在”。

所以，不是上帝选中了犹太人，而是犹太人选中了上帝；不是上帝要犹太人存在，而是犹太人要上帝存在；不是上帝使犹太人得以存在，而是犹太人使上帝得以存在。使上帝得以存在的犹太人因为上帝的存在而得以存在：犹太民族本来就是一个文化共同体，犹太民族的存在就是因为有许许多多流散的个体相信有一个叫“犹太”的民族存在。许多时候，他们的这种信念还是因为那些一心想“最后解决”犹太人的人的迫害行为而得以重新确立、巩固和增强的。犹太民族就是由这样一些不计个人利害，越因其犹太人身分遭祸而向心力越强的个体所组成的民族。在西方，这样的犹太人有时被称之为“为了犹太人的地狱”的犹太人。不管这一称呼中是否别有褒贬之意，犹太人尽可以视之为深受“孤独”之苦的世人对其独特的民族凝聚力、生命力的一种半是艳羡的礼赞，因为唯有具备卓越的集体智慧的民族，才有可能培育出、保存着如此感人的民族（集体）素质！

这种“唯在是念”精神，稍加转型便可以成为对政治理想、科学真理、经营成就以及自己所从事的一切事业的无条件执着。“为了政治家的地狱”的政治家、“为了科学家的地狱”的科学家、“为了实业家的地狱”的实业家、“为了××家的地狱”的××家，才是具有最高敬业精神的政治家、科学家、实业家和一切××家！一个完全把自己交托给“神”的民族，最后成就的是一批真正的人中英杰！

其五，上帝在证明了自己全知全能的“在”之后，回过头又证明了自己执法的公正：

“那和华就使约伯从苦境转回，并且那和华赐给他的，比他以前所有的加倍。……”（《约伯记》）

至此，公义之道的“在”已经不是约伯所抱怨的毫无理由，也不像以利户所说的虚无飘渺，而是实实在在地“在”，实实在在地奠立在“实利”之上。

这意味着，这种超越了个体利害的“在”的证明，最终又曲折地返回到

个体实利上来了。因为如果说，上帝的显现对约伯来说，是其信仰的实在性的证明的话，那么，“约伯的弟兄、姐妹，和以先所认识的人”，都从约伯之先遭祸而后遇福看到了他们信仰的实在性的证明，而世代代的犹太人则从《约伯记》中看到了自己信仰的实在性的证明，所有这些除约伯本人之外的人所看到的证明，都是实利的证明。实利成为“上帝的道理”的证明形式！

这种既赋予“道理”以实利的实际内容，又赋予实利以“道理”的象征意义的巧妙安排，再清楚不过地表明，犹太民族的一般心态和基本观念就是：“道理”与实利是相容，相合、相一致的。真正的“道理”能够带来实利，而可靠的实利必来自于遵循“道理”。“道理”（人理）与实利（事理）的这样一种融合，才是真正的“道理”！

人类世界首先是个“人理”世界，像犹太人这种以一本《圣经》为生活蓝图（同时包括过去现在将来的生活）的民族，其所处世界的“人理”性质更甚于其他民族的世界，这个世界的延存和（更合乎理想的话）繁荣，靠的不单单是一般意义上的集体智慧，而是某种更高级、更具决定性意义的智慧——自觉不自觉地达到的人理与事理（客观规律）同一的程度。

人类社会的发展在某种意义上毕竟是一个“自然历史过程”，人类社会的健康发展毕竟有赖于人类对支配自身的客观规律的认识。人类越是在早期，对这种客观规律认识得越少，其中上升为相对正确的理性认识的也越少。但越是在这种缺乏认识状态下人类所自发形成的人理，对人类生活的影响却越大。尤其像犹太民族这样以一本《圣经》为民族樊篱的，如果这种人理是一种有悖事理的荒谬安排的话，那么，这个民族只能像历史上已经消失的那许多民族一样，成为今人探古凭吊的历史陈迹，而决不可能延续至今。

而事实是，犹太民族不但延续了下来，而且活得比许多后起民族都好。这再好不过地证明了，犹太智慧是一种融合了人理事理的智慧。犹太人在信守人理（集体规范）的同时，就可以获得约伯那样的实利回报，尽管他们常常也要同民族一起因这集体规范而遭受更其无端的惨祸！

这种融“道理”与实利于一体的巧妙安排，还于无形中在相当高的层次上实现了集体要求与个体利益的融合：在抽象的集体要求获得个体利益的坚实基础的同时，可以直接经验的个体利益也具有了集体要求的升华形式。前面提及的“为××而××”的神圣化样式，不过是这种安排的一个例子、一种形式或者一项机制。犹太教（哈西德派）可以允许吃、喝、性交甚至抽烟这类凡俗的东西借虔诚而成圣；犹太生活没有分裂成世俗生活和宗教生活这就然不同的两个世界，都从一个非常重要的侧面反映出，犹太民族借集体智慧而建立的集体与个体之间的良性关系。

这意味着，困惑着中国人数千年甚至至今余响犹存的义利之辩，在犹太民族的《约伯记》中已萌发了完满解决的幼芽：个体的利符合集体的义，集体的义有助于个体的利；集体的利包含着个体的利，个体的利汇聚成集体的利！

这里没有“为富不仁”，没有“不义而富且贵，于我若浮云”，没有“君子喻于义，小人喻于利”这种种道德困境人格分裂，有的只是；信守集体规范乃是个体实现自身的最有利途径！

“信守集体规范乃是个体实现自身的最有利途径”，这是最最便捷、最最聪明的协调集体与个体关系的方法，是最最人道、最最有效的整合个体的文化机制。它从根本上避免了集体生存要求同个体生存要求的冲突，避免了

个体为追求自身利益极大化而看破集体智慧的潜在可能性，避免了个体冲决文化规范之网而为祸集体的现实可能性。集体对个体下战而胜了！更确切地说，应该是集体与个体已经不再战了！（这当然是一种过于理想化的说法。）

犹太民族有能力保证个体在集体生活中获得最大的生存机会（从大流散开始直到今日，散居世界各地的犹太人相互之间所表现出来的那种息息相关、同舟共济的热切情境，可以毫不夸张地说，为其他一切民族所罕见。），有能力保证“信守集体规范乃是个体实现自身的最有利途径”（哪怕最不愿意承认自己是犹太人的成功者，也决不会缺少一种旁人不会认错的犹太味，这几乎已经成为历史通例。），正是犹太民族根本智慧的最为集中的表现！犹太民族令人赞叹不已的生命力、凝聚力、创造力、生产力以及其他一切谜一般的神奇魅力的奥秘，根本上就在于这种集体智慧之中！

…… 正当我们告别的伯之时，忽然对《创世记》中上帝处置人类智慧之觉醒的对策，有了新的感悟：

上帝放逐亚当、夏娃不就是放逐“人自己的善恶”，即个体尺度及其产生基础个体智慧吗？

犹太民族作为一个种族意义上开放的民族，以遵守上帝的律法为民族身分，不是一种最有效的放逐因个体智慧过于发达而看破作为犹太民族之象征的上帝律法者的办法吗？

纵然个体理性的觉醒、个体智慧的发达是不可回避的历史宿命，但犹太民族却把这些无法无天的窝里斗种子选手赶到窝外斗去，等到他们斗得头破血流两败俱伤不能再斗不想再斗不敢再斗之时，尽可以重新皈依上帝，这岂不是一种最富幽默感的谋略？

上帝不是手持笑柄的上帝，而是脸带讪笑的上帝！

上帝并不紧张。

上帝并不惊恐。

上帝权威不倒。

人类乐园不失。

圣殿长存！

第二章 伦理的民族 道德的智慧

犹太教在道德学家那里有一个别名，叫做“伦理一神教”。这个名称表明，那和华上帝眼中的第一等大事，是人与人之间的关系。

所谓“人与人之间的关系”是相对“神与人之间的关系”而言的。因为上帝造就了人类共同的祖先，所以人类世世代代一切成员都心须在上帝面前“自卑”。除此之外，任何一个人都不须甚至不得向任何一个人、任何一种物“自卑”。因为向他人他物的“自卑”就是“跪拜他神”，这是在忌邪的那和华上帝眼中为恶之事。

全知全能的上帝知道，人不怕下跪，就怕下跪在他人跟前，人不怕受神的约束，就怕有人可以不受神的约束；人不怕唯一的神，就怕假冒伪劣的“人”神！

所以，在正宗的“神与人的关系”支配下的“人与人的关系”是天然的平等关系、天然的民主关系、天然的法律关系、天然的最合乎道德的关系！

己所不欲，毋施于人

犹太文化与中国文化有一个地方非常相似，那就是两者都非常重视伦理，即人与人之间的健康而友善的关系。中国文化的伦理价值体系的主体是儒家学说，又称仁学，而犹太教也素称伦理一神教，用社会学的术语来说，也就是着眼于以神学的形式来协调人际关系。正由于这个原因，犹太智慧与中国智慧在处理人际关系的基本原则方面，达到了高度的共识。

中国的伟人孔子说过，仁就是“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，毋施于人”。同样，犹太历史上最著名的拉比之一，希雷尔拉比也曾对犹太文化的精髓作过如是界定。

希雷尔拉比出身贫寒，靠自己的天赋和勤奋，掌握了渊博的知识，2000多年来，他的言论一直被人们广泛引用。据说，所谓耶稣基督的言论，有许多其实就是希雷尔拉比所说的要言。

希雷尔拉比当了犹太教首席拉比之后，一次来了一个非犹太人。他要希雷尔拉比在他“能以一只脚站立的时间里，把所有的犹太学问告诉他”。可是，他的脚还未提起来，希雷尔拉比已要言不繁地把全部犹太学问浓缩为一句话告诉了他：

“不要向别人要求自己也不愿意做的事情。”

当然，这里引的是译文，希雷尔拉比不会说中文，更不会使用孔子用的那种文言文，尽管他们各自所处的时代相隔并不远。但要是我们真的想把这句话译得“要言不繁”的话，显然，最好、最方便的莫过于直接借用孔子的那句话：“己所不欲，毋施于人。”

两个古老民族的智者对各自文化作出了完全相同的界定，这并不奇怪。因为无论哪个民族，在人类生活的最本质特征上，都是同一的，民族文化的成熟、集体智慧的发达必然带来对其中真谛的同样的把握。

人类的生活都是社会生活。这意味着，人与人之间的最原初的关系，必定是一种互助互谅的关系，这种关系本身又必定建立在互相理解的基础之上。这种理解不管从理论上说可以有多少环节多少障碍，但在经验上，只要我们大家都是人，就可以从自身的趋乐避害的原始要求上，找到理解他人的

前提。“己所不欲，毋施于人”，便是一条极便于掌握应用的互相理解、互相体谅、互相谦让的与人相处原则。

不过，这条原则毕竟还只是一条一般的原则，在面临具体问题时，如何恰如其分地掌握好分寸，还需要当事人体察特定情境中人际交往的微妙之处。在这一点上，犹太教典籍《塔木德》给出了一个极富教益的实例。

一次，有位拉比要召集6个人开会商量一件事，便让人安排下，去邀请6个人来。可是到了第二天，却来了7个人，其中肯定有1个人是不邀自来的，但拉比又不知道这第七个人究竟是哪一位。于是，拉比只好对大家说：“如果有不请而来的人，请赶快回去吧。”

结果，7个人中最有名望的人，那个大家都知道他一定会受到邀请的人却站了起来，走了出去。

显而易见，这个人是在为他人背黑锅。他知道，七个人中必定有一个人没有受到邀请，但既然到了这里，再要自己承认资格不够，是一件令人难堪之事，尤其还当着这么多人的面。为了保护这个人的自尊心，最好的办法不是——对质证明自己出席会议的资格，而是干脆让他“混迹其中”，借匿名状况来保全他的面子。所以，那位有名望者的退让，可谓用心良苦。但能如此设身处地地为他人着想并采取相应行动，正体现了他的仁慈之心。就此而言，我们可以说，这则寓言首先弘扬的、就是“己所不欲，毋施于人”的道德精神。不过，这还只是第一层意思。

《塔木德》的使命本来就是为人们规定，在怎么样的具体情境中，碰到怎么样的具体问题，应当如何恰当而妥贴地遵循哪一些具体规范。上述事例也只是《塔木德》有意选择或人为设定的一个特殊情境及其对策。但就是从这一情境、其中的出场人物及其表现上，可以进一步看出犹太民族那种追求行为最大程度的合情合理的智慧。

走掉1个人，是解决上述窘境的基本方法。但究竟走掉谁，却大有讲究。即便有人为了保全他人的自尊心而主动离去，但要是他本身也处于可邀可不邀的临界状态，那么，他的主动离去很可能被别人，除了那个心照不宣的真正不邀自来者之外，认作是不邀自来者，从而多多少少会受到一些诸如“此人自以为了不起”之类的不出口的贬低。而这种虽然没有多大分量的“道德污名”，本不该落在他身上的。如果要求这样一个人主动离席，那是对他的不公正。

为此，《塔木德》特意安排了一个不可能背黑锅的人物出场：人人都知道他处于必邀之列，那么他的退场一眼就可以看出是一种高姿态。“污名”沾不到他身上去，相反，只会进一步增加他的声望。

从这里不难看出，《塔木德》追求的是一种在帮助别人的过程中，人人得利的结局，而不是将某种对个体有害无益的道德义务强加于“君子”（无贬义）身上。这种既顾及他人的利益，也顾及君子的利益的伦理安排，不仅本身极为道德，而且作为道义引导，也可以最大程度地减少被引导者的委屈感，或者更严重些，反感，从而最有效地教化之。

设身处地地为道德典范们着想，将“己所不欲，毋施于人”的道德原则同等程度地适用于他们，使他们能保持一个人的全部水灵灵的内心体验，而不致于因为过分的要求和实质上的漠视，导致他们变为机器人身上的螺丝钉甚至伪君子，是真正表现出一个民族的道德智慧的神来之笔。

人所不欲，毋施于己

从前文述及的例子，即在令人窘困的情境中，有名望者主动退让来成全他人，我们侧重于发掘了犹太民族在将“己所不欲，毋施于人”的道德原则具体化时那种独具特色的周详妥贴的智慧。除此之外，我们还隐隐然地感觉到其中似乎仍有可作进一步开掘的更深意蕴。这就是，“己所不欲，毋施于人”应该是一种双向适用的原则：健康健全的伦理道德体系不仅应该有“己所不欲，毋施于人”的要求，也应该有“人所不欲，毋施于己”的要求。

稍加分析的话，便不难看出，一切形式的“己所不欲，毋施于人”的原则，都内含着若干关于人性的假定。

首先，这一原则假定存在着共同的人性，换言之，即为人性的同一性。凡是人类的一员都具有共同的基本意向、欲求和满足，都有共同的快乐和痛苦的对象，都有共同的趋乐避害的本能。人类的所有这些共同点，构成了设身处地为对方着想的前提和可能性。没有这些，就会出现一方的好心好意另一方纯粹成为强加于人的尴尬局面。

其次，这一原则还假定，所有人出于本性的要求都是等价的，换言之，即为人性的等价性。形式上，我们只能由己及人，从自己的要求与感受出发来设想或猜度对方的要求与感受；但从原则上，我们决不能以自身为本位，而认为自身高于他人，优先于他人。这种人性的等价性是运用“己所不欲，毋施于人”的原则的价值前提。

再次，作为一个道德原则，它还隐含着承认他人人性的优先性，甚至克制自己的人性要求，以协调人际关系的涵义。

社会事物，包括人的行为中有许多都像取予、得失、胜败等等一样，具有正负两极效应。对一者是符合人性要求的东西，对另一者可能就是违反人性或者不太合乎人性的东西。所以，按照这一原则，个体在追求自己的人性要求时，必须顾及不致于因此而将违反他人人性要求的东西强加于他人。在可能造成这种结果的情况下，“己所不欲，毋施于人”的原则隐蔽地要求个人主动放弃自己的追求，尽管这种追求本身是符合人性的。所谓“友谊第一，比赛第二”就是一个极端的例子。

对于这三条假定，由于第一条是其余一切假定的基础与前提，相互之间没有抵触之处，所以不加讨论。成问题的是第二、第三条假定，两者实质上是既相联系又相对立的。

不承认人性的等价性，就不可能进一步承认对方的优先性；反过来，承认了对方的优先性，无疑又否定了从“我”的角度看过去的，双方人性的等价性。

正由于这种内在悖谬的存在，使“己所不欲，毋施于人”的原则，在某种程度上成为倡导他人优先性的单向道德要求，而从严格的道德意义上说，任何单向性的道德要求，就其总是在相当大的程度上压抑主体、贬低自我的价值而论，内在地就是不够道德，甚至不道德的。

因为这种单向性的存在，很容易导致由承认泛化的他人的优先性转变为承认特定的他人的优先性，由承认随情境而变的他人优先性转变为承认固定不变的压倒一切的他人优先性。如果这两者再结合在一起的话，就会成为一种只承认某一他人无条件优先性的不道德的信条。

一切专制国家中，居于权力顶峰者之所以要给自己套上一轮伦理的光环，越是强权政治越是伦理化，其内在机制就在这

所以，以犹太民族那种天然地反对人神、反对强权、反对同为肉体凡身的他人篡夺上帝地位的本能，必定觉察出这种单向性，看出这种单向性的不道德的内在倾向，进而必定在某种程度上和一定范围内，否定这种单向的他人优先权。前文述及的那个寓言，在深层次上就包含着这种洞察和对策、而更为明晰的表达，则见之于犹太教拉比关于人己关系的讨论。

犹太史上有一部著名的神学和法学著作，名为《密西拿》，是成文律法《托拉》之外的《口传法规》的标准部分。《口传法规》紧密结合《圣经》戒律，借助于个别案例，来考察人们的行为。这些案例都围绕着一个问题：一个想在各方面符合《托拉》精神和规定的人必须做什么和不准做什么。以后，《密西拿》同《革马拉》（律法释义汇编）一起组成《塔木德》（犹太口传律法）。

从这本蕴藏着犹太民族丰富的道德智慧的巨著中，我们可以找出两则典型案例，从中看到犹太民族关于人己关系的思考和处理。

第一则案例如下：

有一个人来找拉瓦拉比，请教他一个问题：

“市长要我去谋杀一个人，我要是不去，市长就会派人来杀了我。在这种情况下，我该怎么办？”

拉瓦拉比回答说：

“宁可让他杀掉你，也不要犯谋杀罪。你为什么认为你的血就比他红呢？”

第二则案例是：

有两个人外出旅行，走进了荒无人烟的大沙漠。其时，两个人只有一个人有一点水。这点水如果两个人喝，则两个人都终将渴死在沙漠里；如果一个人喝，则此人就可以活着走出沙漠。在这种情况下，人应该怎么办？

本·派图拉比教导说：

“拥有水的人应喝以活命。”

按照犹太人的观点，拉比对这两个案例之所以得出这么样两个结论，是因为分别基于如下两条原则：

人不应视自己的生命价值高于他人。

一个人自己的生命价值决不低于他人。

要是我们越俎代庖一卜，将这两条原则结合在一起的话，马上可以看出，这不就是一条人己关系双向对等的原则吗？

一个人没有权利把自己不愿意要的东西（死亡）强加于他人（谋杀他），但一个人也不应该把一般人都不要的东西（死亡）强加给自己（渴死）。而当人己双方都面临着人类所不要的东西而又必须由其中一方承受下来（哪怕纯属被动地）的时候，就让每个人自己拥有的客观条件来决定，而不作人为干预。

这种把问题的解答同初始的物质条件相挂钩，不作人为干预的方法，从形式上看，是暂时地给道德原则“加括号”，把它“悬置”起来，借以回避问题；但从实质上看，不就是不借道德之名，将不道德的要求强加给信守道德之人吗？

不可否认，任何道德体系都内在地具有抬高整体，包括作为整体之具体化的他人，而贬抑自我的要求这一根本倾向。犹太民族的道德信条也不可能

完全消除这种倾向，除非不成其为道德。

然而，在道德有可能越出“道德”的范围，而成为某种不道德时，犹太民族却极为合理、极为道德地紧急制动，借悬置道德来给出了最为道德的准则。这种以物的合理性，即物的归属，来规定人的合理性（即伦理或道德标准）的做法，正典型地体现了犹太智慧的一个极为意义重大、极具现代色彩的特征：主观合理性与客观合理性吻合，主观合理性受客观合理性决定，或者更确切地说，人的合理性与物的合理性的同一与融合。

“人所不欲，毋施于己”，不愧为道德的智慧、智慧的道德！

不脱离民族的慎独

犹太人有这样一个观念，即人类居于动物与天使之间，越靠近天使，便越接近神圣。

“那么，神圣到底是什么呢？”一位拉比问学生。

学生纷纷答道，为神牺牲生命是神圣；经常祷告是神圣；守安息日是神圣，等等。各种回答不一而足。

可是拉比却说：

“正确的答案是：神圣就是选择吃的东西，和你怎样去做爱。”

学生一听此言，顿时哗然：

“什么？难道不吃猪肉啦，什么时候不可以做爱啦，就是神圣之事吗？”

拉比给出的理由很简单，也很实在：

守安息日的状态，大家都会知道；为了神而牺牲生命的事，别人一看也可以知道。

然而，你在自己家里吃什么，别人并不知道。在做客时或在大庭广众之下，吃的都是犹太律法规定可以吃的东西；但回到家里却吃了完全不同的东西，这样的情形完全可能发生。

性行为也一样。没人看得见你做爱时的情况，是否遵守律法的现定，只有你自己知道。

这就是说，在家里饮食时和发生性行为时，人类可以任意站在动物与天使之间的任何一个位置上。唯有这个时候，能够提高自己的人才是真正的神圣。

犹太人的这一说法，用中国的道德习语出之，就叫“慎独”。

在众人面前受到社会的压力，遵守规范是比较容易的。而单居独处之时，外界压力完全消失，只剩下内心的良知抵御着蠢蠢欲动的恶念，唯有此时能把持得住自己，方算得上有道德根抵的人。所以，《塔木德》上有一句话，叫“在他人面前害羞的人，和在自己面前害羞的人之间，有很大的差别”。

这个差别，借用略显过时的文化学术语来说，就是“罪感”和“耻感”的区别。

所谓“罪感”就是把罪之恶看作是由罪本身的属性决定的。无论何时何地，人知我知，犯罪就是为恶，就是一件应该激起愧疚之心的事情。

而所谓“耻感”，则把罪之恶看作某种取决于外界状态的属性，罪中为人知者方为恶，否则，无所谓恶不恶。所以，犯罪者的愧疚或者更恰当地说，愧悔，不是为了作恶本身，而是为了作恶竟然被人发现。这种“愧”是为了“出丑”而愧；“丑”要是不出来，何愧之有？这种“悔”是为了搞错时机

而悔，要是正逢无人发现的机会，何悔之有？

从文化规范的内化程度来看，“罪感”显然远甚于“耻感”。在“罪感”支配下的个体行为，要比在“耻感”支配下的行为，在遵守规范时有着更大的自愿性、自觉性和自律性。这三种属性在犹太人的行为中表现得是十分明显的，它们反映的是犹太文化整合的有效，促进的是犹太民族的凝聚。

犹太民族的大门始终敞开着，不能遵守上帝律法的人尽可以自己走出教门，何况连犹太共同体都长期处于某种“独居”状态，更不要说犹太人个体了，这样一个民族不能不要求其成员多多“慎独”，多多“知罪”。在拉比的教诲中，“独居都市而不犯罪”，之所以能同“穷人拾遗不昧”和“富人暗中施舍十分之一的收入给穷人”同列为“神会夸奖的三件事”，其共同之处，尽在一个“独”字。犹太人的上帝所赞赏的“慎独”，其实正是犹太民族延存的基本要求。

不过，犹太民族的“慎独之智”还不止于此。

犹太民族褒奖“慎独”，但决不弘扬“独善其身”式的“慎独”。隐士式的“独善之人”不是犹太社会尊崇的楷模。

从前有个优秀的拉比，受到大家的景仰。因为他的行为高洁，为人亲切而富于慈爱之心；他做事十分拘谨，很注意小节，同时，对神又非常地虔敬；生活谨慎得走路不会踩上一只蚂蚁，对神所建造之物绝不加以破坏。所以，他理所当然地受到弟子们的衷心爱戴。

过了80岁后的某一天，他的身体突然一下子开始变得虚弱了，并很快地就衰老下去。他知道，自己的死期已经临近，便把所有的弟子叫到了床边。

弟子到齐了之后，拉比却开始哭了。弟子十分奇怪，便问道：

“老师为什么要哭呢？难道你有忘记读书的一天吗？有过因为疏忽而漏教学生的一天吗？有过没有行善的一天吗？您是这个国家中最受尊敬的人，最笃敬神的人也是您；并且您对那像政治一样肮脏的世界从来没有插过一次手，照道理老师您没有任何哭的理由才是。”

拉比却说：

“正是因为像你们说的这样，我才哭啊。我刚刚问了自己：你读书了？你向神祈祷了？你是否行善？你是否做了正当行为？对于这些问题，我都可以作肯定的回答。但当我问自己，你是否参加了一般人的生活时，我却只能回答：没有。所以我就哭了。”

以后的拉比们常用这则故事来劝说一些不在犹太人共同体活动中露面的人，以使他们一起“参加一般人的生活”。从这里不难看出，这个“一般人的生活”不是指一般意义上的衣食住行，也不是指常人的其他感性生活，而是特指犹太民族的集体生活。

《塔木德》明确宣布：

如果一个犹太人完全与一切世事脱离，只是用功学习10年的话，10年后他就不能向神祈求宽恕了。因为不管你把学问做得多好，把自己与社会隔开，这本身便是罪恶。

这意味着，犹太人之所以成为犹太人不仅在于他作为一个纯粹个人能够遵守犹太律法，更在于他必须是作为一个犹太民族的自觉成员能够遵守律法。犹太民族要的是“慎独”的民族成员，而不是为“慎独而慎独”，“慎独”到最后成了“一盘散沙”似的孤家寡人，这无疑会使犹太人作为一个民族不复存在。

所以，个体的这种有分寸的慎独，这种不忘民族身分、不脱离民族生活的慎独，才真正体现了更高意义上的整合成功。否则，就说不清这套文化规范及其内化机制究竟在“为谁作嫁衣裳”了。

适度的享乐与适度的道德

善行与享乐（指狭义的感官享受）常常是难以两全的。追求善行，会导致放弃享乐；而追求享乐，也会导致善行的失落。这几乎是一切民族的道德观念必定面临的一个基本两难。

在中世纪基督教社会中，片面追求善行，导致极端的禁欲主义；在中国的宋明理学中，片面讲究“天理”，同样导致“灭人欲”的强制性要求，在道学先生们偏激火爆的嘈杂声的背景上，犹太民族的话语听起来却令人顿生清凉舒心之感。

犹太人有一则关于道德与享乐之关系的寓言，其中以比喻的方式表达了他们的一般看法。

有一艘船在航行途中遇到了强烈的暴风雨，偏离了航向。

到次日早晨，风平浪静了，人们才发现船的位置不对，同时，大家也发现前面不远处有一个美丽的岛屿。船便驶进海湾，抛下锚，作暂时的休息。

从甲板上望去，岛上鲜花盛开，树上挂满了令人垂涎的果子，一大片美丽的绿荫，还可以听见小鸟动听的歌声。

于是，船上的旅客自然地分成了五组。

第一组旅客认为，如果自己上岛游玩时，正好出现顺风顺水，那就会错过起航的时机。所以不管岛上如何美丽好玩，他们坚持不登陆，守候在船上。

第二组的旅客急急忙忙地登上小岛，走马观花地闻闻花香，在绿荫下尝过了水果，恢复精神之后，便立刻回到船上来。

第三组旅客也登陆游玩，但由于停留的时间过长，在刚好吹起顺风之时，以为船要开走而慌慌张张地赶回船上来，结果，有的丢了东西，有的失去了好不容易才占下的理想位置。

第四组的旅客虽然看到船员在起锚，但没看到船帆也在扬起，而且以为船长不可能扔下他们把船开走，所以，一直停留在岛上。直到船要起航之时，他们才心急慌忙地游到船边爬上船来。其中有些人为此受了伤，直到航行结束，也没有痊愈。

第五组旅客由于在岛上陶醉过度，没有听到启航的钟声，被留在了岛上。结果，有的被树林中的猛兽吞吃了，有的误食有毒的食物而生了病，最后全部死在岛上。

在拉比的解说中，故事中的船，象征着人生旅途中的善行；岛则象征快乐，各组的旅客象征对善行和快乐持不同态度的世人。

第一组的人对人生的快乐一点儿不去体会。

第二组的人既享受了少许快乐，又没有忘记自己必须坐船前往目的地的义务，这是最贤明的一组。

第三组的人虽然享受了快乐并赶回了船上，但还是吃了些苦头。

第四组也勉强赶回船上，但伤口到目的地还没有愈合。

人类最容易陷入的还是第五组，往往一生为了虚荣而活着，忘记将来的书而不知不觉吃下有毒的甜蜜果实。

“适度享乐而不忘追求善行的人才是最贤明的”，能说出这样一句话的拉比，能确立这样一种标准的宗教，其本身又是何等的贤明！它清楚地表明，在犹太人的心目中，理想的人格决不是那种闭眼不看世界、逃避尘世乐趣的禁欲主义者，而是知道如何享受生活却又能不越出一定限度的人。

对尘世以及尘世乐趣的这种态度，从犹太神学的立场上看来，本是十分正常的。

既然世界以及其中的一切无非都是上帝所造，那么享受世上的乐趣，也就是上帝赋予人类的特权，甚至可以说义务。伊甸园中不也有着“悦人眼目”的树木与可口的果子吗，这不是上帝特地为人栽下的吗？人为什么要忤逆上帝的旨意而坚持不用呢？只要不去用那棵智慧树上的果子就可以了，其余全无禁止的必要。

所以，在拉比们看来，那些明明知道有好东西却偏偏不去享受的人，皆属有意与上帝为难之人，到最后都不能不向上帝交代清楚为什么他要这么做。拉比推荐的是这样一种人的模型：有一个漂亮的家、一个漂亮的妻子和一些漂亮的衣物，因为它们会使人心情愉快。

岂止仅仅“心情愉快”！甚至只要想到这些，就可以少三分恶的冲动，而多三分善的追求！

正是出于这个道理，拉比们甚至把发誓不喝酒的人称为“罪人”，并进而推断出：“既然一个戒酒的人就被认作罪人，那弃绝生活享受的人更是大罪人了。”

不过也正是在对酒的态度上，最典型地反映出犹太民族那种掌握适度的分寸感。

拉比们一向认为，酒这样东西最忌过度，少喝一点是好事，喝多了，麻烦就来了。“只要不沉溺酒杯，就不会犯罪。”“酒进了头脑，辨别能力就出来了；酒进了头脑，秘密就被挤出来了。”

多喝之所以误事，因为这是撒旦在人类种葡萄准备酿酒时就做下的手脚。

当年挪亚种第一枝葡萄时，撒旦跑来问过：“你在干什么？”

挪亚说：“我在种一种非常好的植物。”

撒旦表示他从来没见过这种植物长得什么样子。

挪亚便告诉他：“它会结一种非常甜而可口的果实，喝了这种果实的汁后，人就会觉得非常幸福。”

撒旦一听，来劲了，非得加入到这种幸福中来不可。于是，他跑去抓来了羊、狮子、猪和猴子，把它们一只只杀死，拿它们的血作肥料浇下去，葡萄长出来了，最后变成了葡萄酒。

所以，开始喝葡萄酒的时候，人温顺得像只羊；再喝一点，就会有狮子那样强大（当然，是头借酒壮胆的狮子），再喝下去，就会像猪一样肮脏，喝得过多，就成耍猴了，唱啊跳啊，全无一点自制力。这就是撒旦送给人的幸福。

“适度的享乐”是对常人的一种适度的道德要求，反过来，也可以说“适度的道德”，这就是对道德家们的要求了。

在犹太人中间，研习《托拉》一直被推崇为生活中的至高之善。但拉比们同样注意不使自己“沉溺于其中”，就像常人对杯中之物一样，不能为了研习《托拉》而不履行尘世中的义务。有位拉比说过：“研习《托拉》是件好

事，但也只有同关心世事联系在一起时才是。”

相传古时候有个名叫西蒙·本·亚海的拉比，为了躲避罗马人的追捕，在一个山洞里藏了12年。后来，他终于走出了洞穴。

阳光下映入他眼帘的第一幕景象，就是周围的人们都忙于日常事务，耕田的耕田，播种的播种。

业海拉比感慨系之，不由叹息道：“他们都放弃了永恒的生活，只知道埋头于倏忽无常的生活。”

话音刚落，天上便传来霹雳似的一声断喝：

“你跑出来就是为了毁灭我的世界吗？回你的洞去吧！”

这种弃绝一切正常生活而追求道德上尽善尽美的恶习，理应受到神谴。因为它根本不符合人的天性，只能要未造成社会上道德者与不道德者的两极分化：一边是未婚守寡的何苦来，一边是扒灰盗嫂的肆无忌惮；要未造成一个人身上外部表现与内心世寻的互相悖离：满口仁义道德，满肚子男盗女娼。

所以，拉比们从来没有要人们“狠斗一闪念”之类的纯属非分要求的说教。他们甚至认为，有不好的念头而没有发生相应的行动，反而显示出一个人的高尚，说出来也不用羞愧。

有一个男人一心想要和隔壁的太太做一次爱。有一个晚上，他终于在梦中和她做爱了。根据《塔木德》的说法，这是一种吉兆。

因为梦是一种愿望的表示，如果真的发生了肉体关系，就不可能做这种梦了。换言之，这是一种尽量抑制自己犯罪行为的证据，所以是一种好现象。

“想是可以的，但做是不可以的，因为想是人之常情，抑制不了，做是犯罪之举，是抑制得了的。”一个重虔信、重操守的民族能够说出这样一席合乎人性人情的明达之言，一个很早就厌其烦地给自己立了613条律法的民族，却比许多无法无天而又只知一味作道德说教的民族，更其坦荡无邪地为个人保留了一块道德上的飞地，不能不使人深感睿智的分量：

要是所有装模作样地追求道德上尽善尽美的道学家们全都滚回他们的山洞去而不再出来唠叨个没完，兴许这个世界倒真有可能尽善尽美了。因为世界的不完善、人性的丑恶，本来就多半为的是看世界的人眼睛不完善而内心丑恶的缘故。

谴责谁？

谴责你自己！

让恶结出善果

犹太人是一个弘扬善的民族，同时也是一个对恶持十分理智、十分坦然态度的民族，这后一种品质，尤为难能可贵。

在犹太人看来，恶本身是无所不在的，伊甸园里有，其他地方也有，更遑论人心之中了。

《塔木德》上说，当年上帝发大水淹没不义之人时，曾预先告知义人挪亚，让他造一只大船，全家避难于船上，并将所有动物都按一公一母配齐，各带一对。当时，善闻讯也急急忙忙跑来找挪亚，要求登舟避难。可是，它却遭到挪亚的拒绝。

挪亚说：“我只能让成公母一对的上船。”

于是，善只好跑回树林，寻找可以和自己成为一对的对象，结果找到了

恶，便一起成双作对地登上了方舟。

从此以后，有善的地方就必有恶的存在。

这就是说，犹太人基本上把恶看作某种正常存在的东西，是世界的一个组成部分，就像挪亚上方舟时不仅带了洁净的动物，也带了不洁净的动物一样。

不过，既然承认了恶的无处不在，那也没必要兴师动众成年累月地从事消灭恶的徒劳。相反，犹太人常常认为，恶有时还会促使人做些于人类大有意义的业绩。

犹太人有句名言：“如果人类没有恶的冲动，应该会不造房子，不娶妻子，不生孩子，不工作才对。”

为什么这么说呢？因为犹太人至高的善乃是虔信和求知，而造房子、娶妻子、生孩子、赚钱，势必让人（哪怕暂时地）忘记虔信或者丢下经卷。这当然是恶的唆使了。有个拉比曾就犹太人离开农业进入城市从事商业，作过神学上的辩解，他说：“要是犹太人像农民那样整天忙于田里干活，那他什么时候钻研《托拉》呢？”

不过，犹太人与基督徒不同，他们不是把这些世俗活动本身看作恶，而是看作人类正常生存的必要条件甚或前提。上帝本人就经常许诺义人们“生养众多”，还将财富子女赐福于他们。这与中世纪基督教修士幽居在黑暗的修道院里禁欲苦修的自作孽，大异其趣。

所以，从这里，实际上可以看出犹太人的一种基本心态：恶，只要导入正常的渠道，就可以驱使人做出有功德之举。这要比单纯压抑恶的冲动有效、有利得多了。

这当然不是说对恶就可以不加防范。不是的。犹太人有时防范得还特别紧，不肯让人有一点钻空子的机会。

从前，有一个青年深深爱上了一个女子。后来青年病倒了，医生诊断之后，对他说：“你是因为思念太深不能实现，才患了这种病。只要和你思念的人同房，病一定会好。”

这个青年便来找拉比，把医生的话告诉拉比，请他表达个意见。拉比坚决表示，绝对不能与这个女人发生肉体关系。

于是，青年又表示，如果让这个女人一丝不挂地站在他面前，也能使他内心郁结消除而病愈的话，可不可以这么做？拉比还是认为不行。

既然如此，那么是否可以让他和她隔着墙作面对面的谈话呢？拉比仍然不同意。

在《塔木德》中，没有明白交代这个女性是否已经结婚。在别人问他何以如此强硬地反对这件事时，拉比回答说：

“人类应该有贞节，假若一个人以思念很深为理由就可以立刻获得同房的话，社会的规范就得不到遵守了。”

对这则寓言，也不要理解为犹太人热衷于把人的恶念防范得严严实实，让人因为不得发泄而死去活来。拉比知道这个青年一时死不了，说不定纯属装病。因为本来只要他履行合法手续结婚就可以了，何必急着同房呢？当然要是对方不爱他或者已经是夫之妇，那青年即使真的病得要死，也没有办法。

不过，就总的态度来看，犹太人相信的还是“防范不如疏导”。

犹太人有句谚语，叫“1米高的墙胜过100米高的墙。”

拉比们认为，1米高的墙必定屹立不倒，而100米高的墙却很容易倒塌。这墙指的什么呢？指的就是人对自己的“恶的冲动”的疏导或防范。

犹太人不相信高墙大院关门苦修的寺院或不娶妻子的僧侣。因为这种生活不自然，人的正常欲求得不到疏导，就会越来越强烈，结果造成墙随欲增，欲随墙高的局面。修道院墙的高度成了修士们欲念强烈程度的函数与标志。而且，墙越高，越容易倒塌，在绝大多数情况下，最终必然会使恶的冲动泛滥而出。

一个人短时间里不做爱是办得到的，但要一生不做爱，是完全不可能的，除非他（她）生理上不能。所以，犹太人只要求人们在一定的时间，比如月经期间、安息日前夕及安息日还有其他宗教节期不要做爱，更重要的是不发生婚外性关系，而把绝对没有性生活，或者说，没有正常性生活的人看作不可信的人。所谓“凡教师不能没有妻子，凡拉比不能没有结婚”，真是智人智语、智人快语。要是为人师表者只顾忙着在心中“高筑墙”，还怎么教育学生？要是聪明人的基因传不下来，人类岂不会越来越蠢？

犹太人对性中所藏匿的“恶的冲动”是这样的态度，对其他事情中藏匿的“恶”，也持同样的态度。

拉比本来应当是犹太人的道德典范，但偶尔也有身为拉比的人作奸犯科的。以前纽约曾破获一起大走私案，结果查出一个拉比，他在牙膏中夹带钻石走私。

在其他民族中，“德高望重”之人作出这种勾当，一定会激起信徒们的“义愤填膺”，说不定会放火烧掉某所寺院。但犹太人对这类事件的反应却极为冷静，甚至可以说，十分冷漠。因为他们本来就认为，恶是无处不在的。拉比也是人，身上同样也可以有恶的存在。

犹太教信徒的这种富于理智、富于人性敏感的冷漠，固然可以有多种原因促成，但其中必有“1米高的墙”的作用。道德典范不是靠100米高的墙烘托出来的，信徒们的欲念更不会在100米高的墙头“惊涛拍岸”，而汲汲于借道德典范的高墙倒塌之机，乘势泛滥。

这也许是另一种意义上的“让恶结出善果”吧。

憎恨罪，不憎恨人

一个以刻板守旧著称的宗教，对恶能持如此坦然的态度加以正视，固属不易，但更为不易的也许还在于犹太民族对恶人的看待处理上。

犹太人历来主张把罪恶本身与作恶犯罪之人加以区分。一方面，犹太人认为，罪恶（不是指原罪这种抽象的一般罪恶，而是指作恶这种罪）是人与生俱来的。《塔木德》上写着，“从胎儿开始，罪就在人心里萌芽，然后跟着人的发育而增强。”这意味着“任何人都会犯罪”，“就好像有能力射中靶心却没有射中一样，罪恶常常是在无意中犯下的”。

但另一方面，犹太人又坚定不移地相信，人能够通过自己的努力，主要是学习（“倘若你被恶的冲动驱使的话，为了驱逐它，应该开始学点什么才好。”），而去除罪恶，改邪归正。罪人一旦成为义人，同样可以得到神的赐福。《圣经》中就有多处借耶和华中上帝之口，劝说恶人“回头是岸”的训诫。

所以，犹太人对罪人、恶人的态度，总体上不是将作恶看作恶人的劣恨

性所致，而是看作被罪恶玷污了的人所作的行为。这种污痕是可以擦拭或洗滌掉的。因此，犹太人与其说寄希望于恶人遭报应，毋宁说更寄希望于罪恶本身得到消除。

从前，有几位拉比碰上一群坏人，这些人属于那种非咬住人吸出骨髓不肯罢休的坏蛋，世上再也没有比他们更狡猾、更残忍的人了。

其中有一个拉比忍无可忍，说道，像这种人还是让他们掉进水里去，全部溺死算了。

可是，同在他们中的一个最伟大的拉比却说：

“不，身为犹太人不应该这么想。虽然一个人会认为这些人还是死了比较好，但不能祈祷这样的事发生。与其祈求坏人灭亡，不如祈求坏人悔改才对。”

《塔木德》的结论是，处罚坏人对我们没有什么益处，不能使他们悔改，不能使他们跟随我们走正途，那才是一种损失。

因此，犹太人对罪人没有那种“深恶痛绝”必欲置之死地的紧张、激烈情绪。相反，他们认为，犹太人犯了罪，仍然是犹太人，一旦改悔了，就不许再把他看作罪人。犹太人虽说有“憎恨罪，但不憎恨人”的说法，但实际上连对罪的“憎恨”也很少。

犹太人作为一个民族所面临的最大的现实罪恶，不是个别人的行为，而是民族之间的争战、征服、统治、奴役甚至杀戮。对于这样一种民族压迫，犹太人是敢于反抗的，虽则在相当长的时期内，这类反抗都以失败而告终，而且武力反抗也不是犹太人喜欢或者擅长的方式。但无论这种种压迫，还是它所引发的反抗，还是反抗的失败，都没有导致犹太民族对其他民族，特别是那些亏待犹太人的民族的憎恨。

第二次世界大战期间，有2万左右的犹太人避难于上海，在此期间，有不少人曾受到占领上海的日本当局的虐待。有些人直到战后很久，还念念不忘日本人的暴行。但拉比却给他们讲了一个《塔木德》故事：

有一只狮子的喉咙被骨头哽住了。狮子便向百兽百鸟宣布，谁能把他喉咙里的骨头拿出来，就给他优厚的奖品。

于是，来了一只白鹤，他让狮子张开嘴，伸进头去，用长长的尖喙，把骨头衔了出来。

白鹤干完了，便向狮子说：“狮子先生，你要赏我什么礼物呀？”

狮子一听，大为生气，说道：

“把头伸到我的嘴里而能够活着出来，这还不算奖品吗？你可以到处夸耀，你经历了这样的危险都活着回来了，没有比这更好的奖品了。”

拉比的结论是：既然现在还能诉苦，就说明至今还活着，而至今还活着，就没有理由诉苦。所以，不要再为曾经经历的不幸而抱怨了。

当然，更不能憎恨了。

这个故事流传了数千年，这充分说明，犹太民族的集体智慧以及作为这一智慧之人格化的犹太知识分子——拉比们，一直在尽力避免“憎恨”。当年，个别的教师对罗马的专制暴政，给予了言辞激烈的谴责，但他们的集体反应，却不是谴责罗马人，而是犹太人的自责。

在塔木德时代，宗教仪式中对于民族灾难的解说，其主题基本上就是：“我们之所以被逐出自己的国家，是因为我们所犯下的罪孽。”人们接受的教诲是，犹太人的救赎方式是在道德上重新造就个人的精神生活和社会生

活；犹太人应当追求的是，将全人类向往更为高尚的道德这一共同理想，加以融会贯通。当各个民族最终发现她们原来是相互依赖的那一天，民族间的纷争，就会像个人间的纷争一样，趋于结束。

无论人们对犹太人的这种做法是怎么看的，犹太人自己的历史则确凿无疑地证明了，这种反躬自责而不是一味憎恨的心态对民族生存具有重大价值。作为一个长期寄人篱下成四散状态的民族，犹太共同体无论是因为憎恨过甚而采取不自量力的反抗手段，还是因为憎恨过甚又反抗无望而自暴自弃，恐怕都不会存留到今天，更谈不上复国，谈不上在大部分寄居国中都欣欣向荣！（当然，今日中东的格局有更深的国际背景，还当别论。）为他人就是为自己犹太人那种遇事反躬自责的良好习性表明，这个民族是把握住了道德的本质了。道德信条在调整人际关系时，通常都是从让人检讨自己、控制自己着眼入手的。当然，对于一些气度小的人说来，这种要求难免让他们生出委屈感、吃亏感，还有“凭什么要我退让”之类的不服气感。

其实，一则道德是对所有人而言的，并不特别指向某一个人；二则在社会生活中，人与人之间的千丝万缕循环曲折交叉纵横的关系结构，往往会使一个人在这件事上的退让，而得到另一件事上的补偿。

用现代术语来说，人际关系本来就是相互的，这种相互性不仅仅存在于直接接触直接交往的两个人的小范围内，而且可以通过整个社会关系结构的层层折射，由毫不相干的第 n 人或第 m 事件而返回到各自身上。

犹太人有则小故事，其中就包含着这层道理。

有一天，一个审判官经过一处市场，发现市场上有赃物出售，交易还挺热火的。他觉得有必要开导一下市民或小偷。为此，他不声不响地在市场上给市民做了一次教习。

审判官放出一只黄鼠狼，给它一块肉。黄鼠狼叼着那块肉，立刻跑回自己的小洞里去了。一旁观看的市民也马上知道了黄鼠狼藏肉的地方。

审判官来到那个洞前，把黄鼠狼捉出来，把洞口堵住。然后，他又拿出许多肉块给黄鼠狼。黄鼠狼叼起肉后，又立刻回到自己的洞去。但这次，它发现洞口被堵死了，肉没地方藏，于是重又回到审判官跟前，把肉放下了。因为黄鼠狼一时难以处理自己叼来的肉，只好回来还给它的主人。

看到这里，市民们若有所思，不等审判官开口，就去重新把市场上的货物做了一番调查，结果发现，赃物贩子卖给他们的，正是他们被窃走的货物。

相对来说，为纯粹自己的需要去偷窃某样东西的窃贼是不多的，因为这个要求难度太大、效率太低。窃贼同被窃之物的关系有点像（当然只是在某种程度上）商人与商品的关系，两者都是为了换取其他东西而暂时占有某样东西的。

所以，窃贼的存在往往需要一个前提条件，就是有人收买他的赃物。赃物或许是自商品发明以来唯一始终真正“价廉物美”的商品，所以，始终找得到自己的市场，甚至还可以形成故事中那样的专门市场。然而，正是这个市场的存在，最终导致了一个“失主买回赃物”的喜剧性场面。

当然，“正是他们被窃走的货物”，这句话决不能理解为小偷把偷去的东西再一个不差地卖给原先的主人。这样做，小偷很有可能被物主认出而扭送司法机关。小偷的存在并不以小偷与物主二人关系的闭合状态为前提，即小偷偷了卖给物主，物主买了再让小偷偷了去。除非小偷是蠢蛋而物主是傻瓜。

相反，失主与失窃之物的买主是通过对于他们来说是“他人之物”的赃物而最终在整体上达到同一的：从整体上说，所有这些买主正好买回了他们自己所失窃的东西。这个“偷——卖——买——偷”的循环过程，正是因为每个买主都只看到自己买进他人失窃之物时所占的便宜，而一轮又一轮地继续下去的。

其结果必然是，每个人在贱价收买赃物的同时，刺激着窃贼去“更广泛地”窃取他人的钱物。当然，这个“他人”仅仅相对小偷而言，决不是相对任何一个收买赃物的人而言的。在对“他人”一视同仁的小偷的中介下，“他人”最终变成了自我，收买他人失窃之物最终变成了收买自己失窃之物。

而且，要是大家都看中“偷窃”这一发财捷径，人人试而习之，那未到了最后，势必成为“偷人之人被人偷”，物主—小偷—买主实现神圣的“三位一体”。

至此，经过社会交往体系中介的每一项个别人际关系的相互性，便得到了最为理想、最为纯粹的实现。因为再发展下去的话，势必连买卖这种多费手脚的交往都不复存在，人际交往皆以“偷窃”为形式，到这个时候，可以说连人际关系也不复存在，剩下的只有“贼际关系”或“（黄鼠）狼际关系”了。

在听完犹太审判官，其实也就是拉比，借黄鼠狼给我们上的这一课后，再去看犹太人的基本行事样式，就不难发现其中的智慧了。

犹太人之所以重视律法，之所以重视守信守约，之所以虔敬，之所以一丝不苟地崇拜上帝，就是因为犹太集体智慧早就在个体不知不觉中安排好了，每个人交出的那点权利，每个人多履行的那点义务，最后仍然是他的权利，仍然是他对自己履行的义务。在这种有序状态下，每个人以自己不贪不争不偷的方法最终获得的成果，较之无序或失范状态下，每个人都以自己贪婪争抢偷窃的方式最终获得的成果，肯定要大得多、方便得多、愉快得多。因为相比之下，每个人身上都可以少几块伤疤，手中多一些实惠，而且心平气和，一点不喘。

其实，中国有句俗语，叫做“吃亏就是便宜”，其中包含的完全是同一个道理。这说明中国人在洞察人际关系相互性时所达到的深度决不亚于犹太人。然而，从国人闻名于世的“窝里斗”来看，这句话及其中的道理显然尚未得到普遍采纳。这又只能说明，我们在将自己认识上的聪明转化为行动上的聪明时，确实不如犹太人聪明。这个毛病与“科技成果难以转化力生产力”，莫不是同构的吧。

使彼知己，百战不殆

为了保证人际交往的正常进行，每个人都应当尽量站在他人的立场上考虑问题，多多考虑自己行为会给他人造成的后果，以及这种后果对自己带来的影响。这固然不错，但仅此还不足以保证良好的人际关系。

因为，在这种情况下，每个人还仅仅从自己的角度来考虑对方，还没有想到：我对对方的考虑是否同对方对我的考虑一致？我为对方所作的好意安排，是否正好造成了同对方为我作出的好意安排彼此撞车的结果？因为完全凭自己对对方的揣摸，而又没有让对方知道自己在想些什么的那种揣摸，只能是瞎揣摸。这就像空宽的大街上仅有的两辆相向而来的自行车，因为骑车

人都一味凭自己的揣摸来避让对方，结果却冤家路窄地撞在了一起。

所以，每个人自己考虑得再周密，由于没有同对方考虑到一个点子上，还会造成某种误会式的冲突。对于这种可能性，犹太人很早就有所体察，并将自己的感悟，浓缩在一则极短小的寓言中。

有个瞎子打着灯笼在漆黑一团的地方行走。对面来人见他是个瞎子，便问他了：“你是个瞎子，干吗还打灯笼？”

瞎子不慌不忙地回答：“因为我打了灯笼，不瞎的人才能看到我。”

对于熟悉“瞎子点灯——白费蜡”这句歇后语的中国读者来说，初见这则寓言，特别是读到瞎子最后的那句点题之语，都不能不感觉到切换思路所引起的短路火花。

确实，我们在考虑某一样东西的价值时，往往本能地从该东西对“我”的直接效用的角度来考虑，很少想到，在社会交往网络中，每样东西都可以因为对他人的效用而改变其对我的价值。这不能不承认是我们认识上的一个浅薄之处。

所谓“瞎子点灯白费蜡”要是放在这个情境中，意思无非是灯笼对瞎子毫无效用。然而，谙熟人类生活的集体性质的人很容易看出，这种思考本质上是个体本位的：它只看到灯笼对一个单独在漆黑一团地方行走的瞎子的效用。这里的单独不是指没人陪伴瞎子，而是暗示了整个一条道上，从头至尾没有第二个人和瞎子同时行走甚或相遇。所以，瞎子与灯笼的关系便成了纯粹的人与物，更确切地说，孤家寡人的一人与物的关系。

正是在这个岔道口，主张“瞎子点灯”的犹太人与不主张“瞎子点灯”的中国人分道扬镳，转入了另一条思路。

犹太人太清楚了，一个人走一条道的机会实在太少了，因为对瞎子来说，在漆黑一片的地方行走，自己不小心跌倒的可能性，远小于被明眼行人撞倒的可能性。这些习惯于靠眼睛走路的人在漆黑一团中成了名符其实的睁眼睛，实际上连睁眼睛都不如，因为他们不像真的睁眼睛那样已经熟悉了永恒的黑暗。

因此，瞎子为了不使明眼人由于看不见他而将他撞倒，最好的办法便是帮助他们摆脱睁眼睛的状态，暂时地看清瞎子的存在。于是，瞎子亮起了灯笼，这光亮不是照向路面，而是照向自己，以便让每个相遇者都可以看清瞎子，看清两人之间的关系。

这“看清两人之间的关系”中，又有机巧了。

上述的社会关系相互性机理也可以通过一个明眼人打灯笼不照路面照自己的情境来喻示，为什么一定要找个瞎子当模特儿呢？

这中间绝非单纯因为犹太教拉比对文学描写上的强烈反差有特殊的癖好，而是黑暗中照向自身的灯笼，对瞎子有一种独特的效用，这种效用是通过明眼人而产生的，但对任何一个明眼人本人又是不会具有的：照向自己的光亮不仅向明眼人传达了“这里还有一个行人”的信息，而且更丰富地传达了“这里有个瞎子在行走”的信息。这一信码一经传入明眼人的大脑，同时破译出来的，必定还有明眼人那种本能的对策：“及早避让。”因为，对看不见对方的瞎子，谁都不会指望他作自动而有效的避让。为了不致于“同归于尽”，明眼人有主动避让的义务或者权利。

这实质上意味着，在双方可能都不明了对方的情境中，一方不但应该尽量帮助对方来揣摸自己，还应该明白无误地告诉对方：“我已不再或没有能

力揣摩你，不会再有变化，你就据此作出你的对策吧。”

这种方法造成了处于不利地位一方的主动性，瞎子点灯仿佛向明眼人宣告：“请让我一下”，反过来，瞎子自己就可旁若无人地“一意孤行”下去。

“瞎子点灯”的智慧是犹太民族在其流散经历中摸索出来精炼而成的。作为一个非地域性共同体，犹太人长期寄居于其他民族的社会之中，而寄居地的这些主民族大多比犹太人“四肢发达”，有意无意合理不合理地将犹太共同体撞倒之事常有发生。

作为一个“软弱”而又“硬着颈项”的民族，犹太人主要不是靠武装反抗，而是靠像瞎子点灯一样，让寄居地的主民族尤其是其中的统治者看到犹太人对他们所具有的价值，即使不是作为人的价值，那也起码作为“物”的价值——捐税和外贸收入来源——从而获得一块差强人意的生存之地。在各个国家各个时期犹太人因为自己民族身分而缴纳的种种名目繁多的捐税，犹太人被有些国家的统治者几次驱逐几度召回，背后都有这样一种机制的作用。

可恼的是，夜行人中历来不乏偷鸡摸狗、强取豪夺之徒，他们不满足于瞎子灯笼所提供的那一段路的光亮，常常抢走灯笼，甚至把瞎子当灯点来照耀自己“洪水滔天的前夜”。历史上多次发生的犹太人被剥夺、被驱逐，大多具有这种性质。

君王们在挑动民众仇视犹太人以推迟政治危机的爆发的同时，绝对不会忘记将犹太人的债权全部地或至少部分地“上缴皇家”，至于财产就更其简单了。“瞎子”成了被拴在路灯杆上直接以其油脂发光的替罪羊！

然而，犹太民族仍然像打着灯笼的瞎子一样，在黑暗的中世纪，“一意孤行”地往前走，保存着自己的信仰，保存着自己的律法，保存着自己的全部文化。其旁若无人的执拗顽固令许多民族不得不避让三分。甚至以罗马人之慄悍，一度也从驻耶路撒冷的罗马军团军旗上取下带有偶像性质的图徽。其他民族设立的形形色色的“隔都”，即犹太人单独居住区，既是一种歧视，更是一种无奈，他们对同化哪怕一个小小的犹太共同体也绝对缺乏信心。走过了2000余年的夜路之后，犹太民族仍然不改其“一意孤行”的脾气，以色列国在同阿拉伯国家的冲突中的表现，可以说相当典型地体现了瞎子点灯的谋略。

在阿以冲突中，以色列历来采取“以牙还牙”的报复政策。在西方语言中，“以牙还牙”这句成语的出典本在旧约圣经之中，以色列人自然用得特别谙熟。他们无视有关战争和国际关系的“游戏规则”（对方也不大有遵守规则的习惯），无论何时何地，只要以色列国或以色列人遭到攻击甚或面临威胁，他们必定要求对方加倍偿还。

70年代初，恐怖组织曾多次使以色列公民流无辜之血，以色列的情报机构摩萨德便让对方流了更多的血，从而使针对以色列公民的恐怖活动大大减少。

这种报复政策在道义上是否有问题，不是本书所要探讨的。我们仅对智慧本身感兴趣，至于智慧的运用，那属于用智者的权利和责任范围。自杀者使用的药物器械极少是专门为自杀设计的。

我们看到的是，这种报复政策背后的思考逻辑，仍然是那种主动让对方了解自己，使“动态对动态”的关系转变为“静态对动态”的关系，从而更有利于对方作出自己的判断的“瞎子点灯”逻辑。实质上，阿以冲突之终结

必定需要这样一个心理前提，即双方都真正了解对方，知道对方是消灭不了的。

所以，尽可能让对方了解自己仍然是行得通的、有效的，在这里是如此，在其他场合也同样如此。只是任何智慧及其运用若能同时合乎道德和公义，就更好了。“瞎子点灯”只有获得人人得益皆大欢喜的结果，才是完全意义上的没有“白费蜡”。

尊重他人，就是尊重他人的一切

讲道德、重操守的人大多知道尊重他人，但这个“他人”究竟意味着一个多大的涵盖范围？仅仅是“他人”本身，还是包括其他什么？在睿智而敏感的犹太人看来，“他人”的范围是相当大的。

犹太人认为，诚实是支撑世界的三大支柱之一，其他两个支柱是和平与公义。犹太人对说谎极为反感，虽然没有割舌地狱之类的说法，态度之明确则完全一样。但《塔木德》上却有规定，认为在这样两种情况下，一个人可以说谎。

其一是，如果别人已经买下了某件东西，拿来向你征求意见。这时，即使东西不好，你也应该说“非常好”。

其二是，朋友结婚时，你应该说谎：“新娘子真漂亮，你们一定会白头偕老。”尽管新娘子并不漂亮，甚至刚好相反。

对这套虚应故事的客套已“运用自如”的读者，对犹太人规定得如此琐细难免有不以为然之感。但我们必须知道，犹太人一般是连西方人所谓的“白谎”，即为了图省事而给出不真实但无害的说明，也不允许的。规矩之严，弄得犹太人相互之间寒暄时也不能有口无心地问别人身体好不好。因为你一问，对方就得正儿八经地向你汇报他的体症感觉表现等等来上一大串，其详尽程度不亚于一次正规的全身体检。

然而，就是这样一个民族却特地规定，在明知对方已处于无可更改的情境下，可以说谎。目的就为的安慰对方，不使他为了自己的失策而懊恼。说得更坦率一些，即使最终还是要懊恼的话，那也让这个时刻来得晚一些，至少不要由我的话而引发。

所以，这两个小题大作的规定，清楚地表明犹太人对人际交往微妙之处的体察和把握，从中也可以看出，犹太人实际上把他人这个概念的外延拓得很宽，几乎只要他人在某样东西、某件事情上倾注了一定情感的话，都可以彼看作是他人的延伸。尊重他人，就必须尊重他人所拥有的一切。

有一家犹太人养了一只狗，已有多多年，大家都挺喜欢这只狗，尤其是其中的一个男孩，特别疼爱它。他每天喂狗，还让狗睡在自己的床铺底下，同狗可以说到了难舍难分的地步。

可是，有一天，狗突然得病死了。父亲认为，狗总有一天会死的，这是一件没有办法的事。但儿子却觉得失去了自己忠实的朋友，非常伤心，所以，不想让狗孤独地躺在野地，最好把它埋在自家的后院。

父亲一听，坚决反对。结果，父子两人闹僵了。无奈之下，父亲打电话向拉比咨询，想了解一下，犹太传统上有没有关于葬狗的仪式之类的先例。

拉比在电话中听完他的叙述后，一时也不知道如何处理为好。因为他虽然常向人们提供各种咨询，但从来没有涉及到狗的葬礼的。不过，拉比首先

想到的是，那个孩子死了狗后一定很悲伤。

于是，他就向那位父亲表示，过会儿直接去他家里谈。因为按照习惯，拉比不在电话中同人讨论这类事。

搁下电话，拉比就打开《塔木德》，查找有关狗的先例。结果，给他找到了一个刚好合适的故事。

古时候，有一户人家家里曾发生过这样一件事——

一次，有条毒蛇爬进了放牛奶的桶中，这是一条毒蛇，它的毒液溶进了牛奶。当时，家里谁都没有发现这件事，唯有一条狗看到了。

所以，当家里人将牛奶倒入杯中，拿起要喝时，狗就开始叫了起来。大家不知道狗为什么突然发狂似地吼叫，就不去理睬它，只管拿起杯子来喝牛奶。

这时，只见狗一下子跳了上来，把杯子全打翻在地，自己喝起地上的牛奶来。结果，狗当时就死了。

到这时，家里人才恍然大悟，原来牛奶里有毒。大家都对狗感激不尽。这只狗为此得到当时拉比的致敬，备受称颂。

这位拉比到了那户父子不和的人家，把塔木德的故事告诉了他们。父亲听完之后，终于依照儿子的愿望，把狗埋葬在自家的后院。

这是在日本的一个犹太人共同体中的拉比所讲的他自己的故事。看起来，似乎在讲狗葬的礼仪，实际上在教诲人们多多从他人的角度考虑问题，多多为他人着想。如何对待一条狗，本身不一定是件大事，但当一条狗成为某个人的心爱之物时，对狗的处理就必须顾及人的心理。我想，《塔木德》中关于狗的例子决不止一个，而且，对狗的消极评价也不会没有。拉比着意于这则故事，显然是为了借此说服那位父亲。

但巧妙的是，拉比没有把任何东西强加在父亲的头上，而只是激发他作为人类一员对那条很可能子虚乌有的狗所作贡献的感激之情，让他自己决定如何对待儿子的这条狗。这就在尊重儿子的意愿的同时，也尊重了父亲的尊严和权威。

至于那位父亲最后究竟是为故事所感动呢，还是为找到了先例而安心呢，还是领会了拉比的深意而配合默契呢，读者尽可以自己猜想。

让对方为自己的利害着想

古时候，耶路撒冷的一个犹太人外出旅行，途中病倒在旅馆里。当他知道自己的病已经没有希望时，便将后事托给了旅馆主人，请求他说：

“我快要死了，如果有知道我死而从耶路撒冷赶来的人，就请把我的这些东西转交给他。但是，此人必须做出三件聪明的事，否则，就绝对不要交给他。因为，我在旅行前对儿子说过，如果我在旅途中死了，要继承遗产的话，心须做出三件聪明的行为才行。”

说完，这个人就死了。旅馆主人按照犹太人的礼仪埋葬了他，同时向镇上的人发表这个旅人的死讯。还派人送信到耶路撒冷。

他的儿子在耶路撒冷听到父亲的死讯后，立刻赶到父亲死亡的那个城镇。他不知道父亲死在哪一家旅馆里。因为父亲临死前，曾叮嘱不要把那所旅馆的名字告诉儿子，所以，他只好自己寻找。

这时，刚好有个卖柴人挑着一担木柴经过。儿子便叫住卖柴人，买下木

柴后，吩咐他直接送到那家有个耶路撒冷来的旅人死在那里的旅馆去。然后，他便尾随着卖柴人，来到了那家旅馆。

旅馆主人见卖柴人挑着柴进来，便对他说：“我没有向你买过木柴。”

卖柴的回答说：“不，我身后的那个人买下了这木柴，他要我送这里来。”

原来，这是那个儿子的第一件聪明行为。

旅馆主人很高兴地迎接他，为他准备晚餐。餐桌上，有5只鸽子和1只鸡，除了他以外，还有主人夫妇和他们的2个儿子和2个女儿，一共7个人围坐在餐桌旁一起吃饭。

主人要他把鸽子和鸡分给大家吃，青年推辞说：“不，你是主人，还是你来分比较好。”

主人却说：“你是客人，还是你来分。”

青年便不再客气，开始分配食物。首先，他把1只鸽子分给2个儿子，另1只鸽子分给2个女儿，第3只鸽子分给主人夫妇，剩下的2只，就自己拿来放在盆子里。

原来，这是他第二件聪明行为。

接着，他开始分鸡肉。他先把鸡头分给主人夫妇，然后是2个儿子各得1个鸡脚，2个女儿各得1个鸡翅膀，最后剩下的整个鸡身子，全归了他自己。

这便是他第三件聪明行为。

看到这种情形，主人终于忍不住大声叱责他说：

“在你们国家里就兴这么做吗？你分配鸽子的时候，我还可以忍耐，但看到你这么分配鸡肉，我再也忍受不了了，你这么做到底是什么意思？”

年轻人不慌不忙地说：

“我本来就无意接受这项分配工作，可是你硬要我接受，所以，我按照我认为最完善的做就是了。你和你太太以及一只鸽子合起来是三个，你两个儿子和一只鸽子合起来是三个，两个女儿和一只鸽子合起来是三个，而我和两只鸽子合起来也是三个，这很公平嘛。还有，因为你和你太太是家长，所以分给鸡头，你们的儿子是家里的柱子，所以给他们两只鸡脚，把翅膀分给你女儿，是因为她们迟早要长翅膀飞到别人家里去的，而我本人是坐船到此，还要回去，所以取了鸡身。请赶快把父亲的遗产交给我吧。”

《塔木德》的作者常常不交代智慧故事的要旨在什么地方，现在拉比学院中讲授《塔木德》课程的教师对学生也是如此，最多只给个方向，余下的请自己动脑筋，再有，就是同学们一起讨论了。

所以，我们在方向也不甚明了的情况下，只好自己揣摸其中的“微言大义”。

这三件行为都称为“聪明行为”，初看起来，确实有点费解。

第一件行为可以算聪明行为。因为这个年轻人原来面临的是一个问不出答案或者不准问的问题。通过一笔木柴交易，他把回答这个问题作为成交的条件，让卖柴人为了自己的利益，帮助他解决了难题。

从这层意义上说，他通过利益再分配，使卖柴人与他在利益上有了一些共同之处，从而借他人之力而达到了自己的目的。这一点很明白。

可是，这分鸽子、分鸡肉，就不那么容易理解了。这种迹近于恶作剧的行为也是聪明行为吗？要是的话，那大孩子诈骗小孩子的玩具、吃食等行为，都可以算作大有出息的聪明行为了。当然，会诈骗总比一味只知抢夺，要多

几分聪明或者狡诈。

其实，这里有个小小的机关。故事中特意提到旅馆主人发火之事。为什么发火，从表面上看，是那年轻人“贪”宾夺主，把主人桌上的鸽子、鸡肉大半占为己有，所以惹得主人发火。

但是，要再看下去呢？显然，年轻人要主人发火才是他的本意。正是在主人发火之后，他才理直气壮地要求主人归还遗产。这里就有奥妙了。

奥妙说穿了，实在简单得很。

年轻人此来是为了取得父亲的遗产，但条件却十分苛刻：三件聪明行为。这说起来简单，做起来并不简单。因为这聪明二字没有一个明确的可操作的标准。他尽可以竭其所能地表现他的聪明，但认可不认可他的行为为聪明行为，主动权不在年轻人的手里，而在旅馆主人手里。

所以，为了让旅馆主人早一点承认他的聪明，年轻人又一次借人与人的利益关系来做文章了。

如果说，他借卖柴人之力时，用了利益同增的策略的话，那么在“迫使”旅馆主人合作时，则用了利益同减的策略：你如果不承认我的聪明行为，从而不给我遗产的话，我将没完没了地以牺牲你的利益的方式，迫使你承认我的聪明；既然你有权利决定我的行为是否聪明，那么，你也有义务不断接受我各种不够格的聪明行为所带来的一切不聪明后果；所以，如果你的聪明能使你认识到自己的损失，那么，你的聪明也一定会以承认我的聪明来摆脱你的困境，还有我的困境。

因此，旅馆主人咆哮如雷之时，也就是他已经感觉到利益受损之时。年轻人的一番话，只是证明其行为之聪明的“意识形态”，即看似有理（因为有种数据！）的解说而已。真正有分量的，是他的行为所带来的结果。

从上述不无累赘的阐述中，我们似乎可以感觉到犹太人看待和处理人际关系的某种一般的洞见和谋略。

人与人的关系基本上是一种利益关系，尤其在上述年轻人同卖柴人和旅馆主人这样非亲非故之人的关系中，其他考虑包括道德考虑也是需要的，但真能击中要害、调动对方的，唯有利益。只有他人的利益同你的利益紧紧地绑在一起的时候，他人才可能像为自己谋利或避害一样，为你着想，因为这一着想以及由其产生的努力可以同时带来其自身利害的相应变动。

所以，与人相处或调动对方时最好的办法就是“让他人为自己的利害着想”。中国的那些义兄义弟们老是标榜的“有福同享、有难同当”，不过是对这一谋略作正面处理而已。

今日美国犹太人院外集团的活动之卓有成效，就是这一谋略的成功证明。当美国犹太人拥有巨额资金和至关重要的选票并能团结得像一个人那样，极其精明地将它们按照“利害与共”的原则加以运用时，无论是国会议员，还是觊觎白宫宝座的竞选人，还是希望连任的白宫主人，能不最大限度地满足他们的要求吗？要知道，到1974年，美国犹太人为民主党和共和党提供的竞选资金，已分别达到它们所收到的竞选资金总额的60%和40%！

让利益出面要比空口白舌的说教，有力量得多。不过，这也需要一个人有仗“智”疏财的气度与胆略。

相互尊重，彼此宽容

作为一个自许为“上帝的选民”的民族，犹太人具有强烈的优越感，常常宣称自己的神全知全能，凌驾于一切他民族的神之上。有一则寓言是这么说的：

有一艘船载着来自各国的旅客，正在大海中行驶。突然，暴风雨来了。船上的人，除了犹太人之外，纷纷以各自的方法，向自己的神祈祷。可是，暴风雨不但没有平息，反而越来越厉害。

大家束手无策之下，就问犹太人：“你为什么祈祷？”

于是，犹太人开始祈祷，结果，暴风雨立刻停止了。

船终于平安驶入港湾。死里逃生的人们不约而同地问犹太人：“我们拼命祈祷时，神却不理睬。你一祈祷，暴风雨为什么立刻就停止了？”

犹太人说：“我也不怎么清楚。不过，各位是向各自土地上的神祈祷。巴比伦人向巴比伦的神祈求，罗马人向罗马的神祈求。可是海并不属于任何一个国家。也许我们的神是支配整个宇宙的神，所以，才会听从我在海上的祝愿吧。”

一个屡屡被征服的弱小民族面对着征服自己的大民族，却侃侃而谈自己的神的至上性，在旁人看来，难免顿生滑稽之感。犹太人也许无意中也曾感觉到了这一点，所以才会《圣经》中既宣扬“万军之耶和华”的战无不胜，同时又记下上帝同犹太人立约之证物，约柜被敌方掳去之事。两相对照，常使人感觉到犹太人独有的那种幽默感。

这种幽默感无疑有助于犹太民族的凝聚，有助于犹太人保持某种心理上的平衡。

不过，一个人要是老靠在虚幻的白日梦中把自己想象成壮士而鼓足勇气，久而久之不但会最后连自己也不相信自己，还会为了那种莫名其妙的优越感，而激起真有实力的对手的暴怒。这种危险可以说是始终存在的，而且多次出现过。

所幸的是，明智的犹太人大都把这种优越感表现在一些虚无飘渺的东西上面，而在许多同日常生活联系密切，从而也就是最易惹出矛盾激起冲突的事物或行为上，却常抱某种文化相对主义的观点。

比如说吧，犹太人很讲究食谱，按照他们的饮食律法，有许多东西是不能吃的。四脚动物中，必须是有两个以上的胃，并且蹄分两半的才能吃，如牛、羊。马因为只有一个蹄子，猪因为虽有两个蹄子但只有一只胃，所以都不能吃。鱼必须有鳍和鳞才能吃，像鳗鱼、鳝鱼之类的，不能吃。至于虾、蟹之类带甲壳的，也不能吃。还有吃肉的鸟也不能吃，像鹰、鹫等，就不能食用。而且，即便能吃的牛、羊，也需要以犹太人独特宰杀方法，把血全都放净，才能食用，这种肉即称为“入膳之肉”。

不过，对于这种种食物禁忌，《塔木德》上只给出一个理由：犹太人之所以不吃这些东西，是因为上帝有这样的训诫。

犹太人并不对别的民族的食物指手划脚。

这样一种对他文化不加褒贬的明智态度的最完整的表现，就是犹太人对非犹太人的宽容上。

毫无疑问，犹太民族像大多数民族一样，愿意有归化她的人。《塔木德》上就写有：神喜欢犹太化的非犹太人。

有个国王有一大群羊，雇了一个牧羊人，每天出外放牧。

有一天，牧羊人发现一头似羊非羊的动物，混在了羊群里，他便来向国

王请示说：“有一只从未见过的动物混进了羊群，如何处理比较好？”

国王说：“你要特别照顾好那个动物。”

牧羊人一听，十分不解地看着国王。

国王告诉他：“这些羊一向是我们一手养大的，所以没有什么好担忧，但这个动物在完全不同的环境中长大，却能和我的羊群一起行动，这不是令人高兴的吗？”

一个犹太人从出生之日起就在犹太人的传统下培育，而没有经历犹太传统培育的人，能够理解犹太文化，且因而犹太化，这比真正的犹太人更应受到尊敬。

在《塔木德》上写着：世界上的人们，不管具有什么样的信仰，反正好人都得救，毋须特别努力犹太化。

犹太人的比喻大多是很恰当的，这里也不例外。犹太人的这种情感也是完全可以理解的，如果不愿意加以赞赏的话。而妙就妙在最后的那句话，好人总会得救，无须特别努力犹太化。其神态俨然学校招生办公室在人满为患时对热心的申请者的那种“极为理智”的态度：“你们愿意进来学习当然欢迎，但其实自学也能成才。”

所以，在塔木德时代，犹太人常和非犹太人一块儿工作，一块儿生活。犹太人遵守自己的 613 条戒律，但无意把它们强加给非犹太人，使他们成为犹太人。拉比们并不向非犹太人传教。但根据《塔木德》的规定，为了保证彼此和平共处，非犹太人有 7 项约束：

1. 不吃刚杀死的动物的生肉。
2. 不可大声叱责别人。
3. 不可偷窃。
4. 要守法。
5. 勿杀人。
6. 不可近亲通奸。
7. 不可有乱伦的关系。

非常明显，这 7 条约束并没有多少“犹太味”，基本上属于各个民族共同遵守的道德、习俗或法规，尽管第一条让“茹毛饮血”的野蛮人有点为难；第二条有点小题大作，不过适用于民族关系时则另当别论；而第四条又会让有些习惯于无法无天的统治者着恼：“我大，还是法大？”但在绝大多数情况下，所有这些约束是可以指望得到人们共同遵守的。

对自己适用 613 条律法，对别人只适用 7 条！也许对一切人、一切民族来说，相处中真正重要的只是一条：

相互尊重，彼此宽容。

当然，在漫长的历史和严峻的现实中，犹太人同一切民族一样，内部有教派的对立，外部有民族之间的矛盾，不过这已是另一层面上的问题了。

第三章 书的民族 学习的智慧

犹太民族素以“书的民族”著称于世。这本“书”首先当然指的是《圣经》（旧约全书）。在第一章的篇首语中，我们已经谈过《圣经》对世界文化的意义、对西方文明的贡献和对犹太民族本身的价值，在此就不再重复。

必须看到，《圣经》在犹太人的心目中虽然享有至高无上的地位，但它基本上起着一种文化渊源的作用，更生动而完整地记录了犹太人生活方式、更丰富而全面地集中了犹太民族智慧、更具体而直接地影响着犹太人生活的，是另一本书：《塔木德》。从前面两章中我们所引用的材料，大家一定已经有所感觉。因此，在本章中，我们“偷梁换柱”，把“那本书”换成“这本书”，一则便于从另一层面发掘犹太智慧，二则扩大读者对犹太典籍和犹太文化史的了解。毕竟，国内读者中了解甚或熟读《圣经》的多，而知道《塔木德》的少。

所谓“书的民族”的第二层意思，指的是犹太民族对书（由特指的那本书而延及其他一切书）及书中所蕴藏的知识，还有对读书过程本身的嗜好。书的民族是思考的民族、求知的民族、教育的民族、知识的民族、神学的民族，也是科学的民族。

人们所认为的决定 20 世纪人类思想的三位伟人——物理宇宙的爱因斯坦、人类社会的马克思、心灵天地的弗洛伊德，竟都是犹太裔人士，诺贝尔奖获得者中竟有 15% 是犹太人，都令人信服地证明这个民族在“书”的领域中的卓越智慧。

在本章中，我们就以犹太人这一“书”的特征为中心，对其相关智慧稍作开掘。

智者之书《塔木德》

到这里，无论读者以前对《塔木德》是否了解，对这个名称一定已耳熟能详了。那么，《塔木德》究竟是本什么样的书呢？

“塔木德”是希伯来语的译音，其同源的含意是“钻研或研习”，有时根据书的内容，被译为《口传律法集》。

《塔木德》全书约 40 卷，分为 6 部：一为农事、二为节日、三为妇女、四为损害、五为神圣之事、六为洁净与不洁。全书共 12000 页，字数为 250 万，重达 75 公斤，由 10 个世纪（公元前 5 世纪至公元 5 世纪）中 2000 余个学者的研究成果构成。

《塔木德》在犹太教诸经典中的地位，仅次于《托拉》。所谓“托拉”是译音，意译即为“律法书”，而且特指“成文律法”。《塔木德》作为“口传律法”正好与之相应。《塔木德》就是对《托拉》的阐发、释义、补充和实施。

作为“成文律法书”的《托拉》，就内容而言，是由旧约圣经的前 5 卷，即《创世记》，《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》所构成，《托拉》又称“摩西五经”，因为犹太人相信，这 5 卷经文中所包含的律法是耶和华上帝在西奈山上直接授予摩西的。故有此名。

在犹太教中，《托拉》的地位至高无上。因为这是出自上帝之手，是在世界被造之前就已存在的。它永远有效、完美无缺、绝无谬误和抵牾之处，

作为律法，它是每个犹太人都必须严格遵守的“根本大法”。

然而，真正从律法的角度看过去，《托拉》却明显存在着一个很大的不足之处，这就是其中有一些含糊不清的地方。如果仅仅作为一般的教义阐释，含糊不清问题还不大，但作为律法，则必然造成操作上的困难。

犹太教最基本的律条是“摩西十诫”，即上帝亲手写在法版上于西奈山授予摩西的十条诫命：不可信他神、不可造偶像、不可妄称神的名称、安息日不可工作、孝敬父母、不可杀人、不可奸淫，不可偷盗、不可作伪证、不可贪恋他人之物。就拿其中第四诫“安息日不可工作”来说，这工作究竟指的什么，《托拉》各处都从来没有给以明确的界定。写信算不算工作？买食品、做饭算不算工作？军人要不要上岗？拉比要不要主持仪式？医生要不要看病？等等。类似的现象不止一处两处。

于是，为了能够给那些谋求严格按照律法生活的犹太人一个较为清晰明确的指导，首先是意识形态，即传统的说法改变了：

耶和華上帝在西奈山上授于了摩西两种“托拉”，而不是一种。其中一种是由上帝亲手写就的成文“托拉”，另一种是口授的“托拉”。成文的“托拉”就是已经成书的《摩西五经》，而口授的“托拉”当然已经消失在空气中，但其中包含的耶和華对摩西的训诫，远远超过了成文“托拉”。所以，从成文“托拉”的字里行间搜寻这些从未书写下来的口授“托拉”，就成了犹太学者和智者的职责。

从公元前5世纪到公元5世纪，许多学者终身从事解释《托拉》的研究，还组成了若干专门的学术机构，如第二圣殿被毁前后耶路撒冷圣经学院亚布内，以后的乌沙圣经学院和公元3世纪出现在巴比伦的两个最为著名的拉比学院，即苏拉和蓬贝迪特学院。

在这些学院中，阿摩拉，即几代教师，对经卷进行了系统的研究，他们所做的工作，用现代的后来说，有许多都是“理论性”的，主要是为各种超越圣经范围的偶然事件而到《托拉》中寻找解释和处理依据。实质上，就是使《托拉》中上帝的诫命具有现实的可操作性，使固定不变的律条获得新的社会—历史环境中的有效性，同时，借助于具体情境，包括生活中甚或纯粹逻辑上必然出现的两难情境，将神学、法律、道德等方面的理论加以提升。

所有这些成果在相当长的时间里，仅仅以口头形式存在，即主要靠教师以口授的方式传授给学生。日后成书的《塔木德》之所以称为“口传律法集”，就是这个道理。

年复一年、这些案例以及根据成文律法《托拉》给出的解释，逐渐累积起来而汇集成为一部巨著。阿吉巴拉比，公元132年犹太人反抗罗马统治的巴尔·科赫巴（星辰之子）起义时的精神领袖，是第一个将其由口传而编辑成书的人。嗣后，他的学生梅厄拉比对这一巨著又作了修订，但没有补充新的内容。

后来，在犹太史上著名的“犹太亲王”即犹太·本·加姆利尔拉比的主持下，对这部巨著作了最后审订，名之为《密西拿》，就是今日所谓“《口传律法集》的标准部分”。

《密西拿》以早期的13部文集为基础，这些文集中共收集了150位学者的遗作，经过分类、补充和整理，并加以编排，成为一部完整的巨著。《塔木德》的六大部的结构在此已经成形。全书全部用纯洁的希伯来语写成。成书时期在公元3世纪初叶。

编纂《塔木德》的这些前期工作，主要由巴勒斯坦圣经学院的拉比们完成。从3世纪末开始，犹太人的社会生活，包括他们的物质生活和学术活动的中心由巴勒斯坦转移到了巴比伦。巴比伦的犹太学者研究了《密西拿》之后，发现其中的许多解释只涉及巴勒斯坦的传统，很少符合巴比伦的实际情况，为此，他们就开始按照自己的看法修订《密西拿》。

在以后两个世纪的时间里，巴勒斯坦和巴比伦两地的学者都对《密西拿》作了补充，将该书所未曾收录的宗教律法（哈拉霍特）加以整理，编成法典，并赋予完整的形式。其成果就是各自编写出了一部《革马拉》（律法释义汇编）。由同一部《密西拿》加上不同的《革马拉》，构成了两种初始版本的《塔木德》：《巴勒斯坦塔木德》（又称《耶路撒冷塔木德》）于5世纪初叶完成；《巴比伦塔木德》于5世纪末方告编成。相比较而言，《巴比伦塔木德》更其完整和连贯，影响较大，现在一般说的《塔木德》即指《巴比伦塔木德》。

《塔木德》凝集了10个世纪中2000余学者对自己民族历史、民族文化、民族智慧的发掘、思考和提炼，是整个犹太民族生活方式的航图，是滋养自此之后的世世代代犹太人的精神源泉，是其他民族的人走进犹太文化、接触犹太智慧的一扇必经的大门。

直到今天，犹太人还在孜孜不倦地研读《塔木德》。许多人除了每天早上阅读一段时间之外，安息日中更特意安排几小时的学习时间，其态度之认真，有时3个小时只学了十几句。但犹太人认为，“只要理解了这15句（任何15句！），能把握其要义的话，就可以使自己的人生经验更为丰富。”凡逢家庭共同进餐或朋友来吃饭，席间一定要找些塔木德话题来探讨交流一下。而学完一卷《塔木德》更被视为一件大事，往往特意请亲友们来大大庆贺一番。

《塔木德》已经成为犹太人不可分割的一部分，成为犹太人的灵魂和头脑。

《塔木德》，智慧的基因

库本·锡安·博克瑟拉比在其所著的《塔木德的智慧》一书中，明确指出：“编纂《塔木德》的目的，就为了在《圣经》与生活之间架设一座桥梁。”

犹太人被世人称为“书的民族”，亦即“圣经的民族”，其部分涵意，就指犹太民族的整个生活是框限在“一本书”的范围之内的。这种生存状态的产生与持续存在，本是一个民族的文化与该民族历史遭际之间交互作用的结果。任何归因论或线性因果解释都说明不了其形成原因。最简便的解释，只能是：犹太人确实是上帝（不是狭义的那个“耶和华上帝”，而是冥冥之中决定人类历史的那种看不见的宿命的力量）的选民，才会若有神助地以这样一种“成文法”的形式，早早划定了民族的“边界”，使得一个弱小而四散的民族能以非地域、非种族的文化特征，在同任何民族的相处中，都如此判然有别地突现出来。这在其他民族身上是见所未见的。之所以如此，也许仅仅因为其他任何一个民族都不拥有这样的“一本书”。

这样的一本书作为一个民族的樊篱，内在地就必须是闭合的。因为樊篱

必须是闭合的，神圣的经典也必须是闭合的。闭合状态是任何事物借一去不复返的时间流而得以成“圣”的必备前提。

然而，正是这种闭合性构成了具有文化合理性的《圣经》的历史不合理性。

生活本身是不闭合的，犹太人的生活更是不闭合的：历史遭际强加给犹太人的巨变也许远远多于人类历史上其他任何一个存在过的或存在着的民族。犹太人不是被强行禁闭在一个北美印地安人那样的保留地里，而是被一再强行驱入大流散的洪流，去面对迥然不同的社会—文化环境。

所以，在这个民族身上，几乎同时存在着对闭合性和开放性的极端强烈的需要，这两个本身自相抵牾的要求，对犹太文化造成了堪称“空前绝后”的应力：没有闭合性，纯粹开放的犹太民族必将走上一条由局部同化而至于完全同化的自行消亡之路；没有开放性，纯粹闭合的犹太民族也只能走上一条自甘萎缩而被历史淘汰的道路。回溯历史，有多少民族已经分别消失在这两条文化进化的歧路之上。

因此，《圣经》必须闭合，但《圣经》又必须开放，这种闭合与开放同存的要求，只能以补充一本“准圣经”来给以满足。

而且，《圣经》越是闭合，作为《圣经》之补充的，就必须越是开放，因为对《圣经》的真正意义上的补充，只能是对“闭合”的一种相反的补充。

所以，闭合的《托拉》呼唤着开放的《塔木德》，成文的《托拉》呼唤着“口传”的《塔木德》，神授的《托拉》呼唤着人订的《塔木德》！《塔木德》本身体现了犹太民族把握传统与革新之间的张力的智慧和能力！

在刻板守旧的宗教神学的背景反衬下，《塔木德》的根本方法论是极为鲜明的：《塔木德》是人的理智、人的智慧的产物，是一个个具体而活生生的人的理智与智慧的产物。

塔木德作者们从来不妄称自己的发现是上帝的声音。相反，他们运用了各自的智慧和洞察力，来寻找律法的真谛，为超出《托拉》范围的各种偶然事件，寻找符合《托拉》本意的解决方案。遇到意见相去很远争论不休的问题时，他们便召开智者会议，以多数人表决的方式来确定结论性意见。甚至有许多时候，他们对这一结论性意见也没有特别的爱好。

《塔木德》虽被称为犹太教仅次于《托拉》的法典，但绝对不具有一般法典那种“言不二价”的特征。种种大相径庭的观点并列共存而没有一个权威性结论，这种情况在《塔木德》中比比皆是。这就像每本《塔木德》或者探讨《塔木德》的书都必从第二页起才印上页码，以便让读者在那张空白的第一页上记下自己的观感一样，塔木德作者们更愿意让种种争论留下一个继续争论的余地。因为在阿摩拉，即几代教师（塔木德时代的教师）看来，《圣经》一旦闭合，上帝也就闭口了；即使上帝再不闭口，人类也毋需理会于他，完全可以“不顾一切”地坚持每个人自己的看法。《塔木德》中的一则轶事，典型地体现了拉比们的 basic 心态。

以利泽拉比与同道们在一个复杂的律法问题上发生了激烈争论。以利泽拉比引用了各种论据，就是不能使同道们信服。最后，以利泽拉比只能要求神来干预以证明他的正确。

以利泽拉比大声说道：“如果律法同我的观点一致，就请这棵角豆树为我证明！”

于是，角豆树移动了 100 尺。（有说 400 尺的。）

然而，同道们却说：“角豆树作不了证。”

以利泽拉比又大声说道：“要是律法同我的观点一致，就请这小溪之水为我证明！”

于是，小溪便离开原来的河道，往后退了一段。

然而，同道们却说：“河道作不了证。”

以利泽拉比又大声说道：“要是律法同我的观点一致，就请学院的围墙为我证明！”

于是，学院四周的墙开始崩裂，眼看着就要倒塌。

这时，约书亚拉比喝道：“研究《托拉》的学者们争论，与你围墙何干？”

出于对约书亚拉比的尊重，围墙没有倒塌；但出于对以利泽拉比的尊重，墙也没有恢复原状，就一直这么倾斜着。

最后，以利泽拉比只好祷告：“要是律法同我的观点一致，就请上天为我证明！”

于是，天上传来了声音，宣告道：

“你们同以利泽拉比争论什么？律法同他的观点是一致的。”

约书亚拉比闻声站了起来，当即宣布：

“不是在天上。”

约书亚拉比的这句话，语出《圣经·申命记》第30章之12：“我今日所吩咐你的诫命，不是你难行的，也不是离你远的。不是在天上，使你说，谁替我们上天取下来，使我们听见可以遵行呢？”显然，此话本意应是：上帝的诫命不是世人难以遵守的，不像天上之物不可企及。

那么，这句话用在这儿又是什么意思呢？

杰勒米亚拉比解释道：“《托拉》早已在西奈山上给予了以色列人，我们对天上的声音已不再关心。因为上帝早在西奈山上就写下了：必须赞同大多数人的意见。”

更有意思的是，奈森拉比曾就此询问以利亚拉比：“当此之时，神在干什么？”

以利亚拉比回答说：“他哈哈大笑地说：‘孩子们赢了我，孩子们赢了我。’”

从这个开怀大笑的上帝身上，我们再也看不到当年在西奈山上发怒时的那一形象。这种变化也许仅仅因为在西奈山时，上帝汲汲于把以色列人都闭合在一起，而在以利泽与同道们争论时，上帝更愿意犹太民族能以开放的态度来适应新的社会历史环境，所以对那些认真执着而至于“没规没矩”的孩子们，也像任何一个儿孙绕膝的老祖父一样笑口常开了。

正是意识到了这一点，那些大胆的拉比们不但不再理会天上的声音，甚至企图以今日的上帝形象来重塑西奈山上的上帝。

著名的塔木德作者亚乃拉比说过：

“假若《托拉》是一些固定不变的公式的话，它就不能存在下来。所以，摩西曾向上帝恳求说：‘宇宙之主，请将关于教义和律法中每个问题的终极真理赐予我们。’上帝的回答是：‘教义和律法中没有先期存在的终极真理。真理是每一代权威注释者中大多数人经思考得出的判断……’”

“真理是每一代权威注释者中大多数人经思考得出的判断”，上帝才是真正的“百家争鸣”的倡导者！神的存在本已使得人们在意见分歧之时，一个人的意见不可能天然地凌驾于其他人的意见之上，何况上帝还自愿将自己的

最终裁决权悬置，放手让人们去“少数服从多数”而不搞“一家作主”的理论垄断。何等明智的上帝，何等明智的拉比，何等明智的《塔木德》！

正因为有了这样一种明智，《塔木德》才能兼收并蓄地容纳了对《托拉》的各种解释，才能在接受新思想、新观念的同时，保存各种观点，保存各种流派，保存它们所代表的各种发展可能性和它们所蕴含的各种智慧基因。一个屡屡被人称为顽固守旧的民族，却屡屡为人类作出各种开创性的成就，甚至贡献出与其人数不成比例的世界级极端激进分子，这难道不是因为犹太民族特别善于保存其智慧基因以适应新的环境、迎接新的挑战吗？

《塔木德》真正是犹太民族的一个智慧基因库！

拉比的逻辑，智慧的逻辑

中国有人曾说过一句调侃的话：“人长膝盖是为了下跪。”

此话本意讥讽什么，任何一个中国人都一听就明白，因为其中反果为因如此明显，使人即使毫无思想准备，也知道说话音故意以颠倒逻辑来借题发挥。

然而，在中国人看来纯属“故作须倒”的假痴假呆之语，在犹太教拉比那里，竟成了一本正经的传教要言，真是匪夷所思。

《塔木德》上有句格言，其意是为了让人不要热衷于打探街谈巷议、飞短流长，但取的形式，却同上述调侃完全一样：

手指之所以会自由活动，就是为了不听闲言，如果听到闲言，要赶快掩住耳朵。

这句格言决非孤证，类似的例子可以举出许多，虽然不尽相同，但其无视逻辑的特征一如此言。

有个罗马人去见一位拉比，故意诘难他说：“你们老在谈论神，如果你能告诉我到底神在哪里，我就来信仰这个神。”拉比对罗马人这种不怀好意的责难颇感不快，便把他拉到室外，指着当头照下来的太阳，对他说：“请你睁大眼睛瞪着太阳。”

罗马人对着太阳凝视了一会儿，便睁不开眼睛了，他大声说道：“不要胡说了，怎么可以直视太阳！”

拉比对他说：“如果你连神所造的多数事物中的一个太阳都不能看的话，怎么可以去看伟大的神呢？”

看到这则塔木德寓言，不由想起18世纪理性主义者批判“上帝全能说”的一项逻辑诘难：请上帝造一块自己搬不动的石

上帝如果造不出，那么上帝就不是全能的，因为连一块石头也造不出；上帝如果造得出，这块石头必定搬不动，那么，上帝也不是全能的，因为连一块石头也搬不动。

只不过犹太人更尊重上帝，宁可对不敬神的人用这种实质上毫无逻辑的逻辑问题来发难。

《塔木德》上还记着这样一个说法：

《圣经》上说，世界是经过第一天、第二天……的顺序，直到第六天才完成的，而人类恰好是在最后一天，即第六天才造出来。人为什么到最后才造出来呢？其中的意义当作何解释呢？

依照塔木德的说法，如果人想到一只苍蝇都比人类先造成的话，人就不

致于十分高傲自负了，这也是教人对自然要谦虚。

好了，材料的堆砌就到这里，因为从以上这些已不难看出犹太人追求神学真理的勇气和谋略。

从理论上说，神学应有神学的逻辑，因为自圆其说本是人类的一种天生癖性。神学再神秘、再玄乎，也不能不顺应人的天性，某种意义上说，还更顺应人的天性。

不过，这种神学的逻辑决不等于科学的逻辑，尤其是科学思维中的形式逻辑。那种追求客观事物之间因果联系思考方式，完全不能用来框限探索神的旨意的神学逻辑。用句不太恭敬的话来说，神学的论证与其说像解几何学难题那样，依据公理、定理作步步相扣的推断，毋宁干脆说只是一种说法，一种只求前提和结论能够光滑连结而不顾前提的前提是否存在、中间推论是否严密的自圆其说。越是前提虚渺，越是中间模糊不清，越能增加神秘色彩。

而且，大多数群众既非逻辑思维严密的学者，亦非偏爱逻辑推论的辩说之士。不管三七二十一，只要听上去流畅，自然就为人乐于接受。

所谓科学思维方式，其实也只是人类“胡说八道”之一道，而非“唯一之道”。由于不具备上帝才有的全知全能而命中注定只能胡说八道的人类，根本上是生活在一个人为的世界、人为的秩序之中，形式逻辑那般环环相扣严丝密缝的外在客观性，在人类生活，尤其是人类的精神生活中所起的作用，并不很大，更谈不上起根本性的作用。核导弹的削减并非因为有了更具威力的武器，而只是为了头脑中某一教义有了些微的改变。

所以，从牛顿到爱因斯坦到薛定谔，思维最最形式化的大科学家最终都转向最不形式化的上帝，使得科学社会学的专家们不得不得出如此的结论：科学只是一套科学共同体的居民们约定俗成的范式。而“约定俗成”的东西中，当然包括宗教神学这一不但早于科学而且还是科学由以诞生的母体的最早成品，区别只在于它是另一个共同体居民们的选定。

既然如此，那作为胡说八道之一道的科学与其他七道之间，无非是 50 步与 100 步的差异，而决非“冲锋陷阵”与“临阵脱逃”之间的质的区别。

更有甚者，由于这一道的僭妄，常常压抑了其他七道，使得人类的头脑只知直角拐弯或走对角线的捷径，枯燥乏味得就像笔直的高速公路一样令人昏闷欲睡，全然忘却了“胡说七道”中的那一片诗意盎然、神秘闪烁。人类的世界越益单调，不仅失去了色彩，甚至失去了层次。

当专抄捷径的工程师们也发现，略显弧形的高速公路更符合人类追求变化、追求节奏、追求韵律、追求多样化的本性时，世人便不免想起去重觅那久被忘却的其他“七道”。最终必然发现，那“颠倒逻辑”的拉比逻辑中蕴含着巨大的生产力，这是一种生产视角、生产理路、生产点子、生产思想、生产智慧的能力，一种生产独特性、多样性、创造性的能力，而不是统一品种、样式、规格的批量生产能力。

所以，当犹太人花费 3 小时只研读 15 句《塔木德》时，当犹太人宣称只要理解了这 15 句（任何 15 句！），就可以使自己人生经验大为丰富时，当犹太人学完了一卷《塔木德》便大事庆贺时，我们都用不着奇怪。因为当一个犹太人从第六天造人的上帝历史中发掘出对人与苍蝇的关系的全新认识时，这往往不仅意味着一场价值观念上的巨变，还意味着逻辑本身的一场革命。

从这个意义上说，以色列人至今仍把关于犹太教本身的研究划为科学思维方式不得进入的禁地，无疑有着同中国人不准捕猎大熊猫一样的远见卓识。因为保护人类智慧基因的库藏本来就不比保护自然界的生物学基因的库藏来得意义小，甚至可以说，意义更大。保护大熊猫的明智之举还是在人对苍蝇有了全新认识之后才采取的为时略显过晚的决策。

滚动的犹太智慧

我们上文中对犹太民族思维智慧的评价，是否有过誉之嫌？凭几句逻辑混乱之语，便得出如此肯定的结论，是否有点过于轻率，甚至轻浮？犹太人的这种“胡说七道”究竟是穷于应付的搪塞之辞，还是深思熟虑之后的点睛之作？

对于这些问题，我想借分析拉比在测定非犹太人有没有资格研究塔木德时所用的那张只有一道试题的试卷，来给出一个未必令人信服的回答。之所以我愿意这个回答不令人信服，也是接触了塔木德的开放智慧之后，知道了在信服者那里，令人信服的智慧已经成了静止的智慧、死亡的智慧、非智慧的智慧。

有一个人想研究犹太人，于是先研读旧约圣经，然后涉猎各种各样的书籍。但是，由于他不是犹太人，所以还是不十分明了其中的奥妙。他终于明白，只有读犹太人规范的《塔木德》，才能理解犹太人。

某一天，他敲开了犹太教师拉比的大门，向拉比说明了自己想学习塔木德的愿望。

拉比说：“虽然你想研读塔木德，但你还没有打开塔木德的资格。”

“我想开始研读塔木德，”这个人请求说，“我是否有资格，还是请你给我做个测验吧。”

这位拉比觉得他说得也有道理，那就做个简单测验吧，于是便提出下面这样一个问题：

“有两个男孩帮助家里打扫烟囱。打扫完了，一个满脸乌黑地从烟囱里跑下来，另外一个脸上却没有一点煤灰。那么，你认为哪一个男孩会去洗脸呢？”

这个人回答说：“当然是脸肮脏的那个男孩去洗脸才对。”

拉比却冷冷地说：“由此可见你还没有资格打开塔木德的书。”

这个人马上反问道：“那么正确的答案呢？”

“如果你读了塔木德的话，也许会说出这种答案吧。”拉比便作了如下的说明：

“两个男孩扫完烟囱后走下来，一个脸是干净的，一个脸是乌黑的。脏脸的男孩看到干净脸的男孩，就会觉得自己的脸也是干净的。干净脸的男孩看到对方的脏脸后，会觉得自己的脸也是脏的。”

听到这里，那个人突然叫了起来：“我知道了。”然后，他要求拉比再给他做一次测验。

于是，拉比又提了同样的问题：

两个孩子扫完烟囱后走下来，一个是干净的脸，另一个是肮脏的脸。到底哪个孩子会去洗脸呢？

由于这个人已经知道了答案，所以立刻回答说：“当然脸干净的男孩会

去洗脸。” 但是，拉比又冷冷地说：“你还是没有资格读塔木德。”

这个男子非常失望地问道：“那么，在塔木德上到底是怎么解释的呢？”

老师便回答说：“两个男孩一起扫烟囱，而且又打扫同一支烟囱，不可能会有一个干净一个肮脏的道理。”

这一完整的测试过程见之于在日本某一犹太共同体中担任拉比的特凯耶所著的《滚动的犹太智慧》一书。这本主要向非犹太人介绍、传授并引导他们学习塔木德的著作，开宗明义的第一篇就是讲的这一问题，以此加强读者对犹太智慧的“滚动性质”的感性认识和理性启动。显然，对部分读者来说，这里的犹太智慧“滚动”得太快了一点，使得不容易看出它同我们上面提出的问题有什么相关。这样吧，我以“慢镜头”的方式把这个滚动过程放慢了展现给读者。

这张试卷所要测试的，是被试者切换思考角度与层面的能力。

第一次回答“脏脸的小孩去洗脸”，是回答者从自己的角度来看两个孩子，把自己看到的、认为应该做的事情（洗脸）强加给了“脏脸的小孩”。这是任何一个人在思考诸如此类的问题时，本能地或下意识地就会采取的视角。

但既然回答者没有办法直接走进故事里去，提醒或者命令脏脸小孩去洗脸，自然也就不能保证这个小孩一定会去洗脸。

第二次回答“脸干净的小孩去洗脸”，已经由回答者自身的立场转移到故事中小孩的立场上去了。回答者在拉比的启发下，摆脱了常人最易犯的“自身本位”这种思维定式的毛病，初步学会，更准确地说，开始会模仿切换视角。

然而，这种切换视角仍然是有限的，回答者仍然未能摆脱常人在回答问题时的另一个更深层次的思维定式，即下意识地以“问题本身是合理的”这一先入之见为前提来思考问题。而事实上，人类在面临许多问题时，与其说应致力于解答问题，还不如说应致力于消灭问题本身更为省事、更为便捷、更为合理，也更为聪明。

所以，第三次回答，当然不是被试者的回答，而是拉比的反驳，便明确地以证明问题本身能否存在为取向。一个本身都不能存在的问题，其答案自然也是不能存在的。

前文中，拉比驳斥罗马人对神的存在的诘难时，以“连神所造的多数事物中的一个太阳都不能看的话，怎么可以去看伟大的神呢”作答，某种意义上，也是以消除问题本身来代替回答问题。因为努力证明神是可见的，虽则用心良苦，本身却是对神的大不敬：耶和华上帝是不具形象的。

那么，要是被试者再以拉比的说法作为对这一问题的回答，会不会就此成功呢？

对这个问题，书中没有回答。但我以为，无论就犹太智慧（泛化之后也可以说人类智慧）的滚动性亦即无限展开性，还是就这一问题自身的展开余地，这个回答还是可以反驳的。因为这一视角背后还有一种常人常有的思维定式的存在：同样的条件会带来同样的结果。这显然把行动中的人等同于同一个染缸中的两块同时放进去的同样的布。世上万民皆为上帝所造，上帝为何单单选中以色列人为子民？或者反过来说，为何单单以色列人选中上帝为自己至高无上的唯一神？

诸如此类的推断和反诘可以一直进行下去，到某一阶段，自然会出现“手

指之所以会自由活动，就是为了不听闲言”这种开始时候被视作大谬不然的大智大识。而达不到这一智识水准的人，就只能像故事中的那个被试者一样，在塔木德亦即犹太智慧的无形高墙外，漫无方向地东叩叩西撞撞，始终不得其门而入。

为学习而学习

在犹太教中，勤奋好学不只是仅次于敬神的一种美德，而且也是敬神本身的一个组成部分。在世界上所有的宗教中，对神的虔信可以有程度的差异，但把学习和研究提到这样高度的，几乎绝无仅有。

《塔木德》中写道：“无论谁为钻研《托拉》而钻研《托拉》，均值得受到种种褒奖；不仅如此，而且整个世界都受惠于他；他被称为一个朋友，一个可爱的人，一个爱神的人；他将变得温顺谦恭，他将变得公正、虔诚正直、富有信仰；他将能远离罪恶、接近美德；通过他，世界享有了聪慧、忠告、智性和力量。”

学习之为善，在于其本身，它是一切美德的本源。

12世纪的犹太哲学家，犹太人的“亚里士多德”，精通医学、数学的迈蒙尼德则明确把学习规定为一种义务：

“每个以色列人，不管年轻年迈，强健羸弱，都必须钻研《托拉》，甚至一个靠施舍度日和不得不沿街乞讨的乞丐，一个要养家活口的人，也必须挤出一段时间日夜钻研。”

由这一原则所带来的结果是形成了一种几乎全民学习、全民都有文化的传统。尽管并非人人都有“研习”的能力，但确实人人都把各种程度的“研习”视作当然之事。

不过，早期的学习主要以神学研究为取向，涉及面十分狭窄，像迈蒙尼德这样的博学，可说是一个例外。因为拉比们唯恐犹太神学之外的知识，会使犹太青年迷失方向。因此，在现代以前的相当长的时期内，在随着犹太移民的足迹先后建立的学术中心里，除了犹太教经典，尤其是《塔木德》之外，对世界上的其他知识是不予注意的。

而且到18世纪末，犹太教中还出现过反对经院哲学和学者主宰犹太事务的哈西德运动。其倡导者一度主张，一个人只要依靠虔诚和祈祷，也能升入天国，善的功业比伟大的知识更为重要。

可喜的是，为学习而学习的传统并未中断，哈西德派的大师们自己也很快“迷途知返”了。他们不再坚持虔诚比钻研更能达到较高境界，而是传布一种虔诚与知识互为依赖的信仰。这意味着，即使本性并不虔诚，学者也能依靠自己的知识而变得虔诚；而本来虔诚的人则更会为其虔诚所驱使而致力于学术研究。

这样一种为学习而学习的传统，对长期流散的犹太人尤其是其中的青年人来说，在调节其心理、保持其民族认同方面所起的巨大作用暂且不提，即使从现代的立场上看，作为一种卓有成效的培养、激发人们的学习积极性的价值观念来说，也深深浸透首犹太人的独特智慧。

在人类的价值体系中，粗略地可以区分出两大类价值：一类是工具价值，另一类是目的价值。

所谓工具价值就是本身作为取得其他价值之手段的价值。这种价值是否

“有价值”不取决于其本身，而取决于它能否成功地导向另一价值。

从古至今的中国人也重视学习，很早就有了完整的学习考核体制。但就学习本身来说，虽有“万般皆下品，唯有读书高”的说法，把读书抬得不可谓不高。但所有这些“万般”皆属工具的范畴，即使高居“万般”之首，读书仍不脱工具的身分。所谓“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉，书中自有千钟粟”，就是说；学习无非猎取功名利禄美女的手段，决不是目的本身。因此，由读书而升官发财之路一断，读书人不是沦落为孔乙己那样的穷酸书生，就是沦落为智多星吴用那样的江洋大盗。“智多星吴用”暗寓的正是“知多无用”，因为不能用来升官发财娶小妾。

所以，任何一种社会事物包括人的活动样式，要能够以其自身即可维持下去，必须首先成为目的本身，成为不以其他事物为评判尺度的自足之物。为学习而学习，学习过程就是目的本身，知识的获得就是目的的实现，有了这样的观念和心态，才可能孜孜不倦地、无悔无怨地勤学不辍，而不致于动不动就掀起“读书无用”的退学潮。

事实上，真正的科学、艺术甚至下棋打仗，都必须有这种“为××而××”的“唯××主义”的精神，方有可能臻于一流水平。这种精神的存在意味着，这一活动领域已经独立于其他活动领域，已经形成了自我完善的酬报机制。当专家们只注重专业共同体对自己成果的认可而毫不顾及政府官员或其他外行的瞎凑乎时，这一专业才算得上一个自足自立的领域，这一领域的发展才不会受到不学无术者颐指气使的瞎干扰。犹太人在世界总人口中仅占0.3%，但在诺贝尔奖获得者中却占了15%，这一不成比例的比例，正是对这种价值、这种精神的重大“价值”的证明。

当然，这样一种以自身为目的的活动，倘若恰恰是一项总体上无助于人类发展、纯粹虚耗生命的活动的话，（这种现象在其他民族中不是没有。）那么，显而易见，这种目的价值越多，一个民族的实际生存能力只会越弱。如此一味追求奢侈而不讲究实效的民族很快便会被历史所淘汰。

不过，这不是犹太人的命运。在学习的效果方面，犹太民族同样显示出了自己的聪明与智慧。

人类文明的发达无非靠着两样东西的积累，一是物质形态的成果积累，二是观念形态的成果积累。在这两种积累及其结合的基础上，人类社会不断地以加速度发展着。

在第一种积累上，犹太人历来是大有贡献的，只是历史处境常常使他们的积累连同他们本人一起化为乌有。

在第二种积累上，犹太人甚至可以说更有贡献。仅仅一本《圣经》对人类历史的影响，已经足以证明即使在宗教神学的外衣下，犹太学问在人类认识自身、开拓自身、约束自身方面的累累成果。

何况犹太教素以“伦理—神教”著称，塔木德学者在研习《托拉》的过程中，不断地将协调人际关系的规范加以合理化、精细化、操作化，在扎紧民族樊篱的同时，为人类与人类社会的自我完善，留下了影响深远的丰富内容。

更何况，使得塔木德学者视野狭窄的那种宗教定向，却以“为学习而学习”的传统，在科学文化蓬勃兴起、世俗教育迅速普及的当代，为犹太人提供了一种现成的价值取向和心理基础。神圣的宗教职责极为快捷地就具有了世俗的形式，犹太人大批走进了世俗学校：医学院、法学院、商学院、理工

学院。犹太民族在为人类奉献出与其人数不成比例的一流思想家、理论家、科学家、艺术家的同时，也为自己的繁荣昌盛而培育出同其他民族相比，更不成比例的教授、医生、律师、经理和其他专业人员。

“取法乎上，得其中；取法乎中，得其下。”以学习为职责的犹太人，在履行职责的同时，得到的是其他许多民族还梦寐以求的兴旺发达：

以色列国5%的文盲率，450万以色列人中有1/3是学生，14岁以上的公民平均受教育程度为11.4年，差不多每4500人中就有一名教授或副教授，还有前面已提及的犹太人在诺贝尔奖获得者中比例奇高，所有这一切成就，只能出现在一个勤奋好学、视“学习是一种义务”的民族之中。

确有保障的义务教育

任何一个民族要使“为学习而学习”或“学习是一种义务”的信条得以不折不扣地贯彻，仅靠观念上的神圣化是不够的。

在人类历史上的相当长时期内，“学校教育”始终是一种紧缺商品。对许多家境贫寒的孩子来说，连上学堂门口听听同龄学童们的朗朗书声，都会是一种过于奢侈的享受。

所以，像犹太人这样一个身处流散之中的民族，要真正实现“学习的义务”，必须有相应的“义务的学习”，也就是保证人们尤其是学童有免费接受教育的权利。

从历史上看，犹太人很早就实行了义务教育，称得上源远流长。这一传统据说最初还是由希雷尔拉比年轻时的一段经历所引出来的。

希雷尔拉比就是我们前面章节中谈到过的那位伟大的拉比。他生活在2000多年前，出生于巴比伦，20岁时来到巴勒斯坦，在两位非常伟大的拉比指导下读书。

当时，由于罗马人的残暴统治，犹太人的生活都非常困苦。希雷尔为了生活，只好外出打工，一天最多只能挣到一个硬币。他把工作所得的一半用于维持最低水平的物质生活，另一半用作每个月的学费。

有一次，他找不到工作，没有收入，自然也交不出学费。但是，他求学心切，便爬上屋顶，把耳朵贴在天窗上，聆听屋里老师的讲课。

谁知由于多日劳累，他听着听着，不知不觉睡着了。当时正值隆冬季节，漫天飞舞的雪花，很快就把他完全盖没了。

第二天早上，学校按时上课，可教室里显得比平时暗了许多。大家不约而同地往屋顶上看去，才发现天窗被一个人盖住希雷尔被大家救了下來，经过一段时间的护理，才恢复了健康。

从这以后，希雷尔的学费就给免了。也从这以后，所有像他那样的穷学生的学费都给免了。

今日的以色列国同样也实行国民义务教育。

建国伊始，百废待兴，但以色列政府于次年（1949年）即颁布了《义务教育法》。这是该国最早制订的几个法律条例之一，其重要性可想而知。1953年以色列政府又颁布了《国家教育法》，1969年颁布《学校审查法》。

现在，在以色列，全国的世俗教育皆由国家负责，所有5—16岁的少年儿童都必须进入学校接受免费教育，免费教育可继续到18岁。高中以上学生的学费则根据其家庭经济状况，由政府给予补助，形式上有全部免费、部

分免费等。前些年时，执政的工党还宣称，他们的教育政策目标是，实现从学前教育到大学的全部免费制度。

显然，这样一套义务教育制度，是需要巨额财政资助的。以色列各届政府在教育方面一直投入较多的经费。从 70 年代中期起，以色列教育经费一直没有低于其国民生产总值的 8%，在最高的 1979—1980 年度曾达到 8.8%。

对于一个不算富裕并要维持高昂军费开支的国家来说，教育投资能达到这一水平是很不容易的。它甚至已经超过了许多发达国家。美国的教育在世界上堪称发达，其教育经费在国民生产总值中也不过只占 8%，前苏联 1987 年时为 7.1%，而日本为 6.8%。

如果说，义务教育在今日尚属不易，那在犹太人历史上就更其不易了。为了保证学子们的学业与生活，犹太民族作出了两项制度性安排。

犹太人很早就有了一个体制化的慈善传统。其最初形式就是交纳什一金，即每人把自己总收入的 1/10，当然更多一些也可以，捐献出来。而且不管是谁，哪怕本人是接受施舍的穷人，也必须捐献 1/10，唯有极个别的情形才有豁免的资格。

关于这笔“什一金”的用法，犹太教律法上有种种规定，具体我们放在下面再说，这里只提一下，犹太人在将种种情况都排除在外之后，明确规定什一金的第一受益人是“那些把时间都花在研究《圣经》和其他典籍上的人”。当然，什一金不会全部用在学者身上，但其中用于这一用途的，肯定不会少于“8%”。

日后，这一优先权给予了广义上的学校。至今犹太人捐款时的第一投向，就是学校建设，尤其是医学院建设。

另一项制度性安排是犹太人在婚配上的“门当户对”。这种“门当户对”的独特之处在于，犹太人的最理想的婚配是最有学问者（拉比或其他智者）的子女同最富有者的子女的结合。无论在古代的开罗、伊比利亚的托莱多、威尼斯共和国，还是中欧的犹太村社，人们都抱有同样的观念。《塔木德》中甚至有这样的话：

宁可变卖所有的东西，也要把女儿嫁给学者；
为了娶得学科的女儿，就是丧失一切也无所谓。

这样一种婚姻安排对犹太民族生存的价值自不待言：生意上精明的人（成功的商人）和学问上精明的人（拉比或智者）肯定是最能应付犹太人生存环境中层出不穷的恶劣挑战的人。他们是如此，作为他们各自基因承担者的子女，也应当如此，而作为他们双方基因的共同承担者的第三代，则更其如此、更有过之。

同犹太民族这种睿智的安排适成对照的是，基督教欧洲一方面只给出身于下层的优秀分子一条出路：担任神职，另一方面又实行强制性的独身要求。两相对照之后，社会学家们感慨系之地评说道：

“基督教的独身要求却使一些最聪明的基督徒无法把自己的基因特质传递下来，一代又一代，一部分最有灵气的非犹太人不断淘汰着犹太人正加以鼓励的因素。”

（这是犹太智慧融合人理物理的又一有力证明！）

其实，犹太人的这种“门当户对”，不仅仅从生物学意义上保证了优秀

基因的传递，而且也从社会学意义上、经济学意义上、文化学意义上保证了这种传递。

“学”与“商”的联姻，从价值观念上保证了“卑俗”的生意人对知识与学问的认同，从而实际上除掉了其身上的卑俗气。而在经济上，非生产的学者可以通过联姻而得到资助，因为犹太人辛属之间的某种财产再分配倾向历来很强。而在民族凝聚上，钻研《托拉》的学者无疑是传统最忠诚的维护者，学者走进商人的圈子可以把那些最易“迷路”的羔羊留在上帝的栅栏内。

所以，带有优越的生物学基因的小夫妻由于同时具有了这种种社会一文化的条件，必定能够更顺利地将民族的基因传递下去，从而为好学者的生物学来源和社会成长条件提供更加有力、更加有效的保障。

今日国外的许多由大富翁出资的学术研究基金会，国内许多企业与文化单位的联姻，实在都只是仿效了犹太民族这种以商养学的古老安排。智慧的犹太民族作出的这些智慧的安排，比那种让学者“下海”搞第二职业，不知要聪敏多少倍了。商人有些学者气是文明的进化，而学者只剩下一点商人气，则绝对是文明的退化。

拉比的权威，教师的权威

在犹太人的生活中，有一类不可须臾或缺的人，就是拉比。

犹太人在聚居达到 20 来户人家的规模时，必建立自己的会堂，会堂是犹太人集体从事宗教仪式的场所，是犹太人体现民族存在的形式，而会堂中的核心人物，就是拉比。

在或大或小的犹太生活中，拉比历来承担着多项任务：

他是犹太学校的负责人和教师，他是会堂的管理者和布道者，他替代大家学习犹太传统，回答大家遇到的疑难；

他是犹太律法的解释者和实施者，是犹太人之间发生纠纷时的仲裁人，犹太人的一切法律事务皆可在由拉比组成的合议庭上加以解决，而不必求助于世俗法庭；

他是犹太人人生重大时刻的见证人和仪式主持人：有人生孩子时请他到场，有人死了要埋葬请他到场，结婚、离婚都由他主持，也不管是吉利的场合还是不吉利的场合，拉比都必须到场；

在相当长的历史时期中，他还是共同体的专职医生，而犹太人又信奉“没有医生的地方，不能居住”。

所以，拉比是集精神指导者、律师、医生、牧师、法官等等于一身的特殊人物，是犹太人生活的导航员，是代表犹太人所有权威的权威，而其中最根本的权威成分，是作为教师的权威。

在希伯来语中，拉比的第一涵意就是“教师”。拉比首先是一位虔信敬神刻苦钻研《托拉》的学者、智者和导引者，拉比首先是以其丰富的学识和运用与传授这些学识的能力而获得其权威的。

同样，在希伯来语中，“父亲”一词也具有“教师”的涵义。今日西语中以“father”（父亲）来称教父，就是希伯来习俗的遗迹。因为在犹太人的家庭中，父亲一定要教育孩子，在早期犹太社会中，初级教育都是在家庭中进行的，教师就是父亲，父亲就是教师。

以后，随着专门学校的建立，尤其是免费学校的建立，教师和父亲的两

位一体方始分化开来，犹太儿童的教育才由教师而不是父亲来担任。但同中国人所谓“一日为师，终身为父”的道理相近，犹太人把教师视若父亲，甚至高于父亲。

《塔木德》上写着，假若父亲与教师两人同时坐牢而又只能保释一个人出来的话，做孩子的会保释教师。

父亲是因为失去了教师的身分而失去其在孩子心中最高地位的。失掉了教师身分的父亲，不如失掉了父亲身分的教师！

毫无疑问，犹太人心目中的最高权威是上帝，但上帝是神，而不是人；最有权威的人是教师。

不过，犹太人尊师的道理同传统的中国人尊师的道理并不完全相同。

在传统的中国人眼里，教师同其他“师”（傅）并没有多大的区别，无非都教给弟子一种谋生手段，只是教师给的是“万般”中的最高手艺罢了。所以，在科举时代，中国人称之为“恩师”的，常常不是帮他答疑解惑的老先生，而是决定他科考取不取的那个主考官。“师恩”就“恩”在帮他得到了“书中自有之物”而非“书中所有之知”。

而在犹太人那里，教师首先是以其对整个民族所承担的巨大历史责任而得到尊重的，是作为民族的守护者而得到尊重的。

《塔木德》上有一则小小的轶事，说的是最伟大的拉比派员视察地方的事。

两位视察员到了地方上，想见见镇上守卫的人，以便调查一件事情。警察局长一听说，连忙出来迎接，因为他的职责就是守卫镇上。

但是，视察员却对他说：“不，我们想见的是守护镇民的人。”

于是，守备队长走了出来。

可是，两位视察员却说：“我们想见的，既不是警察局长，也不是守备队长，而是学校的教师。警官或部队会破坏市镇，真正守护市镇的是教师。”

这里的“市镇”当然是民族本身的隐喻。犹太民族不能靠警察守备队等政治—军事手段来维持延存，而只能靠文化传统及其守护者教师得以延存，这既是犹太民族历史遭际所必然造成的历史性格局，也是一个弱小而四散的民族对自己命运的深邃认识和由此作出的明智的把握。

从公元前 586 年犹太王国亡国、耶路撒冷圣殿被毁、上层人士被掳至巴比伦之后，体制化的王权作为民族之中心的地位便根本上动摇了。“巴比伦之囚”时期，犹太文士与祭司共同努力，编录了《托拉》。这意味着，借文化传统—上帝的律法——来维护民族生存的大战略已初露端倪。

自公元前 63 年罗马人征服巴勒斯坦后，大祭司的任免被操纵在罗马人手中，大祭司沦落为异族征服者的工具，从而失去了民族成员的信任。在公元 67 年犹太民族反抗罗马统治的起义中，祭司阶层也连带受到打击，况且，第二圣殿在起义失败后被毁，祭司们连单纯执行献祭礼仪的功能也没有了。体制化的神权结构也归于消失。

在政治手段不足以恢复民族独立的情况下，犹太民族把维持民族生存的希望完全寄托在保存文化传统上。《塔木德》历经 10 个世纪而告诞生，表明犹太民族的樊篱已经完成，民族的新的中心——精神中心——已经确立。

在这个过程中，那些并非上层人士的学者熟悉民族文化，自觉遵守犹太律法，把研习、解释和传授《托拉》视为人生义务，并建立了专门的神学院和圣经学院，他们在为民族贡献出《塔木德》等经典的同时，自身也成为民

族精神中心的化身。

从大希律时代的山迈拉比到希雷尔拉比到第二圣殿被毁前后的约哈南拉比，到公元 173 年巴尔·科赫巴（星辰之子）起义中的阿吉巴拉比，到编辑《密西拿》的犹大拉比，到主持《巴比伦塔木德》编辑的拉夫拉比，一代代的教师以其高度的献身精神——直到 15 世纪，拉比一直是没有薪水的，他们必须靠自己所掌握的其他手艺，包括制鞋、打铁等等谋生——虔信、恪守律法，尤其是以其关于《托拉》和日后的《塔木德》的学识，而最终成为犹太民族中享有最高权威的人。

造就教师的权威的，还有另一个重要因素，这涉及到犹太文化自身的属性。

犹太文化有一个截然不同于其他许多古代民族的地方，这就是她的传统很早就是一种“成文”的传统，一种书写下来的传统，“托拉”是“成文律法书”即为一个最好的例子。然而，由于犹太人所使用的希伯来语，任何“成文的传统”包括《托拉》本身，都面临着潜在的危險。

希伯来语属于闪米特语系，书写时只写辅音，不写元音。从公元 1—2 世纪开始，希伯来语就不再口头使用，而成为单纯的书面语，并且，一直到公元 9—10 世纪，提比略的学者才完善了一种标记元音的符号系统。

这意味着，《托拉》成书后的漫长时期里，“成文”传统的文本本身是用语音不清的辅音组合和少量元音标记写成的，如 melek（国王），molek（统治），malak（他统治），mallkah（皇后），mal ka（他们统治）等等，在早期希伯来语中都被写成 mlk，直到“巴比伦之囚”后，才添加了四个辅助元音。而且，这样一种书写不明靠口头相传的语言竟又已停止口头使用！

这种极为独特的语言或文本困境的存在表明，《托拉》的学习只有在教师的口授下才能完成，真正意义上的《托拉》文本存在于教师的口中。“成文”的《托拉》转化为教师“口传”的律法，《托拉》文本的神圣性转化为教师读音的神圣性，《托拉》的权威转化为教师的权威！

而且，犹太教师们也决不是缺乏自信只知死记硬背之人。他们在为民族扎紧樊篱并保证《托拉》的同一性和稳定性的同时，自觉地以变通文本来使《托拉》适应新的历史条件和社会环境。

这种本意可能出于维护“上帝全知全能”、“《托拉》无所不包”的动机，客观上却起到了给“一本书”源源不断地注入新的生命力的作用。

例如，在拉比的释义中，由于 harut（铭记的）和 herut（自由）的书写形式是一样的，他们就发挥道：“不要读成 harut（铭记的），而要读成 herut（自由），因为自由的人是研读律法书的人”。

又如，《创世记》中有一句“我是伯特利的上帝……”，其中的伯特利既指神的处所，又指神的本身。这句话在古希伯来语中，应为“我是向你显灵的伯特利艾利神”，明显留有多神的痕迹。但在犹太教师的讲授中，它却成了“我是在伯特利显灵的上帝”。俨然正宗的那和华一神教。

当然，为了保证《圣经》不致于出现众多的“教师版本”，犹太教对这种解释是有一定限制的。但在一定范围内，尤其在符合犹太教基本要义的前提下，以“说文解字”的方式来阐明《托拉》中的道理，仍然是教师（拉比）的基本方法。其实，这同前面我们介绍的“拉比逻辑”在方法论上是完全一致的。

因此，上帝的权威和《托拉》的权威始终同拉比—教师的权威联系在一起，上帝的权威和《托拉》的权威始终折射为拉比教师的权威。

以色列建国后曾特意邀请爱因斯坦担任第二届总统(但遭拒绝)，在1978—1983年曾任以色列总统的伊扎克·纳冯离任后，却肯认真去当好教育部长，今日以色列大学教授过剩、美国东部名牌大学中犹太人任职者的比例达20%，这一切都鲜明地反映出，在今日犹太人的心目中享有最高权威的人仍然是教师。

学校在，犹太民族在

从犹太人对教育的重视和对教师的敬重，任何人都不难想象出教育的场所——学校——会在犹太人生活中具有何等的地位。

在1919年，即日后被全世界犹太人称为“真正《大宪章》”的《贝尔福宣言》刚刚签订两年，移居巴勒斯坦不久的犹太人正同阿拉伯人处于日趋激烈的冲突之中的时候，耶路撒冷的希伯来大学就在前线隆隆的炮火声中奠基开工。此后连绵不绝愈演愈烈的冲突，并未能阻止这所大学在1925年建成，投入使用。

今天，人口仅400多万的以色列却拥有6所跻身世界一流的名牌大学：希伯来大学、特拉维夫大学、以色列理工学院、海法大学、内格夫·本·古里安大学和巴尔伊兰大学。而海外犹太人还在有增无已地为以色列的各类学校慷慨捐赠。

犹太人之所以特别重视学校的建设，除了他们具有那种“为知识而知识”的价值取向之外，更高层次上，还因为在他们看来，学校无异于一口保持犹太民族生命之水的活井。《塔木德》中记载的三位伟大拉比之一约哈南·本·扎凯拉比就认为：学校在，犹太民族在。

公元70年前后，占领犹太的罗马人肆意破坏犹太会堂，图谋灭绝犹太人。当时，犹太人中分成了两派，鹰派主张以暴抗暴，而鸽派则主张采取非暴力手段来维护犹太民族的长远利益。约哈南拉比属于鸽派，并且受到鹰派人士的严密监视。面对犹太民族的空前浩劫，他殚智竭神，想出一个方案，但必须亲自去见包围着耶路撒冷的罗马军队的统帅韦斯巴芗，商讨决定。

但当时鸽派的犹太人全被鹰派给关在耶路撒冷的城堡中，既不能进去，也不能出来。约哈南拉比终于想出计谋逃脱出来。他假装生病，因为他是大拉比，所以前来探病慰问的人络绎不绝。不久，有人传出，约哈南拉比快死了。很快，关于他死亡的消息便传遍了全城。

弟子们把他装入棺材，要求抬出城堡去，因为城堡内没有墓地。鹰派的守兵不相信大拉比真的死了，提出要验看尸体。由于犹太人有绝对不着尸体的风俗，所以不能开棺检查，守兵就想用刀刺入棺材作为试探。

弟子们死命地不同意，抗议道：“这是冒渎死者”。一般埋葬死者，只把棺材放置在外即可，但弟子们坚持“约哈南拉比身为大拉比，必须掘土安葬”。结果，他们终于找到机会，通过了犹太人设的防线，朝罗马军队的阵地走去。

在罗马军队的阵前，罗马守兵也表示要“用刀刺棺材加以检查”。弟子们急忙说：“如果罗马的皇帝死了，你们也用刀刺棺材吗？我们完全没有武装啊！”最后，他们终于到了战线后方罗马人统帅部的驻扎地。

约哈南拉比拉开棺材走了出来，求见司令官。他凝视着韦斯巴芗的眼睛，沉着地说道：“我对将军阁下和罗马皇帝怀有同样的敬意。”韦斯巴芗一听此话，认为拉比侮辱了皇帝，大为生气。

约哈南拉比却以肯定的语气说：“不，请相信我的话吧。阁下必定会成为一位罗马皇帝。”

韦斯巴芗说：“你的话我懂了。那么，你到底想得到什么呢？”

拉比回答道：“我只有一个愿望：给我一个能容纳大约 10 个拉比的学校，永远不要破坏它。”

约哈南拉比知道，耶路撒冷早晚会被罗马军队占领而遭破坏。他也知道，城陷后，罗马人一定会进行大屠杀，但只要学校在，犹太民族的传统就可以留存下来。

韦斯巴芗说：“好吧，我考虑考虑。”

不久以后，罗马的皇帝死了，韦斯巴芗依靠手中的军队当上了罗马皇帝。日后当耶路撒冷城破之日，他果然向士兵发布一条命令：“只留下小小的一所学校！”

学校留下了，留在学校里的几十个老年智者，保护了犹太的知识、犹太的传统。战争结束后，犹太人的生活模式，也由于这所学校而得以继续保存下来。

在熟悉本国历史的中国读者看来，约哈南拉比以如此的胆略计谋，冒了如此大的风险，调度了如此的言辩才智，帮助敌方统帅作出了于其人如此重大的决策，却只求保留一所小小的犹太学校，似乎有点“小题大作”。我们历史上多的是舍弃身家性命以保护某一位“尤子龙孙”，让他以正统性为号召来汇集各种力量，同敌人一决高下的“可歌可泣”的实例，而从来没见过有以保全学校为直接目标的。“秀才造反，三年不成”，要这等人何用！

这不能怪中国古人的正统观念和忠君思想，实在是中国历史上只有亡国之恨，而无亡文化之忧。那些入侵中原的异族统治者，往往一坐上龙庭，就明白了“可以马上得天下，不可以马上治天下”的道理，而跳下马背就意味着“射雕大帝”乖乖地坐在旧时私塾里，跟着手无缚鸡之力的落第秀才哼三字经：他们没有一个能飞越这巨大的文明差异之鸿沟而不被同化的。

但对犹太人来说，情形便完全不同了。

在漫长的被征服或散亡时期，犹太民族在异族统治者眼里，大多不是作为地理政治上的考虑因素，而是文化上的吞并对象。小小的犹太民族之所以反抗世界帝国罗马而起义，其直接起因首先不是异族的政治统治，而是异族的文化统治，亦即异族的文化支配和主宰：罗马人亵渎圣殿的残暴之举。日后，犹太人在西班牙等国的经历，也往往具有这种性质。

况且，犹太人之区别于其他民族，首先又不是在先天的种族特征上，而是在后天的文化基质上。在一个犹太人的名称下，有白人、黑人和黄种人；至今作为犹太国的以色列向一切皈依犹太教的人开放大门，因为接受犹太教就是一个正统的犹太人，而仅仅有一个犹太人父亲，这点生物学基因是远远不足以取得以色列国籍的，当然，来自母亲的基因可以。这一切是 1950 年的《回归法》及 1970 年的《回归法》国会修正案所明文规定的。

把这两种情况综合加以考虑，人们就不能不承认，约哈南拉比（亦即犹太集体智慧）以保留学校，保留学校这个犹太民族成员的塑造机构和犹太文化的复制机制为根本着眼点，无疑是一项极富历史感的远见卓识。

将这一视角作进一步拓宽的话，那么我们完全可以说，为了达到这一文化目的，犹太人长期追求的，不仅仅是保留一所学校，而是力图把整个犹太生活在其中展开的共同体，都看作了一所学校。从犹太民族 2000 多年来持之以恒、极少变易的民族节日，到甘愿被幽闭于“隔都”之内以保持最大的文化自由度，到复活希伯来语，到基布茨运动的集体养育儿童，所有这一切都典型地反映出了犹太民族这种独特的追求和这种独特追求中的独特智慧。

这种智慧就是对民族文化的高度自信、执着和维护！可以预见，在当今这个各种文化剧烈交合的“地球村”时代，犹太人一定能以其推陈出新但特色依旧的文化，永享独立于世界民族之林的资格。

由此观之，正跃跃欲试地踏上现代化进程，向着外部世界四门洞开的中国人，是不是也应该为民族的久远未来，保留一所学校？

知识是夺不走的财富

犹太人将知识与求知活动抬高到这样一种自身即为目的的境界，虽然有助于知识和学者的地位的提高，有助于教育的发达，但要是仅仅停留在这一近似于“形而上”的层面上，犹太民族很可能只会成为一个学究的民族。好在犹太人对于知识问题，还有一个相当实际的认识：知识就是财富。

有一次，一艘大船出海航行，船上的旅客尽是大富翁，唯有一个人例外，他是一个拉比。

富翁们闲着没事，就互相炫耀自己所拥有的巨额财富。正当他们彼此之间争论得不可开交之时，那位拉比却说：“我觉得还是我最富有，只是在我的财富不能拿给你们看。”

半途中，海盗袭击了这艘船，富翁们的金银财宝等等，全被抢掠一空。海盗们离去后，这艘船好不容易抵达了一个港口，但已没有资金继续航行了。

下船后，这位拉比因其丰富的学识和高尚的人格，立刻受到居民的器重，被请到学校里去教导学生。

过了一段时间，这位拉比偶然遇上那些曾经同船旅行的富翁。如今，他们都已陷入朝不保夕的凄凉境地。

富翁们深有体会地对拉比说：“你以前讲得一点不错，一个有学问的人，等于什么都拥有。”

从这则故事中，犹太人得出的结论是：

由于知识可以不被抢夺且可以随身带走，所以教育是最重要的。

犹太人的这个结论，十分直观、十分实际。在当今世界上，知识就是财富，受教育程度同收入成正比，几乎已经成为一条严格的定理（除了在少数地方）。

以美国为例，一个高中毕业生一生大约比一个初中毕业生多挣 10 万美元（80 年代初水平）；一个大学毕业生又要比一个高中毕业生一生至少多挣 20 万美元。而在占世界犹太人总数达 38% 的 600 万美国犹太人中，高中毕业生当时已达 84%，大学生已达 32%。相比之下，全美总人口中，只有 35% 的高中毕业生和 17% 的人大学毕业。

仅仅这一个差别已经构成了美国犹太人与美国其他少数族类群体的巨大差异的基础：1974 年美国犹太人家庭平均收入为 1.334 万美元，而白种人中（有色人种就更不用说了）非犹太族类群体的家庭平均收入，只有 9953 美

元。前者比后者高了 34%。

对个人来说是如此，对国家来说也同样如此。用那位当了总统后又去当教育部长的伊扎克·纳冯的话来说，就是：“教育上的投资就是经济上的投资。”

而且，“教育上的投资”岂止仅仅“经济上的投资”！知识还是一种特殊形态的财富。“不被抢夺且可以随身带走”，这是一个多么大的优点！只有犹太人才可能这么早就领悟、发现、赞美这样的优点。

在相当长的时期内（可以说，只要这种那种形式的反犹主义还存在，就必定仍然如此。）犹太人一直像逾越节前夕一般，身着行装，随时准备踏上旅途。而且，上路之前往往还要遭受一场洗劫。他们的不动产（如果有的话）是带不走的，他们的钱币是带得走的，但往往是被暴徒们和国王们带走的。真正别人带不走可以由他们自己带走的，唯有他们的信仰和知识以及由知识和求知探索而生成的智慧。

既然犹太人的信仰往往是增加他们开支的一个大因素，比如光为了遵守饮食律法而仅仅食用按犹太教规定宰杀的“入膳之肉”，就至少增加 10% 的食品开支，那么，真正可以转化为物质形态的财富的，就只有知识了。而知识，包括脑的知识——学问——和手的知识——技能——同时也就是他们所有投资的浓缩和凝固形式。犹太人在流散四方的途中或新居住点能迅速地找到那些缺乏教育者无法与其竞争的较好的位置，从而站住脚、恢复元气甚至兴盛起来，这笔“资本”所起的作用至关重要。而犹太人自己的国家以色列之所以能在短短几十年内迅速崛起，某种意义上，同样是这笔“资本”的作用。

以色列的自然资源十分贫乏，既缺乏中东地区传统上就十分缺乏的水资源，又缺乏中东许多地区都并不缺乏的油气资源。但是，以色列的人才资源却异常丰厚。数十年来，欧美以及前苏联等地的许多一流人才都通过移民的方式，汇集到了这个小小的国家。他们带来了自己的知识、技术、专长，换言之，他们带来了他们教育投资的全部，从而使以色列从建国之日起就是世界上教育水平最高的国家。反过来，这又为以色列继续培养人才打下了基础。如今，以色列已经是一个教授和医生都已过剩的国家。据统计，以色列人均产值的增长部分中，有 1/3—1/2 是靠提高生产率取得的。前面说过，地处沙漠边缘的以色列，却以只占总数 5% 的农民养活了全国居民。

对于个体犹太人来说，知识的那种“可以随身带走”的灵巧性，也为他们选择同样“可以随身带走”的灵巧职业带来了极大的便利。

在任何一个地方，犹太人都相对集中于金融、商业、教育、医学和法律行业。70 年代初，美国犹太人的职业构成中，这类专业性、技术性、经营性工作所占的比重，男子为 70%，女子为 40%，而同期全美平均却分别只占 28.3% 和 19.7%。在最为灵巧而收入最高的两大行业，医生和律师中，犹太人的比例更是历来奇高：

1925 年普鲁士约有 33% 的医生和 25% 的律师是犹太人；在犹太人仅占 4.5% 的罗马尼亚，有 1/3 以上的医生，包括兽医是犹太人；而 70 年代末的美国，约有 3 万名犹太医生，占私人开业医生总数的 14%，约有 10 万名犹太律师，占律师总数的 20%。

看着这些令人不无枯燥之感的数据，不能不又一次感叹犹太民族、犹太文化或犹太智慧的神秘力量：一个古老民族保存了几千年的价值观念和技术

手段，却能同现代社会如此和谐地相吻合，人们不能不又一次猜想，这其中是否真有上帝的安排？

通天塔工地上的翻译

《圣经》中有一则脍炙人口的故事，讲的是上帝如何巧妙地阻止了人类的一次愚蠢的登天尝试。

远古时代，天下人的口音、言语，都是一样的。他们在东迁途中，路经一个平原，就住了下来，然后，想造起一座城和一座塔，塔顶通天，以便传扬名声，使大家不再分散。

于是，人们取土烧砖，用石漆当灰泥，开始兴建通天塔。

上帝听说后，就降临人世看到了他们造的塔。上帝发现他们都是一样的人民，使用同一种语言，生怕他们造好通天塔之后，什么都能做，便变乱了他们的语言，使他们相互之间言语不通，只好停止造塔，并走散开去，遍布天下。从此，已造好的那座城，就称为巴别，意为“变乱”。

文化的差异根本上体现为语言的差异，民族交融的最大障碍表现为语言的不通，20世纪末新民族主义狂潮突起，再次证明了这一点，而犹太人却如此之早地便有了如此清晰如此深切的感悟，实属不易。不过，它绝对不是犹太人一时心血来潮的顿悟。

犹太人本身是个在迁徙过程中不断扩大而逐步形成的民族，迦南定居初期又同本地的各个异族部落有过一段密切交往同时冲突叠起的共同经历，加上与四边强国频繁来往，再受到路经迦南的各路客商所带来的语言刺激，最后还有犹太人自己外出经商和散亡各国的经历。可以说，一个民族如此长期处于“语言博物馆”式的环境中，自然会对语言生出种种真知灼见来。

正如其他生活领域中的情形所证明的，犹太民族从来不是一个只会提问题，而想不出解决问题的手段的民族。在漫长的散亡时期，犹太人以其一个民族而客居于不同主民社会之中的独特地位，为沟通不同语言的人民，为世界文化的交融，作出了特殊的贡献。

从公元前336年亚历山大大帝东征开始的300年间，东西方文化进入了一个相互交融的希腊化时代，其最重要的产物，乃是绵延至今的基督教文化，而这一文化的最初孕育，就不单纯得益于犹太文化的精髓《圣经》本身，还得益于犹太知识分子的出色翻译。

公元前333年，巴勒斯坦被亚历山大的马其顿帝国征服。该帝国崩溃后，犹太人又处于埃及托勒密王朝的统治之下，其间有一批犹太人被送往埃及的亚历山大城，他们多为囚犯和奴隶，另外还有70位犹太学者，就是他们在亚历山大城里，将《圣经》由希伯来文翻译成了希腊文。

据说，这70人各居一室，互不联系，每人都译完了全书，译文完全一致，甚至连标点符号都完全相同。这个《圣经》译本就是后人常说的《七十子希腊文本》。

传说归传说，实际上据考证，仅仅翻译《圣经》中的《摩西五经》和各先知书，就花了百余年的时间。可想而知，整部《圣经》的翻译需要犹太人多少“七十子”的多少代人的努力！《七十子希腊文本》可称为“翻译史上的通天塔”了。

尽管这个译本从技术上看，水平并不高，“语文拘泥于原文，读起来很

不流畅，而且过分照顾非犹太人的思维习惯”，并一再用习语代替一般概念和思路。但纵观历史，它却“发挥了任何翻译作品所未曾有过的深远影响”。因此，犹太历史学家、以色列的阿巴·埃班完全有理由自豪地说：“如果没有希腊文《旧约》全书，原始基督教的传教士不可能使讲希腊语的异教徒皈依，基督教也绝不可能成为世界性的宗教。”

仅就这一层意义上说，即使犹太民族未能像现在那样幸免于散亡时期的惊涛骇浪，这样一个弱小民族也以自己语言沟通的独特智慧，在人类文明的殿堂中领有了一个中央位置的神龛！

犹太民族不仅留下了《圣经》的译本，弘扬了自己的文化，还在伊斯兰教时代，又为东西方文化交流作出了巨大贡献。

在欧洲文艺复兴之前 400 年，阿拉伯各国曾经有过一次令人瞩目的文化革新运动，取得了一系列可观的文化成就。而在穆斯林文化向处于黑暗的中世纪的基督教世界的传播中，散布在东西方各国的犹太人又一次成为沟通的桥梁：东方的犹太人把重要的阿拉伯著作先译成希伯来语，再由西方的犹太人把希伯来语译成拉丁语。

犹太民族对语言沟通的特别敏感，对其以一个民族而分处不同社会、不同语言环境的特殊地位，也带来了积极的影响。

由于犹太人一般都会说几种语言，在早期还以希伯来语为共同语言。随着越来越多地接受所在国的语言，这种希伯来语就逐渐退化为混和语。比如，在中欧和东欧的犹太人，比较流行的是意第绪语，这是一种由德语与希伯来语混合形成的犹太语言；在西南欧和拉丁美洲的犹太人，一般则讲拉迪诺语，这是希伯来语与西班牙语的杂变产物。这种种准希伯来语虽然也有一定的地域限制，而且也不通用于非犹太民族，但由于散亡的犹太人跨国分布，客观上使其流通范围大大宽于它由以产生的非犹太母语，从而成为某种意义上的“跨语言”语言。这种独特的语言分布状态的最大好处，是给犹太人从事国际贸易带来了极大便利，某种程度上，使国际贸易成为犹太人的特许行业和祖传手所以，可以说，犹太人何以能够在反犹空气浓厚的国度中生存下来，乃至几经驱逐又几经召回，一定程度上就得益于从通天塔工地停工事件中汲取的经验教训，更确切些，应该说是得益于这则故事所显示的洞见。

语言的复活与民族的复活

通天塔工地上上帝变乱人类语言这一幕，其直接素材也许来自希伯来人所处的庞杂的周边语言环境，但从略带神秘主义的立场看过去，似乎纯粹预示着犹太民族 2000 年流散中的实际经历：大流散使犹太民族成了真正意义上的被变乱了语言的民族。

即使不以散居各国的犹太人具体使用的语言来统计，仅仅以犹太人中较为通行的语言来说，也有这样四大类：中欧和东欧犹太人较多使用希伯来语与德语混合而成的意第绪语，西南欧和拉丁美洲的犹太人一般操古希伯来语与西班牙语混合而成的拉迪诺语，北非的许多犹太人说莫格拉宾语，西亚的犹太人基本上说阿拉伯语。

以色列建国已有将近半个世纪，但直到今天，以色列人中大约还有 70

种语言在不同范围中得到使用。以语言种数与全国人口数之比来看，可能又够得上世界之最了。

如果说，一个民族诸部分各操不同的语言并且有许多人还有使用几种语言的能力，这在民族四散的情况下，问题还不大，有时还可以带来一些积极效果的话，那么，当这些部分汇聚到一个地方，重新组成一个政治—地域实体——国家时，这种情况的存在，必定带来无法想象的麻烦。而且，犹太民族很早就认识到“上帝之道（语词）即世界之源”的道理，不可能不清楚语言在民族凝聚、文化整合中的巨大作用。

因此，从19世纪犹太复国主义运动兴起之后，统一犹太民族的语言，便成为议事日程上的一个重大议题。毫无疑问，统一的语言是必需的，但究竟取哪一种语言作为犹太民族的正式语言，在复国主义者中间却产生了分歧。

有些人主张采用意第绪语，因为当时使用意第绪语的人最多；还有的人主张用德语，其中包括犹太复国主义创始人西奥多·赫茨尔；另外一些人认为，应该使用希伯来语。大家争执不休，莫衷一是。

按理说，以犹太民族的个性之强，以希伯来语作为《圣经》用语之地位，希伯来语理应成为统一语言的首选语言。但是，由于自中世纪以来，希伯来语已经单纯成为拉比们举行宗教活动和祈祷时使用的书面语言，以及学者们研究古代历史和宗教的文字，不再是一种生气勃勃的口头语言。在一定意义上，希伯来语已经是一种“死亡了的语言”。诚如赫茨尔在日记中所写的：“在未来的犹太人国家里，我们必须考虑人们使用的语言，……我们当中谁能用足够的希伯来语去买一张火车票呢？”

而且，正如人死了之后才能成神成圣一样，“死亡了的”希伯来语由于专门用于宗教场合，也已经成为一种“圣洁”的语言。正统的犹太教徒坚决反对亵渎神圣的希伯来语，把它用于日常生活。

所以，圣洁的语言本来就远离世俗生活，而语言的圣洁更使它不得接近生活。

然而，坚韧不拔地维持自己的民族特性这一犹太人的根本特征，仍然不可遏制地起了作用，希伯来语还是慢慢地开始在巴勒斯坦犹太人，包括源源而来的移民中发展了起来。这中间有一个人起了极大的作用，他就是语言学家本·耶胡达。

本·耶胡达（1858—1922年）是出生在立陶宛的俄国犹太人，于1881年和全家一起移居巴勒斯坦。当时，巴勒斯坦犹太人中存在着多种语言，人们相互之间很难沟通。本·耶胡达极力主张把古老的希伯来语用于日常生活，并在当地犹太人家庭中和幼儿园以及学校里试验和推广使用希伯来语。本·耶胡达禁止妻子用俄语，他们一起用希伯来语与自己的孩子说话，使他们一生下来就处在希伯来语的语言环境中，以后也不许他们跟说其他语言的孩子们玩，怕他们受其他语言的影响。

尽管本·耶胡达因“冒渎圣洁的语言”而受到正统犹太教徒的攻击，甚至被人送进监狱，但他坚持不懈，终于逐渐获得了成功。1884年，他与别人一起创办了第一份希伯来语报纸；1889年，建立了“希伯来语言协会”；1904年，在收集和创造了数千个新词汇的基础上，他编出了第一本现代希伯来语辞典，这在现代希伯来语的发展中是具有划时代意义的事情。

到本世纪初，在雅法和耶路撒冷等地已有了完全使用希伯来语的幼儿园和中小学。1916年巴勒斯坦的人口调查表明，当时已有3.5万人把希伯来

语作为主要语言使用了，占当地犹太人的 40%左右。在儿童中，这个比例甚至高达 70%。巴勒斯坦成为英国的托管地之后，英国当局承认希伯来语与英语、阿拉伯语一起作为官方语言。

今天，希伯来语已在以色列人中得到广泛使用。甚至可以说，如果大卫王复活重新漫步于耶路撒冷街头的话，他也能听懂人们的谈话，而现代人也能听懂他的话。不过可能彼此都会有些困难，毕竟词汇也好，语法也好，多少都已有所变化。

现代希伯来语已经成为一种表现力很强、词汇丰富的“活语言”。现代科技的发展和国际往来，使希伯来语不断产生着新词汇；当代希伯来文学在世界文学中也有一定的影响，很多诗歌、戏剧、小说都已被译为其他多种语言。

当然，由于家庭和文化背景的影响，人们往往在正式的、公开的场合讲希伯来语，而在家里和本移民集团中仍说他们自己熟悉的语言。不过，这种情况已越来越少了，年轻一代中使用希伯来语已经十分普遍，他们的希伯来语比老一辈说得更纯正、更熟练。以色列有一句笑话说：“在这个国家里，是孩子教家长说母“孩子教家长说母语”，这句话要是作为一种意象，不就像疤痕累累的老枝上怒茁着一片新芽吗？这不就是整个犹太文化、犹太智慧的最好写照吗？

犹太民族最神奇的生命力恰恰就在于能将几乎所有最初的文化种籽保存到数千年后的现代社会，而且居然都能萌发新芽，葱茏繁茂。那段不堪回首的历史经历，似乎只是将这些种籽暂时地置入了液氮保存器中延缓了其萌发，或者更确切地说，似乎只是使其孕育了更大的能量，使其以这些能量在当今世界上可以有一个前所未有的繁荣昌盛！

第四章 律法的民族 守法的智慧

世界上最早的成文法出现于公元前 30 世纪，是美尼斯主国统一埃及时颁布的。远古律法中著名的《乌尔纳姆法典》（公元前 21 世纪）和《汉穆拉比法典》（公元前 18 世纪），都不是犹太人的作品。然而，“律法的民族”这顶桂冠，却不偏不倚地戴在了犹太人的头上。这并不奇怪。

犹太人是一个很早就自觉地、系统地从事律法的建设与完善的民族。公元前 13 世纪前后的“摩西十诫”为犹太民族打下了律法体系的桩基；“巴比伦之囚”时期或其后，《圣经》，尤其是其中的“摩西五经”，为犹太民族的律法体系构筑起了主干框架。据伟大的犹太学者迈蒙尼德拉比的权威统计，《圣经》中共包含了 613 条具体诫命，其中 368 条是“不准做的”，245 条是“必须做的”。在大流散的历程中，有关《托拉》中的戒律的注释、实施细则以及其他规定、法典的大量产生，使得犹太人的国家尚未作为一种纯粹的幻想在人们头脑中浮现之前，犹太民族的法律实体已经完成，而其中从法哲学到具体细则都不乏人类法律史上开拓性的创设。

而且，正因为政治实体的缺如，法律实体在犹太人的生活中发挥着现代之前在其他任何一个民族中都见所未见的作用。《托拉》成为民族的樊篱，律法成为连结民族的纽带：犹太人首先不是一个由血缘、地缘而是由上帝的律法结合而成的民族。

以民族在人类法律建设中的这众多贡献，以律法在民族生存中的这样一种地位，以民族成员的这样一种法律素质，这个民族不能称之为“律法的民族”的话，还有什么样的民族能以此相称？

不过，犹太民族在律法方面如此繁多而广泛的建树，却给我们这本小书带来了一个无法克服的大难题。以我们的安排，这里的篇幅只够蜻蜓点水似地涉猎一下犹太人极为丰富，甚至过于丰富的律法智慧中的一角。由于中国文化传统的鬼使神差，我们选中的也许恰恰是最有违犹太人“本意”（但绝对不会违他们本性）的守法智慧——变通法律而遵守之的智慧。

世界奠基在约定上

每个民族都有开天辟地的故事，以满足人类对世界必须有个开头这一心理需要。为任何一个民族承担这一任务的神祇或英雄，大都是全知全能、威力无比的。但无论他们作出了多么了不起的业绩，放在犹太人的上帝面前，似乎都不那么起眼，因为耶和华上帝的创世之作是“君子动口不动手”，纯粹语言的力量。

据《圣经·创世记》中记载，上帝是这样开天辟地的：

起初神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗：神的灵运行在水面上。神说：“要有光。”就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。……这是头一日。

神说：“诸水之间要有空气，将水分为上下。”神就造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。……是第二日。

神说：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来。”事就这样成了。……神说：“地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。”事就这样成了。……是第三日。

神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁；并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。于是神造了两个大光：大的管昼，小的管夜，又造众星，……管理昼夜，分别明暗。……是第四日。（《创世记》）

其实，无论神祇还是英雄，他们开天辟地澄清的并不是外部宇宙的混沌，而是初民内心的混沌：初民们无法想象、无法理解世界本来就是有序的。在他们心里，世界必有一个从无序到有序的转折，所谓“开天辟地”就是这一转折的实现之时。这在所有民族中几乎没有什么例外。

奇怪的是，犹太民族完全不同于其他民族，别出心裁地把这一转变归之于语言的力量：上帝之道即为世界之源，上帝之道即为秩序之源，对语言的这样一种近似于崇拜的情感与认识，引起了后人，包括今人的种种猜测和惊叹，常被人誉为对语言在人类生活中的巨大作用的超越时代的洞察。

实质上，几乎一切民族对语言都持有这种近乎崇拜的态度。所谓巫术，尤其是咒语更是最为典型的例子。区别只在于许多民族长期停留在不着边际的念念有词阶段，而犹太民族在不忘祈祷的同时，更注意让语言成为世界秩序的基础，这就是赋予人们相互之间的约定——律法的微观形式——以至高无上的地位。

上帝借“道”（语言）使世界脱离了混沌，出现了结构和运行规律，而所谓规律就是一定现象的某种可预见的重复出现。所以，上帝之道的最大效果就是使原本不可预见的混沌无序转化为井然有序。这是人类生活的必备前提，否则，走在大街上，你向熟人问声好，他却报以一巴掌，岂不天下大乱？

这种借语言确立秩序、获得行为结果可预见性的过程和实例，在早期犹太人的生活中占据着极为突出的地位。

古希伯来民族本身是由许多游牧部落拼凑而成的混杂部族，他们最初属于诸王雇佣和组织的作战人员或者干脆是流寇，而不是某一地方的定居者。所以，他们一般处于依附地位，同“地的主人”一般有一种主仆关系。据考古发现，在早期和私人信件中就载着 habiru（希伯来人属于其中的一部分）与主人立约自愿为仆，主人在世期间这契约始终有效的事例。

在希伯来人定居迦南之前，这个地方已经是往来辐辏之地，商人和商队川流不息地从这里经过，是各类商品的大集散地。在约瑟时代，即希伯来人去埃及之前，活动于沙漠与迦南之间的希伯来部落已进入了国际贸易的行列，参加从基列贩运香料、乳香的商队。在这段时间里，商业“合同”这种形式的“约”，同样在希伯来人的观念上刻下了深深的烙印。

从定居迦南之后一直到王国亡国，希伯来人又始终处于同异族不断冲突不断结盟的动态过程之中。这种重要性甚于商业合约而稳定性次于商业合约的政治盟约，又一再加深了希伯来人对“约”的情感（积极的和消极的皆有之）和认识。

不管这形形色色的“约”在性质、内容或形式上有何不同，只要是“约”，就可以在相当程度上将杂乱无序、变生莫测的世界（无论是个体交往的世界，还是民族交往的世界）给以有序化，使人们可以根据所订立的约而有计划地行动，也就是在预见到自己行为结果（包括其直接结果和它所引发的他人或他民族的行为）的基础上，作出行为。而所有这些计划性或可预见性的前提，恰恰就是那个以语言并且是文字形式签订的“约”。换言之，世界的秩序、行为结果的可预见性是因为语言表述清楚并且书写成文之后才得以实现的。

“约”对世界的性质、人的活动的性质具有如此重大的“决定”作用，这在希伯来人的头脑中，一方面反映为“上帝之道即为世界之源”、“上帝之道即为秩序之源”；另一方面则表现为以色列人与上帝的关系不是一种支配与被支配的关系，而是一种“约”的关系。这种约很像早期 habiru 与其主人的约：habiru 履行一定的义务，主人则给予一定的保护与酬报。以色列人遵守上帝的律法，上帝则保护以色列人并应许他在各民族中为大。

然而，任何一项约最后能否得到履行，行为的可预见性最后能否实现，并不单纯取决于缔约的某一方的愿望。毁约所带来的损失和灾难性结果，始终像一个巨大的阴影笼罩在这些早期的立约者，尤其是那些常常居于被动地位的希伯来人头上，恰如今日许多开办大兴公司的人对信誓旦旦的合同也心存疑虑，随时准备接受被骗上当的现实一样。

这种超个体的力量在希伯来人身上引发出一种半含企盼半含恐惧的心理，在一定的条件下，它就转化为类似图腾那样的神圣之物。极而言之，与其说上帝是与犹太人立约的神，不如说犹太人的神就是“约定”本身的不具形态的人格化。之所以会是一种“不具形态的人格化”，就在于把一张“合同书”视为图腾的民族毕竟是没有的。不过，要是承认圣殿和约柜也是一种“图腾”性质的东西的话，那么珍藏于其中的上帝授予摩西的那张“合同书”，即两块法版真成了犹太人的图腾了。

这种对“约”的崇拜在犹太人亡国流散之后，反而更其加强了，因为历史遭际和新的社会环境，对约提出了更高的要求。

一方面，丧失了王权和神权这两种最结构化的组织体制后，犹太人只能靠某种对双方都留有相当自由度的立约形式来维系民族的凝聚力和向心力，何况那和华上帝本身又是一个“约定”的上帝，而不是动不动就把异端送上火刑柱的天主。犹太人的上帝充其量只会借异族之手来惩罚亚当、夏娃之流的违约者。但一个犹太人一旦被共同体驱逐，就有可能孤立无援地遭受“上帝的鞭子”的迫害，从而有性命之虞。这就使得形式上不具有强制性的犹太人与上帝之约，亦即犹太人个体与民族共同体之约——信守犹太律法，包括其中有关“约”的神圣性的规定——具有了实质上的强制性。

犹太人极少毁约，甚至在同有毁约习惯的民族的人做生意时，也很少毁约，这表明他们的守约犹如他们的不吃猪肉，本是上帝嘱咐于他们，与其他人并没有关系。反过来，对方即使尽了非同寻常的努力方得以履约，也得不到他们的特别称赞，因为履约本身始终是一件理所当然之事。既然犹太人一直履约，对方的履约又有什么特别之处呢？至于所付出的特别努力，那属于签约之前就应该考虑到的问题。但这已经是一个智慧的问题而非律法的问题，虽则最有智慧的人必定也是最守律法的人。

另一方面，亡国之后的犹太人又是散居在世界各地，相对于所在国的主民族来说，他们始终是一个少数民族。而且，这个少数民族以其特别的文化特征和不屈不挠地争取到的经济成就，往往成为一种文化异端（包括狭义的宗教异端）和经济异端。

敏感地意识到了自己这种双重异端身分的犹太人，愿意尽自己一切力量避免同主民族发生抵牾甚或冲突。所以，他们希望主民族也给他们一个有规可循的生活范围，习惯于遵守自己律法的犹太人，能够同样严格地遵守主民族，甚至征服者民族的法律，只要这种法律不同犹太民族的“根本大法”相抵触就行，以免被别有用心者借以挑起反犹太主义的骚动。

骚动决不是犹太人所希望的。因为无论何种骚动，无论骚动的起因为何，首先吃亏且吃亏最大的必定是犹太人，绝无例外，只要那个社会中有犹太人。

因此，犹太人愿意遵守所在国的法律，常常甚于其本国人。在经济活动中，更是以守法著称，据日本商人说，犹太人从来不偷税漏税。

想当年，连毫不讲理的“犹太人人头税”或“犹太人赎身税”，犹太人都交了，其他生意中应交的税款岂有偷漏的必要。犹太人有足够的聪明才智堂堂正正地赚钱，不必靠偷税漏税发财；犹太人有较具体法律条文层次更高的宗教一道德价值观念，不屑于借偷税漏税发财。

可恰恰就是这样一种由文化起源和历史遭际培育成就的守法守约的价值观念、心理素质和行为习惯，使得犹太人在今日的法制世界中，又一次占据了先手。当许多民族只知放任个体智慧，尤其是受到蛇的诱惑的个体智慧无法无天而理不出一个正常的、规范的市场来的时候，犹太人正在法制化的世界经济市场上如鱼得水，大发其财。当然，作为一种民族心态，他们极少有把财“横”倒过来发的癖好。

守法就是守形式

古时候有一个贤明的犹太人，他把儿子送到很远的耶路撒冷去学习。一天，他突然染上了重病，知道来不及同儿子见上最后一面，就留下了一份遗嘱，上面写清楚，家中全部财产都让给一个奴隶，但要是财产中有一件是儿子所想要的话，可以让给儿子。不过，只能一件。

这位父亲死了之后，奴隶很高兴自己得了好运，连夜赶到耶路撒冷，向死者的儿子报丧，并把遗嘱拿给他看。儿子看了非常惊讶，也非常伤心。

办完丧事后，儿子一直在盘算自己应该怎么办，但理不出个头绪。于是，他跑去见拉比，说明情况后，就发起了牢骚。拉比却对他说，从遗书上就可以看出，他父亲十分贤明，而且真心爱他。

儿子却厌恶地说：“把财产全部留给奴隶，不留一点什么给儿子，连一点关怀的意思也没有，只能让人觉得愚蠢。”

拉比要他好好动动脑子，只要想通了父亲的希望是什么，就可以知道父亲是给他留下可观的遗产的。拉比告诉他，父亲知道，如果自己死了，儿子又不在，奴隶可能会带着财产逃走，连丧事也不报告他。因此，父亲才把全部财产都送给奴隶，这样，奴隶就会急着去见儿子，还会把财产保管得好好的。

可这个当儿子的还听不明白，这样做对他有什么益处。

拉比见他还是反应不过来，只好给他挑明：

“你不知道奴隶的财产全部属于主人吗？你父亲不是说给你留下了一样财产吗？你只要选那个奴隶就行了。这不是他充满爱心的聪明想法吗？”

年轻人终于恍然大悟，照着拉比的话做了，后来还解放了那个奴隶。

很明显，这位犹太人实实在在地使了一个小计谋，给奴隶吃了一个中国俗话说说的“空心汤圆”：遗嘱所给予奴隶的全部权利，都奠立在一个“但书”的基础之上，前提一变，一切权利皆成泡影。这样一个机心暗藏的活扣，是这个犹太人计谋的关键。

然而，这则塔木德寓言所蕴含的智慧，并不仅止于此，作深一层探究的话，还可以发现犹太民族在订约守约方面的独特智慧。为了进行对比，我们

不妨引入一个中国古时类似的案例。

宋朝时有个富翁，膝下有一女一儿，女儿已经成亲，而儿子却还年幼。这时，富翁得了重病，临死之前把儿子托给了女婿，并写下遗嘱，日后儿子大了，遗产女儿得七分，儿子得三分。

过了几年，儿子大了，却对财产划分不满，告到官府要求重新划分。当时的杭州知府张咏当堂看了女婿递上的物证，即那份遗嘱后，就对他说，这是他丈人的聪明之处，要不是这么分的话，他早就把小孩给害了。

于是，张咏判定：儿子得七分，女儿得三分。

张咏生前就被认为“多智善断”，这一断案也被后人认为大见智慧。但这种典型的中国智慧同前述的犹太智慧，显然大相径庭。

虽然两份遗书都是在不得已之下订立的某种合约，立遗嘱人都面临着“要么让步，要么彻底失去”这种无可选择的选择；并且，他们都采取了让步的方式，而两位仲裁人都明了其中的机巧，并使得遗嘱的执行结果符合立遗嘱者的本意，但两个立遗嘱者同样作为遗嘱“自毁装置”而埋下的伏笔，却完全不同：犹太遗嘱在形式上是自我完善的，只要遗嘱整体作为一项合法文件得到尊重，儿子作为继承人所享有的那一前提性权利要求也必定能够得到满足；而中国遗嘱在形式上就缺乏这种“自锁”结构，遗嘱的潜在要求只有在某个洞悉内情的智者，而且是有权利从而可以无视法规的智者的专断下，才可能得到满足。从这里不难看出，前者的智谋在于不用借助外部力量，在严格履约的同时就可以避免合约中所规定的不合本意的安排，却不背上毁约的名声；而后者的智谋要想取得同样的效果，只有求助于清于大老爷作出毁约的行政干预。

毫无疑问，两条计谋就其最后都得以实现而论，都是聪明之法，但就其自身的完备与可靠而论，则不能不承认，那份犹太人遗嘱更见智慧，而这种可以泛化为一般订约智慧的智慧，自有其鲜明的犹太特色。

犹太民族素来看重立约，并以信守合约而立身之本，连人与上帝的关系也被看作一种合约的关系，而不是像其他民族中那样，是一种绝对的、无条件的主宰与被主宰的关系。然而，合约一旦设定，具体的限定便马上有了“无条件”和“绝对”的性质，再也不能更改。显然，合约的这种严肃性较之立约中的主导方任意更改、毁弃合约的情形，总要多体现一点公正性，在立约双方出于自愿的情况下，更是如此。

然而，这种公正只是一种形式上的公正，它并不意味着合约内容上的公正。无论何种合约，立约双方总会出于谋求自身利益最大化的动机，想方设法加入于己有利的规定，在上述场合下，一方处于明显的劣势，更无法拒绝另一方变本加厉的要求。

于是，既要保证合约形式上的公正性，又要加强或者抵消内容上的倾向性，便成为立约双方互作攻防的一个狭小舞台。不过，舞台虽小，对双方的用智来说，已经留出了很大的余地。从生活起居开始，在一切方面都颇为拘泥形式的犹太民族，自然就向着形式的方向，发挥、发展着自己的立约智慧。靠着这种智慧，理应对他们约束得最为厉害的形式，却正好约束了他们的对手：那个奴隶之所以不带着财产潜逃，除了没看破遗嘱中的计谋之外，更大程度上还在于对犹太人守约所持的信任吧。

从另一个角度来看，中国小民所津津乐道的“清天大老爷”，决不会让长期处于散亡之中的犹太人心向往之。他们从心底里就不指望主民社会的统

治者像张咏一样洞达他们的处境，更不用说偏袒他们了，异族的官员们只要恪守中立，依合约裁定，在犹太人看来已经够“张咏”的了，而事实上，连这一点也常常办不到。这就迫使他们只有提高合约形式上的完备性，才能不仅约束立约的对方，还可以约束可能的合约裁定人。故事中的遗嘱，在某种意义上，只是这种形式完备性的夸张表达。

可是犹太民族的福祉恰恰在于，这种形式上的完备性正好同人类社会形式合理化的一般历史要求相吻合，合约形式上的公正正好同现代法律形式上的公正相吻合：由同作为合法权利之主体的立约各方所自愿订立的合约，即使其内容不公正，只要在一定的限度内，从法律上说，仍然是公正的。事实上，在今日社会生活中，一个人能否成为真正意义上的权利主体，很大程度上取决于他能否首先成为智慧的主体。在现代商界中，较之那个奴隶远为自由、自主的人中，最终只能享有比该奴隶好不了多少的结局的，也不乏其人。仅就此而论，富有立约守约智慧的犹太民族在当今世界中的繁荣昌盛，也是一件理所当然之事了。

钻漏洞也是尊重法律

犹太教在中国有个俗称，叫“挑筋教”。因为犹太人的习俗是不食牛羊大腿窝的筋的，必定把它去掉了才能食肉。习惯于从现象上把握事物特点的中国人，就不再舍近求远地从“旧约”、“新约”上考证，而由这小小的习俗，便有效地把犹太教同其他教区别了开来。

犹太人之所以不吃牛羊的腿筋，是为了《圣经》中的一个传说。

古犹太人的 12 支派原是同父兄弟 12 人所传下的血脉，而这 12 兄弟的父亲便是雅各。

雅各年轻时曾去东方打工，依附于其舅舅的门下，并娶两个表妹为妻。后来，在神的允诺下，携妻带子返回迦南。

途中的一个夜间，来了一个人，要求同雅各摔跤。两个人一直斗到黎明。那人见自己胜不过雅各，便将他的大腿窝摸了一下。当时，雅各的大腿就扭了。

那人说：“天亮了，让我走吧。”

雅各不同意，说：“你不给我祝福，我就不让你走。”

那人便问他：“你叫什么名字？”

雅各便将名字告诉了他。

那人说：“你的名字不要再叫雅各，要叫以色列。因为你与神与人角力，都得了胜。”

雅各问他：“请将你的名字告诉我。”

那人说：“你何必问我的名字？”

于是，他在那里给雅各祝福。而雅各的大腿从此就瘸了。

堂堂正正的那和华上帝在同人进行比试之时，却使用不规范的小动作，这对于老是责备以色列人不守约的上帝来说，显然不是一个值得夸耀的举动，所以才羞于把自己的名字告诉雅各。从这里推上去，上帝之所以夜间来大概本来就“蓄谋已久”。但犹太人为何偏偏要把这一条记录在树立那和华上帝绝对权威的《圣经》正典之中？是否对上帝有些小小的不恭？

也许，古代犹太人角力之时，并没有“明文”规定不可摸对方的大腿窝。

上帝不过钻了规则不清的一个漏洞罢了。而作为上帝的选民的犹太人把这么一个上帝钻漏洞的典故记下来，完全可能出于将“钻漏洞”这种合法的违法之举或者违法的合法之举给以神圣化的需要。

从逻辑上说，尊重法律就应当尊重法律规定的一切，从内容到手段到程序，漏洞也不能例外。因为一则漏洞本身就是某一法律条例中不可分割的一部分；二则一个煞费心计钻法律漏洞的人，本身还是尊重法律的，他做的仍然是“法律没有禁止”的事情。真正不尊重法律的人是连立法的必要性也不承认，常常乃至习以为然地从原本就是支离破碎不成体系的法律中破网而出。

不过，尽管按照“法律面前人人平等”的法制要求，在法律漏洞面前也应该人人平等，可是由于钻漏洞毕竟还需要有别出心裁（即同立法者有不同思路，或者能高屋建瓴地洞悉其奥秘）的心智和机敏，所以，漏洞常常只对聪明人来说是在存在的。大部分人只能在“天衣无缝、固若金汤”的法律条文面前抓耳挠腮。

对于把研究律法看作人生义务或祖传手艺（这两种态度分别指向犹太人自己的律法和他民族的法律）的犹太人来说，任何一种法律都有漏洞（否则《塔木德》中也不会有这么多“议而不决”的案例），而且有不少法规条例其漏洞之大不亚于法院的大门。只要方法得当，手脚做得干净，尽可以来去自由。尤其对于那些由歧视、迫害或对犹太人不友好的人所制定的法律，犹太人更可以理直气壮地以藐视的态度来对待之。

不过，从犹太人已养成的习惯来看，与其破网而出，不如堂而皇之地钻漏洞更为自然。神不知鬼不觉地，既不引人注目，也不会于心不安，还可以让漏洞长存，以便后人进出。

第二次世界大战期间，波兰已经落入了希特勒的魔掌，边上的小国立陶宛也处在了狼吻之下。许多犹太人纷纷逃离立陶宛，经日本迁往他国。

有一天，日本政府机关的函电检查官把日本犹太人委员会的莱奥·阿南找了去，要他把一份发往立陶宛科夫诺的电文翻译出来，并解释一下。

电文中有这样一句话：Shisho miskadshim b'talis ehad.

