

圣经神话与古代近东传统

钟志清 ○

内容提要: 神话是圣经中最重要的文类之一, 它既凝聚着圣经作者对当时自然界和社会生活的想象与解释, 也在强化后人对世界与文明起源的理解。19世纪70年代, 英国学者乔治·史密斯对巴比伦版大洪水叙事的发现为进一步追溯人类文明起源, 探讨圣经神话与古代近东传统之关联提供了宝贵的科学依据。20年后, 德国学者贡克尔发表了《创世与混沌》(1895)一书, 再次牵扯出圣经神话借鉴巴比伦传统的话题。20世纪初, 德国学者德里奇相继发表题为“圣经与巴比伦”的三次演讲, 把圣经神话与巴比伦文明关系的学术之争推向宗教神学之争。

关键词: 大洪水神话 创世神话 巴比伦与圣经 宗教神学

作者简介: 钟志清, 中国社会科学院外国文学研究所研究员。

若借用现代批评方法把圣经当作文学文本阅读, 便可发现圣经中的文类可包括神话、传说、诗歌和叙事文。神话最初见于《创世记》, 是圣经中最重要的文学类型之一, 它关涉到宇宙和人类的起源、人类始祖的堕落、大洪水传说等诸多内容。而这些神话, 正如马克思在《政治经济学批判导言》中所言:“都是用想象和借助想象以征服自然力, 支配自然力, 把自然力加以形象化。”这些古老神话传递出的信息, 既凝聚着圣经作者对于当时自然界和社会生活的想象与解释, 也在启迪后人不断强化对世界与文明起源的理解。

从学术史角度看, 古代近东被视为希伯来圣经文本的重要参照可上溯到19世纪。尽管早在17世纪, 剑桥学者约翰·斯宾塞(John Spenser)便从比较宗教学的视角出发, 在与埃及、希腊、罗马律法的比较中来阐释希伯来律法。18世纪, 荷兰学者哈德里安·里兰德(Hadriaan Reland)发表了具有里程碑意义的描绘巴勒斯坦地理风貌的著作, 谈到石碑碑文对圣经研究的重要性;^①但许多圣经文本之外的相关资料并未得到充分解读。直到19世纪在埃及、美索不达米亚、小亚细亚和叙利亚等地进行勘探与考古, 获得了大量圣经文本之外的新信息, 这些信息不仅扩展了人们关于古代近东的知识视域, 也极大地促进了人们对圣经内容的理解。^②

一、乔治·史密斯与大洪水神话

对巴比伦, 广义地说, 对美索不达米亚圣经文化背景的兴趣在1872年到1875年有了决定性的发展。亚述学家乔治·史密斯(George Smith)在大英博物馆发现了亚述人撰写的关于古代大洪水叙述的楔形文泥板, 并将其翻译成英文, 在1872年12月的圣经考古学会上公诸于世, 乃圣经学术史上一个具有里程碑意义的事件。史密斯在考察包括神话与神话学内容的一些泥板时, 发现了记载着古代巴比伦史诗《吉尔伽美什》中大洪水故事的泥板。内容大致是乌鲁克国王吉尔伽美什在失去好友恩启都后, 悲伤不已, 于是跋山涉水, 历尽艰险, 去寻

① Hadriaan Reland, *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*, Trajecti Batavorum: Ex libraria Guilielmi Broedelet, 1714.

② James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Third Edition with Supplement, New Jersey: Princeton University Press, 1969. p.xix. 中国学界对希伯来神话与近东文学作品背景的关系, 可在朱维之、王立新、陈贻绎学者的著述中找到相关讨论, 笔者在这里选择了学术史研究这一切入点。

