

Globethics Repository



聖經的《創世紀》

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	Rendsburg, Gary A.
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	All rights reserved
Download date	2026-09-06 09:06:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167526

圣经的《创世记》*

[美] 加里 A. 伦茨伯格

内容提要:《创世记》的形成直接关联于公元前 10 世纪以色列发生的诸多重要变革:君主制的建立,国际性大帝国的形成,耶路撒冷中心地位的确立,撒督成为祭司,等等。为使臣民们适应这些变革,以色列作者们在《创世记》中讲述了早期族长们的故事,以此预示和映射公元前 10 世纪的以色列社会、宗教以及实质上的政治状况。而在文学形式上,他们拒绝了周遭民族文化中常见的诗体传统,创造了全新的叙事散文形式,这正是为了与那些周遭民族的多神信仰进行彻底的分离。

关键词:《创世记》;以色列;变革;文学形式;叙事散文

* 本文是作者 2004 年 10 月 28 日在布兰奇和欧文劳丽主任讲座教授就职仪式上的讲演 (Inaugural Lecture of the Blanche and Irving Laurie Chair in Jewish History),由其本人授权本刊译成汉语发表。篇首的中英文摘要和关键词系译者依据论文编写。

The Genesis of the Bible

Gary A. Rendsburg [USA]

Trans. by Qiu Yexiang

Abstract: The background of the book of Genesis is closely related to all these major changes of the 10th century BC: monarchy, an international empire, the centrality of Jerusalem, Zadok as priest, etc. In order to get the Israel's people to go along with these major changes, the Israel's writers gives them the anticipations and reflections of the social, religious, and indeed political messages of the present of themselves, through the narrations the histories of the earlier traditions back to Abraham in the book of Genesis. And Israel's writers rejected the poetic tradition and created an entirely new literary mode: narrative prose, as a radical departure from the multiplicity of deities present in the surrounding cultures.

Kew words: Genesis; Israel; changes; literary mode; narrative prose

这一年是公元1593年,而非公元前。我们将很快回到公元前,不过现在让我们暂时停留在公元1593年。场景是伦敦的一家酒馆,以下七人围坐在一张桌子旁:剧作家威廉·莎士比亚(William Shakespeare,)、克里斯托弗·马洛(Christopher Marlowe)和本·琼生(Ben Johnson)、诗人约翰·多恩(John Donne)和埃德蒙德·斯宾塞(Edmund Spenser)、随笔作家弗兰西斯·培根(Francis

Bacon)和瓦尔特·罗利(Walter Raleigh)。如果电影《莎翁情史》能够帮助你想象出这个场景,那就太好了。在那儿,这七个人当场创造出了现代英国文学。

究竟是什么导致了1593年的这一时刻?在这一时刻,在我幻想的世界中,这七个人发动了这场被称为现代英国文学的伟大事业。让我们重温这个过往世纪中发生的事件。1476年威廉·卡克斯顿(William Caxton)带着第一台引进自欧洲大陆的印刷机来到英格兰,那台印刷机代表了一种全新的技术,能够更为轻松地印制书籍,并因此刺激了公众对阅读的更大渴望。1500年代文艺复兴延及英国,与之相伴随的是古希腊、罗马文学经典,尤其是古希腊文学经典的重新发现。新的文学形式从欧洲大陆引进,特别是来自意大利的十四行诗——莎士比亚和多恩精通于此,以及来自法国的随笔——培根和罗利堪称妙手。

1588年英国战胜了西班牙无敌舰队,由此英国成为欧洲政治和军事霸主。这是英国的辉煌时代,其特点是爱国激情、探险、殖民。就在此七人坐在伦敦这家酒馆之前的十五年,弗兰西斯·德雷克(Francis Drake)完成了环球航行,声称那些遥远海岸上的土地,包括今天的北加利福尼亚和俄勒冈,都属于英国。所有这些催生了一个新的阶层:富有的英国人,一种富裕的商人阶层,一种新的贵族,甚至城市精英。随着休闲时间的增加,这些人急需娱乐,尤其急需那些用来阅读的文学和用来观赏的戏剧。

这个时候统治整个英国的是伊丽莎白一世,她长久而成功的统治促进了艺术的发展。事实上,女王本身能够读或说七种语言,包括古希腊语和拉丁语。这种政治权力和艺术繁荣的结合在世界历史中是一个成功的范例。我们只需想一想古希腊、罗马帝国、中世纪的西班牙、17世纪的荷兰、拿破仑时代的法国、英国女王治下的第二次复兴以及20世纪的美国:这些国家的政治、军事实力所达到的高度与他们艺术创造力的高度相一致。

在英国新的宗教是循环往复的。伊丽莎白的父亲亨利八世已经脱离了罗马天主教,建立了英国国教。他去世后,天主教和英国国教之间的战争仍在进行,但这种新的宗教在她女儿伊丽莎白的治下开始稳固下来,伊丽莎白的反天主教立场成为她统治的一个特征。在她登基的一年内,她通过了宗教统一法令,要求使用《清教常用祷文用书》,从她的枢密院驱赶了所有天主教徒,并且立自己为英国教会的最高领袖。

在所有这些政治、军事和宗教行动的背景下,1576年发生了一件十分重要的事件:詹姆士·博贝吉(James Burbage)建造了英国第一家剧院,从而使戏剧演出从家庭、街道转移到剧院。在这种新的背景下,戏剧不再是毫无价值的可笑琐事,此后将会成为具有永恒重要性的主要产品。