阿南当时解释说，这份电报是卡利什拉比发给立陶宛的一个同事的，谈的是犹太教宗教礼仪上的几个问题，而那句话的意思就是“6个人可以披一块头巾进行祈祷”。

检查官听了这番解释，觉得有理，就让电报给发出去了。

但其实，阿南他自己也不知道，这句话放在这里是什么意思，为什么突兀地跑出一句“6个人可以披一块头巾进行祈祷”来。

后来，他终于找到了那位可尊敬的卡利什拉比，向他问起这个问题。

卡利什拉比却用深沉而悲哀的目光久久地凝视着他，意思似乎说：“一个犹太人怎么能不知道这句有名的塔木德格言呢？”

“你难道不懂吗？6个人可以用一份证件上路。”

这一下，阿南才恍然大悟。卡利什拉比刚刚离开欧洲来到日本，他关心着立陶宛的犹太同胞。他知道，日本在科夫诺发出的过境签证，是以家庭为单位的。于是，他就向那里的犹太人建议，6个本来不属于一家的人可以作为一个家庭去申请签证，以便更多的犹太人可以借此离开立陶宛。

谁让日本人不对家庭作出一个精确的界定呢？其实，平心而论，日本人没有研究过塔木德，不知道许多单独看起来如何明确的规定，放在变化的情

境中完全可以出现许多极为“不明确”的问题。更何况要日本人掌握那种超越常规逻辑的“拉比逻辑”，显然不是一下子就能办到的。所以，当一个又一个犹太人的“6口之家”通过各种途径踏上日本列岛之时，他们只会惊讶于犹太人在组织家庭规模上的高度同一性，不经拉比的开导，他们是绝对想不出犹太人的家庭人数竟然还是由日本出入境管理条例所决定的。

局部守法

立陶宛的科夫诺与日本的神户相距约有1万公里，在第二次世界大战期间，却有2000多个犹太人借过境为名，由科夫诺经神户来到上海，从希特勒的魔爪下死里逃生。

1939年10月至1940年5月，大约有1万名犹太人由德国和苏联占领下的波兰逃到了中立的立陶宛，其中有2000人取道西伯利亚到达了日本的神户。前节中提到的“6个人可以披一块头巾进行祈祷”就是这一转移过程中的小插曲。

那么，这些犹太人又是如何想到利用这条路线的呢？

当时，立陶宛的犹太难民中有一批原在波兰的特尔舍塔木德经学院的学生，其中有一个学生叫纳坦·古特维尔特，是荷兰籍人。

古特维尔特为了离开立陶宛，便向驻在里加的荷兰驻彼罗的海三国的大使德克尔要求前往荷属西印度群岛的库拉索。德克尔大使同意了他的要求。

古特维尔特拿到终点签证之后，便去日本领事那里申请途中经过日本时的过境签证。当时，正值日本为了打探德苏关系而在科夫诺新设立了一个领事馆。领事杉原千亩纯粹出于人道主义动机，给犹太人过境提供了很大的方便。

古特维尔特顺利地弄到了日本的过境签证后，又向苏联官员征得了离开立陶宛的许可。当时，立陶宛名义上是一个中立国，实际上完全处于苏联的控制之下。

古特维尔特在另一所犹太经学院，密尔经学院中有不少朋友，他们听说后，纷纷表示也想利用这一途径出境。为了帮助同胞，古特维尔特又去里加找荷兰大使德克尔，请大使帮他的朋友们也开个前往库拉索的签证。

德克尔听完他的来意后，告诉他：“到库拉索不需要签证，只需要登陆许可证，不过，许可证一概由库拉索总督审批签发。”

古特维尔特一听，计上心来，便请求德克尔大使在他朋友们的护照上只批上这句话的前半句，那就是“到库拉索不需要签证。”

大使对这种救人一命的妙计心领神会，便委托荷兰驻科夫诺领事为古特维尔特的朋友办理这件事。

不久，密尔经学院的全体教职员与学生全部都得到了这种前往库拉索的签证。随后，又蒙日本领事杉原千亩的高抬贵手，凭着这份不甚可靠的“库拉索签证”，领到了日本的过境签证。

消息传开后，其他波兰犹太人也如法炮制弄到了这种签证，其人数达到了3500多人。最后，其中的2000人取道西伯利亚到达日本，并最终来到上海。

库拉索纯属虚晃一枪。

古特维尔特的这个办法十分巧妙。

当时犹太人正处于亡命出走而无人收留这种从未遇到过的绝境：

1934年10月末，一艘载着318个波兰和捷克犹太人的船在黑海上盲目漂流着，旅客没有护照，船不能靠岸；

同年，载着750名犹太逃亡者的“卡波”号在海上遇难；

1939年6月，900名犹太难民乘“圣路易”号船沿美国海岸漂流了3周之久，美国没有一个州接纳他们，这艘船最后被迫返回欧洲；

1941年12月中旬，200吨的“施特鲁马”号超重载着769名犹太人，其中有10—16岁的儿童，抵达伊斯坦布尔，土耳其拒绝接纳难民，英国又不许他们进入巴勒斯坦，最后，该船在土耳其政府的强迫下，驶入里海，于1942年2月24日被德国潜艇击沉，只有一人生还，余者全部葬身大海；

但即使无人收留也必须出走，否则等希特勒一到，只能被“最后解决”：在整个二次大战中，死于纳粹屠刀之下的犹太人竟达600万！

可是，没人收留就办不成入境签证，因而也得不到离境许可——未经许可离境，有被苏联当局以叛国罪论处的危险——更得不到过境签证。

古特维尔特敏捷地抓住库拉索签证中与众不同之处，取其规定中于犹太人有用的上半部分，而抹去，或者说干脆不涉及下半部分。这既使朋友们可以大大方方地离开立陶宛，同时也没有陷德克尔大使于渎职之地：大使讲的是实话，虽则只是半句。

但就是这半句实话，已经足够这些波兰难民受用了，因为他们原本就不为的去库拉索。库拉索总督也决不会为突然到来的大批难民而同德克尔大使办交涉。

所以，在整个过程中，没有人违法，没有人失职，而且除了日本领事杉原千亩因开出3500张过境签证而被提前免职之外（但他是出于自己的人道主义信念而这么做的，与古特维尔特的计谋无直接关系），其他当事人都没有面对于己不利的后果。德克尔大使甚至连自己扯了谎的自疚心理都不会有，因为他根本没有扯谎。而为这皆大欢喜的一幕划上句号的，是整整2000个犹太人的死里逃生。

这种在守法的同时得到单纯守法所得不到的效果的部分守法，很能体现一个律法民族的守法智慧。因为说白了，人们在现实生活中，极少有机会百分之百地守法，相反，他们都是在不同程度上采取了“局部守法”的策略。西方人一有事情就委托律师处理，因为律师最懂得哪些“局部”对自己的委托人最为有利。

而且，大家都知道，世界各国中只要有犹太共同体的地方，其律师队伍中必有超出正常比例的犹太人。

倒用法律

“局部守法”是巧妙地利用整套法律条文中于自己有利的部分，在没有根本触犯法律的情况下，顺利地避开了条文中不利的部分。对于法律或者其他任何约定，除了利用这种肢解之后区别对待的办法之外，还有一种守法技巧，就是倒用法律。

1968年前后，由于日本经济高速发展和国际贸易的顺差，日元在西方金融市场上日益坚挺而美元日显疲软。作为日美两国经济状况的指示器的美元与日元的比值出现重大变化的时机越来越近了。其重要迹象之一，就是日本

的外汇储备亦即美元储备越来越多。

1970年8月，日本的外汇储备才达35亿美元，这是日本全体国民战后25年辛勤工作的积余。可是，从10月份开始，外汇储备便成亿成亿地向上爬升。先是每月2亿，继之12月份出现4亿美元的盈余，1971年3月出现6亿盈余，5月结余12亿，8月甚至结余46亿。1个月积累的外汇就超过了战后25年的积累！

就这样，在1年不到的时间里，日本的外汇储备由35亿猛增到129亿，最后达到150亿美元。

对此，日本政界、新闻界，还有商界中的大多数人，都陶醉于良好的自我感觉之中。“这是日本人勤劳的象征，因为日本人勤奋工作，才积攒下这么多的外汇。”

然而，犹太人却在暗暗好笑，边笑边调集一切头寸，向日本大量抛售美元。因为他们知道，日元的升值是迟早的事情，只要日本的外汇储备超出100亿美元，这个时候便会来临。这个美元-日元汇率的大幅度变化，也许是本世纪中最后一个发大财的机会。所以，犹太人甚至向银行贷款来向日本抛售美元。

对于犹太人的动作，反应迟钝的日本政府一直弄不明白是怎么回事，国会只知道辩论这些流入日本的外汇会不会对日本经济造成破坏。一些议员振振有词地说道：“外国人搞投资，绝对赚不了钱，即使赚了钱，也要纳税。”他们不知道，身在海外的犹太人虽然对交税挺认真，但根本没有办法向日本政府纳税。

不过，日本政治家的这把算盘也没有完全打错，因为日本有严格的外汇管理制度，靠在外汇市场上搞买空卖空式的投机，是不可能的。但他们没有想到，从他们眼里看过去周详严密的外汇管理制度，从犹太人那边看过来，却有一个大漏洞，这就是当时的《外汇预付制度》。

《外汇预付制度》是日本政府在战后特别需要外汇时期颁布的。根据此项条例，对于已签订出口合同的厂商，政府提前付给外汇，以资鼓励。同时，该条例中还有一条规定，允许解除合同。

犹太人就是利用外汇预付和解除合同这一手段，堂而皇之地将美元卖进了实行封锁的日本外汇市场。他们采用的办法是：

犹太人先与日本出日商签订合同，充分利用外汇预付款的方式，将美元卖给日本。这时，犹太人还谈不上赚钱。然后耐心等待，等到日元升值，再以解除合同的方式，将美元买回来。一卖一买，利用日元升值造成的差价，便可以稳赚大钱。

果然，日本政府直到外汇储备达到129亿美元时，才若梦方醒，意识到有中了这种诡计的可能。到8月31日才停止“外汇预付”，不过，还留了一个尾巴，允许每天成交1万元。

最后，到外汇储备达到150亿时，日本政府不得不宣布日元升值，由360日元兑换1美元，提高到308日元兑换1美元。

这意味着，犹太人向日本每卖出买进1美元，就可以白白赚取52日元。赢利率超过10%。难怪事先就有犹太人声称，即使以10%的利率向银行贷款也有利可图！

事后据粗略统计，日本政府的损失高达4500亿日元，平均每个国民要承担差不多5000日元。其总值相当于日本烟草专卖公司一年的销售额。

据日本商人藤田田说，这笔钱是犹太人赚去的。因为自始至终犹太人都不停地向他打听日本外汇市场的变化。到底犹太人赚了多少钱，是很难统计的。但确如日本商人说的，只有犹太人才有能力调动如此规模的现金。而且据说还有犹太人为发了这样一笔意想不到——意想不到日本政府有这么愚蠢，愚蠢到不要说及早关闭外汇市场，就是连按原比值退还预付款的办法也不敢用——的大财而心肌梗塞。

我也同意这种观点，只是再补充一点，就是如此善于利用法律的漏洞的也许只有犹太人了。

按理说，《外汇预付制度》本来是为了促进日本商人开展外贸的。接了国外订单，尽早拿到外汇就可以及时进口所需的原料配件等等，确保按期交货；企业拿到预付款还可以减少资金占用，何乐而不为？

而且，顺着看过去，允许解除合同，本是交易场上的常例，本身不是什么十分显眼的漏洞，除了在日元大升值这种场合下。

但犹太人看中的，就是在大变动下原先不成其为漏洞的规定，现在成了大漏洞。而利用这只漏洞的最好办法，就是倒用日本的法律。

日本政府是为了做成生意而允许预付款和解除合同，到了犹太人那里，则成了为预付款和解除合同而做生意。犹太人在签订合同和预付款时，已经打定主意不要货物要美元，只不过为了要回更多的美元借做生意来卖出买进一回。

这一场日本人蚀本的交易，也许可以看作两种文化比较的一个极好个案。

日本人外表温文和善，内心却紧张激烈得厉害，动不动切腹自杀，似乎就没有其他有效的排泄紧张的方式。这样一个民族心理上自然就像一只逸出笼子的兔子，一味只知向前飞逃而不敢回头看一眼。

犹太人则相反。这是一个相对来说内心平和得多的民族，越是经历坎坷，越是对自己多方安慰，倒讲历史就是常用的一种方法，这里，我们仅举一个例子。

犹太人老是说耶和华应许了他们迦南之地，还会帮他们把周围的其他部族赶走。但历史事实是，这些部族还在而犹太人自己倒已成了“巴比伦之囚”。

于是，犹太人反过来说，这些部族，尤其是常常弄得犹太人极不愉快的部族，是耶和华上帝特意留下来的，以免犹太人和平日久不知战事不习战事。

对历史事实尚且可以用这种倒果为因的方法来解释，那么，对异国的条例用颠倒“目的一手段”的方式来对待，不是更容易、心理上更轻松了吗？在第二章中，我们把拉比的那种“颠倒因果的逻辑”称之为智慧，这种智慧不已在狠赚日本政府的大钱中得到了证明了吗？对于屡吃日本人大亏而不醒悟或者说不知教训在哪里的国人来说，似乎从中也可得到一点启迪。

诉诸更高的法律

犹太人的信守约定是举世皆知的，那么到底达到了什么程度呢？我们从《塔木德》上找个个案来看一下。

有一个老板和雇工订了契约，规定雇工为老板工作，每周发一次工资，但工资不是现款，而是工人从附近的一家商店里购买与工资等价的物品，然后由商店老板来结清帐目领取现款。

过了一周，工人气呼呼地跑到老板跟前说：“商店老板说，不给现款就不能拿东西。所以，还是请你付给我们现款吧。”

不久，商店老板又跑来结账了，说：“贵处的工人已经取走这些东西，请付钱吧。”

在这种情况下、老板应该怎么办好呢？

当然，首先是调查真相，但由于工人们和商店老板各执一词，无法证明谁说了谎，而且双方又都宣誓说自己没有说谎。所以，最后塔木德作者的结论只能是让老板付两份工资，一份给工人，一份给商店老板。因为唯有他同时向双方都作了许诺，而商店老板和工人之间原本没有关系。

这个个案讨论完了所得出的教训是：不能随便许诺。

“不能随便许诺”当然是一句至理名言。3000多年前上帝的一个许诺闹得阿以冲突没办法收场。但有的时候人们在许诺时根本无法预见可能出现的结果，而这种结果竟然又出现了，守约成了一个不可能解决的难题时，又该怎么办呢？活人让尿给憋死吗？犹太人另有一个办法。

从前有个国工，他只有一个女儿，十分疼爱。

一次，公主得了重病，百般医治无效，已经奄奄一息。束手无策的医生告诉国王，除非马上得到神药，否则，公主就没有希望国王焦急万分，赶紧在京城贴出布告，宣布“任何人只要能够治愈公主的疾病，就将公主嫁给他，并立他为王位继承者。”

在很远的地方有兄弟三人，其中老大有一只像现代望远镜那样的千里眼，正巧被他看到了国王的布告。他便同两个弟弟一起商量，如何治愈公主的疾病。

两个弟弟也各有自己的宝贝。老二有一块会飞的魔毯，可以作交通工具；老三有一只魔力苹果，不管什么病，吃了这个苹果马上就会痊愈。

三兄弟商量停当后，就一起乘着魔毯，带着苹果，飞到了王公主吃了苹果之后，果然一下子恢复了健康。国王大喜过望，立即命人准备宴会，向全国宣布新确定的驸马。

可是，国王只有一个女儿，而治愈公主的却是兄弟三人。究竟让公主嫁给谁呢？

老大说：“如果不是我用千里眼看到布告，我们也不会想到上这儿来给公主治病。”

老二说：“如果没有魔毯，这么远的地方，谁想来也来不了。”

老三则说：“如果没有魔力苹果，即使来了，也治不好病。”

聪明的读者，要是让你做国王，你认为三兄弟中哪一个做驸马比较合理？

犹太人的国王认为：“拿苹果的老三。”

因为犹太人认为，有千里眼的老大，仍然拥有千里眼；有魔毯的老二，仍然拥有魔毯；而原先拥有苹果的老三，因为已把苹果给公主吃了，便什么也没有了。根据《塔木德》上的说法：“当一个人要为人服务时，最可贵的还是能够把一切奉献出来的人。”

就事论事地看，这句道德格言当然完全正确。但要是从守约的角度把这则故事剖开来看的话，可以发现塔木德使了一个小手脚。

国王的布告实质上就是一项许诺，在犹太人看来，这是具有“法律”意义的，是必须兑现的。在这份布告中，本来说好，谁治好公主的病，公主就嫁给谁。现在，三兄弟中每个人都为此出了力，而且确如他们说的，都出了

一份不可或缺的力。所以，他们每个人至少都有一份权利，可以要求成为驸马。

但是，公主只有一个。既不可能一分为三，这从生理上不许可；也不可能“一女事三夫”，这违反了犹太人的律法。要是单独嫁给其中一个，又意味着对其他两人的失信，也就是“违约”，这同样是犹太律法不赞成的。

因此，国王无论怎么做，都面临着违反律法的现实可能。为了避免这一不可避免的结局，《塔木德》另找了一条标准，就是不看谁对治愈公主疾病的贡献大，而看谁的“奉献”大。

贡献与奉献虽然只有一字之差，但相去甚远。贡献是相对行为结果与受惠肯而言的，也就是国王从其自身“得利”角度作出的评价。而奉献是相对行为过程和施惠者而言的，也就是国王从对方的“受损”角度作出的评价。所以，从“贡献”而至于“奉献”，实质上切换了评价标准，从而也就改变了国王许诺的条件之内容。

不过，由于在犹太价值体系中，同样作为评价标准，“奉献”的地位高于“贡献”，将“奉献”置于较“贡献”优先的地位，当然是合理合法的。既然如此，改变许诺的兑现条件，也是“有法可依，有理有据”了。这就是诉诸更高的法律的好处。

不可说，尽可以做

《塔木德》中还有一则极有深意的寓言：

罗马的皇帝和以色列最伟大的拉比来往很密切，因为他们两个人是同一天出生的。

当两国政府关系不十分友好的时候，他们两个人还是继续保持着亲密的关系。不过，他们的朋友关系，对两国政府并没有什么好处，当皇帝有什么问题要请教拉比时，必须派遣使者绕远路才行。

有一天，罗马皇帝叫使者带口信给拉比说：“我有两件事要做。第一件是我死了之后，想让儿子继承皇位；第二件是准备让以色列的太巴列市成为自由关税城市。可是我只能做成其中一件，如果要想一次做成功这两件事，应该怎么办才好？”

由于两国之间的关系非常不好，如果以色列人知道拉比回答了罗马皇帝的问题，一定会产生恶劣的影响。因此，拉比无法回答使者的提问。

使者回来向罗马皇帝汇报了事情经过，皇帝便问他：“你把我的口信说给他听的时候，拉比在做些什么？”

使者回答说：“拉比让孩子骑在自己的脖子上，然后把鸽子交给儿子。儿子拿到鸽子后，却放到天空中去。除了这件事外，拉比什么也没有做。”

罗马皇帝当时就明白了拉比想说的话：“首先把王位传给儿子，然后由儿子使太巴列市成为自由关税城市。”

过了一段时间，使者又送来了皇帝的请教事项。这次咨询的是：“我手下的官员欺骗我，我应该怎么办？”

拉比同样以演哑剧的方式表达了自己的意见。他走到菜园里，拔起一棵菜；几分钟后，又跑到菜园里去拔了一棵菜；再过几分钟，又去拔掉了一棵菜，然后，就结束了。

罗马皇帝明白了拉比的口信，那就是：“不要一下子除掉你的全部敌手，

分成几次，各个击破，逐步消灭。”

人的意志心情，不靠语言或文章，也能充分表达出来。

从表面上看，这则故事的寓意就是最后的那句话，即人类不借助于语言也能表达自己。目的似乎纯粹为了介绍大拉比借用动作语言表达个人意见的智慧。

但要是仔细考虑一下，便会发现，问题远不是那么简单的。

《塔木德》本身是教诲人们如何在具体情境下遵守规范的。而大拉比本人却因同罗马皇帝的私交，便不顾两国交恶不应私相往来的“公义”，同皇帝互通音讯，甚至出谋划策。这样做，虽则没有时犹太民族造成危害，但于道理上讲不通。

不过，反过来说，既然私交并未影响公利，为何这种私交于道理上又要讲不通呢？

再进一步，真的碰到这种无损于公利但道理上又讲不通的事情或情境，犹太人究竟又该怎么办？

看来，这才是上述寓言所要解答的问题。

正是在这个问题上，“最伟大的拉比”为每个犹太人提供了回答，或者说，提供了他们可以从找出答案的行动。

在大拉比面临的情况下，同罗马皇帝的使者交谈，是不合时宜的。这种不合时宜不是就说的内容，而是就说这种行动本身而言的。与其为了“说”本身而去另外大大地争论一番或者解释一通，干脆还是不说。但不说不等于不表达，而是以“不说而行”来表达。

所以，大拉比既没有在“说”上面违反规范，也没有机械地遵守规范而压制自己的表达。从而实际上做到了“在不违反规范的情况下违反规范，而在违反规范的情况下又没有违反规范”：

就“不许说”这一形式上的规范而言，他没有违反规范，而就“不许说”这一内容上的规范而言，他又是违反了规范；就“不许同敌国皇帝交往”这一点上，他违反了规范，但就“不危害犹太民族的利益”这一点上，他又没有违反规范。

大拉比表演哑剧时，真正的观众是罗马皇帝，但一经《塔木德》记载传扬，观众就转换成所有阅读《塔木德》的犹太人和非犹太人，所有读到这则寓言的人，包括本书的作者和读者，而哑剧传达的意思也同时发生了变化，转变为：只要在根本的道理上站得住脚，不可以说的，尽可以去做。（当然，这里所说的“做”已不单纯是“表达”的意思，还包括将“不可说”的事情付诸行动的意思。大拉比的行为本身就同时具有“做”的这两个层面的涵义。）

说与做永远是人类社会规范内在特性必定造成的一对矛盾。“说”实质上代表了规范的一般的、抽象的意义和规定，它具有某种不顾一切特殊情境的僵硬性。没有这种僵硬性（或称刚性），也就谈不上规范的严肃性。

而“做”则必定碰到许多具体而特殊的情境与条件，其丰富复杂程度远非“说说”就能“说”清楚的。

于是，在“说”不清楚但又必须“做”的情况下，不“说”便“做”就成了人类变通规范，打破“说”与“做”这一对矛盾的主要方法。大拉比的哑剧就是犹太民族提供的一个相关范例。

有意思的是，这种方法和思路也是“说”不得只能“做”，即示范的。所以，大拉比的“做”无形中也就成了《塔木德》的不“说”之“说”，成

了《塔木德》的“做”。

大拉比是智者，《塔木德》是智者之书，所以尽可以不“说”便“做”地“做”下去。而笔者没有能力再“做”下去，只好开口，“说”了不可“说”的东西，就此成了大蠢人一个。

（本章各节所用材料大部分皆系犹太人自己记录下来的，故皆可视为他们的“做”，至于与他们的“说”有无本质的区别，读者尽可以自己裁定。笔者不敢再“说”了。）

笔者之所以会成为大蠢人一个，其中一个重要原因在于低估了读者观赏理解哑剧的能力。从上述寓言流传千百年来看，犹太人是绝对理解得了这一哑剧，绝对知道只“做”不“说”的真谛的。这种理解的最充分的体现，便是摩萨德追捕那个屠杀犹太人的刽子手，臭名昭著的德国战犯阿道夫·埃希曼的行动。

摩萨德全名为“以色列情报和特殊使命局”，主要负责以色列境外的各种秘密活动。摩萨德搜集情报能力之强、效率之高和能量之大，绝不在美国中央情报局和前苏联的克格勃之下。而其从事的秘密活动，在各国特工机构内部，更是有口皆碑。

以色列建国之后，就开展了侦察搜捕在逃的二次大战的德国战犯，尤其是双手沾满犹太人鲜血的刽子手的行动。那些曾几何时不可一世的杀人魔王，在第三帝国土崩瓦解前后，便纷纷逃往国外，特别被他们看中的是南美的一些军事独裁政权的国家。因为在那里，他们即使被人发现，也不会被引渡到英美或以色列等国。何况他们又伪装得极好，隐藏得十分巧妙。要把他们捉拿归案，真有“大海里捞针”的难度。

1962年，摩萨德接到旅居阿根廷的犹太人举报，得知奥地利纳粹分子，在希特勒灭绝犹太人的计划中，专门负责犹太人的迁送、奴役和屠杀的阿道夫·埃希曼隐藏在阿根廷后，便迅速出动。经过多方侦察认定，最后以绑架的方式，将埃希曼强行带回以色列，经法庭审理后，把他送上了绞刑架，伸张了正义。

在这次行动中，以色列政府没有拘泥于国际法，没有无休止地同当时的阿根廷政府磨嘴皮子，徒劳他说服军政要人应该将战犯引渡到以色列，从而给战犯以重新潜逃的机会。而是一句话不“说”，“做”好了再“说”。

结果，虽然阿根廷政府事后提了抗议，但世界各国主要新闻机构在以大量篇幅报道埃希曼被抓获的消息的同时，据说却没有一家报道阿根廷主权受到侵犯的情况。这事实上证明，聪明的犹太人“做”得恰到好处。

第五章 钱的民族 生财的智慧

人们一直相信犹太人很有钱。这种想法不知源于古犹太王国第三代君王所罗门的炫耀，还是日后反犹太主义者编造的别有用心的神话，还是其他什么的。反正 2000 多年来，人们一直这样相信，并且越来越深信不疑，也不管犹太人自己是怎么想、怎么声辩的。

如果说，“谎话说 1000 遍就会成为真理”，那么，2000 年的信念毫无疑问更会成为现实。今天的犹太人确实很有钱，确实很擅长于赚钱，虽则犹太人自己还不太习惯于承认这一点。

其实，犹太人尽可以从历史的阴影下走出来了。今天世界各国的商人公认犹太人为“世界第一商人”，其中既无贬抑之意，更无觊觎之心，有的也许多半是钦佩和羡慕。生财智慧已经成为犹太智慧王冠上最为硕大而耀眼的钻石之一。

现钞的好处

在日本流行着这样一个关于犹太人的小故事：

有一位犹太人，病重临死之际，把所有的亲戚朋友都叫到了床前，对他们嘱托后事，说道：

“请把我的财产全部换成现金，用这些钱去买一张最高档的毛毯和床，然后把余下的钱放在我的枕头底下。等我死了，再把这些钱放进我的坟墓，我要带着这些钱到那个世界去。”

亲友们听从他的安排，买来了毛毯和床。这位富翁躺在豪华的床上，盖着柔和的毛毯，凝视着枕边的金钱，安详地闭上了双眼。

遵照他的遗嘱，富翁留下的那一笔现金和他的遗体一起，被放进了棺材。

这时，他的一位朋友赶来与他做最后的告别。这位朋友一听说死者的财产都换成了现金并按照其遗嘱放入了棺材之事后，便立即从自己衣服口袋里掏出支票本，飞快地签上金额，撕下支票，放入棺材，同时，从棺材中取出所有现金，并轻轻地拍拍死者的肩膀，说道：

“金额与现金相同，你会满意的。”

这则故事对犹太人的刻划明显地漫画化了，但也不能说十分刻薄。因为被讽刺者可能只感觉到略略有些酸涩，而酸涩感绝对是每幅成功的漫画必须具有的起码的效应。

犹太人并不是一个生下来就手里拿着钱的人，不像中国的贾宝玉在娘胎里已经积攒下一块通灵宝玉。直到圣经时代，犹太社会在性质上还是一个典型的农业社会。巴勒斯坦虽是客商来往商品集散之地，但由游牧而定居不久的犹太人还处于农业经济阶段。当时的一些城市，据考证，人数不过 2000—3000 人。

因此，在这个时期，商业交易在犹太人内部并不普遍，从名称上来看，商人与非犹太人是一个词。至于钱商，在犹太人中更是绝少存在。《圣经》中有禁止放债取息的诫律，而且，早于商业发展之前便已形成的慈善制度——什一税，更使钱商们无存在的心要。耶和華上帝一再教导犹太人要记住自己在埃及受的苦，要向穷弟兄松开手。

这种观念的影响所及，到塔木德时代，公元 5 世纪的那位伟大拉比，主

持《巴比伦塔木德》编辑的苏拉神学院院长拉夫·阿席所描绘的来世，还是“人们不吃不喝，不生育，也无商业活动，没有嫉妒，没有仇恨，也没有敌意”。此前制定的《密西拿》中还明文规定，任何取息的贷款都属于不得进天堂的罪孽之一。借钱谋利被看作乘人之危，决非慈善之人的所为。

然而，大流散以及流散状态中犹太人普遍的屈辱地位，迫使犹太人走进商业世界，开始越来越多地同钱打起交道来。

作为一个新来的移民群体，犹太人很难一下子进入主民社会的分工体系之中，成为其中的一个有机的组成部分。因为当时各国的经济基本上都是自然经济，在这种经济体制中，劳动分工同血缘亲缘地缘等纽带是密切交织在一起的，在任何一个地方，它基本上都是自我封闭的，不可能轻易接受外来者。

在这种情况下，犹太人只能在一个个封闭的分工体系的边缘活动，作为不同体系的中介而生存下来。这种边际性的中介活动，说得明白些，就是沟通不同分工体系的商业活动。边际性的民族同这种边际性的谋生活动倒也正好吻合。

当然，除了从事这种中介活动之外，犹太人还有一种谋生机会，那就是前往分工体系尚未完成、尚未封闭的地方，如新兴的城市，或者进入尚未因血缘纽带等等而板结的新兴行业。只是这些“新”地方与“新”行业同“旧”的分工体系相比，必定是具有更多商业色彩的地方和行业。

把犹太人进一步驱赶进商业世界，尤其是金融世界的，是基督教会及其价值观念。

早期的犹太教虽然反对商业活动，但并不一般地反对谋取物质财富的活动，对于钱（斯文点可以称之为货币），更是心态坦荡。

“钱不是罪恶，也不是诅咒；钱会祝福人的。”

“钱会给予我们向神购买礼物的机会。”

“身体所有部分都依靠心而生存，心则依赖钱包为生。”

这些格言都典型地反映了犹太人价值观念体系中金钱所占有的不为过分的地位。

但是，基督教的态度就不同了。作为一种穷人的宗教，基督教从一开始就对财富及其抽象形式——钱——持严厉谴责的态度。即使到它成为西方社会中的既成体制之后，对财富的态度有所转变但对钱的态度仍没有转变。其原因也许在于，就像基督徒不能接受不具形态的犹太上帝而非得捧出肉胎神灵的耶稣基督或圣母玛丽亚一样，他们无法接受抽象的货币却对土地或者其他物质形态的财富倍感亲切。所以，以世袭庄园的出产为生活来源被视作高贵的生活方式，而从事同钱打交道的商业、金融业活动却被视为卑污之举。

而既然基督教会已把杀神——耶稣基督之死——的罪名加在了犹太人的头上，视他们为有罪而且卑污之人，那么，把犹太人强行赶进这一卑污世界，自然成为中世纪基督教会的神学逻辑的必然结果与必备前提。因为基督教会除了把犹太人赶入卑污世界之后反过来再以身处卑污世界来证明犹太人卑污之外，实在没有办法证明，孕育了基督教的犹太教何以会成为卑污的宗教。基督教会真有点不怕母丑只怕母不丑的变态心理。

因此，在中世纪基督教社会中，犹太人不得拥有土地，因为土地不是单纯的不动产，而是社会等级的标志；犹太人也不得从事许多手工业，因为犹太人做得太好，有使基督徒丢失饭碗的可能。犹太人只能从事受到教会谴责

但又为社会生活，特别是城市生活所不可或缺的商业和钱币业。

可笑的是，身处社会上层的封建贵族和高级僧侣，只会挥霍而不会理财，弄得自己常常不得不同卑污的犹太钱商打交道。作为其必然结果，只能是财富借智慧的渠道而发生大转移。

教皇英诺森三世在 1206 年给法兰克国王的信中就曾提及：“在法兰克王国，犹太人已变得如此傲慢，以至他们通过罪恶的高利贷，不仅榨取了高利，而且以利滚利，他们侵吞了教会的财产和基督徒的财产。”

当然，智慧不足以保护自己财产的人，只要有权力，照样可以攫取聪明但无权者的财产。还在教皇承认愚蠢的自供之前，世俗统治者就不但从捐税上分享着犹太人的赢利，而且多次采取没收犹太人财产和债权的手段，以暴力来弥补智慧的不足：

1182 年，法国国王将犹太人全部逐出皇家领域，没收其财产，凡欠犹太人的债务，1/5 上缴皇家，余皆废除；

13 世纪，英国国王不断增加犹太人的捐税以弥补赤字；

1296 年，所有犹太人被勒令离开英国，其住所与财产转归国王所有；

整个 13 世纪中，犹太人一直是德国的重要税源，当局向他们强征特别税，以表明他们是国王的财富。

所有这一切无非表明，钱，现在对犹太人来说，明显地成为一把双刃剑，一把双刃都割向犹太人的双刃剑：

没有钱，犹太人就不可能赎得在某一国家里的生存资格；有钱，又会诱发把犹太人驱逐出这个国家的罪恶动机。

钱没有气味没有色彩可以随身携带可以交换任何东西，这对犹太人有着无可比拟的优点，因为钱是作为异端的犹太人同基督教社会发生联系时唯一不带异端色彩的东西；但正是钱的这同样的一些优点，使国王们更加热衷于掠夺犹太人，因为钱不但容易掠夺，而且在掠夺之后，他们不需要进行任何其智力不足以胜任的经营活动便可以享受战利品。

这等于说，犹太人没钱也得有钱，有钱转眼也会变得没钱。这种说不清良性恶性的循环，逼得犹太人不得不精益求精地提高自己生财理财的能力和智慧。因为钱毕竟是他们在流散中可以借助的唯一实在的手段，也是散居四方的犹太共同体借以相互支援的最便捷的手段。

不可否认，犹太人的这种散居状态也是促进犹太人经商，特别是经营跨国商业——国际贸易——的一个重要因素。

由于海外犹太共同体的存在，一国内的犹太人相对来说最容易获得有关的经济信息，在经商活动中最易获得境外的各种帮助，包括借款等金融支持。犹太人独特的语言能力和他们自成体系的跨国语言，同样有助于他们出国经商。至于在基督教世界同伊斯兰世界势不两立而实际对峙的时期中，更是只有犹太人同时处于两个世界之中，可以自由出入双方的壁垒。历史上，犹太人被英怯等国几次驱逐又几次召回，国际贸易的需要始终是国王们头脑中主要考虑的问题之一。

当蒸汽机的吼声宣布了专横的政治权力的衰落，当钱的最纯粹形式——资本——成为西方最近的社会制度的本名之时，在历史的高压下，已将钱融入其生活方式的犹太人终于开始走上了坦途，尽管中间又数次陷入山穷水尽的境地。在民主、法制和人类良知的庇护下，犹太人可以坦然地接过世人赠予的“世界第一商人”的桂冠，不受拘束地发挥自己由历史遭际而因祸得福

地生成的经商才智。

犹太智慧是把握金钱的智慧！

生意无禁区

犹太人素以清规戒律繁多而著称于世。说心里话，犹太人对于他们的 613 条戒律充满自豪之感。对此，外人也许很不理解：“作茧自缚，还自豪些什么呀？”

其实，这多半出于对犹太人的不了解。在实际生活中犹太人相反倒比许多民族都要少受束缚。因为规则越多越详尽，某种意义上反而意味着可以明确不受限制的地方也越多。反过来，初看起来没有明确限制，但做起来动不动就触电，反倒令人更无所适从。所以，相比之下，犹太人反倒更加自由，这种自由体现在商业活动中，就是犹太人做生意几乎没有禁区。

犹太人素来不吃猪肉，此为饮食律法中明文规定的一大忌。不过，只要有钱可赚，犹太商人十分乐意经营猪肉的买卖。美国芝加哥有一个饲养猪的犹太商人，养猪数量多达 700 万头；美国的屠宰业有 10% 操在犹太人的手里，其中也不会没有杀猪的工厂。由此可见，有关猪肉的律法对犹太人的猪肉生意毫无约束力，因为律法只禁止犹太人的嘴巴和消化系统同猪肉打交道，而不禁止身体其他部位同猪打交道。

塔木德对酒的评价并不高，深信“当魔鬼要想造访某人而又抽不出空来的时候，便会派酒作自己的代表”。这同我们日常语言中的“醉鬼”一词有异曲同工之妙：喝醉之人同鬼相去无几。

为此，塔木德还叮嘱犹太人：“钱应该为买卖而用，不应该为酒精而用。”

那么，要是“钱为买卖酒精而用”呢？当然是最为合理的了。因为与其设法不让自己的钱流进他人的酒桶里去，不如设法让他人的钱流进我的酒桶里来。在钱的问题上，撒旦的代表往往比上帝的代表办事效率高，无论是把钱带出去时，还是把钱带进来时。

世界上最大的酿酒公司“施格兰酿酒公司”，就是为犹太人所有的。到 1971 年，这家公司已拥有 57 家酒厂，分布在美国和世界各地，生产 114 种不同商标的饮料，并以“施格兰冰露”打进了中国市场。为魔鬼生产代表的人，不一定会接待这个代表，而频繁接待这个代表的人，自然是资金再来开设酿酒公司了。

犹太人极为重视立约与守约，并使之高度神圣化。在商业活动中，犹太人一贯极为守信守约。然而，这种态度并没有导致犹太人把合同书都供奉在神龛里，每天为它献祭。

相反，只要有买主卖主，合同本身也是商品，同样可以买卖。虽然，这种合同必须是合法的、可靠的而且首先是有利可图的。

犹太商人中有一类英语称为 factor 的商人，常被译为“代理商”。其实，相当不够确切。factor 专门从事购买合同的活动。他把别的公司企业等已经订立的合同买下来，代替卖方履行合同，从中获利。

比如你同某家公司签订了一笔 200 万元的供货合同，factor 知道后，发现其中有利可图，便会找上门来，付你比如 20% 的价格，买下合同，然后，由他向要货的公司供货。当然，他最后的获利要大大高于合同金额的 20%。

合同是商品，公司也是商品。

犹太人很喜欢创立公司，特别喜欢创立赢利的公司，不过，最最喜欢的也许还是创立了赢利的公司再把它卖了来赢利。

犹太人不是出身于守着一小块土地过活的小农家庭，没有那种故土难离似的对所创立的公司的依恋。这种略显感伤的情感也许在基督教会剥夺犹太人的土地占有权时，给一起剥夺掉了。既然创立公司的目的就是赢利，那么，作为创业努力的最好报答，就是公司卖了最高价，要是到手的还是现金的话，那简直就十全十美了。

闻名世界的美国爱司箱包公司，其老板是犹太人。爱司公司的总部最早的时候设立在芝加哥。由于该地气候恶劣，老板得了肺结核。医生劝他到美国南部去疗养。于是爱司公司的老板干脆乘行情看好之际，卖掉了芝加哥的公司，举家南迁。

等他安顿下来疗养好了，就在南部又重新开张，再次生产箱包。结果成了世界第一箱包大王，并走进了上海南京路原王星记扇子商店。

当然，有些买卖公司的犹太人在确有经营成就的同时，也会多少做些手脚，以抬高售价。

1969年因在证券交易中动作不规范而被美国证券交易委员会起诉并因此入狱的犹太商人沃尔夫森，是50年代和60年代的金融神童。他从借人1万美元创业，把一家废铁工场办成了一个高赢利的企业。到28岁时，他的财产已超过100万美元。

1949年，他以210万美元的价格买下了首都运输公司，这是华盛顿特区的一套地面运输系统。时隔不久，他就宣布增加红利。这种做法本身是平凡之极的惯例，只是这一回红利超过了公司的赢利。也就是说，沃尔夫森是以侵用公司库藏的方式来制造高赢利的假象。结果，他把自己的股份以差不多高达买价的7倍卖出。

顺便提一下，“生意无禁区”不仅仅相交易内容上无禁区，还指交易对象上也无禁区。

犹太人是一个世界民族，不管世界划分为多少个意识形态势力范围，犹太人只有一种意识形态——耶和华上帝及其律法。

所以，尽管当年东西方两大阵营冷战得热火朝天，美国犹太人与苏联犹太人相互之间照样做生意，充其量再请上一个瑞士的同胞。难道各国政府还打算干预家庭内部的交易活动不成？

不过，话说到底，所谓“生意无禁区”也只是一种言过其实的说法。因为有利可图的商品中，毕竟还有有悖道德和法律的玩意儿，如毒品和人口这类东西，就不像是一个正派的犹太商人感兴趣的物品，虽则其利润更厚。

所以，对于“生意无禁区”这句话，最好还是理解为：它体现了犹太人在做生意时，尽可能地不受种种非理性的先入之见或纯粹意识形态因素的影响和干扰，从而使自己获得尽可能大的自由度。这样一种生意经，理所当然每个商人都应学而时“用”之的。

利润来自于时间差

犹太人是“时间的民族”而不是“空间的民族”。这倒不是因为犹太民族历史悠久却长期没有自己固定的地域，而是指犹太人本身就对时间特别敏感，而对空间则差了一些。生活在大沙漠中的游牧民族多半都是如此。

游牧民族从来没有丈量过，诺大的沙漠到底有几十公里、几百公里还是几千几万公里，但从时间上来说，要多少天才能走出沙漠则是性命攸关的。因为他们所带的粮草和饮水都决定于对空间的时间估算。《圣经》中上帝以时间为单位来造物，就是这种“遗风”。

以这种最基本的生存技能为基础，犹太人发展出了他们独特的时间概念，从上帝造物为始到千禧年来临为止的时间段，就是其中的一部分内容。而从对时间的这种终始性质和阶段性质的敏感中，犹太人进一步发展出了种种借时间差赢利的技巧。

美国著名的犹太商人，同时被誉为政治家和哲人的伯纳德·巴鲁克(1870—1965)于30岁之前已经由经营实业而成为百万富翁。他在1916年时曾被威尔逊总统任命为“国防委员会”顾问和“原材料、矿物和金属管理委员会”主席。以后又担任“军火工业委员会主席”。1946年他担任了美国驻联合国原子能委员会的代表，并提出了一个著名的计划，“巴鲁克计划”，即建立一个国际权威机构，以控制原子能的使用和检查所有的原子能设施。无论生前身后，巴鲁克都受到普遍的尊重。

在早年的时候，巴鲁克的创业也是十分艰难的。但他作为犹太人所具有的那种对时间差的敏感，帮助他在一夜之间发了大财。

巴鲁克28岁那年的7月3日晚上，他正和父母一起呆在家里，忽然有消息传来，西班牙舰队在圣地亚哥被美国海军消灭，这意味着美西战争即将结束。

这天是星期天，第二天是星期一，按照常例，美国的证券交易所自然是关门的，但是伦敦的交易所则照常营业。如果他能在黎明前赶到自己的办公室，那么就能发一笔大财。

但当时是1898年，小汽车尚未问世，而火车在夜间又停止运行。巴鲁克急中生智，赶到火车站租了一列专车。列车风驰电掣而去，巴鲁克终于在黎明前赶到了自己的办公室。他成功了。

多年后，巴鲁克还颇为得意地回忆这次成功的投机，并承认他曾多次使用这种把握时间差的金融技巧。

不过，以犹太人的诚实，巴鲁克承认这种技巧不是他第一个创造的，而是从另一个犹太人那里学来的。这个犹太人就是内森·罗斯柴尔德。

罗斯柴尔德家族可以说是欧洲犹太人的第一望族，传统悠久的大银行家族。其家族银行遍布欧洲的五个主要国家，在第一次世界大战前，一直操纵着欧洲的金融市场。

伦敦的罗斯柴尔德在1883年不列颠帝国废除奴隶制以后，曾拿出2000万英镑用以补偿奴隶主的损失。1854年，他们还资助英国在克里米亚同俄国的战争提供了1600万英镑的贷款。1871年，他们又拿出1亿英镑，为法国向普鲁士支付战争赔款。

维也纳的罗斯柴尔德为哈布斯堡王朝建造铁路给予极大的援助。

巴黎的罗斯柴尔德则援助法国建造铁路，并提供法国向俄国的全部贷款。

那不勒斯的罗斯柴尔德甚至是教皇不可缺少的贷款人。

还有其他地方的罗斯柴尔德及其代表，就不一一列举了，内森·罗斯柴尔德不过是这一庞大的家族中的一员。

1814年，拿破仑法国同欧洲联军正苦苦鏖战，战局变化无常，扑朔迷离。

联军统帅英国惠灵顿将军在比利时发起的攻势，一开始打得很糟糕，英国的证券因此而大不景气。

内森·罗斯柴尔德为了打探最近战况，专程渡过英吉利海峡来到法国。当战事发生逆转，法军已成败势之时，内森·罗斯柴尔德就在滑铁卢战地上。

一获悉确切消息，内森立即动身，赶在政府急件传递员之前几个小时，回到伦敦。罗斯柴尔德家族利用这仅仅几个小时的时间差，乘英国证券价格尚未上涨之际，大批吃进，大大地赚了一笔。

这是一则金融界里的传说。是传说就必定同事实有一定的距离。但不管到底相去多远，人们把这种掌握时间差的金融技巧的创制权归之于罗斯柴尔德家族，自有其道理。

一方面，罗斯柴尔德家族确实有一个自己的急件传递网络，以便他们分布在欧洲各地的支脉能够及时获得各种信息，在市场行情发生变动之前，先期采取行动。

另一方面，罗斯柴尔德家族素来被人认为是“一个几乎能够象征犹太人经商之道的代表”，所以，把这样一种充满犹太人时间智慧的金融技巧的发明权归之于它，是十分公道的。

不过，借时间差渔利的方法不止一种，会用的人也不止罗斯柴尔德家族中的人。由一文不名的穷小子而成为南非首富的犹太商人巴奈·巴纳特，也是一个利用时间差的好手。

巴纳特（1852—1897）是一个旧服装商的儿子，童年时就读于一所由罗斯柴尔德家族捐助、专为穷孩子建立的犹太免费学校。以后听说南非是块发财宝地，他便带了40箱雪前去了南非。雪茄没有卖掉，而是作为抵押，使他搞到了一些钻石。从这开始，短短几年间，他成了一个富有的钻石商和矿藏资源的经纪人。

巴纳特的赢利高低呈周期性变化，每周六是他获利最多的日子。因为这一天银行照例提前结束营业，巴纳特可以用支票购买钻石，然后在银行重新开门之前将这些钻石售出，来偿付原来的款项。

这种手法说穿了，就是利用银行停止营业不结算的茬口，开空头支票，以诚实经商的标准来衡量，属不规范行为。为了这种经营习惯，他在犹太人中间声誉不佳，大家对他颇多非议。

不过，反过来看，既然卖主最终总得到银行重新营业时间才能兑现支票，而只要保证支票到时不给打回来，于卖主也没有造成额外的损失（当然，风险似乎有一点）。所以，也难说一定就是不道德的。因为现钞也罢，支票也罢，现代经营最终动用的都是信用，只要不失信用，其余皆为技术问题。

所以，巴纳特抓住这一茬口，调用了超过他已有资金的资金，并以此赢得了更高的利润，就生意论生意，仍然是一着高招。

钓鱼须防夺饵

《塔木德》中有一则商人用计的寓言，由于写的是商人，所以字里行间都浸透了生意经的气息。

有一个商人来到市镇，他知道几天之后有特别便宜的商品出售，就留在那里等大削价的日子来临。但是，他带着许多现金，放在身边很不安全。

于是，他悄悄来到一个无人的地方，挖了一个洞，把钱都埋藏在地下。

可是，第二天回到原地一看，钱却不见了。他再三再四地回忆，当时确实没有人看到自己埋钱，为什么会不见呢？他百思不得其解。

他无意中一抬头，发现远处有一间房子，房子的墙上有个洞，正对着他埋钱的地方。他突然想到，也许住在这间房子里的人，从墙洞中看到自己埋钱的情形，然后才挖走钱的。

他来到房前，见了住在里面的男人，客气地问他：

“你住在都市，头脑一定很好。现在我想请教你一件事情，我是特地来本镇办货的，带了两个钱包，一个放了500个银币，另一个是800个。我已把小钱包悄悄埋在没人知道的地方，但这个大钱包是埋起来比较安全呢，还是交给能够信任的人保管比较安全？”

房子的主人回答说：

“要是我处在你的位置的话，什么人我都不信任。也许我会把大钱包埋在小钱包的地方。”

这个贪心不足的人看到商人一离开，便把挖来的钱包放回原来的地方。商人回头立刻挖起钱包，完整无缺地找回了自己的钱币。

对这则寓言可以作多角度多层次的阐发。

从道德的角度来看，可以说它体现了犹太民族强烈的道义感。对于一个偷儿，即使没有确凿而有力的证据，也必须想方设法，迫使或诱使他把不义之财吐出来。“善有善报，恶有恶报”，让行恶之举达不到目的，成为一场徒劳，岂不也是对行恶的一报吗？

从心理学的角度来看，可以说它体现了犹太人在把握对方心理、调度对方心理方面的极高造诣。偷儿之所以偷窃别人钱财，就是因为有一种贪得之心。而这种贪得之心自然是可得之物价值越大，心也越大的。所以，尽可以借其贪大得之心，令其吐出已贪得的不义之财。妙就妙在还请他自己出主意，自己交出来。

不过，要真正从一般用智，尤其是商业用智上看，最为精彩的还数其中用的“夺饵之计”。

据日本商人说，犹太人常讲的英语单词中，有一个“nibbler”。这是由动词“nibble”加后缀“er”而来的。“nibble”的意思是钓鱼时，鱼一个劲地咬食鱼饵的状态。鱼要么是由nibble状态下，巧妙地夺走鱼饵逃之夭夭；要么是把鱼钩一起nibble进去，从而挂在钩子上，被人钓起。

这个动词加上后缀er之后，就成为名词，用来称呼咬食之鱼。引伸开去，就成了犹太人用语中特指的那种夺得钓饵之后逃之夭夭的商人。翻译成中文的话，大约就是滑头鱼，或者滑头商人之意罢。

就钓鱼而论，饵是钓者与被钓之鱼彼此间发生关系的媒介。无饵的空钩，非经特殊处理，是没有鱼会来上钩的。因此，饵可以看作钓者对鱼的一种误导，所以才叫做“诱饵”。

但不管如何误导，饵总是钓者不得不付出的原初投入。钓者最怕的就是鱼夺走了饵却不上钩，弄得他有投入无产出。

而对于鱼来说，食饵固然有上钩的可能，但要是方法得当，能夺饵而去，岂不是无本买卖？

所以，钓者的理想结果是失小饵而得大鱼；鱼的理想结果则是夺饵而不上钩。这是钓者与鱼之间斗智的关键之处。

用这种眼光来分析上述寓言中埋钱人与偷儿的较量，我们便可发现，埋

钱人实际上运用了夺饵之计。偷儿之所以肯把不留痕迹地偷得的钱再放回去，就是想用这笔钱作饵，再去钓埋钱人那“800个银币”。可是，埋钱人却等他饵一下来，便夺走了事，根本没有上钩。

埋钱人没有上钩，因为他本来就是钓者。偷儿的设饵是被他诱哄出来的。没有埋钱人所诡称的那“800个银币”，偷儿是不肯把偷得的钱再放回去的。所以，偷儿放回钱包本身是偷儿咬饵上钩的结果。

更巧妙的地方还在于埋钱人设的纯粹是“虚饵”。他没有真的在那里放上一大把钱，然后去钓偷儿手里那一小包钱，而只是让偷儿“听见”有一大包钱。这种听得见看不见更拿不到手的钱，作为“饵”是决计不怕别人夺走的。

把这套设饵夺饵之法运用到商业场上去，那么无论对广告也好，公关也好，免费赠送也好，一律可以来者不拒地大吞其饵，但拿定主意，绝对不上钩。可以白看“万宝路的世界”，但不抽一支“万宝路”香烟；白看“太空堡垒”动画片，但不买一架“变形太空人”；白用一小袋“潘婷”护肤霜，但决不掏钱再去买。这样，设饵的生意人就惨了。

可惜的是，在生意场上就像在河里海里一样，毕竟还是吞饵的比夺饵的多。

于是乎，塔木德就有必要告诫犹太人，不要轻易设饵（要设也多设那种“虚饵”），而要多多地想法夺饵。这实在是正宗的犹太人一大生意经。

每次都是初交

在上一节中，我们对埋钱人与偷儿这则寓言的阐发，仅仅着眼于埋钱人一方的多智。其实，换个角度，从偷儿一方的少智，也可以引发出犹太人的一大经商智慧。

任何单个作家也好，民族也好，他（她）所塑造的人物根本上都是他（她）本人的投射。成功者的成功之处是在他眼里看来应该成功的，而失败者的失败之处也是在他眼里看来应该失败的。

所以，从上述寓言中，我们不但可以看到犹太人眼中一个商人应当具有的机敏诡诈，也可以看到一个商人所不应具有或必须设法避免的某种观点、心理等等，而后面这些就表现在寓言中那个偷儿的言行之中。

应该承认，寓言作者本来是将偷儿置于不败之地的。他手脚做得十分干净，一点痕迹都没有留下。唯一导致埋钱人起疑心的，是他的房子有一个墙洞正对着埋钱的地点。熟悉文艺创作的思维逻辑的读者，一眼可以看出，这只墙洞只是故事情节发展所不能不借助的“漏洞”，而不是法庭上会左右审判官裁定的漏洞。然而，所有这些保证他立于不败之地的有利条件，却被他心理上的一个漏洞给全部抵消了还不够。

从直接原因来看，他的贪得无厌是导致他最终一无所获的心理大漏洞。要是他满足于已经到手的“500个银币”而不再得陇望蜀觊觎那“800个银币”，那到手的钱是飞不了的。

但是，反过来，他的把钱放回去，就好像做正经生意时进货一样，要产出必须有投入，从道理上说，也没有明显不对的地方。

所以，要真正找到这则寓言的密码，决不能单纯停留在取笑偷儿利令智昏竟至于毫无逻辑地相信别人会来同他商量藏钱这种本来就不可让人知道的

秘密，而应该到他另一种心理中去找，那就是：他竟然由第一次就相信了还有第二次。

为了说明这一点，我们这里另举一个例子。

有个日本商人请一位犹太画家上馆子吃饭。坐定之后，画家便取出画笔和纸张，乘等菜之际，给坐在边上谈笑风生的女主人画起速写来。

不一会儿，速写画好了。画家递给日本商人看，果然不错，画得形神毕具。日本商人连声赞美道：“太棒了，太棒了。”

听到朋友的奉承，犹太画家便车转身来，面对着他，又在纸上勾画起来，还不时向他伸出左手，竖起大拇指。通常画家在估计各部位比例时，都用这种简易方法。

日本商人一见这副架势，知道这回是在给他画速写了。虽然因为位置关系，看不见他画得如何，还是一本正经摆好了姿势，让他画。

日本人一动不动地坐了约有 10 分钟。

“好了，画完了，”画家说。

听到这话，日本人才松了一口气，迫不及待地凑过去一看，不禁大吃一惊，画家画的根本不是那位日本商人，而是他自己左手大拇指的速写。

日本商人连羞带恼地说：

“我特意摆好姿势，你却作弄人……”

犹太画家却笑着对他说：

“我听说你做生意很精明，所以才故意考察你一下。你也不问别人画什么，就以为是在画自己，还摆好了姿势。从这一点来看，你同犹太商人相比，还差得远了。”

到这时，那位日本商人方才明白自己错在什么地方：看见画家第一次画了女主人，第二次又面对着自己，就以为一定是在画他了。

把这则轶事中的日本商人同上述寓言中的偷儿联系起来看，就不难发现，他们都犯了一个犹太人不会犯的毛病：以为有了第一次，便会有第二次。而实际上，在犹太人的生意经上，明确地写着一条，叫做：“每次都是初交”。

哪怕同再熟的人做生意，犹太人也决不会因为上次的成功合作，而放松对这次生意的各项条件、要求的审视。他们习惯于把每次生意都看作一次独立的生意，把每次接触的商务伙伴都看作第一次合作的伙伴。这样做，起码有两大好处：

其一是不会像偷儿与日本商人那样，因自己对对方的先入之见而掉以轻心；

其二是可以保证自己第一次的赢利不致于在第二次生意中为顾念前情而作出的让步所断送。

这两条东西这么写白了放在面前，看上去实在平淡得很，但由于它们作用的是人们的潜意识层面，因此往往在人们的漫不经心之中被忽略了，直到事情结果出来了，大失所望甚至在绝望之余，人们才不无后悔地记起自己的疏忽。

以今日社会上发生的诸多合同诈骗案中，有多少“善良的人们”是因为单凭一张熟人甚至仅仅一面之交的熟人的面子或者一次小小的“成功”合作而上了别人的圈套的？难道是所有这些人都集体疏忽了，或者患了“流行性疏忽症”？

其实，这不是疏忽，而是理性尚未有能力管制潜意识的表现。而犹太人

作为一个特别理性，尤其是在潜意识层次特别理性（否则精神分析学也不会成为一门“犹太科学”）的民族，自然会在这种极其细微、极不容易察觉的地方，有如此清晰的认识，并且驾轻就熟、游刃有余。这不能不说是一种极为突出、极为高级的经商智慧。

在合同中做手脚

“在合同中做手脚”，听起来不像一个有商业道德者的作为，但既然人们常把商场视为战场，把商业竞争称为“商战”，那么“兵不厌诈”的说法，自然也就转化为“商不厌诈”的道理。

在商业场上，首要的不在于道德不道德，而在于合法不合法。只要约定是在双方完全自愿的情况下达成的并且符合有关法规，结果再不公正，也只能怪吃亏方自己为什么事先不考虑周到。

《圣经》中记载着，以色列 12 部族的共同祖先雅各曾为其母舅暨岳父拉班牧羊。在工价问题上，雅各主动提出，不需另外支付工价，只要以后新生出来的小羊中凡是带斑点的、有花纹的或是黑色的，就归他所有，其他颜色的都归拉班所有；而且，拉班可以把现有的这类羊全部带走。

拉班听了雅各开出的条件，非常满意，就同意照此办理。

于是，雅各便继续给拉班牧羊。到了羊交配的季节，雅各就采了些嫩树枝，将皮剥成白纹，露出里面白色的枝干，然后，将这些枝子，对着羊群插入饮羊的水沟里和水槽里，羊来喝水的时候，对着树枝雌雄交配，就生下了有斑点或花纹的。雅各把这些羊分出来另行放牧。

以后，每逢羊膘肥体壮的时候，雅各就如法炮制，让它们产下有斑点有花纹的羊羔。而在羊只瘦弱的时候，则让它们自然交配，生下的无花纹、无斑点的都归拉班。

这样，没几年，雅各就“极其发大”。

雅各的这套办法是否有现代生物学的依据，我们不知道，因为拉班也不知道，要是知道有这么种简便有效的改变羊羔毛色的办法，他是绝对不会同意雅各开出的“工价”的。也许，雅各这里也是借用了那和华上帝行奇事的力量。

不管怎么样，雅各这种在表面上看非常公道，甚至公道得他自己明摆着吃亏的合同中，放进唯有他自己知道的私货，使对方在自以为占了便宜的情况下签下合同，到头来反而大大吃了亏的做法，事实上是自古至今商场上屡屡使用而且屡屡奏效的“保留节目”。

这种策略的最简单方式是诸如不交代清楚单位、型号、件数、等级、抵达地点或者专利是否到期等等，到时让对方为辅助设施、零配件或其他种种变化多付一笔钱。

对于这类手法大抵只要仔细点，考虑周密些，是不难洞察其奸的。而像雅各这种本领，即使放到今天，上当的人肯定还少不了。只是没有第二个“雅各”。对常人来说，能有像 19 世纪犹太大银行家赫希男爵那样的本领，也就足够了。

莫里茨·赫希男爵是历史悠久的巴代利亚犹太金融集团的成员。他是自己继承的遗产和太太的巨额陪嫁共计二三百万资金的基础上，开始银行家生涯的。不过，他对商业银行的常规业务不感兴趣，主要从事建设铁路和为

铁路提供投资，然后在有利可图的情况下，把它卖了赚钱。

1868年，土耳其人准备建造一条从维也纳经保加利亚到君士坦丁堡的铁路，全长共计2500多公里。沿途地形复杂，山峦重叠，据估算，在较平坦的地段，造价为每公里4万美元，在山区则高达5万美元。

赫希经过周密计划后，投标建造这条铁路，并同土耳其政府签下协议。土耳其政府同意在99年的租期内，每年支付每公里铁路2800美元的租金，加上铁路经营者每年为每公里铁路支付1600美元，合计每年可以收回投资的11%。同时，赫希还获得了在铁路沿线开采矿藏森林资源的权利。铁路一旦投入营运，每公里铁路收入超出这4400美元租金的部分，将由三家分成：经营者得50%，政府得30%，赫希得20%。

在铁路开始建造之前，赫希先说服土耳其政府发行债券，由他经营，赫希以26美元的价格买进一批面值80美元的债券，转手以36美元的价格抛售给公众，先就大大赚了一笔。

工程建设开始之后的两年中，共完成了500公里的干线，其中400公里投入了营运，另有660公里已动工兴建。

就在此时，由于铁路伸入了俄国的势力范围，遭到了俄国政府的强烈反对。结果，土耳其人将铁路缩短了1200公里。

这一变更对赫希来说正是求之不得。它帮赫希卸下了整条线路中耗资最多、风险最大的部分。而原来土耳其政府同赫希的协议中之所以给予他如此优厚的条件，本来是把这段铁路看作一揽子方案中的一部分。现在最难建造的部分去掉了，而优厚的条件依然照旧，岂不是明摆着让赫希发财吗？

正因为这个道理，有不少观察家认为，这一变更，包括俄国的反对，首先是赫希挑唆出来的；而且，土耳其政府之所以会同意缩短路线，可能也有赫希暗中的使力。有证据表明，这一变更作出之后，土耳其主管铁路的大臣便因为获得200万美元而一夜暴富。维也纳到君士坦丁堡的铁路最终于1888年建成。同年，经过无数次的讨价还价，土耳其政府向赫希买下了这条铁路。

据估计，赫希在整个东方铁路的建设中，共获利3200万美元以上。不过，其中可能有一半用来行贿各方面的官员。

事后，一个土耳其历史学家把赫希参加这条铁路建设描绘为一个“狡诈、胁迫、掠夺、欺骗”的故事，同时他也承认，没有赫希，这条铁路可能根本无法建成。

我们的看法是，不管俄国的反对是否赫希挑唆出来的，他至少知道，在当时的世界政治格局下，一条铁路伸入另一大国的势力范围时，会遇到什么问题。很可能，正是这种一时无法克服的麻烦被他当作了“雅各的树枝”藏进了铁路建设的协议书里。所以，从策略上说，赫希同其祖先雅各是一脉相承的，区别只在于他少了一点神话色彩。

也许正因为犹太人自己熟用此伎，反过来，对别人使用这种伎俩也保持着高度的警惕。

犹太人常在同外国人做生意时，不惜重金请对方所在国的人做合约执行的监督人。因为他们知道，不同文化背景上的人最容易行骗，每种文化都有自己的“雅各的树枝”。唯有请其本国人监督才能找出其中暗藏的手脚，才不致于上当受骗。

至于这个人是否可靠，完全可以采取其他办法来加以保证。高薪聘请就是其中之一。监督人既已有大钱可赚，就没必要再用自己的“雅各的树枝”，

因为一旦事情败露，反而把稳赚的钱柜给砸了。

不让违约者得利

犹太人之所以善于在谈判订约的过程中与对方斗智，同他们本身信守合约的习惯也有一种互为因果的联系。

越是守约的人，合约对他的约束力越强，他对订约也越是重视。因为，订约之时，一切尚未决定，余地还大得很，到底受不受约束，受多大的约束，仍可商量，根本上主动权还握在自己的手中。一旦签约，活的东西全成了死的东西，由自己决定的东西，全成了决定自己的东西，哪怕再吃亏，也由不得自己，也只好不折不扣地去履约。不像那些习惯于不守约的人，订约时根本没有必要多费脑子，只要略有油水，到时捞够了，就毁约了事。

反过来，越是订约认真的人，对守约也看得越重，因为订约再认真，只是准备一个基础，要是根本不守约的话，这个基础搞得再坚实也是白搭，订约时的努力也就付诸东流。

所以，犹太人订约时认真，自己守约时认真，要求对方履约时也同样认真，但这种要求如何才能落到实处呢？尤其是对于那些一不信上帝，二没有为守约而守约的信念，三可以说也没有守约习惯的人，怎样才能使他们不敢违约呢？

犹太人想得很明白，一个人之所以要违约甚或毁约，因为他可以借此得利。既然如此，那么只要使违约或毁约者的得利化为泡影，甚至得不偿失，就可以制止违约，如果这种方式方法能够制度化，说不定就可以进一步防止违约的念头和打算的出现。所以，对违约者的惩罚，必须落在这个实利上。下面这则塔木德寓言，就隐喻了这层意思。

很久很久以前，有个漂亮的姑娘和家里人一块儿出外旅行。途中，姑娘离开家人信步溜达，不知不觉中走迷了路，来到了一口井边。

当时，她正觉得口渴，就攀着吊桶，下到井里去喝水。结果，喝完了水，却攀不上井来，急得大声哭喊着求救。

这时，刚好有个青年男子打这儿路过，听见井下有人在哭喊，便设法把她救了上来。两个人一见钟情，都表示要永远相爱。

有一天，这个青年不得不出外旅行，临行前特地到她家来见她，和她道别，并且约好，要继续信守旧约。他们双方都表示，不管等待多久，也一定要同对方结婚。

两人订下了婚约后，正想请谁来担任证人，这时候，姑娘刚好看见有一只黄鼠狼走过，跑进了树林。于是，她说：“现在那只黄鼠狼和我们旁边的那口井，就是我们的证人了。”

两个人就此分别。

过了好多年，姑娘一直守着贞洁，等待未婚夫的归来。可是，他却已在遥远的他乡结了婚，生了孩子，过着快乐的生活，完全把原先的婚约给忘了。

一天，孩子玩累了，躺在草地上便睡着了。这时，跑出来一只黄鼠狼，咬了孩子的脖子，孩子死了。他的父母都非常伤心。

后来他俩又生了一个孩子，所以又生活得很幸福。这个男孩长大了，会自己到外面去玩了。有一天，他来到一口井边，为了观看井下水面上映出的影子，一不小心，掉落井里，溺死了。

到这个时候，那男青年终于记起了从前和那位姑娘的婚约，当时的婚约证人正是黄鼠狼和水井。

于是，他便将事情全都告诉了妻子，同她离了婚。

青年回到姑娘住的村子，而她还在等着他。两个人终于结了婚，过着幸福的日子。

很明显，这是一个在神佑之下合约（婚约）得到履行的故事。

值得注意的是，在这个故事中，对违约行为的惩罚不是直接落在违约者本人的头上，比如让他喝醉了酒掉井里淹死，或让黄鼠狼咬了得狂犬病不治而死（不过证人黄鼠狼的小命也得搭进去了），却是让两个无辜的孩子当替罪羊，读来难免于心不忍。

其实，这本是一个劝人为善、劝人守约的寓言，其寓意根本上在于无论如何要使合约得以履行。要是让违约人一死了之，那就既不符合犹太人“憎恨罪，但不憎恨人”的信条，而且合约也彻底没了希望，守约的姑娘只好于受损失空守闺房一辈子。

所以，故事就毫不怜惜地让惩罚落在违约行为所带来的“赢利”上，即两个孩子身上。在这里，孩子只是一种象征，象征着违约行为的首要成果。（犹太人之重视子嗣，恐怕举世唯有倡导“不孝有三，无后为大”的中国古人差可相比。这也是寓言中没有把“娶过一个妻子”看作首要成果的原因。）这就从根本上抽去了违约行为的内在意义，使它成为一个纯粹的无谓之举，甚至自讨苦吃之举。这对“违约”夫妻不是两次获得“赢利”而又两次从“幸福”坠入痛苦之中吗？

从这个节骨眼着眼入手，可以说是对“违约病”的最有效的针砭。

在现实生活中，犹太人对内部的违约者采取的是逐出教门的办法。在生意场上，一个受到犹太共同体排斥的“犹太人”可以说是绝难再生存下去（作为生意人生存下去）的。

而对于非犹太人，则一方面毫不容情地上诉法院，要求强制执行合约，或者赔偿损失；另一方面，犹太共同体相互通报，以后个再同此人做生意。既然国际贸易历来是犹太人最为得手的领域，那么，遭到犹太人排斥离开被赶出“世界交易场”也就相去不远了。

这种规矩一旦确立，并行之有效地坚持下去，就会对一切贸易或商务伙伴产生一种威慑力，使得非犹太人在与犹太人打交道时，不能不也重信守约，尽管他以前或者以后在其他场合都没有守约的习惯。日本商人写的那本介绍犹太人经商技巧的《犹太人生意经》中，一再告诫不知守约的本国商人不要对犹太人失约，更不要欺骗犹太人。

这实际上表明，犹太人的经商智慧，不仅同经济世界尤其是商业世界的内在规律有吻合之处，而且在改变其他人的经商模式使之接受犹太人的规范，从而使犹太人有更大的活动余地方面，也有着独特的长处。就此而论，犹太人的经商智慧与其说是一种方法的智慧，毋宁说更接近于一种方法论的智慧。

重要的在于追回赃款

伟大的英国戏剧家莎士比亚写过一出有名的喜剧《威尼斯商人》，里面刻画了一个极端吝啬又充满报复心的犹太商人夏洛克。

此人专好放高利贷，一毛不拔，并因基督徒商人安东尼奥多次斥责他而怀恨在心。

一次，夏洛克借安东尼奥为资助朋友远行求婚急需用钱之机，同他立下契约，言明到期不还以安东尼奥心口上的一磅肉来抵偿所借的 3000 块钱。

结果，安东尼奥果然由于货船接连出事而误了还债日期。在法庭上，不管别人如何调解，夏洛克坚持要心口上的一磅肉，而不要哪怕数额再大的赔款。

于是，安东尼奥的朋友之妻，即朋友靠安东尼奥这笔借款的资助所娶来的妻子，机智地要求夏洛克只能取一磅肉，但不得流安东尼奥一滴血，否则处以极刑，才镇慑了夏洛克，并使他宁可认赔也不敢下手。

最后，基督徒们不仅以违约罪——说好割肉，却不割肉了——惩处了夏洛克，罚掉他一大笔财产，还迫使他同意，让女儿同基督徒结婚，并给以巨额嫁妆和遗产继承权。

很明显，莎士比亚对犹太人的这一看法，与其说来源于他自己对身边犹太人的感性认识，不如说更多地来源于中世纪基督教会关于犹太人的刻板模式或曰成见。因为当时，犹太人定居英国的时间并不长，还只有 200 多年，英国人对犹太人的了解和认识还谈不上很深。

所以，莎士比亚作为一代文豪虽然借剧中人之口为犹太人作了不少声辩，但自觉不自觉地还是反映了并且是典型地反映了当时主流文化对犹太人的那种歧视、无奈而又嫉恨的心态：逼着犹太人只能同卑污的钱贷业打交道；不得不向犹太人借钱且对犹太人的财运亨通无可奈何；千方百计夺取犹太人的钱财和子女。

最不公道的是将中世纪基督徒那种近乎偏执的不惜放弃钱财的报复心强按在夏洛克身上。而随着夏洛克成为一个著名的文学典型，夏洛克及其以 3000 块钱换一磅肉的报复心，似乎也成了犹太人的典型。

其实，作为典型而不是个别例子，这是对犹太人的极大的误解、极大的无知甚至极大的——。因为在涉及钱财的问题上，如果犹太人有报复心的话，那么这种报复心也集中表现为索回钱财，而决不会要一磅“毫无价值”的人肉来作替代。

在日本有一家犹太人开的公司。一次，一个公司雇员盗取公款后，潜逃了。

董事长获悉后，十分恼怒，马上要求报告警察局。公司的一个干部赶快跑去找犹太共同体的拉比商量。

拉比听完情况后，明确告诉他：

“最好先查清楚他是否真的属于卷款逃走。如果情况属实。又告到警察局，他就会受到起诉，被送进牢房。但这不是犹太人的做法。”

按照犹太教律法，如果有人偷了钱，就要使这个人坐牢而把钱取回来。一坐牢，钱就拿不回来了。

拉比建议他们，与其把卷款者抓回来，投进大牢，不如设法自己找到他，把钱要回来，再处以罚金。

结果，公司真的把那个职员找回来了，并证明他确是盗取公款潜逃。于是，他们把那个人带到了拉比那里。

拉比按照犹太律法，要求他赔款。但那个人表示，他已经身无分文了，并且表示，与其坐牢，不如去工作，把工资拿来分批偿还公款。

最后，拉比裁定，该雇员继续为公司工作（当然不会再有卷款的机会），以工资偿还公款，并处以一定比例的罚金。赔款由公司收回，罚款则文给拉比用作慈善基金。

其实，从文化学的意义上说，钱本来就是人的生命活动的一般等价物。剥夺钱财就是在剥夺一个人支配自己生命活动的权力“这种划“钱”为牢的办法，就其消极作用而言，几近于关大牢；而就其积极意义而言，又胜过单纯的关大牢。

反过来，在怒火中烧的时候，一味放纵“报复”这种生命活动，无形中等于以那笔本来可以追讨回来的钱所代表的生命活动支配权作了抵押。

精明务实的犹太人绝计不会做这样的傻事，更不会在合约上留下这么大的漏洞。莎翁把夏洛克写得有点傻了，是不是无意识中感觉到，要不把夏洛克写傻的话，他戏剧中的法庭就审不下去了？

犹太人不仅在讨回赃款这一根本点上十分聪明，而且在确定罚款比例时，也表现出别出心裁的机巧。

一般来说，罚款的比例为赃款的 25%，这只是一个大概，具体地，还有许多严格规定，视被盗物的性质，被盗物能否用于赚钱，盗窃发生时的场合、时间等等而定。

比如《塔木德》上规定，偷马的罚款比例非常高，可达 400%，因为可以用偷来的马赚钱，被偷的人有可能走投无路。

有意思的是，一般偷驴比偷马的罚款低，理由是“马比较驯良容易偷”。犹太民族对智慧的极端爱好，于此也可以略见一斑。由此看来，中国古人说的“窃钩者诛，窃国者侯”，想必也是由窃者智慧高下之别所决定的吧。惜乎没有“口传律法”如塔木德者将其明确规定下来并成文化。

在古代以色列，罚款或拒付款、拒付利息的追讨，都采取以给钱的主人服劳役的方法来偿还。只有最为严重的情形，才把人送进监牢。但在犹太人心中，这样做实在是下下策，并没有根本解决问题。

可以说，在处理这类不合法占有财产的问题上，犹太人似乎又走在了历史的前面。现今世界不正越来越成为一个“以罚代刑”的社会了吗？

钱，人格的镜子

犹太民族在宗教上没有那种愚蠢的一味谴责金钱的坏习惯，而从自己漂泊不定、四处流动的生活中，又一再感受到钱对于他们现实生存的实在意义，这一切必然使他们对钱产生强烈的好感。

但是，睿智的犹太人深知，无论对个人还是对共同体来说，钱都是一柄双刃剑。它既可以保障一个人的生存，也可以毁掉一个人的生存；它既可以保障一个人的肉体生存，也可以腐蚀掉一个人的道德生存，进而危及共同体的生存。当年摩西率领希伯来人出埃及时，曾因族人不守同上帝的立约却造金牛犊，大发雷霆。如果说，这主要还是出于宗教考虑的话，那么，所罗门王的一次审判则典型地反映了犹太人对钱这只不具形态的金中犊所带来的消极的道德影响的明察。

所罗门王（公元前 973 一前 930 年在位，相当于我国的西周时期）是希伯来最伟大的君王之一，统一的犹太王国的第三代君王，他在位期间是王国的鼎盛时期，他本人也素以断狱英明著称。

某个安息日，有3个犹太人来到耶路撒冷，由于身边带钱过多不方便，而当时又没有银行，于是，大家商量好把各自所带的钱都埋藏在一个地方，然后都出去了。其中有个人乘别人不备，偷偷溜回来，把钱起走了。

第二天，大家发现钱被偷走了，知道一定是他们中的某一个所为，但苦于没有证据，偷的人又不承认，便决定一起到所罗门王那里，请求他裁决准偷了这些钱。

所罗门王听他们讲了事情经过，一句话也没有讯问，却对他们说：“我正好有道难题解不开，你们3个人都非常聪明，所以。请你们先帮我解了这道题，然后，我再为你们裁决。”

问题是这样的——

有一个姑娘，曾答应嫁给某青年，并订了婚约。可不久以后，姑娘却爱上了另一个男子，便向未婚夫提出解除婚约的要求。姑娘甚至表示，只要同意解除婚约，她愿意付一笔赔偿金。但这个男青年没有要她的赔偿金，就与她解除了婚约。

由于姑娘有很多钱，结果被一个老人诱拐了。后来，姑娘对老人说：“以前那个男青年不要我赔偿金，就同意和我解除婚约。所以，你也应该像他一样对待我。”

于是，老人同意不拿钱便放她走了——

所罗门王讲完故事，问那3个人，姑娘、青年或老人，谁的行为最值得称赞？

第一个人说：“那个男青年虽然不得已解除婚约，但他尊重姑娘的意志，不拿一点赔偿金，所以，最值得称赞。”

第二个人说：“不，这个姑娘才是值得称赞的人。她有勇气，敢于向第一个青年提出解除婚约，和真正喜爱的人结婚。这一点很值得称赞。”

第三个人说：“这个故事简直莫名其妙，我可弄不清楚。首先，那个老头既然是为了钱才诱拐姑娘的，却又不拿钱就放她走了，简直不合情理——”

这时，所罗门王大喝一声：“你就是偷钱的人！”

然后，他才解释道：“他们两人对爱情、姑娘和订婚者之间所存在的人际关系，以及他们之间的紧张情绪等等，非常注意，可是你却只想到钱的事。你是罪犯，肯定不会错。”

所罗门王的裁决方式要是放在现代社会民事诉讼程序的背景上看，难免显得粗糙疏漏。但这种借转移被讯问者的注意力，以迂回曲折、旁敲侧击的方法来问出真正罪犯的手法，毕竟还是十分聪明的。据《圣经》上记载，所罗门王继位后，曾向上帝祈福，所要求的就是上帝赐他听讼的智慧。犹太民族的上帝对人增进智慧的请求，历来很乐意给予满足。所以，所罗门王的审判也许就靠的那得之于上帝的智慧。

这里确实有上帝的智慧，即犹太民族的集体智慧。

严格说起来，第三个人的话一点没错，老人出于骗钱的目的诱拐了姑娘，却又不拿钱就放她走了，确实不合理。任何一个逻辑思维稍稍强一些的人，都不可能不注意到这一明显的悖谬。但所罗门王又确实是故意借悖谬来检验人品，而《塔木德》把这则轶事记录下来，奉为训诫，当然是承认这种包含悖谬的推断为明智。那只能表明，这里的悖谬本身是某种象征，象征着在钱的问题上，即一般物质利益的问题上，一定的逻辑悖谬是正常的，因为这是两套逻辑体系转换时心然会发生的内在扭曲。

“为钱就应以钱为转移”，这是第三个人的思维逻辑，也是钱自身的逻辑；而“面对钱应该看到钱背后的人际关系”，则是犹太伦理的逻辑。按照前者，必然得出“为一双鞋卖了穷人”的结论，而按照后者，才会有“总要向你的弟兄松开手”的要求，才可能有犹太民族悠久而为人赞赏的慈善传统。这两套逻辑体系不是截然对立的，富人的行善也不是非得将自己降格为穷人才算功德圆满。但伦理的逻辑较之于单纯的“钱的逻辑”应该具有某种优先权，则是确定无疑的。所以，所罗门王正是从“只想到钱”这种以“钱的逻辑”为优先的思考推理上，洞悉了偷钱者的人格。

事实上，在钱的问题上反映出来的，并不仅仅是某一个个人的人格，还有一个民族的集体人格。像犹太民族这样一个既善于理财生财。又善于用财甚至舍财，而且对钱财与人际关系的孰重孰轻孰先孰后有如此清晰如此高度的认识的民族，在西方社会中，却长期被视作唯利是图之辈，真让人不知道究竟应该为犹太民族悲哀呢，还是应该为那些长期为偏见所左右的榆木脑袋悲哀。

第六章 慈善的民族 施舍的智慧

犹太人能不能算世界上最慷慨的民族，自可存疑。但犹太民族是一个慈善的民族，则是为世人所认可的。这倒不是犹太人慈善讲得多，恰恰相反，希伯来语中连“慈善”这个词都没有，表达相近意思的只有一个词，tzedaka，翻译过来，就是“公义”。换言之，一个人在施舍的时候，决不是在“行善积德”，做些“分外”的好事，而纯粹是在履行“公共义务”。

仅从这一词义上的不同，便可以看出，犹太人在这件最动感情——无论对施舍者还是受施者来说，都是如此，只不过常常方向相反而已——的事情上的毫不动情。当然，犹太人是有其自己的道理的。

作为一个散居的民族，犹太人不能不以某种机制来消除贫富差距造成的内部应力；作为一个常被人赶来赶去的民族，犹太人不能不互相照应；作为一个生性敏感的民族，犹太人谙熟施舍过程中双方心理的微妙之处；作为一个工于心计的民族，犹太人更知道慈善从来不是单纯的施舍。

正因为有了平平常常的心态，犹太人反而把慈善事业安排得较其他一切民族都入情入理。其中的道理，也许就是中国哲人所谓“平常心即智慧心”。慈善时的心情一平，施舍的智慧就出来

上帝立下的规矩

犹太人的慈善事业源远流长，其中历史最为悠久的，或许就数什一金和安息年或者禧年了。

什一金是由古代世界的什一税演变而来的。什一税的起源一般被认为出现在埃及，最初是一种以贡赋养活政治和宗教等级的方式。在古代民族的相互争战中，什一税也是征服者对被征服者的一种权利。

早期希伯来部落也许是从后一种方式或者以寄居者给她的主人的贡赋形式，接受了什一税的。始祖亚伯拉罕曾把自己 1/10 的收成交给撒冷的国王麦基洗德，据说是为补偿被搞脏了的水源。

以后，《圣经》中规定，以色列人必须将其 1/10 的收入交给祭司阶层利未人作为向上帝的献祭，并规定其中哪些部分可以由祭司享受，哪些部分归族人分享或烧给耶和華。

王国建立之后，什一税也成为王室收入的一部分。当然，王的胃口大多比神的胃口大，所罗门可以称为“横征暴敛”，这 1/10 肯定是满足不了他的。

以后，《塔木德》也承认什一税的作用，并就这笔钱的使用作了种种限制。

随着第二圣殿的被毁，王权不复存在，圣殿献祭不复存在，祭司阶层也不复存在，而作为精神领袖的拉比在 15 世纪以前一直靠自己的其他物质手段谋生。因此，原先多少带有点强制性的什一税，成了完全自主决定的捐献，在数量上，人们仍然比较习惯于至少 1/10 这个比例。所以，我们不妨称之为什一金，以同其他民族的捐税相区别。好在希伯来语中，指称这 1/10 的东西的，本来就是一个由“十”派生出来的词“Maaser”。

犹太人对捐献什一金有着明确的规定。原则上，每个人都要为穷人捐献 1/10，“否则，他的祈祷就不能达于天堂”。甚至身为受施者的穷人，也必须捐献 1/10。

有这么一个故事，说有一个乞丐去找施主，要求每个月一次的施舍。他

敲了几次门，才见主人开了门，神情恍惚的。

“出了什么事了？”乞丐问他。

“你不知道？我破产了。我欠了 10 万元的债务，而我的资产才 1 万元。”

“这我知道。”

“那你还来向我要什么？”

“按照你的资产，每 1 元给我 1 角。”

这个乞丐身上看不出还有多少犹太人的样子，而这种即使破产之人，只要还有资产，也需要捐献 1/10 的说法，倒还有些犹太精神在里面，虽然有些卡通化了。

不过，真要是捐献什一金意味着剥夺一个家庭的基本生存资料，或者无父母的姑娘会因此嫁不出去，则可以免除。

在犹太人中，是否捐献什一金，可以由个人自己斟酌决定，就像是否做一个犹太人也由他自己决定（当然，还要看希特勒之流是否认可）一样。但捐献出来之后，如何使用，不是完全取决于捐献人的，捐献人只有在一定的范围之内决定将其全部或部分用于何种用途。

按照规定，什一金不能用于子女的教育，不能给媒人，不能支付给拉比或其他宗教人员，也不能用来建造犹太教会堂（可以采取专项募捐的方法来筹款）。“慈善先及亲友”是可以的，但那些把时间都花在研习犹太经典上的人享有优先权。

除什一金之外，早期希伯来人还有另一项制度性安排，就是安息年或禧年。

犹太人历来对 7 这个数字有特殊的好感。我们今天之所以能不多不少 7 天休息 1 天，很大程度上受惠于犹太人。如果他们碰巧对 366 感兴趣的话，我们可能就要 4 年才轮到休息 1 天了。

在犹太人那里，第七天是安息日，大家不能做工。第七年是安息年，大家当然不能一年不做工，但地要休息一年。安息年是休耕年，在今日的以色列也是如此。只不过有些以色列人在第七年把土地暂时卖给阿拉伯人，再去买回他们的产品。既然现在以色列人中已没有人需要以安息年自然生长的作物来果腹了，这么做也没有什么不妥的地方。

在安息年，犹太人不耕作，也不管理葡萄园和橄榄园，任凭地里的东西自生自长，目的是“让你民中的穷人有吃的”。这一年地里自长的东西，无论多少，皆归穷人和婢仆等享用，地的主人不得干预。

而且，即使不在安息年，地的四角自行长出来的、被风吹落的，收获时（故意）遗落的，当然还有那必不可少的 1/10 地块上的，都要留给穷人。

经过 7 个安息年，便到了第五十年，犹太人称之为“禧年”。从“禧”这个字来看，就是一个大喜之年，首先是对穷人，间接地也是对富人。

在这一年，除了同样休耕并全体同吃自行生长的土产之外。以色列人互相所欠的债务也一笔勾销，以前卖出的土地，自然归还，以前卖身为奴的，自行获得自由，实在不舍得离开主人家的，还须另外举行仪式：把头靠在门框上，让主人在耳垂上穿个洞，方可以终身为奴。《圣经》中上帝还特别关照，富人不可在禧年临近之时，“恶看穷人”。

禧年成了犹太人除旧布新，人人有个新开端之年，也成了犹太社会消除内部应力之年。

对所有这些安排，犹太人在观念上，一概视之为个人，尤其是有钱人的

一种义务，一种具有神学色彩的道德指令。“原来那地上的穷人永不断绝，所以我吩咐你说：‘总向你地上困苦穷乏的弟兄松开手。’”（《申命记》）其他民族持有的慈善是出于某种人类之爱、恻隐之心或者为自己积点阴德之类的想法，同犹太人的观念毫无共同之处。犹太人的慈善从根本上说，不取决于对受施者的态度，即使厌恶他，为了履行义务，也得为不幸者捐献。这就是“慈善乃公义”的实质。（毫无疑问，这本身也是一种纯理论上的或者理想化的说法。）

犹太人的这套出于独特价值观念与心态的慈善安排，在民族 2000 多年的颠沛流散中，发挥了巨大的作用。可以说，犹太民族是靠自己相互之间尽这种无条件的“公共义务”而得以延存至今的。

历史上，无论在什么地方，只要有一个完整的犹太共同体，并拥有自己的会堂，就必定有一个犹太人称为“司幕”的救济员，以解决犹太人日常一般需要。至于特殊需要，则由辅助协会来解决。在海盗盛行的年代，一些犹太共同体还准备了赎还被掳者的专项资金。

可以毫不夸张地说，在一些庞大的犹太共同体，如英国伦敦或美国纽约的犹太共同体中，最大最多的机构，也许就是从事慈善救济和募捐的机构。它们不单保证了共同体成员的需要，而且在其他共同体处于危难之中，或面临大量移民时，提供了至关重要的支援与资助。

历史上的事情不说了，即使犹太人自己的国家，也是在境外犹太人的共同资助下，站稳脚跟，迅速发展的。从 1950—1980 年间，世界各地犹太人给予以色列的捐献与贷款（名为贷款，其条件之优厚与捐献也没有什么区别，因为犹太人本来就没有相互借钱需付利息的习惯，不过商场上另作别论。）120 亿美元。1948 年以色列建国的那年，仅美国犹太人就捐献了 2 亿美元。这 2 亿美元是个什么概念？它相当于那一年美国犹太人收入的总和！

每当以色列处于战争之时，海外犹太人的捐款便会潮水般地涌来，除了现金和支票，人们还会送来房屋和汽车加油站的契据，妇女会献出自己的戒指和首饰，孩子会献出自己积攒的硬币，一个老人甚至献出了他的全部财产：30 美元 6 角 9 分。犹太教神学院的一位教授给募捐组织送来一张 2.3 万美元的支票，他在附来的便条上所写的一段话，最具代表性地体现了“慈善乃公义”信条的巨大感召力：

“我们愿以任何方式帮助你们，只要你们觉得可行——回答电话或粘贴邮票。我会心甘情愿地奔赴以色列，换下别人去完成其他职责。你们知道，过去，当那 600 万人走进煤气室的时候，这个世界曾默默旁观；现在，当凡百万幸存者被冲入油井的时刻，我决不会保持沉默！”

悄悄的施舍方为善

一个乞丐告诉他的拉比，说他靠“肥鸡和陈年葡萄酒”过活。

拉比问他，“你不担心自己成为公众的负担吗？”

乞丐一听，略显愠色道：“我吃的是他们的吗？我吃的都是上帝的。”

这则故事的可信度如何，看完本节后，读者自然明白。但我以为，其中可以看出的，决不纯是乞丐的不知趣、厚脸皮、无羞耻之心，还有犹太人对施舍者与受施者之间关系的微妙之处的体察。

慈善应该说是一种美德，但行善者却并非个个都出于追求德行的动机。

施舍者和受施者客观上的地位差异，很容易导致施舍成为某种宣泄极端个人主义情绪的手段。美国学者约翰·斯坦贝克就曾不无道理也不无偏颇地指出：

在我们的那张鱼目混珠的美德清单上，最名不符实的，也许就是捐赠这种美德。捐赠造就了捐赠者，造就了他凌驾于受赠人之上的优越和高大。捐赠几乎始终是一种自私的快乐，在许多情况下，它都是一种彻头彻尾的破坏性的和罪恶的东西。人们只要记住这样的事实：一些贪得无厌的金融家在一生中 2/3 的时间里都在攫取社会的财产，而在这最后的 1/3 的时间里，又将财产拱手交出来。说他们的善举是一种由于恐惧而作出的赔偿，或者说他们捞饱了之后改变了本性，是不够的，这样的一种本性不会知足，本性也不会随意改变。在我看来，这两种行为出于同一种冲动，因为捐赠和攫取可以带来同一种优越感，慈善可以是另一种精神上的贪婪。

慈善导向“精神上的贪婪”，这种可能性无疑是始终存在的。但这种可能性毕竟不是唯一的可能性，更不是必然性。慈善而睿智的犹太民族有能力有办法让慈善导向公义而不是“贪婪”。

从神学理论上说，犹太人一向认为，世界和世上所有的一切，都是“他”的，即上帝的。所以，诚如那位乞丐的不惭之言，穷人所接受的都是上帝的，施舍者无非转转手而已。反过来，施舍者的捐赠也无非等于还给上帝。或者借用《圣经·箴言》中的话来说，“怜悯贫穷的，就是借给那和华”。

既然借钱给耶和华是一个人莫大的幸事（也许仅次于同上帝一起研习《托拉》），而这一幸事又是由于穷人接受了他的“怜悯”才得以成全的，那么受施者帮施舍者的大忙理应远远超过施舍者帮受施者解困。正是在这层意义上，拉比们认为：“乞丐在接受施舍者赠予时的贡献，超过了施舍者赠予时的贡献。”

如果说，这类“意识形态”解说目的还在于帮助无助者摆脱受施时难以避免的困窘心理的话，那么，犹太慈善传统中，还有许多具体做法，专门甲来从根本上解决这种困窘和那种“精神上的贪婪”的产生。

拉比们历来主张，最体现慈善之心的施舍应是施舍过程中施舍者和受施者都不知道对方是谁。前面提到过的所谓神会夸奖的三件事之一：“富人暗中把收入的 1/10 赠给穷人”就是这个意思。

有一次，一位拉比看见一个人当众给乞丐一个硬币，便生气地说：“使人羞愧的施舍，还不如不施舍。”

正因为这同一个道理，《圣经》中要求人们在收获作物时，留下一部分让穷人收去享用，无论是庄稼、葡萄还是橄榄；或是在安息年，让穷人享用自然长成的作物，这样，穷人就不需要同田的主人发生直接接触了。

以后，犹太人又发明了一种新的办法，就是在会堂或其他公共场所，专门设立若干小房间，名之为“静室”或“禁声室”。这是专门为穷人储存东西的地方。施舍者悄悄地把东西放进静室，不留名姓就走了，而穷人也悄悄地拿走所需的東西，同样不留名姓。有意思的是，每个捐赠者在放好东西后，还要喃喃自语，说这些东西不必看作捐赠之物，这地方所以称为“禁声室”，为的也许就是这话也毋须说得太响吧。

直到今天，世界各地的犹太人所作的捐赠中，还有许多是匿名的。其中当然也有自知所赠钱物不到 1/10 心存愧疚而隐姓埋名的。不过，在我看来，

这种带愧疚感的隐姓埋名反过来证明了犹太人道德起点的高度。

不管怎样，犹太民族在慈善事务上，一方面强调保护受施者的自尊心，另一方面突出地防止施舍者借慈善表现自己的优越性，这都有效地保证了慈善活动作为民族团结、民族凝聚、民族自救的机制的健康作用。

因为保护受施者的自尊心，是保证受施者不对施舍产生依赖心的最根本方法。一个有自尊心的人，即使在万不得已之时受人施舍，也决不会安于，更不会自甘堕落地安于别人的救济，像那个“靠肥鸡和陈年葡萄酒过活”的乞丐。这既保证了民族中境遇最差的那一部分人的道德心与进取心，也保证了慈善活动可以有效地进行下去。有自救之心的受施者不会在人数上越积越多，而最终导致慈善救济的“供不应求”。

就一般情况来看，在西方，犹太慈善机构的赈济款项使用的有效性和合理性，要高于非犹太人的慈善机构和政府福利资金。这固然同犹太慈善机构的工作效率有关，但更重要的原因还在于犹太穷人得到了保护的自尊心：他们不愿加入领取救济的队伍，即使迫不得已进入了这一行列，他们也唯求及早脱离。

而从另一角度来看，有意压低施舍的重要性，防止慈善走向炫耀，走向显示施舍者的优越性，也有助于慈善活动保持其道德性，保持慈善作为犹太人公义之心的本质特征，保证慈善活动作为集体整合的重要手段，而不致于因慈善活动中极端利己主义的恶性膨胀反而最终毁了集体本身。

从上述角度来看，犹太人对施舍的种种限制，就不仅出于对个体心理细微之处的体察和体谅，更出于对集体生存条件及其健康存在的细微要求的洞悉和感悟。这才是一个始终不忘集体存在的民族的智慧高深之处。

助人自立乃最高之善

世界上的事情往往会走向反面，尤其是好事情。所以，以犹太人那种慷慨好施的脾性和完善有效的慈善体制，外人很容易为他们担忧，是否会因为接受救济太容易而终有一日会接济不上。

然而，事实证明，犹太穷人自己对慈善组织或慈善活动的依赖并不严重，往往是在别无选择的情况下暂时利用一下。一有可能，他们马上放弃这根拐杖，站在了自己的脚上。

英国伦敦的犹太共同体具有完整的慈善体系，各种机构中早的有建立于18世纪的，大部分是在19世纪，特别是在该世纪末建立的。

当时，大批犹太难民涌入英国，集中于伦敦，一度使伦敦已有的济贫委员会穷于应付不胜负担。许多应急的募捐委员会应运而生，有效地担负起了救济移民的任务。

移民们的到来，在各方面都给定居多年的犹太人造成了各种问题，自然也引起种种抱怨。但是，没有一个人会抱怨移民们占用了他们的公共基金。从犹太传统来说，这条理由是不存在的。

最后，这些移民在伦敦犹太共同体的接济和帮助下，或者继续前往美国寻求谋生机会，或者返回俄国，没有一个人留下来靠社会救济度日。

从价值观念上，犹太人就推崇慈善，而不以受施为荣。对于犹太人来说，需要接受救济，无疑证明自己已经到了赤贫的地步，等于承认自己的失败与无能，这是一个莫大的耻辱。

这种观念和心态典型地体现在犹太人的一条谚语中：“与其在他人的慈善下过活，不如过贫苦的生活。”在贫苦而独立的生活中所能保持的个人尊严，在接受施舍之时，不能说荡然无存，至少也岌岌可危。

正是这种视慈善之物为“嗟来之食”的态度，使得犹太穷人在很多情况下都隐而不现，或者更准确地说，使他们从贫困中昂然崛起。在后一个过程中，犹太慈善机构的接济方式也起了极大的作用。

犹太慈善机构，尤其是那些历史悠久、地位稳固的慈善组织，非常注意避免英国维多利亚时代济贫机构的那种“一视同仁”的做法。犹太组织对要求救济的人并非“有求必应”，相反，通常需要作严格的盘询，只不过出于犹太人的同情心和对穷人开口乞讨时所处的窘困情境的体谅，慈善组织一般采取先接济后盘询的做法。

但不管怎么样，这种做法表明，一个人要享受慈善救济，至少必须先证明，他现在的处境应归之于某种非个人的原因。什么叫“非个人的原因”呢？

犹太作家欧文·豪在所著的《我们父辈的世界》里，转引了第一加利西亚慈善协会的一条规则：

当协会成员欲结婚时，他必须就其未来妻子向协会提出报告，协会将指定一个委员会，带她去医院检查，以了解她的健康状况。如果医生诊断表明她身体状况不佳，那么，他就应该保持独身。如果他坚持己见，仍同她结婚的话，那么，在他妻子死后，他将得不到任何抚恤金。

对“神圣的爱情”采取如此冷峻的态度，显然只能表明，在犹太人看来，不仅共同体承担着为每个成员提供救济（必要时）的义务，每一个成员也承担着尽力不让共同体为他负担的义务。而个人证明自己已经履行过这一义务的最好办法，就是拿出直接证据，说明他已作过努力，但仍然力不能及。

举例来说，犹太人对穷人家的姑娘一直深表同情，因为她们有可能为了办不起嫁妆而嫁不出去。犹太人有一种说法：有一个过了年龄而未结婚的女儿，是一个家庭可能经历的最大不幸之一。因此，犹太慈善制度中，对出身贫寒的姑娘特别开恩。

犹太律法规定，一个没有父母的年轻姑娘，要是会因为捐献什一金而使其嫁妆低于正常结婚水平，从而影响其结婚机会的话，可以不捐献。这是为数极少的几种豁免资格之一。

此外，许多犹太共同体都备有一笔供贫苦新娘置办嫁妆的专用资金，称之为 *hachnasat kallah*。例如，英国伦敦犹太共同体就有一个“每年为贫穷的犹太淑女和培训有天赋的犹太姑娘提供资助”的“阿尼阿比卜信用社”。

在采取这些特殊措施的同时，共同体对贫苦姑娘本人也有一个要求，要求这样的姑娘或新娘证明，她确实已经为自立作出了努力。既然在相当长的时期中，女孩子正当攒钱的方法只有一种，就是当女佣，那难怪“立陶宛犹太委员会”早在 1638 年就明确规定：

“穷人家出身的姑娘……只有获得了共同体领袖发给的文件·证明她们在共同体生活期间，自 12 岁以后——因为这个年龄已适合做家务——已经有 3 年时间是在别人家里当女佣之后，才能得到资助。”

犹太共同体对于关怀备至的贫苦姑娘尚有这种要求她们自立的规定，那么，对于其他救济对象，就更不用说了。而前面我们谈到那两个“乞丐”时，

之所以说他们已不像犹太人，倒不单单因为他们的脸皮厚，而是在犹太人的慈善体制下，根本不会造就这样一种可以“肆无忌惮”地享受“肥鸡和陈年葡萄酒”的人。

著名的犹太思想家、犹太律法的权威迈蒙尼德曾明确宣布，最高级别（共有八级）中的最高级的慈善之举，就是收容一个一贫如洗的以色列人，送他一样东西，或者借给他一笔钱，或者招他入伙，或者为他找一份工作，目的在于使他的双手变得有力，从而使他不再需要求助于人。

“使救济对象不再求助于人”是犹太慈善活动的最终目标。无论从道义上、经济上还是民族生存上来说，这个目标都是最为合理的。任何一种慈善事业一旦实现了这样一个目标，就意味着它已进入良性循环之中。可以说，世界犹太人之所以能为以色列提供那么多的捐款，除了他们把犹太人的国家摆在了优先地位之外，根本上还在于绝大多数犹太共同体已经较为成功地解决了它们各自面对的日常救济问题。而这一成功的主要原因之一，恰恰在于它们造就的是不再求助于人的人。

普世主义的胸怀

犹太人兴办的慈善事业，犹太人当然要受益，但受益于犹太慈善事业的，决不仅仅是犹太人。

以《圣经》来说，上帝对以色列人和外邦人是区别对待的。比如在谈到安息年豁免债务时，上帝就规定，凡以色列人所欠的债务都要豁免，不可追讨；但借给外邦人的，就允许追讨。还有，同样卖身为奴的，以色列人可以在禧年自然获赎，而外邦人则不可，只能永远为奴。

不过，在另外的一些方面，外邦人也同样可以享受。比如安息日的休息，外邦人一样有份。而且，在以色列人是一种宗教义务。而在外邦人则是纯粹的休息。再有，安息年地里自生自长的物产，也是外邦人可以分享的。

《圣经》中后面这些规定，显然也是有上帝自己道理的。既然人类的任何一员都是上帝的造物，那么，犹太人与非犹太人在出身上自然是平等的，大家都是人。在这一根本点上，犹太人没有将奴隶视为“会说话的牲口”之类的观念。相反，上帝多次告诫以色列人要善待寄居在他们中的外邦人，因为以色列人也曾在埃及地寄居，要将心比心。

从这一源头开始，形成了犹太慈善事业的普世主义传统。

今天，在任何一个有较大的犹太人共同体的城市里，人们都不会找不到以这种那种形式受惠于犹太人的慈善事业，从无数的医院、诊所、图书馆、音乐厅以及其他以犹太人名字命名的福利和文化设施中，都可以看到这种恩惠。

纽约那所建立于 1852 年并经多次迁移改建、常被列入全美最好的六所医院之一的西奈山医院，原为犹太病人所建，现在门诊工作人员绝大多数还是犹太人，而门诊病人则已绝大多数是非犹太人了。

英国的牛津和剑桥这两所大学绝对不可能是犹太大学，但它们各有一个“伊沙克·沃夫森学院”，这又纯粹是一个犹太人的名称。不过，在此之前已经有了（唯有！）以另一个犹太人——耶稣基督——的名字命名的学院。

被誉为当代最慷慨的慈善家伊沙克·沃夫森是一个苏格兰犹太人，英国最大的百货公司“大宇宙百货公司”的总裁。该公司拥有 3000 多家零售商店，

同时涉及银行业、保险业、房地产，还有水陆路运输业等。

1955年，沃夫森设立了以自己名字命名的基金会，在以后的20年间，为各个方面，主要是教育机构提供了4500万美元的经济资助。许多大学和学院都向他颁发了荣誉学位证书。

沃夫森非常乐于对人讲这样一个故事：

曾经有一个人问他：“沃夫森这个家伙既是皇家外科医师学会会员和皇家内科医师学会会员，又是牛津大学的教会法规博士和剑桥大学的法学博士，而且还是这所大学的这个博士那个大学的那个博士，他到底是干什么的？”

“他是个写东西的。”

“写东西？他写了些什么？”

“支票。”

同样，美国的“希尔斯·罗巴克百货公司”总裁朱利叶斯·罗森沃尔德也是一个同样慷慨大度“泽被”非犹太人的慈善家，就像这两家公司在各自国内都属最高级别一样。

罗森沃尔德曾为美国28个城市的“基督教青年联合会”和美国一些贫困地区建立乡村学校提供资助。为解决芝加哥黑人的住房问题，他出资270万美元，还分别为芝加哥大学、芝加哥科学和工业博物馆各捐赠500万美元。1917年，他创立了“朱利叶斯·罗森沃尔德基金会”，基金总额为3000万美元，并且按照他的要求，本利必须在他去世以后的25年内用完。

1943年，罗森沃尔德向华盛顿“国家美术馆”捐献了75000件雕塑与绘画作品。他还曾向“国会图书馆”赠送了约2000册珍贵图书，其中有许多是印刷木发明后的首批印刷品，另外还有许多手稿。为此，他被赞誉为“美国文化史上最少得到称颂的英雄……人民的最大施主之一”。

作为犹太民族普世主义慈善传统的另一方面的，是对“外邦人”雇工的慈善态度。

罗森沃尔德的经营成功有两个秘诀，一是他能够极为准确地进行市场预测；二是他为公司职工创设了大量的福利设施。比如设立保健和牙病诊治所、疾病和死亡救济抚恤金、疗养中心，以及给予长期为公司服务的职员以利润分成。所有这一切使工作人员获得了一种在当时美国商业界还不为人意识到的安全感，从而持久而忠实地为公司效力。

世界上最大的制碱企业、英国的“布隆内尔蒙德公司”的创立人路德维希·蒙德，是一个出生于德国的犹太化学家暨实业家。他在制碱工艺和劳资关系两个方面都取得了堪称革命性的突破。

在英国，他的公司是最早给予工人每年一周有新假期的企业之一。1889年，公司又首创性地实行了8小时工作制，而在此之前，工人每天需工作12小时，一周84小时。

蒙德的工作制度改革引起轰动，他被人们视为模范雇主。在公司建厂时因不愿宁静的乡村环境遭破坏，附近的劳动者都拒绝为他工作，现在则抢着要进他的工厂。在蒙德的工厂里做工可以获得终身保障，而且，在退休之后，父亲的工作可以由儿子继承。蒙德工厂里的职位已经成为工人的一份家庭财产。

犹太人历来有使个体利益和集体利益趋向一致的本领。如果说，以前只是在犹太人内部达成了这种一致，那么在普世主义慈善范围内，犹太人将同

更大得多的人群，甚至整个世界（当然这是远景）达成这种一致。以色列建国后，曾派出大量科技专家帮助亚非各国发展科学技术，就是一个例证。

在类似蒙德工厂这样的情况下，即使周围不幸又出现了反犹主义活动，我想，这些将职位视作家庭财产的工人应该是不会跟着一起折腾，而毁掉自己的这份财产的。这难道不是犹太慈善家和慈善机构希望看到、能够看到并多少已经看到了一点的成果吗？

以共同体的名义

犹太人不但乐于施舍，同时也善于募捐，西方有一个笑话，说得不无道理：

一架飞机正飞越大西洋，机内引擎突然起火。机长连忙请求机上每个乘客按照自己的信仰“做些宗教上的事情”。

于是，穆斯林朝着麦加跪拜，罗马天主教徒数着念珠祈祷，清教徒唱起了赞美诗，而一个犹太乘客则挨座募捐，为防止以后的飞机引擎着火而筹措研究基金。

将犹太人“宗教上的事情”简化为募捐一件事，自然包含着对犹太人的某种揶揄。既然笑话免不了简化与强化，也没必要过于顶真，否则，就太缺乏幽默感了。

而且在现代合理化的世界中，人们一般更重视能呈现实效的行为，科学成为比神学更为时髦的东西。所以，“宗教上的事情”可以为防止今后的事故作出实质性的贡献，倒更显出犹太人的务实精神。

何况，今日世界上募捐已经成为各种机构集资的固定程式，没有捐款，许多社会性活动至少不会搞得有现在这样欢。

既然如此，犹太人因为精干此道又显得有些超前了，又可以给人们上课了。

犹太人确实会募捐，历史上的多少带有一点苦涩，就不谈了，仅以美国犹太募捐组织在两次阿以冲突期间的成果来看，就非同小可。

1967年的6.5战争爆发的那天，美国犹太组织在著名宾馆华尔道夫·奥斯特里尔旅馆举行的一次聚餐会开始的15分钟里，每分钟得到100万美元的捐款保证。

在这一天，芝加哥募集到250万美元，亚特兰大募集到100万美元以上。在这为期6天的战争爆发后的一个星期内，美国犹太人的以色列紧急基金募集到9000万美元。

1973年的10月中东战争期间，美国犹太组织募集到1亿美元。这一年中，美国人捐献了4.7747亿美元，购买以色列债券超过5亿美元。

以色列建国头10年中，光从美国犹太人那里得到的捐款就达14亿美元之多。近年来数额更大，正常年份约为每年5亿美元。

犹太组织之所以能募集到那么多的捐款，当然有多方面的原因，但根本的一点是，犹太人把慈善捐献看作一种纽带，一个连结中心，一个散居共同体的会聚点。随着近年来纯粹宗教性质的热诚之下降，募捐越来越成为犹太人与犹太共同体归属关系的唯一媒介，对于以色列之外的犹太人来说，更其如此。募捐作为一种犹太传统教育，可以有效地加强犹太人的民族认同感，靠着这种认同感，散居的犹太人自己就可以使犹太民族延存下去。

在这种思想的指导下，犹太机构在募捐时采取的方式，就很有自己的特色。

美国犹太人联合募捐会的前任主席、以色列的犹太代办处的筹款机构负责人保罗·朱克曼曾作过一番经验之谈，很能体现犹太人募捐时的基本思路和方法：

“一个人永远不应该单枪匹马地去募集一大笔捐款，这是一条公认的原则。要拒绝一个人，特别是一个朋友或邻居，那再容易不过了。如果两个或更多的人一起去，这就不是一个犹太人向另一个犹太人索取礼物——这是整个共同体，是犹太民族在这样做。”

“如果一个全美犹太人的领导人，一个以色列的领导人和一个受人尊敬的当地犹太人的领导人都去拜访他的活，完全可以理解为是全世界的犹太共同体去拜访他。”

因此，即使募捐时不能不谈到钱，但决不会光是谈钱。犹太组织的代表常常谈及如何改变人的本性，并将捐款者看作共同体的宝贵财富。

这里，我们又一次看到犹太人特有的那种将最经验的事物赋予最超越的意义的智慧。借助于这种方法，犹太民族获得的不上是捐款，还有真正意义上的“共同体的宝贵财富”：即使他原先不是“财富”，在捐出财富的同时，也成了“财富”，成了一个有民族认同感的犹太人。

犹太组织还常常采取一种更具共同体活动性质的募捐方法，按卡唱名法。这是一种规模较大的集中募捐方法。

按卡唱名法的一般形式是这样的：募捐机构专门组织一次表彰宴会或社区重要活动。在活动之前，有关组织已根据对可能捐款人的调查、以前的捐款情况和本次捐款的期望等等，预先准备好一系列捐款保证。应邀出席的来宾对此都是有所准备的。

当宴会气氛正浓时或贵宾演讲结束之后，活动主持人便按照已准备好的名卡，依次点名，当场要求捐款。

这种活动一般有 100 到 500 人出席，相互之间往往又彼此熟识，很容易给人造成一种“伙伴压力”。为了不显得自己小家子气，捐款人一般都会心甘情愿地竭其所能，慷慨捐赠，相互之间还会产生攀比效应。其结果，每次都能让募捐人“喜出望外”。

这种方法可以说是犹太募捐组织所用方法中最招人非议的，甚至被人称之为“一种愚钝而极不得体的展示”。此话不无道理。

对一个本来不愿意捐献或者不愿意捐献那么多，但碍于朋友同行的在场，为了不失面子而忍痛掏钱的人来说，确有强人所难的味道。而且，那种相互攀比，固然有助于提高捐款额，但无形中已成为一种比谁财大气粗的炫耀之举。

然而，考虑到炫耀本身也是人之常情，这儿不炫耀，那里也要炫耀，那么，一样在炫耀中花钱，与其花得不明不白让别人发财，还不如花得清清楚楚让犹太人自己的事业获益。

有意思的是，人们公认这种“愚钝”的方法只有犹太人才用得好，其他人即使用了，也难以取得如此成功。其中的根本原因当然不会是犹太人的生性“愚钝”，而恐怕仍在于：只有犹太人，包括募捐的犹太人和捐献的犹太人，才真正懂得、体会到了人类最“愚钝”的本性可以获得最为升华的形式。

真正聪明的人决不会停留在就愚钝论愚钝的愚钝地步！

施舍的利润，慈善的利润

前面我们提到过犹太人关于慈善的一种说法：“怜悯贫穷的，就是借给耶和华。”这句话其实可以作正反两方面的理解。

从正面看，这是将慈善之举神圣化，赋予它一种神学色彩，从而使个体行为升华为集体价值的体现。

从反面来看，既然称之为借而不是送，那么，毫无疑问，还是要收回的。耶和华自己也说：“他的善行，耶和华必偿还。”而且，以上帝对待约伯的情形来看，这个偿还必定是连本带利一起偿还的。这就是说，施舍决不是单纯的赠予，而是一种特殊形式的投资。

我这么说，决无贬低犹太人在慈善时的一片真正善心的意图。我在前面已多次指出，犹太民族不同于其他民族的一个重要地方，就是不讳言利。犹太人没有伪善的习惯，至少在钱的问题上。虽然他们不喜欢谈钱，但一旦谈到钱，也就是实利时，他们决没有某些民族中常见的那种手接怕烂手而改用靴筒接的扭曲心正因为如此，拉比，从《塔木德》开始的拉比在开导犹太人踊跃参加慈善活动时，除了堂堂正正地弘扬向穷人施舍的神圣性之外，还大大方方地宣传向上帝贷款的有利性。

《塔木德》上有这样一则故事：

在某个地方有一家很大的农户，其户主被称为耶路撒冷附近最慈善的农夫。每年拉比都会到他家访问，而每次他都毫不吝惜地捐献财物。

这个农夫经营着一块很大的农田。可是有一年，先是受到风暴的袭击，整个果园被破坏了，随后，又遇上一阵传染病，他饲养的牛、羊和马，全部死光了。债主蜂拥而至，把他所有的财产扣押了起来。最后，他只留下一块小小的土地。可是，他却说：“既然神赋予的东西，神又夺回去了，还有什么说的呢？”他处之泰然，一点没有怨天尤人。

那一年，拉比像往年一样，又到了农夫的家。见他家道中落，拉比们都对他表示了同情，也无意再请他捐献。

这位农夫的太太却对丈夫说：“我们时常为教师建造学校。维持会堂，为穷人和老人捐献钱，今年拿不出钱来捐献，实在遗憾。”

夫妇俩觉得让拉比们空跑一趟，于心不安。便决定把最后剩下的那块地卖掉一半，捐献给拉比。拉比非常惊讶在这样的状况下，还能收到他们的捐款。

有一天，农夫在剩下的半块土地上犁地，耕牛突然滑倒了。他手忙脚乱地扶起耕牛时，却在牛脚下挖出个宝物。他把宝物卖了之后，又可以和过去一样经营果园农田了。

第二年，拉比们再次来到这里，他们以为这个农夫还和以前一样贫穷，所以又找到这块地上来。附近的人告诉他们：“他已经不住往这里了，前面的那所高大的房子，才是他的家。”

拉比们走进大房子，农夫向他们说明了自己在这一年中所发生的事，并总结道：只要不吝惜财物，乐于捐献行善，它必定会倒回来的。

据一位拉比说，他常在募捐时向别人讲述这个故事，“每一次都获得成功”。

这种成功无非再一次证明，犹太文化有把最超验的形而上价值同最经验

的日常需要糅合在一起的能力。

事实上，在倡导慈善时，以实利来加以引导，并不一定会冲淡施舍行为的神圣性。因为，没有对这种神圣性的认可，你把实利讲得再大也没用，这种实利毕竟只是一种把握不住的东西，精明的生意人决不会为了耳朵听见的实利就放掉手中拿着的实利，要不然，募捐也太容易了。实利的说法，只是一种缓冲，它可以削弱捐赠时常人常有的那种本能的反应。从这个角度看过去，拉比敢讲利而不怕丢掉义，反而体现出犹太民族对人性的敏感和在调度人的心理方面的谙熟。

况且，实利的说法也不仅仅只是一种缓冲。慈善之举确实可以带来实利。现代商业世界中普遍弘扬的那种“取自社会，用于社会”的形而上价值，同样是有实利的基础的。那么多的厂家商人资助体育运动，资助教育，资助残疾人事业，难道都没有一点“用于社会，再取自（甚至加倍取自）社会”的意图吗？

在今天的商业活动中，慈善性质的资助赠予确实成了一种间接贷款方式，确实成了追求丰厚利润的一种手段！

而且，对商人来说，同样为了提高知名度，做广告也要花钱，还有人不信，那么将这笔钱花在“大得人心”的免费广告上不是更加合理吗？对于个人来说，现在同自己毫无关系但又逃避不了的广告实在太多，已经让人厌烦、让人反感，让人一见广告就不想购买，那么，省掉一点麻烦而又可以或者自己或者亲友或者更远一点的相关者直接间接地受惠于这笔节省下来的广告费，不也更加合理吗？

惭愧的是，当我们振振有词地论证了施舍对所有涉及者的所有这一切好处之后，我们只不过重新回到了《圣经·箴言》中“怜悯贫穷的，就是借给耶和华”这句格言上。无论从社会价值观念上，还是生意经上，犹太人又领先了世界至少整整 20 个世纪！

而作为所有这类格言背后最深层的那种自觉地将个体利益和整体利益调整到一个方向，在个体使整体得利的同时，个体也可以由整体而得利的根本性策略，无疑将作为体现人类社会生活最高智慧的终极真理之一，引导人类皆大欢喜地走过一个又一个“整整 20 个世纪”！

第七章 流散的民族 凝聚的智慧

民族作为现代学科意义上的一个术语，首先是一个政治——地域概念，因为地域在很大程度上构成了一个群体的边界条件，使其得以区别于同种族的其他群体。

然而，长时期中，犹太民族作为一个民族，最缺乏的恰恰就是共同的地域。人们在谈及犹太人，特别是历史上的犹太人时，一定会用到一个词Diaspora，中文译为散亡或者流散。意指犹太人流落世界各地成散居状态的历史经历。一般将这一状态同犹太民族政治—地域意义上的亡国联系在一起，其标志为耶路撒冷圣殿的两次被毁。

从历史上看，政治意义上的散亡由“巴比伦之囚”开端。公元前586年，犹太王国为新巴比伦国王尼布甲尼撒二世所灭，圣殿被毁，耶路撒冷成为一片废墟。犹太王国的国王、祭司、贵族和工匠数万人被掳至巴比伦，在那里度过了半个世纪的囚徒生活，史称“巴比伦之囚”。不过，这段时间里，犹太人大部仍居住在巴勒斯坦。

公元69年犹太人反抗罗马的起义被镇压，第二圣殿被毁。公元132年又爆发巴尔·科赫巴起义，3年后失败。罗马人为消除犹太人的抵抗意识，遂将耶路撒冷夷为平地，并用犁犁过。犹太人除被杀和被卖为奴之外，全部被驱逐出巴勒斯坦，流散各地，成为真正意义上的散亡。

当然，在这种政治意义上的散亡之外，也有经济意义上的散居。早在大卫王和所罗门王时期，犹太人已经自发地开始去异国他乡定居。而即使今日有了犹太人自己的国家以色列，居住在以色列的犹太人也只占全世界犹太人总数的1/4。个别年份，甚至有移居国外的人数超过回归以色列的人数的。

但是，不管是被迫的流放，还是自愿的外迁，不管有没有自己地域意义上的国家，犹太人作为一个文化意义上的民族，作为一个具有最强烈的民族认同感的民族，始终是存在的。它既体现为2000年中各犹太共同体之间的相互支援，也体现为今日世界各地犹太人对以色列的近乎无条件的支持。没有这样一种超越时空的凝聚力，犹太复国主义的理想是不可能成为今日之现实的。所以，正是从这一凝聚力着手，我们可以看到犹太民族在克服地域纽带缺如所带来的不利方面的卓越智慧。

时间的国度

时间的国度每个民族都有自己的节日。

节日，在最根本的意义上，是人类对自然时间的改造或曰“文化”（文明化）。寒来暑往，昼尽夜临，这是自然远在人诞生之前就已开始的运作，原本对人说来，只有生物学的意义。但是，节日的形成却变乱了自然的节奏，淡化了自然意义，而突出了时间的文化意义。在这方面，犹太民族可以说是真正的行家里手。

犹太民族最重要的节期当数安息日。这是一个非常古老的节期。shabb0s（安息日）源于阿卡德语，读如“沙巴”，意为“七”。但在希伯来语中，其含义是“停止工作，休息”。

犹太人没有星期几的称呼，他们只称第一天（星期日）、第二天（星期一）……第六天（星期五）、第七天（星期六）。从第六天傍晚日落到第七

天太阳落山，这段时间就是安息日。

对安息日的来源，众说纷坛，有说来自巴比伦的，也有说源自迦南，也有人受埃及的影响，不管怎么说，安息日所具有的宗教色彩肯定是犹太人给加上去的。

在《圣经》中，对安息日的解释主要有两种：《申命记》第五章中突出了其社会意义方面，认为每个人，不论男女、主仆，都应该有个休息的机会，而且这个休息机会还作为一个纪念日，可以提醒人们回忆起当年上帝救赎希伯来人的经过：“当晚耶和华你神所吩咐的，守安息日为圣日……这一日你和你的儿女、仆婢、牛驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可作，使你的仆婢可以和你一样安息。你也要纪念你在埃及地作过奴仆，耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂，将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息日。”（《申命记》）

《出埃及记》中对安息日作了另一种解释：“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。”（《出埃及记》）这显然同《创世记》中的说法是一致的。上帝在忙碌了六天之后，休息了一天，所以，作为上帝的选民，犹太人也应该安息一天，虽然没有像上帝那样劳累。

从犹太历史来看，在早期，安息日作为休息日，是一个快乐的节日。在这一天，人们不干活、不经商，但可以至圣殿朝拜，或做短途旅行。

公元前 586 年，犹太亡国圣殿被毁，大量犹太人被掳至巴比伦，沦为“巴比伦之囚”，其他节期都不复存在。这时，安息日便被赋予了特别的文化意义，成为犹太人与上帝立约的独特记号，从而也就成了一个犹太人明确民族身分、坚定民族认同的节期。

从巴比伦返回迦南之后，安息日已被看作一个可庆贺和崇敬的日子，在这一天，圣殿里有特殊的献祭，同时出现了比较严格的戒令：在安息日，任何人不许经商或出门旅行；不许挑担；不许把负载的牲畜带到耶路撒冷；什么东西都不许拿出家，什么活也不许干。

按照犹太律法，人们在家里过安息日时，有一套完整的礼仪。

星期五晚上，丈夫要上犹太教会堂做礼拜。在家里，主妇点起两支蜡烛，等丈夫回来后，对一杯酒进行祝圣。在星期六上午，午餐前，他也要诵读一些祝福词，使一杯普通的酒成为圣物。安息日不进行一切世俗活动，但有三顿节日的会餐：星期五晚上、星期六中午和下午。到时，一家人换上清洁的衣服，铺上洁白的台布，品尝预先烤好的鱼肉……

这意味着，每隔七日，整个犹太世界都要像一个人似地庆祝一番，重温自己同上帝的立约，在“苦中作乐”中坚定民族的信心：就像每周都会到来的会餐一样，上帝的拯救必将来临。

正因为安息日具有这种凝聚作用，所以，随着犹太民族越益流散，地域纽带越益松弛，处境越益困难，守安息的规定也相应地越益严格。这表明安息日这条时间的纽带越益牢固坚韧，甚至出现了令其他民族不可理解的极端行为。

公元前 168 年，希伯来人为反对叙利亚塞琉古王朝强迫犹太人改宗的暴政，武装起义，史称马加比起义。经过两年斗争，希伯来人终于光复耶路撒冷，并获得 100 多年的独立。

但是，据《次经》记载，战争中曾发生两起异乎寻常的事情。

一次，一群希伯来人受到敌人攻击，只因为那天正好是安息日，他们便宁死也不抵抗，结果，1000余人惨遭杀戮。

还有一次，希伯来人在战场上大胜敌兵，正侍乘胜追击之时，第六天的太阳落山了。他们为了守安息日，竟然就此收兵回营。

第二次世界大战期间，当近百名攻读拉比职位的犹太学生在星期五落后才抵达神户时，他们竟拒绝按规定在登陆的表格上签字，以免亵渎安息日，而全然不顾他们是在逃难途中。神户犹太人委员会的代表非常尴尬，只好向当时还算合作的日本当局作解释，征得同意后，他在每个登陆者的证件上签了一个 Shabbos（安息日）来代替他们自己的签名。为此，这个代表还得了个浑名：Shabbos Goy（亵渎安息日者）。

直至今日，以色列的社会生活还周期性地陷入瘫痪。每当安息日，全国百业皆息，连国内航班和公共交通也全部停驶，幸好出租汽车仍在营业。

为了节省能源，许多国家实行了夏时制。但在以色列国内，政府的这一打算却遇到了巨大的阻力。许多人认为这样会亵渎安息日，因为公共交通会在第七天日落以前就开始运营。一个正统拉比的意见可以说极为典型地表明了安息日所具有的突出的文化意义：

“在能源上节省几百万元，甚至数十亿元，怎能和我们灵魂上的损失相比呢？”

在今日这个“合理化”的世界上，听到如此“理直气壮”的话，我们难免会觉得犹太人迂腐得很。然而，要是换一个背景，让处于互不联系或很少联系境况中的犹太人来说出这一句话，那么，我们能不承认犹太民族在确保民族凝聚力上的智慧与成功吗？没有这样一种不计一切代价地遵守民族规范的传统力量，犹太民族能有今日吗？

这里实际上涉及两套标准的优先权之争：究竟是作为民族的象征优先，还是其他种种经济的、个人的因素优先？换言之，究竟是独特的犹太民族的标准优先，还是人类一般标准优先？

犹太人自己的回答历来是十分明确、十分肯定的：犹太民族的优先。这就像犹太人的上帝：上帝是统管宇宙的，但他首先是犹太人的耶和華。

“古史今历”的节日

在犹太人的生活中，表现为犹太人与上帝立约的节期，不止安息日一个。其他各种节日，尤其是一些重大的节期，都具有这种意蕴，而且，都在《圣经》中，借耶和華上帝之口而成为圣日。

这样一种意蕴，显然是古希伯来知识分子在“巴比伦之囚”时期及其后，特地附加上去的。但这样一种加工，显然又不是个别人的心血来潮或别出心裁。一个民族之所以会在个别人的头脑中产生这类念头，并为民族成员所认可，演化为民俗，本身是一种集体要求和集体创造。

事实上，这类作品在其他民族的生活中，也多有发现，如我国的端午节、寒食节等，便同民族所弘扬的某些气节情操相联系，也是一种以时间为载体

的象征符号。

犹太民族的一些节日的独特之处在于，一则，它们都同上帝相联系，都具有某种神圣性，进而成为民族识别的标志；二则，它们都由于《圣经》中上帝亲口吩咐，2000 余年来几乎成为某种标准化的礼仪。凡逢这些节日，犹太人都恪守上帝的规定，一成不变地将“历史”重演一遍。传说中的历史，似乎已经成为每个犹太 217 人每年的亲身经历！

犹太人有三大教节：逾越节、五旬节和住棚节，其中再现历史或曰演剧成分最多的，是逾越节和住棚节。

逾越节的出处，是上帝在带领以色列人出埃及时与他们立下的约。

当年，在上帝的指引下，摩西率领以色列人逃离他们被奴役的埃及。为了迫使埃及法老答应放以色列人离去，上帝决定向法老行奇事，要击杀埃及人的所有长子和一切头胎生的牲畜。

为了避免误杀尚处于埃及地的以色列人及其牲畜，上帝跟以色列人说好，在犹历亚笔月（现称尼散月）的第 10 日选好羊羔，于 14 日傍晚宰杀，涂羊血于门楣或门框上。然后，把羊烤熟，当晚吃完，准备上路。就在这天晚上，上帝派天使击杀埃及人的所有长子和头胎生的牲畜，唯独放过那些门框上涂有羊血的人家。“见羊血而逾越”故称“逾越节”。

由于上帝要求犹太人从此以此日为“圣日”，纪念上帝的救赎，所以，犹太人世代代守“逾越节”，并在每次逾越节上都一丝不苟地将《圣经》上载明的详细规则，重新来上一遍：

每年初春的第一个月即亚笔月，在这个月的第 10 天，每家都要从羊群中挑选一头一岁的公羊，此羊必须没有一点伤残。到 14 日傍晚，家家把选好的羊杀了，把羊血涂在门框上。在向上帝献祭之后，把羊烤熟，一根羊骨也不许折断。

当晚，人人都行装在身：脚穿皮鞋，腰束带子，手持行杖，俨然一派即将登程的打扮。然后，匆匆忙忙地把烤羊肉连同五脏全部吃光，吃剩下的东西全部焚烧掉。如果家中人口少，吃不掉整只羊，可以同邻家一起吃，这也是上帝关照清楚的。进餐时，除了羊肉外，通常还有无酵饼和苦菜。

逾越节的次日，即亚笔月的第 15 天，就是除酵节，节期为 7 天。在这 7 天中，犹太人只吃由没有发酵的新麦面烤制的面包。而且，除了准备食物之外，什么工作也不能做。这 7 天也是献给上帝的。

当年，上帝行奇事击杀埃及人的所有长子和头胎生的牲畜之后，埃及法老忙不迭地催促以色列人离开埃及，以免再贻祸埃及人。以色列人走得匆忙，来不及预备食物（也许前一宵羊肉吃得过饱，有点积食），只带着未曾发酵的面。所以，后世犹太人每年此时都要吃无酵饼以纪念上帝领他们出埃及。

由于这两个节期紧紧相连，久而久之已结合在一起，今日统称为逾越节。不过，两个节期的内容全部完整地保留了下来。第二次世界大战期间，犹太人即使虎口余生般地避难于上海，还专程从美国运来了烤制无酵饼的烤炉。

就时序而论，住棚节是犹太人第三个大教节。住棚节在犹历 7 月，即以他念月（今称提斯利月）的 15 日至 21 日。

按照《圣经》的记载，住棚节有三项主要内容：

第一是献祭：“这是耶和华的节期，就是你们要宣告为圣会的节期，要将火祭、燔祭、素祭，并奠祭，各归各日，献给耶和华。”

第二是住棚：“你们要住在棚里 7 日；凡以色列家的人，都要住在棚里，

好叫你们世世代代知道我领以色列人出埃及地的时候，曾使他们住在棚里。”

第三是手持枝条欢乐：“第一日要拿美好树上的果子和棕树上的枝子，与茂密树的枝条，并河旁的柳枝，在耶和華你们的神面前欢乐7日。”

今日的以色列国内，在历时7—9天的住棚节期间，除病弱者之外，人们都住在用树枝搭成的棚中，而以色列政府每年在节日前夕，还特地派人修剪树木，把剪下的枝条，供大家搭茅屋。

这是何等典型的生活化的戏剧和戏剧化的生活！这样一种充满戏剧色彩和故事情节的节日氛围，无疑使原本在虚烟缭绕的传说中似有似无地浮现的既往的历史，具有了现今的即时性质，具有了年年必将重现的历史宿命的性质！

散居各地的犹太族众，无疑将因这自幼习熟的融历史、现在与将来为一体的“亲身经历”，而在个人历史、民族历史和民族的救赎上，形成极为牢固的共识和极为强烈的认同：

大家都处在出埃及地前夜的准备状态之中，大家都处在出埃及地的行程之中，大家都正向着“流奶与蜜”的上帝应许之地进发！

这样一种行前的忍耐、行中的亢奋和对目的地的企盼，铸就了犹太民族的共同心理特征：犹太人的认同没有地域纽带，也不需要地域纽带，更确切地说，不需要其他地域纽带，因为上帝应许之地就像其名称“流奶与蜜的地方”一样，永远充满了理想的魅力！

这是一个存在于想象之中的地域，但这个地域由于在年复一年的戏剧化的节日中一再遥遥而又近近地呈现，从而具有了一切地域都不具备的那种实在性！

时间国度的首都

同许多古老民族一样，犹太民族也有自己的历法，比如今年公历是1993年，按犹太历计算，就是5753年。

犹太历法既不同于继承了古希腊罗马遗产的基督教社会的太阳历，即今日的公历，也不同于同处中东的伊斯兰教的太阴历，而是一种同时融合了太阳历与太阴历的历法。

在犹太历中，一年按照月亮盈亏分为12个月：正月称为尼散月，约在公历3—4月之时，其次为以珥月（二月）、西弯月（三月）、搭模斯月（四月）、埃波月（五月）、以禄月（六月）、提斯利月（七月）、马西班牙月（八月）、基斯流月（九月）、提别月（十月）、细罢特月（十一月）和亚达月（十二月）。

凡同时使用太阳、太阴历的民族，都不能不碰到两种历法的变换问题，其中最重要的是弥合太阳周期与月亮周期之间的时差问题。这里，我们感兴趣的不是犹太民族在制订历法上表现出来的技术方面的智慧，而是犹太民族在确定历法时间时表现出来的借时间联系而牢固确立民族地域中心的智慧。

直到公元4世纪，犹太人借以确定历法时间的方法，仍然是纯粹经验性的，即以观察天体，尤其是月亮为基础的。

众所周知，月亮绕地球一周就是阴历一个月，严格说来，是27天12小时44分又3秒。所以，为了确定“新月”即太阴零度的确切时刻，就需要从散布在本地区的各个点上的观察者那里获得证据。他们可以从日落后初升的

月亮上看出新月的特征。

不过，作为个人的观察者即使确信自己看到了新月，也无权宣布新的一月开始，因为他不具备这种权威。在犹太史的第二圣殿时期和圣殿被毁后的时期中，这种权威被授予纳希，即犹太民族的精神领袖。而作为这种权威的坚实基础，则是耶路撒冷作为以色列首都的地位。

这样一来，观察资料的呈报与确切时刻的颁布，便形成了每年每月川流不息的双向运动。

每月 30 日，各个地区的观察者，带着自己的观察资料，匆匆忙忙地赶往耶路撒冷，以便在拉比法庭前证实他们业已看到的新月。老人们特地借了坐骑，一路上的危险地段还有警卫守望着。有时整个家庭、整个共同体或成群的人浩浩荡荡一起动身。尽管从技术上说，新月的确认只要有两个成年人的证据就足够了，但为了不使下个月的观察者沮丧，无论来的人有多么多，他们在耶路撒冷都会受到款待，并且被安顿在小客栈里。

一旦观察者带来的证据被法庭接受，纳希便庄严宣布此日为 Rosh Hodesh，即下个月的第一天。要是法庭作出裁定之前，夜幕已经降下的话，那末次日便被宣布为 Rosh Hodesh。

随后，各地的来人又浩浩荡荡地踏上归程，从耶路撒冷把确定了的 Rosh Hodesh 带回整个巴勒斯坦地区和犹太人的流散地。这一切至少在 30 日次夜通过点燃火把开始。

每个月的这一时候，在耶路撒冷城东的橄榄山顶，一个卫兵点燃了用雪松枝条扎成的火把，然后，把火把高高举起，向着远方来回晃动，直到看见东部地平线上另一个火把燃起。

这样，火把一个接一个，朝着巴比伦方向推进，那里住着大部分流散的犹太人。只要一看见西边地平线上的火光信号，每个背井离乡的人都会爬上屋顶，挥舞着火把。结果，在 Rosh Hodesh 之夜，整个美索不达米亚的夜主，一片通明，宛如进行着一次盛大的焰火晚会。而这由火把汇聚而成的海洋，其源头却若一丝脉线，悬挂在那遥远的耶路撒冷。

这种充满喜庆色彩的传递新的一月之信息的活动，后来因为撒马利亚人故意擅点火把的捣乱而不再举行。但耶路撒冷以其地域的神圣性而赋予其地产时间的神圣性，或者反过来说，以其地方时间的神圣性而得以体现的地域的神圣性，则一直延续下来。散居各地的犹太人为了保证同耶路撒冷的同胞们一起渡过完整的 24 小时，常常采用将庆祝一天的节期改为庆祝两天。须知这绝不单纯是喜庆活动的增加一倍，通常是宗教义务的增加一倍。

第二次世界大战期间，一批波兰犹太难民经日本前往上海避难，就碰到了这样一个问题：过了国际日期变更线之后，究竟

哪一天算安息日和赎罪日？犹太学者彼此之间无法达成一致看法。

为此，难民中的拉比发电报给耶路撒冷的一些学者，请求他们作出裁定。

圣地大拉比于 1941 年 9 月召集学者开会，裁定：安息日和下一个赎罪日均按当地日历计算。然而，当时被誉为“宗师”的亚伯拉罕·叶沙亚胡·卡列利茨拉比却表示了异议。他提出，神户的难民应以当地的星期日为“安息

赎罪日是犹太教的一个重要节期，在每年犹历 7 月（提斯利月）的第 10 天。这一天人们不许做工，只能斋戒、苦行。早期还有向圣殿献祭活动，现在仍有在犹太教会堂中以献鸡谢罪的仪式。活动极为隆重、庄严。

日”，在当地的赎罪日禁食，而在次日进食。

结果，相当一部分犹太难民为了确保同圣地的一致，兼顾两种都有权威的意见，而守了两天的安息日和两天赎罪日。这意味着，一部分犹太人整整禁食了 48 小时！

这 48 小时的禁食，决不是对两种权威的调和，而是对耶路撒冷时间之神圣性的尊重！任何一个民族即使不具备一个政治—地域意义上的首部，但只要有了这样一个时间的首都，也就有了自己文化的首都、民族的首都！只要时间长存，这个民族就不会真正流散，只要时间长存，这个民族就一定能够由时间的首都而重新获得自己的地域首都、政治首都、国家首都！

十人即为共同体

有个小贩在大街上边走边吆喝：“有人要买人生秘诀吗？有人要买人生秘诀吗？”

街上的行人一听，纷纷向他拥来，其中还有几位拉比。大家你一言我一语地争着要买他的人生秘诀。

小贩说：“使人能真正活下去的秘诀，就是要注意使用自己的舌头。”

在犹太人的寓言中，类似的劝诫别人用舌头（讲话）时多加小心的故事、格言不在少数。《塔木德》中说：“舌头这个东西，说它好，没有比它更好的；说它坏，没有比它更坏的。”舌头好的地方甚至必不可少的地方，我们放在下一章里讲，而舌头坏的地方，用一位拉比的话来说，就是“会招致别人动怒或不和”。

正因为“言语不慎”对外会造成民族纠纷，对内会造成自己人不和，所以，犹太人非常注意管住自己的舌头（犹太人不轻易谈钱，恐怕也属于舌头管制条例中的一款）。而一旦在犹太人之间出现了因言语不慎而失和的情况，失言者往往会尽可能地向对方道歉，请他原谅。

要是对方接受了道歉，并表示宽恕，那自然是一切都算了结了。然而，要是当事人执意不肯原谅，那又怎么办呢？在这一点上，犹太人有自己独特的解决方法。

这个“言语不慎”而又得不到当事者原谅的人，会转而去询问其他 10 个与此毫无关联的犹太人，把前前后后的经过向他们作出说明，并告诉他们，自己已经向他道歉，但对方仍不肯原谅，然后，问这 10 个人他们是否能够原谅他。要是他们都同意原谅他的话，那么无论当事人的态度有无变化，失言者都毋需再于心不安，因为他已经得到了大家的原谅。

要是在失言者向他道歉之前，当事人已经死了，那么，失言者也可以请 10 个犹太人一起来到死者的墓前，当着大家的面，向死者乞求原谅。要是这 10 个人原谅了他，那就等于死者原谅了他。

中国人历来有“冤家宜解不宜结”的说法，为的就是“冤家易结不易解”。这个“不易”大部分情况下是因为受损害的一方不肯“解”的缘故。这在几乎一切民族中都是如此。

可是，犹太人却别出心裁地想出这么一个摆脱一方当事人的方法，给予失言者以解除怨结的机会。所以，这 10 个人就可以作主的办法就有智慧在里面了。

之所以规定要 10 个人的原谅才可以代替当事人的原谅，是因为在犹太人

看来，9个人以下（包括9个人）只能是个人，而10个人就是集体。10个人是犹太人结成共同体的“法定最少人数”，有10个人就可以组成一个“会集”。

所以，10个人的态度就是犹太人集体的态度，10个人的原谅，就是犹太人集体的原谅。这意味着，在某种意义上，犹太民族的存在和集体的权威始终高于犹太人个人，犹太共同体有权干预个人之间的恩恩怨怨，以免它造成集体的分裂，贻祸全体犹太人。借用另一则寓言来表达的话，就是：犹太人个人所做的一切，同时也就是对犹太民族的所为。

有一艘船载着许多人在海上航行。旅客中有个人拿起锥子在自己座位下挖了一个洞。

旁边的旅客见状大吃一惊，纷纷责备他。

他却说：“这是我的位置，我要干什么，你们管不着。”

结果，没有多久，洞凿成了，整艘船也随之沉入了海底。

所以，《塔木德》教导说，每个犹太人都要自觉地从它们会给犹太民族整体带来什么影响的角度，来衡量自己的所作所为一言一行。

正由于这个道理，犹太人在请求赦免罪过时，不说“我”怎样怎样，而一定说“我们”怎样怎样。因为哪怕是自己一个人犯罪，犹太人也必定认为是集体犯的。在他们看来，犹太人就像一个大家庭，自己犯了罪，也就等于全体犹太人犯了罪。所以，必须从“我们”的立场出发作出忏悔，请求赦免。

反过来，自己虽然没有犯罪（比如说偷盗），但如果发现了某个犹太人的偷盗行为，发现者自己也必须向上帝谢罪。“因为自己的慈善做得不够，所以别人才会去偷盗。”

这不是犹太人习惯于自虐，而是强烈的民族意识和由这种意识生发出来的民族责任感，是一种较单纯的地域纽带坚韧千百倍的“道义”纽带，而这种“道义”纽带又仅仅需要“10个人”就可以编就！流散的犹太民族真是一个讲究效率的民族！

会堂，流动的圣殿

打开任何一本同犹太人有关的书籍，眼前就会频频出现“圣殿”二字。除了描写圣殿和讲述同圣殿有关的事件之外，还会看到诸如“第一圣殿时期”、“第二圣殿时期”、“第一圣殿被毁”、“第二圣殿被毁”等等用语，专门指称一个个阶段分明的历史时期。

从这中间，我们不难看出圣殿在犹太历史和犹太生活中的地位。

圣殿本意是一个供奉耶和华上帝和珍藏“约柜”的宫室，是每年举行各种向耶和华献祭仪式的场所。

当年，摩西在西奈山上得到了上帝授予的法版之后，便按照上帝的吩咐，把它们（共有两块）珍藏在一个精心制作的木柜里。由于这两块石版上有上帝亲手写上的律法，所以，它们既代表了上帝要求以色列遵守的戒律，也代表着上帝与以色列人的约：只要以色列人信守律法，上帝就应许以色列在诸民族中为大。既然法版是耶和华同其选中之民的“合约书”，那么，这个藏法版的柜子也就成了一个物证，故称之为“约柜”，约柜再安放在一个称为会幕或圣幕的帐幕中。

最初，约柜连同会幕保存在示罗。以色列人同其他民族发生争战时，就

带着约柜一起出征。一次，在同腓力斯人交战时，还发生了前面提到的“约柜被掳”之事。这实际上表明，以色列人作为一个游牧民族仍处在向定居民族的转变之中，约柜的流动是民族缺乏固定地域的表征。

从犹太王国的第一个王扫罗开始，以色列人形成了统一的民族和统一的王国，并开始在同四边异族的争战中，逐步占据了优势。但扫罗王与他的三个儿子仍然战死在战场上。

到第二代君王大卫王时代，犹太王国国势日隆，大卫王想把约柜迎回来，在耶路撒冷造个宫殿珍藏起来，但没有建成。因为上帝让先知拿单通知大卫，这件事最好还是留给他儿子去办。这实质上是犹太民族在初步获得巩固的地域上，还缺乏安定的感觉。

第三代君王所罗门时，犹太王国如日中天，四周各国纷纷来朝。这时，所罗门便大兴土木，征用十几万人花了7年功夫，造就了金碧辉煌富丽堂皇的圣殿，史称“第一圣殿”。

所罗门死后不久，犹太王国便一分为二，并开始自相残杀。200年之后，北方的以色列王国先于公元前721年亡于亚述人之手；又过了100多年，南方的犹太王国也于公元前586年亡于新巴比伦人之手。耶路撒冷城破之日，圣殿被夷为平地，上层人物与工匠被掳至巴比伦，从此开始“巴比伦之囚”时期。

公元前529年，巴比伦为波斯人所灭，一部分犹太人从巴比伦返回巴勒斯坦，开始着手重建圣殿，于公元前516年方告完成，史称“第二圣殿”。

第二圣殿不如第一圣殿壮观，但极受人们尊敬，甚至有过于第一圣殿。因为当时巴勒斯坦只是波斯帝国的一个小省份，犹太人在尚未独立的情况下，历经艰难建起了圣殿，所以，圣殿象征着犹太民族不屈不挠的精神和争取独立的追求。

以后，犹太民族又经过多次兴衰，包括中间100年的独立，直到公元69年犹太人反抗罗马人的起义失败，圣殿再次被毁。

从这段简略的历史中，不难看出，圣殿的始建、初毁、重建、再毁的过程，实际上折射出早期犹太民族的盛衰。

第一圣殿的建立，标志着统一宗教、统一民族、统一王国的完成。圣殿成为一个宗教民族精神中心的象征，也成为一个游牧民族第一次获得的确定的地域空间的象征。这种双重象征所内含的双重意义以及附着于其上的双重情感，在第一圣殿被毁后，进一步得到了强化，并更加强烈地转移到了第二圣殿上。

然而，第二次建造起来的圣殿，也第二次被毁了。此后，犹太民族的固定地域不复存在，精神中心的物质空间形态也不复存在。原先寄托在圣殿上的一切希望：民族独立、文化延存、国家重建的希望，只要不湮灭，必定要求找到新的固着点。语言中反复出现“圣殿”这个词是一种固着，而更具物质形态的固着，也就是更能补偿空间联系地域纽带之缺如的固着，则是伴随着流散的犹太人的足迹而在世界各地出现的犹太教会堂。

会堂（bet haknest）原意为“会集之所”，最初大约起源于“巴比伦之囚”时期，是犹太人会集在一起学习《圣经》和祈祷的处所，并由这种会集而形成相对稳定的小型犹太共同体（社团）。

前面我们已经提到，根据犹太教规，满10个人就可以组成一个“会堂”，所以“会堂”最初的含义侧重于集合在一起的人，而不是地方场所。这意味

着，亡失了地域之后的犹太人开始是以人群结合的方式来取代固定的地域，以非地域性的“会集”来补偿失去的圣殿。

第二圣殿时期，圣殿又成为民族生活的中心，巴勒斯坦以外的会堂都朝向耶路撒冷的圣殿。到第二圣殿被毁之后，精神上的圣殿依然存在，而且因为犹太民族完全失去了自己的地域，反而要求具有更为明显的空间形式。会堂就此日益成为一个个非地域性共同体的地域中心。

散居的犹太人一般在达到 20 来户人家时，就会集资建造会堂，延请拉比来主持会堂事务，或许还有了自己的贫民救济员——司幕。

世界各地的犹太教会堂形式不一，但典型的会堂小而朴素，男女分隔，仍然保持着重点在“会”而不在“堂”的特点。祷告时，10 个成年男子站成一排，面向耶路撒冷，宛如圣殿犹在。

按照犹太教规，一天要进行三次祷告，晨祷、午祷和晚祷。犹太人习惯于集体祷告，每天一早就会集在会堂之中，安息日前夕和其他节期也要会集在会堂中学习《托拉》、祈祷或行其他圣事。以这种方式，犹太人可以感觉到集体的存在，增强集体的意识。

犹太人还有一个习惯，个人要是碰到了什么疑难或解决不了的事情或事关重大的情况，就上会堂请教拉比或同大家商量。所以，为了便于集体祈祷和保持联系，犹太人一般都居住在会堂附近，大多为超出以会堂为中心以 15 分钟路程（犹太人的空间范围历来都是以时间为尺度的）为半径的范围之内。

所以，小小的会堂实际上成了犹太人的集体存在场所，成了散居犹太人精神上的主权地域，成了异族文化包围之中的一块犹太文化的飞地，成了每一个流落异乡的犹太人都可以直接感知、直接进入的“圣地”和“圣殿”！

在会堂里，流散的民族聚拢了起来，在会堂里，作为民族传统的代表的拉比行使着精神的权威，在会堂里，种种犹太事业，从教育到慈善都投入了运行！维系犹太民族生存的全套机制在会堂这块小小的物质空间内，发挥着它们全部的作用！一个非地域的民族找到了自己最为节约而高效的地域性存在的方式！

会堂，犹太民族空间智慧的最充分体现！

家庭，民族的缩影

在漫长的历史时期中，除了会堂，犹太民族的第二个空间集合形式，也许就是家庭了。

家，本身必须占据一定的空间地域，哪怕再小，这块用各种物质材料直接框定的物质空间，时常是名副其实的“国中之国”（尽管在“水晶之夜”，它只能“国破家亡”）；而且，家人之间必定具有其他群体中所不具有的血缘纽带。

所以，民族一般必备的两大纽带——种族与地域——在家庭中找到了最好的结合形式。正因为如此，犹太人家庭活动中存在着大量的共同体活动。

犹太人居室的门上都放着一个小箱子，里面放有一卷写有经文的羊皮纸卷，称之为 mezuzah（经文楣铭）。有的在朝向耶路撒冷的墙上，还钉有图画或标志。人们进出家门时，或者用手触摸“经文楣铭”，或者用嘴亲吻。这种安排实际上使家庭居室成了处于外族文化之中的一小块物质空间，成了实实在在的犹太文化的地域。

在家里，犹太人同样每天也要祷告三次，过宗教节期，同样也要演出全套生活化的戏剧，从逾越节到住棚节到7天一个的安息日，共同体活动的相当一部分都以家庭为单位进行着，而差不多同时地进行着同样的活动的千千万万个家庭，构成了高度整合的犹太民族的千千万万个活着的细胞。家庭成为全部犹太文化的一个最密集的贮存地，成为犹太民族空间存在的分子形式。家庭就是共同体，就是民族本身的缩影。

正因为如此，犹太人对家庭关系极为重视，对协调家庭关系不遗余力，维系家庭，就是维系民族。从《塔木德》中，我们可以找到许多推崇人伦亲情的动人事例与故事。

有个犹太人住在古代以色列的一个叫戴马的镇上。他拥有一块价值6000个金币的钻石。有个拉比想用这颗钻石来装饰圣殿的正殿，便带了6000个金币来到他家，向他买这块钻石。

可是凑巧放钻石的金库的钥匙放在父亲的枕头下方，而父亲又刚好睡得正香。这个人便对拉比说：“因为我不能吵醒父亲，所以，不能把钻石卖给你。”

拉比认为，这个人为了不吵醒父亲而宁肯放弃赚钱的机会，是个孝顺儿子，值得褒奖。

而一位拉比自己所行的孝道，更令人惊叹。他同母亲一起外出，走到一片高低不平的地方时，母亲每走出一大步，拉比便把自己的手伸出来，垫在母亲的脚下。

这两则故事的可信度如何，我们不去讨论，主要应当看到，犹太民族所弘扬的孝道，其程度同中国人的“二十四孝”已差堪相比。

“父慈子孝”下来，是“兄友弟恭”。

很久以前，在以色列有两个兄弟。哥哥已经结婚，有妻子儿女，弟弟还是独身。两兄弟都是非常勤劳的农夫。父亲死时，把财产分给了两兄弟。

兄弟俩将收获的苹果和玉米，公平地分成两份，各自藏在自己的仓库里。到了晚上，弟弟想，哥哥有妻子儿女，开销大，所以把自己所得的份额中，拿出了一部分移到哥哥的仓库里。

同时，哥哥却认为自己有妻子儿女，没有后顾之忧，而弟弟还是独身，应该为以后的生活多准备一些，所以把自己的一部分玉米和苹果搬到了弟弟的仓库里。

第二天早上，兄弟俩醒来后到仓库里一看，东西都一点不少地放在那里。

第二天晚上、第三天晚上都这样，他俩不约而同地连续搬运了三个晚上。

在第四个晚上，兄弟俩在将各自的东西搬到对方仓库去的路上竟相遇了。两个人终于知道对方的心意，不约而同地扔下手上的农作物，紧紧地抱在一起哭了。

两兄弟抱在一起哭泣的地方，成为耶路撒冷最受尊敬的场所，直到今天仍被追思传颂着。

塔木德作者不但弘扬着这样一种家庭内部的相亲相爱，还不惜委曲求全地挽回他人家庭的和平。

过去，有一个叫梅厄的拉比，很擅长于演讲。他在每周的星期五晚上，即安息日前夕，前往会堂演讲，每次都有几百人来听他的演说。其中，有一个妇女，非常喜欢听梅厄拉比的说教。尽管星期五晚上犹太主妇通常都呆在家里准备安息日会餐用的菜肴等，可她却每次都去听拉比的演讲。

有一次，梅厄拉比的说教长了一些，等她回到家已经很晚了。还没进门，她就被丈夫拦住了。他生气地问她：

“安息日的菜肴还没准备好，你到底上哪里去了？”

她回答说：

“我到会堂去听梅厄拉比说教了。”

丈夫听了，对她说：

“除非你往拉比脸上吐口水，否则就不要进这屋子来。”

说完，他就把门锁上了。她没有办法，只好和朋友们住在一起。

梅厄拉比听说这件事后，知道自己的话说得太长，破坏了一个家庭的和平。

于是，拉比特地请那个女子来，告诉她自己的眼睛常会疼痛，请她用水帮他洗洗眼睛。这是沙漠地带人们清理眼睛里的灰沙时常用的办法。

这位女子就往拉比眼睛里吐了一口口水。眼睛好了，她和丈夫的家庭矛盾也消除了。

弟子们问拉比：

“你是很有名望的拉比，为什么会允许她往脸上吐口水？”

拉比真挚地说：

“为了挽回家庭的和平，就要尽一切力量。”

显然，越是处于险恶的社会环境中，和平家庭中的温馨亲情越能使散居的犹太人感受到“共同体”的温暖，从而产生强烈的向心力。这种朝着直接共同体——家庭——的向心力，汇聚在一起，便是整个犹太民族的凝聚力。

孩子是希望的所在

犹太人有一句极为睿智的格言：人类有三个朋友：小孩、财富、善行。

这里的人类当然应当理解为犹太民族。因为任何人的全称命题其实都是他的特称命题的转型。所以，这句格言告诉我们的是犹太民族的三个根本关注点：

小孩是民族的肉体存在，善行是民族的精神存在，财富是民族的现实存在。

对于以“文化”立“族”的犹太人来说，善行及其背后的价值与信仰，是民族最高意义的存在，无此，即无犹太民族。但是，这种精神存在要成为每一历史时刻的现实存在而不沦为历史遗迹，必须与民族的肉体存在同在。而财富不仅代表着维系犹太民族精神存在和肉体存在的必要条件，还是犹太民族的肉体存在借以证明其精神存在之不朽的根本证据。所以，最终说来，犹太民族的这三种存在是在孩子身上实现“三位一体”的。

从这层意义上，我们不难明白，犹太人何以会对孩子具有这样一种带有崇高感、神圣感的情感。

犹太人的一则典故是这样说的：

当初，上帝要把“十诫”授予犹太民族时，曾要求犹太人作出保证，他们必能守护律法。

于是，犹太人首先以最早的伟大祖先，如亚伯拉罕、以撒、雅各等名字起誓，一定守护十诫。

然而，上帝认为不够。

犹太人又以他们日后所能获得的一切财富起誓。

上帝还是认为不够。

犹太人又以所有犹太人所生的哲人的名字起誓。

上帝仍嫌不够。

最后，犹太人说，一定会把“十诫”传给孩子，并以孩子起誓。

这时，上帝终于说道：“好！”

这样的寓言只有一个长时期在血与火的急流中跋涉而随时会遇到灭顶之灾的民族才构思得出来。只有当一个民族清晰地意识到，自己的未来和一切希望都寄托在孩子身上时，才会给孩子带上这样一轮光环，使孩子几近于神圣。

从这样一种“孩子神圣”观念出发，犹太人的家庭成了名副其实的“孩子的王国”。

当孩子还在母亲的子宫里的时候，就已受到全家的特殊照顾。犹太人有一条规矩，孕妇应当享受特殊待遇，必须让她吃得好。在贫穷人家，甚至宁可大家挨饿，也不能让孕妇饿着。

孩子一出生，就成了家庭的中心。用培木德的话来说，“一岁是国王：大家集合起来，像服侍国王一样哄他，取悦他。”甚至还有这样的话：“有了孩子，人就会愚蠢。”

以前曾有人写了一个遗嘱，上面明确说明“全部财产都留给我的儿子，但要是他不是真正的愚蠢，就不得继承遗产”。

拉比知道这件事后，便跑来问他：“你写的什么遗嘱呀？简直毫无道理。孩子不愚蠢就不给他遗产，究竟是什么道理？”

当时，那个人正好嘴里衔着一根空心的苇秆，他就一边吹出怪声音，一边在床上爬行。

原来他的意思是，当自己的孩子有了孩子，并且开始装怪样子来哄孩子时，就可将财产给他继承了。

没有孩子或者有了孩子但对孩子缺乏“神圣感”就不得继承遗产，这是何等“怪模怪样”的规矩！是不是犹太人一涉及孩子的问题，马上什么都“怪模怪样”了起来？

当年卡尔·马克思也以给子女当马骑，趴在地上满屋子转而“闻名”于他的众多朋友。伟人做的这种傻事看来正是犹太人所谓的“愚蠢”吧。

不过，犹太父亲给孩子们当马骑只能算是“业余爱好”，其专业职责是“教师”。他们往往采取一种很特殊的教学方式，就是多同孩子交谈，讨论问题，有时还故意同他们胡搅蛮缠。这种风格的教育风行于犹太人的各个阶层，而且其中的话题还多以《托拉》、《塔木德》等经书上的问题为取向，从而在培育孩子思考和论说能力的同时，培育出了一颗犹太心灵。

这种培育犹太心灵过程中最动人的一幕，是从小培养孩子的慈善之举。

在塔木德时代，犹太人家庭在安息日前夕，做母亲的一定会上蜡烛，父亲则把手放在孩子们的头上，念诵祝福词。犹太人家里都有一些设置捐款的小箱子。在点蜡烛之前，孩子把父母给他的硬币，投入小箱子内，作为捐献。

到安息日的下午，穷人们会来到富裕人家门前请求施舍，这时，不是由富人家的父母直接把钱交给穷人，而一定由孩子把小箱子里的钱拿出来送给穷人。

犹太人认为，这样就可以从小培养孩子慈善的行为，把一颗善心种植在孩子的心上。

“种瓜得瓜，种豆得豆”，种下的是孩子的善心，收获的是民族的长存！

凝聚力来自于集体与个体的同在

在《塔木德》中，有不少锻炼一个人思维能力的小故事或情境设问，其中有一则非常有助于我们理解犹太民族特别强大的凝聚力的来源。

塔木德作者们曾提出这样一个问题：要是生下的婴儿长着两个头一个身体的话，应该把他算作一个人呢，还是两个人？

这种设问初看之下，大有经院哲学那种“一个针尖上可以站多少个天使”问题的酸腐气。不过，还是且慢作出结论。

在犹太人看来，只要这个婴儿能够存活，别人在如何对待他的问题上，必定会遇到麻烦。按照犹太律法，孩子满月时要请拉比祝福，这时究竟祝福一次呢，还是两次？祈祷时要在头上放个钵，究竟是放一个呢，还是两个？所以，这个问题是回避不了的。

塔木德作者提供的解决方案简洁明了：

在一个头上淋上热水，如果另一个头也发出悲鸣，就是一个人；要是另一个头满不在乎，那就是两个人。

用犹太人的话来说，如果有人听到以色列的犹太人受到迫害，或者俄国犹太人受到迫害，会感受到痛苦，并发出呼喊的话，那个人就是犹太人；如果不会呼喊，就不是犹太人！

十分明显，这个设问只是一则隐喻，实质上是要在现实生活中检出犹太人的民族认同感和凝聚力。

不过，要是仅仅这样认为，也还没抓住这个隐喻的要领。

这种感应，从微观上看，只是一个犹太人对一些犹太人的遭遇的感应，但从宏观上看，便是所有犹太人对个别犹太人的感应，是民族共同体对个别成员的感应。

因为，当每个犹太人都像另一个头那样为别的犹太人呼喊时，这种指向一致的感应已经汇成了一股合力，从无定向的相互抵消的分力，转变成一股只取一个方向的合力。而在人类社会中，无论共同体也罢，阶级也罢，组织也罢，一切超出个体范围的集体无一不是通过聚合个体的力量为有组织的合力从而成为一个有其自身存在的实体的。这种指向一致的合力无论本身指向何方，必定同时在每一个个体身上产生出一种指向集体本身的向心力。集体的超个体的存在即由于这种向心力或凝聚力而得以实现。

这种向心力的源头在哪里？可以来自内化了的观念，来自共同的行为样式，来自共同的社会地位，但根本上必定有很大一部分来自于为个人所意识到的个体存在与集体存在的同一性：个体的存在只有在集体的存在下才能存在，个体的发展只有在集体的发展下才能发展。所谓“自为阶级”才有的“阶级意识”，无非就是这么回事。

然而，仅仅这样的表述还不够，还必须有其倒过来的表述：集体必以个体的存在为其存在前提，集体必以个体的发展为其发展的前提。在消极方面说得极端一点，就是，无论从价值观念上还是社会规范上，集体都没有权力要求个体作出无条件的牺牲。如果不考虑行文唐突的话，这一命题可以更好

地表述为：任何个体都没有权力以集体的名义要求其他个体作出无条件的牺牲。（读者应当已习惯于笔者这种纯理念性的提法，故不再另外注明。）

这种个体不受牺牲的权利之存在，本身需要至少这样两个前提：

其一是，从价值观念上和社会规范上，抵制以集体凌驾于个体之上、无视个体、牺牲个体的要求。

其二是、从社会结构上消除特定个体凌驾于其他个体之上的地位及其必然伴生物——权力，尤其是独裁权力。因为种种借集体名义牺牲个体的要求，往往只是占有这种地位、拥有这种权力的个体，以牺牲他人来谋取一己私利的幌子。

犹太民族的福祉（也许一半是“因祸得福”）恰恰在于，她同时具备了使这两个前提得以确立的前提。

从观念上，至高唯一神的不具形态的存在，已经使所有的个体成为（至少理论上）“生而平等”的，任何人都不能无条件地凌驾于他人之上，都不能提出牺牲他人的非分要求。

从社会结构上，王权结构和神权结构较早便从社会生活中消失，自食其力并“以文载道”而不是“替天行道”的拉比成为社会结构的核心，成为有权威而无权力——无暴力性质的政治军事权力——的精神领袖，使得任何个体无法在其可以动用的社会力量的范围内，以牺牲其他个体来谋取一己私利。

在这样一些社会—文化条件的基础上，犹太民族在集体生存，包括集体事物的存在，与个体生存发生矛盾时，能始终以极为明智的态度，允许个体以自认合理的方式来谋取生存，也允许个人以自认合理的方式为他人谋取生存。

犹太教中有一条律法准则，叫“pikuah nefesh”，意为“关心他人的生命”。该准则规定，当生命处于危险时，在安息日不得工作和赎罪节不得吃东西的禁令，都自动无效。

在《密西拿》中，有拉比认为，除乱伦、通奸、谋杀和崇拜偶像之外，为拯救生命，人们可以违背所有诫命。

第二次世界大战期间，一天正值星期五，塔木德学者亚伯拉罕·卡尔马诺维奇拉比为搭救波兰犹太人，乘出租车前去募集捐款。人还在路上，夕阳已经西坠。同往的秘书轻轻地推推沉思中的卡尔马诺维奇拉比，提醒他说：

“太阳已经下山，安息日到了。”

不料这位年高德劭的正统拉比，勃然作色地回答他：

“这些人生命危在旦夕，你还跟我说什么安息日！”

读者要是已经看过本章第一节的话，一定能体会出从“正统拉比”口中说出的这句话的分量与睿智！这是一个富有良知的民族对个体成员的高度责任感！

其实，早在塔木德时期，学者们就为卡尔马诺维奇拉比的这一行为，提供了理论依据：上帝说过：“你们要守我的诫律、典章，人若遵行，就必因此而活。”（《利未记》）

拉比们论证道：“存活是人守诫命之后，上帝对人的奖掖。既然如此，又怎么可以让人因为遵守诫命而死呢？”

确实，这样做岂不会置全知全能的上帝于言而无信的窘境吗？

这种“以上帝之矛陷上帝之盾”的逻辑论证（其实逻辑上也说不通：不

守诫命便可以存活，那“人若遵行，就必因此而活”，又有什么意义呢？）），本意无非在于变通集体规范，为个体保留一条生路，也就是协调集体生存与个体生存的关系。而一旦到了二者只能存一的极端场合，拉比们毫不犹豫地作出了“存则共存，亡则同亡”的抉择。

《密西拿》中有这样一则假设：敌人要一群犹太妇女交出她们中的一个供强奸，否则，她们将全部遭到强奸。

面对这种二者存一的抉择，拉比们的裁定十分明确：

“让他们玷污她们的全部，而不向她们出卖一个以色列人的灵魂。”

这明白无误地表明，任何个体都没有权力牺牲其他个体，由个体所组成的集体也同样没有权力牺牲其中的任何一个个体。

进一步来说，拉比们在这里没有要求某一“道德典范”“舍己救人、挺身而出”，更无可动摇地表明：集体的存在只有在所有个体同时存在的前提下才有权利存在。

发人深省的是，正是这种几乎无条件地把个体置于与集体同等地位之上的观念与实践，却最为有效地保证了集体的存在。

犹太民族的延存至今本身就是一个极好的例子，而犹太人中被称为“马兰内”的那个部分的存在，则提供了一个更有说服力的实例。

“马兰内”原是中世纪西班牙人对秘密犹太教徒的侮辱性称呼，本意是“猪”。

自犹太人受迫害之初，就有了秘密犹太教。到基督教用暴力强迫犹太人改宗之后，秘密犹太教徒更成了普遍现象，面对着基督教会的“要么受洗，要么死亡”的抉择，有大批犹太人改宗。

对此，犹太共同体表现出极为睿智（不是作者喜欢用这个词，而是找不到更好的词可以用来形容这种“睿智”。）的谅解态度。当时被誉为“流放地之星”的格朔姆拉比明确规定：不得虐待那些被迫受洗后又回到犹太居住区的犹太人。在犹太教会堂作特别祈祷时，人们同样恳求上帝保祐这些以色列的子孙。

这些“马兰内”虽然没有殉教，而是改宗了，但内心依然是犹太人。所以，他们最后成为基督教会的一块最大的心病：教会外的异教徒现在成了教会内的异教徒。（这番情景有点像中国小说《西游记》中魔头误吞了孙悟空一样。）

于是，从15世纪开始，基督教会设立了异端裁判所，将许多秘密犹太人送上了火刑柱。在异端裁判所存在的三个半世纪中，仅西班牙和葡萄牙就有40万犹太人受到审讯，其中3万人被处死。

直到1834年异端裁判所才被撤消，因为在前一个世纪中，它已经找不到牺牲者了。犹太人不是被杀，就是被赶出了这两个国家。人们普遍认为，这两个国家的犹太人已全部消灭了。

然而，到1917年，意大利犹太人施瓦茨在葡萄牙农村发现了马兰内居住地。这些马兰内仍秘密信仰犹太教，他们已经不懂得希伯来语了，只知道“阿特乃”这个希伯来语中表示“我主”的同，但他们仍然遵守犹太教的基本信条。

在施瓦茨的发现公布后，这些马兰内立即得到世界各地犹太人的关心，为他们建造了生活区和会堂，并于伦敦建立了葡萄牙马兰内委员会。

马兰内能历经5个世纪的坎坷岁月而留存至今，被看作“本身就是不屈

不挠的集体意志所建立的奇勋”。不过，在我看来，这种集体意志不是一般的集体意志，而是始终把个体生存看得同集体生存一样重要的集体意志。

唯有这样的集体意志，才能建立这样的奇勋！

第八章 强项的民族 自救的智慧

犹太民族之被称为“强项的民族”，上帝是“始作俑者”。

当年，摩西在耶和华上帝的指点和祐护下，率领以色列人出埃及，来到西奈山下。摩西上山去领上帝授予的法版，以色列民众久候不至，便请摩西的哥哥亚伦为他们做了一只金牛犊，顶礼膜拜。上帝遥感获悉后，勃然大怒，对摩西指斥这些“硬着颈项的百姓”，要向他们发烈怒。在摩西的婉言相劝之下，耶和华总算心平气和了，没有发烈怒。然而，这个“硬着颈项”的名称，不管是褒是贬抑或又褒又贬，却伴随着犹太人再也摘不下来了。

犹太民族的颈项确实硬。他们一边称耶和华上帝为全知全能有行奇事的力量；一边又毫不“为圣人讳”地将耶和华与以色列人立约的信物约柜被掳一事，记入“正典”“圣经”，大有《列王记》中同时记录诸王功绩与暴政的气魄。

而且，亡国前后，先知们又一再声称，“以色列啊……你是因自己的罪孽跌倒了。”

既然是自己跌倒的，那只有靠自己的力量站起来。这种“自己的力量”中，毫无疑问有因虔信耶和华上帝而获得的精神力量。但“硬着颈项”的犹太人根本上没有袖手等待耶和华再行那种让异族人人长痔疮的奇事，而是尽自己的一切力量，调动自己的聪明才智、心理素质，偶而还有体力技能，挣扎搏击了将近 2000 年，终于带着骄傲的神情，重新出现在国际社会之中，强项不减当年。

以色列人回到了“迦南”。

以色列人让“迦南”真正流淌着“奶与蜜”。

犹太民族以自己的力量兑现了上帝应许之事！

独特的自救方式

现代文学批评中有一套方法，专门寻找各种故事、戏剧等有情节的文学作品的基本内核，称之为原型或母题。批评家们常常发现，一个民族的故事编来编去，总脱不了若干个母题，而整个人类的不同部分，即不同民族，也往往会有若干共同的母题。西方戏剧离不开圣经故事的情节模式，就是这个道理。那么，犹太人的生存中有没有这样的母题呢？

回答是肯定的，至少在《圣经》中就有一个。

摩西是犹太民族历史上里程碑式的人物，其历史功绩之大是无人能望其项背的。没有摩西率领以色列人出埃及，他们便会一直处于被奴役的境地。

更为意义重大的，还是摩西沟通了耶和华上帝与以色列人。他代表族众在西奈山与上帝立约，接受了上帝的“十诫”，从而使以色列人成为上帝的选民、成了律法的民族。

然而，摩西自己却一生下来就遇上了大难，幸亏他姐姐的智谋，才得以死里逃生。

当年，以色列人寄居在埃及，他们虽然遭到法老的奴役，但生养众多，繁衍强盛。对此，埃及法老深感不安，生怕一旦埃及同外族发生冲突，以色列人会里应外合。所以，法老便极为苛刻地对待以色列人，想把他们折磨死。可是，以色列人还是一个劲地增长。

法老愈加惊恐，便命令族众：

“以色列人所生的男孩，你们都要丢在河里；一切的女孩，你们要存留她的性命。”

这时，以色列人的一个支派，利未家族有人生了一个儿子。孩子长得眉清目秀，十分俊美。当妈妈的舍不得把他丢掉，就把他藏起了3个月。后来实在藏不下去了，只好取来草箱，抹上石漆和石油，将孩子搁在芦荻之中。孩子的姐姐远远地望着，想知道弟弟究竟会遭遇到什么。

恰巧这时，法老的女儿来到河边洗澡，看见芦荻丛中有只箱子，便让使女去拿来，打开一看，原来是一个俊美的男孩子。

孩子哇地哭了起来，法老女儿动了恻隐之心，说：

“这一定是一个以色列人的儿子。”

这时，孩子的姐姐赶紧跑上前去对法老女儿说：

“我去找一个以色列妇人来替你奶这孩子，好吗？”

法老女儿同意了。

孩子姐姐马上回去叫了母亲，一起来见法老女儿。

法老女儿对她母亲说：

“你把这孩子抱去，为我奶她，我一定付你工钱。”

于是，母亲就又抱回了自己的儿子，用法老女儿的钱把他养大后，送给法老女儿作儿子。

法老女儿给孩子起了个名字，叫“摩西”，意思是“从水里拉上来的”。

后来，摩西忍受不了埃及人对以色列人的折磨，奋起反抗，最终在上帝的帮助下，率领以色列人走出埃及，进入上帝应许的“流奶与蜜”的迦南。

从《圣经》的这段记载，可以概括出这么一套逻辑转换：

企图杀害摩西的是埃及法老，付了工钱养活摩西的是法老的女儿，法老女儿所付的工钱又来源于法老本人，这岂不等于企图杀害摩西的法老反倒付钱养活了摩西吗？

率领以色列人出埃及的是摩西，拯救摩西出“水深火热”的是他姐姐，这岂不等于摩西的姐姐率领以色列人出埃及？

让企图杀害摩西的埃及法老出钱养活摩西的，是摩西的姐姐，率领以色列人出埃及地的也是摩西的姐姐，这岂不等于摩西的姐姐以让埃及法老出钱的方式，将以色列人带出了埃及？

把这几句绕口令似的话说清楚了，不就是“以迫害犹太人的人的钱财来维持生存谋求发展，乃是犹太人自我解放的根本办法”？

这种从根本上解决问题的办法，并不单单见之于摩西姐姐的那一策划，还可见之于以色列人的神，耶和華上帝的运筹。

《出埃及记》中写得明明白白，上帝一方面鼓动摩西带领以色列人出埃及，赋予他种种大本领，让他在族众和法老面前行奇事，以树立威信和镇慑法老；另一方面，又让法老的心刚硬，不放以色列人走。其目的何在呢？

“我必叫你们在埃及人眼前蒙恩，你们去的时候，就不至于空手而去；但各妇女必向她的邻舍，并居住在她家里的女人，要金器、银器和衣裳，好给你们的女儿穿戴。这样你们就把埃及人的财物夺去了。”（《出埃及记》）

所以，借对手之钱财来维系生存并进而制服对手，确是犹太人的生存大谋略、解放大思路。自摩西姐姐以来，犹太人一直把它作为一项重要的攻防手段，虽则在具体使用时形式有所不同。

有个日本人曾于 1949 年前后在驻扎在日本的“联合国军总司令部”中作业余翻译，亲眼看到了犹太士兵所行的“奇事”。

在这段时间里，他发现美军士兵中有一群奇特的人，他们不是将校，却拥有女人，成天驾车兜风，过着比将校还奢侈的生活。其他士兵看不起他们，暗中咒骂他们是“犹太”，即出卖耶稣基督的人，但却在他们面前抬不起头。

原来这是一群犹太士兵，他们借钱给同事，到了发工资之时，就毫不留情地追讨，连本带利一点不少，要是还不出，则将配给物资作价偿还，而这些东西又可以拿到外面黑市上卖高价。所以，这群士兵都腰包满满的。

这位日本人感慨地写道：“虽然遭蔑视，可犹太士兵却满不在乎。不但不垂头丧气，反而把钱借给蔑视他们的人，事实上用金钱把他们征服了。受蔑视而不气馁，坚强地生活着的犹太人给我以深深的印象，我不知不觉地开始对他们产生好感，不但没有疏远他们，反而更接近他们。”

这位日本人不知道，日本人早就被犹太人的金钱征服了。

1904—1905 年日俄战争中，美国银行库恩洛布公司的董事长雅各布·H·希夫，通过发行债券筹集了几笔贷款，在紧要关头借给了日本。这些贷款主要为日本海军提供了半数的资金，使其得以日后决定性地打败了俄国舰队。而且，由于这笔资金的带动，日本政府还得到了欧洲各国和金融界的另外一些贷款。

希夫的这笔贷款所选择的时间和形势恰到好处，使日本人在感恩之余（希夫是第一位获得日本天皇授予旭日勋章的外国人），对犹太人的金融实力有了极力强烈的印象。日本政府在第二次世界大战中没有完全听命于纳粹而残杀犹太人，同由希夫贷款所引出的各种心理有着微妙的联系。

而希夫本人为什么要贷款给日本人呢？作为贷款时日方代表的高桥是清，后来当上了日本大藏大臣和首相，经过调查后发现，希夫同俄国有“私人恩怨”：沙皇亚历山大二世和三世推行反犹政策，尤其是后者残酷迫害犹太人，在 19 世纪末还出现了集体屠杀犹太人的事件。

不管怎样，希夫这笔贷款确实收到“一石三鸟”的奇效：打击了沙俄这个仇敌；赢得了日本人的利息，包括旭日勋章在内；为日后一部分犹太难民留下了一条退路。

当然，这条退路不可能是希夫事先筹划的，但只要犹太人谙熟钱投在哪个当口最好，他们就可以稳享“行得春风有夏雨”的成果。

发言权最重要

从前，有一个国王得了一种世上罕见的奇病。医生诊断下来，此病只有喝了狮子奶才能痊愈。可是怎样才能取到狮子奶呢？大家都一筹莫展。

有一个聪明的男子知道此事后，想出了一个办法，他每天跑到狮子洞穴的附近，给母狮子送上一只小狮子。到第 10 天，他和母狮子很亲密了，终于顺利地取到了一点狮子奶，可以给国王当药用。

可在去王宫的路上，他自己身体的各部分却吵起架来，闹得不可开交。吵什么呢？原来是争论身体的哪个部位在取奶过程中最重要。

脚说：“如果没有我，就没办法走到狮子的洞穴，也取不来奶。”

眼睛说：“没有我，谁都看不见，也取不来奶。”

心脏却说：“如果没有我，就根本没办法取奶。”

这时，舌头突然也加入了进来，说：“如果不能说话，你们一点用处也没有。”

身体各部位一听，更不服气，群起而攻之：“你舌头没有骨头，完全没有价值，别再妄自尊大了。”

舌头一看情势不妙，赶紧闭口不语。

进了王宫，舌头又开口了，说：“到底谁最重要，待会儿你们就知道了。”

到了国王面前，男子献上了狮子奶，国王分辨不出这是什么奶，便问那男子。

男子回答说：“这是狗奶。”

这时，刚才责备舌头的身体各部位，才知道舌头的重要，连忙向它道歉。于是，舌头再改口说，“不，是我说错了，这是货真价实的狮子奶。”

事物的性质取决于语言所给出的界定，从上述犹太寓言中得出的这一结论，会令中国读者大感奇怪，认为犹太人对语言的看法实在偏颇得厉害。其实，以喜欢讲道理著称的中国人只要想一想，无论条分缕析也好，胡搅蛮缠也好，争来争去，人们时常也只是为了对某件事“有个说法”而已。所谓“君子动口，小人动手”，动手者之所以为小人，就因为动口的君子一说，他就得玩不过，从上述的寓言中，我们可以领悟的并不仅仅是这一点。因为以犹太民族所信奉的上帝之“道”即为世界之源的信条，语言界定的决定性意义，本是题中应有之义，我们看到的是犹太人对发言权本身的极端重视。

从生理学的角度来说，舌头比之手、脚、眼睛、心脏等等，确实最无助于狮子奶的获得。其他部位都不可或缺，唯独没有舌头也无碍大事。但是到了国王面前，事情却完全倒了个儿：唯有舌头不可或缺，因为舌头有发言权。今日的新闻记者被奉为“无冕之王”，舆论的力量被誉为“第四种权力”而同立法、司法、行政三大权力并列，不也是这个道理吗？

正是出于对个体权利中最重要的一份权利的重视，在西方历史上，犹太人最早确立了让被控告者与控告者对质的权利，并在《塔木德》时代就确立了被控告者所作的不利于自己的供词一概无效的规定。因为拉比们睿智地认识到，“根据长久的经验，自供往往来自拷问，故此不足采信。”这一传统一脉相承，至今在以色列的法庭上，自供仍旧作无效处理。这种从消极方面来保护发言权，以保证发言权不被他人所利用的规定，充分表明了犹太民族对发言权的极端尊重，显示了她在保护个体的这一最基本权利方面的远见卓识、深思熟虑。相形之下，美国人引为自豪的“保持沉默的权利”只能算是它的一种虽则现代但不够彻底的形式。至于中国古代的那种动辄以“大刑伺候”加以逼供，或诡计百出地加以诱供，还自以为智的积习，更是等而下之，令人一想起来就觉汗颜。

遗憾的是，犹太民族给予成员个体的这种发言的权利，对该民族自身来说，在漫长的历史时期中，却常常得不到保障。从“杀神”——耶稣基督之被害——到“血的诽谤”——毫无根据地指控他们有以儿童之血献祭的仪式——到“唯利是图的经济人”一直到“国际密谋”，犹太人一直受到某些深怀偏见的基督教徒的形形色色颠倒黑白的指控，并且一直处于无权声辩，或者即使声辩也无济于事的境地。莎士比亚在不无误解的刻划犹太人的《威尼斯商人》中，给了夏洛克借戏剧舞台以声辩的机会，这已经称得上一个伟大

艺术家的宽容了。

这样一种生存状况的长期存在，反过来，不能不使这个深知发言权之重要的民族，更加深感发言权之可贵。他们不能不奋起抗争，争取这项带根本性的权利，以便为自己辩护，哪怕是徒劳的，也决不放弃。

19世纪80年代，出现了一个臭名昭著的反犹分子奥古斯特·罗林。他发表了反犹主义著作《塔木德犹太人》，流传极广，再版17次。

罗林虽然是布拉格大学的古希伯来史教授，但希伯来语水平极低，却大言不惭地攻击《塔木德》，散布中世纪流传的种种诽谤，并在著作的再版前言中，一再狂妄宣称：如果犹太人能从德国东方学家协会处获得证据，证明该书所引材料中有捏造和虚假的，他愿意出价1000塔勒。

面对罗林肆无忌惮的恶毒攻击，拉比约瑟夫·布洛赫博士奋起应战，针锋相对地提出：要是罗林能证明他有能力读完《塔木德》中的一页，哪一页可由他随意选择，布洛赫愿意出价3000塔勒。

布洛赫言辞尖锐，驳得罗林体无完肤。罗林恼羞成怒，向法庭控告布洛赫。法庭经过两年半调查，定于1885年11月18日开庭审理。但就在听证会开始之前，罗林突然撤回了起诉。这等于承认自己的败诉。法庭遂判决罗林承担全部诉讼费用。身败名裂的罗林不得不由布拉格大学退休。只是不知道这是否同时也是他在“反犹主义事业”中的退休？

随着人类社会的进步，罗林之流的反犹主义专家今天即使存在，也不敢那样肆无忌惮了。但深知发言权之重要的犹太人，更不会放弃手中的话筒。

美国律师中犹太人的比例奇高，在全国律师中，犹太人占20%，在纽约律师中占了60%！美国的三大电视系统“全国广播公司”（NBC）、“美国广播公司”（ABC）和“哥伦比亚广播网”（CBs），都是以犹太人为首的。全美1800份日报中，约有50%为犹太人所有，新闻王国中最高荣誉“普利策奖”是犹太人约瑟夫·普利策所设立；甚至“水门事件”也是由犹太人所有的《华盛顿邮报》首先披露的！

而作为争取发言权的努力之最高级形式，当数美国犹太人院外集团的活动，其代表就是每年预算超过100万美元的“美以公共事务委员会”。

该委员会是一个强有力的院外活动集团，它有48名说客，并且可以指望在100名参议员中争取到大约25名，在438名众议员中争取到75名。白宫决策人一旦表现出可能于犹太人，特别是以色列不利的姿态，常常就会有近千只电话、近百张抗议电报在几天之内涌进白宫。尝到过这种滋味的前总统卡特说：“我宁愿政治上自杀，也不愿伤害以色列。”因为事实上，两者是一码事，只不过后者的效果更强烈。

对于这种院外活动，不管美国政治家们作何评价，我们的想法是，一个占全美人口不足3%的小族类群体，竟有资格被批评者抨击为“使别人不敢讲话，以致在美国政治舞台上只能听到和感知他们的声音”，这种肝火过盛之辞哪怕再言过其实，也足以说明，犹太民族在今日世界上争取发言权的成功。相比之下，我们难道没有理由认为，美国华人在政治舞台上的声音太轻了吗？

不失时机地展示强项

《塔木德》中有不少介绍拉比“强项”的故事。有个安息日的下午，罗马皇帝去拜访一位亲密的拉比。

皇帝虽然事先没有同拉比打招呼，但他在拉比家里还是过得很愉快。吃晚饭时餐桌边上还有人台唱圣歌，或谈些塔木德上的事。

皇帝十分高兴，主动表示星期二还要来访问。

等到星期二皇帝来时，人们事先已经作好了准备。最好的食具摆了出来，安息日时休息的仆人现在也出来侍候，上次因厨帅休息只好吃冷菜，这次却有很多热的菜肴点心。

尽管如此，皇帝觉得还是安息日那天吃的东西有味道，便问拉比：

“上次菜里用的到底是什么香料？”

拉比回答说：

“罗马皇帝没有办法拿到那种香料。”

皇帝却自负地说：

“不可能，罗马的皇帝不管什么香料都可以弄到手。”

拉比说：

“只有‘犹太安息日’这种调味料是不管罗马皇帝你怎样使劲也弄不到手的。”

拉比这句话的意思很明显，表达的是犹太人不畏强权的意志。安息日的全套礼仪器具食物是犹太民族的传统之象征，不可能听从罗马皇帝的颐指气使。

不过，这位拉比在罗马皇帝面前虽然“强项”，还在道理上，毕竟两人还是朋友。另有一位拉比简直强项到了不近情理的地步，似乎连强项也可以成为“为强项而强项”似的。

差不多也是这个时期吧，一次，有个拉比来到罗马，正好看到街上新贴出了一张布告，上面写着：

“王妃最近遗失了一副价值连城的首饰。如有人在30日内找到送还，将予重赏；唯30日后被发现持有此物者，将处以极刑。”

后来，这位拉比于无意中发现了这副首饰。不过，他没有立即送还王妃，而是一直等到第31日，才来到王宫，当面送还。

王妃喜悦过后，问他：

“30天前贴出布告时，你有没有在这里？”

拉比回答说：

“我在这城里。”

王妃脸色一变：

“过了30天才送来，你知道这么做会有什么后果吗？”

拉比坦然地回答道：

“我知道。”

王妃更觉奇怪：

“那你为什么要保管到第30天呢？如果昨天送来的话，还可以得到重赏，难道你不爱惜自己的生命？”

拉比凛然说道：

“如果有人在30天内送还的话，王妃会认为这个人畏惧王妃呢，还是

对王妃有敬意？我想告诉人们的是，我到今天才送还，决不是畏惧王妃，我所畏惧的乃是神。”

王妃闻听，连忙改容，说道：

“那么，我应该对具有这种伟大的神的你，表示深深的敬意。”

看了这则故事，令人不能不有这样一种感觉，似乎拉比们完全不是读书人的斯文模样。即使不像高吟着“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复返”的荆轲之辈，因为他们不动刀动枪的；那至少也像击鼓骂曹的那个狂士称衡。不愿意领敌国王妃之赏，这可以理解，但公然到王妃面前以“强项”示威，似乎有点太不顾惜自己的那根“强项”了。

不过，再仔细一想，便可以发现，拉比不但确实“强项”，而且非常聪明地选择了一个非常适当的场合来展示自己的“强项”。

罗马人对犹太人的强项不是不知道，不是没有机会领教。罗马人最终将犹太人全部逐出巴勒斯坦，实际上也等于表明，他们对这个强项民族是别无他法了。

而犹太人处在这样一个信奉暴力的民族的统治下，要想维持一定程度的独立和自主，只能首先坚持自尊自强，从心理上就让对方有所准备并有所让步。拉比的这番作为，就是昭显民族尊严的表演。

不过，这种表演不能贸然进行。过分的刚硬难免失于脆弱。犹太民族 2000 年散而不亡的经历表明，这个民族是有着非凡的韧劲的。在这里，这种刚中带柔的韧劲就表现在拉比毕竟还是把首饰送还给了王妃。

这意味着，不管拉比畏惧的是神还是王妃，王妃的布告及其内容是得到认可的。王妃无论从面子上还是实利上，都是有所得的。而拉比则恰恰借王妃有所得时的心境，借神示威，来展示民族的刚烈之气。

王妃既有所得，作为罗马人又同样推崇刚烈，所以，比较容易“易容”，而不致于恼羞成怒，硬砍拉比的颈项。

我们的这一番剖析，对拉比是否有“以小人之心，度君子之腹”的嫌疑，读者尽可以有自己的看法。但是，犹太人善于利用特殊场合或时机来表现自己的决心或者刚烈之气，绝不仅见于这位拉比。

1967 年阿以六五战争期间，曾发生过一件极为蹊跷的事情。6 月 8 日下午，美国军舰“自由号”在西奈半岛以西 15 英里之外航行，却遭到以色列飞机和鱼雷艇的猛烈攻击。

那天，从早晨 6 时起以色列飞机就不断对这艘通讯船进行侦察。在知道它是美国军舰的情况下，仍于下午 2 时多次出动飞机对它进行扫射，投掷凝固汽油弹。最后，再配合以 3 艘鱼雷艇施行鱼雷攻击，一枚命中，大有非击沉“自由号”不可的意思。

当时，“自由号”被打得遍体鳞伤，设备严重被毁，船员死亡 34 人，负伤达 171 人，幸未沉没。

有意思的是，以色列海空军的攻击停止不久，以色列政府便照会美国政府，把整个事件解释为一场误会，并表示歉意。美国政府“欣然”接受了这种解释，并把这一事件真相严严实实地掩盖了下来，以致十几年后，对许多美国人来说，这一事件及其背后的政府意图，仍然是一个谜。

实际上，美国政府很清楚，以色列的这一举动，并非当时世人所说的“杀红了眼”，而是传达了一个明白无误的信息，显示了以色列人敢于向一切作为敌方出现在当时战场范围内的军队开火的决心。

当然，这一信息首先不是传递给美国盟友，而是传递给阿拉伯同家的盟友——前苏联。因为前苏联领导人此前此后曾多次表示将以武力干预中东局势，迫使以色列就范。

于是，以色列人便借西奈半岛上战火正烈之机，不惜以“自由号”作为送还王妃的首饰，向前苏联领导人展示其强项的态势。美国政府正是对以色列人的弦外之音心领神会，为了“共同事业”才心照不宣地把这件事“大事化了”了。

那么，前苏联领导人又怎样呢？既然被袭击的不是他们的军舰，自然不便多说，但即便幸灾乐祸，恐怕也心中有数。但不管他们是怎么样的心情，其中必定少不了掺有几分罗马王妃的那种“敬意”。

时刻准备着

犹太人可以说是世界上忍耐力最强的民族。动不动切腹自杀的日本人，对犹太人的这种能力，常常赞叹不已。是的，没有这样一种忍耐力，任何民族都不可能经历 2000 多年的流散而不消亡。

何况，犹太人本身又以“上帝的选民”自居。这种自我加封的优越地位，实质上是一柄名符其实的双刃剑，它在加强民族自尊、赋予民族成员以希望的同时，却同时使他们时时感到这种优越地位与现实生活的格格不入，从而时时产生希望的幻灭甚至绝望，因为就实际遭遇而言，他们常常更像是“上帝的弃民”！世界上没有一个民族的处境比他们更糟了，他们遇到的常常不是一个敌人，而是左右夹攻腹背受敌。

在这种情况下，以“上帝的选民”来唤起自己的信心仍然是必要的，但仅仅如此，又是不够的，还需要造就民族成员的一种特殊心理素质，这就是忍耐，忍一切不可耐之事的的能力。所以，从塔木德时代起，拉比们就着意培养人们的忍耐之心。

据说，犹太史上最伟大的拉比之一，希雷尔拉比，就是一个堪称忍耐典范的人。在他生前，人们就常说：“要像希雷尔那样有耐心，而不要像沙姆埃那样急躁。”

一次，有两个人打赌，说好谁能让希雷尔拉比发火，就可以赢 400 元钱。这天刚好是安息日前夜，希雷尔为了清清洁洁地守安息日，正在洗头。这时，有个人来到门前，大声喊道：

“希雷尔在吗？希雷尔在吗？”

希雷尔连忙用毛巾包好头发，走出门来，问道：

“孩子，你有什么事？”

“我有个问题要请教。”

“那就请讲吧，孩子。”

“为什么巴比伦人的头是圆的？”

“你提出了一个重要的问题，”希雷尔拉比说。“原因在于他们缺乏熟练的产婆。”

那个人听完，就走了。

才过一会儿，他又来了，大声喊道：

“希雷尔在吗？希雷尔在吗？”

希雷尔拉比连忙又包好头，走出门来，问道：

“孩子，你有什么事？”

“我有个问题要请教。”

“那就请讲吧，孩子。”

“为什么帕尔米拉地方的居民都长的烂眼睛？”

“你提出了一个重要的问题，”希雷尔拉比说，“原因在于他们生活在沙尘飞扬的地区。”

那个人听完了，又走了。

才过了一會兒，他又回来了，大声喊道：

“希雷尔在吗？希雷尔在吗？”

希雷尔拉比再次包好头，走出门来，问道：

“孩子，你有什么事？”

“我有个问题要请教。”

“那就请讲吧，孩子。”

“为什么非洲人长的都是宽脚板？”

“你提出了一个重要的问题，”希雷尔拉比说。“原因在于他们生活在沼泽地带。”

那个人听完了，没走，又说道：

“我还有许多问题要问，但我怕惹你生气。”

希雷尔拉比干脆把身上都裹好了，坐下来对他说：

“有什么问题，你尽管问吧。”

“你就是那个被人们称为以色列亲王的希雷尔吗？”

“不错。”

“要真是这样的话，但愿以色列不要有许多像你这样的人。”

“为什么呢？”

“因为为了你，我输掉了400元钱。”

希雷尔拉比问明情况后，告诉他说：

“记住了，希雷尔是值得你为他输掉400元钱的，即使再加400元也不算多。不过，希雷尔是决不会发火的。”

希雷尔没有发火，读者恐怕倒要发火了。

这则因冗长而显得有些趣味盎然的轶事，毕竟太冗长了。《塔木德》竟会让这么个冗长的故事占据书写金科玉律的宝贵篇幅，想必其编纂者已经在希雷尔拉比的身教言教下，练出了可观的忍耐能力，现在轮到他来训练我们了。

此言一点不假，犹太人的传播手段中，历来是把传播的内容和传播过程一起考虑在内的。所以，在告诉你希雷尔拉比的工夫时，也就在操练你的忍耐力了。

然而，且不要认为，犹太人是在单纯地忍耐。不，犹太人与其说忍耐，不如说是等待。等待什么？有纯粹等待神的拯救的，犹太教极端正统派甚至在犹太复国主义运动兴起之后，还坚持所谓上帝与犹太人的三条誓约之一：“不得强行返回故土”；但更多的是在等待行动的时机。这种行动是集体的行动，而不是个体的行动。个体的行动犹太人从未止息过，困难的是集体的行动。

长时期中，犹太民族被迫分散于世界各地，被人随意赶来赶去，只能以小规模的共同体形式存在。这样一种生存方式没有办法形成全民族的力量，这样规模的反抗，只会导致民族的精英和实力消耗殆尽。犹太人不是没有反

抗过，但所有的反抗几乎全部失败了。而且零星散布的犹太人即使成功地抗击了一场攻击，几乎也必定会引起另外的攻击，没有一种勇敢的业绩能够使他们免遭杀戮。

所以，犹太人只能等待，并在等待中为自己积蓄力量尤其是积累经济实力。这种暂时还仍是个体性质的行动，由于犹太人所特有的凝聚力，只要时机一到，这些分散的行动就会汇聚成集体的行动。

2000 余年的耐心等待之后，随着世界民族政治解放运动在 18 世纪的兴起，犹太人终于迎来了“弥赛亚”，一个犹太人自己的国家就要来临了。

行动的巨人

“我在巴塞尔缔造了这个犹太国。大家也许在 5 年内，无论如何 50 年内将会看到它。”

这是一个犹太人在 1897 年作出的一项论断，这项当时令人难以置信的论断发表 51 年后，联合国做出了建立以色列国的决议。

这项预言是极其准确，甚至可以说，极其精确的。但作出这一预言的人，并不是一个一般意义上的预言者、而是一个行动者，一个以自己的行动来实现自己的预言的行动巨人。

他就是被犹太人誉为“第二个摩西”的民族英雄、犹太复国主义古代表大会的创始人、以色列国的奠基人西奥多·赫茨尔。

西奥多·赫茨尔 1860 年 5 月 20 日生于匈牙利的布达佩斯。他接受的犹太教育并不多，一度还是一个被同化者和同化论者，相信可以通过受洗和与非犹太人通婚来解决犹太人问题。

然而，现实生活使他认识到，同化的道路是行不通的。于是，他从以旁观者的身分同情犹太人、为犹太人辩护的立场，转变为把犹太问题当作自己的事，并致力于解决犹太人问题。他在 1894 年写了一部剧本《新的犹太区》，剧中主人公临终前所说的话，预示了他解决犹太问题的根本设想：

“犹太人啊！我的兄弟，你们只有知道应如何去死，人们才让你们活下去……你们为什么这么紧地抓住我？……我要逃——出去！……逃——出一——犹——太——区！”

1894—1895 年间，赫茨尔任维也纳一家大报驻巴黎记者，亲眼目睹了著名的德雷福斯案件的审判。

1894 年 12 月法军上尉、犹太人德雷福斯因遭人诬陷被定为叛国罪而处终身监禁。这起冤案在 12 年后（1906 年）才得以平反。

在审判德雷福斯期间，法庭内外都有成群的人狂呼：“杀死！杀死犹太人！”这种白热化的反犹气氛和场景，使赫茨尔真正变成了一个犹太复国主义者。他明白了，以文明和进步著称当时的法国，在犹太人问题上尚且表现得如此褊狭，对那些还未达到法国 100 年前水准的民族，又能抱什么希望呢？

从 1895 年起，赫茨尔积极开展犹太复国主义活动，他写出完整的纲领，拜访重要的犹太人和一些政治家，阐述建立犹太国的设想，却无一例外地遭到冷遇。

赫茨尔没有气馁，继续追求着自己的目标。他将自己的这份纲领改写为《犹太国》一书，书中概括地叙述了这个国家的任务，重点论述了建立这个主权国家所必需采取的措施。

事实上，犹太复国主义思想并不是赫茨尔第一个提出的，但赫茨尔第一个提出了政治犹太复国主义的完整设想，制定了具体措施，并付诸实践。

1896年《犹太国》一发表，便迅速传开，赫茨尔以其一定能踏上新的国上的信念和藐视反犹太主义的无畏精神，在广大犹太人中激起了强烈的共鸣。犹太复国主义运动的第二任领导人、以色列首届总统哈伊姆·魏兹曼日后回忆道，此书的发表犹如晴空霹雳，犹太人从中发现了一位重要的历史人物，一个行动的巨人。而许多青年犹太复国主义者读了《犹太国》后，“完全变成了另一个人”。

争取上层人物支持的努力失败后，赫茨尔开始组织群众，走上政治犹太复国主义的道路。

1897年8月29日，在赫茨尔的努力下，世界犹太复国主义者第一届代表大会在巴塞尔开幕。这是犹太人自大流散以来所召开的第一次正式的世界性犹太人会议。来自东欧、西欧、美国、俄国和阿尔及利亚的197名代表出席了大会。

赫茨尔向大会作了报告，明确表示赞成在巴勒斯坦创立一个正式的、有法律依据的犹太民族家园。

大会成立了犹太复国主义者协会，任命赫茨尔为第一任主席，通过了犹太国的国旗和国歌，建立了行动委员会。犹太复国主义的目标是把散居在世界各地的犹太人团聚起来，通过移民的途径，在巴勒斯坦建立犹太国。

大会以后，赫茨尔为犹太复国主义的目标作了大量工作，并取得了重要成果：在第二年召开的代表大会上，代表人数增加了一倍，下属小组增加了两倍；1901年成立了犹太殖民托拉斯，开始为犹太复国主义事业筹措资金；1905年犹太国民基金也建立了起来。

赫茨尔为民族所作的最后一项贡献，是在犹太复国主义队伍面临分裂的关键时刻，召开了和解会议，维护了内部的团结。

此时，对赫茨尔本人来说，最后的日子已经临近了。会议之前，他已卧床不起，抱病参加会议之后，即被送去疗养。但他坚持工作，终于在1904年7月3日逝世，时年44岁。

6000多犹太人为他送葬，哀悼他们的民族英雄。在犹太人的心目中，赫茨尔是他们的领袖和引导他们从黑暗走向光明、走向上帝应许之地的救世主，是“这首充满幻想的复活史诗的‘主题’”。

犹太史学家、犹太复国主义元老阿巴·埃班认为：“犹太人开始安排自己的生活 and 未来，这一点应归功于赫茨尔。”

对于一个流散了2000年的民族说来，这个“开始”具有何等重大、何等必要、何等根本的意义！犹太人不是没有进行过解放自己的努力，也不曾放弃过重返锡安的希望。然而，作为一个集体、一个民族，确实没有作过重返锡安的现实努力，没有采取过有效的行动。

诚如赫茨尔在和解会议上说的：“为了达到这个伟大的目标需要一种伟大的力量，而这种伟大的力量在宗教秘密团体联合会里是不可能找到的……你们生活在自己的小圈子里，积蓄金钱。……你们不知道达到目标的途径，所以你们不能成就任何事业。”

宗教的凝聚、金钱的解放，仍然是需要的，但在人类迈向20世纪、世界政治经济格局酝酿着全新的大变动时，面对着从未出现过的历史际遇，如果犹太人仍然单纯采取2000多年来“行之有效”的那些老方法，无疑将铸成一

个历史性大错误。如果在巴勒斯坦没有政治犹太复国主义者动员去的大量犹太移民，没有他们于第二次世界大战之前已组建好的政党、总工会、军事组织甚至教育体系这套主权国家的初步轮廓，单单 600 万犹太人的牺牲，即使激起了各国领导人再大的同情，也是不可能换来一个犹太国的。

历史的际遇稍纵即逝，一个翘首企盼了 20 个世纪的古老民族，就在这短暂的一瞬间把握住了一个不会再来的机会。

赫茨尔倒下之时，犹太国仍未出现。但历史证明，这个犹太国已经由幻想迈向现实的大门，赫茨尔耗尽毕生精力克服 2000 多年的锈滞方使之启动的历史车轮，已慢慢地，继而越来越快地向着上帝应许之地驰去。虽然犹太民族还会经过自己历史上最最黑暗的一段历程，但锡安山毕竟已一步步越来越近了。时针忠实地按照赫茨尔的预言，一格格地走向犹太历 5708 年以珥月 5 日，即公元 1948 年 5 月 14 日下午 4 时，复活的犹太国在炮火中站了起来！

这是犹太民族的一个新纪元的开端，是犹太民族、犹太文化、犹太智慧创造的一个真正的神迹！

古埃及的智慧：太阳神的现世王国

赵立行著

前言

古代埃及是一个独特的民族，它神秘而又矛盾。

一群勇敢而又具有远见卓识的人，为摆脱干旱的困扰，忍痛背井离乡，寻找到了自己生命的源头——尼罗河。他们无奈地走出愚昧与落后，却一下子站到了人类文明的前沿。同尼罗河接触的一瞬间迸出的火光，开启了一个种族伟大的智慧。

他们把自己的命运交给了这条河流，并随河流的起伏而律动。但他们又把命运操纵在自己手里，使河流在被改造中驯服。

他们崇敬神，认为神无处不在。但他们敬神而不畏神，而是极力把神由天国拉向人间，让人神共处同一自然之中。

他们注重死亡，修建了高耸云大的金字塔，制作了千古不腐的木乃伊，编写了充满睿智的亡灵书。但是，在人人为死而准备的忙碌中，却处处显示着他们追求再生与永恒的愿望。

他们崇尚稳健，趋于保守，注重传统而不思激变。但是，他们又不愿把自己关闭在国门之内，而是循着尼罗河的轨迹，走出国土，走向大海。

他们把法老尊为神，接纳以神君为主的大一统体制，把美德与权力赋予这位首领。但是，他们从未接受社会的铁板一块，权力的分散与独立一直存在于他们的政治形态之中，就像冰封的外表无法阻止汨汨的水流。