找逃离大洪水并获得永生的乌特纳皮提什姆，询问长生不老的真谛。乌特纳皮提什姆向吉尔伽美什讲述了居住在幼发拉底河畔诸神酿成的那场大洪水，以及自己如何在诸神警告下造船逃离洪水，并像诸神那样得以不朽。^① 在史密斯看来，亚述人的大洪水记载一定是与《创世记》6—9章关于大洪水的叙述，即诺亚方舟的故事颇为相似，且推断出亚述人的大洪水故事要远远早于《创世记》中对大洪水故事的描写。史密斯将巴比伦版与圣经版中的大洪水故事做了较为详尽的比较，认为两种叙事在事件、叙述风格与顺序上如出一辙。但是在细节上略有差别，表明二者属于不同的民族：“《创世记》叙事乃内陆民族版本，《创世记》中的方舟意为箱子或柜子，不是船；没有注意到海洋，或者船下水，没有说到水手，也没有提到航海。而泥板上的（楔形文字）属于航海民族，方舟被称作船，船行至海里。”^②

史密斯对巴比伦版大洪水叙事的发现为进一步追溯人类文明的起源，探讨圣经神话与古代近东传统的关系提供了宝贵的科学依据。正如恩格斯在《反杜林论》中所言：“由于史密斯在亚述的发现，这个原始犹太人原来是原始闪米特人，而圣经上有关创世洪水的全部故事，都被证实是犹太人同巴比伦人、迦勒底人和亚述人所共有的古代异教徒宗教传说的一部分。”^③ 此后，人们相继发现整个古代美索不达米亚地区曾流行过不同版本的洪水神话。

这一发现对于基督教与犹太教信仰来说无疑是一大挑战。毕竟，如果古代确实发生过《创世记》中所描述的大洪水，如果在圣经之外的文本对大洪水有所记载，那么则会进一步强化圣经叙事的真实性。但是圣经与美索不达米亚叙事在诸多方面的近似使得现代学者不可避免地思考二者之间的文学关联。比如两个版本的洪水故事都写了挑选一人逃过灾难；上帝或神命令建造拯救工具——船或方舟；船停泊在山上；船上的人数次放飞鸟观看洪水是否退去；出船以后的献祭等。从两版神话的成型年代上看，巴比伦神话更为古老，约出现在公元前2000年，因此许多现代学者认为巴比伦文学传统对圣经神话传统具有直接影响，势必会颠覆圣经文本的权威性。同时，从地理环境上看，以色列山地众多，干旱缺水，地理学家认为在那一带不可能发生能够毁灭生灵的大洪水。^④ 这样一来，势必会让人质疑圣经文本的真实性。

因此，史密斯论文发表后不久，便有一些神学家就洪水故事展开论辩。他们认为即使《创世记》中的洪水故事受到早期近东叙事的影响，但在格调与要义上也和美索不达米亚的洪水叙事截然不同。^⑤ 这些差异在版本比对中显而易见：《创世记》中上帝毁灭世界的原因是人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶；而巴比伦神话中上帝决定毁灭世界则是因为人的过分吵闹。更重要的是，从人与上帝的关系上看，道德在希伯来神话传统中起了很大作用。《创世记》中挪亚被拣选，是因为他是义人，进方舟的只有他一家人和一些动物生灵；而《吉尔伽美什》中，神似乎比较随意地指派主人公进船，同时进船者还有其亲属和奴隶等。《吉尔伽美什》中的被拯救者自己出船，而《创世记》中的挪亚则听从上帝的命令出船。而后上帝后悔，并与挪亚立约，发誓不再毁灭人类。挪亚虽可以继续生活，但没有得到永生。与之相对，巴比伦神话中的主人公却与妻子得到永生。这样一来，便令一些19世纪的学者和神学家认定以色列信仰中的一神教优于美索不达米亚地区的多神教。

① Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford: Oxford University Press, 1989, pp.109-116.

② George Smith, "The Chaldean Account of the Deluge," in *Transactions of the Society of Biblical Archeology* 2 (1873) pp.213-234.

③ [德]恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年版，第77—78页。

④ James L. Kugel, *How to Read the Bible, A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press, 2007, p.76.

⑤ James L. Kugel, *How to Read the Bible, A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press, 2007, p.76.