由此英国现代文学在伊丽莎白一世的治下得以产生——或者说在我的想象世界中,在她统治全盛期间的1593年围坐在伦敦一家酒馆里的这七个人那里产生。

一个世纪以后约翰·德莱顿的诗文将会提到这些作家,他相当恰当地引用了一个广为人知的圣经传统题材,称他们为大洪水之前的伟大人种。事实上,1633年之后的250年间,没有一部英国戏剧不在伦敦这个舞台上规律地演出,马洛、莎士比亚和琼生(以及比他们稍晚一些的同代人,包括约翰·韦伯斯特[John Webster],约翰·福特[John Ford],托马斯·米德尔顿[Thomas Middleton])变得如此经典,以至于他们对舞台的垄断直到奥斯卡·王尔德和萧伯纳在19世纪晚期登上这个舞台时才被打破。

那么,所有这些都与圣经何干?将之与公元前10世纪的耶路撒冷相比较应当是引人注目的。那时在以色列形成了一种此前从未出现过的新政体——君主制。实际上,恰恰相反的是,根据正统的以色列神学,只有上帝才是王,任何一个人间君王都是对这种信条的损害。权力第一次集中于一个名为耶路撒冷的地方——这与传

统的以色列社会相反,传统的以色列社会形成了一个松散的十二支派联盟,分享诸多信仰和习俗,尤其是对上帝的敬拜,然而各自保持独立。君主制在耶路撒冷的建立事实上导致了整个支派体系越来越不受重视。整个以色列处于一个全新的社会发展时期,由支派的、游牧的、村落式的基础向新的城市化转移。

这些重大变化并非没有遭到反对。圣经记录了对新君主制的抵制,先是在《士师记》中(如士8:23中基甸的著名宣告),随后最强烈的是在《撒母耳记上》8章先知撒母耳对人间君王的谴责。但是那时的自由主义者们——如果我们可以这样称呼他们的话——最后获得了成功,以色列转变为君主制——首先形成于扫罗,一个过渡式的人物,其后在大卫和所罗门那里最终定型。大卫去世后,出现一个谁将继承他王位的问题,但是没有人怀疑,一定是他儿子们中的一个,这使王权如此迅速地得以保留。与此相似,当所罗门去世后,北方部族表达了他们对于大卫王朝的不满,但是此时此刻已经不可能回复到之前的管理体系了。因此,当北方部族拒绝服从所罗门的儿子、大卫的孙子罗波安时,他们唯一的选择是设立一个对抗性的王权,由来自以法莲支派的耶罗波安建立一个类似的王室朝代。

在公元前10世纪还有一种重要的、崭新的宗教发展。直到那个时候,以色列民族的核心——约柜,还是被放置于以法莲境内的一个村庄示罗的帐篷结构的帷幕中;一代之后,所罗门建造了安放约柜的圣殿。这座石质结构的圣殿完全远离了以色列的宗教生活。石质圣殿乃是城市生活的特征,事实上是迦南人的特征。以色列人原本是传统主义者,在颠沛流离时随身携带一个帐篷似的帷幕,之后被放置于一个较小村庄内,但是绝不被城市奇观所取代。实际上,这座圣殿对于以色列的生活方式来说是如此陌生,以至于所罗门需要引入腓尼基建筑师和工匠去进行这些工程。

正是耶路撒冷作为这个民族的宗教和行政首都这样的观念,

既是全新的,又是惊人的。毕竟,耶路撒冷在此之前从未成为一座以色列的城市。传统上首都是示剑,这是十二支派的代表们在需要时的聚会之所(书24:1;24:25;王上12:1;另外,申11:29;27:12;书8:33提及基利心山和以巴路山)。与此相反,耶路撒冷曾经是耶布斯人(要么是当地土著居民,要么是迦南人的一个子群)的独立城邦,事实就是这样。既然这个地方此前从没有归属于十二支派的任何一支,既然大卫寻求弱化支派的影响,那么选择耶路撒冷便是有意为之:作为新政治实体的首都,它将尽职尽责地为大卫服务(美国人会将之与他们选择不属于任何一个州的华盛顿作为首都相比;而澳大利亚人会拿不属于六个州中任何一个州的堪培拉以及澳大利亚首都周边地区作比)。

大卫建造了国际性大帝国:首先击退了非利士人的威胁,获得了对梦想中的以色列边界内剩余的迦南小块地区的控制;之后战胜了东边的摩押和亚扪,东南的以东,东北的亚兰;并且通过同盟条约的签署与腓尼基人始终保持了良好关系。结果是一个帝国从东南的西奈沙漠到遥远的东北方的幼发拉底河之间伸展开来。^①

为了重建宗教事务,更加令人震撼的事件在大卫治下发生:这个耶路撒冷的王允许该城之前的迦南人(或者耶布斯人)大祭司保留原职,尽管在此敬拜的神是雅威。也就是说,那些在耶路撒冷圣殿承认雅威神的祭司们在大卫征服之前服侍的原本是迦南人的神。这种历史重构的证据何在?《撒母耳记》中有两个与

① 在此我要说明的是,当今许多学者怀疑《撒母耳记下》和《列王纪上》中诸如耶路撒冷的建造工程、帝国的疆域等等有关大卫和所罗门的记载的历史真实性。这里并非一个深入讨论该问题的会议,因此我需要恳请你们的容忍,并邀请你们接受我认为圣经记载具有或多或少的历史真实性的观点。对于这个争论中一个层面的处理,参见 Jane Cahill, "Jerusalem in David and Solomon's Time: It Really Was a Major City in the 10th Century B. C. E.", *Biblical Archaeology Review* 30:6 (November-December 2004), 20-31, 62-63.