他们追求艺术中的“静”与“恒定”，把多彩的内容限制在有限的规则与模式中。但是，这些冷冰冰的模式掩盖不住他们的生活气息及表现出的力量。

大自然是多元的，生活是多元的，人也是多元的。正是这些多元因素的交叉与矛盾构成了生活的丰富多彩，历史的跌宕起伏，也同时构成了古埃及人的智慧。

也许，古埃及人在时空上离我们很遥远。但是，尽管古埃及人的具体生活场景已离我们而去，古埃及作为一个文明也已经历辉煌而衰亡。但是，古埃及人所面临的生存环境并未随历史而作古，他们所面对的生存问题远未解决。一代代人为生存和发展而斗争而思索，也便有了一代代人的智慧。智慧并不因其古而神秘莫测，也不因其新而魅力动人。它既跨越了空间，也超越了时间。正是智慧的闪光，为古今搭起了一座永不会阻断的桥梁。我们今日面对古人，努力淘洗淹没在历史中的智慧，决非出于考古学家的嗜好和古董商们的猎奇，而正是基于智慧这一特点。

但是，“大智无形”，真正的智慧往往需要人们去感悟。尝试把这种无形的智慧形诸笔墨，编集在有限的篇幅里，不但是项艰涩的任务，而且还有把智慧变得狭隘和支离破碎的危险。我们之所以敢“冒天下之大不韪”，是因为并非人人都是圣贤，而感悟本身也需要一定的素材。我们所做的尝试无非是引导人们去对古代、现代和未来生活作进一步的思考。如果读者能从这零碎的篇章中获得点启示，并以此为开端，去探寻人类更大的智慧，对生活本身作更深刻的理解，我们便心满意足了。

在具体成文过程中，曾得到诸多师长和学友的帮助。尤其是顾晓鸣先生，给予我许多具体的指导与启示，如果没有他的关心与帮助，这本书是断难完成的。谨在此表示感谢。

赵立行 1993.3.14 于复旦

第一章 至高智慧，智慧至高

古埃及的智慧，太阳神的智慧

在古埃及，有一则伊西斯神(Isis)同太阳神(The Sun)斗法的传说。传说，太阳神有一个神们和人们都不知道的秘密名字，这个名字给他以法力。女神伊西斯很想得到这个名字，从而获得同太阳神一样大的权力。这时，太阳神已经变老了，说话时嘴里流出口水来，于是伊西斯跟着他，把他的唾液和泥土一同捡起来，将泥土烘烤，制成一支矛，这支矛变成一条毒蛇。这条蛇咬伤了太阳神，毒液进入他的身体，疼痛难忍。于是，他命令所有的孩子们都到他的身边，念破除巫术的咒语。在前来的孩子们中也夹着伊西斯。她对太阳神说：“你必须把你的秘密名字告诉我，因为你的名字有法力，用这法力可以解除你的疼痛和苦处。”起初，太阳神并不愿轻易说出自己的秘密名字，但是最后他实在无法忍受毒液的折磨，于是开口说道：“我的愿望是：把我的秘密名字传给伊西斯；我要它离开我的心，进入她的心。”这样，伊西斯如愿以偿地获得了太阳神的秘密名字，太阳神也不再忍受毒液的折磨。

表面上，这则神话反映了伊西斯如何以自己的智慧获得太阳神的秘密名字的，但实际上，它并不是一则简单的智慧故事。在以神话为思维原型的时代，神话表达的必然是一种社会存在，或表达一种理想和信念。

我们首先来剖析太阳神及其秘密名称的内涵。在神话传说中，太阳神是一个富有智慧和威权的人，只要他随心所欲地说出他心中的愿望来，他所提名的东西立刻就成形；他向太空中凝视时，他所想要看到的东西立刻就成形：“我创造了天和地，你看，地球是我造出来的，那些山是我亲手做成的；我造了海，我使尼罗河灌溉了埃及的土地。我是众神之父，我给他们生命。我创造了一切在陆地上和在海里行走的动物。我睁开眼睛，世界就有了光明；我闭上眼睛，世界就一片黑暗。”他是众神之主，掌握着创造并统治万物的秘密。他力量的源泉来自那个秘密的名字，这个名字是他的父亲努为他取的，任何神和任何人都不知道。太阳神的这个秘密名字不是别的，正是太阳神心中智慧的总称，也就是说，他拥有一般人所没有的智慧和能力，正是靠这种智慧，他成了天父，同时亦成了地上的第一位国王。但是，即使是太阳神，也不是永葆青春的人物，他变老了，“说话时嘴里流出口水来”，“他的骨头已变成银白色，他的肌肉已变成金黄色，虽然他的头发还是黑的”。因而，我们完全可以推断，神话中太阳神的形象其实就是年事已高的老王的形象。这位老王年轻时依靠自己的智慧和能力被推为首领，人们公认他有着神圣的力量，但是，他也无法违背自然规律，他必然地会变老和死去。在死去之前，他长期积累的经验 and 智慧便成了一个关键问题。因为，智慧本身是不死的东西，但是如果不及时学习和接纳过来，它也会随着老王的死去而消失。尤其在比较落后的古代社会里，老人是个非常重要的阶层，他们掌握着领导权，有着经验和智慧，在大多数情况下，年轻人的技能都是靠他们手把手传授的，只有彻底继承老一辈的智慧，才能保证社会生活的延续。我们看到，太阳神并不愿承认自己的衰老，并不愿拱手送出自己的权力和掌握权力的秘诀，伊西斯用自己的智慧迫使太阳神承认了这一切，自己成了太阳神的继承者。

太阳神是古埃及最伟大的神——天上的神和人间的“神”，太阳神的智慧成了古埃及智慧的象征。

青出于蓝而胜于蓝

我们从伊西斯这一方面来分析伊西斯与太阳神斗法这一传说。在古埃及神话中，伊西斯是一位富有智慧并精通巫术的人，她是冥神奥西里斯（Osiris）的妹妹和妻子，曾辅佐奥西里斯教化万民，在其丈夫被害后，曾千里寻夫，找回丈夫的尸体，并感动天庭，使其丈夫复活。在这则神话中，她是一个懂魔法的人，开始时以人形生活在人间，在厌倦了世俗生活后，便想回到天神中去。但是，与其他神不同，她有着野心，“想在天上和地下具有同拉神一样大的权力”，他渴望得到任何神、人都不知道的天父的秘密名字。

既然太阳神是富有经验和智慧的老王的代表，那么，伊西斯便是新生力量或新王的代表。她久居人间说明她久在统治者之下达很长时间，她想获得太阳神的秘密名字无非是想获得老王的智慧和权力。她跟随着已衰老的太阳神之后，一点一滴地拾取老王滴下的唾液及泥土，实际上说明了伊西斯正是靠汲取老人的智慧而成长起来的，在一点一滴向太阳神求教的过程中，逐步增强了自己的能力，具备了向太阳神挑战的力量。她用太阳神的唾液和泥土，制成一条蛇，这条蛇凡人和天神都看不见，就连万能之父太阳神也不知是什么东西，“它不是火，但是烧我的身体，它不是水，但是我浑身发冷，四肢颤抖，我的眼睛也变得模糊了，我的脸正落下汗珠来”。其实，这条蛇正是太阳神本身的东西，是伊西斯把它们接纳过来，加进自己的智慧，青出于蓝而胜于蓝，找到了战胜天父的钥匙。伊西斯向太阳神挑战，并不是想致太阳神于死地，只是想让太阳神承认自己的衰老，交出权力，并连同自己的经验和智慧一道奉献出来。让新生力量接过他的火炬，继续他的事业。最后伊西斯获得了太阳神的秘密名称，太阳神也获得了健康。

强大在于智慧

在大多数人眼里，老鼠是一种极讨厌的小动物，不但形象难看，还经常干一些不得人心的坏事，因而，人们往往用蔑视和痛恨的词汇来形容它们。所谓“老鼠过街，人人喊打”、“无名鼠辈”等等，便是例证。古埃及人有许多有关老鼠的故事，但他们似乎对老鼠并没有什么恶意。相反，在每篇故事里，老鼠常常以正面角色出现，成为受歌颂和赞美的对象。

猫与鼠作为天敌，经常发生摩擦，最后终于酿成了一场大战。鼠部落大举进攻猫部落，并兵临城下。两只小老鼠已搭好云梯，准备攻城，另外两只鼠执矛持盾进行掩护，两个鼠射手与一只猫射手对射，鼠王乘坐狗拉的战车殿后。猫城危在旦夕，站在城堡上的三只猫正在求神救援，其中一只猫已经腹部受箭，看来，猫的败局已定。于是，得胜的鼠得意洋洋地向猫走去，猫面对众多的鼠只好屈从，强作笑颜请老鼠高抬贵手。失败的猫为讨好鼠王，只好为他服务。鼠王俨然是一个胜利者，他一手执扇，一手执一根吸管饮酒，前面站着一只猫为他斟酒，背后站着一只猫为他揉肩捶背。有的猫则为鼠后整理头发，还抱着鼠王子等。在一般人的常识里，猫与鼠发生大战，鼠一般要失败，即使不被统统消灭干净，也只能龟缩在洞中以求保存自己。但古埃及人却把老鼠描绘为胜利者，攻占了猫的城寨，身子比鼠大好多倍的猫成了

阶下囚，只好当鼠的奴仆。

如果说猫与鼠之间还是可以较量的话，那么，狮子与老鼠则不可同日而语了。但是，古埃及人描写最多的偏偏是狮子与老鼠的故事，一大一小形成鲜明的对比。虽然在体力上老鼠是弱者，但在智力上却远在狮子之上，两者每次相遇的结果，总是老鼠给狮子一点教训，狮子则显得蠢笨。有一次，一只小老鼠被狮子踩在脚下，小老鼠求它饶命，说即使吃掉它，肚子也不会饱，并预言狮子将有一难，将来会救狮子一命。后来狮子误入人设下的网，老鼠前来咬断网丝而搭救了它，弱小的老鼠反而搭救了强大的狮子。

古埃及人之所以把弱小的老鼠同比他强大的动物放在一起描写，而且把老鼠作为正面角色，一方面表明埃及人同情弱者的心理。他们认为，强大并不是霸道的理由，任何动物，任何人都有所长、有所短，只有和平相处，才能达成和谐。相反，恃强凌弱，不但有损于人，亦对己不利，最后的结果是强者未必能捞到什么好处。另一方面，古埃及人认为，真正的强大不在于外表，而在于内心，一个人内心有智慧才算真正有力量，那些一无所知的蛮勇武夫，最后往往被表面并不强大但内心充满智慧的人所制服。这一观点充分表现在老鼠与狮子的对话上。一天，狮子对老鼠说：“我的老鼠，你真是无知！你怎么竟敢同最强大的动物争吵呢？”老鼠则回答说：“我的狮子，你说得并不正确，强大在于智慧。我虽然是只小老鼠，却比你聪明，因此也比你强大。”

“强大在于智慧”，这说明，古埃及人普遍崇尚那些富有智慧的人，因为有这些人存在，才能使尼罗河得到很好的治理，才能使埃及社会强大于周围诸邦。古埃及人治理国家靠的并不是强力，而是才能和智慧。当然，有智慧的人并不一定是外表上的弱者，古埃及人之所以把智慧赋予最弱小的生命，因为只有在这种对比中，才能突出智慧的作用。他们眼中的老鼠并不是别的，正是聪慧之人的化身。

农夫胜诉的秘诀

相传，古埃及中王国时期，有一个农夫名叫塞克赫提，他所在的地区出产许多好东西。有一天，他用驴驮着盐、豆荚和果核等到南方某地去出售。在路上，遇到王室总管麦卢伊坦撒的农奴亥木提，亥木提看到塞克赫提的驴子便想占为己有。于是他在路上铺了一块布，阻止塞克赫提经过，塞克赫提只好绕道而行，结果不小心间，驴吃了麦田中的麦苗。亥木提便以此为借口，抢走了农夫的驴子，还用柳条枝抽打农夫。农夫苦苦央求亥木提，请他归还他的驴子，亥木提置之不理。无奈中，便前往王室总管麦卢伊坦撒大人处诉苦。这位农夫以诗一般的语言对这位总管进行了赞美并对事件的经过进行了陈述，这使总管大为惊讶，便报告国王，国王便对他说：“就如同你祝我‘圣躬康泰’，你也随他从长诉说吧，他所说的无论什么话先不必回答，你要让他讲下去就得自己不开口：看啊！还得把他的话记录下来给我，让我也能听到。”于是，这位总管领命而行，对这位农夫的申诉和要求不予回答，农夫一连请求了9次，均未得到答复，但总管却偷偷记录了他的言辞。农夫正在

无奈之际，总管却开了口，同意他的请求。结果，农夫胜诉并得到了加倍的赔偿。

在这则故事中，农夫之所以能够胜诉，决非执法者公正廉明，我们看到，在这桩案子中，总管大人并没有详细地去调查，而只是听凭农夫的申诉。而且，如果执法者真的公正廉明，那位农奴亥木提也不敢那么恣意妄为。亥木提便曾对农夫说：“人们有句俗语：‘穷人名字自己管’，至于我啊可是你刚才所说的那位人物——你所想的总管大人——手底下的人。”真正使农夫胜诉的其实是农夫自己显露出的智慧及国王和总管的爱才。我们看到，当农夫一语惊人他说出自己的申诉时，官司便成了次要的东西，而成了农夫不自觉地显露智慧及国王和大臣欣赏和证实其才能的过程。总管最后答应了他的申诉是因为他的智慧已被充分证实，而官司根本无足轻重了。因此，国王最后的心思已完全不在审判上，而对总管说，“你自己审吧，我不想审。”而总管也对农夫说，“我起誓说，犹如我吃的是饼，也犹如我喝的是水，你将要永远被人们纪念。”最后，这位农夫不但胜诉，还被留在了国王身边，“被王宠爱得有过于王的一切管事，他同他全家的人都吃到了王的一切好东西。”

因此，这则故事并不是讲述谁是谁非的法律判定，而是通过这一情节说明当时社会有着崇尚智慧和才能的风气。“言者无心，听者有意”。当农夫为陈述自己的苦衷而滔滔不绝地导出华丽的诗句来时，没想到大总管并没有真正在听事件的详细经过，而是欣赏他的文采。在惊讶于一个农夫有如此高的才学的同时，大总管感到“踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”的欣喜。他并不因农夫才学甚高而嫉贤妒能，国王也不因这个人是个农夫而不屑一顾，而是立即引起高度重视，最后把农夫网罗在自己身边。在这种有意与无意之间，我们看到，古埃及政府高位的大门始终是对出类拔萃的人洞开的，政府也不会轻易放过一个有才学之士。

文字的神性

自文字被发明之日起，古埃及人便不把文字看成是普通的记载和交流工具，而是把它神圣化，这从古埃及文字创造的神话体现出来。古代人都喜欢把文字的创始归结为某位神祇，中国人归诸仓颉，古埃及人则认为是一个名叫图特(Thoth)的神发明了文字。图特神的形象并不是满腹经纶的儒者，而是半兽半人，他长着朱鹭头、人身，左手执书写板，右手执笔，似在专注地书写着什么，这种形象活脱脱便是后来埃及书吏的形象。相传，他兼管着知识和魔力，正是靠魔力，他才发明出文字。但是，他发明文字的动机并不是想使人们有一种更有效的交流工具，而是为了记录更高神的启示。当最高神太阳神向世人训谕时，图特神使用自己的魔力创造出的文字记录下来，因而，文字一开始便具有了神性内容。

这则神话肯定是在有了文字之后才由后人编撰出来的，而且，它不可能说明文字的真正起源，但是，从图特神创造文字的传说内容中，可以看到古埃及文字的特点及古埃及人对待文字的态度。

重要的并不是古埃及人把文字的发明归之于某位神祇，而是这位神祇发

明文字的动机。既然文字发明用来记载神的启示，那么，文字便不能是任何人都能使用和有权研读的，因为并不是任何人都能接近最高神，聆听到他的声音的，只有那些与神最接近的祭司和以神为权力源头的统治者才能理解和使用。这样，古埃及文字从一开始便被大大限定了使用范围，成为一种居高不下的特殊的工具，使用权也只限定于一小部分特定的人。这种特点在其他文明中是不常见的，尽管在其他文明中也不是民众能普遍掌握文字，但是，它们从未把对文字的限定上升到理论高度。古埃及人之所以把文字奉若神明，是因为文字在社会中是秩序和权力的体现，谁掌握了它也便掌握了统治的关键。另外，文字记载了神谕以后，文字也便因其所包含的内容而具有了神性，那么，带有神性内容的文字是不能随意变更的。这就如同《圣经》及《古兰经》等经卷一样，人们只能理解和实行，切不可加以变更。因为，改变文字的结果便是破坏了内容本身。因而，我们看到，古埃及文字并没有像美索不达米亚或中国文字那样，由最初的图画文字慢慢过渡到抽象文字，摆在我们面前的古埃及文献上的文字仍是一个个具体的形象：或书吏盘腿而坐，或鸟儿振翅飞翔，或一只船扬帆上行，或一只眼睛流出泪水。这些图形符号都是古埃及人眼所见、耳所听的东西，一看到这些文字符号人们便仿佛看到实际的东西，本来死的形象便成了活的东西，文字变得有血有肉，充满活力，这样便有效地保持了文字本身的神性。当许多文明因为图画文字的繁杂而进行抽象简化，从而抛弃了文字的活力时，古埃及人宁可舍弃那种简便而保留这份活力。这充分表达了古埃及人对文字的特定信仰和认识。

文字远胜于枪

第十八王朝的吐特摩斯（Thutmose）死后，王位继承陷入纷争，最后其女儿独霸王权，与后来的继位者吐特摩斯三世发生了争斗。最后，吐特摩斯三世得势，他所做的第一件事便是命令手下人跑遍全国各地，把纪念物上她的名字全部涂掉，连把她的雕像也全部毁坏掉丢进坑里。著名的埃赫那顿（Akhenaton）王在与其妻尼弗尔泰提（Nefertiti）王后发生矛盾后，便命人把她的名字从宫殿的装饰中全部涂掉，而且，在实行宗教改革时，埃赫那顿把所有带有阿蒙神（Amon）名字的东西全部改为“阿顿”（Aton），自己的名字亦做如此之更改。同样，古埃及人与赫梯人进行的卡叠什战役，虽然不分胜负，两败俱伤，但埃及人还是在墙壁上描绘了埃及人大败赫梯人的场景。

把建筑物上某个人的名字涂掉或把并不真实的情况进行文字的渲染和夸大是纯粹出于泄愤和吹捧吗？并不是，在古埃及人眼里，只有把某件事情以雕刻或文字的形象出现，才真正具有价值，才算真正存在，同样，毁灭了记载某人或某事物的文字，也就毁灭了事物本身，文字本身便寓有某种力量。这种行为也许同更原始的巫术信仰有关。在原始巫术信仰中，人或事物的名称和形象都具有魔力，均能代表真实的人和事物本身。咒念一个人的名字，便能真的致人于死地，用针来刺纸扎的小人便能使真正的人感到疼痛。原始时代人往往在洞窟里描绘猎人狩猎的场景，那并不是为欣赏而从事的艺术创作，而是希望这种场景会发生作用，从而使猎人真的能猎获许多动物。因此，古埃及人对对手的名字那样恐惧，非全部涂掉而后快，也就是为了消灭寓于其名字中的力量。

这并非问题的关键。古埃及人之所以对文字诚惶诚恐并奉若神明，是因

为文字在古埃及社会中举足轻重，可以说，古埃及统治者统治埃及用的不是枪，而是文字。为摸清尼罗河涨落的规律，王室每年都要派出官员去测定和记录水位情况，然后“忠实地记录在巴勒莫刻石上”，据文献记载，至少自早王朝时起，政府便已开始每年记录尼罗河水泛滥的高度。厄勒蕃丁石碑上详细记录了尼罗河水水位与经济的关系：21 呎，上埃及普通凶年，22—23 呎，上埃及大部分地区旱灾，24—25 呎，恰到好处，26—26.5 呎，全埃及陷于一片汪洋，27—28 呎，下埃及洪水之灾，28 呎，尼罗河变为吞噬人民的猛兽。可见，文字记录与古埃及的经济命运息息相关。每年洪水泛滥后，原有的地界被冲毁，洪水退去的一个大事情便是重新丈量土地。由于国土皆为国家所有，而非私人所有制，因而，为示公正，划界必然由国家进行，如果没有详细的文字记录，公正的划界是办不到的。修建大金字塔、大神庙及大型水利设施，需要成千上万的劳动力，这些劳动力如何安排，工程如何规划，都要由书吏详细登记、编排，有人说是“书吏的笔，监督者的鞭及工程师的独创性建造了金字塔”，这句话一点也不错，此外，记录宗教节日，法律档案，王室主要事迹均缺少不了文字记录。正因文字在社会政治、经济和宗教中有这样大的作用，所以，对文字的崇拜也不可避免，掌握了文字，也便掌握了统治的钥匙。

“拉之眼”与“大洪水”

上帝创造人类，又因人类的背叛而毁灭人类的故事，是《圣经·创世记》中的名篇。但这一主题的源头恰恰来自古埃及，是古埃及首先创造了这一神话传说，而后为《圣经》故事所吸收。

《圣经》中记载，亚当和夏娃因偷吃禁果而被贬下界后，生养众多，他们要付出艰辛的劳动才能糊口，为此心中充满怨忿，开始无休止地打仗、争斗、互相残杀，而且，谁也不听上帝的训诫了。耶和华十分忧伤，后悔造了人，于是决定将所造的人和一切动物从地上统统消灭，但又舍不得把他的造物全部毁掉，只是希望培养一代新的听话的人。上帝选中了安分守己的挪亚及他的三个儿子，决定让他们活下去。于是，上帝预先让挪亚造好一只密封的方舟，躲到里面去。7 天后，上帝便下起滂沱大雨，一直下了 40 个昼夜，洪水淹没了整个大地，连最高的山都淹没了。人、走兽、飞鸟——一切生灵都淹死了。只有挪亚的方舟飘浮在无边无垠的水面上。大约过了一年的时间，洪水才全部退去，土地重新露出水面。挪亚便同家人一道走出方舟，筑了一座祭坛，向上帝耶和华供献祭品，以感谢他的赐生之恩。耶和华决定今后不再用洪水惩罚人类，他在天上挂出七色彩虹，作为地上的一切生命水世和好的标志（参见《新旧约全书》）。

在古埃及神话中，太阳神拉创造了人类万物，他统治着人类，渐渐老起来，于是他的臣民中便有人蔑视他，有的还传言要杀害他，这使得拉神非常愤怒。于是，他把众神召集在一起，对众神说：“我心里在想着把我所创造的东西全部毁灭，我想放出洪水去，使整个世界成为一片茫茫大海，像开始时一样，我独自活着，让奥西里斯和他的儿子荷拉斯（Horus）留在我身边。”但众神们一起说：“就让你的眼睛下去惩罚国中的叛徒吧，它将把他们全都毁灭。当您的眼睛从天上下去时，没有一只人眼能对着它看的。”拉神听从

众神的意见，便放他的眼睛哈陶尔（Hathor）去惩罚人类，人们很快就被杀死了，哈陶尔在大地上迅速奔跑，踏着人类的血泊前进。后来，拉神后悔了，他的怒火渐渐平息，便设法营救残余的人类。他派众神采来“美德之草”，作成满满 7000 坛子啤酒，洒向哈陶尔歇息的地方，哈陶尔大喝起来，忘记了屠杀人类。因此，从那时起，每当尼罗河洪水升起来，淹没埃及的土地时，人们便向哈陶尔祭供啤酒，当此节日，男人和女人都喝祭供的酒，喝得像哈陶尔女神一样醉。

两则神话传说，都用相同的形式描述了两种不同的自然灾害及其后果。“大洪水”的故事实际上是描述了当时千年不遇的水灾。给人类造成很大破坏，最后洪水退去了，天上又升起了彩虹。“拉之眼”的传说描述的是大的旱灾。“拉之眼”正是太阳神拉的光芒，他日复一日地炙烤着大地，大地一片干枯，后来，普降甘霖，才缓解了旱情，那 7000 坛子啤酒不是别的，正是那迟到的大雨。

因此，无论从形式还是内容方面，《圣经》中的这一传说都是由古埃及传说中借鉴而来，说明当时埃及文化对西亚的影响普遍而又深远。

圣母与圣子的原型

在基督教中，圣子是指耶稣基督（Jesus），是上帝派来拯救人类的救世主。圣母是指耶稣的母亲玛利亚（Mary），她以美丽圣洁而为人称道。相传，圣母玛利亚原来也是一普通妇女，曾许配给当地一木匠约瑟为妻。但她被天父看中，遂在未与约瑟成婚之前便感圣灵而怀孕。约瑟在无措中想暗中休掉玛利亚时，天使来报知约瑟，玛利亚是感圣灵而孕，而且将生下一个名叫耶稣的儿子，耶稣是上帝派来拯救人类的。于是，约瑟娶了玛利亚。这就是童贞女怀孕的故事。孕期过后，耶稣降生在牛槽里，降生之时，蓬荜生辉，异香满室，从四面八方来的贤人来拜。长大成人后，耶稣诊治民间疾苦，惩罚恶人，追随者甚众，最后被钉上十字架，复活升天。在西方世界，圣母与圣子的传说妇孺皆知，许多艺术家也便经常以这个故事为蓝本进行创作，其中有《受孕告知》等等，但最普遍的则是描绘圣母圣子在一起的作品，其形象多为圣母环抱圣子的造型：圣母取坐姿，眼睛低垂，文静而又虔诚；其环抱圣子的姿势又犹如一位慈祥的母亲。圣子则坐在圣母的膝上，顽皮中透着机智。构成一幅既神圣又亲切的画面。

如果我们寻找圣母与圣子传说的原型，便可追溯到埃及的伊西斯和荷鲁斯，甚至圣母环抱圣子的肖像也可在古埃及造型中找到完整的蓝本。在存留下来的古埃及文献中，我们确实看到了伊西斯怀抱荷鲁斯的形象：伊西斯女神坐在石凳上，典型的埃及式正襟危坐，荷拉斯则坐卧在伊西斯的膝上，伊西斯正用自己的乳汁喂养他。这既是一对神的形象，也是母与子的形象。值得惊讶的是，伊西斯也是感应而孕而有了荷拉斯，同圣母玛利亚的传说如出一辙。相传，伊西斯为伟大之王奥西里斯的妻子和妹妹，两人都充满智慧，以王的名义治理万民，但奥西里斯的弟弟塞特（Seth）嫉贤妒能，设计害死奥西里斯，并把奥西里斯的尸体投进河里。伊西斯悲痛万分，便下决心四处寻找，最后在叙利亚找到了丈夫的尸体，便用船运回，藏在三角洲里，被塞特发现后，又把奥西里斯的尸体斩为数段，扔进河里，伊西斯把丈夫的残肢捡回聚拢，失声痛哭，并受丈夫尸体的感应而怀孕，生下了荷鲁斯。荷鲁斯

长大后，替父报仇，最终制服塞特，继承了父亲的王位。

伊西斯与荷鲁斯的传说以及伊西斯怀抱荷鲁斯的形象正是圣母子及圣母环抱耶稣形象的原型。这种形象之所以能够为人接受并广泛流传，是因为它最完美地体现了人与神之间的关系。神为人之父，但人又为神之母，是人培育并抚养了神。无论是荷鲁斯还是耶稣，都成胎于母体，由世俗的母亲把他培养成人。当人感恩于神的眷顾之时，神其实也在报答人的养育之恩。因而，人神之间的关系并不是冷冰冰的统治与被统治的关系，而是殷殷母子情。那样，神没有理由抛却世人不管，独自享受神仙的逍遥。而应时时牢记自己的根本，念念不忘自己的职责。当圣母玛利亚痛苦地把耶稣交给世人时，耶稣便注定要与人类同生死共患难。

救赎与审判

“救赎与审判”是基督教信仰的最基本的主题。它主张，人在世时要忍受苦难，虔诚地信奉主，最后，人类将经历死而复活的过程而得到救赎。复活的人们最后都要聚集在耶稣的审判厅中，接受耶稣基督的最后审判，在那一刹那，每个人都要因自己在世时的行为而被决定将来的归属，或升入天堂，或下地狱忍受折磨。关于人类得到救赎的道路，已由耶稣指出并躬自实践。他接受天父的指派，投胎到人间，以正义和良善的面目出现，治愈人类的病症，惩罚不信主的不义之人，劝诫人们要等待，要忍受现世的苦难，然后经历死而复活的脱胎换骨进入天堂而得救。耶稣率先作出榜样，他从容地被钉上十字架，然后超脱死亡重新回到天父身边。他在向人们昭示，人们最后也要走过像他那样的道路而得救。

这一“救赎与审判”的原则在古埃及奥西里斯身上完整地体现出来。首先，奥西里斯本人也经历了一个死而复活的过程。他虽然是个正义之王，颇受世人爱戴，但命中注定要遭受厄运，遭受其弟陷害，尸体被抛入尼罗河，其妻伊西斯虽找回他的尸体，但被塞特（Seth）发现，碎尸后再被抛入尼罗河中，但伊西斯意志坚决，一心要救自己的丈夫。于是，她把丈夫的碎尸捡回来，一点一点地拼接起来，并放声恸哭，其哭声感动天庭，于是太阳神派出神祇与伊西斯一道救活了奥西里斯。奥西里斯成了死而复活的第一人，并成为掌管冥界的国王，任何人死后都要归附于他，都要成为奥西里斯。更为重要的是，奥西里斯在冥界担负起对众生进行审判的任务。在冥界，他设有自己的审判厅，他高坐在宝座之上，由玛特（Maat）女神、图特神等陪同，审判着形形色色的众生。任何人，无论穷富，死后都要来到这个审判厅上，让奥西里斯检验其在世的行为。检验的作法是，把某个人的一颗心脏同代表真理女神玛特的羽毛同放在天平秤的两端进行称量。如果此人在世时的善行超过罪恶，则会顺利通过审判厅，而进入天堂，如果罪恶多于善行，则会被判罚入地狱。

因而，基督教所谓人历死而复活并接受审判的格局早在古埃及时期便已定型了，尽管换了不同的人，叙述着不同的故事，但其实质的主题并未变动。它在告诉人们，人生多苦，苦的原因在于世界上存在着罪恶，而且，罪恶往往使良善受到压制。奥西里斯是个完美无缺的人，但他被邪恶之人杀害，耶稣虽然一生行正义之事，但最后还是被叛徒出卖，悬身十字架，但是，罪恶不是世间的标准，正义也不会真的死去。人们不要为此感到沮丧，而更应该

振作。正义之人带头勇敢地死去，目的便是激发人们对罪恶的痛恨和对正义的向往。人人警觉，人人激愤，起而维护正义，怒而斥责罪恶之时，便是人类得救之日。古代人对社会和人类作如此之理解，现代人又何尝不如此呢？虽然比起古代社会来，现代社会在各个方面要发达得多，但是，它仍然没有消除罪恶。当一个害群之马被抓住并公之于众时，并不只是要博得公众对被害者的同情，而是让人们作进一步的思考，如何进一步防范罪恶，如何进一步伸张正义，一个正义的人失去了，不能让更多的正义之人再失去，这才是真正的目的。

十字架与生命

十字架在起源上确实是一种死亡的象征。在古罗马时代，当某一个人犯了罪，而且罪该处死时，便把他钉上十字架；当战斗中被抓获的俘虏理应成为胜利的炫耀品时，也被大批地悬身十字架。因此，当时的人们一看到十字架，便想到死亡，想到了死亡的痛苦。但是，当一个不平凡的人同样地被钉上十字架后，十字架便改变了其原有的意义和象征。这个人便是基督教徒们的主耶稣。

相传，圣母玛利亚未孕而生下耶稣。耶稣慢慢长大，开始在人间济贫行善，布道医人，信徒甚众。耶稣所代表的势力的强大引起外来统治者罗马人的恐慌，于是，罗马人到处搜捕耶稣。最后，由于叛徒的出卖，耶稣被罗马人捕获。罗马人是不愿把这位造谣惑众的人留下的，宁可置之死地而后快。于是，他们把耶稣钉上十字架，让他痛苦地死去。但是，这位天父之子是不会真正死去的，他把托胎的尸体留在人间，而真身早已飞回天上。由此，十字架便不再是死亡的象征，而具有了生命及永恒的意义。基督教堂里悬挂大的十字架，基督教徒们脖子上都戴着一个小十字架，其原因不只是纪念主耶稣，还在于十字架本身生命的涵义，看到它，人们便看到永生的希望。

这种生命与永恒的象征也寓居在古埃及人的十字架中。古埃及也用一种类似十字架的东西来象征生命，只不过他们的十字架与基督教徒的十字架略有不同，它的上方并不是直的，而是一种蛋形弧圈。从形象上看，古埃及人的这种十字架更像人体：横架像人体伸出的两只胳膊，垂直的下半部分像是人直立的双腿，蛋弧形图像是人的头部。古埃及以此符号来作为人生命的象征，也许是取其类人的形象而已。当举行盛大宗教仪式时，神们往往把手放在执政者的头上，然后把象征生命的十字架授予法老，这样便可保法老在地上的统治能够长久，保持不衰的活力。这早神赐予人的珍贵礼物。

虽然古埃及这种象征生命的十字架源自何处，我们并不清楚，这种十字架是否影响了基督教的十字架，也很难找到线索。但是，我们却看到，埃及早期的基督徒们开始时确实是用古埃及的这种象征物来作为十字架的，只是到后来，才由基督徒的十字架代替了这种象征物。之所以如此，是因为。两种十字架都象征着生命与永恒，在这一点上，两者找到了共通之处。无论两者在外形上相像与否，它们都是抽象的生命寓居其中的东西，人们握有它，也使等于掌握了自己的生命与命运，这也就是他们对这种象征物奉若神明的

古埃及的十字架其实是象形文字中的一种符号（ ），用以指示生命。在古埃及的艺术品和纸草文中随处可见。

原因所在。

冲破蛇的黑暗

世界上有善也同时有恶，世界存在和发展的基础便是善不断地战胜恶的循环。古埃及人的这一认识体现在对太阳由东向西不断循环的解释之中。

在古埃及的传说中，当大地一片黑暗时，拉神驾着太阳船进入冥府，他要通过地府中的12个依小时分的地段。第1个小时地段的末尾有一道高大而坚固的城墙，拉神的船到来时，念一套咒语，就有一个城门打开，让拉神的船通过。在黑夜中，太阳神就这样一个地段一个地段地驶去，越往前走，恶魔越多，需要念咒语来制服，或奋战一场来击退他们。那黑夜大蛇阿培普一直想要制服拉神，吞吃他。其中，在第7个地段中坐着死者审判神奥西里斯，奥西里斯认为哪些人是好的，就接纳他们，让他们住在冥府中。发现哪些人罪恶重大，就拒绝他们，火蛇立刻扑向他们，把他们拖走。在这危险的地段，那黑夜的神阿培普攻击太阳船。它用硕大的身躯盘绕拉神的房间，狰狞地想吞食他。但是，拉神的随从们跟蛇搏斗，他们用刀来刺蛇，把蛇制服了。伊西斯念有力的咒语，使太阳船顺利地向前驶去，不受伤害，也不受阻挡。在第12小时地段中，太阳神重生了，他进入一条名叫“神圣生命”的大蛇的尾巴中，从它的嘴里钻出来；这时，太阳神是一个甲虫的形状，名叫“克佩拉”。跟随太阳神的人，这时也重生了。最后一道门由奥西里斯的妻子伊两丝及塞特的妻子尼普齐斯看守着，她们两人都变成蛇的形状，和拉神一同进入太阳船。正像世界开始时拉神被努神从大海中举出来一样，现在他在黎明中被努神举起来，接着他被苍穹女神努特所接纳。他的光辉愈来愈灿烂，他升到天空，成为正午。

古埃及人以这种神话传说解释了太阳每日由东方升起、西方落下这一自然现象，由于他们所处的时代及人类认识水平有限，不可能对此作出客观的解释，但是，他们在其中加上了自己的主观认识，寄托了自己的理想与感情。他们认为，世界一直充满着两种相对的力量，一种为善，一种为恶，善恶之间无休止地斗争，构成世界的主题。当恶占上风时，世界便会进入一片黑暗，但是，善最后终将战胜恶势力，冲破漫漫长夜，迎来黎明。世界便在这种善战胜恶的过程中得到发展，不断获得新生。古埃及人把太阳神放到冥府具有特别的意义，因为这里正是区分善恶、惩恶扬善的场所。在这里，奥西里斯神手握真理和正义，审判着众人，善者将进入天堂而复活，恶者便遭惩罚而毁灭。更深入地说，奥西里斯的审判无非是每个人对自己的检验。因为，善、恶两种成分本来便存在于人本身之中。如果人一生中让恶恣意妄为，便成为不为奥西里斯接纳的人，如果人运用自己的意志使良善抑制住罪恶，那么便成为可望再获新生的人。因而，社会的发展过程便是不断淘汰罪人及罪恶的东西而发扬光大良善的过程。善恶总有报“善有善报，恶有恶报，不是不报，时辰未到”，对善与恶的区分一直是古埃及人的主题，它不但体现在古埃及人的宗教中，也体现在古埃及人的日常生活中。任何事物，他们都可以区分出善恶，并在其中寄托善终归战胜恶的理想。尽管有时善的东西常遭误解，常受压制，但最后，恶者必得到应有的下场。这种思想在民间故事中广泛流传。

19 王朝时，有两兄弟，哥哥叫昂普，弟弟叫瓦塔。瓦塔视兄长为父，视

嫂为母。但有一次，其嫂用言语挑逗他，遭到拒绝后，便反咬一口，对丈夫说瓦塔想调戏她。哥哥不辨真假，便持刀欲杀其弟，但归来的母牛事先提醒了瓦塔，瓦塔才免遭哥哥的杀害，要到胶树谷去单独过活。后来在被哥哥追赶的途中，瓦塔向哥哥说明了原委，昂普后悔莫及，便答应以后弟弟有难时去搭救他，然后回家把自己的妻子杀死。瓦塔一个人生活在胶树谷中，众神见他非常孤寂，便为他造了一个美女陪伴他。瓦塔非常爱这个美女，并对她说：“不要到外面去，免得被大海捉去”，但她不听劝告，一次出去散步，被海水追赶，一绺头发被冲到法老那里，法老开始喜欢这位头发香甜的女人，派人把她抓到宫里。她到宫里以后，开始变坏了，唆使法老把他丈夫赖以生存的那棵胶树砍倒，瓦塔便断了气。他的哥哥昂普知道弟弟遇难，便前来胶树谷找到弟弟的灵魂，使弟弟复活。弟弟变成一头公牛，驮着昂普到法老那里，并要求哥哥把这头公牛献给法老。公牛进宫见到王妃后，便对那负心的女子说：“看啊！我还活着呢？”王妃异常害怕，便唆使法老杀掉这头牛。但牛的两滴血溅在王宫的两扇大门前，便长成两棵大树。王妃走到近前，瓦塔又对他说，“我是瓦塔，我还活着呢？”王妃更加害怕，于是又要求法老砍掉这两棵树。法老又听从了她的建议，把树砍倒，但就在王妃在旁观看时，一块木屑飞进了她的口，于是她怀孕了，生下一子，很受法老疼爱，立为继承人，老王死了以后，他当上法老，这个人便是瓦塔，他召集大臣审讯了那位女子，并封他的哥哥为一国的嗣君。

在这个故事中，充分体现了古埃及人灵魂转世的观念，他们认为，人一生中要经过几次轮回，最后再变成人而复生，瓦塔由人变牛、变树再变人的过程便说明了这一观点，这如同印度的灵魂转世说并无不同。但是，古埃及人并不让轮回和转世成为一个简单的过程，其中加上自己的情感，那便是善与恶，善者将始终得到人的爱护和神的眷顾，相反恶者尽管一时得逞，也不会有什么好结果。这种对善与恶的理想和感情同时体现在许多方面。奥西里斯神因善而死，又因善而活，成为主持正义的冥王，太阳神代表着善，每天都要经历一次战胜恶神阿培普蛇的过程。在地狱中，起关键作用的神职也是正义之神“玛特”。因而，古埃及人是一个讲求正义立国的国家。不但普通百姓要正直和诚实，就是高高在上的法老也要主持正义，他身为太阳神的儿子，肩负的主要职责便是要维持“玛特”，即维持真理和秩序，如果他有所违背，人们便可对他指责，同时，在来世也将得到天神的检验。普通人更是如此，人的一生活为要在来世得到检验，他的心脏便要同代表正义的女神玛特放在一起称量，如果他一生多作恶，则必然遭罚，如果一生行善，则必得好报。古埃及人在这种来世和转世故事中所表达的正是现世的要求，古埃及并不是一个法制国家，而是一个人治国家，其中伦理道德对统治起着很大作用。人人向善，人人弃恶，便会使社会能够向着和平安定的方向发展。古埃及人在两兄弟的故事中便寄托着这种感情。

善与恶无非人们对行为的划分。当行为本身对自己、对他人和对社会都有利时，人们便归之为“善”，当行为本身对他人和社会造成损害时，人们便归结为“恶”。这种划分决不是根据某一个人的主观意愿而定的，而是出于公众的心理。当法律还未健全时，人们使用这种伦理道德来约束人的行为，去恶扬善，使人的行为向着有利于社会的方向发展，甚至在现代社会，除运

用法律手段外，人们还用这种伦理说教来教育人们。这种善恶总有报的说法并不是迷信，而是维持一个社会健康发展的必要的理论武器。

第二章 独特的事物，独特的理路

能同化亚历山大大帝的古埃及

伟大的马其顿将领亚历山大 (Alexander) 晚年在古埃及度过，完全沉迷于神谕之中。有一次，亚历山大在他的内殿里对古埃及神作了一次特殊的私人谒拜。从那一刻起，他完全相信了神谕的真实性，没有人能说出在内殿里发生过什么事情，因为亚历山大拒绝泄露神谕的一个字甚至对他的朋友也如此。可是他给母亲写信说，他得到了很伟大的指示，同时在他们见面的时候他将把这些指示传授给她。但在与母亲见面以前，他就死了，而且把这个秘密带到了坟墓里。在他的晚年，不经过派遣使者去请教神谕以前，他从不执行任何重要的计划。亚历山大在他临终前，只有一个希望。他忘掉了他的母亲，忘掉了他的家，也忘掉了他的帝国和他所有的一切，他想到的只是他居住在埃及的那小块绿洲。想到的只是把他埋葬在阿蒙神的旁边。但他的愿望并未实现，因为托勒密 (Ptolemy) 拒绝这样做，他坚持要把亚历山大的尸体运到亚历山大里亚 (Alexandria)，埋葬在早已为他准备好的坟墓里。

亚历山大，这位叱咤疆场的人物，曾使许多民族闻风丧胆，其足迹甚至踏到远方的印度，而且，他还是一个博学多闻的人，曾是希腊著名哲学家亚里士多德 (Aristotle) 的高足，但是，在古埃及，他却停住了脚步，并从世俗转向于神秘。他之所以走到这一步，有两个原因。一是被古埃及人巨大的文明和智慧所震撼，这就如同以后的拿破仑一样。虽然这个国家已经落入异邦之手，但它文化上的优势与力量是任何人都征服不了的，当亚历山大转而向神求助一切时，其实是为古埃及文明所征服。因而，我们说，古埃及文明就像一个大熔炉，凡是到来的人，无论是崇拜者，还是征服者，都会被同化，从希克索斯 (Hyksos) 人到希腊人、罗马人，没有一个国家能彻底改变古埃及的一切，尤其是从文化上改变，而最后却都被它同化了。前来统治埃及的异邦人最后都成了地地道道的埃及人，只不过，亚历山大表现得更为极端而已。第二，亚历山大之所以如此，也许并非真的沉迷于此，而是出于政治考虑而采取的行动。古埃及是一个特别注重传统的人，任何人尊重他们的传统及他们对神的信仰，便会受到欢迎，否则，便会遭到反抗。波斯人虽然征服了埃及，但是，由于他们粗暴地对待埃及人，尤其是置古埃及人独特的信仰和风俗于不顾，便不断地遭到古埃及人的反抗。亚历山大的到来，是被当作“解放者”来欢迎的，古埃及人希望亚历山大作王，作一个真正埃及式的王。亚历山大也深知波斯人所以受痛恨的原因，于是吸取他们的教训，决定尊重古埃及的传统。到埃及后，他谒拜古埃及的神庙，并对神献祭，他还按照传统的精神，以阿蒙神之子的身份当上法老。古埃及完全接受了他，因为他的到来，使古埃及的传统得以延续，国家得以延续。

由此，我们可以看出埃及人的性格。埃及人是一个非常宽容的民族。这主要表现在它可以大度地容纳前来埃及的异邦人。希克索斯人并不是一下子攻入埃及的，而是逐步前来埃及的，埃及人允许他们居住并给他们地盘，甚至他们开始在三角洲称王时，古埃及人也并未因此而大动于戈；希腊人慢慢渗入古埃及，古埃及人也同样善纳了他们，并给他们划出一方土地，让他们

按照希腊方式生活。但是，这种宽容是有限度的，如果这些异邦人在埃及领土上不尊重埃及的文化和信仰，而古埃及人感到传统受到挑战时，便会由宽容转为对抗。希克索斯人遭到反抗的原因是因为它的国王阿培彼派遣使者到底比斯，命令他们停止信仰阿芒神及其他埃及神，并要求崇拜亚洲神苏太克（Sutekh）。这使古埃及人真正感到了威胁，于是怒而把这些异邦人赶出埃及领土。同样，波斯人尽管强大，但是由于不尊重古埃及的传统，也遭到古埃及人坚韧不拔的反抗，以至于他们始终不得安宁。正是这种宽容与韧性的结合，使得古埃及人从未被真正征服，保证了自己独特的传统延续不绝。尽管在几千年的岁月里，风云变幻，王朝更迭，但古埃及独特的精神一直像金字塔一样永恒地存在着。

逆流的河

古埃及人面对西亚的那条幼发拉底河（Euphrates），无法表达自己的疑惑和震惊。在他们的心目中，河流自南向北流才是正途，养育他们的尼罗河便是如此。而幼发拉底河却反其道而行之，偏偏由北向南流，这是多么偏离古埃及人的常识啊，就如同太阳西升东落一样令人难以理解。于是，他们郑重其事地记下了这一奇怪的现象：“那条反向的河在逆流时顺流”（That reversed Water that goes downstream in going apstream）。至今，这一著名的句子仍完整地保留在吐特摩斯一世的方尖碑上。

古埃及之所以写下这一奇怪的句子，称幼发拉底河为一反向的河流，是因为他们已经习惯了尼罗河的流向，形成了一种固定的思维，只有在比较中才能理解。而且，在解释埃及之外的其他事物时，也先从本土的观念出发。在古埃及，并没有抽象地指示向南、向北的词汇，而是把对这种方向的指示与尼罗河联系起来。尼罗河由南向北流，但古埃及的季风却一成不变地由北向南刮。当船只由北向南时，逆流但顺风，于是他们扯起风帆，借风力而前行，当船只由南向北时，他们便可顺流而下。正因为有这样不变的规律，他们的头脑中形成一种定见，也同时为他们表示向南、向北提供了便利的途径。他们干脆把“向南”称为“逆流而上”（Upstream），具体到象形文字上便是一只只有帆的小船，把“向北”称为“顺流而下”（Downstream），具体到象形文字上便是一只没有帆的船。这样的表述对古埃及人来说，既直观又形象。只要他们一看到这种图画，便会立即明白其中的含义。但是，这种指示法是完全从埃及本土，从尼罗河出发来考虑的，其适用的范围非常狭窄，界定的地区非常有限，于是，当他们见到一条与尼罗河完全相反的河流时，原来认为理所当然的事情不再理所当然，他们的思维定见受到冲击。他们试图用自己已有的含义狭窄的词汇来解释，于是便出现了这样一个奇怪的句子。这个句子也许只有古埃及人看得懂在讲什么，其他人如果对古埃及不了解，则很难明白。可以想见，当古埃及人艰难地写下这个句子时，脑子里已经不知痛苦地转了几个弯了。

在这个奇怪的句子背后，其实蕴藏着古埃及人浓厚的本土中心观念。他

们认为，“埃及是地球的中心，是神祇的居住地，古埃及人是神的选民”。因而，他们作为埃及人感到非常自豪，思考问题也总是以埃及为出发点。以此为基础，形成深深的恋乡情感。即使死在国外，或由于某种原因远离家乡，也总是想方设法回国安葬。因为，他的生活习惯，思维方式都深深打着埃及的烙印，只有以这里为基点，才能发展自己，找到心里的平衡。中王国时期的一位王宫侍者，在宫廷政变后怕自己受到牵累，便逃出埃及，历尽艰辛，到达上里特努。那里的统治者友好地接待他，并给他以上地，还把自己的长女嫁给他为妻。他以自己的能力和勇敢获得了地位和财产。但是，他并不感到高兴，反而体会到身居异国的孤独，越来越眷恋故土，决心“叶落归根”。于是，他向神祈祷，“是哪位神引导我来到这里的？请怜悯我，带我返回家乡吧！你肯定会让我看到我心向往的地方！更重要的是，我的尸体应该埋葬在我的出生地！请帮助我吧！当我身居异乡，死神降临时，我该怎么办呢？神啊！请同情我吧！”从这祈祷中，我们可以看出，离开家乡对他来说是多么惶恐的事情，死在他乡更是不能容忍，财富和地位并不能盖过那浓浓的思乡情。最后，国王答应了他的请求，他欣喜若狂，把财产交代给自己的儿子后便立即返回。

这种以埃及本土为主的思维观念虽然狭隘，虽然保守，但这对在地理上基本上处于封闭状态，基本上是在独立发展的古埃及文明来说，那种狭隘的观念所产生的恋乡情感和民族自豪感却有着有益的作用。人人处处心系国土，便会形成一股强大的凝聚力，这种力量是任何强制手段所无法达到。

“一方水土养一方人”。一个人所处的地方，不但养育了他的身体，而且也培养了他的思想和思维方式，使他获得了生存和发展的基础，眷恋故土虽然有狭隘之嫌，但是，没有故土的养育，他便失却了赖以存在的基本条件，从而找不到发展的出发点。有许多人长大后可能离开故土，到异地寻求发展。但是，无论在异地取得多大的发展，他总不能完全抹去故土赋予他的思维方式，这种思维方式反而使他处处受益。“叶落归根”其实是对自己文化之源的再寻求，是精神的再回归。这种感情决非“爱国主义”所能表达的，它不是一种信仰和主义，而是一种本能。

实用是关键

有一种历法，古埃及人使用起来一直乐此不疲，那便是“自然历”。它把一年分成3季，尼罗河开始泛滥作为第一季的开始，泛滥一般持续4个月，这一段在古埃及称“阿赫特季”；水开始消退，田野复从水中露出，开始第二季，这一季也大致持续4个月，称“佩雷特”季；作物成熟并开始收割，为第三季的开始，也大约持续4个月，这一季称“舍毛”。新的泛滥重新开始，便是一年的结束及新的一年的开始。埃及人并不满足于这种笼统的划分，根据长期的观察，他们得出结论，尼罗河大致每隔365天泛滥一次，而依涨落而划分的3季大约共有12个月，每4个月相当于1季，每个月又划分为30天，岁末再加5天。这样，他们便得出了大致精确的历法。这种历法既和

精确的天文历相当接近，又照应着尼罗河涨落的规律，可谓一举两得，难怪古埃及法老王朝把这种历法设定为官方钦定历法。

这种自然历及由此产生的钦定历法虽然流行，但并不精确。用尼罗河涨落作为制定历法之依据，其不科学性和偏颇性是再明显不过的了。尼罗河虽然有规律，但到底是一种易于变化的自然环境，气候等各方面的变化都会影响着涨落的迟与早，河流的上涨几乎每年都不可能在同一天的同一时刻发生，而且每季的长短每年均有所变化。因此，以这种易变的自然因素作为精确固定的历法之依据，无疑会出现很大偏差。其钦定历法规定每年为 365 天，实际上比精确的天文历法每年要少 $1/4$ 天，也就是每 4 年少 1 天。这样的差距在开始时是“差之毫厘”，但在久远的历史长河中却是“失之千里”，以至于钦定年每年的始终到了佩雷特季中期。于是便出现了一些矛盾的现象，本来是泛滥季节的阿赫特季，他们却用代表植物生长的荷花池塘来表示，本来是干旱季节的舍毛季，他们却用代表水的符号来表示。

然而，精确并非古埃及人所追求的目标，实用才是关键。滚滚的尼罗河为古埃及人的母亲，只有随着母亲的脉搏跳动，才最安全。依照尼罗河的涨落来划分季节，既符合尼罗河的自然韵律，又贴合农时，尽管尼罗河的泛滥有早有晚、有长有短，但这对埃及农民而言根本无所谓，他们所关心的只是泛滥是否到来，农业是否有保障。古埃及文明是一个以农耕为基础的文明，国家的命脉全系于农业收成的好坏，人民的生活也赖于此。只要尼罗河能够正常地泛滥，只要这种规律一点也不破坏农时，哪怕再不精确，他们也乐意接受。这同中国广大的农村一样，虽然知道阳历，但仍惯于用阴历来安排农时，许多农谚也是依阴历来说明季节变化的。之所以如此，只能有一个解释：它比较实用，比较贴合自然的韵律。同时，一种历法一旦形成，那习惯的惯性便会持续很久。以尼罗河涨落为基础的钦定年每 4 年少 1 天，后来亦被埃及书吏发现，托勒密三世亦曾颁布诏书，试图加以纠正，但埃及人并未接受。

我们只从尼罗河的泛滥而推演到自然历法之不精确云云，但是如果我们逆推，也就是从历法的精确与固定性质反推到尼罗河泛滥，我们便会得到一种启示。也就是，古埃及人把精确的历法同易变的尼罗河联系在一起，是想用历法来控制 and 命令尼罗河，想让尼罗河的泛滥与消退像历法一样准确及时。这种作法完全符合古代社会人们的心理和特点。在古代，人类尚处于幼稚阶段，对自然的依赖性很大。在他们的心目中，自然条件并非自然形成，而是有某种神灵在作怪，如果供奉得使神祇高兴，便会风调雨顺，如果人们一时疏忽冒犯神灵，或这位神祇不顾人之敬奉而肆意妄为，以至于给人们的生活造成很大的破坏，那该怎么办？难道就只能坐等而逆来顺受吗？决不是，古代人有调解人神矛盾的办法，那便是巫术。在巫术活动中，人无疑成了主动者，其对手大自然便成了被动者。古埃及人又何尝不如此呢？他们并不像我们那样了解尼罗河水的泛滥是由源头高山的积雪及融化所致，而认为是由伊西斯的眼泪造成的，哈辟神操纵着这河水。因此，他们必须周到地侍奉他们，因为古埃及人无法忍受哪怕是一年的泛滥不至。因而，在享受这种上天赐礼的同时，他们的心也不免始终悬悬，为得到某种安定的保证，他们也便实施某种类似巫术的办法来对神祇的所作所为进行控制，历法便是手段之一。历法本身的特性是精确、固定，那么，既然尼罗河水的泛滥周期被划成了历法，那么，它就应该像历法一样精确。

古埃及人为每次泛滥到来而欢呼，庆祝其预测之胜利，现代人却在推测

其历法精确与否，这难道不是一种历史的隔阂吗？

哈辟神的自白

有一位神祇，一直得到古埃及人的奉祭，人们认为他能给人类提供食物使人类得以生存，又能给植物送来水分使植物得以生长。其象征物在上埃及是荷花——上埃及的国徽，在下埃及是纸莎草——下埃及的国徽。他的形象是一肥胖的男人，满脸络腮胡须，但却有着大肚子及女性乳房，头戴着纸莎草编的王冠，手里拿着盛水的陶罐。每当尼罗河水开始泛滥的那一天，人们便纷纷往尼罗河里投祭品和纸莎草写的祭品单，祭祀这位神祇并进行狂欢，这位神祇便是尼罗河神，古埃及人称之为哈辟（Hapi）。

为什么古埃及人把哈辟神刻划成这样一副不男不女的尊容呢？难道这纯粹是埃及人的一种特殊幽默吗？决不是，它是古埃及人对尼罗河脾性的生动描绘：既具有女性的阴柔与养育之德，又具有男性的刚烈。其阴柔与养育的一面来自其独特的涨落，这样的涨落那样有规律，世界上任何大河都不可与之匹敌。它每年5月末处于最低潮期，6月，上游开始上涨，8月迅速上涨，一直到9月份，10月份再次上涨后便下降，一直到来年5月末。再次上涨的结果都造成河水泛滥，河水冲出河堤，自动而又全面地灌溉了周围的田地，而且，每次泛滥都给土地带来一层厚厚的淤泥，它肥沃而又湿润，不但便于耕种，而且基本上不用施肥便能生长出好庄稼。这样，农业发展所需要的两个要素——水与沃土，全在这一涨一落之间完成了。其刚烈的一面是说，尼罗河每次泛滥灌溉了周围的土地，但在大部分情况下，也同时淹没了村庄、牲畜甚至居民，好的坏的全被那狂虐的波涛卷光冲毁了，造成的损失不可低估，河水退去后，露出的田野肥沃而又滋润，但这肥沃而又滋润的土地又俨然一片废墟。因而，在得益于尼罗河独特涨落的同时，古埃及人亦不可避免地面临两个艰巨的任务：一是抵挡洪水到来的袭击，把洪灾减至最低程度，二是在河水退去后，在废墟上重建家园。尼罗河不停地涨落循环，他们也就要不不停地重建和搏斗。

因而，哈辟神的双重性格也刻划着古埃及人的理想和特点。他们既要控制泛滥，又要利用泛滥，这是一种矛盾，有效地平衡好这一矛盾是文明发展的关键。要依靠自己的智慧，成功地平衡它，才能使自己摆脱单纯受制于尼罗河涨落的地位，从而自主地利用和改造尼罗河，变害为利，变利为宝，使尼罗河成为真正意义上的赐礼。

拿破仑的震惊

1798年5月，勇敢善战的拿破仑率领3万大军浩浩荡荡开进埃及领土。他们沿着尼罗河南下，意欲征服埃及领土。当他们到达鲁克苏（Luxor）附近时，雄伟的古埃及金字塔及古建筑群突然出现在他们眼前，似乎一下子迈入了几千年前的历史当中。拿破仑和他的士兵都惊呆了，看着这片废墟，情不自禁地放下手中的武器，脑中一片空白，似乎悟到了什么但又说不清道不明。拿破仑更是激动万分，最后，他打破沉寂，站到高处，对那些哑口无言的士

兵们高喊，“士兵们，4千年的历史今天从这些金字塔上面看着你们！”在这经历几千年风风雨雨、傲然屹立的金字塔面前，似乎一切都变得渺小了，变得没有意义了，胜利与失败、光荣与屈辱，世间的纷纷攘攘，人们的尔虞我诈，都成了微不足道的小事。历数几千年风雨，几度王朝兴亡，几度兵戈相见，但一切的一切都随时间的流逝而隐入历史，或被历史淹没得无影无踪，唯这些金字塔和古建筑一直冷漠地注视着人间的沧桑而不为所动，静静地与时间抗衡。面对着它，士兵们无法不把武器抛在地上，无法不变得哑口无言。因为他们分辨不出了历史与现实，也找不到了自己的位置。

拿破仑及其士兵们之所以被震惊，决不只在于金字塔的雄伟，也不在于初次见到金字塔的新奇，而在于金字塔本身所透出的一种内在的力量。这种力量超越了时间和空间，超越了历史与现实，使他们内心发出不自觉地震颤。这种力量是巨大的，足以使他们的心理失去平衡。也许拿破仑并不甘心于这种力量的无形，他要追根究底，找出密封在这种古建筑物之中的秘密。于是，他命令士兵抬来大炮对准金字塔旁神秘的狮身人面像。但是，这种现代化的武器毁去的只是狮身人面像的面容，他们并没有得到解释。那么，使他们震惊的力量到底来自何处呢？

让我们首先在近处审视金字塔。金字塔，巍峨而又高大，在拉斐尔铁塔建成以前，它是世界上最高的建筑物，由几十万块巨石垒成，每块重达几吨。站在它面前，我们无法推知它的重量，任何人，哪怕是了不起的伟人，都会感觉得到自己的渺小，都会在精神上感到无形的压力。这种庞大的体积和重量透出的力，使得我们在它面前直不起腰来，以至于我们会忘记它是一个埋葬死者的死物，而把它看成一个充满无穷之力的巨魔。一方面，它死死地密闭着死者的尸体，另一方面，它又对外透射着庄严的威力，两者的反差会使我们忘记生与死的鸿沟。它的基座宽大而又稳固，牢牢地立于地面，真正具有坚不可摧之势。它已经在那里屹立了几千年，人们也很难想象它有一天会轰然坍塌。向上，三面体的汇集构成一只尖角，直指天空，似乎在用力飞升，极力想投入天母的怀抱。这就如同哥特式建筑一样。哥特式建筑的顶又细又长，轻巧得可以直飞天空。一方面，金字塔牢牢地扎根于大地，另一方面，它又竭力与天空触接，成了连接天与地的阶梯。其意义是不言自明的。法老是万民之主，统治着地上万民，作为拉神之子，又有着不朽的特性，死后必归其在天之父。因而，可以说，金字塔是一座超脱生与死的纪念碑。这雄伟的金字塔把死固定，又把生固定，它揭示着过去，又代表着现在，还昭示着未来，把时间和空间全部凝固在其中，把人类生与死的全部秘密全部体现出来。拿破仑及其士兵所受的震惊不是别的，正是金字塔所代表的永恒与无限对人类有限与狭隘的挑战。

如果说仅是金字塔外表透出的力便使拿破仑感到震惊，那么，金字塔本身所透出的智慧便足以会令他倾倒。金字塔所以成为这种形状，有一个不断演进的历史，同时也是古埃及的智慧发展史。金字塔的前身为马斯塔巴（Mastaba），是阿拉伯语“凳子”一词的译音。马斯塔巴为梯形墓，也由地下墓穴和地表建筑两部分组成。但这种形状和式样实用成分多而美学成分少。也许古埃及人注意到这一点，于是进行改进。到左塞上（Zoser）时，便出现了六级梯形平顶四面锥体陵墓。建筑家们一次次修改，把马斯塔巴一层

层增高，形成了最初的金字塔。建筑师们大胆尝试，不断创新，使陵墓的建筑水平有了质的飞跃，原先平卧在大地上的陵墓拔地而起，更确切地体现了法老的荣耀。到美杜姆（Medum）时，陵墓成了七级形状，而且，建筑师们把阶梯填平，使之成为一种平直的斜面。这样，经过不断的探索，古埃及人终于走到了真正金字塔的前沿。到第4王朝的开国君主斯尼弗罗（Snefru）时，真正的金字塔出现了。这时共出现两座金字塔，南面的金字塔先以 $54^{\circ}27'$ 的倾斜度建造，但在44.9米高时突然改成 $43^{\circ}22'$ 的斜面内收，最后高度为105米，形成特有的弯塔。弯塔的存在便是当时建筑师们探索和尝试的活见证。也许经过这次失败以后，真正完美的金字塔出现了。北面的那座金字塔便呈现出标准的三面直角锥体。因而，从金字塔的发展过程中，我们看到其中凝聚多少人的智慧和辛劳。

尽管金字塔是一步步发展起来的，但现代人面对金字塔仍然感到扑朔迷离，从而使金字塔永葆迷人的魅力。胡夫（khufu）金字塔用230万块巨石垒成，每块重约3吨，那么，古代人是如何把这些巨石运到建筑工地，又是怎样把它们运到这么高的地方。胡夫金字塔的方位角异常准确，正北，仅偏西 $0^{\circ}23'30''$ ，古埃及人是如何测量和在建筑中进行把握的呢？它的高度乘上十亿大致相当于地球和太阳间的距离，即1.5亿公里，穿过这座金字塔的子午线正好把大陆和海洋平分成为相等的两半，这座金字塔的底面积除以两倍的塔高刚好是著名的圆周率 π ，这些难道都是巧合吗？据说，进入墓室的通风口处还有着强大的磁场，如果在那里手执一把菜刀，那么强大的磁力会使刀刃变得特别锋利。这难道是无意中出现的现象吗？前几年还有报道说，在古埃及金字塔发现了一只灵猫，这种猫种是古埃及时代的种类，现代早已灭绝，那么说，这只猫在金字塔里封闭了几千年，那么，它是如何生活的？这种种现象，不能不使我们倍感神秘不解。甚至有人推测金字塔纯粹为外星人所建造。

如果拿破仑具体地了解了金字塔的这种种特点，那么，他感到的便不再只是震惊，而简直就要匍匐在地，对它顶礼膜拜了。

当我们以现代人的科技和思维而自傲时，往往容易忘却古人，觉得他们都是愚昧落后的过去。其实，现代人正是踩着古人的脚印一步步发展过来的。我们今天仍然处处使用着古人的发明，承继着古人的传统，只是不自觉而已。而古人在某些方面表现出来的聪明才智常使现代人难望其项背。当我们面对那几千年前的金字塔时，谁还会发出“古人不抵现代人”的感叹呢？

光头与假发

古埃及人是一个惯于把头发和胡须剃光的人，他们不愿意让这些毛发乱蓬蓬地自生自灭。希罗多德说，古埃及人只是在面临丧事时，才让头发和胡须生长，其他时间都要把它们剃掉。如果谁不小心忘记了，让毛发生长出来，那便会被人们大大羞辱和嘲笑一番，如果艺术家在画中给某人添上一撇小胡子，那是在说这个人是个不入流的低等人。如果在国王的下巴上留下胡子，那就是在讽刺国王是个玩忽职守的人。当埃及的士兵征战进入亚洲，见到亚洲人保留着头发与胡须，便断定他们邋遢和不雅，因此，亚洲人的长胡须通

常成为埃及士兵取笑的对象。那长发大胡子的希腊人也通常为他们厌恶。这种剃毛发的习俗不只限于埃及本土的人，也要施之于被抓来的外国俘虏。这些俘虏在刚刚到来时，是长着大胡须的，但是一旦他们被编入工作队伍，毛发便不允许再存在，要遵从其主人的习俗，把头发和胡须剃掉，然后戴上一个紧贴头皮的小帽。即使是小孩也不能免于此俗，他们的毛发也要被剃去，只是在前面、边上和后面留下几撮毛。

为什么古埃及人这样厌恶那自然生长的毛发呢？为什么非要整齐划一地把它们去掉呢？希罗多德心中也曾索绕着这一问题，他找到了一个奇怪的解释。他认为，光着头直接接受太阳的曝晒会使人的头颅变硬，从而比长着毛发的人头颅要硬得多。他曾参观过一个战场，在那里埃及人和冈比西斯的军队刚打过仗，尸体仍然散落在那里，波斯人的尸体在一边，埃及人的尸体在另一边。他观察的结果，发现古埃及人的头颅特别坚硬，用大石头都很难把它砸开，而比较起来，波斯人的头颅特别软，用一小块鹅卵石便能把它砸个洞。于是，希罗多德得出结论，古埃及人由于有从小便剃去毛发的习俗，因此，骨头变得越来越硬，而波斯人由于一直让毛发盖住头部，或戴着帽子，不让太阳晒着，因而骨头越来越软。

对希罗多德的这种解释，我们用不着仔细推敲便知没有一点科学道理。那么剃毛发的习俗肯定有其他原因。也许，这种习俗同埃及人特有的洁净有关。古埃及人特别爱干净，尤其在宗教仪式中，不洁被认为是对神的大不敬。因此，当进行祭拜活动时，即使是国王，也必须进行沐浴更衣。对祭司的要求更加严格，他每隔3天便要把全身刮一次，白天和晚上要各洗两次澡。正因为他们这样爱干净，所以不愿让容易藏污纳垢的毛发存在。但是，如果他们真的由于干净才这样做，那么，他们就不会再找一种头发的替代品——假发，我们发现，尽管古埃及人把自然生长的毛发剃掉，但他们却喜爱用假发来装饰头部。事实上，古埃及人很少让自己的头部直接面对太阳，国王和官吏们总是戴着各种各样的假发，普通百姓也通常戴着一种紧贴头皮的小帽。除假发外，他们还有假胡子。他们不喜欢自然生长出的毛发，但却喜好这种不自然的假发，也真是一件令人困惑的事情。

剃去头发与戴上假发确实是一对矛盾的行为，但是，正是在这矛盾中我们找到了答案，明白了古埃及人的用意所在。毛发是自然生长的，它长出的形状和样式，无人能够控制，即使是国王和达官贵人，也可能长出乱蓬蓬或者稀落落的头发，即使是最卑贱的人也可能长出一头漂亮的秀发，这对强调国王光辉形象及有等级之分的古埃及社会来说，这种自然生长的东西不合规矩。相反，假发虽然麻烦，但它们却可以按照人的意愿进行制作，那么，人便能达到控制的目的。这样，根据假发样式的不同，便能一眼分辨出等级。事实上也确实如此，古埃及人的假发也不是随便什么人都能戴的，而且，每种假发的样式都有严格的规定。国王有国王的样式，大臣有大臣的样式，平民有平民的样式，不得僭越，有些下层人则根本无权戴假发，而只能戴一个紧贴头皮的小帽。假胡子也有此讲究。一般人的假胡子较短，只有两英寸长，国王的则很长，底部是方形，神的假胡子则在尾部翘起。这种胡子与头发把神、国王大臣及平民分出等级和秩序。这种行为不但同古埃及人等级观念相联，而且同他们把自然模式化的特点相联，因此，剃去毛发和戴上假发并非一般的爱好，而是有着深刻的政治动机和思想动机。

也许，我们对古埃及人的这种行为感到可笑，其实，可笑的并不只是古

埃及人。中国古代为了使妇女的身体看起来更像妇女，便把她们的天足硬裹成尖头形状；清末，剪或者不剪长辫也便成为革命与否的有力凭证。在欧洲中世纪或近代，戴上一头密密的假发，再穿上一件燕尾服便成为绅士，甚至在现代的欧洲法庭上，法官不戴假发也称不上威严的执法官。说到底，光头也好，假发也好，裹足也好，都只是显示身分与地位的一种标志，手段不同，目的同一。天生的身体大同小异，但生活在社会中的人又确实实各有不同，分成三六九等。人们便想在身体方面略示区别，当身体本身无法区别时，也便采用辅助性的东西，一顶礼帽，一根拐杖，一件衣服便区别出不同。平民穿龙袍为大逆不道，而皇帝穿破衣烂衫亦为不雅，这些东西本身都带上了神圣的意义。睹物如见人，人变得神圣了，衣服和发式也成了专利品。即使是现在，不同行业的人也会以不同的服装加以区别，只是这种区分已失去了原有的等级不同的含义。然而，“以物取人”，“以貌取人”的思想并未在人们头脑中消失，这大概是古人习俗的流传吧！很早很早以前，孔老圣人便后悔“以貌取人，失之子予”，但到现在为止，还有许多人并未在其中悟到点什么，头脑深处仍然演绎着古埃及人“光头与假发”的仪式。

万事家中知

“人在家中坐，便知天下事”。这句话的意思决不是说，一个人整天把自己关在家里，两耳不闻窗外事，便神仙般地什么事都知道了。而是说，这个人虽然由于种种原因待在家里，但他善于利用任何难得的渠道获得外面的信息。应该说，这种人是一种更善于交往的人。古埃及人便善于这种家中的对外交往。尽管家庭一般是一种封闭的所在，但是，他们总是尽可能地建立一个对外开放的渠道。这反映在古埃及人对房屋顶部的设计上。他们的房顶一般都是平平的，有通道直通其上，无论乡村还是城镇都取这一式样，甚至开罗的现代化房巨也没有什么改变。闲坐无事时，人们便会不约而同地爬上屋顶，与邻人攀谈，在闲谈当中，每人便把在外所看到或经历的新鲜事互相传给对方。应该说，在没有报纸等现代通讯设备的时代，这种口传法不失为有效的传播工具，而这种房顶的设计为此充分提供了便利。

据说，在法老时代，一个人在掘葡萄园时，偶然挖到满满一罐黄金，欢喜之余便准备跑回家向妻子报喜，但在路上思忖道，女人的嘴巴是不严的，那样便会丢掉这一财宝。因此得先试验一下妻子是否可靠。于是，他一到家便招呼妻子，说有非常重要的事情要告诉她，问她能否保守秘密，妻子利索地答道：“当然，你看我什么时候背叛过人，到底是什么事啊？”“你真的保证不对别人提起此事吗？”丈夫再次问道，妻子有点急了，说：“我不是告诉你了吗？你怎么这么烦呢，到底什么事呢？”丈夫才开始说：“既然你已保证过，我便告诉你，我身上发生了一件怪事，每天早晨我都会下一个蛋！”说着便从大衣后面拿出一只蛋来。“什么，蛋，太难以置信了！”妻子叫起来。丈夫说：“是的，千真万确！不过，你千万别对别人提起。”妻子说：“我不会对任何人说的，我向你发誓。”“我相信你不会说的。”说完，丈夫便离开家。不一会儿，她妻子爬上房顶平台，看到邻家房顶上的一位邻居，便举手招呼她，加着小心说：“唉！大妹子，我丈夫身上发生了一件怪事，你能肯定不告诉其他人吗？”“当然，不会的，什么事啊，告诉我吧！”这位妻子说，“我丈夫每天早晨都下10个蛋”，“什么，10个蛋”，那位邻人吃惊不小，“是的，他给我看了，这难道不怪吗？但你不可对别人提及。”

说完，这位妻子便下楼了。不久，另一位邻家妇女从自家房顶平台上露面了，第一个邻居把这个故事向她又讲述了一遍，同样要她保守秘密，只是把蛋的数量由 10 个增加到 20 个。就这样，这一秘密一个个地由房顶平台传播开来，蛋的数量也增加到 100 个。不久以后，这一传闻便最后传到那位丈夫耳朵里，这位自称会下蛋的人大知道这个故事是怎么传播的了，于是不敢冒着丢掉财主的危险而信任自己那位善保守秘密的妻子了。

这则传说颇类似中国“三人成虎”的故事，意在讽刺那种以讹传讹的现象。但这个故事本身也确实突出了古埃及屋顶的妙用，一个消息的传播竟然是通过足不出户来完成的，这实在难以令人置信。尽管这则故事本身确实有点夸张，但也部分道出了古埃及人善于交往的意识，即使是趋向封闭的房屋也有接受和传播消息的渠道。据说，这则故事本身也是靠代代的口传而流传至今的，那更应该赞美古埃及人对屋顶的构思了。

哀莫大于心死

中王国时期，一位国王的大臣在航海远征中失败，非常沮丧，有种万事皆休的感觉。但他的一位侍从却非常乐观，面对逆境，竭力使自己的主人振作起来。他给这位大臣讲了自己曾经遇到过的海难以及怎样靠毅力战胜困难而活的经历：有一次，他同 120 名精选的优良士兵奉命渡海前往国王的矿山，这些人的心比狮子还要坚强。但是，天有不测风云，在海上遇到了暴风雨，大船被大浪打翻了，其他人全部葬身海底，只有他侥幸被波涛冲到一个小岛上。这里没有人烟，只有一些果树，于是他孤独地寻找果实，聊以充饥。就在这时，一条巨蟒出现了，一口衔住他，把他带到它居住的地方。巨蟒听了他的遭遇后，甚为同情，便对他讲述了自己所遇到的一次苦难，巨蟒来到这小岛上时，和它在一起的还有兄弟姐妹和孩子，一共 75 条蟒。但是，有一天突遭横祸，一颗星陨落，燃起的火焰包围了他们，他们都被活活烧死，碰巧这只蟒没同他们在一起，才免遭此祸。面对着已死群蟒的尸骨，他痛不欲生。巨蟒在讲完了自己的亲身经历后，便安慰水手说，“如果你勇敢，并能控制住自己的感情，你将拥抱你的孩子，亲吻你的妻子，你将会看到你的家，你将会与你的兄弟们重逢。”巨蟒还告诉他，“你一离开这个地方，就再也不会看到这个岛了，它将会变成水。”事实正如巨蟒所说的那样，后来，一条小船来到这里，把他带走了。

安慰不幸的人的最大秘诀是说自己比他更不幸，也许这位侍从深深知道这个道理。因而，面对这位沮丧万分的大臣，他讲述了两则亲身经历的更不幸的事情，以使这位大臣在比较中找到心理上的平衡，恢复将死的心。虽然那位大臣并没有因他的故事而振作起来，反过来说，“不要白费口舌，我的朋友，一只鹅早晨就要被杀掉，谁还会在黎明前再给它喂水呢？”但是，侍从却借巨蟒之口说出一个道理：哀莫大于心死，拯救自己的只能是自己的意志，如果在困难面前一味地绝望、怨愤，那只会增加自己的心理负担，只能使面前的困难更加困难。只有保持乐观的精神，振作而头脑冷静，才能克服困难而得救。故事中的小岛其实是一个虚幻的存在，侍从能够到达小岛并暂

参见威尔金森：《古埃及生活和风俗》，纽约博南泽出版社，1989 年版，第 24 页。

参见汉尼希、朱烈烈：《人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求实》，浙江人民出版社，1988 年版，第 89 页。

时活下来，是他的意志和信心被巨蟒或神灵所感动，它专为勇敢的人设置，是对勇敢者的奖赏。

这个故事本身虽然是讲遇难水手的故事，但是，在这个故事中却寄托了占埃及人的理想和对生活的理解，也就是，人生在世，要做一个乐观的人，不论遇到多大困难，都要抱定生的希望。关于古埃及人的这种性格，拉尔夫等在《世界文明史》中作了中肯的描述：“埃及人的人生观一般是泰然处世，顺其自然，不大受比较浅薄的迷信观念的约束，相反，美索不达米亚的人生观则是阴郁消沉，忧心忡忡。”这种乐观的精神充分体现在他们的死亡观念中。对死后的世界，许多民族都会把它描绘为一个可怖的所在，要么烈火熊熊，要么寒冷彻骨，人们在这里要受到难挨的煎熬。中国冥界的凶神恶煞令人望而生畏，而但丁笔下的地狱和炼狱更使人不寒而栗，因而面对死，人人自畏。但在古埃及人的眼里，来世也并没有什么凶神恶煞，只是他们熟悉的几位神祇，对死后的描绘更多的是天堂的景象，对死后的惩罚似乎并没有什么具体的描写。事实上，在古埃及人的文献中很少有死亡这样的字眼。这种乐观的性格也充分体现在他们的享乐主义方面。每逢河水泛滥季节，便是他们大摆筵宴之时。这时，农事结束，人们便聚在一起，谈古说今，对酒当歌，不论男女，必一醉方休，伴随着酒香，音乐袅袅升起，善舞者则跳起优雅的舞蹈。一个喜欢酒与舞乐的民族，谁也不能说它不是一个快乐的民族。

人生在世，无法事事顺遂，总会碰到这样或那样的困难。唯有那些在逆境中不心灰意冷，积极乐观的人，才最能享受到胜利的喜悦，否则便会被困难压倒。那头巨蟒和那个侍从向我们指出的就是这一点。

一醉方休

古埃及人的的确确是一个善饮酒的民族，一年中，他们花费大量的时间和精力酿造甘醇，不但供当年所需，还进行窖藏。由于长年积累的经验，他们不但早就懂得了酒越陈越香的道理，而且还有自己对酒的鉴赏标准，他们说：马拉奥提克的葡萄以甜著称，用它造出的酒“色白、质佳，柔和中透着香甜，一点也不烈”。它不但以其芳香著称，而且还有延年益寿之功效。然而，“与特尼奥提克酒相比，马拉奥提克酒便逊色了。特尼奥提克酒因出产于特尼亚而得名，其色灰白，其状稠厚，加水后便渐渐稀释，酒倒出后味同蜂蜜；除了味道可口之外，而且芳香浓郁，烈度也不大”。在尼罗河谷中还有许多其他葡萄园，它们制造出的酒都很有名，但各自的颜色与味道均不同，在这些葡萄园中，“安泰拉所产的酒是最佳的”。泰白德产的酒特别柔和，尤其是科普特酒，“有病的人喝了也不会有所不适，甚至在发高烧时也能喝”。对这么多不同酒都能细致地品出其味道，指出其优劣所在，如果不是善饮之徒，是万难做到的。

看起来，古埃及的神也是善饮酒的，因为在奉献仪式上，酒是少不了的。据希罗多德说，古埃及人的献祭一般都用酒祭奠开始，把一些酒洒在地上。但神用酒是有节制的，许多种酒是不能进入庙宇的，祭司也不能贪杯，甚至

菲利普·李·拉尔夫、爱德华·麦克诺尔·伯恩斯：《世界文明史》，诺顿出版公司，1982年版，第49—50页。

威尔金森：《古埃及人的生活和风俗》，纽约博南泽出版社，1989年版，第56页。

有记载说，祭司是被禁止喝酒的。至于在一般人的日常生活中，对酒则是百无禁忌的，而且大人小孩妇女一视同仁。也许是饮酒醉酒太普遍了，所以古埃及工匠和画家在精心雕刻严肃的神及法老之外，还抽出闲暇描绘当时人们的醉酒场面，这在古埃及遗留下来的文献中不乏其例，一位衣言人时刻意打扮的贵妇坐在矮凳上，也许是正参加某一个宴会或酒会，饮着饮着酒忽然觉得不行了，侍女赶忙去拿盆，但还是晚了一步，这位贵妇回身便吐，污秽物由口到地上形成一条小溪，侍女把手伸向这位贵妇的额头，也许正在看她是否昏然不觉。如果说女子的醉态还算文雅，男子则全然不同了，他们非要横卧酒场，一醉方休为止。自己回家是不可能的了，一定需要别人的帮助，或三个人用头搭成人床，把醉汉顶回家，或两个人像抬轿子一样把他抬回家。画家们能把这些醉酒场面画下来并使之流传，说明当时饮酒并不算一种不良嗜好，醉酒亦不失风度。

其实，古埃及人的饮酒并不仅限于宴会或酒会上。无论上埃及还是下埃及，酒都是人们普遍喜爱的一种饮料。因此，在古埃及酒的消耗量非常大。尽管他们大量生产，大量库存，还是经常不能满足需要，每年要从腓尼基（phoenicia）和希腊进口大量的酒。

酒是一种不易变质的东西，而且，贮放的时间越长，它越是香甜。古埃及人把粮食、葡萄等大量制成酒，这本身便有着重要的意义。粮食、葡萄等都是不易长期储存的东西，一有不慎，便会发霉变质，它们的价值随时间的延长而消损和失去，而人们辛苦劳作的辛劳也便随着这种腐烂而化为乌有。但是，把它们制成酒却避免出现这种情况。酒不但不会失去价值，还会逐步升值，这成了一种再创造的劳动。当古埃及人举杯共饮时，他们付出的汗水得到了充分的补偿。

人们常把酒与“愁”联系在一起，所谓“抽刀断水水更流，借酒消愁愁更愁”便是很好的写照。但是，古埃及人的饮酒很难与“消愁”联系在一起。古埃及人一般是在尼罗河开始上涨时便摆开酒宴，这时，作物收割完毕，粮食入仓，人们便以酒会友，对酒当歌，表达丰收的喜悦，享受生活中的乐趣。此时，古埃及人个个都是酒仙、酒圣，但不是酒鬼，因为这是喜庆的酒，是对一年辛劳的奖赏。尽管在宴会上，通常有着搬上一具木乃伊对狂欢的人进行训诫的仪式，但也只是提醒人们略加节制而已。它冲淡不了节日般的氛围，反而促使人们更加珍惜和热爱生活。

饭后傲示

人们进餐完毕，主人命人把一具木乃伊模型搬到饭桌上来，以娱宾客，并对客人们说：互相爱吧，别觉得自己活得很长而尽做坏事，实际人生太短暂了。这种古埃及的故事不只希罗多德讲过，其他人也描述过：我们正在喝酒，进行享受和娱乐，一个仆人把一个人的银制模型搬上来，这个模型的各个关节及脊椎骨都是活动的，可以向各个方向扳来扳去。这样在桌上演示二三次，利用弹力，作出各种各样的姿势后，便有人说，唉，多可怜啊，人真是无用！当死亡把我们领走时，我们都会变成这个样子，因此，趁我们活着

的时候，就好好地活吧。

实际上，这种饭后儆示已成了一种惯例，就像饭后甜点一样必不可少。应该说，把一个死人模型搬到饭桌上，然后再给兴致勃勃的客人们一通教训，是一件很煞风景的事。而古埃及人偏偏要选择吃饭这样的场合来表演这样一种节目，其原因不是别的，正是为了表达他们对生活的复杂而又矛盾的心情。

举行宴会确实是难得的享受时刻。而且，古埃及人举行宴会是特别讲究排场的。餐桌上杯盘罗列，单是肉类就有牛、羊、羚、羚羊、鹅、鸭、水鸭、鹌鹑和其他鸟类，蔬菜更是多得不可胜数。

人们在尽兴地吃喝之时，今世的烦恼和来世的忧虑，似乎统统被那美酒冲到九霄之外了。在昏昏然之中，他们也似乎领略到了生活的“真谛”。生活不是别的，生活的乐趣不在别处，就在此时此地。因此，他们只希望这种时刻永不消失，希望这种宴乐的享受一直能够保持下去。他们感谢生活，感谢上天的赐与，更感到人生的短暂。宴会的享受是无比幸福的，但天下又没有不散的筵席，这种对比更使他们增强了对人生的认识：生命只是暂时的逗留，是漫漫征途中的一个客栈。

如果说宴会的时刻使宾客们暂时超脱了现实，达到一种虚幻的理想境界，那么，主人饭后拾出死者的木乃伊并进行一通教训，无非是再把人们从梦中拉回现实。这实际上是在告诉人们，宴乐本身虽然是美好的，但它并不是真实的生活，生活本身还有很多忧虑，比如人的短暂易逝，人死后的命运，怎样去努力获得较好的生活……这种作法本身一方面在鼓励人们尽情享受生活，一方面又劝诫人们有所节制，不要乐而忘忧，乐极生悲，不要无度地享受而忘记了真实的生活。因此，那煞风景的木乃伊无啻于一副醒酒剂，使人们在大吃大喝的狂热中冷静下来，从而对真实的生活作更深刻的思考。

古埃及人的这种矛盾情感其实道出了一直困扰着每一代人的矛盾人生观。人要吃要穿的身体特点，决定着人是一个享乐的动物，可以说，享乐是人的本能之一。饱啖一顿美餐，会使人心满意足，穿上一件漂亮衣服，会使人高兴多日，陶醉在迷人的音乐中会使人如痴如醉，而扭动在狂热的舞潮中也会使人忘却一切。所谓借酒消愁，并不是指酒真有解愁的功效，而是说在享乐之中，其他的忧愁被暂时放置脑后了。但是，天上不会掉下馅饼，如果没有供享受的东西，所谓享乐只不过是一句空话，一切的获得均要靠人的双手去创造，去劳动。因而，与享乐对立，便出现另一种人生观，它鼓励人们要勤劳，要克勤克俭，要压制人的欲望，虽不至陷入苦行，但至少挥霍有度。正是这两种有所区别但又相辅相成的态度构成了生活的基本主题。其实，这两种态度正是一个事物的两个方面。人要享乐，便首先要创造供享乐的财富，有了财富下去享受，也便失却了劳动的意义。当今世界，在鼓励人们提高技术，改进工作方法，争取更大效益，创造更多财富的同时，也不忘提倡人们改善生活，鼓励消费。其实这也是那种矛盾人生观的反映。

追逐命运

从前，古埃及有一位国王，因无子嗣而终日愁苦不堪。后来向神祈祷，妻子怀孕生一男孩。但众神又宣告“他得死于一头鳄鱼，或者一条蛇，或者一只狗”。国王心中很悲伤，为使王子能逃脱厄运，命人在沙漠上造了一个

府第，使王子不得外出。等孩子稍为长大后，有一天站在屋顶上，看见一只狗跟在一个人的背后跑着，便央求给他找一只来。国王怕他烦闷，便找一只小哈巴狗给他。长大成人后，王子认为自己既然注定要有厄运，关起来有什么用，于是开始出外漫游，随身携带有各式各样的武器，还有那只小哈巴狗。后来漫游到西亚哈拉依那地方，与当地酋长的独生女儿结了婚。婚后，他把自己命中注定要遭受厄运的事告诉了自己的妻子，妻子劝他杀掉那只狗，他不肯。于是，各方面注意防范。一天，他手下的一名大力士把爬到城边的一头鳄鱼捆了起来，使他逃脱了鳄鱼的威胁。一天晚上，当他熟睡的时候，他妻子又把爬出洞来咬他的一条蛇杀死，这样就排除了他的第二十厄运。他和他妻子相信，他也一定会摆脱第三种厄运。但不久，王子带着狗去散步，狗冲进河里，王子也下了河，这时，那头鳄鱼跑出来，对青年说，“我就是你要你性命的东西，跟在你后头……”（纸草至此中断）。

在这篇故事中，神为国王赐予但又预定王子必死的厄运，说明当时在古埃及社会，神谕在人们日常生活中有着很大的作用。在当时的古埃及，许多问题通过神谕来解决，土地上的最高长官，甚至国王职位，偶然也通过神的启示来填补。财产方面的争端亦参考神谕解决。许多纸草中描绘有神决定一坟墓的所有权，神判定一所房子的归属，神找到偷盗之人等等。这表明，神涉足人们的日常生活，无所不能，无所不晓。

但是，这位国王和王子却并不是坐以待毙，等待厄运降临到头上，而是起而与命运抗争。老国王面对厄运，采取消极的防范措施，把神所预言的能伤害王子的动物统统拒之门外，从而打破神谕。王子本人则采取了更积极的态度，他不像父王那样在惶恐中进行防范，而是笑对厄运，明知狗能伤害他，他偏要有一只狗，明知外出漫游很危险，他偏要去漫游，甚至远离埃及，到达国外，似乎在积极寻找那所预言的厄运并与之斗法。一条鳄鱼被捉住了，一条蛇被杀死了，他成功地摆脱了二次厄运。而且坚信会摆脱第三次厄运。虽然最后王子的结果，我们不得而知，但是，从残留的故事中，我们便可看出，此时人们已不再完全听从命运的安排，而具有了一种人的主体意识。尽管命运在冥冥中的力量可能非常强大，但人有权力自己把握自己。尽管最后可能仍无法摆脱命运的摆布，但人依靠自己的意志抗争过了，也实实在在地生活过了，由此而具有了生命的意义。

人们常说“君子不与命争”，并以此作为自己放弃努力的借口。其实，最先说出这句话的人一定是一位饱经沧桑，历尽生活磨难的人。他一生坎坷，追求某种理想，但最终未能实现，感叹之余，他道出了这句话。这句话并非他放弃努力与抗争的遁辞，而是对自己一生的总结。他太注重抗争的结果了，所以他不能接受未达目标的结果，因而感到遗憾。命运总是与目标和理想联系在一起，当一个人为自己设定了目标时，也便为自己设定了命运，他要一生努力去实现。达到了目标，便认为运气好，实现不了目标便认为命运不济。其实，人的真正价值在于为达到目的而付出的努力，无论实现与否都不肯放弃的人，才是生活的强者。

陶德臻、彭端瑞主编：《东方文学名著讲话》，宁夏人民出版社，1987年版，第25页。

詹姆斯：《古埃及历史导引》，大英博物馆出版社，1989年版，第109页。

第三章 超越生死和人神的平等

自我二元，亦生亦死

古埃及人看到死，但更肯定了生命，在他们的眼中，生命是永恒的，死亡是暂时的，只是一种转变或转移，“死亡这个词在金字塔经文中从未出现过，除非是用在否定的意义上或用在一个人身上，我们一遍一遍地听到的是这种不屈不挠的信念，‘死人活着’。”同理解自然现象一样，他们对变化有一种特定的理解。他们认为，变化只不过是宇宙不变秩序的一部分，对人而言也是这样，生存是永恒的，死亡只是永恒之中的变化。这一观念的形成与他们对人格构成的理解有着密切的关系。他们把人本身看成二元构成体，这种二元成分之间形成一种繁复的转换体系。

在古埃及人的认识中，“卡”（Ka）是一个比较古老的概念。我们把它翻译成“灵”（Spirii）或“偶体”（Double）。古埃及人认为，人格是由身体与“卡”简单构成的，人一出生，“卡”便已存在，而且一直到人死后仍继续存在。“卡”并非人所独有，任何物体，包括人所制造的器物也皆有“卡”，但人们并不能看到它。他们认为，在人睡觉或主体处于昏迷状态时，“卡”能离开人的身体，然后，它游荡着观察和拜访他人他地。当一个人做梦梦见已故的老朋友时，他相信，他的灵与朋友之灵相遇，因而梦境是真实发生的故事。平时，“卡”存在于人体之中，靠身体所需要的食物和饮料的“卡”来供养。人死后，只要尸体还在，也还需要供养，这些东西须在墓中提供给它。因而，‘卡’是保持了实物性最大的因素，也可以说是人身上最守旧的因素。护卫灵要吃要喝要穿，饮食是面包、啤酒、烤鹅三品。”假如“卡”受到冷落，以致忍饥挨饿，它能离开坟墓，作祟于冒犯者的周围。为了不使“卡”流浪，人们往往在路边提供“灵室”（soul House）。更经常的是，人们在墓中放置一木制或石制的雕像供其使用，以便为那些未经化身的灵找到物质依附体。

埃及人所谓的“巴”令我们迷惑，它与“卡”相似但又不同，我们译之为“魂”（soul），其真正的含义为“生气”、“化身”。与“卡”一样，它也需要营养品，与尸体也有着依附关系，他长着人手人形，但却是鸟的形状，一直盘旋在木乃伊的上面。但它又与“卡”不同。在人生前，巴并不存在，只是人死后它才出现，“它不是生者的一部分，但却是死者的全部。”也就是说，人死后，可以化身为“巴”，继续存活。在古埃及人看来，死者的人格便是由“巴”和尸体所构成。

“亚库”（Akhu）在埃及人的信仰中是另外一种概念，可译为“变形了的精神”（Transfigured Spirit）。古埃及人认为，人死后可化身为“亚库”，也就是不依赖于任何物质或肉体的纯粹精神，它可进入无变化的存在，或加入到群星之中。这样，古埃及人为看不见摸不着的思想和意识也找到了偶体。

严格分析起来，我们很难看它们的含义以及它们之间的联系或区别，但

E·E·埃文斯——普里查德：《原始宗教理论》，克拉莱德出版社，1984年版，第23页。

约·阿·克雷维列夫：《宗教史》，中国社会科学出版社，1981年版，第75页。

M·法兰克福：《古代埃及宗教》，哥伦比亚大学出版社，1949年版，第97页。

我们显然能够把握住它们的内核。无论“卡”、“巴”、“亚库”都无非是一种不同于肉体的精神，是肉体、灵魂二元论的一种复杂化的表现。追溯其原因，我们可以看出，这种复杂的人格信仰残留着更加原始的万物有灵论的信仰，即任何东西，无论是动物、植物还是器具皆具灵魂，因而他们相信，万物有“卡”，人死后便分离出“巴”，即使精神、意志和意愿等也皆有其“卡”，即“亚库”。我们只要注意一下埃及人对名字的崇拜便能理解这一点。埃及人称名字为“伦”（Ran），他们认为名字之中有着魔力，名字本身也有着一种精神上的幽灵，名与灵同义，因而，叫着一个人的名字便能施害于其人。为了防止他人暗害，每人皆须有两个名字，一为常用的小名或好名，一为秘不宣人、不太使用的“真名或大名”。在这种信仰中反映出来的原始万物有灵论以及对原始巫术的信仰是相当明显的。另外，埃及人之所以有这么复杂的灵魂概念，大概是某种历史积淀的结果，是各种不同信仰，各时期不同信仰互相交织的结果。

就“卡”或“巴”等的特征和含义而言，一方面，“卡”或“巴”能脱离肉体而存在，睡梦中，“卡”可离人而去，人死后，“卡”仍继续存在；“巴”也能成为人身鸟形，盘旋在尸体周围。这反映出埃及人的一种思想，即，人死后能继续存在，但并非生者自己存在，而是一种精神上的存在。“亚库”的出现更证明了这种看法。但埃及人并未满足于人在来世继续存在的信仰，他们更执着于复活。因而，在他们眼里，“卡”或“巴”又不能脱离物质肉体，“卡”的生存依赖于尸体的保存完整，一旦尸体化作朽土，“卡”便不再存在；“巴”则盘旋在尸体周围，睁着眼睛，极力寻找重新进入木乃伊的机会。更有意思的是，无论“卡”还是“巴”，都不能离开食物、饮料等营养品，否则，它们也会饥馑而亡。也就是说，“卡”或“巴”最终都不能脱离肉体，也离不开生者的供奉品，因而也就与生者有着千丝万缕的联系。因而，只要生者一直不间断地为死者供奉物品，只要妥善保存“卡”或“巴”的住所——人体，那么，一旦“卡”或“巴”重新进入人体，那么，人便能真正复活。埃及人在自我二元的理论中倾注的正是这种感情。

古埃及人的自我二元理论告诉我们，复活与再生不能靠别人或神祇，而是靠人格的自我完善，人本身便存在着再生的基因和转换体系，只要你珍惜自身，不但照顾好肉体，也照顾好与肉体同在的灵，那人人都有复活的可能，这与把再生的希望寄托于神之救赎的宗教相比，多了一份人的自我努力意识。少了一份无奈与无助。这实际上说，世上本无救世主，每个人都是自己的上帝，拯救自己的是自己。

天堂在现世中

关于古埃及人的日常生活，我们往往能在坟墓中找到有关的描绘，而坟墓中描绘的日常生活场景，其实正是古埃及人心中天堂的景象。古埃及人正是依照现世而塑造了天堂。

在萨卡拉墓中，有一位名字叫做“替”的人的坟墓，其壁画便描绘了天堂中的景象。在那里，我们看到，“替”（Shawabits）的形象正在视察他的家禽和牧场。更深入墓内，我们看见他和他的妻子坐在一起，僮仆们排成行

列献上鲜花、水果、小兽等等。当我们到达主要享堂之后，我们感觉到仿佛又重新生活在古埃及一般，在这里可以看见 4000 多年以前的生活过程。我们发现“替”的庄严的形象正在他的领地上散步，后面跟着一大群仆人和狗，他正在一艘船上享用野餐，或者在稠密的纸草丛中狩猎河马。我们看见各种各样的飞禽在高的芦苇顶上筑巢，各种各样的鱼类在清水里游动。我们又看见沼泽区的住民，这是一些粗野的人类，他们靠利用沼泽中的芦苇或其他纤维编成绳索、渔网和席子来维持贫困的生活；我们也看见渔民和捕禽的人。在另外一堵墙上，我们看见男男女女在田野上工作；造船的工人在工作，他们锯着木头，制造船的各个组成部分；我们还看见一个老年牧人，站在那儿和农民闲聊天，他不仅浪费了别人的时间，也浪费了自己的时间。最有趣的是市场的情景，很多男女在做买卖，由于当时还没有钱币，一切都是用物物交换进行的，但是他们有一定的交换单位叫“谢脱”，用它来决定一定数量货物的价值。货物的持有者并不在等待顾客上浪费时间，而是在市场上积极地兜售，或是在制造他们出卖的东西。有些人在卖草鞋，有些人在卖拐杖，有些人在卖陶器，有些人在卖布匹。

在古埃及人的天堂里，没有神秘也没有神圣的成分，人们在这里过着和现世大致差不多的生活，天堂无非是现世的翻版，只不过略有改善，在这里，人们还要耕作，但每一次耕作都会获得丰收，而且，这里没有疾病和忧虑。改善的另一方面在于，能够在天堂中过上这种“现世”生活的人是经过奥西里斯神挑选过的人，任何善良的，不冒犯奥西里斯的人，在死后都会进入奥西里斯的天国，这是对正直生活的报酬。古埃及人对天堂的描绘说明，古埃及人是一个注重死的民族，但更是一个注重现世的民族，他们不把死和天堂看作是对生和现世的否定，而看成是一种升华和延续，死是为了更好的生。

对天堂景象描绘得不同，能够反映出民族的特点，如果一个民族把天堂和现世描绘得截然相反，认为天堂是至善至美的境界，那么这个民族必然是一个不安于现状，始终想改变现状，追求理想的民族。相反，把天堂描绘为现世的翻版，或者是略有改善的现世，那么，这个民族必然是一个带有保守特色的稳健的民族。事事围绕一个基本点出发，只在现有的东西上加上一些成分，通过修补而趋完美，从不愿轰轰烈烈地打碎和重建。古埃及正是具有这样一种性格的民族。在他们眼里看到的多为已有的东西，而更多的没有的东西却往往想不到或视而不见，而这种行事特点虽然稳健，但也缺乏激情。

乐趣在生活中

在后托勒密时代 (Post-ptolemaic Age) 的一根石柱上，描述着一位死去的妇人从坟墓中向其丈夫的诉说。她说：“我的哥哥，我的亲人，我的朋友，最最伟大的工匠，别不喝，不吃，不醉，不爱。要欢娱，日夜随心所欲。别让焦虑在心头。人生几何？西方（死者之地）只不过是寂晴之所，居住其中的人忧郁不堪。最荣耀的人像神一样长眠，不能醒转来看看弟兄，不能看顾父母，无妻无子……我只愿汲水而饮，迎着北风站在尼罗河畔。”

费里克：《埃及古代史》，科学出版社，1956年版，第28—29页。

詹姆斯：《古代埃及导引》，大英博物馆出版社，1989年版，第103页。

这是死者对生者的忠告，其实也正是生者对死亡的思索。她告诉在世的人们，死不足羨，死亡只不过是无痛亦无幸福的长眠境界，没有欲望也没有希望，一切都不再有意义。相比较而言，现世倒是一个幸福的所在。尽管生活在现世会有诸多烦恼，但是，人们在实际生活中有所希望，有所祈盼，有着追逐幸福的机会。虽然吃喝、醉酒、爱欲是最普通不过的东西，但幸福就蕴含在其中。人生不过就几十年，因此，人们要好好地生活，生活得有乐趣，有价值。

古埃及人对死亡的描绘很多，但是以这样的观点来理解死亡，却并不多见。在一般人的看法中，死亡只是从一个世界走进另一个世界，两个世界之间并无太大的差别。在他们的服里，死亡并不是长眠，死去的人也不是没有欲望。但是，在这一碑刻中，死亡则完全变成了另一种情形。在这里，死者与生者的世界截然不同。人处于长眠不醒的境地，虽然抛却了世上的一切烦恼，但也同时抛却了世间的一切幸福，时间也变得无意义。虽然人人达到了永恒，但这是一种死气沉沉的永恒，是一种可怕的寂静。如果说，一般人的看法是按照一种宗教观点和理想化的标准去描绘死后世界的话，那么，这则碑刻却是对死亡本身进行的客观剖析。尽管一般人描绘的天堂丰富多彩，但是，从没有人真正见到过，尽管人们描绘死去的人会像生者一样地在来世生活，但是谁也未能亲眼见过死去的人归来，亲口听他们诉说。而人们能见到的，只是死者静静地躺在坟墓里，不能行动，不能言语，无法吃，无法喝，陪伴他们只是坟墓那狭小的空间和一片漆黑。那位在碑刻上留下言语的人敢于逆潮流而思而言，说明他已经开始对死亡作更进一步的思考，对那种大团圆式的死亡结局开始怀疑并提出挑战。

与有始无终的死亡相比，现世生活虽然短暂，但更富有意义。碑刻主人对生活的羡慕并不只在于其中有享乐，有幸福，还在于其中有痛苦、有磨难。生活正因为有酸甜苦辣，才显得丰富多彩和有意义。人生在世，会遇到很多困难，经受许多苦难，但至少还有成功后的喜悦，努力后的奖赏。曲折波动的生活之途才能使人真正感到自己的存在。吃、喝、爱欲，父母兄弟团聚享受亲情，虽然没有什么特别，但与无意义的死亡相比，它们都是值得珍惜的。迎着北风站在尼罗河畔尽管会感到刺骨的冷，但是同时也能感受到生命的颤动。

这则碑刻启示我们，要完全地接受生活，不但享受生活中的幸福，也要接受生活中的痛苦。要用尽自己的心灵去感受。正因为生命的短暂才使这一切更有意义。人们千万不要用死去逃避生活，死不会使人得到什么，反而会使人失去一切。

生死循环，天人合一

奥西里斯原为一植物神，掌管植物的荣枯。但是，后来埃及人让他经历了一次死而复活的过程而成为冥王。发生在奥西里斯神身上的这一转变决非出于偶然，而是蕴含着古埃及对人和自然界的特定认识，即，万物生死循环，永无休止，人类也不例外。

要理解这一点，有必要先观察一下埃及人所处的环境。在广袤的埃及大地上，有一狭长的尼罗河冲积而成的绿洲，周围是极目难尽的漫漫沙漠。尼罗河每年6月份开始上涨，4—6月份开始干涸；肥沃土壤、植物的繁盛使他

们充满活力，可怕的沙漠、河流的干涸又使他们感到末日将尽，这种环境的反差使他们认识到自然的循环。此外，太阳的升落、月亮的圆缺更加强了他们对这方面的认识：万物生生死死、交替而往。

既然植物、天体皆有生、死循环，那么人是否独立于这一循环之外呢？埃及人认为人也无法摆脱这一循环，因为，“生命在其最低的形式和最高的形式中，都有同样的尊严，人与动物和植物全部处在同一层次上。”因而，既然人处在自然之中，是自然的一个并不独特的成分，那么，人也免不了这一循环。人的生死也不可避免地操纵在一位神祇之手中，它必须具有和植物神相等或相似的性质。于是，他们选择了奥西里斯，由他来控制人的生死。因而，我们说，奥西里斯由植物神转为死者之王，并不是其内在本质发生变化，而是其内涵的扩大。古埃及人把生、死、复活的经历赋予奥西里斯，正是加强了人与自然相统一这一观念。明白了这一点，我们就能理解，为什么埃及人每年皆在尼罗河泛滥的最后一个月举行盛大节日，庆祝奥西里斯的复活。据铭文记载，庆典一般持续 18 天，届时将举行耕作、播种仪式，并以土壤和谷物为奥西里斯造像。据普鲁塔克记载：“奥西里斯埋葬之时，恰逢谷物播种，当他死而复生，重返人间，嫩芽正破土滋生”。其含义相当明显，奥西里斯作为植物神又作为冥王，从自己重生的象征中吸取了力量，与自然界的循环合为一体。

但人又到底不同于动植物，也不同于尼罗河。就植物而言，他们既可以看到它的生长，又看到了它的枯萎；就尼罗河而言，人们亲眼看到它在某一季节泛滥，在某一季节干涸。但人就不同，谁也没有看到死去的人再次复活。这使他们困惑，但他们再困惑，也不会承认“人死即灭”这一观点。首先，这不符合他们对宇宙秩序的认识。他们认为，“只有与宇宙生活的韵律合拍的变化才有其意义，秩序混乱意味着毫无用处，所以是有害的”。既然天体的运动、季节的交替、月亮的圆缺、植物的枯盛、尼罗河的涨落周期性地构成了建立于第一代的完美，那么，人就不能破坏这种完美，否则，人在自然系统中便失去了意义。因而，他们坚信，“死亡是生命的中断，而决不是结束——只是人格的变化，而不是消失”。因而，一方面，他们找不到人死后复活的例证，一方面，他们又坚信人不会真正死去，这种理想与现实的矛盾困扰着他们，最终他们通过奥西里斯摆脱了这种困扰，弥补了这种宇宙秩序的断层。古埃及人把自己的理想赋予奥西里斯，反过来，作为全埃及人化身的奥西里斯又体现了这种理想，通过奥西里斯，埃及人表达了自己的死亡观，指出了复活的可能性。他们认为，人的死亡并不是必然的，而是坏人的一种阴谋，阴谋可使人致死，神的魔咒同样可使人复活。伊西斯便曾帮助一名被蝎子咬死的儿童复活，奥西里斯也在天神及伊西斯和荷鲁斯(Horus)的帮助下重新复活。奥西里斯作为全埃及人的化身，亲自经历了死而复活的过程，因而，人们只要追随他的足迹，听从他的教导，便同样能够战胜死亡，人人都能变成奥西里斯。

古埃及人崇拜奥西里斯，是因为他完成了人在宇宙中的意义，人们在他

恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1986年版，第109页。

见谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，1985年版，第321页。

M·伊利亚德：《宗教思想史》，芝加哥大学出版社，1986年版，第91页。

M·法兰克福：《古代埃及宗教》，哥伦比亚大学出版社，1949年版，第89页。

身上看到了生命总会战胜死亡，正义总会战胜邪恶的希望。

可以说，死亡是人类永恒的主题。无论任何人，都不可避免地要面对死亡，它像一个“不死”的阴魂，一直缠绕着每一代人。而人又无法站在生与死的交叉点上，左顾右盼，向生者诉说冥界的故事，人要么生活在现世，要么便遁入来世，生与死之间似乎隔着一道无法逾越的鸿沟。这使得死亡本身像一个巨大的谜团，促使人们做出无尽的思索。古代人在种种自然现象的循环不灭中得到启示，认为人也是不死的，人的死去总会以另一种形式复活，从而溶于大自然的循环之中，他们所犯的错误在于承认循环的同时抹杀了个体的死亡。现代人也承认万物循环不变，但这种循环并不是个体的不断重生。个体都不可避免地死去，但作为集体的人类则永不会灭绝，正是个体的死换来了集体的生。虽然埃及等古代人没有认识到这种更高意义上的生死循环，但他们关于生与死的思索，对认识人存在的价值及人与自然的关系有着重要意义。尤其当他们在生与死之中加入善恶元素时，更大大影响和作用着当时的社会。

生与死的通道

古埃及人对死者坟墓的注重是不言而喻的。对法老而言，他在位时的重要事情之一便是为自己准备一个良好的死后住所。最初，王陵的样式为“马斯塔巴”式，即形同凳子的立方梯形。但是，法老们越来越不满足于这种低矮的坟墓，于是，马斯塔巴越建越高，最后形成了埃及特有的金字塔墓，同“马斯塔巴”相比。金字塔更巍峨高大，墓室结构更加复杂，为建造它，法老不惜耗费大量财富，动用几十万民工，花十年甚至几十年的时间。同法老一样，高级官吏及王公贵族们生前也精心准备，或依傍王陵建造较小的金字塔，或在自己的势力范围内建造精美的坟墓，其坚固与壮观不亚于王陵。这种对坟墓的注重甚至影响到民间。在古埃及，民间聚财的主要原因便是保持体面的坟墓和埋葬。在这个注重死亡的国度里，人们对处理和埋葬死者非常重视，往往倾全力来保持体面。而且，法老还制订法律，把财产和实行埋葬联系起来，即：“财产属实行埋葬之人。”古埃及人之所以对埋葬死者的坟墓如此重视，是因为坟墓在人走入来世并从来世复活中起着关键性的作用，是生与死的接台点。

首先，“坟墓是人的变形所完成的地方”。在这里，死者变成“亚库”，灵魂与肉体完整结合的生命在此开始分解，人格分裂从此进行。“卡”或“巴”在这里脱离肉体，活生生的肉体则变成了木乃伊。但我们说坟墓是人格转换之所，决不是指单向的转变，而是指双向转换。一方面，它是人格分裂之所，另一方面，它又是“克服人格分裂的手段”，为人的最终复活预设前提。尸体或木乃伊完整地保存其中，正是人复活的条件之一，“他们不能想象没有肉体基质的复活，没有物质身体的存在似乎是不完整的”。因为，“卡”或“巴”是依附于人的身体，如果人的尸体腐烂掉，那么“卡”也便随之消失，

巴丁·J·凯波：《古埃及文明的剖析》，考莱治出版社，1989年版，第

伊利亚德：《宗教思想史》，芝加哥大学出版社，1986年版，第100页。

M·法兰克福：《古代埃及宗教》，哥伦比亚大学出版社，1949年版，第96页，第101页。

“巴”也便找不到归宿，复活便成为不可能的事情。因而，埃及人往往尽其所能把尸体制成木乃伊，并耗巨资来建造雄伟宏大而又坚固的坟墓，一方面保证了尸体不朽，一方面防止盗墓者破坏那些尸体，同时，为避免万一，他们还在墓中放置酷似死者的肖像，防备一旦尸体遭难，那么，这些雕像便能替代尸体而成为“卡”和“巴”的归所。

其次，坟墓又是生者供奉死者之所。在埃及人的信仰中，对死者的供奉非常重要，因为墓中所存放的不单单是木乃伊，“卡”和“巴”这些看不见摸不着然而却是真实存在的东西也停留在其中，它们游荡在尸体周围，随时寻找与尸体结合的机会，既然它们一直存在，必然需要各种供养品，否则，它们便会忍饥挨饿，甚至饥馑而亡。因而，在固定时日，埃及人都要到墓中供奉食物和饮料，一如生前。为了避免一时疏忽而没有按时前往奉食，他们便在坟墓的通道或奉献室的墙上，画上各种食物，他们相信，这些画的食物能像真的一样发挥作用。许多人误以为这些食物是献给死者的，其实，它主要是献给死者的“卡”或“巴”的。“卡”或“巴”真实地存在于墓中，供应它们是必须的，因为这是通向终极目标——复活的手段。

因此，坟墓不但提供了来世生活的条件，同时又为来世复活铺设了道路，为死者提供装备精良的坟墓必不可少。这样，我们便能理解，古埃及法老为什么不惜民力和巨资来修建雄伟的金字塔，平民百姓也不惜代价为自己建造较好的坟墓了。他们这样做的动机并不只是为了炫耀自己的财富和身分，他们其实是在坚定不移地为自己的来世生活和再次复活作必要的准备。

活着进入来世

在葬礼过程中，古埃及人还要为死者进行一个重要的仪式，那便是“开口仪式”（Ceremony of Opening Mouth）。当人们把死者的棺材抬到墓地入口处时，一戴阿努比斯面具的牧师把它举起来，在这棺材面前，一戴豹头面具的牧师指导进行这种仪式。他们把棺材上雕刻的脸、眼和嘴上皆涂上油，并用一钩状物触弄其嘴唇，好像他们正被分开。然后一牧师开始讲话：“你又复活了，你总是活着，你已变得年轻，你年轻，直到永远。”

推溯起来，“开口仪式”也是在重复奥西里斯复活的经历。当伊西斯把奥西里斯的尸体残片找到以后，拉神便派阿努比斯神从天而降，在托特和荷鲁斯的帮助下，把奥西里斯的残肢断体结合在一起，用亚麻布包裹起来。然后，有翼的伊西斯盘旋在奥西里斯的尸体上空，用翅膀扇动，产生的气流进入奥西里斯的鼻孔，结果，奥西里斯重又获得了生命，成为审判神和冥界的国王。而“开口仪式”中的牧师无非是在扮演阿努比斯神、荷鲁斯及伊西斯的角色，目的只有一个，便是想恢复死者的意识和讲话能力，以便他能享受来世。

从“开口仪式”这一行为中，我们看到，古埃及人对死者复活的坚信并不只停留在信仰上，而是由人自主地付诸行动。人死而复活，靠的不是别的，正是人本身的力量。当牧师在用钩状物触弄死者嘴唇并说出荷鲁斯曾对奥西里斯说出的话时，他们相信，这一切便会真地发生效力，死者便会真地复活，从而使死者可沿着奥西里斯走过的道路，进入奥西里斯的天堂。

古埃及人实行“开口仪式”是希望死者能活着进入来世。因为，来世不是别的，而是另一种形式的现世，在那里，人们要同生者一样地生活，同样

要吃、要穿，要劳动，要享受。如果死者以无意识的躯体进入来世，那就无法享受来世生活的乐趣。因而，在古埃及人眼里，死者并非长眠于地，天堂亦非长眠之所。由生入死，就像一个人由该地至彼地，只是地方上的改变，并无实质性的差异。让死者开口，是古埃及人表达“死者不死”这一信仰的明证之一，也是他们为此信仰而采取的措施之一。

古埃及人把享受生活乐趣的观念一直延续到死者，而对死去的人，首先想到的不是悲哀，而是怎样让死者的嘴能够正常活动，怎样完成吃、喝和说话，这说明，古埃及人一直把生活摆在首位，生者如此，死者也不例外。

“失而复得”的仪式

古埃及人特别崇拜牛，把牛看成神圣之物。对牛的崇拜主要集中在圣牛阿庇斯（Apis）身上。他们赋予阿庇斯种种独特的特征：毛发是黑色的，前额有一小块三角形白斑，背上有一鹰形图案，鹰的舌头下面是一甲虫。平时，这头圣牛被圈在厩里，很少出去，只能到与厩相通的庭院里去，在那里，人们可以观赏它。看守者对圣牛关怀备至，仔细地给它们挑选最可口的食物，而且，他们不让圣牛喝尼罗河的水，以保持身体健硕。他们还让它在非常清洁干净的环境里生活，使它的身体和灵魂保持清洁。当祭拜仪式开始时，各地的人便聚集于孟斐斯，祭司们便把圣牛牵出，进行隆重的游行仪式。当圣牛经过时，人们便纷纷由家中走出去欢迎它，请求它的赐福并预卜吉凶祸福。古埃及人用手递给圣牛食物，如果圣牛吃了它，他们便认为是吉兆，如果圣牛拒绝吃它，那便是凶兆，而且，他们还根据圣牛所在的厩来判定吉凶，当它自动地走进这个厩时，便预兆着对埃及有利，否则便对埃及不利。孩子们也参加这种圣牛游行的行列，接受圣牛对他们命运的预测。

当圣牛死去时，古埃及人要举行盛大的葬礼。它的尸体在被防腐处理过以后，祭司们便把它的棺材放在滑橇上，并随着它的棺材缓缓而行。这时，人们要举行公共哀悼，一直哀悼到找到另一头圣牛。

人们不愿相信圣牛会死去。当这头圣牛死去后，几位祭司便负责去寻找另一头圣牛来继承它的职责。他们按照圣书上记载的特征去寻找，而他们总能找到。找到以后便把它带到尼罗河边的城市，在那里做好准备把它移往孟斐斯。在这个城市里，它要呆 40 天，40 天之后便装船启运。这时，人们转忧为喜，举行盛大的庆祝活动，那快乐的情绪不亚于圣牛死时的悲伤情绪。

古埃及人对牛倾注这么深的感情以及实行这种失而复得的仪式，也许是因为牛在人们日常生活中特别重要的缘故。在古埃及人的日常生活中处处离不开牛，播种、收割、打场及运输等都要使用它们。而且，据说，牛在古埃及是供不应求的，他们通常不惜高价去买回牛供自己所用。也许这便是牛具有如此重要之地位的缘故。牛死去而复得，代代相继，是为了表达他们的一种心愿，即对人，对国家有益的东西是永远不会灭绝的，而且，这种失而复得的仪式也表达了他们对自然及其命运的认识：生命虽然会暂时中断，这是令人悲伤的事情，但它会以另一种形式存在和复活，这又是令人欣慰的事情。这种欣慰总会冲淡人们心中的忧郁，从中看到未来的希望。自然界和人类的发展总是交替着好与坏，乐观与不乐观，得与失，但发展的结果总归是好战胜坏，得弥补失。因此，古埃及人把牛的性质进一步神化。把它同死而复活的奥西里斯联系在一起：他们认为，奥西里斯死后，灵魂便进入圣牛的身体，

以牛的形象而活在人世。这一观念更明确地显示出古埃及人在圣牛失而复得的仪式中所表达的特定情感。由此，我们可以把这种感情推演到更广泛的范围。古埃及人认为，尼罗河水的降落，北风的停止，夜的延长与白天的缩短，土地荒芜，树的落叶，都是令人悲伤，值得哀悼的事情，它们代表着自然界走向厄运的时刻，古埃及人称此为“奥西里斯的失去”，相反，尼罗河的涨潮，北风的重吹以及长夜变短则是自然界幸运的时刻，他们称此为“奥西里斯的复得”。此时，人们的喜悦便盖过原来的悲伤。

因此，古埃及人注重圣牛失而复得的仪式不仅仅是对牛的崇拜，而是对自然界美好事物及对人类有益的东西常驻人间的祈望，也表达了好运总会战胜恶运，善总归战胜恶的一种愿望。

古埃及人这种“失而复得”的仪式使我们联想到藏教中的仪式。在藏教中，当一位活佛去世后，人们不认为他真的死去，而是进行了转世，又以一位新生婴儿的胎身重现。于是，信徒们便经过推算，确定活佛转世所在的方位，然后去寻找，当找到这个婴儿后，便把他接到庙中，供他为新的活佛。藏教的这种仪式并不只是表达生命轮回的信仰，而是在其中表达着更深的情感。活佛是他们精神上的领袖，是与神最接近的具有大智慧的人，如果他真的死去，势必会造成无法弥补的巨大损失，因而，他们宁愿相信他不会死，而始终会以新的生命重现，这样便会使领袖常在，智慧永存，而永不间断的“失而复得”，也会使他们始终看到重生的希望。

木乃伊的启示

古埃及人有把尸体制成干尸的习俗，这种干尸在古埃及称为“木乃伊”。史前时代，木乃伊是自然形成的，那时，人们把尸体埋在挖得很浅的墓穴里，上面覆盖兽皮或编织物。燥热的沙子具有极强的蒸发力，使尸体变干并保存完整。史前末期，由于墓穴越来越深，无法与沙子接触，自然蒸发已不可能，于是人们用亚麻布紧裹尸体，希望以此能把尸体固定完整，但未能成功。至第4王朝，埃及人采用取出内脏的方法，但仍无法阻止尸体的腐烂。一直到新王国时期，人们才开始采用有效的尸体脱水法，并取出内脏和脑髓。至此，制作干尸成为一门专业行当，有专门的防腐师和干尸制作工场。制作木乃伊的工程是异常繁复的，全部过程要费时10周。制作方法按费用多少分成几种，最简单的便是给死者体内注射一种药液，使体内器官迅速液化，再把里面的液体抽出体外，但这样做破坏了器官的完整。最昂贵的便是手术方法。人一死，便立即把最容易腐烂的内脏部分掏出。通常在左下腹切开一个口子掏出内脏，脑髓通过筛骨从鼻孔中取出，然后借助于泡碱完成尸体脱水，最后用亚麻布填充胸腔，再缝台上腹部切口，贴上一块画有荷鲁斯眼睛的皮。尸体涂上油、香料和树脂后，用多股绷带捆扎，以防止尸体走形。就连挖出的内脏也要好好保存。把它们处理过以后，分别装在不同的坛子里。

木乃伊的制作过程等于重演了一次奥西里斯复活的经过。奥西里斯虽被塞特碎尸数段，但伊西斯固执地把它寻找回来，拼结起来，最后使其复活。这说明，尸体完整是来世复活的必要手段。古埃及人制作木乃伊的习俗便缘自这一信仰。对尸体完整的渴望表现在制造木乃伊过程中一有趣的仪式

在古埃及的神话中，圣牛阿庇所为奥西里斯神的灵魂。

中：制作干尸是保存尸体不可或缺的步骤，但切割尸体又是对身体须保持完整这一信仰的冒犯，于是他们使用一象征性仪式来化解这种矛盾，当防腐师用石刀完成切割尸体的任务后，其他助手使用石头向他猛击，并把他逐出木乃伊室。这一仪式的表演成全了他们的信仰：“无论是谁，只要对身体施诸暴力，伤害他们，他必遭仇恨。”更深一层讲，古埃及人之所以如此注重尸体的完整，是因为在生死的天平上，他们把重心放到生的一面，生者虽死，但还是要以自己本来的面目参与来世，而且要以原来的面目重新复活。木乃伊的制作本身说明了埃及人对永恒的渴望以及对死的一种抵制。

其次，木乃伊本身向我们启示了古埃及人的一种朴素的唯物主义思想的萌芽。虽然古埃及人坚信人是由肉体 and 灵魂二元构成，但埃及人所谓的灵魂紧紧依附于肉体而存在，肉体亡而魂魄散，因此，最重要的是保存人的肉体。这同许多文明中对肉体 and 灵魂的认识大异其趣。许多文明认为，肉体只不过是一种臭皮囊，是禁锢灵魂的枷锁，死亡是灵魂的一种解脱，甚至生前也要苦行、禁欲，甚至自残身体，以便促使灵魂快点升腾。在古埃及则全然看不到这一点。在古埃及人眼里，肉体反而成了主要的角色，而灵魂只不过是肉体不死的一种解释而已。

享度来世，人人平等

享度来世，人人皆有其权利。在死亡面前，没有等级、财产的界限，无论任何人，均可为自己的死后生活找到一方天地。在死亡中，古埃及人寄托了原始的平等思想。

在古埃及诸多的神祇中，有两位神祇为人们平等而普遍地敬奉着，他们只是职责不同，并无优劣之分。两者的联合，为所有人找到了来世。这两位神祇便是太阳神和奥西里斯神。

太阳神为万神之尊，为官方钦定的最高神，他创造并哺育了万物，同时操纵着人类的生与死，既是人们现世生活的泉源，亦为人们死后所往的归宿。以太阳神为依据，形成一种所谓的“太阳来世”（solar Afterlife）。这是一种较早流行的概念，是由太阳神崇拜中心黑利奥波里斯的教士们所极力弘扬的。这种观点认为，人死后的居住地在天上，确切他说是在群星之中。

“人死后，其魂魄将升腾至群星之中，与它们一道享受永恒。人们想象，天空为母神，死亡形同新生，换言之，在星界的重生。天空的母性意味着，死后将第二次出生，在天界重生后，由母神的乳汁喂养。”也有人认为，人死后将返归圣父太阳神，太阳神每日由东向西穿越天空，那么，死去的人便到达它的船上，在那里，与太阳神一道享受永恒。但是，这种太阳来世本身并不清晰和普遍，只是一种笼统的描绘，是一种早期的来世观念，实际上只为法老及达官贵人找到死后的归宿，提供了进入来世的场所。因为法老为太阳神之子，本身便是半神半人，死后必归其父，普通老百姓并不能皆进入其中。然而，普通老百姓虽然在现实生活中惯于各安其位，但是，在来世这一问题上却不肯罢休。他们赋予奥西里斯神以来世的意义，让奥西里斯为所有人提供来世的场所。

雪利·格洛布克、阿尔夫雷德·塔马伦：《拉莫斯的木乃伊》，哈珀和罗出版社，1978年版，第52页。
伊利亚德：《宗教思想史》，芝加哥大学出版社，1986年版，第95页。

以奥西里斯为主的来世则在地上。人死后的居住地或在漫漫沙漠之中，或在太阳落下的群山丛壑之中，或在芦苇丛生的“亚芦之野”（Field of Aleu）。奥西里斯以冥王的身分端坐在宝座之上，在审判厅里审查着奔赴来世的人们，通过审核，为人们打开通向来世的大门，在 11 和 12 王朝，平民百姓也可期望一种来世生活，它不再依赖于国王的恩惠，而可通过实行正确的仪式和埋葬过程而得到。这样，奥西里斯便为法老及特权阶层之外的人提供了来世，使他们也有了享度来世的权利。

“太阳来世”和“奥西里斯来世”（Osiris Afterlife）相互补充，为所有人都找到了死后的归宿，这样，在享度来世方面，所有人都平等地站到同一起跑线上。如果说，太阳来世和奥西里斯来世之间开始时还存在着不平等，但两者最后的统一便很好地体现了一种平等思想。太阳来世出现较早，但是，即使在奥西里斯来世发展并兴盛起来以后，它也并没有消失，发展到最后，反而出现了交融现象。其统一性表现在，奥西里斯和拉神合为一体，太阳神拉被描绘为处于奥西里斯的干尸中，奥西里斯则充溢着拉的灵魂。在来世方面，两者真正地合为一体。

最初的来世，只为法老及与法老有关的达官贵人安排的，普通人并没有这方面的权利和途径。但是，普通人却通过信奉奥西里斯，争得了自己原先所无法享受的来世权利。法老的特权和神圣性在来世面前黯然失色。而且，拉神与奥西里斯神最后合为一体，更直接地反映出，人们不再顾忌法老高高在上的权威，而使法老在来世方面同普通人站到了一起，这充分寄托了埃及人的一种平等思想。

同等地面对审判者

以太阳和奥西里斯两神为依据，古埃及有“太阳来世”和“奥西里斯来世”两种。法老死后归依太阳神，平民百姓则进入奥西里斯的来世中。两种来世尽管有所不同，但在来世审判方面却是一致的。普通百姓也好，达官贵人也好，半神半人的法老也好，都要同等地站在审判者面前。

普通人死后，皆要进入奥西里斯神的审判厅。在行进的途中，要经历种种磨难和检验。当死者之魂越过西部山脉来到死者王国时，须经过一巨大的榕树，在这里，一位女神从榕树中闪身而出，递给他（她）一个装有饼、水果和新鲜水的托盘，他（她）如果不服从女神的命令，不把这些东西吃下，便不得不返回那毫无生气的坟墓，反之则被允继续前行。在路途上，他（她）要迎战蛇、毒虫及凶神塞特，然后来到“阔河”（Wide River）之岸。在这里，一艘魔船在等待着，船员由静静的神性组成。在被允上船之前，死者必须讲出船的各部分是如何构造的，否则便被取消上船资格。最后，他才被带到奥西里斯的审判大厅。死者必须在奥西里斯，这位死者之王及全能的审判者面前接受审判，因为进入天国的唯一通道是审判厅，紧紧关闭的门是没有人能拉开的。死者之魂站在审判厅门前，因畏惧而颤抖不止。在一片寂静之中向神诉说，然后，他进行仪式般的坦述，宣称自己无罪而不应受到惩罚，希望审判神不要降罪于他。接着，长着豺头的阿努比斯神又称“开道者”从厅中走出，把死者之魂领到奥西里斯面前。奥西里斯静静地坐在一间昏暗的亭间高高的宝座上，头戴王冠，一手执钩，一手执连枷。当死者进入时，他不置一言，静静地听死者陈述。在奥西里斯面前，放着公平秤，用以称量死

者的心脏，记录神托特站在一边。公平秤的一边放着死者的心脏，另一端则放着代表真理女神“玛特”的羽毛。死者之魂颤抖着，一边观看这一场景，一边暗自祈祷：“噢！我的心，你来自我的母亲，噢！我的心，你来自我的心脏，别站出来反证我，别在法庭上对我不利，别在神面前说我的谎话。”假如在公平秤上，他的心脏既不太轻也不太重，死者便被宣判无罪。托特把称量的结果给奥西里斯过目，然后奥西里斯命令把死者心脏复原到接受审判的人身上；如果他的心脏重于或轻于羽毛，那么惩罚将降临到他的头上，他的心脏将被蜷伏在旁边的怪兽吃掉，而他将经历“第二次死亡”（Second Death）。我们无法弄清第二次死亡的含义，可能的情况是，这些人将在地狱里受尽折磨，在埃及纸草卷中，有描绘着死者在密闭的大火中受尽折磨，这可能是指第二次死亡。

普通人在来世接受审判的情形是非常清晰的，但关于法老是否接受审判则一直比较模糊和矛盾。在现今留存的金塔铭文，有许多章节为法老死后的特权进行辩护：“在天空群星之中，你辟有自己的地域，因为你是星星……你俯瞰着奥西里斯，你统治着死者，你与他们分离，你不属于他们。”“奥西里斯，你不能控制他，你的儿子荷鲁斯也不能。”但是，我们还是在金字塔铭文中发现，国王死后也要接受审判。首先，国王死后，在进入天空之前，须经过一次检验，他有义务来证明他神圣的出生血统。相传，进入天空的入口处被一带有“风岸”（Winding Shore）的湖泊所封锁，船上的艄公则行使法官的权力，法老须完成所有的纯净仪式，方可被允上船。而且，他最后必须回答一个创始类型的质问，也就是用一种原型公式来回答当作口令。关于国王要回答的问题的细节，我们不很清楚，但是，国王死后进入天空要经历某种检验，则是显而易见的。有资料表明，国王到达天空之后，也要在由几位神祇组成的法庭中接受检验和审判：他（法老）希望，通过自己的所作所为而获得公正的裁决。因为塔芙恩（Tfn）、塔夫努特（Tfunut）已经一道审判了N（法老）；真理神已经聆听过；舒（Shu）已经验证过，两真理神已经宣布了其裁决……。N来到真理神玛特面前，在她面前表白自己。这说明，法老也要同普通人一样接受审判。

尽管法老同普通人接受审判的情形和内容有所不同，但两者均要接受审判却是一致的。在审判者面前，权威及身分已变得不重要，重要的是死者一生的行为及职责完成情况。行为的比较是无情的，也是平等的。谁也无法蒙混过关。正是在这种来世审判的信仰中，古埃及人表达了自己的平等意识。

死后的审判是对生者的重新整肃。在现世中，人分三六九等，地位有高低，贫富有差别。但是，这种人为的社会差别抹杀不掉一个同一的准则，那便是弃恶扬善。这条准则对任何人来说，都有着约束力量，而神的审判所依据的正是这一条。无论你处在什么地位，只要在自己所肩负的职责中这样做了，便能顺利过关。审判的过程也是一种优胜劣败的过程，一次次地审判，便使生者一次次地纯洁，来世生活奖赏的正是这些人。所谓平等，并不是指人人处于同一地位，而是人人遵守同一向善的准则。

圣湖前的审判

在古埃及，对死者的审判不只限于奥西里斯的审判厅，而是在入土之前便开始了。当死者的尸体被防腐处理，并举行了各种葬前仪式后，便把死者木乃伊置入木乃伊棺，棺则放在滑橇上面的枢架里，由送葬的人拖着前往一个圣湖（Sacted Lake），（圣湖是每个诺姆都有的，死者在进入埋葬地之前，都要用船载过这一小湖，方能入土）。同时，还得提前通知法官们，他们在这一天也要到达圣湖。一般由42名法官，在这里，他们组成一个小型法庭，主持对死者的审判。这确实是一场生者对死者的审判。当湖中的船准备好接纳死者时，人们便开始在岸边对死者进行起诉。人们可提出他生前做过的所有坏事，让在场的法官进行检验，如果证明死者确实罪恶深重，那么法官便当场宣布死者的尸体不能进入惯常的墓室；如果起诉者信口雌黄，不能证明自己的控告符合事实，那么则被判以重责；如果没有起诉者或者证明起诉无效，那么，死者的亲属们便不再忧伤，反过来开始对死者进行赞颂。人们叙述他早期受的教育及学习的过程，赞美他的虔诚与正直，赞美他脾气的温和及其他美德，恳请神们接纳他入虔敬者的行列。围观的人听了死者家属的叙述后，也开始加入赞美死者的行列，称赞死者的荣耀。这一仪式结束后，死者被装到船上运往墓地。

这一圣湖前的审判，是在死者最后即将告别人世时所进行的，其目的并不是真的对死者的行为有所怀疑，死者真的牵涉到某种案件而未被查明，这只是一种仪式，是葬礼过程中一个不可或缺的步骤，对死者进行生前审判，人们之所以能够接受并把这一习俗延续下来，是因为，在古埃及人看来，这是死者能够安然享度来世的一个必要步骤，它对死者不是有害而是有利。因为，死者进入来世后，都要汇集到来世的审判厅之中，接受审判神无情的审判，善者将被获准进入天堂，恶者将被罚在地狱中受折磨。在那时，死者将要独自面对审判神，生者是无法给予任何帮助的，无法替他辩白，无法替他解脱，因为来世与现世隔着一道鸿沟，就如同这一人间的圣湖，把死者的居住地和生者的居住地分开。审判神进行审判的依据并不是个人的意志，而是死者本人生前所为，也就是其生前的行为决定了死后的一切。这样就为生者帮助死者顺利过关提供了一种可能，如果在生前能把死者的所有的冤屈，所有的罪行全部肃清，让他以清白之身奔赴来世，那么，他死后进入天堂的可能性便会大为增加。因而，圣湖前设立法庭的目的就在于此。它不是真的审判死者，而是为了拯救他的来世。在这里，所有熟悉他的人全部在场，他们对死者生活的方方面面提出各种疑点，让法官来看是否能构成罪行。如果这些疑点能一个个排除，那么死者到来世也必然能顺利通过检验，如果这些疑点可能构成罪行，那么，在进入来世的最后一刻还可稍作补救。如果死者生前欠了某人的债，那么死者的家属便可以替他还掉。如果做过什么错事，那么家属们则尽其所能为他改正。这就像进入真正审判前的预检，在这里，人们带着同情和好意替死者自检，从而尽可能地使死者的美德盖过其罪行，审判后的赞颂便说明了这一切，既然死者的罪行已经全部肃清，那么人们便极力宣扬他的种种好处，希望这些好处不要被掩盖，不要被神忽略。众人异口同声地赞扬，审判神便可听到，从而相信死者是一个善人。这就如生者为死者做的临终忏悔，希望死者的一切错事得到原谅。在死者进入坟墓的入口处，祭司们便会宣布，死者已完全从埃及法律中解脱出来，他是一个清白之身。

人们生前对死者进行审判，同时说明古埃及人并不愿无奈地把自己交给来世的审判神，他们总是尽一切可能把权力抓在自己手里，把来世搬到现世，

把来世的审判变为现世的检验，让每个人在进入来世之前便知道自己的命运，并尽一切可能改变对自己不利的形势，减弱来世法庭的权力与威严，使它沦为一种形式。

俗话说，“盖棺论定”。当长长的铁钉钉入厚厚棺材板的一刹那，一个人便被死死地嵌入历史，好也罢，坏也罢，荣耀也罢，耻辱也罢，一切均已无法更改。也许有的人说，反正人总归要死，好与坏又当如何呢？当然，人死如灯灭，死者已失去知觉，他不再知道以后的世界将变得怎样。但是，人到底不同于那些没有意识和思维能力的动物。一个人在世时，并不是作为一个个体存在，而是作为一个群体和社会中的一员，他生前的所作所为影响着整个群体，而且这种影响到他离开人世时还会持续很长时间，因而，就这种意义来讲，一个人的死也便同时具有了社会意义，即使是死去，也要为生者的社会负责。所谓撒手不管是极少人才有的态度。正因如此，才会有的人因遗憾而死不瞑目，有的人因心满意足而入土为安。为生者留下点什么不只是个人的意愿，也是社会的要求。古埃及人在死者即将入土时还尽量为之洗刷以得清白，作为世人来讲，则不要寄希望于盖棺时幡然悔悟。只要一息尚存，便应努力，这样死亡给死者划上的便不是句号，而是具有无限意味的破折号。

“公平秤”的审判

古埃及人在来世中设立了冥王，而且设有审判厅及审判神，任何人死后都要到审判厅接受审判神的审判，并根据审判结果而分别受到奖惩。奥西里斯神端坐在冥府的宝座上，面露威严，巨大的怪兽蜷伏着，让人感到阴森可怖。这一点，同其他文明对来世的描绘并无不同。然而，古埃及人并未把审判大权拱手让给审判神，无奈而又无助地任凭这些神祇武断地裁定自己的命运，而是把命运自主地掌握在自己手里，所谓审判者，只是起着一种监督作用，真正实行审判的其实正是被审判者自己。审判厅中间那架巨大而又显眼的天平秤，说明着一切。

古埃及人机灵地在审判厅中设立一架天平秤，确实是使自己命运不致失控的一种良策。人人都知道，天平秤是广泛用于民间的一种度量器具，用以称量物体的重量，它的特点是精确和公正，天平两端的物体稍有不等，天平便必然地会倾斜向一边，任何人都不能一厢情愿指挥它偏向这边或那边。因此，天平秤除精确和公正外，还有一种无私精神，也就是它不掺杂任何个人感情，不受任何人的指挥，从而也不偏袒任何人。正因为天平秤有这样的特点，因而把它用于审判当中也就具有了特别重要的意义。在进行称量时，天平秤的一端放着代表真理和正义的羽毛，它是一种相对稳定的行事准则。另一端则放着死者的心脏，代表一个人生前遵循真理和正义的程度。当把死者心脏置于天平秤上的一刹那间，一切便早已决定，谁也无法再改变什么。对死者而言，在公正无私的天平秤面前，任何人都不能蒙混过关，好坏自然分明，祈祷也好，乞求也好，都不能改变既定的结果，天平秤只是一动不动地无情地显示着。对审判者而言，面对巨大的天平秤，他们的权威降到了最低点，他们的喜怒好恶也被摒弃到九霄云外，他们只能是无言地注视着，默默地记录着，然后根据天平上显示的结果而实行着奖惩。他们没有权力进行偏袒，没有权力改变结果。因而，天平秤在公正地裁定死者的同时，也有力地约束了审判者的行为，制约着他们的偏袒，制约着他们的武断。

然而，尽管天平秤有力地约束着审判官，也无情地裁定着死者，但是，它却同时给人们提供了自主的契机。只要审判是公正客观的，只要里面没有偏袒和武断，人们便可通过自己的努力来改善结果。因为，羽毛所代表的行事准则是公开和稳定的，而心脏所代表的人的行为是可以通过自己的努力而改变的。这样，来世审判的问题实际上成了个人现实中的自我裁定。

在审判神面前，人们通常都要坦述：“我并未用谎言来反对别人，我并未使同伴陷入贫困，我并未学所不应学，我未犯罪，我从未做超出我分内之事，压迫奴隶的官员名单中没有我的名字，我从未掠夺孤儿的财产，我从未曾使人痛苦，我从未使人遭受饥馑之苦，我从未使人痛哭，我没有杀人，也没有指使人杀人，……我是清白的，我是清白的！”死者所坦述的内容并不是来世的律条，而是现世的伦理道德标准，是人们行动的规范。无论谁做了坏事，即使躲过了现世的惩罚，也必遭天责。相反，如果人们在现世按照这种规范和律法行事，便不必担心来世的惩罚。因而，将来的命运其实是掌握在自己手里的，所谓来世审判只不过是一种形式而已。

贫者不“贫”，富者不“富”

传说，孟斐斯（Memphis）有一名叫萨姆提（Samti）的人。一天，他在自家的房顶上观察到一位富人的葬礼，装饰繁华而丧礼隆重。紧接着，他又看到一个穷人的葬礼，这个穷人仅用一领破席裹着，被运出城外，简陋异常。相形之下，他很受触动，于是他心生希望，决心死去的时候，一定要像富人那样。但他的儿子却不以为然，对他说：“在来世，如何对待穷人，也便如何对待你；来世如何对待富人，你却得不到同样对待。”为使其父明白这句话的意思，他把父亲带到冥界。在那里，他们看到了坐在宝座上的奥西里斯，旁边有阿努比斯和托特，他们正忙着衡量死者在世上的善行及恶行。这位父亲发现，那些坏事超过好事的人将被送给“阿麦特”（Amate），一只母狗，这狗将把这人的尸体和灵魂完全撕毁。那些经得起检验的人将被送上天堂；那些好坏事相当的人，将被放在死者之中，带着符咒，为（Sokaosiris）索卡奥西里斯服务。萨姆提看到这一切很惊讶，于是，他的儿子站在他面前，对他说：“我的父亲，你看那穿着精美亚麻服的人，是谁靠近奥西里斯端坐的地方？是那位穷人！正是你所看到的从孟斐斯抬出去。无人跟随着，仅裹着一领破席的人。正是他，被带到冥界，称量在世时的善行与恶行，结果，他的善行重于他的恶行。由于托特作了记录，他在世时并未享受应有的幸福，于是，奥西里斯命令把那位富人，即你看到的抬出孟斐斯的荣耀无加的人的丧葬品全部交给那穷人。进一步，他们委派他在德高望重的灵魂，索卡奥西里斯的追随者们中间任职，靠近奥西里斯的宝座旁。那位富人，正如你所见的，他被带到冥界，被称量善行与恶行，结果后者重于前者，从而判定他在阿蒙提特（Amentit）受惩。”

在这个传说中，生前的贫富与死后的贫富形成强烈的对比，意在向人们说明，在来世的奖赏和惩罚方面，贫或者富已不再起任何作用。这是奥西里斯来世发展到成熟期的观点。如果说，在太阳来世或奥西里斯来世初期，特权及财产多寡还起着一定作用，因为合乎规范的仪式和不可匮乏的墓葬供品并不是每个人都能担负得起的，那么，到奥西里斯来世发展到成熟期，对待

来世则采取了更为简朴的方式。它不管人们死后葬礼的仪式如何，也不管人们是否持有魔咒，它只凭衡量死者在人间的善事和坏事，来决定一个人是否有个人救赎的希望。这不但取消了特权，而且把贫富的差别也取消了。即使是富者，如果他的罪行多于善事，同样在来世遭罚；普通百姓，只要他清白无罪，并追随奥西里斯，同样能够抱定个人不死的希望，即使最低下的人也能期望进入奥西里斯的王国。进入其中并不依赖于其装饰坟墓的能力，“不死之门向王族之外的人洞开，不再根据一个人的财富和社会地位测定其价值”。财产多寡这一界限的取消，使得穷人和富人在追求来世不朽方面完全站在同一起跑线上。穷者未必穷，富者未必富。

如果我们从这则故事中得出结论，认为穷则光荣，富则可耻，那便曲解了它的本意。它实际上并不是对穷富本身作出价值判断，而是向我们揭示穷与富背后的道德标准。穷与富只是一种表面现象，它并不重要，重要的是穷所以穷，富所以富的道理。如果一个人一生光明磊落，因行善事而穷，他便穷得有道，如果一个人腰缠万贯，但都发的不义之财，那么，他便富得无道，反之亦然。因而，人们逐富的同时不要忘义，陷于贫穷也不要忘德。判断一个人的真正标准正是这种“义”与“德”，而不是表面上的贫与富。

唤神神就在

古埃及人不辞辛苦地造了大量神庙，用以供奉各种神祇。神庙中设有许多神龛，分别代表不同时神祇。但是，古埃及从未把神庙看成是神的永久居所，神龛也并不是真正的神。在古埃及人的心目中，神决非饱食终日无所用心的人物，不会懒惰地端坐在华丽的神庙之中静等人们奉献各种各样的好东西。神是人们日常生活中无所不在的一种存在，可以是一个太阳，也可以是一个月亮，可以是一只动物，也可以是一株植物。神祇众多，多方位分散，具体而不抽象，各司其职。神祇的无处不在虽然能够方便地给人们的日常生活带来好处，但却给人神之间具体的交流带来麻烦。当为举行某庆典而需要神存在，或为某件具体的事情而需要请教某位神祇时，如果神祇不能很快来到，或者人们无处寻觅，那也是一件头疼的事。为弥补这一缺憾，他们建造了神庙。当人们因需要而呼唤神时，神就存在于神庙之中。因此，神庙不是别的，正是神临时集会之所。在这里，人与来到的神进行交流，事毕又合奔东西。建有各种供奉不同神的神庙，正是便于不同的神容易识别地来到自己的所在。神的这种活动特性及人呼唤神到来的习俗具体表现在古埃及神庙中的神龛及抬神龛游行的仪式古埃及神庙中供奉的神平时并不露身于厅堂之中而随时供人祭拜，而是密封在神龛中，并专门辟有盛放神龛的房间。没有仪式和活动时，这些神龛便默默无闻地呆在那里，也许是因为此时神不在此的缘故吧！举行仪式时，才由神庙祭司把神龛库门打开，在仔细地洒扫之后，把神龛由库房中移出，拭去灰尘。需要哪位神祇便把哪位移出，如果仪式需要几个，便把几个同时移出。古埃及人从库房中移出神龛后，并不立即放置在奉献台上供人敬奉，而是先要进行抬神龛游行的活动。他们把神龛放置在平底船上，或者置于法老出行时才坐的舆辇上，祭司们分别抬着它们，绕神庙厅堂游行，国王及其他奉献的人随着神龛缓缓而行。绕行几圈后，才停下来，把神龛放置在高架上，让神乘坐船或舆辇的习俗除了对神的尊重外，还说明着，神并不是存在于神庙中的，他们远道而来，有的走陆路，有的走水路，听从人的召唤从四面八方聚集于此。抬着他们绕行几周实际上说明他们

的长途跋涉以及风尘仆仆。因此，为迎接他们，祭司或奉献者都要依次向神龛洒下祭奠的酒，给他们供奉一些食物，并给神龛涂油。这些举动并非是古埃及人对神才有的习俗，对远方来的客人也如此招待。涂油是为了使他拭去跋涉的风尘，献酒与食物是为了使他解除旅途的疲劳，因而，古埃及人是把神当作远方客人来招待的。招待完毕后，祭司才把神龛的门打开，露出其中端坐的神，这时，神才真正地存在于神庙当中，神龛中的神像真的有了神的生命。国王及奉献者便向神敬香，口诵赞美诗，向神奉献“玛特”（Mat），叙述自己如何遵从神的意旨，在地上保持了和谐的秩序及地上生活的安泰，使神对此满意，然后再提出面临的事情以及接受神的教诲和赐福。神把手放在国王身上，给他戴上下埃及双重王冠，许诺他的统治会长久而繁荣，他有力量制服外敌而获得安定。有时，国王需要与神单独交流，于是便亲自进入神龛之中，就某些秘密的事情与神进行交谈，从而获得满意的结果。所有的事情完成以后，祭司便把神像由神龛中取出，把神穿的衣服及戴的装饰取下来，进行一次大清洗以后，再把衣服给神穿上，然后把神像重新置入神龛中。用香熏过以后，祭司关闭神龛门并重新密封好，把它重新放到盛放神龛的房间里，神庙又恢复了往日的平静，神与人则又各奔东西，去从事自己的任务。

尽管古埃及神庙并非“倒地便拜”的场所，但神却可召之即来。这充分反映出人对神的自主意识。古埃及给神赋予种种特权，但也同时给神各自安排了具体的任务，使他们并不处于养尊处优的地位。当需要他们时，又由人把他们召唤到集合地点—神庙，进行相互的交流。人创造神的观念和意识在古埃及再明显不过了。

与此相比，其他许多民族在神面前的自主性却要逊色得多，他们不是把神当作临时召集进行请教的“顾问”，而是把神奉为“太上皇”。神时时刻刻端坐于华丽庙宇的宝座之上，随时接受人的朝拜和供奉。而神便足不出户地发号施令，似乎坐于家中便知天下事。这样造成的结果，神成了武断的暴君，而创造神的人也便成了神的奴仆。这不但使人丧失了自主性，亦使神失却了存在的意义。这种对神的观念远不如古埃及人的观念“科学”。古埃及的神并不端坐于宝座之上而无所用心，而是介入日常生活中去，那样，神便可更多地知道生产和生活的状况，为俗人指点迷津时也便有所根据。同时，当神在神庙集中时，也便可就事论事，神人之间可以进行正常的交流和讨论，大可不必一方诚惶诚恐，而另一方奴颜卑膝。

人神之间

在神能够施恩惠于他们时，古埃及人便显得非常虔诚和顺从，赞美之词连篇累牍，也不惜从事繁杂的仪式来敬奉神。但是，在神对他们明显不利，或者对神的态度不太清楚时，他们便显得没有忍耐性了，总是事先着手弄清神的意图，甚至准备支配神的想法。在现世生活当中，这一点表现得不太明显，因为神高高在上，与人们的日常生活有联系但并不密切。但是，在来世中，人们要直接面对神，要接受神的检验，前途未卜，吉凶未定，在这种情况下，埃及人那种以自我为中心而支配神的企图便充分表现出来。

有一则非洲宗教故事里讲，一位死者面对审判神，审判神对他说：“你做了不少罪恶之事，应当受到惩罚。”死者问道：“是谁创造了人？”神答：“是我。”死者又问：“是谁制造了罪恶？”神答：“也是我。”于是死者

最后问道：“你明知那是罪恶，为什么还要创造它？”神无话可说了，便搪塞道，“别说了，让我想想。”古埃及人虽然并未像这则故事里讲得那样同神对簿公堂，但却事先做好准备以文过饰非，做到“防患于未然”。这具体表现在他们在埋葬中使用金字塔铭文、石棺铭文及亡灵书上。在铭文或亡灵书上，一般都描绘有来世生活，记载有亡灵将会碰到的困难，以及如何克服这些困难的方法等。其中亡灵书中还绘有通向来世的路线图。既然神为人类通向来世设置了种种障碍，那么，人便使来世的一切清晰地展现出来，从而使人们在走向来世时不走弯路，有所准备。在铭文或亡灵书上，最重要的是描述了死者一生的行为，往往用否定的方式来说自己没有犯过错误，从而证明自己的清白。当然，这种描述“同自己生前的所作所为很少相符”，但是，他们认为，把这些事迹刻于石上或描绘在纸上便具有魔力，能够蒙骗神，使神看不清死者的真实面目，从而能顺利过关，享受来世生活。这就是为什么亡灵书在古埃及越来越流行的原因。起初，这种起保护作用的咒文只用于法老，因为法老具有神性，也具有与神对抗的能力，他在来世遭罚是人们不敢想象的，于是法老死后，在其金字塔里刻上铭文称“金字塔铭文”。后来王公贵族不满足于依附法老的地位，也在坟墓的棺材壁上刻上类似金字塔中的铭文，以保佑自己来世不朽，这就是石棺铭文。民间则慢慢流行起具有同样效力的纸草咒文，即亡灵书。这样，从上到下，每个人都具备了自主地对抗神的能力。因此，如果说古埃及人是以人为中心来对待神的，一点也不为过。

6 年变为 12 年

“信神神就在，不信神神不怪”，这是一度沉迷于敬神之中而最后又摆脱神的人对世人的启示。当你觉得有神，从而愿意把自己交给神时，神也就成了你的主宰者，而且，你越是虔诚，越是能感觉到神的无处不在。但是，有一天，你从心底里抛弃神的概念，抱着无所谓的态度来对待它，那么原来事事掣肘的神也便失去了所以存在的原因。因为，所谓神是依崇拜者而存在的，崇拜者尽失，神也就自然消亡。

古埃及的美凯里诺斯法老是一个非常敬神的人，但正因如此，而引起了神的注意。一天，从布兴城有一个神托送到他的面前，说他还有 6 年的寿命，而在第 7 年一定会死。美凯里诺斯听到这个消息感到很不理解，觉得神这样对待一个虔诚信奉他的人未免太不公平。于是，他派遣一名使者到神托所去谴责神，抱怨说他的父亲和叔父都对神不敬，并曾下令封闭神殿，结果却活得很长，而他这样一个敬神的人却活得很短，他怀疑神是否搞错了。但是，接着从神托所来了答覆，说他做善事正是短命的原因，因为这样做是违反天命行事的。埃及注定要受 150 年的苦难，这一点他前面的两个国王知道，然而他本人却不知道。听到这活以后，美凯里诺斯王知道命运已定，于是下令制造许多烛灯，每到夜里便把它们点起来，饮酒作乐，打算把黑夜变成白天，把 6 年变为 12 年，以此来证明神托的虚妄。

在这个故事中，神一反常态，不合情理，对良善和虔敬之人反施惩罚，而对不敬神之入反而宽容。这种“暴君”式的武断行为使人联想到那位因虔

诚而遭殃的约伯。约伯正直而又敬神，结果反倒成神们开玩笑进行试验的对象。他的牲畜被掠走，他的仆人和羊群被烧死，他的房屋被大风掀倒，儿女被压死，尽管遭此灾难，约伯仍虔敬不移：我赤身出于母胎，也必赤身归回，是耶和华所赐，也应该是耶和华所取。神于是又加重约伯的灾难，让他的全身长满毒疮，约伯仍然矢志不移，心平静气地说：“我们既然可以从神手里得福，就不该从神手里得祸么？”话虽是这样说，但当毒疮遍体，而奄奄一息时，约伯也开始动摇，对神的所作所为大不理解，他这时唯一的愿望便是走到神的面前为自己辩护，要陈明自己的冤案。尽管最后约伯一直诅咒自己的命运，但一直还对神抱着信心，为神的所作所为进行辩护，受苦受难并非永远都是出于对罪孽的惩罚，有时神也会对忠于他的人进行严酷的考验。

约伯在忍无可忍时才略有微词，最后还是未失对神的信仰，这一方面表达了以色列人对神的顺从、忍耐，另一方面也表达了神的一贯正确，既然是神做的，必然有道理，便不可违背。但比较起来，美凯里诺斯便没有那么大耐心了，他见到神托，便心中不平，于是去质问和谴责神，最后抛却神，以自己的努力来使神的希望落空。在埃及人的眼里，即使是神，也要以公正为标准，盲目的武断是他们所不能接受的。讲求真理和正义是天地创立之本，亦为世俗生活准则，人人皆要遵守，神也不例外。在古埃及神话中，正义和真理之神玛特为拉神赖以生存的食物，也就是说，缺少正义，最高神也便失去了存在的基础和意义，同样，地上的统治者也要向神奉献“玛特”，以证明自己在地上保持了正义和良善。因而正义和良善正是人神之间连接的桥梁。当神违背常理地对良善之人施惩罚时，埃及人是万万不能接受的，他们不会像约伯那样为神辩护，而是积极地反抗。通宵达旦地饮酒作乐，并未使6年时间能得到实际的延长，但是，在这种行动中表达的愿望却表达了占埃及人的性格。他们不愿把神看成一个武断的暴君，而宁愿把他看成一个讲道理的人，人们崇拜他是因为他善恶分明，如果神不讲道理，那么，人便可抛弃他。

神在自然中

人类总有把事物进行分类的习惯，因为只有把纷纷乱乱的动物、植物及其他东西纳入一种系统，人们才容易掌握并理解它们，才能赋予它们一定的意义及找出它们所以存在的理由。分类的方法各有不同，有的根据形状，有的根据颜色，有的根据性质等等。不管分类方法科学与否，分类本身便是一种成就。它至少把眼前令人眼花缭乱的事物进行了整理和归纳，同时在整理和归纳中认识了不少更新的或不太为人注意的事物。而且，每个时代每个民族整理事物的方法背后，其实正体现着该民族对宇宙独特的认识以及他们的人生观念。

古埃及把动、植物归纳成系统的标准是看它是否具有神性，而且每种动、植物的神性又各自不同，分别与不同的神相联。古埃及的多神崇拜特征足以使他们为所有见到的动植物都找到归宿，形成一独特的神——动植物之链，就动物而言，他们认为，狗、狼、狐狸、豺是神圣的，与阿努比斯神（Anubis）相联；猫是神圣的，与帕什（Pasht）或布巴斯蒂神（Bubastis）相联；狮是神圣的，与果姆（Gom）或荷克鲁斯神（Hercules）相联；河马是神圣的，与马尔神（Mars）相联；驴是神圣的，与泰芙神（Typho）相联；山羊是神圣

的，与门德斯神（Mendes）相联；母牛是神圣的，与阿托神（Athor）相联；公牛是神圣的，与太阳神（The Sun）相联。与此相对，蝙蝠、豪猪、熊、鼬鼠、黑豹、豹、老鼠、兔子、大象、猪、公猪、马、骆驼、水牛、海豚等则是不神圣的。就鸟类而言，鹰及类似鹰的猛禽是神圣的，与伊利特亚神（Eileithyias）相联；拉神之圣鹰是神圣的，与拉和其他神相联；鹭鸶是神圣的，与奥西里斯神相联；朱鹭是神圣的，与托特神（Thoth）相联；与此相对，燕、麻雀、渡鸦、鸽子、鹌鹑、鹤等则是不神圣的。蔬菜的分类亦依此法。桃子是神圣的，与哈波克里特神（Harpocrates）相联；榕树果是神圣的，与奈特辟神（Netne）相联；怪柳是神圣的，与奥西里斯神相联；常春藤是神圣的，与奥西里斯神相联。

我们不知道古埃及人为什么把这种东西确定为神圣，而把另外的东西确定为不神圣，它们到底根据的是什么标准，其间有什么道理。也不知道为什么这种东西同这种神有关联，那种东西又同那种神有关联。我们且不去追究他们的这种分类法是否有什么科学道理，但他们把纷乱的动植物分别组成各种系统却是事实。而且，我们仔细一点会发现，他们选择为神圣的动植物都是与他们的生活密切相关或者是对他们影响甚大的动植物，相反，那些与他们的生活关系不大的东西则认为是不神圣的。从这个角度入手，我们虽然不可能道出古埃及人分类法之原委，但却可以看到其分类法之背后的意义。动植物尽管是没有感情不能说话的东西，但它们又那样密切地影响着埃及人的生活，古埃及人不愿相信它们没有感情和神性，而认为冥冥中由神把这些东西赐与他们。不同的神分别赐给人不同的东西，人们也便在这些不同的动植物中感受到神的存在。抽象的神性在古埃及人眼里开始具体化，当人们因这些动植物而受益时，他们便从中感受到神的赐福。

他们这种对神感恩的思想和感情充分表现在他们对神的献祭上，他们用以献祭的东西正是他们所认为能代表神的动植物。他们把这些神赐之物奉献给神，一方面表达对神的感谢，一方面是希望神在高兴之余，能把这些东西更多地赐福给埃及人。他们的献祭仪式特别地普遍，对每位神应该献什么东西都有一定的讲究，有的神应该献这种东西，有的神应该献那种东西，其间不能混杂，而这种献祭标准正是对应着他们对动植物的分类的。

古埃及这种以神圣与否为标准的分类法，使动植物有了意义，又使神介入到具体的现实中，那样，人们便可在自然中找到神，可以通过与自然环境好好相处，通过自己的双手而获得神的恩赐。因而，从根本意义上说，古埃及人不是把人交给神，而是把神拉向人，使虚幻的神物化和自然化，变成人们可理解的东西、从而成为人可以自主地掌握的东西。

参见威尔士森：《古埃及人的生活和习俗》（第1卷），纽约博南泽出版社，1989年版，第245—255页。

第四章 经营谋生，生财理财

虹吸现象的发现

有些看似简单的发明却对社会有着重要的作用。古埃及是一个靠尼罗河为生的民族，因而水利方面的发明对他们至关重要，除了顺应河水自然的流向而开沟修渠，修筑堤坝，用人工来改造河道以外，还要有一些辅助工具。当需要把低处的水引到高处时，他们使用沙杜夫，利用杠杆原理把低地沟渠里的水一桶桶汲向高处，但是，当水位于高处而不能顺势流下时，那该怎么办呢？古埃及聪明地发明了虹吸原理，利用虹吸管使高处的水借助坡度自然地流向低处，虽然在古埃及遗物中我们并未发现类似的工具，也未在绘画和雕刻中看到他们在生产中使用虹吸管的景象，但我们却在另外的场合，发现了他们运用虹吸原理的例证。

在公元前 1430 年台伯斯的一个名叫阿姆诺夫的坟墓壁画中 描绘着两个祭司，他们分别站在一个比他们还要高的架子两边，架子上面放着许多盛放液体的瓶子，其中一个祭司拿着杯子，抬手向上面的瓶子里注入某种液体，上面的每个瓶子里都插有一根细管，另外一个祭司则正手执着这些细管吮吸着，极力把瓶里的液体吸动，然后让它们自动地流入他身边的一个大容器里，我们看到，有几个管子正在自动地向这个大容器里面注入液体，另一个管子正在被祭司扬着头使劲吮着。这幅图画所表现的正是利用虹吸原理使水或其他液体由高处自动流向低处的情景。而且，这种描绘并非只有这一幅，后来的拉莫西斯三世时，也出现了类似的图画。

关于这幅图画中两个祭司正在干什么，有种种推测。有人认为，他们正在澄清从尼罗河中汲取的水。因为尼罗河水中含有大量的泥沙，这种不洁的水是不能用于宗教仪式中的，必须加以澄清。于是，一个祭司把混沌的水倒到高处的瓶中，待它们在瓶中沉淀完毕后，再用吸管把清洁的水抽进另一个容器。这种说法也许有些道理，但是，如果是纯粹为了澄清尼罗河的水，完全没有必要采取这么麻烦的步骤，只要让水在容器里自行澄清，然后再把清水取出即可。有的说用这个吸管是为品尝酒。那更不符合这幅画的本意，既然是为了尝酒，完全不必用这么长的吸管，直接在杯子里品尝就可以了。最可能的解释是，这是一个象征性的题材，反映的是隔着一块高地把水从一个山谷运往另一个山谷的情景，而那根吸管正是水利器械。当被高地阻隔的两个山谷中，一个有水，一个无水时，为了使水能越过高地，他们便首先把水一罐一罐，一桶一桶地提到高处。这时可能借助沙杜夫，图中祭司用杯子向位于高处的罐子里注水这一动作便代表着水由低运往高处的过程。但运到高处后，水不能自行流下，于是他们便使用虹吸管，一头连接高地上的水源，一头则伸到另一谷地，利用虹吸原理使水流到低地。这种解释也许最符合道理。

这说明，古埃及人很早就已经懂得了虹吸原理，并把它用于实际的生产活动中，这幅画本身便是以宗教的形式，反映了古埃及对这一原理的运用。

也许这种原理真的在祭司们吮酒时偶然发现的，然后再用于农业生产。科学的发明往往就在这种有意与无意之中，无数次的偶然便构成了人类

之大智慧。瓦特发现蒸汽原理，伽利略发现钟摆原理又何尝不是偶然的呢？生活中处处皆学问，只要善于观察，精于提炼，小小的一点闪光便会映染甚至改变世界。

高地变良田

在一些地势较高的地区，是尼罗河水所不至的地区，古埃及人的大部分农舍便建造于此。正因为这些高地不受泛滥所影响，因而也比较安全。但是，这些高地上除农舍外，还有大部分闲置土地，可资开发利用，如何为这些土地找到水源，便成了高地变良田的关键所在。

古埃及人智慧地发明了“沙杜夫”（shaduf），解决了高地水源问题，把葡萄及蔬菜的种植移往高地，又使高地的闲置土地得到充分利用。

“沙杜夫”是一种提水工具，主要用于地势较高地方的提水。它以在高地上立起一个支架作为支点，支架上放置一长长的木竿作为杠杆，木竿的一端绑有重物，另一端则系有长绳，绳子的末端拴有一个吊桶，用来汲取低地沟渠中的水。当需要汲水时，便把绳子往下拉，在人力的作用下，重物被提起，绳子及吊桶则下行，到达低地沟渠，等灌满水后，便放松拉力，那么，另一端高高翘起的重物便自然下垂，把水桶高高提起，倾入高地的沟渠中。如此反复操作，便可使难以引往高地的水得到利用。

这一看似简单和粗糙的工具，却凝聚着古埃及劳动人民的智慧，它实际地解决了高地灌溉的问题，使本来干旱的高地成了一片片园圃。古埃及人先修造大型沟渠，把尼罗河或附近大运河的水引至高地下边，然后再用“沙杜夫”把沟渠里的水一点点运往高地。高地则辟有贮水的水池，四周种上树木遮荫，以减少太阳蒸发。园圃中辟有大大小小纵横交错的沟渠，园圃的灌溉便是靠这些小沟渠直接引入地里，或者用水罐从水池中提取。在园圃中，种植有多种作物，蔬菜有扁豆、莴苣、洋葱、韭菜、葫芦等；水果类有椰枣、无花果及石榴等，在各种宗教和世俗节日中大量用作装饰的花也在这里培植。此外，高地的园圃中还种植有大量葡萄，这葡萄成为制造葡萄酒的主要原料。这些种植物一方面使高地的土地得到充分利用，另一方面也满足了人们日常生活所需。同时，由于这些园圃多靠近农场或别墅，因而特别便于管理。人们在农活结束后回到家里，便可抽出零星时间进行浇水和培育。而且，由于这里不受尼罗河泛滥的影响，园圃中的作物可以在较长时间内种植。

在没有抽水机等机械设备的时代，“沙杜夫”无疑是较先进的高地灌溉工具，否则，在久旱无雨的气候下，高地只能是一片干涸的土地。

对付泛滥的办法

靠泛滥来灌溉土地，虽然省却不少力气，但也同时带来诸多麻烦。在长期与尼罗河相处的过程中，古埃及人总结了一套实用的对付方法，既保证灌溉的正常进行，又防止与泛滥俱来的损害。

首先，他们根据地势高低分区灌溉。古埃及人建有四通八达的沟渠与堤坝，与尼罗河相通，当河水上涨，土地需要灌溉时，他们便按照规划有计划地引水灌溉。每年八月初，他们便把封闭的沟渠打开，让水沿着沟渠去灌溉。最靠近沙漠的地区地势最低，因而最先得到灌溉，而地势最高的地区则最后

被淹没。三角洲地区，由于地势高度平均，因而当泛滥到来时，各个地区全都一视同仁地处于洪水覆盖控制之下，只有孤零零的村庄露出水面。

为防止泛滥造成损害，农民们则采取提前防范措施。河水一上涨时，农民们便把处于低处的牛群和羊群移往高处，届时，大家同心协力，相互帮助。如果河水突然而至，或者大坝崩塌，农民们便联合及时行动，解救牧群。或者用绳把淹没于水中的牛羊群拉到船上，运往别处，或者把他们营救到附近高地。地里的庄稼如果受到威胁，他们便迅速收割，抢运到附近的村庄里。尽管现在的水位已没有过去的那样高，但在农村里仍然可以看到，洪水到来后的村庄俨然如爱琴海中的小岛，仍然可以看到救援牛群的场景。

为及时了解水位状况及检查大坝，他们建立了水位测量制度及大坝巡逻队。政府每年派出大量书吏测量水位状况，并根据水位状况测定它可能带来的好处及可能造成的损害，做到心中有数、并进行防范。并根据水位指导各地的生产与沟渠和大坝的建设。为保护低地及防止洪水突然而至，避免庄稼、牲畜及村庄被毁，他们在主要大坝上设立巡逻队。巡逻人员都是由精明强干的骑兵或步兵组成。他们要始终守卫在那里，不得擅离职守。政府拨给他们一大笔钱，用以保养和维修大坝。对人为破坏大坝的人给予法律制裁，在罗马统治埃及的时代，破坏大坝的人要被罚做苦役，或被流放到边远的绿洲，以法律来保护堤坝，可见古埃及人对泛滥治理及预防的重视。

此外，古埃及人还采用“水涨船高”的方法来保护村庄和城镇。河流年复一年地流淌，河床越来越高，而每年泛滥造成的淤积又使土地越来越升高，原先高出土地的村庄和城镇渐渐和平地相平，这样，城镇和乡村极易为水所袭击。因此，为保护这些村庄及乡镇免遭洪水的淹没，埃及人便把它们进一步升高。这些工作通常由罪犯来担任。

洪水泛滥时，村庄与村庄被隔绝，为了保证正常联系，古埃及人修建了高起来的公路，这些公路像一道道堤坝，使各个村落相通。为了不使公路阻断水的畅通，他们通常在公路上留出通水孔，在上面架桥通过。这样既使灌溉能够正常进行，又使困在各个孤岛上的人能够保持联络。

此外，古埃及还根据各个地区的不同情况因地制宜地采取了许多措施。这些措施是古埃及人经验的总结，也是他们智慧的体现。

把猪赶到地里

利用畜力进行耕作，在世界各民族中都是很普遍的事。人类利用自己的力量和聪明驯化了野性的动物，然后借它们之力来完成许多任务，例如用牛拉犁、拉车等，这样可节省人们的不少劳动，同时也能提高工作效率。但是，在播种时把牛、羊、猪赶到地里，让它们乱踏一气的做法却并不多见，也许这是古埃及人独有的习惯，许多文献中对此都有过记载，雕刻或图画中也描绘过。其中，希罗多德曾不无羡慕地记载道：“现在必须承认，他们比世界上其他任何民族，包括其他埃及人在内，都易于不费什么劳力而取得大地的果实，因为他们要取得收获，并不需要用犁犁地，不需要用锄掘地，也不需要做其他人所必需做的工作。那里的农夫只需等河水自行泛滥出来，流到田地上去灌溉，灌溉后再退回河床，然后每个人把种子撒在自己的土地上，叫猪上去踏进这些种子，此后便只是等收获了。他们用猪来打谷，然后把粮食

收入谷仓。”

希罗多德的描述未免过于夸张。古埃及人并不是不需要犁地，他们本身有犁，而且在图画中也经常能见到农夫扶犁用牛耕地的情景，他们也不是不用锄，在古埃及遗物中有大量的锄头。希罗多德也许是想强调古埃及人活得轻松自在，故而对这些东西视而不见。但是，把猪赶进地里的说法却并不是虚构，这可在古埃及的壁画中得到证明。

也许，在泛滥过后的土地上很难进行精耕细作，所以，古埃及人并不规则地把种子播进地里，而是趁着土地的湿漉，把种子随意撒在上面。这样种子可以随着土地进一步干化而被溶进土里，从而长出幼苗，但是，总有一些种子会一直露在地面上，以致于造成浪费。因此，他们把猪等牲畜大批赶到地里，让他们把种子践踏进土里，从而保证幼苗的发芽率。

然而，实际分析起来，把猪赶进地里的作法虽然省力，但并不是很有效的作法。猪进地乱踏可能把某些种子踏进地里，但也同时可能用脚带起很多种子，这样会造成种子分布的不均匀，反而不利于种子发芽。而且，成群的猪进入地里颇难管束，有可能把整理好的土地和均匀播下的种子拱得乱七八糟。因此，希罗多德可能并未理解古埃及人这种作法的真正用意，也许，古埃及人是“在播种之前而不是播种之后把猪赶到地里”，目的是让他们“清理泛滥后土地中的根和草”。这种说法颇有道理。一方面，泛滥的冲击会使土地中留存的庄稼茬到处都有，而且，随着土地渐渐露出水面，各种杂草便会立即到处生长，如果不把这些清理干净，即使种子撒得再均匀，即使土地再肥沃，也很难长出好庄稼。让猪、羊等牲畜进入其中，它们便会啃吃这些东西，在不用人力的情况下把土地整理干净，以便于人们进行播种。另一方面，这种做法也是简便易行的饲养方法。因为，尼罗河水每年要泛滥至少4个月，在这期间，土地几乎全被浸泡在水里，牲畜则被移往高地，这样，对这些牲畜的饲养只能靠家里的储备饲料及高地很少的青草和作物，远远不够需要。当洪水退去，青草又在土地上出现时，正是储备饲料青黄不接的时刻，因此，地里的青草便成了喂养它们的最好而又及时的食物。我们在壁画中看到，跟在畜群后面的农民不是拿着盛放种子的篮子，而是放牧用的皮鞭，这更能说明这一点。

因而，把猪赶进地里，并不是古埃及人为播种省力而采取的办法，而是既喂养牲畜又清理土地两者兼得的措施。

采石运石技巧

石头备受古埃及人的青睐，无论是金字塔、神庙等大型建筑物，还是雕塑艺术品，都离不开石头作为原料。而且，从古埃及人遗留下来的遗物来看，古代埃及人已经知道了大量不同石头的质地及用途，其中有皂石、滑石、燧石和花岗石等等。石灰石质地软，用铜制工具极易开采，暴露于空气便会变硬，雕刻匠们能在这上面细致入微地刻划所要表达的内容。花岗石也很受欢迎，在古埃及王朝时期，它主要用来建造门廊、立柱、大殿及埋藏金等。

且不管古代埃及人认识的石头有多少，仅仅是面对用巨石砌成的金字

希罗多德：《历史》，商务印书馆，1985年版，第115页。

威尔金森：《古埃及生活和习俗》（第2卷），纽约博南泽出版社，1989年版。

塔，人们便会感到恍惚，便会提出疑问，这些完整而又巨大的石头，他们是怎样开采出来，又是怎样运到建筑工地的呢？人们的疑惑并不是没有道理。就胡夫大金字塔而言，用来建造内芯的石块和镶嵌外表的石灰石共有 230 多万块，平均每块重达 2 吨半，有的重达 30 吨，这样大的巨石，他们是怎样完整地开采出来？在交通运输机械极为落后的时代，他们是怎样运输的？运输到建筑工地，他们又是怎样把它们一层层砌上去的？这些问题一直困扰着现代人，甚至有人说，金字塔是外星人建造的，即使用现代化的机械设备也很难建成。然而，金字塔等大型建筑确实实是古埃及人建筑的，我们之所以对他们误解，是因为我们不了解他们独特的技巧，或者从根本上忽视了他们独特的技巧。他们的工具尽管简单和原始，但在简单中透着学问。

古埃及人用来采石的工具具有木槌、铜凿、镐、硬石锤等，他们用木槌和铜凿开采质地较软的石灰石等，开采较硬的石块则用硬石锤、镐和凿。石灰石等较软的石头一般都在尼罗河岸边，开采时，古埃及人先在宽阔的峭壁上挖出一条走廊，使要被开采的石块孤立出来，然后再在底部凿出缝隙，在缝隙中塞进木楔，使底部离开石床，然后把它们全部弄湿，等木楔膨胀后，巨石便自沟隙处水平下降，这样便得到了所需要的石灰石。开采质地坚硬的石块，他们先在石头上凿槽，沿槽打洞，塞进木桩，然后灌水，使木头膨胀，借助张力使岩石沿槽裂开；开采花岗石时，他们先在岩石上层进行敲打使表面石头粉碎，然后泼上冷水使其迅速冷却，然后用粗玄武岩石球沿着每隔 1 米左右的孔洞敲出裂沟，再用木楔的方法使其分离。用这种方法开采出来的石块比较整齐，而且能够按照事先规定好的规格进行开采。上述采石方法，人们到现在还用来开采花岗石，这足以说明古埃及人开采技术的高明之处。

开采石头的地点有的就在尼罗河边，那么，把它们装上平底船便可通过水路运到指定地点。但有的开采地点离建筑工地较远，而且离尼罗河也很远，那样，在把它们运到尼罗河以前，要经过一段时间的陆路，那么，他们是怎样运输的呢？

在陆地上运输巨石，古埃及人使用的主要工具为滑橇，这种滑橇颇似水中的平底船。由于滑橇比较低，很容易把石头弄到上面，而且，由于它比较低，也可大大降低颠簸和摇动面对巨石的损坏。他们在滑橇前面绑上长长的拉绳，用以拖曳，当路途平坦或者下坡时，他们便用牛来拉。当道路崎岖而难以控制时，他们便用人来拉，这时拉绳分成几股，每一股都由许多人拉动。同时，在滑橇上，通常站着手执油瓶的人，他不断地把油洒在滑橇行进的路上，以减少滑橇与地面的摩擦力，巨大的石块便这样被搬动了。在中部埃及埃尔培舍尔的托提荷太普墓的壁画中，便描绘着索蒂希代布的雪花岩石膏像的迁移场面。在画面上，这座重达 60 吨的巨像被用绳子固定在滑橇上，滑橇前面有 4 股绳子，每股绳子有 40 几个人牵引，站在巨像膝上的一个正在作手势和喊口号，可能是个指挥员，滑橇上面的最前端，站着一个人手执容器的人，他正弯腰把油倒在滑橇前面一点的路上，在图的左下方，有几个人肩挑着盛油的容器紧紧跟随，以保证有足够的油进行润滑。日本的一个考古队曾尝试用滑橇来模仿古埃及人运输重物，在拖曳过程中，他们辅助使用了橇棒等工具，但成效甚微，他们并未注意到或者没有重视古埃及人使用润滑油。后来，

詹姆斯：《古代埃及导引》，大英博物馆出版社，1989 年版，第 191 页。

费里克：《埃及古代史》，科学出版社，1956 年版，第 38 页。

他们完全按照古埃及壁画中描绘的样式，用油在前面进行润滑，结果一下子便成功了。

这说明，技巧和智慧往往隐藏在哪怕是一种微小的工具中，现代人对古代理人的才能表示迷惑，正是因为忽略了这些小小的细节而想当然地认为不可能，其实，古代人使用的工具尽管简单和粗糙，但是由于合理地使用，它们便发挥出巨大的效力，在古埃及人采石与运石的技巧上便可充分证明这一点。

一石二鸟的工程

尼罗河具有双重脾性，既能降福于人，又能降祸于人，如果尼罗河柔顺时人们安于现状，暴烈时再亡羊补牢，那并不能自主地控制尼罗河。如果能根据尼罗河的特点，建造一项一石二鸟的工程，使尼罗河水在富足时得到储备，在缺乏时可利用储备以补不足，那么，人们每年所安置的家园和创造的财富便可摆脱一次次被毁灭的命运。

古埃及人正是依靠自己的智慧将这一设想付诸了实践。阿门内姆哈特王领导建造的法雍湖水利工程，便是著名的例子之阿门内姆哈特为第 12 王朝的创始人，他统治的时代正是中王国鼎盛时期，他也是 12 王朝最有才干的国王之一。虽然他并未寿终天年，而是在宫廷倾轧中被自己的亲信刺死在宫廷，但他的业绩却被后人敬仰。他最得人心的仁政便是主持修建了法雍省的巨大水利调节工程。

法雍省境内有一巨大的法雍湖，位于尼罗河西面法雍绿洲的最低处。史前时代，这个湖为一淡水湖，面积很大，湖水颇多，能够与尼罗河水连在一起。但后来，气候发生很大变化，导致法雍湖水位变低，从而与尼罗河水断绝了联系，基本上成为一个无用的废湖。只是在尼罗河水暴涨时才有水部分流入其中。针对这种情况，阿门内姆哈特王决定重新整治法雍湖，使它由死变活。首先，他在那里修建了一道大坝，修建了一些水闸及水堤，并排泄掉湖四周沼泽中的水，使法雍湖成为一个良好的储水处。然后动员人力修建一条长长的水渠，使法雍湖与尼罗河相通。这样，奔腾的尼罗河水便可通过这条渠道进入湖泊，反过来，湖泊里的水亦可回流到尼罗河。

该项工程的建造具有极为重要的意义。它首先可作为储存大量水的水库。每当尼罗河水暴涨时，尼罗河的水位便大大高于法雍湖，那么，迅猛的河水便可通过那条渠道分流至法雍湖，由于法雍湖已有很大的储水能力，从而在某种程度上降低了尼罗河的水位并减缓了它的流势，部分控制了暴涨时造成的洪灾。而当尼罗河水涨幅变小，水位低于法雍湖时，便开闸放水，湖中的水便回流到尼罗河，缓解河水缺乏所造成的旱灾。这一看似简单的蓄水与排水，却对控制尼罗河及发展经济有着不可估量的影响。而且，法雍湖水利工程建成后，担负着田园大批农田的灌溉。由于排泄了湖四周的水，使原来的沼泽变成良田，增加了耕地面积，变废为宝。

劳工注册制度

在古埃及，政府特别欣赏那些勤勤恳恳工作的人。如果一个普通人整天无所事事、游手好闲，那是政府所不允许的。但是，如果不对人们的工作进

行管理和监督，就很难区分勤劳者和懒惰者，因而，为了保护勤劳者，发现懒惰者，各级政府便实行注册制度。每个人在一定的时间内要面呈地方政府官，报出自己的名字，自己的住所，自己的职业及赖以生存的方式，政府则及时地把这些一一记录在案。到场的的时间都是固定的，而且同一个区的人可以一块儿到指定官府，并分别举着各自的旗帜，然后逐一地到登记官那里，陈述自己的状况并回答一些必要的问题。

对职业进行登记的习俗并不是晚近的事，而在古代，古埃及人便有了这种制度，18 王朝的壁画中便描述有一队劳动者手执铁锹，列队前来登记的情形，一位书记官坐在书案房紧张地记录着。另外，我们看到，除了记录他们的名字及其他要求的事项以外，前来的劳工们还要给出一张类似通行证的东西，这很可能是一张纸，上面有着地方官的许可印和此人的身份记录，以便让书记官进行验证和核对，避免存人蒙混过关。如果一个人离开他的小镇而前往另一地区，又没有让他离开的通知，到达新地方又不能出示证明文件，那么他的生活便不再有保障。这种记录制度普通而又详细，甚至把每个人的细部特征都描绘出来。这种描述代替了现代的照片，严格区分出每个不同的人。

在检验过程中，如果发现某个人做了什么过分的事，便要受到杖打，如果在地方官面前谎报实情或者作了什么违法的事情，便要被判死刑。

因此，这种劳工注册制度其实相当于现代的户籍制度及身份证制度，这些证件不但能代表自己的身份，而且能代表自己的职业及自己生活所在的位置。用这些证件把每个人固定在某个地方和某个行业中，使得政府能对他们进行有效的管理和控制。如果一个人犯了罪，也难以逃之夭夭，因为每到一个新地方，他都要出示证明和证件，如果没有便会受到怀疑，而且由于政府有详细的记录，也便可以很容易地找到他。如果政府想检测每个人的生活状况及劳动情况，也便可根据记录和名册很容易地进行具体调查，而不断地进行记录，便可从记录中了解某个人或某个地区的发展状况，进行统计。此外，这种登记制度还有一个很重要的作用，那就是有利于政府有效地召集和调配劳动力。须知，在古埃及社会里，招募劳工进行大规模的建造和生产是很经常的事。每年要建造金字塔、修建大型水利工程，需要从各个地区抽调劳动力。有这样详细的记录，各级政府便可根据实际情况合理地抽调，统筹安排。而且，在这种注册制度下，谁要想逃避劳役也是很难的，因为政府可以很容易地找到此人和此人的家庭，如果他逃跑，那么他的家人便要成为人质，直至他回来为止，这样便可充分保证建造大型工程有充足的劳动力。

普通百姓在地方官员面前坦述自己并由书记官记录下来的习俗，甚至反映在来世的审判厅里，在那里，每个人都要对冥神奥西里斯但述自己一生所为，并由记录神托特记录下来，根据实际情况决定定罪与否。这种情景其实反映的正是现实生活状况。

专控权

古埃及政府对许多物品实行专控权，即任何个人不得随意使用或经营这类物品，而由政府统一管理，其中最主要的有纸草（Papyri）、制砖及矿山。

参见威尔金森：《古埃及生活和风俗》（第 2 卷），纽约博南泽出版社，1989 年版，第 201 页。

纸草是尼罗河畔大量生长的一种植物，属芦苇科沼泽植物，其三角形茎秆可长到手腕那么粗，高可达3米，可用于生产生活中的许多方面。其纤维可用于造船及填塞船板间的空隙，或编织成轻巧的纸草船，在尼罗河中行驶，还可用作油灯的灯芯、垫子、篮子、绳子及供系船和下锚用的粗绳。在早期，古埃及人还把纸草的茎捆在一起，制成柱子，用来支撑房屋，后来希腊罗马的柱式即模仿这种纸草茎柱而形成。但纸草真正的珍贵之处在于它可被用作书写材料。纸草在被经过加工后，便可成为一张张轻便、容量大的书写纸，它的优越性是石头、羊皮纸和泥版所无法达到的。石头比较笨重而且容量小，羊皮纸不易获得也不易携带。因而，纸草一经发现有书写功用，便迅速成为古埃及社会和经济生活运行中不可缺少的工具。因为，古埃及每年要重新丈量土地，进行登记，王室财产和神庙财产每年要进行记录，组织建造大型工程也要事先进行预算和设计，因而，纸草的需要量非常大。据估计，登记一座小寺院的财产目录，每月便需要10米纸草纸。在托勒密王朝，地方公证人员每天使用6到13个纸草卷，即25—27米。正因为纸草有这样大的作用和这样大的需要量，政府才对这种植物进行专控，否则，如果听凭人们随意砍伐，造成纸草纸的短缺，那势必会影响社会和经济生活的正常运转。

制砖亦为政府专控品之一。古埃及的制砖并不是用土烧制，而是直接用尼罗河的淤泥和利用太阳光制成。在中王国培尼哈桑时期的木制模型中，便描绘有古埃及人的制砖技术，制砖用的泥便是尼罗河泛滥后的冲积物。首先，他们在建筑地点附近，选择好合适浓度的泥，用提桶或罐把选好的泥运到制砖场，然后便从附近比较方便的湖中取水，把水与泥混合。通常在混合时掺进切过的麦秆或蔬菜，使其增加牢度。制砖的模型一般为一木制矩形框，和砖的实际大小差不多，在用切割后的麦秆把底部和边上点缀过以后，便把处理过的泥填满模具，紧紧压下去。当模具被河泥填满并压实后，便把模具移开，剩下湿砖，然后再在它的边上打制另一块砖，直至整个制砖场布满规则的砖为止。这些湿砖要在原地放二三天，靠太阳的强力把它们完全炙干。在砖还湿的时候，他们通常用木制印模来打上标记，一般刻上国王的名字及使用这些砖的建筑物名称。这正是政府对此实行专控的标记。政府之所以对砖实行专控，是因为在建筑中砖是被大量使用的材料。尽管我们所见的古埃及建筑物大部分为石头建筑，但这并不能说明当时砖制建筑物少。其实，当时有许多砖制建筑，只因年代久远而没有保留下来。

至于对矿山的专控则是理所当然的事情。矿山，尤其石矿，开采需要一定的计划和技巧，如果不加限制地胡乱开采，势必使矿山的寿命缩短。因此一定要由政府专控，有计划地开发。

古埃及政府对某些物品实行专控权，是他们真正意识到某些物品对国计民生的重要作用。唯有实行专控，才能使这些物品得到合理利用，避免造成浪费；才能使这些物品能在长时间内保证供给。甚至到今天，联合国政府也对某些有关国计民生的重要物品实行专控，不但考虑一代人所需，还要考虑造福后代，如开发矿山，育林伐木等，都是在政府指导下，有计划有组织地进行的，如果乱采乱发、乱砍乱伐，会给后代造成无法挽回的损失。因而，古埃及人当时便注意到这种目前利益与长远利益的结合，是非常难能可贵的。

测资源以定税收

把税收建立在测定资源的基础上，是古埃及社会的一大显著特点。在巴勒莫石碑（Palermo Stone）上，把每二年一次对牛的调查作为某一帝王年的重要事件，此外，还以某一地产中的河道、湖泊、井及树木为基础进行测定。

