

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 諾斯洛普·弗萊：在原型與類型學之間

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Alter, Robert
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-10 08:42:52
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167447">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167447</a>

## 诺斯洛普·弗莱：在原型与类型学之间\*

[美] 罗伯特·奥特

**内容提要：**诺斯洛普·弗莱研究圣经与文学的第一部书是《伟大的代码》，较之论述圣经本身，该书更多地显示出弗莱文学批评的性质。依弗莱之见，文学著作是一种“为其自身目的而存在的语词结构”，有一种自我指涉性质；圣经作为一部富含隐喻及其他形象类型的文本，正是这样一种结构；由此，它成为西方文学中“神话世界”的源头。从这一影响深远的见解出发，弗莱提供了一系列示意图，以求解释圣经的设计和目的。不论从语言学理论还是从圣经学术的观点看，他那些见解都是有问题的，这使他对圣经文本做出了系统的错误陈述。尤应指出的是，他的阅读在某种形式上恢复了基督教的取代论，将希伯来经典从其复杂多变的特定实现方式中分离出来。

**关键词：**诺斯洛普·弗莱；原型；类型学；《伟大的代码》；圣经与文学

---

\* 罗伯特·奥特在本文中尖锐地指出，诺斯洛普·弗莱的《伟大的代码》将原型批评与基督教释经学对新旧约关系的神学释读混为一谈，对希伯来圣经文本进行了系统化的错误论述。本文译自 Robert Alter: "Northrop Frye Between Archetype and Typology", *Semeia*, 89 (2002): 9-22, 由原作者授权本刊以汉语发表。——编者

## Northrop Frye between Archetype and Typology

Robert ALTER [USA]

Trans. LIANG Gong

**Abstract:** Northrop Frye's first book on the Bible and literature, *The Great Code*, discloses more about the nature of Frye's literary criticism than it does about the Bible itself. According to Frye, a literary work is "a verbal structure existing for its own sake". It has a self-referential character. The Bible, as a text in which metaphor and other kinds of figuration predominate, is just such a structure and, as such, has served as the origin of Western literature's "mythological universe". Arguing from this far-reaching claim, Frye offers a series of schemata that seek to explain the design and purpose of the Bible. However, his claims are questionable from the point of view of both literary theory and biblical scholarship, and they lead him systematically to misrepresent biblical texts. In particular, his readings revive a form of Christian supersessionism that detaches the Hebrew Scriptures from the shifting complications of their densely particular realizations.

**Key words:** Northrop Frye; Archetype; Typology; *The Great Code*; the Bible and literature

《伟大的代码》也许是诺斯洛普·弗莱最富于教诲性的著作，尽管其教诲与其说是针对圣经本身，不如说是围绕着他那批评家事业的性质和源头。基于他多次提到的圣经是西方文学“神话世界”之源头的理解，他坚定不移地认为神话学概念是语言学的真

正内核。他宣称，正是神话赋予某种文化以外形：“植根于某个社会的神话能传输一种世代相传的共同暗指和语词经历，因此神话促进了文化历史的创造。”<sup>①</sup>应当指出，他说的是发音文学之语词历经某些复杂重复而达成的文化内在连贯性，而不是对自然界或历史的反映：“神话的兴趣在于给某个人类社群画一个圆周线并察看这个圆周的内部，而不是探询自然力的作用。……神话学不是对自然环境的直接反映，而是一种想象中的隔离，把我们和环境分隔开来。”<sup>②</sup>这种对神话学之隔离功能的理解直接关系到弗莱对于文学本身自有其目的这一特征的极力强调，此乃《批评的剖析》、《身份的寓言》中的支配性意念，且散见于其著作的其他地方。在《伟大的代码》中，他提出一种他谓之临时性的界定，称书写的作品是“一种为了它自身而存在的言词结构”<sup>③</sup>。他随后进而提出，圣经正是这样一种结构；他还举例证明圣经中举目可见的隐喻及其他类型的形象表达，以证实它带有自我指涉的文学特征。这种以《伟大的代码》为中心的断言易于从两个方向受到批驳——从文学理论的视点，以及对圣经性质的描述。我首先就前一方面进行简要评论，接着详尽地讨论弗莱对圣经的解释，在我看来那只是想象性的思考，基于一系列对圣经文本或多或少的错误描述，通常只能使人分散注意力。

隐喻语言含有语言学的自我指涉功能，能引导我们从世界转向文本，事实确实如此吗？弗莱断言一种他谓之“语言的描述阶段”，那个阶段“要求产生可以证实的真正的标准”，而部分地放弃隐喻。<sup>④</sup>