大卫统治息息相关的祭司亚比亚他和撒督,前者在那段故事中出現得很早——见于《撒母耳记上》22,比大卫登基的时间早了很久;而后者直到《撒母耳记下》15:24-29才突然出现。^①事实上这一段非常生动。在这些段落的开始部分,亚比亚他是这个主句的主体,而撒督及随从的利未人只是一个从句的主体(第24节)。随后,大卫两次对撒督说话(第25—26节,第27—28节),指导他如何做。最终我们读到:“于是撒督和亚比亚他将神的约柜抬回耶路撒冷,他们就住在那里。”此处撒督在前(第29节)。

那么,这个撒督是谁?时间不允许我介绍所有的材料,不过还足够我声明——我接受一些学者们的结论,他们假定撒督是前任君王,也是耶布斯人治下耶路撒冷的大祭司。在迦南人的城邦体系中,这两个角色由一人担任:此人既是王朝的统治者,也是城里圣殿的大祭司。因此,应该认为撒督就是亚劳拿(见撒下24),事实上亚劳拿全然不是一个合适的名字,而是一个古老的胡利安语词,意为“主”。尤其注意在《撒母耳记下》24:23中,亚劳拿被明白无误地称为“王”。^②由此,我们这样重构这个事件:大卫战胜了耶路撒冷,剥夺了撒督/亚劳拿作为城邦君主的世俗权力,而允许他保留作为这个城邦中异教大祭司的宗教权柄。

如何使得臣民们适应公元前10世纪的所有这些重要变革:君主制——国际性大帝国——耶路撒冷的中心地位——作为祭司

① 撒督在《撒母耳记下》8:17的大卫官员名册中就已经出现。但是这段记载必然出现在大卫统治的较晚时期,因为在此列出的第二个祭司乃是亚比亚他之子亚希米勒。当然我们没有办法将这段记载与亚比亚他在大卫死后才当上祭司这个事实弥合起来(王上2:27,35)。一种解决方案是假设《撒母耳记上》8:17出现一个誊写错误,正确形式应该是“亚希米勒之子亚比亚他”(见撒下22:20)。不管如何解决这个问题,请注意在《撒母耳记下》8:17的祭司名册中撒督列于首位。

② 不能接受亚劳拿曾是耶路撒冷王的大部分学者,修改了这段文字或者以其他方式解释这种用法。

的撒督？答案是：写作一部民族叙事诗，把可以追溯至亚伯拉罕的早期传统吸收进来，并包含对当今的叙事性预示。也就是说，《创世记》（托拉的另外四部书卷并非如此，尽管有例外情况）中有一种社会的、宗教的以及实质上的政治信息；换言之，讲述过去的故事是为了反映当下。这就是在耶路撒冷写出《创世记》的匿名作者的主要功绩，按我的观点，其写作时间应该追溯到公元前10世纪。

现在让我们转向那些支持我假设的具体论据，首先是三个突出的实例。第一个是上帝对亚伯拉罕有关王将要出自他和撒拉的许诺（创17:6;17:16）。正如其文所表明的那样，君主制是一个在公元前11世纪晚期到公元前10世纪上半期（如果有任何拖延性的抵制，或许更长一点）提出的问题，但不可能是其他时期。在较早时期，或许仍然有对王权的强烈反对，但在大卫和所罗门时代之后，君主制已成既定事实。

第二个，在《创世记》15:18中，上帝许诺给亚伯拉罕的迦南地界线，即从埃及河（很有可能那条河就是艾尔·亚里西河）到幼发拉底河，恰好符合大卫—所罗门帝国的疆域。在较早时期一个以色列人可能只会嘲笑这样的想法，因为以色列在公元前12世纪到公元前11世纪的地缘政治中是一个非常弱小的参与者。随着所罗门的死去，那个帝国就崩溃了，并且再也没有形成那样的疆域。

第三个实例是对《创世记》中的犹大，尤其是对《创世记》49:10中雅各留给他第四子的遗言的重视。弥留之际的老族长用王室的措辞赐福犹大：他的兄弟们将会向他下跪，并称颂扬必将临到他。另外，犹大是约瑟故事里兄弟们中最显耀的一个：在《创世记》44:18-34，正是犹大的长篇大论使约瑟泪流满面地与兄弟相认。并且，犹大——而非约瑟——是唯一一位被赋予了一个独立故事的兄弟，尽管那个故事将他描绘得毫不光彩——随后我将会更多谈到这一点。

这三个例证集中表明:《创世记》,或者说至少其最伟大的部分,来自公元前10世纪。写出了那部文学杰作的匿名作者讲述了以色列族长们的故事,不过那个故事始终为当下的棱镜所折射。上帝许可了属于犹大支派的王权,其疆域在远古的历史中已经预定下来。换句话说,讲述的虽然是族长们的故事,却无时无刻不被大卫和所罗门的阴影所笼罩。

这种技巧在世界文学中广为人知。美国文学中最好的例子是阿瑟·米勒(Arthur Miller)的戏剧《炼狱》(*The Crucible*)。那部戏剧讲述了过去的事情,尤其是发生在17世纪晚期的马萨诸塞州的萨勒姆审巫案,却回应着当下,并明确提到了米勒自己也深受其害的20世纪50年代的麦卡锡主义。又如1969年瑞恩兰·德勒(Ring Lardner, Jr.)编剧、罗伯特·奥特曼(Robert Altman)执导的电影《陆军野战医院》(*M*A*S*H*),讲述了朝鲜战争期间美国军队的故事。但是每一位看过那部电影的人都知道,它实质上涉及发生在亚洲的另外一场战争——1969年仍很激烈的越南战争。其中的主角“鹰眼皮尔斯”本雅明·富兰克林的反战立场反映了20世纪60年代后期的现实,却故意将时间错置为20世纪50年代早期。当然在风靡20世纪70年代的同名电视剧中这些主题仍在继续。最后,让我们回想一下,莎士比亚的历史剧讲述了往世的国王,但同时反映了他那个时代的英国君王制——我在演讲的结尾处还会谈到这一点。