中王国有关税收方面的资料不多，但也有不少记录牛、庄稼和土地的纸草，其中一些片断记录了一组人马为测定财富而对土地进行测量的经过。这种测定财产的俗例甚至深入到个人家庭之中，某些纸草实质上就是家庭估价单或个人财产目录，目的是测定劳动义务及税收。这样，全国每个地区，每个乡村，甚至每个家庭都被记录在案，每块田地，每一灌溉设施均在其中有所反映。

这种详细测定资源的结果，能把全国的人力、物力统一在一盘棋之中，任何部分都成为整体不可或缺的一个环节。河道的修缮，大坝的建造与维修，土地的平整，沟渠系统的挖掘，决非某一个人或某一地区的小部分人所能独立完成的，这需要集体协作，甚至全国通力协作。那么，政府的调配与控制是不可缺少的。详细调查各地情况，就能及时了解各地的利与弊，得与失，从而做到心中有数，可针对各地下同的状况而实施不同的政策，保证农业不致歉收。

对全国各地资源的详细调查正是确定税额的标准，古埃及是一个狭长的国家，各地的经济条件和资源状况必然不平衡，那么，根据调查结果而定的税额便会根据各地的状况而不同，做到合理和平衡。书吏在调查时，事无巨细，都记录在案，其原因就是，只有综合评估，才能确立一个比较合理的标准，避免陷入盲目或以偏概全。另外，对资源的调查经常进行，每年一次或每二年一次。这样便可及时了解各地资源变动的情况，从而随时更正税额标准，不致造成收入与税出失衡。这样做还有一个原因，那就是，古埃及的税收基本上都是实物税，而各地的资源条件不一样，适宜种植的东西亦各不同，那么，对各地财产的详细调查和记录，便使政府可对各地应纳税物内容有一统筹规划，可避免不切实际的强求，应该说这是一种科学而又符合实际的做法。

另外，这种大规模调查也是政府对地方进行奖惩的依据。既然政府派出大量书吏对各地资源进行详细调查，那么，厘定的税额及劳役人数便具有可靠性和合理性。在这种情况下，如果一个地方不能按时完成税额和凑足人数，便应受到制裁，那就充分说明了地方官无能，没有组织好生产和管理，没有尽到自己应尽的义务，应受惩罚；反之，便应受到表扬或赏赐，对个人也是如此。如果未完成税收或劳役也要受到惩罚。13 王朝的一份监狱记录便记载，那些未完成政府劳役的人，便被交付给农场及劳动营，甚至有的人因未能完成劳役会牵累家人。中王国后期的一则文献中记录：“撒一安胡儿的女儿，属该城菲尔德斯书吏管辖：政令于 31 年夏 3 月 9 日下达至大狱，从宫中释放其家庭成员，同时，对她实施不服役而逃跑者法律”。这说明，直到她被逮捕为止，其家庭成员要由政府收为人质。政府之所以能确切地知道谁逃

特里格尔等：《古埃及社会史》，剑桥大学出版社，1983 年版，第 82 页。

B·特里格尔等：《古埃及社会史》，剑桥大学出版社，1983 年版，第 83 页。

巴丁·J·凯波：《古埃及文明的剖析》，考莱治出版社，1989 年版，第 60 页。

脱了劳役，全靠那详细的调查记录。

聚财与经济平衡

在统一的经济体制下，政府需要统一管理经济，因此需要控制一定的财富，也就是要聚敛财富。古埃及为达到这一目的而采取的措施便是设立王室谷仓及“敬神基金会”（Pious Foundation）。

书吏每年对资源进行调查，只是对各地的收入及财富进行初步估算，当庄稼收割完毕，还要对各地的收成进行具体的调查和计算，从而确定各地应交的真正税额。确定完毕后，各地长官便要限期把应交的实物税收集完毕，运往都城，交纳税收通常用河道船来进行，税物上船、下船之际，均由书吏进行核定，以免路上被窃取或份额不足，到达都城后，经过入帐，这些实物便存入王室的谷仓。谷仓不但是财富的聚集所，也是年成好与坏的晴雨表。作为敛财的机构，除王室谷仓外，还有敬神基金会。这种机构普遍而又庞大，是一种与神庙有关的机构。我们知道，古埃及是一个神权统治国家，维持神庙及祭拜活动不可或缺，敬神基金会便应运而生。敬神基金会的财富来源一为王室及地方政府的捐赠，一是通过与地方签约，地方以纳税形式维持基金会，因而，基金会也成了一个聚财之所。因其普遍与庞大，故其聚财的程度不可小觑。“这种基金会在原则上是一个不可触动的单位，除非为某特定的合同修改，而且在理论上是永久的。其收入分配给那些特别支持祭拜的个人，但依合同亦可移作它用，在这种类型组织背后的基本观念便是贮藏财富。”

王室谷仓及敬神基金会作为储存财物之所，是国力的衡量计。当库存少时，便反映出全国经济的不景气，可促使政府找出不景气的原因所在；如果库存多又引起下层的抱怨，就说明征收税收过苛，给政府敲响警钟，认识到不平衡现象的存在，从而寻求更正之途。

王室谷仓及敬神基金会虽然是个固定的储蓄之所，实质上是财富的中转站，它一直处于流通之中，只不过是把全国各地分散的财富集中起来，有利政府的统筹安排。聚集起来的财富，一部分用于王室人员、庞大官僚机构和神庙祭司的消费品，更大一部分用于建造金字塔及大型公共工程。这些大型公共工程的建造需要以强大的经济作为后盾，而王室谷仓及敬神基金会则正合其需。这就避免了因需要而临时强征可能造成的混乱。

王室谷仓及敬神基金会亦为平衡经济之所。由于各种具体的原因，每年的收入情况都会有所不同，那么，在丰年多储存一些粮食及物品，那么在灾年便可用这些储备去弥补不足，避免因灾荒等而造成的国力不足及人民贫困。同时，每年各地区的收成情况也会不同，有的地方丰收，有的地方由于天灾人祸而出现饥荒，在这种情况下，政府便可开仓放粮，使全国处于相对平均的状态。因此，王室谷仓及敬神基金会对平衡全国的经济有着重要作用。

中国民间流传着一句谚语：“羊马年，多种田，准备鸡猴那二年”。人们把羊马年看成是吉年，而把鸡猴年看成是凶年，这虽然不一定有什么科学道理，但这句谚语中也道出了储备在应付灾害和平衡经济中的作用。由于人力还无法完全战胜自然，因而时时受自然的制约。风调雨顺，便会丰收，否则便会歉收。如果在丰年时没有储存意识，那么当灾害到来时便会陷入绝望

境地，很可能会使人一蹶不振，使生产生活陷入混乱难以重新恢复。相反，如果有所准备，丰年的储备便会缓解因灾害造成的紧张，使生产生活不受影响地照常进行。因此，储备观念是永远不会过时的普遍原则。

杀身取利

抗税不交是要受到惩罚的，在古埃及则施之以杖笞，但古埃及人宁可受皮肉之苦以换取税的免除，并以此为做为荣，古今皆然。在古代，如果谁在法庭面前表现得固执，给官员们收取税收造成麻烦，那他便得到人们的夸赞，相反，如果他不能亮出身上的伤疤来说明他如何顽强地抗税，便会羞惭得无地自容。这种习俗甚至一直延续到近代。

有一则近代故事讲述一位科普特（Copt）基督徒，定居开罗时，因抗税不交而被当地土耳其当局逮捕。土耳其官员生气地问，“你为何不交税？”这位基督徒露出一副可怜的样子说，“因为我没有财产。”不容分说，他便被扔在地上，施以杖笞，尽管他呼天抢地、请求赦免，但无济于事。棍棒仍然雨点般地落到他身上。他一次又一次地请求怜悯，但都没有成功，最后他实在忍受不了了，便大声地嚷道：“放了我吧，我马上去交。”这样，他被释放了，由一个士兵押送回家，拿出应付的钱财，并告诉他妻子这一不幸的消息。他妻子大声说：“你真是个懦夫、蠢货，没想到他们第一次要求你便给他们了，我认为你会在受五六次打之后，才会说‘我会付的，别打了’，由于你的软弱，我们来年便要付双份了，真不知害羞！”这位可怜的丈夫打断她的话说，“不，亲爱的，我敢说我是实在挺不过去了；在责备我之前，你先看看我的身上。我付给了他们钱，但他们也够麻烦的了，他们至少打了我100下才拿到这些钱。”这位妻子才渐渐平息下来，为他丈夫表现出来的勇敢和坚强感到宽慰，开始平抚丈夫的伤口。

这种思维方式及行为尽管有点令人费解，但却道出了当时人们的心态。在大一统经济体制下，劳动者创造的大部分财富全被国家以税收形式征收上去，剩下的仅够维持基本生活，这种收入与付出劳动的不公平也造成了他们心理上的不平衡，他们越来越不满足于“杯水止渴，片药愈心”的生活，千方百计想积聚一点财富，改善自己的生活，其中一个重要的途径便是“偷税漏税”，如果侥幸能够成功，便可大大改善自己的生活，如果不幸被抓住，也不过是一顿皮肉之苦。从当时人们普遍赞赏那种勇敢与顽强的心理来看，抗交税收是大多数人的共同心愿，而且抗税的人也不在少数。因此，羞耻的并不是被官府抓住受到杖笞，而是被杖笞过程中表现出的软弱。如果人人都在官府面前采取强硬的态度，势必会形成一种潮流，给统治者上层施加一种压力，从而注意到人民的生活，改变自己的政策。

其次，人们宁可使皮肉受苦的行为实质上是一种无声的反抗。当时人们对苛税普遍不满，但又无力进行积极的抗争，便采用这种消极的办法。在棍棒交加而仍坚持不交的背后，在人们对这些勇敢者赞许的背后，其实表露着他们抗争的决心，总有一天，上层统治者会认识到，责罚并不是根本的办法。

走出大一统的圈子

诚实的劳动，耐心的等待，努力工作，为他人尽社会职责，这是大一统经济体制下对下层劳动者的一种理想要求，因为，只有下层劳动者没有私心地干活，才能使政府有效地全面控制经济，但是，许多人并不满足于这样的地位，总是在表面似乎铁板一块的国家经济中寻求致富之途。

中王国时期有一个著名人物叫哈卡那特(Hakanat)，他生活在台伯斯北部，本身是一个地位低下的小农民，为生计所迫而离家出走，希望在闯荡中获得财富。在离家途中，他不断地给家中写信，里面描述的全是他如何通过各种智慧和机敏的手段与邻近诺姆及其他作生意而增加家庭收入的情况。通过这种外出做生意的途径，他积攒了一批不小的财产。卷宗中记载：他能提前为自己的土地付租金，另外，能借出大量谷物，并有自己支配的铜、油及由自己农场里长出的亚麻织出的布，他的财富远远超出家庭的即时需要，并有节余。另外，他还负责供养家人，其中包括每日给父母生活用的口粮，并为增加整个家庭的经济出谋划策。

379

他曾敦促他的一位家庭成员尽快卖掉一头公牛，因为出现一个难得的机会，价格上涨了一倍。

从对他的描述中，我们可以了解，当时埃及的下层农民基本上是以家庭为经济单位，财产归家庭所有，但农民并不满足于政府征收后所剩下的那可伶的粮食，还想办法蓄积自己的财产，例如养中出售等等。此外，农民并不完全固守在土地上，时常走出去经营生意，而且很多人可能都是做生意的行家里手。

当时，民间聚财并非只为贪婪，还有其他原因。首先，国家虽然有着精确的测定系统和一定税额，但是，无论是超过国力的大兴土木，还是突然而至的战争需要，都会造成经济状况的变化，而额外的税收对收入微薄的农民而言，无疑是一种冲击，他们被迫在完成国家义务的同时，寻求他途以渡难关。其次，在日常生活中，下层人也有着许多经济压力，如造房子、造船、准备体面的嫁妆、死者的埋葬等，需要一笔额外的收入，而这靠正常的农业劳动是无法做到的，因而，也就迫使人们在完成义务的前提下，走出大一统的经济圈子。

因而，哈卡那特卷宗所反映的决非是一个人的特例，而是代表着社会的一种普遍现象。而且，在古埃及文献中，我们并未发现政府限制这种民间经济的例子，相反，政府可能还是鼓励这种经营的，古埃及文献中便有许多描绘民间贸易活跃的画面：人们手挎篮子，前往贸易市场去交换，往往在交换途中，一些商品便被卖出。因为，在河边码头和交通路口往往有坐商，也就是俗称的二道贩子，他们买下沿途人带来的商品，然后再以略高的价格卖出，从中获利。这些坐商也许并非本地人，他们就像哈卡那特那样由其他地方前来经营生意。以贴补家用的。还有许多图画描绘码头交易的情景：有一艘大船刚刚靠岸，船上走下许多肩扛着物品的人，而在岸上，则有支着帐篷的人，正与船上的人谈论着，也许在商谈价格及货物的质量。这说明，这种民间贸易路线已贯通国内外。虽然，商人的地位在古埃及一直是低下的，操纵政权的仍是书吏及官员，也未见有人以富商之名留世，但是在许多图画和文献中，

我们却可看出，商人是王国无处不在的人物，尤其是在新王国，为寻找合适的市场，他们在尼罗河排起很多船，“商人随波上下，匆忙如蜜蜂”，他们带着商品从一镇到另一镇，并提供各种需要，甚至远至国外，“你们的船从叙利亚返回，装满各种好东西”。

大一统以统为主，而商人则以灵活自由为特征，照理说两者是相矛盾的，其实并不然。因为，社会本身并非铁板一块，各地状况也并不均衡，处处依靠政府统一调配和指挥，即使是再庞大的机构也难以完成。商人便成了弥补这种缺憾的阶层，虽然商人为利而忙碌，但他们带来的负效应却是活跃了经济。因此，即使在大一统的体制下，压制商人和商业活动也是有害无益的。

盗墓盗庙的隐性功能

靠偷盗来致富，在任何社会都是被视为不体面的小人行为。但是，在古埃及，偷盗坟墓物品及神庙物品的东西的事情屡见不鲜。由于偷盗者的偷盗对象大部分是积聚大量财富的陵墓及神庙，因而，在某种程度上，这种偷盗行为本身却有着调节古埃及现实经济的作用，这样说决不是哗众取宠。

在古埃及文献中，有很多卷宗是记录偷盗之人的坦白的。有一法律卷宗记述了一位祭司和神庙花园管理人员关于从神庙门上剥去银箔的行为的坦白：“我们又去了门的侧柱……剥去了5克特黄金，用它在台伯斯买了玉米并分发了。……几天后，我们的头头培米努与我们吵闹说，你没有给我什么，于是我们又到门侧柱剥了5克特黄金，用它换了一头牛给培米努。”在这一记述中，我们可以看出，偷盗之人并不只限于贫苦之人，也有官员及祭司，其中很多是监守自盗。

他们偷盗的目标并非居民的财产，而是尘封在陵墓和神庙中的财产。我们知道，古埃及有建造大金字塔陵墓及大神庙的习惯，这些金字塔的建造本身花费了大量财富，他们所用的材料大都坚固耐久，而且极富价值，而且，许多坟墓尤其是国王及王妃的陵墓，里面储存着大量有价值的东西，如贵重金属及器皿。这些东西不易腐烂，不会贬值，而且，在缺乏货币的时代，这些物品本身便是抢手的货币和商品。因而，从某种意义上讲，它们成了国家的死期银行。但这些财富长期尘封于此，便使得这种财富成为有价值的无用之物。如果它们被开发出来，加入世实的经济流通中，无疑会对经济起着重要的作用。盗墓者正是不自觉地成了这种调节的中间人。由于偷盗者们偷盗的并不是现世人的财产，而是随古人埋入土中的财产，所以并不会对社会造成多大的混乱。相反，所偷出物品投放市场，反而在某种程度上促进了经济的活跃和发展，就等于从银行中支取出一笔钱，以用于急需。事实上，盗墓者大部分是把偷来的东西用在经济交换和商品流通中的。一卷宗中表达了一贼妻的坦述：“我拿走丈夫应得的部分，置之于储藏室，然后，我取出一德本银，用它去买谷物。”用盗来的金银去流通，部分缓解了由于社会贫穷而带来的社会不稳定感，同时亦活跃了经济，使那些本来形同废弃的商品重新具有了价值。而且，我们注意到，建造大型金字塔并在其中储存大量财富的年代都是比较富裕和强盛的时代，而盗墓盛行的时代往往是在灾荒之年，那么，富裕之年所储存的财富由盗墓者使其在灾荒之年发挥作用，这本身便有

一种平衡经济的作用。

当然，盗墓者自己并没有想到这一点，但它确实从客观上起了这种作用。

“ 内在陈旧性机制 ”

“ 内在陈旧性 ” 为现代经济学中的一个名词，指在新产品问世之前，便使旧产品成为过时货，以此来刺激经济的发展和产品的更新。所谓使旧产品成为过时货，无非是使其很快被消费掉，因此，也可把内在陈旧性通俗化为快速消费以刺激生产。就是这样一种纯粹现代经济中的规律，却被古埃及人无意识地运用着，这具体体现在金字塔的建造上。

不用深究，我们便可了然古埃及人建造金字塔的目的所在。金字塔是埃及的皇陵，是法老死后的住所，把它建造的伟大而又巍峨，无非是体现法老的荣耀及地位。须知，法老在古埃及集政治、经济大权于一身，本身便是财富与权力的象征，他死后也必然有活着时的荣耀及威仪，建造金字塔的目的便是为了证明他的神力永恒不灭。但从经济学角度来审视金字塔，我们却能看到它背后的东西。

首先，建造大金字塔需要消耗掉大量财富。建造金字塔，需要大量的石料和木料，需要派出大批人马去开采，其中有些物品在国内不能满足需要，还要派出大型远征队到海外获得。建造时需要征收大量劳动力，这些劳动力需要吃住，这又要消耗掉大量物品。因此，金字塔简直就是一个消耗财富的巨兽，能把通过税收收集来的物品消耗殆尽。但是，这种消耗在埃及并不可怕，相反，却有对经济有利的一面。古埃及是大一统的经济，每年通过税收形式收集上来大量粮食及食物，储存在谷仓里，但是实质上，这些税收并无长久储存的价值，因为它们很容易腐烂和毁坏，其价值很容易贬值。而且，新的税收征收上来而旧的还未消耗掉，必然会造成积压和浪费，那么，在古代自给自足及货币不流行的时代，聚财与散财同样重要。维持王室及神庙的开支并不能保持收支平衡，那么，剩余产品的消耗便需有合理的途径。金字塔的建造便为这种途径之一。

金字塔的消耗，一方面来自金字塔的建造本身，另一方面便是供养征召来的劳工。这些劳工在农闲时无事可做，到金字塔建筑工地来做工，便可挣得自己的口粮，甚至还可获得赏赐。这肯定可缓解下层的经济紧张。很多人都说胡夫是一个暴君，但有的人却称赞他在一年中最艰难的月份为 10 万人找到了职业，因此，建造金字塔所需的劳动力并不完全是强迫而来的，很多人可能是出于自愿，这样，从民间征收上来的粮食又以口粮的形式部分回到民间，金字塔的建造在一定程度上成了福利事业。

金字塔除消耗财富外，还在很大程度上储存财富。为了使其坚固美观，所用建筑及装饰材料大都是不易毁坏的，而这些东西是用粮食及食物换来的，这样，那些易毁坏的税收食物便转换成不易毁坏的、价值能够保持长久的东西而永远存储其中。里面的陪葬品如金银、珍珠、象牙等堆积如山，仅吐坦卡蒙的金棺及黄金面罩，其价值便不可估量。因此，金字塔如同无法支取的死期银行，把世间多余的财富统统尘封在这一巨大宝库之中。这些财富虽未被消费掉，但由于不再流行于世，实际上也等于被消费了。

在古代社会，收入与支出的经济平衡是经济上的大事，只有有合理而适时的消费，才能保证生产的不断发展和提高。金字塔的建造在经济上正起了

这种作用。我们看到，并不是每个朝代都建有大型金字塔，最大金字塔的出现往往是在国力最强盛的时期，而对皇陵进行维修和修缮的年代也是最强盛的时代，在混乱不堪及国力衰弱的时代里，金字塔明显变小，有的竟然半途而废，这难道不能给我们一个有益的启示吗？

官方经商意识

“无商不富”，只有注重商业，才能活跃经济。古埃及政府便非常重视这种商业往来，尤其是对外商业往来。政府靠税收收集来的物品，多为实物，有些根本不适宜长久储存，因此，政府经常用他们多出的食品以及由他们处置的生产物从事对外贸易。没有证据显示国王宣称对贸易具有垄断权，但是，王室的需要及财富促使它以超过任何团体和个人的规模去从事这种贸易。

官方经商意识的具体体现便是派遣商业远征队。这些商业远征队由国王亲自派出，属官方商队，目的是用埃及的产品去换回埃及所需但又缺乏的东西。组织和派遣远征队成为古埃及每个王朝的惯例。斯尼弗罗王曾建造两个大金字塔，其所需要的木料需从黎巴嫩运来，因此，他建造了一支具有 40 艘海船的船队，有的船长达 52 米。他把这些船派到黎巴嫩去运输极昂贵的杉木，这些木料至今还保存在金字塔里作为见证。第 18 王朝的哈脱舍普苏女王也派遣一支著名的贸易船队到蓬特地方去，从那里带回当地的产物，这次远征也带回了活的香料树，连根带泥一起带回，她把这种树种在提埃尔巴哈利美丽的庙前。在古埃及历史上，最著名的商队首领要数哈库夫了。哈库夫生活于迈伦雷和佩比二世统治时期，是一个著名的商队队长，在阿斯旺他的墓中，有有关他的传记。他曾先后四次远征亚姆。亚姆的确切位置虽然并不清楚，但可以肯定是在第二瀑布以南。这四次远征有三次是在迈伦雷国王统治时期进行的，第四次是在佩比二世统治时期。第一次，哈库夫和他的父亲奉命“探索一条通往亚姆的道路”，他们只用 7 个月的时间便完成了。第二次，哈库夫独自带领远征队前往，前后用 8 个月时间，这一次，他取道埃利凡泰恩的路线，返回时经过伊尔泰特、迈海尔和泰雷雷斯。哈库夫探明，伊尔泰特和迈海尔是在同一个统治者的管辖之下。他第三次出使走的是沙漠绿洲的路线。这次出使他获悉亚姆的酋长已前去征服利比亚，于是他也随后赶到利比亚，设法平息了这位酋长的怒气，回来时带回 300 头驮驴，满载着香料、乌木、油类、豹皮、象牙及其他许多好东西。第四次，也是最后一次探险时，哈库夫从业姆为当时年轻的佩比二世国王带回来一个会跳舞的矮人，这个矮人会表演一种受埃及人尊重的宗教舞蹈，哈库夫以此来取悦年轻的国王，国王欣喜之余亲自给哈库夫写了一封信来表达这种心情。

商业远征队对活跃古埃及经济的作用不容低估。第一，它可以为古埃及政府多余的库存食品找到合理的去处，避免因腐烂或毁坏而造成的损失，同时换回埃及缺乏但又特别需要的东西。这种交流，使大一统的经济出现了活力，使死的财富变成流通中的商品，有时甚至会增值。而且，由政府进行这种贸易很有针对性，既安全又合理。与这种经济目的相联的后果是，通过贸易，古埃及熟悉了周围国家和地区的情况，有利于把法老文化传播到很远的地方，同时亦可学习那些地方的优点，从而在政治上获益。

法老墓里的中国瓶

也许，古代中国人根本不知道北非有个埃及国，但是，中国人的瓷瓶却静静地躺在埃及法老的坟墓里。现代的考古学家们在小心翼翼地打开台伯斯的古埃及坟墓，探寻其中的秘密的时候，却意外地发现中国瓶在熠熠生辉。他们根本不敢相信自己的眼睛，但这些瓶上显眼的汉字却清清楚楚地告诉他们：这些瓶来自中国。

这些中国古瓶的存在，一下子把两个遥远的国度拉在了一起。但我们不能据此得出结论，证明中国同古埃及很早便有了实际的接触，因为当时双方交往的条件根本不具备，而且也未曾发现有这方面的记载。然而，中国虽然未曾直接与埃及交往，但却早就同印度有了往来，印度又早就同阿拉伯有了接触，而古埃及同阿拉伯的交往则非常频繁，甚至有可能同印度有着往来。这种接力跑式的交往，不知不觉间便使文化跨越时空，把两个未曾谋面的民族联系在了一起。

虽然文化渗透传播的力量非常大，但也并不是任何民族都有资格站到接力点上的。只有那些善于对外开放和內收的民族，才能聆听到来自遥远国度的信息。古埃及虽然是个在地理上非常封闭的国度，但他们在心理上并不封闭，对外的渴望足以冲破地理上的障碍。很早的时候，他们便在红海沿岸建立了一个个对外的窗口——港口，这些港口一方面释放着本身的文化，另一方面又接纳着外来的文化。其中，斐洛特拉斯港、霍莫斯港、玻里民斯港、耐克西亚港等都是适应对外往来而建造的，这些港口不但在古埃及时期，而且在以后的罗马、阿拉伯时期都发挥着重要作用。

古埃及造船业的发达使他们完全有条件走出国门，走向浩瀚的大海。古埃及人的船，最早是用蒲草编成的，呈篮子状，用沥青涂缝，摩西的母亲便是用这种船把摩西藏匿在三角洲的芦苇中的。这种船小而轻，经不起风浪。后来，他们开始制造木船，并形成自己一套独特的技巧。首先，他们建造的船通体不用一个钉子，而只用榫头把一块块木头联结起来，构件、船骨和交叉部件都用绳子绑在一起。这一方面可能是因为当时没有发明钉子，另一方面，是因为那样便于拆散和重新安装。其次，他们独特地运用缆绳及绳桁架来固定船体。他们用一条粗粗的缆绳连接两端，绕在船身 1/3 和 2/3 长度处的木柱上，以保持船身纵向的稳固，这些结实的缆绳用木棍绞紧。古埃及人使用的巩固船梁用的绳桁架，在近代工程学兴起之前，是独一无二的。第三，他们建造船的工艺极为熟练，当时，建造一条长 60 腕尺，宽 30 腕尺的船，只需 12 天。

古埃及人不但有适合于尼罗河航行的船，而且有适合于航海的船，这些海船非常大，这些大船走出埃及，带回来的不只是货物，而且还有异地的文化，不只有所到之邦的文化，还有未曾到过的地方的文化，在船只往来穿梭中，古埃及便融入了当时的国际文化网络中，从而使得这一国家的人民具有了宽阔的视野，容忍、乐观的性格。法老墓中的中国瓷瓶告诉我们的，正是古埃及人的这种精神。

寻找对外的窗口

尽管尼罗河竖贯古埃及全境，但它在开罗附近便分两支注入地中海，与

参见威尔金森：《古埃及生活和风俗》，第 2 卷，纽约博南泽出版社，1989 年版，第 69 页。
赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，谢冰心、费孝通等译，人民出版社，1982 年版，第 199 页。

临近的红海及广阔的印度洋虽是相傍却不连接，这使得古埃及对外的广泛交流大大受到限制。

古埃及非常热衷于与西亚甚至中亚地区的交流和贸易，尽管通过陆路可到达西亚，但埃及的陆上交通极为原始和落后，而且，“陆上旅行危险劳累，长途跋涉要忍受饥渴及沙漠的袭击，直到 18 世纪，运输和载重的动物只有驴”。相反，造船行业在埃及极为发达，船不仅速度快，而且可装载大宗货物。但是，在尼罗河里行驶的船只并没有通道进入红海及大洋，如果要出海，只有在沿海地区专门建造船只，这样，对外的船只数量及规模便大大受到限制。在这种情况下，有必要把尼罗河与红海连接起来，人为地建立一个对外的窗口，以利于古埃及内部的东西“走出去”，国外的东西“走进来”，刺激和活跃本国经济。

早在塞努塞尔特第三（Senusert）以前的第 12 王朝，便已开始了这一连接尼罗河和红海的伟大计划。这是从萨加齐格的尼罗河起，修建一条运河，经过沙漠而到达俾忒湖（BitterLake）。第 12 王朝的国王们之所以兴建这一工程，是同他们注重经济及对外交流的政策分不开的。第 12 王朝的创始人阿门内姆哈特便曾亲自指挥远征队去采石，他还主持修建了巨大的法雍湖水利工程。塞努塞尔特第三则对南部贸易的整肃作出了重要贡献。他们提出这一构想便充分表现了他们的“对外意识”。第 26 王朝的尼抖王（Necho）继位后，重新开始了第 12 王朝已经开始的计划。他指导开掘了这条古运河，使来自地中海或孟斐斯的船只，能通过尼罗河的“布罗斯提”支流进入红海。尼科也是一个积极主张对外交流的人，他除在地中海建有舰队外，还在红海建宵小型舰队，他曾派这个舰队去探察非洲海岸。也许正是为了使船只航行到非洲各地更加便利，尼科决定重新进行那项伟大计划。记载说，他非常急于完成这条运河，征集了成千上万的劳动者。但是在即将完成的时候，尼科突然下令中止这项工程，因为神谕说，运河的完成必使外国人获得好处而埃及受损。至于尼科中止这项工程的真正原因我们不得而知。到波斯大流士王统治埃及时，最后完成了这一项历史性的工程。大流士（Darius）来到埃及后，一改其父冈比西斯（Cambyses）的军事征服政策，而采用和平方式，恢复埃及的宗教及神庙，并注重发展埃及的经济，其中最重要的便是着手完成了连接尼罗河和红海的运河。

这条运河的建造历史长久，但它的建成却具有重要的意义。它为古埃及提供了一个走向世界的便利通道和窗口，促进了古埃及的商业发展。虽然古埃及国王并没有亲手完成这项工程，但他们提出这一构想并进行了实践，这本身便表达了他们注重对外交流的意识。

同海洋相比，陆地像一个个“小岛”，只有敢于走下海洋，才能打破陆地的封闭性，当一条条大河奔腾不息地流向大海时，实际上是在召唤人们随它而行。如果一个民族始终不敢或不愿走向大海，而把本不封闭的大江大河人为地封闭起来，终会因与外界隔绝而陷入落后。古埃及不辞辛劳掘出一条入海通道的壮举，正是源自这种不致使国土沦为孤岛的意识。

可战可商的要塞

古埃及非常重视边境贸易，其中与努比亚的贸易非常频繁。努比亚位于

埃及南部，尼罗河的上游，由于有尼罗河相通，因而，他们很容易通过陆路或用船进入埃及。努比亚人大批地深入埃及进行盲目无计划的贸易，必然会影 响古埃及正常的社会经济生活，也往往给不法分子找到可乘之机，进行武装侵犯或劫掠。从而造成政治上的不稳定和边境的不安全。但是，埃及又非常需要同努比亚进行贸易，以获取自己所需的物品，而且同努比亚以南地区的贸易也必得通过努比亚，否则很难进行。因而，如果为了安全而关闭这里的贸易就等于关闭了与所有南方地区的贸易，这是得不偿失的，为解决这一矛盾，必得想出一种万全之策。

于是，古埃及人便在这一边境地区建立军事要塞，通过要塞而对前来的人进行严格检查和控制，不得随便出入。同时，又为前来贸易的人网开一面，给他们划出特定的贸易点，使前来进行贸易的人集中在某些指定的地方。这样，便使得古埃及对这一地区的贸易可进行有效的管理，避免了盲目贸易造成的混乱，也避免了外族人大量涌入而造成的社会混乱及政治危机，同时又可使这种边境贸易能按照古埃及政府的意愿进行，可谓一举多得。

据 1960 年在努比亚的考古发掘发现，早在埃及古王国时代，埃及人便试图通过建立永久的据点来控制努比亚低地，距第二瀑布北端不远的布恩诺斯便是一个据点，那里由粗糙的石墙围住，其物质文化全部是埃及式的。这个据点的建立便是为了与上努比亚进行贸易，以代替下努比亚作为中间人从中渔利或作梗的位置。此后，古埃及王朝在这里建立了许多要塞，有塞姆纳要塞、塞姆纳南部要塞、卡马要塞等，几乎在各个通道及重要关口都有。这些要塞都由巨大的泥砖墙保护，每边的角上均设有瞭望塔，地面上有沟渠，墙与沟之间还没有第二道防线，可谓戒备森严，任何人都难以轻易经过此地。除要塞外，埃及人还在隆起的岩石上设立瞭望哨，以便随时把所探知的情况报告给长官。在尼罗河两岸边境地区，还建造了一条几公里长的城墙，城墙全由厚厚的砖砌成，坚固无比，上面有瞭望塔，这条城墙整个地阻挡住西南部地区的人进入埃及的去路。

有一则文献这样描述建立要塞的目的：防止任何努比亚人北进时经过此地，不管是步行还是乘船，甚至连牛也不让通过，除非他们在伊琴进行贸易。这则文献表明，要塞真正起到了守卫作用，它盘查过往行人，不让任何人自由出入，甚至连牲口也如此。但是，不管多么严密，总得力前来贸易的人提供方便，只是要在规定地方进行。伊琴是一个大要塞，这里开放有大型的贸易市场，由埃及政府监督和管理。经过严密盘查而到来的人基本上都是正儿八经的商人，不法分子很难进入。

其实，埃及政府与努比亚及南方各地的贸易并不完全限于指定的要塞，大分别的要塞也都进行小规模的贸易。这样，通过要塞，埃及便可换回所需要的物品，而政府的监督又有意识地使这种贸易纳入古埃及的经济轨道，因此，古埃及政府建造要塞的用心可谓良苦。

外国商人特区的建立

古埃及后期，希腊人在地中海彼岸崛起，建成强大的城邦国家。虽然埃及与希腊之间有一地中海相隔，但这对两个强大而又善航海的民族来讲，根本构不成障碍，两者的渗透和交流不可避免。很早的时候，希腊人，尤其是希腊商人便零散地但又持续不断地进入埃及本土，而埃及人对三角洲地区的

比较自由的政策。总使得前来的希腊人能找到一立足之地。渐渐地，希腊人便成为埃及军队雇佣兵的主要来源，而希腊商人也便成为古埃及对外贸易的主要伙伴和中间人。第 26 王朝的萨美提克王 (psamtik) 在位时，“建立了一支强大的陆军和舰队，但他的士兵大多数是希腊雇佣兵，他还邀请了很多希腊商人在埃及定居，并且让他们住在城内。”虽然希腊人的到来给埃及带来了某些好处，但也同时带来了不利。首先，埃及军队中希腊士兵成分的增多，使得希腊一时拥兵自重，大有尾大不掉之势。其次，大批希腊人的涌入，造成了社会不安定及许多经济问题。希腊商人到达埃及后，很快就变得很富，而本地商人却被排挤在一边。尤其是在赛利民城建立以后，一批批希腊人开始移民利比亚，用武力强占了利比亚人的土地，把利比亚人从家乡赶出去。虽然埃及国王曾派出军队去制止这一现象，但以希腊雇佣军为主的军队是不愿卖力打自己的同胞的，结果并未能制止这种移民浪潮。埃及人民对政府宽容希腊人极为不满，当时在位的阿普利伊王 (Apries) 也因此而失去拥护，一位大将阿美西斯 (Amasis) 取代他而成了埃及唯一的统治者。

由当时的形势可以看出，埃及统治者对待希腊人陷入进退两难的境地，取消希腊雇佣兵便削弱了埃及军队的实力，无法对付日益严重的西亚的威胁。限制希腊商人进入埃及，等于关闭了通向地中海的通道，这对商业的发展极为不利。但是，如果任凭希腊狂潮的涌入，又会造成社会的不安定及埃及人民的不满。针对这种情况，新上任的阿美西斯王采取了有力的措施，首先，他把布置在边境的希腊雇佣兵统统调往底比斯，用埃及军队来代替他们的位置。对付分散而至的希腊商人的作法是，建立一个特别的外国商人特区瑙克拉提斯 (Naucratis)，把希腊商人都集中到西三角洲的这一地区来。希腊人可以把这里建造成一个纯粹的希腊城市，而且，可按照自己的形式建造庙宇，按照自己的愿望来经营市场。希腊人以及其他外国人都可以到这里来居住，经营商业和贸易，这里很快便成为埃及和希腊以及其他地中海国家的商业中心。

这一外国商人特区的建立具有重要的作用。首先，特区的建立使外国移民和前来的商人相对集中，避免了因他们到处分散而造成的社会不安定，平息了埃及本土人民的不满情绪，而且，这些外来人的相对集中，使得埃及可有效地对这一地区进行管理。其次，由于对这一特区实行自由政策，从而使这里成了一个活跃的大自由市场，许多国家的商品在这里汇集，在这里交换，对埃及吸收外国的商品和倾销自己的产品是有利的。而且，这种自由经济的辐射力可对埃及本土的经济有一定的活跃作用。另外，这一特区的建立可为埃及人借鉴和吸收外来文化提供一个窗口。商人们纷纷前来，不但带来了各地的商品，也带来了各地的文化和风俗习惯，这样，各地的不同文化特色便可随着经济与贸易的交流而渗透到埃及来。

古埃及人的这种做法颇值得我们借鉴。要发展便要交流，这必然会使外国的经营者和外国商品等来到本土，如果因引进而不加限制，必然会造成混乱，同样，如果害怕引起混乱而关闭国门，又势必因噎废食。建立一个特区，便可使两方面结合起来，即可有效地管理防止混乱，又能使对外的广泛交流成为可能。

第五章 神人互渗，治国选才

以神命而定王权

古代埃及，非常重视王位继承者血统的纯洁性。必须是由具有王室血统的先王及王后嫡出的人或与王室血统嫡出的女儿结婚的人，才有继承王位的资格，非王室血统的王子不能继承王位，女子亦不能。这就是古埃及王通常同自己的女儿或姐妹结婚的原因。但是，如果一个王没有嫡出儿子，或只有女儿，或者王后血系并非王室，必然导致王位继承出现麻烦。而且，女人觊觎王位的事也经常出现。因此，如果那些非法当政的人不能为自己找到合法的借口，势必导致宫廷斗争。然而，出身血统并不能随意更改，于是他们便搬出神来为自己说话。或说自己为神之子女，或说自己是神所指定的。通过这种巧妙的方法，平息反对者的愤怒，因为，神意在当时毕竟是难以违抗的。

伟大的吐特摩斯王在年老时，并没有男性继承人，只有一个嫡出的女儿，名哈脱舍普苏。他与非王族血统的妃子倒有一个儿子，仍沿用父名吐特摩斯。为合法继承王位，小吐特摩斯同同父异母的姐姐哈脱舍普苏结了婚，继承王位称吐特摩斯第二。但哈脱舍普苏有着坚韧的性格，一开始便把实际大权掌握在自己手里，吐特摩斯第二成了名义上的王。吐特摩斯二世5年便亡，亦没有生下儿子，于是，王位继承又出现了问题。最后，人们选定一个也叫吐特摩斯的青年同哈脱舍普苏一道来统治。但是，哈脱舍普苏并不满足于此，她把这位青年送到卡纳克神庙里当僧侣，并派人监视，从而使自己成为唯一的埃及女王。她的这种作法激起朝臣的不满，尤其是那些支持吐特摩斯的人，眼看就要酿成一场宫廷倾轧。在这种情况下，哈脱舍普苏便抬出了阿蒙神。她宣称：阿蒙神为要产生一位埃及的神圣统治者，装扮成吐特摩斯第一的模样，到阿莫斯王后的卧室里去，阿莫斯王后并不知情，便把他当作自己的丈夫来接待。阿莫斯王后怀孕末期，由两位女神领到产房里去。孩子生下来以后，另外几个女神把她献给阿蒙神，阿蒙神承认她是自己的女儿。哈脱舍普苏讲述的这个故事肯定是虚构的，意在证明自己的当政纯粹出自神的意旨，而且自己便是神的亲生女儿，从而有效地制止了不利于她的言论及行动。吐特摩斯三世及其追随者亦不甘示弱，亦抬出神来对抗。他们说：在吐特摩斯三世还是一个小孩子时，便在卡纳克神庙中任僧侣。在一次节日中，他跟其他的僧侣们站在一起，僧侣们抬着太阳神乘坐的船，环绕着庙宇行走，忽然，这只船停在他面前不动了。他换了一个位置，站到别的地方，船继续环绕庙宇行走，可是，当走到他面前时又停住不动了，这种情景接连发生了三次。于是，僧侣们声称，按阿蒙神的意志，他应成为埃及的国王。尽管双方都抬出了神谕为赢得统治权寻求依据，但最后还是哈脱舍普苏胜利了，她平稳地统治了17年。

到吐特摩斯第四时，王位继承又出现问题，因为他并非真正合法的继承人，阿蒙神的僧侣们对他的继承不甚满意。为消除敌对者的怀疑并取得支持，他也抬出了神，以证明自己的王位是由神直接指定的：当初，他还是一个年轻王子时，到离金字塔不远的地方去打猎。中午，他来到斯芬克斯的阴影下稍事休息，不知不觉睡着了，并作了一个梦。梦中有神告诉他，他将成为埃及未来的国王。神又说：到了吐特摩斯以上、下埃及的王冠来装饰头顶的时候，他应该把堆积在神身上的沙土扫清，因为神感到不能呼吸了。吐特摩斯

按照神所说的做了，在神的四周盖了一座墙来防止沙土堆积，并树立了一块花岗石石碑来纪念他自己的事迹，这块碑石至今还留存在狮身人面像的两爪中间，史称“纪梦碑”。他通过这一纪梦碑来向反对他的人们证明，他的当政是完全符合神的总旨的，对他的误解便是对神的不敬。接下来的阿蒙霍特普第三，更以神的亲生儿子为名来消除人们对他的不信任。因为他的母亲并不属于王室血统，他所娶的王后泰伊，也没有王室血统。于是，王室的其他人便向他质疑。为消除这些反对的力量，他以哈脱舍普苏女王为榜样，把自己说成是阿蒙神的亲生儿子。他说，阿蒙神曾到他母亲漠特思维阿王后的寝宫里去过，从此便有了他。阿蒙霍特普显然也奏效了。

哈脱舍普苏及以后几个国王的这种作法之所以能够奏效，而且自哈脱舍普苏女王开始而一发不可收拾，是因为，这种作法普遍利用了人们的宗教心理，利用宗教来为世俗王权辩护。他们知道当时血统对王权的重要性，但是他们也知道自己的出身和血统是明明白白的，想改变已经不可能，掩盖它也不可能。于是他们便不在这上面作文章，而是直接诉诸更高级的权力源头——神。在古埃及，太阳神阿蒙为万物之主宰，亦是王权得以存在的原因，无论是官员，还是神庙祭司，都对太阳神俯首帖耳，更不敢反抗他的意旨。那么，如果太阳神亲自指定准为继承人，即使该人并非有纯正的王室血统，人们又有何话说呢。另外，这种以神意来定王权的作法除使自己的王位变得合法而神圣外，还有一个很大的好处，那就是通过神偷部分避免了宫廷倾轧而造成的灾难。如果王位继承者不能对自己的王位作出解释，势必激起反对者激烈的反抗，甚至兵戎相见，于国于民都不利。而且，我们看到，这些非法取得王位的人亦并非庸碌之辈，他们在位时基本上都作出了很大成就，有些人还成为埃及历史上的名王。

历史由自己书写

古埃及有一种依王朝更替而不断变动的法老历，它以每位法老的登基作为开始，每位法老逝去，依他而始的法老历也告结束，继之而起的是一新法老历的重新开始。因而，法老历有始有终而又循环不已。这种历法颇似中国的王朝历，在中国古代，皇帝登基后，第一件事便是定国号、年号，于是某某元年便由他开始；在古埃及则是某某法老多少年。这种历法在使历史成为一个完整而连贯的系统的同时，又着重突出了每一位在世的国王，它似乎在说明着，每一位法老的所作所为都将成为历史，每一笔历史都要由自己书写。

法老历颇符合古埃及人的韵律哲学及对秩序的寻求，在古埃及人眼里，万物有生有灭有复生，交替而循环，正如太阳神每日驾船由东方升起，傍晚在西方死去，落入群山丛壑，经过脱胎换骨而每日由东方重新复活一样，法老也是由登基、死去再继之以新的法老。每位法老在世时的所作所为已随他的逝去而固定在纪年法之中，这种纪年法像一种永远无法抹去的纪念碑，永远镌刻着法老的成与败。事实也确实如此，我们所知道的法老历的情况大部分来自残存下来的纪念碑、纸草书及大建筑物上的雕刻，每则文献都落款有国王的名称及法老纪年，而文献的内容便是记载法老在位期间发生的事情。因此，这种历法像一份份总结报告，把每位法老的形象都细致地勾勒出来，不但为世人所知晓，亦为后世人所评判。每位法老逝去，对他历史的总结便告一段落，成功也罢，失败也罢，所有的一切皆归诸他本人。继位的法老无

权目先王的功劳而自傲，也无需为先王的罪过而背上沉重的包袱，完全可以轻装上阵。他是一个新人，正在进行一个新的循环，从他登基的那一天起，对他历史的书写便已开始，至于书写上什么内容，完全与其他法老无关。法老历将忠实地记载他的一生，直至另一循环开始。这对每一位法老而言，既感到轻松又感到一种压力。轻松的是，他可以一切从零开始，压力则在于，他一定要做出一些事情，填补那片空白。

这种历法也非常符合古埃及法老的地位和特点。在古埃及人眼里，法老并非凡人，而是最高神太阳神之子，因此，他具有神性。每位法老，作为神的儿子是平等的，当一位法老死去时，其实是回归太阳神所驾驶的船上，继位的法老则接替代行神之职。在古埃及神话中，每位法老死后，回归太阳神的途中须经过检验，这种检验便是坦述其一生所作所为，颇类似述职报告。因此，每位法老最后都要平等地面对太阳神。因此，纪年法的重新开始正符合这一特点。

此外，这种历法还颇具现实性和灵活性。每位法老统治期间，不可避免地有兴盛及衰落期，其中有成绩也有弊病。一位法老的长久统治，很难治愈自身的病症，所谓积习难返。而且，对广大民众而言，也会对某一位法老长久的统治产生一种麻木感。要知道，在古埃及这样一个神权国家里，法老是无法自动退位的，尽管他的统治可能搞得一团糟，也要随着这种混乱的秩序维持下去。而法老历所标志的另一朝代及法老的重新开始，便会活跃一下人们的心理，重新升起也许已经破灭的希望，在无权亦无法改变法老统治的情况下，法老更替无疑是一个他们宣泄感情的契机，他们希望这一法老更好，能补救过去的弊病，整肃混乱的社会秩序，发扬过去的长处，使一切变得更好。

法老历能清晰地区别出历史与现实，使历史得到兼顾，使现实得到注重，充分体现了历史的节奏感。

造雨王

古埃及人选择自己的首领有着独特的标准，那便是看他能否有效地领导开发和利用尼罗河，保证人们免遭洪水之灾，又能保证人们对尼罗河的便利之处加以利用。这一自迁移至尼罗河的先辈们始便定下的标准，甚至深入到王朝时代人们的观念中。这一标准反映出古埃及人对尼罗河以及对智慧和才能的独特理解。只有那些在尼罗河面前显露出智慧的人，才最有资格成为领导人。

“在前王朝早期，定居于尼罗河畔的各村独立，每村皆有一位头人，这位被推举为头人的人往往有着造雨王(RainmakingKing)的美称。”王前面冠以造雨，说明要成王的先决条件是能够造雨，但在古埃及特殊的环境下，造雨一词并不是指此人有呼风唤雨之法力，而是指他能否有效地治理尼罗河。由于古埃及干旱少雨，每年一度的尼罗河泛滥便如同及时雨。在与尼罗河进行搏斗而建立家园的初期，控制尼罗河水的好与坏直接影响到他们的生存与生活，因而，治理尼罗河也便成为他们心目中最大的事情，那些在治理尼罗河水过程中涌现出来的智者便受到人们普遍的爱戴，从而被推举为首

领。人们给这位头人和智者赋予造雨王的称号，并赋予他极大的魔力，希望他能一直保有这种魔力，一直能在治理尼罗河方面有所作为。直至今日，仍然有许多非洲部落仍称自己的王为“造雨王”，这同古埃及人选择王的心理不无关系。

但是，“造雨王”的称号在古埃及并不是终身享用的，而是同他治理尼罗河的成绩密切相关的。如果他后来治理尼罗河无效，政绩平平，人们便认为他的魔力已经消失，于是便把他杀掉或废黜，而由另一位同样在治理尼罗河方面成绩突出的人来担任。

由“造雨王”这一称号，我们可以看出，古埃及选举首领的标准是“任人唯贤”，可称之为原始的“贤人政治”。贤则王，不贤则被淘汰。

历史跨进到王朝时期，虽然这时选王已不再纯粹以能否治理好尼罗河为标准，而且选举方式也由民主改为世袭，但是，作为一国之王，治理尼罗河仍是其主要职责之一。许多国王也便因造福后代的水利工程而名垂青史。每位法老继位，除安定四边外，主要的职责便是修建或修缮大型水利工程，以此取信于民。第一王朝的建立者美尼斯就曾建坝分流，在被大坝保护的地上建立了孟斐斯及主要神庙，以献给帕特神。第12王朝的阿门内姆哈特法老以法雍湖为中心，建造了大型水利调节工程。这些大型水利工程正标志着他们之所以成为王的政绩。

古埃及的一个重要节日“赛德节”(Sed—Festival)：仍能透出早期“造雨王”的痕迹。赛德节在国王统治30年后举行，以后便每隔3年重复一次。举行的地点通常在孟斐斯。届时，各地诸神均到来向国王表示敬意。举行的活动包括为作为上、下埃及之王的国王加冕，举行仪式性舞蹈。更为重要的是，在此期间，国王要被象征性地杀死并重生，使国王的智慧和智慧仪式性地焕发青春。这一习俗便保留了初始部落选举首领的习俗。这种把国王象征性地杀死并使其复活的仪式说明，国王治理尼罗河的效力仍是人们对国王的重要要求之一，只是把这种实际的要求同虚幻的理想混而为一，把实际的再选拔变为对国王自我改善的寄托了。国王在位30年后举行这一仪式颇有道理。在位30年期间，国王一般还都不算老，精力还算充沛，因而完全有着领导全国人民建筑大型工程及治理尼罗河的能力。但30年后，很多人已老态龙钟，精力衰退了，于是，人们便举行这种把国王象征性地杀死并复活的仪式，指望他能重新恢复昔日的智慧和力量。

师古鉴古

每位法老继位，往往命令书吏编纂前王的名单，把逝去先王的名字有序地排列下来，刻在石碑上或者书写于纸草上。在名单上，并没有过多的言语及记述，只是在每位法老的形象上方写着国王本人的名字，名字用椭圆形方框框起，这正是商博良所发现的标志国王名称的特殊符号。有的名单上，除记录国王的姓名外，还附有简单的事迹记述。其中著名的有《巴勒莫碑》和《都灵纸草抄本》。其中，《都灵纸草抄本》中，记录了自埃及有史以来直至我们纪年前1200年的全部法老的名单，并附有他们的事迹。

这些国王名单虽然简单，有的简直就只是国王名字的排列，但是，它的

容量非常大，把几千年的文明史全部浓缩在小小的石碑或纸草卷上。把一代代王朝的更替兴衰编排在秩序的长河中，它摒弃了世事的纷乱，留下了历史的主干。这长长的国王名单。体现着古埃及人师古鉴古的精神。

古埃及人编纂这样的国王名单，可以让历史维系现在。既然君权由神授，法老作为神之子维持神所创造的宇宙及社会秩序，那么，每一代法老在承继权力的同时，也承继了任务。这一任务由神最先设定，由一代代法老维持下来，那么，现任法老便具有承先启后的职责。他要瞻前顾后，国为前面有神及逝去国王的眼睛在注视着他，看他是把传递给他的火炬燃烧得更明还是使它奄奄将熄。每一位法老都是传递火炬之队伍中的一分子，是一连续之链上的一环，抛却了过去，便找不到自己的位置，也使自己的权力及权威失去源头。当一位法老正式地上了国王名单时，便等于他完成了神所交给的任务，那名单也便成了功劳簿，否则，便等于没有完成任务，有上不了名单或即使上了名单也臭名远扬的危险。事实上，在有些国王名单刻石或纸草书上，确有某些国王被漏掉了。那些被漏掉的国王往往是在埃及历史上最无所作为，或埃及历史上最混乱时期的国王以及那些非王系血统的篡位者，他们的被漏掉正是想使秩序的长河更加完美：“过去是秩序的原型，是前王政权连续和平的更迭，每位国王都直线型地把王位传给继承人，这反映出和平而又稳定的伟大时期事物本来的面目，也间或反映出历史是什么的基本观点。”秩序的维持与否在于他是否把王位和平而又稳定地传给下一代，并使其在国王名单上清晰地反映出来。

编纂国王名单，可以向历史老人请教，获得历史老人的魔力和智慧。这一点我们在伊西斯和太阳神的传说中已经可以看出。因为，许多智慧已为前王所拥有，许多秩序已为前王所创定，后世国王要善于吸取和利用，才能事半功倍。古埃及法老也确实这样做了。13王朝的法老尼弗尔荷太普为给奥西里斯的新雕像找到一个正确的形式，曾虔诚地巡视“作品室”，考察“阿吐姆古集”，他们认为，这一形象是由造物主在天地之初便已设立的，因而，须首先在这其中寻找。

编纂国王名单，可使现世国王以古为鉴。法老虽然具有神性，但也并不是所有法老都能把国家治理得井然有序。在埃及，就曾出现过大混乱大动荡的时代，如第一中间期第二中间期等，那时，整个社会处于不安定及缺乏正义之中，一切皆乱了。正因为有这种不安定及缺乏正义的时期存在，才能时时为法老敲响警钟，使他们以古为鉴，避免使自己成为不义之王。那些不义之王虽然有时也登上国王名单，但往往成为奇文逸事攻击的对象。有记载说：第九王朝的凯替（Kketv）法老“行事残暴，远甚前人，为所有埃及人带来灾难，后来患上疯病，为鳄鱼吞食”。历史上，凯替并未为鳄鱼吞食，人们这样说是表达对不义之王的痛恨。因而，在名单上的贤王永为人们所缅怀，而名单上的残暴之君在埃及人注重过去的习俗下也永不会为人们忘记和原谅，这就提醒怯老人们时时注意，别沦为被指责的小人。

正义为准绳

一般法庭上都挂有“明镜高悬”“正大光明”之类的横匾，用以标志法官的公正。因为法庭本身的设立，便是对讼争双方进行仲裁，做到合理的判断，使受害者得到补偿，使欺人者受到制裁。如果法庭本身便有所偏向，有

失偏颇，那便失去法庭的意义。但是，原则上虽然如此，但那高高悬挂的匾也经常倾斜，使所判案件与匾的标榜构成一幅讽刺的画面。

古埃及法庭上虽然没有这样显眼的横匾，但也有另外的标志正义和公正的象征物。首席法官的脖子上通常挂着一串金链，金链下面垂着一个代表真理女神的小像。这是在说，法庭的审判是以真理和正义为准绳的，它像一根锁链束缚着法官、监督着法官。真理女神在古埃及是个非常重要的神祇。她是拉神之女，也是最高神得以容光焕发的食物。她一身兼有多种性质，既代表真理与正义，又体现着秩序，还是一个掌管公平的神职，在来世的审判厅里，就是拿代表她的羽毛来与人的心脏相衡量的。因而，首席法官选择她作为法庭的象征物，并不比“明镜高悬”之类的东西逊色。当法官一戴上这尊小像，便标志着正式进入法律程序之中，进入一个讲求正义不讲情面的氛围之中。

但古埃及人并不只是把正义标榜在这尊小小的象征物上，在实际上，他们也定出许多措施来力求公正，使公正落到实处。首先，法庭的法官是由精选产生的，中选的标准是此人必须正直和有学识，无能昏庸之辈是不能忝列其中的。为使选举出来的法官精干，他们规定只从3个主要城市——台伯斯(Thebes)、孟斐斯、赫利奥波里斯(Heliopolis)——中分别选出10个人，这30个人便组成法官委员会，共同来主持审理案件。在第一次聚会时，这30个人便共同推举一位最杰出的人担任领导人，称首席法官。他负责主持整个审判。首席法官和由选举而产生出的审判团，共同审判，共同商议，并对犯罪双方多方观察，最后便可作出最接近公正的判决。

为避免法官本人因接受贿赂和贪财而置公正于不顾，政府特别给予这些法官们大笔薪水，这笔薪水足以供给他们维持生活及其他项目的开支。由此看来，古埃及政府已经注意到贿赂对法律的腐蚀作用。

政府还规定，法官在审判时必须不带任何感情，对穷人和富人要一视同仁，始终记住法律的准则，即给受欺者以保护和帮助；法官的判断要以法律为蓝本。即在倾听了被告原告的申诉后，法官不能依自己的主观判断草率作出决定，他身边放着八卷律法书，里面记载着各种法律条例和以前著名法官的案例。法官在审查案件中必须随时翻阅，做到有据可查，以避免盲目性。

古埃及对法官有一种很妙的描述，那便是：法官是闭着眼睛来审判的。也就是说，法官并不需用眼来打量原告和被告，以免加进自己的感情，或憎恶一方，或同情一方。他只需根据听到的证据来衡量其中的问题，因此，重要的是用脑而不是用眼。有意思的是，古埃及人描述正义女神时，也给她的眼睛蒙上一个眼罩，这是在向人们说明，正义在心中，它就像一杆秤，不需任何附加作用，总能反映出真实，尽管冷酷，但却不偏不倚。

正因如此，法庭也要求被告、原告和证人们诚实正直，做假证不但被认为是大不敬之举，而且，如果它对其他人造成伤害，便要受到法律制裁。对死者诽谤要受到严厉惩罚。虚假地控告某人要承担被控者的罪责。

因而，古埃及人已经注意到正义在法律中的重要作用，并懂得如何使法律中的正义得到维持。法庭只有以正义的面目出现，政府才能取信于民，使社会秩序相对稳定，不管这种措施之效果如何，但以正义为准绳并为此而努力，本身便具有重要的意义。

统权与分权

权力只有有力的统一，才能对分散的权力有所限制，使它在一定的程度内发挥作用，反过来，只有具体的分权，才能使整体中的各个环节充满活力，从而避免统得过死的局面。同样，秩序和和谐的理想并不是死气沉沉，而应是各种力量冲突中的和谐。这一哲学由古埃及人以寓言的形式描绘出来。

《双狗石版》(Two—Dog palette)、《那尔迈石版》(Narmer Palette)和一象牙刀柄，雕刻的都是成群动物的形象。在《双狗石版》中，左下角代表塞特的动物，吹起长笛，似在鼓动着动物之间进行争斗，下面，狮子在追逐并撕咬着羊，牛儿在惊惶中奔跑，形成一幅强弱不平等争斗的混乱场面，但这混乱场面却囿于强有力的平衡中，上面，两只雄狮以中轴线为界，面对面地对峙，在石版的边缘上，两只同样大小的狗组成了石版的框架，构成了最终的平衡。这种平衡统领并包容着内部的混乱。在象牙刀柄图案中，下面也是一幅混战的场面，两只狗在不知所措，一只狮子已抓住了一只羊，另一只羊边奔跑边回头，看是否甩掉了追逐者。但在上部，两只狗以中间的一块圆石为界，形成对峙，最上部，一猎人正有力分开两只对峙的雄狮，猎人与雄狮的构图平衡而又稳定，一下子使混战的场面变得富有秩序。

这些图案其实描绘了真实的古埃及社会，体现了统权与分权的理论。统权的一面由法老的形象所代表。在古埃及，法老承自圣洁的血统，为神之子，他是从千百万人中选出来的，不论平民贵族，在他面前都得躬身屈膝，在理论上，“天下之民，莫非王臣，率土之滨，莫非王土”，拥有对全国的统治权，他头戴双重王冠，称“上、下埃及之王”；他是荷鲁斯及拉神的大祭司，是宗教领袖；他还是军队的首脑。但是，在古埃及文献中，我们发现，虽然古埃及法老在理论上具有无限的权力，但实际上并没有真正的权力，他不能处理任何公共事物，亦不能责罚任何人以取乐或泄忿，必须按照法律及道德标准办事。第6王朝，一位王后因犯罪而被法官审判，国王并未在其中干预，亦未在卷宗中出现，国王可能最后作过判定，但最后的判决及惩罚纯粹是法律上的事情，国王并无权干涉。国王实际上成为一种标志，成为一种符号，他的活动完全是按照约定俗成的惯例进行的，无权干涉具体事物。

具体的权力完全掌握在宰相及其他大官员手里。国王手下，大官员众多，有宰相、“执扇官”、“国王之眼及耳”、“公牛荷鲁斯的书记官”、“王室掌玺者”、“大法官”等等。具体再下分便是大大小小各级书吏，主持日常具体事物。这些人把国王名义上的权力进行实际的划分和掌握，政府的运行全靠他们各负其责。分权更具体地表现在，国王的权力需要不断再分，以至各个诺姆都处于独立状态。在古埃及，每个诺姆都基本上是一个小国家，地方政府的首脑便成了一个小国的国王。在诺姆中，地方首脑保持着军事首长、审判官及最高祭司的功能，中央政府基本上无权干涉。当中央政府强盛时，地方诺姆便为王国的一个省份，当中央政府衰弱时，地方政府复活成为一个国家。此时，地方首脑往往按照自己的任职年来记录，而不采用国王的年号。每个诺姆还有自己的地方神，与最高神并行不悖。

这种统权与分权在古埃及政治生活中非常微妙。为使围绕尼罗河而居的各个地区的人团结起来，共同开发和利用尼罗河，加强抵抗自然灾害的能力，

特里格尔：《古埃及社会史》，剑桥大学出版社，1983年版，第38页。

特里格尔：《古埃及社会史》，剑桥大学出版社，1983年版，第25页。

协作建设一些对各地都有利的大工程，必须有一个权威进行领导，这就需要—个具有无限权力的中央政府，在总体上进行平衡和把握。如果他的权威丧失，必然引起混乱，造成工程失修，土地荒芜，社会动荡。但是，狭长地域不同地区的生产生活又不宜统得过死，需要地方上的灵活性，中央面面俱到的控制反而会使地方停滞不前，因而又需要地方的自主性和灵活性。其次，由于各地相对处于独立状态，即使中央衰微时，地方亦可有效地组织生产生活，不至因上面乱而造成全国大乱。这种统权与分权的统一共同构成了社会的秩序与和谐。

—国两制

“—国两制”是一个很时髦的字眼，它是说，在—个统一的国家内，允许存在着两种制度，这两种制度可以相类似，也可以截然相反，不必强求—致。由于历史或其他原因，某—地区有着自己独特的生存方式：有着约定俗成的习惯，如果强求—致，势必会影响这—地区的发展，甚至引起混乱。“—国两制”便是从大局出发，求同存异的作法。

几千年前，古埃及便实行着这种制度。我们知道，埃及有上、下埃及之分，孟斐斯以南称为上埃及，孟斐斯以北称为下埃及，两者虽然共享—条尼罗河，但在很多方面都有所不同。上埃及基本上处于内陆，在他们的地段内，尼罗河是—段内河，文化具有明显的非洲特色，而下埃及则为三角洲，呈扇面形放开，属对外放开地区，这里的文化有亚洲、非洲和地中海文化相混杂的特色。双方各有自己的都城，各有自己的崇拜物。在前王朝时期，南北分立，各形成—个独立王国，在南方，上埃及的王戴白冠；在北方，下埃及的王戴红冠，另外，还有很多标志区分着南北的不同：树与蜂、鹰与蛇、塞特与荷鲁斯等，它们分别代表着上、下埃及。

后来，也许是为了开辟通向亚洲的出口，上埃及王那尔迈举兵进军下埃及，征服了北方，实现南北的统一。但这种统一非常有限，只是主权上的统一，并未触动下埃及的体制，“统一前后，人们的生活变化甚小”，费里克教授指出：“三角洲的居民开始时并不欢迎这种统一的局面，这也是很自然的事，因此国王就不得不设法讨好他们。他在这里宣布自己是下埃及的国王而没有说是全埃及的国王，以下埃及独立国王的名义加冕，并且遵从—切作为下埃及国王的制度和传统。”这说明，那尔迈只是在名义上统一了全国，实质上，上、下埃及的分立仍然存在着，下埃及还是—切按照原来的制度发展。

从埃及国王加冕的情况也可反映这种—国两制的情况。埃及统一之后，国王并不称埃及国王，而是称上、下埃及之王，他必须加两次冕，必须举行作为上埃及国王和下埃及国王的两种典礼。这—习惯—直保持到埃及历史的末期。在这种情况下，埃及国王只是以双重身份管辖两个国家，而不是把两个国家统—在—起。

古埃及实行这种“—国两制”的作法，首先保证了国家的统一，如果不是照顾着下埃及的特点，而—味地用强力寻求—致，势必造成三角洲地区的

特里格尔：《古埃及社会史》，剑桥大学出版社，1983年版，第48页。

费里克：《埃及古代史》，商务印书馆，1988年版，第47页。

反抗，暂时的统一必然带来无穷的后患。到那时，便不是“欢迎”或“不欢迎”统一的情形，而是连年的混战及社会的动荡。这种不触动地方利益的和平统一保证了社会平稳地前进。其次，在这种一国两制的体制下，会形成两种统一而又对立的力量，两种力量的互相钳制，互相促进反而会给社会发展带来活力，避免大一统体制下的僵滞局面。古埃及很多图画便描绘了这种对立统一力量的作用。塞努塞尔特一世宫殿里有一浅浮雕，一个气管和肺的象征画贯穿上下，两株植物在这气管上打成一个平结，左边是一簇纸草茎，是下埃及的纹章植物，右边是一束芦苇，是上埃及的象征物，塞特和荷鲁斯各抓住一植物站在两边。这幅画说明，古埃及的活力及生命系于上、下埃及的对立和结合，只有在这种对立统一中才能达到真正的和谐。

保守中求发展

孟德思鸠认为，古代罗马人之所以会成为世界霸主，是因为他们看到比自己更好的习惯，就立刻放弃自己原有的习惯。眼光不立足于本土，不拘泥于历史，一直有一种对外的姿态，吸收外界的东西以改变自己，从而使自己越来越健全，越来越强大，在改变中求发展。而希罗多德在评价埃及人时则完全相反，说埃及人天生保守，遵守着祖先的习俗，不在这上面增加任何东西。

希罗多德游历埃及时，古埃及已经走过了几千年文明的历程，也许正走向衰落，而此时希腊已经崛起于世界舞台，当希罗多德说古埃及人保守时，也许是在归纳古埃及所以走向衰落的原因。但是，也应该看到，正是这种保守的性格支撑着古埃及人几千年文明的辉煌，它散发着的光芒至今仍未散尽。

从某种程度上来说，古埃及人确实是个保守的民族。当世界其他民族由崇拜多神而慢慢发展到一神崇拜时，古埃及尽管有那么长的信仰历史，但最后还是多神竟存，阿肯那顿王唯一的一次尝试，也未曾在古埃及的历史大潮中掀起什么波澜，反而被吞没得无影无踪。古埃及的艺术风格自第1王朝的美尼斯时便已定下格局，几千年里一直未曾有什么变更，同样地双脚侧立，同样地双手僵置，同样地面露威严，冷漠地注视着人间的风风雨雨。早在公元前3000年，尼罗河地区便已是人类生产力最发达的地区之一，但是，二三千年过去了，古埃及农民们仍使用着祖先留下的农具和耕作方法，未见有任何显著的变化。文明之初，古埃及便已开始从事商业，但是，一直到1000年后的中王国时代，仍停留在物物交换的阶段，到新王国时期，也没有发明真正的货币。而且，统治者们一直宣扬“杯水止渴”的生活准则，要求人们满足现状，做一个“默默无闻”的人，不要做一个满肚子存在幻想的人。

然而，古埃及人难道真的是这样保守而不思进取的吗？如果是，他们就不会把马斯塔巴改造成梯形金字塔，就不会把梯形金字塔改造成弯塔，就不会把弯塔改造成真正的金字塔；如果是，托特莫斯王就不会在征战时，携带埃及的美术家和有学问的人去记载所发生的事情以及他所注意到的各种现象，并努力把许多兽类、鸟类和植物介绍到埃及来；如果是，古埃及人就不会建造那么大的海船，派出那么多庞大的船队，前往亚洲、非洲等地去拓展，去贸易，去探险；如果是，古埃及人就不会容许希腊人及希腊文化慢慢渗透进来，以容忍和大度接纳这些外来人，并专门辟一方土地，让他们按照自己

的习俗和文化建造独特的城市。可见古埃及的保守并非僵化的保守，古埃及的保守只是不允许外来的东西或新奇的东西来冲击、替代属于本民族的东西，他们的吸收只是在于丰富自己，传统和本土是他们的立足之本，为了维持它们，古埃及人宁可采取保守的姿态。彻底的改变虽然会得到很多，但也会失去已得到的。

这就是埃及人的性格，他们的保守并非懒惰，也并非如汤因比所说的无法救药的巨型混凝土，而是古埃及人为保全和发展自己而采取的必要姿态。古埃及是一个必需保持秩序的社会，赖以生存的尼罗河定期涨落，决定着农业的丰歉和国家的生存，当它有着规律和韵律的时候，古埃及人便富裕、便安定，否则便会陷入贫穷和混乱。在与自然最贴切的古代，这一特殊自然现象使古埃及人有了对秩序、对韵律的渴望和寻求，他们所要做的只是维持这种韵律，祈祷这种秩序，而内心最担心的便是这种秩序的消失和破坏，以此为基础，他们也要求其他的物都有秩序，任何超出常规的东西在他们眼里都是不能容忍和接受的。另外，埃及民族并不是一个纯粹的种族，而是一个沿尼罗河而居的各种族的聚合体，这一聚合体本身的发展，需要的也是秩序，如果各部落、各诺姆之间不是相安无事，而是干戈四起，造成的就不只是部分的破坏，而是整个文明根基的摧毁。因此，古埃及人之所以小心翼翼地保持传统，不思大的改变，是因为他们不得不如此，只有这样，才能首先保证国家和文明的存在。

因而，古埃及人保守的性格并非他们慢慢走向衰落的原因，相反这是他们立稳脚跟并慢慢走向繁荣的原因。希罗多德的那句话说的是对的，只是我们不能从现代的意义上去理解和评判它。而且，他这句话也许提醒了后来的希腊和罗马占领者们去作进一步思考。当他们占领埃及时，他们也开始考虑古埃及民族的特点，并不按照希腊、罗马的标准去改造他们，而是处处维护古埃及人原有的传统和习惯，因为他们认识到，激变的结果只能失去埃及。波斯人由于没有能够认识到这一点，结果只能是在埃及土地上昙花一现。

从阶下囚到重臣

约瑟在以色列的家中完全是一个地道的纨绔子弟，吃好的、穿好的，举止傲慢，不把哥哥们放在眼里。他的哥哥们非常气愤，于是合计把他卖给一伙以实马利商人，这些商人把约瑟卖给了埃及法老的侍卫长波提法。就是这样一个被卖身为奴的异乡人，在埃及却获得与他身份极不相称的尊贵地位。

当时，侍卫长波提法是埃及最有权势的内臣之一，约瑟便成了他的奴仆。由于约瑟聪明能干，勤奋忠诚，深受主人的赏识，很快便被委以重任，最后，波提法竟任命约瑟为总管，将全部家业都交给约瑟管理，而约瑟也不辜负主人的信任，事事都办得很好。但是，好景不长，波提法的妻子爱上了这位端庄俊美的男孩。千方百计去引诱他，约瑟坚拒不从，反被诬告。波提法回到家中，听信妻子的一面之辞，便把约瑟投入狱中，成了阶下囚。即使在狱中，约瑟也仍旧保持殷勤有礼的特点，很快便博得典狱长的好感，于是，典狱长任命他来看管其他囚犯，把日常事物统统交给他去办。就这样，依靠他的聪明伶俐，办事果断有条理，又一次次地得到提升。有一夜，法老做了一个梦，梦见从河里走出7头肥牛，在河边吃草，忽然从河里跑出7头瘦牛把肥牛吃掉了。还有一次他梦见地里长出7颗籽粒饱满的麦穗，随后又长出7颗没有

籽粒，被风吹得干瘪瘪的麦穗，把七颗饱满的麦穗吃掉了。这样的梦使法老寝食不安，便下令召集全埃及所有的术士和博士来圆梦，但他们绞尽脑汁也无能为力。法老正在苦恼之时，一个司酒的酒政想起了约瑟，因为酒政因犯罪而被囚禁时，约瑟曾成功地为他圆过梦。于是约瑟被召进宫，并解开了这个梦的谜底：埃及将有7年丰年，之后便会到来7个灾年。释过梦以后，约瑟还建议法老立刻作好应急的准备工作，委任一名贤臣，丰年储备以补灾年。法老非常欣赏他的能力，于是当即便任命约瑟为宰相，并发出敕令：我是法老，在全埃及，没有你的命令任何人不得擅自行动。

约瑟由奴隶而成为总管，由阶下囚而成为狱头，继而成为位极人臣的宰相，从这种高低起伏中，我们可感受到约瑟命运的坎坷。但是，每一次逆境都没有致他于死地，而是不断地走向上层，在这一起伏中，首先，我们看到了约瑟的智慧和能力。约瑟因为聪明能干，勤奋忠诚而力侍卫长赏识，又因殷勤有礼，办事果断有条理而为典狱长所信任，最后更因释梦的奇能而为法老所重用。因而，约瑟大难不死的秘诀不是别的，正是他本身的能力。他没有良好的出身，甚至连埃及平民也不是，只不过是异邦的一个卖身奴而已。在这种情况下要活命，要获得功名，他不能依靠别的。另外，从约瑟的经历中，我们更应该注意侍卫官、典狱长及法老的形象。虽然约瑟是一个用钱买来的异邦奴隶，侍卫长并未因此而虐待他，而是把他同其他人一样看待，当发现他的才能时，根本未考虑他的出身贫贱和异邦家系，立即便委以总管之职。甚至在得悉约瑟作了“大逆不道”之事以后，也并未举刀把这位异邦奴隶杀死，而只是把他投入监狱。典狱长也没有因为他是一个外国囚犯而对他另眼相待，相反，当见他办事果断有条理时，便让他当上了狱头。比较之下，法老更是爽快，当约瑟为他释梦时，他并未顾忌约瑟是位外邦奴隶，也未顾忌他是一名在押的囚犯，只是根据他的才能，而立即委以他宰相之职。

这一出自以色列人手下的故事，虽然有意渲染他们所尊敬之先祖的智慧，把约瑟说成一个大智大勇之人，但从另一方面不自觉地道出了古埃及统治者“任人唯贤”的原则。在古埃及统治者眼里，良好的出身虽然重要，但真才实学更为关键。约瑟从阶下囚到重臣的经历，体现了古埃及统治者自上而下爱才惜才的思路。

“书吏学校”与“生活之家”

为笼络人才，国家并不是只等有为之士自投罗网，而是主动招贤纳士。其中一个重要的措施便是开办“书吏学校”和“生活之家”，使经过培训而合格的人源源不断地供国家使用。书吏学校一般设在王室或神庙里，这本身便是一种殊荣，因为无论神庙还是王宫，都是令人羡慕之所，并不是谁都能随意踏进的。由于书吏学校是为国家培养高级人才的场所，因而，他高于一般学校。“生活之家”为书吏高等学校，那些优秀的学生便可到生活之家学习，在生活之家毕业的年轻书吏，便会被委派到国家机构任职，做出成绩的便可得到提拔。

书吏需要有真正的才学，他要掌握各方面的大量知识，适应不同方面的需要。就拿古埃及文字来说，学好相当困难。其文字结构相当复杂，由各种图形组成的常用符号便有700多个，其中有的表意，有的表音，有的两者兼具，形成一门错综复杂的文字体系，因而要精通非要经过大量刻苦努力的学

习和严格的训练。除学会阅读、熟练地书写各种文字、撰写公文、信函、申请书、法庭记录外，还要学习几何、天文、算学、历史等课程。由于书吏的工作范围很广，涉及到政治、经济和宗教等各个方面，学习量非常大，所以学生要在5岁便入学，一直要读12年才毕业，而且，学校制订许多清规戒律，保证学生一门心思读书。一篇教谕文学中说：“每天都要用功读书，这样你将会熟练掌握文字，不要懒惰度日，不然你就要受到鞭打，要知道，男孩子的耳朵是长在背上的。”

尽管在书吏学校学习很苦，但人们还是愿意把孩子送到书吏学校去，因为，只有通过书吏学校，才能当上书吏，从而找到通向统治上层的钥匙。尽管送到书吏学校去的往往是富家子弟，贫苦的孩子很少，但是，书吏学校的大门是对所有人都敞开的。在等级森严的埃及社会，此举已经相当不简单，它一方面表达了国王招贤纳士的诚心，另一方面亦为穷苦人“朝为田舍郎，暮登天子堂”的梦想提供了一个成真的机会。这同中国的科举制度颇有些相似，穷苦之人有时也拼命苦读，以期将来能榜上有名，从而一步登天。对统治阶级而言，不管出身如何，只要有真才实学，他都乐意接受。

书吏学校的开办在当时有着极为重要的作用。首先，它为国家输送了源源不断的人才，以适应社会生活多方面的需要。其次，书吏学校是由官方开办的，其中所学的内容及考试标准均由国家规定，那么，培养出来的书吏必然在思想上倾向政府，为统治者服务。第三，书吏学校的开办在全国形成一种崇尚知识和文化的风气，有才学之士便可在这种氛围中脱颖而出。

小小书记官

在古埃及，有一个特殊的阶层——书吏，他们的形象大都是盘膝书写，双唇紧闭，双目炯炯有神，偶尔间抬起头来，近乎紧张地、聚精会神地倾听着人们的重要谈话，生怕在自己的记录中漏掉一句，紧张而又瘦长的手指，随时准备记录下他所听到的指示。虽然他们并不身居高位，却有着不可小觑的地位和作用，受到世人无尽的赞美，即使他们去世，他们的名字仍将存在……书吏们的名字，因他们编制的手册，始终显眼耀目，……人们对他们的记忆一直延续到永恒……比墓铭更有用的东西莫过于书籍。

书吏只不过是秘书或书记员之类的人物，为什么会受到如此的尊奉呢？原因很简单，他们是社会中的文化人，具体掌握着统治者用来统治的钥匙——文字，因此，对他们来说，不需要显赫的地位，不需要良好的出身，只是那一掌握文字的能力便足以使国王重视和众人赞美，他们的作用是巨大的，“当书吏住笔从他的纸草书上抬起头来时，眼前的景象是一大堆并无秩序的东西。确实，书写行为的实质是把复杂及混乱的现实变为可理解的秩序”。在古埃及，法老作为整个国家的最高首领及神的代言人，只是在总体上把握整个国家的秩序，而维持这一秩序的细节却是由书吏进行的。早在第1、第2王朝时期，国家每二年便要派人清查全国的土地、人口、牲畜及其他财产，以确定租税的数额，清查时，必须由书吏进行记录。田地需丈量、人口要普查，每个人及其财产均要列出清单，这一系列经济活动的组织和管理均离不开书吏。而且，随着中央集权君主专制制度的出现，法老政权更在多方面需要书吏；协助制定中央和州政府祭司的等级制度及各自应承担的宗教义务，王室和祭司对可耕地、畜群、矿产、粮食、公共工程、法庭和税收的管理制度、负责记载各朝历史、传达国王的命令、抄写政府公文和神庙的宗教文献

等。实际上，书吏几乎垄断了所有的专业活动，其中有公文书吏、书信书吏、军队书吏、国王书吏、圣书书吏等，他们成了中央政府与地方的具体联系人。他们上可达法老、贵族和祭司，下可达一般民众。如果那个庞大的官僚机构缺少了这些书吏，必然陷于瘫痪状态。因而，书吏尽管在古埃及并不属统治阶级上层，但却实质上握有大权。他们有着真才实学，有着处理繁杂具体事物的能力。国王明白这些书吏的重要性，对他们非常重视，把他们作为统治之链上的一个重要环节，这正是适应古埃及社会特点的明智选择。

祭司因何荣耀

祭司的特权之大，其他人很难望其项背。他们生活在为神而建造的神庙里，过着不同于世俗的生活。不但普通老百姓对他们心存敬畏，就是皇亲国戚，甚至国王也敬让他们三分，很多国王在当政前，自己也通常在神庙中任职。祭司们是不交税的，他们的吃寄住行根本用不着自己花费半分；他们占有整个埃及土地 1/3 的份额，但不要负担任何义务。他们的支出由国库承担，定期给他们谷物及其他生活必需品。

祭司们受到这样的厚待，拥有这么高的地位，同他们担任的角色有着很大关系。他们来自世俗，却掌握着神的秘密，是人与神之间进行联系的中间人。他们确切地知道每一位神的脾性及作用；他们知道每一个重要的节日，知道祭拜神祇时的每一个步骤；知道神喜欢什么，不喜欢什么；知道神为什么降福于人，又为什么降祸于人；知道自然界和人类为何出现不利境况及如何来消弥这些灾难。他们掌握着这么多秘密，而这些秘密又是同人们的日常生活休戚相关的，因而，如果离开了祭司，人与神就无法沟通，那可是最不能容忍的事情。因为，在古埃及这样的古代社会，神、人、自然是合一的，如果人得罪了神，那么神便通过施以种种自然灾害来惩罚人，反过来，如果人对神侍奉周到，使神满意，便会风调雨顺，从而国泰民安。但是，人与神并不真的生活在一起，无法直接交流，这就需要有中间的联系环节。神庙是人在世间建的神殿，同时又是神在世俗的暂居点，人、神在这里完成交流，而维持这一暂居地并负责这种交流仪式的人正是祭司。他既精通世俗的一切，又掌握神的秘密，正是“这种广泛的知识使他远远优越于其他人。”

别以为祭司仅仅是因为他们的这种特殊行当而获得别人的尊崇，而当上一名祭司也决不是“削发为尼，剃度为僧”这样简单的仪式所能办到的，他们所靠的其实正是自己丰富的知识。他们上知天文、下知地理，是当时最具文化素养的知识阶层。他们掌握的秘密不是别的，正是利用自己掌握的知识来解释各种现象，解决各种问题的能力。这种能力并不是天生俱来的，也是通过刻苦的学习换来的。祭司的孩子们从小便要学习各种知识，字要学会两种，一种为祭司体，一种为民俗体，而且还要花很大的经历去学习几何学和数学。这些知识都是在实际生产生活中用得着的。那条尼罗河，每年都改变着这个国家的面貌，经常导致邻近诺姆或村落的争论，如果没有几何学的证明，没有实际的调查，是断难弄清楚的。就数学而言，不但在国内经济、几何原理中得到广泛应用，而且在进行宇宙研究方面也少不了它。星星的秩序及其运动需要观察，要有数年里坚持不懈地进行记录，还要观察行星的运动、

周期及其状态，以及它们可能造成的好的或坏的影响。此外，祭司们还要预告人一生中要发生什么，作物歉收还是丰收，传染病是否会在人与动物之间产生，同时预告洪水及地震、替星的到来等等。

除专心钻研各种学问外，他们在生活上也是俭朴的，简单又节制是他们生活方式的主要特征。他们的食物很简单，而且数量是固定的，他们喝酒，但要求适度，生怕过度饮酒会使肉体压迫灵魂。他们只吃几种食物，不吃所有的肉，鱼无论是尼罗河里的，还是海里的，他们都不吃。

因此，神庙及祭司虽然在古埃及拥有很大的势力，有很高的地位，但他们并不只是吞噬埃及财产的猛兽，相反，祭司们反倒是躲在“书斋”（神庙）里钻研学问的人。他们钻研世俗的学问，钻研神的学问，钻研天文地理的学问，也钻研巫术的学问。这些学问在当时并不是无用之物，而是有着广泛的用途。它能“合理”地解释许多自然现象，能解决许多生产生活实践中的实际问题。神庙成了知识的汇集与传播地，当许多方面的知识在这里散射到社会生活的各个方面时，会产生很大的力量和效益。而这正是那些祭司——知识体现者——得以荣耀的真正原因。

此外，神庙还是学校和教育机构，祭司教育着世人，又储存着古代文化，他们是最有知识的代表，法兰克国王查理大帝在觉得应该兴办教育时，他最先想到的便是让祭司免费教育儿童，开放庙宇和教堂。至今仍有许多教育不发达的地区仍然把孩子自小送入神庙之中接受知识。这反映了古代人也是注重知识和教育的，只是他们的教育系统及所学的知识与我们不同而已。

父业子承，各安其位

“父业子承”这句古训充满着感情，包含着两代人之间感情的交流和寄托。但是，如果把这句话定为法律条例，不管人们愿意还是不愿意都要执行，那么，“父业子承”就不再是个人感情问题了，而成了具有社会意义的东西。

古埃及社会人分三六九等，有贵族、祭司、武士、农民、匠人等等，每个阶层又分好多行当，如玻璃匠、金属匠、木匠、皮匠、亚麻布生产者、家具匠、艺人、画家等等。这些人共同构成了城镇中的居民，但每个行当的人员在城镇中都有特定的区域，大家划地而居，界限分明，谁也不能擅自干涉别人的职业。而且法律还规定，任何人都要继承父业，不得改行，并在与邻居的竞争中发展自己的技艺。涉足其他行业要受到法律制裁：“对埃及人而言，如果一个匠人涉足政治事物，或者从事任何其他职业，他便会立即得到惩罚。”

因此，在这里，子承父业，大家各安其位不再是个人的意愿，而成为强制性的命令。任何事情，一旦见诸法律条例，便足以说明它的重要性。首先，用法律来强调这一点可以保证每个行当后继有人，而不会灭绝。因为，在古埃及这样自给自足的社会里，每一个行当都不可缺少，因此，国家不肯冒险要大家自由选择、自由竞争，而宁可用法律手段去强制使每个行当保持下去，这样便可使社会生活的各个方面保持平衡。

其次，各个行业各守其位，可以避免混乱，便于管理。占埃及人特别崇

C·沃伦·霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，陶松寿译，商务印书馆，1988年版，第92页。

威尔金森：《古埃及人的生活和风俗》（第2卷），纽约博南泽出版社，1989年版，第57页。

尚秩序，他们认为没有秩序便没有意义，尤其不能容忍混乱，具体到社会管理也是这样，每个行业甚至每个人都要安守其位，否则便会引起混乱，那是最可怕的事。因而，他们也不崇尚积极上进的人，而宁可崇尚“默默无闻”的人，认为这样的人才能使国家安定平稳。他们禁止商人从政，或担任国家职务，因为商人逐利的不定性、妒忌性会使正常的思想误入歧途，会扰乱正常一贯的政治生活。因此，分工细致，不互相僭越是很重要的。只要每个部门各自管理好自己，也使整个社会生活变得有秩序。

另外，父业子承，各安其位也代表着古埃及人的一种信念，即一个人只有专心于一门学问，一项技艺，才能把这门学问和技艺学精，否则，把精力分别花费在多项事情上，结果会一事无成：“如果一个人，出于贪婪的目的，禁不住诱惑去从事多项技艺，结果会在任何方面都不会出色。”这就说明，一个人的精力是有限的，只有集中精力于一项技艺上，认真研究，才能有所造诣，有时这种研究需要几代人来完成和发扬光大。尤其是在比较落后的古代社会，任何事情的学得都要靠言传身教，亲自动手，这更需要专心一致和耐心，因此，这种对父业子承，各安其位的强调有利于各门独立技艺的存在和发展。

第六章 军事方略，用兵谋术

善事与利器

一位工匠，如果想把物品做得又快又好，首要条件便是要有顺手的工具，否则，手艺再精，也会为工具所累。在战场上也是这样，精兵强将固然重要，但如果没有精良的武器也是枉然。古埃及人之所以能在对外战争中经常占据优势，同他们善于改进和制造武器的本领很有关系。

就防卫武器而言，他们有钢盔、胸甲、折叠式钢护手及各种各样的盾。其中盾是最主要的。盾一般有半人高，上面通常覆盖着公牛皮，毛朝外，有时边缘用金属片增加牢度，上面钉着密密麻麻的钉子，内部则是木框。盾的形状颇似墓碑，顶部呈圆形，下部呈方形，越向上越大。盾表面的上半部分，有一个洞，而不是通常的瘤状突出物。盾的里面系着一根绳子，用以把盾挎在肩膀上。有些盾规格出奇的大，形状也有所不同，它的顶部是尖的，主要用于方阵的防卫中，这些大型的盾牌一般能把人的整个身体挡住，数个盾牌连在一起便会形成一道盾墙，使敌人难以攻破。

与防卫武器相比，进攻武器要多得多，其中主要的有弓、矛、双面标枪、投石机、剑、匕首、刀、月刀、斧、战斧、长柄斧、棍、曲形棍等。古埃及人的弓箭不同于后来欧洲人使用的弓箭，它的弦既固定在两端突出的角形部件上，也穿入两端的沟或槽里。弓架是圆的木头，有5到5英尺半长，几乎是直的，两端逐渐弯细。有的中间是凹形的，上面或下面附一块皮或一段木头，这样可以增加牢度和弹性，以防止弓被拉断。在射击时，他们通常在左手上戴一防护装置，以免被弦弄伤。弓弦一般是用羊肠线制作的，特别牢，有时战车上的弓箭手可以用它套住敌人，然后用剑把它杀死。箭头从22英寸到24英寸不等，有的是木制的，有的是芦苇制的，带有金属头，或硬木制作的箭头。长矛是用木头制成的，5到6英尺长，带有金属头，矛杆塞入头中，用钉子固定。金属头一般是黄铜和铁，有两面刃。标枪比长矛轻而短，也是用木头制作的，也带有双刃金属头，呈拉长的菱形状，或树叶状，或是平的，或中间越来越厚。投石器是一段皮绳或辫状弦，中间较宽，一端有环，另一端是甩鞭，当石头投出时，带鞭的这一点从手中脱出。古埃及的剑短而直，2到3英尺长，双面刃，越向下越尖，用于砍或刺。他们还有匕首，匕首的把手呈中间凹形，上面镶嵌有宝石、贵重木头或金属，它比剑要短，刀身有7到10英寸长，上宽下窄。月刀是比剑更常用的武器，无论轻步兵还是重步兵都使用它。长柄斧有大约3英寸长，与其他武器相比较难使用，它又长又重，没有一定的力量和技巧很难运用自如。

古埃及人有了这诸多武器，有的能攻，有的能守；有的适合远距离进攻，有的适合近距离击打。这些不同的武器能够适应战斗中多方面的需要。在战斗中，战术可以变化，队形可以重新调整，但如果没有精良的武器，取胜是非常困难的。古埃及使用的武器在当时应该说是比较先进的，其中有些武器还一直影响到希腊、罗马等后来的国家。

古埃及有这么多精良的武器，肯定不是闭门造车空想出来的，而是在战斗中不断总结经验和教训、不断发明或引进的。在战斗中，因武器不敌对于而失败是常有的事，这时抱怨自己和羡慕对方都是没有用的，与其临渊羡鱼，不如退而结网。战斗过后，及时改良和更新自己的装备、不断使武器推陈出

新，使各种武器之间协调配合，很快便能变劣势为优势。古埃及本无战车，但喜克索斯人有。古埃及迅速接受了它们，并制造了自己的战车，使它在战斗中发挥重大作用。正是这种善于改进武器并以精良武器对敌的特点，使古埃及人不战而胜对方几分。

一手执枪，一肩荷锄

国家的生存与强大，少不了军人。保卫家园，抵御外侮，拓展疆土，均是军人当先。唯其军人的强大与善战，才能使国内百姓在和平的环境下生产与生活；才能使四周邻邦臣服，不敢越雷池一步，才能避免沦为亡国奴。因此，任何国家、任何君主都不会忽视军队的建设，不会恶待军人。

在古埃及，军人是仅次于祭司的一个重要阶层。人一旦成年便被教以作为军人的种种义务与要求，并进行针对性的训练，使他们成合格的军人。正因为军人具有非常重要的作用，因而也享有别人所没有的特权。古埃及人认为，给行政长官以权力来逮捕国家的守卫者是非常危险的，因此，法令规定，任何人不得以欠债理由把军人投入监狱。军人的待遇是优厚的，就拿禁卫军来说，服役期间，每人每天便被供以 5 条面包、2 块牛肉和 4 罐酒。除此之外，古埃及还有一个重要的措施便是实行“军人有其田”的制度。每个军人，无论执行任务与否，都给配以 12 阿勒尔（相当于 8 英亩多）的土地，使军人也同时成为土地拥有者，这在其他民族中是少见的。

按道理说，军队以打仗为本，不应有其他私心杂念，否则，势必会影响士气。配给他们以土地，是与军人这一职业相悖的，军人是流动性的，而土地是固定的，那么，军人在外出打仗时，便会有土地的牵扯，产生恋土之虞。然而，古埃及却并不这样认为，在他们眼里，军人并非只是赳赳武夫，也不纯粹是杀人斗狠的武器，他们的职责首先是保卫家园，要达到这一目的，必须具有一种深深的恋土情感，无论到哪里，都不要忘记家乡，忘记国家。战争到来时，他们便挺身而保卫家园，和平时期便荷锄耕作。

狄奥多拉斯说过，“亲历家园之危难的人，更压于赴战争之危险，因为作为土地拥有者，他感受到利益所在，把团体的安全文给在团体中一无所有的人是可笑的。”他这句话的意思是说，只有个人的利益与团体或国家的利益密切相关，那么，当团体或国家面临危险时，个人才能更积极更有效地起来保护它，因为在保护团体的同时，亦保护了个人利益。古埃及“军人有其田”的作法便很好地体现了这一点。军人的职责是保卫家园和国土，但是如果他们独立于社会经济之外，他们的利益在其中得不列体现，那么他们的家园观念势必淡薄，那么，在战斗中必然会失去目标，而成为一种职业杀人机器，相反，给他们一份田地，其中体现着他自己的利益，那么便会使他们始终对家园有着浓厚的感情，从而会誓死保卫家园。我们看到，古埃及的军队是分别驻扎在不同的诺姆中的，而每一个士兵的所在地也基本上是他土地的所在地。这种与土地的紧密结合，就能使军人更具体地感受到保卫的职责，从而把保卫国土，保卫自己的土地看成是理所当然的义务。

实行“军人有其田”的制度还有一个原因，那就是，军人在和平时期，可以投入生产劳动。作为军人，大都是身强力壮的青年，不但在打仗时能勇

猛善战，用在生产上也是重要的劳动力。给他们配一块田地，他们便可在不服役期间，去经营田地，这对国家和个人都是有好处的。

虽然从整体而言，人类远未到“铸刀为犁”的时代，但是，就局部而言，也并不是处处都充满着战争的危險，因而大可不必“草木皆兵”。更重要的是把主要精力投入生产生活中去，这才是人类生存的根本。人类平均生活水平越高，则战争的危險越减少，到那时，军人便不必“一肩抗枪，一肩荷锄”了。

攻必齐，守必固

在古代社会，打仗使用的都是刀枪剑戟这样的冷兵器，这就使当时的战斗以短兵相接的厮杀为主要特色，即使当时已使用弓箭，但其射程及杀伤力都有限，不可能成为决定胜利的关键因素。在战斗中，刀光剑影，血肉横飞，难分守与攻，更难断吉与凶，有时，胜者未必伤亡小，负者亦未必损失大。在这种情况下，如何把零散的士兵组织起来，如何把不同种的武器有机地配合起来，集零有整，化混乱为有秩序，以集中的优势兵力击敌之薄弱处，并在击敌的同时有效地保护自己，把胜负的主动权把握在自己手里，便成了克敌制胜的关键。只有有效地组织起来，方能避免因混战而造成的失控局面，才能根据战斗的需要进行合理的调配，达到互相保护、互相补充的效果。这一点，古埃及人便早已意识到，这一思想主要体现在他们的编队及方阵（Phalanx）中。

古埃及的步兵，由各个不同种类组成，有弓箭手、执矛者、执剑者、执棍棒者、执投石器者等等。为发挥每一种武器的独特作用及有利于同一种兵器的协调和配合，古埃及的步兵按照手执武器的不同而组成许多兵团，并在组成的同时体现一定的战术原则。兵团之下再划分为相当于营与连的组织，每个组织中均有一名长官，负责指挥。在正式进行战斗时，各个不同的组织便在统一协调下组成强大的方阵，没有特别的命令，方阵一旦编成便不再变更，每个兵种都要各安其位，各守其职，而不同的兵种联合起来，又能有效地配合，互相保护，共同进攻，形成一有机的整体。当手执长矛、大刀与盾牌的重步兵列成方阵后，那同时举起的盾牌顿时化作一道铜墙铁壁，能把对方的弓箭纷纷挡落，盾牌后面的士兵及跟随其后的其他士兵则不会受到袭击，那一排排竖起的长矛又具有无比的威力，同时指向敌人。组成方阵的弓箭手在跪地射击时，弓弦齐拉，万箭齐发，有万夫不当之勇。整个方阵就像一台既能攻又能守的坦克，向敌方顽强地推进再推进，一批人倒下了，又有一批人补充上来，仍以完整的队形向敌人进攻。

为使每个兵种在方阵中认清自己的位置，在战斗中不致混乱，每个营，甚至每个连都有自己的队旗，有的是国王的名字，有的是一只圣船，有的是一只动物，每队的士兵都紧紧地跟随在队旗的周围，认清自己的职责及所在兵团的队形，从而保持统一的队列，使战斗中保持秩序。士兵们视旗如命，因而，执旗官具有非常重要的地位，他或是一名军官，或是公认的最勇敢的人，通常有着不同的服饰以与其他人区别。队旗的存在，不但可使士兵能各守其位，也有利于总指挥官进行观察和调动，他无须调查，只要一看队旗便能判断出整个方阵的情况，从而作出相应的对策。除队旗外，还有皇家旗，由国王身边非常重要的官员来执掌，这是整个军队统一的象征，军旗不倒，

军队不败。此外，为了召集和指挥军队，他们还使用喇叭与鼓等乐器，用嘹亮的号声及咯咯的鼓声指挥军队进或退，保持队形或解散队形，从而做到有节奏和秩序。

因而，方阵是既分散又统一，又善攻又能守的进攻队形。其分散性表现在统一的军队分化为各个不同的兵种，每个兵种都在自己的位置上发挥应有的作用，其统一性表现在每个士兵都是编队中的一分子，他的行动要受整个编队的制约，同时每个编队又要受整个方阵的制约，服从统一的指挥。攻时，整个方阵联合起来的力量远胜于分散力量的总和，大有势如破竹之势，各种兵器交替配合，互相协调，充分发掘了军队本身的潜力。守时，连成一片的盾牌像是一堵攻不破的城墙，同时伸出的长矛和大刀构成刃丛枪林，使敌人不能轻易接近。应该说，方阵正是古埃及人长期作战经验的总结及作战智慧的体现。

居安思危

俗话说，打江山容易，守江山难。逞一时之勇而无长远规划，会使以前的功劳毁于一旦。对国内来说如此，对外族来说也如此。为巩固自己在所降眼的外族中的至高地位，光靠武力和高压统治是不行的，它只能在一短时间内有效，而不能解决长远问题。因此，必须从长远考虑，采取枪炮之外的谋略，从而达到恒久统治的目的。古埃及王把所降服外族酋长的儿子带回埃及从小培养的措施便体现着居安而思危的观念。

第 18 王朝的吐特摩斯三世（Thotmose）是一个伟大的国王和将领。他在位时，共对亚洲进行了 16 次战役，几乎全都取得了胜利。著名的米吉多战役便充分体现了他的战术的高明之处。但他并不是一个只知用兵的武夫，他知道怎样巩固自己在亚洲的统治，使埃及对这些降服地区的统治长久。他所用的方法之一便是把当地酋长们的儿子带回底比斯的宫殿，使他们与自己的儿子和其他埃及青年生活在一起，从小接受埃及式教育。长大成人后，再把这些青年送回去治理其国。

应该说，这是一种具有长远眼光的作法。首先，把酋长的儿子们带回埃及，虽然并无恶意，但无形中也充当了人质，那些老酋长因念亲情便不敢轻易做出不利于埃及的动作，这样便大大牵制住这些人，即使埃及王并不亲临亚洲进行指挥，他们也会俯首贴耳，唯埃及王之命是从，否则，如果他们表现出敌意，不但国土会因埃及的报复而遭破坏，自己的儿子也会有性命之忧。反过来，埃及王可以轻松地控制这些地区，发号施令，以较小的精力控制较大的地区。因而，这一举动本身不但保障了埃及对这些地区的统治，也节约了百万大军和国力。

另外，带回埃及的年轻人都为王子，是未来王位的继承人，将来担负着治理国土的重任。如果他们一直呆在本国父王身边，那么长大后便会了解父王的受控地位及不满情绪，会把埃及当作侵略者和仇人，在心中滋长一种仇恨的情绪，从而最后走上与埃及为敌的道路。那极不利于埃及的长久统治。把他们带回埃及，使他们在底比斯的宫殿里过着优裕的生活，与埃及王子一道长大，一方面使他们感受到自己受到厚待，从感情上倾向于埃及，另一方面，在长大过程中，他们被灌输的一直是埃及的生活方式和政治原则，这些原则便成为他们日后制定施政方针的基础，其中必然处处透着埃及的精神，

那么，反对埃及的可能性便会大大减少。据文献记载，这些由埃及国王委派去的小国王通常给埃及国王写信说：派我就这个王位的，不是我的父亲，也不是我的母亲，国王有力的手把我放到我父亲的宫里来。这种言语中，感激之情溢于言表。这些在埃及王宫里长大的儿子，对自己亲生父母的观念淡薄了，而把亲情转移到埃及国王身上。虽然埃及国王给予这些小国王的只是他们应该得到的东西，但其间经过了埃及国王的移交，便改变了性质，里面有了授受的关系，多了一份恩情。这种恩情一直会在两者之间发挥作用。埃及国王的“借花献佛”换来的是“涌泉相报”，真是无本万利。

作为一个高明的统治者，应该在与敌交战时，想着如何取胜，在胜利后也“居安思危”。因为兵无常胜亦无常败，军事力量的强大不足以控制永远。但是，只要一直有一种危机意识，并把眼光放远，便会无形中掌握主动。

宽待俘虏

吐特摩斯三世死后，亚洲人认为解放自己的机会到了，于是纷纷发动叛乱，形势非常严峻。刚继位的阿门荷大普（Amenhotep）只有18岁，血气方刚，从小便喜欢赛跑、射箭、划船等竞技活动。为平定亚洲的叛乱，他第2年便率领军队大举进攻亚洲叛乱诸族，取得很大胜利，回来时带回许多俘虏。在班师回朝即将进入底比斯时，他把带回来的7个亚洲酋长倒悬在船头，在阿蒙神面前杀死其中6个，把第7个送到苏丹的南部——那培塔（Napata），在那里的城门上把他吊死。

这种杀之而后快的作法并非古埃及人对待俘虏的一贯政策。阿门荷大普之所以有此残暴而下明智的举动，是同当时的形势很有关系。亚洲人以埃及前国王之死作为解放的机会，那就说明，他们根本没有把新王放在眼里，或者说是故意挑衅，以试新王的能力大小。在这种情况下，阿门荷太普如果示弱，必然使他们的骚乱更加猖狂，从而造成亚洲局势的动荡，阿门荷太普果断地悬吊并杀死几位亚洲酋长，不但证明了自己的能力，亦同时警告那些蠢蠢欲动的亚洲诸邦不要认为有机可乘，还是要老老实实地臣服。因而，这种“杀一儆百”的作法在当时是非常必要的。

一般说来，占埃及人对待俘虏还是比较宽容的，滥杀俘虏的事情非常少见。俘虏被带回埃及后，通常用生产劳动。他们被组织起来，修建庙宇，开凿运河，修筑堤坝及从事其他公共工程。在古埃及，每年要修建的公共工程特别多，而且一项工程有的要持续数年甚至数十年，比如修建大型金字塔陵墓，一般是在国王继位时便开始修建，持续达十年以上。为建成它，每年要征召大量劳动力，有时一年要征集30万以上，这样会造成国内劳动力严重不足。这样，俘虏的加入不但增加了修建公共工程的劳动力，而且也使埃及国内的青壮年劳动力以更多的人数和时间投入生产活动。俘虏也大部分是青壮年，用他们参加劳动可以提高建设速度，也同时可以减少支出费用。

女奴通常被用于家内劳动。当女俘虏被抓回时，有的被安排在王宫里当奴婢，有的被贵族买回家里从事家庭劳动。在占埃及，酿造啤酒，款待客人，洒扫庭院等活计都是妇女的事情，廉价购进的女奴正合其需。

俘虏既然是战士出身，本身有着特殊的训练及战斗技巧，因此，古埃及人通常把俘虏改编成军队，为古埃及效力。在古埃及军队中有大量外国人，除雇佣来的士兵外，还有的便是俘虏。他们也同埃及军人一样，被编成军团，

有时还允许他们保留自己的武器和服装，只是待遇同埃及土著军队不同，他们没有土地，但付给报酬。这些俘虏编成的军队，可以不通过特别的训练，便可直接用于军事目的。

因而，古埃及对待俘虏并不抱敌对情绪，滥杀以泄私忿，而是根据俘虏的特点把它们改造后为自己所用。这样做一方面避免了冤冤相报，相互滥杀的局面，另一方面又发掘了俘虏本身的潜力，增强自己国内的实力。同时，由于为俘虏找到合理去处，避免了俘虏大量涌入造成的负担及可能带来的社会混乱。

“缴枪不杀”，“优待俘虏”的政策虽然现在已成为一条惯例，但也经历了历史的反反复复。曾经有过那么一个时代，确实是“格杀勿论”的。后来由于自身利益的需要才下把俘虏杀掉，而让他们为自己服务。现在，让俘虏服劳役的做法也不多见了，里面包含着一种人道主义精神。不管是出于利益，还是出于人道主义，至少古代人同现代人达成了一种共识：军人并非发动战争的罪魁祸首，而俘虏也并非战争罪责的替罪羊。

拉一派打一派

在面对强大的敌人，靠决战无法获胜时，便要善于等待时机，利用敌人出现矛盾而分化之际，分别制服敌人。从而达到硬拼所不能达到的目的。拉美西斯二世（Ramesses II）便是利用赫梯的矛盾，平定了亚洲的叛乱与反抗。

当初，亚洲的赫梯人也日益强大，把领土扩张到密但尼以北叙利亚的许多地方，直接威胁着埃及的统治。于是，西提带兵同赫梯人交战，但想把赫梯人打败没那么容易，双方势均力敌，不分胜负。从双方鄙夸耀自己胜利的文献中，便可看出埃及人并不占优势，继承西提的拉美西斯二世血气方刚，举重兵与赫梯人为首的联盟在迦叠什展开决战。但赫梯人为首的联盟力量强大，严阵以待，而且又派出细作去诱骗埃及人，结果埃及军队在突遭袭击后溃不成军，连拉美西斯二世本人也差点成了赫梯人的俘虏，幸亏援军及时赶到，才解了围。虽然事后拉美西斯二世大吹自己的战绩辉煌，并把这次战役经过书写于卡纳克神庙上，但实际上，他在迦叠什战役中根本未捞到什么便宜。这种种情况说明，此时以武力与赫梯硬拼是无法获得成功的，只有等待和选择适当的机会。

也许拉美西斯二世吸取了迦叠什战役的教训，所以，接下来的几年里，偃旗息鼓，未对赫梯人贸然进行攻击。但他并未放弃进攻赫梯的打算，而是在耐心等待最佳时机的到来。

几年以后，机会终于来了。拉美西斯的死敌漠太里死了，他的儿子们为了争夺王权而相互争吵，内部开始出现分化。这正是一个平定赫梯，各个击破敌人的好时机。于是，拉美西斯毫不犹豫地抓住了这个机会，迅速向亚洲出兵。他先帮助一派去打另一个集团，利用敌人的力量消灭敌人的有生力量。然后反过来与剩下的敌人较量，结果取得了成功。在在位的第21年，同赫梯人签订了和约。双方长期武力较量未能取得的结果通过分化敌人而得到了。这个和约的全文一直保留在卡纳克和拉美西斯的墙上，在小亚细亚的古代遗址上，也发现用赫梯文书写的和约。几年后，赫梯王来拜访拉美西斯，便为的是批准那一和约，后来，拉美西斯娶了赫梯王的女儿为妻，双方化敌为友。

拉美西斯二世能够成功的原因在于他巧妙地利用了敌人的矛盾，拉一派打一派，被帮的人必然对埃及心存感激，视埃及为恩人，同埃及由敌我关系变成了盟友关系。同时，被分化的另一派被打败甚至被消灭掉，那么，赫梯人的整体实力便减去大半，剩下来的势力已无法与埃及抗衡。这样，埃及便由被动和劣势又转向了主动。

战争本身虽然是轰轰烈烈的事情，但有时也需要耐心和等待。等待虽然会失去不少时间，但这决不是浪费，因为在等待的每时每刻都在寻找着机会，并随形势的发展而不断改变自身，等一有机会便以合时的姿态攻击，从而一击见效。如果不愿等待，时机未成熟便急躁冒进，那反而会浪费时间，还得损兵折将并错过大好时机。因而，在用兵上也得讲究张弛之术。

地形专家彼安基

在作战中，要善于观察地形，避重就轻，才能事半功倍。那培培王室的彼安基（Piankhi）便是一个特别善于利用有利地形破敌的著名人物。

第 23 王朝最后的国王舍沙克第五（Sheshonk V）死后，埃及陷入分立的局面，几个有势力的王公争相称王，其中三角洲地方的塞伊斯王（Sais）最强，他建立了第 24 王朝，但三角洲及中部埃及仍是一片混乱，于是塞伊斯王塔夫那赫特（Tefnakht）便决定统一全国，他首先征服了三角洲西部诸城，然后又扩张到三角洲东部。三角洲统一后便大举进攻中部埃及，这样便危及了阿芒神僧侣的财产和独立，于是阿芒神僧侣便向南方的那培培王求援，请求他来拯救底比斯。当时那培培当政的王正是彼安基，他接信后，立即写信给底比斯，叫他们抵抗塔夫那赫特，自己派兵去围困与塔夫那赫特结盟的赫尔摩波利斯，同时派兵去增援底比斯。彼安基的军队很快便到达底比斯，接着又向北去攻打塔夫那赫特的军队，在赫拉克来俄波里斯打败了塔夫那赫特的同盟者赫尔摩波利斯王尼姆罗德（Nimrod），但尼姆罗德仍设法突围，逃进城中负隅顽抗。那培培王的军队费尽全力攻城，但仍无法攻破城上的堡垒，这样拖了很长时间。军队未能及时结束塔夫那赫特及其同盟者的反抗使彼安基非常愤怒，于是他决定御驾亲征来打破这一僵持局面。他到达该城后，首先查看了地形及城堡的建造，认为强行攻城无用，必须要用新的策略攻破敌城。于是，他命人在城外建造了一道高堤，又在堤上建起高塔，这样，大堤上的高塔大大高出城墙上的城堡，城中的敌人一下子暴露在眼前，彼安基的军队也由不利转向有利。他在高塔上派遣了多名弓箭手，每日轮番向城内守敌进攻，这样，守城敌军每日伤亡甚大，加上被围后造成的饥荒，尼罗姆德很快便向彼安基交械投降。如果不是彼安基巧用地形，那么，即使最后攻下城垣，也必然伤亡惨重。

在攻下赫尔摩波利斯后，彼安基继续率军前进，一路如秋风扫落叶，直逼孟斐斯城。在孟斐斯，进攻又遇困难，因为该城是一个防守异常坚固的城池，用强攻的方法进攻势比登天。彼安基又一次表现了他善用地形的智谋，他通过观察，发现该城的一边靠尼罗河，其中某一处的城垣非常低，甚至有船只便停泊在房屋边上。于是，他决定从这个天然的缺口攻击，避开敌人

防守坚固的正面。他征集所有能找得到的船只，加上他的尼罗河舰队，在此缺口发动了突然袭击，还未等守城敌军明白过来，便攻进了城里，于是孟斐斯不得不投降。彼安基正是靠着他的作战智谋，迅速平定了各地的叛乱，并获上、下埃及国王的殊荣。

两军对垒时，守方再坚固，也不会是铁板一块，总会有这样或那样的漏洞。不细心观察分析而盲目攻敌之坚，是以自己的短处对敌人的长处，正犯兵家之大忌。彼安基善用地形的实质是善于分析敌我之长处和短处，从而以己之长攻敌之短，做到事半功倍。

巧用“篮子计”

相传，古希腊时期，特洛伊王子访问希腊，见斯巴达的门内劳斯王之妻海伦美貌绝伦，便把她拐走，于是，希腊军队怒而远征特洛伊城，但特洛伊城非常坚固，其守军又勇敢异常，希腊人进攻9年而未攻破城。第10年，希腊将领奥德修斯想出了一个主意，在城外建造了一个大木马，把一些士兵藏进木马肚子里，其他人乘船退到附近的一个海湾里，造成撤军的假象。特洛伊国王果然中了计，把大木马当作战利品拉进城里。为运进大木马，特洛伊人还特地在城墙上凿了一个缺口。当天晚上，乘特洛伊人放松警惕睡大觉时，躲在木马肚子里的人便纷纷爬出，而那些退到海湾里待命的人亦一起赶到特洛伊城，里应外合，很快便攻陷了特洛伊城。近10年苦战未完成的任务，在短时间内完成了，其中靠的便是顺时应势的诈术，这便是历史上传颂的“木马计”。

无独有偶，在古埃及，很早便有了这种类似木马计的攻城谋略。说不定，后来的“木马计”传说便是受古埃及故事的启发呢！据《雅法的占领》故事记载，第18王朝的吐特摩斯三世继位后，发动了对巴勒斯坦的战争，但在进攻雅法城时，久攻不下，看样子强攻已无法取胜。这时，叶特摩斯军队里的一位富有智慧的将领图梯想出了一个主意。他传话给雅法的小国王说，要把有名的国王吐特摩斯三世的狼牙棒给他看，雅法的小国王不知是计，落入圈套。于是，小国王同驾战车的战士一道来到图梯那里，战士被留在兵营外面。谈话的时候，图梯用狼牙棒打昏了雅法的国王，然后出来告诉驾车的战士，让他们回去，说已与其小国王达成协议，答应向雅法投降，明天就把礼物送进城里，小国王此时还有事要商谈，暂时不回去。驾战车的战士回去后如此一说，城里人都很高兴，以为获得了胜利，便放弃防守，只等着第二天敌军投降。第二天，图梯命令把2000多名士兵分装在许多大篮子里，然后当作礼物大摇大摆扛进城里。城里正沉浸在喜悦之中，根本没有多想。等一到城里，这些士兵便从篮子里爬出来，向那些毫无防备的守军进攻，一举攻克了雅法城。虽然这只是一种传说，其真实情况无从查考，但这一传说本身便道出了古埃及人利用诈术来克敌制胜的谋略。

应该说，使用这种方法具有很大的冒险性，如果敌人谨慎从事，起初便识破对方的意图，或在运输中发现其中破绽，或者篮中士兵自己露出马脚，那么，那些藏在篮中的士兵必死无疑，同时会使进攻更加遥遥无期。但是，他们之所以敢于这样做，除了拼死一搏的决心外，还在于他们审时度势地考

虑了当时的局势，认为这样做完全有成功的把握：第一，由于当时埃及军队长期进攻未能奏效，便无形中有处下风的趋势，而守城的一方同时在心理上有种优势感，认为自己的城池坚固不可摧。因而，在埃及军队作溃败状诈降时，他们一点也不感到其中有鬼。第二，投降一方进贡礼物理所当然，这正好可使敌方得意忘形，从而可顺利地把士兵正大光明地运进城里，让敌人自己打开大门。因而，如果不是当时的形势如此，或者是攻军处于优势时，突然使出这样的计谋，必然令守军狐疑，此计策亦难成功，妙就妙在他们在恰当的时机顺理成章地使用了一个诈术，结果一举成功。

兵贵神速

用兵贵在神速，此已成兵法之定律，只有动作快，才能先于敌人到达目的地，占领有利地形，以精锐之兵攻打疲惫之敌；只有动作快，才能迅速插到敌人心里，而打敌人于措手不及；只有快，才能打乱敌人的布署，使敌方无法在短时间内作出相应的反应，从而以最佳阵容迎战。第 18 王朝国王吐特摩斯第三带兵与迪叠什为首的敌对联盟所进行的米吉多 (Megiddo) 之战，便是一个著名的例子。

吐特摩斯三世因与哈脱舍普苏女王为王权而大相争执，导致对外关系的疏忽，在此期间，那一度被臣服的西业诸邦蠢蠢欲动，那些埃及的旧敌随时想卷土重来，迎南人联合起来，想把埃及人从叙利亚和巴勒斯坦土地上赶走。在这种形势下，吐特摩斯三世一继位，便准备对亚洲进行军事征服。在这种征战过程中，一切都是快节奏的。他 2 月份就位，4 月份便率领军队，离开埃及边境，直奔亚洲，一路上只用了 9 天时间。当时，敌方是迎叠什为首的联盟，阵营强大，他们决定在米吉多的要塞处攻击吐特摩斯，因为那里是俯视通向叙利亚大路的一个战略要地。吐特摩斯知道敌人的强大，并且严阵以待，因此，在进攻敌人之前，进行了周密的策划与安排，然后，毅然向敌人进军。他们首先到达一个叫那黑姆的地方，这里有三条路通向米吉多，其中两条是绕山的路，道路比较宽阔，敌人正期待着他们走这些大道，另一条是山间窄路，直通米吉多，道路险要。为选择一条正确的路，他召集了一次军事会议。大部分军官都坚持说，走平原上的大路相对说更安全一些，通过山间窄路有遭伏击的危险，他们说，走过那条山间窄路必须“人走在人的后面，马也必须走在马的后面”。但是，吐特摩斯三世并没有采取大部分人的意见，而是果断地决定走那条山间窄路，并且要行动迅速。他做出这样非大众所能接受的决定是有原因的，第一，他认为，大部分军官想到的也必然是敌人所想到的，如果走到那条大路上，必中敌人之计。第二，他选择这条小路，是因为他懂得用兵迅速之重要，因为这条路直通米吉多，那样穿过它便可一下子接近敌人，打敌人以措手不及，为此，他甘愿冒险。事实证明，他的估计是对的，作战方案也是对的。他果断地下令。部队在黎明便迅速进军，到傍晚时一定要到达窄路的开端处。次日清晨，吐特摩斯亲自率领军队走在最前面，高举着阿芒神的徽号，以鼓舞士气。到达另一端时，吐特摩斯等着每个士兵都安全通过，便安营扎寨，就这样，神不知鬼不觉地接近了敌人，而敌人还毫无觉察，大部人还在大路上等着呢？等发觉情况不妙，想再调动已没那么容易。第二干早晨，吐特摩斯下令攻击敌人，敌人在措手不及中一败涂地。

吐特摩斯三世之所以能够取得米吉多之战的胜利，很大程度上应归功于其用兵神速。他带兵迅速赶到亚洲，又马不停蹄地接近敌人，又未作整顿便迅速进攻，使得敌人无法应付，如果他带兵进军缓慢，那么行踪必然为敌人所觉察，敌人便可根据其进军路线有效地组织进攻。相反，吐特摩斯带领军队以迅雷不及掩耳之势赶到，等敌人明白过来已经晚了。吐特摩斯之所以在选择行军路线方面一意孤行并固执己见，说明他深知“兵贵神速”的道理。

第七章 艺术人生，人生艺术

永不泯灭的生活气息

阿肯那顿王离开孟斐斯，迁都至阿玛尔纳（Amarna）。在那里，他开始告别过去，告别传统，把一股反传统的潮流引入思想、文化的各个领域。针对过去的多神崇拜，他提倡独一神崇拜，针对过去概念化、模式化的艺术特点，他提倡自由，写实和自然的艺术，由此，在古埃及艺术史上“突兀”地兴起一股清新的艺术浪潮。这种新的艺术特色表现在绘画、雕塑等各个方面。

在绘画方面，绘画样式进一步丰富。除墓壁画外，还出现地板画、布画、纸草纸画等等。在绘画作品中，开始有纯粹描绘自然风光的画面，其中，人们不再囿于传统的习惯，非要有其中描绘某种寓意，也描绘诸如纸草丛和荷花中群鸟惊飞之类情景，笔触轻松洒脱。在浮雕上，人们也开始从传统的造型法则中解放出来，按照本来的面目描摹自然，不加粉饰，并不把人物美化。描绘阿肯那顿时，不再避讳他那病态的身体，而是直接把他真实地表现：硕大的头颅、纤细的脖子、大腹便便的身体以及瘦削的腿。而且，艺术家们还涉入原来不敢触碰的主题——王宫秘事。把国王和妻子亲昵依偎的情景，小公主狼吞虎咽吃鸭子的情景及国王夫妻引逗孩子的情景，都自然而又写实地表现出来。在雕塑方面，也表现出与过去断然决裂的姿态，这时，他们还把一些过去认为不雅的形象暴露无遗，有时还故意夸张国王的躯干变得松弛、腹部呈下垂趋势、粗唇、细长的下巴。在雕塑手法上，注重光线效果的微妙变化，并着意突出每个人的性格和特征。“尼弗尔提提胸像”生动地表现了她美丽而又能干的气质。而泰伊王太后的雕像，则通过她紧闭的嘴唇、扁平的鼻子、半张半闭的杏形眼睛，以及瘦狭的脸部，把这位女强人的个性力量和咄咄逼人的气势完整地体现出来。

尽管从埃及艺术史整体来看，阿玛尔纳艺术清新自然的气息过于突兀，但是，并非直到这时候，古埃及匠人们才学会如何去描绘自然和生活。应该说，古埃及匠人们一向善于描绘自然和生活气息，只是在传统的概念化和程式化艺术框架的束缚下一直被压抑着和扭曲着，直到这时，才有充分的机会把它解放出来。即使在传统力量占主导地位的时期，匠人们也总是时不时地揉进一丝生活气息。

在塑造大人物的形象时，埃及艺术家们不敢轻易违背传统的造型原则，尽量把他们理想化和神化，因为只有这样，匠人才能讨得主顾的欢心，让他们满意。但在表现小人物时，他们便时常摆脱法则的束缚，让他们带有生活气息。第18王朝拉赫米拉墓壁画中描绘着匠人在努力劳动的场景，该壁画的风格便部分突破惯例，人物形象以侧面为主，也并在意宽大的胸部处理，手臂的动作不再僵硬，更符合常规，透露出向自然写实方向发展的趋势。第18王朝的作品“女乐师图”更给人以清新的感受，在这幅作品中，三位少女，一个吹双管长笛，一个弹奏琵琶，一个在抚竖琴，他们的姿态特别优美。两个穿着薄如蝉翼的薄纱衣服，透着女性的曲线，中间的一个则干脆全裸，洋溢着青春的气息，给人以感官的刺激和美的享受。而且，在这幅画的构图中，艺术家注重描绘动感，她们轻柔的手臂和起伏的手指仿佛使人听到乐曲的起落，而中间那位女子回头的姿势，打破了画面的单调沉闷，形成一种多变的韵律。在雕塑作品中，也有不少充满生活气息的佳作，著名的“运供品的少

女”是不可多得的佳作。紧身的长袍掩盖不住少女柔美的曲线和她青春的活力，她的手自然地扶住头上的供品，线条自然流畅，颇具写实特色。即使是表现大人物的雕像，有的也很有新意。如第5王朝的“村长像”，其大腹便便的躯干和肥头大耳的面部，很富有表现力，“活脱脱是咱们的村长”。流传下来的“书吏像”尽管非常程式化，但从其强健的肌肉、瞪大的眼睛以及紧张的手指上，我们感受到一种特定场景下的特定瞬间，具有强烈的感染力。

莎上比亚曾说，假如用一扇门把一个女人的才情关起来，它会从窗子里钻出来的，塞住了钥匙孔，它会跟着一道烟从烟囱里飞出来的。用这句话来描绘古埃及匠人们对自然、生活的热情也是非常恰当的，尽管在强调“以不变应万变”，主张用永恒的模式结构去创造艺术品的氛围中，他们总是寻找机会倾注自己对生活的情感。

神韵在模式中

生活中有各种各样的事物，每一个人也具有各不相同的特点，当用艺术形式把它们描绘出来时，便要根据不同的内容，选择适合它的形式，从而突出每种事物，每个人不同的特性和特点。这就像瓶与酒的关系一样，不同的酒按照质量、色彩，分别装进不同的瓶中，从而能使人一眼分辨出不同的特征。人们选择衣服也是如此，只有根据自己三围的大小，身材比例进行剪裁，才能使衣服更适合自己的特征，不但合身而且美观。如果所有的人都穿同样式和大小的衣服，那是绝对没有美感的。但是，古埃及人却并不在意这些美与不美的标准。在进行艺术描绘时，他们心中总是早有一固定的模式，当面对被描绘的事物时，眼中所见的只是这些事物与模式相符合的地方，那种不同由于不能适应模式便被他们忽略了，或者根本视而不见。即使有些事物有着太强的个性及太鲜明的特点，他们也不在乎，不借把它们进行人为的加工，然后塞到那种统一的模式之中。因而，我们看到古埃及的一件艺术品，也便看到了古埃及的所有艺术品，反过来，当我们观赏古埃及的所有艺术品时，也似乎只看到一种形象。

就雕像而言，其形式的一般特征是：雕像姿势，不论直立或端坐，头部、躯体和两腿都必须保持直立。立像一脚向前，双手紧握，双臂下垂，间或有抬举等动作，仍以紧靠躯体力原则。坐像皆采取正襟危坐式。上身端正，两腿并拢，两手按膝，或一手按胸，或交叉在胸前，间或有手持朝饬等物的；头像雕刻，除注意轮廓的相似之外，必须加上理想化的装饰；为衬托主题，雕像中的随从人员，在比例上特别缩小；不论坐像、立像、雕刻的加工，侧重在头部，腿部，其余地方多半粗枝大叶地勾画出一个大体轮廓；一般雕刻均用黑墨加画眼圈，皮肤、发饰、衣着等悉照实物涂加色彩。”所有的人像均按照这些约定的标准去雕刻，那必然不利于个性鲜明的艺术的发展。

古埃及人之所以津津乐道于此，是有原因的。他们创作的艺术品并不是专门供人欣赏，并不是“为艺术而艺术”。制作大量神态威严的雕像，只不过是出于卡必须还尸的信仰。“出于对死后复生的信念，古埃及人死后的尸体必须保存好，不让他腐烂，以便护身灵能辨认出来，他们把尸体制成木乃伊。万一尸体发生腐烂，为帮助护身灵辨认自己的主人，陵墓的墓室后面放

置一个酷似死者的石灰石头像，以确保头像能取代万一腐烂的尸体。”因而，这些雕像正是防范的措施和结果。它们并不是为了装饰和供人欣赏，而是让它们起着一种与真实之物相同的作用。在这里，固定的形式便具有重要意义。因为，在它的背后蕴含着某种宗教意义。这就如同宗教崇拜仪式一样，虽然有许多细节在我们看来是没有必要固守的，但对古代人而言，这些规定的细节恰恰不可少，亦不可变更，否则便违背了圣规，忤逆了神灵。把艺术作品公式化的意义在于，这些公式只是作为传达意义的符号，孕含着意义的载体。规定了载体传达着规定的意义。这就如同象形文字一样。古埃及人千百次一成不变地演示这种形象，正是要千百次地证明同一主题。对他们来说，艺术形式只是手段，传达其特定的意义才是目的。那么，古埃及艺术的僵硬形式所要传达的意义是什么呢？从这些艺术品无不表现死亡来看，我们完全可以推测它们所要传达的正是死亡这一永恒主题。在埃及艺术品中透出的是永恒、秩序和严肃，追求一种永世不朽的超俗形象。因此，这些形象并非具体的个性化的鲜明形象，而是带有综合性的一般形象，或称观念性形象。就法老雕塑而言，某一位法老，就代表着所有的法老，对埃及人而言，确定事物如此比表现它实际如此更重要。在创作雕像之前，已经有规定好的形象摆在匠人面前。他们正是以这种理想形象为蓝本进行创作，并不徒劳地去捕捉瞬间形象，也不着意刻划人的喜怒哀乐，因为这些瞬间的东西与永恒这一死亡的主题是相对的。

了解了古埃及人创作艺术品的前提，我们才能理解古埃及人让内容适应机械模式的作法，体味到古埃及人的良苦用心，从而，当代们面对古埃及的那些艺术品时，也能从那下变的模式中感受到一种“永恒”的美。

古埃及人的这种“良苦用心”在现代派艺术家们那里得到了充分理解。当人们费了那么大气力来纠偏，把艺术抽象化、模式化的倾向转到自然与现实后，现代艺术家们却发现人类无法描摹真实的自然，自然的东西完全可以用照相机等现代机械来替代，他们把艺术再一次地看成表达内心体验的一种形式。重要的并不在于这种形式本身是否同自然相像，关键是它能否让人感受到一种内心的骚动和神秘。那些古代人抽象的艺术模式又成为启发他们灵感的源泉。于是，艺术便开始向古代回流。模式中孕含的恒在的美和神秘成了连接古人与现代人的桥梁。

让时间的脚步停留

万物运动而有了时间，时间昭示着人类丰富多彩的生活。然而，在古埃及艺术作品中，时间似乎成了无意义的东西，时间的流逝丝毫引不起它的任何变化，它一直保持着以不变应万变的姿态。

古埃及人这种不变的态度在艺术作品中表现在两个方面。首先，古埃及艺术作品的形式有强大的稳定性，并不随时代的变化而有所发展。“在西欧艺术史上，每十年便会出现一些奇异的变化，每百年审美趣味将会发生一次彻底的革命，而在埃及，艺术风格两千年里也不会发生明显的变化。”在描绘第一位国王的“纳美尔石版”中，已经奠定了雕刻人物的基本格局，但一

[埃]伊·阿拉姆：《中东艺术史》，中译本，上海人民出版社，第46页。

H·里德：《艺术的真谛》，辽宁人民出版社，第6页。

直到新王国时期，法老的雕像都未脱原来的模式，以至于“最晚期神庙里的神的形象同最早期纪念碑上的神像一模一样，美尼斯（Menes）国王（第一位国王）能够一眼认出托勒密（Ptolemy）或罗马时代圣殿里的阿芒神或奥西里斯神”。这话一点也不夸张。只要比较几座著名的法老雕像便可看出。如第3王朝左塞王的雕像，大小同真人相似，端坐在主座之上，一动不动，腰板挺直，两腿并拢，一只手放在膝上，另一只手则机械地搬起在胸前。面孔严肃，两眼直视前方，似乎已洞穿世间及冥世的秘密，透出一种威严与永恒。而中王国时期第12王朝的塞索斯特里斯一世像（Sesostris）和阿美尼姆赫特三世像，同样是面露威严与永恒，其形象并无多大改变，所不同的只是他们的两手均按在膝上，他们同样端坐在宝座之上，两眼直视前方。到了新王国时期，吐特摩斯三世的石像仍然没有什么变化。他们之间虽然隔着千余年的历史演进，但却有着相同的姿势、相同的神态，仿佛出自一个艺术家之手。尽管这些雕像的面孔各不相同，但神态上却是一致的，都是静静地、毫无表情地、威严地注视着，所有这些雕像给人的印象是相同的：庄重严肃。因而，时间对这不变的雕像形式而言没有任何意义。

其次，从每一件雕刻作品的内容本身，我们也能强烈地感受到时间的停留。他们雕刻法老时，并不根据各个法老的具体形象及在不同场合的不同动作来雕到，而是一律取他们年轻时的健康容貌，参照各个法老的不同内容，制成一种具有理想美的完整形象。根本不表现他们在特定时间特定场景中的特定动作，而是描绘他们在所有时刻，所有场景中的一般动作。这样，每位法老无论在年轻时，还是在年老时，无论在从事这项活动还是那项活动时都是同一的形象。因而，实际上这种形象成了用以标志他们的符号，符号是超越时间和场合的。而且，古埃及艺术家们为避免艺术品中露出时间流逝的痕迹，并不描绘任何短暂易逝的细节。头发是飘散的，容易给人造成一种动的感觉，于是他们便不具体画出头发，而使其成为两块凝固的石版，把富有动感的头发死死固定。手与脚是最能代表动作的，于是，他们便给手和脚一种固定不变的既不自然又僵硬的姿势，使其像录像中的定格，把人体本来便有的丰富多彩的动作剔除出去，甚至将表情也加以固定。使脸部表情全部消失，形成一种恒定、严肃而又淡然的形象。一种“静”的观念贯穿着雕像全身，在这种寂静之中，时间仿佛完全停止了。

古埃及艺术风格的千年不变并不是说古埃及人的雕刻技艺一直停滞不前，而是他们禁止对人体表现风格作任何改进，不允许人们在雕刻时借鉴经验及观察进行细致的描绘，准确地描绘肢体的运动被认为是不恰当的。人们必须按照早就定下的模式进行模仿或复制，不得有任何违背。否则，便破坏了艺术品本身特有的功用。匠人们进行雕刻一般都是受人委托，他要严格按照委托人的要求，否则便被认为是失败。因为，这种雕刻并不供人欣赏，而是有着实用目的，是为了表达人对永恒的追求。在其中寄托来世永生的情感。如果是活生生的，如果是表达特定时期的特定动作，那么这一雕像作品本身的含义便大大受到限制，也容易随时代和场景的变化而失去意义，相反，在雕像作品中抽去时间，抽去特有的动作和表情，他便真正成为体现永恒的纪念碑。

柱式中的情感

在古埃及建筑中，颇具特色的是它的柱子。著名的卡纳克神庙（Karnak Temple），在大厅之内便有 16 排 134 根巨柱。柱身皆为花岗石所砌成，中央两排 12 根最大的石柱高达 21 米，每根莲花柱头上便可容纳 100 人左右，柱身上有着华丽的彩色浮雕。虽然岁月的流驶使卡纳克神庙成为一片残败的废墟，但从这些遗留下来的巨柱中便可想见整个建筑群雄伟而宫丽的气势。不但这种大型建筑物中有着柱子，就是一般建筑或门廊中也广泛使用，因而，古埃及人对柱子偏爱不亚于以后的希腊人及以后的欧洲，事实上，希腊及欧洲建筑中的柱式明显地模仿和借鉴了古埃及的特点。

古埃及的柱式多种多样，有方形柱，纸草束状柱，有 6 面体柱，有连续凹槽柱式，有圆形柱式，莲花式、棕榈叶式、挂钟式等等。这些不同柱式各自的特色最明显地体现在丰富多彩的柱头上。当柱式表现的是束起的纸草茎时，柱身表现为连续的凹槽，远远望去，像是一根根纸草。在柱头与柱身的结合处，则水平地刻着凹槽，代表着束纸草的绳子。柱头则微微呈弧状隆起上收，呈纸草被紧捆后的形状；当表现纸草花盛开时，柱头则呈下窄上宽的盆状，代表着纸草花开放时展开的形状，另外，还有表现几种花合并而成的柱头，当柱身被束起时，柱头则呈现为一个花篮状，各种不同的花复杂而有机地组合为一体。

这种柱身与柱头结合深深地影响了古希腊的柱式。希腊柱式分为多利亚式（Doric）、爱奥尼亚式（Ionian）、科林斯式（Corinthian）。多利亚式柱身上细下粗，向上收条的直线略有微小弧度，上下有 16 到 20 条并列的凹槽，凹槽为半圆形，柱头有两部分组成，直接柱身的为圆形的柱头，柱颈之上是正方形的平方板。爱奥尼亚式柱身较细长，凹槽也较多，一般是 24 条，柱身呈直线向上收条，柱头由装饰颈带及位于其上的两个大圆形涡卷所组成。科林斯式的柱身更为细长，一般是柱径的十倍，柱头则是一束爵状植物叶丛集而成，类似一种花篮。从柱身上，连续的凹槽与古埃及并无二致，像是一根根植物茎的组合，柱头与柱身之间的装饰茎带，则犹如束植物的绳子，圆形柱头、漩涡状柱头及花篮式柱头又分别同古埃及表现纸草或莲花未开时，含苞欲放时及盛开时的形状相配。“毫无疑问，希腊人从古埃及柱式中借鉴而形成了其多利亚柱式，可能的是，多利亚的柱头来自古埃及的水草柱，因为，移去水草柱的上部，把平方板下移，便活脱脱地出现了多利亚柱头。古希腊柱子上环绕柱颈的饰带也来自古埃及捆扎水草束的带子。”

古埃及人在柱式上表现的智慧对希腊的辐射如此明显，我们不必在此多费笔墨，回过头来，让我们看一看古埃及人在柱式上表达了怎样的情感。古埃及人是一个善于在建筑及雕刻中表达其生死观及永恒的民族，他们总是先定下一个固定的模式而不加改变，而且在具体的作品中，总是描绘一般的形象，而把特定时期的特定形状去除，而且尽量不去模仿自然，在作品中根本找不到自然中的动感与韵律。但是，在柱式中，他们却反其道而行之，尽量从自然中吸取素材，并尽量模仿自然。那束起的纸草，那束起的莲花，那直立的棕榈树，都活生生是自然中的景象。而且，我们从中强烈地感受到自然的动感与韵律，纸草或莲花从长出茎秆，经过含苞待放到繁花盛开，从柱头的装饰中体现出植物不断生长的自然过程。这说明，古埃及人并不是沉湎于

宗教情感而忽略自然的人。尽管在总的宗教情绪笼罩下，人们的艺术创作遵守一定的规范，但他们总是在可能的情况下表达自己对自然、对生命的情感。一根根巨柱架起的大神庙，大享殿在整体上可能庄严而又肃穆，但是，在某个细部，匠人们总是情不自禁地给它添上活泼而又富有动感的一笔。这种情感并不只体现在柱式本身，还体现在柱子之间的排列上。古埃及人并不在意柱子之间的对称和相配，在同一门廊下的柱子，他们会使用完全不同的柱式，可能是圆形柱式和具有凹槽的柱式相对，也可能是花篮式柱头与束茎式柱头相配。这并不是说古埃及人根本不懂对称与平衡的原理，不懂得协调中的美感，而只是想用这种多样化来打破惯有的沉闷。既然他们已在柱式本身中流露出对自然的向往和动感的追求，他们便不愿为讲求对称和平衡而重新陷入沉闷与单调。因此，他们宁可抛却平衡与对称的美，而在多样化中寻求一种活泼的气氛。这种活泼，并不是在任何场合都能表现的，古埃及人抓住这一契机，便要把它发挥得淋漓尽致。

待客以礼

以礼待客，宾至如归，古埃及人并不把这些话停留在口头，而是落实在行动上。为了增加喜庆气氛和使来客高兴，他们无所不用其极，甚至倾家中所有来待客。

当一位客人乘马车款款而至，便会有一大群佣人拥上来服侍。有的人拿来小凳，以使那位贵人能从车上下来，有的人便从车上拿下他的写字板或随身用的东西。然后，客人们被领到起居室就坐。通常是坐在饭桌旁，这样方便客人们吃点东西。在正餐开始前，主人们便让人们奏乐以娱客人，客人则环视房间的布置，表现出对房间陈设的赞美和注意。正餐开始后必然是一醉方休，这一点我们可以想象得到。

如果一位客人远道而来，主人便命人给客人端来洗脚水，让客人洗去一路的尘埃，这一举动最能表达“接风洗尘”的意义。所端来的脚盆，往往是非常精美的，在富贵之家往往用纯金制成，希罗多德便曾提到过这种金制脚盆，从中颇能反应对客人的尊重。与此相对，在客人拜访完毕准备走时，埃及人还要为客人们涂油。客人端坐，佣人们便上来为每一位客人头上涂油，这是欢迎客人的基本标志之一。这种油味道甜甜的，装在雪花岩的、玻璃的或陶制容器中。也许，这种油是一种起保护作用的东西，据说，建造金字塔的工人们一次发生暴动，其原因便是缺少这种涂身用的油。涂油完毕后，客人们便被献上一支莲花，拿在手里。通常，佣人们还拿来用莲花编织的花环，给客人们套在头上。

客人被欢迎入室后，便有仆人为其递酒，古埃及人是以酒代茶的。妇女们通常用小杯，当一饮而尽后，便把杯子递给旁边的一位仆人，他再接着斟酒。男客人们则用单柄大杯。客人们一边喝酒，一边听音乐，一边观看舞蹈，等着开饭，享受那一顿珍馐。

“君子之交淡如水”，只要两人意气相投，即使是一杯清茶相待，照样可以长谈几宵，盘桓数日。其间，感情的因素已经远远盖过了其他。正因为清茶之淡，方显出情意之浓。但如果据此认为来客必待以清茶，那未免又走向极端。古埃及人似乎并不欣赏“君子之交淡如水”的说法，而是对客千般呵护，万般照顾。主客之间倾心长谈倒并不重要，而那一系列的招待仪式则

必不可少。这并不能说古埃及人并非“君子”，不能说主客之间的友情皆为“酒肉朋友”。在繁复的仪式背后并不乏真情。只是在古埃及人眼里，仪式周到可能不是真情，但仪式不周则必无真情，他们把待客之礼与感情结合了起来。这说明，古埃及人的待客已经不再是主客之间的事情，而上升到社会的高度，上升到礼的高度。其中不再只是感情，还有体面，风度，尊严等种种含义。如果一个人不善待宾客以至礼貌不周，不只是得罪了宾客，也使自己失去了风度，这是得不偿失的。待客讲礼貌，讲究礼节也可以说是古代人的一种“精神文明”吧！

舞出节奏

古埃及人擅长音乐，也擅舞，音乐与舞往往像一对亲姊妹，相伴相随。音乐的曲调给人以心灵的享受，让人能充分展开理想的翅膀，而它有节奏的韵律又促使人们通过身体的动作把心理的感受表达出来，于是便有了舞。因此，舞蹈其实是感情发泄的方式之一。在今天很多的非洲民族中，仍然保留着原始的舞蹈习俗，或围着篝火，拍手顿足，或随着单调而响亮的鼓声高喊旋转，把如痴如醉的情感表露无遗。但是，古埃及似乎已脱离了那种单调的乐声与舞步，不再把舞蹈纯粹看成是发泄情感的契机，而是舞与美联系在一起，追求舞态与舞姿的优雅成了他们舞蹈的主要风格。

有许多古代国家并不把舞蹈看成体面的事情，反而觉得它不雅，罗马人便有如此看法，西塞罗（Cicero）便曾说：无论是一个人独处，还是在比较体面的场合，除非他昏了头，否则不会跳出严肃的舞蹈，因为舞蹈总是同狂喝滥饮的宴会、无节制和奢侈相伴的。在所有希腊人中，爱奥尼亚人（Ionian）最擅长舞蹈艺术，但在罗马人眼里，他们的歌曲和舞姿既无节制又不体面，有骄奢淫逸的特征，所以罗马人讥称爱奥尼亚人的舞蹈为“爱奥尼亚运动”（Ionian Movement）。希腊人虽然不对舞蹈深恶痛疾，但是也反对过分沉湎于此，在一些哲人眼里，软绵绵的舞蹈，或者夸张的姿态是一种不体面的东西。古埃及人显然不这么看，他们在墓壁或刻石上大量雕刻热闹的舞蹈场面，说明舞蹈在当时社会上非常流行。男男女女们混杂在一起同时翩翩起舞，或分成不同的队列进行表演。有时，他们配合着低缓的乐曲而跳出柔美的舞蹈，舞者充分展示自己的舞姿，有时，他们又配合着强劲的音乐而跳着活泼有力的舞步，脚使劲拍打着地面，给人以奋发的精神。

古罗马人所忌讳的“软绵绵”的舞蹈，古埃及反而特别喜欢，因为在其中能体味到优雅。有时舞者成对表演，互执对方的手，有时单独表演，完成一系列的步态。很多姿势颇似现代的芭蕾，那种用脚尖急转的舞姿早在4000年前就为埃及人所喜爱。除此之外，古埃及人还特别喜爱花步舞，一般以两个男人为一对搭档，或是互相走向对方，或是单腿立地，另一条腿抬起，互相面对，表演了一系列动作后，各自向反方向退去，手仍然拉着，其中还有互相转圈的动作，这简直和现代的“吉特巴”表演别无二致。因此，古埃及人表演的舞蹈已非常注意动作技巧，讲究动作本身表现出的优雅趣味。

虽然在舞者当中有男人，有女人，但古埃及人更喜欢女人的舞蹈，他们认为，女人身体的独特特征更能体现舞姿的优美与雅致。在舞蹈当中，女人穿的服装非常轻柔而且透明，在舞蹈过程中，女人肢体的运动能让人朦胧地看到。她们通常穿宽松平滑的长袍，一直到脚踝，有时在腰部扎紧，围绕

臀部束着一根窄皮带，上面镶着珠子或装饰着其他颜色。有时在表演动作中，薄袍撩起的缘故，舞者的身体完全裸露。有人说，最美的莫过于人体，古埃及人把舞蹈看成一个展示人体之优雅与美的场合，在这里，人们可以通过人体的运动充分表现其魅力，使人获得美的享受。

在古埃及人眼里，舞蹈并无骄奢淫逸及道德败坏的成分，有的只是雅与美，它成了一门道地的艺术。因而，在古埃及人的日常生活中，处处可见舞者的身影，即使在坟墓中，他们也描绘上各种各样舞蹈的场面，以供已逝的人在来世也能欣赏到这份美与雅致。

寓教于“乐”

古埃及人特别喜爱音乐，就连老农在忙着打谷时也忘不了歌上一曲：打谷为自己，打谷为自己，啊，公牛啊，打谷为自己，打谷为自己，谷粒留给你的主人，麦秆留下来喂你。有一位作家非常赞赏古埃及人的音乐才能，他说，无论是希腊人还是野蛮人，其音乐全是由埃及的流亡者所教会的。不管事实如何，用这句话来赞美古埃及人的音乐天赋并不为过。

音乐的发达最直接地体现在乐器上，古埃及人发明和使用的乐器非常多，有单管、双管、长笛，各种弦数不等的竖琴、吉它、方鼓、圆鼓、长鼓、铃、铙钹、三角乐器，以及类似吉它、竖琴和里拉的乐器、竖式里拉和许多叫不出名称的乐器。在古埃及的雕刻中可以看到，古埃及乐师颇懂三协调原理，即乐器、声音及乐器和声音的和谐。因此，除个人独奏外，他们通常进行合奏，台奏乐队的组成通常是变化的，或者是单管、竖琴与长笛；或竖琴与双管；或 14 弦竖琴、吉它、里拉、双管和长鼓；或两个不同大小和弦数的竖琴，或吉它、长鼓与方鼓；或里拉、竖琴、吉它、双管及置于肩上的四弦竖琴，或竖琴、双管、里拉和方鼓，或竖琴、两个吉它和双管；或竖琴、长笛和吉它；或两个竖琴和长笛。当然还有其他乐器组合，有的节日庆典上，会出现由 600 个乐师组成的乐队，同时由 300 个人同时演奏同一种乐器。

虽然我们并不知道为什么这种乐器要和那种乐器相配，但是，他们肯定有了某种配器的原理，根据这种原理组成的乐队能奏出类似交响乐的声音。不同性质的乐器放在一起合奏，需要很大的技巧，看来，古埃及人似乎已完全掌握了它。而且，在壁画中，我们看到，古埃及乐队中已有某种类似指挥的人物，他手里不拿任何乐器，只是随着音乐而拍打自己的手，其实他是在掌握音乐的节拍，以协调各种乐器的节奏，从而组成和谐美妙的音乐。

古埃及人日常生活中，很多地方都离不开音乐。私人聚会上，主人总是雇请乐师及歌手以娱宾客，那时多用弦乐器，奏出优雅美妙的音乐，在融融的乐曲声中，宾客互叙旧情，谈今道古，人与乐曲有机地结合为一体，构成一幅亲切和谐的画面；在祭祀活动中更少不了音乐。在祭司主持下，乐师们演奏起庄重严肃的音乐，随着香烟的袅袅升起，肃穆而又神圣的乐声仿佛把人带进一个超凡脱俗的境地；在盛大的节日里，音乐又成了把人们的情绪引向高潮的催化剂。随着震撼人心的咚咚鼓声，人们纷纷走向街头，载歌载舞，或庆祝一年的丰收，或庆祝尼罗河开始泛滥的第一滴水之夜；军队里也有乐队，只不过他们惯用的乐器与普通乐师的有所不同。他们主要使用鼓与号，号主要用来调动军队，使他们各赴其职，鼓主要用来调整行军及活跃气氛。军队使用这种乐器很有道理，两者发出的响声很大而且传得很远，足以令拥

有千军万马的整个军队听到，从而作到迅速有序的调动。即使是在平常的生活中，也总有三三两两的乐人坐在街头弹唱，一方面是为了谋生，一方面是为了自娱和娱人。

古埃及的贵族非常善于欣赏音乐并鼓励音乐的流行。祭司们便勤勤恳恳地研究音乐的原理，归纳各种音乐不同的风格。政府还把音乐看成是青年教育的一部分，而不是像其他文明中那样把音乐看成软化人们意志的东西。柏拉图曾说，古埃及人认为音乐意义重大，可对青年的头脑产生有益的影响。对孩子们，除教以字母外，还要教以由政府指定的音乐。

音乐既体现着精神文化水平，又反映着物质文化水平，所谓“国盛则乐兴，国衰则乐废”。古埃及人这样注重音乐和擅长音乐，说明他们在辛苦劳作、追求物质繁荣的同时，也非常注重精神上的享受及对艺术美的追求，表现着古埃及人乐观的性格及豁达的气度。

沙龙文化

“沙龙”是民间自发组织的交往团体，它没有章程，没有禁忌，几个志同道合的朋友聚在一处，一杯淡酒，或一盏清茶，进行交流。或重点讨论某一个问题，或各自把所遇到的新鲜事说给对方听，或者纯粹为了融通感情。人是一种社会性的动物，如果大家老死不相往来，社会便无法形成，语言和文字便也不可能被发明出来，进而也就不可能有人类本身。但官方组织人们进行交流的机会大少了，而偶然的路遇闲谈又太零碎，人们便自发地聚在一起，一起交流。沙龙成了各种文化的传播地，也是许多新思想产生的地方。古埃及便普遍存在着这种聚会。

古埃及的这种沙龙聚会一般以一个人作主，邀请其他客人前来。但是，也并不拒绝陌生人介入，如果有不速之客，他们也表示欢迎。在沙龙中，妇女往往成为主角，在这一点上，他们比以后的希腊还要开明。希腊妇女从不在娱乐场合抛头露面，除非被亲戚单独邀请，而她们作客的地方又是不允许男子进入的，除非是一位近亲。在埃及则全然不同，男的女的可以坐在一起，可以一起娱乐和讨论问题。可见埃及当时的社交生活已经相当发展，而巨已破除男女授受不亲的习俗。

前来参加沙龙的客人大都衣着入时，刻意打扮，他（她）们本身便代表着时代的潮流和风尚，尤其是女人，个个打扮得风流妩媚。或穿袒胸露乳的紧身衣，或穿有精细花边的束腰裙，带着漂亮的头饰，挂着精致而贵重的耳环。届时，大家依次坐定，进行活跃的漫谈，尤其是妇女们坐在一起，更是无所不谈。对服装的讨论是必不可少的。她们兴致勃勃地讨论小饰物的样式、质地，耳环的制造行及购得此物的商店，每个人都比较着所戴饰物的做工、样人和材料，或羡慕他人的，或夸耀自己的。主人在百般招待的同时，客人们也不错过机会欣赏房间的陈设，因为许多东西是主人特意放置其中的，以此让客人赞赏或评价。有些人则忙于谈论传闻或政治事件，一派热闹气氛。尽管有时争论激烈，但大家彼此不伤和气，一个话题谈论结束后，人们总是能够转到另一个新鲜问题。这种看似琐碎而又漫无边际的讨论，其实有着良好的作用，人们不但在其中了解社会上发生的事件，而且，对服装、饰物及器具等的评价和谈论，开阔了人们的视野，丰富了人们的想象，也培养了人们的审美情趣，这反过来刺激了新的样式的发展及新的潮流的出现。

更重要的是，在这种沙龙聚会中，往往伴有音乐演奏和歌舞，被雇而来的乐师及舞者表演各种节目，人们在谈论之余，可以随时欣赏他们的精彩表演。这些被邀请而来的客人不但能够欣赏，还能够进行评价，因为他们大部分都是比较体面而且颇具修养的人物，有权利和能力发表一些意见。能够得到他们肯定的节目则会进一步流传，他们指出缺点的节目则会得到进一步改进。因而，沙龙聚会音乐和歌舞的发展关系密切，许多乐曲或乐器因他们的需要而存在，也因他们的欣赏而发展。

民间既是文化的来源地，也是文化的储存地。许多宝贵的文化遗产便是由这些零散的民间创作中搜集和整理出来的。因为民间最贴近自然，最能感受到生活的气息，也最能表现生活的丰富多彩。三五个人自发地组合在一起，谈论着并不规定的题目，不但互通着信息，也同时在创造着文化。如果有有心人把每一次闲谈都记录下来，那可是下小的贡献。可惜像蒲松龄这样的有心人太少了，像中国古代采诗官那样的人精力又大有限了，否则，流传至今的使不会是一部《聊斋志异》，一部《诗经》。

游戏还是体育？

与其说古埃及的游戏是一种娱乐消遣活动，倒不如说是体育活动，因为他们的游戏具有技巧性和竞争性的特点，需要斗智斗勇。而且，参加游戏的人似乎都是经过训练的专业人员，并按照一定的规则来进行。

他们有自己的杂技表演，表演者单独或组合完成一连串的动作：有的表演后空翻，有的表演侧平衡，一只手平伸，另一只手把一只腿扳起。有的人弯着腰，另一个人则跳到他的背上，在有限的地方表演各种惊险动作。有的则身体与地面形成一锐角平衡，另一个人则以与其身体相反的方向趴在他背上，形成一组合平衡造型。这种动作的难度之高，恐怕在现代杂技表演中也少见。在表演时，有一人手持奖品站在场外，准备给最优秀者颁奖。另一表现灵活与技巧的游戏则是掷球，一个人手持三个小球，不断地抛出再接住，变幻多种花样，球落地便失败。作为惩罚，他要弯着腰，让另一个骑在背上继续玩，直至骑在背上的那人失败。

显示力量与技巧的活动很多，也更接近现代的体育项目。一种为摔跤，其中两人对峙，穿得很少，腰部束一腰带。摔跤时，两人面对面相向逼近对方，互相倾斜着抓住对方的身体，规则规定可抓对方身体的任何一部分，头、颈及腿均不受限制。战斗双方均以对自己有利的位置来制服对方，摔跤的过程会一直延续到双方倒向地面，直到其中一方完全倒下。这同现代意义上的摔跤并没有什么区别。他们还有击剑运动。剑是由棍作成的。击剑运动员多为女人，大概女人更能体现击剑动作中的优美姿态。她们身着短裙，各自一只手执剑，带着篮状护手，另一只手有起保护作用的木板，用绳扎紧。对阵双方面向而立，互相向对方进击，直至刺中对方。另一个显示力量的运动是举重。不过，他们举重时不用杠铃，而是用沙袋，也不用双手，而是用一只手，把沙袋从地面提起来，利用惯性再把沙袋举向空中。还有一项比较有意思的运动便是斗牛。每个人各用棍指挥一头牛，使他们互相扑向对方进行搏斗。在这种对抗性很强的运动中，古埃及人避免使用犯人或俘虏进行残酷的争斗，甚至相互厮杀，他们欣赏得纯粹是运动中的技巧与智慧，而并不是血淋淋的场面。

更令人惊讶的是，古埃及人有了现代意义上的跳棋，而且普遍流行，甚至在壁画中雕有拉美西斯三世法老坐在椅子上与人对弈的场面。棋盘呈长方形，上面画着许多小方格，是棋子落子之处。棋子则分别排列在棋盘的两端，一人执白，一人执黑，大小和形状则完全一模一样。对弈者坐在地上或椅子上，用手指移动棋子，各自努力阻挡对方棋子向己方移动，又努力使自己的棋子前进到它方，棋子只许进不许退，直至一方把自己的棋子完全移到对方顶端为止，先到者为胜。

古埃及的游戏是兼力量与技巧的运动，既不是纯粹的玩耍，也不是野蛮的斗狠。运动者可以在运动当中开发自己的智力，挖掘自己身体的潜力，而观赏者则在其中欣赏到力量与美。它实际上形同现代的体育，不但在竞技形式上相同，而且在宗旨和意义上也相一致。

体育的出现是文明发达到一定程度的产物。在更原始的社会里，虽然人们出于生产生活的需要，身体个个强壮，而且使用武器和工具的技巧和本领也很高，但并没有实际的体育，他们从事的游戏无非是实际生产和战斗前的演习，具有很强的实用性。体育则不同，它是集力量、智慧与美的运动，以和平为宗旨，起到陶冶人们性情的作用。它虽然来源于生活，但又高于生活。正因如此，体育才一直流传并发展起来，越来越多的人对此如痴如狂，正因如此，人们才会对那些违背体育道德的人大加指责，因为那些人违背了体育的宗旨，使它成为不文明不美的东西。体育的这种和平竞争的特点也许在古埃及便已形成了。

古埃及文明及其智慧仿佛已远远离我们而去，但无论是今日人类生活中的许多要素，还是今日人类学问中的许多成分，就如对世界发生过和发生着无与伦比的重大影响的《圣经》中包含着那么多的埃及事物一样，我们处处可以看到古埃及智慧若隐若现。而况，金字塔和狮身人面像们昂然屹立，埃及学仍是学术大殿中最耀眼的一隅，全世界多少词汇与埃及（Egypt）有关，人类在追溯自己的起源时，都会想到在古埃及的童年时代——古埃及的智慧还在那里，古埃及的智慧正在这里；前人已开掘过了，今人正在开掘，但谁能说我们已真正理解了和描述了这神秘而实际的“太阳神的现世王国”之真谛了呢？

阿拉伯的智慧：信仰与务实的交融

高惠珠著

前言

在 20 世纪的世界舞台上，阿拉伯国家是一股越来越引人注目的力量，它在这个舞台上已有了不言而喻的位置。然而即使在这种情况下，当我们读着 1937 年出版的美国历史学家希提的《阿拉伯通史》中的如下这段话时，也许仍会感到惊异：“讲阿拉伯话的各国人民，是第三种一神教的创造者，是另外两种一神教的受益者，是与西方分享希腊-罗马文化传统的人民，是在整个中世纪时期高举文明火炬的人物，是对欧洲文艺复兴作出慷慨贡献的人们。”

阿拉伯穆斯林世界真那样辉煌过？这不会是历史学家的偏爱之辞？然而在历史学家后面来了政治家，而且是世界级的大政治家：“当欧洲还处于中世纪的蒙昧状态的时候，伊斯兰文明正经历着它的黄金时代……几乎所有领域里的关键性进展都是穆斯林在这个时期里取得的……当欧洲文艺复兴时期的伟人们把知识的边界往前开拓的时候，他们所以能眼光看得更远，是因为他们站在穆斯林世界巨人们的肩膀上。”这是已故美国前总统尼克松在其绝笔之作《抓住时机》中所写的一段话，该书出版于 1991 年，就是说，这位西方大政治家以 20 世纪 90 年代的眼光，提请人们注意，在当今世界上，“穆斯林世界是一种正在探寻其在历史上的独立地位的举足轻重的文明。”

在 20 世纪以前的人类历史上，盛极一时的伊斯兰帝国和奥斯曼帝国曾两次迫使人们不得不将自己的目光转向阿拉伯伊斯兰世界。由阿拔斯王朝建立于 8 世纪中叶的伊斯兰帝国横跨欧亚非三洲，从公元 750 年至公元 1258 年，整整延续了 700 年。仅仅间隔不到两个世纪，奥斯曼帝国又在 14 世纪初崛起，到 15 世纪初，其疆域已从多瑙河上的布达佩斯连绵到底格里斯河上的巴格达，从克里米亚延伸到尼罗河第一瀑布。这个庞大的帝国一直存在到 19 世纪，对我们来说，19 世纪就是昨天。

但是我们对昨天的东西已经很陌生了。我们对阿拉伯穆斯林世界这个“举足轻重的文明”所知道的似乎就是《一千零一夜》、“阿里巴巴”和那里的石油。《简明伊斯兰世界百科全书》的中译者把这种情况解释为：“由于种种原因，国人现在的目光向着西欧、北美”。其实，不光是中国人，据尼克松说，“美国人中间了解伊斯兰世界的丰富遗产的人也很少。”人的目光有时是很短浅的。人们往往看到了现实，就忘记了历史，或者反过来，想起了历史，就忘记了现实。在对待阿拉伯伊斯兰世界的认知方面，这个缺点表现得特别明显。

阿拉伯人的故乡是阿拉伯半岛。虽然半岛周围也是他们居住的地方，但半岛是阿拉伯文明最重要的发源地。这个半岛位于亚洲西南、北界叙利亚沙漠、东接波斯湾、南滨印度洋、西濒红海。那里绝大部分是沙漠地带。直到公元 7 世纪以前，当幼发拉底河流域及尼罗河流域的居民，早已创造出灿烂的文明时，被包围在高山大海中的半岛上的古代阿拉伯人，大多数仍然过着游牧的生活。游牧人不事农工，不习商航，专靠放牧骆驼和羊为生，逐水草

〔美〕希提：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1979 年，第 904 页。

〔美〕尼克松：《抓住时机》，新华出版社，1992 年，第 160～161 页。

《抓住时机》，第 160～161 页。

《简明伊斯兰世界百科全书》，旅游教育出版社，1991 年，第 21 页。

《抓住时机》，第 159 页。

而居，生活全靠天时，水尽粮绝之时，甚至抢劫，掳掠也成为他们的谋生手段之一。当时文盲遍地，如此生存环境似很难致人类于文明进化之域。然而，仅过了 200 年，到阿拔斯王朝前期，这个从荒凉的大漠中走来的民族，不仅有了与基督教教堂和宫殿同样巍峨的清真寺和皇宫，而且以其在“百年翻译运动”中对希腊典籍的完整保存而为欧洲文艺复兴提供了指路明灯；它不仅发明了代数学，介绍了印度的十进位和零的学说，为世界贡献了直到 19 世纪还在欧洲再版的医学巨著，并使早先为游牧人使用的阿拉伯语普及到世界各方，成为世界上最古老的闪语族中最年轻、最活跃、最富生命力、使用范围最广的一个语支。在此期间，阿拉伯伊斯兰帝国的疆域，也扩展到叙利亚、伊拉克、波斯、埃及甚至到达北非和西班牙。直到今天，以阿拉伯国家为主体的穆斯林世界，更是蓬勃兴旺。这个民族究竟靠了什么力量演出了这样宏伟壮观的民族跃迁史剧，究竟是什么样的生存智慧能具有如此动人心魄的神奇魅力？这是作者企图在本书中作一番探寻的标的。

所谓智慧，包括二个层面，一是人的上升到思维方法意义上的理性的狡黠，它是人观实、认识事物的特殊眼光和视角；二是人的行为、实践意义上的行事机巧，它是具有实用价值的处世方法。在弥散于人们生活的每一角落的智慧之中，同时存在着这二个深浅不同的层面。对于创造了与基督教文明、儒家文明成鼎足之势的阿拉伯文明的智慧来说，这本不到 20 万字的小书不可能包罗万象。正如克罗齐所说，任何历史都是当代史一样，作者是以当代人的眼光，来认识和解构那些阿拉伯人在解决人类社会生存中所必然面临的种种基本问题并取得成功的智慧，那些对阿拉伯人后来居上、成为世界民族之林中强大成员具有明显效用的智慧。在诸如崇智、务实与权谋、圣战这样不同类型的智慧之中，作者更关注前者，这也许会对我们这个古老民族的腾飞具有借鉴作用。同时，在智慧的二个层面中，作者也更注意从思维方法的角度来展示阿拉伯智慧的机巧，因为认知事物眼光和视角的独特性，乃是构成一切独特智慧的前提。在人类社会生活的长河中，某种智慧的效用，往往也有“显性”与“隐性”之分，而绩效是帮助人们反观这种智慧高妙的最有力的感性材料，这也是作者在本书中注意绩效介绍、尤其是“隐性绩效”的揭示的原因我们希望读者在终卷之时，能对阿拉伯穆斯林世界有一种新的体悟，生活在改革开放了的中国的人们，应以一种新的世界意识分享我们的同类所达到的文明，因为恩格斯早就说过，思维着的精神是地球上最美的花朵。无论亨廷顿是否真的认为儒教与伊斯兰教的结合，将会称雄 21 世纪，至少，阿拉伯·伊斯兰文明，是我们这个正在走向世界的民族所不能忽视的文明。

第一章 立身处世的智慧

信赖真主，同时拴住你的骆驼

在阿拉伯的传说里，有一段这样的对话：一天有个人与穆罕默德一起旅行，当他们在一个地方停下过夜时，这个人就问道：“我应该拴住骆驼呢？还是应该信仰真主？”穆罕默德回答说：“信赖真主，同时拴住你的骆驼。”

按提问者的逻辑，如果信仰真主，那么就不必管骆驼，因为真主无所不知，一切都按他的意志行事，骆驼无论拴与不拴，结果都是一样。而事实上，不拴住骆驼，骆驼就会自己走开，甚至被人偷走，而拴住骆驼，骆驼的保险系数就大得多了。在此，如果回答，“拴住骆驼”，这似乎有对真主不完全信仰之嫌，反之，如果回答“信仰真主”，那骆驼究竟该不该拴呢？面对这样一个两难选择，阿拉伯先知穆罕默德对此作了如上这样的精妙回答。信赖真主，这是属人的信仰世界的事，拴骆驼这是属人的世俗世界的事，信仰的世界和务实的世界，通过穆罕默德的回答，就十分自然地交融在一起了。也许没有比这个例子更能说明阿拉伯人的一种生存智慧：在务实中信仰，在信仰中务实，把信仰和务实精妙地交融化合为一体。

这种信仰与务实的精妙交融，在《古兰经》上随处可见。《古兰经》与别的世界性宗教极为不同的是，它十分重视人的现实物质利益，重视和爱惜当时当世人们的现实生活，《古兰经》上说：“众人啊！你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物。”（2：168）它并不要求人们像有的宗教那样“灭人欲，存天理”，提倡禁欲主义和悲观主义，而是告诉人们，只要合乎信仰，不违背安拉的旨意，人们可以早受现实人生。它并不要求人们大公无私，而是告诉人们，公私本是融台在一起的。在《古兰经》里，不少地方都讲了这一思想：真主引导了人类，把人类引上了正路，人们就应该用最好的美物来报答真主。为了真主的喜爱，为了报答真主对人类的仁爱之心，人类应该为真主自愿捐躯，而这种报答，真主不会无视的，真主会给人类最好的报酬。真主给报酬，使人类幸福，实际上人类对真主的奉献还是为了人类自己。因此，人类为真主所作出的牺牲，也不过是为自己的幸福所做的努力。不仅如此，在《古兰经》中，对于信徒们对真主的态度，还规定了极细微的报酬：“凡他们为真主而遭遇的饥渴和劳顿，他们触怒不信道者的每一步伐，或每次对敌人有所获，每有一件就必须为他们记一功，真主一定不使行善者徒劳无酬。他们所花的旅费，无论多寡，以及他们所经历的路程，都要为他们记录下来，以便真主对他们的行为给予最优厚的报酬”，（9：120、121）这些经文，对信徒行为的定位，与他们在世俗生活中可能的遭际联系在一起，并且指明，真主就是根据这些行为给予报酬，人们的每一付出，不论大小，必得回报。这样的定位，自然会调动每一个阿拉伯穆斯林在宗教生活中努力务实的积极性。

《古兰经》是整个穆斯林生活环绕转动的枢轴。在《古兰经》光芒的照耀下，阿拉伯人的务实精神，在他们宗教生活的许多地方表现出来，并且以顺乎自然、合乎人性为特点。最为直观的，人们也许可以从他们对建造清真寺地址的选择以及清真寺的功用中表现出来。佛教以出世为特点，所以它的名寺古刹大都建在远离闹市的深山老林之中，以回避城市的喧嚣。而清真寺的建造就与此不同，大多数清真寺作为人们朝圣的圣地往往建造在处于繁

忙、拥挤的市场中央。在麦加和麦地那，那两座伊斯兰最神圣的清真寺，环境就是如此。德黑兰的主要清真寺，开罗的艾资哈尔清真寺和摩洛哥北部非斯的那些绿瓦覆顶的清真寺都是这样。当然，也有一些例外，比如伊斯兰第三大圣地耶路撒冷的情形就不同了。说明一个供人朝拜的地方是否热闹，鸽子也是一种证明，乌马耶德清真寺的宽阔大院里有鸽群，麦加和麦地那及艾资哈尔清真寺上空的白云中有鸽群，这些鸽群表示了那儿是熙攘往来人群如云的地方。在清真寺内部，一切也完全不同于基督教或天主教的教堂。寺里没有圣坛，没有神龛，没有洗礼盘，没有塑像，没有唱诗班的楼厢。清真寺只是信徒们聚集到一起进行集体祈祷的建筑物。由于在安拉面前人人平等，所以清真寺没有专为尊贵者留出的位置或座位。礼拜者按先后来到伊玛目的后面排成一行队伍，不分社会等级、财富和种族。讲坛和供信徒集合用的四方空地几乎是所有清真寺的特征。一个在中东生活了 25 年，到过 16 个阿拉伯国家的英国外交官 G.H. 詹森曾对清真寺的另外一些日常功用作过如下细致入微的描写：

“在大马士革享受一个安静的午休，是倚靠着半靠着乌马耶德清真寺大圆顶，那里最凉爽。今天，伊斯兰信仰所以有生机，这是一个原因——不是由于清真寺凉爽或安静，而是人们可以在里面午休，不致失敬。小限制是有的：地点选在院礼派圣人约翰墓另一边更好，也就是远离大门附近的清真寺职司办公室，远离《古兰经》诵读者和礼拜者——他们整天络绎不绝，集中于清真寺中央的壁龛旁。……入睡以前观察一下是令人欣慰的。清真寺里还有其他人，并非为宗教而来，学生们踱来踱去在背功课，一群朋友在悄悄闲谈，孩子们在等待父母从周围商场里采购归来。最西侧川流不息的人群，清楚说明那一角是从金器商店通往哈密迪赫商场的一条近路。”这里没有佛家庙里四大金刚与十八罗汉那种令人生畏的狰狞面目，也没有一般教堂中的那种静谧与肃穆，而是充满了一种平顺、自然、安宁与笃实的气氛，一种对世俗事务感人的亲和力。星期五是信徒们到清真寺参加集体礼拜的日子。《古兰经》上说，“信道的人们啊！当聚礼日召人礼拜的时候，你们应当赶快去纪念真主，放下买卖。”（62：9）穆斯林们由此们信选择星期五作聚礼日是真主之意。而事实上，有人认为这是穆罕默德选择的，他这样选择的原因与其说是出于宗教的考虑倒不如说是出于世俗的考虑。先知对于犹太人拒绝他的启示非常愤怒，规定所有店铺一律在星期五停业，因为这个时候正是犹太人为安息日（星期六）购储东西的时候。显然，聚礼日的选定实际也与世俗目的有关。

朝觐，是阿拉伯人宗教生活中的一件大事。所有穆斯林只要何能力，一生都要朝觐一次。它是伊斯兰教一切教派并肩参加的活动，其重要性可想而知。朝觐是一种大规模的纪念活动，为了让人们缅怀易卜拉欣服从真主的命令牺牲儿子易司马仪的事迹，并从中吸取教训。朝觐者以摆脱世俗打算和本身的事情，与真主谈心和默思“他”的独一为其精神目的。所以，朝觐有一系列严格的程序。朝觐有两种形式，一种叫巡礼或付朝，可以在一年的任何时候举行；另一种较大的较正规的叫“哈吉”。“哈吉”只在特定的日子里——伊斯兰历 12 月上旬——进行。对于参加“哈吉”的人来说，他应在该月的第 7 天抵达麦加。抵达后——实际常常是在离开本国前——朝觐者就脱掉俗

衣，换上传统的朝觐戒服。男子戒服是两块没有接缝的白色包布，一幅围在腰间遮蔽下体，一幅披在肩上遮蔽上身。大多数朝觐者袒露一个肩膀。妇女没有特别戒服，但大多数妇女穿遮住手臂的长素服。不管本国的风俗如何，她们在朝觐时一律不准带面纱和手套。在旅途中，直到进入麦加，朝觐者为表示接受真主的命令，要反复唱诵这样一段表白：“主啊，为了响应你的召唤，我来了！我来了！我来了！你没有同事，我来了！一切赞颂、喜悦和尊严都属于你，我来了！”到达麦加后，他们便可以径直去禁寺，在那里先要履行沐浴礼仪，然后从和平门进入院子。他要吻一下“玄石”，以逆时针方向绕克尔山环行7周，3周用快步走，4周以正常步伐走。每绕克尔山一周，朝觐者就得抚摸一下玄石，但实际上由于人群拥挤，这是难以做到的。所以，每经一次只要朝玄石作一下手势就行了。接着在连续几天的朝觐中，信徒要履行一系列规定的、有时很艰苦的仪式，并徒步到各圣地去。第一项规定仪式是徒步行走，在连接萨法山和麦尔卧山山峰的拱廊里来回走7次，以纪念哈哲尔为了寻水救易司马仪来回奔走7次的事迹。在回历12月的第8天，所有朝觐者再次绕克尔山行走，然后到离麦加5英里的米纳集合作正午祈祷。他们要在米纳通宵达旦地祈祷。在第9日清晨。他们要向麦加东南约13英里处的阿拉法特平原行进。在那里，他们中午集合进行祈祷并听一次布道，第9日的整个下午都是站在阿拉法特平原上做祈祷，这是最重要的朝觐仪式。整个下午都光着头站着不动，诵读《古兰经》，并说：“主啊，我来了，我来了！”这样的祈祷一直持续到日落，接着，整个祈祷人群又继续移动，在姆兹达里法阿拉法特和米纳之间的一块旷野地安营宿夜。这一夜又是在祈祷与休息的交替中度过的，在这个月第10天的早上，朝觐者折回米纳。那里有三根石柱，每个朝觐者要向其中一根石柱掷7颗石子，同时口诵：“我这样做是以万能主之名，是出于对魔鬼及其虚伪矫饰的憎恨。”这个仪式据说是纪念易卜拉欣在此曾用石头投击并赶走前来诱惑的撒旦。紧接着的是献祭，也就是最后一项朝觐仪式。祭品通常是一头山羊或绵羊。宰牲是为纪念易卜拉欣服从真主命令献祭儿子易司马仪，以及慈主决定让一头牲口来代替那孩子的事迹。在米纳献祭后，男朝觐者要剃头，女朝觐者要剪发，男女朝觐者都要剪一次指甲，并可以换穿通常的服装和进行除房事以外的一切活动，这时所有的正式礼仪都已结束。在此，之所以要将朝觐的礼仪与仪式作一交待，是希望读者也能感受朝觐的神圣气氛，朝觐犹如一次大规模的人类迁移，每个朝觐者都经历了一次集体性的精神锻炼，它把信仰一种多种族的国际性宗教的、操多种语言的人民都团结到共同的信仰里。意味深长的是，即使在这样神圣的时刻，伊斯兰教务事求实的一面照样得到淋漓尽致的发挥。从穆斯林世界各地的商人借此相互接触交流，由此签署了很多合同。

特别是因为年轻妇女必须揭开面纱，这时刻便成为安排婚姻的大好时光，这时沙特阿拉伯人尤其如此。对此安卡拉的土耳其青年曾说：“伊斯兰关注实际生活并将其同精神事物联系起来——因此卓有成效。”“伊斯兰非常适应现实，而且颇能适应日常生活。”

这种使信仰与务实交融的做法，至少产生了两方面的结果。

在第一方面，它使信仰不再是一种虚无飘渺、不食人间烟火的东西，而

变得具体实在。具有实实在在的日常生活内容。仅以阿拉伯人对待做买卖经商的态度而言，做买卖必然以赢利为目的，对于这样一种充满世俗色彩的营生，在阿拉伯人那里并没有被信仰所鄙弃，而是包含在信仰的视野之内。《古兰经》中对利息、借贷、货币、买卖都有过具体的论述，并把它们与对真主的信仰联系在一起。像《古兰经》第3章第130节就说：“信道的人啊，你们不要吃重复加倍的利息，你们当做畏真主，以便你们成功。”仅就这句话来说，它就是以肯定经商和获利为前提的。作为真主通过穆罕默德向生活在普通世界里的人们进行启示的《古兰经》，其中大量的经文告诉穆斯林应该做什么和不应该做什么，以便求得真主的喜悦和证明信仰的坚贞。经文中告诉穆斯林应该如何看待战争、人生道路、伦理道德、行为规范、生活方式等各种事情，也就是告诉穆斯林们，有信仰的人，他的信仰应如何在上述各方面的实际生活中表现出来。同样，在每一方面实践了《古兰经》的教诲，也就是在每一方面具有了信仰。对于阿拉伯文化中信仰的这种务实性，得到了伊斯兰世界之外的人们的赞叹。一位在西非工作的知名的传教士玛丽·金斯莱，不无赞叹地说：与基督教相比，它不受性问题的干扰，没有过份的许愿，也没有过份的要求，常情常理贯穿始终，许多世纪以来，因安于解答日常生活而得以持久。作为其他宗教的信奉者，金斯莱的这个看法倒是颇为中肯的。

第二方面，它使日常的世俗生活和世俗事务有了信仰的意义，这是阿拉伯文化中信仰与务实的交融产生的另一个显著结果。伊斯兰不仅是信仰，而且成为一种完整的生活方式。英国人詹森甚至说“它是一个包括憎俗的、总体的、一元化的生活方式；是一整套信念和崇拜方式，是一个广泛而又相互联系的法律体系；是一种文比和一种文明；是一种经济制度和一种经营方法；是一种政体和一种统治手段；是一种特殊社会和治家方式；对继承和离婚、服装和礼仪、饮食和个人卫生，都作出规定。是一种神灵和人类的总体，适于今生，也适于来世。”尽管詹森的话是出自一个来自基督教新教大本营的英国职业外交官之口，但对阿拉伯文化中伊斯兰特质的描述，仍属一种“旁观者清”式的洞见。确实，阿拉伯人在生活的每一个细节中，都深深地浸透了伊斯兰精神。他们使日常生活神圣化的方式，最为与众不同的是表现在他们的宗教功课方面。阿拉伯穆斯林的宗教功课是与人们每日的生活节奏同步的。一天有五次礼拜，又称“五番拜”。从拂晓至日落共四次。按时间称为“晨礼”、“晌礼”、“晡礼”、“昏礼”。最后一次称“宵礼”，时间限度是从晚霞消失至次日拂晓前。信徒们知道什么时候该做礼拜，因为每个清真寺前的宣礼楼都会传出做礼拜的召唤声。

召唤总是把伊斯兰教的作证词包含在其中，汉语意思是：“我作证：万物非主唯有安拉，他独一无二；我作证：穆罕默德是安拉的仆人，是安拉的使者。”在拂晓时，召唤还提醒穆斯林“礼拜比睡觉重要”。召唤唱词的开头第一句“安拉至大”，是伊斯兰教的最高文化和声音，对穆斯林来说，宣礼塔上的呼唤声是信仰和文化链条中的一个环节，它把所有的穆斯林都连成一体。一个信徒无论是单独祈祷还是参加集体祈祷，他的祈祷形式和内容都是相同的，伊斯兰教的祈祷与基督教祈祷极为不同的是，祈祷不是信徒临时想到要提出个人需要而祈求真主或与真主交流；祈祷是一种仪式，是全体信徒对真主力量的一致承认。祈祷者的念词一律遵照既定的赞颂和服从真主的

公式，例如：“一切赞颂全归你，啊，安拉，愿你的威名被尊为至圣，愿你的尊严被奉为无上。我只崇拜你，除你之外，再无神灵。我求安拉帮我抵制可恶的撒旦。”另外的念词是：“我的主，求你宽恕我。求你赐我仁慈。求你引导我们走上正路。求你赐我食粮，求你宽恕我的罪恶。”此外，祈祷者还念诵许多已被穆斯林逐字逐句铭记在心的《古兰经》里的一些章节。带领祈祷者的不是牧师，他同真主的关系同其他崇拜者都一样，没有什么特殊的仪式程序或圣礼权力。领头人的学识口才和受训水平根据做祷告的清真寺的大小和财富而不同。在一个穷村庄里，他可能只不过是在宗教学校里上过几年学的当地手艺人。总而言之，这样一天五次的礼拜，无论在信徒家中还是在清真寺，使人在日常生活的每一个节拍上都与真主有着联系与交流。既是督促，也是激励，又是慰藉。每日数次，这样的宗教功课比最强有力的心理咨询都能帮助人保持心理的健康与平衡。同时，这种经年累月地在统一的时间、以统一的形式。念统一的祈祷词的礼拜活动，也加强着穆斯林们彼此的认同与团结。无论从个人角度还是从群体角度看，“五番拜”的效益是双重的。当然，这种在日常生活中以宗教功课为作息时间表的做法，有时也会产生一些令局外人感到不适但身在其中又觉得理所应当的趣事。在开罗，中央银行后门站岗的警察在规定的时刻，会跪在肮脏的人行道上做礼拜，连门也不看了。在《金字塔报》的排字房，有些排字工离开排字机去做礼拜，做完礼拜再干活是司空见惯的，而他们的不那么虔诚的同事也会只当没事地照样干活。1978年1月，美国总统卡特访问沙特阿拉伯当天，当利雅得机场为欢迎他抵达的各项准备工作还在进行时，传来了召唤做礼拜的宣礼声。这时军乐队全体放下乐器，跪在停机坪上开始礼拜。第二天上午，美国一些报纸登出一张令美国读者感到离奇的照片，只见人和乐器一起匍匐在地，但是，阿拉伯人认为这正是对安拉虔信的写照。伊斯兰的宗教功课不仅与人们的日常生活溶为一体，而且渗透到人们生活的细节之中，其中甚至包括如何搞好个人卫生。教规规定，礼拜前必须身净、衣净、处所净。身净有大净小净之分，所谓大净，是指男女房事、女性月经或分娩后，都必须按规定用清水沐浴；小净则是指便溺后必须局部清洗。衣净则是指穿洁净的衣服，戴无沿的帽子。处所净是要在洁净的地方礼拜。如果说“礼拜”是每一种世界性宗教都具有的话，那么如此严格的净身则是阿拉伯的穆斯林所独有的。每天不厌其烦地净身，且不说它具有可以净化人的心灵，抑制丑恶和非礼行为等一类的宗教的社会功能，就是在世俗生活方面，它也能起到一个讲卫生的实际好处。这对于改变生活在沙漠地带的游牧部落粗狂的生活习性，建立一种文明的生活方式，尤为有益。由于人们普遍认为，身体不洁净者，真主是不接受他们的拜功的。所以说，从穆罕默德时代起，阿拉伯的穆斯林就养成了人人爱清洁讲卫生的习惯，甚至阿拉伯的每一座清真寺内都有沐浴室。条件允许的家庭，都有按教规进行沐浴的设备。而几个世纪以后，英国牛津大学的教授们还在喋喋不休地叫嚷，洗澡是一种危险的风俗呢。

这种务实精神，甚至涉及到一些行为细节。《古兰经》中有这样的记载：探亲访友，不要随便进屋，“直到你们请求许可”（24：27）；“如果有人对你们说：‘请转回去’，你们就应当立即转回去”；“如果你们发现别人家里没有人。你们就不要进去”（24：28）；在亲人家作客，或其他场所都“应当节制你的步伐，应当抑制你的声音”（31：19）。圣训还关照吃了“生葱生蒜一类的东西”的人，“当远离人，待在家中”。这些宗教经

典所昭示的教规，尽管诞生于 1400 多年前的阿拉伯半岛，但至今仍令现代的人们读后感动。一个民族，如果在它的信仰中具有如此合理的内容，它怎么可能不获得升华与更新呢？事实上，阿拉伯文化中这一信仰与会实交融的特质，对当时阿拉伯社会走向文明化以及在以后的许多进程中保持秩序和稳定起了积极的作用。正如美国的宗教社会学家奥戴所指出的那样，宗教也有其积极的特征，它往往“体现人类最崇高的愿望；它不但是道德伦常的保障，而且也是公共秩序和个人内心平和的源泉；在它的影响下，人类变得高尚而文明，这些都是宗教的积极特征。”在此，阿拉伯人为我们又提供了一个实例。世界上著名的社会学家曾对经历了宗教改革的基督教新教与原来的天主教作过社会功能上的比较，两者不同的社会功能完全是由教义的差别所引起的，他们作过如下的比较：

1，新教允许有才智的人投身于世俗的追求，而在天主教国家里，大多数有才智的人都当了神职人员。

2. 新教把教育普及到平民百姓。

3，新教扭转了由于天主教的弃世观点而引起的对工作的厌恶与懒惰。

4，新教提倡独立，鼓励对自己的命运负责，这在天主教中是不受重视的。

5，新教创造了一个比天主教“更高尚的道德类型”。

6，新教比天主教更清楚地把政治从宗教中区分出来。

这就解放了个人，使他们从事多种多样的经济活动，容忍不同的观点，最终导致了经济的变迁。

显然，在这里，作者给我们列出了新教之所以能成为孕育现代资本主义经济人的摇篮的逻辑链。事实上，作为阿拉伯文化核心的伊斯兰教，对阿拉伯社会的影响，也与新教相类似。其信仰与务实的交融，使得信仰者变得文明、礼貌、勤勉、自制，具有更高尚的道德类型，并能不自傲于世俗事务，而在日常的生活情境中实践自己的信仰。这种精神的传播与绵延，潜移默化，滴水穿石，最终必然导致社会的跃迁。中国的俗语说：“得人心者得天下”，也许这对于文化的扩散也是适用的。阿拉伯的穆斯林文化今天能如此深入地影响今日地球上 160 多个国家和地区 10 亿左右人口的日常生活，也许与此不无关系。

滚动的塔基亚原则

在辛伯达航海的故事里，有一个情节值得回味。那是在他第 7 次航海中，辛伯达因赞美安拉而被一群身上能长出翅膀的“魔鬼、邪神的伙伴”丢弃在荒山上。辛伯达孤身一人，处于危难之中。这时这伙人中有人向辛伯达提出了一个可以获救的条件：即保证今后不再赞颂安拉。出于无奈，辛伯达只得从命。后来那人就掳起他，一起飞回城中。在阿拉伯穆斯林道德伦理中，辛伯达的这种行为，是否被允许呢？辛伯达如此表现，是否算得一种“变节”行为呢？也许人们会推断，有如此严谨的宗教功课的阿拉伯穆斯林，自然会拒斥此类“保命”行为的。但结论正好相反。因为，辛伯达的行为，是完全符合塔基亚原则的，是塔基亚原则给了他生的希望。

什么是塔基亚原则呢？塔基亚，是阿拉伯语 Tagiy 的音译，原意为谨防。

“塔基亚”是《古兰经》确认的一个原则，即穆斯林在受到迫害时，可以隐瞒内心的信仰，暂时不履行宗教功课，否认宗教身份，以达到保护自己的目的。逊尼、什叶和哈瓦利吉三大教派，都不同程度地奉行过这一原则。什叶派由于所处的地位，更是将塔基亚原则奉为基本教义之一。辛伯达借此原则，逃出险境。回家之后，成为更加虔诚的穆斯林。因为他深信，每一次得救，都是安拉的恩典。千百年来，塔基亚原则拯救了千万个像辛伯达那样陷于险境的穆斯林。

信仰和务实交融的智慧，在塔基亚原则中又一次闪现出神妙的光芒。

退一步为了进二步，塔基亚原则是应变的智慧。没有塔基亚原则，就没有伊斯兰的今天。在伊斯兰的发展史上，曾经有过几次重要的迁徙，这些迁徙也可以称之为战略性转移，每一次转移，都给了穆斯林重整旗鼓的机会。第一次是从麦加迁往阿比西尼亚。穆罕默德成圣之后，在传教过程中，他本人及他的跟随者受到的迫害日益严重，有的被杀害，有的受折磨，还有的遭凌辱。显然，在人少力弱、势孤力单的情况下，与反对派鲁莽对峙，可能会有灭顶之灾。这时，智慧的穆罕默德就劝穆斯林们迁徙到信仰基督教的阿比西尼亚（即埃塞俄比亚）。于是，一部分穆斯林为了躲避迫害，继续信守他们的宗教而迁往那里。先后共有二次，第一次去了10名男子与4名妇女，他们是悄悄离开麦加的。在阿比西尼亚，他们与人相处得很好，生活安定，当听说故乡麦加的形势有所好转，他们就又返回麦加。当他们回到麦加后，异教徒对他们迫害得更加厉害了。于是，80名男子抛下妻子和孩子，再次迁到阿比西尼亚。这些人一直住到穆罕默德迁到麦地那才返回。这次战略性转移，不仅保存了一大批有生力量，而且锤炼出一批忠诚信仰的中坚骨干。另一次是穆罕默德和麦加的穆斯林集体迁往麦地那，这是伊斯兰历史上最为辉煌成功的战略转移。迁居麦地那是穆罕默德事业成功的转折点，是伊斯兰历史的新纪元。尽管麦加是伊斯兰的发源地，在麦加有穆斯林朝拜的天房克尔白。但是，在麦加，伊斯兰的反对派力量强大，因为麦加本来是拜物教的中心，一切违反拜物教风尚的新事物，都会遭到反对。在整个阿拉伯半岛，“血缘和宗系”影响之大，莫有甚于麦加地区者。任何侵犯部落和家族利益之事，都必遭到麦加贵族的强烈反对。所以当穆罕默德成圣之后，有一段时间，他所在的古莱氏部落曾同他断绝了往来，并对其追随者们进行封锁。这期间穆罕默德及其亲属与跟随他的人都躲避在麦加郊外的山上。只有在禁月，穆罕默德才能来到阿拉伯人中间。因为依阿拉伯风俗，在禁月是禁止相互为敌、不能仇杀、不能以强凌弱、不能侵犯别人，也不能复仇的。