- 
- ① Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982, 34 (以下简称 *The Great Code*)。诺斯洛普·弗莱：《伟大的代码：圣经与文学》，郝振益、樊振帼、何成洲译，北京大学出版社，1998年，第56页（本文引用其译文时略有修订，以下简称《伟大的代码》——译者）。
- ② *The Great Code*. 37.《伟大的代码》，第59—60页。
- ③ *The Great Code*. 57.《伟大的代码》，第85页。
- ④ *The Great Code*. 58.《伟大的代码》，第87页。

此种证实的过程如何成为手段,成为可证实性的真正前提,难道不是全然明确之事吗?——这岂非我们与现实发生联系的唯一途径?——它似乎出人意料地合乎科学。然而,或可指出一种看上去更真实的情况,它在古今文学中表现得相去甚远,即隐喻远非指向某个语言系统,它通常是谈论自然界和经验世界(而非普通的不定形言语)的确切工具。约伯与其三友人论辩前有一首重要的求死诗,言及他出生的日子:“愿那夜黎明的星宿变为黑暗,盼亮却不亮,也不见早晨的眼皮。”(3:9)<sup>①</sup>语中出现了给人以深刻印象的隐喻,它就是某种语词的自我指涉行为,将由从旋风中传出的神圣声音以应答方式再度使用。在前一例中,“早晨的眼皮”与“黎明的光线”以类比法联系起来,且由于光线能唤醒沉睡者,它指出了那时眼皮眨动的原因。一种发人联想的镜像式反映称观察行为是抬起眼皮,使世界回到可见的状态,就像东方开始发亮。俄国形式主义者会用令人费解的言词说,那个隐喻就这样实现了黎明的可视性方面,一种永远反复的景象;甚至在一个发现和更新的时刻赋予它某种可触知的情感价值,乃至运动感价值。总之,约伯唯愿插紧门闩,一无所见,忘掉那他正在抱怨的子宫或坟墓。在这个圣经例证中,以及在狄更斯(Dickens)和华莱士·斯蒂文斯(Wallace Stevens)采用的无数其他例证中,隐喻并非为其自身目的而存在的言词结构,而是一种媒介,能为外界的某种影像赋予确切而醒目的形式,并依据它们给亲历者心灵和身体留下的印象,为之对外界的观察和感受赋予形式。

无论如何,隐喻及其他种类的形象化描写在圣经中都是引人瞩目的,这是毋庸置疑的事实。隐喻在圣经诗歌中肯定占有显著位置,但在希伯来圣经中,诗歌显然只有较少的篇幅,仅限于《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《雅歌》、先知书的一部分,以及叙事性卷

<sup>①</sup> 本节及随后所有圣经引文均由论文原作者(即 Robert Alter)从希伯来原著译成英文。——译者

籍中相对短小的诗体片断。以散文为首要叙述文体，事实上是圣经作者所采纳的最具创新意义的步骤之一，导致了深邃的成果，这是弗莱未曾谈到的。此外，《新约》中仅有的正规诗歌是《路加福音》中的“马利亚的尊主颂”，或许还应加上《启示录》中那些赞美性的散文诗，以及耶稣比喻中对意象化语言的刻意强调。在希伯来圣经那些最具影响力的散文叙事中，只有一些惜墨如金的表述使用了隐喻或明喻。叙述性语言的真正要点似乎通常是无须修辞掩饰地将我们的注意力聚拢于人物的行为，并使我们思考其道德的、灵性的、心理的、历史的或政治的寓意。以《创世记》25:34的描述为例，该节述及以扫将其长子权卖给兄弟雅各：“于是雅各将饼和红豆汤给了以扫，以扫吃了喝了，便起来走了。这就是以扫轻看了他长子的名分。”从另一个例子中，能发现大卫在屋顶上观看拔示巴裸体沐浴后，圣经作者是如何向其读者揭示那件事的后果的，那件事将被证实与一桩致人死亡的奸淫相联系：“大卫差人去，将妇人接来。那时她的月经才得洁净。她来了，大卫与她同房，她就回家去了。”在这一连串行为相继发生的紧张过程中，没有片刻时间能用来精心设计隐喻。我们的注意力一直被吸引在事件上，那件事中的每个环节在故事的复杂描述中都有道德、政治或证据的分量。大卫差人办事，是因为故事中的国王在其宫中很少活动，他要通过中间人协调事务，借助于新兴皇家机构的使者处理事情。拔示巴无言的顺从及其背后的动机令人困惑，虽然很久以后她在确保其儿子所罗门继位时所发挥的作用能让人对她的这种行为做出某些反思式推理。有关拔示巴才得洁净的短语是一个极其重要的信号，表明她刚刚结束月经，倘若怀孕，她和大卫都不会怀疑她那缺席的丈夫不会是胎儿的父亲。该节结尾处说她“回家去了”，引出一个“双重家庭”的命题（王宫也被称作国王之“家”，*bayit*）：从前线召回的乌利亚将要拒绝回到自己的家，而睡在国王之家的外面；我们能细察大卫是怎样派出皇