但若从文学批评角度看，圣经神话尽管说了挪亚是义人，但并没有写出其义举。相形之下，巴比伦神话似乎花费了更多的笔墨描写其主人公。^① 这种对细节的关注程度，有些类似奥尔巴赫在《摹仿论》中比较奥德修斯与以撒受缚在细节描写上的差异。^② 而且，仅用一些小细节来说明以色列宗教与伦理比巴比伦的宗教优越缺乏科学性。只有完全理解每种文明的宗教与文化语境才可以比较巴比伦和以色列洪水传说中的相似传统。

二、贡克尔与创世神话

史密斯发现巴比伦版大洪水神话 20 年后，德国学者贡克尔发表了《创世与混沌》(1895) 一书，再次牵扯出圣经神话借鉴巴比伦神话的话题。在《创世与混沌》中，贡克尔主要选取《旧约》中的《创世记》和《新约》中的《启示录》，探讨古代近东文学传统中的创世神话母题，以及各种力量之间，准确地说，混沌与秩序神明之间的宇宙冲突，试图证实希伯来创世神话源自巴比伦创世史诗《埃努玛·埃利什》。^③

圣经中的创世神话主要有三个来源：一是《创世记》第 1 章第 1 节到第 2 章第 3 节，说的是上帝在六天之内的各种创造，第七天休息。二是《创世记》第 2 章第 4 节到第三章第 24 节，说的是亚当、夏娃和伊甸园的故事。三是散见于希伯来诗歌，如《诗篇》《约伯记》《箴言》等篇目对上帝与怪兽在创世时争斗的描述与暗示。贡克尔把圣经中的创世神话与巴比伦创世神话及其他巴比伦文本加以比较，认为巴比伦神话中的提亚马特 (Tiamat) 乃是巴比伦创世神话中的女神，也是类似利维坦的怪兽；^④ 而《创世记》中的深渊 (tehom) 在词源学上与之同源。在巴比伦创世史诗第四块泥板中，提亚马特被马尔杜克打败。他 (the Lord) 把提亚马特的身体一分为二，造分天地。而后，为诸神创造卫所 (stations)、星象、时令，并用旧日提亚马特麾下大将金古之血塑造人类。^⑤ 而《创世记》第 1 章中也有上帝划分光暗，以及用空气将水分为上下，空气为天的描写。

毋庸置疑，贡克尔并非他那个时代唯一研究巴比伦的《埃努玛·埃利什》与圣经关系的学者，在他之前，美国学者乔治·巴顿就发表了题为《提亚马特》的论文，探讨《埃努玛·埃利什》与旧约《创世记》和新约《启示录》之间的内在关联。^⑥ 巴顿在论文开篇从词源学角度指出了提亚马特与深渊之间的同源关系，但贡克尔不仅论述了创世神话中的争斗母题，同时证明神话乃是古代近东，包括圣经时期以色列宗教的基本形态，具有重要价值。在《创世与混沌》中，贡克尔将几种在时空上具有关联的文学主题或母题放在一起加以讨论，开拓了圣经批评领域的比较文学分析范式。具体地说，贡克尔把《创世记》中的创世神话与

① 当代学者芬克尔斯坦 (Finkelstein) 认为，尽管圣经中提到挪亚是义人，但没有在行动上加以说明。而巴比伦史诗通过行动来描写他们的英雄，则更有说服力。拉比在想象中进行完善的部分早在巴比伦叙事之中就已经得到清晰的展现了。参见：Jacob J. Finkelstein, "Bible and Babel: A Comparative Study of the Hebrew and Babylonian Religious Spirit," in Greenspahn, Frederick J., ed., *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York: New York University Press, p.367.

② [德] 埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论》，吴麟绶、周新建、高艳婷译，北京：商务印书馆，2014 年版，第 1—29 页。

③ Peter Machinist, preface to Hermann Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, p.xvi.

④ W. G. Lambert, "Creation in the Bible and the Near Ancient East," in *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, eds. Joann Scurlock & Richard H. Beal, Indiana: Eisenbrauns, 2013, p.44

⑤ James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Third Edition with Supplement, pp.68-70; 又参见：饶宗颐编译：《近东开辟史诗》，沈阳：辽宁教育出版社，1998 年版。

⑥ George A. Barton, "Tiamat" in *Journal of the American Oriental Society*, Vol.15(1893), pp.1-27.