与其与强敌对峙，还不如避其锋芒，到麦加以外“血缘宗系”影响小的地方再图发展。穆罕默德在做好了准备之后，毅然决定让麦加的穆斯林迁到麦地那去。为了避人耳目，他们是分批悄悄退出麦加的。穆罕默德自己，也是穿上别人的衣服，在夜色中择小路而秘密离开的。整个迁徙行动，生动体现了伊斯兰精神的灵活性与应变能力。作为一种宗教，却不像一般宗教那样僵化固执；作为一位先知，却像常人那样能进能退，能屈能伸；迁徙，作为战略后退，却是一次更大前进的前奏。在麦地那，穆罕默德使穆斯林们获得了休养生息的机会，不到8年，就创造了一支由几百人壮大到几万人的穆斯林大军。公元630年，穆罕默德亲率一万大军，攻克了麦加，终于凯旋而归。由此引来了阿拉伯历史上著名的“代表团之年”。那是穆罕默德光复麦加后，声威大振，远近各部落纷纷来归顺。他们派出各自的代表团，前往麦加，向

穆罕默德表示，他们决心皈依伊斯兰教。阿拉伯半岛由此从分裂走向了统一。当成功的辉煌展现在面前时，如果我们顺着时间隧道作一番逆向思维，如果穆斯林当初不退出麦加，如果穆罕默德也坚持“与异教徒战斗到最后一天，最后一口气”，那末，全部历史就将完全改变。塔基亚精神给了穆斯林权变之术。

重内容胜于重形式，塔基亚原则是务实的智慧。在所有的世界性宗教中，也许穆斯林们的宗教功课，是最为特别的了。在伊斯兰世界，没有神职人员，没有修道院，没有和尚、尼姑、道士。清真寺不是供神之处，而是人们集会礼拜的场所。全体穆斯林过着世俗生活，但每个穆斯林又必须完成每日五次的礼拜，每年一月的戒斋，甚至一生一次的去麦加的朝觐。在其他宗教中这也许是一部分神职人员的“功课”，在此是每位信徒的职责。这种宗教生活的严谨性、普遍性，甚至会使不信教者想起来都觉烦难。但一千多年来，自穆罕默德时代开创的宗教习俗，不但没有引起人们的畏难，而且被完好无损地流传至今，在今天都焕发出蓬勃生机。追根溯源，也许人们应该赞美体现于塔基亚原则中的一个基本思想：重实质胜于重形式。塔基亚原则甚至允许穆斯林在受到迫害时，可以假意否认自己的宗教身份而躲避灾难，给了人们在“坚持信仰的前提下，具体情况具体对待”的最大自由。事实上，由于每一个穆斯林与安拉的联系都是他个人内心的事，所以出于无奈的虚假的口头否定，也是无伤他心中的虔诚的。这种重内容胜于重形式的思路，使穆斯林的宗教功课，在繁文缛节背后，体现出其他宗教中所罕见的合情合理性。

以穆斯林的几大功修为例，虽然礼拜前的大净和小净对每个做礼拜的穆斯林都很重要，因为“大净是穆斯林的盔甲，小净是礼拜的钥匙”（穆罕默德语）。但是，伊斯兰教法还是规定了小净中的一些特殊便利，如在作了小净之后穿上袜子，而且一直穿在脚上，那末在你需要再作第二次小净时，就不需要脱掉袜子再洗一次脚了。同样的做法还被扩展到穿靴子上。只要靴子的鞋面与鞋底都没弄脏就行。这意味着，一天之中，除了第一次要脱袜洗脚之外，只要后来没有脱过鞋、袜，一天之内的其余几次礼拜，就不必那样做了。又比如，身体某一部位受了伤，若在小净时用水洗会使伤口恶化，那就只需用湿手抹过那包着伤口的纱布绷带就可以了。

戒斋，也是穆斯林的一次重要功课。但是，也不是每个人不分老幼病弱或意外特殊情况而“一刀切”的。伊斯兰教法规定，儿童、神经病患者、理智不健全和残疾者可以不封斋。病人、孕妇、哺乳期妇女、旅行者、在经期的妇女或因工作而不停流汗的人也可以不封斋。不过一旦上述情况过去了，就要补足斋期；对另外一些特殊情况，如年龄过大或身体虚弱者，也可以不封斋，但他们每缺一天斋得供给一位贫苦的人每日两餐的伙食或者缴纳特别慈善费作为补救。对于在戒斋中出现的另外一些特殊情况而坏斋的，教法也规定了具体的补救办法。

对于纳天课和朝觐，名为全体穆斯林的功课，实际主要是针对富有者的。纳天课的起点，须连续拥有最低应纳天课水平的盈余财产一年的、有“余钱剩米”者。穷人无钱，只须出力——帮助他人就行。对于朝觐，更是要求人们视具体情况而定。虽然，朝觐是每个穆斯林的天命，但是，只有在下述情况下朝觐才是允许的：

1. 成年且身体健康的穆斯林。
2. 有足够旅费的人，靠乞讨来的钱作朝觐的费用，严格说来是不允许的

（这一点，与佛教就有很大的区别。在佛教那里，也许还是一种特别虔诚的表现）；

3. 没有债务的人。去朝觐前，必须备足一年全家的生活费用。如果有债务，需要还清债务后，再备足一年的全家生活费用后才能去朝觐。

4. 路途安全。如果途中有战争、匪情、地震、洪水等情况，可暂时不去朝觐。

5. 国内外形势稳定，如果身体情况永不可能具备朝觐的条件，则也可以雇人代朝觐的办法来完成此项功课……

无需罗列更多，仅这些就足以表明伊斯兰智慧的务实性。阿拉伯人正是通过一系列详而又详、细而又细的教法说明，使令人望而生畏的清规戒律，一条条变得和蔼可亲，对人体贴入微。在形式上的声色俱厉背后，隐藏着内容上的合情合理，正是塔基亚智慧给人的启示。

由一及多，举一反三，塔基亚原则是一种滚动的智慧。这首先要从阿拉伯人的立法程序谈起。阿拉伯穆斯林具有四大立法依据。它四个主要的法律根源是：《古兰经》、“圣训”、“公议”、“类比”。《古兰经》被认为是安拉的启示，是基本的法律渊源。“圣训”是仅次于《古兰经》的第二大立法依据。由于《古兰经》对于律例只有原则性规定，没有作具体分析。于是，穆罕默德的言行即“圣训”就成为对《古兰经》原则规定的解释和补充。公议，阿拉伯语称“伊制马尔”，是伊斯兰教的第三个法律渊源。原意是指整个穆斯林社团，包括法律专家和一般人全体一致的意见。实际上是由公认的权威学者穆智台希德根据《古兰经》和“圣训”作出决议以立法。最后就是类比，阿拉伯语称“格亚斯”，即推理判断，是伊斯兰教法第四个法律渊源。穆罕默德去世后，是初期“哈里发”国家中“意见派”法学家为立法需要而采用的一项立法原则。8世纪下半叶，这种原则得到了正式肯定。这是一种特殊的推理形式，借助于这种推理方法，将《古兰经》、圣训和公议确立的原则扩大到那些渊源未作明文规定的问题的解答上。类比的前提条件是：必须以《古兰经》、圣训、公议为基础或出发点，结论不能与上述三项原则确立的判断相矛盾；赖以类比的训诫或实例应具有普遍性；律例的根源必须明白无误。塔基亚原则作为《古兰经》规定的原则，借助于类比，它将渗透到社会生活的各个领域之中，成为一种由一及多、举一反三的滚动的智慧。由此造就了阿拉伯人待人处事极为现实和灵活的态度。

在阿拉伯民间故事中，有一个《商人和沙漠强盗》的故事。话说一位商人在印度经商赚了一大笔钱后，返回家乡。路经沙漠，遇到了一伙强盗，强盗要枪商人才买的一群骆驼。当时，被商人雇佣来护路的部族人坚决不肯，决心为保住骆驼，那怕失去生命，也要和强盗拼到底。而商人却主动与强盗讲和，除了自己骑用的骆驼外，其余的骆驼都留给了强盗。事后，部族人十分想不通，同伴也责备商人，不该把钱财白白送给了强盗，这种做法是向强盗屈服，只能说明自己软弱，让人瞧不起。商人听后不多言语，只是请同伴到他家中作客。席间，商人让自己的妻子出来端饭菜，同伴们都被她的美丽折服了。饭后，商人终于向大家披露了他当时的想法。商人说：“你们看见了吧，世上难道还有什么人，不顾及这么漂亮的妻子，而偏偏为了这点俗世浮财去冒生命危险呢？假如我被挖掉了一只眼睛，折断一条腿，或者脸部受了重伤，连妻子都讨厌我，我朝夕都会受折磨。即使我死里逃生，钱财再多又有什么用呢？再说，我大部分钱财都在我骑的那峰骆驼的背上呢！”听完

商人一席话，大家都佩服商人的智慧和远见。也许，这个民间故事，对阿拉伯人的思维视角，是个极为典型的说明。这正是塔基亚智慧的一种泛化。

如果说，这位商人从其职业特点出发，他比一般人更为灵活也更加现实的话，那么在另一个阿拉伯民间故事《阿维特·萨塔特》则显露了一个普通人同样的思维视角：那是阿拉伯人的五口之家，爸爸、妈妈和三个女儿，女儿都已到了出嫁年龄，有几个人曾来求婚，都被作父亲的拒绝了，因为父亲觉得他们之中谁也配不上他的女儿。三十女儿中，小女儿长得最可爱，也最得父亲喜欢。一天，有个外乡的黑人来向父亲求亲，提出要娶小女儿，父亲自然不同意。黑人再三恳求，也没打动父亲的心。后来，黑人就用武力逼婚了，说：“你不把女儿嫁给我，我就杀死你。”此时，那位父亲怎么办呢？故事中写道：“父亲觉得弱不抵强，一人对付不了他，况且觉得这个人是好强之徒，不达日的是不会善罢甘休的，如果弄不好，真有被杀的危险，于是同意了这门亲事。后来，小女儿在她聪明的姐姐的启发下，运用智谋摆脱了黑人，最后找到了一位称心如意的郎君——阿维特·萨塔特。”整个故事，洋溢着叙述者一种灵活、现实的处世精神和生活态度。此类故事，在阿拉伯民间故事中不在少数。显然，这是由塔基亚原则的滚动与泛化而形成的社会民族心理。

孙子兵法说，兵不厌诈。塔基亚原则，从敌我双方战斗的角度来讲，实际也是一种战术。“隐瞒内心信仰”，“不履行宗教功课”及“否认宗教身份”，都是一种迷惑对方、保护自己的手段。“隐瞒”、“不履行”、“否认”，都是一种诈术，表面上与伊斯兰教毫无干系，内心却隐藏着更为强烈的信仰。通过“隐瞒”而保存有生力量，以利来日东山再起，卷土重来。鲁迅先生曾经提倡过一种堑壕战术。大意是双方实战赤膊上阵未尚不可，但穿件背心似更好，毕竟可以有所遮掩，进而如能挖几道壕沟与敌作战，那就更好了。能打就打，不能打就躲进壕沟避避。有时，就可以凭借壕沟向对方发动攻击。壕沟的出现，实质是战术思维的一种极大进步。原始初民，是不懂得也不知道利用壕沟的，现代人，如不经过战术智慧的训练，也不会有利用地形地物的意识。塔基亚原则，正是阿拉伯人的精神堑壕，用以与敌进行周旋的法宝。它的明智与现实，与八国联军侵华时义和团的勇士们，高喊着“刀枪不入”，挥舞大刀，以血肉之躯面对侵略者荷枪实弹的壮举相比，后者虽英勇悲壮，可敬可佩，但仍不免令人感到某些悲哀，这样的行为，失败也在所难免，败固不能归于缺乏勇气，而只能说是缺乏智慧——信仰与务实分离。所以，塔基亚原则，——进退有方，信仰不离务实，不仅在于其战术的灵活性，更在于其思维方式的合理性。黑格尔说：“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”阿拉伯——伊斯兰文化，从其诞生至今，还不到2000年，却已是世界上任何人都不敢轻视的强势文化，这一源自沙漠的文化，能如此吸引生活在高山大川、绿洲平原的人们，必有其合理性为他民族所折服。塔基亚原则便是其中之一。这是一种不同于“百年翻译运动”一类取人之长的智慧，而是一种善于保存实力、以利再战的智慧。两类智慧综合，其伟力自是不同一般。

我确已把人造成具有最美的形态

一提起宗教，人们自然会想到禁欲。在基督教文化中，当亚当和夏娃偷

食了上帝的禁果之后，“人欲”便直接被钉上了原罪的十字架；佛教虽然反对极端的纵欲与极端的禁欲，但在其全部佛教教义的总纲——“四谛说”里，其中的“苦谛”和“集谛”，事实上还是把人欲作为“万恶之源”。在佛教看来，所谓“苦”，是指精神上的期待得不到满足的心理状态。换言之，它并不以肉体或物质为苦因，而以精神上的主观为苦因。因为现实世界原为无常、无我的，与人们的心理要求难相一致，故谓世间是苦。“三界无安，犹如火宅”；“天网恢恢，疏而不漏”。所以，佛教认为，“苦”有遭迫义。苦谛在于说明社会人生的真相是充满了苦恼和不安的。那么，是什么引起了“苦谛”呢？作为苦谛之因的是“集谛”。佛教谓“集”，有聚合义，招感为性。意思是说，由于自心的“无明”，执着于无穷爱欲的满足，产生错误的行动（因惑造之），各种烦恼（苦）便由之而来（依业受报），即苦果由惑业招感而生。现在的苦果是由过去的惑业所生，未来的苦果是现在的惑业所生；苦果生处惑业相随，惑业与苦果二者互为因果，循环相续，遂聚合为不已的生死死，苦无尽头。显然，“惑”，乃人欲也。佛教经过这一番“因缘”、“流转”，还是把人欲推上了该“慕灭”的境地，其与基督教的原罪说，实是殊途同归的。在一般人眼中，禁欲似乎已是宗教的题中之义。然而，在所有世界性宗教中，伊斯兰教似乎是个例外。伊斯兰教以其顺乎人欲、合乎人情的教义，使这个产生中世纪初的最年轻的世界性宗教，信徒之众已多于早于它 1000 多年的佛教而仅次于基督教。

伊斯兰的魅力，也许就能从一个小故事中折射出来：在阿拉伯世界的大学问家艾哈迈德·爱敏的巨著《阿拉伯—伊斯兰文化史》中，曾提到过这样一件事：有一天，阿卜杜拉·木·阿慕尔告诉穆圣：他不睡觉，不吃饭，也不履行对家人的义务，一心崇敬真主。穆圣听了，并未赞扬他，而是对他说了这样一番话：“阿卜杜拉呀，你比真主的使者做得还好，因为真主的使者既把斋，又吃饭，又吃肉，又要履行对家人的义务。阿卜杜拉呀！你确实对不起真主，对不起你的身体，也对不起你的亲人”。很明白，故事的主旨在于告诉人们，一个人如果不把斋，不吃饭，也不过家庭生活，反而违背了真主的美意，不仅不是对真主的崇敬，而是一种对不起真主、对不起自己和家人的蠢举。这与基督教和佛教的某些说教相比，确是令人为之耳目一新的。

事实上，伊斯兰教对人欲这一不同以往的识见，在《古兰经》对亚当和夏娃偷食禁果之罪的巧解中已露出端倪了。禁果为何物？《古兰经》中说，当他俩尝了那棵树的果实的时候，他俩的阴部便对自己显露出来了。他俩只好用园里的树叶遮盖自己的阴部。这表明，食禁果是与人的性觉醒联系在一起的，而性欲，以现在弗洛伊德的泛性论看来，乃属人欲之首。所以，食禁果之罪，既是人违约之罪，也是人纵欲之罪。在基督教《圣经》的《创世记》里，上帝对亚当和夏娃的这一偷食禁果的举动是极为震怒的。当场诅咒了夏娃、亚当及蛇，并把他们逐出了伊甸园。而在《古兰经》中，真主对于这样的行为，虽然不满，但还是接受了他俩的检讨和忏悔，宽恕了他们。并且，还给他俩指明了出路：“你们都从这里下去吧，我的引导如果到达你们，那么，谁遵守我的引导，谁在将来会没有恐惧，也不忧愁。”这显然与基督教把亚当和夏娃偷食之举判定为原罪，并由人类世代继承极为不同。不同之一，在伊斯兰的视野中，这不是一种不可恕宥之罪，而是一种可恕之罪。亚当和

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》（第二册），商务印书馆，1990年，第343页。

夏娃的忏悔，曾被真主所接受。不同之二，这也不是一种人不能自己解救的罪，而是只要听从真主的引导，人可以摆脱罪藪，走向天国。不同之三，这也不是一种人类需世代继承之罪，而是一种各人自负之罪。所有这些不同，都或多或少地透露出一个信息，即人欲的可容性。《古兰经》开宗明义，对亚当夏娃故事所作的阐释，显然是往后一系列关于人的看法的前奏。顺着这样一个开端，阿拉伯——伊斯兰文化形成了自己独具一格的人欲定位。

如果读一读伊斯兰的圣典——《古兰经》，人们不难发现其中对人的看法，甚至洋溢着人道的光芒：

惹人注目的是，伊斯兰教认为真主“确已把人造成具有最美的形态”（95：4）。这与在人的灵魂之上，套上“原罪”的枷锁，或者贬抑人性，认为人肉体与生理的需求，是其精神上的妨碍的宗教，是迥然不同的。这一短短的断语，已包含了伊斯兰教对人及人性、人欲最为基本的看法。其一，它赋予人欲人性以天然性。由于人的一切是由真主造就的，那也就是说，人性与人欲是人与生俱来的，既然是与生俱来的，那就不是人之错，它的存在是天然合理的。其二，它赋予人欲人性以不可灭性，由于真主所创造的事物，是不可变更的，那也就是说，人性与人欲也不是可随意创造或消灭的，消灭人欲或抑制人欲，是对不起真主的。其三，它赋予人欲人性以神圣性，由于真主给了人天地宇宙间最美的形态，那也就是说，人是天地宇宙间的精华，人欲人性作为使人之为人的本质成份，它的存在，就不仅天然合理，而且相应地具有了神圣性。

在这样的眼光之下，伊斯兰教对人采取了比较全面的看法，承认人的个性是不可分割的。人在精神、智慧、情感、生理和其他方面上的个性，形成一个整体。一个穆斯林并不被要求或期望去泯灭他的天生欲念和意向，他要做的只是要使其每一方面都合乎伊斯兰教的道德标准，并使其欲念和意向限于真主所规定的范围之内。用这种眼光评判上述阿卜杜拉的行为，自然要说他对不起真主、对不起亲人、也对不起他自己了。

这一人欲定位，不能不说是顺乎自然的。它使伊斯兰世界在个人的宗教生活和社会生活两方面，都形成了自己的特色。

在伊斯兰教看来，一种真正平衡和对真主敬慎的生活，并不会偏重于某一方面而抹杀另一方面，而是要对人生的各方面，保持着一种均衡。礼拜、斋戒、诵读《古兰经》和其他奉献性行为，是一个穆斯林生活上的非常基本的主要部分，但这还需要与他生活上的其他基本和主要部分相并而行，以同样对主敬慎的精神，尽力去取悦他。

因此，伊斯兰教并不承认宗教与世俗之间的对立。《古兰经》规定的功修如礼拜、斋戒、济贫和朝觐，也包含着对穆斯林大众身体、情感、智慧、社会和物质上各方面的裨益；《古兰经》并不忽略社会生活中诸如商业员易、执行公正、结婚和离婚、饮食等一些实际事物，但在谈及这些实际事物时，也不忽略人在精神方面的追求。在所有这些方面，虔诚的信仰和求实的态度，在这一顺乎自然的人欲定位之中，被巧妙地结合起来了。

伊斯兰教在饮食方面的禁忌是众所周知的。被《古兰经》明令禁止的食物包括自死物、血液、猪肉以及未诵真主之名而宰杀的动物。禁食此类食物的宗教意义在于：为保持一种心灵上的纯朴洁净、保持思想的健康理智，为滋养一种热诚的精神。但是，只要结合《古兰经》诞生时沙漠地带的社会历史环境，人们不难发现这同时也是一种有效的防病措施。坚持贯彻，则有益

于个人与民族的身心健康。比如对自死物，中国伊斯兰教学者在解释这些规定时认为：自死物不可食的原因有二，一是凡自死物必有毒，二是一切生物均有二性：本然之性和气质之性。本然之性对人生有益，而气质之性则是由血气而生，为贪恶嗜欲之性，有累于人心者也。去除了血气，食之才有益于人的身体健康。所以，生物必宰而后食之。这是为了除净血气之故。《古兰经》还规定：即使牛、羊、鸡、鸭的自死，如病死、冻死、砸死以及压死等非宰杀而死的禽畜，均不可食，因为凡自死之物，其血液未必从体内全部流出，而血液中难免有某种病毒细菌之类的东西，所以不可食。至于血液，即使是因宰杀而流出的血液，包括牛、羊、鸡等血，为了防微杜渐，也不可以食。由此可见，这些禁忌又是十分实用和合乎自然的。这种特征在伊斯兰饮食文化的许多方面都表现出来。稍一留意，俯拾皆是：《古兰经》禁戒人们吃污秽的食物，但又准许人们吃一切合法又佳美的食物，并不需要人们为了修行或表示对教义的虔诚而故意素食或节食；与此相应的另一特色是，伊斯兰教徒对宰牲畜是十分重视的，他们向安拉祈祷，但并不向安拉献，因为教义明确说明安拉并不需要这些牲畜的肉。《古兰经》对此也作了合乎情理的解释，曾说：“它们的血和肉，都不能达到真主，而你们的虔诚，能达到他”（22：38）。这种做法既是宗教的，又是世俗的，非一般智慧所能创造。如果说以上戒律都涉及到所食之物的质，那么《古兰经》对所食之物的量都作了某些指点：《古兰经》中有言：真主不喜欢过份者，你们应当吃，应当喝，但不要过份。这也就是叫人们在食用可食之物时，不能过份和毫无节制。对于禁食之物，如果人们在迫不得已的情况下食了之后，该如何处置？《古兰经》甚至将这种例外的状况也已为人们想到，其中说：“凡为势所迫，非出自愿，且不过份的人，虽吃禁物，毫无罪过”（6：146）。这些条文，已不仅仅只是一种求实，而是立足于对人们生活中可能出现的不确定性的预见和洞察，立基于一种对人类生活的深刻理解和博大宽容了。

伊斯兰顺乎自然的人欲定位，不仅映现在伊斯兰的饮食文化上，也同样映现在他们的服饰文化上。当伊斯兰教兴起之后，社会上开始出现一些走极端的倾向，有的人为了表示自己是对真主的虔信，开始学习某些基督徒的打扮，以为必须穿粗毛织衣以示质朴。一次，罕马德·本·赛勒麦来到巴士拉后，法尔盖德·辛吉穿着粗毛衣去看他，罕马德见了这种装束，当即对他说：“丢掉你这身基督徒的打扮吧！”“以真主起誓，如果你们的装束是出自本意，那是你们的喜爱，否则，你们要被毁掉的”。言下之意，如果你们不是出于自身的喜爱，而是出于某种目的，哪怕是宗教的目的，在一般穆斯林的眼中，这也是不能被允许的。也许没有别的事例，像这件小事那样，更能说明穆斯林们对服饰的看法了。爱美，是人的天性，顺乎人性，合乎自然，也是伊斯兰服饰文化的特征。伊斯兰教不仅允许而且要求所有的穆斯林都尽可能地做到仪表秀美，衣着讲究。因为他们认为，这是对真主所创造的美的一种接纳，所有漂亮的饰物和华美的服装都同样是真主创造的，那么，作为真主的子民，为什么不去充分地享受他们呢？真主曾经这样说：“阿丹（即亚当）的子孙啊！我确已为你们而创造遮盖阴部的衣服和修饰的衣服，敬畏的衣服尤为优美，这是属于真主的迹象，以便他们觉悟”（7：27）。当人们意识到裸体是一种丑恶的时候，那么遮盖身体就是一种美，更何况衣服依照本身的式样和色彩呈现出一种美呢？因此，在穆斯林的视野中，服饰是真主给整个人类准备和安排的，以显示对人类的关怀和注视。所以，谁在衣着上出现疏忽

和谁随意浪费真主的赐物，那么谁就已经违背真主的意愿而偏离正道走向恶魔的道路了。真主曾不只一次地向亚当的子孙即向整个人类发出呼吁，告诫他们不要偏离伊斯兰教义而走向背离美的道路。因为背离了美，也就背离了善，背离了真主。真主这样告诫说：“绝不要让恶魔考验你们，犹如他把你们的始祖父母的衣服脱下，而揭示他们的阴部然后把他俩诱出乐园”；“每逢礼拜，你们必须穿着服饰”（7：27.31）。所以，作为一个虔信的穆斯林，他不但会注重自己的服饰，以衣服遮盖裸体，以别其他赤身裸体的动物，而且，即使他一人独处，或远离人群，他们也会注重自己的衣服和仪表，因为这种爱美之心和耻于裸体的羞怯已是信仰和美德的一部分。当穿衣戴帽成为人们固定的习惯之后，审美的要求便越来越强。穆民们把淳朴和清洁看作美的极至。他们在注意自己的姿态和仪表的时候，又首先把最大的注意力投向了清洁方面，他们认为，清洁不仅是一切精美装饰和漂亮外表的基础，也是一切装饰之美的极至。因此，伊斯兰文化在提到美时就提到了清洁。穆圣说：“你们应当爱好清洁吧！因为伊斯兰是清洁的宗教”（伊本·哈巴尼所传圣训）。穆罕默德曾鼓励人们要衣服清洁，身体清洁，房屋清洁，道路清洁，特别是牙齿清洁和双手清洁以及头发清洁，因为至淳至朴的穆斯林应是至圣至洁的。但是，伊斯兰禁止男性使用黄金饰品和穿丝织品，因为他们认为这些东西是有违于男性美的。同时，伊斯兰教对于过度装饰而导致改变真主原造的做法也是不允许的，其中包括纹身和锉牙之类；禁止妇女在衣着上打扮成男人模样，也禁止男人在衣着上女性化。这些有关服饰的宗教习俗，实际上与人们文明生活中应具有的品格修养大体是一致的，它使穆斯林在外貌上和内心里都能始终如一地具备虔信者的品格。

伊斯兰教以顺乎自然的心态对待人欲，另一个极富个性的方面，是他们对待人欲中性欲的态度了。在世界性大宗教中，像伊斯兰这样以如此坦荡的心态对待人的这一基本欲望的，实属罕见。完全与人们的世俗生活溶为一体的伊斯兰教规，不但对人们可以行房事的时间、而且对房事应循的卫生习惯，都作了细微的指点，令“教外人”读来，甚至会感觉到一种家长对子女的慈爱。《古兰经》教导丈夫和妻子，两者都要互相爱慕和信任，要把只属于他们俩个人的事情，秘而不宣。要原谅对方的缺点，及要以深爱、亲切和仁慈的态度对待对方。伊斯兰教法规定，妇女在行经期间不得进行房事，妇女分娩后过40天才能过性生活。教规甚至还规定男女在房事后必须大净。显然，这些都是对人们的身体健康，极为有益的。同时，也具有节欲的含意。在斋月里，伊斯兰也并不禁绝人们的性生活。《古兰经》中说：“斋戒的夜间，准你们和妻室交接”。“现在，你们可以和她们交接，可以求真主为你们注定的（子女），可以吃，可以饮，至黎明时天边的黑线和白线对你们截然划分”。当然，其中也有限制，即“你们在清真寺幽居的时候，不要和她们交接。这是真主的法度，你们不要临近它”（2：187）在这些《古兰经》的教诲背后，所洋溢着的是对人对欲的宽厚、仁爱、理解、尊重。伊斯兰文化顺乎自然的秉性，在这个被中国传统社会中许多人视为最见不得人最难以启齿的地方，依然闪烁着务实的智光。在中国传统社会中，“房中术”可见之于旁门邪道的各种传抄文本之中，但鲜见于家训之中。即使海内外著名的《曾国藩家书》，也绝无一字提及房事。而在一本被称为《伊斯兰文明的百科全书》——《卡布斯教诲录》中，则有专门一章，是卡布斯向儿子们就此事进行教育。其中说道：“作为人应当和牲畜有所区别，牲畜不懂什么时

候该做什么事才合适。人则不同，做事时要考虑到时机合适不合适。”“在昏醉时，不要和谁纠缠。这时往往弊多利少。然而在微醉兴奋时，却最适宜同妻妾同房。但也不要心血来潮，说做就做。”卡布斯告诉儿孙，“寥廓的大千世界，最能对我们每个人的微型世界施加影响”。可以在春季多行此事，“因为在这个季节里，月经增多，精液也更加丰富。人们自然而然地都产生要求交际和同房的愿望。这时气候最为相宜，弊病会最小，应该满足性欲要求。但在酷暑严寒季节则应当抑制性的欲望”。伊斯兰文化的人情味，在此亦表露无遗。更值得一提的是，与那些其宗教教义与人的欲望和要求隔绝甚至相反的宗教迥异，伊斯兰教要求每一个穆斯林，要理解到真主的禁令并不是武断、古怪、专制或不可履行的。相反地，真主就其无穷的智慧和仁慈，制定出一些适合人身体和精神上需要的规则，而这些规则就好像真主为管理他的宇宙而设的“天然法则”一样，是恒久不变的。由于只有真主才能深切了解人类的完全本性，所以，这些规则是没有时间限制的，并且适合全人类的。它把人类要面对的所有情形和境地都予以考虑，并为避免趋向偏颇，而规划出一条中庸之道。所谓中庸，就是说，与禁欲主义与纵欲主义不同，伊斯兰所倡导的今世生活，主张人们享受应该享受的东西，并适可而止。同时又告诫人们，这种享受是有条件的，人们应在真主的指引下，过一种充实的、有节制的生活。这就使人们既不至于陷入无穷无尽的欲望的泥潭之中，又不至于为压抑自己的欲望而扭曲人性。正是基于这样一种总体性识见，在《古兰经》中，真主安拉借先知穆罕默德之口，对人们在今世生活中所要遇到的如上所述的衣、食、性等一系列问题，进行规劝和指导。

在今日非穆斯林们看来，《古兰经》以及《圣训》中对通奸、偷盗者的处置似乎过于严厉。经中写着，偷盗，无论男女，“当刈去他俩的手，以报他俩的罪行”（5：38）。通奸，如果双方皆未婚，淫妇和奸夫“各打一百鞭”，而且不能减刑，在执行时，要有一伙信士监视（24：2）。如果双方皆已婚，据《圣训》，各打一百鞭，用乱石击死。但是，这些罪名必须举出“四个男子为见证人”时才能成立，否则要以诽谤罪被“责打八十鞭”（24：4）。所以，这些传统的惩罚手段不仅现在而且历史上也极少执行。现在大多数穆斯林国家都有民事法庭和监狱来执法，不必运用《古兰经》规定的具体刑法。从历史的角度看，《古兰经》是在阿拉伯社会的原始时代颁发的，其时他们更多地是受到部落传统而不是任何法典的支配。在乱伦、溺女婴、打家劫舍以及族间仇杀司空见惯的古代社会里，《古兰经》赋予作为人类社会基础的家庭和信义以很高的价值，提出对破坏这些基础的行为予以严厉惩处，可以说乃是一种进步的改革。在当时的社会背景上，伊斯兰的这些刑法还算是一种温和的法典。今天，世情变了，事实上谁要是还想完全照字面来执行刑法，甚至许多穆斯林也会批评这是曲解。所以，著名的美国政论家托马斯·李普曼先生写道：“在引起西方人蔑视和畏惧的伊斯兰教的所有因素中，有关犯罪和妇女地位的法律条文对我们来说似乎最为生疏。然而，穆斯林在这些事情上一直信守传统，并把这些传统奉为社会力量、道德坚定和家庭团结的源泉。虽说伊斯兰教教法是严厉的，但也不见得超过我们自己的法律；我们对伊斯兰教教法中规定的表面上比较卑微的妇女地位有反感，却没有认识到根据沙里亚的规定，妇女可以享受的真正权益和受到的种种保护。在很多情况下，她们享受的权利比美国许多州的妇女在不久以前的漫长时期里所享受的权利更为广泛。”“在一个充满暴力的世界里，创始人如果教导

穆斯林逆来顺受就会一事无成，然而伊斯兰教寻求控制暴力而不是鼓励暴力则似乎是很明显的。《古兰经》强调仁慈和宽恕。”这位任《华盛顿邮报》中东总分社长达三年之久的美国老资格驻外记者的眼光，不啻是锐利的。

至此，也许我们无需作进一步的引证，对伊斯兰智慧就会有新的感受。实言之，严刑与宽宥并重，也是伊斯兰司法智慧的一个特色。任何宗教都带有或多或少的禁欲的成分，但在伊斯兰教中，它并不像佛教与基督教那样明显，而是表现出一种对人欲的合情合理的认可。穆罕默德曾说：“你们不要苛求自己，否则，就会被人苛求。对自己苛求的人，就会被人苛求，那些在寺院和修道院里修行的人就是苛求自己的人……”。穆圣的活再清楚不过地表明伊斯兰文化对禁欲的态度，其中还包含着一个方法论思想，即“你如何待己，人如何待你”，这与圣经中的金箴：“别人如何待己，己应如何待人”正好相对。前者讲的是别人是按你待自己的态度来待你的，后者讲你待别人如何，别人就待你如何，前者与后者最大的不同点是，它指出人们相互对待的方式，不是简单地“一报还一报”式，而是你“对己认识”、“对己态度”的投射。所以，你要别人对你好，则你首先要有自爱与自尊。依伊斯兰精神讲，就是无论一个人身处的外在环境如何，只要你按照真主的规范生活，既不苛求自己，又不放纵自己，那么就会给他带来和平、安定及和谐的生活。这对一般人来讲，是更为简便易行的。

穆罕默德在世时，对这个他自己所献身的宗教，有过这样一个评语：“这个宗教简便易行，谁都会被其征服”。这是讲出了伊斯兰教之所以能在征服人心的过程中战胜其竞争对手的一个重要乃至是关键的原因。伊斯兰教的宽容以及对人性采取的求实态度，使他在非洲以及其他地方，赢得了无数的信徒。确实，伊斯兰的智慧为平民百姓提供了合乎人性的富有吸引力的指导和安慰，由人们理解的真主指导他们如何生活，从吃饭穿衣到生儿育女行房事，使人得到感情上和事实上的满足，它不仅不与世俗生活相悖，而且又给世俗生活以新的神圣的意义。用亨利·特里斯的话说：“地中海世界经历了三千年的宗教混乱：众多的神、被奉为神的法老和帝王，造人的女神，作为上帝喉舌的神职人员、上帝指定的国王和为自己的世俗目的解释《圣经》的皇帝。有流血牺牲、莫名其妙的禁忌和仪式、庙宇神职人员的歌舞、隐晦的神喻。现在有史以来第一回，上帝自己通过通俗易懂的信徒之口，明确表示不要庙宇、不要祭坛，不要富丽堂皇的祭器和祭服，不要鲜血”。这是何等地具有魅力啊！一个合逻辑的结论是：

得人心者得天下，合人性者亦得天下。

《伊斯兰教与穆斯林世界》，第 117、118、119 页。

《阿拉伯—伊斯兰文化史》，第 342 页。

《伊斯兰教与穆斯林世界》，第 156 页。

第二章 节崇知图强的智慧

真主加赐奋斗的人

在阿拉伯世界，只要是真正的穆斯林，不论是男是女，是老是少，是阿訇还是百姓，不会有日上三竿才起床的。每天早起进行晨拜，是他们必做的功课。只要听到清真寺里的“班达”声，天虽未大亮，人们也会很快起床，很快盥洗，很快去做礼拜。日复一日，月复一月，年复一年，风雨无阻，雷打不动。在穆斯林中，很少有懒惰者，一般人均有业守。只要是他们聚居的地方，凡在交通要道旁的商号、旅店、饭店，大半都由他们主持经营。一位哲人说：“与众不同的行动后面总藏着与众不同的思想。”是什么思想支撑着阿拉伯人的处世方式呢？

也许从民间故事中，我们能寻觅到一个民族的思路特色。在《一千零一夜》中，有个著名的故事，名为《辛伯达航海旅行》，故事起因于脚夫辛伯达巧遇富商辛伯达后，对富商辛伯达与自己天壤之别的命运差别所引起的感慨。当时，他触景生情，举手仰望天空，喃喃叹道：“我主！你是创造宇宙的、给人衣食的主宰，你愿意给谁，便毫不计较地给谁丰富的衣食。你愿意谁卑贱，便让他卑贱。你掌握着人们的命运，使他们中有的奔波、贫困，有的舒适、清闲，有的享乐，有的幸运，有的像我一样，终日劳碌、卑贱。”继而他凄然吟道：

谁都是父精母血，
我和他都是一体，
本质上并无差别；
可是彼此间却隔着一条鸿沟，
有如酒、醋之别。
我倒不是胡言乱语，
只因你是法官，
希望你公公道道地判决。

脚夫辛伯达的感叹恰被富商辛伯达听见。于是，富商辛伯达请脚夫辛伯达到他家中，向他讲述了自己的经历：他航海奋斗，先后共 7 次，历时 27 年，在旅途中每次遭遇到的颠危，都很惊心动魄，经过九死一生，最后终于平安回来，得以享受平和的田园生活，以终余年。脚夫听后，深为感动，不无歉意地说：“我误解了你，请你原谅。”此后，两人成为至交。显然，在不知底细前，脚夫把航海家今日的富贵荣华，看作是唾手可得的命运安排，而竟不知其中经历了 7 次大劫大难。如果不是航海家每次都智勇双全地奋力与险恶境遇搏斗，不用说 7 次，就是一次都难以使人劫后余生。同名辛伯达的两种境遇，暗寓着同为人类可能有的两种不同的命运。就如诗中所指，你我本是一体，命运却如酒醋。如果人能像航海家辛伯达那样，在人生旅途中不懈奋斗，那么终会成为幸福者。辛伯达 7 次出海所遇的风险，从天灾人祸、个人失误直至妖魔作祟，实际已包括了人生的各种灾难。每一次绝处逢生，都依仗着他临危不惧地奋力拼斗。显然，褒扬奋斗人生，是故事的寓意所在。

如果说民间故事表达的是阿拉伯人心目中奋斗者的文学形象，那么在阿

拉伯哲学中，褒扬奋斗人生的气息也在思辨的灵光中涌动。诸如以下思想的片断：

在所有折磨灵魂并引起它过度忧虑的种种事情中，被特别谴责的道德疾病是畏惧，尤其是怕死。

真正具有美德的人的特征是：（1）他必须具有所有的美德，没有任何恶习。（2）他必须渴望最高的地位，并认为那地位不过是他走向道德完美的旅程中的一个阶段。（3）他必须努力学习科学，然后继续学习伦理学和政治学。（4）他必须寻求博学者和虔诚宗教者的陪伴，避免与浪荡子和爱寻衅闹事者为伍。（5）他必须制定“节制的原则”，凭它调节自己日常生活方面的饮食和享受……

人应依靠启发的道路构成进步的阶段：（1）见习的阶层，它对那些已经达到 15 岁并显示出理解的敏锐和心的纯洁的人开放。（2）领导的阶层，它为那些 30 岁的已经在公共事务的管理中学会了仁慈、机灵和实践的精明的人开放。（3）地方行政官或国王的阶层，这属于那些 40 岁的、应该要求他人顺从并由真主的法律所援助的人。（4）预言的或“天使的”阶层，这是所有的兄弟们应该在 50 岁时所追求的，并由“真理的形象化的感性认识”和追溯到“天的王国”及与真主邻近的特权相随的。

第一个片断使懦弱与畏惧被归入人生病态；第二个片断的每一个特征都与进取相关；第三个片断为人生进步描绘出了理想化阶段，……这些片断来自阿拉伯哲学中极不相同的流派，但民族文化的底蕴又使他们异中有同。

总而言之，阿拉伯人的奋斗人生的思想，是与他们对人在宇宙中地位的认识联系在一起的。在被称为阿拉伯文化的精神渊源、全体阿拉伯穆斯林人生指南的《古兰经》中，就有许多论述。其中写道：真主在创造人的时候，“他创造众生，然后再造他们，再造对于他是更容易的。天地间最高的典型，只属于他”（30：27）。这个只属于真主的最高典型从上下文看，就是指人。把人视为天地间的最高典型，就再也明确不过他说明了人在宇宙中的地位。《古兰经》接着说：“他精制他所创造的万物，他最初用泥土创造人，然后用溅水的精华创造他的子孙，然后使他健全，并将他的精神吹在他的身体中”（32：7—9）。“我确已把人造成具有最美的形态”（95：4）。这就进一步指明人是天地间的精华，人的精神是最高主宰真主精神的体现。人是真主创造在大地上的最美的形态。这是对人多么热烈的赞美！不仅如此，《古兰经》还说：“他使你们成为大地上的代治者”，“真主确实是与信士们在一起的”，由此，规定了人的使命。其间透露出来的人神合一的思想，人是真主在大地上的“代治者”的思想，极大地提高了人的价值和人的地位，这在世界性的宗教经典中是罕见的。在基督教那里，人因偷吃了伊甸园的禁果而背上了“原罪”的十字架。“原罪”成为人类万世都难以挺起腰杆的重负，进而使赎罪成为现实人类一切活动的永恒主题，成为人类个体人生的奋斗目的。人需用自身在现世的奋斗业绩实现自我救赎。虽然这种救赎性的奋斗也曾产生过巨大的精神推力，使虔诚的基督教徒们为了来世能进入天国而一生辛勤劳作，过着宗教禁欲的生活。但这种自我救赎性的奋斗因人在原罪面前从而也是在上帝面前的深深的负疚感而带有对人性的贬抑色彩。在这种罪感中，人性与神性是完全分离乃至对立的，人为了获得神的宽恕而必须永远地贬抑与谦卑自身。这是一种带着凝重色彩与压抑情调的人生。宗教禁欲

生活是这种救赎性奋斗的逻辑必然。在阿拉伯人那里，情况正好不同，虽然真主与人的关系是创造者与被创造者的关系，供给者与接受者的关系，人是真主的奴仆，但人是遵循着真主的旨意治理人生，人是真主在大地上的“代治者”，人的“奋斗”是“代治者”的奋斗。在此，人性与神性不是分离而是合一的，人的精神就是真主精神的体现。因人的精神是真主在创造人的时候就给予人的。这里没有“原罪”的重负，而洋溢着人的自信与自豪。人因自己是“天地间的最高典型”和“具有最美的形态”而对人性充满了肯定。这是一种带有鲜亮色彩的与高昂情调的人生。没有修道院，没有终身禁欲不婚的修女、修士以及和尚、尼姑类人物，正是与这种“代治者”的奋斗正相吻合。由此也可以使人领悟到，《古兰经》之所以能成为鼓励阿拉伯人以及所有穆斯林积极进取、勤奋乐观的圣书，决不是偶然的。

阿拉伯人奋斗人生的思想，又是与苦行主义区别开来的。阿拉伯人在鼓励人们人生奋斗的时候，十分重视人的现实物质利益和当时当世人们的现实生活。《古兰经》中说：“众人啊！你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物。”（2：188）又说：“当礼拜完毕的时候，你们当散步在地方上，寻求真主的恩惠。”这就告诉人们，只要合乎信仰，不违背安拉的旨意，人们享受现实人生是安拉的恩惠。

即使对于一些被认为是违背了信仰的物质嗜好，《古兰经》也不是将之贬为罪恶，而是采用了极为合乎人情、合乎心理、合乎实际的做法。比如对于饮酒和赌博，《古兰经》一面说它们“都包含着大罪”，但又肯定其“对于世人都有许多利益”，只不过“其罪过比利益还大”。并且还把做不做此类行为的主动权交给人们自己，经中提出了“每人应对自己的行为负责”（52：21）的思想，让人们自己做主，自己为自己的行为负责。这就与那种悲观的苦行主义与禁欲主义区别开来了。一些专门研究伊斯兰教经典的专家曾有如下一说，他们写道：“以为宇宙之大，物类之繁，都不外是为人而生，待人而用。倘人类无欲，举世皆淡恬无聊，悲观厌世至上，自然界的潜力，将无法显示其效用，人类天赋的智慧，亦被困于无用之地。非但违反了人性，而且有负于造物的圣意。故欲者乃真主予人类最恩惠的赏赐，也就是人类幸福的源泉。倘吾人无欲，万物于我何用？”在现代人的视野中，这是一种多么强烈的“人道”因素，又是一种多么积极的人世态度。在此，人欲有了它存在的正当性乃至神圣性。“欲者乃真主于人类最恩惠的赏赐”——这与禁欲主义和苦行主义是完全相对的。它指明人欲是真主恩惠的，允许的，也是真主提倡的。在此，人欲不再是罪，而是人类幸福之源，奋斗精神之源。人若无欲，这才成为悲剧，因为它将使“举世皆淡恬无聊，”“万物于我无用”。人类现代的智慧，也将被遏制、废弃。诚然，《古兰经》也教导人们要抑制和控制各种欲望，约束多种情欲，并用“修行”与“戒斋”的方法，使人们实践此点。但它的整体内容，并不是否定人的现实生活，否定人的自然欲望，而是要求人们“应当学会如何在尘世间的生活中求得真主喜悦，把人生慢慢引向真理之途。对于人生的“不完美”，《古兰经》并不像基督教那样，视作是人前定的罪孽，而指出人今生的不完美是自己造成的，人要改善人生，拯救人类自己，就应该到今世的人生中去工作，以补益人群，完善自己，从而为自己将来能进入天国创造条件。所以，阿拉伯人奋斗人生的思想充满着

通达、乐观的精神气息，合乎人性，顺乎人情，与贬抑、悲观的禁欲主义与苦行主义恰成鲜明的对照。在佛教和基督教那里，认为人生的一切苦难都是伴随着生命现象的产生而出现的，有生命便有了一系列的烦恼与痛苦。所以，否定今世的人生生活就成为题中之义。此点佛教表现得更为明显。佛教认为人间世界毫无生趣，布满了苦楚，走进去就是走进了摆脱不了的苦海，认为人生没有价值，主张完全离开人生去追求来世，要求人们离开现实生活去“修炼”成佛，追求那个断灭生死的涅槃境界。这种富于禁欲和苦行色彩的修炼，是一种担着沉重心理负担的自我折磨，为一般正常人所难以承受。

《古兰经》为阿拉伯人奋斗人生的思想，奠定了一个高扬人性的基调，使之较其他宗教更合乎人的性灵世界，更易为普通人所接受，所实践。这就自然使阿拉伯人奋斗人生思想具有第三个特色，即奋斗于人生的具体事物之中。在《古兰经》中，奋斗于具体事物中的人具有根高的地位。其中有一节说道：“没有残疾而安坐家中的信士与凭自己的财产和生命为主道而奋斗的信士，彼此是不相等的。凭自己的财产和生命奋斗的人，真主使他们超过安坐家中的人一级。真主允许这两等人要受最优厚的报酬。除安坐者所受的报酬外，真主加赐奋斗的人一种重大的报酬——从真主发出的许多品级、赦宥和慈恩”（4：95—96）。奋斗的人得到真主加重的恩赏，这一点具有重要意义。虽然《古兰经》从宗教角度出发，维护真主的至尊地位，要求人们静心礼拜，专心修行，但它又把真主的最高奖赏给予奋斗尘世的人。这就可以看出《古兰经》最终重视的还是人们的实际行动。号召人们立足于尘世奋斗，在今世奋斗，是《古兰经》倡导的奋斗精神的一个特色。这是一种与人们世俗生活和世俗幸福紧密联系在一起而奋斗精神。它不仅不禁止信徒享受今世生活的幸福，而且还鼓励人们追求合理的物质生活享受。比如，对于一些由于不堪忍受当地异教徒的压迫，而向另一个可以生活的地方迁徙的阿拉伯穆斯林，《古兰经》不但不指责他们“打退堂鼓”、“不坚守阵地”，而且予以鼓励，认为向另一个可以生活的地方迁移，也是为主道而奋斗的例子。它明白告诉人们：“在被压迫之后，为真主而迁居者，我在今世誓必使他们获得一个优美的住处，后世的报酬是更大的。”（16：41）此外，它还进一步向人们指出，奋斗是有益于人自身的，是在为人自身的利益而奋斗。“凡奋斗者，都只为自己奋斗，真主确是无求于全世界的。”（29：6）《古兰经》中所蕴含的这种重人们今世奋斗又允许人们享受今世生活的内容，千百年来在阿拉伯社会的实际生活中产生了重要影响。与基督教和佛教的此类教义比较起来，《古兰经》的教诲更现实，更贴近人们的世俗生活，从而也更为平民百姓所接受。佛教的出世性质使它要求成年累月以吃素等禁欲与苦行的方式来修行，基督教新教是入世的，但它需要以世俗生活的全部成功来证明自己是上帝的选民，而在阿拉伯人的信仰中，真主加赐奋斗的人，所被看重的是实际奋斗的人，是奋斗的实际行动，并直接与今世的世俗幸福联系在一起。“谁为主道而迁移，谁在大地上发现许多出路，和丰富的财源……真主必报酬谁。”（4：100）

航海家辛伯达的奋斗经历，无论是他与妖魔的智斗与获胜，还是他7次出海经商本身，以及他在今世就享受到的富裕生活，都是阿拉伯人这种奋斗人生精神的完美写照。这是一种完全渗透于人们世俗生活的一切行为之中，与人们世俗生活打成一片的精神，难怪乎它能如此有力地改变原来贝都英人鲁蛮的游牧生活习惯，形成现今阿拉伯人耐劳的工作精神与勤勉的日常生活

习惯。由此也可以使人领悟到《古兰经》之所以能成为鼓励阿拉伯人积极进取、勤奋乐观的圣书决非偶然。这种基于人的自信与自豪、合乎人性人情、立于世俗生活实际行动的奋斗人生思想，由于它的独特的灵活性与务实性，不但教化了阿拉伯民族自身，而且也吸引了穆斯林以外的人们的兴趣。个中缘由，很难说与其生存智慧的魅力没有关系。

在我创造的万物中，我只喜欢智力

在阿拉伯人的许多民间传说中，有一个关于安拉与智力的故事。故事中说，在安拉创造世界的那天，他创造了风，并命令风吹打海面，使之掀起波涛；他命令海水的泡沫变成坚硬的地球，浮在海面上；这时，水蒸汽和浪花就变成了云。然后，安拉把存留在地球表面的水划分为七大洋，同时形成了七大洲。安拉创造了太阳、月亮和星辰，让它们不停地运转以照亮地球。但是，人们如何才能知道安拉创造了这些奇迹，并理解它们呢？于是安拉创造了智力。智力诞生后，安拉对智力说：“现在你得到了理解事物的能力。”智力一试，觉得果然如此。安拉见智力理解了这个世界，心中喜乐，最后对智力说：“在用我的力量和威严创造的万物中，我只喜欢你。我愿通过您告诉人们应该做什么和不应该做什么。我愿通过你给人们以思考。我愿通过你确认人们的行为。我愿通过你给人们以惩罚。”从此，安拉喜爱智力，甚至在审判日，安拉也不用惩罚无知者那种方式对待智力。

初读这个故事，人们也许会认为它只是一首对智力的赞美诗。但是，你不妨稍微转换一下思维切入的角度，从思考方式着手考察它。一个与众不同的思路也许就会出现在你面前——故事中安拉创造了智力并让智力吸收知识，当智力照此办理之后，就有了理解事物的能力。这个情节的铺陈显然意味着在当时阿拉伯人的思路中，他们已把智力和知识作了区分。在他们眼中，智力与知识之间并没有等号相连。智力是一种独立于知识并可以吸收知识的东西。知识只有被智力吸收，依附在智力上，人才能获得理解事物的能力。故事虽短，但对智力的凸现这里却是非常鲜明的。如果我们的考察并不就此止步，进一步反思全部情节，就会进一步发现故事中隐藏着一些更为重要的信息：其一，阿拉伯人不仅把智力和知识区别开来，而且认为智力在人们认识和理解事物的过程中，起着主导作用，智力可以支配知识，因为他们认为是智力去吸收了知识。其二，阿拉伯人不仅在智力和知识的关系中，凸现智力，而且在智力与世界万物的关系中，抬高智力的地位，将智力的重要性置于万物之上。因为他们认为智力是安拉最喜欢的东西，安拉在他所创造的万物之中，独钟智力。其三，阿拉伯人不仅认为智力可以帮助人们理解事物，而且认为智力能决定人受恩惠或受惩罚的命运。因为他们认为是安拉通过它确认人们的行为，使人们受惠或受罚的。

如此看重智力，在认识史上也属少见。事实上，在阿拉伯民间还有不少此类看重智力的故事。《一千零一夜》中记载的《陶瓷总督和学者答辩》的故事，就是一例。故事中博学多才的女奴陶瓷总督与学者们有这样一段关于智力（理解力）的对话：

“你是凭什么认识安拉的？”

“理解力。”

“何谓理解力？”

“理解力分为固有的与人为的两种。固有的理解力是安拉赋予奴婢的，人为的理解力是奴婢根据经验、学习而获得的。”

“理解力在人身的什么地方？”

“理解力产生在心田里，逐渐伸长并固定在脑海里。”

在《古兰经》中，也有这样的章句：“你说，有知识的与无知识的相等吗？惟有理智的人能觉悟。”（39：9）

民间故事是民族生存智慧的结晶。所有这些信息，都表明阿拉伯人对智力有着特殊的见识：仅就故事而言，在故事的第一层面上，当阿拉伯人把智力与知识区分开来时，实际上他们已在对认识能力与认识本身作出区分。从认识论的角度看，知识无非是一种认识成果，而吸收知识则是一个认识的过程。所以，在智力与知识二者的关系中，凸现智力，强调智力的主导地位与支配作用，实际就是强调认识能力在认识过程中的主导地位与支配作用。把这种认识化为求知实践，就是强调提高求知能力比获得知识更为重要。用我们现代的语言来说，就是认为提高人们分析问题与解决问题的能力比单纯吸收知识更为重要。有了这种能力，没有知识可以变为有知识，从旧知识中可以创造出新知识。如果把能力比作炼金术，把知识比为金子，那么在金子和炼金术之间，阿拉伯人要的是炼金术。在故事的第二层面上，当阿拉伯人说真主安拉独钟智力，并通过智力使人受惠或给人惩罚，甚至在审判日都优待智者时，是进一步对崇尚智力的神圣性与价值性作了确认。安拉最喜爱的自然是最重要最神圣的。同样，在审判日受安拉优待也自然是最有价值最有意义的。由此，故事把它在第一层面上表达的思想进一步在第二层面上得到了升华和巩固。至此，智力在每个信仰安拉的阿拉伯人心中，具有了至高的地位。成为他们渴慕、追求、期望拥有的东西。显然，这种认识，对于当时在科学文化方面处于落后状态的阿拉伯人，如何赶超先进民族具有方法上的启示意义。

如果阿拉伯人仅是如上所述从认识论或知识论的角度评价智力，那么，他们实际上还未走出那些先进民族已划定的认识圈子。阿拉伯人在此不同于其他民族的做法是，他们把智力与善行，智力与美德紧紧地联系起来，使智力这个属认识论的范畴，具有了伦理的和宗教的意义。

从智力与善行的关系谈，阿拉伯人认为智力是真主对人的善行所给予的最高恩惠。《一千零一夜》中有个关于蛇女王与哈西补·克里曼丁的故事，人面蛇身的蛇女王为了报答哈西补·克里曼丁的真诚友情，便嘱咐哈西补·克里曼丁喝下用她的肉煮成的汤。故事中说：

哈西补·克里曼丁不顾一切，大胆喝了之后，真主便叫他心中涌出智慧的源泉，替他揭开鉴赏学术园地的慧眼，致使他顿时心情舒畅，感到无限快慰……他抬头仰望天空，一眼看穿了七层天，诸如天体之运行、行星和恒星之间的差别、海空的外形等错综复杂现象，无不罗列在他面前。从种种现象方面，他受到启迪，转瞬变为精通几何、占星、天文、数学等学术的泰斗，……继而他俯视大地，则地面上的植物、埋在地下的矿藏，都映在他的眼帘，且能识别其特质和用途。他受到这方面的启迪，摇身一变而为精通医木、炼丹、点金等法术的大师，从而掌握了点铁成金、点石成银的技能。

故事表达了获得智力是对善行的最高奖赏的观念，字里行间，洋溢着对智力的赞美与渴求。把智力作为对善行的报答，使智力本身被提升为一种极高的善。进而言之，无论是崇智还是求智，从此都具有了无可指摘的伦理意义。事实上，平心而论，智力只是一种中性的东西，它既可为善也可以为恶。但对处于特定历史条件下的阿拉伯人来说，对智力与善行的关系作如是说，无疑具有积极意义。当智力与求智一旦被赋予伦理意义之后，阿拉伯人在学术方面的活动是引人注目、令人惊叹的。只有伊斯兰教兴起初期阿拉伯人的远征能与之相比。——学者们将自己分成若干军团，每个军团负责征服一个未知或含糊的领域。学者们恰似征战中的各个部落，奋勇杀敌，竞相攻占各自的科学堡垒，并将这些学科记录下来，使之系统化。于是，在科学的战场上，涌现出许多杰出的将领。他们在智力竞赛中争雄斗胜，各显神通。如艾布·哈尼法编纂了法律学。哈利勒·本·艾哈迈德受到他的鼓励，发奋编写了诗词格律，并制定了语言学大纲，甚至想以他卓越的智慧，创制“一种简便的算术，可供小姑娘购买物品时使用。不至上当受骗的口诀”。其他学科的情况也如此。从倭马亚王朝到阿拔斯王朝所留下的这笔财富，成为阿拉伯人日后整个学术生活的基础。

阿拉伯人不仅将智力与善行联系起来，他们还将智力与美德联系起来。这种观念已不仅是表现在民间故事一类的通俗文化之中，而是表现在哲学之中。如在百年翻译运动中的一个主要人物、雅各派学者叶海雅·本·阿迪的哲学思想中，他认为与理性的力量（一种高层次的智力）相适应的美德是吸收知识、正确处理个人或公共的事务、友谊、宽大为怀、忍耐和节欲。而不良地运用理性将产生狡诈、伪善和妒忌这样的恶习。只有这种高层次的智力才能使人远离兽性，一个人的卓越是与理性控制另两种力量密切相关。因为叶海雅把人道德的基本差异归于可能由使灵魂的三大力量——关于食欲的、被情欲所支配的、与理性相互对立的那种压力和紧张而产生的不协调。这样当关于食欲的力量牢牢控制高层次的智力——理性时，他将成为与其说是人还不如说更像野兽的东西，将对他的自然冲动与欲望放任自流。另一方面，当他被情欲所支配的力量控制他时，他将成为肆无忌惮的或志在报复的，将通过进入与他的同伴们的交战行为而告终。只有当理性这种高层次的智力控制了食欲和情欲这两种力量时，人们才能使它们进入相互协调的境界。因为灵魂一旦真正服从理性的力量，它在辨别什么是好的或坏的、有益的或有害的方面，将碰到少得多的困难，理性的力量将成为指导生活的根据。

由此可见，无论对智力作怎样的理解，知识论或认识论的也罢，伦理学的或道德修养方面的也罢，它始终是被强调的东西。智力的这种优先地位在社会上逐渐培养起一种不仅崇智求智而且注意用智的风尚。这自然又产生了两方面的效果：就其积极方面而言，在“引进智力”过程中的用智，使阿拉伯文化在广泛吸收异邦异族文化成果的进程中，始终没有脱离阿拉伯民族自身的特色。以阿拉伯的建筑为例，在其典型的阿拉伯风格中，渗透着波斯的几何图形、花形及灯光、圆顶等装饰图形的优点，又有早期基督教艺术的影响，甚至还可以找到西班牙摩尔人的王室宫殿和印度陵寝的影子。它冲破了一切时间与空间的限制和种族的区分，发展成为一种独特而多姿多彩的风格，并以前所未有的精巧别致和姿态纷呈表现出阿拉伯文化的修养与精神，这种风格不仅仅是源于模仿，而是将外来长处予以智慧地综合的结果。在这种风格里，丝毫没有对外来文化的恐惧，而处处洋溢着一种对自己智力与能

力的妥善运用。阿拉伯人的建筑艺术是对阿拉伯人求知用智最形象化的注释。当阿拉伯人进入叙利亚时，还只有简单的医学知识和工具，但是，他们通过向希腊和印度的医术学习，很快得到发展，他们不但创立了医院和门诊制度，而且在药理学方面，贡献尤大。阿拉伯的医学名著《曼苏尔医学》对那时前人未能解决而又十分猖獗的天花等流行病，提出了先进的治疗方法。数百年来，欧洲一直出版这本阿拉伯的医学名著，直到19世纪，英国还出版了此书的新版本。这种青出于蓝而胜于蓝的成就，离开了引进中积极的创意思维，也是无法想象的。就其消极方面而言，它使一些阿拉伯人背离了往日那种质朴而单纯的生活作风，而变得功于心计与擅用诡计，这自然与“智力”的中介性有关。这在当时的文学和历史学中表现明显。《诗歌集》在曼苏尔·奈米里的传记里写道，曼苏尔想奉承哈里发拉希德，知道他讨厌什叶派的诗歌，于是他在自己的诗歌中就攻击阿里的子孙，并坚决认为阿里家族不配继承哈里发之位，用这种办法博得了拉希德的欢心，领到大量的封赏。其实，曼苏尔还是个什叶派的信徒，他对阿里子孙的谩骂就采用拐弯抹角，含沙射影的方式。诗人中，谁摸透了哈里发的脾气秉性，谁赞颂哈里发，并攻击哈里发的仇敌最凶，谁就能得到哈里发的恩宠。有的学者就迎合朝廷，并用心计博得宠爱。在阿拔斯时代，历史也成为一种宣传手段。有些历史学家，迎合哈里发的心理，编造历史，投其所好。塔巴里通过他人之口，曾讲述了哈弗斯的一件事。他说，他的朋友西沙姆·凯勒比，平日很穷，他总是穿着破衣烂衫，骑一匹瘦骡。有一天，忽见他衣着华丽，骑一匹金色骏马，不免十分诧异。原来，他已平步青云。事情全由编历史开始。有次，这位朋友被哈里发召去为其读书，他从话语中揣摩出哈里发的好恶，于是读了一半就把书扔在地上，诅咒其作者。哈里发大悦，还告诉他此书的作者是安达卢西亚国王。这位朋友立即历数这位国王昏庸无道之事。哈里发立即命人作了记录，并命邮驿火速送往该国。事后，这位朋友便获得了重赏。此类事情，在阿拔斯王朝的历史学家中时有发生。与前述在吸收科学文化方面许多阿拉伯人的创意思维相比，这些举止也许能称之为成功的负创意思维了。

当然，“安拉最看重智力”这一命题的本意，是要人利用他们的理智和理解力去趋近真主及生活。若不加思索地模仿社会上其他人的做法，只因为那是“潮流”，这对于一个穆斯林来说，是不允许的。此话的隐意，是在于指出在生活中，若没有理解和反省，单凭个人诚心，是不够的。心中的虔敬，是随着心智上的理解而来的。所以，真主最看重智力。但人的心智的发展是一个系统工程，当智力被凸现之后，那么不仅在与真主的关系中，而且在智力与世间其他事物的关系中也同样被凸现出来。在世俗世界中，没有这种对智力地位、作用、功能的全面觉悟，一个与世隔绝的游牧民族要走向世界是绝无可能的。所以，就阿拉伯人凸现智力，注重心智条件对自身发展作用的做法而言，无论从哪方面讲，都是一种高明之举。

学者的墨迹比殉教者的血迹更加高贵

尊重学者，至今仍是阿拉伯世界普遍的社会风尚。除《古兰经》之外，同样也能受到全社会普遍尊重的是教师这一职业。阿拉伯教师在国内待遇之高，使不少发达国家都为之瞠目结舌。与此相关，在那里鼓励人们求知求学的估语民谚也很多，譬如：“聪明才智优于好的出身”，“应去追求真才

实学，不要过于看重出身贵贱”，“获得知识优于聚敛财物”，“没有文化，就像一个人不着衣服，没有脸面一样”。这些内容，都反映出知识学问在阿拉伯社会中的价值地位。一个源自游牧部落的民族，何以能有如此价值取向呢？

这个信念的渊源，来自穆罕默德。在阿拉伯世界，他的话语和思想具有无可估量的感召力。穆圣不同于世界上多数的宗教改革者，他不但不反对科学，而且还鼓励对知识的追求。在传播伊斯兰教的过程中，他昭示了阿拉伯人一个重要思想：“学者的墨迹比殉教者的血迹更加高贵”。

从历史上看，学者在穆罕默德时代具有如此崇高的地位、是与当时阿拉伯社会的现实状况与传布伊斯兰教的实际需要分不开的。蒙昧时代的阿拉伯人，并没有科学、哲理可谈。在经济最发达的古莱氏人中，能书写者仅 17 人，在另两个部族奥斯族与海兹勒支族中，能书写者总共才 11 人，穆罕默德本人是个文盲，目不识丁，所以，当时安拉所降的默示，都要靠旁人抄写。而当时为穆圣抄录默示者，据史书记载，他们自己的写作技术还远没有达到熟练的程度。因为写作的水平差，既不按一定的格式，也不依照听写的规则，对于同音字或近音字，往往混淆不清。同是一个字，有时在这里少两笔，而在那里又多两笔，错误很多，这就直接影响到默示记录的准确性。同时，伊斯兰教的传播，也必须依靠能书写、能诵读的人。只有依赖能书写的人抄录，能诵读的人口授，才能传布到不能读写的人中间去。由此这些能读写者，就成为传布伊斯兰教的关键一环，从某种意义上说，他们直接决定着伊斯兰在整个民族中的命运。他们的功用，远大于一般的殉教者了。人们普遍认为，圣门的第一代弟子，是阿拉伯世界最早的学者。这时期的学问，宗教学的活力最大，范围也最广。人们都来研究《古兰经》的意义，注解《古兰经》的内容，从《古兰经》中创立出律例来，这就是经注、圣训、法律……等。其次类的学问是历史、故事、传记等。第三类的学问才是哲学、伦理学、化学、医学……等。当然，所有这些还只是学术的萌芽，系统的学术这时还没有产生。这一代学者大多被分散到伊斯兰国家各个地区，也就是被分派到各个城市，从事教育。穆罕默德在世时，已派人到也门和巴林群岛等地。征服麦加后，又派人到麦加。到了哈里发欧麦尔的时代，幅员增大，国土日广，被派分赴各方的学者就更多了。奔赴各地的学者首要任务自然是传布伊斯兰教。据艾哈迈德·爱敏——一位著名的阿拉伯史专家估计，“伊斯兰教初期第一流的学者有数人，第二流的约 20 人，第三流的约 120 人”。这些学者所到之处，无不建立学校，招收学生。由各学校学成的人，便成为再传弟子，三传弟子，从此代代相传。学者对伊斯兰事业的价值，从一个侧面也可反映出来：欧默尔曾劝哈里发艾布·伯克尔不要让第一流学者阿穆士离开麦地那出征到叙利亚，艾布·伯克尔则认为像他这样自愿为教牺牲的人，不应加以阻止。欧默尔理直气壮地回答哈里发道：“为人类的需求，应该留下阿穆士，一个人就是睡在床榻上，也同样能为宗教牺牲的。”当欧默尔派当时另一位著名学者阿布杜拉·买斯欧德到伊拉克的库法去的时候，曾写信给库法的民众说：“我派阿布杜拉·买斯欧德为你们的导师与长官，我宁愿使自己受损失而使你们得以享受他的学问。”后来，这位学者便长久居住在库法，成为

[埃及] 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，商务印书馆，1982 年，第 155 页。

[埃及] 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，商务印书馆，1982 年，第 162 页。

一学派的领袖人物。

也许正是这样的历史境遇，使“学者的墨迹比殉教者的血迹更加高贵”在阿拉伯世界成为一种社会共识，一种感件经验的升华。由此催发了造就文明前进所需的全部社会精神要素：

“学者的墨迹”，墨迹既然是学者的，它就不会是文盲的涂鸦或老爷们的鬼画符，而是学习、探索的产物或沉思默想的记录，总之，是一种闪耀着理智光芒的人的灵性。

“殉教者的血迹”，血迹既然是殉教者的，它就不会是部落间复仇者的无谓牺牲，而是虔信者为信仰所付出的代价和祭品。这是一种宗教激情，体现了人的虔诚与忠勇，它是一种闪耀着趋善光芒的人类情性。当人们认为“学者的墨迹比虔信者的血迹更加高贵”时，也就是在理智与情感二者之中，作出了前者比后者重要的价值判断，将理智置于情感之上。对理智与情感关系的这一价值定位，对公元7世纪初，刚翻开新生活扉页的阿拉伯人，具有重要意义。因为理智的凸现，就是对理智的崇尚，而崇尚理智是社会进步、趋向文明的首要前提。

从穆罕默德“学者的墨迹比殉教者的血迹更加高贵”这一充满智慧的哲语中，所能引申出的教益是多方面的。无疑，学者和殉教者，都是真理的信仰者。但信仰与信仰并不都是一样的，人类生活中历来存在二种层次、不同水平的信仰。高水平的信仰基于对真理的理智的追求，它不是一种人云亦云、随大流的从众行为，也不是心血来潮的一时冲动，更不是如痴如狂的迷信，而是理智深思熟虑后的自觉行为。信仰者对其所信的事物，不但知其然，而且知其所以然。低水平的信仰，则是对真理的情感性崇拜，它虽是一种发自内心的热爱与崇敬，但因其浓郁的情感色彩而总不免带有盲目性。所以，当人们在意识深处将学者的墨迹看得比殉教者的血迹更重要、更高贵、更有价值时，其涵义之一，是在肯定学者们自觉探究和认识真理的举动，认为它比殉教者的壮烈行为更加可取。显然，这是在提倡以理智的自觉，去对待所信奉的真理。其次，学者和殉教者，他们都是真理的传播者，就对真理的传播而言，人与动物有天壤之别。人不是猴子，无法仅靠本能的遗传获得生存的本领。作为万物之灵，人的生存与发展不仅靠动物性的本能遗传，更靠专属于人的获得性遗传，即靠后天的学习来继承前辈已达到的文明成果。自古以来，人类知识与文明成果的接受与传播，有二种形式，一是口传，二是书传。口传，是以传授者和接受者面对面地直接交流为基本方式，这种方式不但会受时空的阻隔，或参与人数相对较少的局限，而且也会因传播者生老病死不可阻挡而中断。历史上那些无文字的文明之所以失传，主要是由口传的局限性所造成的。而书传，则不需要传播者与接受者的直接见面，它不但不受时空的阻隔与人数的局限，而且也不受传播者寿命与健康的限制。人，都能不同程度地受教育，不同程度地继承前人已有的知识财富。所以，自文字发明以来，书传就成了主要的人类文明传播方式。人用符号识别理解前人的东西，记下自己的东西，传播他人的东西，正是在这一意义上，卡西尔把人称之为符号的动物。学者的墨迹，作为知识和学问的文字记录，它对真理的传播，具有不可替代的优越性。所以，当人们在价值上把墨迹看得比血迹更高贵时，其涵义之二，就是肯定书籍的重要性，肯定运用书籍去记录与传播真理，比个人的言传身教更有效，更可取。显然，这里所倡导的，是对理智沉思的果实——书籍的珍视。在这一认识之下，学者，作为智者，作为书籍的撰写者、

智慧的创造者和传播者，自然会更加受到社会的尊重、褒扬。由此可见，透过“学者的墨迹比殉教者的血迹更加高贵”这个判断向阿拉伯人灌输的是崇尚理智，崇尚书籍，崇尚学者，崇尚探究知识和学问的行为这样一些观念。正是这些观念，为阿拉伯文明的成长壮大提供了源源不绝的巨大的精神动力。它们为阿拉伯人指明了立足社会、安身立命的价值取向，造成了接受教育、追求知识与学问的普遍社会心理基础。一个社会，当追求知识和学问被视为是最有价值的高尚行为时，人类智慧的生长就得着了最好的沃土。

诚然，在其他民族文化中，也有不少珍视知识与学问的民间风俗，诸如在我国民间，至今有不能将带字的纸当手纸以免变愚说。这类民间风俗，反映了对知识和文化尊重与敬畏的社会心理。而阿拉伯人思路的可贵之处在于，他们把高尚与虔诚行为的标准定位在对知识与学问的探究上。这一定位，使阿拉伯文化充满了一种令人钦佩的、生气勃勃的力量，它所引起的社会后果，是尊师敬贤，全民求知。如果我们将这一定位，与中国传统社会中的“民可使由之，不可使知之”的愚民政策相对照，与秦始皇的焚书坑儒相对照，与十年浩劫中所谓砸烂一切封资修文化的行径相对照，与当年称“知识分子为臭老九”、认为“学问越多越愚蠢”、“文化越多越反动”的情况相对照，其间的差别何啻霄壤。

7世纪初，阿拉伯人还处于蒙昧时期，几乎全是文盲。但是，仅过了100年左右，据史学家记载，在公元891年时，巴格达一地已有了100多家图书商。可见，能读写者，已不计其数。当巴格达被蒙古人摧毁时，全城已有36所公共图书馆。随着对书的珍重，藏书也成为时尚。10世纪时，一批阿拉伯王公的藏书总量，已可以与欧洲所有图书馆的藏书总和相匹敌。有的私人藏书，多达需400只骆驼才能运完。总之，从8~11世纪，除唐明皇时代的中国外，地球上已没有其他地方的人会像阿拉伯世界那样拥有如此众多的藏书。在以后的几个世纪，正是阿拉伯人保存和发展的希腊罗马文化的精神，再经过穆斯林统治的西班牙和意大利南部再度传入西方，促进了欧洲文艺复兴运动的发展。阿拉伯世界自身，也通过书籍以及与对方交往，学习和吸收了其他民族的精华形成了灿烂的阿拉伯文化。

第三章 群体生存的智慧

我同你们一样，是个凡人

《华盛顿邮报》资深记者托马斯·李普曼在谈到阿拉伯世界的清真寺时，有过这样一段观感：“按照习惯，进清真寺时先要脱鞋。在开罗和亚历山大的任何清真寺门外的鞋架上，可以看到清真寺起着使社会和经济平等的作用。在清真寺里，所有人在真主面前都是平等的。破旧的便鞋、军人靴子和抽亮的皮鞋并排放在一起，犹如它们的主人——在日常生活中被巨大的经济和社会鸿沟所隔开的人——作为一个会众在一起礼拜。”李普曼不愧为著名政论家，他从排列着的鞋子背后，看到了隐藏其中的社会意义，清真寺里有一个与外面不同的世界。阿拉伯人可以在这里找到在外面世界也许不属于他的尊严和社会平等。

清真寺里的世界，是一个彻底平等的大同世界。首先，成为这个世界一分子的资格不是由人授予的，而是通过自觉自愿的行为，即顺从安拉的行为而得到的。从词义上看，阿拉伯语伊斯兰的意思为顺从，即顺从真主的旨意。穆斯林是它的分词形式，意思为顺从者。它的词根与 Saleam（和平）这个词的词根是相同的。在这个世界中，一切有关信仰和行为的准则都是真主通过穆罕默德传播到世间的。人们根据真主的旨意制定法律，但伊斯兰教没有天主教那种“教会戒律”，因为它没有教会。从理论上讲，它是一种没有牧师、没有圣徒、没有僧侣集团或圣礼的宗教信仰。没有人介于信徒与真主之间。不过，有研究神学的人，有带领会众做礼拜的人，有布道的人，有解释《古兰经》的人，还有宗教法问题上向人们提供咨询的人。但在正统的伊斯兰教里，没有中央教义机构，没有相当于主教或红衣主教团的人，没有教皇。一句话，在人与真主之间没有中间人。因为没有圣礼，所以任何人都不需要特殊声望或等级来履行圣礼。这意味着没有神职人员，意味着所有穆斯林在真主安拉面前是平等的。每个穆斯林直接向真主忏悔，任何人都无权给予或不给予宽恕。正如任何人都无权同意或不同意信徒加入大家庭一样。入教不必通过什么圣礼仪式，它没有原罪说，所以没有洗刷原罪的洗礼仪式，自然也就没有逐出教会的事。伊斯兰教的经文说，只有罪人本人才对自己行为负责，他的祖先或后代都没有责任；人的灵魂没有什么遗传的污点需要清洗，因此毋须以此作为入教的条件。就是连穆罕默德也奉旨告诉全体教徒：他没有任何特殊地位，与真主没有任何特许的联系。在《古兰经》中有这样的话：“我不对你们说，我有真主的一切宝藏。我也不对你们说：‘我能知幽玄。’”（6：50）这就告诉人们，如果他——这位被视为最后的一位先知和近于至善的人——也不宣称与真主有特殊关系，显然就没有其他凡人可以自称与真主有特殊关系了。穆罕默德还将自己的人性同作为先知的作用明确区分开来。他说：“我同你们一样，是个凡人，在真主启示我的诸事上，你们必须服从我的教导。但是你们比我更懂得世俗事务，所以我在这方面的建议不具约束力。”这样，根据伊斯兰教的教义，世上无论何人，都不应受到崇拜。除了真主，谁也不能成为祈祷对象。所以，当1981年，教皇约翰-保罗二世访问巴基斯坦和印尼时，这两个国家的穆斯林简直有点不知所措，因为在伊斯兰教中没有与教皇职位相称的位子。虽然在穆罕默德去世后的70年里，曾有过一个世俗的权威作为穆斯林的首领，这就是哈里发，阿拉伯语为创世人穆罕默德的

继承者。但即使在其鼎盛时期，哈里发的职位也不能与教皇相比。因为哈里发的权力主要是在世俗事务而不是在教义方面，他们没有神授的权力。由于每个穆斯林只对真主安拉负责，所以，即使今天世界上存在的各种伊斯兰教的国际性宗教权威和神学团体在一夜之间消失了，伊斯兰世界也不会因此而大受影响。也许所有这一切事实，才构成了李普曼所看到的清真寺门外鞋架上的那一种排列和组合。

确实，清真寺里的人们，在安拉面前人人平等。这种平等，与基督教世界上帝面前人人平等的信念比较起来，对普通人来说，更为理想，从而也更具魅力。原因是显而易见的，一是它比基督教世界的平等更彻底，因为它不承认在个人与真主之间有任何中介，那就意味着否定了包括先知穆罕默德在内的宗教特权。它给了每一个普通穆斯林直接与真主心灵对话的权利，这样做，不仅杜绝了像基督教的教会与牧师这些神与人之间中间环节因具有特权而可能产生的种种弊端，而且，使每个穆斯林在信仰的道路上更有信心——在真主面前，从王公到平民，每个人的地位是平等的，权利是平等的，获得真主喜悦的机会也是平等的。所以，清真寺没有专为尊贵者留出的位置或座位。礼拜者按先后来到排成一行队伍，不分社会等级、财富和种族。这样，人们没有理由不以实际行动去争取真主的青睐。穆罕默德作为凡人，他的言行举止、品德修养能达到如此至善的程度，作为处于与穆罕默德同等地位的人们，就没有理由不加倍奋斗。二是它比基督教世界的平等给信徒更多自主。由于每个穆斯林是直接向真主忏悔，别人无权决定是否给予宽恕，所以，这种与真主的交流是在与外界深深的隔绝中进行的，它既保护了人们的隐私权，又给各种自我慰藉留下了广阔的余地。这种平等，给了每个穆斯林比基督教远为宽松的个人空间。三是它比基督教世界的平等更具前瞻性。基督教的平等，是以原罪面前人人平等为基础的，而基督徒的一生，就是不断赎罪以获拯救的一生。犹如一个负责人要不断还债一样。这种沉重的负罪感，使每个基督徒在自己的“生命的资产表”上实行着倒计时。而在穆斯林那里，人的灵魂没有什么遗传的污点需要清除，无论哪个穆斯林，如果他希望来世进乐园，只要归顺真主，接受《古兰经》，向真主祈祷，做老实人，说老实话，宽厚为怀，仁慈待人，生活简朴，不骄傲自大，不诽谤他人，捍卫自己的信仰，实践着真主期望他今世要做的事就行了。所有这一切，不是还债而是在向未来投资，具有与前者迥然不同的情绪感受。仅举上面的这三个方面，也许已能表明《古兰经》所塑造的世界其魅力所在了。也许，这也是青出于蓝而胜于蓝的必然结果。伊斯兰教是世界上几大宗教中最年轻的，尽管它是古老的阿拉伯宗教长期演变的结果，但它的概念性根源是犹太教和基督教。穆斯林认为他们的宗教继承并纠正了犹太教和基督教的传统。犹太教经典和耶稣的先知使命，《古兰经》里都以涉及的形式体现出来。《古兰经》中曾说，上帝就是阿拉伯人叫做安拉的这个上帝，曾经是喜爱犹太教徒和基督徒的，在圣经里向他们揭示了“他”的真理，但他们偏离了“他”给他们的启示，跌进了错误和腐败的渊藪。不管怎么说，阿拉伯人后来居上，在《古兰经》塑造的世界中享受完全的平等。当全阿拉伯乃至全世界的穆斯林不分种族，不分男女，不分富贵贫贱，不用说每天五次，那怕每天一次，居然面向地球上同一个目标跪拜，仅这事实本身就极其壮观地显示了这个世界的平等与一致。也许，人们正是从这里可以找到伊斯兰世界至今仍有虎虎生气的原由。是它的平等性及由平等带来的朴素性、实用性和适应性，使这个世界

独具魅力。因为对生活在现实生活中的人们来说，他必须每天面对二个残酷无情的事实：事实之一，人们生活在变化不定的环境之中，一些对他们的安全和利益具有重大意义的事件是无法预测的。人的全部冒险性活动，不管它经过如何精心的策划或巧妙的实施，都排除不了导致令人失望的结局的可能。而且，由于这样的活动常常有强烈的感情成份渗杂其中，因此令人失望的结局便会给人们的精神带来深刻的创伤。即使是在我们今天这样技术先进的社会中，命运女神仍然是变幻莫测和飘忽不定的，何况是对当时经常出入于沙漠以经商为生的多数阿拉伯人。事实之二，人们控制和影响自己生活的能力是极为有限的，许多时候，人们所期望的东西不可能全部得到。死亡、痛苦、强迫，这是在生活中经常发生的事。无论对谁，在一定的意义上说，在需要和环境发生冲突面前，人实际上是处于一种无能为力的状态之中。事实之三，是社会上有穷人又有富人，社会财富的分配是有天地般巨大差异的。贫富的存在意味着在人际关系方面支配和服从的存在，而且现实生活中的因果报应并不与人们的期望一致。“好人不长寿，坏人活到九十九”是社会中经常发生的现象。显然，不论是对个人的行动还是社会系统的持续运行，都要求人们对这个残酷的事实作出某种解决。在《古兰经》所创造的这个世界中，阿拉伯的穆斯林通过两条途径解决了这个难题。他们在安拉面前人人平等的信念中，创造了一个现实世界所没有的，在信仰世界中也远比基督教和佛教世界更为平等的新世界。现实中没有的平等在那里得到了完全的补偿。这种补偿的完全彻底使任何人在真主面前不比别人更特殊，那怕他家财万贯，或者权倾一方。就像他们的鞋子，平等地排列在清真寺门外的鞋架上一样，他们每个人在真主面前是处于同一个起点；同时，他们又通过实行“行善者进乐园”、“最先行善者最先进乐园”，这一对每个穆斯林来说具有“机会均等”性质的平等，使那些在现实生活中遭受的不幸与困苦，在这种更为宏大更为长远的目标面前显得似乎是合理的，人们以此使不幸和挫折获得了某种新意义。这样，生命就有了意义，它由于此时此地的一切作为与末日审判相适应而成为有意义的了。正如《古兰经》中说：“今世生活只是游戏和娱乐。”（57：20）显然，尘世利益和世俗权力都是虚幻的，那些在世上追求财富的人也许能得到财富，但那些弃绝世俗野心，讨安拉喜欢的人——即那些乐善好施、照顾孤老、生活俭朴、说话诚实的人也许能得到更大的财富，那就是进入乐园。不难想象，当一个人每日每次在向真主祈祷中受到上述二方面观念鼓舞的时候，会产生出怎样的精神状态？至少说来，它会具有这样的功能：借助于每日向真主的礼拜，《古兰经》所创造的世界可以发挥支撑、慰藉和调解的功能。阿拉伯人通过礼拜与未来发生联系并对此作出实际的反应。在无常的变化面前，阿拉伯人需要感情上的支撑；在遭受失望之际，他们则需要心灵上的慰藉；而当他们与社会的目标和规范发生异化时，他们则需要与社会相和谐。面对这些人类生活固有的内容，《古兰经》的世界在情感上对人们提供了重要的帮助。这种功能一旦得到发挥，它就会对现有价值观念和目标起一种支撑作用，增强人们的信心，并有助于把那种不满情绪缩小到最低限度。通过礼拜和礼拜形式，《古兰经》促成了一种超然的关系。这样，在人类生活状况的变化无常和种种不可能性以及历史的动荡变迁面前，它便可以为某种新的安全感和更牢固的一致性的形成提供感情基础。《古兰经》的思想变成了对人生意义问题以及“人类应追求什么”这些问题的现成的公认的答案。因此，《古兰经》所创造的世界通过安拉面前人人平等而

使其关于信仰和价值的观念更具权威意义。由此为阿拉伯人各种相互冲突而模糊的意见和观点提供了现成的参照点。这同样有助于阿拉伯社会的稳定和秩序。借助于礼拜和礼拜仪式，借助于《古兰经》，阿拉伯人使社会的规范和价值观念神圣化，维持了社会目标对个人意愿以及社会风纪对个人冲动的主导地位。由于社会不可能保证使人们在不发生任何异常和失误的情况下而达到自己的愿望，因此，人们就必然要求有某种方法来处理随之而来的属于他个人的那种罪恶感。《古兰经》的世界通过每日数次的礼拜，一是像“每日三省吾身”那样告诫人们防微杜渐，二是也为补赎这种罪感提供手段。借助礼拜这个手段，个人就会从他内疚自责的精神束缚中解脱出来，并重新融合到社会群体中去。诚然，在其他信仰世界中也存在这类手段与这类功能，但伊斯兰教解答问题的方式更为务实也更合情理。1976年，250名安卡拉的土耳其青年在回答一项问题调查时，一再重申伊斯兰教是所有已知宗教中“最近”、最“现代”的，因而也是最好的。他们还说，伊斯兰教“简单和容易”，并且实用，“伊斯兰非常现实，而且颇能适应日常生活”。

朋友和兄弟同等重要

人们生活在社会人群之中，难免要交朋友。阿拉伯人认为，一个人可以没有兄弟，却不可以没有朋友。一次，有人问智者：“朋友和兄弟，哪一个更为重要？”回答说：“兄弟和朋友同等重要。”在阿拉伯民间，有不少关于交朋结友的格言，诸如“好朋友是一笔巨大的财富”，“远亲比不上挚友”等等。阿拉伯人重朋友的传统，还可以从他们的一些生活细节中看出来。凡是与阿拉伯人做生意的商人都会发现，与他们做生意，彼此以朋友相称方见友好，往往是先认朋友，后做生意。只有好朋友，才有好生意。所以，在经济谈判的用语上，朋友、兄弟的词语常挂在嘴边，多不为过，更有趣的是，如果你去他们办公室或家中谈生意，如果主人有朋友来访，他会让你等着而先去接待朋友，等朋友走了，再继续与你谈生意。也有的时候，他们会擅自拉几个朋友来一起与你讨价还价。诸如此类的习俗都说明，阿拉伯人重朋友。

这种重朋友的习俗，可以追溯到古代阿拉伯人的生活条件和生活方式。飘游不定的游牧生活，不仅使他们不断相识新朋友，而已朋友是战胜旅途中天灾人祸、困难险阻必不可少的依靠。当时，豪侠行为是游牧部落衡量每个人道德的最高标准。“豪侠”一词，在阿拉伯语中的本义即为勇敢、好义与慷慨。具豪侠行为的人对待朋友，往往是宰牲待客，济困扶危，不惜倾家荡产。至今，在阿拉伯不少地方，还存有“款待过路旅客”的观念，有着“千里行程不携粮”的古风遗存。这种民风民俗还反映在那个时代的哲学之中，阿拉伯哲学家对“交往”有过精辟的论述。诸如在阿拉伯语中少数几本有系统的伦理学论著之《道德修养》中，哲学家米斯卡威赫就提出：“交往是善良生活必不可少的条件”，以及“人的友谊是美好生活的一种本质的补足”这类至理名言。因为他认为，鉴于人必须追求的结局是不胜枚举的，而他个人的能力有限，交往能使人在追求中相互帮助，在就每个人可在他人身上找到自己的补足或完美而言，交往又使人相互热爱。也许正是这源远流长的民

[英]G·H·詹森：《战斗的伊斯兰》，商务印书馆，1983年，第34页。

[美]马吉德·法赫里：《伊斯兰哲学史》，上海外语教育出版社，1992年，第207、209页。

风民俗以及深层思考，使阿拉伯人在交朋结友方面形成独具一格的思维方式和行事技巧：

其一，宁独身自洁，决不同坏人同流合污。有首阿拉伯诗中唱道：

啊！我决不同荒原上的野兽交谊，它既不忧念我，也不忧念自己，我也决不同坏人不分你我，独身自洁远胜过陷入浊泥。

阿拉伯人虽重朋友，但决不乱交朋友，在《卡布斯教诲录》中，卡布斯对如何择友向后代作了许多经验之谈：“千万不要同蠢人交友。昏庸无能的朋友比奸诈狡黠的敌人还不如。愚友因愚昧无知而干的坏事，其损失超过一百个凶恶的敌人的破坏。”把愚友的破坏性与最凶恶的敌人相提并论，正是阿拉伯人的洞见。确实，当人们面对凶恶的敌人时，整个身心会处于戒备状态，打的是有准备之仗，防患于未然；而愚友的愚昧无知，会使人防不胜防，而已因是“友”，即使捅了大漏子，也奈何不得。生活中这样的实例不少。这甚至使人联想到国内每年因渎职罪而损失的国有资产，甚至大大超过坏人明火执仗破坏数十数百倍的严酷事实！至于因不分青红皂白，“为朋友两肋插刀”的江湖义气而引发的刑事犯罪，也可归之于愚友的破坏性。所以，不与庸人愚友交朋友，从个人效应讲，可避免潜在危险，提高交友品位；从社会效应讲，不仅会减少社会的破坏性与不稳定因素，而且通过这种社会淘汰机制的作用，可在全社会培养一种积极上进的社会风气。这不啻是“近朱者赤，近墨者黑”择友原则的深化。

与不同愚人交友相对，卡布斯鼓励儿孙“应同学识渊博、品行高尚、时运亨通的人多多交往。以使你能因此也受到熏陶，也具备像他们那样的道德和学问”。

阿拉伯人认为，一个人是否值得交结，主要看两件事，其一便是“当朋友贫困拮据时，他能慷慨解囊相助，而且他的接济不受时间的局限。假若朋友谢世归西，他便担负其子女及亲友的生活，对他们施恩行善”。其二是“不论你富贵还是贫贱，都同你分享甘苦”。显然，这是把择友的标准，定位在“诚”字上。在阿拉伯人的心目中，真正的挚友，不仅在你顺利时是朋友，更在你困难时是朋友，不仅在你身前是朋友，而且在你身后亦是朋友，不仅在言语上能与你互相鼓励抚慰，更在你困难时能给予实际的帮助。阿拉伯人在长期经商实践中所形成的务实思维方式，在交朋友中同样映现出来。在阿拉伯民间故事中，有一则《汉志商人与埃及商人》的故事，至今流传甚广，它是阿拉伯式友谊的最好注释。汉志，即现在的希贾兹，在沙特阿拉伯境内。故事说，有位汉志商人想从埃及买回一批货物，他写信给他过去认识的一位埃及商人，请他代为采购一些埃及商品，运到汉志去。埃及商人马上置买了货物，但因初交，不摸底细，因而先运出一部分，作为试探。那位汉志商人信守诺言，付钱及时，终于赢得对方信任，在商务往来中，两人结为好友。有一年，埃及商人去麦加朝觐，终于来到汉志，获得了他朋友的热情接待。埃及商人在汉志住了一阵后，渐渐面容憔悴，人也消瘦起来，这使汉志商人大惑不解。一次，在他的关心询问之下，埃及商人吐露了真情。原来，他上街时，在一座楼房的窗口见到一位美丽的姑娘。此后，便害了严重的相思病。汉志商人知道后，决心帮助朋友。可是，事有凑巧，那位姑娘竟是自己的未婚妻。此时，汉志商人不露声色，他借故与姑娘解除了婚约，并让埃及

商人去求婚，成全了朋友。可是等新娘随着丈夫回到埃及后，她无意中说出了真相，加之不习惯异乡生活，很想回到家乡去。埃及商人虽然希望姑娘留在身边，但为了朋友，他毅然写了休书，使姑娘又回到了汉志，与那位原先的未婚夫终成眷属。这样，又过了好多年，战乱使这位汉志商人倾家荡产，落到了贫困无援的境地。他们决定再去埃及投奔朋友。起初，埃及商人并没认出面前这位穷困的汉志来客竟是自己昔日的朋友，他只是关心地向他打听昔日朋友的境况，汉志商人此时感动得泪流满面，道出了自己的真实身份。埃及商人知道他的朋友曾为他作出过重大牺牲，他了解事情原委后，毫不犹豫地：“我将举行隆重的欢迎会，为你洗尘，让你恢复昔日的尊严和地位。”结果，汉志商人在埃及商人的帮助支持下，又重振雄风。尤其令人钦佩的是，埃及商人拿出自己的一部分不动产折合成金钱，让汉志商人分享当初两人贸易往来中自己赢利的那部分财富。从此，两人的友谊成为流传民间的佳话。

透过这则在阿拉伯民间被视为友谊楷模的动人传说，可以发现其间所映现的阿拉伯人交朋结友的思维方式和行事方式的特点，归于一字，即“实”。即使那个“诚”，也是从“实”而来，以“实”检验的。所谓“实”，反映在心态上，是对朋友真心实意；反映在行动上，是能给朋友以真情实利（不是意，而是利）。同样，企望从交友中获得实利。也是交朋结友的主要动机之一。不唱高调，不说大话，从实实在在的友谊之中获得实实在在的裨益，是阿拉伯人的交友智慧。所以，阿拉伯人认为，“假如你做了有损于亲朋好友之事，理应受到责骂。人们说‘有两种人应当受到谴责，一种是损毁了朋友的利益；一种是不理解友善的行为。’”另有一些民谚，也反映了这种行事特点，诸如：“不要与不学无术的人结为朋友，你从他们那里得不到有益的帮助”，“不要同愚钝无知的人争论不休”，“不要同酗酒成性或心胸狭隘的人同席畅饮”，“不要同那些没有任何本领的人交朋友。他们既不配做你的朋友，也不配作你的敌人”，等等。

同好人以心相交，同坏人以口相交，同敌人以剑相交，是阿拉伯人交友智慧的第二个特点。在阿拉伯人的心目中，好人，是泛指道德高尚、品行端正、知识渊博、济世行善的人，所谓“好人用心交”，是指把他们视为良师益友，“同他们亲厚相待，甘苦与共。”而坏人，则是指那些或贪婪，或心怀恶意的人，所谓“坏人用口交”，是指同这类人不能深交，因为他同你的友谊，或是出于“贪财”，而不是“出于真心”，或是因为“他们阴暗邪祟，本性歹恶，你的情意不会印烙在他的心上”。但是，对坏人，并不是拒之门外，一刀两断，而是也同他们保持一定的友谊。因为在阿拉伯人看来，“并非任何情况都能有求于好人，有时也有求于坏人，但这要以不损伤好人为条件”。“要能在同坏人交往中提高威望，又能发展同好人的友谊。这样，两种友谊都能为你带来裨益”。面对敌人，阿拉伯人又是极端警惕、势不两立的。“在任何情况下都不要信赖敌人”，“同任何敌人都不要真诚相见，而只要做些表面文章”，“不要认为仅用良言善行就能感化敌人，假如敌人奉献给你蜜糖，你应把它看作鸩毒”。

应对强敌保持戒心，是阿拉伯人的普通共识。他们常说，“应当警惕两种人：一是强大的敌人；二是不忠的亲信”。据说有一次，有人问亚历山大：“你为什么能在这么短的时间内，征服了这么多国家呢？”这位大帝答道：“我向来把朋友的朋友也放在朋友之列，但却警惕认敌为友的朋友。他同敌人的友谊，可能超越了同你的友谊。”显然，阿拉伯人务实的传统，使他们

以少有的冷静，去区别对待社会生活中不同的人际关系。“同好人以心相交，同坏人以口相交，同敌人以剑相交”，所反映的，正是这种区别的智慧。这种区别之所以堪称智慧，是在于它的细分化。首先是，从心理距离上细分，用不同的心理距离，定位不同的关系，“用心”、“用口”、“用剑”，表明的还是从信赖、有限信任到全面戒备的心理距离变化趋势；其次，是从合作程度上细分，用不同合作水平，定位不同的关系，“用心”、“用口”、“用剑”，表明的正是从全面合作、有限合作到不合作的变化趋势；第三是从利弊得失上细分，“用心”、“用口”、“用剑”表明的正是从绝对获益、相对获益到负获益的变化趋势。

无疑，这种细分，成为处理不同人际关系的策略基础。其中值得一提的是关于与坏人有限合作的意识。如果白色表示朋友，黑色表示敌人，那么坏人则是介于黑、白之间的灰色。事实上，灰色是一个极复杂极多变的色调，既可作白色的装饰，也可作黑色的陪衬，所以，如何运用灰色，其间隐藏着极大的学问。“有时有求于坏人”，“在同坏人交往中提高威望”，“使与坏人交往给你带来裨益”，就是一种有限合作的意识，也是一种利用灰色的意识。所谓“有限合作”，实际指的是社会成员之间在某一方面、某种程度的合作。“有限合作”式的交往，是可以不记前嫌的，即使对方“一半是天使，一半是魔鬼”，也不妨同他共游“天堂”，只要不同他一起下“地狱”就是了。这种智益的思路和生活艺术，不是简单地以“物以类聚、人以群分”能简单概括的，而是从互补互利的单项，有限合作的角度来“分群”、“分类”，其务实的态度恰似“偷来梨蕊三分白，借得梅花一缕魂”。

在伊斯兰教的发展史上，“迁往叶特里卜”是著名的历史故事，那是指穆罕默德率领麦加的穆斯林迁徙叶特里卜城（即麦地那城）的事件。当时叶特里卜有迁士（即从麦加迁往该城的穆斯林）和辅士（即原来居住在该城的穆斯林），有属于原居住在该城的部族中的多神教徒，还有犹太人。如何处理这一复杂的宗教信仰关系，既使刚摆脱麦加城内犹太人和多神教徒们迫害的迁士们得到休养生息的处所，同时，也使刚形成的迁士和辅士即新老穆斯林的团结得到巩固呢？穆罕默德对当时居住在叶特里卜的犹太人就采用了“有限合作”的方针，即在坚实的信仰自由和结盟的基础上，通过和犹太人达成某种协议的手段，实现了叶特里卜城的统一。和犹太人制定的盟约中首先规定：“此约书乃先知穆罕默德特为古莱氏族和叶特里卜城之众信士、穆斯林及其随从者、共事者所订立。彼此对外皆属统一之整体。”正文中规定了尊重犹太人宗教信仰、承认犹太人财产的一些条款。先知对这一结果感到心满意足。从此，穆斯林能够安心从事他们的宗教活动了。由此使从麦加迁往叶特里卜城，成为伊斯兰发展史上的重要转折。不久，叶特里卜正式改名为麦地那，被尊为“先知之城”。伊斯兰教历元年，也是从迁到麦地那之后开始的。

阿拉伯人交友智慧的另一个值得提及的特点是“对朋友适度热情”。有阿拉伯警句说：“不论对待朋友或敌人，都要适可而止，这才是有理智的表现。”这使人想起我国古老的名言：“君子之交谈如水，小人之交粘如漆”，用现代社会学的理论来讲，这是保持一定的人际距离。阿拉伯人具有重朋友的习俗。但是，在阿拉伯民间故事里，却很难找到那种如胶似漆的友谊。也许这就如卡布斯教诲他的儿子那样：“虽然我有许多朋友，却并不期待从他们那里得到什么。我总把自己看作一个特殊的朋友，从这个角度处理同其他

朋友的关系。我虽信赖他人，但决不超过信赖自己。因此，哪怕你有一千个朋友，最可信赖的还应是你自己。”把自己看作一个特殊的朋友，——卡布斯在此交给了子孙们一个恰当处理人际关系的秘诀，即通过转换观察事物的视角，或曰转换角色地位，来把握朋友间关系的恰当距离。在《汉志商人与埃及商人》的故事里，两位商人虽为挚友，但彼此间的来往与婚姻的互让，仍是忠实遵照阿拉伯社会的习俗和礼仪，就是在最后汉志商人落难投奔到埃及商人处，埃及商人为了资助朋友摆脱困境，也并不是慷慨送批财物给朋友以完事，而是先为汉志朋友在当地举行了宴会，邀请当地的显贵人物和大商贾出席，以帮助朋友树立商业信誉，以后又以十分正当的理由，取得自己的继承人——孩子们的同意，分给汉志商人以一部分不动产——因为他曾是自己的合伙经营人，今日的财富有他的功劳在内，汉志商人以此为“本金”，从埃及购买一批货物回汉志，从而赚得比他以前十次经商还多的钱，回到了故乡，开始了后半生的幸福的生活。整个故事，娓娓道出，充满了分寸感和冷静的理智之美。在阿拉伯的文学作品中，这种对朋友适度热情的阿拉伯智慧，也得到了充分的表现。著名的阿拉伯诗人萨迪在他的诗中吟道：

你可以常到朋友家里去，但不要频繁得使他生厌，如果你能时常反省自己，才不致受到别人的非难。

另一位阿拉伯文坛的名人纪伯伦·哈利勒，也在他的散文中告诫人们：“当你与朋友别离的时候，不要忧伤；因为你觉得他最可爱之点，当他不在时愈见清晰，正如登山者在平原望山峰，也加倍地分明。”他还说道：“你们自然不能敬礼一客过于他客，因为过分关心于一客，必要失去两客的友爱与忠诚。”追根寻源，这种分寸感，还可追溯到《古兰经》的教诲。《古兰经》就曾告诫人们，要会见使者，不要在他“寝室后面喊叫”，要“忍耐”地等待，直到他出来会见（49 4-5），并不要随便到使者家中去吃饭，“当请你去的时候才进去；既吃之后就当告退，不要留恋闲话，因为那样会使先知感到为难”（33 53）。这也许可称之为阿拉伯最早的关于人际要保持适当距离的教导。

朋友的对立面是敌人。因此，与朋友相联系的，是如何警惕敌人。阿拉伯人虽然“对朋友亲如兄弟，与敌人势不两立”，但是，在处理朋友与敌人的关系上，他们又独具慧眼：“好朋友是一笔巨大的财富。”“应当利用一切机会结交朋友。使朋友的数量成倍地多于敌人。应使朋友尽量多，敌人尽量少。”“人们可以利用多交朋友的方法来弥补缺陷，发挥特长。”这是卡布斯对他儿子的教诲，也是一般阿拉伯人的观念。在现代人的视野中，朋友多称之为一个人的社会资源丰富，广泛的社会关系网络会使一个人获得比别人更为丰富、及时、准确的各种信息，和具有一般人所没有的办事通道，从而办成一般人不能办或难办成的事。不用说，在阿拉伯人的上述观念里，已隐含了这些意义。这与中国人“多栽花，少栽刺”，“多个朋友多条路”的思路是一致的。

但是，当有人把一千个朋友和一个敌人摆在你面前，请你在两种条件下作出选择，或者舍弃一千个朋友同时也避免一个敌人，或者有一千个朋友同时也多一个敌人，你该如何呢？按上面的逻辑，人们似乎应该选择后者，即多一千个朋友同时也多一个敌人。然而，卡布斯教育他的子孙作的选择正好相反，即“宁肯少交朋友一千，而不多树敌一个”。为何？“因为那一千个朋友对于护卫你也许会并不尽心尽力，而那一个敌人却不会放松对你的骚

扰。”

这就是阿拉伯人选择前者的理由。

这就是阿拉伯的智慧。

显然，阿拉伯人的思维不是定位在朋友与敌人的绝对的数量上，而是定位在朋友与敌人的相对的作用与功能上。这种选择，是以对事物的发展态势以及对人性的深刻洞见为基础的。乍看，一千对一，似乎不该为少一个敌人而少掉一千个朋友，但只要转换视角，从仇敌的凶恶性与顽固性以及实际生活中挚友之少，便可发现，这不啻是一种明智的选择。历史上阿拉伯血族复仇的传统以及豪侠行为的遗风，常使仇敌的骚扰变得顽固而持久。著名的四大哈里发，竟有三任逃不过被仇敌谋杀的命运，就是一个血的教训。与其有一千个并不是挚友的朋友，倒不如少一个将对你穷追不舍，置你于死地而后快的仇敌，这就是阿拉伯人的逻辑。阿拉伯思维的务实特色，在此又一次展现了风采。

也许正是上述逻辑，使阿拉伯人很重视防范敌人，由此引申出许多诸如此类的智慧来：“在你还没有准备就绪的时候，不要同敌人的矛盾激化。”“对于强敌，不要一开始就使矛盾激化；对于弱敌，不要轻视征战的艰难。”“应当尽力避开妒忌者，以免撩拨起他们的怒火，而对你行恶。”“尤其要警惕内部敌人，因为他们了解外部敌人不可能侦察到的秘密。由于他害怕你会加罪于他，无时不对你心怀叵测。”“应当在敌人的阴谋得逞之前，就把敌人击败。”在阿拉伯民间，甚至有这样一个故事流传：据说，在霍腊散地方有个著名的游侠，富有而性善，名字叫牟赫拉伯。一天，他在路上信步徜徉，不小心踩着一块甜瓜皮，脚下一滑，他摔倒了。此时，他立刻掏出刀子，把那块瓜皮切得粉碎。仆人问他：“少爷啊，像你这样有钱的堂堂侠士，拿瓜皮逞能，不觉得羞愧吗？”牟赫拉伯回答说：“摔倒我的甜瓜皮，我不拿它开刀，拿谁开刀？不论谁把我摔倒，我都把它视为仇敌，以刀还击。不要轻视敌人，哪怕他十分弱小。”对一块瓜皮尚且如此，那么对一个仇敌的态度，就可想而知了。“对于较小的敌人也不轻视，要把弱敌当强敌来斗。”这就是故事所要告诉我们的道理。在斗敌之前如此注意防敌，就是《孙子兵法》也未曾如此强调过。其一半原因自然与历史的教训有关。前伊斯兰时期古阿拉伯连绵不断的血族复仇与部落之争姑且不说，就是穆罕默德去世之后，穆斯林内部的纷争也足以提醒人们，防比斗更为重要；另一半原因，恐要归于由自古重视商业经营的阿拉伯人的富于实利算计的头脑了，用投入产出计算，防患于未然自然要比你死我活的厮杀拼斗经济得多，这种“宁少交朋友一千，而不多树敌一个”的方略，是非经济头脑决然想不出来的。阿拉伯的智慧，确是务实的。

不窥探他人隐私就是仁慈

伊斯兰有关人际关系的训谕，阿拉伯文的意义是“容忍、仁慈和宽恕”。在阿拉伯·伊斯兰文化中，关于如何处理人际关系，有许多公认的准则。诸如：避免说他人闲话和在背后讲他人不想让人讲的事，就是容忍和仁慈的一部分；不可以私自谈论他人的事，除非这样做会带给他人好处；不要耻笑他人，因为这样做会导致反抗和引发犯罪；要避免去评论他人信仰的真诚程度；不要说有关罪恶的行为和事情，除非这是在采取社会行动时所必需的；避免

谈论猥亵和带侮辱性的事情，或以宗教来开玩笑。这些准则，之所以被公认，因为其精神都源自于《古兰经》。世界上很难找到一部宗教经典，能像《古兰经》那样如此具体指导人们对人际关系的处理。

《古兰经》中说：“信道的人们啊！你们中的男子，不要互相嘲笑；被嘲笑者，或许胜于嘲笑者。你们中的女子，也不要互相嘲笑，被嘲笑者，或许胜于嘲笑者。”“你们不要互相诽谤，不要以诨名相称，信道后再以诨名相称，这称呼真恶劣！”“信道的人们啊！你们应当远离许多猜疑；有些猜疑，确是罪过。”“你们不要互相侦探，不要互相背毁，难道你们中有人喜欢吃他的已死的教胞的肉吗？”“他们的秘密谈话，大半是无益的；劝人施舍，或劝人行善、或劝人和解者（秘密的谈话）除外。（49 11—13，4 114）“真主不喜爱（任何人）宣扬恶事。”“信道的人们啊！如果一个恶人报告你们一个消息，你们应当弄清楚，以免你们无知地伤害他人，到头来悔恨自己的行为。”（49 6）

这些准则和劝诫，包含着四方面的基本内容，一是尊重他人隐私，二是尊重他人人格，三是宽恕他人的过失与缺点，四是善事多宣扬，恶事防扩散。而贯穿其中的基本精神，还是关于对人们隐私的尊重。这可以从穆罕默德另一句至理名言中得到明示。这位穆圣曾说：“不干涉与自己无关的事情，是一个穆斯林诚实的验证。”“穆斯林是那些为其他穆斯林的安全而尽其手、舌之力的人。”他还说：“谁为求真主的喜悦而作此事，我要赏赐谁重大的报酬。”（4 115）在此，把尊重和保护他人隐私视为对一个穆斯林仁慈和诚实的检验和证明，并赋予这种行为以宗教伦理的神圣意义，以至最后同真主安拉在末日审判时对人的善恶评价联系在一起，这是阿拉伯人处理人际关系的基本思路。

从人们的实践经验而言，隐私是人际关系中的一个十分敏感的因素。无论在古代还是在现代，每个人都有各种各样的不愿公开、不愿告诉他人、不愿被人知道的秘密。诸如个人嗜好、生理特征或缺陷、病情、日记、挫折和痛苦、过失与教训、私人友情、婚恋史、夫妻生活、子女血缘、财产收入、宗教信仰等。对这些个人私密，本人不愿讲，也忌讳别人打听、窥探。

现代心理学已告诉我们，人的秘密处于保密状态下，心理和情绪是平稳的，而一旦个人秘密被人发现，就会引起心理和情绪的躁动不安。有时即使别人没有发现，但怀疑他人已经发现了，心中也会忐忑不安，压力很大。轻者不高兴，对他人的窥探产生意见，严重者为了心理上的自卫和反击，往往爆发冲突，更有甚者，甚至会采取极端手段，对个人或他人进行攻击，引发不良后果。所以说，隐私往往牵动着人们最敏感的神经，排他性强，是处理人际关系中极为敏感的部分。如何对待隐私，也是能否维持团体内部团结的一个极为重要的环节。穆罕默德在《古兰经》中所传达的真主的启示，正是抓住了人际关系中这一最为敏感的环节，针对了人们最易犯的错误，在这些训谕中所表现出的对人们社会心理过程的洞见，对生活于一千多年前的古人来说，也堪称一绝。对于这些训谕，与其说这是指导个人处世的智慧不如说这是维护团体生存的智慧。它是与阿拉伯民族的生活环境与历史遭际联系在一起的。伊斯兰教在给阿拉伯人提供一种条理清晰和轮廓分明的世界观时，也几乎强制性地将他们引入古代世界的文明大道。

穆罕默德时代，阿拉伯半岛的自然地理环境，使它形成了数个截然不同的经济区域，社会发展也极不平衡。一个是位于西南部的也门农业区域。这

里气候温和，雨量充沛，土地肥沃，有比较发达的农业和手工业，也产生一些较为繁荣的城市，形成了滨海文明。另一个是西部希贾兹即汉志商业区域。它有一条商道贯穿半岛，沟通东西贸易。这条道上的城市十分繁荣。再有一个就是中部广大的牧区。这里仍停留于氏族社会阶段，各部落过着住帐篷、吃羊肉、喝羊奶、以羊毛遮体和离不开骆驼的原始生活，文化处于蒙昧状态。这三个不同的经济区域，由于罗马和波斯两大帝国的入侵，商道受阻，农业凋敝，而牧区又充满着争牧草、水源和为血亲复仇的战斗，从无宁日。那时，半岛的宗教情况亦十分复杂：罗马帝国输入了基督教，波斯帝国带进了拜火教，还有犹太人的犹太教。这些外来的宗教，有着各自的利益关系。而阿拉伯人自己的宗教则是形形色色的偶像崇拜，几乎每一个部落都奉一个偶像为神，在不同神的庇护下，人们各行其是。这些宗教是半岛内忧外患的祸根，也是全岛统一的绊脚石。此外，蒙昧时代阿拉伯民族的心理特点，也增加了问题的复杂性。那时“阿拉伯民族是神经质的民族，常常为了一点细小的事故而暴怒如雷，不可遏止。遇到个人的人格和部落的荣誉被损害时，立刻拔剑而起，牺牲生命也在所不惜。战争甚至已成为他们平常的习惯和日常的生活了”。穆罕默德成圣、伊斯兰教兴起时，所面临的就是这样一个人局面。

当伊斯兰教逐渐兴盛强大，统一了半岛之后，在众多的信徒中，就有了新老之别。在老的信徒中，又有原先住在麦加的“迁士”与住在麦地那的辅士之别。许多新穆斯林，是“圣战”之后战败方的居民，还有不少是来自叙利亚、伊拉克和埃及地区的“被护民”。这些“被护民”是文明古国的后裔，多半原是犹太教徒、萨比教徒，他们有高度文化，知识渊博，精通数学，擅长书写，又善于管理财务和田赋。当他们成为新穆斯林之后，伊斯兰大家庭内部的团结就成为严峻课题。许多人在接受新信仰的同时，又免不了带有原有信仰的残余。如何面对历史的和现实的情况，处理好这一堆涉及面甚广的错综复杂的人际关系，就成为对刚诞生的伊斯兰教能否在半岛站稳脚跟，求得生存和发展的严峻考验。沧海横流，方显出英雄本色，穆罕默德以其长期经商所获得的对民心世情的深入了解，运用安拉启示的上述智慧，顺利地解决了历史难题。不窥探他人隐私，远离相互嘲笑、侦探、猜疑和背毁，不干涉与己无关的事。这条条训诫，掷地有声，有力地克服和消除了各种各样的离心倾向以及可能引起不团结的消极因素。其中尤其是对仁慈和诚实的解释，具有与众不同的独特思路。

一般讲，人们常常把仁慈理解为同情关心弱者，仗义疏财，赈济贫民等经济行为。《古兰经》的教诲明确把不窥探他人隐私作为仁慈的表现，不但扩大了仁慈行为的外延，而且深化了它的内涵，即仁慈不仅是一种物质上的给予与援助，更是一种精神上的理解与宽容。这十分有利于在伊斯兰新老穆斯林之间及穆斯林与穆斯林之间形成一种向心力与凝聚力，把不干涉与己无关的事包括在诚实之内，也具有同样的魅力，它自然会极大程度地减少内部摩擦与无原则纠纷，从而也会大大减少社会离心力。这种智慧，就其实质说，是一种团体生存智慧，它不是侧重于维护个体的生存和发展，而是致力于团体的生存和发展，是一种对团体正常动作的经验性认识。正像人体需要借助一种体内干扰菌群来消除代谢废物而维持身体健康一样，一个人群共同体也需要此类物质来扫除群体在其生存发展中不断滋生出来的离心因素，从而而维

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》，商务印书馆，1982年。

护自身的存在。保罗·约翰逊曾经说过这样一句启发了美国总统尼克松的话：“历史的教训之一是，不能把任何文明看成是理所当然的。决不能认为它的永恒性是肯定无疑的。如果你处理不当，你犯了够多的错误，那么你不久总会遇到一个黑暗时期。”反言之，如果一个文明到今天都仍具勃勃生机，那么它必定具有处理得当的地方。阿拉伯—伊斯兰世界的现状正证实了约翰逊先生的判断。确实，《古兰经》给了穆斯林们维护内部团结的智慧。

也许有人会以为：“不干涉与己无关的事就是诚实”与中国人的那句“只扫自家门前雪，休管他人瓦上霜”是相通的。后者，早已被国人斥之为自私自利的象征而成“过街老鼠”，难道阿拉伯人“不干涉与己无关的事”就不是那种事不关己、高高挂起的利己主义了？这实在是一种曲解。在阿拉伯穆斯林那里，从纳天课到施济，讲的都是要关心他人疾苦，《古兰经》中讲到施舍的地方已有数十处。更为重要的是，伊斯兰教认为，一个人的品德如何，可以从他与邻居相处的关系中看到，以特别仁慈的态度去对待邻居和尽量地去给予他们帮助，是每个穆斯林所负的责任。据说，有一个人问穆罕默德：“主的差使，我怎样才能知道我在何时是做得好，而何时是做得不好呢？”穆罕默德答道：“当你的邻居说你做得好，你就是做得好，而当你听到他们说你做得不好，那你就是做得不好了。又说：“那个让他身旁的邻居挨饿，而自己却饱餐的人，并不是一个归信者；而一个人若由于其恶行而使其邻居受害，也不是一个归信者。这足以表明阿拉伯人的警语与中国人的那句民谚意思差了十万八千里，也足以表明“不干涉与己无关的事”即指纯粹他人的私事，也可以说，这与“隐私”是同义的。即便是对“各人自扫门前雪，休管他人瓦上霜”也应该反思一下，如果他人不需要你去管他“瓦上霜”，不需要你的同情与援助的时候，你硬要去“管”，以显示你非自私自利之辈，这是否又合适呢？怪不得在某些文化中，凡你欲帮助别人，你也首先要征得被帮助者的同意才行，否则，过于主动反而会被怀疑你是否小看了别人，或者另有他图，比如追求某种利益等。这是一种彻底尊重对方人格的习俗。较为可悲的是，也许国人在批判“自扫门前雪”的旧观念时，忽略了其中可能存在的某些合理因素而导致将这一批判推向了极端，对“多管闲事”的赞美甚至包括了侵犯人们隐私权的行为。在十年浩劫中，终于发生了随意监视、窃听、抄家、相互揭发等许多践踏隐私权（当然不仅仅是隐私权）的现象，以致由此引起的人际关系紧张，到现在还存余波。阿拉伯人在一千年前所具的团体生存智慧，也许能给我们这个古老的民族以新的启发。

第四章 巧创文明的智慧

一座清真寺，一座学校

阿拉伯人的文化起飞，是从公元7世纪左右开始的。在此之前的阿拉伯人，几乎全部是文盲，游牧地区尤其如此。当时沙漠中的居民，与外界联系很少，过着几乎是一种模式的生活：居民中盛行偶像崇拜，向偶像求雨，靠偶像之力战胜敌人，为偶像宰牲祭贡，室内供满偶像。族人如有斗争，便向偶像求签问卜，出门远行，必先抚摸偶像，求祈吉利；返回家园，进屋后也必先抚摸偶像，感谢平安归来。他们生活中充满着种种迷信荒诞之事。如遇久旱不雨，人们便跑到赛莱阿树、欧含尔树下，牵来耕牛，将树枝系之牛尾，再将火点燃，以闪光讨吉利。如有贵人死去，人们便捉住死者的骆驼，将其脖颈倒转，弃之于洞穴之中，不给饮食，直至饥渴而死。据说这样主人才会得到超度。他们还认为猫头鹰是从被杀害的人头里飞出来的。它在死者坟头鸣叫：“用人血饮我，我口渴呀！”直至有人为被害者复仇为止。蒙昧时代阿拉伯人诸如此类的传说多不胜数。穆罕默德所在的古莱氏族，是汉志地区商业活动中执牛耳者，较其他民族富有开化。即使如此，全氏族中能书写者仅17人。其他氏族的情况便更可想而知了。当时在麦地那城，谁既会射艺、游泳，又能书写，便会被人尊称为“全才”，即使这样，全城“全才”才5人左右。面对如此文化蛮荒，清真寺在文化拓殖事业中起了特殊的作用。

阿拉伯人称清真寺为“masjid”（麦斯吉德），意为“礼拜的场所”。世界上第一座清真寺是穆罕默德在麦地那城建造的。鉴于当时的形势，这座清真寺异常俭朴，实际上是一个存棚的庭院。用枣椰树作柱，树枝和泥作房顶，四周用土坯砌成的围墙围起来。庭院长52.5米，宽45米，一棵枣椰树的根部固定在地上，这就是讲台。后来又换成木制的有三级阶梯的小讲台。这座最早的清真寺虽然简陋，但却包括了满足宗教活动需要的三个基本要素：宽敞的庭院，遮风避雨的房顶和宣讲台。后来的几个世纪里，随着阿拉伯人统治地位的确立以及经济文化的发达，所造的清真寺越来越宏伟与精美。但这三项基本要素是始终不变的。

这三项要素也是教学活动所必须的物质条件。当然，其他宗教也有“礼拜场所”，基督教有教堂，佛教有庙宇、寺院。但在建筑形式和活动内容上明确地与教育联系在一起的，恐怕要数清真寺了。阿拉伯的清真寺从它建造的第一天起，就与教育结下了不解之缘。穆罕默德是最早提倡清真寺教育的人。他曾说过这样的话：“进入清真寺教学或接受教育的人，犹如为真主而战的勇士”。如果说清真寺的建筑形式已经和教学活动相匹配了的话，那么，穆圣的这一圣训，则为学校送来了学生与教师。埃及阿慕尔清真寺、巴士拉清真寺、库法清真寺、麦加和麦地那清真寺等等，都是那个时代的普通学校或高等学府。伊斯兰初期，穆圣把清真寺当作讲学的场所。倭马亚时代，清真寺也一直用来教授《古兰经》和圣训。到了阿拔斯时代，各种学术已经分科，所以学术讲座也就各具特色。有的专讲语法学，有时还有诗歌、文学等讲座。在雅古特的《文学家传说》中说文学家艾赫发什曾提到过他自己的一段经历：“我到巴格达时，看到基萨伊在清真寺里，便和他一起做了晨礼。祈祷完毕，他坐下讲学。我向他致意并问了他100个问题，他逐一解答，但都被我否定了。”《诗歌集》一书中，也提到艾布·欧拜德总是坐在巴士拉

清真寺里的一根柱子下讲学，而艾布·穆罕默德·叶齐迪和赫莱夫·艾哈麦尔则坐在另一边听讲。当时，清真寺是伊斯兰文化传播最重要的机构。一座清真寺，一座学校，清真寺成为各处穆斯林们的教育中心。与一般书院与私塾相比，清真寺教育有其他教育形式不能与之相比的某些特点：首先，官赋予教学活动以神圣性。穆罕默德把进入清真寺教学或接受教育的人，比喻为为真主而战的勇士。在此，无论是教还是学，已都不是一种纯粹个人的行为，而是像圣战一样，是一种为真主而献身的行动。这就赋予了教学活动一种崇高的目的与神圣的意义。

宗教社会学对“神圣”的研究表明，“神圣”至少具有非功利性、支撑性和鼓动性这样一些特征。当人们认为一件事具有神圣的意义之后，它就会与功利性无关。神圣事物的信仰者和崇拜者，会在神圣威力的感召和影响下，得到精神上的依托并坚强起来。它会使道德责任和伦理律令的钟声长鸣，时时撞击振荡着人们的意识，它会引发信仰者的强烈敬仰之情并使他们为之献身奋斗，这就是神圣的威力。它是非功利的，但具有自然、文化和人类福祉诸方面的多义性。所以，当阿拉伯人把教与学看作为具有神圣意义的活动之后，所产生的精神推力自然是很大的。中国传统社会望子成龙的家长们，往往用“学而优则仕”或者“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”一类东西劝学，其偏狭的功利性一目了然，学习成为个人猎取功名利禄乃至佳人美女的手段。其学习动机便不可同日而语。更为重要的是，在穆罕默德的圣训中，不但强调了学的神圣意义，而且还强调了教的神圣意义。他把二者都比喻为“为真主而战的勇士”。他所调动的不是一个积极性，而是二个积极性。教学活动的二个主体，都被赋予了神圣的使命。这是阿拉伯教育思想的智慧所在。后来形成的阿拉伯教育的一个最大特点办学民间化，与此极有关系。当时阿拉伯帝国内清真寺林立。9世纪时，仅巴格达一地清真寺就多达万座以上。其中很多清真寺后来发展成为重要的文化教育中心。著名的学者、文人纷纷在清真寺内设座讲学，传授各科知识，吸引了大批学子。清真寺教学的基本形式是“学习圈”，即教师坐在讲台上，或坐在座垫上，学生在其面前围坐成半圆形，学生的座次依资历或学识排列。为鼓励和便于进行学术交流，“学习圈”还专门为外地来访的学者设有专座。“学习圈”的多少，视各清真寺的知名度及讲学的学者多少而定。少则几个，多则数十个不等。通过清真寺教育，大多数人学会了读书写字，背记一些简短的经文。一些有才学有进取心的学生，则以治学为目的，从一个“学习圈”转到另一个“学习圈”，甚至从一个地区转到另一个地区。听遍各知名学者的讲课，直至完成学业、自己设座讲学为止。

清真寺教育所具的神圣意义还使这种教育普及的速度很快。因为对教与学神圣性的认识使人们不需要外在的法令去逼迫他们必须学习，就像当代一些国家和民族在推行现代化过程中所做的那样。人们内心对“神圣”的敬畏使他们把学习看作是一种内心的戒命与道德律令，由此所产生的力量是行政法令所望尘莫及的。阿拉伯儿童从会说话时起就立刻接受教育，而且最初的教育来自最高的圣典《古兰经》，到六岁时，所有的男孩（除有钱人的子女由家庭教师教育外）都进小学学习。学校通常是在清真寺内，一般不要学费，即使收也极少。一般教师对每个学生每周只收二分钱，其他钱由慈善家捐助。课程很简单，认识起码的《古兰经》文，以及《古兰经》本身所涉及的神学历史、教义和教规。孩子们每天都要熟读一段《古兰经》并高声背诵，每个

孩子都规定以熟记《古兰经》为目标。能做到这一点的要公开庆祝。同时学会书写、射击和游泳的，就称为“全才”。到了中学就开始传授知识。由学识渊博的教师们讲解《古兰经》、神学教规以及穆罕默德的言行。书写和算术都是在接受较高教育时学的。因为阿拉伯文被认为是所有文字中最接近完善的，而正确书写与运用这种文字，是有教养的人的主要标志。到了赞吉布王朝的努尔丁（1174年卒）时代，在清真寺内还建起了“麦德莱赛”式的学校。这些学校已具现代学校的雏形。它虽然建在清真寺内，但却依照阿拉伯世界的第一所大学——尼采米亚宗教大学的规章办事，并为学生提供食宿。为了适应这种清真寺教育，阿拉伯阿尤布王朝的缔造者、抗击十字军东侵的著名统帅萨拉丁（1138~1193），还专门对清真寺的建筑形式加以改进。同时，还对教学内容和教学方法进行了改革。学校除了讲授《古兰经》注释、圣训、伊斯兰教法、语言、文学等课程外，还开设哲学、逻辑学、天文学和数学等课程。清真寺教育为每个愿意接受教育者敞开了大门。许多家境贫寒、出身社会下层的青年由此获得了受教育的机会，以致终成著名学者。例如陶瓷工出身的著名诗人艾布·阿塔西亚，当过清真寺送水杂役的著名文学家艾布·台玛木，作过漂布工人的著名大法官艾布·优素福以及卖过大饼的阿拉伯文化的杰出代表查希兹，曾都是这种清真寺教育的受惠者。

清真寺教育所以能如此盛行起来，除了宗教的原因之外，我们也不能忽视一个世俗的原因，即当时的教育，尚未分阶段进行，帝国对教育采取自由化政策。国家不花分文，除了哈里发、王公大臣及富贾大户，给有关的人文学者以赠予外，没有专门的教育经费。反过来，国家也无权干预教育大纲的制定，无权监督教师的工作。除非有人被控为不虔诚、叛教，国家才加以干涉。学员和教员，各尽其职，费用自理。有的教师为施舍、行善而施教。教宗教学科的教师大都这样。如圣训学家兼法学家伊卜拉欣·哈尔比说过：“我生平只有一次教授知识时，收取了学费。那次我遇见一个卖菜的小贩，买了一个吉拉特的菜，但我差一菲勒斯。于是，小贩问了我一个问题，我回答了。由此，他抵了那一菲勒斯。”当然，教师也许除义务教学外，另有谋财之路。如艾布·哈尼法原是一个布商，同时又在清真寺里教书。至于教学大纲，则因学生学习目的的不同而有差异。清真寺的学者，更是各行其是。意见派的法学家多用演绎和推理法，即使对于莫须有之事，也给以假设，加以分析。圣训派人，则反其道而行之。各种学术讲座，一般在大清真寺开设，学员可以自己选择某位学者，学完后可以改学其他学科或另求老师。当时，对完成学业者的考试方式也很为有趣，所谓考试，就是听听考生周围的学者和学生们的意见。谁觉得自己能设座讲学，就设座讲学，但要受到学者的质问并要进行答辩。这就保证了学者不会是些不学无术之徒。从许多学者的传记中，可以发现他们均先上私塾，然后根据自己的爱好去听清真寺内的讲座，许多人兼收并蓄，各科都学，最后终于“修成正果”。尽管当时还有并不正规的书院和小学等教育形式，哈里发、王公大臣和富人，还多为自己的儿女聘请家庭教师，但清真寺教育，乃是最主要的教育形式。它不仅为教、学双方提供了最初的动机和动力，而且以虔信者所具有的仁慈和宽容给予了求学者以学术自由，使这块圣地像沙漠中的绿洲一样，成为滋养阿拉伯文化的沃土。书院就与此不同了。书院经常对学生实行体罚和禁闭。《诗歌集》中甚至有一段书院的学生挨打的有趣描写：

我见一个人，有意不理人，
端坐讲台上，学生坐周围，
斜眼看见我，装着寻别人。
原来在书院，老师叫哈夫苏。
老师叫声打，打我的哈比毕。
自从进书院，天天逃学去。
衣服解开了，外套扔一边。
众人举起鞭，幸好没用棍。
宝贝求师傅，再也不逃学。
我说算了吧，他会做个好学生。

从这个描述中，人们便可对比出清真寺教育的合情理了。在《古兰经》的灵光下，使各种学问顺乎自然地成长，乃是清真寺教育的特色。

纵观之，清真寺教育的意义远不止普及教育，更重要的是，它在“宣传正道、提倡学问”的圣训指导下，对阿拉伯民族之魂的重塑。伊斯兰之前的阿拉伯人，游牧人占大多数，艰苦的游牧生活条件既使他们坚强勇猛，吃苦耐劳，又使他们有着种种陋习。随着伊斯兰教的传播而兴起的清真寺教育，改变了阿拉伯人对于事物及道德价值的看法。通过学习教律与礼仪，通过对作为生命指南的《古兰经》的研习，阿拉伯人完全改变了他们原来的生活基础和生活方式。原来被信仰多神教的阿拉伯人奉为道德“最高典型”的那些诸如匹夫之勇、过分慷慨、血族复仇以及无节制的豪侠等行为，就被清真寺教育所提倡的行为所代替。它要求人们敬奉安拉，顺服主命，遵守教律，忍耐，放弃个人和宗族的利益，服从宗教利益，乐天知足，不矜夸、不聚饮、不骄傲等等。总之，《古兰经》所倡导的善功，为阿拉伯人树立了最高的道德典型。这一切都是在清真寺教育中完成的。这种教育的神圣意义使它比任何课堂教育更能渗入人的心田，改变人的灵魂。也比任何课堂教育更具有持久性，它渗透于人的一生的每一阶段、每个空间、每一生活细节之中，甚至于改变了许多阿拉伯人的言谈举止与音容笑貌。发展社会学的理论告诉我们，一个民族要从后进迈向先进，最重要的也是最困难的莫过于精神气质的改变。利用清真寺教育，阿拉伯人终于达到了目的。其影响越过高山大洋，传向世界各方。中国伊斯兰教的经堂教育，就源于它的影响。

用与书本等重的黄金作稿酬

阿拉伯智慧的形成是一个复杂的文化交融、整合、积淀的过程。其间叙利亚人、阿拉伯人、波斯人、土耳其人、柏柏尔人等等，都曾起过积极的作用。其中阿拉伯的成分占压倒的优势，因此自然可简便地称之为阿拉伯的智慧。而阿拉伯人，在公元7世纪时，其在文化科学方面还处在十分落后的境地，文盲遍地，用文字记载的典籍也很少，当时主要的文化成就仅是那些口头留传下来的诗歌和文学性的传说，这些东西既原始又零星。可到公元850年左右，仅过了100多年，大多数的希腊古籍，如数学、医学和哲学都被译成了阿拉伯文。自公元750年到900年的近200年间，阿拉伯的穆斯林成为希腊古典学术思想的继承人。这种智力进步的实现和维持，完全得益于阿拉伯人的一种民族心态——即对古代学问的文明嗜好以及对被征服地区人民的

风俗习惯和文化知识采取“拿来主义”的智力引进的策略。

阿拉伯人本来住在无垠的沙漠里，映入眼帘的，无非是如火如荼的骄阳，闪烁的群星，悠悠的明月，狂舞的风沙。如此的生存环境铸成了阿拉伯人豪爽而粗犷，质朴而简单的行事处世方式。当阿拉伯人统治波斯后，特别是阿拔斯王朝前期（公元750~844年），开始从半岛大量移民到波斯。走出大漠的阿拉伯人，立即被异民族的先进灿烂的文化所吸引所折服。加之自8世纪中叶阿拔斯王朝建立之后，阿拉伯人的军事扩张基本停止，帝国的局势日渐安定。此时，为了“坐江山”的需要，阿拔斯王朝的统治阶级也迫切希望吸取先进文化，希望把波斯、印度、希腊、罗马……的古代学术遗产，译为阿拉伯语，以满足帝国各方面的需要。历时百年的翻译运动就此逐成声势。翻译科学和哲学著作的过程从曼苏尔统治时开始，到曼苏尔的曾孙麦蒙时代达到高潮。在这位第七代哈里发麦蒙的提倡、鼓励和支持之下，穆斯林学者，以及阿拔斯王朝统治下的非穆斯林学者竞相前往君士坦丁堡、塞浦路斯等地，搜集古籍。麦蒙本人与拜占庭皇帝之间，亦有密切的联系。麦蒙曾写信给拜占庭皇帝，要求允许巴格达派代表团到君士坦丁堡去搜求古籍，并请求协助。麦蒙的要求得到允许后，他派遣了哈查吉·本·玛它尔和伊本·巴图力格前往那里。与此同时，麦蒙在巴格达建立了一座综合性的学术机构，称之为“智慧宫”。智慧宫中的图书馆、研究院和翻译馆，是继被焚毁了的“亚力山大图书馆”之后最大的学术场所。从君士坦丁堡和塞浦路斯搜求到的古籍，都被运到巴格达，收藏在智慧宫中。于是，那时的巴格达就成为汇集古典文化遗产的汪洋大海。据说当时的大学者约翰·本·马西卫也到过君士坦丁堡。麦蒙还命沙克尔的三个儿子：穆罕默德、艾哈迈德和侯赛因等将希腊古典名著翻译为阿拉伯文。接着，麦蒙又派出以大翻译家侯奈因率领的另一代表团到君士坦丁堡求书，此行带回大批稀世珍本，到手后便立即着手翻译。

这一智力的引进过程得到麦蒙的全力支持。麦蒙在哈里发职务的光圈上增加了意义深远的智力奉献这种极为稀有的特征。据说，有件事情曾促使麦蒙这样做：据伊本·奈丁在《目录大全》中记载，亚里士多德曾假托一个“身份值赫”的须发皆白的老人形象出现在他面前，容光焕发，和蔼可亲，走到麦蒙床沿坐下。麦蒙肃然起敬地问道：“你是何人？”那人答，“我是亚里士多德。”俩人随之进行了一场关于神的性质的对话。这次短暂的会晤增加了麦蒙对希腊哲学和科学的兴趣。虽然，这可能是附会之说，但“日有所思，夜有所梦”，麦蒙迷恋希腊哲学，熟读亚里士多德的书，对亚里士多德产生的崇敬之心，在梦中有所反映，这也是顺理成章的。令史学家及后人感叹不已的是，哈里发麦蒙给予他的首席翻译大师侯奈因、本·易司哈格翻译的报酬，是与译出书本同等重量的黄金。这酬金之昂贵到后来几乎使国库都无力支付。侯奈因并不是穆斯林而是基督教徒，但他精通希腊语、波斯语、古叙利亚语，尤其擅长将希腊语译为古叙利亚语和阿拉伯语。重酬之下，侯奈因不负厚望。由于他的翻译，古希腊名医伽林及伽林学派的39篇论文部被译成阿拉伯文，使伽林的一些重要著作得以流传下来。不仅如此，他还译了亚里士多德的《范畴论》、《物理学》，柏拉图的《共和国》、《提摩斯》和《法律篇》，希腊名医希波克拉底的《格言》，狄奥赖德的《药材》，托勒密的《四重》，甚至包括希腊文的《圣经·旧约全书》。与此同时，侯奈因以极其严谨、认真的态度，用充满智慧和想象力的思维，创造出了一批新的阿拉伯语汇，并将那些找不到对应词的外来语阿拉伯化，从而把阿拉伯语从一般

宗教用语和日常用语，变成学术和教育的语言。仅这一变化，对阿拉伯科学文化发展的影响，就难以估量。所有的这些成就，人们不能不承认是哈里发麦蒙的智力引进政策——“用与书本等重的黄金作稿酬”所产生的效应。显然，对哈里发麦蒙，以现代眼光看，至少有三方面是出类拔萃的，一是其对知识和智慧价值的见识。用与书本等重的黄金支付翻译的稿酬，表明他对知识价值极其尊重：知识像黄金一样贵重，知识就是黄金。当然，在麦蒙的时代，用黄金支付稿酬并不罕见，罕见的是他支付的是与书本等重的黄金。尽管那时阿拉伯人已从中国学会了造纸术，但一本柏拉图的《共和国》在今天的造纸水平下至少也有一公斤重。用一公斤的黄金支付一本书译稿的稿酬，那每页纸的含金量该值多少？这闪闪金光映现出的是以麦蒙为代表的先进阿拉伯人对外邦先进文化的渴慕以及对像侯奈因这样杰出人才的敬重。知识在他们眼中的价值是既胜于物质财富，又超越了宗教差别。因为侯奈因并不是穆斯林，而是基督教中一个派别聂斯脱利派即景教的教徒。当时麦蒙气度恢宏，广求各方人才，不问宗教信仰，也不管什么民族，只要有真才实学，都被罗致到巴格达。二是其对知识生产特点的见识。知识生产不同于物质生产，一般说来，只有在物质生活满足了人们基本的生存需要之后，人们才有余暇从事知识与学问的研究。麦蒙给侯奈因的劳动如此优厚的报酬，就是让侯奈因能安下心来潜心学问。在那个时代，哈里发的重赏，既使翻译家的生活优裕安适，又提高了他的威望与社会地位，结果，侯奈因不仅自己译作甚丰而且还指导别人翻译了大批希腊典籍，还不辞辛劳，到伊拉克、沙姆、埃及和罗马等地收集图书珍本，在一批受到与侯奈因同样优厚待遇的文人学者的共同努力下，中世纪的智慧宫，终于成为汇集世界古典文化遗产的宝库。从哈里发麦蒙的做法可以想见，精明的阿拉伯人是断然不会赞成“既要马儿跑又要马儿不吃草”的短视的庸见的。事实上，阿拔斯王朝从开国元勋起，都程度不同地对知识生产取重酬厚偿政策。麦蒙的前辈，名垂史册的伟人哈里发曼苏尔和哈伦·拉希德，都以此闻名。麦蒙的做法自然是“青出于蓝而胜于蓝”。他为知识生产者创造的社会环境，终于使他在位时的巴格达成为阿拉伯世界学术文化的中心。各地穆斯林学者互相访问、互相学习、互相答辩、互相交流，蔚然成风，展现了一派百家争鸣、百花齐放的繁荣景象。三是其对利用外域知识的见识。阿拔斯王朝时期，阿拉伯帝国幅员辽阔，帝国内多宗族、多宗教的多元的社会生活急需综合治理。整个帝国的财政收入需要精细的计算，庞大的国家机器的有效运转也必须建立在科学管理的基础上。这一切对刚从游牧生活向文明城市生活过渡的阿拉伯人来说，是颇为生疏的。尤其随着帝国的建立，阿拉伯人接触到了叙利亚文化、希腊罗马文化、波斯文化和印度文化，本民族与先进民族在文化发展上的鲜明差距也强烈震撼着阿拉伯人。高明的阿拉伯人对此断然采取了“智力引进”的明智之举。翻译外国典籍，就是其第一步。在倭马亚王朝时代，阿拉伯人已开始重视把外国学术著作译成阿拉伯文的工作了。哈里发麦蒙对译稿的优厚报酬自然大大推动了翻译工作的进程，而译成阿拉伯文的希腊文化典籍，被阿拉伯人拿来学习、掌握利用之后，一下子缩短了其与先进民族的差距。经过百年翻译运动，到阿拔斯王朝后期，仅短短的几百年，阿拉伯的学术文化就已基本成熟。阿拉伯已经有了很丰富的大辞典，文章修辞已创造出优美的风格，哲学产生了新的体系，涌现了不少著名的哲学家。同时，还产生了伊本·奈丁的阿拉伯文学史《书目》。这本文史辞典式的著作，为阿拉伯学术创造了一个

新时代。百科全书及专科字典也已问世，各种学科如宗教学（经注学、圣训学、教义学、教学法），人文科学（语言、历史、地理、哲学），自然科学（医学、化学、数学、天文学、动物学、植物学）都日益繁荣。

这些由智力引进策略所结出的硕果，使阿拉伯人超越了他们的部落存在的狭窄区域，而且几乎强制性地将他们推入当时的文明阶段，外邦异族的一件件令人眼花缭乱的科学和文化珍品大大开启了阿拉伯人的心智，使其智力的发展打破了一般自然进程而跃迁到较高的发展阶段。以艾哈迈德·爱敏的观点，由于各民族生活在不同的自然环境里，“自然环境”也许会加速或延缓一个民族的智力生活的发展。但无论如何，各民族思想发展的趋向只有一个。不同的环境也许会给各民族的智力生活染上一些特殊的色彩，但底色是一样的。各民族智力发展的过程，如同人的一生一样，要经历童年、少年、青年、中年和老年这几个阶段，正如每个人的肤色、习俗、气质和品德各异，但每个人都必经这几个阶段。德雷珀在《欧洲智力发展史》中，把各民族的智力发展分成五个时期：

- 一、轻信和迷信时期；
- 二、怀疑和探索时期；
- 三、信仰时期；
- 四、理智时期；
- 五、衰老时期。

这五个时期依次衔接。蒙昧时代的阿拉伯人显然处于轻信、迷信的时期。伊斯兰教产生前不久，许多人已进入了怀疑和探索的时期，而到了阿拔斯王朝的麦蒙时代，人们看到了另一番景象，由于上述种种翻译成果以及辞典的问世，人们开始用理智和逻辑来传播自己的宗教。学者们解释问题时，都使用理性分析和逻辑语言。《古兰经》注、圣训注以及法律的制定都受到了这种思维的影响。宗教学如此，自然科学更如此。如医学、数学和天文学完全依靠实验，依靠分析和逻辑上的论证。这种种表现都证明了在麦蒙时代阿拉伯人智力的上升。

想象力和表达力的上升表现在文学上。如伊斯兰以前阿拉伯人歌咏两个情人的诗，有这样的句子：

共乘驼轿，情语绵绵；
驼鞍有情，左右款摆。

在阿拔斯时代，情诗的意境则大不相同了：

小眠之后，黑夜将我俩聚在一起，
一颗心紧贴着另一颗心，
我俩共度春宵。
如将杯酒浇注我俩紧贴的心间，
也不会漏下一滴到地上。

……

抽象思维能力的上升不仅表现在数学上——阿拉伯人引进了印度数字，并将其传入西方，尤其是对“零”的认识，使数字的概括能力大为提高——

而且还表现在其他学科上。许多法学家在引证一节《古兰经》或一段圣训时，既要看其转述或引证的正确性，又运用逻辑推理支持自己的论点，驳斥论敌的责难。阿拔斯时代的语法学也如此。当时，为了弄清楚一个问题，既听游牧人的传述，又依靠思维的论证。

诚然，这一由智力引进所引发的民族智力水平的跃迁，一开始并没有预见到如此深刻的结果，而只是从极为实际的目的出发的。曼苏尔患有胃病，所以他就特别注重医学的发展以及医学书籍的翻译，而麦蒙迷恋古希腊哲学，从而对每一本新的哲学译著都先睹为快，由此有意无意地推进了哲学著作的翻译工作。除此之外，苏格拉底、梭伦、赫尔马斯、毕达哥拉斯以及类似名人所作的道德格言集，也是最早被译成阿拉伯语的文选之列。因为这种伦理学的和宗教的作品，部分作为社会精品的内容，部分作为道德教诲的素材而受到哈里发们以及权势显赫的贵族们的青睐。但所有这一切所组成的合力，却造成了声势浩大的“百年翻译运动”的动源。

人类社会一切知识和成就的发生，都要以智力与体力为基础。这就好比人们吃苹果，知苹果可以吃，就是智力，尔后举手抓住苹果而吃之，要靠体力。二者结合在一起”才能把苹果吃掉。如果知道苹果可吃，而不能举手摘它，是有智力而无体力；如果能举手去摘苹果，但不知苹果可吃，是有体力而无智力，这两者缺一，都不能吃到苹果。如是，对于一个正常人来说，他有没有苹果可吃的智力，就成为他能否吃到苹果的先决条件，而苹果的美味和营养，又是人们健康生存的佳美滋补。对于游牧出身的阿拉伯人来说，强健的体魄已是他们已具有的东西。当他们从沙漠走向城市，成为阿拉伯半岛的统治者时，无论从统治者个人还是从整个民族而言，如果不发展智力，那么就不可能获得人类文明的金苹果，而没有人类文明的金苹果，阿拉伯人也难以成为帝国真正的统治者。这是一种基于生存意识的求知渴望。

经过持续二百年的翻译运动，阿拉伯人借助于其他民族关于“苹果”的知识，终于得到了人类文明的金苹果。他们从对希腊典籍的翻译中学会了逻辑学，给阿拉伯学术打上了逻辑学的烙印。在亚里士多德逻辑学中占有重要地位的类推法，被广泛运用于教法研究、语法研究、哲学研究之中。由于受希腊哲学的影响，阿拉伯—伊斯兰帝国涌现出一批百科全书型的哲学家，形成了阿拉伯亚里士多德学派，为促进中世纪哲学和科学的发展，作出了重要贡献。他们从波斯典籍的翻译中，学会了统治方式；他们仿效波斯萨珊王国的管理体制，设立大臣、宰相职位，建立起一套有效的统治体制，使庞大的帝国机器能有效运转；他们从印度典籍的翻译中，学到了数学与数字的知识，还在印度数学的基础上，发明了“代数学”，他们在这方面的成就使人们至今把印度数字称为“阿拉伯数字”。在充满生存竞争的世界里，阿拉伯人终于以“用与书本等重的黄金作稿酬”式的慷慨为代价，成为当时文明世界的强者。勒本在所著《阿拉伯文化》一书中写道：“直到15世纪，欧洲学者没有一个不受阿拉伯学术影响的。”“他们或师承阿拉伯人，或翻译阿拉伯文典籍。阿拉伯人的著作，特别是科学著作，被欧洲各大学广泛采用，达500年之久。”

求学问是男女穆斯林的天职

一般说来，在世俗的眼光中，没有比皇冠和帝位更为高贵了。时下，皇冠成为商界喜用的标牌，无论是皇冠牌轿车、皇冠牌香水，还是皇冠大酒店，

似乎什么商品只要与“皇”字“帝”字搭上边，就会使之身价倍增，令人刮目相看了。这种广告策略，也足以折射出皇冠与帝位在世俗社会中的地位了。但是，在阿拉伯的历史上，却有一位人物，宁愿放弃王位而追求学问，他就是阿拉伯倭马亚王朝哈里发一世的儿子哈里德。

哈里德从小爱求学问，长大后不愿继承哈里发的大位，而志愿从事化学和医学的研究，著书立说，不同政治，埋头学习，前后长达近30年。他用阿拉伯语写的一部有关星相学的著作，至今还有一本手抄本收藏在伊斯但布尔的博物馆里。哈里德对学问的这般执著，令人叹服。在近代史上，放弃王位另有他图的有英王室的爱德华二世（温莎公爵），他不爱江山爱美人，为了与自己钟爱的女人结为连理而断然退位。他的举动虽然也惊世骇俗，着实让天下轰动了一阵，但是与哈里德的行为比较起来，似乎总有点逊色。令人叹为观止的是，在倭马亚王朝中，哈里德只是其中典型一例。当时阿拉伯知识分子，包括一些上层人士，献身于学术文化研究的比比皆是。因为自伊斯兰教形成之后，在阿拉伯人心中就树起了一个信念：“求学问是男女穆斯林的天职。”

把求学问视为天职，最早出自伊斯兰世界的先知穆罕默德之口。伊斯兰教形成之初，穆罕默德就说：“我受安拉的派遣，负着宣传正道，提倡学问的使命。”其后，他又多次以明确的语言规定，求知是每个穆斯林男人和女人终身不渝的天职。他说：“求知，从摇篮到坟墓”。还说：“哲理是穆民们失去的骆驼，必须寻找，哪怕到中国去”。以此激励阿拉伯世界的人民学习古代希腊、波斯、印度和中国的文化。在伊斯兰教的经典中，鼓励求学的圣训很多。如“求学比礼拜更善”，“为求学而死者”等于殉教者（舍牺德），“守财者死，有学者生”。这些圣训，都是以“求学问是穆民的天职”观念为基础的。在世界上所有的宗教中，把学习提到这样高度的，几乎绝无仅有。

什么是“天职”？马克斯·韦伯在解释基督教新教的天职概念时，曾这样写道：“天职”一词的涵义，具有一种终身使命，一个特定的劳动领域的意义。这种天职概念为全部新教教派提供了核心教义，这种教义认为上帝所接受的唯一生活方式，不是用修道禁欲主义超越尘世的道德，而是完成每个人在尘世上的地位所赋予他的义务，这就是他的天职。韦伯曾详细考察了这种“天职”观念对新英格兰的影响。他指出：“在任何场合，那种清教观念波及之处，都产生了有利于合理的资本主义经济生活发展的影响。这当然比单纯鼓励资本积累重要得多；它是促进那种生活发展的最重要的而且是唯一前后一致的影响力量。它是养育现代经济人的摇篮的护卫者。”其实，阿拉伯人的“天职”观念，对阿拉伯社会发展所起的作用在其广泛和深刻的程度上，也类似于此。

首先，它为所有阿拉伯的穆斯林，不论男女老幼，主人奴隶，识字或还不识字的人，规定了人生的一个主要的活动领域与一种终身的使命，即从摇篮到坟墓，人必须永不懈怠地追求知识与学问，这是真主唯一能接受的生活方式，是真主赋予他的任务。其次，它不但在判断中包含了对任何人的求学行为的褒扬与赞许，而且它直接使求学具有了神圣的宗教意义。求学问成为人们对真主真诚与虔信的具体表现。这就为宗教热情的宣泄指出了一条前所未有的正道。再次，把求学问视为天职，也就是把求学问视为一种绝对的道德律令，尊为一个人道德行为所应达到的最高形式。

这一天职观念还促使人们的日常生活理智化、文明化。因为它会直接影

响到人们的日常生活方式，尤其是闲暇时间的利用方式，会逐步将一切引导到文明生活的轨道上来；它促使一切与求知求学问有关的事物即使与原有的传统相悖现在也都具有了肯定的意义；它还促使造成一种新的社会风气，即有学问的人成为人们仰慕的对象，被视为民族的精华，社会的楷模。因为这种天职观念已使学习神圣化，学问已同道德完善、宗教虔诚紧紧连在一起。当社会出现如此的舆论导向时，其走“正道”也就水到渠成了。所以，无论从直接的层面还是间接的层面看，穆罕默德倡导这样的天职观念，为阿拉伯人摆脱游牧时代的传统，开创新生活奠定了社会心理基础。正如新教的“天职”观念为资本主义的大发展提供了精神护卫一样，穆罕默德的天职观念，也为日后阿拉伯—伊斯兰文化的大发展提供了精神上的“第一推动力”。

在这一天职观念的指引下，阿拉伯人鼓励求学和教学不遗余力。伊斯兰教形成之初，当穆罕默德迁到麦地那建立政权之后，他就立即派人到叙利亚学习外语和各种学问，当时为了保卫麦地那·阿拉伯人与犹太人发生了战争。犹太人战败后，穆罕默德马上叫犹太教俘虏教授阿拉伯人读书写字，以此作为赎身的代价。这些做法，都反映了当时阿拉伯人的求知渴望与无往而不学习的决心。

对追求学问，阿拉伯人既有决心，也有智慧。飞毯是阿拉伯民间故事经常出现的宝贝。凡是得到了飞毯，它的主人就可以坐在上面以最快的速度奔向他们要去的地方。飞毯会帮助慢者变快，使后进者居上。如果将阿拉伯人关于飞毯的故事与人们熟知的龟兔赛跑的寓言作比较的话，可以看到在龟兔赛跑的寓言中，思维的焦点还是集中于脚踏实地，埋头苦干会使勤能补拙，落后超过先进；而在阿拉伯人对飞毯的期望与崇拜中，已积淀着运用智慧把握先进手段以达到超越常规的意义了。龟兔赛跑中，乌龟的获胜是建立在兔子的失误之上的，要是兔子不躺下休息，乌龟是绝对跑不过兔子的。而坐上飞毯，即使跑的本领比乌龟差10倍，稳操胜券还是没问题的。能够想象飞毯的民族自然也会为自己创造飞毯。在开化民族已创造的灿烂精神文明面前，阿拉伯人运用其他民族的智慧，为自己编织了一条飞向文明世界的飞毯：

一、全力广罗现存智慧——大力兴盛图书馆业。

图书资料是智慧的结晶。拥有图书资料是求学问的基本条件之一，也是织造飞毯的基本原料。只有用别人的智慧织造出自己的飞毯，才可能飞向文明世界的任一目标，任一角落。所以，阿拉伯人在开始新生活的最初几个世纪中，对图书表现出异乎寻常的兴趣，视书为宝。

首先，他们在图书的收集上不遗余力。求知是天职与求知即圣战的观念使被征服地区的图书像财物一样，成为他们俘获的对象。军事胜利推进到哪里，图书的收集就出现在哪里。当时，许多希腊文、波斯文和古叙利亚文有关历史、炼金术和医学方面的图书都是帝国的当权者和上层人士先后从被征服地区收集的。哈里发拉希德则从与拜占庭的战争中得到了大批图书。

阿拔斯王朝的几代哈里发，从曼苏尔、拉希德到麦蒙，还都曾派人到各地用重金搜集流散的珍本，他们鼓励学者云游四方，搜集古籍。另外，通过外交渠道收集珍本也是当时的做法。哈里发曼苏尔得到的一批著名希腊典籍就是拜占庭皇帝应他请求而赠送的。麦蒙也曾派代表团到君士坦丁堡，向利奥皇帝本人索取希腊文著作。其次，阿拉伯人在珍藏图书方面极具匠心。他们对图书的装帧十分考究，精致的犊皮封面，加上漂亮的阿拉伯书法和鲜艳的色彩，刻印着美丽的浮雕图案，使图书显得异常精美。

求知即圣战的观念使图书也罩上了神圣的光圈。为了使图书便于携带和珍藏，拉希德还下令人们只能用“撒马尔罕纸”即用中国造纸术所造的纸写字。因为阿拉伯人的草纸性能较差。

当时，他们的图书馆十分普及且管理完善。巴格达图书馆在7世纪中叶阿拉伯帝国形成之初便开始兴建，后经哈伦、拉希德扩建，830年，麦蒙又在巴格达建成了著名的智慧宫，智慧宫是一个藏书及文化中心。图书馆设有馆长和助手，总管和助理，还有书记官及专门负责装订的人，甚至还有伺候学者们起居的使女和侍从。除巴格达外，大马士革、开罗、巴士拉、木鹿、布拉哈以及安德鲁西亚和摩洛哥都没有许多图书馆。仅木鹿城就有12座图书馆，且一次可借出200册书。科尔多瓦城内有70座图书馆，其中皇家图书馆的藏书达40万册，仅图书目录就有44卷，每卷50页。该馆管理人员多达500人，还有许多派往世界各地的图书采购员。皇家图书馆成为当时欧洲规模最大、秩序最好的图书馆。

他们注意图书的利用。不少图书馆能尽量向读者提供借阅、抄写或翻译的方便，藏书目录大都按类编制和存放，以方便借阅。当时布韦希王朝的哈里发阿托德·道莱，在设拉子建立的图书馆，就是把图书按放在书架上，并且有分类目录供人查找。有的图书馆还免费向该馆抄写资料的研究者提供纸张，甚至向在该馆从事研究工作的学者发放生活费等。显然，学者作为“飞毯”的织造工，是不能亏待的。

当时，一些有钱的学者、文人仿效哈里发和王公大臣的做法，还设立了私人图书馆。有的藏书达千册。据说于伊斯兰历70年出生的艾布·阿慕尔收集的图书，堆满了整整一间屋子。到了阿拔斯时代，著书译书的活动十分活跃，造纸工业的发展，随之出现了抄书的风气。有了书商和书店，这样，各类图书馆就更多了起来。

二、全力激发活的智慧——学术旅行和学术讨论会的兴起。

在阿拉伯人眼中，学术旅行是求知的一个重要组成部分。他们常常为了求得一段圣训，弄懂一段经文，甚至为了收集一句格言和警句而不惜跋山涉水。有位学者艾布·达尔达就这样说过：我若遇到一段难懂的《古兰经》经文，只要有人能给指点，哪怕他远在天边，我也要马上找到他。学者贾比尔·本·阿布杜拉听说某人有一段直传弟子传达的圣训，便买了一头骆驼，打点好行李，跋山涉水一个月，赶到叙利亚去听这段圣训。在那时，语言学家跑到沙漠中游牧人居住的地方收集语言和文学素材，圣训学家云游四方去收集圣训，文学家为了向各地民间文学家求教学艺，他们的足迹也遍及伊斯兰国家，学哲学的人则跑到君士坦丁堡等地寻找希腊书籍以便进行翻译——各门学科的情况无不如此。有人问过文学家门才尔·本·瓦绥勒：你对文学的兴趣如何？门才尔说：只要我听到过一个未曾听到过的字，我的全身就像长了耳朵，乐不可言。有人又问道：你怎样求得知识呢？他答道：像失去孩子的母亲寻找其独生子那样。又有人问道：你怎样珍惜它呢？他的回答更妙：像一个食不果腹的饿汉珍惜他的钱财一样。当时，圣训学家是旅行最多、吃苦最大的人。这是因为圣门子弟在传播伊斯兰教时期，分散到了各地，有的定居波斯，有的定居伊拉克，有的定居埃及或叙利亚，有的远到马格里布。他们都保存着一些圣训，并且传给了其再传弟子和三传弟子。每个地方都有些不为其他地方所知的圣训。于是圣训学家便奔走四方，其宗教热情，使他们排除万难，历经艰辛。例如，生长在安达卢西亚的柏柏尔人叶海亚·本·赖

易斯，28岁便远行到西亚地区。先后到麦地那、麦加和埃及，遍听名师讲演。这类例子，举不胜举。当时学者们在伊斯兰帝国各地旅行，好像棋子在棋盘上移动。贫困不能阻，艰险不能移，沙漠的酷热、大海的惊涛，他们都视之坦途。因为在他们心中，已深深扎下了求知即圣战的信念。以至在许多人眼中，学问就是生活的目的，而不是手段。不管结果是富是穷，也要去追求。不管是生是死，也要去满足其求知的乐趣。

与学术旅行相辉映的是学术讨论会的兴起。书院、宫廷和清真寺常常成为讨论学术的场所，也是当时重要的学术机构。学者们在哈里发面前，讨论教法、语法、词法、语言学及宗教等问题。这种学术讨论在阿拔斯时代呈现出一派百花盛开的繁荣景象。这一方面是由于当时大部分学术问题，尚无定论，不成体系，所以，从纯学术的角度看，必然需要展开辩论，另一方面也是学者们出于追求真理的愿望，并希望得到哈里发和王公大臣的赐与和恩宠。哈里发和王公大臣为了推动学术发展，亲自参加学术活动，发表意见，支持一派，反对一派。特别是麦蒙，他知识渊博，通晓多种学术，经常参加学术辩论。他在巴格达住定后，曾下令为他物色一批法学家、教义学家及学术界人士与之交谈。经过层层筛选，麦蒙从100个候选者中只选中10人，其中包括著名学者艾哈迈德·本·艾比和比什尔·麦里西等。这种座谈会和辩论会，是促进当时学术发展的一个重要因素。它激励学者们研究和考虑问题，以便在讨论会上能以研究精湛的专家、权威面目出现，而不至失败出丑，因为当众失败等于毁灭自己。因此，学者们对每次辩论，都深思熟虑，长期准备。在一次有哈里发麦蒙参加的聚会上，教义学家阿卜杜勒·阿齐兹·迈基和同行比什尔·麦里西就一问题辩论，当比什尔表示认同迈基的观点而没有别的可说了时，迈基却说：“但是，我有。穆民的领袖啊！这是我足足准备了30年的心血呀！”

由此可见，这种学术讨论会对激发活的智慧，促进文化发展，起过多么积极的作用。

三、全方位兼收并蓄——实行学术宽容。

阿拉伯帝国建立后，由于帝国境内的犹太教和基督教以及祆教的学者，大都是文明古国的后裔，又曾就学于希腊学校，往往有很高的文化素养。他们知识渊博，精通数学，擅长书写，善于管理财务和田赋。出于统治的需要，也许还加上“飞毯”思维在潜意识层面上的影响，阿拉伯帝国的当权者们，就把他们从各地招聘到巴格达，生活上给以优惠待遇，信仰上给以宗教自由，放手让他们为帝国服务。后来，这些外族学者大都献身于阿拉伯学术文化的教学与研究，其中不少人是著名的翻译家，同时也是杰出的教育家和著作家。哈里发麦蒙在位的时代，巴格达的智慧宫中就有大批基督教、犹太教、祆教的学者。麦蒙不问宗教信仰，也不计来自什么民族，只要有学问，就给予优厚的待遇，让他们自由探究自由探讨。一时，智慧宫成为荟萃东西方知识精英的大本营。学术宽容给阿拔斯王朝带来了言论自由。有一位语言尖刻的讽刺家底阿比勒·胡扎伊，他的唇枪舌剑所到之处，当时的名门望族，不管对他有无恩怨，都无法幸免。有人就到麦蒙那里告状，也说：底阿比勒作诗讽刺你。麦蒙答道：他对残暴、疯狂的艾布·阿巴德都敢挑战，骂我这样温和宽厚的人又何足为怪呢！结果，连这位诗人自己也说：“50年来，我的肩上一一直扛着一副十字架，但却没人把我绞死在上面。”由于学术宽容，一些讽刺诗被保存了下来。如：当艾敏立自己的幼子为哈里发后，就有诗讽刺道：

宰相的欺诈、教长的决断、谋士的意见，
一起断送了哈里发的职位。
这是骄傲自大的道路，
这是邪恶、堕落的道路。
哈里发的主意算是奇迹，
宰相的行径更加稀奇，
但最令人惊讶的是，
我们向一个孩子效忠宣誓。

艾哈迈德·本·艾比·纳伊姆还留下这样激昂的诗句：

只要阿拔斯家族当权执政，
世上的黑暗、暴政就不会消失。

由于这种宽容，各方学者们带来的各方智慧统统汇入了阿拉伯文化的主流之中，使之由涓涓细流变成了滔滔大河。

但是，宽容也是有限度的，当时的言论自由与哈里发的性格有很大关系。如哈里发曼苏尔在政治上心胸狭窄，在学术上却有广阔的胸怀。他允许持不同意见的穆阿台及勒派及其学说存在。他还拉拢一位从他身边逃走的穆阿台及勒派的首领阿慕尔·本·欧拜德，并能鼓励星相学家和医生以及各种流派的哲学家。但事关王权，他不但疑心特别大，而且惩办极严。曼苏尔说过：哈里发王朝决不容许泄露机密、侮辱妇女、诋毁王权等三种行为。如果说当时的哈里发允许人们在各方面享有自由，那么在这三方面是绝无自由的。学术若涉及这三方面的问题，惩罚是严厉的。当时有三位教长不愿意出任法官后，竟遭到惩处。原因全出自下列的推理：拒绝当法官就意味着拒绝与阿拔斯王朝合作，从而使人们以为他们之所以这样做，是意味着他们认为王朝黑暗，治国不公。而“不合作”就意味着会暗中支持阿拔斯王朝的政敌。由此给他们扣上了“不虔诚者”的罪名，使其遭难。所以，学术只有不涉及王权和政治，我们才可以说阿拔斯时代的言论是自由的。

第五章 乐善好施的智慧

行一件善事的人，将得到十倍的报酬

阿拉伯人的乐善好施是举世闻名的。即使在今日，你与阿拉伯朋友交往，如果你热情赞赏他的某件物品，他会坚持将其送给你，那怕这是一峰你无法消受的骆驼。翻开阿拉伯的文化典籍，无论是《古兰经》还是一般民谚，劝导鼓励人们做善事的言行比比皆是，诸如：“一刻不忘行善积福，日后必获佳美回报”，“多行善事，永不厌烦”。甚至劝人们：“行善吧，即使向河水投食，也能赢得回报。”据说，历史上还真有此事。那是在牟塔瓦开勒任哈里发的时代：巴格达的鞋匠穆罕默德·本·侯森为了多做善事，曾每天做20张薄饼，在每张饼上印上鞋匠穆罕默德·本·侯森几个字，然后将饼盛在一个木盘中，放入河中，让其顺水而下。一年半之后，他突然被哈里发召见，鞋匠不知发生何事，心中忐忑不安。没想到哈里发见了，询问了有关薄饼的事之后，对他说：“你能坚持行善，理应得报”，便把巴格达城附近的五个村庄赠给了他。原来，哈里发的一个义子游泳遇险被水冲到底格里斯河的一片荒滩旁，在等待救援的那些天里，正是从上游冲下来的薄饼救了他的命。哈里发为了报答鞋匠救子之恩，便赐他这些土地。此后，侯森家便富裕起来，他的子孙后来一直居住在那里。不用说，这是一个极为典型的阿拉伯式的善有善报的故事。

虽然乐善好施，慷慨待客最早源于阿拉伯半岛的社会生活方式，那里大部分人口非牧即商，始终处于流动状态，而半岛的自然条件在多数地区又十分恶劣，在流动中，饥饿、患病与死亡是经常发生的事，在与这种生活条件的搏斗中，人们逐渐养成了乐善好施，慷慨待客的习俗，以此互相救助。但是，行善积福真正成为超越部落与宗族观念的自觉行为，却是在伊斯兰教诞生之后。伊斯兰教以普济与功利交融的道德智慧，孕育和催发了阿拉伯人新的民族个性。

自然，与所有宗教一样，阿拉伯穆斯林也有关于今生与来世的观念以及善恶报应的观念。但是，与其他世界性宗教相比较，在阿拉伯人的善功意识里，已少了些宿命论的色彩，而多了层将命运掌握在自己手中的意蕴。因为在阿拉伯人看来，今世生活既是真主赐予人们的，真主也有权收回它。真主以末日审判来作为今世生活的结束，同时也作为来世生活的开端。真主掌握着根据人的今世行为而在末日给予报应的权力。也就是说，进“天国”的许可证不是可以通过其他替代手段换取，而必须由各人自己的现实表现来决定。

关于“末日”，《古兰经》作了极为详细的描写，它是《古兰经》中最引人注目的语言，那一天，“是太阳黯陨的时候，是星宿零落的时候，是山峦崩溃的时候，是孕驼被抛弃的时候，是野兽被集合的时候，是海洋澎湃的时候，是灵魂被集合的时候，是被活埋的女孩被询问的时候：‘你因什么罪过而遭杀害呢？’是功过簿被展开的时候，是当天皮被揭去的时候，是火狱被燃着的时候，是乐园被送近的时候，是每个人都知道他所做过的善恶的时候。”《古兰经》中警告说：末日时刻的灾难确是可怕的，当那日来临时，“每个乳母都被吓得忘记婴儿，吓得每个孕妇都要流产，你把人们看成醉汉，其实他们并非是醉汉，而是因为真主的刑罚是严峻的。”（22：2）

正是在这样的時候，真主將收回他所創造的萬物，他會將“天”卷起，猶如卷軸將書畫卷起一樣；他會使山岳消逝，使大地變成光禿禿的一片；他將召集所有的人。當號角吹響的時候，死人將從墳墓中出來，和活人一同奔向真主，列隊接受真主的檢閱。這時，真主的功過簿將展現出來，世間一切善行和罪惡，在上都有詳明的記載。“在那日，人人都要發現自己所作善惡的記錄陳列在自己面前。”（3：30）天地間微塵重的事物，都不能逃避真主的鑒察，無論比微塵小還是比微塵大，都記載在一本明顯的天經中。獎善懲惡在此是界限分明的：“行一個小螞蟻重的善事者，將見其報。”“行一件善事的人，將得十倍的報酬，作一件惡事的人，只受同樣懲罰，他們都不受虧往。”（6：160）一個人在來世是進天上樂園，還是進地下火獄，是由真主在末日審判時確定的：那些“在世時沒有信道，臨死時仍不信道的人，即使以滿地的黃金贖罪，也不被接受，這等人將受痛苦的刑罰”（3：91）。“至於信道而且行善的人，真主要使他們享受完全的報酬。”（3：57）那些敬畏的人，堅忍的人，順從的人，好施的人，在黎明時求饒的人，將是樂園的居民。而那些以物配主者、罪孽深重者、圖謀不軌者、行為詭詐者，將是火獄的居民。總而言之，真主根據各人表現為世間的人們安排了兩種截然相反的歸宿，這兩種歸宿在《古蘭經》中都得以充分展現。穆斯林們誰不向往來世那迷人的樂園呢？誰又不害怕來世墮入那惊心动魄苦不堪言的火獄呢？如果說，來世的命運完全掌握在真主的手中，那麼，今世的命運卻很大程度上掌握於自己的手中，既然真主對人們來世歸宿的安排基於今世的表現，那麼，這就要人們不能不在今世按照真主的旨意去生活，以做到虔誠信仰真主，精心修煉善功。所以說，這種對“樂園”生活的嚮往與對火獄生活的畏懼，以及真主“重在今世表現”的“政策”，推動着每個穆斯林在今世生活中力行善功，不作惡事，堅持不懈地做善事，以作善事為生活的目的和樂趣。鞋匠穆罕默德·本·侯森在一年365天里，天天不懈地向河水中投放食物，在一般人看來，近於荒唐，而此舉之中所閃現的，正是這樣的善行觀。這種善行觀的與眾不同之處在於：基督教的善行是救贖人類始祖犯下的“原罪”，主要是救贖“過去”，而伊斯蘭的善行，不是為過去而是為未來，並且與每個個體的未来直接相連，為了收穫而耕耘。人的趨利避害的本性和強烈的獎善懲惡傾向相結合，使人們自然會以敬畏之心，把住自己今世生活之舵。

如果把阿拉伯穆斯林的善功視為僅是為來世的一種宗教戒命，而並不能增添今世生活的光彩和樂趣，似乎也是不公平的。與其他世界性宗教的善行說相比較，在阿拉伯人善有善報的意識里，恰恰在為來世的行動中，還多了充實現世的意蘊。這種意蘊，在阿拉伯人“兩世吉慶”的觀念中得到充分展現。《古蘭經》中說，信道而敬畏的人，“在今世和後世，他們都將得到佳音”（10：64）。事實上，善功像一座橋梁，聯結了今世生活與來世生活，使人們既能在現世生活中因為行善獲得內心的滿足，從而達到精神上的快樂；又使人們深信能在來世進入樂園過更美好的生活，從而達到“兩世吉慶”。這種與基督教和佛教禁欲主義與苦行主義迥然不同的善功意識，在卡布斯對兒子的教誨中，表達得明明白白。他對兒子說：“假若你善待別人，而使他們歡欣怡樂時，你心中定然感到舒暢愜意。但當你虐待別人，為他人帶來痛苦時，你則將心情沉重，抑鬱下舒。所以你對人不要心懷惡意，刁鑽促狹。因為你給別人憂愁時，你得到的也是憂愁。而你給別人歡樂時，你得到的也

是欢乐。很明显，在你离开此世到彼世之前不论你的善举或恶行，都会得到相应的报应。任何人只要认真地把自己一生的善事与恶事做个思考，都不会否定我的话的，而将认为我的见解多么正确。”在此，卡布斯不仅从奖善惩恶、因果报应方面理解做善事，也从个人身心健康，现世生活安乐幸福方面看待做善事。既合大理又合人欲，这与故意贬抑人性的禁欲主义与苦行主义不能同日而语的。阿拉伯人的善功并非不切实际的空谈，它既反映了宗教生活的需要，也适应了尘世生活的要求，使人们自然会以求实之心，按照真主的旨意去做一切该做的事，以实际行动，求“两世吉庆”。

在阿拉伯穆斯林那里，伊斯兰的善功观念是与伊斯兰的道德实践连成一体的。《古兰经》在一些章节里，规定了哪些该做，哪些不该做的道德行为准则，阐明了生活秩序和规章，对广泛的以及特殊的问题都作了回答。《古兰经》把今世生活中人类的社会行为区分为五类：第一类是必须做的事情，做了受奖赏，不做受惩罚；第二类是提倡做的事情，做了受奖赏，不做不受惩罚；第三类是许可做的事情，做了不应受奖，不做也不受惩罚；第四类是受谴责的事情，做了不受惩罚，而本人可能从中得到好处；第五类是禁止做的事情，做了必须受惩罚，不做应受奖励。这五类行为的划分，把道德中正当、应当、不当三个层面鲜明地区别开来，符合实际，又符合人性，奖惩分明。这些奖惩的划分和根据的明确提出，为人们的行提供了统一的准则，信仰和行动在此得到统一。这种带有理论色彩的道德训诫，在其他宗教中是罕见的。更为要紧的是，这些道德实践是决不能脱离每个人自己的实际行动的。据历史记载，最早在先知的礼拜寺内讲故事的人是泰米木·达理。一天，有个名叫劳哈·欣巴尔的人去见泰米木·达理。看见他在家中为他的马研麦，而家人则在其侧。劳哈·欣巴尔问道：“你的家人不能代你劳动吗？”达理答道：“他们是能代我劳动的，但是我听见穆圣说过，谁能为他的马磨了麦粮，又把麦粮拴在马颈上，安拉必为每一粒麦子，给他一种善报。”这个事例，足见伊斯兰善功观念的务实性。这种落到实处的善行观念，在历史上确为阿拉伯人的道德进化起过积极的作用。

但是，随着对善行的推崇，社会上也出现了过分夸张善行，过分强调“立功”的现象。而伊斯兰教讲的善功，是以认主独一、谨守拜功，完纳天课、朝觐等宗教义务为核心内容的。所以，伊斯兰教在强调善功的客观效应的同时，也把强调人的主观动机包含在对善行的道德要求之中。阿拉伯穆斯林坚决反对抱着各式各样功利性目的去行善的做法。强调行善要自觉自愿，认为一切事情以真主的名义去做时才是可嘉的。《圣训》里有一句话说：“每个人只要有意图的行动才能得到他意欲得到的东西。”这就是说，人们做事为了安拉，只有为安拉去做的事情才是有德行的事，而那些为着尘世目的去做的事情不能说是具有德行的事。任何人如果以真主的名义去做违背真主旨意的事情甚至去干坏事，按《古兰经》的教义，这些人在末日审判时将入火狱并受各种酷刑的惩罚。阿拉伯人通过这一条道德要求，把考察人们的道德行为的动机和效果紧紧地联系在一起了。所谓为尘世的目的去做，也就是为人的现实利益去做。尘世间人的现实利益是各式各样的，而各式各样的利益归结到一点，又都会与人们的物质利益有关。如果为尘世的物质利益去行善，善事就可能变为一些人沽名钓誉的手段，而以真主的名义去行善，那就不是为一己的私利去行善，做善事是为了传播安拉的正道，扩大虔信者的队伍，受恩惠的人们所感恩的是真主，而不是个人，人们在每一件善事中所看到的不

是某个人的力量，而是真主的力量。由此，善功才真正在施善与受苦两方面起到了道德净化的作用。在《古兰经》关于教导人们要修行立德的许多昭示中，都可以让人们体会到内藏于其中的思维智慧：《古兰经》并不肯定一切善事，而是褒扬以真主名义所做的善功。伊斯兰教认为：“不信道者的善功恰如沙漠里的蜃景，口渴者以为那里有水，等他来到有蜃景的地方时，没有发现什么，却发现真主在那里。真主就把帐目完全交给他，真主是清算神速的。”通过不信道者的善功不被承认这一附加条件，堵住了伪信者的后门，在坚持动机的纯真性方面，不啻是种双保险。

一个人一生做几件善事并不难，难的是一辈子做善事，伊斯兰文化通过一套特殊的宗教功课和生活方式，在此对每个穆斯林既督促又激励——这些仪式除了每日五次的“五番拜”之外，还加之一年一度的“戒斋”与一生一次的朝觐。这些穆斯林所特有的制度化模式化的仪式，起到了一种引发人们情感和端正人们态度的作用。在宗教社会学的视野里，仪式就是对思想感情的经常不断的重复和对正确态度的训练有素的演练。所以，尽管人们并不是意识到此点之后才做的，但仪式确实对群众有重大的功能意义。“由于人们的态度具有共同的仪式表达形式，所以人们不但凭此形式来表示自己的态度，而且还转而强化这些态度。仪式可以使态度上升到一种高度自觉的状态，还会进一步通过这些态度来强化这个精神共同体。”所以，穆斯林们把戒斋看成是“为了在世上留下自己的印记。这种印记不是印在大地上，而是镌刻于所有人们的心中。”戒斋使人们体验饥饿的滋味而对贫穷者产生同情心。这种测隐之心自然是促使人们坚持为穷人做善事的推动力之一。而朝觐的精神目的，就是要达到心灵纯洁并与真主交流，激励朝觐者的余生。一旦完成了朝觐，就被冠以“哈吉”的头衔。一旦成为“哈吉”，就终身是“哈吉”了。从每日五次的礼拜，一年一度的戒斋直至一生一次的朝觐，都成为督促和激励穆斯林实践《古兰经》的教诲，把善行贯穿于行为的自始至终，时时处处行善，通过坚持不懈地做善事而在末日审判时进入天国。只要人们看到，在开罗这样的世界城市中，当因清真寺拥挤不堪，不得不在人行道上祈祷的礼拜者会丝毫不被熙来攘往的旅游者或车辆分心的时候，看到在戒斋时即使有钱人爱去的希尔顿饭店的底层咖啡馆也要到晚上才营业的时候，看到朝觐者在麦加附近的阿拉法特平原巨大的广场上，热泪流淌，请求真主宽恕并对过去的错误作诚恳忏悔的时候，你就再也不会怀疑这些仪式对净化人的心灵所具有的特殊意义，你就会佩服阿拉伯—伊斯兰文化通过其自成一体的善功善行说，在重塑民族之魂方面所具的功力了。

你们决不能获得全善，直到分舍自己所爱的事物

施舍在阿拉伯人那里就像在犹太人那里一样源远流长。如果说犹太民族是以平常心对待施舍的话，那么阿拉伯人则是以敬畏之心看待它。在阿拉伯穆斯林的宗教功课中，天课是“五功”之一。完纳天课是伊斯兰的基本支柱之一。人们说：“穆斯林以拜功来洁净心灵，以斋戒来压制食欲，同情贫者，以施天课来制止贪念，支持贫者。”

天课是一种施舍，征自现金、牲口和五谷。每一种类、数量各自不同。

一般说，现金的最低征收率是 2.5%，它是以每年的盈余作计算的，即除了合理开支后剩下的余钱需纳天课。2.5%只是个最低而非最高限额。天课无最高限额，只要在不剥夺自己及其从属的合理条件下，施的天课越多，对施者的获益也越多。以不知情者的眼光看，“纳天课”似是一种类似于交个人所得税式的经济行为，但在阿拉伯穆斯林那里，天课实际成为一种纯洁信仰和道德修养的有效方式：施天课者通过天课克服其自私心和对物质享受的贪慕，建立起了对贫困者的同情心，而受课者不但避免了对其较富裕的教胞的嫉妒和仇视，相反可通过天课产生好感。这不但平息了社会上因财富不均而可能产生的“不稳定”因素，而且贫富双方在这样的过程中，都增进了对安拉的信仰与敬畏之心。阿拉伯人是如何使这极为现实的经济行为升华到信仰的理想高度呢？

它首源于阿拉伯人对财富来源的精妙阐释。在《古兰经》中，财富被视为真主给予人类的恩惠。真主，作为宇宙的创造者、调养者，当然是万物的主宰了，其中自然包括一切人类所享有的东西。这样，穆斯林只是安拉财富的受托者。因此，根据安拉的旨意去支配和运用他所赐予的财富，就成为穆斯林的对真主的一种责任。在《古兰经》和圣训中，都很清楚地告诉穆斯林们除了用行动和言词来侍奉安拉之外，凭借自己的财富向安拉表示虔诚行为，是可能获真主喜悦的德行。那些有条件去施天课的人，更应感谢真主对他们的恩典。因为是真主使他们生活得比别人富裕与安乐，使他们有能力去帮助别人。在《古兰经》中有这样的话：“天地的宝藏，只是他的地欲使谁的给养宽裕，就使他宽裕；欲使谁的给养窘迫，就使他窘迫。”（42：12）他“使你们中的一部分人超越另一部分人若干级，以便他考验你们如何享受他赏赐你们的恩典”（6：165）。在所有这些诸如此类的言语中，明确了阿拉伯人世俗财富的所有权。这种对“产权”的明晰，一下子把人的视野从自私和贪欲，引向了对创造主安拉的敬畏之中。

阿拉伯穆斯林对财富、人格、末日命运三者关系的精妙处理，也堪称原由之一了。在财富和人格的关系上，他们的处理比当今那些仍把财富和权力等同于人格的现代人还要高明百倍。阿拉伯的智慧，明确把财富和人格区别开来，认为一个人的财富与地位并不能代表他的人格，只有一个人对真主安拉的自觉，他自身的品性及处理安拉所赐予的给养的方式，才能在最后的审判中决定他的命运。“慷慨的人接近主，接近天堂，接近人类，而吝啬的人却远离主，远离天堂，远离人类，接近地狱。”“一个愚昧但慷慨的人，比一个吝啬而守拜者更能得到真主的欢心。”这是被《古兰经》所明确了的原则。因此，伊斯兰文化要求每一个穆斯林，不论贫与富，都应视其在世上的物质生活状况为真主对自己的考验，富者要慷慨和慈悲，要与其他教胞分享主赐予的恩泽，而贫者亦要容忍，发奋向上和免除嫉妒。这样，通过一个至高无上的第三者的力量——真主的力量，首先把贫、富，这处于社会两极的人群，引导到统一的大目标。在此三者关系中，为全善而施舍，又被作为一个明确的信念而尊为通则：“你们决不能获得全善，直到你们分舍自己所爱的事物。”（3：92）施舍是获得全善的必要条件，而全善又是进天国的必具条件。所以，施舍就与施主自身的道德修养，又与施主自身的最终命运联结在一起了。由此所组成的利益链，使虔诚的穆斯林们为求全善而终身慷慨解囊。卡布斯在教诲他的儿子时，曾用了这样一个比喻：假如国王叫一个仆臣代他去施斋，而这个仆臣并未照办，却把斋品都吞吃了。国王知道后，定然

会怒火填胸。同样情况，假如富人只顾自己安闲逸乐，而不去行善积福，至高无上的真主也会要勃然大怒的。解读这个故事，人们是可以体会到纳天课在穆斯林心中的地位的。

《古兰经》和圣训中关于如何施舍的种种精细规定，既合情理，又合施课者与受课者的不同心理，这也许是伊斯兰施舍智慧中最富特色、最为精湛的部分了。这也许是阿拉伯人能借助施舍改善贫富关系，稳定社会最为实际的原由。阿拉伯人的人际关系艺术、心理调适艺术、平衡经济艺术、道德教化艺术乃至社会控制艺术，都在其中得到了生动展现：在施者和受者均是真主赋予的权力和义务的前提下，阿拉伯人对富者与贫者的善行义务作出明确区分。天课是那些经济环境富裕的男女穆斯林的天职，而“施济”则是每个人皆可行的善事。缴纳天课的条件是“财产的拥有人须是一位不是奴隶的穆斯林。他的财产与任何合约没有关系，因为如果财产与合约有关连的话，一旦合约不能履行，就有可能招致亏损而使财产有所损失。除此之外，另一点是他财产的盈余已达到最低应纳天课的水平，并连续拥有最低应纳天课水平的盈余财产一年。1400年以前制定，至今仍在阿拉伯世界使用的关于天课受惠者的规定指明，应先受恩惠的，一是穷人，即那些不能工作或没法养活自己及其家属的人以及为主道工作而无暇顾及生计的人，这些人中，又规定那些没有主动要求帮助的人，则应先受恩惠；二是有急需的人，即那些受灾难而失去财物的人；三是天课的受征人；四是改信伊斯兰教的人，即那些因皈依伊斯兰教而丧失其财富，不能安定过日子的人；五是不自由的人，其中包括需付出赎金去换取自由的穆斯林人质和战俘等；六是欠债人，即那些因支付合理的必需品而举债的人（但那些因婚礼铺张或其他过度放纵、奢侈浪费而蒙受债务的人并不在此列）；七是旅客，即那些因某种合法原因要离开其家园而在异国无依靠的人，例如那些去传播伊斯兰教，去求学，去办公事的人；八是可以用于社会公益事业中，如宣传主道者的报酬，学生、学者和研究工作者的津贴和薪俸以及建设医院、教育机构、图书馆、礼拜寺或为伊斯兰教服务的团体。在阿拉伯世界，天课是一项潜力巨大的富源，用得不合理，不但成不了善家，反而会成为某些人贪赃在法的恶源。阿拉伯人关于天课受惠者的这些细微规定，保证了财富的合理流向。如果说天课总量是一座无形的蓄水库的话，那条条规定就像条条分水渠，使真主之水流向真主的田地里。在这些条文背后，清晰地透映出阿拉伯穆斯林的经济观——反对累积和不断大量牟取暴利，同时，亦不赞成绝对的共产，因两者皆不公平。它鼓励人们要在合法、诚实和从事生产的原则下谋生，并提倡社会和劳资三方面都要平等地共享成果。所以，阿拉伯社会的经济来源大部分是取之法定的天课和各教长自愿的奉捐。

如果说受施者只受不予，那么对施者似乎也是某种不公。阿拉伯的智慧早就对人性的负面有所洞悉。《古兰经》和圣训除了规定受者不能接受超出其需要的金钱，当然施者也不能给予超过受者需要的金钱，施天课者所供养的亲属不能接受他的天课，同时还规定了，无能力纳天课的人，施济也是他们可以实行的善举——给了贫者一个同等的表现机会。阿拉伯人认为：利用本身所拥有的去帮助别人，则无论其付出多寡，都是对其同胞表示友爱关心的行为：“你们所施舍的，无论是什么，确是真主所知道的。”（3：92）不仅如此，伊斯兰教特别强调施济并非捐以财物去帮助那些有需要的人，而更是以言行去助人，包括：时间、精力、关心、同情心、支持、善言、祝福

等。例如关心邻居、照顾幼儿、探望病人、参加葬礼、安慰丧失亲友的人——这全是施济。圣训中对“施济”的意义作了许多解释，比如其中写道：“当你人们对人们和蔼可亲或劝人行善，或制止他人作恶，或指引迷途的人，或帮助视力有困难的人，或清理路上的石块、荆棘等障碍物，或把你自己的食水分给他人，你已实行了施济。”穆罕默德曾指明：“如果有人有两个人之间主持公道，即是一种慈善；如果有人利用他的牲畜去帮助他人背负或运载货物，那是一种慈善；一句善言也是一种慈善；前赴礼拜的每一步伐，也是一种慈善；如果把路上任何有害的东西消除，那亦是一种慈善。”总之，任何有善意的行动，都是一种慈善，也即是一种施济的行为。这种广义的慈善，使社会上贫穷的无力交纳天课的人们有了一个广阔的用武之地，有了比捐献财物更多的做善事求全善的机会，这与国人熟悉的“有钱出钱，有力出力”的原则十分相似。当交纳天课从财物扩展至广义的施济行为时，那些真主田地里的水就变成了浇灌人们善心的甘泉。对广大穆斯林来说，每完成一个施济行为，就是在完善道德的阶梯上前进一格。从理想实验的角度看，若这样的天课有效地彻底地实行，社会就可能避免敌对、猜疑，甚至腐败。它将使人互敬互爱，互相关心别人的幸福。