家差役唤来那个忠诚卫士的妻子,在国王的家里干出不法的奸淫之事。全句中甚至未出现形容词或副词的强调语,未对那一连串动词——差、接、来、同房、回去——的生硬聚焦进行调整,亦未对题目指定的两个名词“送信人”和“家”进行调整。这节文字运用了动词性句式,它是一部更大篇幅的语词作品即大卫故事的一部分,但它所呈现出的本相不是最终指向其自身的语言态势,也不是它赖以确定的语言系统,而是对历史事件的实在描述,亦即对那些事件的强有力的道德和政治阐释,换言之,是一种从其内部进行的干预。弗莱主张文学是“本身自有其目的”的活动,他的文学观念及其圣经文学观念就这样直接对抗着全部圣经文学的本质特征,而圣经文学追求强有力地表现它实际上展示出的内容,在实现人类潜能的历史上创造出一种深刻的差异性。

至于圣经对现实的介入,弗莱惯以附从取代象征。我要即刻断言,他是非以非凡的机敏进行诠释而实现这种取代的。我曾说《伟大的代码》有一种令人陶醉的特征,那特征的主要来源之一便是这种机敏的诠释。我们将会看到,尽管他瞩目于一幅包罗万象的全景图,他那生机勃勃、充满活力的才智使之得以对某些圣经文本不时提出富于启迪性的见解。例如,他发现罗得的妻子是圣经述及变形的唯一一例,原因是她回头观望了原型理论所谓的“魔怪世界”。接着,更有意思的是,他注意到“圣经料想的自然变形与奥维德《变形记》中的变形截然相反,是赋予物体以人的特征;圣经的叙述因而变得清晰明了而不是晦涩难懂”。<sup>①</sup>《以赛亚书》55:12被他巧妙地用为例证,那节想象着“大山小山必在你们面前发声歌唱,田野的树木也都拍掌”。这种阅读中有某种说教性的处理,因为第二以赛亚使用的诗意夸张法原本表达以色列人回归锡安时那种壮观的狂喜景象,现在却被解释成属灵进程中的

---

<sup>①</sup> *The Great Code*. 97.《伟大的代码》,第134页。

一个预定步骤，亦即纵贯全部圣经卷籍的庞大神话情节的一部分。无论如何，说教有其吸引力，能展示某种发人联想的意义视界，超越那位囚居于巴比伦的匿名诗人可能有过的任何意念。

《伟大的代码》的最有创意之处，在我看来也是其最具误导性之处，是书中有一种增殖力，它绘出一幅雅致的图景，对圣经的设计和意图做出解释。这部书里有一系列图表，用语言列出一些连贯的阶段，分出某些意象的种类，将整体上的圣经故事及其某些构成部分图示为一种假设的U形模式，并以表格将《旧约》剖析图与《新约》圣史和末世论相联系。上述最后一种表格尤为弗莱全部方案的症结所在，表现出弗莱持守一种相当传统的基督教类型学的程度，视《旧约》为《新约》的预表——这种阅读方式致使他把圣经理解为一部最重要的隐喻之书。倘若叙事散文不能在文本的微观层面充分表现出隐喻之义，则故事的背景和物质环境也能体现出隐喻：西奈旷野是希伯来难民逃离埃及后漂流四十年的地方，它已不仅仅是埃及和迦南之间的地理空间，而成为一部圣史中的特定阶段，可以适当地喻之为但丁笔下的炼狱；就圣经本身而言，一如埃拉纳·帕底斯(Ilana Pardes)不久前所示，红海关系到新生的意象<sup>①</sup>，它却被弗莱读为洗礼的类型。

正如人们对类型学批评家可能有的预料那样，“顺序”是弗莱最宠爱的术语之一。他从圣经中勾勒出了“意象的结构”，从最初的乐园经由畜牧社会、农业社会到都市社会，“所有这些都由水草丰盛的绿洲意象所包容，所渗透，指出了一种较高的整体生活模式”。<sup>②</sup>弗莱是20世纪擅长对知识进行系统化处理的大批评家之一，在从杂乱无章的文学材料中发现某种庞大模式方面，一再表现出富于想象力的非凡才能。正是这种才能及其对概念的适应

① Ilana Pardes, *The Biography of Ancient Israel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, 16-39.