《埃努玛·埃利什》的创世叙述加以对比,找出其相似点。尽管二者之间的直接联系寥寥无几,但他确实看出一些影响的痕迹,因此得出结论:《创世记》神话传统本身“不可能起源于以色列”。^①在他看来,关于创世中的暴力与骚动神话乃是古代近东文化的一个支撑。这一传统在古代希伯来圣经中也有所体现。它源于世界曾经是水,而那片布满河流的土地便是美索不达米亚的描写。在巴比伦史诗《埃努玛·埃利什》中,水中创世的神话体现得颇为完整,而在圣经中则是片段式的表述。至于巴比伦神话何时传到以色列,贡克尔认为是在巴比伦流亡之前。同时还认为有一些比圣经更早的因素影响了犹太教与犹太信仰。^②

如果我们将希伯来创世神话与古巴比伦创世神话进行细致对比,确实发现二者的某些细节,如创世时的两则神话均对宇宙的存在状况予以解释,且在天地划分、创造万物星辰的等描写上具有相似性;但战斗主题在巴比伦创世神话最初几块泥板上位置显赫,而在希伯来创世神话中鲜少能够找到。尽管有学者认为,《创世记》第一章第二节中似乎提到了风暴之神与海洋之战,即“上帝的灵运行在水面上”,^③但对这句话的理解即使在犹太学者当中也没有达成共识。诞生于其后的某些诗文,尽管有类似提法,但基本上是一笔带过。在希伯来神话中,上帝的话颇具强有力的创造含义;而在《埃努玛·埃利什》中,马杜克的话时而兼具创造与毁灭的双重含义。希伯来神话中虽然有天庭,但诸神显然具有超乎寻常之处,而《埃努玛·埃利什》主要写众神。在希伯来神话中,人被创造后可以掌管一切动植物;而在《埃努玛·埃利什》中,人主要做神以前自己所做的事情,等等。从这个意义上,我比较赞同一些当代学者的说法:二者尽管有相似性,但难以找到直接影响的证据。^④这应该是每个民族在起源时代,或者说在童年时代对自然界所作的带有共同特征的朴素想象。

三、巴比伦与圣经:德里奇的三次演讲

20世纪初期,德国亚述学学者、柏林大学教授德里奇(Friedrich Delitzsch)曾发表题为“巴比伦与圣经”(Babel and Bible)的三次演讲,“Babel”一词不光指巴比伦,而且指古代美索不达米亚的所有文明,包括苏美尔、亚述和巴比伦文明。德里奇演讲的核心内容也是美索不达米亚文化,尤其是巴比伦文化对圣经的影响。三次演讲分别谈到大洪水神话、创世神话以及巴比伦与圣经传统中的道德与正义问题。

第一次演讲于1902年1月13日在柏林音乐学院举行。威廉二世、军队将领和帝国高官出席了演讲。当时,任何关于美索不达米亚考古发现的讲座威廉二世都要参加。应他的要求,德里奇在时年2月1日在德国皇宫再次举行同一内容的演讲,出席讲座的有当时德国的著名神学家。德里奇不仅获得了金质奖章,而且获得了前去中东旅行的资助。其演讲稿也被印刷了4万册。

在此次演讲中,德里奇强调美索不达米亚文化对理解圣经的重要性。德里奇认为,现代人惊叹于巴比伦(和埃及)的魅力,这是因为以前西方人在这方面知之甚少。而西方人之所

① K. William Whitney, translator's preface to Hermann Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, eds. JoAnn Scurlock and Richard H. Beal, Indiana: Eisenbrauns, 2013, p.xxvii.

② K. William Whitney, translator's preface to Hermann Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, pp.xxvii-xxxi.

③ Michael Coogan, *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scripture*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2011, p.36.