阿拉伯人的务实态度，使他们甚至对施舍的质量都作了明示。“你们当分舍自己所获的美品，和我为你们从地下出产的物品；不要择取那些除非闭着眼睛，连你们自己也不愿接受的劣质物品，用以施舍”。（2：267）穆罕默德说：“阿丹的子孙啊！你们最好把生活必需以外的东西奉献出来，帮助那些环境比你们欠佳的人，若保留他们，是对你们不利的”。这样，不但有力地杜绝了富人把施舍变成“旧货行”与“低档物资回收站”的可能性，而且也是对施舍者的一种道德检验。可缴纳天课的财物，应当是：1，牲口，如牛、羊和骆驼等；2，谷物：如米、麦和玉米等；3，果实，只有枣子和葡萄才须纳天课；4，矿产和矿藏，那些从地里发掘出来的有价值物质；5，金银，包括钞票、外币和其他金钱上的财产。一般来说，第5项是常见的纳天课财产。

也许为了避免一些人把施舍变为沽名钓誉的机会，甚至避免这类动机发生，也许也为了顾及施者与受者不同的心理状态，《古兰经》对人们施舍的技巧都有过详细的指导性说明：认为施舍这种行为，无论所涉及的是物质上的帮助，或是其他任何种类的施予，都应以慷慨和仁慈的精神来行事，而不要有一字的侮辱，或营造一种施舍的感觉。施舍不是一件值得夸耀的事。

《古兰经》告诫施主：“你们不要责备受施的人和损害他，而使你们的施舍变为无效”。（2：264）又说：“为主道而施舍财产，施后不责备受施的人，也不损害他，这等人，在他们的主那里，要享受他们的报酬，他们将来没有恐惧，也不忧愁。与其在施舍之后，损害受施的人，不如以婉言谢绝他，并赦有他的烦扰”。（2：262、263）这是对受施人心理、情感何等细致入微的体恤，大有一种“送佛送到西天”的终善精神与宽容意识。这种对人们社会心理的深刻洞见，与调适心理不平衡的娴熟技巧从穆罕默德时代就开始了。这也许与穆罕默德成圣之前，长期的商业实践有关。没有商人般灵活的反应与对世情民心的深透了解，是难以对人们心理有如此准确的把握的。令人叹服的是，正是在这种预见性的把握基础上，《古兰经》提出：秘密施济胜于公开施济。穆罕默德说：“最佳的施济莫如是右手施予时，左手毫不知情。”这一行为尺度其一箭双雕的作用是显而易见的——既避免了施

者图虚名的动机，又尊重了受施者的自尊心。这种做法，与当今社会中某些大款人物借捐赠、赞助而大做为自己贴金的公关广告正好相悖。对照阿拉伯人通过天课、施济升华了人的道德境界，提高了人的道德水准，现在那种做了一点好事就要大吹大擂，论功行赏，甚至还要拿赞助费的回扣的举动，就变得黯然失色了。因为映现在其中的道德之光是如此微弱，而等价交换的商业意识又是如此耀眼夺目。简直令人难以相信，那一片公开吹捧声，竟能提高社会的精神文明水平。与阿拉伯人的施舍艺术相比，也许人们能发现其中的误区所在。当然，阿拉伯人这种暗中施济胜于公开施济的要求也不是绝对的。圣训中还规定了“若提及其姓名能有鼓励他人施天课的作用时，则可以公布其姓名。”“施天课时，不需要告诉受课者他接受的是天课。对有些值得帮助而又不肯接受天课的人，可以不必说出金钱的来源，但施者付出的仍是天课。”

如果说礼拜是通过行动和言词来求全善，那么，天课则是穆斯林凭借自己的财富向安拉表示虔诚。《古兰经》中还指出，那些为主道而施舍财物的人，安拉为他们准备了加倍的报酬。对此，《古兰经》里作了个形象的比喻：施舍就像农民种下一粒谷种，将来这粒谷种发出7穗，每一穗结出100颗谷粒那么多，这众多的谷粒是真主决定的，这就是施予施舍者的加倍的报酬。可见，施舍的人将来的结局是显好的。阿拉伯人不但将这个结局与施舍者的末日命运联系在一起，而且还与施舍者的现时生活联系在一起，即施舍者“在现世将不会像吝惜钱财的人那样感到‘恐惧’，而且会‘易于达到最佳的结局’”。在此，人们的心理状况都被作为报酬的内容之一，施舍对普通人具有更大的感召力。确实，通过施舍而净化财富，以达到施者心理的平衡，减少财富压力而产生的情绪焦灼，即让施舍成为人的一种宣泄手段。有一份资料表明，巴西医生经过十年研究，得出的结论令人吃惊：卷入腐败行为的人容易得癌症、心肌梗塞、过敏症、脑溢血、心脏病等。该医生认为：腐败会导致死亡。他对583名被指控犯有贪污受贿罪的官员与583名廉洁官员进行对比研究，发现前者中60%的人生病或死亡，而后者的比例仅为16%。医生分析认为，腐败官员易患病的主要原因是存在心理问题。这个现代的医学调查又一次说明了阿拉伯人的务实精神：为全善而施舍，即是为两世吉庆而施舍。

刷牙礼二拜胜过不刷牙礼七拜

1980年在伊朗和伊拉克战争期间，有一条不太起眼的新闻曾使人们对阿拉伯世界所具的潜力刮目相看。那是在去麦加朝圣的日子即将到来的时候，一个车队离开伊朗，穿过边界进入土耳其，通过土耳其和叙利亚前往约旦，汽车从那里开向艾伦比桥。这座桥是约旦河上的一个过境点，在1967年战争以后，以色列一直占领着西岸，该桥是约旦和西岸的连接通道，在那里，汽车接走一批以色列的穆斯林公民。29年来他们是第一次获准前往沙特阿拉伯，到坐落在那里的圣城麦加朝圣。这种做法需要伊朗、土耳其、叙利亚、约旦尤其是沙特阿拉伯之间的合作。沙特阿拉伯允许以色列公民踏上沙特领土是打破了惯例的。在交战方之间，还能有如此举动，除了履行伊斯兰的义务之外，大概没有任何理由能使这一集体努力得以实现。事后有人赞叹说：这表现穆斯林珍视他们的信仰的献身精神和他们在最艰难的情况下愿为履行

他们的宗教义务作出努力。——它从一个侧面反映了阿拉伯穆斯林整体的道德信念。一位世界著名的政论家称赞这种道德风貌“在一个不公正的世界中给人以安慰，在动乱的世界中给予连续性，在一个到处是冲突的世界中给人以兄弟情谊”“这些事例能说明，伊斯兰教为什么在政权不断更迭的同时却能兴旺壮大的一个很有说服力的原因。”但是，当你有兴趣去探寻孕育出那种阿拉伯穆斯林特有的道德风范的原因时，你也许会发现，在阿拉伯民族的文化典籍中，却极少那种空洞的道德说教以及泛泛而谈、大而无当的道德原理。他们的道德是生活化的，就在日常的生活之中。

在阿拉伯世界，《古兰经》是最高的权威。《古兰经》的具体德目都来自人类生活自身，朴实可信，如公正、守法、行善、践约、宽恕、敬主。它包括各种能提高人类自身价值、矫正人们性情、使人接近造物主的一切行为，并对私欲、饮酒、赌博和淫乱等恶行加以鞭挞。许多德目都立足于今世，《古兰经》对人们今世日常生活的各方面都规定了明确的可操作的道德律令，以此规范人们的日常行为，甚至对一些行为细节都有明示。穆罕默德说：“一个穆斯林应以6项应有的礼仪，去对待另一个穆斯林，当遇见另一个穆斯林时，应向他祝福；当他给予你一个邀请时，应接受他的邀请；当他打喷嚏时，应对他说：‘愿真主降仁慈于你’；当他生病时，应去探望他；当他逝世时，应跟送他的棺架，以及欣赏他欣赏自己的地方。”在人际关系中，不仅规定了同辈人之间的礼貌行为，还规定了每人对尊者、长者应有的礼貌。如“使者集会时，与会者不要随便退席，直到他们向他请求允许”。在培养良好的个人卫生习惯方面，阿拉伯人把讲究卫生作为对真主虔诚的表现，教规规定，身体不洁净者是不准进入殿堂礼拜的，因为真主不接受他们的拜功。同时，还在个人卫生习惯方面作了具体规定：一是刷牙。把刷牙与宗教虔诚的程度联系在一起，是伊斯兰极为有特色的一着。生活道德化和道德生活化在此得到完美结合。圣训中说：“刷牙礼二拜胜过不刷牙礼七拜”，因为念诵经文要运动口腔，而口臭是天神和在场的穆斯林大众所讨厌的。二是左右手的区分，规定穆斯林在处理大小便时都用左手，右手取食物及处理其他不污秽的事务。三是食前洗手以及礼拜前的大、小净，总之，人的大多数行为规范，都在《古兰经》和圣训中有明示，这些道德规范完全与人们的世俗生活融为一体，人们的一举手，一投足，都受到真主的指点。对于7世纪时尚处于鲁蛮状态的阿拉伯人来说，这些条文，每一条都显现一种新的道德风貌，但每一条都简便易行，具有极强的可操作性。所有这些，从穆罕默德时代起。就开始在阿拉伯半岛实行了。它对结束当时整个半岛存在的原始、野蛮现象，建立一种新的道德文明，起了关键的作用。没有宗教信仰的人，是难以想象这些条文在1000多年前的阿拉伯人中所具有的精神威力的。《古兰经》针对野蛮现象所提出的文明生活准则，既具有精神威力又具有法律上的约束力。出于对真主的敬畏，没有人敢不执行，无论在人前还是人后，这些守则始终在管束着人们的一举一动。因为真主是无处不在的，是全知的。因而千百年来形成了穆斯林独特的生活方式和道德风貌。也许，艾伦比桥上的士兵与车上的以色列穆斯林在那时都想到了真主，信仰的纽带使他们彼此相容。

道德生活化也是阿拉伯人将信仰与务实交融智慧的又一范例。国人常说：“于细微处见精神”，阿拉伯人将道德律令与具体的生活实践融为一体，倒真是在每一细微之处都体现出伊斯兰精神的睿智，因为在这种将道德生活

化举措的背后，闪现着阿拉伯人对道德建设规律的某种天才领悟：显然，在他们看来，道德修养不是呼口号，刷标语，唱高调，也不是闭门思过，而是实实在在地规范日常生活中的每一个具体行动。道德行为胜于道德高调。同时，道德修养也不是一个“运动”，一个“道德周”，“道德月”所能完成的，而是要体现在经年累月的努力之中，穆斯林们每日五次的礼拜，礼拜前从刷牙、整理衣冠到大净或小净，从洁净外表到洁净心灵，这天天如此、不厌其烦的行为本身，就是这种信念的体现；在他们看来，道德修养更不是可以“人前一套，人后又一套”，“抓得紧时一套，抓得松时又一套”，“对熟人一套，对陌生人又一套”的权宜之计，而是一个穆斯林终身的戒命，是死后能否进“天国”的必备条件。这不是一种做给他人看的“他律”的行为，而为着自己来世命运的“自律”行动。因此，大多数穆斯林是怀着敬畏和虔敬的心情履行他们的道德义务的。极为重要的地方是，阿拉伯极其强调履行这些道德规范时的动机要受真主的评判。他们认为，无论哪一种特殊的态度和行为方式，其究竟是好是坏，最终是由真主根据那行为的动机来判断的。一种行为不论在表面上有多么好，如果那行为本身是出于其他原因，并不是为了真主，那么这种行为的真正价值是值得怀疑的。而真主是全知的，所以，人们可以欺骗他人、甚至欺骗自己，但无法欺骗真主。这就关上了弄虚作假的大门。当然，人非尧舜，这对于中国人外国人都是一样的。虽然，也许在穆斯林中仍存在作恶的人，但这些训诫，对大多数人来讲，确实会具有强大的精神作用。

伊斯兰教诞生之后，在帮助阿拉伯人建树新道德的过程中，在具体方法上，也映现着伊斯兰的智慧。

首先，他们使群体道德水准的提高立基于个体道德水准的提高上。穆罕默德说：“众归信者如单个人，若他的眼睛受影响，他整个人也受影响。”很清楚，一个社会的整体道德状况是由个体道德状况所决定的。在《古兰经》中有许多有关个人道德行为的章节：第31章第17~19节中说：“我的小子啊！你应当谨守拜功，应当劝善戒恶，应当忍受患难，这确是应该决心做的事情。你不要为藐视众人而转脸，不要洋洋得意地在大地行走。真主确是不喜爱一切傲慢者、矜夸者的。你应当节制你的步伐，你应当抑制你的声音”。在整个这类具体的训示中，穆斯林被指令要完成对他人的承诺和约定，要守信，要履约和要偿还欠债。谦恭、质朴、克制个人情欲、诚实、廉洁、忍耐和坚毅是极被重视的德目。他们的道德生活化，实际都是结合个人的日常生活实践来规定一个真正的穆斯林所应履行的道德规范。所以，《古兰经》中这类明示用第二人称单数多于用第二人称复数。企图通过改善个体的道德状况从而改善整体的道德状况，也许，就是其良苦用心。

其次，既对日常生活作一般的行为规范，又对个别行为作特殊的行为规范。这些行为规范，是根据本民族的特殊境遇而制定的。反映《古兰经》中的“三不守则”，就是例子。所谓三不守则，就是不压迫孤儿，不喝斥乞丐，不吝啬。孤儿曾是当时阿拉伯社会的一个严重社会问题。因为在当时的自然和社会环境中，瘟疫和战乱夺去了无数青壮年的生命，穆罕默德幼年时，也是千千万万个孤儿中的一个。因此，在阿拉伯世界，“怜恤”孤儿被列入道德修养的重要内容。有关怜恤孤儿的行为规范规定，对于一个孤儿，阿拉伯人认为他最亲的亲属是有责任去照顾他的，犹如照顾自己的儿女一样。如果孤儿没有亲属，或由于某些原因亲属不肯负起对孤儿的责任，那么其他的穆

斯林或穆斯林团体，便有责任去尽力慈爱和照顾那孤儿。《古兰经》中说：“他们问你怎样待遇孤儿，你说：‘为他们改善他们的事务是更好的。如果你们与他们合伙，那末，（你们应当记取）他们是你们的教胞’”。（2：220）《古兰经》还告诫人们不能以自己恶劣的财产去换取孤儿佳美的财产，不能把孤儿的财产并入自己的财产，也不能在孤儿还没有长大的时候，赶快浪费地消耗掉孤儿们的财产。他们还从法制上确保孤儿的财产不被侵吞，甚至详细地规定了孤儿的监护人的职责。如果他们是富裕的，他们应当廉洁自律；如果是贫穷的，则可以从孤儿的财产中拿取合理的生活费，直到孤儿“达到适婚年龄”，有能力处理财产的时候，把财产交还给他。交还时，则“应当请证入”。这些行为规范不但使社会面临的严重问题得到缓解，而且，其中更深的实际意义还在于，如果一个人对无依无靠的孤儿都能做到怜恤、关心与公道，那么，就不用说对其他人了。所以，是否怜恤孤儿，就成为一条重要德目。

不喝斥乞丐，不吝啬，是规定了人们对社会上贫穷者的社会责任。它要求人们仗义疏财，赈济穷人。不过，这不是从一般的慈善意义上强调此点，而是从另一个相对其他宗教来讲是全新的角度，即从乞丐与贫民自身的权利以及富者的自身利益方面强调了此点。《古兰经》中指出，在信道者的财产中有乞丐和贫民的权利、所以，仗义疏财、赈济贫民就成为一个有财产信道者的责任与义务。这样，喝斥乞丐就变成一种极不道德的行为。这就好比在日常生活中，别人向你索取他寄放在你处的东西时，你反而去喝斥别人，这不就有了窃取别人财物之嫌吗？在虔诚的阿拉伯穆斯林看来，在这个世界上，财富是不洁净的，只有把它部分地退还给真主，才能使之洁净。这就使仗义疏财、赈济贫民成为极有益于赈济者自身的事。这些针对阿拉伯社会现实的特殊行为规范，使当时阿拉伯社会在氏族部落统一的过程中，由战争带来的财富的贫富差别等一系列要解决的问题得到一定程度的缓解，使社会矛盾得到一定程度的缓和。与此同时，也培养起人的宽容、同情与互助之心，自此形成了阿拉伯民族特有的道德传统：仗义疏财，赈济贫民。据公元 15 世纪随郑和下西洋的巩珍在其所著的《西洋番国志》记载，“那个时代的印度洋沿岸信仰伊斯兰教国家，风俗淳朴温厚，遇一家遭难致贫，众皆助于衣粮钱财，所以国无贫穷之家”。

再次，阿拉伯穆斯林把一切伦理道德都纳入人与真主的关系之中加以解释。通过这种解释，现实的道德现象和人的道德行为，就具有了特殊的意义和特殊的社会作用，使之能真正植根于人的心灵深处。“真主的确喜爱行善的人”，人们只要按照《古兰经》中真主所启示的众多要求去做，来世能得到善报。穆罕默德说：“如果任何人关心他兄弟的需要，真主亦会关心他的需要；如果任何人解除他兄弟的烦恼，真主亦将会在审判日中解除他的一切烦恼；如果任何人替一个穆斯林隐藏其秘密，真主亦将会在审判日中隐藏他的秘密”。这是具有明显的宗教功利主义特征的。真主的全知、全能和无所不在，使信仰者产生一种坚定的信念，只要听从真主的启示做善事，真主就不亏枉他。这种信念自然会为人们趋善避恶提供原动力。在善恶报酬问题上，阿拉伯伊斯兰的善恶报酬说同基督教与佛教相比较，又更具感召力。基督教的最后审判是决定人类与生俱来的“原罪”是否能得到最后的救赎，而伊斯兰教的末日审判则纯粹是对人们在今世的行为的一种报酬。同时，它又与佛教不同。《古兰经》中说：“在复活日，我将显公道的天平，任何人都不受

一点儿冤枉；他的行为虽微如养子，我也要报酬他。”“行一个小蚂蚁重的善事者，将见其善报；作一个小蚂蚁重的恶事者，将见其恶报。”（99：8）所以，在伊斯兰教看来，人在信仰真主的前提下，行善并不在功德的大小，而在于行善本身。一个人的善行虽“微如芥子”或“轻如小蚂蚁”，也能得到来世的报应。这与佛教强调功德圆满是大为不同的。显然，伊斯兰的道德要求对于每一个穆斯林来说都是易行的，它成为人们行为的驱动力，为了来世的善报，人们必须立足于今世做善事，必须按真主启示的行为规范去实践人生，生活趋向道德化成其必然之果。

第六章 经商谋财的智慧

应当用充足的斗与公平的秤，这是善事

阿拉伯人自古重视商业的经营。按古代历史学家的说法，阿拉伯人不是掮客，便是商人。公元6世纪后期，麦加的对外贸易日渐兴旺。那时，阿拉伯人就有了入股合伙做生意的经营方式。每次的商队，由一个势力大的酋长担任驼队的首领，每个家族的成员以自己家族的名义，或以家属所属部落的名义，投资入股，成为商队的股东。赢利后，按股分息。当时，任何一个古莱氏族男女，只要有一个“密斯嘎勒”的银子，没有不入股的。伊斯兰教的先知穆罕默德就属于古莱氏族。如果说，当时古莱氏族“全民皆商”，也非夸张之词。“古莱氏”一同即由“格尔什”一词转变而来，意思是“钱币”。由此可知，古莱氏族人和“商业”是分不开的。在穆罕默德成圣前的许多年间，他已被麦加的民众冠以“可信者”的称号。由于他用公平诚实的方式进行贸易，他甚至赢得了后来成为他第一位妻子，较他年长十多岁的富孀赫蒂彻的爱情。也许正是由于这样的文化背景和社会心理环境，使《古兰经》中有许多有关经商的教诲。在阿拉伯穆斯林看来，以诚实、忠信和公正的态度去进行商业交易，是一种对真主的责任。隐瞒货物的缺点，或利用他人的无知而从中获利，都是穆斯林被禁止做的。在阿拉伯民间，有一个这样的故事：据说有个人有一群羊，为他放牧这群羊的牧人是个虔诚、正直的教徒。他每天挤完羊奶以后，便把奶提到主人那里。主人往奶里兑了同样多的水之后便交给牧人说：“拿去卖掉吧！”牧人对主人劝诫道：“不要这样做，不该欺骗穆斯林们。骗人者总没有好下场。”主人对牧人的话置若罔闻。后来，有天夜里，那一带突然下起了大雨，山洪爆发，将这群羊席卷而尽。第二天，牧人进城来到主人家。主人看他两手空空，便问：“怎么没带来奶啊？”牧人回答道：“老爷，我不是对你说过奶里不能掺水吗？还说过不要骗人！可你偏不听。结果现在那些水聚到一起，把你的羊群席卷而去了。”主人听了以后悔恨万分，但为时已晚。这位以掺假手法搞不公正交易的主人，终于得到应有的惩罚。在阿拉伯民间，告诫人们要公平交易的故事还有许多。

如果说民间故事只是从一般社会心理层面上对此作出反应，那么《古兰经》中的条文，则是以天启的形式，把公平交易作为宗教义务和道德戒律规定下来。《古兰经》中关于公平交易的条文，规定得十分具体，诸如关于禁止使用大秤小斗，经文中写道：“伤哉！称量不公的人们。当他们从别人称量进来的时候，他们秤量得很充足。当他们量给别人或称给别人的时候，他们不称足不量足。难道他们不信自己将复活。”（83：1~4）关于禁止诈骗他人财物，经文中说：“信道的人们啊！你们不要借诈术而侵蚀别人的财产，借双方同意的交易而获得的除外。”关于严禁重利，经文又告诫人们：“吃重利的人，要像中了魔的人一样，疯疯癫癫站起来。这是因为他们说：‘买卖恰像重利’。真主准许买卖，而禁止重利。奉到主的教训后，就遵守禁令的，得既往不咎，他的事归真主判决。再犯的人，是火狱的居民，他们将永居其中。真主褫夺重利，增加赈物。真主不喜爱一切孤恩的罪人。”（2：275、276）法国《古兰经》学家朱勒·拉尤木经多年研究，把《古兰经》分为18大类，而其中商业，就是18大类之一，而在商业一类之中，关于公平交易的“训诫”是其主要内容之一，公平交易是善行，是阿拉伯人经商做买卖的一

个基本观念。对商品买卖，昂苏尔·玛阿里在他的那本被称为“伊斯兰文明的百科全书”——《卡布斯教诲录》中写下了这样的诗句：

啊！你柔情的光辉照进我的心房，
你爱抚的枷锁套上我的颈项。
我以生命和痴心买下你的爱情，
你应知道：对买主可不能欺诳。

作者用优美的诗句比喻了商品的诱惑力以及卖主对买主的责任。买卖双方就像恋爱双方一样，当商品像爱情一样被接受之后，卖主就应像求爱者一样对自己的感情承担责任：求爱者不能欺诳被爱者，卖主也不能欺诳买主。正是这样比喻，表达了阿拉伯人一个引人注目的观念，即公平交易被视为是像爱情一样天经地义的神圣事物。事实上，昂苏尔·玛阿里的这首诗，它的真面目应是这样的：

啊！商品柔情的光辉照进我的心房，
商品爱抚的枷锁套上我的颈项。
我以生命和痴心买下你这商品，
你应知道：对买主可不能欺诳。

这种思想感情和社会心理，是其他民族不能望其项背的。对阿拉伯商人来说，一旦在交易中受骗，就像在爱情中受人家蒙骗一样，变成令人难以容忍之事。曾经有这样一个故事：

一天，一个商人到金器商店兑换一笔一千金迪纳尔的黄金。交易已经达成了，但在计算价钱时发生了分歧。老板说，“你还差我一迪纳尔的钱。”商人说：“是你少给了我一基拉蒂重的黄金。”他们为此而争执起来，从清晨一直吵到该做晌礼的时候。商人十分气恼，大叫道：“我一步也不能让。”老板无可奈何，只好又给了他一基拉蒂黄金。那商人拿了黄金就走了。

商店伙计看到商人离开后，立即追上去，说道：“先生啊！请给我一点小费。”于是，那商人便把那一基拉蒂黄金，全部给了伙计。老板对此十分茫然，自言自语他说：“那个商人那样小器，为什么对这小子如此大方呢？”于是便去找商人，说道：“先生啊！有件事让人费解。那天你当着众人的面，为一基拉蒂争得面红耳赤。而在我拿到金子后，却又全给了我的伙计。当初你为什么那么计较，后来又为什么那么慷慨呢？”商人说道：“先生啊！这并不奇怪。我是一个商人，做买卖是从商人的角度进行的。当我被蒙骗了一个达拉姆时，便如同蒙骗了我半个生命一样。而当需要慷慨时，若不是乐善好施，便心犹负疚。而我既不想被人诳骗，又不愿内疚于心。”老板终于恍然大悟。

“被人蒙骗一个达拉姆，就像被人蒙骗了半个生命”，是这位商人的情感与心理，也是一般阿拉伯人的交易观念。这种公平交易的观念，在阿拉伯人那里，可追溯到遥远的古代。在古代，阿拉伯半岛原是商业要道，商人们或将本地的物产运到叙利亚、埃及等国，或将外国的货物转运到另外的国家。因为那时海道不宁，商人们不得不选择陆道。当时，在阿拉伯半岛上，有两条沟通叙利亚和印度洋之间的商业要道：一条是由哈达拉毛北行，往波斯湾

的巴林群岛直达苏勒；一条也是以哈达拉毛为起点，避开酷热的内志沙漠及崎岖难行的山路，沿红海海岸线向北西行，而麦加城便是这条路线的必经之地，这两条商道为阿拉伯人开了一条谋生之路，使他们得到了极大的好处。他们有的自己经营商业，有的受雇于商旅，为别人做驮夫、镖客或向导。在为商旅开辟一条广阔而有条不紊的商道的过程中，阿拉伯人便以颇讲信誉、爱好荣誉、信守诺言著称。有一些部落，常为商队保路而收取保路费，一旦商队在路上遇到侵袭，他们便不肯接受人家的保路费，以示交易的公平。这种传统，既源于游牧部落勇敢好义的民风，也来自维护商道收入的利益需要。随着岁月的推移，阿拉伯人在自己的文化环境和历史遭际中所形成的情感和心里，逐渐凝聚积淀起来，在《古兰经》中升华为一个天启的观念：公平交易是善行。

在许多民族那里，只要是商品经济发展起来的地方，都有类似有关交易公平的格言，但是，像阿拉伯人那样，把公平交易上升到宗教善行高度的，实在不多。在基督教新教伦理中，由于加尔文教有一种迫使生活合理化的关于系统行为的心理成规，即通过有关合理、系统地安排整体道德生活的戒律，倡导一种持久的自我控制，其中自然包括在交易中的合理行为——买卖公平。这一切都具有禁欲的特征，被用来证明自身的蒙恩状态。而在阿拉伯人那里，公平交易即善行，出自这样一些基本的观念：

其一，人类只是一个真主财富的受托者。伊斯兰教认为，真主是万物的拥有者。这包括那些人类所享有的东西，例如，土地、农作物、森林、海洋、矿物和地球上的所有其他天然资源。人类作为真主在大地上的代理者，事实上只是一个受托者而已。因此，一个穆斯林应把他的财富和物质上的拥有，看作是真主的赐予与恩泽，而需把它用于取悦主的途径，公平交易，自然是主所喜悦的。

其二，生活要靠实在的劳动和生产性的投资，得来的财产，不可用于任何导致对他人不公正、压迫和伤害的用途上。所以，不公平交易，是真主所禁止的。《古兰经》中说：“你们不要借诈术而侵蚀别人的财产，不要以别人的财产贿赂官吏，以便你们明知故犯地借罪行而侵蚀别人的一部分财产。”（2：188）

其三，宁分享，莫剥削；宁合作，莫竞争。伊斯兰，在阿拉伯词汇中，即和平、顺从之意。即顺从真主的旨意。真主在《古兰经》中多处教诲道：“你当以善待人，像真主以善待你一样。”（28：77）“当你们卖粮的时候，应当量足份量，你们应当使用公平的秤称货物，这是善事，是结局最优的。”只有公平交易，才能避免剥削和竞争，达到分享和合作的境地。

这些基本观念，使交易上的公平和诚实，被看作对真主的责任，具有了神圣的意义。这使一般的经济行为，变成了一种宗教道德实践，经过交易所获得的，不仅是一个经济的结果，更重要的还有一个灵性方面的结果——因实现了对真主的责任，顺从了真主的旨意而达到了道德的“善”。当人们按公平原则交易时，作为一个既公平又诚实的穆斯林商人，他不仅能从生意中获益，而且还能在精神上获益。显然，通过这些基本观念，阿拉伯人把经济原则变成了伦理原则。这就使“公平交易”这样一个看来极为普通的与其他民族相类似的经济运作规则，在精神上却与别人迥然不同：每实现一次公平交易，就做了一件善事，就朝着未来最优的结局前进了一步。这种“于实务中见精神”的做法，又是阿拉伯智慧的一个感人之处。

当“公平交易是善行”从一个经济原则变为宗教伦理原则时，它就自然而然地被引申为公平是善行的思想，并扩展到社会生活的各个领域和层面，成为人们待人接物的一般准则及价值取向。这样，在阿拉伯人那里，公平就成为对道德行为在人与人之间的关系中表现出合理性的认可。它不是某一个具体的道德要求，而是渗透于每一个道德行为之中。凡是在本质上体现为公平的，便是合理的，凡是本质上表现出不公平的，便是不合理的。这种公平可以分为两种形式，一是外在的公平，二是内在的公平。外在的公平是体现真主意志的善，通过《古兰经》中的行为规范以及社会宗教教徒的力量来实现；内在的公平是社会成员自愿践行真主的意志。前者反映的是对真主的敬畏、顺从；后者体现的是个人在真主启示下的道德自律，它是一种对生活持积极态度的道德情感与宗教情感。外在的公平通过内在的公平而在社会道德中发挥巨大的作用。诸如不欺诈、不造谣、不违背诺言、赈济贫民等等所有这些《古兰经》中教导人们的行为规范，只有与公平结合在一起，才能证明这些具体道德要求的合理性。所以，公平就成为社会一切道德要求的标准尺度和价值取向。公平的道德观念体现于一个个具体的善行之中，一个个具体的善行表达了社会的道德公平。这样，体现真主意志的公平，作为一种善行，以一种强有力的精神力量灌输到社会道德生活的各个层面，转化到人们行为的各个层次上，如行为动机、行为过程、行为的价值判断、行为选择，从而形成了伊斯兰道德文化中强大的宗教民族所特有的道德情感和独有的道德行为方式。

有这样一个民间故事，说的是公主和一位青年歌手之间发生的事。在果园里弹拉巴卜琴和歌唱是那位青年的爱好，他的歌声悠扬动听，音色甜蜜悦耳。一天夜里，正巧魔术公主和丫环驾着一根老树干经过果园。公主听到歌声，心驰神往。她们就降落下来，结交了这位青年。公主为了天天听到他的歌声，就施用魔法，让青年白天死去，晚上她们又将之复活，听他的歌声琴声。过了几天，当青年的父亲白天去果园寻找儿子时，发现儿子已死。家人悲痛万分地埋葬了他。那魔术公主就每晚扒开坟墓使青年复活，让其弹唱。白天又恢复原状。过了不久，此事让一直想念着哥哥的他的亲妹妹发觉了。妹妹就把哥哥晚间唱歌的事告诉了大哥，在大哥的努力下，兄妹俩人终于找到了魔术公主的住处——一个遥远的王国的首都。兄妹俩将经过禀报国王，请求国王公断。魔术公主是国王的女儿，国王如何处理此事呢？当公主承认了此事并请父王原谅时，国王说道：“我的孩子，这是你犯的罪，原谅你，不是我的权力。我的责任是用适当的办法来惩罚你。你用妖法侵犯人权，犯下了罪行。为了避免这种死亡或者类似的灾难降临到人们头上，必须惩罚一切违法者。”公主听后，相信自己是自作自受，但悔恨已晚，只得屈服于真主的安排。结果，国王自己用宝剑砍下了公主与丫环的头颅，并对那兄妹俩人说：“我已经公正地判决了她们俩，做到了公平。”然后他又教给兄妹俩使那昏死的青年复生的办法，青年一家人又开始了先前那样幸福而快乐的生活。

这个故事中的每一方，无论其行为动机，行为过程以及行为中的价值判断，都是围绕公平而展开的。兄妹是为讨还公平，国王是为实行公平，而公主则无可奈何接受了公平。故事虽然未必真实，但正是表达了阿拉伯人对“公平”的向往、理解及行为方式，因此才使其经受住岁月的磨硕而流传至今的。故事中曾提到：“当兄妹俩见国王亲自惩处了公主，他们便一起感谢国王的

关照，并赞扬国王奉公守法的美德。”显然，“公平”使国王的行爲具有了合理性，也使兄味的行爲具有了合理性。离开了“公平”，“复仇”和“灭亲”都将变得难以理解。又是这种以“公平”为善行的观念，使伊斯兰教对刑事犯罪的主张是：“以命偿命，以眼偿眼，以鼻偿鼻，以耳偿耳，以牙偿牙；一切创伤，都要抵偿。”（5：45）只有一条除外，即被害人如果“自愿不究”，“得以抵偿权自赎其罪愆”（5：45）。这成为一条司法的原则。在司法实践中，究竟怎样来贯彻这一公平原则呢？在圣训中有这样一个案例：一个少女被一犹太人用二石击头部而告到穆罕默德处。穆罕默德审问属实，令被害人以同样二石击那犹太人的头部。

由“公平交易是善行”演化出来的公平观和善行观，使善行和公平或公平和善行密不可分。它不但在上述这样涉及人命关天的大事上表现出来，也渗入日常生活的人际关系之中。以夫妇关系而言，阿拉伯人允许多妻制，但公平对待众妻，是伊斯兰婚姻制度中十分强调的原则，众妻室的地位一律平等，并没有正室与偏室的差别，而且，妻究竟能多到何种程度，主要依据丈夫公平对待的能力。没有能力公平对待的，那么以少娶妻为好。即使在一夫一妻的情况下，双方之间也有一个公平的问题。在阿拉伯民间，有一个猎人和戴羽毛帽子的仙女的故事。故事说一个猎人就像《天鹅湖》中的王子，一次邂逅了三位正在湖中洗澡的白鸽仙女。他爱上了其中一位。于是偷了那姑娘的羽毛帽子，使她不能再回到鸽群之中。猎人一直以诚挚的态度对待这位意中人，终于感动了仙女，后来仙女也喜欢上了这个体格健壮、心地善良的漂亮小伙子，便点头同意嫁给他。婚后他们生活得幸福美满，有了两个孩子。又过了好几年，猎人见妻子对自己感情笃实，再加上有孩子作维系，他怕失去妻子的那颗悬着的心才渐渐放下了。为了打更多的猎物维持生计，一天，猎人决定出远门去打猎，临行前，他把可以使姑娘变回白鸽的羽毛帽子交给她母亲保管。待猎人离家后，聪明的白鸽姑娘施巧计，使其婆婆不得不当众拿出羽毛帽子，姑娘也当众带着她的两个孩子飞走了。临分别前，她对婆婆说：“我飞回娘家去了。如果我丈夫想来找我，那就让他到利哈岛来找吧。请转达我对他的敬意和感谢。他聪明而高尚，我生活在这里是幸福的。”等猎人回来之后，遭受这突如其来的沉重打击，几乎昏厥过去。但他想起妻子临别说的话，激动的心终于平静下来。故事中有这样一段话：“他相信妻子的出逃不是出于憎恶，也不是出于怨恨，而是出于妇女的一种尊严。她要自己的恋人去追寻她，让他经过一些磨难和考验，使他懂得爱情也需要公平，并非轻而易举就能得到。”结果猎人历尽千辛万苦，战胜了随时都有葬身海底的危险，终于抵达了利哈岛。然后，按照阿拉伯人的传统习俗，正式向“戴羽毛帽子的姑娘”求婚，求婚被接受后，法官和证人相继而至，当着众人的面，猎人和“戴羽毛帽子的姑娘”正式在乡亲们面前举行了婚礼。俩人从此幸福地生活在一起，白头偕老。

如果说前一个故事还只是涉及了较为明显的处理两个不同社会阶层的人们之间的关系中的公平问题，那么后一个故事则涉及了处理两性之间关系中的公平问题，其寓意是深刻的。由于公平是一种善行，所以，无论追求社会阶层之间的道义上的公平，还是追求两性之间在情感生活方面的公平，都被视为是天经地义、合情合理的事。伊斯兰教之所以能对阿拉伯民族之外的世界各地各种肤色的人们产生如此大的吸引力，人们不能小视其“公平”观所具有的魅力。世界几大宗教中唯有伊斯兰教，其内部没有教阶等级，人人必

须履行同样的宗教功课，甚至以宗教教规的名义，规定了富人比穷人要尽更多的宗教义务，比如纳天课、朝觐的有关规定。尽管有人可能腰缠万贯，有人可能身无分文，有人贵至国王，有人只是一介草民，但当人们走向生命的终点时，人人都只带走三块白布，没有陪葬，没有任何多余之物。其间，还有更深一层的含意，那就是真主对穆斯林的公平。在进入乐园的道路上，大家起点一样，平等一致，没有高低贵贱之分，也没有男尊女卑之分，只要经过修炼都可以进乐园。人与人之间绝对公平，这对于被日常生活中形形色色的社会不公平弄得晕头转向的人们来说，是一块多么芬芳的绿草地！阿拉伯穆斯林以其独有的道德情感和道德行为方式，赢得了当今世界亿万人民的尊重。

美国前总统尼克松在他的最后一部著作《抓住时机》一书中，谈到今日的穆斯林世界，其中有这样一段话：“美国人中间了解伊斯兰的丰富遗产的人很少。他们只记得穆罕默德的剑和他的追随者把穆斯林信仰送进了亚洲、非洲甚至欧洲，他们用不屑一顾的眼光看那个地区的宗教战争。他们忽视了一个事实：伊斯兰教义中没有恐怖活动这一条，而仅仅三个世纪前基督徒还在欧洲进行宗教战争。”在这一点上，尼克松说对了。在这个将“公平”视为善行的民族的心理中，不仅没有恐怖活动这一条，而且反对不公平竞争。伊斯兰教的创始人穆罕默德就一直主张人类不分种族、肤色，都一律平等。在他看来，阿拉伯人不比非阿拉伯人优越，非阿拉伯人也不比阿拉伯人优越，白人不比黑人优越，黑人也不比白人优越，全人类就像真主护佑下的一个家庭，每个穆斯林之间都是兄弟关系。你们“当孝敬父母，当优待亲戚，当怜恤孤儿，当救济贫民，当亲爱近邻、远邻和伴侣，当款待旅客，当宽待奴仆。”在这些话语中，都深深浸润着公平是善行的思想，映照出阿拉伯人质朴美好的心灵世界。在此，人们不仅会佩服这位美国前总统的眼光，也许还会再一次呼吁：伊斯兰世界应被更多的人了解，世界应更多地了解伊斯兰世界，这样才算公平。

真主准许买卖，而禁止重利

阿拉伯人善于经商，这是由来已久的。在伊斯兰教诞生之前，阿拉伯人已十分重视商业。靠近交通线的城市居民大都以经营商业为主，到了伊斯兰教时代，商人的地位仍然很高。在《古兰经》里，有“商业”、“商人”、“经商”、“赢利”、“亏本”等词汇，并多次提到麦加古莱氏商人经商之事。在世界商业发展史上，阿拉伯人以其是第一个发明并使用汇票的民族而占有光荣的一席之地。在阿拔斯王朝前期哈里发哈伦·拉希德时代，巴格达已成为政治、经济和文化的中心。交通的发达和汇票、证券的广泛使用，给经商活动带来了便利。在拉希德时代，陆上东部的“丝绸之路”畅通无阻。海上贸易西路同叙利亚来往频繁，穆斯林商人同东非沿岸的贸易也十分密切。在那时，穆斯林商人在地中海的活动就达到了高峰，并逐渐取代了犹太商人和基督教商人的垄断地位。而且，活动的范围比前者还要广泛，甚至在斯堪的纳维亚半岛上也留下他们的足迹。随着国际贸易的兴旺，汇兑业在当时已很发达。据说，当时设在伊斯法罕的汇兑市场，兑换商达到 200 余人。

〔美〕尼克松：《抓住时机》，新华出版社，1992年，第161页。

库法城在当时为最著名的汇兑市场。商人使用汇票，在长途旅行中比较安全。当时，任何合法的商人都可使用汇票。持汇票的穆斯林商人可以到非穆斯林国家兑换现金，在异地贸易中使用。此外，支票也已使用。哈里发哈迪曾开了3万第纳尔的支票，赏赐他的酒友，让其到国库领取。当时的贸易交往，都按这样的金融制度办理。此外。甚至还有经纪人的出现。

商业的发达催化了阿拉伯人堪称一绝的经商理财的智慧，而这些由与众不同的识见所造成的社会文化心理环境又滋润和养育了阿拉伯的商人与商业。从《古兰经》的教诲到一般的社会大众心理，阿拉伯人关于经商理财、积累财富的一些基本观念至今读来都令人为之感叹，这是以义和利的平衡为轴心的谋财方略：

谋财经商不为耻，这是阿拉伯人对谋财经商的基本心态。阿拉伯人对商人的敬重与赞叹，首先从阿拉伯语“商人”一词的意义便可以看出来。阿拉伯人称商人为“塔吉尔”。这在阿拉伯语中，含有“聪明人”之意。因为作为商人，必须具有善于经营的才干。在昂苏尔·玛阿里的名著中，有这样一段写及阿拉伯商人的话：“这种人为贪求一个达拉姆金币，从东方跑到西方，又从西方返回东方。不畏路遥，涉水攀山，把生命财产置于脑后而不顾。不怕劫盗与窃贼，不惧啖人的猛兽，无视路途的险峻。把东方的财宝带给西方居民，把西方的珍品向东方人民展示。将世界的繁荣视为己任。这些事非商人而不为。对上述危险，非大智大勇者便不能战胜。”“虽然做买卖和干手工艺活不同，干手工艺活需要熟练的工艺技术，但实际上，商人的本领更高过工人。”这段话写于1082年，即距今900多年之前，足见阿拉伯人对商人的态度了。经商需要勇气，在那个时代，阿拉伯人是靠驼队和帆船来进行陆上与海上贸易的，所以，商人需要担当财产和生命的风险。由此，也使商人具有较高的声望与社会地位。穆罕默德成圣前，就是麦加城内一个声誉卓著的、受人尊敬的商人。商品的流通，有利于经济的发展。因此，《古兰经》中再三强调，真主准许人们的经商活动，并准许商人们为此赚取适当的利润，以维持自己的生计。在《伊斯兰宗教故事》中，有一则穆罕默德和赫蒂彻的故事，其中说道“赫蒂彻是古莱什部落的贵族，她经常雇用一些男人外出为她做买卖，同时，她也借给商人很多钱财合伙经营，分享红利。”又谈到“一次，赫蒂彻以4头幼驼的报酬雇穆罕默德为伙计经商。穆罕默德凭自己的诚实和才能为赫蒂彻带来很高的利润，他比以前任何人在类似的经商活动中给她赚的钱都多。”也许，这可算是一段平铺直叙的简简单单的文字，但是，正是在这不经意的平淡与简单中，显露出阿拉伯人的不平凡的经商观念。阿拉伯人以自己的先知在成圣之前是一位忠诚可信的成功商人而自豪，字里行间洋溢着赞美之情。这与昂苏尔·玛阿里在他的著作中称商人为“以繁荣天下为己任的大智大勇者”的赞美是一脉相承的。它与中国传统社会中的轻商、鄙商、贱商观念恰成鲜明对照。义利之辩在中国讨论了数千年，“君子喻于义，小人喻于利”，把义利分成对立的两极，讲义的为君子，讲利的为小人；重小人则轻君子，重君子则轻小人，按下葫芦起了瓢，摆弄了几个世纪都未能摆平。而自古靠商道为谋生与致富之途的阿拉伯人，从自己本民族的历史遭际中对义利获得了平衡的认识，即义中有利，利中有义，义利交融。这种文化心理沉淀铸就了阿拉伯人谋财经商的基本心态，为阿拉伯人经商理财提供了强大的精神护卫。纵观阿拉伯人的民族传说与《一千零一夜》数百个故事，几乎所有致富者的成功都与经商联系在一起，这决不是一种偶然的

巧合。

谋财不忘义，这是阿拉伯人谋财经商的一条道德原则，也是实现义利平衡的主要手段。

谋财而不忘义，何为“义”？在以《古兰经》为行为准则的阿拉伯人心中，它的含义是多方面的。

它要求人们作合法交易。在伊斯兰文化中，有关商业法规，尤其是商业道德修养，对穆斯林的要求是严格的，甚至要联系到每个穆斯林的宗教信仰。交易者要坚信自己的事业，是为主道，为社会服务的一项重任。伊斯兰教法中，关于交易的种类形式，一般是指以实物对实物，或是以实物对协约合同，或是合同对合同而言。其表现形式大致有九种情况：按合同性质进行交易，其中现金对实物商品被称为“买卖”；现金对现主的交易，称为“兑换”；以实物对合同的“予购”交易；管保退换的交易；限定利润的交易；高价出售商品的交易等。上述交易种类均可采取货款两清、予购定货、分期付款等方式，但严禁买卖双方都进行赊欠的债务对债务的交易，因为这样很容易导致买空卖空。为了保证正常交易，教法特别规定了正常合法交易和非法交易的界线。正常合法交易应该是，买卖双方各自表态愿买愿卖，或双方共同签定协议合同；投入交易的物品合法纯洁、确是无疑，签定合同的要有货源保证，明码标价，物品质量和数量都是明确的，不带有欺骗性和非法牟利的行为；交易双方都是各自财产物资的占有者，或是被全权委托的代理人。非法交易则与此正相反，其特点是非法牟取暴利；交易具有欺骗讹诈性，交易所投入商品本来就是违禁物品，如教法禁止的酒类、死物、猪、偶像制品、毒品等。

它要求人们作平等的交易。在商业活动中，有些人为了牟利，常用的手段是称量不公。为此，义就是“当用充足的斗和公平的秤”（6：152）。“你们当使用充足的斗和公平的秤，不要克扣别人所应得的货物。”具体要求是：必须使用标准的度量衡，不能在“秤杆上作文章”。《古兰经》中坚决反对那种用不标准的秤量工具来哄骗对方的做法，认为使用标准度量衡及称量公平是卖方应尽的义务，这种义务是真主对于卖方所要求的；要求称量公平，以获得自己应该得到的份额也是买方的权利，如果卖方短斤少两擅自克扣，以致于使称量不公，这无疑是侵犯了买方的权利，霸占了别人应得的财产，这显然是一种恶行。对此，在复活那日的末日审判中，真主将严惩不贷。

它要求人们诚实经商。交易物品必须货真价实，商品合法纯净，不掺假。不要对所经营的商品作不切实际的夸张，否则便是谎言。教法认为这是作伪誓，为大罪之一。如物品本身有缺陷，无论是隐匿的，还是显著的，都要如实反映，不应有丝毫隐瞒。尽管习惯对经商者允许有些夸大成份，但从根本上要求还应真实为宜，夸大要有一定的节制。《古兰经》中有许多地方反对人们在商业活动中以假乱真、以次充好的掺假行为。无论对方是穷人还是富人，无论是教胞还是异教徒，都应一视同仁，尤其不能克扣贫民和孤儿应得到的财物。在与外教的人进行商事活动的时候，不能因对方是外教人而交易不公平。诚实交易是一种善行，是在做善事，并且这种善事在真主那里将得到优厚的回报：“当你们卖粮的时候，应当量足份量，你们应当使用公平的秤称货物，这是善事，是结局最优的”（17：35）。“不因自己得利而损害他人”，“不因牟取暴利而造成他人的痛苦”，“若做粮商，不要只图赚钱。否则会名声扫地，受人咒骂”，“不欺骗顾客，表现了一个人的情操”，

在写于 1082 年的那本《卡布斯教诲录》中，已有了这样精彩的小语。

它反对在买卖活动和借贷活动中的高利盘剥。真主准许经商，但并不意味着真主准许他的信徒去高利盘剥。因为在商事活动中的高利盘剥，意味着在获得了本人应得的劳动报酬之后，又有很大一部分剩余，这绝不是自己所应得的，而是属于别人的财产。因此，在阿拉伯穆斯林看来，谋取高额利润，无疑同买卖中的其他不公平一样，是侵占别人的财物。所以，这等人也是最不义的。与暴利类似的还有借贷活动中的高利盘剥。《古兰经》中曾严厉谴责那些“吃重利的人”。所谓吃重利，就是在借贷活动中吃重复加倍的利息。“真主准许买卖，而禁止重利。”（2：275）因为吃重利，同样是侵占别人的财产。那些吃重利的人，如果真的悔罪，就应放弃余欠的重利，只收回资本，这样才不至于亏在别人，也不致受亏在，在经济上谁也没有损失，双方谁也没有侵占别人的财物。当然，如果把债务施舍给别人，那是一种更大的善行和义举了。这些人，将来一定会在真主那里得到更丰厚的报酬。

总而言之，在阿拉伯穆斯林那里，谋财而不忘义，义的具体性和可操作性使义与利的平衡找到了“秤星”。运用正当手段经商谋财，使人既能得到财富，又能心安理得。从而获得资财和道德心理上的双重平衡。本世纪世界著名的经销汽车为业的阿拉伯富商库塔巴（Kutayba），当他在 60 年代后期调整他的公司后，将其在世界各地的代理商从 200 人减少到不足 100 人。为了公平地处理好这件事情，他在许多场合下建议以别的名称继续与一些原先的代理商保持业务往来，同时负责地把那些裁减下来的代理商向别公司推荐，因此没有招骂结怨，反而出现了被裁减者纷纷向公司致谢的局面。库塔巴的做法，正是再地道不过的穆斯林商人的做法了。

谋财要立据。这是阿拉伯人谋财经商的基本方式。阿拉伯人的一个基本商业观念，即一切交易要立据。显然，“立据”使诚实和公平交易获得了不同于内心自律的、有力的外在监督。

《古兰经》中说：“信道的人们啊！你们彼此间成立定期借贷的时候，你们应当写一张借券，请一个会写字的人，秉公代写。代书人不得拒绝，当遵照真主所教他的方法而书写。由债务者口授。”“如果债务者是愚蠢的，或者弱的，或不能亲自口授的，那么叫他的监护人秉公地替他口授。”“当从你们的男人中邀请两个人作证；如果没有两个男人，那末，从你们所认可的证人中请一个男人和两个女人作证。这个女人遗忘的时候，那个女人可以提醒她。证人被邀请的时候，不得拒绝。无论债额多寡，不可厌烦，都要写在债券上，并写明偿还的日期。在真主看来，这是最公平的，最易作证的，最可祛疑的。”“你们成立商业契约的时候，宜请证人，对代书者和作证者，不得加以妨害，否则，就是你们犯罪。”（2：282）

在此，详尽的指点和恩威并重的叮咛胜似慈父对子孙，阿拉伯人信仰和务实交融的智慧特色被深入形象地展现出来。凡事立据，成为阿拉伯人的一项通则。它的功用即是《古兰经》中所指出的：“这是最公平的，最易作证的，最可祛疑的。”从谋财而不忘义的道德原则到谋财立据的行为方式，也许可以表明阿拉伯人经商谋财智慧的技巧：

前者，作为一种道德命令，是要通过人们内心的自律来实现的，而后者，作为一道行为命令和操作规则，是给了人们一种外在的他律的力量，二者都建立在对真主的敬畏和顺从的基础上。这种里外结合、双管齐下，将自律与他律、自动与他动连成一体的谋略，对于促进正常合理的经商活动，无疑起

到了积极的作用。这是一种虚实结合、软硬兼顾的生存智慧。没有道律的自律，行为命令便失去了伦理根基，何为善，何为恶，便会变得混淆不清；而没有作为行动程序的他律原则，道德命令因没有落到实处的监督而流于形式。也许只有这种“软硬兼施”才可能在“谋财经商而不为耻”的心态基础上，使义、利达到真正的平衡。在义、利平衡之中，阿拉伯人并不忽视积累实际的谋财经验，麦加古莱氏人的民谚，几乎都与商业有关系。在阿拉伯世界的民谚中，这类民间智慧令人目不暇接。诸如，“麻雀在手胜于孔雀在林”——注重实际到手的利益，是阿拉伯人谋财的基本策略思想。这也反映在谋财方式上。当时，阿拉伯人经贸贸易只有二条通道，或走陆路，或走海路。对陆路和海路运输，他们往往主张“宁肯走陆路，哪怕只盈利百分之五。却不要走海路，哪怕能获利百分之一百一十。”因为“走海路，得利刚过脚面，可危险达到脖颈。在陆地上，即使遇到风险，财产尽失，但生命却可保全。”

“会讨价，就会做一半生意”——阿拉伯人将讨价还价作为达到交易双方利益平衡的道路，“从起售到成交也不要厌烦讨价还价”，是阿拉伯人的经商要诀。

“对字据不要掉以轻心”——“在拿到现金之前，不将收据交出”，是阿拉伯人的经商规则。

“富于经验的魔鬼胜过毫无经验的好人”——经商谋财随时都会遇到风险，“不把需要丰富经验的人担当的工作交给毫无经验的人，不给未经世面的人以重任”，以及“不让游手好闲的人来参加你的买卖，他们要以言语来换取你们的财力”，这些都是阿拉伯人经商的用人要则。

在义、利平衡之中谋财，同样在义、利平衡之中守财和理财。像世界上其他民族一样，阿拉伯人反对浪费，主张节俭。但阿拉伯人不单以经济眼光批评浪费，更从伦理眼光谴责浪费。把浪费看作大敌，指斥浪费为恶行和罪，对浪费深恶痛绝。浪费之所以是一种罪恶，阿拉伯人认为，因为浪费不仅指大手大脚地滥花钱，它将在饮食、谈话、办事以至一切方面都会表现出来。它会使人身体虚弱、精神萎靡、才智减退、生命缩短。——浪费何以能导致如此严重的后果呢？阿拉伯人用灯和灯油的比喻来启发人的心智：人的生命之灯要靠燃灯之油——人的资财来点燃。灯之所以能有光亮在于有油。假如把灯碗中的油无故倒掉，使灯芯吸不到油，那么灯必定很快地熄灭。可以说：节省用油，则灯长明；随便浪费，则灯熄光灭，所以问题不仅在于是否有油，还在于是否调节适当，还是浪费无度。这正是灯的明灭之关键。浪费之所以是一种恶行和罪，就在于它是在无故倒掉灯中的油，也就等于在泯灭生命的能源而扼杀生命。正由于此，真主才把浪费视为大敌。这个比喻明白告诉人们，浪费不仅是利的流失，也是义的丧失，浪费必然会产生危害，所以阿拉伯人说：“贫寒但善于谋划者，胜于富足却滥加挥霍者”，在此，节俭者胜于浪费者，不仅是物质财富上的优胜，也是一种精神和心态上的优胜。本杰明·富兰克林在谈及浪费时曾这样说道：“每天随便花掉四便士的人，一年便要乱花掉六镑多，这就失去了使用一百镑的信用。每天浪费价值四便士时间的人，日复一日，等于每天浪费掉使用一百镑的特权。无所事事地失去了价值五先令的人，就是丢掉了五先令，也不妨说是故意把五先令扔进了海里。失去了五先令的人，绝不止是失去这么点钱，而是丢掉了用它做交易可能带来的一切利益，到一个年轻人成了老人的时候，这会累积成数额相当可观的

金钱。”

阿拉伯人对浪费的认识，与本杰明·富兰克林有异曲同工之妙。二者都不局限于算“小钱”，都着眼于算“大钱”。浪费作为一种精神的损失，其利害是难以估量的。这里所宣扬的绝不单纯是一种谋财理财的手段，而是一种独特的伦理，违背了这个伦理的规则不仅被人认为是愚蠢，而且彼看作是罪恶，这才是事情的本质。它不单是那种随处可见的商业上的精明；而是一种精神气质。阿拉伯世界在商业上的巨大成就，与这种伦理原则的养育是分不开的。

与作为一种恶行的浪费相对立，勤俭是作为一种善行与美德被加以肯定与褒扬的。勤奋劳动则是勤俭的重要内容，也是一种极高的善功。相传，一天艾什阿里派人外出旅行，来到一个地方，他们说：穆圣啊，继你之后，我们还没见过比某人更好的人，他白天斋戒，夜间礼拜。穆圣问道：他的衣食从哪里来的？答曰：我们供给他的。穆圣说，在真主面前，你们比他好。阿拉伯民间有谚语说：舒适的生活来自艰苦的劳动，今天的安闲逸乐，带给明天的是痛苦烦扰；今天勤奋劳累，明天则会欢乐幸福。又说：懒惰为羞耻，懒惰的结果是弃财。

在阿拉伯人那里，勤俭与吝啬是被清楚地区别开来的。阿拉伯人信仰与务实交融的思维特色，在生活的每一个细节中都被映现出来。谈与浪费对立的勤俭时，阿拉伯人也不赞成人们当“守财奴”或“苦行僧”，而是叫人们“不必故意含辛茹苦，甚至不去满足生活之必需。该购置的应去购置，该享受的应去享受。饿其饥肤，故作贫寒，亦是错误。因为财富再宝贵，也不能同生命相比。”所以，勤俭作为善行和美德，在阿拉伯文化中，是以极自然极务实的方式被表现出来，既不是“要钱不要命”式，也不像巴尔扎克的“高老头”式，而是极富人情味。这也是与伊斯兰教反对禁欲主义分不开的。

在义与利的平衡中，阿拉伯人积累了丰富的理财的经验。埃及历史学家艾哈迈德·爱敏，在谈及阿拉伯人思维方法的特点时曾指出：“阿拉伯人，无论在蒙昧时代或是在伊斯兰时代，他们的思想并不长于作整体的、全面的研究和观察，他们的观察只局限于周围的事物；眼见一物，心有所感，便作为诗歌，或发为格言，或编为谚语。”这也就构成了阿拉伯人理财格言或谚语的细琐、具体与实用：

关于经商谋财的重要和崇高。有格言说，“只有具有远大志向、敢于冒险的人才能做到三件事：君王的工作，海上贸易，与敌人的厮杀”——经商贸是是与做帝王、做勇士相提并论的。

关于消费与流通的必要与合理。有格言说，“不能使用的货币是陋币”，“如果意见不被采纳，武器不被使用，金钱不被花费，那还有什么用？”“迪纳尔像一把烙铁，它能烙出赞美和责难。谁积攒他，谁就成了他的奴隶；谁花掉它，它就为谁所有”。——在阿拉伯人眼中，消费是自然而然、天经地义的事。

关于合理花钱。有格言说：“对于由劳动所得的收入，要有计划地开支”。——每收入一个达拉姆，可以拿出两个旦戈来，作为自己和家庭的基本生活费用。然后再拿出两个旦戈来，作为日常零用开支。最后还要剩下两个旦戈，把它储存起来，以便应付急需，消灾弭祸。也可以作为年迈体衰时的花销。

或者作为遗产留给后代。

关于量入为出。有格言说：“花钱多少要根据收入的多寡”——“假如收入是一个达拉姆，开支为一个达拉姆和一个合别，家里便会愈来愈穷，并且可能背上债务。相反，只要在收入的每一个达拉姆中，少花一个合别，那么家里就会有所积蓄。生活就会日益兴旺，而决无破败的可能。”

关于家庭财政。有格言说：“家里的财政不要分散，即使再大的商人也要担起管家的责任。”——“对全年的生活必需品，尽可能一次购齐。不论什么用品，事先储存下一定的数量，应比实际所需要的多一倍。要随时掌握市场牌价，当价格上涨时，可以卖出一半，把生活必需品大批买进，全年都可以不再为此担忧”。显然，这是适应以农、牧为主的生活方式。

关于收支均衡。有格言说：“开支后要尽快补足。”——“稍一富足，便挥金如土，不足为取。不得不开支时再开支。但开支后要尽快补足。假如只消耗而不补足，即便是百万富翁，也终会竭尽。靠辛苦劳累好不容易才挣得的钱财，不要坐吃山空。”

关于人际财务关系。有格言说：“若要同人们关系协调，须做到财产分明。”“富有不贪为强者。”——“对自己的任何财产可以随心使用。但不要贪婪他人的东西。”“既不要像乞丐那样期待施舍，也不要妒忌他人。”又说：“不要同挚友进行交易——假若欲做交易，就必须准备把好处都让给他。否则友情就会遭到破坏。许多挚友就因分利不均或微小亏损致使关系破裂。”还说：“不要轻易借款给人，尤其是朋友。”——因为索还时往往伤面子。假如借出去了，就不要再把这钱看作是自己的财产，可看作是白给朋友的，他不必偿还。索债会使友谊破坏，变友为敌。

关于生活水准，有格言说：“知足者不会感到痛苦。”——“不管财物是多还是少，都应知足。每日所需求的只能是应当属于你自己的那一部分。

如此种种，集合着阿拉伯世界有关守理财财的实用智慧。在阿拉伯人的观念中，“不来财守财，不积善留德，也不诚实可信——这是流民的品性”，所以，这些格言和警句，对于一个地道的阿拉伯人来说，它不仅是有关经济行为的“行为规则”，而且也是有关道德品行、进而是个人行善积善的大事，与每个交易者的个人命运联系在一起，义利的平衡构成了阿拉伯世界谋理财财智慧的本质特征。

勇者创造机遇

在世界商界，阿拉伯商人是一支引人注目的劲旅。单从现在国际通用的海上用语，诸如 average（海损），cable（海底电线），iarlff（关税），corvette（海防舰），shallop（单桅帆船）等词汇，最初都发源于阿拉伯语这一点看，就足以令人感觉到阿拉伯人在海上贸易中享有过的荣光了。

阿拉伯半岛的地理位置使经商成为阿拉伯人的天然职业。北方阿拉伯人主要从事陆路运输，而南方阿拉伯人早就涉足海上贸易了。到了阿拔斯王朝时代，巴格达、巴士拉、西拉夫、开罗、亚历山大港等口岸，都已发展成活跃的海上贸易和水上贸易中心了。那时，巴士拉的商人，船运货物到世界别的地方，有些人每年的平均收入，超过百万第纳尔。西拉夫的普通商人，每户的资本，超过 1 万第纳尔；有些超过 3 万第纳尔，那些从事海上贸易的商人，多的竟达 400 万第纳尔。一些人甚至把“毕生的时间消磨在海上”。

阿拉伯商人能说会道，精于计算但又重视契约合同，不短斤缺两，这在商业交往中已很有名了。阿拉伯商人的经营之道中，堪称“技压群芳”的一绝也许首推创造机遇的智慧。

机遇是商业活动中决定成败必不可少的要素。商人是一种中介人，商业活动发生于商品生产的中间环节，本身就是一种中介的活动：卖主（生产者）是上家，买主（消费者）是下家，商人就在其中起到穿针引线的作用，把上家生产的具有使用价值的商品出售给下家，自己赚取商业利润，实际也是一种付出劳务后的佣金。同样的货物，也许会因为到手和脱手的时机不同而增加或损失利润，“物不遇时”或“奇货可居”，都是机遇的作用使然。商业经营无非就是机遇的经营。在传统中国商人的智谋中，所谓“机遇是看出来的”，“机遇是一次性的”、“机遇是等来的”、“机遇是遇上的”，都是在经商理财中对机遇的洞见。阿拉伯商人为这一智慧库所增加的最富东方神秘色彩的格言是：机遇是创造出来的。勇者创造机遇，是成功的阿拉伯商人的信念。

阿拉伯商人之勇，在古代就有传统。因为最初的商人，都是从游牧人中分化出来的。在阿拉伯半岛沙漠遍地、水源缺乏、交通不便的自然条件下，唯勇者才能为自己开辟出从商之路，抓住经商的机遇。不谈商道上的其他艰难险阻，仅以饮水来讲，有时就十分艰难。当时的阿拉伯商人，差不多人人都喝过驼胃里的水。在危急的时候，他们就宰一只老驼，或者把一条棍子插入某只驼的喉咙里，使它把胃里的水吐出来。倘若骆驼喝水后不过一、二天，它胃里的水是勉强可以做饮料的。这样非人的生活条件，非勇者不能承受。所以，对当时的游牧人来讲，只有那些除了勇敢，还能吃苦耐劳，富有智谋的人，才能走进商人的行列。

阿拉伯商人的这一历史起源，为历代阿拉伯商人所继承。不过，在现代，人们已明白创造机遇更多的不是靠武力和勇猛，而是凭借在知识背景下的洞实力和决断力，所谓“勇”，已不再是个人的“匹夫之勇”，而是判断之勇、决策之勇、去虚务实之勇、去伪存真之勇、以及敢冒风险之勇。

库特依巴是科威特现今最大的商人之一，拥有私人喷气座机，在海滨最昂贵的地段，拥有别墅，他的邻居全部是海湾国家的达官显贵或富豪。但追溯他的成功史，就是一部追踪机遇、创造机遇的历史。他祖父，是海湾一位单桅三角帆船的船主，靠在沿海小本买卖为生。他成人后，开始是继承祖业，但一次偶然的海难，小帆船沉没，使他不得不改行做煤油销售的代理商。但他从未放弃寻找新的机会以图发展的努力。后来，他获得了一个为来科威特工作的地质学家和调查人员安排交通与食宿的工作，这项工作使他参与了采矿的业务。当时石油公司为了建波斯油田需要大量的砾石制造混凝土，而当地的砾石含盐太高而不符合标准。公司雇佣了一些伊拉克建筑者，企图从科威特提供砾石，但很快因运输问题而失败了。当库特依巴了解此事之后，他意识到机遇来了。但是那时他没有钱。于是，他跑到巴士拉，去见了三位有很好家庭背景的犹太人，他们同意从银行借钱给他。获得了这个允诺后，库特依巴就向石油公司投标此项工程，结果击败了其他竞争者而中标。之后，他用那笔钱买了驳船和拖船，其中有些是第一次世界大战后英国军队遗留下来的，同时还租了 200 只单桅三角小帆船，在这样的装备下，开始了在科威特和阿巴丹之间的运输砾石的业务。在 30 年代前期，每月已可运 20000 或者 25000 吨。那时，还没有机械挖掘系统，他就雇佣了 6000 名工人人工挖掘，

用人扛肩挑把砾石弄上船。到 1940 年第二次世界大战爆发前夕，他已经拥有了 15 条驳船和三条拖船。这次主动创造的机遇使库特依巴拥有了一定的实力，所以，当砾石运输接近尾声的时候，他就开始向另一种类型的业务进军了。他开始担任英国航空公司和赫德森轿车的代理人。这使他获得很大利益。在第二次世界大战期间，轿车业务陷入困境，他马上不失时宜地转入出租他的单桅帆船从事食物进口的业务。二战结束后，库特依巴成为通用汽车公司的代理人，他熟悉汽车业务的每一个方面。每年，他都去国外参观主要的汽车展览会，结果跑遍世界后他发现人们关心的不是汽车的外观式样，而是汽车的内在设备，他又发展起这方面的业务。当时，在科威特的许多商人都把钱用于买股票或走私黄金到印度等地，他们劝库特依巴也用这样的方法积聚钱财，但库特依巴不为所动，在这方面，具有惊人的自信。结果，终于为自己创造了新的机遇。本世纪 50 年代到 60 年代，科威特成为世界石油产地，石油带来的巨大财富使科威特人对轿车的需求急增，他们成了最大的买主。这一下子使库特依巴自 40 年代以来用巨大勇气坚持的实践获得了惊人的发展。到 60 年代，当他把产业移交给他的儿子们时，他已是科威特最大的商人了。此后，他就主要居住在美国，从事国外的投资了。他从白手起家搞砾石运输，到从事汽车销售业，在他成功史上两次最重要的辉煌，都是他主动寻找机遇，创造机遇，又利用机遇而实现的。“对一个拥有一切的男人来说，最重要的是要思考下一个命运的礼物是什么”，这是他的名言。

马基雅维里在谈到命运的时候，他的名著《君主论》中有这样一段话：“我确实认为是这样：迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。因此，正如女子一样，命运常常是青年人的朋友，因为他们在小心谨慎方面较差，但比较凶猛；而且能够更加大胆地制服她。”机遇和命运在一定程度上是同义的，商场如同战场一般。在商业经营之中，库特依巴式的态度，将创造机遇作为一个日积月累地创造条件的过程，“机遇只给准备着的头脑”，时机成熟，则瓜熟蒂落。而另一位阿拉伯大商人，他的作为，则更像马基雅维里笔下的年轻人。

哈吉·艾哈迈德是个粮食进口商。在商务活动中，他的科威特同行称他有一种认准机遇并且能变没有指望的形势为已优势的奇特本领。一次，他欲向巴基斯坦进口粮食，而巴基斯坦稻米协会是通过一个叫密瓦尼牵头的 12 名卡拉奇商人来从事这项出口交易的。密瓦尼此人平时已因不守信用而被人暗中称为“不可信任者”。在这次商谈中他又提出了苛刻条件，致使谈判破裂。在这样的形势下，哈吉·艾哈迈德不仅不气馁，反而看出是摆脱密瓦尼而直接向巴基斯坦政府购买的极好时机。于是，他一面向密瓦尼发出要求改善出售条件的信号，一面就直接飞到巴基斯坦，与政府接洽，一次就购买了 3 万吨稻米，并用信用证一次付清款项。所购来的这种稻米虽然十分干燥，并有清香，但却不易做好饭。如何使这些稻米被阿拉伯人所认识呢？哈吉决定给它起一个豁亮的名字以引起大众注意，他称之为：“白沙瓦”稻米（白沙瓦是巴基斯坦的一个城市），然后他在电视、电台及报刊大作广告，并称本人是这种稻米的唯一进口商。结果，白沙瓦销售得极好，很快成为科威特最畅销最流行的稻米品种。被成功所鼓舞，第二年哈吉·艾哈迈德通过

〔意〕尼科洛·马基雅维里：《君主论》，商务印书馆，1985 年，第 120 页。

投标包销了巴基斯坦所有的出口稻米，计划要达到 9 万吨。这使开始从中作梗的卡拉奇商人密瓦尼恼羞成怒，随即起诉法庭，告哈吉。艾哈迈德违约。但法庭经过调查后，密瓦尼还是败诉了。从此，哈吉·艾哈迈德成了巴基斯坦出口稻米的垄断者。哈吉本人也获得了一个“善变灾难为凯旋”的美誉。哈吉从破裂的谈判中，看准了一种新的可能，断然采取迅雷不及掩耳的果断措施，将可能转变为现实，为自己创造了一次新的机遇。

在阿拉伯世界成功商人的经验中，“勇者创造机遇”，包含的内容极为丰富。它既表现在商战第一线，也同样反映在商务经营活动的后方，甚至还体现在对要继承产业的家族年轻一代的教育之中。

阿里雷沙家族是沙特阿拉伯的豪富家族之一。在本世纪 20~30 年代，在吉达港市，只有他们家的印度雇员懂得英文，能听会写。所以，那时该市的其他商人只要来了英文电报，都会找阿里雷沙家帮忙翻译。对于这种情况，阿里雷沙家的二位主人，沙特阿拉伯的大商人阿布杜拉和尤素福，从来没有向雇员打听过电文的内容，同时，还颁布了一条规矩，任何将电报内容透露给第三者的雇员，都将被解雇。结果，该家族的诚实被传为美谈，成为重要的商业信誉，而这种信誉又为他们带来了新的机会。

在阿里雷沙家族内，儿童很早就要接受关于获得成功的最基本的原则方面的教育，其中包括接受家族的价值观念，如诚实、宽容、努力工作、守纪律、好的风度以及好的教育，其中诚实是被十分强调的，因为在商务活动中赢得信任，是成功商人的必备条件。平时，孩子们都生活在这个大家庭中，年轻一代每天都可与他们的父亲们、叔叔伯伯们、祖父母们以及祖父辈的叔叔伯伯们接触，可以整天接受他们的指导并学习他们的榜样。每天晚上，当家中的长辈出现时，所有的成人和青少年中稍大的孩子都集中在大餐厅中用餐。给年轻一代尽可能好的教育，是这个家庭一条重要原则。有时候，客人来访，主人会请客人不要在意他将叫几个孩子来站在一旁或坐在那里，以便他们能够旁听，并且学习他的讲话。所有的家庭成年人他们都相信要在家中仔细地指导孩子，然后开展早期国外教育，并让他们到国外旅行以扩大眼界和心胸，学习英语，熟悉英美人的行事方式，所有这一切，都是为孩子们的将来创造机遇。如果成功了，将维持家族的繁荣，一旦失败，就要求他们等待和注视着时机的再一次来临。

阿里雷沙家族不仅把这些努力看作是为孩子们的将来，更理解为为家族的未来命运创造机会。“坚持与时代一起前进”，是这个家族的座右铭。

几乎所有的阿拉伯大商人的家族都像阿里雷沙家族那样从自身成功中懂得机遇与一个商人自身素质、知识结构之间的内在关系。他们从《古兰经》中关于“善有善报”的教义引申出另一条决定他们贾道前途的规则，这就是“有知识发财是必然的，无知识发财是偶然的”，大商人库特依巴在谈起他在轿车战中获得大发展的往事时说道：“他们（指其他商人）对轿车完全无知，甚至不知道一个螺帽与螺栓之间的区别，而摆弄机械是我的癖好，早在 1930 年，我就拆下一辆轿车的引擎安装到我的单桅帆船上，所以，当美国汽车公司来到科威特，当国王决定找一位懂行的商人做代理时，我显然成为一种选择。”所以他认为在那个特定的历史时期，命运之所以给了他比其他商人更多的恩惠，就是因为他对机械行当、对阅读和旅行具有超乎一般人的热情。现在，他的第三个儿子完全接管了他的汽车产业，三儿子具有他一样的热情但与他具有不同的文化教育背景。儿子毕业于英国牛津大学，并又在美

国待了好几年，已完全接受了现代商务管理理论，一接管公司，就着手了全面的管理改革，经营项目也从轿车扩展到商用汽车、电子产品以及家用电器，结果公司有了更多发财机遇，到本世纪 80 年代，他已是科威特极为成功的大商人了。如果说在库特依巴一代创造机遇还更多地意味着优化自身条件，改善经商环境的活动，那么在他儿子一代，则更多地意味着审时度势，主动捕捉的含义了。到 80 年代中期，这个公司的年产值已达 35~40 亿第纳尔，成为科威特最大的商业企业。“命运是什么？命运就是捕捉一匹向你飞奔而来的马开始一次新的驰骋”，这就是小库特依巴——新一代阿拉伯商人对“勇者创造机遇”的理解。

第七章 执政掌权的智慧

宁远勿近，方为良缘

在伊斯兰的历史上，奥斯曼帝国强大的军事力量曾称雄世界达 4 世纪之久。这支力量的核心是“近卫军团”。该军团曾以忠诚、能干及勇敢善战而令其敌人闻风丧胆。但这支帝国精锐部队的将士，却并非出自奥图曼族，而全来自一批经过严格训练的奴隶，他们便是“宦官制”的产物。所谓“宦官制”，是指这样一种人才选拔制度：即通过“人贡制”，帝国从欧洲征服地优秀少年中挑选出来一批人，作为进贡给苏丹的“战利品”，这些作为奴隶的少年年龄都在 10~15 岁上下，来到帝国本土后都被安排在亚德里安诺堡、伊斯但布尔的新旧皇宫等四个侍从少年院中抚养成人。他们受到严格的训练与第一流的教育，经过长期系统培养后，各就其个人的才能、气质分配职位。在帝国扩张的过程中，这些出生于外乡、被切断亲缘社会关系，而成长于苏丹宫学的“奴隶”，就变成了苏丹的侍卫、总管、各级中央和地方的政府官员，还包括位置相当于首相的“大总管”，以及各级军队将士。事实上，帝国的大多数的首相都是从这个学校训练出来的，整个苏丹政府基本上就是由择优选拔的“奴隶”构成。于是，伊斯兰文化构筑了民间社会，而“宦官制”提供了国家机器。当时，“宦官制”中外族少年奴隶的远大前程甚至引起土耳其人的羡慕，他们曾不时地设法把自己的儿子偷偷混入那些少年中。到 17 世纪末，这种迫使亲情分离的征集少年的活动才逐渐废止，“宦官制”也就逐渐名存实亡了。但是，这一举世无双的从奴隶中选拔国家中、高级官员的做法，给奥斯曼帝国的历史留下了深深的影响。对于帝国的统治者来讲，这种做法的优越性是显而易见的：且不说这些经过挑选的欧洲少年在生理与智能方面的优势，仅就他们都受到良好的伊斯兰教育以及没有亲缘裙带关系这两点而言，已使他们优于从本国选拔的官员。这些人在精神上，是带有使命感的“信仰的圣战者”；在宗教上，他们皈依了伊斯兰教，认同伊斯兰的理想；在身份上，他们是苏丹精心培训、优渥豢养的卫兵，这个组合的性质使他们同时受社会、宗教和国家三方面的影响。由此造成了他们与众不同的忠诚与勇敢。“宁远勿近，方为良缘”，没有亲缘裙带关系，不受狭隘部落与宗教观念的影响，使这些人在自己的职位上，能以较常人超脱的眼光看待人和事，能无所顾忌地执行最高统治者、封建国家的头领苏丹的政令，使封建官僚统治常有的“中层梗阻”现象相对减少。所以，在实行“宦官制”的最初几百年里，它的确对巩固奥斯曼帝国起到了有效的作用。尽管在日后的沧桑变化中，它逐渐蜕变、失真，“近卫军团”也因居功自傲而阻挡帝国进一步改革的步伐，最后终于在“吉祥事变”中，被苏丹本人收拾得干干净净。但“宦官制”，作为一种大规模地从被征服民族的“奴隶”中选拔人才担任政府官员和军队将领的做法，在历史上也是惹人注目的。

并不是任何文化都能容纳“宦官制”，都能产生“宦官制”的，是阿拉伯-伊斯兰文化特有的气质与执政掌权的智谋催发了它。

巧用、善用被征服民族的智慧是阿拉伯历代执政者的一条基本掌权谋略。源于沙漠游牧民族的阿拉伯人，当他们随着伊斯兰教圣战的胜利而征服了肥沃的中东新月地区、波斯与埃及之后，阿拉伯人不仅是占有了一些地理上的区域，而且是占有了全世界最古老的文明的发源地。但无论在艺术、建

筑术、哲学、医学、科学、文学、政体等方面，原来的阿拉伯人没有多少可以教给别人的，他们更多地是跟别人学习。无论在大马士革、耶路撒冷、亚力山大港还是泰西封、埃德萨等城市里，阿拉伯人被那些建筑家、工艺家、宝石匠和机械制造者的作品所惊呆、所折服，它再一次证实了先知的预言：“阿拉伯人胜过外族人的只有虔诚的信仰。”以后或许是羡慕，或许是为了自身的享用，阿拉伯的哈里发乃至一般的阿拉伯穆斯林开始了消化、采用和复制这些被征服地民族的文化遗产。这个过程，部分是因当初阿拉伯人文化水平低下所局限，它一开始就是以“智力引进”的形式出现的：当倭马亚王朝在以武力建立了一个强大的阿拉伯帝国之后，他们从帝国各方招聘大批艺术家和建筑师，给以优厚的待遇，对当时的都城大马士革从事复兴和重建。从荒凉的帐幕中走来的阿拉伯人，决心利用“引进的智力”，建筑一些如巍峨的基督教堂和宫殿同样引人注目的皇宫、清真寺和军营，以表示伊斯兰教和阿拉伯帝国的形象和气魄。当时，阿拉伯人拜引进的叙利亚人、科普特人和波斯人的艺术家为师，在建筑上开创了一代新姿。以后这种智力的引用很快从“硬件”发展到“软件”，倭马亚王朝各部门的组织多方仿效拜占庭，大马士革的皇宫管理、警察局、近卫军的设置等等也俨如君士坦丁堡的规模。不顾当时国内一部分人的公然反对，王朝甚至任命了几位被征服地区的释奴，担任公职，理由是他们比一般阿拉伯人有才华。比如任用了肯德的释奴莱贾·本·海依沃，还任命释奴欧默尔·本·阿布杜·阿齐兹为古拉山谷的长官。到了阿拔斯王朝时期，哈里发曼苏尔更是气度恢宏，他从叙利亚、埃及、伊朗、摩苏尔、库法、巴士拉等地引进大批技术工人，每天出工 5000 人，花费 1800 万第纳尔（金币），建成了世界名城巴格达。在曼苏尔时代，这位阿拉伯的哈里发使任用释奴成为一项基本原则，他甚至使他们的地位高于阿拉伯人。

由于按伊斯兰阿拉伯人的规矩，对战败国的平民一般不降为奴隶，降为奴隶者仅限于参战的官兵与他们的家属，以及当地本来就是奴隶的人。所以，一般说来，许多释奴都出身贵族，他们的文化都高于征服者。任用释奴，除政治斗争的原因之外，一个无可否认的事实是需要“引进智力”与利用他们的文化知识，为巩固帝国服务。在阿拔斯王朝的鼎盛时期，哈里发哈伦·拉希德连宰相都委任非阿拉伯的智囊，他任用了善于施政，颇有文才的叶海亚为宰相，结果完全依据波斯萨珊王朝的统治经验，迎来了“哈伦·拉希德盛世”。后来，哈伦以超人的远见，重视吸收波斯、印度、希腊、罗马的古典文化精华，为不久后麦蒙时代的百年翻译运动和文化发展，创造了良好的条件。“引进智力、人才”的国策对阿拉伯帝国各方面的发展贡献显著，这才为麦蒙时代在智慧宫中罗致各方文人学者，给以优厚待遇，由其自由探究各种学问，并用阿拉伯语重新整理与表达出来的宏伟事业提供了社会文化心理条件。10~13 世纪，阿拉伯-伊斯兰文化之所以能迎来大放异彩的 400 年，完全与这种巧用、善用、广用外族人才的“智力引进”政策有关。

就历史渊源而言，阿拉伯帝国哈里发们这种治国韬略，与伊斯兰教主张人人平等，善有善报，恶有恶报，不管阿拉伯人还是释奴都是一样的基本教义一脉相承，伊斯兰教兴起时，号召打破狭隘的部落思想与宗族观念，提倡人类平等。《古兰经》中说：“在安拉面前，你们中最尊贵的是你们中最敬

畏安拉者。”圣训中也说：“信士皆兄弟，他们的血统是相同的，他们中最低的人可以主持他们的盟约，他们一致的对外。”这些经典，都强调了人们在信仰一致基础上的地位平等。尤其是穆罕默德在感人的辞朝演说中，有这样一段话：“众人们！安拉已消灭了蒙昧时代以祖先相夸耀的习气；你们都是亚当的后裔；亚当是由泥土造成的；所以阿拉伯人并不比别人高贵。只有清廉有德者，才算高贵的。”又说：“凡为宗族而愤怒，为宣传宗族，或为扶助宗族而参加迷罔者的战争，因而战死者，则其死也，如死在蒙昧时代。”

这可以说已接近了“人生而平等”的思想。

这些教诲作为精神条件，还推动了阿拉伯人与外族人甚至释奴在肉体上的结合。阿拉伯人自古以来就相信远缘结婚比近亲结婚好，有首阿拉伯诗这样写道：

近亲结婚体必弱，异族联姻壮又强。

近亲婚配愁不尽，生子瘦弱病久长。

伊斯兰教诞生后，教义中关于“你们都是亚当后裔”的思想，使阿拉伯穆斯林与异族乃至女释奴的婚姻打开了方便之门，当然，这样做必须有个前提，即这些女子必须首先皈依伊斯兰教。在伊斯兰帝国向外扩张中造成的多民族的接触以及胜利后实行的奴隶和释奴制度，以及急欲在被征服地区增加人口的欲望，使一个个伊斯兰家庭特别是哈里发、王公贵族以及有钱人的家庭都变成了不同民族的混合体。当时，一个最普通的阿拉伯穆斯林，通过战争，也能分到至少10个“奴隶”战利品，而主人与女奴的结合，被认为是理所当然的。一般女奴一旦为主人生了孩子，孩子归主人，女奴被称为“孩子的妈妈”，已不准将她任意买卖，待主人死后，女奴便成为自由人。于是，“混血”现象，在当时极为普遍，如果考察一下那时代的文学家与学者的身世及他们祖先所属的种族，就会发现他们中许多人的父母都是混血儿，还会发现呼罗珊地区的混血儿，乃至所有非阿拉伯人居住地的混血儿都以勇敢著称。据著名的阿拉伯历史文献《珍奇的串珠》记载：“本来，麦地那城的大多数居民都憎恶着女奴，但自从涌现出了阿里·本·侯赛因、卡塞姆·本·穆罕默德和萨利姆·本·阿布什拉等人，在伊斯兰法学和信仰的虔诚方面超过了麦地那人之后，麦地那人便开始蓄妾了。”这三人是波斯王朝的三位公主，被俘为奴后，与阿拉伯当朝显贵结合所生的后代。这种混血儿，一直波及到王室。阿拔斯王朝的好几任哈里发，其母亲都是女奴出身。多民族的帝国就像一个容器，各种物质在里面融化，发生了化学变化。这种血缘的融合，不仅产生了在遗传特征上吸收父母优点的新一代混血儿，并且造成了心理上精神上的前所未有的阿拉伯人与异族人的融合。阿拉伯人在这一点上，与以色列的犹太人是极为不同的。当查希兹在他的《书信集》中谈到当时的基督教徒在外表和智力方面都胜过犹太人时，说：“以色列人只好与以色列人通婚，外族人不能和他们掺和，再优秀的种族也不能改变他们的血统。”血缘的混

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》（第一册），商务印书馆，1990年，第84页。
查希兹：《书信集》（第1卷），第169，170页。

合所必然引起的精神的融合，这使阿拉伯-伊斯兰文化产生了创制与容纳“奴官制”一类为富国强兵、巩固政权而不惜工本援引外部智力的治国之策。自然，斗争还是有的，自倭马亚王朝开始，阿拉伯人与释奴等外来势力的斗争一直没有间断过，一些带有强烈阿拉伯情绪的贵族乃至平民仍看不起释奴，称阿拉伯人与女奴生的孩子为“杂种”，有些艾人骚客也写诗吟文讥讽释奴，而释奴也以他们昔日的光荣与发达的文明反唇相稽阿拉伯人。以致阿拉伯人用谋略对付释奴，释奴又以其人之道还治其人之身，其结果是哈里发不得不对大臣们严加惩治，以致有人这样说：“圣裔宰相身皆死，异族仇人反为臣。”但是，各种正、负相反的力量抵消之后，“引进外智”仍是阿拉伯人执政掌权的基本谋略之一。

在政治这块荆棘丛生的领域里，为了避免在本民族宗族派系的内江中引火烧身，“引进外智”、利用异族臣民组成行政管理力量或后宫近侍，也是阿拉伯人的基本掌权智谋，在此，相信远缘结婚的古制似乎已积淀成一种心理定势，用阿拉伯人的谚语说，即是：“宁远勿近，方为良缘”。

在阿拉伯的史学名著《先知与帝王历史》中，塔巴里曾这样写道：当外国人骑着快马，手持弓箭，在麦蒙面前驰骋时，“一个沙姆人多次晋见麦蒙，对他说：穆民的领袖啊！像对待呼罗珊的波斯人一样对待沙姆的阿拉伯人吧！麦蒙说：沙姆兄弟，你的要求太过分了”。只要我的国库还有一个迪尔汗，我就不允许盖斯人离开军队。至于也门人，我不喜欢他们，他们也不喜欢我；至于古达阿族，其领袖们都是苏福扬的追随者，无时无刻不盼着苏福扬家族东山再起；还有勒比尔族，当真主从木达尔人中选出其先知时，他们就对真主心怀不满了。……忘掉真主对你的所作所为吧！”麦蒙的这番话，道出了阿拉伯统治者之所以任用异族释奴、仆役担任公职，委以重任的本意——即基于一种回避宗族派系内耗的政治智谋，哈里发曼苏尔曾有一名棕色皮肤的仆人。十分能干。一天，曼苏尔对他说：“你是什么种族的人？”答曰：“阿

拉伯人，穆民的领袖！”又问：“哪个部族的阿拉伯人？”答曰：“哈兰族人。我在也门被俘，被施以腐刑，从此为奴。曾服侍过倭马亚人，后转到宫中伺候您。”曼苏尔说：“你真是个好孩子！但我宫中不允许阿拉伯人伺候内眷。走吧，真主原谅你，到您愿意去的地方去吧。”为何阿拉伯人的后宫反而不用阿拉伯人呢？其用意也与防好有关。实际上，罗致贤才与防止好才在手法和途径上甚为相同。在中国韩非子所总结的奸臣为奸的八种手段之中，“同床”，即买通君王所宠幸的女人；“在旁”即买通君王近侍；“父兄”即讨好君王家族成员，都与后宫有关。由此，也可想见曼苏尔不让阿拉伯人服侍内眷的苦衷了。

自马基雅弗利开创了近代政治学之后，政治谋略便进入了科研殿堂。一般说来，“通过心灵感化使人为我所用”，“用人所长，择能而使”，“利用身份地位之高下差别，巧妙利用他人智慧为自己智慧”，以及“屈尊下士，通过形式上降低自己身份来抬高人才身份的征服人才”等用人之术，是历代中外统治者所惯用的弘臣之道，阿拉伯的哈里发，从“引进外智”、重用释奴到“奴官制”的推行，将上述诸点精妙地融为一体了。尤其对狭隘部落思

塔巴里：《先知与帝王史》，第10卷，第296页。

塔巴里：《先知与帝王史》，第四卷，第一316页。

想和宗教观念顽固的阿拉伯传统社会，“宁远勿近，方为良缘”不仅是婚姻原则，更是政治智谋了。

让“伊制马尔”和“格亚斯”发挥威力

1978年12月24日，《国际先驱论坛报》报道了一则消息，在一本名为《100名最有影响的历史人物的地位》的书中，伊斯兰教的先知穆罕默德被排在牛顿、基督、佛陀和孔夫子、圣·保罗之前，名列榜首。这消息引起一阵轰动。耶稣比穆罕默德早出世600年，但评判者还是把后者列为对人的现世生活影响最大的人物。显然，自基督教接受了“恺撒的东西归恺撒，上帝的东西归上帝”的分掌原则之后，对于不承认“上帝—恺撒式的二分法”的伊斯兰教来说，它掌管的事物要比前者多了一半。它掌管着人们的现世和来世，被排在榜首似在情理之中了。

但是，人们仍有疑惑，在变化无常的现世生活面前，伊斯兰教靠着—部7世纪下半叶形成的“沙里亚”（伊斯兰教教法）是否真的能指导现代生活呢？当哈里发的职位协议会、王室、军政府或政党取代之后，在一个没有世俗法律、法院、教会、神职人员的国度里，人们又如何让“沙里亚”去面对层出不穷的新情况、新问题呢？

其实，疑虑可以理解，但毕竟是多余的。因为伊斯兰世界独有的“伊制马尔”和“格亚斯”，使伊斯兰教义成为一本永不闭合的书。也许伊斯兰教执政掌权的另一种智慧，人们先可从下面的事例中领略—、二。

1977年，埃及议会中的过激派提出—项议案，要求政府对叛教者施以极刑，他们说这是沙里亚所要求的。而实际情况是，如果要处死背教者，上埃及就会遍地流血，因为那里的大部分人是信奉基督教的科普特人。男基督徒之所以拥护伊斯兰教是因为它允许离婚，但—旦婚姻解体后他又会重新信奉基督教。对于这个看来似乎棘手的悖论，结果却被轻而易举地消解了。办法同样来自教义：《古兰经》第42章38节说：“他们的事务，是由协商而决定的。”当然，依据经典，议案被交付公众辩论，埃及报纸还为此发了长篇评论，最终的结论各方都意见—致！背弃伊斯兰教虽然有罪而且应受指责，但不至于要处死叛教者。另—次，宗教界人士依据“沙里亚”穆斯林须戒酒的条文，宣布禁。止饮用咖啡，结果遭到反对，同样，又交付公众辩论，由于全体人民的一致意见是强烈反对—法律，政府就又宣布开禁允许喝咖啡了。

这就是“伊制马尔”和“格亚斯”的威力。

所谓“伊制马尔”，译为汉语即“公议”，公议的根据是唯多数人的意见是从，也就是某—地方某—世代大多数穆斯林或教法学家就某—问题所取得的基本—致的认识，它反映了社会舆论对流行的传统习惯的确认或修改。关于这种情况，有位阿拉伯的法学家曾作过这样的描述：“每当我发现—个学术胜地的大多数学科持同样的看法，我就称之为公议（—致意见），不论他们的前辈是否同意，因为大多数人就任何事情取得—致时，不会不理睬前辈人的既定之意见，他们只有在考虑过废止原则或掌握更充分的论据之后—尽管未予说明——才肯放弃前人的学说。”——这位法学家显然是对群体社

会心理及其互动规律有着深刻的了解。实际它最早根源于穆罕默德一句极其著名的格言：“我的部族决不赞同任何错误的东西。”

公议一般有两种形式：穆斯林大会或教法学家们的倾向性的意见。前一种范围广泛，通常是穆斯林社团就重大原则问题，如宗教礼仪问题形成的一致意见。由于并没有一个民意表决机关来普查民意，因而这类公议实质上是教法学家对当地民俗习惯的直接确认。后一种范围较窄，仅限于某一地方的宗教法律学者们就专门法律问题形成倾向性意见。这类公议也含有大量的民俗习惯，但它们大都经过法学家的整理、加工、改造。早期的公议是匿名的，尚未同一些著名的教法学家名字相联系，它所表示的仅仅是某个地方的法学家的折衷意见，因而带有明显的地域性差别。极为关键的是，一项公议一经形成，则被看作是不谬的，不容更易的，成为核准法律推理的权威依据。法学家的个人意见或判断，一旦得到公议的确认与核准，便具有教法般的约束力了。

所谓“格亚斯”，译为汉语即类比判断。如果一则判断是众所公认的习惯、原则或前人的先例为前提，旨在通过分析、比较、推演，从而取得严谨的结论，这种技术方法即所谓类比判断。这种方法，与一般地随意发表一个意见是不同的。一般说来，它是法律推导的一种特殊方法和高级阶段。但是，有时候还是允许法学家采取离开严格类比的变通方法，称为“伊斯提赫桑”，即法学家的“优选”。优选如果出于社会公共利益的考虑，则称为“公益”。例如，按照伊斯兰教商法的惯例，租赁或雇佣的酬金必须是不可替代物，如黄金和白银等。但习惯上则允许以提供衣食、住所为条件，这种例外，称为法官“优选”。又如，在某种特殊情况下，法官可以不顾一命偿一命的同态复仇原则，而把恶劣的合伙杀人犯（只谋杀一人）全部判处死刑。这种可灵活变通的原则，因其出发点是为了维护社会公共利益，也被称为“公益”原则。尽管伊斯兰世界内部四大教派有不少不同意见，但在基本点上，他们并无原则区别。所以，对于普通的穆斯林来说，哪一派在该地的教法学者和礼拜研究者中间占优势是没有什么实际关系的。而整个伊斯兰世界，却能借助于在《沙里亚》法典基础上的“附件”，成为一个并不闭锁的世界。

在“正本”中阐明原则性，在“附件”中表达灵活性，既具有千年一贯的统一性，又不乏极为灵活的变通性，通过“伊制马尔”（公议）和“格亚斯”（类比）将二者融为一体，这也是一种信仰和务实的交融。在阿拉伯语中，沙里亚是指“通向水的道路或小路”，用于神圣不可侵犯的法律制度时，它指的是“通向生命之源的道路”，现在，通过“伊制马尔”和“格亚斯”，则使伊斯兰的过去、现在和未来汇成一条滚滚无尽的大河，使从生命源头来的活水，朝前奔向人类现世生活的大海。

“伊制马尔”和“格亚斯”本身，就是在阿拉伯民族的现世生活中逐步形成和发展起来的。

蒙昧时代汉志的阿拉伯人是游牧人或准游牧人，没有政府，没有国王，仅有一些人数不等、大小不同的部落。虽然每一个部落各有自己的习俗，但有些习尚是共同的。如每个部落都有一个“仲裁”，他根据本族的传统习俗和经验去裁制族人的争执。这些人一般都为人公正，善于排解，熟悉历史。这种建立在风俗习惯上的裁制，没有刑罚的处分。发生纠纷的双方，不一定

受裁制的束缚。判决的案件，双方同意则遵守，不同意则引起族人的忿恨而已。

伊斯兰教兴起后，对于这种风俗习惯，有承认的、有否认的、有更改的。穆罕默德在麦加住了 13 年，在麦地那住了 10 年，在麦地那的 10 年，才是伊斯兰真正立法的时期。这个时期的《古兰经》已经包括着一些律例，而且还产生了解释新生事件的圣训。这两种经典，成为伊斯兰教立法的两个最大的源泉。

《古兰经》被认为是真主默示的，但即使是默示的，也并不是凭空而来，经中的律例多半和当时发生的事件相适应。人们有了什么争执，就去请穆罕默德排解，然后便有默示下降，解释断法。譬如，有个安脱法族的人，代他的孤侄管理遗产。侄子成年之后，要求自主，他不肯交出，二人便去见穆圣，请求判断，于是就有了那段关于对待孤儿遗产的著名经文。有些在麦地那的有关律例的经文，也是跟着麦地那的社会变迁而下降的。如在麦加时，《古兰经》笼统地命令人们举行不限定额的天课，到了麦地那则制定了天课的范围和天课的使用。有若干蒙昧时代的习尚，本来是为伊斯兰教所厌恶的，如饮酒，但伊斯兰教并不是一次就断然地禁止，而是分为三个阶段训示人们，第一阶段警告饮酒之害，第二阶段禁止醉后礼拜，第三阶段禁止饮酒。在《古兰经》中就表现出这样的区别。这些经文中的律例，不仅分期渐进，而且顾及当时社会环境。所以，《古兰经》里还出现“废止的经文”。安拉说：“我废止一段经文，我又敕降一段再善的或同等的经文”，又说：“当我用一段经文代替另一段经文的时候，安拉最知道他所敕降的”。所以，《塔巴里经注》中说：“所谓废止经文，即非义的改为合义的，合义的改为非义的，允许的改为受禁的，受禁的改为允许的。”废止经文的理由，乃是因为穆斯林所处的社会环境是随着时间的变迁而有所不同的。很明显的另一例是关于妇女守寡。伊斯兰教在先制定：死了丈夫的妇人，应守限一年才得出嫁；后又改为守限四月零十日。圣训也有废止的，如穆圣说过：“我从前禁止你们积蓄献祭品，现在你们可以积蓄了。”“我以前禁止你们游坟墓，现在你们可以游坟墓了。”

自然，《古兰经》与圣训是有区别的。前者是安拉的默示，后者是穆罕默德所口说的。圣训解释了许多《古兰经》文，对于临时发生的事，穆圣一般是以言辞判断，而不以《古兰经》为判断的。在有关《古兰经》和圣训发生的事例中，阿拉伯的思维所特有的那种虔信精神与现实态度交相辉映的灵性已闪烁其中。这为“伊制马尔”和“格亚斯”的产生准备了前提。

“穆罕默德死后，默示断绝了。而此时伊斯兰王国的幅员却很迅速地扩大。从伊斯兰纪元 14 年至 93 年的 80 年左右的时间内，阿拉伯人先后征服了大马士革、伊拉克、波斯、撒马尔罕、埃及、马格里布，以及北非和西班牙。远征胜利之后，伊斯兰教的阿拉伯人获得了空前未有的财富和奴隶，享受了空前未有的丰裕生活，同时，也遇到了空前未有的许多重大问题。这些问题涉及水利灌溉、财政事务、军队的整顿、租税征收、战败人民的待遇甚至婚姻制度和司法制度，这都是他们住在阿拉伯半岛时所没有遇到过的。但伊斯兰的远征是有秩序的远征，远征军后面随着大批宗教学者、教师、法学家。由于《古兰经》和圣训里没有明文分析这些具体的问题，于是，在这些人的共同努力下，伊斯兰就产生了另一种法律，即“意见的法律”与“类比的法律”。许多圣门子弟，在没有经训明文的时候，就用自己的意见解释法律。

根据肯伯在所著《法官传记》中的记载，埃及法官伊雅德·俄拜杜拉写信给哈里发欧默尔，请求解释一个问题。欧默尔回信说：关于这个问题，并无依据，你可以用你的意见解决。此类例子当时是很多的。阿拉伯语“意见”一词，在当时乃是“公正”的意思。换言之，“意见”就是对“公正”与“亏枉”所表示的正确意见。被史学家誉为最有“决断”才能的哈里发欧默尔曾认为《古兰经》和圣训的律例，是注重人生的福利的，所以，他就根据经训重视人生福利的精神来发表“意见”，创制新的律例。比如，在饥荒之年，犯偷窃罪的，欧默尔就不处以割手之刑。相传有一次哈特布的几个仆人偷了某人的一头骆驼，结果被抓住后带到欧默尔面前。他们立刻认罪了。欧默尔便对哈特布的儿子说了裁决的结果——按伊斯兰教规，割去数仆之手。将带去执刑之时，欧默尔忽然喊住他们，并转过来又对哈特布的儿子说：“啊！指主发誓！我本来要割他们的手，然而若不是你们对他们苛刻，使他们受饥挨饿，他们决不敢把非法当作合法的。我释放他们，必须重重地处罚你们。”

这种做法，已具有注重经文精神，不拘束于条文字面的意思了。所以，当“意见的法律”和“类比的法律”产生之时，从“意见”发展为“商议”的趋向也出现了。在欧默尔时代，经训没有规定的，就参考前任哈里发的决案，再不能解决，就召集首领会议，依据大众的决议解决。西班牙的阿拉伯人，后来辽组织了咨询会议，由哈里发指定若干咨议员，来协商解决疑难问题。“公议”和“类比”，自然随着这一过程日趋成熟。尽管后来有圣训派与意见派的区分，但实际上两派都重视当地的民俗习惯，都不同程度地运用意见、推理、类比判断的方法，都以大多数法学家的公议核准法律推理的权威依据，并把本派公认的法律学说称之为“逊奈”，即一致赞同的习惯。总而言之，“伊制马尔”（公议）和“格亚斯”（类比）成为伊斯兰司法制度的两大基础。

我们之所以有必要把这段发生史勾勒出来，也许可通过这一智慧发育史的重现，让人们更清晰地看到作为智慧生长点的《古兰经》中那句名言：“他们的事务，是由协商而决定的”（4：38），是如何在现世生活的推动下，催发出一棵枝叶繁茂的大树，一种成熟的智慧：“神意的法律”沙里亚，借助了“公议”和“类比”，把神意与人意、过去与现在、理想与现实、本民族与异民族、共同性与个别性、时间和空间统统联结在一起，使伊斯兰具有了自我调适、自我更新的活力。英国人G·H·詹森，用西方人特有的眼光评价道：“正是通过这一原则，民主对伊斯兰政体的实践产生影响。”

不管怎样，伊斯兰借助着流动的智慧，使穆罕默德成为对现世生活影响最大的人物。

使用合法的计谋

本世纪中叶，当现代沙特阿拉伯的第一位国王阿卜杜勒·阿齐兹准备开采埋在他国土之下的石油时，却碰到了令人头疼的问题，一个名叫阿布·巴兹的长者批评他被不信奉伊斯兰教的美国人所引诱了。可是，现代化就意味着会把外国人——非穆斯林——引入本土。如何使宗教辩论变得对阿

阿尔·才伊勒耳：《搜集正确圣训的标准》（卷3），第32~33页。

G·H·詹森：《战斗的伊斯兰》，第19页。

齐兹的对外开放政策有利呢？这位国王终于想出了一个办法：国王请他到王宫当众提出指控，阿布·巴兹真的这样做了。当阿齐兹听完了他的指控之后，发生了如下一幕：据亲眼目睹此事的一个美国外交官说：

当时，国王离开御座，站到了阿布·巴兹身边说：“我现在不是国王，只是一个穆斯林，像你一样，是先知的仆人。阿卜杜勒·阿齐兹请求乌里玛——把我们平等地拴在一起的伊斯兰教法官——作出判决。”为了表明他完全了解先知的生平及传统，国王举了创始人雇用一个个、一群群非穆斯林的有充分证据的几个例子。“我说的对不对？”阿齐兹国王如普通人一般诚恳地问道，这时坐在一旁事先被邀请来的法官们异口同声地回答他：“说得对。”“那么我遵循先知的足迹、雇用外国专家为我工作难道违反教法了吗？那些美国人和操纵机器的其他外国人都是我带到这里来的，都是按照我的指示为我工作的，以增加这个国家的物质资源，并为了我们的利益开发安拉埋在我们土地下面、打算给我们用的金属、石油和水。我这样做是违反什么穆斯林法律吗？”结果，法官们宣告他无罪。沙特阿拉伯从此开始了致富的过程。

用类似的方法，这位国王又说服这帮伊斯兰教法官们接受了被称为魔鬼般的发明——无线电，他是通过安排一次《古兰经》广播来说服这些“乌里玛”的。当听完了广播之后，“乌里玛”的裁决是：如果这种仪器能够精确地传播神圣的话语，就可以使用。

如果说在“但书”后面做文章，是犹太智慧的特色，那么善于使用合法的计谋，也许可称之为伊斯兰智慧的风采了。

运用合法的计谋制胜，最早可追溯到伊斯兰教的初创时期。著名的壕沟之战，即是一例。当时，伊斯兰教初兴，半岛上的犹太人从穆罕默德传教活动的结果中，看出了穆罕默德是他们的劲敌。如果穆罕默德最后取胜，那会使他们在岛上的地位最后崩溃。于是，犹太人白尼·奈迪尔族中的显贵们便联络半岛上的其他犹太人和反对穆罕默德的阿拉伯部落组成了1万人的盟军进攻麦地那。为了御敌于城门外，居住在麦地那的穆罕默德和穆斯林们决定采用一个名叫萨勒曼·法利西人的建议，采取壕沟战术，即在麦地那城周围挖一条壕沟，以阻挡讨穆大军的进攻。这就是历史上著名的壕沟之战。当时，麦地那城内有个犹太人部族——犹太人白尼·古赖宰族，为了巩固后院，消除隐患，穆罕默德与他们签订了一个让其保持中立的条约。不料在大军压城的严峻形势下，加之围城的犹太部队采用了离间计，声称如果这个部族撕毁中立条约，倒向盟军，作盟军进攻麦地那的内应，必将受赏。结果，在利诱面前，犹太人白尼·古赖宰族倒向了盟军。这使城内穆罕默德部队面临的局势骤然严重起来，他不但要与城外的犹太军及阿拉伯军作战，还要面对城内犹太人的反叛，处于里外夹攻的形势下。此时，穆罕默德决定采用计谋克敌制胜他先派人去城外犹太人盖泰凡人中，向他们提出，如果他们撤走，穆斯林们将把麦地那三分之一的收成奉献给他们，这一招立刻奏效了。因为盖泰凡人前来进攻穆斯林，原就为了捞点战利品，现在不战而获，自然正中下怀，他们便商议退兵之事。同时，穆罕默德又派人打入城内的犹太人，对他们献计：不能轻易为盟军作内应，应先把盟军的人质弄到手，以免日后被他们轻易抛弃。此外，他还派人去城外盟军中放风，说城内犹太人撕毁中立条约后又反悔了，决意要拿一个阿拉伯古莱族人的首级去重新讨好穆罕默德，如果城内有人来要人质，是轻易不能给的。结果，在穆罕默德如此计谋

的作用下，这三股力量相互猜疑起来，都无心恋战了。恰好一天黑夜，狂风席卷了城外的盟军帐篷，吹翻了他们的饭锅，加之有人大叫：“穆罕默德要对你们下手了，快逃命吧。”顿时，营中军心大乱，人们都害怕遭暗算，急忙收拾铺盖撤走。到第二天早上，城外已不见一个人影了。壕沟之战成为伊斯兰史上用计谋摆脱困境的最初事例。它至少说明，为了自卫而使用计谋是允许的。

谋略的真正发展是由二条渠道汇合而成的，第一条渠道是得益于阿拉伯故事的发展。在伊斯兰初期，阿拉伯社会流行讲故事之风，这种故事活动是由几方面的原因发生的，一是部分的圣门子弟在从事政治活动中，感到必需认识各国帝王的史迹及其政治制度，这在伊斯兰国土扩大之后，变得十分必需。在这种情况下，他们注意收集阿拉伯人的事迹、战史和波斯历代帝王的轶事，这使各种以故事形式的传述发展起来，二是若干历史悠久的民族，在他们改奉伊斯兰教之后，便把本族的历史传入穆斯林中，其用意或出于宗派主义的思想，或出于其他目的，他们积极将自己知道的历史和传说事迹，为穆斯林讲述，犹太人和波斯人都曾这样做过。三是穆斯林本身搜集圣训的工作使圣训中的历史也成为故事之源。据伊本·希哈布说：“最早在先知的礼拜寺内讲述故事的是泰米木·达理。”据说，在哈里发奥斯曼时代，他被允许一个礼拜讲述二日。据历史记载，“讲述故事时，讲述者坐在礼拜寺中，群众团团围着他。讲述者先叫大家赞诵安拉，然后或讲述历史，或讲述各国的故事，或讲述神话等等，讲述的材料在于能激动听众的感情，而往往不问其真伪。”故事很适合一般人的口胃，所以发展很快，后来，讲故事的事业，日渐发展，竟成了正式的职业。凡讲述故事的人，都由政府正式委派，并给以薪俸，成为政府人员。据肯迪的《法官传记》记载，法官兼讲述者的居多。埃及第一故事讲述家苏里曼·伊特尔（伊斯兰纪元 38 年）就是以法官而兼讲述家的，后来法官的职务被免去，就开始专门从事讲述了。通过这种故事的讲述，一方面使历代正史被那些战争小说和稗官野史搅混得真伪难分，以致使后代的历史学家，劳力费时去作许多无谓的考证，同时另一方面，也使各种计谋的描述与运用发展起来。

谋略发展的第二条渠道是得益于教法派中意见派的发展。《古兰经》是穆罕默德转述的真主的默示，伊斯兰社会的一切都是依循《古兰经》的指点而运转的。当穆罕默德死后，默示断绝了。而伊斯兰王国的幅员却很迅速地扩大着。战胜者在新的土地上遇到了许多不同于以往的新事物，甚至包括阿拉伯人在其过去简单的生活中没有经历过的种种罪恶事件以及内政、外交方面的问题……所有这一切都使初期的立法家遇到了困难。《古兰经》和圣训中没有明文来分析这些具体的问题，于是伊斯兰便产生了另一种法律，即如前所述的“意见的法律”或“类比的法律”。许多圣门子弟，在没有经训明文的时候，就用自己的意见解释法律。在此基础上，渐渐形成了伊斯兰教四大教法流派，其中意见派的代表人物艾布·哈尼斐教法的一个显著特点是使用合法的计谋。在这一派的影响下，“谋略”成为该派和其他教派教法的一个重要内容。因为计谋渐成为一些伊斯兰教法官们的裁决谋略和摆脱困境的法律技巧。即使在平时，法学家们也会假设许多事实上没有发生过或根本不可能发生的繁难事件，供研究裁决技巧的法学家作为断案的练习，这自然促

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯—伊斯兰文化史》（第 1 册），商务印书馆，1982 年，第 170 页。

进了计谋的创设与积累。以意见派的代表人物艾布·哈尼斐的裁决艺术为例，他在裁断盟誓休妻方面有不少传说。

按伊斯兰教规——一个男子可以通过三次宣布其离婚意图来休弃妻子，这样，针对男子的此类言行而采取解救妇女的措施就成为—一个重要问题了。一次，一个名叫艾勒·艾阿麦什的人发誓说：如果他妻子告诉他面粉已用完，或写在纸上、或写信、或让别人转告，或当面暗示此事，他就要将其妻休弃。艾阿麦什的妻子无奈便去请教艾布·哈尼斐。艾布·哈尼斐随即给她想了一个解救的办法。对她说，如果面粉已尽，你可乘他睡觉时将面袋拴在他的外套或衣服上。待天亮或他起夜时，他就知道袋空面尽了。另一人发誓要在斋月的白天同他老婆同房，但这是教规所不允的。艾布·哈尼斐便断为：该人可带着他妻子一起去旅行，这样，他俩在斋月的白天也可以过性生活了。另有一例：某人见其妻正站在梯子上，便发誓说：如果你往上走，就要被休弃，但如果下去，也要被休弃。艾布·哈尼斐的裁决是：该妇人站在梯子上不动，命人将梯子放倒，该妇人便回到了地上。再如有人请教艾布·哈尼斐说，他有一独子，给他娶妻，他就把妻子休掉；为他娶一女奴，他又将其释放为民。现为父的已计穷，求哈尼斐帮助。艾布·哈尼斐给他出主意道：给你自己买下一个你儿子所喜欢的女奴，然后让他娶其为妻。他如将其休弃，你可将财产收回；如他将其释放，则所释之人非他所属也枉然。诸如此类的例子，不胜枚举。该派著有论述“谋略”的专著，此书中，甚至连逃避义务的计谋，废除先买权的计谋，用遗嘱指定继承人的计谋、推翻偷盗处罚的计谋等等都应运而生了。在其影响下，使用计谋于法律仲裁中便渐渐盛行起来，如果将计谋比喻为一串串圆圈的话，各教派之间的区别只在于圆圈的多少与大小了。

但是，“计谋”的运用也带来了负面效应。正如伊本·盖衣姆所指出的，后人又把各教长处理过的少数案例扩大化，以至把计谋塞进了法学的各个领域，而且远远超出了各位教长的使用范围，炮制出一些阴谋诡计，于是，阿拉伯人又开始对付谋分类，列举出计谋的种类，指出哪些可用，哪些不可用，将计谋分为合法与不合法两大类。如谋财害命、杀人越货、侵吞权利、挑拨离间一类的计谋是禁用的……穆斯林认为传授这类计谋是非法的，用它来解释教法或作证也是非法的，用此断案更是要严禁的，但为了争得自己的权利，反对迫害的计谋是可以使用的。使用合法计谋，就成阿拉伯人行事处世的一大技巧了。这反映在阿拉伯的大量民间故事及民间传说之中，著名的《一千零一夜》，可以说是阿拉伯式计谋的集锦。这亦反映在本文开头所提到的现代沙特阿拉伯国王阿卜杜勒·阿齐兹的行事机巧之中。无论是阿齐兹说服乌里玛接受无线电还是接受利用美国专家开采石油的建议，都显示了如何利用合法计谋使技术新事物合法化的例子。

在70年代的埃及，甚至利用合法计谋避免了一场内部纷争。埃及的宗教保守派在70年代发起了一场禁酒运动，要求以沙里亚（即教法法典）的名义禁止喝酒，宣布喝啤酒、果子酒和烈性酒都是非法的。但实际上，这项禁令在埃及是不可能实行的，因为旅游业是埃及的一项大事业，政府不想做任何会赶走游客的事。另外，埃及工业自60年代实现国有化以来，各类酒厂已归国家所有，并为成千上万的工人提供了就业机会。如何在教法与实利之间实现平衡呢？结果政府同意颁布这道法案：把公共饮酒场所限制在旅游点，即开罗、亚历山大、卢克苏尔和阿斯旺这四大城市的大饭店和西餐馆。实际上，

普通的埃及工人极少喝酒，但遵循沙里亚这条原则得到了肯定。

如人们所知，在阿拉伯世界穆斯林的行为准则和社会活动准则是依据《古兰经》和圣训而定的，圣训还包括他的门徒所记得的和记录的穆罕默德的全部言行。所有这些都汇集在一部阿拉伯语叫做“沙里亚”的法典里。这部法典不仅涉及礼拜习俗，而且还涉及社会、经商、家庭、犯罪和政治等事务。伊斯兰教没有任何中央教义机构，因此也没有任何解释沙里亚的最高法院——各穆斯林国家都根据自己的目的解释沙里亚，并在它的原则范围内为自己的风俗习惯找到了存在的余地。正如没有一本包罗沙里亚的书一样，管理现代国家也没有一种应用沙里亚的公式。阿拉伯人通过运用合法计谋的谋略思想，如西方学者所评论的那样，使“学者们把《古兰经》和圣训解释为指导方针，而不是一本什么都必须照办的闭合的书。这些指导方针已使伊斯兰教随着世界的发展而发展，伊斯兰教的法学家们则把宗教的原则应用于超乎穆罕默德同时代人所能想象的情形和想法”。显然，使用合法的计谋使阿拉伯人“感到解放而不是感到约束”。不是吗？当银行收取利息被认为是违背《古兰经》禁止高利贷这条戒规时，急涌而来的石油财富和商业繁荣使沙特人在禁止银行贷款收取利息时，允许银行对贷款收取“佣金”并对资助的项目取得一定比例的股权。再如，在保留了沙里亚关于一个男子可以通过三次宣布企图离婚来休弃妻子的规定时，许多国家又对它作了修改，或要求男子必须在法官面前宣布意图，或规定只能在确有理由的情况下批准离婚。在伊拉克，一个男子要娶第二个妻子必须得到法官的允许，而法官在同意之前先要确定他是否具备赡养另一个女人的经济能力。……如此种种。……说到底，合法的计谋是一种权变之术，思维的机巧在此获得了精灵般地表现，这种做法在现代使用的后果，正如托马斯·李普曼先生所评价：它使得“沙里亚仍然是伊斯兰教，但不再是僵化与蒙昧主义的同义同。”

〔美〕托马斯·李普曼：《伊斯兰教与穆斯林世界》，新华出版社，1985年，第95页。

第八章 婚丧嫁娶的智慧

都以“圣名”为“经名”

“如何给孩子起名字”，在世界各种文化中有各自不同的习俗。中国人，在“名字”上历来讲究颇多，有借此明志的、有借此以示纪念的，也有借此表达某种祝愿或父辈的祈望的……凡此种种，生出了“起名字”的学问，鲁迅先生为此还写下一篇杂文。时下也有不少中、小学校，以“我的名字……”为学生命题作文，其良苦用心是让学生重温在名字背后所隐藏着的家长的希冀……人同此心，心同此理，阿拉伯穆斯林给孩子“起名字”上，也映现着伊斯兰文化的特色。

古代阿拉伯人，游牧生活和文盲充斥，他们对名字的讲究是极少的。自伊斯兰教形成之后，“起名字”逐渐成了阿拉伯穆斯林生活中的一件大事。对穆斯林而言，婴儿出生之后，要在一定时间内，请阿訇举行特定仪式，为婴儿起经名。虽然因教派不同，其举行具体的起名仪式的时间也有所不同。有的是在婴儿出生之后尚未吃奶之前，就把婴儿从产房抱出，派阿訇从《古兰经》中为婴儿选取经名。有的是在婴儿出生7天后才请阿訇取经名，也有的是在婴儿出生3天之内为其取名。时间虽然前后有些差别，但无论时间如何，为婴儿取经名大都要举行一定的宗教仪式。这种仪式是：首先阿訇对婴儿低念大宣礼词，即那种在清真寺宣礼楼上高声召唤教众上寺礼拜的招拜词；再念小宣礼词，即那种教众进入殿后，宣礼员招呼大家排好队准备礼拜的招呼词。念完之后，在婴儿的耳上吹一下，然后从伊斯兰教所尊崇的“圣人”、“圣女”名中选出一个圣名告之家人，即为婴儿的经名。这一套仪式表明一个婴儿出生之后，把他由清真寺之外，召唤到清真寺进了礼拜殿的大门。此后，他就是一个当然的穆斯林了。这个习俗，还延伸到女孩9岁、男孩12岁的出幼仪式，尤其男孩出幼时，都举行隆重的出幼刈礼。自此，男孩就要承担宗教义务，履行宗教功课，开始他的宗教生活。从这一点上来讲，这也可以说是一种“成丁礼”。这种刈礼是由专门的宗教人员施行的。在举行刈礼那天，通常还要举行仪式请阿訇念经，摆宴请客以示庆贺。若女孩出幼，虽各项仪式从简，但也要在家庭内部为之庆贺。

每个孩子都以“圣名”为经名，初看，这似乎仅是一个宗教习惯，其实，它凝聚着伊斯兰文化在培育后代方面的经验和智慧。众所周知，在中国历史上，“孟母三择邻”的故事是脍炙人口的。在国人的谚语中，也有“近朱者赤，近墨者黑”的名言，这都是在强调社会文化心理环境对子女成长的影响。无论是让孩子与读书人为邻，还是让子女交好朋友不交坏朋友，都是为子女创造外因条件，发挥文化心理环境对品性成长潜移默化的陶冶作用。穆斯林们让孩子以圣名为经名，它的最明显的意义，是让孩子一来到人世，就马上置于伊斯兰教的影响之下，以伊斯兰文化关于做人的教导，指引一生的成长。自然，以圣名为经名，它的另一层含意，是盼望、祈愿孩子能像叫此圣名的圣人那样，成为一个品德高尚、出类拔萃的人。从教育智慧上看，以“圣名为经名”与孟母三择邻的教子方略相比较，在为后代创设一个理想的文化心理环境方面，二种文化恰有异曲同工之妙。二种文化对此点的共同领悟，说明这确实反映了某种德育规律。对文化心理环境的重视和强调，是伊斯兰文化教育智慧的特色之一。儿童从出生后，即以圣名为经名，当他懂事之后，

知道了他（她）的经名的意义之后，从心理上就会产生一种自我认同感。由于这个名字是经过隆重的宗教仪式获得的，当这一切在以后被告之本人之后，它会使人产生一种仿佛是与生俱来的命运之感，会使具有这个经名的孩子在潜意识层次上去仿效这位圣贤，从而获得一个终身伴随着他（她）的人生榜样，成为他的精神上的导师。社会学曾用“我群体”和“他群体”的概念来区别对人有不同作用，以及人在其中作用不同的两种团体。如果借用这两个概念中个人与团体之间关系的意义，人们可以看到，阿拉伯穆斯林们通过起“经名”，把教养孩子成长的环境从外部移植到人的内心深处，在内心深处为孩子创造了一个能对其品性成长起潜移默化的陶冶作用的心理环境，这与“孟母三择邻”及“近朱者赤，近墨者黑”的民谚相比较，前者虽然也有心理影响之意，但还不如直接把“榜样”植入心田来得更有力量。在教育理论中，在如何看待教育在学生成长过程中的作用问题上，就存在着两种不同的观点。一种认为，内因是根据，外因是条件，外因是通过内因而起作用的。国人对此点是早已谙熟的，“孟母三择邻”就是给儿子找外因。另一种观点认为，名师出高徒，再差的学生，只要有好老师教，也会有进步，这个道理，虽与前者不同，但也被许多成功的经验所支持。法国著名的百科全书派哲学家爱尔维修就说过：“即使是普通的孩子，只要教育得法，也会成为不平凡的人”。所谓教育得法，就是说，它能通过教师的指导、示范和督促，使教师的人格、才能、学识等各方面，经过学生的吸收与移入，从而变成学生内在的追求，变成学生内在要素的一部分，用哲学的语言来说，就是通过外因内化而起作用。不管阿拉伯的穆斯林在给孩子起“经名”时想到了什么，但这种以“圣名”为经名的做法，实际上取的就是使外因内化的方针。正像现代人至今仍被埃及金字塔的精妙设计如此符合现代数学、物理、化学、生物学、天文学、建筑学等各式各样的理论所倾倒，在此，我们也不得不被穆斯林们的做法与现代教育学理论的契合所折服。要知道外因内化和内因外化，实际上是一切生物体维持自己存在和发展的基本机制，是任何开放系统的一个根本特征。当阿拉伯人建立以圣名为经名的宗教习俗时，他们尚未明确地意识到这一切，但是，他们却在事实上建立了一个符合现代教育学原理的德育方式，此乃属民族之天分也！伊斯兰文化能迅速改变古代阿拉伯人的陋规旧习，重塑民族之魂，与这种从孩子呱呱堕地起就开始品性道德教育的做法分不开的。在阿拉伯世界，儿童从会说话起就立刻接受教育，而且最初的教育来自最高的圣典《古兰经》。教的课程很简单，即伊斯兰教礼拜仪式所必须的祈祷文，认识起码的《古兰经》文，以及《古兰经》本身所涉及的历史、教仪和教规。孩子们每天都要熟读一段《古兰经》并高声背诵，每个孩子都以熟记《古兰经》全书为目标，做到了这一点就公开予以庆祝，同时学会书写、射击、游泳的，被称之为全才。整个小学教育以道德、性情的启蒙教育为目标。文化知识是到中学才开始传授的。这种做法，相沿成习了几百年。国人在论及精神文明时，把精神文明分为思想道德和科学文化两部分，认为这两部分，在不同的文化背景的国家之中，所处的位置是不同的。阿拉伯穆斯林的做法，事实上是在儿童坠地到小学以前，他们更力重视的是第一部分。在儿童天真无邪的心灵里，首先播下的是如何依《古兰经》的教导，走正道、做善人的种子，用阿拉伯人的俗语讲，即驱恶从善，驱邪归正，给儿童首先树立的，是本民族文化中圣贤的形象。这种施教方针与德育方针，对于今天的人们，也不无启迪。

在以追求知识和善行为目标的穆斯林教育思想中，同样映现着信仰与务实交融的阿拉伯智慧，只要对阿拉伯民间故事或“教诲录”、“圣训录”一类典籍稍加留意，人们就不难发现熠熠闪光的教育智慧俯拾皆是。

阿拉伯人说：“要把一切应学的知识和技能全部教给孩子，这才体现作父亲的责任和慈爱。”所以，教子求知、教子习艺，在阿拉伯是蔚然成风的。一般阿拉伯孩子的父母，都有如此观念：“学习知识和技术决不会有错，不论什么技艺和才学总有一天会上，因为谁也不能预料世界上将来会发生什么事情，对人们未来的命运也不能未卜先知。”当然，在阿拉伯人那里，这种知识和技能的学习，也是因人而异的。如果是贵族，作父亲的，一般就让孩子学文化、礼仪和艺术，认为这比留下财产还重要。如果是一般百姓，作父亲的，一般就把教给孩子手艺看作第一重要。在他们看来，手艺是最为重要的技艺，假如孩子学会了100种手艺，即使不从事这些工作，也终有一天会用得着。记得菲尔杜西的《列王论》中，有这样一段故事：据说有个国王被推翻后，来到一个异域城市。此时他已身无分文，却又耻于为一片面包折腰。幸好他幼时经常到他父亲的领地去看打铁，观看铁匠们如何制作刀剑、马蹬、马嚼等。此时，他便来到铁匠铺自我介绍说：“我会打铁。”于是，他得到雇用。在流亡期间，他就是靠这种手艺维持了生活，而没有寄人篱下。后来，当他复位之后，便命令全国的贵胄无一例外地都要学习一门手艺，而在此之前，人们都把这视为有失身份、没有出息的事情。现在，“知识和技能是留给孩子最重要的遗产”，就成为阿拉伯人的民谚。融舐犊之情与务实态度于一炉，正是这句民谚所映现的智慧光芒。回想某些国人对独生子女的溺爱宠养，寻常百姓家却养出一批公子哥儿、娇小姐的社会现实，与古代阿拉伯人的教子方略相比，现代人正要在古代人面前汗颜了！

“把教给孩子礼仪文明看作给他饭食一样重要”，这是阿拉伯穆斯林教子的又一经验之谈。在《卡布斯教诲录》中的教子篇中，有一段这样的话：“假如你幸得贵子，孩子啊！首先要注意的是教育他维护荣誉。就像所有父母对自己的孩子所要求的那样，把名誉看得至关重要。教导他待人要和蔼，办事要尽力而为，充满信心。”“即使孩子境况不佳，你也不要怨天尤人。应尽作父亲的职责，而不要忽视对他的文明教育。”阿拉伯人这种对礼仪文明教育的重视来自《古兰经》的教导。《古兰经》中说：“难道你们不知道真主有过这样一个比喻吗？一句良言，好比一棵优良的树，其根抵是深固的，其枝条高耸入云，凭主的许可，按时结果。”“一句恶言，恰似一棵恶劣的树，从大地上连根拔起，绝没有一点安定”。良言能结果实，恶语绝无安定，这正是有关生活幸福的真知灼见。人靠社会维持个体生命，人更靠礼仪文明维持他的社会生命，因为人是一种社会性的动物，离开群体，人就难以生存。漂流到孤岛上去的鲁滨逊虽然是一人，但他仍离不开多少年来人类群体所积累的生活经验、生活技能与生活智慧，再说，他也并不是孑然一人，没有土著人“星期五”的相伴与合作，他也难以在荒岛立足。阿拉伯穆斯林把教给孩子礼仪文明与供他衣食置于同等地位，这实属一种对生存智慧的深刻洞见。因为礼仪文明不仅是处理人际关系的一种润滑剂，更是维持群体团结和谐以及与人合作共事获得成功的首要条件。在关键时候，甚至能救人于危难之中。在阿拉伯民间传说中，有不少教人文明礼仪的故事：有人因此而赢得友谊，有人因此而得到爱情，也有人因此得到财富。其中有个故事这样写道：

从前有户贫苦人家，妈妈瘫痪在床，爸爸双目失明，只有唯一的女儿法

蒂梅操持家务。有一次，她独自到沙漠拾柴，不巧迷路了。天黑后，只好躲在装柴的口袋下面。后来，法蒂梅感到一个奇怪的庞然大物立在她面前，向她问道：“谁在这儿？”姑娘吓得上气不接下气，慌乱之中，她想起了真主的“良言似良树”的教导，于是在惊恐之中仍不失礼貌地回答：

“大叔，是我哩，我叫法蒂梅。”

“你认识我吗？”

“认得的。”

“那么，我是谁呢？”

“你是兽中之王、沙漠的主人、幸福的源泉、力量之所在”。

这时法蒂梅镇静起来，她相信“善言者必得善报”。

“你看我长得好看吗？”

“你长得很俊美，就像大地上雄伟的高山。”

“你认为我的士兵怎么样？”

“强将手下无弱兵，他们是百万雄师，无比英勇。”

“那么，你是什么地方人呢？你为什么孤身一人来此过夜？”

姑娘一一作了回答。姑娘的遭遇令人同情，姑娘对陌生人的尊重与礼貌获得了这个庞然大物的好感，于是便命令它的士兵把姑娘送到离城最近的一个地方，并在她的口袋里装满了金银财宝。可是，另一位姑娘，在沙漠中却遭遇相反，她与凶兽的对话，要不是被一只小沙鸥听见，人们不能相信那是事实。他们是这样回答的：

“你是谁？”

“我是某某姑娘。”

“那么，你认识我吗？”

“认识。你是一只凶恶的野兽。”

“我的穿戴和长相怎么样？”

“你穿戴只是一身皮毛，样子像一头绵羊。”

“你看我的士兵怎么样？”

“我说你的士兵是一些低等的动物，在山区和平原为非作歹，无恶不作。”

结果，当姑娘说完之后，凶兽听了生气得哼了哼鼻子，命令它的士兵把她撕碎在沙漠之中。当然，这只是个童话，但足以告诫人们，一个人对别人没有礼貌，出口伤人，是必遭灭顶之灾的。这样的民间传说，在阿拉伯穆斯林中流传了一代又一代，成为对子女进行礼仪文明教育的传统教材。此外，那些寓意隽秀的阿拉伯小语和警句，也在民间广为流传，诸如“有教养者不同任何人吵架”，“谦逊使人尽消嫉妒之心”，“说话不讲礼貌者只有庸人”，“冰冷的语言往往播下对你仇恨的种子”，读起来琅琅上口，做起来简便易行。今天，阿拉伯穆斯林的礼貌与好客，仍给每一位陌生的造访者留下深刻印象。这类淳厚民风形成，是与从小受到被视为与饭食同等重要的礼仪文明教育分不开的。

在对儿童的礼仪文明教化中，强调知耻知羞，又是阿拉伯穆斯林教化智慧的一个特色。关于羞耻，阿拉伯人的民谚是“知羞是善的前奏，无耻是恶的开端”。所以，孩子被从小教育要知羞耻。知羞，是一个包涵内容相当丰富的伦理道德概念。穆斯林的座右铭是：“有信念者才知羞”。也就是说，只有信仰真主及其使者的人，才能区别善恶与羞耻。知羞知耻，也就是知善

知恶，明知故犯，轻者为羞，重者为耻。而何为善恶，《古兰经》曾经作了详细的阐释。《古兰经》所举的善行主要有：赈济贫民，怜恤老人孤儿，孝敬父母，优待亲戚，亲爱近邻、远邻和伴侣，款待旅客，宽待奴仆，不弃绝女婴，不乱伦奸淫，而与善相对立的恶，则是以物配主，不信仰真主的行为，其中还包括那种借诈术而侵蚀别人的财产，以别人财产贿赂官吏和那种妄冀非分、搬弄是非、造谣生事的行为，以及偷盗、奸淫、赌博等等。所谓明善恶，也就是明是非，是非心是与羞耻心联系在一起的，通过知羞耻的教育，使后代明是非，辨善恶，从而驱恶从善，驱邪归正。“纯洁产生于知羞”，是穆斯林们一个普遍的信念。阿拉伯儿童从懂事起，就接受以《古兰经》为基础的善恶教育，自小被培养起人应有的羞耻心，堪称一种颇具特色的教子良方。如果说以“圣名”为经名是一种文化心理环境的重建的话，那么这种羞耻心的培养，则是对个人道德自律精神的建构。在阿拉伯，这种羞耻心甚至发展到人们避免受愚人的赞赏，因为在阿拉伯人心中，平庸的褒赏，正是对杰出的贬抑。据说有一次，一位古代阿拉伯著名的学者和医生，名叫穆罕默德·本·兹克里亚·拉兹，在和他的学生一起散步时，同一个疯子相遇。那个疯子目不转睛地盯着他看，并友善地向他微笑。穆罕默德·本·兹克里亚·拉兹回到家之后，立即令人为他熬百香——一种可以医治疯癫的草药。学生们问他：“为什么你要喝这种药？”他回答说：“由于那疯人正犯病时，不对别人，单对我温厚凝视，嘻笑。人们常说：‘同类鸟儿，才比翼齐飞’，我受到了一个精神病患者的称赞，必是出了问题”。故事中的做法虽然有些过份，但它至少表明，人们的羞耻心已达到了何种程度。

知羞耻，知荣辱，是一个人上进的开始，也是一个人走正道的开始，从每个儿童以“圣名”为经名的习俗到“纯洁产生于知羞”的信念，伊斯兰文化在儿童德育方面，从对孩子成长关系极大的社会文化心理环境建设逐步深入到了个人道德价值系统的建构，在实际生活中的收效是十分明显的。它使阿拉伯人经过几代人的努力，就改变了游牧生活的陈规陋习，建立起以伊斯兰精神为核心的新的道德体系，并辐射到世界各地。

结婚是瓦直卜，结婚是逊奈

在阿拉伯语中，“瓦直卜”意为“当然”，“逊奈”意为“圣行”。阿拉伯人将结婚称之为“瓦直卜”和“逊奈”，也就是说，结婚是当然的事，结婚是一种圣行。在各民族的生育文化中，阿拉伯人的风俗习惯与思考方式也是别具一格的。

给择偶婚配赋予宗教圣行的意义，是阿拉伯穆斯林婚姻观念的一大特点。圣行，就一般人的理解而言，它或是指圣人之行为，或是指神圣之行为。圣人，是仅次于神的在道德和智能方面都水准极高的人。神圣，也是与崇高、圣洁联系在一起的；把结婚尊崇为圣行，也就是把结婚视为高尚、纯洁、神圣之事。所以，在阿拉伯穆斯林中，不嫁不娶者极为罕见，父母一般都将关心女儿的婚事视为自己义不容辞的责任。儿女到了结婚年龄，一旦他们自己还未选择配偶，做父母的必定到处张罗，为子女联系婚姻。父母在世时都尽力为适龄儿女订好亲事。一旦父母双亡后，没有订亲的弟妹长大成人，他们的同胞兄长及亲属中的长辈也必定会关心和过问他们的婚事，并帮助他们成亲。这几乎在穆斯林中是一条不成文的规定。显然，结婚既然是圣行，那么帮助别人适时婚配，也必然是一种德行了。穆罕默德把独身女郎找到对象的

事情，称之为要“忙办，不可蹉跎”的事。阿拉伯民间谚语说：“结婚是柱子，顶天立地；不嫁是椅子，任人蔑视”，所表达的正是阿拉伯人对婚配的赞赏。在民间故事《沉默的公主》中有这样一段情节：有个寡妇有三个女儿和一个儿子，当女儿长大之后，起初由于没有一个人来向她们求婚，而使她们对生活失去了信心。故事说：“在她们眼里，世界是漆黑一片，因为她们不是命运的主人，觉得活着毫无意义，悲伤笼罩着她们的内心。这种悲伤的情绪在家庭全体成员的身上都反映了出来，包括母亲和哥哥在内。”这时，哥哥就下定了决心，把妹妹们许配给第一个向她们求婚的男子。结果，沙漠里的狼娶走了大姑娘，二姑娘作了山鹰的妻子，而海中的鲸鱼，成了三姑娘的终身伴侣。三个姑娘随着他们的夫婿回到了大自然的怀抱，结果都生活得幸福美满。故事以童话的色彩，描绘了阿拉伯人把婚配看作是理所当然、天经地义的人生大事的认识。自然，这是《古兰经》教导的结果。《古兰经》中说：“你们中未婚的男女和你们的善良的奴婢，你们应当使他们互相配合”。（24：32）“真主以你们的同类做你们的妻子，并将你们从妻子创造儿孙”。因此，婚配被认为是一种神圣的诫命：“婚姻为人道之端，古今圣凡，皆不能越其礼而废其事也。废此，则近异端矣”。——中国的《天方典礼择要解》中的《父道》对阿拉伯穆斯林的婚姻观作如是说。美国著名的阿拉伯史专家在谈到穆斯林的婚配观念时，也发现：“在伊斯兰国家，结婚几乎被普遍认为是一件积极的义务，忽视这种义务，就会招致严峻的责备。”这种义务，就是安拉规定的每个穆斯林的社会义务，也是每个穆斯林对安拉应尽的宗教义务。

由于伊斯兰教实行“自修自得”、“不修有罪”的“天命善功”。一个穆斯林必须实践《古兰经》所规定的对国家、人类、社会、家庭……的一切义务，才能算一个真正的穆斯林。显然在婚配问题上“自行其是”，不尽义务，受到责难是理所当然的。上面故事中母亲的三个女儿，因没人向她们求婚而对生活失去信心，也是因不能尽安拉所规定的社会义务而产生的一种极度负疚、自责心理的结果。这一点，与佛教和基督教是极为不同的。佛教作为出世的宗教，它自然不把婚配和生育放在“人道之端”，基督教盛行时，修道院、修女、修士遍布各地，而且还规定了实行禁欲主义的神职人员如有性行为或结婚，这是一种对神的亵渎行为，不但不被允许，违者还将受到严惩。霍桑的《红字》，就是对这种反人性教条的揭露与控诉。所以，在佛教和基督教里，禁欲与终身不娶或终身不嫁，反而是被视为圣行而大加赞美的。阿拉伯穆斯林正好与此截然相反，穆斯林世界不仅没有修道院，没有出家的修士与修女，没有牧师、僧侣，连“阿訇”、“伊玛目”等宗教职务也是世俗性的，他们的家庭生活和社会生活与普通的穆斯林毫无二致，这又一次体现了把宗教与人生社会并重的伊斯兰文明的特色。这种视婚配为圣行的观念，对于保持阿拉伯民族世代绵延起了十分积极的作用。古代阿拉伯，由于地理环境恶劣，游牧生活的艰苦，人口繁殖缓慢，加之部落间连年不断的“血族复仇”和“争斗”，更加遏制了人口的增长，至伊斯兰教诞生之后，其顺乎自然、顺乎人性的婚育观念以及通过“教义教规”用创造文明的做法，使其人口在数量与质量两方面都较原来有了很大改善。为日后阿拉伯帝国的兴

盛强大准备了基本条件。

坚持信仰标准第一，是阿拉伯婚配观念的另一个特色。穆斯林的婚姻是以双方都是穆斯林为首要条件，其他民族的女子只有改尊了伊斯兰教之后，才能作一位穆斯林的新娘。但穆斯林女子一般不外嫁他族，这是在《古兰经》中明确规定了的。《古兰经》中说：“你们不要娶以物配主的妇女，直到她们信道。已信道的奴婢，的确胜过以物配主的妇女，即使她使你们爱慕她。你们不要把自己的女儿嫁给以物配主的男人，直到他们信道。已信道的奴仆，胜过以物配主的男人，即使他使你们爱慕他”。（2：221）这就规定了穆斯林宁可娶（嫁）自己家中的奴婢，也不能同异教者通婚，除异教者皈依伊斯兰教之外，别无他途。但是，伊斯兰是允许穆斯林同犹太教徒和基督教徒的女子结婚的。这又是与伊斯兰的基本教义有关。因为伊斯兰认为，基督教的创始人耶稣是穆罕默德以前的列圣，也受过“安拉”的经典，穆罕默德只是众先知中的最后一位而已。因此，犹太教和基督教的女子同穆斯林男子结婚后，可以享有穆斯林妇女同等的权力。限制自己的信仰者同异教徒婚配，这在基督教和佛教这二大世界性宗教中都没有如此明确的规定，唯有伊斯兰教，夫妇信仰同一，是其坚持的一贯原则，加之禁止穆斯林女子嫁给异教徒，这种信仰第一的择偶婚配标准，产生二个显著的后果，一是由于本族女子不外嫁，以及娶入的外族女子必须改宗，这无疑加快了穆斯林世界人口的自然增殖。在冷兵器时代，人口数量是一种巨大的战争优势，它既为平时提供劳动力，又为战争提供了兵源；二是由于坚持了信仰标准，使穆斯林世界通过人口的繁衍，不仅没有淡化人们的宗教信仰，而且强化和纯化了人们的信仰，这日后成为穆斯林世界崛起的基础条件之一，因为人口是按几何级数增长的，100对穆斯林夫妇，以每对生两个孩子计算，经历三代之后，如无死亡即可达到600多个穆斯林。况且，阿拉伯世界，向来是以多子女著称的。

在人类的生育文化中，是“为性”还是“为后”婚配生育，是两种明显不同的生育观念。“为性”择偶婚配，将求异性婚配放在第一位，婚配是为了满足性的需要，至于是否生育，或生多生少、生优生劣都属于次要地位。这在早期人类以及现代享乐主义者身上都可以找到它的踪迹。“为后”婚配，则是为了繁育后代，将娶妻生子放在首位，婚配是为了满足传种接代的需要。这在中国传统社会中是随处可见的，所谓的“不孝有三，无后为大”以及“多子多福”，都是这种生育观念的反映。“为后”择偶婚配是阿拉伯人婚姻观念的第三个特色。《古兰经》中就说：“你们从妻子创造儿孙”，这种“为后”的婚配观，在《卡布斯教诲录》中说得很明白：“娶妻应视为家庭生活的需要，而不单是为了满足生理的要求。如果只想满足自己的性欲，完全可以去买一个奴婢。既花钱不多，也免除了这样多的烦恼”。在伊斯兰的宗教故事中，有一则《易卜拉欣父亲和宰牲节》的故事是很有名的。故事中易卜拉欣之所以将女仆哈哲尔（即易司马仪之母）娶为第二个妻子，就是因为易卜拉欣与萨拉这对已双鬓染霜的夫妇，膝下无儿承欢。当时，是萨拉主动劝易卜拉欣再娶女仆哈哲尔的，为的是要一个孩子。阿拉伯人的一夫多妻制是闻名于世的，如果将之与阿拉伯穆斯林“为后”的生育婚配观念联系起来看，就不难理解这种习俗为何能得以流传了。这种观念与中国传统社会的传种接代意识有很大不同的是，有时候，它不仅是指为本血族的后继有人，而且还

推而广之，为整个穆斯林社会的后继有人。在这种扩大了“为后”观念影响之下，阿拉伯人有与寡妇缔结婚姻作为承担起照顾她们生活的义务的风俗，因为每次天灾人祸之后，都造成了大量的孤儿寡妇。对圣战阵亡者的遗孀，穆罕默德鼓励生还者通过婚姻担负起照顾她们和抚育遗孤的责任。他自己就率先作出榜样。他先后娶了赛吾黛、赛里曼、梅蒙娜三位为妻。以赛吾黛为例，她早期皈依伊斯兰教，与丈夫一起受迫害而逃到阿比西尼亚，在返回阿拉伯半岛时，不幸丈夫死于途中，她为了寻觅庇护之所，而求于穆罕默德。这样，穆罕默德娶了她，赛吾黛并不年轻美貌，只是一名平凡但忠诚于伊斯兰教的孀妇。由于这种习俗，产生一夫多妻的情况也就不足为奇了。所以，从某种意义上说，一夫多妻是阿拉伯人的生育婚配观念与社会历史条件相结合的产物，也是化解社会矛盾、维护社会安定的一种办法。

不过对一夫多妻的婚姻形式，人们自然会提出一个如何对待众妻的问题。在中国传统的社会里，妻妾之间你死我活的争斗，是大户人家的常事。

《大红灯笼高高挂》不就对此作了淋漓尽致的刻画吗？人们至今还会记得那些由互相嫉妒而引发的唇枪舌剑与阴谋诡计，是何等惊心动魄。阿拉伯人的生存智慧，又是如何去化解这种矛盾的呢？原来，他们实行了一种与中国传统社会极为不同的婚姻原则，即在伊斯兰教的婚姻制度中，众妻室的地位是一律平等的，没有正室与偏室的差别。因此，妻“多”到多少，就看他公平对待的能力。富裕的“可以择取你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻”，没有能力去“公平地待遇她们，那么你们只可以各娶一妻”（4：3）。

《古兰经》中的这些教导，表明一夫多妻制是以财力为基础的。公平对待众妻，是伊斯兰教婚姻制度中十分强调的原则。因为在人们私生活的领域内，当财力允许时，人们在物质上做到这一点并不很困难。在世界各地的大宾馆中，人们至今可看到富有的阿拉伯商人进门后，他的三、四个妻子也跟在后面鱼贯而入，从眼饰到神情，很难看出其中有什么高低差别。但是，在感情生活方面，要做到公平就复杂得多了。它不但涉及有形的可以计量的物质方面，还涉及无形的难以计量的情感方面。人是有感情的动物，由于种种原因，人或有爱，或有所恨，也是人之常情。《古兰经》早已洞见了人性中的这种弱点，经文中告诫做丈夫的“不要完全偏向所爱的，而使被疏远的，如悬空中”（4：129）。在此，穆罕默德首先为大家做出榜样。当时，穆罕默德虽然喜爱活泼、开朗的阿伊莎，然而他决不因此在她房里多宿一夜，只是他的另一位妻子赛吾黛同意“转让”一次以后，才在阿依莎那里连续度了二夜。这种婚姻制度的原则，在岁月的长河中一直被保存下来，在阿拉伯的历史中，好几位哈里发的母亲都是女奴出身，这也算是这一婚姻制度的“成果”之一了。

其实，世上绝对公平的事大概是不会有的。同胞姐妹之间都会因利益不同而发生争斗，更何况众妻之间呢？一夫多妻使多位女子共同争夺同一位男子，而这位男子亦是凡人而非神仙，怎么可能“端平一碗水”呢？显然，阿拉伯人是遇到此类实际问题，所以才有以《古兰经》的名义订立的婚姻原则。这些婚姻原则的确立，虽然管君子难管小人，但至少它在应当、正当、不当这三个不同层次的道德层面上，向世人指出了应当与不当的界限，这一方面给人们立起了道德标尺，另一方面也给弱者维护自己的权益提供了根据。说穿了，这是一种以承认存在事实上的不公平的前提下尽可能做到公平，尽可能保护弱者权益的原则，也许正是这种思维的合理性，使阿拉伯的一夫多妻制

能延续到如今。

如果结婚被视为“圣行”，那么，如何对待离婚？在《古兰经》中，曾反复地强调了夫妻和好的希望和对离婚的种种限制，并且明确说明：离异是真主最讨厌的解决办法。因此，对穆斯林来说，一个家庭一旦组成，往往具有相当大的稳定性，离婚现象是比较罕见的。伊斯兰文化，把美满和睦的家庭看成是社会安定的一个主要因素，把婚姻看作是一种社会契约。《古兰经》教导男人要慈善友爱地对待妻子，即使妻子有了过错，也要讲究方式，妥善处理，以此来保证夫妻之间感情的融洽和相亲相爱的生活。但对于那种夫妻之间感情已破裂，再无法共同生活的，并且经公证人调解后仍无效的，则双方都有要求离婚的同等权利。但这只是在万不得已的情况下才允许离婚。阿拉伯人为此以《古兰经》的名义，作出了许多的限制。首先，如果一方提出离婚，阿拉伯人会“从他们俩的亲戚中各推一个公证人”进行调查，“如果两个公证人欲加和解，那末真主必使夫妻和睦”（4：35）。即使是感情到了破裂边缘，男子“盟誓不与妻子交接”，也不能立即提出休妻要求，而是要“期待四个月，如果他们回心转意”，只要释放一个奴隶，就可以和妻子同床共枕了。如果调解无效，休妻的过程也很独特，阿拉伯人的务实和精明，在此又一次得到完美体现：一是发明了待婚期，就是允许被休者在原处居住三个月。待婚期的目的在于观察是否有孕，以明确血统。如果有孕，还得延长，“以分娩为满期”（65：4~6）。如果分娩后被休，母亲“应哺乳自己的婴儿两周岁”，生父“应当照例供给她们的衣食”。如果“另雇乳母哺乳婴儿”，生父也“须交付照例应给的工资”，也可以双方“依协议而断乳”。同时，规定了在待婚期内，男方“不得把她们驱逐出门”，也不得“妨碍她们，使她们烦闷”。其他的男子可以“向待婚的妇女求婚”，但“不要与她们订密约”，也“不要缔结婚约”（2：235）。如有一线希望，还是鼓励他们“重归于好”，“男方应主动而善意地挽留她们”（2：228）。如果破镜不能重圆，待婚期满，女方没有身孕，便可以依礼而去，男方不得“阻止她们嫁给她们的丈夫”（2：232）。

二是设立“离仪”。《古兰经》规定：“凡被休的妇女，都应得一份照例的离仪”。“离仪”是“休妻”必须履行之“礼”，正像结婚必须有“聘礼”一样。而且“即使你们已给过前妻一千两黄金，你们也不要取回一丝一毫”（4：20）。这也是《古兰经》的规定。除了“离仪”之外，当初结婚时的聘礼也是“丝毫不得取回”（2：229）。它已属女方的财产。

上述二条，第一条可归于“冷处理”手段，第二条可归于“经济”手段，通过“冷处理”与“经济”手段面对离婚进行限制，这既符合人们心理规律，又符合经济规律，在实践中自然会行之有效。因为按阿拉伯人的习俗，“聘礼”与“离仪”，都是一笔可观的数目。穆罕默德与赫蒂彻——他的第一位妻子结婚时，尽管作为孤儿的穆罕默德并不富裕，但他给赫蒂彻的聘礼是20头幼驼。

据《伊斯兰教文化》一书记载，突尼斯政府虽在法律上规定彩礼为1000突尼斯第纳尔。但是实际上，彩礼总要在2000第纳尔左右；摩洛哥的男女青年，如果双方签订了婚约，男方就必须送给女方一条重约1公斤的金腰带，腰带表面刻有精巧的花纹；在沙特阿拉伯，当女青年结婚时，岳父母会向女婿索取一笔“姆泰艾希尔”。一旦妻子同丈夫离婚，这笔钱就归女方所有，以作补偿损失之用。交付的方式，一般有先付和后付两种；大多数岳父母都

要求女婿“先付”，即婚前付给；少数通情达理的则允许“后付”，即离婚时付给。很清楚，这些钱财成为婚姻契约的保证金。聘礼归于妻子，以及“离仪”的存在，都对男子离婚的行为，在经济上加以牵制，同时，使女子一旦在离婚的情况下，生活上仍然有所保障，这不啻是保护妇女利益的一种经济措施。

在伊斯兰文化产生之前，阿拉伯人在婚俗上颇多陋习，如有些人和妻子离异之后不久，又重新与之和好，然后又第二次离异，其用意无非折磨与虐待妻子而已。男人死了，其子有继承他妻室的权利。寡母或留或嫁，得由他们来作主。这种卑下的行为是普遍流行于当时的阿拉伯的。伊斯兰教产生之后，它能在不长的时间里，把如此强大的旧的习惯势力改变过来，纳入新生活的轨道，这种历史性的转变，如果单靠信仰而没有灵活与务实的方法辅之，也是难以完成的。穆罕默德一方面通过强调“认主独一”而使穆斯林认识安拉指引的正道，另一方面，又通过翔实的具体规定和经济手段规范穆斯林的婚姻行为，从而在伊斯兰兴起后的不长时间里，改变了当时阿拉伯人的婚俗习惯。这样一次用智慧和力量对游牧生活旧传统的征服，其进步意义是显而易见的。对于这样的成就，连一向对阿拉伯的婚配制度微词颇多的西方人都认为“不应否定穆罕默德一生以尊重妇女、努力改善她们的法律和社会地位为标志的成就。穆罕默德实施了一些规定来限制一夫多妻制和离婚，并规定要照顾离婚妇女。在7世纪的阿拉伯半岛，这些规定无疑是重大的改革”。

亡人奔土如奔金

也许人们下会相信，一个国王的葬礼，竟没有挽联挽幛，没有花圈花篮，也没有礼炮轰鸣，甚至连墓穴内也不放什么陪葬物品，但这都是确凿无疑的事实。死者不仅是位国王，而且是曾经统治过世界首富国家——沙特阿拉伯的国王。请看沙特阿拉伯前国王哈立德的葬礼：

1982年6月13日，国王哈立德归真。殡葬开始前，国王的遗体略整须发，消除体外的污垢后，即被抬到一张木床上。由于他生前是位国王，因此洗涤遗体的是德高望重的王叔，两位王弟担负浇水的任务，仅此而已。接着，国王的遗体被喷一些香精，自然，香精中没有一点酒精成份，因为穆斯林一般是不喝酒的，喷香精只是为了驱虫和除去遗体的气味。然后，穿上用香料熏过的白布尸衣。像普通的穆斯林一样，尸衣分三件，第一件是内衣，它并不缝制，只是开一个孔，套在颈上，一直盖到膝部。第二件叫小卧单，长可以包住脖子到脚踝，宽可包住遗体两圈。第三件叫大卧单，把遗体从头到脚包住，两头还须长出尺许，这也由王叔带着助手完成。国王的尸布并不是绞罗绸缎之类高级的东西，而依然是16支纱织的纯棉白布，只不过所用香精是花露原汁，香料是龙涎香和檀香而已。

穿好尸衣的哈立德国王遗体，不捆带子不打结，平放在尸匣中。尸匣上盖有绣着穆斯林做宗教功课时所口念作证词的帷幔，由他最亲近的人，轮流抬着，缓缓地向利雅德郊外的墓地走去。后面是送葬的人群，一律身穿白色阿拉伯大袍。人群中没有挽联挽幛，没有花圈花篮，只有朗诵“我们确是真主所有的，我们必定只归依他”的声音。千万人同颂，低沉而厚重，如沉雷滚动，悲壮肃穆。由于是位国王，身前又施政稳健，政绩卓著，送葬的人多

达数十万。

约一小时后，尸匣到达墓地，就在墓地的荒土上举行祈祷仪式。于是几十万人全脱掉鞋子，面向天房，在利雅得大清真寺伊玛目带领下为国王举行殡礼。殡礼在“我们确是真主所有的，我们必定只归依他”的默念声中结束，全过程不过十分钟。

哈立德国王的墓穴位于历代国王的后面。那里是沙质土，较松散，所以墓穴的墙壁和顶是用当地普通沙岩石块砌成，宽1米长2米，深度约达3米，穴底的地上铺着细软的黄沙，一代国王就长眠于此。遗体的位置是头北脚南面朝西。他死前虽富甲天下，此时穴内空无一物；送葬的礼仪中没有放礼炮，也不鸣枪，亲人们遵循伊斯兰教规，也不嚎陶大哭，全场只有跪在墓的右下侧的著名诵经家高声朗诵《古兰经》的悲壮声。在朗诵声中，墓门被堵上了。所有送葬的人，在朗诵中止后，两手平胸，手心向仁，众口一声“阿米奈”的祈祷词，宣告一个世界上最富有的国王的葬礼的结束。这一切，都发生在哈立德“归真”后的第三天——6月16日下午。

沙特是伊斯兰教的诞生地，一贯遵《古兰经》行事，哈立德的葬礼，抹去那一点王室的色彩，是具有典范意义的穆斯林葬仪。它较集中地反映了穆斯林的殡葬特色：一是深埋土葬。伊斯兰教徒的土葬，又与我们平时所见的土葬不同，其最大的特点是，把尸体直接放入土中，而不用什么棺槨，尤其坟的底部，绝对不允许有什么石板、铁板等非土物质。此种做法，从宗教意义上分析，也许土葬更符合安拉用土造人的原理。在我们看来，这样做尸体腐烂后容易被土吸收。既经济又卫生。至于尸体埋葬后留坟头还是不留坟头都无关紧要，视情况而定。许多阿拉伯伊斯兰国家，由于地理环境和气候条件不同，丧葬方法也各自相异。有的在沙漠地带，只是将尸体用沙上轻轻一埋，任其自然分化消失，最多上面盖一块石板等物，以防被野兽糟蹋而已。

二是速葬。在阿拉伯穆斯林的风俗习惯中，人死后一般不超过三天便入葬，以此表达对死者的充分尊重，体现亡人入土为安的意义。有的头一天“无常”，次日就入葬。穆斯林的俗语是：“亡人奔土如奔金”。据传说，穆罕默德也曾经要求过人们“快料理亡者，不要求拘留他在家。”还说过：“阿力啊！三种事要忙办，不可蹉跎：礼拜的时间到了的时候，人死了的时候，单身女郎找到对象的时候。”因此，阿拉伯人一般的做法是，对年迈老人或垂危病人，其亲人家属很早就为其准备了后事并适时地通知远方的亲戚朋友了。为了达到速葬的目的，伊斯兰教还规定，在哪里归真就在哪里埋葬，绝对不强调亡人必须回到故乡，就是等候远方亲属来奔丧，也只依三日为限，三日之内，必须埋葬，这种丧事速办、不搞疲劳战术的作法，既节省了人力、物力、精力，同时也避免了尸体因长期停放而腐朽变质的情况发生。如果亡故于航海途中，三天之内靠不了岸的话，他们就用水葬的方法处理遗体。因为这也符合真主“用水创造一切生物”的道理，人死后可以还原于水。

三是薄葬。伊斯兰葬礼是最讲节约的，也是最为平等的。无论死了什么样的人，不分贫富贵贱，也不管死者的职位高低，都用同样的“开凡”（包裹死人的白布）包裹尸体，埋在同一块公共墓地，占用一般大的地方，而且绝不允许用任何珍贵的物品作陪葬。所以，穆斯林的墓，是不怕偷盗的。任何家庭有人亡故都必须举行同样程序的葬礼，都会有众多的穆斯林赶来送葬，都不需要花钱雇人抬送“埋体”（即亡人），而会有人主动要帮助抬送。同时，穆斯林还主张丧主不穿孝服，不必嚎陶大哭。因为穆斯林主张人是来

自真主、还将归至真主，这是历史的必然，用不着悲伤痛苦，更不必大肆办丧事。整个殡礼俭朴、良诚。殡礼前要为亡人全身清洗，先开始为之“小净”，然后再清洗周身数次，要洗遍全身每一个地方，直至肉眼见不到污秽时为止，目的是：一个回归到真主安拉身旁的人应该是干干净净、清清白白的。洗净周身上下之后，即将其移至丧柩（即尸匣）之中，以便将遗体运到殡礼之处。殡礼中，没有鞠躬，没有叩首，没有未望礼拜。整个过程简单、纯朴，参加者随伊玛目站立、抬头、抬手、赞美安拉并为死者祈祷，祝灵魂安息。殡礼后，即由众人随尸匣级缓去墓地，在事先挖好的坑内埋葬，即算是将亡者送归真主身旁。

显然，哈立德国王的葬礼完善地体现了阿拉伯人的殡葬智慧。

德国社会学家马克斯·韦伯在谈及新教伦理对资本主义发展的促进作用时，曾经指出过，基督教新教之所以能成为养育现代经济人的怒篮的护卫者，是在于在它的伦理观念中，宗教恩宠地位的获得，不是通过任何神秘的圣事、忏悔产生的宽慰以及个人的善行所能保证得到的。而只有采用完全不同于自然人生活方式的某种特殊行为加以证明而获得。这样便对个人产生了一种激励，使他有条理地在自己的行为中监督他自己的恩宠状态，从而使禁欲主义渗透到他的行为之中。“这种禁欲行为实际意味着根据上帝的意志合理计划一个人的全部生活。这种禁欲主义已不再是一种‘义务上的苦行’，而是某种可以要求决心获报的人去做的事情。有别于自然生活的圣徒的宗教生活，已经不再在尘世之外的修道院度过，而是在尘世之内，在它的各种机构中度过，这是最重要的一点。”其实，这也许并不只是基督教新教伦理的特点，而是所有对历史起过伟大推动作用的伦理思想的共同之点。阿拉伯人在丧葬礼仪中所体现出的思考方式，与前者真有异曲同工之妙，因为它使伊斯兰精神渗透到穆斯林生活的每个环节，从出生到死亡，从摇篮到坟墓。我们说，信仰与务实交融，是阿拉伯智慧的一个显著特点，但这种务实，并不是那种琐碎的、庸俗的小商人投机谋利的行为，而是它的现实性、合理性以及大原则之下的灵活性。殡仪，在阿拉伯穆斯林看来，是现世生活的终点，来世生活的起点，自然具有非同寻常的意义，也许正是由于其特殊的重要性，阿拉伯穆斯林生活智慧的上述特点。在此达到了炉火纯青的高妙境界，对于一个地处热带沙漠地区的民族来讲，没有比人亡故之后迅速安葬更为现实了。在爱斯基摩人那里，尸体可以自然冷冻而达到数十年乃至数百年不腐，即使这样，他们还以将垂危老人送进事先砌好的冰屋，屋内放上一些食物和油灯，让其自然谢世为传统风俗。而在地处热带的阿拉伯地区，尸体存放一天都已十分不易，三天可算是极限了。以三天为限，既表现了对逝者最大的仁慈，也防止了尸体因气候条件腐烂而污染周围环境之类事情的发生，这使此类教规具有如卫生公约一般的现实作用。一个缺乏现实性思维的民族，是绝然想不到这样做的。而这种现实性，又立足于合理性之上。速葬是一种合理行为，土葬和薄葬更是一种既卫生又经济的合理举措。上葬不用棺槨，那怕是木匣石槨都不允许，深埋上下又无任何陪葬，既节时省力又避免了财富的浪费，而且于环境卫生、防病防盗都具有现实功用。因为将遗体直接埋入土中，尤其墓穴底部绝不许用木、石、铁板等非土物质铺垫，都便于遗体腐烂后直接被土吸收。这种利己利人、现实合理的思考方式，除阿拉伯穆斯林之外，恐

〔德〕马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社，1986年，第139页。

怕只有基督教新教的做法才能与之媲美了。而基督教的宗教改革，是在伊斯兰教诞生几百年之后才发生的事。

在此，还需要强调一下，穆斯林的薄葬，并不是像守财奴一样，为了节省一点钱时才如此俭朴，实际是为了把有限的钱财用到最需要的地方去。按阿拉伯穆斯林的习俗，遗体下葬前必须举行赎罪仪式，办法是由家属从亡者本人的积蓄中拿出尽可能多的（注意是尽可能多）的钱、物，赠送给衣食无着的穷人。前面提别的这位哈利德国王，虽贵为一国之首，亦不能保证没过错，所以赎罪仪式同样得举行。其与一般平民百姓的区别只在于，由于他是国王，赎罪所需的钱物就要更多更佳美。当时仍由于在富裕的沙特阿拉伯，本国已无穷人，结果由治丧委员会拨出了大批款项，向毗邻的一些贫穷的阿拉伯国家捐赠了学校、医院以及筑桥铺路和救济难民的款项。它的一个邻国，就得到了 20 所小学和 10 所中学的建校费用。这些费用全部加起来，也许比举办一场豪华葬礼的开销还要多。所以说，殡仪和葬礼的返朴们真不是小器，而是基于一种用钱的合理性，一种合理的花钱艺术。这种合理性，也反映在“大原则之下的小变通”之中，水葬就是一例。

事实上，阿拉伯穆斯林的这一套独具特色的殡仪、葬礼，除了上述卫生与经济方面的意义之外，它最重要也是最深刻的意义在于它作为人们宗教生活中不可或缺的一环，是增强团体内聚力的一种重要途径。在此且不论以《古兰经》的教诲，为亡故的穆斯林向安拉祈祷是每个穆斯林一项共同的义务和集体责任，也不论《古兰经》中所说的一个穆斯林应以六项礼仪去对待另一个穆斯林，其中之一是，当他逝世时，应跟送他的棺架，仅就葬仪中的一条而言，即每一个穆斯林无论生前贫宫贵贱，归真后部同样用三块白布裹遗体，埋在同一块墓地里，占用一般大的地方，墓内同样没有任何陪葬品，就足以给人诸多的教益与启迪了。它又一次昭示人们，教门内外皆兄弟，真主面前人人平等，无高低贵贱之分。它将使今世穷困者增强自信与乐观：家财万贯与身无分文者，在生命终结的时候，所享的待遇是同等的，国王与庶民并无二致。这使穷困者不必因穷困而自惭形秽，自认低人一等，而相信精神财富胜于物质财富。它也告诫富甲天下者不能趾高气扬，忘乎所以，因为荣华富贵真正是生不带来，死不带去的，纵然金银遍地，珍宝如山，离开今世的时候，同样是三块白布裹尸，一方土地停放，不带任何陪葬。既然如此，富有者对穷困者不但不应嫌弃鄙夷，而应宽大仁慈，以助人为乐、仗义疏财力己任。唯有如此，才能使真工喜悦，才能获得进大国的“入场券”。当在一个团体内部，贫穷者与富有者都朝向了一个共同目标的时候，团体的内聚力就空前增大了。穆斯林世界之所以能作为一个整体，出现在世界事务之中，与它是具有紧密内聚力的团体分不开的，仅殡礼这一项，就足以使人窥一斑以见全豹了。但人们也许会问，为什么在中国，丧事的礼仪比这繁琐烦复得多，铺排得多，对人心的震撼与影响却不如这简朴、节俭的葬礼大呢？这就不得不引申到一个更深的层面，一种更为深层的智慧了。中国的传统文化与民间风俗在殡仪方面的繁文缛节实在是多得非行家不能尽数，它虽然也能增强群体的内聚力，但是，只要细加剖析，便可发现，它所增强的不是一种普遍意义上的社会群体的内聚力，而是宗族的内聚力。在穆斯林世界，人们通过这种殡仪，使一个穆斯林与另一个穆斯林，不论其原来相识与否，不论其种族出身与财富多寡，都聚集在真主的周围，这是一种摆脱了血亲关系的在普遍的、以信仰归一为基础上的社会关系的团结，因此是一种社会的内聚力。宗

族的内聚力，充其量不过是一种小团体内部的内聚力，与穆斯林世界面向群体、面向全体穆斯林社会的殡礼伦理原则相比，乃属于一种面向个人的殡礼伦理原则。宗族观念强盛则势必使社会观念薄弱，所以，它实质上还是一种社会团结的腐蚀剂。因为原来应形成整体结构的社会现在被分散为一个个沙团。沙团多了，为了争夺沙团生存空间，必然引起争斗。俗话说：“佛争一炷香，族争一口气”，在中国传统社会，葬礼往往成为炫耀宗族或家族力量以及家属和宗族间相互攀比争斗的机会。铺张浪费便成为题中应有之义。殡仪与其说是为亡人，不如说是做给活人看的。这种状况，至今人们仍能在现实中找到它的踪影：有人统计，国人近年为出丧、奠基、修坟花的钱够投资六个亚运会。在陕西铜川地区一个“别开生面”的祭日中，一个当建筑队包工头的李某为了给死去的父亲做“过三年”——即死后三周年祭日，雇了30多名吹鼓手，请皮影、木偶剧团和电影放映队。还在门外搭台唱了三天三夜大戏，又用10元一张的票子在黑缎挽幛上拼了一个一米见方的“奠”字。甚至还买了满满一汽车“130”鞭炮，从家门一直放到两里外的墓地，让鞭炮不断地响了三个多小时。李某此次的花费相当于当地30个壮劳力一年的收入。随着这种葬礼、殡仪的流行，宗族的力量借机膨胀起来，家谱越续越长，家庙越修越多，族长越来越尊，族规越来越大。河南等地，一个王姓家族族规竟规定族人必须向家族交12种粮款，结婚到宗庙拜堂、生崽由族内师爷赐名，出门得向家族请假，连油条的价格也得根据家族的规定。与此相比较，阿拉伯穆斯林的丧葬风俗，就高明多了。土葬、速葬、薄葬的传统，从一开始就铲除了滋生上述社会现象和社会人物的土壤，葬礼不但禁止炫耀和浪费财富，而已通过施舍还引导了财富的合理流向，葬礼不但使穆斯林们坚定信仰，而且还使他们更加团结，如此良性循环，穆斯林群体的日益强大就不足为怪了。

阿拉伯穆斯林世界的研究不是我的专业。去美国访问前，我只是在自己的哲学专业领域中接触过阿拉伯伊斯兰哲学史，别的材料看得不多。1992~1993年间，我在美国作访问学者，结识了一些来自阿拉伯世界的学生。在与他们的相处中，使我有机会以一种新的眼光去观察这些带着阿拉伯文化优秀遗传基因的莘莘学子，和体悟他们所代表的源远流长，充满了智慧的阿拉伯文化。他们传统而现代，保守而开放，看似对立的趋向与素质，圆满地统一在他们的生活和人格之中，让人不得不叹服其立身处世的旷达与智慧，亲切之感油然而生。正是在这种心境下，回国后接受了顾晓鸣先生主编的《世界智慧丛书》中的《阿拉伯的智慧》一书的写作任务。接着匆匆翻阅了在上海能找到的一切有关阿拉伯伊斯兰世界情况的数百万字中文资料，然后又匆匆动笔。由于还担负着两门课的教学任务，整个写作都比较紧张。要不是顾晓鸣先生、顾骏先生特别是责任编辑周向潮先生的多方关心和大力支持，本书决不可能如期完成；即使能如期完成也决达不到现在的水准，尽管现在的水准也只是差强人意。所以我衷心感谢上述三位先生，同时也向为我誊写书稿的卢新梅女士深致谢忱。至于我自己，只能以一时之境出一时之作聊以自慰了。但愿以后有机会就阿拉伯伊斯兰世界为读者写一些更好的东西。

吉普赛的智慧：生存的渴望与浪漫

黎瑞刚著

前言

一群茨冈人有说有笑，
在比萨拉比亚到处流浪。
他们搭起破烂的帐篷，
今天过夜就在小河旁。
多自由自在，在露天底下，
宿夜既快乐，睡梦也安详。

……

这是伟大的俄罗斯诗人普希金的叙事长诗《茨冈》中的诗句。俄罗斯人所说的茨冈人，就是吉普赛人。他们还有许多其他称呼，如波希米亚人、罗姆人等。

这是一个生活在传闻、小说、诗歌、音乐和人们想象之中的民族。多少世纪以来，人们带着世代相袭的偏见来认识这个流离失所的民族，误解和歧视像浓重的阴云遮蔽了他们熠熠闪烁的智慧光华，正如意大利学者 G·卡贝切拉特罗所说的：“我们已经用一种轻便的、逃避民俗学的线，一种荒谬而带有偏见的线，和那么多无根据的幻想的线弥缝了这个民族的历史。”

吉普赛人的身世和智慧一直湮没在种族偏见的尘埃之中，就连吉普赛人自己也混沌无知。然而，正是这样一个“自我失落”的民族，却对自身的存在意义拥有独特的体察：“我们是同一个血统，我们有同一种眼睛，有完全一样的思想、一样的习俗和一样的运气。”在外族文化围剿、全盘同化的怀柔政策下，在种族主义分子残酷剥削、血腥屠戮的高压政策下，吉普赛人用生命捍卫着民族血脉的纯净、独立和统一，用汗水、眼泪和鲜血守护着民族文化和智慧的最后一块圣洁的领地。

在人类文明日新月异的今天，吉普赛人和他们的生活方式宛如古老的化石，幽幽地散发出怀旧的浪漫情怀。世界上也许找不出第二个民族像他们这样顽固地坚守着传统的余晖。然而，生活在外族社会的边缘和夹缝之中，他们又是开放的一族，永恒变动的一族。开放、变革与超越是吉普赛人智慧宝库中最为绚丽的光环。面对险恶的自然环境和人文环境，顽强的适应能力和生存能力使这个弱小的民族像飘零的种子一般，虽然没有温室，但是一旦接触到大地热力，便能迅速扎根、萌芽、成长、繁衍。

吉普赛民族是一个充满矛盾的民族。他们的智慧是传统与未来，保守与开放，静与动的奇妙组合。在他们身上，光明与阴暗、善良与罪孽、智慧与欺诈、美与丑开放出令人困惑的并蒂莲。他们独特的道德规范常常使外族社会公认的道德信条失去评判的立足点。在他们自足的世界里，生存的需求是高于一切的，越轨和反常行为在这个庞大主题之下会被赋予某种合理和心然的色彩。这是一种苦涩的、灰色的智慧。

吉普赛人的智慧是贯穿于他们的生活方式和生存方式之中的。长期以来，他们的文化传播和传承是以口语为媒介的，直到近百年才出现自己的文字，因此，他们无法像其他民族那样贡献出洋洋洒洒的智慧文库。对于他们而言，生活本身就是一种智慧。热爱生活、理解生活、在寻常的生活状态中创造出生命的异彩，这是生活的艺术。

生存的渴望与浪漫像熊熊的圣火燃遍吉普赛人生命的征程，也像充满魔

力和魅力的磁石吸引着这些好奇的心灵、不安的灵魂。正如威尔伯在《世界史纲》中所言：“文明在历史上是一件那么新颖的东西，在大部分的时间里它又是一件那么局限于一地的东西，以致于它还得征服和同化我们大部分的本性来适应它的需要，我们中间多数人讨厌它的陈词滥调和繁文缛节，游牧的素质勃然激发。我们只是半心半意安家守业之入。我们血管里流着的血液既是在耕地上也是在草原上酿成的。”无论是东方人，还是西方人，浪漫的激情永远是生命之中最富于诗意的冲动和动机。无数关于吉普赛人的生花妙笔也许只是我们内心情怀的寄托和补偿，是现实生活中无法浪漫起来的我们的一种浪漫想象。

在这里，我要深深感谢顾晓鸣教授，是他的充分信任和热情指导才使我有机会对这片冷僻的智慧领域作一番初浅的探索和开掘。同时，他对学术创新突破的热望和激情也一直激励着我，感染育我。

感谢赵锦园先生，他的研究成果使我获益匪浅。感谢我的美国朋友韩大衡（D.K. Hakam）和南斯拉夫朋友普金奇·位多萨夫（Pusic Radosov），他们在吉普赛音乐方面给予我诸多启示。舒汉锋先生、胡劲军先生、季桂保先生、汤李梁先生在资料收集方面提供了许多帮助，一并致谢。

成稿之际，我感谢我的女友刘艺，她的勉励、关切和帮助一直伴随着我的写作始终，这本书里同样凝聚着她的心血。

第一章 无根的漂泊者

我是谁

吉普赛，一个交织着传奇与浪漫、智慧与苦难的名字，一个造物主留给世人的活生生的谜。

从多瑙河畔绿茵茵的原野到西班牙格拉纳达小城的山间洞穴，从巴黎繁华的街市到俄罗斯广袤的荒原，从风光秀丽的美洲腹地到海风沐浴的夏威夷群岛，人们都会发现这个流浪民族的踪迹。也许除了犹太人以外，再也没有一个民族像吉普赛人这样，如此广泛地散布于世界各地。他们浪迹天涯，行踪不定，像飘忽的云，终日与游移的星辰为伴，像涌流的海浪，周游一个个陌生的港湾。他们永不停息的脚步穿越着世界版图纵横相杂的经纬网络，也编织着自我人生的自由轨迹。

无论在这个星球的哪个角落，吉普赛人永远是一个卓尔不群的民族。他们穿梭往来于世界各国，却从不甘愿在任何地域永久地居住下去，即使是血腥的强权，也无法遏制他们对于流浪生活的渴望，他们频繁而广泛地与世界各民族相接触，深受所在国民族文化的影响，又绝下会因为这种开放的文化交流而导致自我的异化和同化。面对一个充满着误解、偏见与敌视的外部社会，他们顽强而成功地传递着民族文化的青华，勇敢捍卫着民族血脉星星点点的生命火花。他们是世界民族大家庭中一个弱小的群体，但在浩淼的历史中，他们却无愧为民族文化竞争中的强者和智者。

在大多数现代人的眼里，吉普赛人也许只是文学巨匠生花妙笔之下的一群艺术形象。然而，谁能读懂这片浪漫风景背后的灾难岁月，准能看破吉普赛人漫漫旅途的起点和起因。沧桑的历史在悲喜交作中走过五千年的历程，却没能给这个智慧的民族留下哪怕一千年的文字记载；形形色色的民族在追求幸福的梦幻中走到今天，却无暇顾及这个同样不屈的民族所历经的坎坷光阴。也许正如一位浪迹英国的吉普赛人查利·史密斯所说：“只有圣明的上帝才知道我们来自何方，而他又是那样的虚无缥缈，以至于无法将真相告诉世上的人们。”整个世界对吉普赛人的历史知之甚少，甚至连他们自己对过去的一切也一知半解。同样是漂泊八方的民族，我们洞悉犹太人早期的辉煌历史，而我们现今所知的较为完整的吉普赛历史仅仅是从15世纪开始的，在这之前的漫漫史实则消逝在缺乏文字记载的臆测之中。

“吉普赛人”这一称呼本身就是一个巨大的历史错误，恰恰反映了外部社会对这一特殊群体的无知。英语“吉普赛人”(Gypsy或Gypsies)一词是从“埃及人”(Egyptian)一词演变而来的。15世纪初，当吉普赛人首次出现在法国和英国时，他们自称来自地中海彼岸的埃及，而西欧人也普遍觉得，这些肤色黝黑的异乡人确实形似埃及人，于是就把他们当作了地地道道的埃及人，“吉普赛人”这一名称也就以讹传讹地流传了数百年，成为世界上大多数民族对他们的传统称呼。事实上，吉普赛人与建造金字塔的北非民族并无任何血缘上的瓜葛，考古学家论证，也许只是有一支吉普赛部落集团曾经由西奈半岛进入埃及，继而踏上675南欧和西欧的土地而已。

一个出身不明的民族是容易遭到外族同化的，因为地理概念是原始文化构成的基本因素。地域的屏障将古代的世界文化分割成一个个独立的单元，民族文化的孕育和成熟始终与地理因素存在着密切的耦合关系，地域概念往

往成为人种和文化的标识。很难想象一个失去地域标识的民族文化能够在世界文化的碰撞中长久地维持下去。犹太人虽曾一度丧失家园，流离失所，但是他们毕竟知道自己民族文化的诞生地，那片古代先知们曾经奔走呐喊的土地对犹太后裔有着强大的向心力和号召力，对松散的犹太文化亦有着强烈的内在凝聚力，以色列的建国在一定程度上便与这种文化因素不无关系。相反，吉普赛人的处境显然不同，在数百年的流浪生涯中，民族文化的源头已渐渐被旅主的风尘所遮挡，被疲倦的旅人所淡忘。这是一个奇特的文化现象，忘却故土、丧失地域标识的吉普赛人却依然绵延不断地传递与民族的生命活力，这一文化悖论蕴含着吉普赛人生存的智慧。

吉普赛人抵达欧洲的时候正值中世纪，血缘、门第、等级等一系列封建制度盛行不衰。强有力的身份证明无疑将为民族生存提供保障，于是，吉普赛人就自行创造民族的地域标识，在个讲究“出身”的封建社会寻找立锥之地。在西欧人的视野中，埃及便成了吉普赛人的正宗出身。

匈牙利的吉普赛部落至今流传着这样一个古老的传说。据说，吉普赛人的祖先是埃及的法老。当时，吉普赛人与犹太人一起生活在尼罗河两岸。犹太人一心想离开埃及，法老也乐于让他们远走高飞，但任性的上帝为炫耀自己创造奇迹的非凡才能，故意使法老的心忽然变得冷酷异常，不让犹太人走出埃及。

最后，还是吉普赛人出面，对法老拍胸脯：“放犹太人走吧，没有他们，我们照样能对付下去！”于是，犹太人便开始筹划举族迁徙，这时上帝又给他们一个启示：“黄金、白银，所有到手的東西全都拿走！”这样法老的全部财宝被犹太人席卷一空。

有趣的是，犹太人部族在远方的地平线上消失之后，上帝回头又幸灾乐祸地去找法老，责备他不该稀里糊涂地让自己变得一贫如洗。法老不知内情，顿时火冒三丈：“他们把我偷了个精光，天杀的，让他们一个个都去喂鱼虾！”他迅速集合军队，自己也骑上战马，又把吉普赛人安顿在后面的大批四轮马车上，准备一同追赶犹太人。

吉普赛人看出个中玄机，就力劝法老：“不要白费力气了，上帝跟犹太人一条心，谁同上帝好，谁就总有理，再说也总该留个人在家里照看炉火。”可是，恼羞成怒的法老全然不顾，拉起吉普赛人，就往东边策马直追。

吉普赛人预言的不幸事件终于发生了。当法老部队赶到海岸的时候，犹太人已经走到红海中了。他们的首领莫伊谢提起一根小树枝，抽了抽海面，海水就让出一条路，让犹太人从海底走过去，连脚都没有沾湿。当法老和追兵尾随而至海底的时候，犹太人己安然登上彼岸，只见莫伊谢又用那根树枝轻拂海面，海水顷刻间汹涌而来，无情地吞没了法老和全体官兵。

吉普赛人本想站在岸边，骄傲地看着法老把犹太人打个落花流水，却不想目睹了这一悲惨的景象。无奈，他们只得返身回家，希望再选一个新法老，重新开始生活。但是，上帝并没有忘记他们，“我还能创造一个更伟大的奇迹”，上帝一边自言自语，一边就刮起疯狂的龙卷风。于是，吉普赛人的车马被吹得七零八落，当 they 从噩梦中清醒过来的时候，简直不敢相信自己的眼睛，吉普赛的兄弟姐妹们都到哪儿去了呢？原来，他们被狂风抛到了世界的每一个角落，东西南北，无所不在，从此，吉普赛人便生活在各个国家里了。

这个描述上帝恶作剧的民间故事在吉普赛人中间流传甚广。吉普赛老人

在讲述的过程中，总喜欢不时强调这个故事是从神父那里听来的，是在教堂里反复宣讲的，仿佛希冀据此证明故事的权威性。吉普赛人创造传说故事为自己的出身正名，为浪漫的欧陆旅行提供永久通行的“绿卡”。对于随遇而安的吉普赛人而言，真正的起源地也许一时并不重要，关键是能力现实的生存找到赖以支撑的实用的民族地域标识。吉普赛人采用民间故事这一正名方式的意义是深远的。随着岁月流逝，故事的编造者逐渐演化成故事的崇拜者。一方面，外部社会据此认可吉普赛人的身份，也就确认了这一独立的文化群落；另一方面，吉普赛人自己也迷信于故事内涵，认定这一虚构的文化背景，从而在种族内部形成一种统一的归属感。

吉普赛：命名的智慧

多少年来，吉普赛人的出身和称呼始终处于一种混沌状态，他们像一阵莫名的微风，悄悄地来，又悄悄地去，给似曾相识的大地留下一片天籁文响的回忆。他们从不忌讳别人赋予他们的形形色色的称呼，但他们拒绝所在国的异族善意或恶意地将自己的名号套在他们头上，因为他们不愿让自己纯粹的声音淹没在异族的喧嚣之中。

“吉普赛人”并不是他们唯一的称呼，只是因为英语国家在世界文化格局中具有强大的辐射力，以致于这一命名也成为最通行的说法。事实上，许多国家和地区都给予这群流浪的人们以不同的称呼，据不完全统计，这类称呼多达三四十种，吉普赛人也许是世界上拥有名字最多的民族了。这些类同或迥异的称谓是吉普赛人走遍千山万水的串串脚印，是一次次文化摩擦和交融留在他们身上的烙印。

“埃及人”的传说在西南欧颇有市场。法国和比利时称之为吉普辛（Gyptien）、荷兰的吉普汀尼（Gyptenaer）、西班牙的吉但努（Gitan0）都源于埃及人一词。吉普赛人的另一类称呼也带有特定的地域标识，例如，在西班牙，他们被称作希腊人（Gteeks）、波希米亚人（Bohemians）、日耳曼人（Clermans）、佛兰芒人（Flemings）、新卡斯蒂恩人（New Castilians）等；在法国，他们被称作波希米亚人、撒拉逊人（saracens）、卡斯科罗特人（Cascarr0ts）、毕凯恩人（Biscayans）等；在荷兰，他们也被称作希腊人、希登人（Heidens）等；在斯堪的那维亚半岛，他们经常被称作为鞑靼人（Tartars）、摩尔人（Moors）等；在波兰，他们曾被称作扎拉西人（Szalassi）、斐利斯蒂尼人（Phlilistines）等。中世纪前后的作家还把他们称为努比伊人（Nubians）、伊休庇人（Eihiopians）、阿赛瑞恩人（Assyrians）、尤克希人（Uxil）或赛利斯人（Cilices）。上述名字都直接源于吉普赛人曾经流浪过的国家和地区的名称，每至一地，该地域的人们就用吉普赛人旅程前一站的地名来定义他们。在吉普赛人看来，这种不断变幻的民族称谓实际构成了文化独立的护身符。

除此之外，今日中东和欧洲还广泛使用着一组语焉不详的称谓系列，其典型说法是在东欧和原苏联名闻遐迩的“茨冈”（Zigani），其他相近的说法诸如，意大利科旱岛的 Acingani、土耳其的 Tchinghiane、叙利亚的 Jinganih、匈牙利的 Czigani、波兰的 Cygani、葡萄牙的 Ciganos、法国的 Tsiganes、德国的 Zigeuner、意大利的 Zingari、西班牙的 Zincali 等。总而言之，吉普赛人、波希米亚人、茨冈人三种称呼最为流行。

语词往往具有神奇的魔力。这些五花八门的称呼虽说是牵强附会，纯属无稽之谈，但是，一旦作为一种文化“标签”来限定一个群落，就逐渐成为抵御同化的坚硬盔甲。吉普赛人长期在名称模糊不定的状况下生存，却成功地延续着种族的纯粹和稳定。与世界上大多数民族迥乎不同，吉普赛人并没有形成本族称谓与本质的和谐统一，而是将这两个层面分割开来，内在本质是恒固的，外在称谓则是善变的，这里的关键在于称谓标签的变更并不是源于文化内部的嬗变，而只是外界社会的一种简单赋予，或者是自我谋生的功利手段，而且这种善变本身只是为了与异族文化以示区别，为了强化内在本质的稳定性。因此，吉普赛人的成功恰恰在于利用这两个层面的矛盾，并最终消融了矛盾。

浪迹于世界民族之林，吉普赛人的外形是易于辨认的。历史上曾有不少人从体质人类学的角度对吉普赛人进行考察。这群流浪的人们虽然在个体上存在着肤色、毛发、眼睛等种种差异，但求大同存小异，其基本特征却是一致的。

19世纪末，匈牙利人威斯伯克调查了一个兵团中的52名吉普赛人，发现其中褐色皮肤的占18人，浅褐色的8人，近褐色的20人，近黄色的6人，也就是说，绝大多数吉普赛人肤色黝黑。同时，头发黑色的占33人，深褐色的16人，褐色的3人；深褐色眼睛的占28人，褐色的15人，浅褐色的5人，灰褐色的2人，灰色的2人。可见，吉普赛人的肤色、毛发、眼睛等体质特征都倾向于棕黑色。瑞士人尤金·皮塔德也在一次大型实证调查中得出相似的结论，在1270名受调查的吉普赛人中间，男性840人，女性430人，其中94%的男性和88%的女性拥有黑色或棕色的头发，86.6%的男性和87.9%的女性拥有棕黑色眼睛，灰色或蓝色眼睛极其少见。

然而，白肤金发碧眼的特例也屡见不鲜。欧洲文学作品中的吉普赛女郎大多是典型的白色人种的美女形象，这并非出于迎合西方审美趣味的目的，不少人类学考察材料都证实了这种现象。威斯伯克最终作出了一系列咬文嚼字的结论：

吉普赛人，身高、体重、体形皆属中等。中头型的脑袋显然偏小，并且从上至下渐次收缩。短而相壮的脖子置于锥形的身躯之上。手臂颇短，尤其上臂又细又短。

两腿甚长，大大超过手臂的长度。

在头骨学方面，皮塔德不同意威斯伯克的中头型结论，他的1270个样本显示，71.19%的吉普赛人属于长头型。皮塔德补充指出，巴尔干半岛的吉普赛人大多拥有类似鹰钩鼻的挺直鼻梁；而调查统计进一步表明，吉普赛男子平均身高为1.649米，女子为1.532米。