② *The Great Code*. 139.《伟大的代码》，第182页。

性,使他对类型学理论做出了重要贡献。进入《伟大的代码》,人们通常会困惑不解:这些可爱的构思是圣经文本中固有的呢,还是诠释的典型产物?说到底,圣经是一部由多种异质文本汇编成的文集,由多位相去甚远的作者在长达上千年的文学活动中陆续写成,即如弗莱本人也曾承认过的那样;它的基督徒或犹太编纂者无论拥有何种创作才能,其丰富多彩的构成要素欲真正形成弗莱所设想的前后联结的象征性情节,似乎都是令人质疑的。事件的发生地点之所以或为绿洲,或为旷野,或为环绕着墙垣的城镇,是因为在古代近东世界,它们都是真切可能的背景。圣经诗歌中之所以屡屡出现河流和大海、花园和田野、羊群和牛群的意象——尽管它们并未按照某种模式排序——是因为它们皆为现实生活中的常见物象,为诗人及其听众所熟悉。倘若希伯来诗人居住在一个到处是管道装置、自行车和电子邮件的世界中,他们无疑也会将其用于自己的隐喻。实际上,他们的形象化语言根本不能轻易纳入某些原型的范畴:如阿摩司使用了“准绳”的比喻,耶利米提到“夏果”和“沸水之锅”的意象,才能出众的《约伯记》作者将制作奶油、织布、碾谷、买卖契约和法庭审判程序等写进他的意象。

弗莱多次谈到,他是从据信为文学的途径走近圣经的,但他对那个与圣经相连之语的真正用法,却显示出一种由他生养出来的相当古怪的文学概念。在一些地方,弗莱宣称他渴望做的是按照诗人们经年累月的阅读方式去阅读圣经,这种渴望涉及一种意图的重大混乱。诗歌的真实性质是对以往的文学进行最自由的想象性运用,诗人或多或少地希望以往的文本被彻底植入新的语境,其语义则被扬弃。说到底,诗人不必为之前的文本提供某种有说服力的或看似合理的阅读,而应当将其用为创作新文学的表现资源。由此,我们不必为但丁或弥尔顿对希伯来圣经的类型学用法感到惶恐不安。某批评家宣称要告诉我们圣经作为文学是如何运作的——弗莱便如此扬言——虽然他所讲的完全是另一

回事。对他来说,在诗歌的研究计划和批评的研究计划之间省略某些环节是轻而易举的,因为如上所述,文学最终被理解成一种能够自我反身的系统(self-reflexive system),环绕在一个神话原型序列的周围。《伟大的代码》已经清楚地表明,这种宽泛文学概念的终极源头是基督教对圣经的类型学阅读,该书所寻求的乃是为之恢复声誉。(弗莱早年作为研究班学员时接受的训练对他的文学和圣经观念似乎都发生了深刻而持久的影响,基督教类型学的传统建构又被布莱克那种有力的编造神话式圣经阅读所加强和复杂化。)"类型学"和"原型"是弗莱所用的两个著名的分析术语。纵贯《伟大的代码》全书,显而易见,《旧约》范型和《新约》对型之间的象征性均衡提供了一种模式,使人在所有文学之同一原型的不同显示中发现象征性的平衡。人们或可推测弗莱何以反对他视之为荣格对原型概念的怪异用法。对弗莱而言,原型并非推测的集体无意识的产物,而是一部文学总集之象征性词汇表中的语词类别术语,即《旧约》中每个含义清楚的意象、人物或事件都会反射在《新约》的文学镜像中。除了圣经,据说西方文学中也有类同于圣经的镜像式结构安排,它们显示出复杂精美的象征性对等物,类似于弗莱对圣经的类型学解释,一如他所发现的:"伊甸园、应许之地、耶路撒冷和锡安山作为灵魂之归宿地都是可以互换的同义词。在基督教意象中,它们在'精神的'形态上都可以认同于耶稣所说的上帝之国。"<sup>①</sup>

值得注意的是,弗莱谈论类型学的语气是何等坚定不移。圣经总集中这些表示不同时期的语词彼此之间"都可以认同"、"可以互换",是"同义词"。我的辩驳是,正如语词中没有真正的同义词一样,叙事中也不存在真正的同义事件或文学表述。弗莱批评体系的实质性弱点尤其清楚地表现在他对圣经的论述中,那便

---

① *The Great Code*. 171.《伟大的代码》,第222页。

是,它对单篇文学文本特别感兴趣,欲以其证实一般的文学模式,以致缺乏足够的手段来关注单篇文本之毋庸置疑或令人惊异的歧异性。当被考察的作品——例如莎士比亚戏剧和弥尔顿诗歌——接近于我们所处的时代时,这种对范型或原型的偏爱能较少造成歪曲,因为学术研究的困难相对较少,有关该作品的种种文化背景含义依然为人们所相对熟悉。但将这种阅读策略用于一种大致形成于两千五百年前的文学实体,该实体以闪族语言写成,结构和语义与我们本身的文学颇为不同时,对于它的文本意义可能就会发生出某些奇谈怪论。