建立起有关《创世记》与大卫王、所罗门王的耶路撒冷宫廷联系的要点之后,现在让我们看看文中可以支持我们假设的其他细节。正像前文所指出的那样,大卫建立了对东方、东南方的亚扪、摩押、以东等小国的统治。《创世记》的作者通过将这些民族的祖先与亚伯拉罕家族联系起来,来反映这个事实:前两者乃是亚伯拉罕侄子罗得的后裔,第三个则是亚伯拉罕孙子以扫的后裔。而且,孪生的雅各和以扫象征了以色列和以东的关系,而与作为罗

得后裔的亚扪、摩押之间的关系则更为疏远,这反映了大卫统治外约旦各王国方式上的差异。在亚扪和摩押那里,似乎大卫允许他们的君王保留作为宗主国以色列的臣属国的王权;而在以东那里,这个王国的君王被废黜,大卫做了以东的君王。这同样可以解释为何作者在《创世记》36中将以东人的统治者名册纳入他的叙述之中——因为大卫和所罗门被视作在那里提及的所有人的王室继承者(尤其见创36:31)。最后,请注意《创世记》27:40中以撒对以扫的祝福预言了以扫将会挣开他兄弟加给他的轭,《列王纪上》11:14-22恰好详细记录了以东人如何反抗处于统治末期的所罗门。^①

耶路撒冷在《创世记》中出现了好几处。最清晰的是《创世记》14:18,在那里撒冷王麦基洗德(人们一致认为该处的“撒冷”即是“耶路撒冷”的缩写)出场了。并且请注意,这个人不但作为撒冷王而且作为至高神伊尔伊尔龙(El Elyon, “God Most High”)的祭司被提到,这反映了迦南城邦首领们的现实,他们既是君王又是祭司。进一步说,这个故事包括了一个重要细节,即亚伯兰向那个人缴税。对公元前10世纪的一些以色列人来说,有一个事实是清楚的:他们并不反对向在耶路撒冷主持礼拜的新迦南君王——祭司撒督缴税,因为祖先亚伯拉罕在遥远的过去已经这样做了。还请注意,这两个耶路撒冷人的名字有一个共同的词根,意为“公正”,这更加说明了这种联系。

更隐秘地提到耶路撒冷是在《创世记》22以撒献祭的著名故

① 从《列王纪上》11:14-22中还不能清楚看出以东人是否成功抗击了所罗门,不过某种程度上他们肯定已经独立,不论是在所罗门统治时期还是在他刚刚去世之后。亚扪和摩押可能也是如此(后者在记载暗利征服了摩押的米沙石碑文中得到了确认。这就意味着在所罗门和暗利的统治之间这个小王国必然已经独立了大约50年)。但请注意,只是在说到以东时才明确提及他们对以色列统治的反抗:参见《历代志上》11:14-22中的以东,《创世记》27:40中的以扫。

事中。在那里我们看到圣经中对“主的山”(the mount of the Lord)这种表述的最早记载,这种表述在所有其他证据中都明白无误地指称锡安山(见于《以赛亚书》、《弥迦书》和《诗篇》24)。大概这个短语在公元前10世纪的耶路撒冷就已在使用,或者我们甚至希望认为,《创世记》22的作者恰好在我们眼前杜撰了这个短语。^①更为微妙的是两个关键字在第14章的使用,它们开头是字母组合 *yod-resheh*, viz., *yir'e* 和 *year'e*,这使我们想起“耶路撒冷”一词开头部分的发音。由此,这个故事的倾听者(要知道那些经文乃是大声朗读出来的,甚至是一个朗读者大声表演出来的)将会正好在关键时刻听到经文中“耶路撒冷”的发音。随后开始于《历代志下》3:1的犹太传统将会使这一点变得更加清晰:摩利亚山正是圣殿的建造之所;《创世记》22的作者同样讲述了这一点,只不过更为隐秘。而且,亚伯拉罕在其他不同地方仅是建造祭坛(见创2:7; 12:8; 13:18),而唯有在这里他进行了献祭。事实再清楚不过了:在灌木丛中被抓获的那只公羊将是在该处献祭的不计其数的公羊中的第一只。

《创世记》中第三处涉及耶路撒冷的地方,是2:13中提到的伊甸园中四条河中的一条——基训。基训是耶路撒冷一处大喷泉的名字,它是那个城市最大的遥远水源地,借此当地人得以生存下来。当然底格里斯河、幼发拉底河与基训(不管我们如何定位其中提到的第四条河比逊)在地理上不可能影响到耶路撒冷,不过我们必须忽略这一点,因为这与我们的问题无关。我们在此处理的是一种神话或神话特征的变形,这种变形使得包括耶路撒冷的的主要水源在内的那些滋养生命的重要水源汇流到一起。《创世

① 请注意,与我的观点不同的是,12世纪的亚伯拉罕·伊本·以斯拉及其天才注解者14世纪的约瑟夫·本·以利以谢·托夫·艾勒姆(班菲斯)都认为,“主的山”这样的表述可能是被错误地设定在摩西时代,因而他们提出,这个短语必定是在更晚的时期才出现。

记》的作者将这三个关键段落——麦基洗德的插曲、以撒献祭中提及耶和华、将基训作为伊甸园中的一条河流——纳入他的叙述中，以表明耶路撒冷在传统中尤其在神圣秩序中的中心地位。

每一个读过《创世记》的人都会认识到，《创世记》中支配性的主题是在所有四代族长故事中都呈现出的幼子领先母题。第一代：以撒取代了以实玛利；第二代：雅各取代了以扫；第三代：犹大（在利亚早先生的四个儿子中年龄最小）取代了流便、西缅、利未；约瑟（在存活下来的十二个儿子中年龄最小）取代了他的兄长们；第四代：法勒斯取代了谢拉，玛拿西取代了以法莲。此外，如果我们考虑到人类历史中第一对兄弟的话，就会发现上帝喜爱亚伯胜过该隐；如果我们想想《创世记》的下一卷，就会发现摩西比亚伦小三岁（出7:7）。在这些不断重复的母题之后到底隐藏着什么？

