

· 书 评 ·

## 考古和文本之间的希伯来语圣经

——读陈贻绎著《希伯来语圣经》

宋立宏

自 19 世纪早期始,西方对《希伯来语圣经》(传统的基督教术语称为“旧约”)的研究就出现了一个历史转向:重构古代以色列人之兴起、他们在王国统一和分裂时期的成长壮大以及第一圣殿被毁(公元前 586 年)后犹太流散之出现的这段历史,成为《圣经》研究中的显学。时至今日,尽管《圣经》研究领域因为文学理论、人类学、社会学、女权主义、解释学等方法的引进而新见迭出,但历史分析所取得某些结论、所采用的方法和所蕴涵的一些观念仍然根深蒂固,已构成人们理解和研究圣经的不可或缺的基础。陈贻绎的新著《希伯来语圣经——来自考古和文本资料的信息(至公元前 586 年)》(昆仑出版社 2006 年 10 月版。下文简称“陈著”,引用时只标注页码)就充分反映了这点。

就观念而言,19 世纪对圣经理史的重构采用了当时盛行的书写“民族历史”的范式,其追溯事件、臧否人物的旨趣与正在上升的民族主义联系在一起,目的是为了确立和激发一种民族认同<sup>①</sup>。这种高度意识形态化了的历史观的基础却是对史料批判性分析的强调,主张史事务必真实可信,因而要对历史叙事的文本细加考订和辨伪。对圣经研究来说,就是要考订“摩西五经”以及《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王记》(按照汉语和合本的排序,即从《创世记》到

《列王记下》,但不包括《路得记》),后 4 卷构成圣经批评中所谓的“申命派历史”(Deuteronomistic History),因为它们表达的神学思想与《申命记》如出一辙。以色列在公元前 586 年之前的较连贯的历史就包含在这几卷经文当中。

陈著之结构也采用了这种“民族历史”的范式。全书共 5 章:第 1 章“从史前传说到以色列先祖时代”,对应以色列民族形成前的时代;第 2 章“以色列民族的形成”;第 3 章“以色列民族的成长”;第 4 章“王国兴衰”,即以以色列民族的兴衰;第 5 章总结全书。全书对圣经文本的讨论只限于“摩西五经”和“申命派历史”,而没有关注非叙事性的文本,比如先知书和诗体文本,其中有些章节像《阿摩司书》、《何西阿书》、部分《诗篇》等的出现都早于前 586 年。

由于近东地区的考古材料层出不穷,到了让人无法忽视的地步,所以进入 20 世纪后,要想重构“民族历史”,除了细致分析希伯来语圣经的叙事文本,还必须结合巴勒斯坦、埃及、叙利亚和美索不达米亚的考古研究成果。这种方法本质上是历时性的(diachronic),且把经文所呈现的世界当作一个开放的体系,可以拿古代近东的其他

<sup>①</sup> 格奥尔格·G. 伊格尔斯:《德国的历史观》,译林出版社 2006 年版。

地区进行比较,因此有别于那种把圣经当作一个封闭体系且不考虑历史演进的共时性(synchronic)研究,不像后者那样轻信文本,而是强调考古材料对文本的补充和印证。陈著用大半以上的篇幅系统考察了巴勒斯坦从有陶新石器时代到铁器时代结束(公元前6000—前586年)的考古资料,同时兼及巴勒斯坦周边地区相关的考古材料,这在中文同类论著中是一次崭新的尝试,真正开风气之先,也是全书最大特色所在<sup>①</sup>。故下文的评论将集中在这上面。

“考古学的发现基本上可以分为两种,一种是有字的,一种是没有字的。”<sup>②</sup>前者指考古发现的古文字资料,这相对于后一种不带字的文物显然更重要,影响也大得多。然而,巴勒斯坦的此类发现早于公元前586年的并不丰富,显得零星而断烂,没有能与第二圣殿时期的死海古卷相提并论者,因此作者主要是用周边地区的古文字资料来和希伯来语圣经、尤其是和“摩西五经”做类比,并将这种类比穿插在对圣经文本的分析中。书中对希伯来创世神话的解读就联系了美索不达米亚的创世故事,分析摩西率领以色列人出埃及时又拿埃及的巫术文献和乌伽里特出土的克累特传奇做比较,探讨《利未记》、《民数记》和《申命记》中的律法和教规时则取《汉谟拉比法典》和乌伽里特文献相互对照。由此雄辩地表明,希伯来语圣经无论从主题、观念和结构上说,还是在具体的风俗习惯方面都与古代近东的文献多有对应,希伯来语圣经的作者并不生活在真空中,古代近东其他文化的指纹遍布圣经。然而,作者进行类比时并不满足于寻找共性,而是始终着眼于从共性中辨识个性。作者指出,以色列宗教观的核心在于以色列的神不代表自然现象,而“是历史的神,神的力量反映在他对历史发展的控制力之中”(第90页);与《汉谟拉比法典》不同,《出埃及记》将以色列的法律和契约融进历史叙事,它们“不是孤立存在的,而是和以色列的生死命运紧密相关”(第162页);以色列的律法体系在