有必要指出,由于弗莱不断周旋于基督教类型学与神话原型之间,他以某些取自比较人类学的范型丰富了类型学,并以那种做法夸大了观察他所议圣经文本的视差量。由此,他把约瑟被其兄弟们扔进坑里之事与道成肉身(即神灵下降到世间成为肉体)联系起来,这是一种相当传统的类型学阐释策略。然而,对于这种将约瑟读为基督教人物的做法,他又补上一种神话原型:“在《创世记》的约瑟故事中也有一个这样的下降类型,但不是完全自愿的下降。约瑟的‘彩衣’表示了丰产之神的意象。”<sup>①</sup>将约瑟被暂时扔进坑里等同于道成肉身,在我看来已经言过其实;而把丰产之神与约瑟的彩衣扯在一起,更显得过于武断。难道丰产之神与那件杂色的外衣之间真的存在某种可资证明的一致性吗?尽管《詹姆士王圣经译本》例外,无论如何,希伯来语词 *ketonet passim* 似乎并不指“彩色”,而是指“带有饰物的长衣”(pas 意谓“长衣”),据此,E. A. 斯贝瑟(E. A. Speiser)在《锚圣经》中将那个术语翻译成“带有饰物的长套衫”<sup>②</sup>。圣经文集在另一处也使用了这个与裁缝有关的特定语词:大卫的女儿他玛被其同父异母兄弟暗嫩奸污后,我们得知她那时正穿着一件带有饰物的长衣(*ketonet passim*),“因为没有出

① *The Great Code*. 176.《伟大的代码》,第228页。

② E. A. Speiser, *Genesis*. AB1. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964, 287-290.

嫁的公主都是这样穿”(撒下13:18)。可见圣经本身证明,带有饰物的多彩长套衫或外衣与异教无涉,而关系到穿衣者的社会地位。弗莱之所以别出心裁地越过社会学而进入神话学,是因为那件外衣的社会意义会引领他离开原型,而回到当年某个特定文化的真实构成原理,即,叙事者有必要渲染《撒母耳记下》第13章中那个与服饰有关的活动,表明他的读者已不再熟悉彩衣是王族地位的标志。

借助于将圣经中的意象和所述事件提升到原型的高度而使圣经文本发生变形,这种做法在《伟大的代码》中屡见不鲜。当然,圣经诗歌中确实有些用形象化语言表达的原型意象,通常取自古代近东神话。其中最著名的或许是原始海怪,它认同于多种神话形象,诸如雅姆(Yamm)、拉哈伯(Rahab)和利维坦(Leviathan)<sup>①</sup>。在迦南的宇宙起源神话中,这个海怪被陆地之神征服,使世界能够抗衡以大海为意象的无形势力或浑沌势力而稳固地建立起来。我们应当回首诗歌,就其表达习惯而言,它是极其谨慎的,就像古代过后一千五百多年间基督教诗人经常求助于希腊罗马的异教意象时所生动表明的那样。在圣经中,海洋怪兽雅姆仅仅出现在《诗篇》、《以赛亚书》和《约伯记》的意象世界里,由于希伯来作者为一神论观念所制约,它无法进入圣经卷籍的真正情节中。而另一方面,在弗莱看来,凡在水中存活之物都能成为原始海怪的某种原型显现。

弗莱以这种方式证实传统的类型学鉴定无可非议,约拿被大鱼吞入腹中认同于耶稣降入地下世界,继而他满怀信心地宣称:“我们现在对隐喻思维已经有了足够的了解,可以认识到海、海怪和约拿登岸的外国岛屿都是同一个地方,意指同一样东西。”<sup>②</sup>弗

① 利维坦(Leviathan):该词多次出现于《约伯记》第41章,中文和合本译为“鳄鱼”,现代中文译本译为“海怪”。——译者

② The Great Code. 191.《伟大的代码》,第247页。

莱这种链接故事中的异类成分使之达到同一或完全均等的做法，具有抹杀故事差异性的效用，有时还严重扭曲了故事的原貌。从头讲起吧，《约拿书》中有什么原型的或其他的“海怪”吗？其叙述者相当明确地说，那个生物只是一条“大鱼”(*dag gadol*)，并非利维坦甚或鲸鱼，它没有极其可怕的属性，除了被暗示其腹内有很大的空间。《约拿书》的古代编者对那条大鱼实际上做出了另一种原型判断：他在约拿被吞入鱼腹后插进一篇感恩诗，诗歌的言说者赞美上帝将他从黑暗的地下世界带回生命境界。更成问题的是由“隐喻思维”提供的特许：将约拿的目的地尼尼微城与那条大鱼等同起来。弗莱相当随意地称之为“外国岛屿”，因为他想以此与大海保持某种换喻的邻近状态，尽管他稍加思考就会知道，尼尼微城位于美索不达米亚流域，距离大海达数百英里之遥。（该故事用寓言式语词说，约拿一经被抛上岸，就被设想步行了数天之久，去履行他的先知使命。）且不说情节的作用，那条大鱼的意义以及异族城市的意义可以做出任何解释，它们都不会是同一的。大鱼象征着濒临死亡的经历，上帝从中救出约拿，意在使之回归应有的意识，应答上帝对先知的召唤。炎炎夏日中的异族城市是约拿发布预言的场所，在该书的普世主义视阈中，它还证实了传统上以色列的异族之敌也能响应上帝呼召，成为他怜恤的对象。在所有这些寓意中，哪里有什么海怪呢？