我想提出文学的、神学的和政治的三种原因。在文学层面，这种母题代表了生活的不同寻常，而正是这种不同寻常催生了文学。习以为常的事件并不适合讲故事：正是从司空见惯的习俗中脱离出来，才生成了戏剧性，产生了意趣盎然的故事，古今悠同，概莫能外。长子继承制这个古代社会的习俗在纯文学写作中从来不受青睐，而幼子继承制才是古代读者永不厌倦的传统主题。我这样说，是因为这个主题不仅出现在我刚才列出的诸多圣经实例中，也出现在乌加里特叙事诗中。^①

不过，我们的圣经作者可不是仅仅虑及文学意图才将这个主题纳入进来。更重要的是，这个传统主题同样有利于他阐述神学

① 尤其是在克里特叙事诗中，其中书名人物的第八个也是最小的女儿（名叫史曼利特，其名基于数字“八”，比较英文“Octavia”）变得比她七个姐姐更为优秀。关于这个文本及其英文译本，参见 E.L.Greenstein, “Kirta”, in S.B. Parker, ed., *Ugaritic Narrative Poetry* (n.p.: Society of Biblical Literature, 1997), 9-48. 史曼利特出现在 CTU1.15:III:12(26) 及 CTU1.16:I:29(32)，关键段落是 CTU1.15:III:16:“在她们中间，我虽为最幼者，却是头生的。” (the youngest of them I name first born)

问题。在作者的头脑中,以色列民族就像一个小儿子,并未获得世界上早生民族得到的天然礼物,没有诸如埃及、亚述、巴比伦一类久负盛名的国家所具有强大的政治、经济、军事实力,更为庞大的人口,以及流经那些地方的大河(分别是尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河)所提供的取之不竭的水源。这些以色列一概没有。它只是一个羽翼未丰的民族,刚刚在迦南地定居下来,缺乏那些国家所拥有的充足水源,因而处于天然的劣势,刚刚在民族之林中成为其中一员。鉴于以色列和其他民族的落差——即使是与推罗、夏琐这样的相邻城邦相比,以色列也会黯然失色——圣经作者将幼子母题扩大到其他层面。上帝没有选择世界上任何一个早生民族作为自己的子民,而是选择了以色列这样一个卑贱的、后生的民族作为自己的子民——如果愿意你可以说——作为立约伙伴,将之提升到早生民族的地位,正如《出埃及记》所清楚记述的那样:“以色列是我的头生子。”(出4:22)^①

不过这还没完。公元前10世纪的人们能够阅读《创世记》中的那些故事,而无视自己时代的大卫王和所罗门王的生活吗?想一想大卫是耶西的幼子(据撒母耳上16:10-11记载是第七子,而据代上2:13-15所述是第八子),撒母耳前往耶西家去膏立以色列新王的故事就强调了这一点。更为相关的是《列王纪上》1-2章对谁将取代大卫王位的详细叙述,因为该处有意表达这一点。亚多尼雅是大卫在世儿子中的最长者,在正常情况下王位非他莫属。但结果是,继承者不是亚多尼雅,而是所罗门,大卫最小的儿子之一——如果不是最小的。^②君王制在以色列仍属于新事物,但多数以色

① 《创世记》中的第二个母题——妻子不孕同样适用于此。其他民族享有自然生殖力,而以色列被比作不孕的女子;只有通过上帝的直接干预她才兴盛起来。

② 根据《撒母耳记下》的叙述,所罗门确系大卫的幼子。而根据《历代志上》3:5-8的族谱,却并非如此,因为几个儿子列在所罗门的名字之后;但是我们不能确定他们是否比所罗门年轻,或者他们列在所罗门的名字之后,仅仅因为他们乃是出于大卫的其他妻妾,而非拔示巴。

列人都会期望君王的长子继承王位。而事实并非如此,所罗门继承了大卫的王位。为了避免有人批评君王的这项决定,作者提醒读者们,上帝常常是喜欢较小或最小的儿子们:以撒、雅各、约瑟、法勒斯、以法莲如此,所罗门同样如此。

《创世记》中的另外一个重要主题是兄弟相争。以撒和以实玛利之间的争端还是比较轻微的,争端其实发生在他们的母亲撒拉和夏甲之间(创16:4-9;21:9-10),又在下一代雅各和以扫那里开始加剧(创25:22-23;27:40-41)。最后,这个兄弟相争的主题在约瑟与其弟兄们那里激化(创37-50)。在《创世记》不断重复这个母题的背景下,我们可以又一次发现公元前10世纪的状况。大卫家庭里有两个重大冲突:一个发生在暗嫩与押沙龙之间(撒下13),另一个发生在刚刚提到的亚多尼雅与所罗门之间(王上1-2)。事实上在每种情形中,冲突都以暴力解决:押沙龙杀死了暗嫩(撒下13:28-29),所罗门杀死了亚多尼雅(通过其代理人比拿雅;见王下2:25)。根据这些行为,我们应将注意力放在《创世记》中的另一桩兄弟争端那里,事实上,他们是世界上第一对兄弟。这个有关该隐和亚伯的耳熟能详的故事现在开始更加吸引读者。为了回应前文提出的关于另外一个主题的反讽性问题,我们会问:是否公元前10世纪的所有人都会忘记该隐杀弟与大卫儿子们的两例凶杀案之间存在着关联?如果圣经读者需要一个更为详细的说明,请注意该隐是在田野中(*bassade*)杀死了亚伯,恰与提哥亚的那个聪明妇人口中所暗示的押沙龙将杀死暗嫩的地方一致。