许多方面与周围的传统密切吻合,但也有明显差异,这一方面突出表现为以色列的法规更珍惜人的生命,而非物权,另一方面又刻意与近邻迦南人的种种行为划清界线(第170—184页)。这样,通过巴勒斯坦周边地区的古文字资料,作者令人信服地指出,希伯来语圣经的作者既熟悉古代近东的传统,但又对它做了改造,添加了自己的理解。

对于巴勒斯坦的考古材料,作者细致描述了各个时代的陶器、葬俗、定居点、建筑、城镇规划、冶金业、艺术等,其中绝大多数是不带字的文物。值得注意的是,这部分叙述与作者对圣经文本的分析是分开的,这样在前四章中,每章实际上分成两块,一块分析圣经文本,一块描述与文本内容相对应的考古材料。

这种“花开两朵、各表一枝”的写法最终引出的问题是,考古材料和圣经文本能不能相互补充或印证?对于批判性地重构“民族历史”,关键问题具体说来就是,考古材料能不能证实以色列民族的起源?能不能反映以色列民族的形成?能不能表明大卫和所罗门的王朝确实存在过?迄今为止,考古发现倾向于否定的答案:埃及现存的古文字资料中没有以色列人在埃及逗留过的记录;出埃及的路线没有考古证据来支持;以色列人随后以武力攻占迦南无法通过考古材料证实,考古学家反而有理由认为以色列人其实是

① 以“民族历史”范式书写的圣经研究的西文著作不胜枚举,其中影响极大的有威尔豪森:《古以色列史绪论》(Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*),纽约1961年版(德文原版初版于1878年);马丁·诺斯:《以色列史》(Martin Noth, *A History of Israel*),纽约1958年版(德文原版初版于1950年);布特:《以色列史》(John Bright, *A History of Israel*),肯塔基州路易维尔市2000年第4版。从历史学角度分析圣经的中文著作,参看王立新:《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》,北京大学出版社2004年版,此书关注文本,与陈著侧重不同。

② 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社1997年版,第3页。

“和平渗透到了迦南的各地”(第200页);所罗门建造的圣殿是希伯来语圣经津津乐道的,但其遗址至今没能挖掘出来(第267页)。尽管不能因此而彻底否认希伯来语圣经记载的历史真实性,但我们再也无法不加批判就完全接受其中的记述了。由于考古发现和圣经记载之间显得难以对号入座,我们不得不问,如果撇开希伯来语圣经能写出一本什么样的以色列史?这个问题有没有答案或许不太重要,因为答案取决于考古发现,故任何答案都会显得为时过早;重要的是它提醒我们去关注考古和文本资料各自的局限。

对文本而言,年代问题始终是棘手的。批判地分析圣经所产生的影响最大的学说是底本假设,它有效地解释了圣经文本中的种种矛盾和重复,学界今日已普遍接受圣经是由多种原材料、多种传统构成的。但这些原始材料都没有独立流传下来,因此圣经中的哪些段落出自什么原材料,我们今天看到的圣经究竟是什么时候形成的,这些都没有定论。作者接受了传统的看法,根据《创世记》中的线索把“摩西五经”的成书年代定在大卫和所罗门在位的公元前10世纪(第250—253页)。但学界目前比较一致的看法是认为“摩西五经”最终编撰完成起码发生在流放以后,也就是公元前586年以后<sup>①</sup>。不管怎样,有一点是清楚的:文本的成书年代要比它所叙述的内容晚得多。因此,一谈论古代以色列就会出现的问题是,我们是在谈论圣经中实际描述的以色列人呢,还是在谈论后代人想象出来的以色列人。这个问题当然不可能有简单的答案,但对于批判性地重构以色列民族史而言,希伯来语圣经很难算作“第一手资料”,尽管这样说决非要否认文本中可能包含的历史内核<sup>②</sup>。相形之下,考古资料的年代可以通过现代科技相对准确地确定下来,我们因而可以通过考古实物直接面对古代的遗存。作者虽然在书中把文本反映的历史和文物所属的考古分期对应起来,但由于文本年代不明,考古材料和圣经文本能否相互印证,或者