甚至当圣经作者从对海洋生物的大量描述中实际提取出神话意象时，弗莱最终也要把那种描述解释成在圣经文本中毫无证据的神话情节的一部分。《约伯记》末尾有对利维坦的令人恐惧的咒语，麦尔维尔(Melville)在《白鲸》中多次提到它，它肯定充分吸纳了原始海怪洛坦(*Lotan*)的神话，后者为写出迦南诗歌的诗人们所熟悉，我们已经从乌加里特文献中发现那批诗歌的某些遗迹。我要说，约伯的利维坦介于神话学形象和动物学形象之间，是对埃及鳄鱼进行了出色的夸张描写所致。这是一种非同寻常的残

忍生物，不论希伯来诗人抑或其听众都未曾实际看到过，但他们或许从旅行者的传言中有所耳闻。这个利维坦并非能与上帝抗衡的势力，只是关系到一种对立的领域，就像它的迦南祖先洛坦一样。但非常不同的是，它表现出上帝所造之物的凶猛残忍和深不可测之美，那些特质却为人间的约伯所无法捕捉。然而在弗莱的原型视野中，利维坦竟被划入“魔鬼的王国”：“约伯正是生活在敌人的土地上，生活在异教和撒旦权力的怀抱之中，在象征的意义上就是生活在海怪的腹中，在无限伸展的时空之中。”<sup>①</sup>这个句子中有一个宏大的圆环，其中每个表意术语都体现出严重的误解，它们共同致力于把一个神话学情节置入那部书里。《约伯记》的任何地方都不存在异教徒，只有几个能言善辩的一神论者（三友人和以利户），和一个遭受折磨而陷于挣扎中的一神论者。《约伯记》中也不存在与“魔鬼”对等之物。“撒旦”（*śāṭān*）一词（在希伯来文中总要带定冠词，因其是普通名词）仅仅指“对头”，正如弗莱一度承认的那样，他随后就由于某种需要而被忘掉了。较之于后世犹太和基督教传统建构的严格意义上的恶魔形象撒旦，这个体现对立精神的戏剧性角色一直处于大幅度的文学演变过程中。时空世界被魔鬼势力所支配的观念与《约伯记》中呈现的生存图景是全然相反的。上帝在旋风中的主要申述是，一切被造物所体现出的无法驾驭之力和难以言传之美都来自上帝的作为，其令人费解的奥秘无不得自神意的关怀，神的方式为人类所无法测度。这个创造方案中根本没有为弗莱所述魔怪神话版本中的利维坦留下位置，利维坦之“腹”的观念纯粹由隐喻思维的恶习造成——希伯来诗人历来不暗指兽类之腹，约伯本人也远未象征性地或以其他方式陷于那个腹中，他被旋风中的声音所呼召，要凝神遥望那个他无法控制或理解的庞然大物利维坦或鳄鱼。

① *The Great Code*. 195.《伟大的代码》，第252页。

在一篇文学文本中用某个原型整理所有人物和事件,所导致的扭曲性后果不胜枚举,较之于弗莱后期著作中的讨论,在他对圣经的论述中更为显而易见,这是因为他对圣经学术问题以及圣经的具体历史语境缺乏可靠的把握。他对研究这一课题做了某些预备性工作,这虽然值得注意,《伟大的代码》对圣经学术的特定科目并没有实际的参考价值。但是,倘若有人总在从神话学词典中寻找《旧约》与《新约》的关联,以及二者与某些普通条目的关联,就难免时时遇到一种诱惑:扭曲学术研究和文学表达的事实,以求得某个包罗万象的模式,即使对于文本、辞典或词目索引的细心考察会导致其他结论。例如,弗莱在论述语言的第一章中告诉我们,希伯来圣经一如它转译成的多种语言(他首先想到的是拉丁文通俗译本),也用两个术语区别魂(*nefesh*)和灵(*ruah*)。<sup>①</sup>就事实而言,圣经希伯来文中并不存在表示魂的语词,圣经世界观对肉体与魂的区别是陌生的。*Nefesh*和*ruah*的含义都是“生命的气息”,虽然*ruah*还能指“风”。*Nefesh*与一个同根动词相关联,该词的含义类似于艰苦劳作之后深深呼吸一口气。借助于转喻,*nefesh*偶尔也指“咽喉”,即呼吸的通道。将这个具体术语升华为*anima*(表示“魂”的拉丁语词),是将希伯来经卷基督教化的又一种做法。在另一处,弗莱论及一个精巧范式时举出创世过程中空气与光或火相互作用的例子(其实从圣经中无据可查),他声称,《传道书》最推崇的语词“虚空”(*hevel*,《詹姆士王圣经译本》将其译为Vanity)有时意谓“浓雾”。<sup>②</sup>但是*hevel*的意思是“蒸气”,从来不指“浓雾”,在《传道书》中其隐喻用法的真正要点在于缺乏实质和虚无缥缈,与“浓密”之意截然相反。