《撒母耳记》中的一些故事以并不赞许的眼光描绘了大卫,最著名的是他与拔示巴通奸的故事。虽然《创世记》作者的主要目的是美化大卫(正如我们在前面那些总体上倡导君王制、尤其倡导属于犹大支派的王权的诗篇中看到的那样),但也不能忽略大卫生涯中并不光彩的一页,尤其当那些故事在耶路撒冷及其周边

地区广为人知时。由此,它记载了一个有关犹大的著名故事,在《创世记》中那个故事最明显地影射了大卫故事,它同样以否定的眼光进行记述。当然我指的就是《创世记》38 犹大和她玛的故事。请注意《创世记》中的犹大和《撒母耳记》中的大卫这两个人物形象的关联性。他们都是牧人,都离开了其弟兄到亚杜兰去(创 38:1;撒下 22:1);其中一位拥有一个名叫希拉的朋友(创 38:1),另一位拥有一个名叫希兰的朋友(撒下 5:11;王上 5:15)。关于犹大的妻子,其真实姓名虽然并未交代,但被描述为书亚的女儿(创 38:2)。这个名字与大卫之妻拔示巴的名字极为匹配。人们阅读《历代志》时会发现,更为紧密的关联是,在随后的章节中犹大的妻子被称为“bat...sua”(“Bathshua”,代上 2:3),而大卫的妻子同样被称为“batsua”(“Bathshua”,代上 3:5)。犹大和大卫在各自的生命中都有一个“她玛”:前者是儿媳,后者是女儿。两个故事的最相似之处在于:主角都犯下了一个重大罪行——与女性行淫,并都被迫承认罪行(创 38:26;撒下 12:13)。为了解释这个问题,我们一直在问:是否公元前 10 世纪耶路撒冷城里的每个人都熟知犹大和她玛故事,而没有在经文中看到当今大卫和拔示巴的故事?我们实际上有两种解释可供选择:或者《创世记》38 的作者通过犹大和她玛的故事来讽刺大卫,或者他是在写一篇辩解书,这个辩解书如同说不要过于担心君王的风流韵事,这种事情在所难免;或者说,那至少是家族遗产的一部分。^①

《创世记》中另外一种不断重复的故事是一位族长几次三番将妻子说成自己的妹妹。亚伯拉罕两次这样做(创 12:20),之后以撒也是两次(皆见创 26)。对于这个妻子—妹妹的母题,圣经有很多记载,不过我认为最重要的一个问题被大多数学者忽视了。

① 对于这段材料的更为详尽的讨论,请参见 G.A. Rendsburg, “David and His Circle in Genesis XXXVIII”, *Vetus Testamentum* 36 (1986), 438-446。

在此尽管我不能详细讨论所有细节,但我想指出,《撒母耳记》和《历代志》表明,大卫和亚比该既是夫妻,也是兄妹。^①而且,《撒母耳记》也暗示了这样一个事实,即:尽管存在着《利未记》18:11中的律法,但暗嫩和她玛这对同父异母兄妹是本该结婚的(撒下13:13)。你会想起,当亚比米勒要求亚伯拉罕解释为何将撒拉说成自己的妹妹时,亚伯拉罕说事实上他和撒拉是同父异母兄妹。许多学者读到这个章节时仅仅将之视为一个善意的谎言,但是我们需要接受这个基本事实,即这些人的确是同父异母的同胞。亚伯拉罕和撒拉如此,大卫和亚比该如此,暗嫩和她玛也是如此。

《创世记》故事与公元前10世纪的事件之间仍有其他方面的联系,不过时间所限,我们只能简单提及其中几项。雅各的对手拉班和大卫的对手拿八除了他们的名字有回文关系之外,还有诸多相似性。拉结偷出了他父亲拉班的神像,并且欺骗了他。在父亲和丈夫两者的冲突中,她站在了自己丈夫雅各一边;米甲同样用神像欺骗了父亲扫罗,以保护她的丈夫大卫。大卫生涯中至关重要的几个地方在《创世记》中都有反映,我在亚杜兰的例子中已经提到了,此外还可以增加很多有名的地方,比如希伯仑,大卫的第一个都城;伯利恒,大卫的出生地。另外一个较少为人所知的例子是外约旦地区的玛哈念,押沙龙反叛期间大卫曾经逃往那里,更早的时候雅各在离开亚兰二十年后返回迦南地时曾经露营于此。我惊奇地发现,在以色列的上百个地名中,诸如亚杜兰和玛哈念这种相对较小的地方却在《创世记》和《撒母耳记》中都出现了。

我们必须注意,《创世记》和《撒母耳记》中的人物并不都是一一对应的。一个最好的例子前文已经提到:《创世记》中的她玛是

① 参见 J. D. Levenson and B. Halpern, "The Political Import of David's Marriages", *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 507-518.

犹大的儿媳,而《撒母耳记》中的她玛是大卫的女儿。但是必须认识到这样的事实,即《创世记》的作者不能不在其传统内进行写作,我们必须假定这个传统也为他的读者所熟知。我不想讨论有关那些族长的故事会有多大的历史真实性一类庞大的问题,但事实是,如果那些人物是被后世的以色列人所知晓的真实人物而非文学虚构,那些故事会更为有效。同样,米勒的戏剧之所以广受欢迎,乃是因为萨勒姆审巫事件在美国历史中是真实存在的。如果剧作者是凭空捏造,那么其戏剧的效果就会大打折扣。对于《陆军野战医院》中的朝鲜战争和莎士比亚的《理查二世》而言也是如此。