考古材料和圣经文本哪个更可靠,这类问题不容易指向富有成果的讨论。

对考古资料而言,要想写一本以色列民族史,最密切相关的问题是怎样才能知道某个考古发现属于以色列民族。巴勒斯坦虽然是以色列人的“应许之地”,但希伯来语圣经还告诉我们这里居住着许多其他民族。陶器是公认的最好的断代工具,但对于一个没有出土有字文物的定居点,能不能把陶器作为判断这个定居点曾经属于哪个民族的主要证据(第215页)?这是值得讨论的。考古学家有时给陶器贴上的标签含有明显的民族意味,如“非利士人陶器”、“以色列的陶器”。且不说这种分类依据了什么样的解释框架,它至少忽略了贸易、制作者的趣味、使用者的身份这些显而易见的变量,所以在一般情况下,陶器反映不出其使用者属于哪个族群。

由于考古学迄今为止缺乏有效手段辨别不同族群之间的界线,所以单单从考古学角度看,以色列文化与巴勒斯坦的其他民族的文化——如迦南文化、腓尼基文化等——之间“并没有明显的差异”(第227页)。在这种情况下,如果抱着文本和考古可以相互印证的观念不放,就容易陷入循环论证:根据圣经文本去解释考古发现,再用考古发现去印证文本既有的结论。全书最后一章对此有充分反映。这章题为“以色列物质文明的主要特征”,旨在“对以色列物质文明的方

① 例如这两本综合性的近著都接受了这种观点:马丁·古德曼编:《牛津犹太学研手册》(Martin Goodman, ed. *The Oxford Handbook of Jewish Studies*),牛津2002年版,第53页;米歇尔·L. 萨特洛:《创造犹太教:历史、传统和习俗》(Michael L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*),纽约2006年版,第90页。

② 必须指出,自上世纪70年代以来,如何看待圣经文本的历史真实性在国际圣经研究界引发了尖锐争论,至今唇枪舌剑不绝于耳,相关综述参看布莱特勒:《哥本哈根学派:历史编撰问题》(Marc Brettler, “The Copenhagen School: The Historiographical Issues”),《犹太研究协会评论》(*AJS Review*)第27卷,2003年第1册,第1—21页。

方面进行综合性的总结”(第 298 页)。这实际上预设了全书关于考古发现的部分都体现了一种发展的连续性,可以拿“以色列”这枚标签概括整个发展过程。这种预设显然建立在文本所展示的图景之上。用它来检验考古发现,自然会出现一系列与文本难以调和的矛盾:有些出土的纺织品遗迹是亚麻和羊毛混纺的,这违反了摩西律法(第 313 页);有些出土的祭台使用了切割整齐的石料,而律法要求使用未经加工的石块(第 315 页);陶像在“以色列人日常的崇拜生活中十分普遍”,这明显与十诫中不可立像的诫命矛盾,而“这些像一般代表女神阿什托勒”(第 318 页),但经文中以色列宗教的一个显著特点是缺乏女神崇拜,阿什托勒(Ashtoret)是外族女神;此外,“在以色列和犹大出土的经济和管理文件中,使用的数字是简化了的埃及象形文字数字写法”(第 324 页)。这些矛盾让人疑窦丛生,这难道一定反映了“以色列的”物质文明?值得注意的是,陈著多次征引的一本考古学著作题为《圣经之地的考古学》(A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10000-586 B. C. E.*),而没有采用带有族性色彩的标题,这应当是经过深思熟虑的。所以,最后一章题为“巴勒斯坦物质文明的主要特征”或许会更准确些。退一步说,就算考古学今后能有效辨识出“以色列的物质文明”,上述矛盾也迫使我们去追问,以色列宗教是不是像圣经文本所展现的那种一神教?以色列

宗教文化的内部是不是存在多元性,会随着地域、年代或社会身份而呈现出差异?是不是应该在其内部做出家庭宗教和国家宗教的区分?这些问题未必有一锤定音的答案,但却能够让我们换个角度重新看待文本,重新理解以色列的宗教——这是人类最重要的精神遗产之一。

以上探讨了书中系统介绍的圣经考古学部分,尤其关注了作者在努力沟通考古和文本信息时所体现出的一种困难。陈著内容丰赡,非一篇短文可以尽述。除了在方法论上带来的启迪,作者运用语文学方法对文本本身的阐幽发微,对文本结构的把握和梳理,显示了作者运用圣经希伯来语解读文本的深厚功底。全书考古实物的图片不仅非常丰富、而且解说得要言不烦。在介绍和引用西方研究成果时,作者回避了那些带有明显宗教派别倾向的著述,由于国内的出版界和学术界在这方面极少注意甄别,书后的参考书目尤其能够发挥示范和匡正的作用。毫无疑问,陈著为汉语学界深入研究“摩西五经”和“申命派历史”奠定了坚实的基础,对于了解产生希伯来语圣经的古代近东的文化背景也是不可或缺的。

[本文作者宋立宏,南京大学宗教学系犹太文化研究所副教授。]

(责任编辑:国洪更)