④ W. G. Lambert, "A New Look at the Babylonian Background of Genesis," in *The Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 16, No. 2 (October 1965), pp.287-300.

以被这种古老的文化所吸引，不仅在于他们能从中看到高度发展的古代人类文明，还主要在于它和圣经之间具有一种深奥的联系。考古发现证明，巴比伦与圣经不可分割。关于古代巴比伦文明的发现有助于人们了解圣经产生的背景，加深对圣经的理解。

德里奇演讲中包括两个重要观点：一是古代以色列宗教和文化的起源不是西奈山启示，而是巴比伦宗教与文化。但他强调这不是神学问题，而是一个嵌入古代文献中的历史问题。二是强调古代巴比伦王国对圣经产生了影响，并且通过圣经影响到西方基督教的宗教思想，这一点在圣经世界里关于宗教与文化的许多因素，尤其是在巴比伦律法与摩西律法、圣经安息日与巴比伦人的安息日中均有所体现。^①

具体到大洪水神话与创世神话，德里奇认为：巴比伦人把其历史划分为大洪水之前与大洪水之后两个时期。巴比伦确实是真正意义上的洪水之地。整个大洪水故事后来传到迦南，由于土地结构不同，因此人们看到的是不同版本的大洪水故事。而从自然科学角度看，这场洪水不可能在迦南爆发。至于创世故事，则是希伯来诗人与先知直接把马尔杜克的英雄事迹安到了耶和华头上。^②

这场演讲引起了广泛关注。因为对非专业人士来说，这是第一次向他们展示了圣经与古代美索不达米亚文学关联的可靠“事实”。许多人认为这意味着现代人可以从宗教教条的枷锁中摆脱出来。

第二次演讲在1903年4月17日举行，当时德里奇已从中东归来。出席此次讲座的不仅有威廉二世本人，而且有许多要员及学生。在这次演讲里，德里奇继续强调巴比伦与圣经之间的联系。但其着眼点并不在于把巴比伦王国描述成古代以色列文化和圣经的唯一源头，而是认为巴比伦文化具有崇高的特质，远远优于圣经文化。他认为闪米特人的性格深处充满了对其他民族的仇恨，而巴比伦的《汉谟拉比法典》则与以色列人的律法形成强烈反差，充满正义。

在对大洪水故事的讨论中，德里奇认为巴比伦的大洪水故事远远比圣经中的大洪水故事拥有道德的正义性。巴比伦英雄悲悼降临人类的灾难，整个故事充满了对人类的怜悯；而圣经故事中的挪亚却丝毫没有怜悯之情。巴比伦版的挪亚及其夫人成为众神中的一员；而在以色列此事毫无可能。^③ 在圣经中，以色列人在行动上从来没有遵守道德规范，其世界观显然是民族的、专一的、甚至种族主义的，而巴比伦律法则具有人文主义—普遍性的特点。以色列人的上帝手持利剑，怒气冲冲；而巴比伦（基督徒的）的上帝则优雅而怜悯。耶稣本人施爱比邻，是巴比伦人的理想典范，因此耶稣的道德信条不是圣经的，而是巴比伦的。^④ 显然，德里奇的观点已经超越了两种文化类比过程中的语文学—历史学上的讨论，而是强调美索不达米亚神话与宗教的道德优势。在摩西律法问题上，德里奇反对《托拉》神授的观点，认为摩西律法乃人类的创造。

演讲之后，威廉二世在包厢里与德里奇进行私人会晤，其讲稿同样得以印刷，但因为此次讲座批判了《新约》，不再是单纯的学术之争，故引起威廉二世的担忧，德里奇因此再次被召到皇宫，遭到了严厉批评。威廉二世作为路德教首领和德意志民族领袖，维护教会与国家

① Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1906. Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, trans. Chaya Naor, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p.230.

② Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible*, pp.38-43.

③ Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible*, pp.107-108.

④ Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, p.233.