我已经将我的演讲聚焦在了《创世记》,这个名字也被我用作这次讲演的题目。不过我应该顺便强调一下,托拉中的其他书卷也使人想起早期王国时期的材料。例如,对应《撒母耳记上》15中亚玛力王被扫罗打败的记载,在《民数记》24:7中,巴兰宣称:“他的国必超过亚甲,他的国必要振兴。”另一个例子是,《申命记》17:16-17中有关王的律法在三个方面限制王权:不得多妻,不得贮藏大量金银,不得与埃及进行贩马生意。而所有这三个方面所罗门都在做,从而直接或间接地导致了他死后联合王国分裂为两个国家:犹大和以色列。我认为,《申命记》17中限制王权的律法必须追溯到公元前10世纪晚期,将之视为对所罗门荒淫无度的反应。与此相似,美国宪法的第22次修订限定了总统最多只能连任两届,而这次修订正是在富兰克林·罗斯福的总统任期之后立即通过的,因为他的四届任期被看作是过多了。看起来《申命记》17章并不是大多数学者认为的那样应该追溯至所罗门之后的几个世纪。

现在让我们回到开头处伦敦小酒馆的场景,然而要将时间转换到公元前10世纪的耶路撒冷。相似地,我想象出一个场景,其中七个古代以色列文人坐在一个酒馆里(那里提供古代以色列的

美酒),在那里他们当场创作了古希伯来文学。^①我们将他们的作品定位在公元前10世纪,已无须赘述其历史年代,然而我们可以问,他们以何种方式创作出了古希伯来文学?

为了回答这个问题,我们必须强调一点,即大部分古代文学都是诗歌,而不是散文。从巴比伦那里我们可以找出始源性的古代创世史诗《艾努玛·埃立什》(《当在天中时》)和《吉尔伽美什》,两者都是诗体。在迦南,有关各种神的神话,例如巴力神话,以及人类英雄叙事诗,例如克里特和阿迦特叙事诗,也是以诗体写成。如果我们走得更远,仍然可以发现最早的希腊文学也是诗体:荷马史诗和赫西俄德的神话作品。仅仅在稍晚阶段我们才看到散文体作品,或者是历史(希罗多德、修昔底德等),或者是哲学(苏格拉底、柏拉图、亚里士多德)。

以色列锻造出了一条全新的宗教路径,这条新的路径需要一种媒介来表达其新的宗教思想。古代近东及地中海东岸地区的诗体传统负载着以色列邻居们太多神论神话的重负——如《艾努玛·埃立什》、巴力神话、赫西俄德的《工作与时日》所清楚表明的那样——因此以色列作者们当然不能容忍使用这种媒介来表达他们关于神的革命性思想。因此,我们将从前文所探讨的那些社会—政治问题开始,一直探讨至圣经文本中占据主导地位的宗教神学问题。我们能够指出,最显而易见的是,古代以色列信仰唯一神,乃是与周遭文化之多神信仰的激进分离。但是这种定量式的区分仅仅是问题的一半,定性式的区分同样重要。以色列所敬拜的唯一神雅威,并非自然神(自然神与太阳、月亮、雨、大地、海洋、沙漠、河流等相关),而是在历史中——一般性的人类历史和特殊的以色列人历史中——自我显现的神。在《历代志》

① 与我这篇文章具有相似进路的另一个想象情景,参见 Loren Fisher, *The Jerusalem Academy* (Willits, C A: Fisher Publications, 2002)。

19:11-12中,雅威不是显现在风中、地震中或者火中,而是显现为向人类说出一种“*qol demama daqqa*”(细微的声音)。人们只需想想在迦南人神话的第一个源头乌加里特文学中描绘巴力、阿娜特、莫特、亚姆和其他神祇的方式,它们都与自然事物相关,并以诗体形式讲述。考虑到这些不同,以色列作者们拒绝这种诗体传统,而创造出了一种全新的文学形式:叙事散文。下面这个图表列出了这两种源自迦南地的伟大文学的对应点:

地域	乌加里特	以色列
神	巴力	雅威
显现方式	自然	历史
写作形式	诗体	散文

圣经中的证据清晰地表明,在某个时期以色列的确曾经运用作为古代近东遗产的诗体来叙述他们自己的故事。一些片段仍然残留在圣经中:《出埃及记》15(“红海之歌”)、《士师记》5(“底波拉之歌”)、《雅煞珥书》的两节引文(书 10:12-13;撒下 1:18-27)、《耶和华战记》的一段引文(民 21:14-15)。但这些就是全部的残留——总共只有几段,此外再没有了。^①否则,以色列的历史将会全部用散文叙述,而最终发展出来的是从《创世记》1直到《列王纪上》2的宏伟叙述文,其核心即使不是大量源自公元前 10 世纪的材料,也是源自接近大卫王和所罗门王宫廷的人们。

你们会想起来,我曾经简单提到从欧洲大陆直到伊丽莎白时期在英国形成的全新文学形式,最重要的乃是意大利的十四行诗

① 我必须马上补充说明,我在这里提到的诗体是讲述故事的一种工具。相对于其他文体来说,诗体传统在古代以色列仍很活跃,最重要的是圣诗(《诗篇》),智慧文学(《箴言》)以及爱情诗(《雅歌》)等。先知文学同样达到了一种新的高度,它是以色列独特的文学样式,在古代近东的其他地方都没有出现过。