近代以来，吉普赛人颇受一群群好奇的欧洲学者的关注。他们希望通过数据、标准、模型等一系列理性工具来把握这个散发着神秘气息的奇异群体。然而，他们始终发现，吉普赛人的现实状态总是不断胀破他们既定的理论框架。吉普赛人不是凝固的法则，而是一种活的智慧。任何僵化的定义对于他们，只是一件可以脱抄的华丽衣裳。这个民族具有一种在表层“纹花”永恒变动的情况下，保持自我文化恒定的非凡能力，具有一种“以不变应万变”的出色心理素质。

尽管异族人给予占普赛人如此繁多的称呼，但是，在吉普赛人中间，他们只是简单地自称为“罗姆”（Rom），意思是“人”。这个称呼并不带有任何地域标识的意义。他们下想用某一限定的地域来规范自我，来禁锢一颗颗远飞的心，因为他们自以为是属于整个世界的，漫长的旅行无始无终，每一次短暂的逗留只是为了酝酿更遥远的迁徙，而不是致力于形成狭隘的地域文化。他们并不想炫耀昔日的背景，而是把关注的焦点投向现实的流动的“人”。但另一方面，他们又对外宣称自己来自埃及或者波希米亚，把某些地域标识自觉地“纹”在身上，这表现出吉普赛人生活的矛盾状态。这种矛盾是智慧的吉普赛人自己创造的，事实上，承认“罗姆”代表着一种生存态度或称价值观念，而承认“埃及人”则是一种生存手段。在险恶的生存困境之中，求生手段的多样性本身就是一种智谋。

吉普赛人在自我称谓上用全称替代特指，这在全世界是独一无二的，也显示出这个流浪民族巨大的兼容性，特定的文化标签与之组合都能焕发出全新的意义。因此，在吉普赛的世界里，“罗姆”不是抽象的孤立的“人”，而是具体的谋生者，是在一定社会压力下寻找身心平衡的人群。这是颠沛流离的吉普赛人真正的关切所在。

从哪里来，到哪里去

吉普赛人的智慧究竟来自何方？

数百年的历史宛如滚滚的风尘，掠过吉普赛人迤迤前行的大篷车队，遮挡了世人瞭望的视线。五花八门的记载、传闻和猜度都期望揭开这个未知的世界，然而却在不知不觉之中杂成一种令人困顿的氛围，给这个奇异的民族平添了一层神秘的面纱。

难道吉普赛人的身世就永远消逝在历史的混沌之中吗？各国学者苦苦探寻着。

1763年的一个平常的日子对于吉普赛人来说却是不同寻常的，研究神学的匈牙利学生斯忒芬·瓦累在小城雷登偶然结识了三位来自印度马拉巴的学生。在闲谈中，瓦累惊奇地发现，他们的语言与匈牙利吉普赛人的语言存在着惊人的相似之处。他立刻整理了一张包含1000个马拉巴语单词的词汇表，读给当地的吉普赛人听，结果发现他们居然能译出中间的大部分。

一道曙光霎时打亮了吉普赛人背后云烟氤氲的历史风景。这一重大发现激起德国学者克利斯多夫·鲁迪格、莫利兹·格雷尔曼和英国学者雅各布·布赖恩的浓厚兴趣，他们三人都是著名的语言学家。在随后的十多年里，他们各自对吉普赛方言和古印度语进行了细致的比较研究，几乎同时作出结论，欧洲吉普赛人的语言来自印度次大陆，从而使瓦累的发现广为人知。

这一结论得到了众多学者的首肯。欧洲各国的语言学家，如穆勒（Muller）、亚历山大·帕斯帕蒂（Alexander Paspati）、密克罗斯克（Miklosich）、威斯罗基（weislocki）、冯·梭瓦（vonhowa）、考波尼基（Kopernicki）等人，不断提出强有力的论据。1844年，德国学者弗利德里克·波特（Friedrich Pott）陆续出版了两卷本的巨制《欧亚吉普赛语》，不久，英国梵语学者约翰·比姆斯（John Beames）也出版了三卷本的著作《印度现代雅利安语比较语法》，系统地论述了吉普赛方言与梵文、印地语的同构性。英国学者桑普逊（Sampson）采用方言学野外调查的实证方法，全

面整理了威尼斯城的吉普赛人方言，对其中含有的外来语词汇进行统计，发现意大利语词汇 36 个，英语词汇 150 个，来自波斯至威尼斯之间地区的各种语言词汇共有 430 个，而源于印地语的词汇竟多达 518 个，从而推断印度语是吉普赛语孕育的母胎。

研究表明，各地吉普赛方言的元音和辅音体系显然都源于印度梵语，发音和拼写规则也大体类似。比如，数字的读写就显示了这种相似关系：1 (yek)、2 (dui)、3 (trin)、4 (sht r)、5 (pantch)、6 (sh v)、7 (efta)、8 (okhto)、9 (enia)、10 (desh)。又如，吉普赛语“饥饿”(bokh)一词源于印地语的 bhúkh，“头发”(b l)一词源于梵文 bala，“行走”的过去分词 gelo 源于孟加拉语的 goelo，“血液”(rat)一同源于印度北方上语 ratta，其他一些词汇像“水”(p ni)、“黑色”(kalo)、“刀”(churi)、“女王”(rani)、“鼻子”(nak)等都同样可以找到对应的印度语源。不仅词汇相通，而且两者的语法也非常接近。吉普赛语的直接叙述规则源于梵文的主格和宾格规则，间接叙述规则源于所有格规则，并且可以按照各种句法要求，像印地语和孟加拉语一样地添加多种后缀。另外，吉普赛语的动词系统同样拥有三种人称、单复数、五种时态(现在时、未完成过去时、完成时、过去完成时、将来时)和三种语态。例如，“走，看看谁在敲门”这个语句，吉普赛语表述为“Jádik kon chalavéla o vadár”，印度斯坦语表述为“Já,d, dekh konChaláya dvár ko”，尽管两者存在一些不同之处，但相互间的亲缘关系是显而易见的。

语言学家的缜密操作和丰硕成果触动了人类学家敏感的神神经。他们从体质人类学的角度罗列了一系列说服力极强的论据。

她们发现，吉普赛人的褐色肌肤、黑色的大眼睛、棕黑色的头发，以及头型、血液等指标都非常接近于印度人种。吉普赛人和土生土长的印度人在外形上确实极其相像，只是因为吉普赛人初抵欧洲大陆时，迪亚斯、麦哲伦等人尚未开始环球航行，欧洲人还没有见过真正的印度人，因此无法将两者联系起来。直到 17、18 世纪，欧洲人开始远征印度，进行殖民侵略，才恍然发现，德干高原上的古老民族与故土流浪的吉普赛人竟然酷似孪生兄弟。英国学者休·米勒(Hugh Miller)在目击报告中如此描述：这些吉普赛人“长着较小的印度种头颅，但前额相当饱满”，“妇女们蹲坐在篝火前，两肘支着膝盖，双手托着腮，整个姿势显示出一种异国气度，令我联想起奇异的埃及和印度雕塑”。

语言学家和人类学家的理性利剑拨开了笼罩在吉普赛民族之上的层层迷雾，遥远的历史像古老的化石逐渐暴露在灿烂的阳光之中。一种大胆而坚定的推论走向前台：吉普赛人来自印度。

奥地利语言学家弗朗兹·冯·密克罗斯克(Franz von Miklosich)通过方言考证，提出吉普赛人的故乡位于印度北部的印度库什平原，英国学者沃纳(Wolner)则认为是在印度中部。伦敦大学东方研究院院长、著名的梵语学家拉尔·特纳(Ralph L. Turner)在 1927 年出版的《印度—雅利安罗姆人区域》一书中提出了吉普赛人双重故乡的可能性。诸如此类的推测不胜枚举，但却无法形成统一的权威结论。事实上，语言学家成功地开启了吉普赛历史的奥秘之门，但却在这里误入歧途。语言是永恒演变的，今天的我们

已经无从了解数百年前印度某一具体地点的居民所使用的生动方言，那么又何从确定吉普赛人精确的诞生地呢？况且，如果我们假定当年生活在印度高原的吉普赛人就已经具有四处流浪、四海为家的习俗了，事实上语言学的某些结论已暗示了这一点，那么，这种苦心揣测下就是徒劳的吗？

然而，无论如何，语言学家的功绩是不可动摇的，因为他们捕捉了吉普赛文化的根本点——语言。吉普赛人流浪世界数百年，分布如此宽阔而零碎，然而，他们仍然能以一个民族的形象出现，一个重要的因素在于他们拥有一种内在统一的语言——罗姆语。因此，抓住这一切入点，纷乱的历史便开始得以清晰的梳理。

多姆：罗姆的智慧摇篮

学术史上的某些细节是耐人寻味的。语言学家粉墨登场的时候，历史学家还在天真的幻想中度日，而当语言学家无可奈何的时候，历史学家便开始跃跃欲试了。

一些历史学家在分析语言学家的成果后指出，近东的吉普赛人自称“加托”或“旨托”，与印度旁遮普地区的伽托族名称相近，德国的吉普赛人自称“辛德”，与印度河流域的辛迪族名称相近，托乌尔斯丹的吉普赛人自称“莫尔丹尼”，与印度河流域的莫尔丹族名称相近，更重要的是，欧洲吉普赛人最通行的自称“罗姆”（Rom），美洲吉普赛人的“劳姆”（Lom），叙利亚和波斯吉普赛人的“多姆”（Dem），在梵文中的准确对应是“多马”（Denla），也就是现代印度语的“多姆人”（Dem），字面意思是“靠歌舞为生的下等人”。

这无疑又是一个重大的发现和突破。

翻开印度史沉重的卷页，多姆人的形象吸引着人们的视线。在古代印度，生活着一个分布很广、众所周知的民族——多姆族。早在公元4世纪，他们就以热爱音乐和从事占卜而著称，他们的悠久文化和奇风异俗颇受关注。多姆族能歌善舞，许多人以此为生。一篇公元6世纪用梵文写成的天文学论文曾提及他们，并称之为干达尔瓦（Gandharva，音乐爱好者）。印度古史学家加尔哈纳在《克什米尔大年代记》中，也反复提到这群“音乐天使”。英国近代考古学家、探险家奥列尔斯但实地考察后证实，大多数多姆人卖艺为生，浪迹江湖，没有固定职业，其中少数演技高超的优伶甚至深得国王恩宠，可以自由出入宫闱。但这仅仅是个别现象，多姆族长期被印度其他各民族所歧视，不少人只能受雇从事低贱的职业，如更夫、清道夫、刑场衙役、工匠等苦力。当地各族也拒绝与他们通婚。

史料表明，在克什米尔北部的吉尔吉特地区，也曾栖息着一个信仰伊斯兰教的多姆族集团，总共约300人左右。英国的东方文化学者焰利马展开个案调查，对他们的语言、文化、习俗及历史进行了研究，认为这个多姆人群体是在公元2世纪至3世纪从古印度的贝尔契斯但地区迁徙过去的。他发现，这些客居异乡的多姆人为了谋求生存，适应各地不同的社会文化和生活环境，大多能熟练地使用两三国语言，他们的母语基本上就是印度上语的翻版。

从这些事实和分析中可以看出，古代多姆人与吉普赛人在许多方面存在着契合，古代多姆人也许就是遍布世界的吉普赛人的祖先。还有一点值得强调，多姆人的冶铁技术在古代印度文明中占据重要地位，而吉普赛人在欧洲也以打铁闻名，“罗姆”一词常常直接指代“铁匠”，因此，这里的默契和

对应绝非偶然。

这是一片重新开掘出来的人文景观，拂去岁月的微尘，智慧依然闪烁着金子般的光泽。然而，苦难的记忆还在代代延续，远行的冲动还时时激荡着今日多姆人的胸膛。英国学者菲茨杰拉德（Brian Vesey—Fitzgerald）这样描写现代印度的多姆人：他们是“生活在贝哈和西北省邦的流浪部落，许多生活习性与吉普赛人一致。他们随身携带着破烂不堪的芦苇帐篷，四处游荡，在邻近村落的地方安营扎寨。一旦他们从村民们身上榨干了油水，就立刻消失得无影无踪。有些多姆人会编织篮子、垫子和诸如此类的物品。在达蒂斯顿，多姆族人口众多，但仍然置身于社会下层，充当乐师、铁匠和皮革工人”，“他们并不显示出拥有何种母语，但是会讲所在国的语言”。如今，“多姆人”一词的种族色彩正在淡化，很多场合就是指“流浪匠人”。研究印度流浪部落的学术权威威廉斯（H.L.Williams）说：“我曾找寻纯粹的多姆人，但没能找到。我相信多姆人仅仅是指职业乐师，这个称呼是属于职业性的，适合于任何贱民的部落。”这些确凿的材料显示，古代罗姆人与吉普赛人之间的传承关系是毋庸置疑的。

滞留在印度的古罗姆人后裔，今天也被当地人称为班加拉人，他们的血管里流淌着与吉普赛人同样的殷红血液。异国游客在印度可以发现，车夫是居住在城市或城郊的班加拉人的主要职业，”他们驾驶的三轮车有两种，一种是机动三轮车；另一种是人力三轮车。人力三轮车尽管很费力气，但车费却很便宜。他们从早到晚奔驰在大街小巷，迎送过往旅客，挣一点钱来维持生活。由于人多车少，往往是五个人才能租得一辆。还有少数班加拉人在建筑工地当工人，施展他们熟练的建筑手艺。”更令人叫绝的是，地理的阻隔和岁月的侵蚀并没有摧毁这两个文化群落之间互通的神圣血脉。就在10多年前，印度旁遮普邦的首府美迪尔率办了一场别开生面的国际吉普赛节，来自世界各地的50名吉普赛人代表济济一堂。奇迹就此出现了。席间，欧洲的吉普赛代表去尝试着用罗姆语和印度的班加拉代表交谈，结果发现，两者不仅能互通，而且彼此的语言中还存在着许多共同的表达方式。这是一个超越千年的对话，璀璨的古老文明像初春的冰河静静融化，一缕缕智慧的涓涓细流闪烁着灵动的光芒，游向今日宽广的河床。吉普赛人，流浪的孩子，终于重回父辈生息的故土。

古代印度是人类智慧的摇篮。印度河和恒河的周期性泛滥并没有淹没文明的生机，反而造就了无数伟大的智者。吉普赛人的祖先便是其中的一员，他们用音乐倾诉着对生存的理解，用流浪的足音叩开智慧的门扉。吉普赛人是印度文明的传人，他们的生活方式暗含着古代智者的“基因”。从阳光普照的东方高原到河流密布的欧洲大地，从世界的这头到遥远的那头，他们忍受着奔波的艰辛与悲苦，忍受着“文明世界”的凌辱和虐杀，但是，他们传播着另一个智慧空间的声音。

逃往雅典娜的“印度人”

市赖恩·凡赛—菲茨杰拉德：《英国的吉普赛人》，伦敦，英文版，1951年，第9—10页。

市赖恩·凡赛—菲茨杰拉德：《英国的吉普赛人》，伦敦，英文版，1951年，第9—10页。

《今日印度的吉普赛人》，原载《阿拉伯人》，科威特，1981年7月，梁国诗译。”

在暗夜四合的中世纪，给蒙昧的欧洲人带来一线黎明曙光的是激动人心的地理大发现。然而，环球航海的英雄们却不曾知道，此时此刻他们正演示着一种历史的幽默。他们远航的动机是去寻找传说中的“黄金之国”——印度，是去寻找智慧的印度人，而真正的印度人已经抵达欧洲，这就是吉普赛人。

对多姆人的考证揭开了吉普赛人悬而未决的身世之谜。早在公元4世纪之前，多姆族就已经作为一个独立的族类居住在印度，最早生活在德干高原，以后逐渐向北方迁移，直至旁遮普邦一带。可是，这群印度先民又是在何时，怀着何种动机，悄悄离开这片生息繁衍的热土的呢？对这两个“W”（WHEN与WHAT）的追溯再一次激起学者们探寻吉普赛智慧的热情。语言学家比姆斯（Beames）和密罗斯克（Miklosich）分析，各地的吉普赛方言是现代雅利安语的变形，而现代雅利安语又是在公元1000年左右逐渐演变形成的，因此吉普赛人离开印度的时间应该不会早于公元9至10世纪。大多数学者也赞同他们的判断。

让我们随着时光倒流1000年，看看当时的印度舞台正上演着怎样一幕壮烈的史剧。有一种说法是肯定的，即吉普赛人离乡背井是出于某种不幸而被迫造成的。本世纪70年代末，意大利萨莱尔诺大学教育系教授保罗·阿波罗曾征集并出版了一本《契莱恩塔内民歌选》，其中收录了众多吉普赛民歌，一些作品把这种不幸漂流描绘成“像耶稣被钉在十字架上一样严重”，至于原因究竟是何等天灾人祸，则众说纷纭。

有一种典型的说法认为吉普赛人的大规模迁徙是由于阿拉伯人的入侵造成的。根据中世纪阿拉伯和印度的历史记载，阿拉伯人曾于公元7世纪末叶将势力范围扩张到印度河流域，并征服了北印度地区。但是他们在这一领地却采取了怀柔政策，只设立了总督区和征收人头税，并没有使北印度多姆人陷于蹂躏的火坑。这以后二三百年的光阴里，庞大的阿拉伯帝国开始土崩瓦解，走向衰败。10世纪，当突厥人异军突起，阿拉伯人只能困守巴格达及两河流域，而对于遥远的印度河流域则鞭长莫及。因此，所谓吉普赛人的流亡是10世纪阿拉伯人入侵印度所造成的说法是缺乏历史根据的。

还有一种代表性的说法则把矛头指向蒙古人的入侵。至今一些权威工具书还支持这个结论。史料记载，1398年，蒙古军事首领铁木尔曾率领12万骑兵由中亚杀入印度西北部，铁蹄所到之处，生灵涂炭，大批土著居民四处逃散。但是，这一时间与语言学家的科学分析不相吻合，因此不能把蒙古人的入侵作为吉普赛人早期大规模迁徙的直接原因。

比较可信的说法是，吉普赛人的迁徙是突厥人入侵的产物。公元10世纪中叶，长期遭受奴役的阿富汗突厥人抓住阿拉伯帝国分裂的机会，一举摆脱阿拉伯人的控制，建立了独立的伽色尼王朝。这个崇尚血腥武力的突厥人王朝迅速接管了阿拉伯人的大片势力范围，领土东南直抵印度西北部。战争的阴魂数十年徘徊在这片饱经沧桑的土地之上，一柄灾难的达摩克利斯剑高悬在多姆族的头顶。公元1001年至1027年的短短26年间，伽色尼王朝的君主马茂德曾17次举兵进犯北印度，烧杀劫掠。据载，仅苏姆那特大屠城就滥杀无辜5万多，掠走财富多达3万驮。北印度沦为人间地狱，多姆人纷纷远走避难。这是中世纪印度多姆族的第一次集团性移民。12世纪，高尔王朝取代伽色尼王朝，在随后长达300年的强权统治中，北印度又遭受了无数次的血洗，赤手空拳的多姆人只能任人宰割，流亡逐渐成为求生的手段和习惯。可

以基本断定，这一时期出走的多姆族才是今日罗姆人真正的先祖，因为他们身上携带着吉普赛人的身世密码——现代雅利安语的残痕与碎片。

英国学者桑普逊在威尼斯的吉普赛方言中发现了 430 个波斯语及波斯至威尼斯之间的其他各种语言的词汇；在亚美尼亚的吉普赛方言中也存在着众多波斯语的词汇。这些语言的活化石显示，吉普赛人离开印度之后，曾在波斯地区逗留了相当长的时间，并与波斯人杂居交往。智慧的魅力是无穷的，桑普逊为探求吉普赛的智慧之源耗尽了生命中最美丽的光阴。在行将走向生命尽头的时候，他终于断言，流浪的吉普赛人在波斯兵分两路继续漂泊，其中一支，他称之为“本吉普赛人”（Ben Gypsies），向南进入叙利亚，成为今天叙利亚、巴勒斯坦、埃及、波斯湾和高加索地区吉普赛人的祖先；另一支，他称之为“封吉普赛人”（PhenGypsies），定居于亚美尼亚，然后向西穿越拜占庭时代的希腊。

吉普赛人跨越土耳其的安纳托利亚高原，亚洲的绵绵群山渐渐消失在地平线的尽头，前途未卜的欧洲之旅开始了。前方第一站就是欧洲文明的发祥地希腊。奥地利语言学家密克罗斯基发现一个重要规律，几乎所有的欧洲吉普赛方言都含有近百个中世纪的希腊语词汇。这就足以说明在公元 1100 年前后，吉普赛人曾生活在希腊。正是由于这一经历，不少国家都称吉普赛人为希腊人，就连 1512 年西班牙加泰罗尼亚地区制定的宪法，也直呼他们希腊人。至 14 世纪初，吉普赛人已零星散布于地中海沿岸的巴尔干半岛及伯罗奔尼撒半岛。

1322 年，两名朝圣的弗朗西斯科教会修士在希腊的克里特岛，意外地发现了穴居的吉普赛人。几乎与此同时，吉普赛人出现在意大利的科孚岛上，凯瑟琳女皇允许科孚宗主政权接纳这些沿袭希腊礼仪的外来人口为臣民。14 世纪末，这些吉普赛人在岛上逐渐形成了一块独立的封地，这一吉普赛封地在各领主的庇护下一直延续到 20 世纪初。吉普赛人在科孚岛的长期居留，也说明意大利人早就与他们有所往来了，因为该岛在 1401 年至 1797 年间属威尼斯管辖，而威尼斯人本来就是一个热衷航海的民族。

另外还有一些史料同样可以证实，无孔不入的吉普赛人此时已大规模地渗透巴尔干半岛。1378 至 1395 年间，半岛南部诺普林地区的威尼斯总督，曾对当地被称为茨冈人的吉普赛人宣布，他们可以继续享受前任总督给予他们的特权。与科孚岛的吉普赛封地一样，这里也曾出现过“吉普赛城堡”

（Gyphiokastron）。直至 15 世纪末，德国旅行家还在伯罗奔尼撒半岛的摩顿地区，发现肤色黝黑、衣衫褴褛的吉普赛人和他们居住的陋屋。

曾经点燃人类文明圣火的希腊此刻体验着一种不断弥漫开来的文化冲击力，一个来自东方的智慧民族，势力如此之小，影响却如此之大，以至于 14 世纪的拜占庭作家梅耶律斯（Mayaris）毫不夸张地把吉普赛人标定为希腊的七大民族之一。这是一次静悄悄的文化碰撞。吉普赛人在频繁的人际传播中确立着自身的品牌，同时也从希腊人身上获取了欧洲文明的基本操作规程，为跻身“欧洲市场”打下良好的心理基础。

“欧洲阴谋”大曝光

吉普赛人贸然闯入欧洲无疑是充满风险的。为了减少风险，取得合法的生存地位，充满智慧和勇气的吉普赛人使出浑身解数，阳谋与阴谋双管齐下，终于直入欧洲腹地。回眸历史，这段有趣的往事是吉普赛人非凡智谋的巡回表演。“阴谋”在某些场合同样是令人赞叹的。

15 世纪的启蒙钟声响彻欧洲大地时，吉普赛人也走进了历史的新纪元。1417 年，一群远道而来的吉普赛人出现在德国，出现在欧洲文化的中心地带。吉普赛人开始全面介入欧洲居民的生活。从此，欧洲各地的市政记录留下了这群漂泊者诡谲无常的踪迹，留下了主导文化对异族文化的关注。大多数盛行不衰的吉普赛传闻其实都源于这一历史时期。

许多年后，当人们重新审视这群异乡流浪者颠簸的大篷车在欧洲大地留下的蜿蜒车辙，大家忽然清晰地发现，1417 年出现在德国卢尼堡的吉普赛人只是一个庞大的吉普赛集团的先遣部队。他们总共不足 300 人，男女老少相杂其间，首领自称是来自“小埃及”（Little Egypt）的公爵。这是一支担负探测侦察任务的情报部队，是一个置于强有力领导下的高度纪律化的统一整体。他们根据情势变化，随时化整为零，分成若干小股独立行动，但彼此之间又保持着密切的联系，一旦需要，则火速集合在事先约定的地点。他们以惊人的速度在欧洲腹地推进，足迹遍布各大政治、经济、文化、军事中心，并且与罗马教皇、各国皇帝相接触，寻求人身保护。数年后，他们部分或全数返回大本营，汇报各方旅途经历和形势变化。毫无疑问，这支精悍的“探马”的所作所为是成功的，因为 1438 年数以千计的吉普赛人忽然从天而降，在全欧洲蔓延开来，而先头部队曾经驻扎的重要城池自然也就成了吉普赛人的主要集散地。这一切对于善良的欧洲居民来说，仿佛是一场离奇的梦幻，当黎明的朝霞掀动梦的衣裳，吉普赛人已经成为他们生活的一部分。

现在，让我们把视线挪回 1417 年，置身于这群喧闹不安的吉普赛人中间。梦幻的欧洲之旅即将开始，我们将从中领悟吉普赛民族的非凡素质和智谋。

上路吧，吉普赛人！

1417 年的一天，卢尼堡的市民们忽然发现城外来了一群面貌古怪的异乡人。首领骑在高头大马上，衣饰华丽，手牵猎狗，满身银链熠熠闪光，好似本地的贵族。在他们身后徒步紧随着一大群衣衫褴褛的沉默的青壮年男子，叽叽喳喳的妇女和儿童则坐在大篷车里，在队列的末尾压阵。

这群吉普赛人的两位首领自称是来自“小埃及”的“公爵”和“伯爵”，他们向市政当局出示了神圣罗马帝国皇帝西格斯蒙德（Sigismund）签署的优良品行推荐信，说明自己正在进行着一场救赎罪孽的朝圣旅程。

卢尼堡的官员和市民显然被他们的虔诚所迷惑了。这群吉普赛人在城外的旷野里安顿下来，到处诉说着无从查考的不幸遭遇：很久很久以前，他们是北非安分守己的居民，一些信仰基督教的外来者征服了他们，迫使他们受洗，皈依基督教。谁知时隔不久，蛮狠的撒拉逊人又来攻打他们，吉普赛人寡不敌众，终于投降，被迫改奉伊斯兰教。此举引起了欧洲基督教权势阶层的强烈不满，于是兴师问罪，再度派军征讨。最初只是希望吉普赛人改邪归正，重新信仰上帝，并没有迫使他们离家外流的动机，但是后来经各国皇帝和领主的协商，一致认为如此信念不贞的种族不应当拥有土地，除非获得罗马教皇的特赦。因此，吉普赛人被逐出埃及，征服者又勒令他们举族前往罗马，朝觐教皇，以赎前罪。西格斯蒙德皇帝亲自出具推荐信。如今，他们正

处于朝圣的途中。

这个被描绘得有鼻子有眼的故事自然赢得了人们的眼泪和关切，官府和市民们纷纷资助这些缺衣少食的忏悔者。吉普赛人借三寸不烂之舌，初试锋芒，旗开得胜，他们又获得了继续漫游、继续生存的物质条件，在以后的漫长旅途中，吉普赛的首领总是自称为公爵或伯爵，骑马牵狗，威风凛凛，而在当时的欧洲，只有贵族阶层才有资格豢养猎狗，可见各地官吏给予他们的信任和优待。

告别卢尼堡，1418年他们来到莱比锡和法兰克福，同样的怜悯、同样的资助、同样的特权迎候着他们。次年在瑞士的一些城镇，官府赠给他们面包、啤酒和金币。他们依靠沿途的施舍，一步步地向南推进。

1422年夏季，他们抵达意大利的波伦亚。首领们住进了镇上的旅店，其他人则栖身于加利拉门的柱廊底下，这一回，首领们在娓娓动听地叙述了丧失土地的惨状之后，进而宣称，他们拥有匈牙利皇帝签署的一道法令，流浪期间允许偷盗，不必恪守正义。这实质上是为几天后的所作所为埋下“合法化”的伏笔。

波伦亚人中计了。城里盛传吉普赛的公爵夫人会算命，于是大家都赶去凑热闹，可回家一掏兜，发觉钱包全没了。结果，诅咒吉普赛人的怨言此起彼伏，可吉普赛人却又狡辩他们如此行事是合法的。情急之下，一些鲁莽的波伦亚人夜间偷袭吉普赛营地，盗走了马匹。吉普赛人为换回心爱的马，只好归还财物，而此地也不宜久留，他们又匆匆上路了。

意大利的盛夏，阳光炙烤着大地，满目绿色的风景燃烧着吉普赛人的幻想和激情，歌声刺破大地的宁静，车队沿着无尽的山道执著向前。几天后，他们出现在临近罗马的福蒂镇，随后开进目的地罗马。虽然梵蒂冈的档案里并没有记载吉普赛人的活动，但他们似乎是得到了教皇马丁五世的信任，因为年底当他们重新在瑞士露面时，他们踌躇满志地取出了罗马教廷的证明信。至于“罗马的假日”里究竟发生了什么，也许只有天知地知了。

罗马归来后的5年里，这群神秘的吉普赛人忽然从市镇志编著者的笔端消失了。他们来无踪，去无影，谁也不知道他们此刻隐匿在何方，欧洲人愈合了伤疤，不仅忘记了先前的疼痛，似乎也遗忘了他们的存在。事实上，这支训练有素的吉普赛情报部队早已兵分两路，大部分人迅速返回报告，少数人继续在欧洲乡间游荡。

1427年8月17日，这支疲惫的小股部队出现在巴黎城外，他们熟练地重复了那个老掉牙的朝圣故事，然后煞有介事地补充，1422年朝觐教皇本该是漂泊的句号，但教皇又命令他们进行为期7年的世界旅行，途中不许卧床，以示对上帝的虔敬和悔悟，此番来巴黎已是第5个年头；同时，教皇有令，各地主教和修道院院长在他们抵达时，必须赠送他们10里拉的盘缠，不得擅自违背。

这样，这些吉普赛人在巴黎近郊居住下来，又操持算命的把戏，直至失窃风波骤起，巴黎主教出面干涉，他们才悄悄离开。此后，他们又在艾明斯、土伦、乌特勒克、阿希姆、波米、密德堡、密兹、雷登等地出没过。1438年，吉普赛的主力部队在收到可靠情报之后，大规模涌入欧洲各国。

让我们再回味一下这次奇异的欧洲之旅，首先闪现的疑惑是吉普赛人身世传说的真伪。虽然我们无法核对历史细节，但至少有一点是肯定的。吉普赛人并非世代居住于埃及，这也许是一个重要的破绽。当然，也不排除这群

吉普赛人曾在埃及滞留过，并借此定义自我。当我们深入研究时，我们发现，其实这一传说的真实性并不重要，关键是这近 300 个吉普赛人的行动方式。英国学者菲茨杰拉德的观察是富于启示性的，“如果他们按通常的吉普赛方式行事，我们可能根本无从知晓他们，正是因为他们的非同寻常，所以才被记载下来。”一般而言，吉普赛的行动方式是漫游式的，迁徙方向的确定充满了随机性，而这支吉普赛群体则纪律严明，一开始就瞄准罗马，这显然是一次有计划有预谋的行动。其实，这里的动机也是昭然若揭的，朝觐教皇只是为了寻求最可靠的人身庇护，在当时的社会环境下，教皇具有无上的权力，他的信任无疑是最有效、最通行的护身符，任何国家的皇帝都不可能达到这一点。至于教皇如何表态也并不妨碍大局，他能信赖当然最好，若无所表示，吉普赛人从罗马逛了一圈回来，自然也就有了朝圣觐见的谈资，于是又平添一层神圣不容侵犯的油彩。因此，罗马朝圣是为吉普赛人大规模渗透创造人身安全基础的，一旦“资本”到手，大部分人便回去通风报信，大举推进的时机已经成熟。

这是一支足智多谋的吉普赛群落，他们有板有眼的推进，牵扯了欧洲众多中心城市，一方面实地勘察，掌握信息，另一方面，也散布了种种传说，力图使自己未来的行动合法化，为 1438 年的扩散鸣锣开道。

马背上的历史与智慧

吉普赛人是一个处于“模糊状态”的民族。从历史上看，他们的运动方式和方向是模糊的、不确定的。从现实来看，他们的语言、习俗乃至人口都是模糊的、难以涵盖和界定的。这是一个奇特的民族。“模糊状态”蕴含着无限多样的发展可能性，蕴含着灵活多变的生活趋势和希望。正是在这片模糊的智慧场之中，这个弱小的民族才顽强地迎来一个个生机勃勃的早晨。且让我们回顾一下这群流浪汉初入欧洲的足迹。

大篷车载着吉普赛人走过一个个陌生的地方，载着沉重的历史奔向一个又一个晨曦辉映的黎明。吉普赛人在流动中谱写人生跳跃的音符，在马背上镌刻历史的沧海桑田。

当伯罗奔尼撒居民发现这些流浪者的时候，吉普赛人也仿佛在一夜之间从罗马尼亚的地下变戏法式地涌现出来。法国研究吉普赛历史的专家 P·巴达拉尔在汗牛充栋的历史资料中考证出，吉普赛人在 1348 年抵达罗马尼亚的瓦拉吉亚，1416 年又到达罗马尼亚中部的特兰西瓦尼亚地区的佐布拉索夫城。这支步步推进的吉普赛群体大约有 100 多人，首领自称是来自埃及的艾马奥斯王，沿途的居民对他们的生活境遇非常同情，纷纷施舍银币、粮食和家禽，并为他们虔诚祈祷。

据说，一些途经罗马尼亚的吉普赛人在 1370 年转化为当地的农奴，从而长时间滞留下去。不少吉普赛民间故事也传说着瓦拉吉亚领地的大公盛情挽留他们的情景，史料记载，1387 年，瓦拉吉亚王子默森一世（Mircea I）借助特权，将伯父的封地改建成圣安桑尼修道院，成为吉普赛人的居留地。这或许是吉普赛农奴制施行的一个旁证。进入 19 世纪，随着农奴制的解体，大批吉普赛人又从瓦拉吉亚、摩尔达维亚等地流向西欧。今天，在罗马尼亚境内，仍居住着 70 万左右的吉普赛人，而且西欧各国的吉普赛人大多能讲多瑙河流域的语言，甚至有学者考证，吉普赛人的“罗姆”自称也与罗马尼亚

有关。这些都充分证明，罗马尼亚曾是吉普赛人向西展开“规模渗透”的重要基地。

1415年，300多名吉普赛人流浪到匈牙利和波希米亚。匈牙利国王吉基逊德给这群表示忏悔的异乡人颁发了特别通行证，要求匈牙利境内，包括波希米亚的地方官不得干扰和迫害吉普赛人，不得无辜惩处他们，对于他们的生活予以适当照顾。这一期间，吉普赛的头领也自称为“公爵”，并取了不少基督教的名字，如安德鲁(Andrew)、米歇尔(Michael)、托马斯(Thomas)等。

相传，吉普赛人在1407年出现在赫德西姆，1410年出现在法国马孔，1414年出现在巴塞尔，1416年出现在梅森，1417年出现在德国，1419年8月来到法国东部、里昂偏北地区，1420年10月又有人在法国东南的阿尔卑斯山附近的施斯达朗见到他们，1422年他们出现在意大利波伦亚，1427年出现在巴黎，1447年出现在西班牙的巴塞罗纳。同时，一部分吉普赛人已经渡海抵达英伦三岛。至此，吉普赛人已遍布欧洲各地。

另外还有一支吉普赛车马队从波斯出发，北上进入亚美尼亚，由俄罗斯直插欧洲腹地。19世纪末，在俄国的阿塞拜疆、亚美尼亚、格鲁吉亚等地还流浪着数百名吉普赛人，他们在与土耳其或伊朗的交界处自由出入，风俗习惯恪守传统，但语言深受亚美尼亚语的影响。桑普逊的威尼斯考察也证实，吉普赛方言残留着不少亚美尼亚词汇。当然，也有部分吉普赛集团局限在波斯湾、叙利亚、巴勒斯坦、埃及等中东区域内流浪，成为亚洲的吉普赛人，抵达埃及的部分吉普赛人后来南下进入非洲心脏地区和南部沿海。

根据语言学的分析和历史学的考证，吉普赛人的迁徙路线大致有两条，一条是从印度到波斯，北上高加索、亚美尼亚、俄罗斯，再南下东欧各国；另一条是从波斯、土耳其进入希腊，然后转道罗马尼亚、匈牙利、波希米亚、德国。到德国后，部分人去丹麦、瑞典、芬兰、挪威等北欧地区，另一部分继续西行经奥地利、瑞士至法国、英国、意大利、西班牙。也有学者主张“地中海渗透说”，认为吉普赛人由波斯湾、阿拉伯半岛抵达埃及，然后由北非沿海地带多头并进，渡过地中海，在希腊、意大利、西班牙等北岸国家登陆，进而辐射整个欧洲，这一说也言之成理，并非无稽之谈。

事实上，吉普赛人的迁徙并没有既定的目标，当某地的地理环境和人文环境不再适于他们生存时，他们就向新的地域进发。这种推进完全是“跟着感觉走”，是出于基本生存的考虑。因此，这种迁徙轨迹绝不可能是单向型，而必然是发散型的，因为每一种方向都预示着一种生存的可能。另一方面，吉普赛人的流浪是小股散兵渗透，因而不可能精确标定移民线路。也许从全局来看，吉普赛人在欧洲版图的迁徙恰似显微镜下无规则的“布朗运动”分子。这种无序运动实际上反映了吉普赛人顽强的适应能力和应变能力。

15世纪下半叶，欧洲各国开始对吉普赛人进行排斥和迫害，吉普赛人的生存面临严重威胁，恰巧美洲新大陆的发现给他们带来重新发展的机遇。伴随着欧洲殖民者向美洲的殖民，吉普赛人开始出现在南美的巴西和北美的巴尔的摩，这个越洋迁徙至19世纪达到鼎盛。今天，美国和加拿大的吉普赛人大多是在1875年至1900年间迁来的。新大陆的吉普赛人在生活方式上仍沿袭古老传统，流浪足迹已踏遍南北美洲。

世界上究竟有多少吉普赛人，这又是一道难解的谜面。几乎每一个调查机构都能拿出一套不同的数据。这是因为吉普赛人始终处于流动状态，难以精确统计；另一方面，部分吉普赛人与异族通婚，生儿育女，从血缘出发难以划定民族成份。同时，各国政府的歧视政策也影响了人口普查的准确性，一些吉普赛人为免遭种族歧视，而在登记时隐瞒了真实身份。例如，前苏联约有 500000 左右的吉普赛人，但 1959 年普查时数据反映仅 134000 人，1970 年为 175000 人，1979 年为 209000 人。深入调查发现，原来许多吉普赛人自行改变民族成份，把自己及子女当作俄罗斯人、亚美尼亚人等来登记。

本世纪初，1900 年黑幸福人口报告显示欧洲吉普赛人口分布：俄国 50000 人，芬兰 1551 人，波兰 15000 人，立陶宛 10000 人，西班牙 50000 人，英国 20000 人。1888 年德国统计报告显示普鲁士地区居住 241 户吉普赛家庭，共 1054 人。随着统计手段的不断更新，吉普赛的人口测定也日趋可靠。1975 年，英国少数民族权利协会统计结论，全世界吉普赛人总数约为 900 万人，半数居住在欧洲，约 500 万人，其中的三分之二

欧洲吉普赛人口统计表（英国，1975 年）

国别	人口	国别	人口
南斯拉夫	746250	阿尔巴尼亚	61000
罗马尼亚	661500	英国	57500
西班牙	661500	希腊	52275
匈牙利	588000	荷兰	34500
前苏联	478100	比利时	16100
国别	人口	国别	人口
保加利亚	441600	爱尔兰	12500
前捷克斯洛伐克	367500	瑞士	12000
法国	22800	奥地利	10350
葡萄牙	92000	芬兰	7900
前联邦德国	80500	挪威	4000
波兰	62400	丹麦	3450

又集中在包括巴尔干半岛在内的东欧地区。这一统计具有较高的可信度和权威性。

该统计还显示，中东和北非吉普赛人约 100 万，南北美洲约 190 万。此外，菲律宾、西印度群岛、夏威夷、澳大利亚等地也散居着吉普赛人口。

如今，全世界吉普赛人口正以 2% 以上的年增长率逐步递增，保守地估计，时下总人口已达 1200 万以上。

数百年前颠簸于马背之上的奇异民族如今已遍布全球。吉普赛人像一片片强劲的网状根系，将每一根纤细的触角插进世界各民族板块的缝隙之中，在不同民族的夹缝间求得自我的发展。他们不依赖于任何异族，但他们又确确实实扎根于异族的土地，汲取智慧的养料，丰满自身的羽翼。这个看似弱小的民族最终是强大而不可战胜的。

第二章 人在旅途

大篷车的智慧

对于中国观众而言，印度影片《大篷车》所展示的异族风情是令人难忘的。很久以来，无论在哪个国度，人们一提起吉普赛人，就会联想起在乡间小径上颠簸前行的大篷车。这是每一个吉普赛家庭最重要、最昂贵的财产，也是吉普赛人赖以生存的天地。在衣食住行这四大生活要素之中，“住”与“行”两项都集中于大篷车，一代又一代吉普赛人为之倾注着智慧和心血。

严格意义的“大篷车”不仅仅是运输工具，而且是吉普赛人流动的起居室，罗姆语称之为“伐多”（vardo）。早期逃难远征的吉普赛人是以马队和驼队的形式出现的，每到一个栖息地，就安营扎寨，生活在帐篷中，同游牧民族毫无二致。随着岁月的推移，流浪已经成为吉普赛人的习俗，繁琐的宿营器具和操作令人感觉诸多不便，加之道路质量的逐渐改善，智慧的吉普赛人就开始考虑把马和帐篷这两个分离的生活内容结合起来，于是在9世纪初，马拉的大篷车就开始奔波于城镇乡村了。19世纪中叶，英国著名作家狄更斯在小说《老古玩店》中描述了加利太太的大篷车，从整体设计和内部装置来看，这已经是完全发展成熟的吉普赛大篷车了。如果说，帐篷宿营还带有一丝定居生活的残痕和记忆，那么，大篷车则完全是吉普赛人流浪智慧的物化了。

大篷车的制造技艺和生活方式是在长期的生存摸索中逐步发展积累的。吉普赛人的“住与行”的智慧并非一成不变的，像丰富多采、充满动感的流浪经历一样，一切随着时空条件的改变而变更。由于欧洲气候温凉，四季分明，而且路面普遍较为平坦，因而在英国、法国、德国、波兰、匈牙利、罗马尼亚、意大利等欧洲国家，马拉的大篷车曾一度较为流行，到本世纪50年代，大多数仍然流浪的吉普赛人已改用汽车拖拉的铝制篷车。但在土耳其、阿富汗、墨西哥和一些南美国家，鉴于气候炎热，已不适于生活在闷热的大篷车里，所以吉普赛人就在夜间搭简易帐篷，白天把锅碗瓢盆和帐篷铺盖放在四轮或两轮的大车上，用马牵着四处游逛。不仅如此，大篷车的动力来源也各有千秋，马匹自然是最常见的，在西班牙和希腊，当地人惯用驴子负重，在印度，人们用牛，在中西亚诸国则用骆驼，吉普赛人也就入乡随俗。在墨西哥、中美洲、南美洲等地，他们已经使用卡车，而在美国，配备起居室的大型豪华轿车也进入了吉普赛人的世界。

吉普赛人寻求着变化，他们的交通住宿工具也在悄悄地演变，然而，无论在人们的记忆中，还是在他们的脑海中，旧式大篷车永远是充满浪漫色彩和智慧机趣的。典型的吉普赛大篷车是单间起居室的，车轮高大，前后和两侧开有窗户，如果门开在前部，那么后部则安装着一个堆放家用器具的行李架，车下还有一个贮藏食品和餐具的碗橱。同时，车门下装有木制悬梯。在大篷车内，门后是一只煤炉，烟囱伸出车顶，旁边有一个碗橱和一只抽屉或凳子。两侧是贮藏瓷器的角橱、置放衣物的五斗橱和功能多样的抽屉。整个后部是两个铺位的床区，可以架床，也可以打地铺。如果门开在后部，那么内部设置将会相应地调整。

由于大篷车不是现代化成批生产，所以找不到两辆完全相同的大篷车。每辆大篷车都反映着制造者和车主的创造力和智慧。据说，在英国有5种类

型的大篷车：雷汀型、利兹型、利杰型、波顿型和布鲁士型。其他国家吉普赛人使用的大篷车也与此大同小异。

雷汀型，这是一种四四方方、轮子安在车身外边的大篷车，一般长 10.6 英尺，宽 6 英尺，加上房檐可达 6.6 英尺，其精致考究程度完全取决于车主的投资，较豪华的还安装了玻璃天窗，以利于采光。

利兹型，这是一种顶部呈弧型的大篷车，又称为桶顶车，因为顶篷像半个倒扣的水桶。一般长 9.6 英尺，宽 6 英尺左右。由于它的弧线构造，许多吉普赛人认为这是一种使用寿命最长的大篷车。这里有一个现象充分体现了吉普赛人的智慧：利兹型大篷车在北方及沿海国家常见，而南方及内陆国家则多用雷汀型大篷车，这显然是吉普赛人注意到了气候的变化，并主动适应；南方内陆国家干旱，北方沿海国家深受海洋性气候影响，普遍多雨。

利杰型，有人称之为“木屋车”，这是一种使用最普遍的大篷车。在设计上，它介于雷汀型和利兹型之间，车型略呈弧线，车轮安在车下，车顶不像利兹型的“圆桶”。一般长 9.6 至 10 英尺，宽 6 至 6.2 英尺。

波顿型，这是一种用镶板或假型板制成的大篷车。顶篷为扇形拱构造，板柱上都刻有精美的花纹图案。一般长 10.6 英尺，宽 6 英尺。

布鲁士型，现在的吉普赛人已很少使用这种大篷车，主要为一些流动商贩所采用。它就好像是一个流动的货柜，两侧及后部制成橱窗，悬挂出售的商品，车顶用栏杆围起来，堆放货物，车身涂沫得花枝招展，招徕顾客。

另外还有两种敞篷大车，一种名叫“波特”的两轮或四轮大车，另一种是两轮油布大车。这两类车普遍适用于炎热地区，春夏秋三季，吉普赛人傍车席地而睡，冬季就在大车上扯起帆布或油布，睡在简易的大篷车里。这是吉普赛人充分熟悉和适应环境的智慧。这类大车还可以拖在起居用的大篷车后面，用于孩子睡觉，运载货物或叫卖商品。

“大车”（cart）这个词常常会令人产生歧义，以为是简单的平板车。但事实并非如此。“波特”车用细木栅栏围成一个半桶状的车篷，外形好似一个笼子，通风和采光条件较好。如果盖上不透水的篷布，就俨然是一个大篷车的模样。前部车底安装着几块活动板，向外抽出来就可以当凳子。后部车底装有盛放食品和餐具的碗柜。车内也有火炉等设施，没有固定的床，冬天睡觉打地铺。一般长约 9 英尺，宽 4 英尺。

另一类两轮油布车，结构与“波特”车类似，只是后部安装了巨大的行李架，代替了车底的贮藏柜。冬天或雨天，吉普赛人就在车上覆盖黑色、绿色的油布，用来御寒防雨，因此而得名。这类车长度与“波特车”相仿，宽 6 英尺，高 5.6 英尺。这里有一个小小的机关体现出吉普赛人的机智。由于是两轮车，所以静止时难以保持水平，势必影响睡觉，于是，吉普赛人就在车底座的后沿安装了两根与车轮等高的木桩，行驶时像飞机起落架一样收起来，而停车时就放下来，用以支撑平衡。还有一种办法，有的吉普赛人在车底安装一根活动的粗棒子，停车后，就把木棒抽出一半，插在路边的篱笆上，或者搁在其他支撑物上，同样能保持车身水平。

在旧时的欧洲，曾经有一些吉普赛人专事大篷车的制造。他们驻扎在林场边上，接受主顾们的咨询与订货，设计各种构造和功用的大篷车及其附件，他们出产的大篷车绝没有完全相同的，一切依照顾客的需要来策划，每一次生产都是一次创造性的智慧发挥。同时，大篷车制造牵涉到木工、金属加工、油漆等不同工种，因此，在生产过程中，各工匠协同作业，流水操作，在管

理上也不乏科学性。

大篷车是衡量一个吉普赛家庭贫富的标尺，也是一个年轻的吉普赛人走向成熟和独立的标志。孩子渐渐长大，就会离开父母的篷车，睡在后面的拖车里，一旦成家立业，就会拥有一个自己的篷车、自己的世界。大篷车代表着一个自足的家庭，代表着一种家的温馨和充实。这对四海为家的吉普赛人来说尤其重要。

吉普赛人的空间智慧

俗话说，螺蛳壳里做道场。在仅有五六个平方的大篷车里，吉普赛人是怎样生活的？他们充分合理利用空间的智慧是令人惊叹的。

大篷车是吉普赛人的家。他们生于斯、长于斯，所有的生存智慧都与这个独特的生存工具发生着必然的联系。大篷车载着吉普赛人的一切生活必需品，载着这个民族的梦想、苦难与浪漫，驶向远方。

台湾出版的《第一手报道》曾简要地描述了吉普赛人如何设计篷车的内部装置：“篷车中每件东西都有双重用途。子女睡的、一部隐藏在幕布后面的克难床，白天上面高高堆放着吉他和垫子。晚上餐桌搬开，下面的长凳拼成一张双人床。只有一尊戴着王冠、双手高举的吉普赛圣女沙拉的雕像始终不动。”这里点出了大篷车设计的两个基本智慧点：即除圣女像以外，任何东西都是活动的；任何东西都至少有两种用途。

首先，篷车内部设备都是可以调整、替换和重组的。两件不同用途的家具组合起来，就能发挥第三种用途，比如，桌面与碗橱顶拼接就能当作一张双人床。其次，所有设备都是多功能的，比如，床铺白天用于堆放生活用品，五斗橱做成三层相叠的组合式，白天锁定，夜晚拆开，在地板上拼拢成一张床。这些充分开掘家具功能的设计实际上也就减少了家具数量，减少了家具对篷车空间的占有量。

居室虽小，但吉普赛人的想象力却是无限开阔的。我们从两个“小设计”上便可以看出吉普赛人的灵感和创造活力。他们尽最大限度地运用了抽屉和铰链的功能。

抽屉是用于贮藏物品的，但是它的抽拉特性使它具有了分割空间、组合空间的功能。吉普赛人发明了一种抽屉式凳子，在大橱下部安装一块厚实的活动木板，抽出来就可以当凳子坐，不坐时就塞回大橱里，根本不占空间。与此同理，还有抽屉式桌子。许多外族人因为在大篷车里不见有桌子，只以为吉普赛人嫌四方桌占面积，弃而不用。其实，桌子就在大橱的肚子里，或者在床铺之下。有的吉普赛人设计了一种双层床板，上层用来睡觉，下层抽出来就是一张桌子，一家人席地而坐，同桌共餐，其乐融融。这种抽屉式桌子在大篷车有好几处，大小不一，有的是用作饭桌，也有的是工作台。

再让我们来看看铰链的功能，铰链是用于连接活动性物体的，它具有改变一个物体的空间位置的功能。还是观察一下桌子和凳子的设计。凳子是一块装有铰链和弹簧的木板，平时翻起来，紧贴着车身板壁，如果不用弹簧，就用搭钩拴住。坐时只需翻下木板即可，铰链处另有装置保持木板水平，不再下移。这种凳子也同样丝毫不占空间，安装简便。桌子的设计也与此类似，只是桌子一般负重较厉害，所以一旦持平，就用搭钩拴住板壁。更有甚者，有的大篷车还安装着铰链式活动床铺，白天不见床，晚上从壁上翻下来两张

上下铺叠床。

除了在篷车内精打细算以外，吉普赛人还思考向外围空间发展。大量的生活用具以挂、拖、绑、堆的方式安置于大篷车的外壳，仅把怕潮怕晒怕窃的贵重物品放在篷车内。比如，在大篷车的底座里安装了一个抽屉式贮藏柜，存放食品和餐具。在车身前后安装筐式行李架，放各类杂物。在车顶上堆放帐篷及待售商品。家底殷实的吉普赛家庭还常常在篷车之后挂上一辆满载货物的大车。

空间智慧实质是一个人如何安身的智慧。利用空间、运用空间、协调空间，这是生存的大智慧。吉普赛人的生存天地如此之狭小，然而，他们仍然生活得津津有味，井井有条，游刃有余，看似寻常的设计实际包含着无穷的机智。先“安身”而后“立命”，生存一旦有了可靠保障，智慧之泉就会源源不绝。

在大篷车里，有三种设施是必不可少的：床、炉子和橱。床显然是最重要的家具，它占据篷车内的大部分空间，全是上下铺的叠床，一般6英尺长，4英尺宽。上铺外侧有一块6英寸宽的带轮轴挡板，可防止睡熟者滚落下来。有的下铺床板是双层的，抽出下层床板，即可拼成一张双人床。由于吉普赛人身材高大，6英尺的床铺长度常常显得局促，所以上铺在设计上也采用双层床板式，抽出下层即可延续床铺的长度，同时又不妨碍下面空间人们的活动。有的吉普赛家庭生活贫困，大篷车里没有安装床铺，子女又多，于是，父母就在大篷车的后部架一块横板，孩子们横卧在板上，他们则躺在地板上，头和上身露在外面，腿脚插在孩子们的床板之下。在更为早期的大篷车里，又普遍流行安装一种从地板一直伸向天花板的床架杆，这种床杆除了力学功能以外，还可以装上布帷，晚上拉上睡觉，白天拉上则是一个贮藏室。床杆上还精心雕刻了花纹，并悬挂着镜子等女性梳妆用品。

大篷车里的火炉主要是用于取暖的，而煮食是在露天篝火上进行的。吉普赛人的火炉设计和安装也体现了他们利用空间、驾驶空间的才智。他们设计了铁皮和黄铜双层金属板制成壁炉箱。这种炉箱倚板壁而建，下部开有门，里面可安放一只大小适中的火炉，还配有风箱，炉上有管道排放烟雾。整个炉箱呈锥形，向上逐渐变细，直至天花板，伸出车顶，与火炉管道吻合，即成烟囱。在炉箱的腰部装有一块雕刻花纹的壁炉台，周围用三条黄铜挡板围住，防止物品滑落。炉箱实际是一个暖气箱，炉门关闭，箱门关闭，即可防止烟气和一氧化碳倒灌室内。同时，由于炉箱与火炉管道是管中管结构，适当时候也可开启对外通风器，排放热气，因此箱壁温度均匀恒定，不必担心烤焦衣物。在寒冷的风雪天，吉普赛人也开启箱门，在火炉上支起三脚架，煮水烧饭。不过，吉普赛人知道这时必须经常开窗换气，否则一家老小都会头脑发晕。据说在有些国家，吉普赛人的炭炉终年长燃不熄，因为它象征着吉普赛家庭兴旺和温暖，也是吉普赛人炽烈而奋强的民族精神的写照。

每辆大篷车里至少有两种橱：五斗橱和碗橱。碗橱有四四方方的，也有少占空间的角橱。碗橱一般用木板上下隔开，上层安玻璃门，下层安镶板门。有时也用一个扁扁的大抽屉来分割上下空间，抽屉里专放刀叉勺等器具，一物两用。五斗橱的橱顶刨平抛光，可用作桌子，有的还是双层的，中间装铰链，翻开来就是一张方桌。五斗橱上部一般都设计成若干小抽屉，下部则是三个大抽屉。有的大篷车面积较小，放不下碗橱，就把五斗橱最下层的抽屉去掉，安上铰链门，改装成碗橱，如此这般的五斗橱真是地地道道的组合式

家具了。

空间这个概念，对于吉普赛人来说，极其富于象征意味的。你可以说，上天如此厚待吉普赛人，他们的生存空间如此广阔，以至于囊括整个世界；你也可以说，上天又是如此苛待吉普赛人。他们的生存空间如此狭小，以至于放不下一张舒适的床。在缓缓流淌的时间长河里，吉普赛人始终在应付、征服、运用形形色色的空间，智慧的灵光始终在“大空间”和“小空间”之间跳跃闪烁。在某种意义上讲，吉普赛人的生存智慧就以这种空间智慧为轴心的。

这里我们观察的是吉普赛人的“小空间”智慧。生存空间对一个民族思维的影响是重大的。狭小的大篷车世界在一定程度上促使吉普赛人形成了精打细算的生活观念，凡事都从实用、经济的角度去思考，这也就是外族人所说的吉普赛人“门槛精”。同时，如此艰难的生存空间也促使吉普赛人发挥创造力、想象力和发散性思维，在有限空间里营造无限的生活内容。

然而，吉普赛人并未因此而形成封闭、狭隘、猥琐的心理态势，他们的心态是豁达的、宽容的、健康的，因为打开大篷车的门，外面就是无限开阔和精采的世界，他们的心灵属于整个世界，他们的智慧将在浩瀚的天地间升华。从大篷车到整个世界，从有限的空间到无限的空间，这是吉普赛人心态与智慧流程的恰当比喻。追求保守与开放的统一，追求有限度的开放，这是吉普赛民族的气度与理智。

回家吧，受伤的心

吉普赛人是一个有家无国的民族。因为他们没有属于自己的国度，所以饱受欺凌和歧视，难以与其他民族平等地登上国际舞台。但是他们拥有家，拥有温暖的大篷车，受伤的心可以在这里找到安慰，疲倦的旅人可以在这里找到避风的港湾。吉普赛人在大篷车里找到了自己。虽然这个家是如此简陋狭小、颠簸不定，但是，他们仍然怀着温情去安排和装饰。美化居室，是一种寻找身心平衡，寻找心灵慰藉与补偿的智慧。

二战以后，西欧一些国家的吉普赛人生活条件有所改善。他们所做的第一件事就是把自己的床铺整治得更舒适一点。于是，许多吉普赛家庭开始使用羽绒被和松软的床垫。吉普赛妇女的针线活堪称一流，她们在居室布置上倾注了无数心血。吉普赛人喜欢用厚实的亚麻布做床垫。这种亚麻布一直被视为家庭的贵重财产之一，从不出卖；家庭成员亡故，亚麻布是重要陪葬品，以示对死者的尊重。因此，亚麻床垫是一种享受，一种对休闲方式的注重。妇女们总是在鸭绒被和床罩上绣上色彩艳丽的图案，把床铺收拾得整洁舒适。阳光灿烂的日子，她们会把被子和床垫取出、放在路边栅栏或车顶上晒。无论这家主人衣着如何邋遢，大篷车里的床铺永远是一尘不染的。每每有人夸奖床铺和居室的布置，女主人总是喜不自禁。

火炉是大篷车内的取暖设施，但它也是一个污染源，尤其是在起风的日子，烟雾会倒灌进来，粉尘也会四处弥散。在比较先进的大篷车里，专门设计了密封性能优异的壁炉台，外壁砌上瓷砖，底座安装抽屉，专放煤块、木柴、木炭等燃料。整个壁炉台光洁气派。近二三十年来，有些国家的吉普赛大篷车里已经出现了罐装煤气、抽水水槽和电力（蓄电池）等现代化设施，这就使生活更为舒适了。

大篷车里的角橱其实很少有实用价值，它是用于装饰的。在这样拥挤的方寸之地中，吉普赛人甘愿牺牲一方休息的空间，换来美的一隅，足见他们美化生活的良苦用心。吉普赛妇女喜欢收藏瓷器，不少家庭的藏品价值远远高于众多欧洲中产家庭的收藏。她们把这些珍贵的瓷器擦拭得锃亮，小心翼翼地安放在角橱上半部的玻璃柜里，并且设法固定，防止在车辆颠簸时砸碎。大多数吉普赛家庭还收藏着精致典雅的黄铜烛台，每当窗外夜幕降临，金色的烛火和烛台在明亮的壁炉瓷砖的映衬下，满室生辉，暖意袭人。除此之外，地毯也是篷车里所必备的，普通吉普赛家庭多用漆布作地毯，原因是便于清洗。瓷器、烛台和多彩的漆布地毯构成了大篷车内古朴雅致的情调。

吉普赛人的生活方式不适合造型艺术的发展，他们在绘画方面的才能似乎远远逊色于音乐。然而，我们从大篷车上仍然能够发现他们潜在的造型艺术的灵气。吉普赛人喜欢任无穷无尽的艺术想象力在车壳上自由驰骋，每一辆大篷车都是车主苦心描绘的艺术精品。红黄黑是吉普赛人最喜爱的三种颜色，于是有的大篷车就用黑色作为底色，用红色和绿色勾勒图案，用鲜亮的黄色涂抹轮子，这样的大篷车宛如童话王国的玩具车，煞是可爱。

车主们都喜欢把自己的大篷车装饰得与众不同，因此篷车装潢是一项长期的工程，完全凭车主的兴致来进行。菲茨杰拉德曾遇到过一位吉普赛车主，他采购了各色油漆，没有任何腹稿，只等感觉来了，东涂一笔，兴致高了，再西抹一笔，有时还刀刻莫名其妙的木雕，一一钉上，犹如一幅现代抽象画。车主认为这幅画结果怎样并不重要，但拥有这样一个艺术过程却是令人充实和愉悦的，所以装潢工程还将一直延续下去。菲茨杰拉德的报告中还提到另一位吉普赛艺术家，他在大篷车的外壁上画了几条栩栩如生的舞龙，还在车轱辘上绘制缠绕的蛇，在车门上描绘狮子和象，好似马戏团的动物车厢。吉普赛人的绘画技艺存在着模仿外族的痕迹，比如有的大篷车壁画竟是街头广告招贴画的组合，未经任何训练的吉普赛人能够惟妙惟肖地模仿，这本身就体现了吉普赛人的聪明能干。当然，吉普赛人是不会就此沾沾自喜的，他们拥有创新的天赋。有趣的是，吉普赛人画画，不用任何草图或参照图案，他们是用记忆作画，凭心灵的感受作画。

大自然千奇百怪，绚丽多采。在吉普赛人的眼中，灰色的粗制篷车是缺乏生机的，是与大自然格格不入的。因此，他们热衷于打扮大篷车，让它像一个美丽的景观融入大自然的怀抱，让这个吉普赛人赖以生存繁衍的摇篮像广袤的大自然一样机趣盎然。另一方面，彩绘大篷车也具有巨大的广告辐射力。吉普赛人并不想默默无闻地穿过异族社会，他们渴望跻身进去，因为这是生存的需要，不介入异族生活又怎能夺来他们嘴边的饭碗呢？他们用“车身广告”去吸引视线，宣传自我，树立在外族心目中的品牌形象。

当然，吉普赛人最重要的目的还是为了营造一个荡漾着美和温情的家。人在旅途，经受着太多的磨难和创伤，所有这一切都郁积在心头，如果没有抚慰和调谐，心灵便会扭曲。这是心理学的常识。吉普赛人面对冷漠的世界，背靠着却是温暖的家。大篷车虽小，对于吉普赛人的心灵而言，却是一个永恒而伟岸的依傍。晚归的旅人一旦想到有一个烛光萦绕的家，一张垫着厚厚亚麻布的温暖的床，那种发自肺腑的宽慰是无以言表的。在这个意义上，大篷车维系着这个浪漫民族的人格自尊和心理平衡。

细细一想，吉普赛人的服饰智慧是相当有趣的：世界上几乎所有的民族都有自己传统特色的民族服饰，而唯独吉普赛人没有；没有民族服饰的吉普赛人在漫游的过程中广泛吸收其他民族的传统服饰，最终在服饰上与任何民族都迥然相异，形成了别具一格的“民族服装”。吉普赛人的“自我打扮”再一次展示了他们兼容与创造的智慧。

服饰是民族文化的表层特征。透视服饰的款式、色彩、功用等要素及其演变，我们可以考察一个民族的心理状态和生存状态。喜欢打扮装点自身也许是人与动物的一个区别，追求服饰使人成为一种文化的动物，因此，服饰打扮是一种文化操作，一种智慧运用。即使你不愿打扮，羞于打扮，这本身也是一种内在心态的表现。吉普赛人天性爱美、乐观、独立，他们的服饰与这种独具风采的民族性格是相互吻合的。

吉普赛人的服饰包容了世界各民族服饰的特征。吉普赛人的智慧源头在遥远的印度，在跨越国界的流浪过程中，他们博采众长，兼容并蓄，但是，他们始终没有完全抛弃古老的印度服饰习俗。各种资料记载，当吉普赛人在欧洲“登陆抢滩”时，他们头上缠着头巾，身上穿着五彩缤纷镶着条状花纹的衣服。这种弃满异国情调的服饰令我们联想起印度河、恒河的子民们。今天在印度仍然生活着同一血统的吉普赛人，一位中国的音乐工作者如此描述他们：“他们与往日来的民间音乐家不同，不仅衣着穿戴特别艳丽，而且非常胆怯、害羞。其中妇女服装的颜色为红、蓝、淡黄、墨绿，且镶上各种彩色条纹。他们不像一般印度妇女那样穿纱丽，而是着紧身上衣和裙子。上衣紧贴双肩、上臂和胸脯，除手脚裸露在外，全身裹得严严实实；尽管当时气温已是摄氏49度，她们还要用一块长的披肩，从头披向双肩，并不时用以掩面。”在这里，印度吉普赛人的服饰特征和举止在欧洲吉普赛人身上也可以发现，只不过欧洲吉普赛人的服饰更趋复杂多样，“印度风格”仅为其中的一个元素。

吉普赛人不从事纺织业，因为那需要复杂的设备和原材料，与他们流浪的生活方式不相符合。早期的吉普赛人往往是购买市场上跌价的过时衣服或旧衣服，有时也靠别人施舍，这些衣饰在当地谈不上时髦，但吉普赛人穿上却与众不同。在流行领域，也许很难绝对认定过时与时尚，被抛弃了的风格经改头换面会重新压倒大红大紫的时尚，吉普赛人的打扮让人似曾相识，但又不乏“先锋”意味。

随着吉普赛人在欧洲逐步扎根，他们开始从外族手中购买或换来布料，进行成衣加工。在服饰设计上，他们迈出的第一步是模仿。500年前，西欧人初识吉普赛人，便被他们五花八门的服饰搞得晕头转向，因为从他们身上可发现土耳其、波希米亚的风采，也可以看见埃及、地中海沿岸诸国的神韵，有的人甚至还穿着过时的欧洲贵族服装或骑兵装束，鞋子也千姿百态，长靴、短靴、皮鞋、凉鞋、草鞋应有尽有，实在令人无法判定他们究竟来自何方。吉普赛人的服饰模仿存在着一个有趣的特点：他们从不全盘模仿别人，而只是模仿别人身上那些配自己胃口、投自己所好的部分，而当这些他人琐碎的服饰智慧在他们自己身上重新组配装点的时候，他们就赢得了一种创造。虽然你可以在一个吉普赛人的身上找到其他各民族的影子，但是从整体上看，他永远只是一个吉普赛人，而不是其他任何民族。这种由模仿向创造的转化，这种融汇他人智慧而又不失自我根本的生存方式，正是吉普赛人的

智慧所在。

吉普赛人的服饰是充满个性风采的。这种个性表现在两个层面：首先，作为民族的整体服饰形象，他们在世界各民族中卓尔不群，别人的民族服装经他们主观意志的策划而成为自己的“民族服装”。吉普赛人并不盲目的“赶潮流”，他们拥有自己独特的眼光、倾向和传统。比如，吉普赛人常常穿着沿途各族式样的鞋子，但他们最喜欢的还是光脚丫子，美其名曰“更好地感受大地”，事实上这只是当年从印度带来的遗俗罢了。再者，吉普赛人个体的服饰也是千姿百态，争奇斗艳的。由于服装的来源地、款式、风格都不同，加上个人的偏好又迥然相异，因此，吉普赛人的服饰随心所欲，因人而异。虽然类似，但绝不相同。吉普赛妇女偏爱色彩斑斓鲜艳的衣服，对红、绿、黄等色彩尤其热衷，但各人的倾向又是不同的。在一定意义上讲，吉普赛人理解的“美”与个性是同义词。

吉普赛人服饰智慧的另一重要特点就是实用。与其他生活优裕而稳定的民族不同，吉普赛人反对累赘而无实用价值的衣饰，他们的服饰智慧是与生活需要密切结合的。一般来说，男子装束不外乎皮靴、工装裤或牛仔裤、夹克、短风衣和毡帽，显得洗练有力，适于骑马和外出打工，而妇女则离不了花花绿绿的长裙和宽松衬衣。传统的吉普赛长裙一般都有七层衬裙，既美观大方，又保暖安全，适合于出门做生意，也适合于歌舞表演。吉普赛妇女的衣裙上缝有许多口袋，目的不是装饰，而是用以存放财物。这些口袋代替了背包的功能，外出谋生时，只需把工具放在几个特定的口袋里，赚来的钱也放进衣内的口袋里，人在钱在，万无一失。

吉普赛人对服饰的实用主义态度还充分体现在对自我“形象包装”的商业功能的认识。在从事算命等吉普赛传统行当时，花枝招展的打扮惹人注目，富于神秘感，对招徕生意大有裨益，而有时在集市上兜售商品时，为了免遭歧视，也为了博得顾客的认同感和信任感，他们就脱去民族服装，换上当地居民的普通衣着，操一口流利的方言，活灵活现，八面玲珑。在这里，生存的需要还是被推向首位。

金银饰物也是吉普赛人服饰智慧的有机组成。吉普赛人的造型艺术不甚发达，这与他们生活方式的局限性有关，但是，他们独具的想象力和灵气在金银饰物上却表现得相当彻底，在欧美国家口碑甚佳。近年来，奥地利、意大利、法国的一些珠宝商和首饰商纷纷打着“吉普赛”牌号，推出多种款式奇异的金银珠宝饰品，市场情势看好。真正吉普赛人的服饰真可谓是琳琅满目。男人一般喜欢在服装上装饰银纽扣，在手杖的顶部安装银质饰物，妇女则花样百出，头上有银光闪闪的头饰，头巾和坎肩上嵌满宝石和银饰，双耳垂着银制大耳环，脖子上挂着金银项圈或项链，也有的是晶莹的珍珠链，手腕上戴着雕刻精美的银手镯和手链，也有的是用兽骨制成的，手指上戒指熠熠生辉，脚上还有叮当作响的银脚镯。这些金银饰品衬托出吉普赛女子独具的美感，同时也是一笔个人的财富。金银装饰在某种意义上是富有的标志。吉普赛人把积累下来的地方货币兑换成金银硬通货，或打制成饰品，或贮藏起来，这无疑是一种良好的保值手段。

与外族相比，吉普赛人始终是贫穷的，但是，他们不甘于贫穷，不仅创造了财富，也创造了美。他们对于美的渴望有时令外族人不可思量，吉普赛妇女为了购买自己钟爱的服装，常常会倾囊而出，在所不惜。他们从自身的需要出发，大胆引进和借鉴他人的智慧，却又从不迷失在他人的智慧里，从

不照搬他人的模式，这种微妙的心理把握正是吉普赛服饰的成功，也是他们的生存的智慧。

大杂烩与大排档智慧

吉普赛人的饮食真可谓是大杂烩，各邦菜肴、各地风味汇集一锅，外人以为“四不象”，“不上台面”，而吉普赛人却在其中吃出乐趣，品出智慧。

吉普赛人的食谱极其广泛而多变，这是由他们漂泊不定的生活所造成的。天上飞的、水里游的、地上爬的，除了马、狗、牛等禁忌动物以外，他们无所不吃，无所不喜。自然环境和物产决定着他们的饮食内容和规律。随着迁徙地域的变化，他们的饮食结构也随之改变。在印度，他们主食稻米，而到了盛产小麦的欧洲平原，他们又津津有味地吃面食。有的部落一个季节游荡于阿尔卑斯山麓，饱食山珍野馐，下一个季节则栖息于地中海岸边，终日海鲜满桌。吉普赛人中间很少有“水土不服”的说法，每到一地，他们就按照当地人的饮食习惯来生活，吸收当地人的烹调技艺，与自己原有的饮食方式相结合。只用一只锅即可完成的炖煮或烧汤，是吉普赛人最常用的烹调方法，因为这显然便于流动性生活。实际上，一定地域的饮食习惯包含着当地人适应自然的智慧。吉普赛人适应自然环境，先从适应饮食开始，这“大杂烩”里蕴含着学问和智慧。

严格地讲，数百年来，没有土地、没有固定职业的吉普赛人每天都面临着生计的威胁。漂泊使他们饱尝饥馑的痛苦，常常只能从异族的嘴边觅来一小碗残羹冷饭，但是贫困也激发出智慧的异彩。吉普赛人喜欢肉食，但他们没有钱经常性地购买昂贵的肉类，于是就把眼光投向自然死亡的动物的尸体。农夫和牧民大多也知道吉普赛人的这一习惯，常常通风报信什么地方死了家畜或者已埋到哪里，吉普赛人闻讯，就火速赶进现场，将死动物挖出来，然后用水洗净“死肉”，放在陶罐里，加上盐、胡椒和水煮熟，他们把这道工序视作祛除腐气。煮熟的肉切成丝，撒上葱、姜、蒜等调料，回锅烹炒，即成佳肴。这在我们看来不免有些离谱，但吉普赛人却从不忌讳，因为无论如何，赢得食物就是赢得生命。为了使这种“死肉”食法合情合理化，他们还炮制了形形色色的说法为自己辩护，有一句谚语在南斯拉夫的吉普赛人中间非常流行：“神宰的牲畜比人宰的更味美可口。”在这种说法的掩护下，吉普赛人不仅填饱了肚子，而已也找到了心理的平衡感和安全感。尽管食物不甚可口，但人的身心却是愉悦的。

吉普赛人的饮食方式存在着一个基本原则：低支出，高营养。肉食在饮食结构中的高比率体现了吉普赛人对营养摄入的关注，这也是体力耗费巨大的流浪生活所必需的。而“低支出”这一原则是指尽量少花或不花钱，吉普赛人谋取食物的方式五花八门，有时打猎捕鱼，有时捡拾“死肉”，也有时略施小技，从外族手里“坑蒙拐骗”。

吉普赛人最喜欢吃猫肉和刺猬肉，这两类美食往往是捕来的。他们把刺猬肉视为珍馐美味，常常是盛宴上的名菜。宰杀刺猬的方法很简单，用金属棍棒猛击刺猬的鼻梁，便可使其致命。吃刺猬的方法也饶有趣味，一种方法是将打死的刺猬裹上湿泥，放在烧红的土坯中烧烤，直至泥层开裂，香气外逸，剥去刺猬的皮及表面的泥，便可食用；另一种方法是用开水浇死刺猬，像拔鸡毛一样拔去刺猬的刺，开膛后取出五脏，然后抹上调料，架在火上烤。

据说，猫肉纤维较粗，吃起来有点酸，而刺猬肉则口感甚佳，尤其是秋天的刺猬饱食半年，准备冬眠，皮下脂肪十分丰富，用火烧烤，直往外冒油，确是一道美味佳肴。

饮食卫生也是吉普赛人“吃的智慧”的重要组成。“洁净”在他们的饮食文化中是一个基本词汇。他们不仅排斥任何不洁食物，而且还拒绝一切有悖于禁忌习俗的食品。病从口入，这一点早已达成共识。许多外来者都无法适应吉普赛人的饮食口味，嫌葱蒜姜和其他香料放得太多，但却不知道这是吉普赛人在杀菌防病，保证饮食卫生。吉普赛人平日基本上是禁酒的，只有节日里才开始畅饮，因为他们明白经常性过量饮酒是伤身害体的。

食疗是饮食卫生观念的开拓性延伸。吉普赛人“遍食百味”的大杂烩智慧与“遍尝百草”的医药智慧相结合，便形成了行之有效的食疗智慧。

不吃马肉的民族

有两种食物是吉普赛人绝对禁止食用的：马肉和狗肉。马和狗是吉普赛人的忠实助手，是他们流浪生涯不可或缺的伙伴。吉普赛人特殊的生活方式离不开这两种动物。爱护这两种动物，并进而升格为崇拜和禁忌，这实际上反映了吉普赛人对自己生存状态的高度关注。

吉普赛人生活方式的基本特点是流动性强。马和狗这两种驯良且耐力持久的奔跑型动物是非常吻合流浪民族生活需要的。马在吉普赛人的生活中具有特殊意义，没有马，大篷车便无法远行，吉普赛人便失去了生存的依据。在吉普赛人的古老观念里，固守一地意味着民族的消亡。因此，马给予吉普赛人的不仅是运输的动力，而且是整个民族生存的力量和信念。狗也同样如此，狗在吉普赛部落生活中担负着警戒任务，它为吉普赛人提供生存的安全保障，同时在打猎、传递信息、马戏表演等方面也有特殊表现。毫无疑问，安全是生存和发展的前提，因此，吉普赛人对狗的感情寄寓着对自我生活的考虑。在欧洲民间，吉普赛人喂养训练这两种动物的独到方法一直为人们所津津乐道，并且曾经培育出不少优良品种，尤其对于马，吉普赛人的养马、驯马、相马、贩马、医马等等“马术”是处于绝对领先地位的。

鉴于这两种动物在吉普赛人生活中扮演着重要角色，因此，食用马肉和狗肉将被视为触犯吉普赛法律的严重犯罪行为。在吉普赛人的心目中，这两种动物已经上升为崇拜物。马被认为是最洁净的动物。“洁净”一词在吉普赛语中是对某一事物的最高肯定，带有一定的宗教色彩。苏格兰吉普赛人的旧式婚礼还有一匹死马出席，有人认为这和印度古老的吠陀仪式有关，在吠陀仪式中，为了祈祷国家五谷丰登，新婚王后必须躺在刚刚死去的、作为祭祀用的马身边，在毯子的覆盖下模拟性生活。吉普赛人历经如此漫长的跋涉，仍能坚持这一习俗，说明了对于马的一种崇拜情结。在吉普赛人的世界里，马是永恒奔走的象征，是忍受鞭答而默默生存的象征，而这又正是吉普赛民族的性格和理想。

除了马和狗以外，牛在印度的吉普赛人中间也具有圣洁的含义。他们把某些具有怪异特征的牛奉若神明，不能宰杀，也不能用于耕田耙地、推磨碾米。这些牛身披特制的绣花红绸，头戴铜铃，脚系铜链。当吉普赛人举族迁移时，这头牛总是走在队伍的最前面，昂首信步，高贵傲慢。在旅途中，只要这头牛一停下来，全部随行人员和家畜都得停下，围着它搭起帐篷。如果这头牛一停就是几天，那么，全体人畜也得奉陪；只要牛一动，人们就迅速

收拾行装，跟着它继续前进，直至旅途的终点。

今天，这些欧美国家的吉普赛人已经不再使用马拉的大篷车，而是开起大型豪华汽车，陪伴这个民族数百年的马已经悄悄地退出了生活舞台。同样，嗡嗡作响的电子报警器也代替了狂吠不已的狗。但是，吉普赛人仍然拒绝食用这两种动物。在食不裹腹、衣不蔽体的昔日，他们信守这一点，在丰衣足食的今天，他们仍然捍卫着古老的传说。这里传达着一种生存智慧：肯定这两种动物是神圣的，也就是确认自己的流浪生活是神圣的。

吉普赛人的传播智慧

吉普赛人散居和流动于各个不同的地域，然而他们又在无形之中整合成一个盘根错节的整体，维系这种奇妙整合的便是吉普赛人的传播智慧。

有一个词在罗姆语中极为常用：“帕特伦”（patteran 或 patrin），意思是“标志”，这是吉普赛人传播智慧的核心词。这种“标志”可以是一个象征图案，也可以是任意物品，如木片、稻草、树枝、各色布条等，一件物品一旦被充当标志，也就被赋予了一定的信息量，赋予了某种意蕴和指向性。传者在一定地点安放标志，就完成了传播的“编码”过程，受者看见这一标志，领会其中内涵，也就完成了“解码”过程。当然，“信息码”只有在吉普赛人中间才能通用。吉普赛人之间的沟通正是在这无数“编码——解码”过程中进行的。

每一个吉普赛部落都拥有特定的标志，有的是动植物，也有的是传说人物。这种标志具有一定的图腾崇拜的意义，具有一种精神感召力和向心力，而更主要的功能则是传递信息。在部落的旅行途中，凡是经过岔路口，压阵的吉普赛人都会在显眼地方安上部落的标志，告诉后来者自己的去向。这样，在一定活动区域之内，几个部落都相互了解彼此的流浪方向，便于保持热线联络。

方向标志是使用最为广泛的。一般在部落标志旁，人们都会看见一个“十”字架，较长的一端所指的方向就是该部落的去向。有时，小家族或家庭迁徙，也用木条、布条或一小捆稻草代替“十”字。在某些场合，特定的标志还传达着其他相关信息，例如，弯曲的木条代表前面的流浪者是徒步旅行，直木条代表大篷车旅行，一把细树枝、一束石南草或者一簇荆石代表远去的家庭有一大群孩子等等。外族人是无法介入吉普赛人的传播过程的，甚至根本不能发现这些标志。而吉普赛人不仅观察敏锐，而且仅凭直觉和默契就能迅速找到路途上的标志，有时还能读出先行者何时离开此地，进而推算出他们已走多远，何时才能赶上他们。

标志也是一种语言表达方式。许多部落和家族都拥有自己独立的标志符号系统，在需要保守秘密时，他们就使用这套“黑话”，其他吉普赛人是无法破解的。同时，这种秘密语更新起来也简便，一旦泄露，只需部落里互相通气，替换若干标志即可。

部落头领召集会议常常也用标志传播的方法。首先，头领选用特定的标志组合，将时间、地点、要求等信息码编入，然后在各大主要道口和集镇四处悬挂。各家族的吉普赛人一旦看见这样的标志，便火速回家享告长老。吉普赛人就是用这样一种原始而高效的方式传递着信息，其原理与现代传播手段是一致的。

对于吉普赛人来说，一盘散沙的生存状态也就意味着民族的毁灭，因为彼此失去支持和依赖，被异族孤立成一个个没有任何信息往来的个体，注定是要遭到同化的，拥有信息传输，也就拥有了一种“群”的感觉，一种生机和希望。

吉普赛人标志语言的传播存在着两个智慧点。其一，他们在生存实践中自发地创造和完善着一套传播体系，并且在某一区域的吉普赛社会努力达到统一，传者和受者都恪守早已确认的约定，不把主观意见强加进去，共同维护传播的有效性。其二，他们把这套传播法则通过代际交流传递下去，使其具有不断延续的生命力。吉普赛父母在孩子懂事后，都会教他们识别和制作形形色色的寓意标志。

吉普赛人的传播智慧还体现在他们不仅关注有意传播，而且非常警觉地观察各种无意传播。所谓无意传播，就是传者在无意识中留下的种种迹象。吉普赛人熟悉动物的习性，他们从路边的马粪牛粪上，可以了解前面的大篷车队的去向、离开时间，以及附近是否有优良的草场。又比如，在一座废弃的帐篷里，他们从地上的灰烬可以判断同伴们走了多久，从草堆的面积可以看出有多少人曾在此睡觉，从辙痕可以知道是哪种类型的大篷车，不一而足。可见，无意传播也能提供各种线索，关键是在于受者破解的智慧度了。

第三章 凝聚民族的无形网络

群族：智慧的摇篮与归宿

在每一个吉普赛人的眼里，群族生活象征着一种绝对的权利和价值，包含着一个人全部的生存意义。人世间没有什么比同伴、家庭、部族这些充满温馨的事物更为重要的了，也没有任何障碍能够阻挡久别的亲友重新欢聚。在吉普赛人的刑罚中，永久性驱逐是最高的处罚。脱离吉普赛社会，一个人就丧失了生命中最可宝贵的人伦和人格的依傍。一个被孤立的吉普赛人，生存的价值几乎等于零。

吉普赛人永远是“集团军”征战的。没有任何一个学者曾记载过一个“单兵作战”、独立活动的吉普赛人。群族生活首先是现实生存的需要，进而升格为一种年不可破的价值观念。吉普赛人没有土地，他们是永恒的异乡人。吉普赛人没有国的概念，但他们拥有家的温情、甜美和幸福。在一个幼小的吉普赛人迈向成熟的生命旅程之中，群族观念就被当作不容动摇的信念而反复灌输。“团结”是吉普赛理想的基本准则之一，并由此引申出一系列吉普赛人历来倡导的美德和义务：互助、互惠、平等、无私等。这种对群体的维护事实上也正是吉普赛民族生生不息的源泉。人

的价值和意义终究是在一定的社会关系中才得以确立和发现的。今天，即使是在推崇个人奋斗的西方工商业社会，人们也开始认识到“群”这一概念的决定性影响。西方著名的公共关系专家卡耐基曾指出：一个人的成功，15%是源于聪明，85%是源于人际关系。公共关系学的兴盛正是由于现代文明把人类在另一个更高层次上彼此密切沟通起来，群体意识、团队精神日益受到关注。而吉普赛人在这一方面的智慧是杰出的。

吉普赛人通常是大家庭，一家有六七个孩子并非罕见。在父制已经确立的部族，吉普赛人的原型家庭由夫妇、儿女和至少一个已婚的儿子及其妻小组成。婚后，年轻夫妇同男方父母共同生活，新娘要学会婆家的规矩。理想的情况是，兄长准备从父母家分居出来时，弟弟已准备结婚，将同新娘往进家中。原型家庭又可称为核心家庭，是部族稳定的基本因素。文化人类学家乔治·彼得·默多克发现250个不同社会都存在着形形色色的核心家庭。他在《社会结构》一书中指出：核心家庭在性生活、生育、濡比和经济分工方面具有极为重要的效用。核心家庭的健全与和合直接影响到大群体的牢固性。

吉普赛人的核心家庭追求和睦。老人在吉普赛家庭受到充分的尊重和细致的关怀。在关键问题上，年长者拥有第一发言权。按照米德的观点，吉普赛文化应当属于典型的“前喻文化”，即偏重于年轻人向老年人学习。老人的经验和思路是整个家庭的财富，正因为这样，遗弃老人的恶劣行径在吉普赛世界是不可想象的，吉普赛人多为多子女家庭，尊老爱幼是沿袭至今的优秀传统。让每个人享受大家庭的温暖，让他人享受自己的情感付出，这是洋溢在吉普赛人内心深处最美的情怀、最真的誓言。

吉普赛人的社团结合得异常紧密。尽管在地理分布上很分散，然而，他们仍然千方百计地互相联络，甚至自然而然地把同姓名的人看作亲戚。在部

乔治·彼得·默多克：《社会结构》，英文版，麦克米伦出版社，1949年。

落和家族内部，成员间的血缘和利益纽带则更加牢固。吉普赛社会的安全和福利不依赖于异族政府，也不乞求于慈善机关，而是靠自身大家庭成员的相互体恤和关怀。吉普赛人对群族生活的绝对信奉也是长期以来深受外部世界的歧视、排斥和迫害而造成的。非吉普赛人由于存在着历史的偏见，他们不愿与吉普赛人为邻，把吉普赛人从他们的生活区域内排挤出去，同时，屡见不鲜的血腥迫害也迫使吉普赛人团结起来。在吉普赛人的观念中，当生存的威胁来临时，一体化的群族是自我保护的坚实堡垒。

吉普赛人集体至上的观念和集团行动的行事方式至今仍顽强地延续着。一个人在外地找到工作，整个家庭乃至家族都会迁往该处。同时，婚丧大事在吉普赛人的生活中具有极为重要的地位，每遇亲友红白事，无论多远，他们都会举族前往参加，以表示对亲友的一片真挚情谊。同样，宗教祭典也往往牵动着整个部落或家族吉普赛人的虔诚之心，他们倾巢出动，踏上漫漫的朝圣历程。有时，当危险来临，弱小的部族自知难以抵挡时，他们也会举族远遁异地，躲避风险。数年前，居住于美国俄勒冈州沙兰市平房区的一位吉普赛人遭劫致伤，为了避免遭受更大的人财损失，整个住宅区的吉普赛人迅速销声匿迹，迁往另一城市避难，半年后才全数回归故里。吉普赛人的这种行事方式在外人看来也许是古怪的、不讲求效率的，但是，这毕竟是吉普赛人生活不可分割的部分。

西方文学作品中曾有过许多以美丽聪慧的吉普赛女郎为主角的缠绵悱恻的爱情故事。这类故事的叙述在渐入佳境时，常常会摆出这样一种两难选择：要么抛弃群族生活，随异族美男子私奔；要么割舍爱情，与吉普赛同伴厮守一辈子。历史上也确实出现过这样的真实故事。这类故事的演进模式往往是经过悲喜交加的爱情纠葛之后，群族至上的理念终于占据上峰。异族的“白王马子”加入吉普赛人的行列，伴着可爱的心上人踏上漂泊的旅程，把爱情的甜美与群族的智慧融为一体。

西班牙文学大师塞万提斯曾著有一部题为《吉普赛姑娘》的小说，描写了吉普赛少女普烈西奥莎与西班牙贵族少年安德烈斯有情人终成眷属的故事。普烈西奥莎明眸善睐，能歌善舞，深深地迷住了多情公子安德烈斯。一天早晨，普烈西奥莎和一群吉普赛妇女一同前往马德里，在一个幽静的小山谷里，看见衣着华丽的安德烈斯正迎候着她。安德烈斯向意中人直截了当地表白了爱慕之心，希望能娶她为妻。15岁的普烈西奥莎坐怀不乱，侃侃而谈：“首先，我必须知道你是否就是你自己所说的那样的人；这件事证实以后，你还必须离开你双亲，住在我们的营寨，穿上吉普赛人服装，在我们的学校里学习两年，在此期间，我与你彼此都要能使对方满意。两年以后，如果你满意我，我也满意你，我就将成为你的妻子。如果你同意我所提的那些条件，成为我们队伍中的一员，你就有可能得到一切；若是有一条没履行，你就别想碰我一个手指头。”痴情的安德烈斯最终走进了吉普赛人的流浪行列，美满的姻缘在历经曲折和惊险之后终于缔结。我们可以发现，在这一故事模式之中，吉普赛人的群族意识是潜在的决定力量。

吉普赛民间传说中还有这样一则故事：一支流浪于特兰西瓦利亚的吉普赛部落有一天来到一位大公的领地上过夜。富有的大公爱上了美貌的吉普赛少女朱丽克娜，邀请她去自己豪华的宫殿作客。临行前，母亲给女儿讲了一个充满暗示的故事，从前也有个叫朱丽克娜的吉普赛姑娘被一个大公爱上了，可姑娘对大公说：“假如你是吉普赛人，我便可以属于你。钱，我不需

要。”说完这句话，她就回到部落里，不久一个吉普赛小伙子向她求婚，她就嫁给了他，一直到现在仍然真诚相爱，幸福无比。然而，懵懵懂懂的女儿并未理解母亲的喻意，最终还是答应同大公成婚。几天后，在大公城堡外的绿草地上，按照吉普赛人的习俗，举行了热闹的婚礼。随后，吉普赛部落又继续向远方游荡。伙伴们一走，新娘朱丽克娜就愁容满面，日渐消瘦。为了找回当初大家庭生活的温馨记忆，朱丽克娜决定亲自下厨做吉普赛烙饼来招待大公的朋友们。吉普赛的传统手艺唤醒了朱丽克娜内心深处尘封的信念，她蓦然间顿悟了母亲的预言。就在觥筹交错的宴席上，她失踪了。有人说，她在遥远的多瑙河彼岸追上了亲爱的部落。

传说与小说情节不同，但殊途同归，群族是吉普赛人和一切热爱吉普赛的人的归宿和摇篮。迎着寒冬的风雪和酷暑的骄阳，承受冷漠、虐待和不公正，吉普赛人手挽手跨过高山和海洋，踏遍世界每一个角落。他们是孤独的，然而他们又是无限富有、充实和幸福的。个人的智慧源自于群体的力量，生命中还有什么比这种真诚的情感和忠诚更令人感动的呢？

反腐败的行政智慧

家族是吉普赛人永恒的港湾，也是吉普赛智慧果实孕育成熟的温室。家族男首领“沃尔沃德”凭借着自我的人格魅力，展示着崇高的吉普赛理想，成为吉普赛人的精神领袖。为了防止家族内部可能出现的腐败现象，吉普赛人建立了两套行之有效的权力制衡机制，从而形成了一系列抵制腐败的行政智慧。

吉普赛人是一个集体意识异常浓厚的民族。任何一个特定的吉普赛人，总是以其特定的吉普赛家族成员的身分出现。家族是吉普赛人的基本社会单位。它一般由几个到30来个家庭组成，是一种扩展的家庭同构体。为了便于长途旅行，也因为某些国家他们被禁止成邦结伙的迁徙，流浪的吉普赛家族也常常发挥灵活多变的适应能力，分成几个小集团，多头出击，遥相呼应。

这种吉普赛家族在罗姆语中称为“维特萨”(Vitsa)。每一个家族都推选出一男一女两位地位并列的首领，男的称为“沃尔沃德”(Voivode)，女的称为“弗里达依”(Phuri dai)。这两位首领并非封建意义上的君主，而是一种实实在在的精神领袖和“人民公仆”。

在不少有关吉普赛人的英语著作中，用于描述吉普赛人社会单位的词汇，如tribe、band、clan、group等，都是含义模糊的。这反映了外部世界对吉普赛王国的认识尚处于混沌状态。在早期的历史文献中，那些假扮为埃及“公爵”、“伯爵”的人其实就是吉普赛家族的首领。“沃尔沃德”是吉普赛理想的人格化体现，必须由德高望重的成年男子担任。他掌握家族事务的裁决权和法规的解释权。担任这一首领的最基本要求和能力是能为自己的女儿商定满意的聘礼，然后才要求他能善于运用智慧和威信安排族内的婚姻大事，解决争端，并能机智地同外族人做生意，在重要场合，代表全家族出面与当地政府进行交涉。当然，最关键的是要绝对遵循和竭力弘扬吉普赛传统。普遍流传的“吉普赛王”这一故事性的角色无疑是源自于“维特萨”首领的原型。

吉普赛的“维特萨”很明显带有氏族公社的痕迹。“沃尔沃德”一般来自名声显赫、功绩卓著的吉普赛家庭。他有时是由家族成员直接选举产生的，

有时是由长老会间接推举的，也有时是经长老会长期考察而任命的。选举“沃尔沃德”是吉普赛家族生活中的一件大事，因为它决定了一个流浪家族的前途和命运，故而对道德和才能的审查极其苛求。“沃尔沃德”的角色是服务型的，而非统治型的，他的绝对权威来自于自我的奉献。

“沃尔沃德”的领导权不是世袭的，除非现任首领的后代异常出色，但这也必须经过公众的确认和推举。吉普赛人努力排除血缘关系对政治生活的影响，防止权力的滥用和变异。“沃尔沃德”毫无特权可言，日常生活起居与家族成员并无二致，唯一值得骄傲的只是至高无上的社会地位。每个家族的首领权限并不相同，完全依据家族大小、传统习俗和居住地的社会环境而定。

“沃尔沃德”首先必须是家族传统的强有力捍卫者，是吉普赛信仰的化身。他的存在把整个家族召唤和凝聚于一体，同时也为其他成员提供了仿效的典范形象。在这个意义上讲，他是一个吉普赛部落的“文化英雄”，抽象的文化理念在他的行为方式中得以淋漓尽致地展现。他在精神上完全征服了家族成员。

“沃尔沃德”主持家族的各项活动。比如，他决定家族的流浪路线，大规模的开拔事先不经他的首肯是不可想象的；他掌管家族的财务，审核开支，制造预算；他主持宗教祭把，对教义教规拥有独一无二的解释权；他确认族内婚姻状况，凡经他点头的婚姻都是“合法”的；他负责对外联络和公关工作，是名副其实的“官方发言人”和“对外经济贸易部长”。“沃尔沃德”必须尽心尽力地为全家族服务，完全抛开私利，以家族的荣耀和幸福为追求的目标。

绝对的权力导致绝对的腐败，这是政治学的基本信条。将政治的开明和稳定完全寄托于当权者的道德水准之上是危险和盲目的，只有依靠权力的制衡和法制的完善，才可能使社会结构趋于健康。吉普赛领导阶层的权力制衡机制有两类：一是用权力制衡权力，吉普赛家族内还存在着长老会和女首领“弗里达依”这两股势力，三者之间相互牵制，相互制约，保持权力在有限的范围内合理而平衡地使用。长老会是由阅历丰富、品格高尚、深孚众望的老人们组成，他们在重要场合享有最高裁决权，并且能弹劾和罢免不称职的“沃尔沃德”，在某种意义上，他们既是“沃尔沃德”的智囊团，又是幕后的决策者，“沃尔沃德”有时仅仅是政策的执行者而已。“弗里达依”的地位与“沃尔沃德”等同，只是职能略有不同。她在许多族内事物上拥有发言权，并且负责监察包括“沃尔沃德”在内的全体家族成员的行为。在重大问题上，“沃尔沃德”要向长老会和“弗里达依”咨询，共同协商对策。“沃尔沃德”是心脏，但他不可能为所欲为，如果没有长老会和“弗里达依”供血，他就毫无作用可言。

二是用权利制衡权力。“沃尔沃德”的决策行为必须对家族成员负责，重大问题的决策过程还必须对公众完全公开，有时还需提交大家进行民主讨论。所有家族成员都有权了解和参与族内事物，有权对“沃尔沃德”的决策行为提出质疑。这种公众的基本权利构成一种宽泛的权力制衡。“沃尔沃德”的职位并不是终身制的，优柔寡断或决策失败的首领会被更有能力和事业心的人取代。有时候，一个“维特萨”内的若干家庭也会抛弃原来的“沃尔沃德”，加入另一个更有威信的宗族。类似的首领制度在其他弱小民族中也存在。文化人类学家罗伯特·登但曾对这样的“头人”作出如下论述：“头人

以安抚的办法而不是高压强制的办法来维持和平和安宁，他本人必须是受人尊敬的，否则人民会离开他到别的地方去或逐渐地下埋睬他”，“一个好头人总是用很多时间去估计他的人民对某一问题的看法，并以此为根据作出自己的决定，因此，与其说他单独作出了决定，还不如说他是公众舆论的代言人。”克劳德·列维-斯特劳斯也曾分析：“首领无论在明确规定的权力范围还是在公众承认的职权范围内，都不可能得到更多的支持。只要有一两个人反对，就足以推翻首领的整个计划。若出现了这样的事，首领没有权力强迫别人服从他。如果其他所有的人都一致同意他的意见，他才能摆脱反对者的干扰。”

除了权力制衡以外，吉普赛人的法治观念也是非常强烈的。吉普赛家族和部落中存在着小而全的立法、司法、执法机制。“克卫斯”（kris）便是这样一个强有力的法制组织。首领的行动同样必须在法律的许可范围之内。长老会和“弗里达依”的权力制衡也是以习惯性法律为依据和出发点的。这一系列措施的运用，并不意味着对“沃尔沃德”的不信任态度，而主要是为了减少人治因素，确保领导权的健康使用。

女性智慧与“女权主义”

女性在吉普赛社会具有举足轻重的影响力和支配作用。在无尽的漂泊生涯里，吉普赛妇女用辛勤的汗水和无可争辩的智慧换取了男性世界的尊重和理解，以至于今天某些吉普赛部落还残存着“从妻居”母权制遗痕。族内平等、男女平等，使吉普赛部族走向繁盛，而这种残存古老习俗在现世生活中的运用本身也体现出吉普赛人的智慧。

今天的吉普赛家庭是世俗意义上的父系制家庭。在外族的眼里，成年吉普赛男子是一家之主，说一不二，全盘处理一切涉外活动，而妇女则在家料理家务，生儿育女，抚养后代。“男主外，女主内”的家庭模式似乎足以涵盖吉普赛人的日常生活状态。但事实并非如此。正如许多有关吉普赛人生活的纪实报告所描述的那样，吉普赛妇女在社会生活中占据相当重要的地位。她们身上没有外族妇女在传统的男子中心主义社会所表现出的依附性。在关键的场合，她们所拥有的权威和影响甚至能决定一个吉普赛群体的命运。

吉普赛妇女在社会生活中的巨大影响力并非源于丈夫的恩典和宽容，并非父权夫权阴影下顽强反抗的精神硕果，而是一种深层的价值观，一种历经长期苦难生活洗礼而达成的价值契约。这一现实存在虽然无可避免地带有母系社会的遗痕，但更多的则是在生活磨砺中确立起来的女性的尊严和威信。吉普赛民族是充满浪漫情趣的，但又是现实的，他们不像外族那样拥有维持生计的完善的社会机制，不像定居者那样拥有稳定的生产手段和生活来源，他们每天面对的始终是最原始最基本的生存问题。谁能成功地应付衣食住行的困境，准能勇敢地挑起部族生活的重担，谁就在吉普赛集体中拥有无可争辩的发言权和立足之地。一个吉普赛人的社会价值是以生存能力为衡量标准的。吉普赛妇女不愧为生活中的能者和强者。正如她们自己所言：“神没有赐给我们工作场所，但为了养活孩子，我们只有凭自己的双手和能说会道的口才。”

除了打铁等重体力活之外，吉普赛妇女几乎参与了所有繁芜的谋生手段。她们机警乖巧，巧舌如簧，擅长替人占卜吉凶，尽管有许多人明知道这是些蛊惑人心的骗人把戏，但是她们的魅力和智谋却始终吸引着众多单纯而好奇的人们，吸引着那些明了事理的人们一次次心甘情愿地坐在折光四射的水晶球前，倾听她们娓娓动听的叙说。吉普赛人的歌舞艺术久负盛名，历史上曾有不少吉普赛艺人技艺超群，出入宫闱，深受青睐，当然更多的则是沿街卖艺，毫无疑问，这些街头艺术家大多是由妇女唱主角的。直至今日，当旅游业蓬勃兴起，西班牙格拉纳达地区的众多民间吉普赛歌舞团也多为女子乐队。同时，吉普赛妇女的社会作用是和家庭手工业的延续密切相关的，技巧型的家庭手工业历来是吉普赛妇女的强项。由于家庭手工业在吉普赛社会生产中占据着主导地位，因而妇女自然也就成为社会生活的重要决策力量。在产销一体的吉普赛家庭，妇女往往掌管着家庭的经济命脉。男子在家生产形形色色的手工制品，而妇女则直接进入市场，负责推销，尽最大可能使资金迅速回笼。在以市场为导向的占普赛经济生活中，处于销售环节的吉普赛妇女不仅需要拥有别具一格的营销能力，而且必须能敏锐捕捉市场信息，反馈供求态势，进而影响产品结构的调整。妇女还精心调配着家庭的日常生活开支。为了增加家庭收益，她们一面安顿子女，一面四处奔波，用汗水和智慧换取每一份应得的利益。为了维持家庭的长远生计，她们精打细算，开源节流，让每一分钱发挥最大的效益。当家庭开支面临窘境，走投无路时，她们还必须担负起街头行乞的任务，男人们是不愿意在这种尴尬的场合抛头露面的，而吉普赛妇女则无所顾忌，坦然率直。新加坡作家尤今曾在游记中记述在秘鲁、东欧等地路遇吉普赛妇女理直气壮地乞讨的情状。对于这些吉普赛妇女而言，她们并不是不知道羞耻二字，她们同样渴望体面而优裕的生活，但是，当现代社会生产方式与她们古老的经济活动发生矛盾，当主流文化的定居生活方式与她们的流浪习俗产生冲突，吉普赛人的世界成为被现代文明遗忘的角落，吉普赛妇女被迫放弃延续已久的生活模式，走上繁华的街市，牺牲“面子”，换回生存的依靠。在她们的心中，种族的生存和发展是第一位的，个人的利益居其次，在种族的繁荣面前，一切个人的付出都是合理的。这正是吉普赛妇女的可贵之处。

在吉普赛家族中，男女的地位应该说是平等的。妇女主动承担了生活的重荷，积极投身到社会经济运转之中，经济生活的平等决定了观念的平等。“女权主义”实质是男性中心主义社会的特有现象，是对男性集权和性别歧视的一种逆反。随着吉普赛人与外界交往的扩大和加深，外族父系社会的生活模式也深刻影响着吉普赛人的行为方式，男子的社会作用似乎远远大于女子，但是，父系社会绝不等于男性中心主义社会，吉普赛妇女的权力和权利是得到充分尊重和肯定的。正是由于这种生存的平等，才使吉普赛民族走向繁荣；也正是由于这种心灵的平等，才使吉普赛家庭保持和谐和完美。

吉普赛人的“女权”曾在婚姻、财产继承等家庭生活问题上具有相当显著的表现。19世纪，当英国神父乔治·保罗（George Borrow）寻访吉普赛部落时，他发现吉普赛男子婚后大多从妻居。这一习俗今天仍有相当市场。在与外族男子的联姻问题上，吉普赛人坚决主张外族男子不仅要完全遵从吉普赛人的生活方式和信仰，而且必须入赘吉普赛部落。这当然是维护吉普赛人群体稳固凝聚的一种措施，但也折射出传统母权制的一缕微光。

“从妻居”这一文化现象在乔治·保罗的笔下曾有极其细致的描述。保

罗与一位名叫杰斯帕·派特林格罗的吉普赛头领非常熟识。这位有趣的派特林格罗先生身世复杂，他同另一位名叫约翰·切尔库特的吉普赛头领共同领导着一个庞大而紧密的吉普赛群体。他们曾长期浪迹于英国的东安格利一带，从事贩马等营生，知名度甚高。派特林格罗有4个姐妹：蕊妮、伊丽莎白、丽蒂和普罗登斯。切尔库特有4个女儿：尤妮恩、卡罗琳、佛罗伦斯和淑瑞。当这8个女孩结婚时，她们并没有离开娘家，而是“守株待兔”，每回都是英俊的吉普赛小伙子加入她们的部落，与她们一起生活，共同旅行，派特林格罗和切尔库特的吉普赛部族是非常典型的母权制社会体。

无独有偶，当时在东安格利郡还有一支吉普赛部落在四处流浪。这支部落同派特林格罗的部落存在着密切的血缘关系，它的老祖宗安伯罗斯·史密斯是派特林格罗的伯父。史密斯同密蕊丽·杜帕成婚，生下了5个聪明伶俐的千金：奥纳、菲米、瑞歇尔、摩尔和艾撒丽。他们还育有3个儿子。最后，3个儿子爱上了其他部落的女子，远走他乡，重组家庭，而5个女儿却先后将诚实能干的夫婿招进家门。安伯罗斯·史密斯后来年事渐高，老眼昏花，不理政事，奥纳的丈夫弗兰克·史密斯和菲米的丈夫桑普森·罗宾逊开始登台执政，但乔治·保罗仍发现，真正的掌权者其实是“垂帘听政”的密蕊丽·杜帕。母权制的威力是深入吉普赛社会肌体的。

“从妻居”的例子在吉普赛历史上是极其多见的。菲茨杰拉德也曾提到当时住在威尔士的一对吉普赛夫妇。他们育有2个儿子和8个女儿。同上述情形一样，无一例外，2个儿子为了爱情，不远万里“远嫁”异地，而8个女儿却纷纷“娶”来了如意郎君。8个小家庭生儿育女，老夫妇子孙满堂，享尽天伦之乐。菲茨杰拉德还分析英国南部乡村的吉普赛流浪群体，这些孤立的部落同其他地域的吉普赛人联系甚少，并且与当地人频繁通婚，但是，母权制的婚姻规则仍然在幕后导演着人间的一幕幕欢乐颂歌。吉普赛妇女的权威地位通过这一独特的婚姻方式体现出来，而这种联姻又强化了妇女的社会作用。当然，这种外来人视作奇风异俗的生活方式本身就是吉普赛妇女顽强谋生、开创幸福的真实写照。

“弗里达依”的家政智慧

“弗里达依”是吉普赛家族生活中的特殊角色。她是一位杰出的女首领，也是一位深受爱戴的老母亲。她主持和协调家族内部的日常事物，经年累月，兢兢业业，井井有条，令人叹服。“弗里达依”从不对外抛头露面，把社交场合的荣耀让给“沃尔沃德”。自己则专心一意、默默无闻地奉献着热忱和挚爱，其为人处事的了政艺术和智慧是吉普赛人的宝贵财富。

“弗里达依”制的存在既是母系氏族的遗痕，又是吉普赛妇女全面参与社会活动的产物。随着时代的变迁，吉普赛人也逐渐由母权制向父系制过渡，因此，“弗里达依”的地位也有所变化。在有些吉普赛家族中，“弗里达依”与“沃尔沃德”共同执政，而有些则处于辅佐地位。

“沃尔沃德”和“弗里达依”的关系并不一定都是夫妻。“弗里达依”总是家族内年长而又有威望的妇女，她温和亲切，宽容大度，又极讲求原则，同“沃尔沃德”冷峻严肃的面目构成一种反差和互补。“弗里达依”一般是由家族成员推举的，也有的是由执政的“沃尔沃德”挑选任命的。

如果说“沃尔沃德”承担了所有对外事物，那么，“弗里达依”则偏重

于族内事物的管理；如果说“沃尔沃德”是用父性的威严来凝聚整个家族，那么，“弗里达依”则是用母性的温柔和慈爱融化所有隔阂与争端；如果说“沃尔沃德”是通过“官方”的途径维护吉普赛的道德理想，那么，“弗里达依”则是在琐碎的日常生活细节中监察和纠正众人言行的道德偏失。“弗里达依”在公开场合并不露面，但在处理家族内部问题上，她的手段和力量常常是“沃尔沃德”难以企及的。“弗里达依”是完全独立的，她绝不依附于“沃尔沃德”。即使是一对恩爱夫妻，在进入工作状态之后，“弗里达依”也表现出自主的心态，不会盲从地夫唱妇随。

“弗里达依”的独立性对于“沃尔沃德”构成了一种制衡。“沃尔沃德”的职权行使要受到“弗里达依”的监督和制约，一旦发现违法现象，“弗里达依”会同长老会协商，弹劾最高首领。当然，“弗里达依”并不是始终站在“沃尔沃德”的对立面的。在多数场合，“弗里达依”是顺从和执行“沃尔沃德”的决策的，并且把他视为思想源泉和精神支柱。但即使在这种情况下，“弗里达依”仍时刻保持着清醒的头脑，判断和分析是非曲直，维护家族的稳定与发展。

“弗里达依”在罗姆语中是“老母亲”的意思。在一些实行父系制的吉普赛家族，“弗里达依”代表着妇女和儿童的利益，是他们忠实的代言人。当家族的决策有损于妇幼利益或带有歧视嫌疑时，“弗里达依”会毫不犹豫地站出来争辩。因此，在涉及到妇幼利益的问题上，“沃尔沃德”一般都会主动向“弗里达依”咨询。

“弗里达依”所拥有的权力和影响力是广大妇女自身努力的结果。吉普赛妇女在经济生活上从不依赖于男性。菲茨杰拉德曾论述，在一些英国的吉普赛家族中，妇女承担了大多数谋生工作，有时她们赚钱比男子还多，是家族的主要经济支柱。一位吉普赛少妇告诉台湾记者：“我们卖古董、罐子、衣服。有些女人甚至还会上工厂打短工。我们分享我们所有的一切——不论是钱还是食物。每家自己煮食，但我们全在一起吃。女人料理一日三餐和照料孩子，男人是不管孩子的，那是女人的事。”妻子挣钱回家，掏出钱交给丈夫，丈夫点过，重新交还妻子，说一声：“收起来吧！”于是，妻子便把钱存在衣服口袋里。吉普赛妇女掌管着家庭的“钱袋子”，丈夫有花钱意向时，妻子都会细细推敲，精打细算。在家族层面上，“沃尔沃德”的财务开支也常常要经过“弗里达依”的审核。吉普赛妇女在经济生活中的重要地位决定了她们在家族事物中扮演的特殊角色。她们常引用外族的一句俗语：“谁掏钱，谁点歌。”意思是有钱就有发言权。事实也基本如此，菲茨杰拉德曾发现，家庭内部在重大问题上发生争执时，几乎每次最后发话作结的都是妇女，当然多数是指“弗里达依”。

母性力量在吉普赛世界里是受到充分尊重的。至今一些欧洲国家的吉普赛集团仍保持着相当鲜明的母系制规范，某些受外族影响较深的“沃尔沃德”企图创建父系制，最终往往身败名裂。二战之前，英国有位叫做迪克·希隆的“沃尔沃德”实行高度集权，并且竭力反对他的子孙因结婚而远走他族，于是，他采用古老的抢婚风俗，组织了一支由适龄青年男子组成的“抢婚远征队”。他们一路上携带着结婚所需要的基本生活用品，在乡间四处漫游，一旦发现其他家族或部落的合适的吉普赛少女，便掳回营地成婚，万一该少

女不愿成婚，他们也不勉强，只举行一个简单仪式就释放她。迪克·希隆的目的无非是想改变通婚方式，建立“从夫居”的父系社会。起初他也确实成功了，因为他带着一对对如胶似漆的小夫妻欢天喜地地把家还。但最终他的宏愿还是彻底破产了，原因是事隔不久，他的那些宝贝儿孙们又跟着妻子“私奔”娘家去了。毫无疑问，没有任何人强迫这些年轻男子顺从“从妻居”的古老模式，相反，迪克·希隆的“远征队”正是煞费苦心地希冀摆脱旧习，但事与愿违，迥异的生活模式使年轻人无所适从，温柔博大的母性力量召唤着他们重回母系群体的怀抱。

吉普赛文化中渊源流长的母权背景为“弗里达依”制的延续创造了条件。在众多的英国吉普赛家族中，立法权始终掌握在“弗里达依”手中，妇女们维护着法律的尊严和永恒。“弗里达依”尽心设计和完善运作着家族的稳定秩序，同时又不断用情感的力量将家族融合成一个具有顽强生命力的和谐整体。一个家族发展到极其庞大的规模必然会出现分化的趋势，这是极其正常的，但这种分裂的直接原因往往是该家族突然失去了一位称职的“弗里达依”。

尽管“弗里达依”拥有如此特殊的作用，但大多数外族人似乎根本不知道她的存在，许多重要历史资料也忽略了她们。这里的原因是双向的。一方面，由于男女首领的分工不同，外族人一般接触的是负责对外联络交际的“沃尔沃德”，“弗里达依”只管族内事物，并不抛头露面，也不主动与外人交往。外族人常常以自身文化的逻辑去理解吉普赛家族结构，把视点落在“沃尔沃德”身上，而把妇女当成一群依附于男子的算命女巫和歌舞伎。另一方面，某些吉普赛人为了迎合外族的趣味和眼光，也往往言必称“沃尔沃德”，故意略而不说“弗里达依”，难怪一些旅行家笔下就难见“弗里达依”的形象。这番“苦心”甚至还见诸于墓碑之上。在英国，一位名叫利维·鲍斯威尔的“沃尔沃德”的墓碑上赫然写着“令人爱戴和怀念的利维·鲍斯威尔，吉普赛首领，1924年5月4日逝世，享年72岁。”下面还铭刻着一首挽诗：“一束照耀我们家族的亮光离去了/一个我们热爱的声音还将长留人间/我们的家因此而空寂/永远无法弥补。”9年后，当他的妻子乌兰妮亚去世后，家人把他们合葬一处，于是墓碑上又添加了一段碑文：“同样令人缅怀的乌兰妮亚·鲍斯威尔，前者的爱妻，1933年4月24日逝世，享年81岁，终于合葬。”乌兰妮亚是这个吉普赛家族的“弗里达依”，但在碑文上却只字不提。这并非出于对女首领的轻视，而是为了服从外族的习俗，因为这两位首领是葬在外族的墓地里的。然而，这毕竟是令人遗憾的。吉普赛妇女为种族的生存与发展奉献了一切，她们理应获得崇高的敬意和真实的回报。

拒绝人治的司法智慧

麻雀虽小，五脏俱全。同所在国的外族相比，吉普赛人犹如沧海一粟，然而，他们却拥有与外族同样健全的司法制度和机构，拥有一整套原始而高效的法治精神和操作程序，这是一种自我约束的智慧，一种反对人治、崇尚法治的理性光芒。

吉普赛人始终保持着一种类似古代氏族组织的制度，罗姆语称为“克里斯”（kris）。它兼有立法、司法、仲裁、祭祀等职能，重大社会活动的决策由它裁决制定。“克里斯”实质就是长老会，它由家族中若干位深受信赖、睿智通达的老人组成。这种制度可以溯源到古印度的多姆族，他们也同样存

在着长老委员会和族长制。吉普赛人在漫长的苦旅中，一直沿袭着这套原始的领导方严格他讲，“克里斯”包含两层含义。第一层是指吉普赛的习惯法、价值评判方式以及审判典仪。这是“克里斯”的智慧核心，它决定着长老会的构成方式和行事方式。吉普赛人长期以来形成了几个广泛认可的传统道德概念，即忠诚、团结和互助。这些观念是吉普赛法律的基础。在吉普赛人的心目中，“克里斯”很大程度上是指早已深入人心的价值观念，是源于罗姆信仰的社会规范，是一种看不见摸不着而又无所不在的社会控制力。第二层含义是操作意义上的，“克里斯”直接表现为一个高度集权的上层组织，表现为具体的审判程序和制裁措施，表现为形形色色的琐碎案例。外族人常规理解的也就是这样一个长老会或审判团。

历史上那些惨无人道的种族迫害暂且不论，一般而言，各国的司法机构是不愿过问吉普赛人内部争端的，除非吉普赛人自己起诉，但实际上这种情况是极其罕见的。这是因为吉普赛人拥有自己固有的法律秩序，官方法庭的介入只会画蛇添足，激起吉普赛人的不满情绪，另一方面，在这些西方国家，打官司的费用往往高得令人咋舌，而且周期漫长，流浪的吉普赛人既付不起如此昂贵的诉讼费和相关费用，又无法忍受因一场官司而被限制在某个枯燥无味的小城，当然更重要的是，他们不相信异族的法庭，只信任自己的“沃尔沃德”、“弗里达依”和“克里斯”。

定期的“克里斯”会在每年的大年集市之后召开。不定期的“克里斯”会则随时随地可以召集，只要家族内部出现重大纠纷或犯罪行为，就立即召集长老们组成审判团。审判团主席一般由年龄最大、心智健康的长者担任，称为“克里斯尼多利”

(Krisnitori)或“克里赛多拉”(Krisatora)。有时候，“沃尔沃德”也会被推举为审判团主席。在公开审理之前，长老会先召开秘密会议，统一认识，探讨定罪与量刑。然后，“克里斯尼多利”会主持全族会议，宣布审判结果。被告如果不服，可以申辩上诉，长老会将重新研究审议，万一发现误判，就立即恢复名誉。多数情况下，长老会的审判还是公正周全的。

吉普赛人的部落由若干个存在亲族关系的家族组成，少则三五个，多则几十个，甚至个别部落，由上百个家族构成。这些被称之为“库姆潘尼斯”(Kumpanias)的部落是松散型的，可以依照变化的环境和利益需求，随时集中或分散，有时也带有行会性质。在流浪过程中，他们一般分散活动，彼此又保持信息沟通，只有在参加宗教祭典、交易集市等重大活动时才从四面八方赶来聚会。吉普赛部落把互相认可的种种契约作为司法依据，由一个酋长领导全部落，罗姆语称之为“巴罗”(Baro)或“卡波”(Capo)。在罗马尼亚、德国等国家的吉普赛人中，酋长并不是通过全体吉普赛部落成员直接选举而产生的，而是事先经过各家族的长老的民主协商，并取得全体成员的一致同意而任命的。

酋长必须是一位在整个部落中声誉卓著、经验丰富的长者。他高瞻远瞩，精力充沛，把握部落生存与发展的大思路；他通晓多种异族语言，八面玲珑，擅长同各国官方周旋；他古道热肠，无私奉献，全心全意为同胞们创造机会和福利。除此之外，还有两点至关重要：一是他必须相当富有，必须拥有盈实的经济后盾，无论这财产是属于他个人还是家庭的；二是他必须出生于名门望族，家族中不得掺杂任何异族血统。菲茨杰拉德笔下的部落酋长都是当年英国著名的吉普赛富翁。酋长不享受任何生活特权，没有职务津贴，同大

家一样依靠自己的双手维持生活，唯一的报酬只是那至高无上的荣耀。如果酋长不称职，激起众怒，经全体长老的协商，也可以罢免。酋长一般为男性，但早年也有老年妇女，如菲茨杰拉德曾煞费笔墨描述的尤兰妮亚·鲍斯威尔。

酋长同“克里斯尼多利”一样，掌握着司法仲裁大权。酋长有权定期和不定期地召集各家族长老举行联席会议，规划全部落重大事宜，调停纠纷，处置罪犯。一般来说，家庭内部争端和违法行为，由“克里斯”会负责审理，而家族间的冲突或某家族的内部事物直接影响到部落的安危，则必须由酋长出面仲裁。

吉普赛人的起诉无需破费，因为酋长的工作是完全服务性的，在审判之前，酋长会开展一系列深入调查，掌握确凿事实，并且会同几位部落头面人物反复磋商协调，有时为了保证判决的公正合理，酋长还不惜自己花钱收集证据。审判开始，当事人双方必须到“庭”，原告和被告对簿公堂，拥有充分阐述意见和自我辩护的权利。必要时，双方证人还将出“庭”作证。听诉完毕，酋长在几位长老的协助下进行裁决。审判大多是公开的，但有时也进行秘密审判，只准当事人和陪审员参加。

吉普赛人没有成文法，司法依据是长期以来的约定俗成的法律契约，这种契约在一代代吉普赛人中间以口头传播的方式保存和延续。另外，吉普赛人还非常注重判例法，以往的案例判决会以法律的形式固定下来，作为日后审判援引的依据，遇到相似的案例，则照此类推。这同英美国家的法系有些不谋而合之处。

部落和家族这两级司法审判的刑罚种类是一致的。凡是被认定犯有族内盗窃、拖欠债务、人身诽谤、触犯禁忌等罪的人，都将受到全体成员的蔑视，酋长将宣布取消这些人参与公众活动的权利，对他们的旅行、饮食、住宿均予以严格隔离，并处以罚款、做苦工等惩罚。而对于那些严重损害部落荣誉、通奸淫乱的罪犯，则要逐出族外相当长的一段时间。永久性驱逐是吉普赛司法的最高刑罚，在吉普赛人的眼中，这比处死还要严厉，因为他们把群族生活视为最高理想，剥夺族内生存权意味着失去了做人的全部意义。在历史上，某些酋长在处理家族纠纷时，还曾采用过决斗的方式，并亲自担任裁判，让争执双方通过武力征服的方式来解决纷争。这种原始的方式很快就被淘汰了，因为血腥的械斗不符合吉普赛人的信仰。

除终身驱逐之外，其他罪犯在一段时间的惩罚和考验之后，主动表示悔罪，酋长和长老们将宣布解除处分。被赦免的人要请大家喝酒，表示感谢和庆祝，这时，所有的恩恩怨怨烟消云散，整个部落洋溢在和谐欢快的气氛中，因为正义的光芒又重新烛照每一个人的心灵，朝夕相处的美好时光又悄悄开始。

酋长之上还有大酋长。大酋长是通过民主选举产生的，但候选人必须是以前大酋长的后裔。酋长一般管辖某一地域里流浪的吉普赛人，而大酋长则是某一国家全体吉普赛人的精神领袖。他出面同所在国政府联系，有权召集全体酋长会议，决策一国吉普赛人的重大事物，同时，各部落酋长的产生也要及时上报大酋长，并通过他向政府介绍。大酋长还负责同其他国家大酋长的“热线联络”。大酋长在生活上享有特权，甚至在有些国家准许他同非吉普赛人通婚。当然，这种通婚很大程度上是具有实用目的，是为了更直接而方便地与异族社会联系。非吉普赛人与大酋长结婚，必须恪守吉普赛人的生活信条，随大酋长一辈子生活在颠簸的大篷车里。

面对遗产的实用智慧

吉普赛人始终认为外族社会是丑恶的，比方说，沸沸扬扬的遗产风波总是外族民事纠纷的重要主题，报刊杂志也总喜欢对此大肆张扬，而在吉普赛世界，财产纠纷是绝无仅有的。这是因为吉普赛人创立了非常独特而实用的财产继承规矩，是这种琐碎而无所不在的智慧驱散了邪念、争执和不公平。

吉普赛社会现行父系制，而以前曾长期盛行母系制。“从妻居”、“从母居”便是母系社会的文化现象。直至今日，我们仍可以发现这种母权制的遗迹，在东南欧，男子结婚后必须加入女方所在的家族，子女也由女方抚养，妻子一旦早逝，男方可允许回到原来的家族。

婚后从居模式与一个民族的继嗣规则密切相关。“婚后从居模式影响继嗣规则，因为从居模式决定谁将进入或离开一个家族团体，或留住在一个家族团体之中”，这就导致某一家族团体形成明显的家属核心。人类学家在考察了世界各民族千姿百态的家庭生活模式之后，获得了一个共同的结论：所有的家庭生活组织都具有两个基本概念，也就是两个根本性的原则，一是姻亲概念，即通过婚姻结成的关系，二是继嗣概念，那是亲子连结成的延续关系。这一纵一横的关系结合使相关的个体之间产生了亲属认同。

吉普赛人的继嗣原则以及由此延伸出来的财产继承规则具有独到之处，他们妥善处理协调家庭问题的生活智慧和艺术便蕴藏其中。“继嗣”一词不仅包含了生物学意义上的亲子关系，而且还是一种文化规定。在姻亲关系复杂的大家庭中，孩子往往和他们按文化而定的“父亲”和“母亲”产生继嗣关系，这里占主导地位的是“养育”，而非“生育”。这种现象在吉普赛家庭中也并非鲜见。

一些人类学家认为：“每个文化各有自己的关于生育和继承的理论。所谓继嗣，就是一种信念，认为某些人对生育和抚养某些孩子起过重要作用的信念。”美国学者丹尼尔·克雷格也认为：“继嗣就是把人们的身体和精神的某个方面在后代中保存下来，可见继嗣是表示永垂不朽的一种象征形式。”

在这里，学者们对“继嗣”给予的都是文化定义。继嗣虽然是一种文化规定，但对于个人而言，它却是一种先天赋予，是置身子特定文化的特定识别符码。通过继嗣关系，个人就对别人和社会生活的各个不同方面承担了不同的责任、权利和特权。一个人的姓名、家庭、住所、等级、财产和基本的民族地位、国民地位等等，可以说都首先取决于这种特定的先天赋予。继承规则源于继嗣关系，但不同民族又体现出不同的智慧光彩。

近年来，一些欧洲国家陆续出版了一系列罗姆语词典。有趣的是，在这些罗姆语词典中，我们很难找到“继承”或“财产继承”之类的词汇，由此至少可以肯定，“财产继承”在吉普赛人的日常生活中并没有占据非常重要的地位。这里的原因很简单，流浪的吉普赛人不可能拥有房屋、土地等固定资产让后代去继承，另一方面，大多数吉普赛人生活贫困，根本谈不上什么

参见乔治·默多克：《社会结构》，纽约，英文版，1949年。

〔美〕马文·哈里斯：《文化人类学》，第155—156页，李培荣、高地译，东方出版社，1988年。

丹尼尔·克雷格：《借助亲属关系的不朽：物质性和象征性地位的垂直传播》，载于《美国人类学者》，1979年第81期，第94—96页，英文版。

遗产，据香港《大公报》1985年5月31日报道，目前世界上1/4的吉普赛人失业，15%的吉普赛人长期依靠救济金度日。一般而言，家底殷实的吉普赛人去世后可继承的财产有现金、珠宝及其他贵重物品之类。死者的另外一些遗物，如衣服、生活用品、马车、马匹等，按传统规矩，有两种处置方法，或是陪葬，或是半赠半卖给非吉普赛人。但也有例外，比如，在北欧的挪威、瑞典等地，有的吉普赛人可以继承死者的帐篷、衣物等。

由于流离失所的贫苦生活，吉普赛人似乎无所谓“财产继承”，但这种继承规则实际仍是存在的，而且极其琐碎复杂，每一地域生活的吉普赛人都可能有自己一套约定俗成的继承人排列顺序。这些继承规则也不断根据所在地的社会经济状况而调整，但从未摒弃过。按常规的做法，死者财产由直系亲属继承，一旦发生纠纷，则提请部落的酋长或长老会议仲裁。在某些吉普赛部落，财产是由长子继承的，如果长子已不在人世或远走高飞了，则由长孙或长外孙继承。这里有一点特殊要求，继承人必须成年，具有足够的自立能力，乳臭未干的毛孩子是不允许继承丰厚的财产的，至于怎样的年龄界线才算成年，各部落有所不同，但大体上他们的标准都低于非吉普赛人的法定标准年龄18岁。这一继承规矩显然不同于封建世袭制，这是一种高度理性化的财产分配和继承原则。毫无疑问，未成年的继承人不谙人情世故，不懂得如何合理地使用财产，因此，从实用的角度来看，财产对于他，暂时是没有任何意义的，也就根本谈不上“财产继承人”了。另一方面，由于继承人年幼无知，财产容易受到监护人或其他成员的操纵，容易导致财富滥用和财产纠纷，这无疑违背“继承”这一原则的初衷的。从这里我们可以发现，吉普赛人的继承规则是不太重视血亲归属的，而是把着眼点放在金钱的合法合理支配上，保证把钱用到实处，这与吉普赛人其他方面体现出的实用态度是一脉相承的。

这里有一个问题，如果长子尚未成年，那么遗产应由谁来继承？“从妻居”的生活模式在这里影响了继承关系，母系亲属得以登台。40多年前，罗马尼亚的一个吉普赛部落就发生了这样的情形：一位名叫伯尼的吉普赛男子英年早逝，年幼的儿子尚在母亲的襁褓之中，自然无法继承家业，于是财产就由他的遗孀西娅继承下来。谁知没出一年半载，孩子还在学步，西娅也撒手归天，这下，财产继承人该轮到谁呢？伯尼和西娅都有个弟弟，他们谁是第一继承人呢？西娅葬礼的当天下午，她的弟弟拾掇着死者遗留的财物，满载而归，年幼的孩子也从此由他抚养，而伯尼的弟弟则默默地策马而去，没有丝毫怨言，没有任何不愉快的争执，因为按照大家认可的约定，这种情况下，孩子将由母系亲属领养，财产作为对他们的报答。

在有些父系制的吉普赛部落，财产的第一继承人不是死者的长子，而是幼子。按照吉普赛人自己的说法，因为年纪较大的孩子，在结婚后都离开父母独立生活，不再直接担负父母的养老任务，而只有最小的儿子一直生活在父母的羽翼之下，在父母步入老年之后，又始终守在双亲身旁，负责照顾他们，帮助他们走完生命的最后一程，所以幼子对父母的奉献最多，理应继承遗产。当然，也有幼子背井离乡，长子或次子承担赡养老人的重任的，遗产也自然是由实际抚养人继承。在这里，遗产不再是简单的血缘关系的物质延伸，而是对于真诚付出的一种报答。吉普赛人注重家庭和合之美，赡养老人不仅是一种责任和义务，同时在他们眼中，还是一种沉浸于天伦之乐中的心灵享受和情感收获。然而，出于生活所迫，也因为特殊的生活方式的关系，

年长的子女往往自组家庭，留下幼子赡养老人，幼子是唯一合情合理的遗产继承人。这是一种非常实用的“按劳分配”的财产分割原则。

吉普赛人的财产继承规则还有一个现象也饶有趣味，这就是对现金的支配态度。如果一个富有的吉普赛人突然亡故，他的财产将被迅速而妥善地处置，或废弃，或变卖，或送人，但现金必须平均分配给他的子女。当然，如果死者的钱财是存入银行的，那么既然不是现金，也就另当别论了。欧洲学者的考察报告曾记载了一些具体的实例。1821年，一个名叫艾伯梭罗门·史密斯的吉普赛男子在英国列斯特郡的屈福德镇逝世，他的孩子们各分得100英镑的现钱。另一则报告则说，他还留了一罐子金币，也同样由孩子们共同分享。直至今日，许多吉普赛家庭还遵循这套约定，类似的例证仍不难寻觅。30多年前，一位名叫海伦·西佛林的英国吉普赛人不幸去世，在她的葬礼上，她遗留的所有现金由长子库尼留斯负责均分给众多弟妹。不久，另一位名叫尤兰妮亚·鲍斯威尔的吉普赛人过世，亲戚们在她的大篷车上发现了一笔数目可观的现金，于是就平均分配给她的五个遗孤。英国学者菲茨杰拉德也说，在他所亲眼目睹的六次丧事中，从未发现过现金的大规模销毁或陪葬，而每每总是均分给死者的孩子。这种现金的支配态度也同样带有吉普赛人特有的实用特色。出于对死者的尊重，加之吉普赛人终年流浪，过多的家资无疑成为累赘，所以大宗生活用具大多不宜继承，然而，现金不存在这个问题。不同地域的吉普赛人往往存在略有不同的继承规则，这种规则完全是约定俗成，完全是取决于吉普赛人生活的现实条件和环境的。

寻找天堂之路

尊老爱幼是吉普赛人家庭伦理智慧的重要侧面。老年和幼年处于人的生命的两极，在吉普赛人的眼里，老人是智慧的象征，孩子则是生命活力的象征，尊重和爱护这两类家庭成员，折射出吉普赛人对生存的渴望。

在吉普赛社会，老人是最受敬重的。他们是社会基本道德法则的立法者、解释者和捍卫者。长老会把持着吉普赛集团的生杀大权，“沃尔沃德”和“弗里达依”这两位首领也是由德高望重的老人担任的。赡养老人是年轻的吉普赛人的天职，歧视和虐待老人都被视为不可饶恕的罪过，因为吉普赛人认为，这是对智慧的亵渎，而这种罪恶是最无法容忍的。吉普赛人历来都有尊老敬贤的传统，资深的老者和有才能的人都是社会的财富，要创造物质财富必须依靠这批人才财富的积累。吉普赛人普遍认为，老人在漫长的生存跋涉中，练就了异常敏锐而深刻的智慧眼光，甚至已经具有了某种神秘主义性质。一位吉普赛人对记者说：“我们的老人善于观相，能由人眼中看出人心中所想的一切。大家相信吉普赛人有魔法，但其实是我们知道人性而已。我们走遍天涯，试着去寻找天堂之路。”吉普赛人一直向往着天堂般的幸福生活，智慧的老人就是率领他们步入理想彼岸的引路人，尽管数百年来他们连人间的美满生活也未曾真正体尝过。

吉普赛人非常喜爱孩子。他们对自己的辛骨肉拥有一种无微不至的永恒的爱，因为孩子是民族智慧的延续，是吉普赛人的明天。许多考察家都认为，吉普赛孩子是世上最幸福，甚至是最容易被宠坏的孩子。父母所有的心血和操劳都是为了孩子，而孩子长大，他又会像父母一样呵护下一代，民族的顽强生命力就这样代代传递着。仅以吉普赛人的护婴习俗为例，便可见一斑。吉普赛人的婴儿出生率很高，一家八九个孩子不足为奇，但由于生活贫困和

卫生设施落后，婴幼儿死亡率也很高。为了防止婴儿夭折，奥地利和德国的吉普赛部落延续着一种特殊习俗，妇女分娩后不准睡觉，害怕妖魔趁她睡熟，夺去孩子生命。在罗马尼亚，人们则在产妇的帐篷或大篷车前点燃篝火，日夜燃烧，驱鬼避邪，直至婴儿接受洗礼。奥地利的吉普赛人严禁探视刚出生的婴儿，连孩子的爸爸也不允许，怕成年人把病邪带给孩子。在英国，婴儿出生后3个月内，除孩子的妈妈，任何人都不准接触婴儿。

生命和岁月共同延续，智慧像绿色年轮静静地扩散。吉普赛人的家庭在自然中创造着和谐与安宁，他们把最好的留给最后，把无限的忠诚献给智慧的长者，然而，尊重老人绝不等于论资排辈、故步自封，他们同时也把眼光投向天真的孩子，投向那片智慧的处女地，孩子们会用手中的彩色蜡笔涂明天的智慧画布。

天下一家：神圣的召唤和渴望

每一个吉普赛人的血管里都流淌着同样纯洁的血液，普天之下，所有的吉普赛人都是亲兄弟，都是心心相印的一家人。他们是随着浩荡春风播撒世界的种子，然而当他们破土成长的时候，他们却是遥相呼应的茁壮树林。严密的社会组织和强烈的血缘归属感维系吉普赛民族的统一。这是一种非凡的组织才能和智慧。

1965年，罗姆人国际委员会正式成立。这是有史以来第一个吉普赛人的国际性组织。在这一组织的引导和配合下，欧洲委员会所属的社会与保健委员会对生活在一些国家和地区的吉普赛人进行了广泛的调查，在获取了大量第一手材料的基础上，他们作出结论：“吉普赛人用非常惊人的方法维持了他们的特殊生活方式和社会组织。构成吉普赛人行动的前提、标准和价值，是与当代欧洲社会的一般文化模式截然不同的。吉普赛人维持并发展了以大家族和家庭联盟为基础的社会组织的强有力的因素。”

一般而言，人们很难想象浪漫而自由的吉普赛人会存在极其严格的社会组织。一个偶然闯入吉普赛世界的外来者常常会忽略这其间的奥妙所在。对于流浪世界各地的吉普赛人而言，血缘关系是维系他们这一松散型社会的重要因素。吉普赛人非常强调血缘的纯洁性和归属感，一方面，血缘关系是凝聚吉普赛群体的内在力量，无论阻隔千山万水，无论生活风貌千差万别，所有的吉普赛人都坚信他们同出一宗，都确信他们的身上流淌着一样纯洁的血液；另一方面，不同远近的血缘关系划分出不同的世系、部落和家族，从而构成吉普赛群体内部纵横交织而又泾渭分明的关系网络。吉普赛人的群体区划和分布在本书前几节已经提及，这里再作一归纳。

从血缘归属和语言角度来划分，全世界的吉普赛人可以分成三大群，也可以称之为三大世系。但对于具体群落的名称和界定，目前似乎存在两种意见。

一种意见如今已被联合国教科文组织采纳。据该组织的刊物《文化》发表的题为《吉普赛人和他们的文化：流散之中的聚合》所介绍的，吉普赛人分为三大群，即罗姆群（Rom），讲罗曼尼语（Romany）；马努斯群（Manus）或辛特群（Sinte），讲辛多语（Sinto）；卡列群（Kale），讲卡洛语（Kalo）。各大群之下还有数目不等的众多亚群，各有自己的方言；同一群吉普赛人生活于不同国度，语言也不尽相同。

另一种意见认为，吉普赛人按照他们的在欧洲形成的固定游动区域，分成三大群，即卡尔德拉什群（Kalderash），原先生活于巴尔干半岛和中欧，现占全部欧洲和北美吉普赛人的大多数；吉塔诺群（Gitanos），长期流浪于伊比利亚半岛、北非和法国南部，马努斯群（Manus），又称之力辛特群（Sinte），主要活动于法国、阿尔萨斯和德国。这三大居民集团又可以按照具体定居地、传统职业、血亲关系进一步细分。

这些吉普赛群落称谓都包含着特定的生活背景和寓意。“罗姆”这个名字可以追溯到古代印度，如今，无论欧洲、亚洲还是美洲，无论是定居的还是流浪的吉普赛人，他们基本上都采用这一名字作为自称。二战以后成立的国际吉普赛人组织——罗姆人国际委员会也以此命名。由于“吉普赛人”一词本身带有种族歧视的色彩，因而许多有识之士也开始用“罗姆人”这一称呼取而代之。

“马努斯”这个词来源于印地语马努什（Manushu），同“罗姆”一词一样，也是“人”的意思。德国、奥地利等国的吉普赛人群体均沿用“马努斯”作为自己的称谓。在这些国家，“马努斯”和“辛特”又是驯兽师和杂技演员的代称，因为这些吉普赛人通常以马戏和杂耍表演谋生。

“卡列”（单数为 kalo）一同也同样源出于遥远的印度，其字面意思是“黑”。在西欧伊比利亚半岛、东欧巴尔干半岛、北欧斯堪的纳维亚半岛、前苏联、叙利亚等国的吉普赛人的语言中，“卡列”一同还包含着原始的“黑”的意思。今天，在西班牙、英国、芬兰、意大利、匈牙利、捷克和斯洛伐克等国，吉普赛人自称为“卡列”，而称非吉普赛人为“加杰人”（Gagio），这个词原意也是“人”，由于作为“黑”的对立称谓，如今的字面意思也就成了“白”。这一称呼已被广泛使用，凡是吉普赛群体以外的人都被统称为“加杰人”。黑白之分还是岁月沧桑的烙痕和印证，初来欧洲的吉普赛人，因其肤色黝黑而被称之为来自非洲的“埃及人”。黑色也就成为吉普赛人的标志色。自强的吉普赛人并不以此为耻，反引以为骄傲，引以为自称。在众多色彩之中，黑色能包容和吸收赤橙黄绿青蓝紫多种色光，这不恰恰吻合了吉普赛人兼容并蓄的天性和品格吗？

“卡尔德拉什”（Kalderash）因吉普赛人擅长制锅而得名，意大利的制锅匠称为 Calderai，卡尔德拉什群基本上是世代从事金属加工业的。“吉塔诺人”擅长娱乐性的艺术表演，在法国也称为 Gitans。

世系群落是对血缘归属的强化和细化。同一大群的吉普赛人一般散布于许多国家，但是，世系相同的两个吉普赛人集团，尽管他们也许相隔千里，分居于不同国度，其关系也比住在邻近而世系相异的吉普赛人要亲近，更易于产生信任感。

群落分化永远不可能导致民族统一体的分裂或同化，因为吉普赛人具有强烈的血缘认同感。对于他们而言，居住于世界哪个洲、哪个国家或受哪个政府管辖都无关紧要；他们把普天之下所有的同胞都视为一个伟大民族的统一整体。他们可能一辈子流落天涯海角，可以没有土地和国家，可以讲着形形色色的异族方言，然而，他们的内心永远只接受一个事实：吉普赛人是一个牢不可破的血亲集体。

吉普赛人的社会结构在许多世纪中一直保持不变，其基本形态是属于氏

族类型。在同一群落中，血亲家族是最大的组织形式，部落的权限具有原始共产主义的性质。为了确保血缘的纯洁性和稳定性，吉普赛人不仅严禁与外族通婚，而且有时反对跨越世系通婚。在民间故事中就有“卡尔德拉什群”铁匠女儿不应嫁给“吉塔诺群”的乐师儿子的说法。着眼于血缘归属的内婚无疑是为了巩固和延续群落内部共同的信仰和生活方式。

在外族人的脑海里，吉普赛人似乎是缺乏任何约束和组织的“无政府主义者”。但吉普赛人自己却反对这种看法，他们认为历经岁月的风雪磨砺，他们早已形成了明确而又坚韧的民族集团。吉普赛人的流浪从来就不是个人的放任行动，而是一个整体的统一活动，众多历史资料和民间传说都证实，吉普赛人的迁徙实质是由许多家庭组成家族或类似氏族组织的集体性流浪。一旦抵达预定的目的地，这些家庭便分散在这个国家或城市的各个角落，表面看来互不相干，实际上却始终热线不断，随时可以召集起来，共同行动。即使是宁居的吉普赛人也总是集中居住在某些城区和乡野，自觉形成吉普赛居住区和村庄。这虽然也是“文明社会”排斥的结果，但从吉普赛人自身来说，还是心灵深处的文化归属感把他们自觉自愿地聚集在一处。

吉普赛社会的最小单位是家庭。一个大家庭往往包括祖孙三代，若干家庭又组成一个庞大的家族，这种家族有的可多达数百人，拥有非常完善而又高效的权力运作机制。若干家族再组成部落，一般的大规模迁徙即是这种家族部落的集团军出征。家族部落的集合便是世系群落。世系群落并不表现为具体的权力和权利，而只是一张隐性的文化网，是联结吉普赛人的血缘纽带。吉普赛人之所以能够发展到今天，也正是因为这千丝万缕的血亲纽带默默地释放着惊人的召唤力和凝聚力。

第四章 市场导向：吉普赛经济的奥秘

吉普赛人不相信“铁饭碗”

没有土地、没有国籍、没有保障的吉普赛人如何生存下去？在长达数百年的漂泊生涯里，无依无靠的吉普赛人时刻面临着生存的严酷竞争，然而，他们始终能够在异族的嘴边为自己夺得“饭碗”，维持生计，这是生存的奇迹。

传统的西方小说家常常把吉普赛人描写成沿街的行乞者、花言巧语的算命女巫和肮脏的窃贼，仿佛吉普赛人全都是这副穷酸相，这实在是莫大的偏见和侮辱。不可否认，由于环境所迫，历史上某些吉普赛人确实从事过一些不甚光彩的行当，但这毕竟是个别现象。以偏概全的种族偏见将使我们失去对吉普赛智慧精髓的理解。

从印度跋涉千里而来的这群流浪者，除了满身的疲惫和心灵的创伤，他们一无所有。然而，最终他们赢得了自足而独立的生存世界。他们用勤劳的双手获取微薄的报酬，以非凡的才智捕捉着每一个谋生的可能，他们榨干点点滴滴的血汗和心泪换取对灿烂明天的渴望。他们并不羡慕异族的富有和安逸，因为他们的生活只有和流动缔结在一起，才会折射出智慧的异彩，他们坚信，拥有双手就拥有生活的权利和存在的可能。上帝没有赋予他们肥沃的土地，他们却焕发出任何异族所无法企及的生存冲动。

这是一群像浮萍一样四处飘零的人们，一群数百年来始终为生活的渴望燃烧得不能自己的人们。

国外研究吉普赛人生活习俗的学者曾开列了一个吉普赛人所从事的职业名录，共计 135 种，这一数据的统计还是过于保守的，许多学者认为再翻它二三倍也不成问题。英国吉普赛问题专家菲茨杰拉德根据自己在 20 年间的亲眼所见，列举了生活在英国的吉普赛人所从事的种种职业：九柱戏业主、舞蹈木偶演员、拳击游戏主持人、烟囱清扫工、篮筐编织工、蜂箱制造工、衣夹制造工、瓷器修补匠、磨刀剪工匠、修伞匠、野鸟蛋拾拾者（他把鸟蛋卖给伦敦的富人）、罐壶盆锅修补匠、走索卖艺人、赛马职业骑师、马戏场的无鞍骑手、铁匠、捕鼠者、捕鼯鼠者、马贩、牛贩、农场短工、兽医、捡拾柴草者、石匠、木匠、卖唱者、乐师、房屋粉刷工、手相家、面相家、小吃摊业主、剧院保镖、卖草药者、算命者（只用水晶球）、捕兔者、渔夫、职业摔跤手、开当铺者、职业拳击手，等等。其他学者在考察报告中也罗列出另外一些常见的吉普赛人的谋生手段，如珠宝工匠、驯兽师、街头魔术师、舞蛇人、相马家、捕蛇者、制梳工匠、编席者、地毯编织工、卖花人、舞娘、制革工人、农具制造工、铜匠、车夫、泥瓦匠、采石工、五金商贩、烧砖工人、废品回收商、日用小百货摊贩、弄熊者、玩猴人、清道夫、杂技演员、蔬菜水果采摘工、烟叶采摘工、擦皮鞋者、搬运工、佣人、捡破烂者、锁匠、衣服花边缝补工、补鞋匠，诸如此类，不一而足。吉普赛人的谋生途径是极其广泛的。吉普赛人在谋生手段上具有无限的多样性。然而，仍然存在着某些长期以来在全世界普遍从事的经典职业。毫无疑问，算命和贩马是高居职业排行榜首席的，这两项职业在欧洲的吉普赛人中间最为流行，已经成为吉普赛人的标志，许多欧洲乡间的农人至今仍把算命者和马贩当作吉普赛人的代称。其次较为常见的，是各色金属加工匠和歌手乐师。铁匠是吉普赛人的传

统行当，溯源钩沉，这一绝技还是从故乡印度带来的，而在英国等西欧国家，吉普赛人的金属加工技艺在工业革命前是名闻遐迩的。音乐更是吉普赛人的拿手好戏，作为一种谋生方式，吉普赛人常常在酒吧卖艺，一些艺术价值较高的歌舞作品也由此传播到各地民间。

吉普赛人同其他民族的劳动者不一样，他们并不局限于某一种单一职业，而是在广阔的社会经济层面上寻找适合自己发展的生活出路。他们往往不挑选异族在技术、资本、劳动力等生产要素上占绝对优势的行业门类，如具有一定规模效应的工业、农业、畜牧业等，即使有时参与这些重头行业，也只是为了寻求短期性的利益，因为他们清醒地意识到，依据自身的实力是难以在这些行业中与异族相抗衡的，这是用自己的短处来攻他人的长处，其结局心然是惨遭兼并。因此，吉普赛人在谋生途径的选择上，总是力求避开与强大异族的正面竞争，充分发挥自己的特点和长处，如流动性强、适应性强、聪明能干、吃苦耐劳等优势，敏锐地发现所在国经济生活运作过程中的缺憾，并进而以此为突破口，介入异族的生活圈。

从这一生存策略的分析出发，我们可以发现，数百年来，吉普赛人始终生活在异族社会的边缘地带。具体他讲，从上述列举的职业花名册来看，他们大量从事的是服务性行业。这是介于生产和消费之间的关键环节，是一般消费者日常生活不可缺少的组成部分。在这一行业的门类中，部分是属于手工业，也有部分是提供商业服务的，因而流动性大、时间性强、服务对象多变、资金回笼较快、资本和技术要求相对较低，这些特点都极其适合于吉普赛人的生活方式。

诚然，在“文明社会”的视野里，吉普赛人从事的职业大多是低贱的，是为“正人君子”所不齿的。但是，正是这种傲慢与偏见损害了我们理智的判断力，从事服务性行业绝不意味着吉普赛人种的低贱，相反，正是这种抉择包含着生存的智慧。在许多西欧国家，随着工业的迅猛发展和居民消费能力的普遍提高，生活垃圾的泛滥成灾也成为一个突出的社会问题。但另一方面，某些废品本身就是一种循环资源，经过回炉再造，可以变废为宝，加之某些国家原材料紧缺，因此，废品回收无论从节约角度，还是生产角度，都是一项极其有益的职业。但是，这一行当涉及面广、工作琐碎、卫生状况差，因而一般就业者不愿介入。吉普赛人却注意到这是一个赢利颇丰的职业，他们四处流浪，因而也就在走街串巷的过程中，捡拾或低价收购废旧物品，用大篷车载往宿营地，分拣筛选，然后出卖给废品回收部门。有的吉普赛人还从事工业废品的回收，利润自然相当可观。据统计，西班牙首都马德里 30% 收废品的小贩是吉普赛人，这些吉普赛人已经成为当地居民熟识的朋友。

对于其他社会成员而言，吉普赛人的生存机遇和条件是少得可怜的，但是，吉普赛人之所以能够延续到今天，就是因为他们善于运用智慧，把生存的每一丁点可能都发挥到最大限度。

“跳槽”：生存的抉择

吉普赛人谋生手段的最大特点可以用两个字来概括：变化。一切随着时间、地点、人这三个要素的变化而变化。对于一个正宗的吉普赛人而言，“跳槽”是司空见惯的。在激烈的生存竞争面前，变化是唯一的出路，不变则穷，不变则亡，这是严酷的社会法则。

无论从生活的哪个侧面来讲，吉普赛人比任何其他民族都富于变化。他们浪迹江湖，每天都面对着一个全新的环境，面对着一群陌生的对象，变幻无穷的生活氛围造就了他们丰富多彩的个性，而这种永不甘于平静的天性又深刻影响着他们的择业。不同国家的吉普赛人往往从事着不同的职业，同一国家内的不同吉普赛集团所从事的职业也往往迥乎不同，就连同一部落内部成员的职业分化也总是相当细致的。吉普赛人选择职业取决于部族自身的传统和客观外部条件。维持生计是唯一的宗旨。因此，这种选择总是采取实用的态度。

在外出谋生方式上，吉普赛人的男女分工是明确的，男子大多从事贩马、铁匠等体力活，女子则从事算命看相、街头商贩等职业，这大概是为了发挥吉普赛妇女能言善辩的特长。同样，家庭内部也存在着劳动力的分工，有时能干的成员常常一人身兼数职，大家各尽所能，同时又相互协作。英国学者菲茨杰拉德曾在肯特郡遇到一家名叫斯堪普的普通吉普赛家庭，父亲能者多劳，不仅是个磨刀好手，而且贩马也财源滚滚，而她的女儿则在大街上替人算命，巧舌如簧，收入竟也不亚于父亲。

有趣的是，某些不同职业的吉普赛人之间常常很少往来；甚至在一些地区还形成了约定俗成的规矩，铁匠与乐师的儿女互不通婚。表面上看，正像一些吉普赛民间故事所认为的，是一种内讧和偏见，铁匠以为乐师下贱，不如自己体面，乐师以为铁匠辛苦，不如自己自由。但其实这里也包含着维护职业继承关系和多元化的良苦用心。面对同一市场，大家都一窝蜂地挤入同一行业，在一条羊肠小道上走牛角尖，结果注定会导致市场的萎缩和疲软，吉普赛人领悟这个最简单的价值规律，避免通婚虽不近情理，但也事出有因。

吉普赛人职业的变化与流浪地域存在着密切关系。所在国的自然环境和居民的生活习惯都会决定吉普赛人谋生手段的取舍。比如，音乐是吉普赛人生活不可分割的有机组成，许多吉普赛人拥有出众的音乐天赋，演技曾令一些著名音乐大师倾倒折服。但是，在英国的吉普赛人中间，乐师从来就不是一种专门职业。虽然一些威尔士吉普赛人也曾在小酒店里演奏竖琴和小提琴，但是也只是业余客串，顺便赚上几个先令。对于流浪于英国的吉普赛人而言，音乐主要是一种休闲方式。可在匈牙利，情形却恰恰相反，许多大型管弦乐队主要是由吉普赛音乐家组成，有些干脆是清一色吉普赛高手的地盘，因为吉普赛音乐深受匈牙利百姓的欢迎。毫无疑问，吉普赛人的才能是多方面的，在谋生技能上具有极大的可塑性。他们不拥有土地，但生活来源仍然依赖某一特定地区，而这种经济意义上的地理观念表现为该地区居民的市场要求。吉普赛人的谋生始终是面向市场的，市场的动态直接影响着他们的行业构成。我们可以观察到，他们参与的行当常常是市场急需的，他们弥补的行当常常是市场缺乏的。在以畜牧业为经济主体的地区，吉普赛人往往运用传统草药知识，从事兽医工作。吉普赛兽医骑马往来于牧场之间，随叫随到，医术高明。而在种植业为主的地区，吉普赛铁匠则沿途替农夫们打制和修理铁农具。这些行业在农业机械化时代尚未到来之前都是不可或缺的。由于吉普赛人的生活始终处于流动之中，因此，居住地一旦改变，市场也就发生变化，职业必然相应变更。长期以来，部分墨西哥的吉普赛人用精湛的制铜技艺在当地久负盛名，“铜匠”甚至成了吉普赛人的代名词。然而，当这群吉普赛人的大篷车队抵达美利坚之后，他们惊讶地发现，自己引以为豪的制铜手工业在这里已被早早淘汰，市场前景极其黯淡，而衣食无忧的美国

社会，不少人患有心理疾病，对吉普赛的迷信相术相当信奉，因此，他们就在商业城市的闹市街口赁屋开铺，美其名曰“心理分析咨询中心”，实乃算命把戏，倒也生意兴隆。这群吉普赛铜匠也因此得以站稳脚跟，喘气回神，再显身手。

吉普赛人所从事的职业一般都具有强烈的时间概念。一些西欧国家的吉普赛人犹如候鸟一般，有规律地随季节迁徙于几条固定的线路。农闲季节，吉普赛人便在乡间卖艺，或去城市打工；农忙时节，各地的吉普赛人会不约而同地赶到邻近的农场。因此，一些吉普赛人的迁移已不再是盲目性的，而是根据劳动力市场的需要来决定的。

我们今天所津津乐道的吉普赛职业大多在中世纪就已经存在了，随着时代的变迁，这些职业本身也发生着重大变化。贩马在两次世界大战之间已不再是过去的“摇钱树”，而二战之后，这一职业在工业化程度较高的国家急剧萎缩，取而代之的是旧汽车交易。英国学者菲茨杰拉德认识一个倒卖旧汽车的吉普赛人，他发现，这个年轻人精于汽车检修，就像他父亲当年精于治疗病马；他买卖汽车如此成功，就像他父亲当年在贩马行业中不可一世。

传统的吉普赛人比较易于在以农业为主的发展中国家里谋生，然而，工业革命以后，西欧各国经济结构迅速嬗变，社会化大生产取代手工业，一方面，大量吉普赛人迁往经济相对落后的东欧国家，东欧也因此而成为如今最大的吉普赛人聚居地，另一方面，留在西欧的吉普赛人开始逐步调整传统职业，适应市场结构和产业结构的变化。在英、法、德等发达国家，吉普赛人大多在技术要求较低的劳动密集型企业里谋职，如纺织厂、卷烟厂等。西班牙格拉纳达穴居的吉普赛人利用自身的音乐舞蹈特长，大力发展旅游业，成为声名远扬旅游胜地，西班牙政府出版的旅游地图都特别标出这一充满浪漫情调的绝妙去处。在东欧诸国，吉普赛人的谋生手段大有改观。匈牙利诺格拉德美尔地区的三分之一居民是吉普赛人，他们开办了一个可容纳 240 名工人的合作铸造厂，该厂 3 个吉普赛人厂长都当选为州政府官员，在巴拉尼亚南部矿区，1500 名吉普赛人正从事矿工等职业，其中 40 多人参加了区政府的工作。在吉普赛人的故乡印度，大篷车的好把式已经成为三轮出租车的司机，零敲碎打的泥瓦匠已经成为高楼大厦的建筑工人。

无论何时何地，吉普赛人总能找到自己的最佳位置，总能找到属于自己的空间。虽然他们的生活注定是漂泊不定、动荡不安的，然而，不正是这种流动的变化才使他们的人生显出别样的精采？

市场：一只看不见的巨手

吉普赛人谋求生计的智慧归结起来无非一条，适应环境，适应市场，适应顾客。在现代工业文明的高歌猛进之中，吉普赛人的世袭经济领地正在逐渐缩小。这是吉普赛人无可奈何的悲哀。然而，抗拒这种历史的潮流无异于自我的扼杀，因此，明智的吉普赛人顺应时代趋势，在现代社会的夹缝里寻找重新发展的立足点。编篮业的几度兴衰恰是例证。

吉普赛人扎根欧洲的数百年，正值欧洲人走出中世纪的阴霾，迎来新世纪曙光的伟大时代。传统的小农经济遭受商品化浪潮的致命打击，市场化的洪流击溃了封闭自足的地理界定，工业化这一历史性革命性的命题一瞬间触动了社会深层每一根纤细的神经，牧歌萦绕的美丽乡村在城市化的喧嚣中正

完成着一次深刻的蜕变。

人类从来没有像此刻这样自信地憧憬着未来的壮丽图景，从来没有像此刻这样伤感地怀恋着已逝的悠悠岁月。工业革命改变了社会经济秩序，也改变了人们自身。数百年来衣钵相传的古老手工业伴随着大工业的蓬勃发展而日渐萎缩。吉普赛人的生活方式和生产方式正经受着巨大的威胁和挑战。研究吉普赛文化的英国学者菲茨杰拉德谈到这里，忧患之心跃然纸上：“大生产听起来好似乡村手工业的丧钟，而内燃机的出现则最终把棺材给钉死了。”传统手工业是依靠师徒关系或家庭的血缘纽带来传递维系的，而机器化大生产却把劳动力从繁重琐碎的手工劳动中解放出来，大量劳动力从农村流向城市，传统的师徒关系瓦解了，同时，大规模的生产方式迅速降低了产品的价格，严重冲击着农村的手工业品市场，于是，手工劳动终于让出了产业的主导地位。在英国，编篮业、蜂箱制造业和白铁打制这三项传统的吉普赛手工业的销声匿迹是明显的。沿途叱喝的白铁打制业可以说是吉普赛人的专利了，但是当沃尔华兹等地已经能大批生产廉价的铁壶时，旧壶修理就无利可图了。蜂箱制造业也是如此，菲茨杰拉德曾回忆，在小说家查利·金斯利的时代，还有一些从事这一行当的吉普赛人，如李氏家族、史密斯家族、格列高里家族等，流浪在靠近埃佛斯利的哈桥洼地，直到本世纪20年代，莱威·卡雷一家仍然以出卖着手制的养蜂箱为生，但是到了50年代，他基本认定这些吉普赛匠人在英国已不复存在。

编篮业虽然并未绝迹，但状况也今非昔比。塑料等新型材料的推广使用，一举挤垮了吉普赛柳条筐所占据的市场优势。编篮业与打铁业不同，并非吉普赛人的发明，而是西欧农村的特产。吉普赛人的编篮技艺是从西欧乡村手工业者那里学来的，随着时光的流逝，这一技艺在西欧逐渐失传，而在吉普赛人中间却代代相传下来，最终反客为主，成为吉普赛人的专长。这里有个例证足以说明问题，吉普赛编篮匠称呼编篮用的灯芯草为“junkers”，这显然不是一个罗姆语词汇，而是拉丁词汇“juncus”的变形，这一词汇原先是广泛流传于英国汉普郡和格洛斯特郡乡间的农夫之中的。

在社会经济生活的竞争中，适应环境、适应市场的参与者才能生存下去。吉普赛人的谋生手段灵活多变，他们善于学习外族的技能和知识，为我所用，不断汲取他人的经验，调整自我，始终把自己置于一种变革和超越的生存态势之中。吉普赛人拥有开放的健康心态，他们从不畏惧外族的生产方式会改变自己的本色，相反，他们勇于发现和接受一切具有市场竞争力的全新生产方式，当然，这种新型生产方式的吸纳也是有选择性的，总是适合于吉普赛人自身的客观条件的。一些西方学者考证，除了铁匠、乐师等个别职业外，上百种吉普赛“传统”职业其实都是源于欧洲各民族生存智慧的结晶，而它们在吉普赛世界的确立，也正体现了这个流浪民族的勇气和智慧。

编篮业是一项极其专业化的工作，它不仅需要篮筐的编织技术，而且最好拥有若干亩柳树苗圃，能固定地提供优质的原材料，因而这又牵涉到种植、砍伐、分类、贮存等一系列专业技能。一些吉普赛人因此在一定区域里定居下来，他们拥有相当数量的柳树苗圃，部分部族成员在周边地区从事与流浪相关的职业。另一部分则在聚集地种植柳树，编织篮筐。

严格地讲，编篮业并不完全适合于吉普赛人的生活习性。因为吉普赛人是四处迁徙、游移不定的，而编篮匠则需要拥有固定的住所，常年培植柳树。但是，吉普赛人聪明地协调了这一矛盾。除了上述方式之外，大多数吉普赛

编织业者仍然流浪各地，只是沿途从当地居民那里购买柳枝，或砍伐野生柳树，现编现卖。这样一方面免去了租地的烦琐和时间的限制，另一方面也不局限于一地的市场，而是在流动中迅速打开了整个市场。编篮业在吉普赛人这里变成了一种加工业，同时由于市场的地域变动，刺激了生产本身，这也就是在工业革命前编篮业在西欧乡间日渐萎缩，而在吉普赛人中间蓬勃兴盛的奥秘。

就加工业而言，编篮的技能要求也是相当复杂的，首要的前提条件是工匠必须对各种编织材料了如指掌。用途不同的篮筐需要使用质地不同的柳枝和灯芯草。据说，正宗的吉普赛编篮匠能分辨 35 种不同的柳枝，并且能编出各种用途的篮筐，如水果筐、育婴摇篮、煤筐、旅行筐以及捕捉龙虾、鳗鱼和鸟类的诱饵篮等。所有这些技能都不是一朝一夕能够掌握的，而是需要工匠们从学徒时期就开始摸索并且体验一生的。毫无疑问，当传统师徒关系被资本主义生产关系所取代，这种民间的技术也就逐渐退出了历史的舞台。吉普赛人成为工业文明时代维系古老文化的末代传人。

编篮业的失传当然也是市场需求萎缩的结果。今天，大规模复制和倾销的消费品已经充斥了我们全部的生活空间，不少传统手工制品已放弃原有的实用价值，而成为一种工艺品。吉普赛人主动适应这种市场的变化，在西欧的一些旅游胜地，吉普赛匠人编制的装饰篮筐精致而古朴，备受青睐。尽管黄金时代一去不复返，但是，一部分吉普赛人仍然以此顽强地生存下去。

也许这些弥漫着旧日温馨的民间技艺终究是要消亡的，但是吉普赛人不会消亡，因为他们是永恒变动的，在每一种位置上，始终能够找到生存的依据和转机。

欧洲大陆的老铁匠

吉普赛人从事各种手工业，其中最擅长的是打铁。这是一项极其繁重艰苦的工作，外族人一般不太愿意介入，勤劳的吉普赛人却将它承揽下来。同样，这是一项需要高超技能的工作，智慧的吉普赛人为此倾注了一代又一代人的心血和才华。

打铁是吉普赛人最普通的职业。在欧洲人的记忆中，早期的吉普赛人是以铁匠的身分出现的，因此，铁匠和吉普赛人常常被视为同一类人。这就无怪乎在希腊语和阿尔巴尼亚语中，“吉普赛人”和“铁匠”是同一个词。另外，罗姆群中卡尔德拉萨人，当年曾是白铁匠，因擅长制锅而得名，卡尔德拉萨 Kalderasa 一词来自于罗马尼亚语 Kaldéra，意思是大锅，也来自于意大利语 Calderai，意思是制锅匠。在这里，打铁职业的称呼与部落名称互通用。

吉普赛人选择打铁这一行当，作为谋生的主要手段，据说还有一段古老的传说，那是在上帝一手缔造人类社会后不久，圣彼得四处奔波，召集全球各族百姓派代表去上帝面前申请工作，当他找到吉普赛人时，这位老罗姆正躺在草堆上晒太阳，无论圣彼得怎样苦口婆心地劝说，吉普赛人始终无动于衷，只顾睡大觉，一心只想着妻子偷玉米回来，可以饱餐一顿，结果一觉醒来，饿得眼冒金星，而妻子却无功而返。他这才想到上帝，然而上帝却说体面的工作都已经分派完毕，唯一剩下的就是偷窃。饥不择食的吉普赛人一口应承下来，但心里直犯嘀咕。圣彼得看破吉普赛人的心思，于是就说：“听

着，吉普赛人，如果你想当个正派人，就别再这么偷懒，等着天上掉下馅饼来；也别再往那些勤劳的加德扎的院子里扔脏东西了。你要能做到这一点，就有事情给你做——这种职业加德扎们都不想干，因为它太苦。吉普赛人，你想象得出这是个什么行业吗——打铁。如果你想要像所有的人那样找到活儿干，就干这个吧。神圣而万能的上帝没有跟你提到这个，是因为他知道你血管里的血很肮脏。我想跟你说的就是这些。”

传说终究是虚无缥缈的，吉普赛人对铁匠这一职业的选择其实是市场分析和把握的结果。在传统农业社会，铁匠提供农业生产工具，是一个必不可少的环节。虽然城市也有补锅等市场需求，但铁匠的主要市场是在农村。农村市场相当分散，如果铁匠固定设点于集镇，那么对远途的农民多少有些不便，这就需要铁匠具有一定的流动性，这恰巧与吉普赛人流浪的生活特点相吻合，加之外族人一般不愿涉足打铁工作，因而吉普赛人理所当然地成为欧洲铁匠的骨干力量。

吉普赛铁匠经验丰富，技艺精湛，历来深受欧洲农民的青睐，他们的打铁绝技可以一直上溯到他们的祖先——古印度的多姆人。在历史上，多姆人曾以冶炼和制造金属器皿而闻名。古印度虽说不是铁器制造的发祥地，但早在公元1世纪，冶炼、制铁等方面已相当发达。古罗马的政治家普尼里认为，印度的铁质量最佳。相传建于公元4至5世纪的印度中部地区高17英尺的达尔铁塔，就是这种制铁智慧的结晶。同今天走江湖的吉普赛人一样，相当多的吉尔吉特多姆人也操持小炉匠的行当，他们带着简陋的工具，走乡串户，为当地农民们修理农具，焊盆补锅。与其他民族的铁匠不同，多姆人所使用的风箱不是木制的，而是两个用皮革制成的口袋。鼓风方法也非常奇特，不是用手拉，而是用脚踏，这样可以腾出双手干活。这种风箱在印度德干高原阿尔斯族中也使用过，而阿尔斯族在印度兴都王朝兴起之前曾经受过多姆族的统治。后来欧洲的吉普赛人也使用这种独特的鼓风器具，足见他们之间的亲缘关系。

吉普赛人不仅在农村从事打制修理农具的工作，而且在城市接受订货。在工业革命尚未形成燎原之势的欧洲，其他行业的城市手工业者一般都找吉普赛人打制铁钉等小铁器。除了打铁之外，吉普赛人还从事铜器制造。他们在金属加工业方面具有非凡的才能和造诣。随着工业生产的日益规模化，吉普赛人的铁匠行当受到了致命的冲击，一些吉普赛铁匠最终走进了机械化的车间，成为现代制铁工人。虽然他们的行当正在日渐消失，但是他们的智慧将是永恒的。

不用鱼钩的吉普赛“钓”术

吉普赛人的传统捕鱼技术名闻遐迩。许多欧洲的吉普赛学者在考察报告中都曾记载了一些以捕鱼为生并因此而美名远扬的吉普赛渔夫。吉普赛人的祖先来自广袤的印度高原，又艰难地穿越了干涸的中东地区，毫无疑问，捕鱼业在这段漫长的行程中还没有萌发起来，欧洲海岸线绵长，水网密布，鱼类资源丰富，这为捕鱼业的发展提供了天然的有利条件。进入欧洲大陆以后，谋生成为吉普赛人的焦点问题，自然环境和市场需求的改变迫使他们重新抉

吉普赛语对“外族人”的称呼。

择生活的出路，捕鱼业对于漂泊漫游的吉普赛人来说，确实是一种理想的选择。在某种意义上，吉普赛人的流浪本身也是逐水而居的，水是生命的第一需要，吉普赛人确定栖居地的首要标准便是临近水源，也就是临近能够提供清洁淡水的江河湖泊，这事实上也为捕鱼业的发展创造了契机。可以说，捕鱼业的兴盛充分体现了吉普赛人适应环境和利用环境的能力。

吉普赛渔夫自有其独到的绝招。常规的撒网捕鱼固然也屡见不鲜，但其技巧与外族渔民大同小异，难以体现吉普赛人的特殊智慧。善捕鱼者在吉普赛人中间的比例非常之高，原因在于吉普赛人的捕鱼往往是即兴式的，除了技巧，无需任何辅助工具，甚至抛弃了捕鱼业的根本——渔网和鱼钩。优雅的垂钓方式也同样遭到排斥，因为它的慢节奏不符合吉普赛人的爽快的性情。

那么，吉普赛人又是怎样捕鱼的呢？

他们的这套绝活只需要两样东西：灵敏的感觉和一双手。正宗嫡传的吉普赛捕鱼秘诀是“全天候”的，它分白天和夜晚两套工作法则。让我们先看看吉普赛人在月夜下是如何骗鱼儿上“钩”的。入夜，万籁俱寂，凉风习习，朦胧的月色笼着平静的水面，鱼群都蛰伏在水底的黑暗之中，此刻只要有一束明亮的光线刺穿水面，静默的鱼儿就会兴奋起来，摇头摆尾地循光而来。这时，胸有成竹的吉普赛人来了，他先察看一下水面和地形，敏锐的直觉就会准确地告诉他，哪片水域下面极可能潜伏着鱼群。接着，他点燃一支小小的火把，或者打亮一支手电筒，选择最佳方位，摆开架势。只见他左手握着火把，紧挨着水面，让光线能直射水底，两眼目不转睛地注视着光环，右手则随时准备出击。不一会儿，我们可以看见一条刚睡醒的鱼儿懵懵懂懂地游了上来，而且好像对光源特别好奇似的，居然探头探脑地露出水面，然后一下子甩尾蹦向光源，说时迟，那时快，吉普赛人的右手像铁勺一样准确无误地兜住离了水面的鱼儿，随即一把攥回岸上，鱼儿也许还沉醉在光怪陆离的梦幻中，却哪知末日来临。一尾得手以后，吉普赛人继续“故伎重演”，一旦失手，他就不得不易地再战，漏网之鱼会回去通风报信，此地的鱼群便立刻逃之夭夭。如此这般，一宿劳碌，数十尾的收获当不在话下。

白天的徒手捕鱼则更加扣人心弦。这是一种完全公开的“诱骗”。以捕捉鳟鱼为例，捕捉地点一般首先选择在溪流的下游尽头处，因为在下游即使失手惊动了鱼儿，让它死里逃生，也不会影响栖息上游的伙伴，这样还可以去上游捕捉，不至于无功而返，起先还是寻找合适的水域，吉普赛人会断定哪块礁石之下藏着肥嫩的鳟鱼，一般总是八九不离十。这时，最为关键和紧张的一幕到了，吉普赛人蹲下身子，把手小心翼翼地探入礁石底下，凝神屏息，以一种极其温柔的方式轻轻触摸鳟鱼的腹部。这第一次触碰是最危险的，初学者常常会因为没掌握好火候而把鱼吓跑了。一旦鳟鱼接受了这种轻柔的触碰，你就可以用手指大胆地抚摸它平滑的腹部，但手势仍必须温柔有加。鳟鱼仿佛很陶醉于这种无限快感的“爱抚”，不多久便迷迷糊糊地丧失了警惕。一般来说，只要你此刻不再笨手笨脚，成功就在眼前了。在最后的关口，吉普赛人又显示了柔中有刚的成熟技艺，他的拇指和食指沿着鱼腹，正在缓缓地向前移动，直至指尖能感觉到鳟鱼一张一合的腮部，霎那间，他猛地将手指插进张开的鱼腮之中，同时铁爪般地卡紧鱼身，把尚在挣扎的鱼儿提出水面。这变戏法似的捕鱼技巧令人瞠目结舌，尤其是常常能逮住特大鳟鱼，更使局外人迷惑不解，以至怀疑吉普赛人具有神秘的灵性感召。

确实，吉普赛人徒手捕鱼正是依靠着一种与动物相“通”的素质，但这并不神秘，这是经历无数实践后积累而成的智慧结晶。吉普赛人大多生活困顿，不可能置备渔船、尼龙渔网等昂贵设备，不可能像外族渔民那样凭借工具的优势来取胜，唯一值得自豪的是其独一无二的技巧和智慧。吉普赛人的谋生建立在对自身充分开掘的基础之上，这本身也证明了一种生活的智慧。

高智商打猎

吉普赛人绝人绝活，打猎技巧独一无二。这种“绝”首先在于吉普赛猎手不用猎枪，徒手打猎是最干净利落的拿手好戏，而且更为关键的是，吉普赛猎手不仅仅是用眼和手去打猎，更主要的是用脑，用心去追寻和网罗猎物。打猎，在吉普赛人的谋生方式中，是一件地地道道的智力型细活，这是在任何一个以体力取胜的游牧民族中无从看到的。

说起打猎，人们通常会自然地联想起猎枪。工具的先进使这场猎手与猎物较量的优势砝码一下子加到了人的身上，甚至有时候这种较量就直接简化为枪与猎物的较量，人的智慧成份在一定程度上被削弱了。

吉普赛人打猎不用枪，猎物存在着最大限度的反抗与逃逸的可能，而人的成功就在于把这种可能缩小到最低程度，甚至为零，达到束手就擒的地步。同流浪的爱尔兰匠人一样，吉普赛人的捕猎工具无外乎这样几项：一只弹弓、一根短柄的长鞭、几张网、一对训练有素的猎狗还有他们自己的双手。

吉普赛人不喜欢设置陷阱之类的常规捕猎方法，因为这种守株待兔的方式耗时费力，而且猎手始终处于被动地位。他们喜欢快捷有效的主动出击，这种捕猎方式需要具备极其丰富的动物生活常识，吉普赛猎手似乎天生拥有一种奇异的“第六感官”，他们能知道猎物正在想些什么。一般情况下，猎手与猎物处于一种对立的关系，猎手的目的是千方百计将猎物置于死地，而吉普赛猎手显然不同，他们生来爱好动物，熟悉动物，怀着一种执著而细腻的感情观察飞禽走兽的生活习性。在他们的眼里，想要捕猎动物首先是要与动物交朋友。因此，他们把捕猎看成一种游戏，一种智力和技巧的游戏，反对血腥的屠戮。也正是因为拥有这样一种微妙的心理状态，也就产生了一种仿佛能与动物相沟通的特异感觉，他们的捕猎很大程度上是“跟着感觉走”。

吉普赛猎手能站立树下，挥舞长鞭，以闪电般的速度悄悄击落栖居枝头的雉鸡，却不惊动并列枝头的另一只雉鸡，然后再如法炮制将这只“木鸡”也尽收罗网，这不仅需要掌握运鞭的高难技巧，而且还必须熟悉雉鸡的生态习性。同样，吉普赛猎手还能在光天化日之下轻而易举地徒手捕捉欢蹦乱跳的野兔，因为他们了解野兔的奔跑规律。这些听来好似天方夜谭，但却是许多深入吉普赛部落的探险家亲眼目睹的事实。在其他工具的运用方面，吉普赛人力求简便而高效，捕鸟自然是用弹弓，猎兔则是两条狗加一张网。

吉普赛人训练猎犬的功夫是独一无二的。猎犬在吉普赛部落中作用广泛，不仅是捕猎的好帮手，而且还是部落安全的“保镖”，吉普赛人集体迁徙时，前前后后总有众多猎犬在奔跑警戒。吉普赛猎手训练猎犬也同样是建立在一种爱心基础上的，努力达成人与这种性灵敏慧的动物之间的默契，让猎犬成为猎手友善的伙伴，吉普赛人选择的猎犬基本上都是纯种的灵猫，这种狗体形修长，四条腿长而有力，奔跑迅速，眼光锐利，反应敏捷，欧洲许多国家都把这种狗用于赛狗或驯狗表演。优秀的吉普赛猎犬能了解主人的简

单话语和手势，招之即来，挥之即去，甚至在打猎的紧张过程中，主人只要一声唿哨，无需赘言，猎犬便能迅速执行主人的指令，从不懈怠，也从不误解。为了生存，吉普赛人常常偷猎，这时猎犬能准确地识别警察和看林人，一旦危险来临，它们会悄无声息地隐入丛林深处。猎犬能记住多条回家的迂回路线，它们从不循规蹈矩地跟在主人身后溜达，而是喜欢沿着互不相同的路径回家，随时随地搜寻猎物的踪迹。吉普赛猎犬的各方面素质绝不亚于赛狗场的冠军犬。

捕捉野兔是吉普赛人的拿手好戏。第一步程序是寻找野兔可能出没的地点，一般来说，草木茂盛的旷野、丘陵地带都可能出现野兔，但吉普赛人能凭感觉，比较精确地推算出一块面积不大的区域，这无疑减少了搜寻的盲目性。然后，他们会根据野兔的生活规律，迅速地找到兔窝的进出口。野兔虽机敏，但毕竟头脑简单，遇到危险，不会随意找个洞躲藏，而只是拼命往家赶。野兔的进出口通常有两个，位于土丘之下草茵覆盖的角落，极其隐蔽。猎手找到进出口后，就用一张网迎候在其中一个洞口，这时，两只猎犬也各就各位，其一虎视眈眈地守候于另一洞口，其二站在洞口前的野地里待命。猎手吹出低低的一声口哨，野地里的猎犬便狂吠起来，一头扎进草丛里，驱赶野兔。猎手的感觉一般不会有太大偏差，选中的这个地域准保有野兔潜伏。于是，猎犬左奔右突，惊恐万状的野兔便跳将起来，朝土丘下的巢穴狂奔，可跑至家门一瞧，另一只猎犬已凶神恶煞地把守在那里，只得掉头再寻第二个入口，背后追兵又紧追而来，野兔见前方洞口没有看守，便一股脑儿钻进去，谁知却是投进了严严实实的网窝。此时静候一旁的吉普赛猎手果断地抽出木棒，未等野兔尖叫出声，就一棒将它击昏在地。这一方面是唯恐就擒的野兔再脱身而去，另一方面也是为了避免过于兴奋的猎犬猛扑过来，撕咬猎物，以至将网扯烂，这样的围猎过程一般持续数十分钟便可大功告成，收兵之后，猎手又将继续开辟新的猎场。

打猎是吉普赛人的短期性谋生手段。当经济拮据时，部分吉普赛人便以打猎来填饱肚子，野兔、雉鸡、刺猬等野生小动物都是他们偏爱的佳肴，而当野味在城镇出现市场需求时，他们就出卖猎物获利。吉普赛人并不把打猎当作一种体育运动，而只是智谋在谋生方法中的运用。

吉普赛拳王

今天的世界拳坛已成为美洲黑人选手的天下，而你可曾料想，100多年前，吉普赛人也曾雄霸拳坛，不可一世。昔日的雄风展示着吉普赛人超群的体能素质和智慧光华。智勇双全，这是对于这个流浪民族的恰当比喻。

拳击，也许是现代体育竞技中最为惊人动魄、最具有“血腥味”的项目了。田径和球类比赛所谓的“击败对手”已是抽象性的，已经涂抹上人类游戏自我的色彩。唯有拳击才是“动真格”的，双方拳击手在方寸之域中相互搏杀，力量、机智、毅力等抽象的概念必须通过雨点般的拳头才能淋漓尽致地表现出来，击垮对方就是将敌手击倒在地，不得翻身。

人类是在与大自然的艰苦厮杀中走向成熟的，崇尚力量、崇拜强者已成为人类的天性。从古希腊的人体雕塑到现代社会的健美比赛，无不揭示着一个永恒的主题：力量是一种美。拳击比赛把这种对于力量的追求和对于阳刚之美的追求推向极限，它能唤醒那些沉积于人们生命底蕴的也许早已淡漠的

野性、原始的冲动和无与伦比的自信。

动物之间也存在着力量的角逐，但这是肉体的本能的拼杀。原始人类同样存在着殊死的搏斗，但这是野蛮的印证。人类从蛮荒中走出，成为万王之王、万灵之灵的“智人”，拳击这一力量崇拜的外化，也就拥有了智慧的灶力。

吉普赛人精于拳术，这在一个世纪前的欧洲是众所周知的。当时的拳击赛还没有使用拳击手套，真可谓“赤手空拳”的肉搏战了，其激烈和危险程度可想而知，仅就英国拳坛而言，吉普赛人就是一支不容抵挡的强劲力量。根据赛志记载，不少全英拳击大赛的冠军席位曾被吉普赛人独揽，比如，1844年夺得最轻量级冠军的吉普赛人汤姆·史密斯、1790年夺得中量级冠军的汀曼·呼珀（他的吉普赛真实姓名是威廉·古珀）、19世纪初夺得中量级冠军的波什·普律斯、1857年夺得重量级冠军的汤姆·赛厄斯（正是他与希南展开了著名的大决战）、还有乔伊·高斯和曾夺得世界冠军的拳坛宿将杰姆·梅斯等等。随着拳击手套的广泛使用，拳击比赛日益规范化，一些吉普赛好手因种族歧视而被排斥在赛场之外，因而冠军榜上的吉普赛名字也悄悄失踪了。但是，仍然有一些勇敢的吉普赛挑战者创造了辉煌的战绩，比如，曾勇夺世界冠军的迪格·斯坦雷和摘取全英冠军的丹尼尔斯，另外还有部分吉普赛血统的乔伊·波克、派德拉·帕马、乔伊·贝基特、杰姆·道里斯考等人。道里斯考曾一度被人误以为是威尔士人，但事实上，他的母亲是吉普赛人泰勒，他自小跟随一个名叫鲍斯威尔的吉普赛摊贩浪迹于威尔士地区，并在那里学会了拳击。

吉普赛人参与职业拳击运动的部分原因是为了金钱。拳击比赛历来是一项报酬丰厚的竞技运动。今天，高水准的职业拳击赛出场费高达百万美金，当然，与此相比，100年前的酬主数是微乎其微的，然而，对于普通职业收入而言，拳击赛报酬毕竟是充满诱惑力的，这是一个富于冒险和刺激的谋生手段。吉普赛人的经济来源难以稳定，朝不保夕，而拳击赛一朝风险也许就能换来半世丰衣足食，何不一试身手呢？当然，拳击赛终究还是一种生命的赤裸裸对抗，吉普赛人也为此付出了代价。

吉普赛人的拳击风格是力量型与技巧型的结合。吉普赛拳手体格健壮，身材匀称，协调性好，反应敏捷，攻击速度和力度都是一流的。他们在各种重量级别上都有优良表现，可见吉普赛选手的整体发展是均衡的。另一方面，吉普赛拳手善于用脑子参加比赛，而不单纯凭借力量，吉普赛拳手创造的经典攻击模式：头部微垂、胸膛内收、两肘紧靠两肋、双拳攻防错落有致，在当时的拳坛曾广为流行，深刻影响着世界拳击技术的发展。100年前的欧洲拳坛，比赛规则尚不健全，不少争霸赛无异于野蛮的格斗，流血事件时有发生，而吉普赛人的成功恰在于把非理性的角斗转化为智慧的较量，以智取胜。

拳击场上的凯歌证明吉普赛人与懦弱无缘，是一群直面生存险难的无畏勇士。但是，这绝不意味着吉普赛人是一群好斗的暴徒。人的外貌有时是具有欺骗性的，吉普赛人强悍的外表之下却跳动着一颗平和善良的心，事实也提供旁证，吉普赛人进入世界各地并没有像一些蛮族入侵一样采用军事征服的方式，而是以一种和平渗透的方式来达到的。在英国的吉普赛人曾与流浪的爱尔兰匠人发生过一次冲突，当时，凶悍的爱尔兰匠人集团第一次进入威尔士地区，极其粗暴地对待聚集在那里多年的吉普赛部落，眼看一场恶斗就要降临，但最终还是吉普赛人委曲求全，悄悄地迁往他方。吉普赛人并非没

有力量和勇气战胜蛮不讲理的入侵者，而是因大规模的流血方式不符合他们的生活态度。

拳击也仅仅是吉普赛人的娱乐方式和谋生方式，而绝非生活方式本身。许多年过去了，世界拳坛已不见吉普赛人矫健的身影，然而，昨日的辉煌依然铭刻在这群流浪者的记忆深处，像一尊尊珍贵的奖杯，给怀旧的人们带去一份骄傲，一份自信。

垄断欧洲：衣夹工匠的智慧

吉普赛人的传统手艺大多是生产简易生活消费品的，由于材料和技术的更新，这部分市场的面貌急剧变化，以致吉普赛工匠的领地锐减。但是，有一种手艺几百年来仍然在部分国家保持着良好的发展态势，这就是一般人从不注意的衣夹制造业。在英格兰南部等地区，这一市场基本为吉普赛人所垄断，这一切不得不归功于他们楔而不舍的精神。

数十年来，吉普赛人制作衣夹的技艺依然遵循传统。沃尔特·雷蒙(Walter Raymond)在《英国乡村生活》一书中记述了1905年他在索美塞得郡访问一家以制衣夹为生的吉普赛家庭的经过。他所描述的制作方法在今天并无二致。当雷蒙走进吉普赛营地时，夜幕已经悄悄降临，他发现这其实只是一个简陋的宿营地，没有大篷车，只有双轮板车和两个小帐篷静卧在空地上，一位中年吉普赛男子端坐在熊熊燃烧的篝火旁，宛如一尊静默的雕像，他的身后是一大堆形状各异空铁罐。雷蒙紧挨着吉普赛男子坐下，只见他用火钳夹起一只空铁罐，伸到火焰中烘烤，不一会儿，罐头外壳的商标纸燃烧起来，亮晶晶的焊锡也迅速融化滴落下来，如此加热片刻之后，他就把灼热的白铁皮放在地上冷却，接着用锤子将卷曲的铁皮展平，用细砂磨去上面的斑斑污迹。

“我猜想你是挨家挨户上门索要这些空罐头的。”雷蒙好奇地询问吉普赛男子。

“不，大多数是从商店里搞来的。我们也把衣夹卖给这些城镇的商铺，农村市场几乎没有这种需求，农民们把衣服晾在篱笆墙上，用不着这些费事的玩意儿，但在城里就不一样了，人们在围墙环绕的花园里晾衣服，就得拉绳子，使用衣夹。”

“这些衣夹你卖多大价钱？”

“卖给商铺1先令1箩，共12打。”

“一天能做出几箩呢？”

“干得好的话，一天3箩，”吉普赛人揉揉眼睛说，“可是那必须天不亮就起床。”

雷蒙结识的吉普赛男子是个不赖的衣夹匠。衣夹构造虽简单，但手工制作却需要高度的技巧。1小时4打的产量应当说是高效率的。一般而言，一个衣夹匠需要的工具并不多：一把钳子、一把锤子、一个木砧板、一把刀和一些钉子。砧板其实是个木桩，大多是用山毛榉等硬木制成的，直径约2英寸。吉普赛人把这个木桩插入泥地中，地面部分约1英尺高，恰好适合于人坐在地上工作。事实上，整个衣夹制作过程都是坐着进行的。制衣夹使用的