除了这类对术语的扭曲,弗莱进行的隐喻思维还使他经常随心所欲地解读圣经文本。有时仅凭想当然就信口开河,通常都在

① *The Great Code*. 20.《伟大的代码》,第38—39页。

② *The Great Code*. 124.《伟大的代码》,第163—164页。

彻头彻尾地误导读者。他的凭空想象从其对《创世记》卷首语的讲解中可见一斑：“蕴藏在‘起初’<sup>①</sup>中的核心隐喻并非真正指生育……不如说是指从睡梦中醒来的那一刻，此时一个世界消失了，另一个世界取而代之。”<sup>②</sup>既然有了隐喻的炮弹，弗莱就用它到处发射，声称在接连发生的创造故事中，“这种梦醒的隐喻也许能帮助我们理解强调‘白天’的真正原因”<sup>③</sup>。所有这些都表现出一个敏感而善于思考的读者所做出的回应，它带有某种魅力，但很难看到《创世记》的卷首语中确有任何迹象，表达了梦醒的主题或隐喻。其间隐含的问题是一种假设：这个段落以及所有其他段落肯定都被隐喻支配着——假如不是生育，也会是梦醒之类。文本自身将创世呈现为一系列表述行为的言说过程——由此，恰当的拉比言论称“世界是上帝说出来的”(*mi she' amar vehayah ha' colam*, 直译为“上帝是说出世界来的那一位”)。也许，能在最小程度上允许进行隐喻阅读的唯一意象，是对盘旋于深渊表面的上帝之灵或风(*ruah*)的描述，但即便它，似乎也被预设上帝开始说出世界之前原始域像之实际物质场面的背景。

由于持守某些原型，阐释的内容被述说得更加离谱。于是，我们应邀“在亚当的故事中”观察“俄狄浦斯故事的踪迹：亚当的母亲，如果说他有母亲的话，就是阴性的 *adamah* 或地上的尘土。亚当与他的父亲断了联系之后，又回到土地身上”。<sup>④</sup>必须承认这种阅读的精巧，但却是极其牵强。故事中没有任何能使人想象亚当要杀死上帝或者取代其位置的线索，无论如何，上帝从未作为父亲在其中现身过。此外，作者也清楚地描述道，亚当借以被造的尘土(*adamah*)并非母亲，而是上帝用来形塑他的自然材料：被

① 《创世记》的卷首语是“起初”：“起初上帝创造天地……”——译者

② *The Great Code*. 108.《伟大的代码》，第146页。

③ *The Great Code*. 108.《伟大的代码》，第146页。

④ *The Great Code*. 156.《伟大的代码》，第202页。

用于造出第一个人的动词通常与陶匠的活动相关联；即使这个造人故事的第二版本中有什么隐喻，也是取自制造学而非生物学。*Adamah*是阴性名词，这一点几乎不能成为证据，来论证从最初的泥土中发现母亲形象的合理性。所有希伯来名词皆或为阳性或为阴性，就此“语法—心理分析”的推理线索而言，一再出现的圣经意象“食人的刀剑”可以不再阅读，因为指称“刀剑”的希伯来文 *herev* 是阴性的，它本是“无齿阴道”(*vagina edentata*)的符号。