和法国的随笔。就此而论,问题随之而来:以色列从何处学来了散文叙事风格?答案是一个我们还没有清楚提到的国家——埃及。埃及人并不像古代近东的其他民族那样运用诗体讲述他们的故事,而是运用散文。人们可能立即会问:古埃及难道不是像其他邻居一样的多神信仰吗?为什么对于以色列来说,古埃及的散文叙事风格要比迦南或者巴比伦的诗体叙事风格更易于接受?答案就在于埃及散文故事的本质:它们通常是历险传说,没有那种压倒一切的神学信息。这种传说的最好例子是《西努希》(“Sinuhe”)、《维纳姆》(“Wenamun”)和《遇难水手的故事》(“Shipwrecked Sailor”),这些作品我们随后会多说一些。^①这些传说中极少提到神,即使提到了,我们也极少能够读到诸如拉、荷鲁斯或者伊西斯一类特定的神名,反而我们经常碰到一般性的术语“*ntr*”,在埃及语中仅仅意为“神、神祇”。我认为这些传说成了希伯来散文文学传统的典范;而且,人们可以在大卫和所罗门统治时期的耶路撒冷宫廷中看到埃及文化影响的痕迹,尤其在行政管理方面(比如官场、官僚机构等)。^②这种影响直接(如通过所罗门与法老女儿的联姻[王上3:1])和(或)间接地(如通过推罗的中介作用)丰富了以色列。在这种背景下我们可以确定公元前10世纪以色列文人们对埃及散文叙事的接受。

① 关于这些作品的英译本,参见 M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols. (Berkeley: University of California Press, 1973-1980)(《西努希》和《遇难水手的故事》被收入第一卷,《维纳姆》被收入第二卷); and R.B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC* (Oxford: Clarendon, 1997)(由于《维纳姆》晚于公元前1640年,因而未被收入其中)。请注意,按照他的书名,帕金森认为这些埃及故事都是诗体,但这是大有争议的。有关这个问题的参考文献,参见 G.A. Rendsburg, “Literary Devices in the Story of the Shipwrecked Sailor”, *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), 13-23, 特别是第14页第4行。

② 一个新近的研究成果是 J. D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 159-171。

最后,我们可以认真思考一个重要的文学母题,这个母题不仅出现在圣经和埃及传说中,而且出现在其他古代叙事诗中,尤其出现在《奥德赛》和《吉尔伽美什》中。我指的是还乡母题,或者说“*nostos*”主题。前文提及的五个主要故事都集中于一位必须离开家乡不断游历而最终还乡的英雄的旅程片段。这些用作书名的人物如吉尔伽美什、西努希、维纳姆、遇难水手以及荷马史诗中的奥德修斯,都符合这种模式。^①圣经也使用了这个母题,记载了一个同样必须离开家乡许多年,之后还乡的英雄,我指的是雅各。人们可能会疑惑,他在亚兰的二十年时光(创31:38)与奥德修斯离开伊大嘉的时间是否并不完全一致?

但是通过改编还乡母题以适应于主导着托拉及其后的《约书亚记》的重要故事,圣经超越了所有这些聚焦于一个英雄人物的叙事文。故事是相同的——还乡主题仍是最主要的——但在这个故事中,焦点已经从一个具体个人的痛苦转换为整个民族或“‘*am yisra'el*”(“以色列人民”)的痛苦。这就是以色列作家们的天才,将古代叙事诗中的重要母题与以色列人的集体历史熔铸起来。^②个体的重要性减弱,尽管摩西在其中占据主导地位,这个旅程仍是以色列人的旅程——事实上,这可以另外解释为何摩西没能进入应许之地,因为这个旅程不是摩西的,而是以色列的。被神学渗透、以一种特殊的方式被熔铸起来、以散文表达、在古代文学中无与伦比的历史兼叙事诗——这就是公元前10世纪的以色列杰出文人们的创造。

因此,让我们回到我们的英国朋友,尤其是莎士比亚。他的历史剧处理的是真实人物——理查二世、理查三世、亨利五世等

① 《维纳姆》的结尾遗失了,不过没有人怀疑,这个英雄成功返回了家乡,因为这个故事是同名主人公的第一人称叙事。

② 参见 C. H. Gordon and G. A. Rendsburg, *The Bible and the Ancient Near East* (New York: W.W. Norton, 1997), 192。

等——但是他大胆处理历史,去完成两件事情:1、创作出给人以审美愉悦的戏剧;2、反映他那个时代君王制的现实。尽管莎士比亚有一点小问题,因为他当时的君主是女性,即伊丽莎白一世,但是任何东西都不能取代这个伟大戏剧家的方式——事实上女王陛下能够很好地理解她在球形剧场所看到的戏剧信息。据说伊丽莎白曾经对灯塔守望者说:“我就是理查二世,你难道不知道吗?”

由此我也在想象,大卫转向他的卫队长比拿雅——在读完任何一个版本的《创世记》38之后你都能想象得出来——然后说:“我就是犹大,你难道不知道吗?”

谢谢! ①

(邱业祥 译)

作者加里 A. 伦茨伯格系美国罗格斯大学(Rutgers University)“布兰奇和欧文劳丽主任讲座教授”,国际知名圣经学者,专著有《圣经和古代近东》(1997)、《所罗门的葡萄园:〈雅歌〉的文学和语言研究》(2009)等(详见后文《我的导师加里 A. 伦茨伯格教授》)。译者邱业祥,河南大学文学院讲师,中国人民大学在读博士生,近期主编出版《圣经关键词研究》,发表译文《圣经批评与后殖民主义研究》、《罗纳根的持久重要性》等。

① 本文的有些观点在我之前的论文中已经提出,参见 G.A. Rendsburg, “Biblical Literature as Politics: The Case of Genesis”, in A. Berlin, ed., *Religion and Politics in the Ancient Near East* (Bethesda, MD: University Press of Maryland, 1996), 47-70; and G.A. Rendsburg, “Reading David in Genesis: How We Know the Torah Was Written in the Tenth Century B. C. E.”, *Bible Review* 17:1 (February 2001), 20-33, 4。最后,我借此机会感谢如特格尔斯大学的艾伦及约翰·比尔德纳犹太生活研究中心副主任凯伦·斯摩尔以及我以前的学生理查·格里格·司瑞纳,他们对本文的修改提出了批评意见。