参见布赖恩·凡赛—菲茨杰拉德：《英国的吉普赛人》，第193—194页，英文版，1951年。

刀比较随便，但必须锋利，因为是用来刮削树皮和劈开柳枝的。一般外人很难掌握这一奇妙的刀法，原因在于我们多为右撇子，习惯于右手持刀，左手握柳枝，上下来回削皮，但吉普赛人恰恰相反，他们左手持刀，像削果皮一样，一圈圈地削去柳枝的树皮，再切成5英寸长的小段，一劈两半，放在阳光下晒干。铁钉是用于固定衣夹上的白铁皮圈的，一般一个衣夹安上一个铁钉即可。但也有一些吉普赛工匠根本不用钉子，他们只是用钳子把铁皮圈拧紧在衣夹上。

衣夹制造业是一种家庭手工业。丈夫在家从事生产，妻子在外跑销售，这种家庭搭档是极其常见的。但菲茨杰拉德还叙述过一个他所亲见的家庭衣夹生产流水线。每一个家庭成员都是这个高效运转的流水线上上的一个齿轮，各司其职，各尽其能。

这个大家庭包括吉普赛老工匠马基、妻子奥兰达、儿子丹尼尔、女儿艾丽斯、弟弟伊赛克和他的妻子米兰达、女儿德劳斯。老马基总是喜欢坐在流水线的首席，他干的活是削树皮，神态严肃，动作协调，俨然一副头儿的气派，一圈圈青色的树皮犹如优美的弧线从他的指间滑落。坐在他右边的是妻子奥兰达，这是位异常能干的吉普赛中年妇女，左手持刀，右手握锤子。她用左手从丈夫手中接过削皮的树枝，放在两腿之间的木桩上，然后，像切菜似地把树枝切成若干段，当然切法显然不同，只见她将刀刃搁在树枝上，右手提起锤子，在刀背上一拍，手起锤落，切面光滑，有趣的是，奥兰达切下的树枝几乎都是一般长短，令人叹为观止。菲茨杰拉德曾随意捡取了50个小树枝，发现其中39个分毫不差，都是5英寸，6个稍过5英寸，但仅限于5.25英寸之内，5个不到5英寸，但绝对超过4.75英寸，其精确程度可想而知，奥兰达的儿子丹尼尔紧挨着她右边坐着，手持一把钳子和一长条白铁片，他操作的是第三道工序：扎树枝。他把细长的铁条紧紧地缠绕在小树枝上，但他不用钉子固定铁条，而是用钳子拧紧，丹尼尔手脚麻利，尽管常常难以赶上母亲的节奏，但也不致于拖累整个流水线。再往右是艾丽斯，她是位文静的吉普赛女孩，她拾起铁皮缠紧的小柳枝，用刀在中间轻轻劈开一条缝。接着，米兰达和伊赛克合作进行最后的切割成型工作，他们刀法娴熟，分别切去多余部分，使柳枝内侧呈现出燕尾状，衣夹制作工序也就此完成了。他们9岁的小女儿德劳斯用细绳把衣夹成品一打打地捆扎起来，整整齐齐地排放在提篮里，准备上街兜售。这条流水线的总设计师老马基告诉菲茨杰拉德，除了年幼的德劳斯之外，其他人的位置都可以互换，他们都是多面手，可以胜任任何一项工序操作。奥兰达、米兰达和艾丽斯还负责推销，她们一方面挨家挨户上门销售，另一方面联系3家当地最大的商铺，定期大批量地收购他们的制成品，收购价在一打3便士左右。“好一个惨不忍睹的价钱！”马基每每总是眨巴着眼抱怨。但无论如何，这毕竟是一个固定恒久的市场需求，加上流水线操作大幅度提高了工作效率，产量是“单干户”所无法比拟的。所以薄利多销，马基一家的财富积累成倍增长。

吉普赛人的谋生空间正在无奈之中日渐缩小，衣夹制造业虽然今天仍有一定市场，但已经远离车水马龙的繁华都市，退居于宁静的田园。在一些国家的农村地区，每逢夏季，出售衣夹的吉普赛妇女便云集各地集市，因为制衣夹用的新鲜柳枝事先需要在阳光下晒干，于是夏季就成了传统吉普赛衣夹的高产季节，而当这些手挎藤篮的吉普赛妇女向人们走来的时候，又有谁知道这此起彼伏的叫卖声中隐含着多少对于昨日情怀的眷恋和对于未来生存的

希冀？

第五章 浪漫的智慧花蕊

忠贞：燃烧一生的圣火

忠贞是吉普赛人婚姻观念中的最重要的信条。没有任何力量能够阻挡两颗心的交融和撞击，吉普赛人的法律也从根本上保证和约束婚姻的稳定。这是家庭和部族稳定和睦的基础，也是吉普赛民族生存与发展的前提。

法国作家梅里美在小说《卡门》中这样描写吉普赛人：“奚太那 对丈夫的赤胆忠心是千真万确的。为了救丈夫的患难，她们能受尽辛苦，历尽艰难。他们对自己民族的称呼之一，罗梅，原义是夫妇，足以说明他们对婚姻关系的重视。”在吉普赛人看来，婚姻意味着情感的成熟，意味着家庭的责任。一旦有情人成为眷属，夫妻间相互承担着责任，双方平等互爱，一方对另一方要付出一生的挚爱和责任心，因为两人已经结成了生死不渝的整体。正像《巴黎圣母院》中甘果瓦和吉普赛女郎爱斯米拉达的问答：

“你知道什么是友谊吗？”他问道。

“知道的，”吉普赛女郎答道，“那是像兄妹样的，两个相触而不相连的灵魂，就像一只手里的两根手指头。”

“爱情呢？”甘果瓦问。

“呵，爱情么！”她说，声音颤抖着，眼睛闪着光。

“那是两人合而为一。那是一个男人和一个女人合成一个天使。那就是天堂。”

天堂是充满爱和幸福的，但是，不承担责任的婚姻是没有享受幸福的权利的。男女双方的责任感是美满姻缘的基础，而和谐的婚姻也是对孩子的负责。在吉普赛人看来，外族社会常常以婚姻为儿戏，这是很危险的，“从一而终”的婚姻是完美的人生，也是孩子生活幸福的保障。

在吉普赛民族的成长历程中，一夫一妻制始终占主导地位。虽然在某些地区曾出现过一夫多妻的现象，例如在英国的吉普赛人中间曾经存在这样的习俗，丈夫对妻子的妹妹同样拥有“性权利”，但是，这些陋习随着民族的自我发展完善，逐渐被抛弃了。互敬互爱的一夫一妻制一直受到广泛颂扬。

在吉普赛人的世界，婚后通奸无疑是滔天大罪，死有余辜，因为破坏婚姻，就是自我瓦解这个弱小民族的生命机体。在塞万提斯的笔下，安德烈斯与吉普赛女郎新婚，一位雄辩的吉普赛老人讲了这样一番话：“我们之间，虽然很多都是近亲通婚，但是没有一个是私通的。如果自己的子女与人私通，或者情妇与人乱搞，我们不到法庭去告状。我们自己就是法官，也是自己妻子和情妇的刽子手。我们可以轻而易举地杀掉她们，并将她们埋葬在荒山野地里，就像埋葬害人的野兽一样。没有亲人会为她们报仇，就是亲生父母也不会替她们求情。”婚后通奸必然会遭到严惩，丈夫、甚至丈夫的兄弟都有权处罚失去贞操的妇女。经长老会审判，如果确认犯有通奸罪，则会处以割鼻子、削耳朵、切脸颊、砍断手脚等酷刑，这也是古代印度处置淫妇的刑罚。有时，长老会召集全部落集会，把犯人赤裸地绑在树上或大篷车的车轮上，

西班牙人对吉普赛女性的称呼。

即 Rom，罗姆。

大家轮流用皮鞭无情鞭笞，一直打得皮开肉绽，晕死过去，还要剃光头发，露天捆绑示众一天一夜，然后逐出族外，永不宽恕，其他部落也绝不会收留。如此刑罚是极其残忍的，而且，一旦发现通奸行为，男子是不受追究的，这本身就是父系社会的不平等现象，但是，吉普赛人正是借助这种令人心悸的暴力来强化民族的道德自律的。越轨行为的减少标志着民族机体的健康与稳定。

吉普赛人倡导“从一而终”，并非盲目和刻板的。那些以牺牲自己感情和幸福为代价的“从一而终”是不提倡的。因此，离婚现象在吉普赛人中间也并非罕见。男女双方中任何一方觉得婚姻不满意，都可以向长老会提出离婚申请。长老会经过多方面调查，如果认为责任在于丈夫，那么，妻子可以不用退回聘金，心安理得地回娘家，全家仍然感到体面；如果错误在于妻子，那么，她必须退回大部分聘金，其余一小部分作为结婚的补偿，但娘家会因此感到羞辱。离婚过程中的各类纠纷一律由长老会裁决。吉普赛人向往和谐婚姻。但是，不和谐婚姻在现实生活中总无可避免，这些同床异梦的夫妻是社会的不安定因素，对民族的健康机体存在着潜在的破坏。合法离婚是这些社会不和谐因素的疏通渠道，借助这一公开途径，强烈的感情矛盾冰释水解，社会在自我调整和重新组建的过程中整合成一个强有力的集群。

生命中最美丽的情怀是两颗心永恒的挚爱。当浪漫的婚礼展开人生旅程的又一片风景，从今以后，所有幸福的瞬间是要用一生的热爱和激情去倾注描绘的。生活是一种燃烧的信念，爱融化着两颗相依相偎的心灵，当忠贞成为一个社会的信仰，所有的灵魂都是充实的，所有的生命都是健康而活力奔涌的。

“麦里姆”：捍卫生命的净土

吉普赛人的医学智慧在西方民间是久负盛名的。许多人也许有一种固执的偏见，风里来雨里去的吉普赛人必然是与“肮脏”相联系的。但事实完全相反，吉普赛人的卫生观念常常令外来者由衷赞叹。追求清洁，追求纯净，是吉普赛人的生活方式，也是一种人生智慧。

在吉普赛人终年流浪的大篷车里，永远备着三桶神秘的清水。一位闯入吉普赛漂泊行列的法国探险家对一向讲求精练的吉普赛人竟让三大桶水占据如此大的生活空间诧异不已，在数月的朝夕相处中，他又奇怪地发现，这三桶水的用途截然区分，其一为濯洗食物之用，其二为洗脸之用，其三为洗脚之用，而且三个盛水的勺子也绝对不能混用，一旦有人不小心搞错，就会受到严厉的惩罚。吉普赛人珍惜这三桶清水，因为这是他们流浪生活的基本保障，然而他们更珍视这苛刻的戒律，因为这是他们对生命健康和纯净的无限崇尚。

在世界各地吉普赛人的日常习俗里，有两个概念是至关重要的——纯净与不洁。这两个概念是他们平日生活所关心的焦点问题，也是他们生活哲学与艺术的核心内容。吉普赛人云游世界，气候、水土等生存条件始终处于变动之中。在颠沛流离的漫漫旅途中，他们首先遭遇的最大威胁便是形形色色的疾病。病魔裹挟着死亡的阴影，无情地袭击着这一群群奔波于旷野和峡谷之间的人们。除了血腥的种族屠戮之外，疾病是吉普赛人生存的最大的天敌，有关统计资料告诉我们，吉普赛人死亡率是相当高的，平均寿命低得惊人，77%的人死于30岁以前，52%的人不满15岁就夭折了，尤其是女子。面对

这迅速弥漫的威胁，顽强的吉普赛人建立了一整套严格的原始卫生防疫制度，创立了一个最终确立吉普赛生活方式和生存哲学的基本词汇——“麦里姆”。

“麦里姆”（Merime），字面的意思是“保持清洁”。它包含着一系列有关个人卫生的清规戒律，比如，饮用水必须时常更新，个人衣物要勤换勤洗，不随便吃外人的食物等，甚至儿童上厕所也要经过严格的训练。当族内成员患上传染性疾病时，“克里斯”长老就会强制采取暂时隔离制度，迫使病人远离大家而居住生活，情况严重时，病人的家属也需隔离。一般来讲，病人及家属都能顾全大局，通情达理。一旦病人痊愈，“克里斯”长老会获得族内医师的鉴定报告，病人不久便会“获释”。这些“麦里姆”规矩对于吉普赛人宿营和群居生活是必不可少的，因为卫生状况直接关系到全体成员的健康和生命的安危。“麦里姆”是吉普赛人直接面对外部挑战而谋求自我生存的智慧结晶。数百年来，吉普赛人走遍万水千山，生活习俗不断随着所在国的变迁而变化，唯有这套原始的“麦里姆”规矩世代相传，不容动摇，吉普赛人也有赖于此而成为一个健康而生生不息的民族。

“麦里姆”在吉普赛人的生活中具有重大意义。它从繁芜的卫生措施升华为吉普赛人价值观念和信仰的基本导向，对于吉普赛人而言，“麦里姆”还指一种纯洁的性爱关系。如果说，“麦里姆”的第一层意义是对于生命此时状态的重视，那么，这第二层智慧则是对生命延续和未来的关注。血缘的纯净是“麦里姆”的又一核心内涵，私自与异族通婚、族内乱伦通奸等是被严厉禁止和惩处的。这种婚姻禁忌已成为人们对吉普赛人的一般印象。

在捍卫生命和血缘的纯净的同时，吉普赛人还把“麦里姆”戒律的意义从生命健康引申到社会机体的健康。苦难的历史遭遇使这个弱小的民族懂得，只要拥有灵与肉的净土，任何外来压迫都无法摧毁民族的自尊、自立和自强。在吉普赛社会，违法犯罪就是“不洁”行为。“麦里姆”有时也用作贬义的名词，指那些玷污了清规戒律而成为不洁的人。有罪之徒都会被长老们组成的“克里斯”审判团判为“不洁”，受到罚款、苦役、没收财物等处罚。值得注意的是，审判完毕之后，罪犯的衣食住行都将被隔离，“避免传染”，直到长老会宣布刑期结束才撤销。这显然是从传染病的卫生隔离制度中借鉴过来的。“麦里姆”戒律以“纯净”为标尺区分善与恶，严重的被判为“不洁”的罪犯，将会被毫不留情地驱逐于部族之外，因为吉普赛人坚信，“纯净”与“不洁”是水火不相容的，社会的“纯净”与生命的健康同等重要，驱逐“不洁”之人犹如赶走病魔和邪气一样合情合理。多少年来，误解和鄙夷刺痛着吉普赛人的心。在被认定为“邪恶民族”的氛围中，他们追求着心灵的纯洁和正直，追求着生命历程中闪烁的智慧光彩，不舍不弃，超越终极。

与异族通婚的禁忌

长期以来，一直存在着一个误解，以为吉普赛人是一个封闭的民族。这多半是由一条世人皆知的风俗约定引起的：严禁与异族通婚。这是一条无法抗拒、无法动摇的法律。谁敢冒这天下之大不韪，谁就必定撞个头破血流。然而，数百年吉普赛历史，也不乏个别胆大情人以身试法，恩恩怨怨，死去活来，留下了众多大悲大喜的轶闻掌故，成为文学大师笔下动人心魄的绝妙

素材，也正是这些文学作品把一个弱小民族的“奇风异俗”渲染出去，给吉普赛人蒙上一层神秘的油彩。事实上，许多人了解的吉普赛风俗存在着夸张的成份。即使是这条铁定法规也存在着变通的可能。非法的婚姻形式在特定的前提下可以转化为合法的姻缘。这规矩本身反映着吉普赛人捍卫血缘纯净的智慧，而法规的变通方式则映射着吉普赛人独特的开放智慧。

在吉普赛人的群落之中，忠贞的一夫一妻制是得到充分尊重和推崇的。婚姻本身是与血缘纯净，即“麦里姆”规矩紧密联系的。可以说，血缘的纯净是“麦里姆”的核心内容，为了维护部落的纯洁，吉普赛人严禁与异族通婚。父母大多从小就对女孩子严格管教，避免同异族男子发生情感接触。一旦有人胆敢违反这一铁定戒律，私自与异族结婚，那么将会被视为“不洁”之人，必然遭到全体族人的唾弃，最终会被逐出族外。血缘关系上的“麦里姆”规矩保证了吉普赛种族的纯粹性和独立性，创造出异常强大的民族凝聚力和生命力。全世界现有吉普赛人口约1200万，这对于全球50亿人口而言，只不过是沧海一粟，然而在数百年的历史进程中，始终处于劣势的吉普赛人却不被外族同化而消失，这不得不归功于高度强化的“麦里姆”生活方式。

严格说来，“严禁与异族通婚”这一约定应该是“严禁与异族私通”。经过吉普赛法律和公众舆论认可的异族联姻不在违法之列。这是法规的灵活变通。看过电影《叶塞尼亚》的观众，一定还记得吉普赛姑娘叶塞尼亚与军官奥斯瓦尔多成婚的情景。部落的长老在两人的手腕上各切开一个十字，然后他们两手相握，让殷红的鲜血流淌在一起，象征着两人从此血濡与共，忠贞不渝。吉普赛人用这种略带残忍的特殊方式表达他们对纯洁的爱情生活的无限向往。按照吉普赛人的规矩，私下与异族通婚是“不洁”的，而合法公开的异族联姻则是“洁净”的。一个非吉普赛血统的人若想与吉普赛人结成百年之好，事先必须征得长老的同意，并宣布效忠于吉普赛人，爱护他的妻子以及婚后按照吉普赛人的风俗习惯生活。这些原则不得违背，否则将被认定为“不洁”而遭到全体吉普赛人的唾弃和报复。

在塞万提斯的小说《吉普赛姑娘》中，骑士安德烈斯向吉普赛女郎普烈西奥莎狂热地求爱，但普烈西奥莎并没有被金钱、地位和异族的奢华生活所打动，正如前面也曾提到过的，她冷静地告诉骑士：“首先，我必须知道你是否就是你自己所说的那样的人；这件事证实以后，你还必须离开你双亲，住在我们的营寨，穿上吉普赛人的服装，在我们的学校里学习两年，在此期间，我与你彼此都要能使对方满意。两年以后，如果你满意我，我满意你，我就将成为你的妻子”，“如果你同意我所提的那些条件，成为我们队伍中的一员，你就有可能得到一切；若是有一条没履行，你就别想碰我一个手指头”。虽然异族男性与吉普赛女郎结婚所要遵循的规矩各有千秋，但是，有一个根本点是共同的：异族男性放弃自己的母族身份，成为一个吉普赛人。这里的法律变通是单向的，只允许异族“弃暗投明”，而不许吉普赛人“叛众离亲”，因此，这种异族间的通婚是不会损害吉普赛民族的生命力的，也就是合乎“麦里姆”法规的。这正是吉普赛人的智慧。有趣的是，迄今我们还很少听说吉普赛男子与异族女子私定终身的故事，菲茨杰拉德曾遇到过一个特例，吉普赛小伙与异族心上人私奔瑞典，最后暴亡，这被吉普赛人视为“罪有应得”。

在吉普赛人的婚姻观念中，“麦里姆”从生理、血缘上的纯净，上升为文化上的纯净。吉普赛人的民族自我认同，不仅在血缘等人类学特征上，而

且还在于文化的归属。

这就使吉普赛人的名称定义处于一种矛盾状态。一方面，吉普赛人反复宣称，只有拥有纯粹吉普赛血统的人才能称之为“吉普赛人”，另一方面，事实上，吉普赛人中间还包括着不少非吉普赛血统的人，他们因认同吉普赛文化而同样被视为“纯净”的吉普赛人。这一接纳非吉普赛血统的礼仪对于吉普赛文化的影响是深刻的。正是这矛盾交织的“麦里姆”规矩构成了吉普赛文化有限度的开放性。在如此漫长的文化接触和碰撞过程中，任何一个孤立自闭的民族都注定是要消亡的，而任何一个无限开放、否定自我的民族也注定是要被同化而销声匿迹的。古老的“麦里姆”戒律极其恰当地协调了这组矛盾，而吉普赛人也正是在这矛盾的运作过程中，小心翼翼地养护着民族文化的生机。

把情感收藏起来

吉普赛人极其珍视妇女的贞操，保持童贞被认为是神圣、纯洁、吉祥的行为。这反映了吉普赛人对婚恋家庭问题的严肃态度，也反映了他们强烈的道德意识。

吉普赛女孩从懂事开始，母亲就开始向她灌输贞操高于生命的思想，让姑娘们牢记婚姻绝非草率的游戏。吉普赛女孩普烈西奥莎回答求婚者：“我只有件珍宝，我把她看得比自己的生命还要珍贵，那就是我的清白贞操，我决不会凭几句诺言和一些赠物而出卖自己的珍宝”，“如果你就是为了这块珍宝而来，那么你就只有通过婚姻这条纽带才行，而贞操的换得也必须通过这一个神圣仪式，那时候就不是失去贞操，而是用自己的贞操去换来对方许诺给她的幸福”。

吉普赛少女恪守贞洁，忠于古训。虽然时常有吉普赛妇女卖淫的传闻，但几乎见不到任何记载，事实上，这类伤风败俗的罪孽在吉普赛人中间是不可想象的。吉普赛舞娘在咖啡馆、小酒吧卖艺为生，但这些貌似放荡的美丽女郎从不卖身。这是吉普赛人道德的基本准则。一旦发现实淫行径，犯人将会遭到严酷惩处。在昔日的英国，卖淫少女将被处以活埋，后来则改为永久性流放。而在苏格兰等地，胁迫未婚女子卖淫的男子也将被处以极刑。

吉普赛人对贞洁的关注有时近乎苛刻。严格他讲，吉普赛青年男女是没有如胶似漆的恋爱经历的。他们认为过分亲昵的求爱是有损于贞洁和神圣的。已订婚的青年男女两年内不许私自约会，只能保持一般“朋友”关系。在有些地区，订婚后，姑娘要住进未来的公婆家，未婚夫妇的接触受到严格管制，尤其是姑娘的一举一动有诸多限制。同时，婚前接吻也被视为大逆不道，是绝对禁止的。一位探险家曾惊异于在如此保守的氛围中青年男女是如何传递感情的，结果他意外地窥探到一对对小情人常常趁人不备互赠花手绢。

贞洁带也是一个极端性的例证。在一个多世纪前，西欧的吉普赛少女从12岁到结婚的那天为止，必须天天佩戴贞洁带，这种贞洁带是将羊皮缝于猫皮之上而制成的，每天早晨由母亲替她佩戴，晚上替她解下。新婚大喜之日，贞洁带将被作为童贞的标志，由丈夫解下，并且，丈夫会小心保存，直到大女儿12岁时需要使用它，代代相传，不容变更。婚前的“情感绝缘”和贞洁带的使用颇有些令人费解的“走极端”味道，但是从一个侧面折射出吉普赛

人对纯洁感情生活的无限向往和珍爱在吉普赛人的婚礼仪式上，还有一项检查新婚贞洁的程序。这是一个非常神圣和严肃的时刻。一般而言，主婚人会专门邀请一位正直而深孚众望的老年妇女完成这一庄严使命。她和新娘走进一间特地安排的屋子，用布条蒙上新娘的眼睛，验证新娘是否是处女。有时也会请一至四名已婚妇女共同检验，以示公正。检查结果要向家长和来宾报告，如果是处女，宾主顿时笑逐颜开，开始婚礼狂欢。在有的吉普赛部落，老年妇女会给新娘盖上一方红头巾，并向她致意，然后，新娘开始自豪地高唱表示自己纯洁的歌“叶绿，叶绿……”，静候在屋外的人们开始在歌声中翩翩起舞。如果检查出来新娘失贞，那无疑是件极为丢份的事，男女双方家庭顿觉脸上无光，整个婚礼遂笼罩在一片愁云之中，还要举行失贞仪式，来宾们纷纷退席，新娘则会永远被人蔑视。

近几十年来，西方社会的某些开放观念也渗透和影响吉普赛人的生活，但是，恪守贞洁的传统依然未变，强烈的道德意识依然贯穿着他们的言行，也正是这种“保守”维护着吉普赛群体的圣洁情感。

放你的真心在我的手心

婚姻是吉普赛人独特智慧和习俗的展现。从漫长的订婚到浪漫的婚礼，名目繁多的规矩客套之中寄托着吉普赛人对于甜美生活的渴望和执著。同时，婚姻形式本身也是一幅色彩斑斓的民俗风情画，历来是外族关心的焦点。

吉普赛人主张族内通婚，但坚决反对近亲结婚。经验告诉他们，近亲结婚对民族的健康有害无益。同时，从凝聚民族的角度来看，跨家族、跨部落的联姻也具有重大意义。吉普赛人自己所说的“近亲结婚”其实是族内通婚，因为他们认为同一民族彼此都是亲戚。

传统的吉普赛婚姻一般由父母包办，与中国传统的买卖婚姻基本相同，男女双方把通婚这一人际交流形式通过货币进行量化处理。婚前，双方家庭在友好的气氛中进行一场冗长的“谈判”，男方按习俗要给女方一笔聘金，根据不同的家境情况和条件确定价码。吉普赛人非常重视这个“讨价还价”的过程，能否为女儿商定一笔满意的聘金往往成为衡量父亲是否合格的标尺。聘金可以是现钞，也可以足牛、马等实物。收到聘金以后，双方才能商议订婚事宜。有时，婚前的“毛脚女婿”要为岳父干一两年活，代替部分聘金，婚后还要负担岳父家的部分开销。女儿出嫁，娘家都能获得可观的聘金，但吉普赛人从来不把女儿当作摇钱树，因为这种邪恶的观念与他们的道德共识是水火不相容的。当然也不排除其他功利考虑，通婚常常被视为部落联盟和财富联合的手段。

在西班牙等地，吉普赛人还保存着赶集式的相亲方式。每年10月上旬，他们总要隆重庆祝传统节日——妇女节。妇女节是妇女们的吉祥日子，丈夫们要送珍贵的纪念物给妻子，各家父母都要送精美的礼品给女儿，整个男性世界向勤劳聪慧的吉普赛妇女致意，不少人都选这一天和心上人举行婚礼，而这一天本身也是求婚的日子。

在妇女节来临前夕，来自西班牙全国各地数以千计的吉普赛男女老少，都汇集到巴达霍斯省的梅里达。人们纵情歌舞，互致问候，狂欢三日。其间姑娘小伙自由挑选梦中情人，允许互相求婚。一旦彼此认可，倾心相爱，男方家庭马上拜访女方父母，表示正式提出求婚。聘金商议完毕之后，两家就

在邻近的一家酒店里欢天喜地地庆贺定婚，同时商定正式结婚的黄道吉日。如此妇女节简直是情人节，青年男女打扮得花枝招展，各显才能，争奇斗艳，只为博得红颜一笑，煞是可爱。一些早已心有灵犀的情侣也往往期待着在妇女节上得以公开恋情。

“私奔”也是吉普赛婚姻习俗的一个有趣现象。当青年男女自由恋爱，双方家长又不同意时，他们就用私奔来威胁父母。两人在外边躲上一两个星期，重返部落时，生米已经煮成熟饭，父母只好点头认可。在外私奔并不一定同居，仅仅是威胁的手段而已。真正的私奔在吉普赛人中间是不可想象的，因为脱离群族无异于自杀。在有的吉普赛部落，“私奔”已经成为婚姻过程的必经程序。当男方向女方父亲提出求婚时，女方家庭出于矜持，一般都予以拒绝。除非强烈反对，这种温和的婉拒实质是一种表达首肯的暗示，于是，青年男女便开始私奔，不日返回，双方父母在一番煞有介事的大惊小怪之后，就公开表示答应这门婚事。这番折腾无非是为了表示吉普赛人对婚姻大事的慎重态度。

吉普赛人普遍实行“试婚”。青年男女在定婚后，女方到男方家庭住上一段时间，短的一年，长则数年。其间不准发生性关系，甚至严禁亲昵。未来的媳妇要熟悉婆家的规矩，并且接受婆婆的监督和指导。在试婚期间，男女双方共同生活，很快就能发现对方身上的缺点，如果互相体谅容忍，相爱如初，那么不久即可结成百年之好；如果矛盾加剧，感情难以维系，那么就只好聚好散。吉普赛人的婚姻普遍较为稳固，这同“试婚制”有关，婚姻是人生的转折，试婚为这种转折中可能出现的危险提前做好预防准备。更何况吉普赛人盛行包办婚姻，乱点鸳鸯谱的可能性极大，试婚当然是必要的，这正是吉普赛人的智慧。

吉普赛人中间，早婚非常普遍。传统的结婚年龄是12岁到15岁。“把你的女儿放在椅子上，如果她的脚尖触及泥地，那么，就可以出嫁了。”这是流传在吉普赛人中间的谚语。菲茨杰拉德曾遇见过一个年仅21岁的少妇，她13岁结婚，丈夫比她大10岁，如今她已有5个孩子。现在，吉普赛人的婚龄已经推迟，女方在19岁左右，男方再稍大些，但仍低于其他民族的标准。娃娃亲的现象也并非罕见，孩子5、6岁的时候就由父母作主定下终身大事，结婚时，似懂非懂的孩子并立在亲友面前，和尚念经般地立下海誓山盟，然后，小新郎拥抱小新娘，并把她领回家中共同生活、成长。这种童婚习俗与古印度的传统习惯是一脉相承的。

少女在婚前婚后的服饰打扮也是有变化的。未婚少女通常穿一种叫“迪克利”的服装，以示区别，直到婚礼举行前才脱下来，表示告别少女时代。已婚女子头上包一块头巾，称为“迪克劳”，表示已婚。

吉普赛人的婚礼隆重而浪漫。亲友们从四面八方赶来，载歌载舞，其乐融融。婚礼一般由族内女首领“弗里达依”主持。检查新娘贞操是婚礼的必经程序。如果结果尽如人意，那么，新婚夫妇便同大家共舞，一直玩到曲终人散，篝火将尽，才入洞房。

在吉普赛人的婚礼过程中，还有一些特殊的仪式和习俗。在土耳其和保加利亚，参加婚礼的人都必须先沐浴，不能把“麦里姆”带到新婚夫妇家。意大利和德国的吉普赛人把金雀树枝视为吉祥如意的象征，因而要求新郎新娘在进入洞房之前，必须手拉手跳过金雀树枝，据说这样婚后能一帆风顺。同时，还必须用金雀树枝扎成笤帚放在新房内，以示扫除邪气和恶运。这一

风俗在英国简化为新婚夫妇必须在入洞房之前跳过横在门前的一把笤帚。英国的吉普赛人还保留着男女双方在“弗里达依”等证人面前握手的习俗，这在古印度是常见的，象征双方在婚后互尽义务。西班牙的吉普赛新婚夫妇要手拉手走进贺喜的来宾之中，如果女方拒绝伸出手来，就表示不同意，婚礼即刻中断；有时主婚人要割破双方的胳膊，让鲜血融合在一起。在有的吉普赛部落，新郎要从河里舀来一桶水，然后，新郎新娘同饮一杯水，喝完水，就地砸碎杯子。还有的部落是割破双方手指，将血滴在一个杯子里，搅拌以后，双方共饮。在英国某些地区流浪的吉普赛人崇尚这种“血的洗礼”，他们把一块面包掰成两片，各滴上几滴血，然后吃下对方滴血的面包，也有的是双方把血滴在面粉里，然后烘烤成糕饼，在两人头顶掰碎撒下。这一“共饮一砸碎”的程式总是连续进行的，象征婚后两人同甘共苦，谁变心，谁就像这杯子一样粉骨碎身。在小说《巴黎圣母院》中也有这样的情节，部落头领抬来一个瓦瓶，吉普赛女郎把它递给甘果瓦，并说：“把它摔到地上去！”瓦瓶被摔成四块，两人就算成亲了。

如今，越来越多的吉普赛人开始前往政府的婚姻登记处和教堂举办订婚和结婚仪式。法国吉普赛人无比崇敬的克劳德神父曾告诉记者：“我是法国境内唯一全力专心一致于吉普赛人的神父。我帮他们祈祷和朝圣，1星期为他们做30到40次洗礼，但不证婚。吉普赛人结婚，是以交换面包和盐庆祝一番的，然后就被大家公认为夫妻。教会通常接纳这种结婚。正式的教堂婚礼只在这对夫妻一起生活10或者15年后方才举行，但双方的忠贞不二则是非常重要的。”教堂婚礼并不意味着吉普赛人皈依宗教，只是反映了他们渴望婚姻同样得到外族社会认同的心态。但无论如何，这些习俗变迁不会影响吉普赛人对婚姻的传统看法。

由于吉普赛人的婚姻习俗与官方的规定存在着诸多出入，因此，他们常常采用变通手法，使婚姻纳入外族的合法化轨道。比如，娃娃亲的男女双方到法定年龄的时候，会再去当地教堂或市府补办结婚手续。当一个吉普赛女子在法定年龄之前生育了婴儿，另一位年纪稍长的女子就会将孩子报在自己的户口下。年龄过轻的夫妻要同居一室，他们便会在市府档案里登记为兄妹关系，一旦有了孩子，他们就去改成夫妻关系，常常搞得政府办事员摸不着头脑。

现代吉普赛人的婚姻习俗正在悄悄演变。比如，居住在阿根廷坦佩莱的吉普赛人，订婚半年后即可成婚，80年代的坦佩莱吉普赛人已经允许与外族人通婚。同时，包办婚姻也逐渐减少，自由恋爱蔚然成风。

婚姻是吉普赛人的盛大节日。所有的誓言和祈祷都幻化成缤纷的歌舞，所有的期待、梦想和爱都像金色的篝火熊熊燃烧，每一个婚礼程序象征着一个吉祥的心意，即使是某些荒诞不经的仪式也寄寓着这个民族对幸福的理解。

苦难的吉普赛人在这一爱的盛典之中找到了人生的真谛。

禁忌：愚昧抑惑智慧

吉普赛人是一个禁忌繁芜的民族。大多数禁忌都与妇女有关。虽然这些

奇风异俗表面上看来带有歧视和限制妇女的色彩，但是其动机却绝非如此，吉普赛人尊重妇女是众所周知的事实。这似乎是一个矛盾，可也恰恰是这个矛盾包含着吉普赛人追求民族健康强盛的良苦用心。

吉普赛社会对妇女的活动存在着某些严格的限定。比如，妇女不得从男子的食物和餐具上跨过去，否则将被视为污染饮食，即使是飘逸的裙角不小心扫过一个男子的碗周，那么这碗食物势必要倒掉，饭碗也要砸掉，妇女不得从坐着的男子面前走过去，必须从背后绕行；妇女不得在男子面前披头散发，否则将遭到训斥；妇女的衣物，尤其是内衣，不得与男人的衣物混同洗涤，甚至在晾晒时也必须找个不易为男人看见的地方；妇女面对男人的坐姿必须是盘腿而坐；妇女不得在其他男人面前展露身体，一位吉普赛妇女曾对记者说：“我们女人游泳也穿上衣服，而且男人一概不准到女人所在的海滩游泳或玩水。”诸如此类的禁忌不胜枚举。

吉普赛人之所以会建立这样一套禁忌制度，并不是出于灭人欲的清教徒式的考虑，也不是由于歧视妇女，而是因为在他们的观念中，妇女存在着月经、分娩这样一些“神秘而危险”的生理现象，她们自身面临“危险”，也许还会把这种“危险”带给整个部落，危及整个部落的生存。这种把妇女视为“污染源”的禁忌观念在世界各地的原始民族中广泛存在。英国学者弗雷泽在《金枝》中认为，这是一种“想象的危险”，“但是这种危险倒并不因为它是想象的就不真实了”，它从一种纯粹的心理作用发展成具体的禁忌操作。有些禁忌对我们来说简直是无稽之谈，但是处于特定的文化氛围之下，吉普赛人的态度却是一丝不苟的，曾有一位考察家发现这样一个奇怪的现象：当地政府为吉普赛人栖居的棚屋安装了自来水，但吉普赛男子从来不从龙头里取饮用水，而是坚持走三四英里路，从山涧担水回来。考察家百思不得其解，后来才明白，原来自来水管埋在地板下面，吉普赛人认为，妇女天天在上面走来走去，必然“污染”水质。

吉普赛人固执地以为，妇女的某些特殊生理活动有损于男子的精气和部族的健康，因此必须实行隔离等严格的禁忌措施。弗雷泽在《金枝》中分析：妇女在怀孕、分娩、月经期间“都被认为是处于危险的境况之中，她们可能污染她们接触的任何人和任何东西；因此她们被隔绝起来，直到健康和体力恢复，想象的危险度过为止。”出于种族生存大局的考虑，吉普赛妇女也总是乐于牺牲自我，虔诚地遵守禁忌。这种隔离禁忌主要分怀孕、分娩、产后、月经等几种。

吉普赛妇女一旦怀孕。就会自觉地回避一切人，开始过与世隔绝的生活，不得参加任何集体性活动，其他家族也会“无视”她的存在。到孕妇临产时，吉普赛人在远离宿营区域的地方搭建一个专门的帐篷，然后把她护送到那里，因为吉普赛妇女不准在自己的大篷车上生孩子，送产妇进入临产帐篷的时候，还随身携带衣服、被褥、生活用具、餐具等，每日饮食有专人递送，除接生婆之外，任何人不准探视。孩子落地之后，所有产妇接触过的物品都要销毁，连帐篷也要焚烧，因为吉普赛人认为这些东西经产妇之手已变成不洁之物。

妇女在产后仍要隔离相当长的时间，在英国这段时间需要1个月左右，德国更长些，要单独生活6个星期，而意大利也至少要两个星期。如果遇到

迂侈，母亲和婴儿必须乘坐在大篷车队的最后一辆上。万一他们生病，父亲也爱莫能助，只有委托医师诊治。在吉普赛部落，凡是接触过处于危险期妇女的人也要隔离，接生婆或助产士更是不洁的，旁人要回避一段时期。隔离期结束，吉普赛妇女先要到教堂去举行仪式或请长老出席宴会，然后才可以回到家庭或集体中去。

同样，吉普赛人还认为，月经期间的妇女也是不洁的。在德国和波兰，吉普赛妇女在月经期间不能为族人做饭，不准接触餐具。而在英国，这位妇女必须戴上手套才能进行烹调。

这些古怪的禁忌毫无事实根据，完全是想象的产物。但是，作为一种文化典仪，禁忌却成为整合民族文化的契约，遵守同一种禁忌，皈依同一种信仰，彼此就是亲兄弟。西方文化人类学家在实证研究中曾断言：一个没有禁忌的民族是一个缺乏活力的民族；禁忌的沦丧是一个强大民族衰弱的前兆。从这个意义出发，尽管吉普赛人的禁忌带有蒙昧色彩，但是，在凝聚、维持和纯洁民族文化时却不失为一种质朴的智慧。

第六章 歌舞人生

音乐：永恒的信仰有人说，吉普赛人的智慧是用音乐谱写的，此话不假。这个民族对音乐的酷爱之情是用一生的追求来表达的，他们非凡的音乐才华在历经几个世纪的痛苦磨难之后终于赢得了整个世界的尊重。

也有人说，酷爱音乐的民族必然是智慧的民族。吉普赛人是天生的歌者、永恒的舞者。每一个雾气濛濛的黎明，音乐伴着摇摇晃晃的大篷车，伴着一颗颗孤独的心，飘向远方。每一个夕阳西下的黄昏，音乐伴着熊熊的篝火诉说着温暖的往事。吉普赛人用音乐这个独特的媒介与外界沟通，用音乐这种心灵的语言倾诉着对于幸福与苦难、梦想与现实、爱情与生命这一系列人生重大主题的体验。

世界文学著作第一次描写吉普赛人是以音乐为契机的。在令人眼花缭乱的吉普赛起源传说中，有一个音乐故事始终为世界各地的吉普赛人共同传唱。它告诉世人，吉普赛人的祖先是一群流浪的乐师，音乐是吉普赛人的骄傲，是无比灿烂的智慧花朵。有趣的是，这个传说还在不经意之中揭示了一个事实，神秘的吉普赛人来自印度。

传说，在古代波斯，有一位贤明而慈善的国王巴赫拉姆，他统治下的臣民不愁吃穿，生活富裕，但却心情抑郁，因为他们脑子里想的只是生活的劳累。为了给臣民增添娱乐生活，使他们从苦闷中解脱出来，巴赫拉姆写信给印度统治者莎古尔，请求派遣大批擅长吹拉弹唱的印度乐师来波斯。就这样，1.2 万名印度吹鼓手和杂技演员千里迢迢来到碧波荡漾的波斯湾。满心欢喜的波斯王巴赫拉姆盛情款待了这群客人，并且赏赐每人一头牛、一头驴、一片绌地和足够的麦子，让他们安心务农。作为报答，他命令这些印度人免费为愁眉苦脸的波斯人表演，逗他们发笑，他希望不久笑声和歌声就能传遍他的国度。

但是，波斯人最终是否笑逐颜开我们无从知晓，原因是故事发生了戏剧性的变化，这群印度人由配角变成了主角。一年后，当巴赫拉姆大梦醒来，再度体察民情的时候，他发现，这些懒惰的印度人吃光了麦子，屠宰了耕牛，荒废了田地，根本没有心思从事农业，成天四处游荡混饭，成为了一群可怕的“盲流”。于是，龙颜怒，圣旨下，命令所有的印度人骑上毛驴，带着乐器到全国各地巡回演出，用歌唱舞蹈来挣钱度日，不得在任何地方定居。后来，这些卖艺的印度人逃出波斯，浪迹世界各地，就成为今天的吉普赛人。

波斯诗人菲尔达乌斯在公元 1000 年写的一本名为《国王的书》的文献里，详尽地描述了这群吉普赛先祖的漂泊行踪。在这则传说的结尾，他这样诉说：“从此以后，吉普赛人便一直流浪，寻找需要他们的人。他们没有家，没有地，只是以狗为伴，还有狼到处尾随，白天黑夜地赶路，边走边偷窃。”

传说的时代像幼发拉底河和底格里斯河的滚滚河水一般远去，像沙漠大风裹着尘沙消逝得无影无踪，然而，今天流浪于阿拉伯地区的吉普赛人仍然相信他们曾经拥有这样一段五光十色的岁月。穆罕默德·迪伯·阿布·塞林姆是几百个阿拉伯吉普赛人的首领，他们如今居住在耶路撒冷旧城穆斯林区的普通石头房子里。在过去的漂泊生涯里，他们已改行从事铁匠，终年骑着毛驴漂游四方，为农人修理农具和钉马掌。阿拉伯人称他们为“哈达林”（铁匠）。另外，在约旦河西岸的村庄里也有一些吉普赛人仍然扮演着“哈达林”的角色。这些“哈达林”坚信他们的智慧源头在印度，但他们似乎总是带着

某种歉疚的心情谈及那段失宠的日子。今天在海湾地区，人数更多的吉普赛人仍然操持着祖先的职业——卖艺，阿拉伯人称他们为“莱卡金”。这些“莱卡金”中有上千人居住在加沙，其他人则周游约旦、叙利亚和黎巴嫩。塞林姆曾对《纽约日报》的记者抱怨说，“莱卡金”对吉普赛人带来很坏的形象，男人除了伴奏外几乎什么事都不做，而女人则为顾客跳舞或干一些更为放荡的事情。这种指责是相当尖刻的，因为吉普赛艺人历来奉行卖艺不卖身的原则，生活放浪是一种违背生存原则的堕落行径。看来，“莱卡金”无愧为巴赫拉姆时代的印度吹鼓手的衣钵传人，作风品性如出一辙。然而，无论是放荡的“莱卡金”还是规矩的“哈达林”，他们都承认自己的血脉里流淌着古代印度的抒情旋律。

一些历史学家对这个音乐起源说颇有兴趣。他们考证，吉普赛先祖抵达波斯的时间是在公元420年左右。比波斯诗人菲尔达乌斯早半个世纪的阿拉伯历史学家海姆扎也提到过同样的故事。据说，这些终日背着乐器的吉普赛人天性好动，不肯在一地安居乐业，在7世纪的一场阿拉伯半岛争战中，他们逃离波斯军队，向西迁徙，9世纪又被作为俘虏送往希腊，从此遍布欧洲。在扑朔迷离的吉普赛身世传说中，这也不失为一种揣测，虽然在年代的确定上，它与目前的权威说法存在着差异，但是，把音乐和吉普赛人的智慧源泉结合起来，无疑是具备一定说服力的。

吉普赛人是惯于用荒诞无稽的传说故事为自己的现实生活选择寻找托辞的。不管这个故事是否真实，吉普赛人都反复传颂引用，这就说明了他们存在着一定的功利目的。一方面，他们借这个传说来肯定自己的乐师地位是古已有之、渊源流长、天经地义的，进而为他们挺进欧洲音乐市场铺平道路。这是吉普赛人的基本谋略，没有身分自己造，没有道路自己走。另一方面，吉普赛音乐实际是吸收沿途各地民族音乐的精华而发展起来的，因此，单从音乐本体而言，常常令人有一种似曾相识的感觉，吉普赛人为了从单纯的模仿中摆脱出来，在乐曲处理上力求充分发挥自我的创新意识，同时，他们也四处渲染古老传说，善于利用公关广告手段“包装”音乐作品，使其笼罩在浓郁的东方情调之中，给欧洲人一种恒久的新鲜感和诱惑力。还有一点同样有趣，吉普赛人在传说中把自己设计成一个“懒汉”的形象，表面看来似乎在贬低自己，但事实上也是在现实生存张目。游手好闲的“莱卡金”因此而自得其乐，毫无愧色，勤勉能干的“哈达林”则似乎是向世人炫耀他们的成功转变，大家各得其所，相安无事。

一管蛇笛、三两只精心雕饰的手鼓，抑或一把吉他、两把如泣如诉的曼陀铃，乐声像阳光撒满你的身躯，像夜色笼罩你孤独的心，你感悟到了什么，是吉普赛人辛酸的历史还是闪烁的智慧？

跟着“感觉”走

每一个吉普赛人都是音乐的精灵和使者。数百年来，他们像一群飘零的弃儿默默无闻地生存在人们歧视的目光中，然而，音乐，却使这个几乎被遗忘的民族赢得了世人的瞩目和尊重。吉普赛音乐最重要的特点是随心所欲，尽情发挥。优美的音符是娓娓动听的情感独白，是人世沧桑在心灵深处激起的阵阵共鸣，是智慧的灵感和艺术的悟性连缀而成的华丽图景。

即兴演奏最能体现吉普赛人音乐天赋和智慧的表演形式。吉普赛人既擅

长整段整段的即兴演奏，也喜欢在规定旋律内的过渡段和华彩段即兴发挥，任所思所想借助音乐语言，像奔腾的河流一泻千里。这需要极其高超的艺术创造力、想象力和技巧。每每演奏至此，吉普赛乐师们也都如痴如醉，沉醉在最充分宣泄自我、表现自我的快感和幸福之中，当四周的掌声像潮水一般地汹涌，他们会忘却一切苦难和辛酸，这也许是他们人生之中最得意的一刻。

流浪民间的吉普赛乐师和鼓手从来不用蝌蚪般的乐谱。这一方面是由于他们过人的记忆本领，所有旋律都烂熟于心，另一方面，他们不喜欢演奏受到乐谱的限制，表演进行到某一关节点，他们便开始顺着情绪自由发挥，此一时彼一时，此一地彼一地，场合不同，情绪不同，即兴演奏的内容也不相同。吉普赛人的音乐是自由的，充满创造激情的，这与他们天马行空、无拘无束的天性是一脉相承的。

吉普赛人在器乐、声乐和舞蹈方面都是天才。他们的歌曲分慢歌与快歌两种。慢歌节奏舒缓自由，或缠绵悱恻，或如泣如诉，或娓娓道来。在旋律的拓展过程中，常常出现延长音，以突出轻柔抒情的特点，延长的幅度并不具体规定，完全取决于演唱者的心绪和感觉。一般来说，全曲倒数第二个音在演唱时总是拖长的，其后有一个短暂的停顿，最后一个音轻唱或者干脆省略，给人一种意犹未尽的感觉。吉普赛歌手大多音域宽广，所以他们选择、创作和演唱的歌曲总是大跨度，跌宕起伏，回肠荡气，但总体来看，慢歌的旋律乐谱线有一个向下的走势，特别是最末一段，起首高亢嘹亮，然后随着飘忽的旋律变化，演唱渐渐走向平和，余音袅袅，充满回味。

吉普赛快歌主要用于歌舞表演，节奏明快，旋律奔放，热情洋溢，给人一种痛快淋漓的感觉。吉普赛人多用传统的二拍子舞曲。虽然二拍子舞曲一般都有固定的旋律，但他们也常常将它表现为一种即兴的器乐声乐表演。这种曲子频繁出现快速的装饰音，演唱内容一般无甚意义，但却需要舌头的急速滚动技巧，吐字清晰，方能体现出跳跃活泼的节奏感。在演唱和演奏时，还要周围的观众共同参与，击掌伴奏，或者用嘴发出短促有力的喊声点缀旋律，尤其是当表演者的即兴发挥进入高潮时，这种集体参与会把气氛推向顶点。快歌的演奏者多为男子，他们不仅双手摆弄乐器，而且嘴也不闲着，凭着情绪和旋律变化，时不时发出有节奏的尖声高叫，在弱拍处有时发出低沉的喉音充当倍司。

吉普赛民歌常常采用轮流对白的形式。整首歌曲长度任意，只求演唱双方意图尽兴表达。同时，旋律之间可以没有任何规定的上下联系，完全凭着双方的默契和乐感衔接成一首具有内在逻辑的曲子。在这里即兴表演是最重要、最基本的技能。

跟着感觉走，这是吉普赛人独特的艺术秉赋。他们自己从来不曾收集和整理过音乐财富，也不喜欢像异族那样按照乐谱一丝不苟地表演，虽说他们的非凡技艺完全能够驾驶任何高难度作品。他们拥有将内心感受直接诉诸音乐语言的天分。在两种语言的转换过程中，他们是那样的潇洒自如，得心应手，游刃有余。音乐是吉普赛人的第二种语言。这是吉普赛人的智慧所在。

感觉是最为关键的。拥有“感觉”，吉普赛人随时可以创造出动人的旋律和舞姿。人人都拥有“感觉”，人人的“感觉”又不尽相同，因此，每一个吉普赛人都能创造出独具个性风格的乐章，吉普赛人中间文盲众多，但音盲却无处可寻。他们在音乐中成长，父母把音乐传给孩子，也就教给了孩子另一种表述内心的方式，另一种理解和感知世界的方式。长期的音乐熏陶在

吉普赛儿童的心灵之中积淀成一种独特的“感觉”。凭着这种“感觉”，他们又可以自我发挥，影响下一代。吉普赛人的音乐之所以能够如此繁荣，是因为他们追求的不仅仅是音乐技能，不仅仅是工匠式的精心摹仿，而是“感觉”，是一颗颗理解音乐、发现音乐、创造音乐的敏感的心。

流动的民歌作坊

在音乐的殿堂里，吉普赛人是虔诚的倾听者，又是充满创造力的歌者。他们广泛吸收各民族的音乐智慧，融会贯通，推陈出新，独辟蹊径，创造出别具一格的民族音乐“模型”。这种“模型”，作为一种潜在的心理因素，植入吉普赛文化之中，植入吉普赛“音乐人”的灵魂之中，任何异族音乐在吉普赛乐手的演绎下都会呈现出属于吉普赛民族的特有韵味。

中世纪，吉普赛人逐渐渗透欧洲大陆，给欧洲人带来了谜一般的生活方式，也带来了奇妙的东方音乐。今天的我们已经无从知晓这些音乐是何等旋律，然而，众多琐碎的资料表明，这种东方音乐既有印度音乐的痕迹，又有西亚民歌的风情。这说明吉普赛人在尚未涉足欧洲之前就已经开始了地方民歌的收集和编辑工作。

不少欧洲人至今仍认定，大多数吉普赛音乐家是随着土耳其人的四处征战而进入他们的家乡的。16世纪的文献记载，在匈牙利、罗马尼亚等东欧地区，吉普赛乐手是价格昂贵的奴隶，是贵族互相赠送的“礼物”，达官贵人以拥有吉普赛提琴手为荣。这种习气一直影响到20世纪，匈牙利人的传统婚礼总是邀请吉普赛乐队表演，否则就好像有失体面。第一个被记载下来的有名有姓的吉普赛音乐高手就是在一场匈牙利贵族婚礼演出上脱颖而出的。写于1776年的一段文献反映，1737年，一位匈牙利大地主在自己的婚礼上，举办了一场别开生面的小提琴比赛，结果，一位名叫米哈雷·巴拿的吉普赛小提琴手独占鳌头，历史上，吉普赛乐手常常是与贵族阶层联系在一起的，因为吉普赛乐手普遍贫困，卖艺是他们主要的经济收入，而贵族阶层既富有，又喜欢附庸风雅，无疑是吉普赛人最合适的主顾。在俄罗斯，吉普赛乐手一直受到城市中产阶级的资助；在匈牙利，他们有的充当王公贵族的随员，有的则被送去音乐学校培训，经常性地为权势阶层服务。当然，流落街头的卖艺者也不在少数。

吉普赛音乐是各民族艺术与智慧的结晶。历经数百年的交流和吸纳，吉普赛音乐汇聚了形形色色的艺术因子，如乡村歌曲、“弗崩克音乐”、歌剧、爵士乐以及波尔卡、华尔兹、福克斯等古典舞曲等等。这些因素有机地熔铸于一体，既能从中发现某种音乐风格的模糊踪影，又难以用一个统一的概念涵盖全貌，这种“四不象”的音乐风格正是吉普赛人的智慧。“四不象”本身已经存在着“象”，只是这些零星的“象”组合之后，让人无法找到更全面的“象”，而找不到“象”本身就是一种创新，因为它面前产生了一种无从下手定义的困惑。

吉普赛音乐发展的第一个环节是基于开放心态上的引进和交流。很难说吉普赛音乐有绝对统一的风格，生活在世界各地的吉普赛人由于受所在民族音乐的影响，会表现出丰富多采的音乐风貌。有人曾这样饶有趣味地讲，早年居住于巴黎郊区的吉普赛铁匠一旦迁往俄罗斯，他们的音乐之中就会迅速出现俄罗斯民歌所特有的那种独唱与重唱交替、手风琴与吉他相伴、第二

段男女声重唱的百般风情；远离匈牙利的吉普赛马贩部落传唱的歌曲乍一听恰似匈牙利民歌；前往匈牙利的罗马尼亚吉普赛管道工所哼唱的小调仍是罗马尼亚风格；没有经过特殊音乐训练的人压根儿分不出哪个是保加利亚吉普赛歌曲，哪个是保加利亚民间歌曲。吉普赛乐手和歌手大量借鉴民族音乐菁华，这是他们关注文化市场的必然结果，打进市场的前提条件是顺应大众的口味。

大篷车仿佛是采集地方民歌的流动音乐作坊。每到一个全新的国度，吉普赛人边表演，边留心收集和学唱该地区的传统歌曲。在吉普赛人中间，保存着众多古老的欧洲民歌，这些民歌在本民族也许已经失传了，但却成为吉普赛人的保留曲目。一些西方音乐学家就此认为，与其说吉普赛人是民歌的原作者，还不如说他们是采编者。吉普赛人的民歌表演在欧洲家喻户晓，以至于在匈牙利等国家，人们把民歌手一概称之为吉普赛人。在对待地方民歌的态度上，吉普赛人拥有独特的智慧眼光。他们并不是简单地充当“二道贩子”，并不是单纯地从事音乐作品的复制与倾销，而是悉心发掘各民族音乐的智慧内核，理解和掌握最根本的音乐动机。这样不仅易学易唱各种新歌，而已能依样画葫芦，顺着当地音乐的套路和动机，仿制民歌，花样翻新，韵味不变。这种由皮毛深入骨髓的文化交流方式充分体现了吉普赛人的智慧度。

让我们回溯一下匈牙利吉普赛乐队的成长历程，便可以更清晰地看见智慧的吉普赛人的杰出创造。比较成熟的现代吉普赛乐队是在18世纪中叶开始形成。在此之前，小型的吉普赛音乐组合只是在贵族娱乐圈里才频频露面。官方在1683年出版的一本音乐手册里并没有明确提到吉普赛音乐家。

18世纪中叶，西欧音乐开始步入更为广阔的发展空间，这也影响着吉普赛音乐的自我完善，散落在民间的吉普赛乐师纷纷组队建团，粉墨登场。18世纪盛行于威尼斯等地的小夜曲显然深刻地影响着这些崭露头角的吉普赛乐队，弦乐器和单簧管的使用比重大大增加。为了赢得上流社会的欢心，从而获得更多的资助，吉普赛人大量仿效流行的西欧音乐风格，这种模仿也极大地丰富了吉普赛音乐本身，最明显的一点就是和声的处理技巧。18世纪80年代的匈牙利报纸曾多次报道吉普赛音乐家的即兴表演在音乐之都维也纳引起轰动，还提到他们演奏了众多欧洲音乐家谱写的作品。罗马尼亚的情形与此类似，1815年起，一些吉普赛乐队在布加勒斯特和其他城市巡回表演，演奏西欧音乐家的作品，1830年，一支100人组成的大型管弦乐队在布加勒斯特登台，获得空前成功。

吉普赛音乐与匈牙利民间音乐是相互渗透和启发的。吉普赛乐曲的旋律结构无疑受到匈牙利民歌的影响，与传统四行诗的结构类似。而匈牙利传统音乐本来很少出现复调结构，以后的广泛应用一定程度上要归功于吉普赛人。同时，浪漫自由的吉普赛民族音乐也给予李斯特等伟大的匈牙利音乐家无限的灵感和创作热情，吉普赛音乐作为一种潜在的动机进入他们的音乐作品，广为流传，流芳百世，其社会震撼力是吉普赛音乐家自身所难以企及的。

18世纪末，一种新颖的音乐风格——“弗崩克”

(Verbunkos)在匈牙利的吉普赛人中间发展成熟。“弗崩克”起源于乡间招募士兵时所演奏的军队舞曲。吉普赛音乐家在其中添加大量时髦的西欧音乐要素，融入独特的即兴演奏技巧，从而创造了一套“弗崩克”音乐规则。“弗崩克”音乐在和声处理、结构安排和节奏运用上都有独到之处，是吉普

赛人对欧洲民族音乐的重大贡献。“弗崩克”实际上是一种音乐风格，或曰模式。采用这一模式来即兴演奏，任何外族旋律都可以变成典型的“吉普赛音乐”。李斯特的著名乐章《匈牙利狂想曲》便借鉴了“弗崩克”。

在 18、19 世纪，匈牙利涌现了众多“弗崩克”作曲家，其中最负盛名的是简努斯·比哈瑞（1764—1827），他还是一位技艺精湛的乐队领队。比哈瑞把“弗崩克”风格引入钢琴曲，这些钢琴曲短小活泼、结构松散，富于感染力。他本人并未受过正统的音乐训练，但留下了 135 首“弗崩克”钢琴曲。

从 1848 年匈牙利革命到第一次世界大战爆发，这半个世纪的光阴是匈牙利吉普赛乐队发展的黄金岁月。“弗崩克”音乐渐渐赢得了中产阶级的好感。吉普赛乐手有的在上流社会或市井乡村卖艺，有的进入正规音乐学院当教师，传播吉普赛音乐智慧，也有的成为名闻遐迩的作曲家，如匹斯塔·丹珂（1858—1903）。与此同时，越来越多的匈牙利作曲家开始成功地涉足“弗崩克”领地，如本尼·艾葛雷斯、本吉尼·西蒙菲、艾雷姆·金特梅、约瑟夫·道克兹、劳兰德·福雷特、阿皮亚·伯兰斯等等。他们被吉普赛智慧深深吸引，同时也把本民族的智慧融入吉普赛人的世界。

19 世纪，匈牙利作曲家创作了众多脍炙人口的艺术歌曲。这些歌曲主要是通过吉普赛人在民间演奏和演唱的，于是，老百姓张冠李戴，以为吉普赛人是这些歌曲的始作俑者。这里有两方面的因素，一方面，普通大众对印刷媒体的乐谱不感兴趣，喜欢看吉普赛人活生生的表演，久而久之，得鱼忘筌，反而对吉普赛人崇拜倍至；另一方面，吉普赛人把“弗崩克”模式套用于艺术歌曲，在表演时充分发挥即兴演奏的特长，青出于蓝而胜于蓝。从这里可以看出，吉普赛人的表演并不是循规蹈矩地全盘接受和仿效，而是融入自己的主观因素，把外来的智慧消化成自己的智慧，这是吉普赛人的大智慧。

相对而言，匈牙利和西班牙的吉普赛乐师舞娘居住比较固定，因为存在着固定的市场需求。然而，流浪是吉普赛人本质性的生活方式，19 世纪以来，随着部落间的迁徙和交融，匈牙利的吉普赛乐也传播开来，从北非、意大利，经过巴尔干半岛，一直到俄罗斯的广大地区，吉普赛音乐不再是旁门左道的“下三流”消遣，而成一颗令世人瞩目的艺术明珠。

琴弦上的智慧

吉普赛人在乐器运用方面是多面手。不同时代和地域特色的管弦乐器和打击乐器都是他们表达心灵的绝妙工具。吉普赛人根据所在地域人们的喜好和旋律的需要选择乐器，能迅速地掌握各种复杂乐器，并溶入自身的开掘和创造，使其更强有力地表现吉普赛音乐的民族效果。同时，他们还主动创造各种乐器，丰富音乐的表现力，欧洲的吉普赛人中间曾经诞生过一些著名的制琴师。乐器的运用和创造是吉普赛人音乐智慧的不可分割的部分。

古老的波斯传说已经告诉我们，吉普赛乐师是一些弹拨吹鼓高手。罗马尼亚的早期文献也表明，吉普赛人擅长使用弹拨乐器、弦乐器以及洋琴。在土耳其、埃及、高加索地区和巴尔干半岛，吉普赛人的合奏表演也曾使用过一种富于浓郁东方气息的双簧管“泽那”和两个大皮鼓，鼓手用不同直径的鼓棒击打鼓面，发出时而清脆时而浑厚的乐音。吉普赛乐师对乐器的选择隐含着音乐市场的基本规律。对于他们来说，音乐既是一种休闲，也是一种谋生手段。要让听众心甘情愿地掏钱，就必须首先适应他们的口味，赢得他们

的好感。因此，吉普赛人每每流浪到一个陌生的国度，总是先用现有乐器表演，企图用异国风情诱惑新听众，然后，观察听众的反映，放弃某些听众不肯接受的表现形式和工具，取而代之当地的乐器及其演奏技艺，新瓶装旧酒，给听众一种耳目一新而又似曾相识的奇妙感受。由于市场因素的介入，各地吉普赛乐师运用的乐器是有所不同的，是按照各地市场需求而决定的。比如，在阿尔巴尼亚、匈牙利等地，普通长颈诗琴广为流行，吉普赛人的器乐合奏便有机地融入了长颈诗琴动听的乐音。而在相距不远的塞尔维亚、克罗地亚等地，民间音乐家普遍用一种有定音档和小共鸣箱的长颈诗琴，吉普赛人也就入乡随俗，客随主便。

随着时间的推移，世界音乐不断发展，吉普赛人的乐器也在岁月之歌的循环中更新换代。如今，单簧管已经取代了古老的“泽那”，爵士鼓已经取代了简易的皮鼓，19世纪中叶以后，南斯拉夫的吉普赛人吸收了当时欧洲盛行的倍司鼓，从而形成了风韵独具的南斯拉夫吉普赛管乐合奏。在一些西欧国家，电吉他、电倍司、电子琴等电声乐器也逐渐走进了吉普赛人的音乐世界。永远追随着时尚的步伐，这反映了吉普赛音乐家不愿落伍的心态，他们不希望自己仅仅是古老音乐的活化石。只有与时俱进，不断变革自己，超越自己，吉普赛音乐才会拥有生命力。

各地的吉普赛人使用的乐器各具特色。在西班牙，吉他唱主角；在俄罗斯，吉他和手风琴轮番出场；在阿尔巴尼亚，风笛、小提琴、单弦提琴、长颈诗琴联手出演；在罗马尼亚，小提琴、排箫和一种叫“考伯扎”的曼陀铃的合奏浑然一体，完美无缺；在匈牙利，风笛和小提琴是吉普赛舞曲伴奏的指定乐器。第一个受到普遍欢迎的匈牙利吉普赛人乐队是以女乐师费娜·金珂为首的弦乐团，所用乐器包括两把小提琴、一架倍司鼓和一台洋琴。费娜·金珂坐镇第一小提琴，洋琴用于和声处理，有时第二小提琴手也换用中提琴强化和声效果。人们惊叹吉普赛人竟能如此迅速而自如地适应各种乐器，在任何乐器上都能施展如此卓绝的技艺。吉普赛人学习新乐器，并不从刻板的教程出发，而是全凭心去“体悟”；只需掌握最基本的指法和技巧，他们就完全抛开循序渐进的练习过程，自己摸索、联想和创造。这使他们能在短时间内精通乐器，并演奏出当地人从来不曾耳闻的新异风格和魅力。

吉普赛人不仅广泛采用各民族的乐器，而且还自己动手发明和制作乐器。在匈牙利农村，贫穷的吉普赛乐师在演奏时，将一个开口向上的管道插入地下，用一根木棒或两把汤匙在上面有节奏地敲打，这可能算是最简易和最原始的打击乐器了。在匈牙利乡村，吉普赛人自行设计制作了一种类似大提琴的乐器“伽敦”，用指甲拨奏，创造浑厚沉稳的倍司效果。“伽敦”通常由妇女演奏，而男子则拉小提琴，这种和谐的夫妻搭档在乡间深受青睐。这些自制乐器凝聚着吉普赛人的智慧，是吉普赛民族音乐的重要点缀。

乐器是每个吉普赛家庭不可缺少的财产。第二次世界大战期间，纳粹疯狂迫害无辜的吉普赛人，当这些濒临死亡的人们走向集中营的时候，他们丢弃了许多无比珍贵的家财，却舍不得放下乐器，因为音乐是他们生命的一部分，只要生命还残存一天，手中的乐器就会带来无限的快意和抚慰。这跳跃的纤纤指尖，这温情四溢的金色琴弦，寄托着吉普赛人多少生命的渴望和智慧异彩呵！

用心灵歌舞的人

歌舞人生，苦中作乐，这是贫困而达观的吉普赛人的生活写照。命运之神并不厚待这群流浪的子民，而艺术之神却始终不渝地钟情于他们。吉普赛人的音乐举世闻名，曾给众多独具匠心的音乐大师带来了灵感和才思，他们的舞蹈也同样令人陶醉。这种展示人体之美的智慧和艺术是人类文化的瑰宝，也是吉普赛人向世人传递内心感受的语言。

西班牙占普赛人的舞蹈最负盛名。而在西班牙，又以小城格拉纳达的吉普赛舞蹈表演最具代表性。吉普赛人、格拉纳达、弗拉门戈舞这三个词汇在舞蹈这一意义指向上是互通的。格拉纳达已经成为西班牙著名的旅游胜地，成为展示吉普赛人智慧的人文景观。凡是到西班牙的外国旅行者，都能在官方发行的旅行手册上读到这样一段介绍：“西班牙中南部格拉纳达，名字取意于西班牙文 GARNATHAH，意即洞穴。在城外的沙克拉蒙蒂山上，现仍有许多吉普赛人聚居于洞穴内。他们常为来访的游客跳弗拉门戈舞，以此赚取生活费用。”

格拉纳达是一座山城，溪流潺潺的沙克拉蒙蒂山哺育了当地人，也提供给无依无靠的吉普赛人一片自由自在的乐园。200 多年前，从古老印度远道而来的吉普赛人抵达了西班牙中南部山区的这座城池，在城外遍布绿色仙人掌和金色阳光的山坡上，他们意外地发现了许多很久以前异教徒隐居的石灰岩洞穴。风尘仆仆、满身疲惫的吉普赛人，清除了洞穴内残存的枯骨，赶走了野兽毒蛇，便居住下来。在随后的光阴里，这支吉普赛小分队不再流浪，而是定居繁衍，洞穴也越凿越多，遍布整个山坡，据统计，全盛时期所开凿的洞穴多达四五百个，每个洞穴都住着 8 至 10 名吉普赛人。这些黑黢黢的洞穴，仿佛是无数只失明的眼睛，痴痴地眺望吉普赛人没有尽头的命运历程，而每当夜间，桔红的灯火从洞穴里飘逸出来，整个山坡又仿佛是一座晶莹剔透的水晶宫，向你炫耀着她的神秘和温暖，一如吉普赛人缤纷的童话故事。

然而，灾难始终没有放过吉普赛人。曾有一次一场连续几天的特大暴雨，导致山洪爆发，冲毁了众多洞穴，许多吉普赛人因此而丧生。风静雨住之后，幸存的吉普赛人擦于眼泪，决定在山腰靠近格拉纳达市区的地方重新掘洞居住，这样，万一灾难降临，向山脚撤退也比较容易。同时，吉普赛人又把水电引进洞内，现代文明多少也给他们带来了一点福利。

舞蹈是吉普赛人的谋生手段之一。在昔日的欧洲，卖艺的吉普赛舞娘一直是好奇的人们关注的街头一景。他们的舞蹈一度为保守的公共舞会所禁止，被视为不登大雅之堂的低级表演。其实这完全是一种偏见。弗拉门戈舞原先是一种奔放、狂热、富于节奏感的西班牙民间舞蹈，吉普赛人博采众长，吸纳菁华，推陈出新，创造了富于民族特色的崭新样式。

在格拉纳达，吉普赛人组建了赫赫有名的费拉门戈歌舞团，每晚 9 点半，为游客们表演两个小时的吉普赛歌舞，门票每张 1200 比塞塔。表演场所是一个专门安排的狭长洞穴。每当夜幕降临，吉普赛人便打开洞口的木门，迎接四方游客。洞外的吉普赛妇女个个打扮得花枝招展，看到上山的游客，立刻用双手击出富于韵律的掌声，然后欢叫一声“弗拉门戈！”甜美圆润的嗓音在山间久久回荡。

游客走进洞穴，满眼金光闪烁。各种各样的铜制炊具餐具，如锅碗瓢盆杯碟刀叉等等，密密匝匝地吊满了石壁的顶部，在明亮的灯光辉映下，整个

洞穴如同万盏长明灯闪耀，泛出一片黄金般的辉煌，使人的情绪顿时激荡开来。洞穴的两旁，靠墙排满了木椅，这是来宾席，而中间的空地则是天然的舞台。舞者与观众的距离如此之近，以至于观众的脸庞不时能感觉到演员舞动裙裾送来的欢快微风。

轻柔的乐音如同洞外低吟的小溪悄悄地奏响，观众们安静下来，任熟悉的旋律轻轻叩打自己的心房。修长的手指在两把金黄的吉他上滑动，亮丽的高音和舒缓的低音糅成了一种似梦、似幻、似美酒般甘醇朦胧的意境，融化每一个人、每一颗心。

一曲终了，当人们还留恋于刚才优柔的情致，吉普赛人一声唢哨打碎了平静，掌声、喊声和歌声霎那间交汇一起，充溢了整个空间，弗拉门戈舞登台了。周游世界的新加坡作家尤今曾在格拉纳达的山间洞穴里一饱眼福，她在新加坡《联合早报》上描绘了一幅精采绝伦的画面：

一位吉普赛女郎旋风般卷了进来。首先慑人心魄的，是她那双黑亮亮的大眼，只轻轻瞄你一下，便能让你心跳如鼓。她的头发梳在脑后，盘成了一个圆髻，露出了光滑如绸的额头。鼻子高而尖，隐隐透出一点儿戾气。嘴唇柔软而丰满。她静静地立在那儿，好似一座由象牙精心雕成的塑像。

她穿着一件紧身长袖黑上衣，衣上有银色的细条流苏；深红色的长裙拽地，裙上撒满了银色小圆点，裙摆镶着波浪型的花边。啊，单看这出色的服饰，已叫人兴奋得喘不过气来。

这时，歌舞团的成员双手互击，发出了清脆响亮的掌声。然后，栗木响，吉他声出，吉普赛女郎舞动了。

她双手如风中弱柳，腰肢如蛇，款款摆动。我仿佛看到了柳条在风中飘曳，也看到了蟒蛇在草原蠕行。微风过后，狂风骤起，野火燃烧，火舌窜上草原，啊，柳在风中乱颤，蛇在火里狂行——她越扭越猛、愈舞愈烈，在一旁的吉普赛人，发出了原始的嘶喊，急促无比的乐声从吉他手的十指飞跃出来，整个洞穴，震得像要塌了。突然，喉咙破、琴弦断，一切戛然而止，一片寂静。观众痴痴迷迷，浑然忘我，连掌声也忘了给。但这也并不是舞曲的终结，只见那吉普赛女郎在一片宁寂里，掀起

了层层相叠、繁复无比的裙子，露出了光润匀称的双腿。她足登一双钉了铁掌的高跟鞋。在以后的十几分钟里，她就以这两条腿、一双鞋，谱出了一支又一支的“曲子”。

起初，脚起脚落，轻俏无比，像潺潺溪水流动的声音，处处鸟语花香。接着，脚越蹬越重，越重越响，有如万顷碧波、排山倒海地卷了过来。正当众人被那大起大落的波涛冲得昏头转向时，吉普赛女郎更进一步地把众人带到万丈瀑布前。水从高山奔流而下，响声如雷，神奇的是，在巨瀑前方，众人居然还能听到清泉从山涧流过的声音。小溪、大海、瀑布，流动奔泻，交织在一起，时轻时重，时缓时急，收发自如。啊，女郎舞艺的精湛，着实已到了令人叹为观止的地步。

弗拉门戈舞是一种心灵的舞蹈。它没有任何既定的主题，只是通过形式的美感向人们传达一种不容抗拒的情绪冲击波。无需深究，无需细忖，只要你真诚的注目，只要你满怀冲动地击掌，那变幻的舞姿便能拨响你的心弦，你也就读懂了吉普赛人的生活智慧。

这个流浪世界的民族，他们的历史是一支永恒的悲歌，而他们却仍然执著地追求着欢乐。把痛苦留给昨天，留给远去的记忆，今夜，让我们在这醉人的舞曲中享受生命的美丽，好吗？

第七章 诗化人生

吉普赛“侃爷”

能歌善舞的吉普赛人也是讲故事的天才。他们采集各国民间故事，并融入自己独特的风格。他们在故事里编织进自己的人生体验和经历，也倾注了无数的憧憬、欢乐、惆怅和一缕缕浪漫的情怀。这些充满想象力的民间故事记录和显现着吉普赛人的心灵轨迹。无论是编故事的技巧，还是借助故事传达哲理、教育孩子，都显示了吉普赛人出众的智慧。

每当夜幕四合，冬日的寒风席卷旷野，吉普赛人聚集在帐篷里，围着火坐下，先是讨论一天之内发生的事情，大家七嘴八舌，“气氛融洽，接着就转为讲故事。每一个吉普赛人都是讲故事和编故事的高手，尤其是老年人，更是“故事宝库”了。在匈牙利等国家，讲故事常常是同音乐表演结合在一起的，歌手自弹自唱，用诗一般的语言和优美的旋律讲述史诗或英雄传说，情形有点类似中国的评弹。每当这个时候，讲故事的人绘声绘色，滔滔不绝，听故事的人聚精会神，时而长吁短叹，时而群情振奋，时间就像故事里的强盗一样跑得飞快，故事讲完，常常天际已经泛起鱼肚白。

许多吉普赛人的传统故事其实源于各国的民间故事。在流浪旅行的路途之中，吉普赛人非常注重收集各国的民间故事。但是，在转述的过程中，他们并不是依样画葫芦地复述，而是融入了自己的想象力和创造力，进一步丰富了故事的内涵和张力，使故事呈现出鲜明的“吉普赛特色”。一般而言，吉普赛故事存在着这样几种母题：一是起源传说，是关于吉普赛民族起源的形形色色、光怪陆离的说法；二是英雄传说，描绘吉普赛民族英雄的非凡智慧和动人形象；三是爱情故事，展示爱情与群族、财产、生命之间的错综复杂的关系，尤其是以描写异族通婚的故事最为曲折动人；四是鬼怪故事，这类吉普赛人的“聊斋故事”充斥着妖魔、吸血鬼和其他超自然力，往往传达出某些人生至理。这四种故事母题代代相传，许多吉普赛人都烂熟于心，只需将情节纳入这一框架，现编现讲，便可推出一个新版故事。

讲故事与听故事有时仅仅是一种消遣方式。故事本身并不需要负载太多的“道”，只需情节能紧扣听众兴趣，让人喜欢即可。因此，许多随意编造的故事在吉普赛人中间颇有市场，传播甚广。有这样一则荒诞的故事：

吉普赛人高列茨·戈列尔是个贫穷的乐师。有一年冬天，天寒地冻，附近一家农民举行婚礼，请戈列尔夫奏乐。闹洞房的农夫们喝得醉醺醺，又是让他跳舞，又是给他灌酒。夜半，筵席散尽，戈列尔一个子儿也没得到，像丧家犬一样逃了出去。一路上，他昏昏沉沉，在茫茫的黑夜里摸索着路径，忽然耳边响起阵阵弦乐，眼前出现迷离的幻觉，而他自己根本分不清是真是幻。

只见一个威严的国王端坐圣殿，传下圣旨：世上所有的吉普赛人都到他这里集合。吉普赛人争先恐后、诚惶诚恐地赶去，戈列尔也挤在人群中。这时又传来圣旨，国王自知死期不远，想最后一次听自己最喜爱的歌曲《利洛里，嘿，利洛里》，谁会唱，赶紧出来，国王重赏。人群之中一阵骚动，戈列尔挟着提琴，跌跌撞撞地爬出来，站到了国王边上。天底下所有的吉普赛人都直勾勾地盯着这个不知天高地厚的小罗姆。戈列尔整了整衣领上垫的那方雪白的手帕，一个劲地瞅着国王，然后用下巴夹住提琴，开始演奏。起初

宛如小溪浅吟低唱，突然，只见弓子上下飞舞，国王一下子听出了自己喜爱的歌曲：“我们多么想活着参加吉普赛人的婚礼/再听一听那美妙动人的歌曲/利洛里，嘿，利洛里……”国王自己也跟着唱了起来，忘却病痛和死亡，最后他对戈列尔说：“我可爱的儿子！你简直有一双金手！因为你这几个手指头，我把整个国家送给你；因为你那把弓子，我把全部财宝也送给你！”

戈列尔一路走在雪地里，但眼前金碧辉煌，仿佛整个世界都是他的。渐渐地，他在幻觉中迷失了方向，走到了森林边缘。只听轰的一响，他掉进了捕狼的陷阱里，怎么爬也出不去，看来只好蹲在陷阱里做国王的梦了。然而，不幸的事接二连三，正当戈列尔迷迷糊糊的时候，叭的一声又掉下一个重物，幸好他没有用手去摸那怪物。他突然在黑暗中看见两只绿光闪闪的眼睛——狼！一股凉气霎那间弥漫了整个脊背。这一吓，戈列尔酒醒了，连忙抓起身边的提琴，吱吱嘎嘎地拉了起来。狼呆住了，用两只喷火的眼睛恶狠狠地盯着戈列尔，却不敢动他一根毫毛。

戈列尔现在的出路只有一条，用琴声稳住和麻痹狼，然后寻机杀死它或等人来救。于是，他越拉越欢，仿佛站在他面前的是一个主宰全世界的国王，利洛里，嘿，利洛里……简直没完没了。忽然，噌的一声，一根弦断了，戈列尔的脑袋“嗡”地炸开了，头皮全麻了，现在只能在三根弦上打主意了。接着，又一根弦断了，狼仍然目不转睛地死盯着他。戈列尔越拉越卖力，旋律美得令人心神荡漾，第三根弦也断了。只剩一根弦了，生命就维系在这一根弦上了。提琴拉出最高音区的曲调，像暴风雪一样回旋、呼啸。

这时，天亮了。庄稼汉们一起床，就听见隐隐约约传来的美妙琴音。这是谁一大清早就在拉琴？大家循着琴声赶去，来到坑边，一下子全明白了。一个小伙子做了一个绳套放下去。戈列尔眼见着绳套在狼的头顶晃晃悠悠地降落，更加死命地拉，而那条狼如痴如醉，绳索套在脖子上还不知道，嗖地一下就被拽了上去，一顿乱棒打死。等到可怜的小提琴手被救上来，已经奄奄一息了，大伙儿给他烤暖身子，用车送回吉普赛人的宿营地。整整两个星期，戈列尔昏迷不醒，嘴里老是哼哼叽叽！利洛里，嘿，利洛里！

这是一则“侃”得扣人心弦的故事。本身也许并无更深的意义，但至少其表面情节塑造了一个吉普赛英雄的形象，用智慧来解脱困境。故事的框架是成功的，情节惊险，引人入胜。这类故事在吉普赛人中间不胜枚举，讲故事是吉普赛人的一大休闲方式。

人间悖论

传说故事是吉普赛人教育孩子的工具之一。除了消遣性的轶闻传说以外，许多吉普赛民间故事传播着深刻的寓意，代表着一种价值观念。对于孩子而言，这类故事蕴含着父母的期望值，在听故事的过程中，孩子不知不觉地接受了父母灌输的生活理念，在预先设置的社会期望中成长。

昔日的吉普赛儿童都不接受正规的学校教育。他们的社会化过程是在艰辛的生活实践中实现的，是在父母营造的故事世界里潜移默化地达成的。这些故事传播着简单的道德判断，也告诉孩子们人世的无常和复杂。在东欧的吉普赛人中间，流传着一个叫马尔科·克拉列维奇的吉普赛人的传奇故事。

传说，在高耸入云的皮利什山上住着相依为命的母子俩。平日里，母亲替人洗衣服，养家糊口，儿子马尔科·克拉列维奇在一个法官家当仆役，法

官派他去放猪。法官有个坏心眼的儿子，老是要马尔科当他玩射箭的靶子，如果马尔科有意避开射来的箭，那小少爷就打他耳光。马尔科是个温驯的孩子，为了不让母亲操心，他把所有苦水都咽到了肚子里。有一天，法官的儿子睡过了头，马尔科一个人在地里放猪。忽然，他看见田野里太阳晒得最厉害的地方坐着神圣贞洁的圣玛丽。小马尔科心想，她哪能忍受得了这番酷热呢！于是，他赶紧跑去摘下许多绿树枝，在圣玛丽头顶搭了凉棚，好让毒阳别晒坏了圣洁的女神。搭完凉棚，他又去照料猪仔，可这时圣玛丽开口了：

“马尔科，回来！”

小马尔科回头望去，只听圣玛丽温柔地说：“我的孩子，马尔科·克拉列维奇，你能告诉我，你最需要的是什么？”

“我亲爱的圣母”，他怯生生地回答，“我想比世界上所有的人都更有力气。”

这时圣玛丽给他一块手绢，让他用手绢擦脑门，擦上多少回，力量就增加多少倍，还给了他一把刀子。随后，圣玛丽说：“记住，有了力气并不等于拥有一切，世上有些事连上帝也是无能为力的。”

马尔科收下手绢和刀子，谢过圣玛丽，就回去继续放猪，法官的儿子已经在等他了。

“黑鬼，你瞎跑个啥！”法官的儿子又骂开了。马尔科掏出手绢，从容不迫地擦起脑门。这下可激怒了小少爷，他一拳打过来，马尔科一闪而过，又回他一拳，就这一拳便送那混蛋上了西天。

故事讲到这时，无非宣扬的是善有善报、因果报应的道德宿命论。这在吉普赛民间故事里是常见的。吉普赛民族一生漂泊，受尽欺凌，在故事中表达好人终有好报的主题，是寻求心灵安慰的途径。然而，人世间并非简单机械的道德公式所能概述的，是非之间的判断绝非纸上谈兵，悲欢离合，恩恩怨怨，常常要到情感的付出与收获相悖时才能明白世间的复杂。

马尔科终于报了仇。他回家后，把前因后果告诉了母亲。母亲听了这番话，说道：“我有件不幸的事，一直都不愿意说，现在告诉你吧。这儿有个人，大高个儿，总爱在附近溜达，大家管他叫哈拉姆布萨，他玷辱了我的寡妇名誉。我的孩子，你能不能想法治他。”

马尔科一听，热血直往脑门涌，揣着手绢就往外冲。时间已过中午，他在村口忽然看见一个身材魁梧的男子骑在一匹高头大马上。马尔科一边掏出手绢擦脑门，一边断喝一声：“看起来，你就是那个哈拉姆布萨！快滚下马来，看我怎么打断你的脊梁骨！”

哈拉姆布萨跳下马来，两人便扭打起来。结果打了半天，不分伯仲。马尔科便暗地里祈祷圣玛丽。于是，圣母显灵，引导马尔科。马尔科拔出刀子，从对手的腰际剜出条蛇来，哈拉姆布萨立即倒地身亡。可那条蛇却滋滋地说话了：“傻瓜，你杀了自己的父亲。他曾经跟你母亲一道生活，你是他的儿子。后来他遗弃了你的母亲。为了报复，你母亲挑唆你去杀他。吉普赛人爱自己的父亲应该胜过任何人！你应该杀死你罪恶的母亲！”

马尔科掩埋了父亲，回家又杀了母亲，然后四处流浪。他的舅舅是位军事首领，一听说天下有这等罪孽，赶紧派兵把外甥抓来，投入死牢，让他孤独而死。

时间又过了50年。有一天，他的舅舅自知死期已近，就对士兵说：“把黑牢的墙砸开，看看马尔科是不是死了。”

墙砸开了，马尔科居然从黑牢里走了出来，可已经不是当初的小伙子了，头发和胡子白花花的，屈指算来，已经70岁了。“我的外甥，看来是至高无上的圣玛丽保佑了你，那就让风儿把你刮得无影无踪吧。”

马尔科一直往家乡跑。终于，他来到了熟悉的村口，逢人便问：“难道你们都不认识了？我就是小马尔科，我就是马尔科·克拉列维奇！”人们认出了他，把他团团围住，但就是不让他接近母亲住过的那座房子。大家仍然不忘当年的血案，异口同声地咒骂他。

马尔科只好离开家乡，飘游四方。他又向圣玛丽祷告平安。圣玛丽回答：“你想要的东西太多了，马尔科。这连上帝也无能为力。力气是我给你的，我把它收回。你已经使自己遭到巨大的不幸，我要尽我所能来帮助。不过，可别再做坏事了，马尔科。我早就跟你说过，有些事上帝也无能为力。现在你可以回村了。”

当马尔科重新回到村口，人们纷纷给他让路，他轻轻推开家门，居然看见母亲坐在厨房里，一会儿，父亲哈拉姆布萨也从门外走了进来。马尔科无法接受这个事实，再一次离家出走，浪迹天涯，最后客死异乡。

马尔科是个好人，但却充当了坏人的角色，一生遭罪；圣玛丽是好心人，真心实意地帮助马尔科，却最终让他感到无所适从。人间的一切就是这样充满着悖论和困惑，而且任何事一旦做出，就再也无可挽回。人们总是尝试着行事，似乎在勾勒人生的草图，而一旦尝试付诸实践，无论成功与失败、喜剧与悲剧，都已成为人生的定局。时光匆匆流逝，挥不去心中的记忆，也带不走曾经付出的情感和心泪。正像吉普赛人常说的：“至高无上者使圣玛丽的儿子复活了，可是十字架终归还是十字架！”

这是一个耐人寻味的故事。人间的悖论连上帝也无能为力。信奉神灵的人可以说上帝创造了人类，但是却绝对不能说，上帝创造了人类社会，人类不是无生命的棋子，任上帝摆布，上帝的成功与失误就在于他给予了人类生命、情感、欲望和无穷无尽的想象力。人类一旦拥有这一切，就脱离了上帝而存在，就脱离了自然的“我”，而成为社会的、文化的“我”。这是人类幸福的源泉，也是不幸的深渊。洞悉这一切，正体现出那些穿行徘徊于社会缝隙和边缘的吉普赛人的智慧。

罗姆语：宽容的智慧

罗姆语是一种充满矛盾的语言。它是全世界吉普赛人的共同语言，数百年来，吉普赛人顽强地维护和延续着古老的语言传统，以此捍卫和整合着民族文化的生机。同时，它又是一种不统一的语言，世界各地的罗姆语都融合了当地的语言智慧，呈现出五彩缤纷的地域特色，体现出吉普赛人在语言方面的宽容气度和智慧。

历史学家和语言学家以语言为线索，揭开了吉普赛人的身世之谜。吉普赛人的语言属于印欧语系的新印度语，与印度西北地区的达尔汀库方言相近。罗姆语的不少词根和语法形式都是从梵语中演化出来的，比如，各地罗姆方言的元音和辅音体系与古印度梵语存在着密切的对应关系。语言是文化的精髓，也是护卫民族生命的坚硬盔甲。一个语言沦丧的民族，无需多久就会被异族完全同化。运用一种语言说话，其实意味着运用一种特定的思维方式来观察、思考和解决问题。因此，永不放弃传统语言，也就是坚定地捍卫

民族的独立性和完整性，这正是吉普赛人的智慧。另一方面，语言也是凝聚和整合民族的一只看不见的手，世界各地的吉普赛人会受所在国文化的影响，生活方式千差万别，但是，语言的相似性和互通性使他们结成一个统一的整体。芬兰的“罗姆文化中心”主席尤尔耶·戴赫德莱认为，语言是吉普赛文化发展的先决条件。从争取保持这个少数民族丰富的文化观点来看，讲授和发展吉普赛人的语言是“文化中心”的最重要的任务。吉普赛语言学家尤·科依维斯托指出：“就像没有船长便没有轮船一样，没有吉普赛人的语言便没有吉普赛人。”

吉普赛人走遍千山万水，生活在形形色色的语言环境中，语言表达方式势必受到各民族的影响。吉普赛人的智慧在于并不死抱着传统不放，而是大胆而广泛地吸收各民族的语言智慧，并且转化为自己独特的财富，显示了一种兼容并蓄的胸怀。按照语言学家密克罗斯基的分析，现代罗姆语除了印度语的出身外，还存在着13种不同的语源：希腊语、罗马尼亚语、匈牙利语、捷克和斯洛伐克语、德语、波兰语、俄语、芬兰语、北欧日耳曼语、意大利语、塞尔维亚和克罗地亚语、威尔士语、西班牙语。事实上，罗姆语所综合的异族语言成份还远不止这些，如亚美尼亚语、波斯语、埃及语、土耳其语、法语、英语等，都曾滋养和影响过罗姆语。现代罗姆语中的众多外来词汇正是这种文化交流的见证，比如，罗姆语中的骨头、马蹄铁、钉子、道路这些词都来源于希腊语，“敌人”（doslirnan）一词源于波斯语 doshman，“商店”（bolta）一词源于罗马尼亚语 bolta，“罪恶”（bino）一词源于匈牙利语 bun，还有像“声音”（glas）、“池塘”（rebniko）、“陵墓”（grob）、“足够”（dosta）、“但是”（ale）等词都来源于斯洛伐克语。这些外来同汇和在达方式极大地丰富了吉普赛人的语言宝库，同时也使罗姆语处于永恒的变革和进化之中，不致于因老化而僵死。

由于受所在国语言的潜在影响，罗姆语形成了一系列具有地域特色的方言，每一种方言都与所在国的语言存在着契合之处。这就出现了一些有趣的现象，比如，德国南部山区的农民已经能够听懂半德语化的德国罗姆方言，但这里的吉普赛人与他们生活在西班牙安达露西业的同胞却无法交流，原因是两地的罗姆语都已变味了，方言之间难以沟通。由此可见，吉普赛人的语言任其自由发展，呈现出丰富多彩的个性侧面，这也折射出吉普赛人勇于适应环境、变革自我的精神。

罗姆语是一个松散的统一体。尽管各地方言不尽相同，但是，相互间的共同语源和契合仍随处可见。例如，在任何地方的罗姆语方言中，都能找到诸如“巴尼”（水）、“芒罗”（面包）、“玛斯”（肉）、“隆”（盐）等这样一些共同的词汇。正是这些词汇使各地吉普赛方言表现出亲缘关系。

文化的交流是双向的，一方面，外族的语言环境影响着罗姆语的生长，另一方面，吉普赛人的语言智慧也向外输出，为外族所用。例如，法国19世纪作家欧仁·苏的小说《巴黎的秘密》中，盗贼把刀子叫作“旭冷”（chourin），这是从罗姆语“托利”（tohourin）演变过来的，法国江洋大盗维杜克把马叫做“格莱斯”，也是从罗姆语 gras、gre、graste、gris 转化而来的。由于吉普赛人多生活于社会底层，因此，罗姆语对民间秘密语、行话影响甚大。

吉普赛人除了讲罗姆语之外，一般都能讲所在国语言，有的甚至能讲多国语言。罗姆语成为吉普赛团体的土语，在处理涉外事物时，他们都用所在

国语言。外族的歧视更强化了这种趋势，一位居住于耶路撒冷的吉普赛铁匠如是说：“我不敢在大庭广众之下讲吉普赛语，因为阿拉伯人会拿我取笑，所以我只能在家里讲。”吉普赛人的语言接受能力极强，熟练地使用两三国语言是他们生存的前提条件。双语或者多语的表达能力对吉普赛人的思维方式具有重大意义。一种语言的娴熟运用，意味着一个全新视野的拓展。语言为我们打开了智慧的窗口，接受和消化一种新鲜的语言，另一个未知世界的智慧浪花便向我们扑面而来。

意大利学者 G·卡尔切拉特罗在《每日》周刊上撰文指出：“吉普赛人的文化，经过不同的迁移，变成再生的、混合的和被同化了的的文化，它的传播仅仅是依靠口语。它是一种不统一的语言，而可以说纯粹是无数的土语夹杂着他们所在各国的官方语言的混合物。”在相当长的历史时期内，罗姆语一直是作为口语而传播的。这是一种没有书写字母的语言，完全凭借口头传授和表达，就好像吉普赛人的弗拉门戈舞和器乐演奏，从来就不存在印刷的乐谱，而纯粹是即兴的表演。

由于吉普赛人特定的生活方式，文字的创立和教育的普及具有相当大的难度。这是罗姆语一直难以文字化和规范化的客观限制。然而，主观因素的作用仍是巨大的。在外族的强大压迫和渗透下，吉普赛人始终把罗姆语当作抵御文化殖民侵略的盾牌，当作保存秘密的独特交流方式。当吉普赛人中间始终存在着这样一种秘密语，外族的同化策略便无计可施了，因为外族无法介入吉普赛人的传播网络。

进入 20 世纪，吉普赛人的语言发展迈进了一个全新的阶段。尤其是近几十年来，随着社会环境的良性发展，普及教育成为可能，但是与此同时，一个危机也出现了，传统的罗姆语正在萎缩，许多土语已变得异常贫乏，特别是有些隐语已经消失，而年轻人则对所在国的官方语言日益感兴趣，对罗姆语表现出淡漠的态度。因此，一些有识之士认为，创立吉普赛文字成为现实的需要和必要。二战以后，书面罗姆语逐渐在吉普赛人中间出现。一些西欧国家也陆续出版了不少罗姆语的诗集和民间故事集。

1980 年 6 月，芬兰的“罗姆文化中心”在基乌鲁维西召开吉普赛人代表大会，近 200 名来自芬兰及北欧其他国家的代表出席了会议。这次会议在广泛讨论的基础上，通过了《罗姆政治文化纲领草案》。草案要求，凡是有吉普赛人居住的各国政府部门都必须采取具体措施，使吉普赛人的语言和文化能够保留下来。会议同时决定在芬兰建立一个吉普赛民族研究所。《纲领草案》还提出要编写一部罗姆语词典，并对语法和教学问题进行研究，把罗姆语这一吉普赛人的伟大智慧通过文字的形式保存和固定下来，并以此作为振兴吉普赛文化的重要工具。

田野教育

规范化的教育在昔日的吉普赛人中间是不存在的。吉普赛人借助音乐、民间文学等形式传递着民族文化的血脉。然而，随着岁月的变迁，吉普赛文化经受着现代文明的剧烈冲击，为了保存和复兴民族文化，他们主动借鉴外族经验，教育兴邦，外族的教育模式配合吉普赛人的文化精髓，如今已在各国出现。

由于罗姆语曾一度是一种口语，因此，判定吉普赛人的文盲比率，往往

是依据他们对所在国语言的识字程度而定的。数十年前的统计资料告诉我们，绝大多数吉普赛人是文盲，几乎全部成年吉普赛人都不识字。1964年匈牙利官方统计，该国的吉普赛人文盲比率为30%。时至今日，住在原联邦德国境内的数万成年吉普赛人，还有35%的人是文盲，80%的人未完成小学课程。

吉普赛人的高文盲率与多方面的因素有关。首先，吉普赛人的生活方式流动性极强，不适合于固定的规范化、系统化教育。其次，吉普赛人历来拥有一套自成一体、自圆其说的教育观点，不信任外族的教育。在他们看来，学生在学校用午餐、几个孩子一起上厕所、男女孩子在游戏中手拉手、开设生理卫生课等都是违反“麦里姆”戒律的。吉普赛人主张“田野教育”，认为生活本身就是一所学校，生存技能通过实践来获得，而抽象的人生哲理则通过民间故事、音乐等形式来传达。他们曾固执地认为，接受外族教育，学习别国文字，就是接受异族的同化和兼并。因此，拒绝教育、拒绝教化曾是吉普赛人自我保护的手段。

还有一个重要的原因就是外族的歧视和迫害。由于种族偏见根深蒂固，校方和学生家长的排斥态度构成了吉普赛孩子求学的不可逾越的障碍，开除这些学生的事情屡见不鲜。1969年，匈牙利曾有一位乡村小学负责人，拒绝接受吉普赛儿童入学，其理由是这些孩子太脏，会把疾病带给其他儿童。大部分吉普赛儿童只读完低年级，越到高年级，人数就越少。在捷克和斯洛伐克，每6名吉普赛儿童中只有1名完成高年级的学业，上中学的连1%都不到。在南斯拉夫，上中学的比例也只达到2%。在塞尔维亚地区，每60个吉普赛孩子中最多只有1个上中学，目前吉普赛大学生不过百人，从事医生、律师、工程师等脑力劳动的吉普赛人也只有二、三百人。

外族愈是压迫，吉普赛人愈是拒斥教育，他们的文化程度和生活条件愈是难以改善。这已经形成了一个可怕的“马太效应”。然而，近几十年来，工业文明猛烈冲击着吉普赛传统的经济生活和文化生活。在日新月异的现代社会，吉普赛人生存状况的落伍是惊人的。要生存下去，就必须适应这种变革。投身到社会的大循环中去。一种开放和创新的教育观念在吉普赛人中间酝酿、成熟。

一些国家的吉普赛人主动走进当地学校，接受教育，并且逐渐凭文化教育程度和智慧跻身社会生活。在接受外族教育模式的同时，他们绝不放弃本民族的语言。书面的罗姆语成为许多吉普赛学童的必修课。在匈牙利，已有几所学校尝试性地开展罗姆语课堂教学，布达佩斯大学有个专家小组从事罗姆语的研究。但是，书面罗姆语的普及仍遇到巨大阻力，主要是外族的不重视，比如，尽管马其顿共和国出版了一本罗姆语语法，但吉普赛学生不能在课堂上使用它。

巨大的阻力只能更强烈地激发起这个弱小民族的觉醒意识，吉普赛人的受教育程度和范围正在逐步递增，罗姆语的普及程度也正在有组织、有计划地增长。在南斯拉夫，多年以前，吉普赛人曾上街游行示威，反对“茨冈”这个称呼。现在，大众传播媒体中的“茨冈”一词已被“罗姆”替代，这一改变实质是确定罗姆语的社会地位。在尼什和特托沃，电台定期用罗姆语广播，在贝尔格莱德，一本罗姆语的杂志也公开出版。在前苏联，莫斯科罗姆剧院的团长乔·康蒂是苏联作协会员，1970年他出版一本诗集，这是战后苏联出版的第一本罗姆语书。

前苏联吉普赛作家拉科·切伦科夫曾说：“现在苏联很难遇到吉普赛文盲，战前却不然，有些集团，如聚集在比萨拉比亚的吉普赛人没有人识字。今天吉普赛人的年轻一代经过 8 年或 10 年教育，在城镇里几乎无法从文化程度上区别吉普赛人和其他民族的人。但是他们并没有丢掉自己的语言和民族意识。”这番话虽然不免有些夸张成份，但基本是有根据的。有位中国的音乐工作者曾在印度参观了一所吉普赛孤儿学校。这是一所包括学习文化、技术及生活等一切设施的中等规模的寄宿学校。学生全是失去父母或双亲缺一的吉普赛儿童，年龄从四、五岁到十七八岁，根据年龄分班，食宿均由学校供给。到了 18 岁，如果他们能够生活自理，并有一定的文化和技能，就让他们到社会上去闯荡自立。学校由 3 人组成的管理委员会负责，梅农夫人是委员会主席。学校聘请了教授文化、技术及管理生活的各类教师，经费由管委会向社会募捐。目睹这一切，这位中国的音乐工作者颇为感慨，如今的吉普赛人已经远不是印度影片《大篷车》里那些苦难的游民。吉普赛人正在一个全新的社会和时代里，塑造一个全新的自我。

第八章 宗教夹缝里的智慧

吉普赛人的“原罪”与自省

从历史考证的角度来看，吉普赛人的流浪与宗教并无多大瓜葛。然而，吉普赛人总喜欢把自己的身世描绘成宗教流放，他们的众多起源传说都掺杂着大量宗教成份。这究竟是怎么回事？

其实，吉普赛人的用心昭然若揭。他们所抵达的欧洲是一片具有深厚宗教传统的土地，借用宗教的名义，无疑能使他们名正言顺地跻身欧洲民族之林。无论这些流传的宗教故事是褒扬还是挖苦他们，他们终究像无数股旺盛的地下细流渗透进了欧洲大陆。绝大多数关于民族起源的宗教故事都是他们自己一手炮制的，而这些故事往往体现出吉普赛人的自省意识，这从智谋之中升华出来的深刻智慧是值得珍视的。

今天的吉普赛人已经完全相信他们的祖先苦心营造的童话世界。祖先的闭门造车成为后世的金玉良言。这些传说散布甚广，如传说他们起源于法老王国，由于没有给圣母玛丽亚和约瑟安排居住的地方，所以被判决在世界各地流浪；或者说由于他们对宗教不虔诚，时而接受时而拒绝基督教，所以受到教皇惩罚，流放世界各地。还有一种颇为流行的说法是，公元1世纪，罗马帝国的奴隶主统治阶级为镇压基督教，要处死耶稣，曾命令埃及一位铁匠打制十字架用的钉子，该铁匠拒不从命，结果被罗马统治者赶出埃及，一大批信仰基督教和同情耶稣的埃及穷人也跟随这位铁匠离开了埃及，流落世界各地，成为今天的吉普赛人。

这则传说是讲吉普赛铁匠拒绝充当谋杀耶稣的帮凶。然而，还有一个完全相反的故事，在东欧的吉普赛部落广为流传：

传说，罪恶的罗马当权者想把耶稣钉在十字架上，所以找来三个士兵，给他们80枚克拉依查尔，让他们去铁匠那儿买四根钉子。

三个手执长矛的士兵都是不务工业的酒鬼。他们决定先下酒馆，不知不觉地把一半的钱都喝进肚子里去了。摇头晃脑地离开了酒馆，他们便去找铁匠。不一会儿，他们找到了一个干这门手艺的阿拉伯人，大声命令：“听着，阿拉伯人！我们要四根结实的钉子，是十字架上用的，你给我们打出来，要快，明天我们要让耶稣基督上十字架，因为他想统治全世界。”

阿拉伯人听完这话，立刻提来一桶水，把熔铁炉里的火浇灭了，回答道：“你们纯粹是胡说八道！我听说过耶稣，他是个好人！你们要想把他钉在十字架上，我可不会帮你们的忙。”

士兵们举起长矛威胁，阿拉伯人仍大胆驳斥。士兵们于是就杀了他，再找另一个铁匠。他们在一家院子里，看见一个犹太人正在铁砧边干活，士兵们便说：“听着犹太人！我们要四根结实的钉子，是十字架上用的。快点打，我们等着用。”这一回，他们学乖了，一个字也没提到耶稣基督。

犹太人马上升火打铁。他刚把头一块小方铁放在烧红的煤上，火焰就高高地喷射出去，火焰里传出阿拉伯人的声音：“别干了，犹太人，不能干这个，这些钉子他们想用来钉那位伟大的先知的躯体！他们要让他上十字架！”

犹太人听了这些话，浑身都颤抖起来，马上撂下了铁锤，断然拒绝：“不，我不给你们打这些钉子！哪怕你们把我自己钉上十字架也不干！上个礼拜我还看见耶稣来着，他是骑着毛驴到这儿来的。”于是，他也被士兵用长矛刺

死了。

夜已经很深了。这下士兵们发愁了，第二天清晨就要用刑了，空着手回去是要杀头的，何况他们已经把钱挥霍了一半。突然间，他们发现远处有一丝微弱的火光。走近一瞧，原来是一堆炭火，旁边坐着一位手持铁钳的吉普赛人，他的妻子正在抡锤打制钉子。

“你好，吉普赛人，你再给我们打三根钉子，手里的这一根也给我们，我们付你40个克拉依查尔，多一分钱也没有了。”

这对于吉普赛人来说，实在是笔大数目了。夫妻俩二话没说，就动手打起来。第二根尖利的钉子刚打出来，阿拉伯人和犹太人的魂灵就在火焰里说话了：“快放下，吉普赛人，不能干这个！他们要用你的钉子去钉那位伟大的先知！他们要把他送上十字架！”

这些话不论是他妻子还是士兵都没听到，就只有吉普赛铁匠一个人听得仔仔细细，他当然也清楚耶稣是怎样一个伟人。“可话又说回来，”吉普赛人想，“当兵的有的是力气，他们手里的长矛又亮又尖好吓人。”他用眼角瞟了一下长矛，这一吓真是非同小可：那上面还鲜血淋漓的。吉普赛人连忙给妻子挥手示意——赶紧打下去！

就这样，他又打出了第三根钉子，士兵们立到把三根钉子装进背包。最后，铁匠打出了第四根钉子，趁热把它扔在铁砧旁的泥地上。

这时，奇迹出现了，钉子红彤彤地躺在地上，就是不冷却，吉普赛人急得又是浇水，又是撒土，可钉子还是那么通红通红的。士兵们认为这钉子里面大概有魔鬼作怪，所以迅速带着那三根钉子走了。就这样，神圣的耶稣基督被三根钉子钉在十字架上。

再回头看看那个吉普赛人。这天夜里，他离开了原先打铁的地方，一会儿在这儿支帐篷，一会儿在那儿挖坑，可就是不得安宁，原来无论他在哪里打铁，总有一根烧红的钉子冷却不下来，像一只通红的眼睛注视着他。这下吉普赛人无计可施了，只好套上大篷车，头也不敢回地满世界乱跑。今天吉普赛人的流浪全是上天的惩罚。

吉普赛人的起源故事是为他们在欧洲打天下鸣锣开道的。在一类故事里，他们扮演着被迫害者的形象，因宗教迫害而背井离乡，这容易激起欧洲居民的同情。而在另一类故事里，他们则是有“前科”的顺民，历史上曾犯过宗教错误，如今已弃恶从善，归顺神灵，欧洲大众自然应该宽恕他们。

这是一种通过自我贬低而达到自我肯定的智谋。然而，自我贬低本身却真实地触及了吉普赛自身的弱点，这又是一种自我反省和批判的智慧。吉普赛人出于生存的考虑，往往更多地追求实用和功利，而忽略了正义、良心和道德。这一种人格的偏失常常致使吉普赛人的智慧误入歧途，历史上曾经出现过的偷窃、诈骗等不甚光彩的行径正是例证。然而，吉普赛人终究不是一个缺乏是非准则的邪恶民族，他们的某些不道德举动往往是不得已的，同样，他们也意识到自身的缺陷，通过传说、笑话等嘻笑怒骂的形式自我反省、自我解剖。这种“反其道而行之”的智慧也是民族文化内部的自律机制，能有分寸地调控和把握形形色色的越轨行为与正态人格的关系，使人格本身不致于滑入罪恶的深渊。

一个智慧的民族不仅在于能充分地施展她的卓越智慧，而且在于能看破和讽刺自己的智慧盲点，因为只有自我反省，才会带来自我超越。

万神皆备于我

吉普赛人不是一个优秀的教徒，但肯定是一个生存竞争的强者。他们对宗教的态度半是迷信，半是功利。他们利用宗教为生存服务。尽管他们时时表现出泛神论者的姿态，但是，他们始终抗拒和怀疑宿命。他们坚信自己是命运的主人。

吉普赛人没有固定而统一的宗教信仰。他们通常接受所在国的宗教，历史上，他们曾依附印度教、伊斯兰教、东正教、天主教和新教。生活在不同国度的吉普赛部落依附于不同的宗教。同一个部落在不同的地域和时代也会不断改信其他宗教。今天，所谓信教的吉普赛人不在少数，据统计，原联邦德国 90% 的吉普赛人是天主教徒。但是，这些信仰仅仅作为权宜之计，而绝非真正的皈依。同时教会也将他们拒之门外，14 世纪第一批来到欧洲的吉普赛人自称是被驱逐的朝圣者，虽然曾因此而一度受到教会的保护，但很快就被抛弃了。

吉普赛人在信仰问题上表现出的漫不经心或者三心二意的态度，在欧洲宗教界是众所周知的，连吉普赛人自己也从不讳言。在匈牙利等地的吉普赛人中间，流传着这样一个耶稣基督师从吉普赛人打铁的故事：

吉普赛人的打铁技艺举世无双。上帝就让耶稣跟吉普赛铁匠学艺，先学用鼓风，然后学打钉子。

一天，格罗季亚国王的两匹心爱的枣红马一撒野丢掉了钉在蹄子上的马掌。这是两匹桀骜不驯的烈马，当仆役们想给它们重新钉上马掌时，差点没让它们给踢死咬死。这可怎么办？他忽然想起了村边的吉普赛铁匠。

老铁匠压根儿就没有见过这样倔强的马，刚刚摸到马头，就被一脚踹倒在地。耶稣眼看师傅招架不住了，便说：“停一停，师傅，让我来干。”

“你自己吃几碗干饭吗？胎毛未褪的小毛孩子！”吉普赛人火了，“你这小子到处乱插杠子！这样的马你连做梦都没有见过！你还想把我给压下去！好，来吧，你试试，看你到底有多大能耐！”

只见耶稣抄起那把放在院子里的斧头，砍掉了两匹枣红马的蹄子，蹚蹚几下，就把马掌钉在砍下来的蹄子上。这可吓坏了吉普赛人：“你这小该死的，这下子我的脑袋可保不住了！”

耶稣不说话，只是耐心地钉马掌。钉完后，他把蹄子接在马腿上，吹一口仙气，一眨眼，枣红马又活蹦乱跳地站了起来。

吉普赛人兴奋地抱住耶稣，大声嚷道：“我早就对你父亲说过，你一定会成为一个好铁匠的！谁能说你身上流的不是罗姆人的鲜血？”天黑前，国王的仆役又来了，赏给吉普赛人一大堆叮当作响的金币。

从此以后，爱马的格罗季亚国王一遇到打马掌之类的事，就派人捧着大堆钱财来找吉普赛人。吉普赛人的小日子越过越红火，可实际上这些活都是耶稣一人干的。

有一回，仆役们又牵来几匹马，正巧耶稣外出送煤。吉普赛人此时已忘乎所以，自视甚高，他也抄起斧子，砍下马蹄，钉上马掌。可当他如法炮制，把蹄子接回原处，就出了乱子，无论怎样吹气，蹄子就是接不上，枣红马的鲜血浸透了土地，奄奄一息。吉普赛人急得汗流浹背。他叫来妻子一起吹，又抱来风箱，一个劲儿地鼓风，然而，一切全是白搭。他几乎绝望了：“圣母啊，我全能的主啊！我有罪，现在我求求您把儿子赶紧打发回家吧！”

话刚说完，耶稣果真回来了。只见他往马腿上扫了一眼，几匹马立刻站了起来，向远处跑去。吉普赛人又看呆了：“你怎么连口气也没吹，马就复活了？”

耶稣说：“灵魂所以能够回到马身上，不是因为我吹气。只要我那至高无上的天父愿意，这一小把炉渣也能在我手里变成金子。”

“你吹牛！”吉普赛人刚说完，那把炉渣就在耶稣的手里变得金光闪闪。可是，耶稣把它随手扔进了炉渣堆，一下子又不见了。

“你缺少信仰，吉普赛人。”耶稣临别时如是说。

这则故事把耶稣基督描写成吉普赛人的学徒，多少有些戏谑的味道，足见吉普赛人对宗教的轻率态度。然而，这又是一则自我解剖的故事，矛头直指自身的缺点，而且用一种嘲讽的笔调自我解嘲，可见吉普赛人的清醒与超脱。

虽然吉普赛人对系统化、程式化的宗教朝三暮四，但是，他们中间始终存在着一种泛神论的倾向。他们崇拜星月和树木，树木被视为种族的象征。至今仍生活在印度的吉普赛人还信奉自己的神灵，他们的祈祷方式也与众不同，没有统一的祈祷日与祈祷仪式。他们在沙漠深处为神灵修建寺庙，经过寺庙时，拾起一块石头，抛向寺庙，就算是对神的祈祷，祈求神灵护佑他们在沙漠中逢凶化吉，遇难呈祥。

吉普赛人并非是无信仰民族。他们来自宗教传统悠远的印度，一直拥有自己的原始宗教信仰。他们信奉世间存在着一种超自然的力量。但是，这种原始信仰从来没有经过统一的技术处理，因此不成体系，不过，吉普赛人对外族宗教的理解多半是以这种原始信仰的眼光出发的。他们基本的宗教观是善恶二元论，信奉叫做“沃德尔”的善神和叫做“潘”的恶神。他们从正反两方面看待事物，崇尚智慧的光明面，同时也找出智慧阴暗面存在的依据，从而把握美与丑、善与恶的分寸。的确，吉普赛人是一个交织着矛盾的奇妙民族，真诚与罪恶、美名与恶名并存，让人厌恶，让人同情，也让人热爱。

吉普赛人在宗教问题上持二元论的观点，同样，在整个世界观上也是二无论。他们信奉超自然力，但又不相信宿命。他们认为，人的一生虽然有命运的前定，但是，人的主观努力可以改变命运、创造命运，这种自主的命运因自己智慧的释放和介入而同样是命中注定的。一句话，人要相信命运，但命运并不可怕，命运的缰绳在自己的手中。

德国诗人尼科劳斯·列瑙在1838年作了一首题为《三个吉普赛人》的短诗，李斯特曾为之谱曲：

远处的绿草地上
三个吉普赛人沐浴在阳光下
此时，我的马车倦意沉沉
穿过遍布砂砾的荒野
其中一个手持提琴
怡然自得
金黄的夕阳下
流淌着一支奔放的旋律

第二个嘴里衔着烟斗
烟雾袅袅
他如此快乐，好像世间
再也不需要任何幸福

第三个悄然入梦
琴儿挂在树梢
风儿掠过琴弦
梦影飘过心房

三个吉普赛人
衣衫褴褛
可他们如此骄傲
充满看对宿命的嘲讽

我的心悄悄敞开
当你我的生命昏暗之时
我们也将如此恬然充实
给命运无畏的鄙视

马车已远
我的视线追逐着他们的身影
他们褐色的面庞
他们乌黑的鬃发

这是对抗拒宿命、生命自由的吉普赛人的真实描绘。望着这些浪漫的吉普赛人，也许该套用这样一首小诗：

有人问幸福
什么叫幸福
幸福说
瞧，这群人
他们比我还幸福

圣玛丽节：智慧的巡礼

圣玛丽节是吉普赛人盛大的节日。这个以宗教为名义的传统节日实质是民族凝聚力的全面显示，也是吉普赛人独特风俗和智慧的全方位巡礼。

欧洲曾经流传过这样一个故事。一辆吉普赛人的大篷车在流浪的途中陷进了泥沼，大家下车一齐推，并向圣母祈祷：“仁慈的圣母啊，请帮助我们！如果我们的车能从泥沼中推出来，我们一定向你供奉一支和我们身体一样大的蜡烛。”当马车开始移动时，那支许了愿的蜡烛就缩小到脚那么大，再往前移动一点，蜡烛就变成脚趾头那么大。马车终于走出泥沼，许愿的蜡烛也就成为泡影了。吉普赛人对圣母玛丽亚虔诚地敬礼，说道：“仁慈的圣母，

您对我们这样的穷人一定不会苛求，我们对您的敬意比奉献给您的蜡烛更好。”

吉普赛人对圣母玛丽亚怀有特殊的好感，不仅如此，他们对女性神灵都颇为热衷。这也许是母权制社会的残余影响，但更多的是基于对外族的反感，由于他们认为上帝过分迁就和纵容外族，所以“恨乌及屋”，上帝便不受欢迎了。

圭玛丽节已有 100 多年的历史，但其源头似乎更为久远。欧洲的吉普赛人每年都要举行一次巡礼。早在 1448 年，由昂克家族倡导，欧洲的基督教徒就创立了朝拜圣女玛丽·雅各布和玛丽·莎荷美的宗教仪式。到 16 世纪，这种仪式已广泛盛行于欧洲，吉普赛人开始大规模地进入欧洲社会，他们便伪称基督教徒，参加巡礼，没想到却渐渐成为他们生活的一部分。

19 世纪以后，吉普赛人开始固定地前往法国南部加玛丽岛的神圣玛丽城举行巡礼。这是一个风光旖旎的地中海小城，时间定在每年的 5 月 24 日至 25 日。早年的资料记载：“早在 5 月 22 日，数以百计的吉普赛人就已经抵达。24 日夜晚，他们整晚守候在圣女莎拉的神龛旁，寸步不离，通宵不眠。25 日陆续离去。”

圣玛丽节是吉普赛人自己的节日，所以，他们不再向基督教的两个圣女礼拜，而是按照天主教的方式，向他们自己的黑圣女莎拉顶礼膜拜。黑圣女莎拉是圣女玛丽的使女，是吉普赛人敬奉的守护神。祭祀典礼的前夜，来自欧洲乃至世界各地的成千上万的吉普赛人静静地聚集在莎拉的偶像前行礼参拜。他们用五彩缤纷的鲜花和花边来装饰黑圣女莎拉的蓝白色衣服，并给她戴上项链，点上数百支灿烂夺目的烛火。整个夜晚，朝圣的吉普赛人情绪激昂，妇女们把孩子高高举起，让他们亲吻黑圣女的脸庞，成年累月的“亲热”致使莎拉雕像的彩绘颜料日渐脱落。

第二天清晨，在 18 位骑马卫士的护送下，吉普赛人将搁放圣像的小舟抬向岸边，放入海水中，举行海洋祝福仪式。以前，众多尾随者都要走入水中祈祷，现在只需伫立海边即可。

圣玛丽节对外族游客来讲是一个难得的民俗景观。当成千上万的吉普赛人涌到地中海岸边，成千上万的好奇观光客和记者也尾随而至。美联社记者伯尼特这样描述：“在这个城里的一座小教堂的漆黑而香烟缭绕的地下圣堂内，插在这位黑肤色贞女塑像面前的数百支白色蜡烛通通点燃起来，烛光照得满堂通红。人们静静地鱼贯而入，其中有头发漆黑、肤色黝黑的男青年，有身着颜色鲜艳的衬衫的妇女以及头上裹着头巾，身着长裙，佩戴耳环、项链和戒指的老奶奶。”

宗教庆典举行完毕之后，吉普赛人还要进行唱歌、跳舞、斗牛、赛马等娱乐活动，这是最激动人心的时刻。整个圣玛丽海滩沸腾了，人们欢呼雀跃，喜笑颜开，离散的亲友又重新会晤，寻回往日的温情。

有时，吉普赛人还会举行黄昏弥撒。在一个临时搭建的帐篷里，3 位神父坐在一张折叠桌后，一名提琴手和一名手风琴手为坐在四周的会众唱圣诗伴奏。弥撒做完，众人鸟兽散，一会儿又带着酒菜回来聚餐。

近几年来，除了圣玛丽城举行巡礼外，吉普赛人还在其他地区举行类

转引自《宗教伦理大辞典》，第 6 卷，第 464 页，英文版，1980 年。

《参考消息》1980 年 7 月 29 日。

似的宗教活动。自 1959 年以来，每逢 9 月 1 日，来自各地的数以千计的吉普赛人聚集到法国南部与西班牙交界处的鲁鲁尔举行庆典。在意大利罗马市近郊的波美茨亚，每年 9 月，也有吉普赛人赶来举行天主教巡礼。1956 年，教皇保皇六世亲自参加庆典，在吉普赛人的营地主持弥撒，使他们倍感骄傲。这些庆典向世人宣告，吉普赛人永远是一个不可分割、不可摧毁并受人重视的民族。

第九章 灰色的智慧

占卜：14条军规

英国乡间曾流传着一首古老的韵诗，结尾是这样的：

And for every Gypsy woman old
A maiden's fortune will be told.
(每一个吉普赛老妇都会算出少女的吉凶贫富。)

在外人的脑海里，占卜算命似乎总是和云游四方的吉普赛人，尤其是吉普赛妇女联系在一起的。几乎所有的浪漫文人在描述吉普赛少女的时候，都喜欢把“算命”作为佐料掺和进去，仿佛神秘的占卜和美丽而又捉摸不定的吉普赛女子存在着天然的契合。至今在欧美国家的公共场合，人们还常常能见到这些衣饰华丽、口齿伶俐的吉普赛妇女，而在过去，吉普赛妇女经常是在挨门挨户上门推销手工制品时，顺便推销形形色色的相术占卜的，每逢这种场合，顾客“上钩”的机会倍增，因为大凡要求算命的人都藏着些隐私，出了家门是不便启齿的。

绝大多数算命毫无疑问是蛊惑人心的把戏。一心只想着顾客钱包的算命女郎表面上总是神秘兮兮的，仿佛拥有先知先觉的超凡本领，但事实上，大多数人并无“特异功能”可言，只是在长期的实践中磨炼出众多破译人们内心密码的技巧和智谋。几个世纪以来，吉普赛人的算命行当始终没有萎缩消逝，经得起时间考验的并不是欺骗和阴谋，而是一种灰色的智慧。

英国吉普赛民俗协会的第一任主席雷兰德曾归纳出吉普赛传统算命术的14条要诀：

1. 在大多数场合，对前来算命的中年男子说他们曾被一桩案子或一场财产纠纷搅得不可开交，是不会有太大偏差的。表达的时候，口气要坚决、沉着、略带夸张。如果顾客露出一丁点表情变化，或者干脆承认了，那么就迅速捕捉时机，表达同情心，进而煽动对方的情绪。

2. 告诉顾客，一笔巨大的财富或一件令人愉悦的好事即将降临在他的面前，但他必须小心翼翼地抓住机会，并且充满进取心和精力，否则将一事无成。

3. 告诉顾客，他一生中有三次重要机会或能赢得三笔巨资。如果你已经知道他曾继承过一笔遗产，或生意上发了一回财，或官场上有过一回重要提升，那么就可以故弄玄虚地暗示他自己至少能明白这三大时运中的一回是什么。这种技巧很少失手。

4. 告诉顾客，一位美丽、温柔而又富有的女子正悄悄地爱着他，但最后的幸福还要靠他自己去争取。有时也可以说，他不久将见到一个他从未梦想见到的重要人物。

5. 告诉顾客：“有一回，你同亲戚或朋友发生激烈矛盾，他们非常粗暴地对待你。”或者说：“他们曾经准备去于一件不太合适的事，你坚决阻止了他们，于是引发矛盾。”

6. 对顾客讲：“你曾经三次处于死亡的威胁之中。”讲这话时，口气要极其夸张。每个人，即便是小学生，都相信他们曾经遭遇危险。这是不会吹

破牛皮的。如果顾客絮絮叨叨地讲起某些惊心动魄、大难不死的经历时，你就可以预言未来的危险。

7.对顾客讲：“你有一个导致你痛苦的潜在敌人。在你确定他或她的性别之前，这人会一直在暗中作祟。但是，这人对你的伤害必将反过来在自己身上产生报应。”或者简单地说：“那些侵害你的人，终将恶有恶报”；“你曾经有过敌人，他们注定要遭受报应”；“你有一个敌人，但你比他活得长。”

8.对顾客讲：“你曾经因为做了一件好事而给自己带来麻烦。”

9.对顾客讲：“你的脾气常常使自己陷入困境。从前，你的鲁莽和愤怒（或者对幸福的渴望）曾导致自己处于痛苦之中，但最后你还是得到了欢乐。”或者说：“坏脾气将要缠上你，小心点！”

10.对顾客讲：“你不久将会遇见一个对你的未来产生重大影响的人，但你必须珍视同他的友谊。你不久将会结识一位朋友，并同他（她）堕入情网，但你必须要有足够的勇气。”

11.对顾客讲：“你将发现一个非常有价值的东西，但你必须悉心观察。你已经两次与一笔巨大的财富擦肩而过，但你将赢得第三次机会。”

12.对顾客讲：“你曾经为一个人做了许多好事或者为他创造了可观的财富，但这人的品行并不怎么好。”

13.对顾客讲：“你曾经多次卷入桃色新闻，但你的言行始终无可指责。”

14.对顾客讲：“你具有非凡的能力，过不了多久，一个机会将让你完全施展才华。”

毫无疑问，雷兰德的14条原则是将算命这项变化无穷的智慧操作简单化了，但其中确实隐含了不少“真知”。一位生手只要能悟出这些语言符号底下的智慧机理，再加上敏锐的直觉、察颜观色的能力和富于蛊惑和权威性的手势、眼神等形体语言，便能面对种种顾客而游刃有余。

吉普赛女子的算命似胡侃却非胡侃，她们每每总能说唯一二，否则灵验的名声是不会远扬的。这个“说准”与她们的观察视角和语言技巧存在着密切关系。

第一，她们把一切顾客都设定为“好人”。在算命时，她们排除是与非的道德评判，即使对象内心藏着不可告人的秘密，她们也从“好人”角度来描绘陈述，因为无论什么人，你说他是好人。他总是高兴的，一种亲近感和信任感也就油然而生。这事实上是主动站在对象立场，替人辩护、出点子。当然，这并不是说吉普赛人缺乏道德感，这里的“好人设定”完全是出于商业考虑，至于应有的道德批判意识，在需要的场合，她们会在具体的陈述中隐晦地传达，让坏人“吃药”。

第二，她们始终抓住社会生活中的矛盾现象。“好心好报，恶有恶报”的因果报应模式无疑是理想状态的，但现实生活中存在着太多好人一生坎坷，坏人享尽福贵的悖论。正如一首歌中所吟唱的：“昔日所谓的金重玉女，今日所谓的萍水夫妻；昔日所谓的才华横溢，今日所谓的怀才不遇；才子佳人，说说而已……”书上所说的“命运多赛”常常是“好人”的注脚。这些矛盾往往是人们的心理情结所在，是情绪的汇聚点。因此，触及这些普遍性的矛盾，事实上的效果是直入人心，一针见血的，总能引起对方的共鸣。

第三，她们把“人的欲望”作为切入口。吉普赛妇女的算命可以归结出两大主题：金钱和情爱。这是人类生活万古不朽的话题，也是人们永恒关注的焦点。吉普赛妇女从“欲望”的视角来把握，也就赋予这两个主题更为丰

富、更为感性的内容。人的欲望是无穷的、矛盾的，又是相似的，三言两语勾起人们的欲望，算命大体便成功了。

第四，在表达技巧上，她们总是把落脚点放在顾客一方。细细推敲一下她们的表述，不难发现这样一个模式：“你将要……，但你必须……”这里包含着统一的两方面，一是“客观上”提供的条件，二是主观要努力，“客观”要通过主观才能实现，这就把“皮球”一脚踢到了顾客一方。应验了是我的功劳，没应验是你自己的不是，与我无关。

无论算命相术蕴含着怎样的机智，它终究还是一种骗人的行当。因此，大多数吉普赛人并不以此为炫耀的资本。在他们看来，算命有时仅仅是戏耍外族人，发泄愤恨的一种方式。在昔日的英国，吉普赛妇女也只是把算命当作上门推销的附加活动，从来就不是“第一职业”，由此可见吉普赛人的自省和自明。

打开心房的钥匙

吉普赛妇女的算命形式是多种多样的。常见的看相术包括面相、手相、颅相等几种。有时也借助各式各样的卜筮器具，如贝壳、水晶球、磁石、扑克牌、四脚蛇、蛤蟆等。吉普赛人相信，折光四射的水晶球和能吸引铁器的磁石潜藏着神奇的魔力。在梅里美的小说《卡门》中，“我”随着会算命的吉普赛女郎卡门走进她家，“她立即从柜子里拿出一副用得很旧的纸牌，一块磁石，一条干瘪的四脚蛇和别的几件器具。她吩咐我左手握着一个钱划个十字，然后她作法了。”

借助法器的算命也常常和巫术结合在一起。一般情况下，占卜完毕，顾客心悸不已，于是占卜者继续施法，报酬自然是加倍的。熟知吉普赛内情的梅里美指出：“她们不但抓着蛤蟆的脚，替你羁縻朝三暮四的男人的心，或是用磁石的粉末使不爱你的人爱你；必要时还会用法术请魔鬼来帮忙。”在土耳其的伊斯坦布尔，吉普赛妇女还为深殿后宫的女奴破释梦呓。

美丽的吉普赛女巫生活在别人的轻信之中。虽然她们口若悬河、满口玄虚，但她们自己却不迷信，大多数人压根儿不认为自己能预知未来，算命只是一个谋生的手段而已。还是梅里美一语中的：“利用别人的轻信过日子的人，怎么自己还会迷信呢？”如果自身沉迷其间，那就是纯粹的宗教或巫术。吉普赛人绝非这等不能自持的异教徒。他们的算命是一种理智的行为，一种智慧的操作过程，是维持生计的“饭碗”，而非纯精神性的寄托或宣泄。

吉普赛妇女的算命术有一个基本法门：察言观色。事实上，形形色色的占卜法归根结底只有一法：相面术。人类的表情是心灵的窗户，心情和表情内外沟通的，有时候我们自己也不曾觉察，内心的秘密正通过脸部肌肉和眼神的细微变化而传扬出去。所谓“心事重重”，所谓“心花怒放”，实际并不是对心的直接描绘，而是对脸的记录。长期以来，吉普赛妇女走街串巷，深入市井，在与外族人的生意往来中，她们完全熟悉了外族人的脸部语言。而占卜实践又把这种特殊的能力锤炼到炉火纯青的地步，并通过一代代人的传递和加工，使之成为吉普赛人赚钱的法宝。吉普赛妇女总是先亮出一个刺激性的话题，看顾客的脸部反应，然后步步推进，诱人入瓮。所谓手纹、水晶球、磁石、扑克牌等，其实只是“噱头”，目的在于制造氛围，迷惑顾客。

据说，意大利扑克牌（共40张，与中国流行的54张牌的扑屯不同）是

由吉普赛人带进欧洲的，但也有人认为这是误传。无论如何，扑克牌至今仍是吉普赛妇女占卜的主要工具，罗姆语称之为“泰罗特”（Tarot）。吉普赛人对扑克牌排列组合所表现出的数字“魔力”非常着迷，她们告诉顾客这里面包含命运定数的无穷奥妙。运用扑克牌算命在匈牙利等东欧国家的吉普赛人中间非常盛行，而在英国等地则相对少见。《英国的吉普赛人》的作者菲茨杰拉德曾于 1933 年在伦敦的老康普顿街遇到一个用扑克牌算命的老年妇女，并亲自尝试了一回。菲茨杰拉德的罗姆知识使他很快看破了这套把戏：“她其实并不完全理解牌面的含义，她是依赖于观察我的脸色来行事的。”究其根本，扑克算命实际还是相面。

40 年代的中国作家徐訏曾写过一部小说《吉普赛的诱惑》。小说开篇便描写了一位吉普赛女郎用扑克牌算命的情景：“一个浓睫大眼俊俏美丽的女子，用一副扑克牌为一个坐在她对面的衣服整齐的绅士算命。她看看牌，又看看对面绅士的面部，用她微微的唇动在解剖他的命运。”可见，吉普赛人信奉的是“知人知面便知心”。这位吉普赛女郎转而又给“我”算命，结束之后，有一段对话非常精采，击中要害：

“不过我感到给东方人算命是一件难事。”

“为什么？”

“因为东方人是不会表情的，你很难从东方人面上看到他内心的秘密。”

“你以为西方人容易么？”

“是的，尤其是法国人；他们话没有说出一句，面部与动作已经代说了九句。我想异国入学不好法语，这是一个原因。比方刚才那位绅士就全身是动作与表情，所以很容易被人看出他的内心所想到的……”

吉普赛人的算命毕竟不完全是宗教迷信，其间也包含着诸多心理学的智慧火花。吉普赛人在技巧上讲求“交流”，主要有两种形式：一是语言交流，在对话中发现破绽与契机，从而探明真相，二是非语言交流，如表情、眼神、语气、形体动作等，从中破解心灵的密码。

算命纯粹是一种赚钱的手段，更精确地说，是骗钱。机智的吉普赛女郎会变戏法似地让你眼看着自个儿的钱包一点点瘪下去，她的钱袋子一点点鼓起来。塞万提斯笔下的普烈西奥莎会看手相，但事先她必须用顾客提供的金市或银币在手掌上画十字，还声称如果用铜币会影响运气，当然算命完毕，金币银币也就一同“兜着走”了。前面所述中国作家徐訏的小说也揭开了吉普赛人算命的一种常用计策，坐在吉普赛女郎面前要求算命的那位绅士其实是她的同伙，这是一对天衣无缝的“连裆模子”，让我们再看看这位吉普赛“绅士”的表演，实在令人叹为观止：“那位绅士微胖，大概 40 多岁吧，有副眼镜架在鼻梁上，虔诚地听着巫女的断语，这些话儿居然支配了他，使他忽然悲哀，忽然欢喜，忽然惊奇，忽然大笑，忽然长叹；最后大概说到他太太的死去吧，他竟脱下眼镜拿出手帕呜呜地哭起来了。”

吉普赛人一向骄傲地认为自己是一个“高智商”的民族。这种智力优越感使他们在冷漠的外族面前赢得了心理的平衡，有时吉普赛人甚至会利用外族人的轻信和冥顽，伺机作弄和报复。法国伏越山区的一个吉普赛女子曾经对大作家梅里美说：“外江佬蠢得要死，你哄骗他们也不能算本领。有一天，一个乡下女人在街上叫我，我便走进她家里：原来她的炉子冒烟，要我念咒

作法。我先要了一大块咸肉，然后念念有词的说了几句罗马尼，意思是：你是笨贼，生来是笨贼，死了也是笨贼……我走到门口，用十足地道的德文告诉她：要你的炉子不冒烟，最可靠的办法是不生火……说完我拔起脚就跑。”

普烈西奥莎的吉普赛老奶奶也曾在塞维利亚愚弄过一个非常出名的制帽工匠特里吉约斯。她给这位发财心切的制帽人算命，宣称他将要赢得一大笔财物，但梦想成真之前，他必须要历经“磨难”。她让制帽人光着身子钻进齐脖子深的一个大水缸里，脑袋上带着一顶柏树枝做的冠冕，要求他等到半夜过后，钻出水缸，开挖财宝。老奶奶信誓旦旦，财宝就在制帽人家的某个地方。据说，这个可爱的制帽人一听到晨祷钟响，就慌慌张张地爬出水缸，结果连人带缸翻倒在地，不但身体被碎缸片划破，而且泼得满地是水，全身浸泡水中，吓得直喊救命。家人把他抬回家后，他仍神志恍惚，命令全家老小连夜在家挖洞，若不是邻居发现深挖洞已经动摇地基了，他不列房子坍塌是绝不会善罢甘休的。这则笑话迅速传遍全城，成为家家户户的佐餐笑料。

恶作剧虽然是不可取的，但是，吉普赛人在默默承受异族的欺凌之后，用这种羞辱对方的方式来反抗，找回自我的尊严，我们不能不承认这是一种苦涩的智慧，一种生存的挣扎与自信。

“冰海沉船”的预言者

吉普赛妇女的算命常常借助诗体来表达，这种充满韵律感的陈述在外族人的眼里又平添了几分神秘。占卜女郎普烈西奥莎时议员太太娓娓道来：

美丽的太太，美丽的太太，
你的双手洁白如银，
你丈夫爱你胜过阿尔布哈拉斯山谷的君王，

你是一只性情温和的鸽子，
有时也会野性勃发，
像一头奥兰的母狮，
或奥加纳的猛虎。然而转瞬间，
你的怒火就烟消云散，
像一头驯顺的羔羊，
变得那么纤弱斯文。

当妒心发作时，
你就斗嘴争吵，饮食不进，
议员喜爱拈花惹草，
也不惜诉诸武力，棍棒加于你的身。

当你还是二八佳丽的时候，
一个翩翩少年爱你如狂，
偏偏说媒的人从中作梗，

Romany，即罗姆语。

致使有情人眷属难成。

往年你若是当上修女，
今天的修道院就受你管辖，
因为你天生赋有作为修道院长的才能。

我本不愿对你讲，
可是说出来也无伤大雅，
你将成为寡妇，
还要一而再，再而三地改嫁。
别哭泣，我的太太，
我的太太，莫悲伤，
我们吉普赛女人说的不总是如意吉祥。

失去伴侣固然伤心，
要是你死于议员的前头，
那就一了百了，不再有任何悲哀，
也不用再做别人的遗孀。

你将立即继承，
一笔可观的遗产，
你还将有儿子去当教士，
但看不出属于哪个教派。

不会是托莱多教派，那不可能。
你有一个女儿，皮肤雪白，头发金黄，
要是她当上修女，
长大后也可能成为修道院院长。

如果四星期后，
你丈夫幸免一死，
他将成为布尔戈斯
或者萨拉曼卡的官长。

你这颗痣长得多美，
啊，耶稣，它就像
照亮尽头处黑暗山谷的皎洁的月亮和明媚的太阳！

不少盲人想要看一眼，
付出了多少块银币，
现在你在微笑，
要总是这样妩媚优雅该有多好！

要提防失足摔跤，

千万别仰天摔倒地上，
对高贵的命妇们来说，
这往往是危险的征兆。

还有几件事要奉告，
星期五你若在此等待，
就将听到使人高兴，
并掺有令人不快的消息。

细细推敲，这首占卜诗存在着几处“小聪明”：一是奉承和愉悦顾客，使人逐渐放弃疑虑；二是先讲事前已了解到的事实，如夫妻感情等，使顾客迅速心服，对于不甚了解的情况，则在后面点到辄止；三是大谈现实生活中共通的、必定存在的现象，如妒火中烧、少女恋情等；四是在说法上讲求“模棱两可”，如人的性情；五是尽情发挥一些虚无缥缈的问题，如诗中的那些假设句；六是顺应顾客心理发展，先把好话说尽，再讲灾变，最后托出“忠告”，环环相扣，滴水不漏。

吉普赛妇女用于算命表述的语言是一种不同于平常的模糊性语言。这种模糊性语言令人联想起某些原始土著的神秘的预言家。探险家们曾经记述了拉普人、印第安人、祖鲁人和毛里斯人存在着种种令人费解的预言能力，他们能够预言将来发生的事，并且往往得到证实。今天仍时常有这样半真半假的报道见诸报端。这些报道有的纯属谣言，而有的却是事实，科学无从解释，有人认为这是人类自身未开掘出来的神秘力量，是“第六感官”，或者说“第二种视觉”。

在众多关于吉普赛人的纪实报告中，我们也时不时地发现这些有趣的故事。菲茨杰拉德记载，吉普赛女首领尤兰妮亚·鲍斯威尔能预知危险和死亡，在1897年，她预言，“维多利亚女王在长眠地下之前还能看见四次秋叶飘零，继位的国王将在我死后不久与世长辞；我们将目睹许多奇异的事物——人类能像鸟儿一样飞上蓝天，能坐在像鱼儿一样的船里在水下潜游，人们将围坐炉边，倾听一千英里外传来的声音和音乐，就好像它们是在同一屋子里发出的。”这如果不是编造的话，确实令人膛目结舌。维多利亚女王死于1901年，那些奇异的事物无非就是飞机、潜艇和收音机了。不少调查报告都记载了吉普赛老妇西普顿的著名预言：“没有马的大车将奔驰在大街上/灾难事故就将充满世界/庞大的铁器仍能在水上飘浮/像木船一样轻巧。”显然，西普顿指的是汽车和轮船。这里排除所谓的“特异功能”不论，至少可以说，吉普赛人的想象力是异常丰富的。想象本身就是一种创造，把现实世界已有的事物分解、看破、重组、再造，这种想象是全新发明的前奏。

最后，再讲两个有案可查的离奇传闻。前面提及的吉普赛老妇西普顿曾警告一位叫凡德比特的人不要去加入“坦泰女神号”巨轮的处女航，凡德比特不信，4月该船在首航中撞上冰山，凡德比特和另外1502人全部丧生。影片《冰海沉船》便是这次海难的写实。另外一位巴蕾特的吉普赛妇女预言了家里的三桩丧事。在4月，她预言自己的儿子利维活不过明年2月，果然，利维在翌年2月2日葬于肯特郡的布罗姆雷。她还准确预言了包括弟媳妇的弟弟在内的不少亲戚的死期。1933年她临死前还预言她弟弟杰比将死于1936年3月，并且在一个月末说：“我将在三天后离开人世，那天是雨天，鸟儿

在枝头哀鸣。”她真的如期而歿。一只痴鸟在雨中凄凄惨惨地叫了整整一天。

菲茨杰拉德曾让尤兰尼娅算过一卦，并且一一应验了。他坚信“第二种视觉”的存在。作为一个热衷于吉普赛民俗文化的学者，他无意于渲染神秘主义，同其他学者一样，他对这些故事有闻必录，目的无非一个，肯定吉普赛人是一个智慧的民族。

吉普赛人是小偷吗？

多少世纪以来，在许多人的观念中，吉普赛人仿佛是与小偷划等号的。吉普赛人究竟是不是行窃老手，这一直是人们关心的话题。也是困扰各同司法执法部门的难题。毫无疑问，部分吉普赛人确实以盗窃为生，其实质与占卜、诈骗等行径是一致的，但是，偷窃本身是与吉普赛人追求的强烈道德意识不相吻合的，于是，他们就炮制种种说法，用道德的口吻为不道德的行为鸣锣开道，从而使偷窃“合法化”，这是吉普赛人的智谋二一。然而，这一系列手脚并不意味着吉普赛人在内心深处对偷窃存在着道德认同，他们是完全正视这一智谋的道德污点的，这种清醒的自省意识才是吉普赛人的真正智慧。

吉普赛人的偷窃名声几乎和他们自己同时跨入欧洲。有人说，吉普赛人是从印度一路偷到欧洲的，他们偷衣、偷食、偷财，还偷渡。此话虽夸张，但也有些根据。早在中世纪，吉普赛人刚刚进入欧洲，人们就把他们视为可疑的下贱人，是与流浪汉、小偷一伙的，资料记载，15世纪，法国东北部马尔纳河畔的某个村庄来了一批吉普赛人，他们要求村民允许他们在该村过夜。而这些法国农民如临大敌，有人拿着长矛，有人拿着弓箭，不分男女老幼蜂拥到村口，不准许他们进村。原因是在此之前曾来过一些吉普赛人，谎称在村里借宿，其实是大肆行窃，因此，村民们认定：“吉普赛妇女和儿童善偷窃，经常神不知鬼不觉地偷走村民的金银首饰、食品、家禽、家具以及一切可以偷走的东西，所以不受人欢迎。”实际上，这不仅仅是法国村夫野老观念，而且也是世界上许多人包括研究吉普赛文化的学者们的偏见。

关于吉普赛人品行不端的传闻在欧洲盛传了几个世纪，而且不断添油加醋，越传越离奇，以至于一些文学家也不加思索地附和，这样仿佛达到了一种口诛笔伐的共识。西班牙文学大师塞万提斯在小说《吉普赛姑娘》的起首就这样描写：“吉普赛人不论男女，似乎生到世上就是为了做贼，生养他们的父母是贼，和他们一起厮混长大的是贼，他们学的也是为了做贼，到来了理所当然就成为惯贼。偷窃欲望与偷窃行为成了他们形影不离的现象，到死都改不掉。”诚然，这种说法存在着以偏概全的偏颇之处，然而，历史上，吉普赛人频频行窃却也是事实，吉普赛人与外族关系恶化的部分原因止在于手脚不干净。有趣的是，吉普赛人在从事偷窃时的心态是心安理得的，他们并不因此而感到羞耻。是他们缺乏羞耻感吗？并非如此。为了生存，他们有时不得不操持这一损人的行当；也为了维持心理平衡，他们又创造了一系列说法，自我障目，自我安慰。

在匈牙利，流传着这样一个传说：人间社会刚刚创立不久，神圣而万能的上帝想把手艺分别传授给世界各民族，他派圣彼得去找一个吉普赛人。那时候，这个吉普赛人的老祖宗住在村边的一所简陋农舍里。圣彼得远道而来，

一看他正躺在稻草上，轰着肚皮上的一只苍蝇。“你在干什么，莫雷？”圣彼得问道。“难道您自己没看见？”“老祖宗”蛮横无礼地回答，“我还能做什么？又没有分给我手艺，只好在这里轰苍蝇。”

“不是那么回事！”圣彼得说，“你去见神圣而万能的上帝，他会分给你手艺。你要这么干等着，难道主会自己找上门来把手艺送到你鼻子眼前？”

“那好，我现在还不太着急。”聪明的吉普赛人答道，“您请坐，老人家。非常抱歉，没有什么东西可以招待您的。不过我的妻子到村子里讨饭去了，等她回来，说不定会捎点什么回来的。她没有回来前，反正我是不能离开家的。”

说是“讨饭”，他妻子究竟去干什么呢？吉普赛人洋洋自得地唱起一支小调，于是全露馅了：

嗨，家里不见了我的咪咪，
她哟，是去偷玉米！
她悄悄砍倒一根根茎杆，
不让声响走漏秘密。

圣彼得没心思听这些无聊的曲子，但却不好意思打断他。吉普赛人还在一个劲儿地轰苍蝇，肚子却饿得叽叽咕咕直响，直到天明，才盼来妻子。可妻子两手空空，一无所获，显然今晚只好饿肚子了。于是他就躺下睡大觉，这样可以忘记饥饿。一觉醒来，24个小时又打发过去。“哎哟，差点给忘了，”他边穿衣服边说，“应该到天上去找上帝。说不定，会弄得一个合适的职业。去看看，那位至高无上的神圣的上帝准给我保留了一个舒舒服服的位置。”

吉普赛人这才想起在门外守候的圣彼得，于是他们一起去见上帝。见一面，吉普赛人大吃一惊，没想到万能的主竟这样答复他们：

“我已经把手艺都分完了，把它们分给了每个人，什么也没给你剩下。可既然你来找我，我也不能让你失业，你就把偷窃当作你的职业吧；你的妻子哩，就去算卦好了。再说，我已经听说，你们从前干的就是这些行当。”

这则传说也许就是吉普赛人自己一手炮制的。随着岁月的流逝，世代相传，想象也就成了事实。这样一方面，“吉普赛窃贼”在故事的叙述过程中获得了一种心理上的安全感和平衡感，仿佛古已有之，天经地义，不容动摇；另一方面，他们也为不诚实的行径找到了依据和托辞，在叙述传说的末尾，他们总忘不了补充一句：“我们被看做不诚实的人，人们戏弄我们，责骂我们，就因为我们不想违抗那位神圣而伟大的上帝的意志。”这仿佛是说盗贼和农夫铁匠没什么两样，只是分工不同而已。

吉普赛人认为，他们偷盗的品性和技能是上天赋予的，因此，他们泰然无事地拿走别人的钱包、首饰，牵走家畜。然而按常理来讲，除非道德沦丧者，盗窃别人的血汗是要遭到自我良心的惩罚的。为了逾越良心这一关口，使不道德的偷窃行为符合吉普赛人的独特道德观念，他们又另选了一种说法。许多吉普赛首领宣称，他们浪迹天涯，四海为家，因而也就广有天下，不分你我。既然整个世界都是属于我们的，那么，占有别人财物就没有什么

吉普赛人的称呼

季波尔·巴尔托什：《吉普赛故事》，李桅、谢运根、只佩君译，第8页，云南人民出版社，1982年。

不光彩的。根据这一思路，吉普赛人建立了特殊的道德评判体系，杀人劫财奸淫是严禁的，而小偷小摸则是部落首领允许的，窃贼们也无需为此感到内疚和负罪。

吉普赛窃贼手艺高超，名声在外。据说，在西班牙的法伦西亚，吉普赛神偷兴风作浪，晚上竟无人出门，否则除了路沟的铁盖和铁栏杆之外，只要你敢出门，管保你口袋里的东西，全都会被吉普赛人磁铁般的手指席卷一空。新加坡作家尤今也在捷克遭遇过魔术师般的吉普赛小偷，她向路边游荡的吉普赛人兑换钱币，一回头却发现兜里的钱包已不知去向，以后每有吉普赛人走近询问“要不要换钱”，她便立刻下意识地把钱包抓得紧紧的，机械化地摇头拒绝。

吉普赛人的行窃是经过专门的部落内部培训，经验丰富的老手给生手们上课，并且带领他们上街实践。由于行窃的风险很大，因此，生手们必须培训出过硬的心理素质，具有冒险精神，所谓“不湿袜子是逮不着鱼的”。每日行窃归来，大家都要上交一定的份额，充作共同基金。

长久以来，人们对吉普赛人的形象存在与诸多误解。比如，许多人认为吉普赛人专事盗窃婴儿，其实这纯粹是无稽之谈。吉普赛人的竹窃或是为了报复曾经戏弄他们的外族恶棍，或是为了填饱肚子，维持生计，并不是盲目的贪财。应当澄清的是，吉普赛人行窃并非出于邪恶的本性，而完全是因为生活所迫。贫困的吉普赛人在一个追名逐利的社会里是没有立锥之地的，他们只能生活在外族的夹缝里，从别人的嘴边觅来食物，一旦正常途径难以裹腹，就只好通过小偷小摸这样一些极端性的非正常手段来维持生存。从更宽泛的意义来讲，吉普赛人的生活方式也正是如此，将他人的生存智慧占为己有，去芜存精，推陈出新，创造出自己的独特生存智慧和境界。

尽管吉普赛人殚精竭虑，力图给偷盗行为披上合法化的道德伪装，然而在内心深处，他们仍然视盗窃为一种莫大的罪孽，比如在吉普赛人中间，偷窃同伴的财物是要遭到严惩的。吉普赛人充分认识到这一智谋所存在的恶的倾向。有这样一支流传甚广的歌谣：

主啊，坑谁罚谁，
一切全是你的主意：
你惩罚得我够苦的了，
我的公正的上帝。
人们都喊：给钱吧！
可我却是一空如洗；
我的诚实一点不比人少，
要是口袋里装着一大堆金币！

这首歌谣触及了“诚实”这一道德主题，说明吉普赛人中间仍然存在着道德和良心的标尺。看破智谋，超越智谋，这本身是一种更高境界的智慧了。

吉普赛诈骗术

法国著名画家铁尼尔斯笔下的吉普赛人形象给后人留下了深刻的印象：一位吉普赛妇女拉着一位顾客的手看手相，旁边一个吉普赛小孩已经悄悄地

把手伸进了问卜者的口袋。算命是假，谋财是真，这幅画如此直观地告诉我们，在这里，算命其实是一个障眼术，是一个骗取别人的轻信的智谋。

吉普赛人算命的意义无非两条：一是直接行骗赚钱，二是算命仅为“噱头”和前奏，背后还隐藏着不可告人的目的。二者统一于一个基本点：金钱。在梅里美的小说《卡门》中，吉普赛女郎卡门把“我”引入家中算命，其实是想谋财害命，但没想到“我”曾是杀手唐·若瑟的救命恩人。前面提到的铁尼尔斯所描绘的图景是可信的，菲茨杰拉德也有过这样的遭遇，不过他那唾手可得的钱包里除了一些纸片，没有任何值钱的玩意儿。史料记载，吉普赛人在巴黎初次露面就显示了这方面的“才华”。吉普赛妇女为好奇好客的巴黎市民看相，她们对问卜的丈夫讲：“你妻子在欺骗你。”一会儿又对妻子讲：“你丈夫在欺骗你。”当这些丈夫妻子被搅和得迷迷糊糊的时候，他们的钱包也不翼而飞了。许多野史收集者都记载了一件发生于1933年英国卡迪夫的经典掌故：一位名叫乔伯·斯蒂利欧的吉普赛人在小酒店里结识了一名过路的商人，对他大侃吉凶贫富等刺激性话题，以至狡猾的商人居然佩服得五体投地，乖乖地交出放有36英镑的钱包，请这位“诚实”的吉普赛“知音”代为保管一会儿。算命完毕，商人亲眼看着吉普赛人把钱一五一十地点还给他，然后大摇大摆地离去，再回过头来数钱，怎么数都只剩下17英镑了。

在吉普赛人看来，在算命当口窃取顾客的钱包只是雕虫小技，真正能体现智谋的是“诈骗”，罗姆语称之为 *hokano-baro*。“诈骗”的具体操作变幻无穷，但是归结起来只有一条：信用诈骗。吉普赛人是靠骗取人们的信任来达到攫取钱财的目的。诈骗的程序也许只能意会不能言传，一旦笔录下来，智商平平的人也会认为不足为奇，不相信会有人心甘情愿地上钩。然而，正是许多自认为智商颇高的人往往容易受骗，在生意场上惯于蒙骗对手，一念之差却栽在吉普赛算命女巫手里，这样的例子并不鲜见。有一点至少可以肯定，文字表达的诈骗术大多忽略了某些至关重要的细节，比如神秘莫测的占卜工具、吉普赛女郎充满魅力的古怪眼神、催眠般或者煽情性的语气嗓音、对心理产生极大震慑力的环境以及这些因素共同形成的一种蛊惑人心的氛围。制造这种氛围是吉普赛人的智谋之一。

先让我们看一下吉普赛诈骗术的操作程序：第一步是制造气氛，进入顾客的居室或者其他足以令他能够吐露隐私、产生信任感的场所，这一步骤可以通过算命来达到，或者借助兜售廉价商品或乞讨。第二步是用花言巧语促使顾客主动交出财物，并且以某种名义占为己有。第三步是迫使顾客发誓数周之内不准提及这件事。这些程序看似简单，其实却是一个环环相扣的智谋链。顾客套上第一环，就逃不了第二环，直至最后被完全套牢。吉普赛人心如明镜，洞若观火，而异族顾客却神魂颠倒，如坠云雾，这种心理的绝对优势常常令狡黠的吉普赛人心中充满快感。这里有两个分别记载于1890年和1863年的诈骗故事。

1890年的趣闻发生在英国。一位吉普赛妇女给一个家庭主妇算命，一本正经地宣称她家的地底下会出现一笔横财。爱财如命的主妇连忙把吉普赛女巫请至家中察看，女巫环顾四周，发觉这是一家“大户”，于是便开始压低嗓门胡诌开来：“亲爱的太太，您想要得到那笔财宝，就必须先把另一笔财宝埋在地窖里，因为您知道财宝是互相吸引的，埋金子就能引出金子，埋银子就能引出银子，我亲爱的太太，如果您把所有的钱放在一个手绢包里，埋在地下，您就会得到双倍的财富。那个斯奎尔太太不就是这样吗？您也许认

得齐法罗太太吧，她不是从地里掘出了二百个金币吗？当然，她只给了我一个金币作为报酬，我真希望您能多施舍些给我们这些可怜的吉普赛人，噢，我亲爱的太太！”天真的主妇信以为真，赶紧从箱底取出金银手饰，连同金币、银餐具一起，装进袋子，带着吉普赛人来到地窖。吉普赛女巫吩咐关上地窖盖子，点上烛火，把财宝袋埋入土层，然后伫立一旁，喃喃地念起谁也听不懂的咒语，这有节奏的念咒伴随着轰鸣的回声和摇曳的烛火，使整个地窖笼罩在一片神秘恐怖的气氛之中，那位主妇直吓得不敢喘气。第二天，吉普赛女巫又再次光临，继续作法，但这一回她的披风里藏着一个与地下财宝袋一模一样的布袋，她挖开土层，假装察看财宝的发育状况，趁人不备，迅速调包，然后又煞有介事地念咒，临行前，严肃地警告主妇三周之内严禁触摸、察看或谈论这个财宝袋：“亲爱的太太，如果您胆敢谈论这个财宝袋，那么，您每说一个字，就会有一个闪亮的金币消失。”她还会引用圣经止的某段语录，要求主妇发誓保证。三个星期后，当倒霉的主妇在地窖里痛哭她的祖传钻石、结婚戒指、名贵项链，一切的一切统统变成一只干瘪的口袋时，吉普赛人的大篷车队早已消失得无影无踪。

另一则 1863 年的故事发生于德国，主角是一位吉普赛男子。他先寻找行骗对象，结果看中了一个老是喜欢自作聪明的小老板，但他不急于下手，而是通过各种途径打听这个小老板的底细、嗜好和生活规律。趁有一天家人和伙计都外出进货，他大胆地闯进了小老板的家，先是算命，把他了解来的背景材料加数家珍地道来，直讲得小老板目瞪口呆，然后忽然压低嗓门，凑到他耳边说：“你就要交好运了，马上就可以得到一大笔钱！可话说在前头，钱是我替你搞来的，你要分我一半！”贪心的小老板一听后半截话，有点冒火，但又不愿罢休，于是两人开始讨价还价，最后说定吉普赛人拿四分之一。为了进一步麻醉小老板，吉普赛人又开始玩耍“魔术”，证明他的法力，他让小老板取来一只鸡蛋，在桌沿敲碎，就在小老板的眼皮底下做起手脚，居然从蛋黄里取出一块骨头。看完这“鸡蛋里挑骨头”的把戏，小老板完全傻了，对吉普赛人是言听计从，唯唯诺诺。这时，吉普赛人吩咐他把家里所有的金银珠宝现钞统统装进一个布袋，用手攥紧，说是为了招财纳宝。接着，他和小老板一起走进卧室，拉上窗帘，让小老板躺在床上，把财宝袋压在枕头底下，闭上眼睛。他开始念咒，并迅速从怀里掏出一个装满石子的相似口袋，假装施法，帮助小老板翻个身子，在黑暗中悄悄调包。三五分钟后，他停止念咒，警告小老板：“从现在起，你不准说话，不准睁眼，也不准动弹，除非我允许，否则你将前功尽弃！我现在要在门外作法，一会儿进来。”吉普赛人怀揣着财宝，一脚跨出大门，便逃之夭夭。

吉普赛人的诈骗术总是不离两大主题：金钱和爱情，用作诱饵，屡试不爽。法国作家梅里美提供了一个“爱情故事”：有一天，一个西班牙女子在阿加拉街上走，心事重重，非常悲伤；一个蹲在阶沿上的波希米（吉普赛人的另一称呼）女人招呼她说：“喂，美丽的太太，您的情人准是把您欺骗了。要不要我替您把他拉回来？”不消说，听的人欣然接受了：一眼之间猜到你心事的人，你怎么会对她不信任呢？在马德里最热闹的一条街上，当然不能兴妖作法；她们便约定了下一天。到时，奚太那（西班牙语对吉普赛女子的称呼）说：“要把您那不老实的情人拉回来真是太容易了。他可送给您什么手帕、围巾或是面纱吗？”人家给了她一块包头巾，她就说：“现在您用暗红丝线在布的一角缝上一块银洋，另外一角缝半块钱；这儿缝一个角子，那

儿缝两个五分的。最后，在布的中央缝上一块金洋，最好是一枚两块钱的。”那位太太一一照办了。“您把这包头布给我，我要在半夜12点整送往公墓。倘若您想瞧瞧奇妙的妖法，不妨跟我一块儿去。我包您明天就能看到情人。”后来，波希米女人独自上公墓去了，那太太怕魔鬼，不敢奉陪。至于可怜的弃妇结果是否能收回她的头巾，再见她的情人，只有天晓得了。

吉普赛人充分了解外族人的心理，在他们看来，外族人贪婪，而且又死要面子，上当受骗之后，还不愿声张，不肯承认自己愚蠢。吉普赛人正是利用外族人轻信而虚伪的特点屡屡得手。

诈骗固然是违法行为，但是，吉普赛人却不这样看，他们有自己的法的观念，不承认异族的“法”。同时，他们对金钱也有独特的态度，这就使诈骗拥有了一种“合法化”的理论依据。暂且不论违法与否的问题，在这里，吉普赛人的智谋是许多外族人亲自体验，心悦诚服的。外族人在诅咒吉普赛人的同时，却不得不承认这是一个智慧的民族。

巫医：坑蒙拐骗的“智慧”

与占卜相类似的具有欺骗性的谋利手段是巫医。这类巫医通常是由吉普赛妇女充当的。在外族的脑海里，吉普赛妇女擅长占卜，又精通医药。于是，摸透外放心理的吉普赛妇女就把这两项赚钱方式综合起来，创造了巫医行当。

巫医治病的基本特点是无害无益。只要病人苟活着，就必然财源滚滚，至于是否有疗效，吉普赛人自会寻找变化多端的遁辞。比如，吉普赛巫医认为，治疗疣这种皮肤病的最佳方法是，抓一只体型较大的黑蛞蝓（一种粘性的软体虫），把它刺穿在多刺的灌木丛上，伴随着蛞蝓死期的临近，病人手脚上的疣会逐渐萎缩，而当它死去时，疣也会自行脱落。这种疗法没有任何医学根据，只是吉普赛人的“合理”联想，谁都知道疣外表看来遍布肉刺，恰似灌木丛。另外，吉普赛巫医还用丝绸袋装一只活蜘蛛，挂在热病患者的脖子上，据说，蜘蛛一死，热病也就痊愈了。这些疗法听起来就好比天方夜谭。

其实，吉普赛巫医是徒有巫术的形式，而毫无神秘主义的实质内容。一切都是以经济利益为导向的，如何能把钱赚到手，就如何设计圈套。在俄罗斯，栗子被推崇为万能的神药，老年巫医用栗子往病人身上擦，据说每日擦三次可以“包治百病”，内外科全“有效”。在德国，吉普赛巫医在诊断时，往往袋模作样地从口袋里摸出一把栗子，任选一颗剥开，看看栗子是否有黑心，如果有黑心就是病魔缠身。但有趣的是，几乎回回都能发现黑心，原来这种栗子是特制的，是被吉普赛人事先用烧红的针小心地刺过，栗子心已被烤焦。当然，既然黑心栗子证明病邪附体，那么就该收第一笔诊断费。这种诊断其实压根儿谈不上巫术，说雅一点儿，是用智谋赚钱，说俗一点儿，纯粹是黑着良心蒙人。

巫医的治疗方法有两种，一种是给病人草药和符水，这多少还有点治病救人的味道；另一种是驱魔镇鬼，这就完全是耍小聪明诈钱了。这种巫医作法的场面是很滑稽的，先是由巫医招鬼，病人和全体家属不准离开屋子，这

时只听巫医念念有词，突然喝一声：“鬼来了！”于是，屋外刹那间传来各种稀奇古怪的响声，如各种家畜被鬼惊动而奔走嘶鸣的声音、屋顶石子滚动声、窗户和大门被摇动而发生的咯咯响声等等。全家老小都吓得胆颤心惊，呆若木鸡。其实，这些声响全是吉普赛巫医的同伙在屋外制造的，鬼既然已应邀而来，接着就要用法术驱除它，巫医在室内来回踱步，念起咒语，室外的声音渐渐平静下来，最后一切恢复正常。巫医宣布鬼已驱逐。病人不日就会康复。家同哆哆嗦嗦地拿出酬金，吉普赛巫医提起钱袋，就和伙伴们会合去了。

吉普赛巫医发明了不少奇特的疗法。例如，把艾菊放在靴子里，经常穿着可以防止热病；把一枝金雀花放在内在口袋里可以预防发烧；随身携带一张蛙皮或鳗鱼皮可以预防风湿病等等。这些方法的疗效无从查考，但是，吉普赛巫医在这里也提出了几种具有一定科学性的治疗手段，比如药性鞋垫、药性衣物、药枕等，这些经临床应用都是行之有效的。可见，吉普赛巫医的骗术里也仍然隐藏着星星点点的真知，在土耳其的伊斯坦布尔，吉普赛巫医们常常彼名门望族唤入内室，为女眷治疗眼疾，颇受信赖。但是，无论怎样，从本质上讲，吉普赛巫医仍是一种借智谋获利的非正统职业，是吉普赛人出色智慧和才能的负效应。

毒药：祖传秘方与恶作剧

毒药，这个足以令人生发无穷联想的名词，数百年来一直吸引着吉普赛这个爱好想象的民族。吉普赛人精于草药知识，必然熟悉各种各样有毒的植物及其功效。长期以来，吉普赛人在毒药方面的丰富知识一直是民俗学家和毒物学家关注的焦点，这片诡谲的智慧宝地一直是吉普赛人隐藏最深的医学王牌，而且其智慧辐射力远远超出了治病救人，已经成为一种谋生的工具。

古代医学似乎总是与人们对毒药的研究纠缠在一起的。古代中国、埃及和阿拉伯的医学家都通晓多种毒药，中医还有“以毒攻毒”的对抗性疗法。中世纪的欧洲修道士们也保存着不少鲜为人知的毒药秘方。既然所谓的良药是能挽救生命的，那么，人们就会自然而然地联想到它的反面，那些足以置人死地的毒药。在浩瀚文明的长河之中，这个散发着寒光与死气的角色导演了多少令人喟然长叹的历史悲喜剧。

1825年，热衷于探索吉普赛奥秘的英国传教士保罗在部落中被人下毒，虽最终幸免于死，但却亲身体验了吉普赛毒药的厉害。当时，一位名叫荷恩的吉普赛老年妇女非常憎恨这个斗胆闯入部落的外来者，她给保罗吃了一只下了毒的饼，神气活现的英国传教士就给放倒了。

在英国乡间，吉普赛人认为含有毒素的草药包括：藏红花、白藜芦、乌头、毛地黄、天仙子、毒芹、五叶水毒芹、南蛇藤、浆果紫杉、土豆芽、金链花、欧芹、致命的茄属植物、形形色色的真菌等等。这些毒草药基本上属于麻醉剂，中毒之后的第一症状是呕吐，并伴有腹内疼痛，随后神志丧失，严重的还会致死。

罗姆语称毒药为 drab。在他们的药典里，最毒的草药是一种真菌，俗称“红帽瘤”。吉普赛人把这种蘑菇状的真菌毒物晒干，然后研磨成黄褐色的粉末，放在银制的烟盒里，随身携带，把它视为一种极其稀有的财富。在有的吉普赛部落，人们并不真正使用这些毒药，而是把它作为代代相继的祖传宝贝，甚至辟邪兴邦的法宝。据吉普赛人讲，这种毒粉溶于温水，饮用后会

严重损伤咽喉的黏膜，像患肺疾一样剧烈咳嗽，以至咳血，两、三周后便一命呜呼，他们还强调，人死后，毒素即在体内自行消失，根本检验不出来。这无疑是一个颇具实用价值的特点。

吉普赛人的毒药具有极为特殊的用途。治病自然是一个方面，更重要的是猎食。吉普赛人是一个追求实用的民族，他们历来学以致用，不会让一丁点儿知识束之高阁，在过去相当漫长的岁月里，狡猾的吉普赛人常常用毒药来毒死农人喂养的家畜，然后讨来彼丢弃的畜肉食用，当然，吉普赛人还有其他骗饭的绝招。例如，在 19 世纪早期，一些居住在英国的吉普赛人经常偷偷地把羊毛团塞入羊羔的嘴里，令其窒总而死，然后向牧人讨来死羊食用，答应归还羊皮，这一手法后来失传了。又如，趁人不备，迅速拧断羊羔的脖子，把它的脑袋搁在栅栏的空档中，制造意外死亡的假象。然而，最为常用的“偷猎法”还是毒杀。

用于毒杀家畜的毒药主要有毛地黄、芥子、乌头等几种。吉普赛人把毛地黄的叶子放在水里煮，制成毒汁，或者把有毒的芥末放在土豆里，有时也将面包中间挖空，撒上芥末，和上稀泥，随手仍在猪圈里。猪儿们一顿咀嚼之后，马上麻翻在地。吉普赛人还惯用乌头和金链花种籽来毒死肥鸡。

吉普赛人不仅用草药下毒，有时还从药铺里购买矿物毒药，如碳酸钡等，用以猎食家畜。英国南部乡村的吉普赛人常用耗子药来毒杀猪羊。吉普赛人对各种毒药的性能了如指掌，剧毒药是弃而不用的，因为毒性会深入肌肉，以至于使人无法食用。多数毒草药属于麻醉性的，导致家畜中枢神经短时间衰竭，也就是“假死”，因此，尽可安全食用。而矿物性毒药则不同，内脏及血液均遭污染，因而这些部分会被抛弃，家畜的头部也会剃去，只留下肌肉，同时，吉普赛人对肉的色彩变化相当敏感，一旦发现异常，立即采取消毒处理。

流浪于爱尔兰等地的“汀克”匠人也喜欢用毒药猎食。但他们的注意力仅限于家禽。他们把紫杉的浆果碾碎，取出有毒的果仁，混在谷物中喂鸡。但他们的伎俩并不能每每奏效，因为那些挑食的莱克亨鸡常常对浆果仁置之不理。“汀克”匠人在毒药方面的知识和应用技能远远逊色于吉普赛人。

吉普赛人的这些“雕虫小技”会让人联想起孩子们的“恶作剧”。在某种意义上，吉普赛是一个充满“童趣”的民族，尽管存在着不道德，但却机敏而富于想象。

第十章 悲歌与恋曲

阳光下的罪恶

吉普赛人的经历是一部悲惨史。他们有史以来几乎在全世界都是被拒之门外的少数民族。尤其是欧洲的吉普赛人，歧视、驱逐、迫害、屠戮一直追逐着他们。然而，他们从未向任何邪恶的压迫力量屈服过。忍耐是吉普赛人生存的法宝，坚强是吉普赛人伟大的品格。苦难的历史凝聚着他们的血和泪，也燃烧着他们生活的渴望。

远至 15 世纪初，吉普赛人刚刚踏上欧洲大地不久，人们就逐渐把他们当作一群靠偷靠骗、擅长妖术的乌合之众。随着时间的推移，人们的偏见非但没有减少，反而变本加厉，愈演愈烈。世界上找不出第二个民族像吉普赛人这样在历史上无论何时何地、自始至终地遭受迫害。这种无休无止的种族迫害的一个重要原因是非吉普赛人世代相袭的误解和敌视。

1907 年 10 月，在法国国会的辩论中，一位议员打断另一位议员的发言，问道：“你根据什么来判断谁是吉普赛人？”回答是：“这些人没有职业和国籍，因此也没有家，不知道他们从何而来，听说他们好像来自波希米亚、罗马尼亚、保加利亚那些地方，也有可能来自中欧和东南欧洲。对于这些是非人物，我们希望不要惹上麻烦，保住自己。这些人做的是铸造匠、编竹工和马贩子一类我们所不了解的行当，他们从老远的地方来，安的是什么心？这是极为明显的事！由于他们的强盗、小偷和行乞的行径，使我们的村民常常受到骚扰，这也是他们得不到任何人同情的原因。其所以要把他们置于保护之下，不论是基于应付当前的暴乱或将来的报复，那都是为了他们所制造的恐怖。”

这是一个充满侮辱性的、极其荒诞的定义，但它却一度是一个带有普遍性的看法。随着欧洲民族国家的出现，大国沙文主义者和大民族主义者极端强调本国的民族统一性；对少数民族残酷镇压和排斥，这对本来已经受尽折磨的吉普赛人来说无疑是雪上加霜，从 15 世纪后半叶起，各国开始对吉普赛人采取全面的高压政策，通过立法的途径迫使吉普赛人的生存成为“非法”，而使他们的掠夺和滥杀成为“合法”。

最早反对吉普赛人的法令是瑞士中部的卢塞恩市议会于 1471 年制定的，该法令禁止吉普赛人在其联邦领土内逗留。1499 年，西班牙皇帝费尔南多·达拉果纳颁布了著名的《梅第纳土地实用规则》，明文规定，吉普赛人必须拥有固定的住所，限两个月内定居市镇或乡村，否则将受到鞭笞惩罚，男子 100 下，女子 50 下。此后仍然不肯定居者，将割去双耳，驱逐出境。对吉普赛人实施的血腥镇压开始了。到 16 世纪，几乎所有的欧洲国家都颁布了同样的法令，如葡萄牙在 1526 年，荷兰在 1537 年，那瓦拉王国在 1538 年，威尼斯在 1538 年，米兰在 1568 年，这些法令剥夺了吉普赛人生存的基本权利，目的无非是同化和抹杀这个多灾多难的民族。

《梅第纳土地实用规则》实施以后，西班牙的吉普赛人纷纷迁移。1560 年，不甘屈辱的吉普赛人成群结队地离开西班牙，另谋生路，途中恰遇费利佩二世与法兰西伊莎贝尔公主联姻，吉普赛人激情奔放的歌舞，成为国王婚庆大典中最热闹壮观的一幕。国王心血来潮，一道圣旨，恩准吉普赛人在谷地居住。然而，好景不长，到了费利佩三世，吉普赛人又被勒令于 6 个月内

离开西班牙，否则处以死刑。吉普赛人被迫重新踏上漂泊的旅程。1745年，西班牙官方又明文宣布，对国内流浪的吉普赛人一律处以死刑。40年后，政府虽然又颁布了新法令，规定吉普赛人同西班牙人拥有同等权利，但实际上，平均5个吉普赛人中，只有1人拥有固定的职业和住所。吉普赛人还要“对引起其他人生病的肮脏环境负责，要对偷盗和袭击现象负责”。这是极其片面和荒唐的。然而，更为荒唐和残忍的是，一些西班牙的民族激进主义分子还把说罗姆语的人割去舌头。

法国于1504年开始下逐客令，1539年，弗朗宗瓦一世颁布全国性法令驱逐吉普赛人。1561年，沙洛尔九世变本加厉，奥尔良议会提出用“火和剑”消灭吉普赛人，法国国王路易十三和路易十四都曾下令驱逐吉普赛人，并规定如有胆敢违抗者，一律格杀勿论。

英国对吉普赛人的迫害面更为广泛，不仅限于从国外流落到英国的吉普赛人，而且对那些因生活所迫而加入吉普赛部落的外族人和同情吉普赛人的英国人都不放过。1554年，英国女王玛丽娅宣布吉普赛人为非法居民，因为他们“从事邪恶可憎的活动”，并勒令他们在40天内离境。1596年的英国历史资料记载，当时流浪英国约克公爵领地的一个吉普赛人集团共有178人，其中部分是“正宗”的吉普赛人，另一部分原是英国城乡的无业游民。英国政府以莫须有罪名将这个集团的全体成员逮捕，投入死牢，对其中106名成年吉普赛人交付审判，宣布一律处以死刑。在这些人中，抚养子女较少、出生国外的为首的9个人被押赴刑场，立即执行，其余97名“罪犯”和家属们痛不欲生，要求当局将他们一齐处死，场面惨烈，令人目不忍睹。后经政府特殊批准，这批吉普赛人才幸免于难，但必须在8个月内离开英国，途中不得在任何地点逗留一日一夜。16世纪英国还有一项法令，无论是谁，只要他向吉普赛人伸出友谊之手，或有过往来，都可以判以极刑，不经法庭，就可以查抄家产，没收土地，立即处死。

在匈牙利等地，吉普赛人起初受到了官方的保护和民众的同情。1423年，匈牙利和波希米亚国王吉基逊德曾颁布诏书保护吉普赛人。但到18世纪，为了把吉普赛人纳入匈牙利社会的“正常”生活轨道，官方一反常态。1761年，匈牙利和波希米亚女皇敕令吉普赛人必须定居。此外，政府还经常无故逮捕吉普赛人，严刑逼供。1782年，匈牙利当局以吃人肉的风俗习惯为借口，一次就杀死了45名吉普赛人。为了掩盖罪行，匈牙利国王约瑟夫下令成立专门的“委员会”，发表“证词”，但实际上这些吉普赛人全部死于无辜。在捷克及其邻近地区，当局曾竖起铁皮标志，上面画着绞刑架以及鞭打、处决吉普赛人的画面，以警告“吉普赛人若胆敢入境，就落得如此下场”。在东欧的某些国家，残暴的地方当局甚至给吉普赛妇女强行做绝育手术，使她们无法生孩子。

德国各地政府严禁吉普赛人进入本地区，一旦违令，轻则割耳，重则斩首，甚至到处张贴吉普赛人的画像，全民皆兵，如有发现，火速报告。1725年，普鲁士国王弗雷德里克·威廉一世竟下令对年满18岁的吉普赛人，不分男女，一律处以绞刑。

此外，各国政府在采取消灭和同化政策的同时，还采用另外一些残酷剥削的政策。英国曾把吉普赛人强迫送到苏格兰煤矿去采煤。在罗马尼亚，50万名吉普赛人沦为奴隶，彼强迫在奴隶主的庄园进行耕作或从事苦力，直至19世纪中叶，才获得解放。英国、法国、西班牙等国在殖民运动中，也曾大

批流放吉普赛人。

吉普赛人生存的人文环境是极其险恶的。歧视和虐杀无数次将这个智慧的民族逼向死亡的角落。外族往往打着民族统一和纯洁的幌子，剥夺吉普赛民族的统一和独立的权利。在道德的旗号下，罪恶愈演愈烈。然而，面对惨绝人寰的迫害，吉普赛人更为团结，更力坚强。在敌我力量绝对悬殊的生存较量中，面对面的硬性交锋是不明智的，忍耐和坚持是最顽强的抗争，终将赢得最后的胜利。吉普赛人讲求“韧”性的战斗，他们对苦难和压迫的承受能力是举世罕见的。也正是因为这种“韧”的智慧，吉普赛人数可年来尽管屡屡濒临种族毁灭，但始终没有熄灭民族的最后一束生命火花，而风暴过后，这束飘摇的火花又燎原成满世界的希望。

吉普赛智慧的明天

近百年来，吉普赛人的生活环境并没有实质性的转变。虽然人权问题日益受到人们的关注，但是，像吉普赛人这样没有家园、没有土地、浪迹全球的特殊民族的问题却普遍被忽略和遗忘了。吉普赛人和其他民族的文化距离也越拉越远。

作为一个充满生活渴望的民族，吉普赛人绝不会甘愿为时代和社会所抛弃。战后，随着吉普赛人民族意识和自主意识日益觉醒，他们开始有组织地为改变和掌握自己的命运而呐喊、抗争、奋斗。一些有识之士也为此大声疾呼，比如，瑞典议员丹尼尔·维克鲁德在斯特拉斯堡社会与保健问题委员会上曾说：“吉普赛人经常遭受歧视，这个事实使他们在许多方面的处境更加恶化了。这完全不符合欧洲人权会议的基本思想和联合国通过的人权宣言的精神。这种相当明显的、应当受到谴责的歧视，阻碍了吉普赛人的发展，因此，采取必要的措施来结束这种歧视是当务之急。”

吉普赛人在近现代所遭受的迫害是空前的。在第二次世界大战中，吉普赛人与犹太人一样遭到了德国法西斯的血腥屠杀。据统计，惨遭纳粹毒手的吉普赛人至少在 50 万以上。战后，虽然吉普赛人生活条件有所改善，但是，种族偏见仍然残存在社会的各个层面。在法国，1969 年 1 月 3 日，政府颁布了一项法令，吉普赛人外出必须携带“通行证”，以便警察当局随时进行检查。法国政府没有对任何民族集团的国内迁徙作出具体限制，唯独对吉普赛人制定了一系列歧视性限制。该法令第 7 条规定，流浪的吉普赛人归属于哪个行政区管理，应由地方行政长官决定，而不是由他们自己作主。英国也针对吉普赛人的流浪习俗在 1959 年作出规定：“凡未经法律许可或宽宥而在公路上宿营者便是犯法。”1974 年 3 月，法国赫尔德市发生了一幕丑闻，报界大肆张扬。在该市议会所在地发现了一个有 10 个孩子的吉普赛家庭，市长亲自签署命令，“为社会治安负责”，政府派人用推土机将这家简陋的木屋推倒，放火烧毁，然后命令主人将全部牲畜和家禽杀掉，并将全家逐出该地。各国政府法令的着眼点是迫使吉普赛人放弃流浪习俗，归化本国民族。这对长期过着游荡生活的吉普赛人来说，显然是难以忍受的。难怪吉普赛人传教士马克西莫斯把生活在东欧国家的吉普赛人比作笼子里的小鸟。

近几年，吉普赛人的母国印度的政府开始对他们的命运表示关注。1974

丹尼尔·维克鲁德：《欧洲委员会关于各成员国内吉普赛人地位的报告》。斯特拉斯堡，1969 年。

年6月，印度议会发言人G·S·迪隆说：“欧洲吉普赛人来源于印度的旁遮普。”印度前总理英迪拉·甘地夫人也多次表达了同情和关切。然而，吉普赛人毕竟已经离乡多年，他们的乡土观念是极其淡薄的，加上印度政府其实对吉普赛人的生活现状是鞭长莫及的，因此，要赢得民族的自尊和自强，还得靠吉普赛人自己。

从60年代起，一些欧洲国家相继成立了吉普赛人自己的组织。东欧的罗姆人社会和文化协会已初具规模。1965年，罗姆人国际委员会正式成立，法国、英国、芬兰、希腊、原捷克斯洛伐克、南斯拉夫等国的协会都是这个国际委员会的成员。1967年5月15日，由西班牙加泰罗尼亚地区的莱里达省吉普赛人文化协会组织的吉普赛人世界代表大会召开，来自前苏联、墨西哥、法国、原联邦德国、南斯拉夫、英国、印度、委内瑞拉、瑞士、瑞典、匈牙利、葡萄牙、意大利和西班牙14个国家的500多名代表参加了会议，代表们就“国际社会中的吉普赛人”、“吉普赛人与宗教的关系”、“吉普赛人的传统文化”、“吉普赛协会目前的作用”等问题进行了讨论。1971年4月，第一届罗姆人代表大会于伦敦召开，大会强调要“缔造一个符合我们生活方式和信仰的未来”，并专门成立了一个审查战争罪行的委员会，向原联邦德国提出赔偿二战损失的要求，但最终遭到拒绝。1978年4月又在日内瓦召开了第二次代表大会，会期4天，出席代表包括欧美、印度、巴基斯坦等27国的100多位代表。1981年5月17日，第三次代表大会在德国的格廷根举行，来自32个国家的大约300名吉普赛人代表提出了一个重大决议，要求建立一个吉普赛人的世界统一组织。前联邦德国社会民主党主席勃兰特祝贺这次大会的召开。

对吉普赛民族而言，内在的凝聚力也许是与外在的压力成正比的，外在的压迫愈是强大，吉普赛群体愈是团结，愈是具有无畏的抗争精神。数百年的种族迫害无法从世界上抹去吉普赛的名字，反而使他们在磨难中日益坚强和团结起来。吉普赛人不再是单枪匹马地与恶势力对抗，不再是忍气吞声地妥协和默认，而是以组织的形式去争取民族的主权。1980年6月，芬兰的“罗姆文化中心”召开大会，制定了《罗姆政治文化纲领草案》，呼吁各国政府和各界人士倾听吉普赛人的声音，让现在靠人工呼吸维持的吉普赛文化复兴起来，以完整和独立的形象步入人类文化的广阔舞台。

流浪：智慧的恋曲

流浪是吉普赛民族文化的智慧的标识。离开了这种独特的生活方式，吉普赛人就失去了存在的根据，数百年来，他们捍卫这种生活方式，引以为豪，实质上是为了守护民族文化卓尔不群的个性；形形色色的种族主义者鄙视和诋毁这种充满智慧的生活哲学，企图闲强制定居的方法迫使吉普赛人纳入他们的生活轨迹，其用意无非是想同化这个孤立无援的民族。吉普赛民族的人生哲学是一种行走的哲学。任何阻挡都无法遏止他们对于自由的热爱和向往。

在昔日的欧洲，除了吉普赛人以外，还有一些常见的成群结队的城乡游民，如英国的“汀克人”（Tinker）、德国的“耶尼士人”（Yenish）、法国的“伏艾杰人”（Voyageur）、荷兰和比利时的“克拉玛人”（Kramer）等，他们也同样漂泊乡间市井，从事打铁、杂耍等营生，人们常常把他们与

吉普赛人混为一谈。其实，这完全是由于外族对吉普赛人的不了解造成的。这些欧洲社会的无业游民从点点滴滴的生活细节到更高层次的生存信念，都与吉普赛人存在着诸多不同。最为根本的一点是，流浪对于他们来说，并不是生存哲学和智慧的核心，而只是一种暂时性的生存手段；一旦有了定居的可能条件，他们就会自觉自愿、心满意足地居住下来。

吉普赛人只有在流浪的旅程中才会感受到生命的充实。许多欧美的吉普赛人至今仍传播诉说着一个美丽的童话故事，他们骄傲地宣称自己的祖先是天空中自由飞翔的鸟，如今他们虽然已经失去翅膀，但他们仍然渴望飞翔。据说，吉普赛人原先都有一对翅膀，不以劳动、也不以偷盗为生，整个鸟群飞到哪儿，就在哪儿觅食。冬天，草木凋零，他们就飞到遥远的非洲，在热带雨林和草原里生活；夏天，万物复苏，枝繁叶茂，他们就飞回欧洲，尽情逍遥。长期居住在一个地方，他们会感到厌烦，于是就飞去另一个地方，在那儿住腻了，又飞得更远了。

一年秋天。成群的吉普赛人正翱翔在欧洲上空。他们忍着饥饿和干渴的煎熬，已经飞行了许多天。黄昏的时候，他们忽然看见下方出现了一望无际的肥沃田野。他们的领头鸟用翅膀做了一个下降的信号，大家就迅速着落，开始啄食那沉甸甸的麦粒。

大家吃啊，吃啊，当天晚上都飞不动了，干脆就留下过夜。第二天早晨，一醒过来，肚子又饿得叫开了，连忙又吃，可一吃饱，就动弹不了。就这样，一顿又一顿，秋天转瞬即逝，丰饶的田野变得一片萧索。他们一个个吃得肥硕硕，步履蹒跚，那对矫健的翅膀早就退化了，再也飞不起来，只好在大地上奔走生活。然而，鸟儿的自由天性并没有离他们远去，他们用流浪代替飞翔，云游四方，无忧无虑，无牵无挂。

吉普赛老人在讲述这个童话时，总喜欢对孩子们说：有一天，翅膀也许会重新回到我们的肩膀上，我们还能重回蓝天，重温旧梦。吉普赛人用这个故事告诉人们，流浪是他们智慧魅力的源泉。吉普赛人这个概念，不仅是一种种族血缘的定义，而且是一种文化认同，其认同的基础便是这种特定的木质性的生活方式和智慧。吉普赛人的所有信念、才智和生活细节都是与流浪相联系的，他们的过去与未来，梦幻与现实，悲与喜，都是与流浪生活密不可分。可以说，流浪造就了吉普赛人，吉普赛人因流浪而拥有了存在的意义。作为一种文化基因，流浪已经完全注入这个民族的血脉之中。

吉普赛人的流浪生活对想象力丰富的人们是充满诱惑力。数百年来，无数世界一流的艺术家和作家把自己的智慧和热情倾注在吉普赛人身上，因为他们为吉普赛人的智慧深深吸引。雨果的《巴黎圣母院》、普希金的《茨冈》等都是传世名作，梅里美的中篇小说《卡门》以及比才据此改编的同名歌剧更是蜚声世界，伟大的音乐家李斯特、帕格尼尼、舒曼等都留下了音乐史上表现吉普赛人的杰作，进入 20 世纪，人们开始用现代视觉形象来表现这个智慧而浪漫的民族，如墨西哥影片《叶塞尼亚》、印度影片《大篷车》、匈牙利影片《钢铁两父子》等等。这些作品为吉普赛人的流浪生活抹上了一层绚丽的色彩，成为吉普赛智慧的活生生的“广告”。法国版画家椎克·卡洛曾创作了一幅名为《旅行的波希米亚人》的版画作品，诗人彼德莱尔于 1852 年据此创作了一首同名诗歌：

昨日已启程，孩子
抱在怀里，嘴里
塞进下垂的乳房

马车里
蜷缩着疲惫的亲人
男人们扛着闪亮的武器
紧紧相随
他们向苍天忧郁地眺望
那些消逝的幻想

蟋蟀隐蔽在沙地里
当大篷车碾过
虫鸣此起彼伏
热爱旅人的大地母亲
在这群波希米亚人面前
铺上绿茵
使岩石流出清泉
使荒野开放花朵
为他们打开
未来的世界

吉普赛人的浪漫生活是艺术大师笔下的不朽主题，也是外族社会某些离经叛道者心驰神往的归宿。历史上，曾有一些贵族女子甘愿抛弃优裕的定居生活，主动加入吉普赛部落，隐名埋姓，淡泊超脱，漂流各地。近几十年来，欧美社会也有一些青年反叛主流文化，倡导“波希米亚生活方式”，过着流浪生活，藉此寻回生活的真谛和本来的我。这些青年并不加盟吉普赛部落，只是吉普赛人的生活智慧吸引了他们，吉普赛人对民族文化的捍卫姿态，对自我意识的高度张扬深深地震撼了他们的心。

智慧的吉普赛人还将一如既往地生存下去。无论世界怎样变迁，他们总会找到生存的全新的立足点和制高点。斗转星移，沧海桑田，历史无法抹去吉普赛人永恒的智慧光芒。

也许悲歌还将低低吟唱，但生命的恋曲和忠贞的誓言终将愈来愈高亢起来。智慧的民族终将因为苦难的磨砺而变得伟大。