圣经文学被原型阅读歪曲的最重要方面是它的人物描写。个体人物是古希伯来散文作家的深刻发现之一。或许，他们在描写那些坚定不移有时还难以测度的个性时曾受到激励，深信每个人都是按上帝的样式造的，像上帝一样不依附于陈规旧俗、以往的准则或预言。在族长故事中，诸如利百加、雅各、约瑟、犹大、他玛，乃至拉班一类无赖汉，都卓尔不群、坚定顽强，显示出了各不相同的自我。纵贯有史以来的所有古代文学，大卫故事为我们展示了对于个体生命的最伟大的描写，就连其中顺便提到角色——精明机敏的亚比该、性情冲动的亚比筛、令人同情却为人热心的帕铁、具有两面性格的示每——均属给人留下深刻印象的人物。然而，当所有角色都被归纳于某个原型时，人物的个性以及人物之间关系的独特性便丧失殆尽了。让我从《伟大的代码》中举出最后一个例子，它尤其能表明那本书阐释偏见的症结所在。回想一下，大卫从耶布斯人手中征服了耶路撒冷之后，将约柜运往其新都，在凯旋途中一面跳舞一面旋转。他的第一个妻子是扫罗的女儿米甲，他与米甲曾被迫分离数年，后来坚持讨回了她。这时米甲从王宫的窗户里以极其轻蔑的眼光观看他，继而两人之间发生了不愉快的口角，米甲公开指责大卫在婢女眼前露体，大卫回应道，他终究是上帝拣选的君王，也是能决定何谓荣耀何谓耻辱的人。足够奇怪的是，弗莱把这个场面与一种巴比伦传说中的活动联系起来，其间国王要历经每年一度的蒙耻仪式，被抽打嘴巴

子，“以此宣告他将继续行使对王国的统治权”<sup>①</sup>。这种比较人类学的换位使弗莱将《撒母耳记下》第6章的故事与福音书中万王之王受羞辱之事联系起来，以致在大卫故事的政治舞台上，个体生命的浓郁趣味丧失于原型的迷雾里。《撒母耳记》中的叙述与国王受辱的仪式毫无瓜葛。米甲和大卫的故事表现的是政治和爱情，故事伊始我们就得知，米甲爱大卫，不惜冒着生命危险助他逃脱扫罗的突然谋杀。关于大卫早期对待米甲的情感，我们一无所知，尽管可以推测，这桩婚姻对他而言在政治上是有用的。他另娶几个妻子之后，仍把讨回米甲作为与扫罗势力达成和平协议的先决条件，那时他内心肯定有其政治方面的考虑。米甲被他讨回之际，我们得知她的第二任丈夫帕铁对她心存爱意。大卫在约柜前跳舞后米甲的情感突然爆发出来，那时她恼怒于大卫在婢女面前露体，言语中流露出性的妒忌；两人之间的政治裂隙也清晰可见：米甲与其父亲的家族站在一起，指责大卫的行为举止不像国王；大卫则厉声驳斥道，上帝已经拣选他代替扫罗治理以色列。这个故事的结局称米甲直到死时都没有孩子。这是神意的惩罚所致呢，还是夫妻长期疏远的自然结果，或者，也许是大卫的政治野心——借助于与其前任国王的女儿生养孩子来强化他建立一个王朝的图谋——遭受了惩罚性的挫折？<sup>②</sup>然而把这个著名故事中的夫妻对抗解释成一种国王受羞辱的类型，其中所有迷人的心理学和政治学的复杂状态就不复存在了。

对于超越了圣经阅读之思考要素的文学阐释，我以为，我们可以从中得到某种启示。文学形象的揭示性力量是在诸多单独文本细节的错综交织状态中自我呈现的。偶尔，观察不同文本中共同惯例、文类、神话和再现性情节构成的较大框架，也许能非常

① *The Great Code*. 90.《伟大的代码》，第125页。

② 关于上述三种可能性中的最后一种，我受到拉比以色列C. 斯泰恩(Israel C. Stein)之书面论述的启发。

行之有效。弗莱作为批评家的伟大力量表现为他对包罗万象的原型予以鉴定,这使他对理解类型和文学模式做出了持久的贡献。但阅读的真正令人兴奋之处在于它能源源不断地发现种种毋庸置疑的差异。在19世纪小说中,来自外省的年轻人或许是所有系列作品的主角,但拉斯蒂涅(Rastignas)不是拉斯柯尔尼科夫(Raskolnikov),福楼拜(Flaubert)的弗雷德利克·莫罗(Frédéric Moreau)也不仅仅是狄更斯笔下匹普(Pip)的高卢版本。每个人物的感受能力、心理活动、社会背景以及道德倾向都有明确的显示,这使我们有可能区别小说中各具特色的现实世界,不论它们被冠以何种共同的名称。圣经作为西方文学的一整套基础性文献,提供了遭逢这种阅读命运的典型案例。千百年来由于基督教秉持“取代论”(supersessionism),希伯来圣经被系统地带离了对于特定现实的复杂多变的表达,以便它能成为对福音书的多样化预示,而福音书则被理解成它的实现。无论对于圣经还是世俗文学,这几乎不可能是我们希望恢复的阅读惯例。

(梁工译)

作者罗伯特·奥特,美国加利福尼亚州立大学伯克利分校希伯来语和比较文学教授、国际圣经文学研究界领衔学者之一(详见《圣经文学研究》第二辑的介绍专文)。译者梁工,河南大学比较文学与比较文化研究所教授,译著有《耶稣传》、《圣经纵览》等。