利益远远胜于搞亚述学研究。德国犹太人办的报纸坚决支持威廉二世的这种做法。

第三次演讲分别在1904年10月末和11月初的三个晚上在科隆、巴曼小镇和法兰克福举行。但此次没得到威廉二世的资助。

在第三次演讲中，德里奇强调他把亚述—巴比伦多神教不仅描绘成一种道德宗教，而且是优于以色列人一神教的道德宗教。他一再强调巴比伦文化优于圣经文化，甚至在诗歌韵律上都有着希伯来赞美诗无可比拟的优势。以前他没有否认亚述人和巴比伦人乃是闪米特人，但现在他强调美索不达米亚社会的非闪米特因素。他甚至认为，耶稣的祖先拥有雅利安血统的成分。耶稣和巴比伦文化密切相关。德里奇比较两种文化的目的在于论证圣经乃古代希伯来（或东方的）民族文学，因此不能是一部基督教的书，也不是德国民族的书。

德里奇没有提及当时把埃及视为希伯来文明之源的观点，也没有谈及巴比伦文明对希腊文明的贡献。德里奇认为，天主教的德国正统派的路德教已经偏离了马丁·路德的精神。但他的许多支持者想否认基督教与圣经，或者犹太教与圣经的关系。

四、从学术之争到宗教神学之争：德里奇演讲的反响

德里奇前两次演讲发布后，反对声浪阵阵，第三次演说之后反对之声渐渐平息，但争论一直在延续。其原因来自考古发现、皇帝威廉二世资助以及19世纪末期的思想与文化氛围等诸多方面。

清教徒和犹太人无法说服把德里奇奉为新马丁·路德的德国公众。德里奇发表上述演说后，不仅被视为圣经的敌人，而且也被视为犹太教的敌人。这派人士认为德里奇并非单纯地论证古代以色列文化的起源，而是用巴比伦文化反对以色列文化。

亚述学家也抨击德里奇的主张。一些学者宣称美索不达米亚的考古发现对圣经没有任何负面影响。这场论争也波及到了美国。宾夕法尼亚大学的教授希尔普莱赫特（Hermann V. Hillprecht）主张，基督教真理只有在《新约》中才有所阐释，亚述学为圣经提供了历史证据。甚至预先阻止邀请德里奇到宾大演讲。

犹太亚述学学者奥皮特（Jules Oppert）嘲讽德里奇是为了在德国亚述学的前沿研究领域赢得一席之地。他注意到法国和英国学者发现了亚述和巴比伦，早在1861年就发表了同《汉谟拉比法典》相关的文献，与德里奇的主要论证相互矛盾。德里奇回应说他本人没有任何民族偏见，科学研究表明神授摩西《托拉》的信仰是没有基础的。但在自己的《大狂想》中，他认为犹太教是一种狂妄自大的宗教，把自己当作上帝的选民。犹太人是在利用上帝维护犹太种族，满足其贪欲。他认为犹太人没有值得骄傲之处，无论其一神教，对女性缺乏尊重；道德标准，还是其对同胞的态度。认为圣经犹太教是一种异教徒的宗教。犹太人的上帝心胸狭隘，嫉妒成性。犹太人的安息日源于巴比伦传统，因此《旧约》应该是基督教神学的组成部分，而不是什么天启之作，或者圣书。^①他认为圣经中充满了矛盾和许多不连贯之处，而且对欺骗与残酷行为津津乐道，因此圣经不能是基督教经典。当时德国的一些种族主义者否认耶稣具有犹太血统，因此认为基督教和圣经和犹太教没有关系。圣经传说应该被反映德国的纯粹的德国英雄传说所代替。结果，德里奇被当作反犹太主义的宣传家。

德国亚述学家霍梅尔（Fritz Hommel）告诫年轻的圣经学派最好从第一手资料了解圣经，圣经具有很好的可信度。19世纪末期英国学者德里弗（Driver）认为，考古学与古代近东文化研究十分重要，因为它把希伯来人从一种所认为的孤独状态中解救出来，证明它同周边文化

^① Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, p.240.

具有牢固的联系。只有借助于考古成果，圣经中的许多描述才可以理解。他承认圣经创世故事与巴比伦创世故事有近似之处，《列王纪》与巴比伦编年史中的某个故事也有近似之处，但是巴比伦来源非但没有贬损圣经的价值，反而提升了其价值。许多犹太人和新教徒也倾向于相信考古发现证实了圣经作为历史文献的可信性。

一些希伯来语报纸以极大的热情报道考古发现。《犹太汇报》曾说，亚述人的石碑提到了圣经中的人名和地名，证明圣经这部书应该具有历史的权威性。^①但也有犹太学者反对利用考古学成果来证明圣经传统的真实性，因为那样做会造成一种印象，即圣经并不可信，除非可以有证据加以证明。还有一些希伯来语书籍收入了发生在埃及的历史故事，古代近东史翻译等。许多犹太学者和作家纷纷表示，要理解圣经时期的以色列历史，就要了解其邻国的历史、宗教教义、风俗习惯的来源与文化基础，以色列的许多风俗习惯是以异族教义为基础的。反之亦然，犹太民族的许多重要特征也被其他民族学习，融进了他们的血脉里。要想了解以色列文献，就要了解周边文化的文献。

犹太人对于考古发现的兴趣在巴比伦与圣经之争逐渐平息后非但没有消失，反而更加强化。一些希伯来语报纸或出版社继续出版与亚述、巴比伦和圣经相关的内容。有人把亚述学当作一门科学，尽管从事这门科学研究的人数量很少，但影响很大。亚述学研究与犹太人的关系应该十分密切，因为它更新了对古代生活的理解。

关于圣经借鉴美索不达米亚传统的主张颠覆了《托拉》神授、摩西乃《五经》作者的传统。圣经作者问题挑战了圣经“真理”。圣经、圣经批评与19世纪末期考古学的交汇，触及到了许多人的信仰基础。犹太学者认为德里奇攻击圣经和犹太教，他们卷入这场论辩，在犹太人维护圣经的历史上具有里程碑意义。

尽管德里奇的主要观点被否定，但其关于不能脱离圣经广阔的文化语境来理解圣经的观点被普遍接受。贡克尔虽然也同意德里奇的某些说法，但认为圣经包含着永恒的价值，比如一神概念，罪与罚问题，以及宗教神圣性与热爱故土的关系等。圣经的价值在于其世界观和独特性。与其他文化进行比较有助于对它加以理解，但不能否认其独特性。

这场论争也在德国内部的保守派与自由派路德教教徒之间引起争议。学术界亦如此。德国的一些批评家认为，德里奇把从事科学研究的德国东方协会变成了神学斗争的战场。即使威廉皇帝在参加完德里奇的第二场演讲后都认为德里奇参与了本不属于公共争端的神学研究，超越了其身为亚述学家的范围。他尽管在致德里奇的书信中讚赏德里奇维护了亚述传统的神圣性，但认为德里奇不该僭越，质疑宗教传统的神圣性。德里奇的支持者则认为，巴比伦—圣经之争公开展现了信仰与科学的冲突，触及到圣经究竟是神授，还是人类的创造等核心问题。

论争很快便蔓延到东欧历经了犹太启蒙运动的地区。犹太启蒙主义者不仅阅读西欧出版的关于论争的相关内容，而且也予以回应。甚至在犹太世界内部也引发了如何在现代世界里塑造并界定犹太教的问题，以及如何重塑过去，如何面对民族文化遗产等问题。犹太历史学家克劳斯纳曾在海德堡研习亚述学。他对德里奇的看法与许多犹太批评家不同。在他眼里，德里奇不仅是一位伟大的亚述学家，而且很有勇气，他敢于公开地发表其学术见解，认为亚述人与巴比伦人的文献中早就包括大洪水传说和一神教，古代希伯来人从他们那里吸取了信仰和观点。^②

① Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, p.177.

② Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, p.285.

五、论争的启示与现实意义

19世纪上半叶，考古学被当成文献假说的敌人，为防卫圣经做基础。但是到了19世纪末，考古学也被当成了圣经最为可怕的敌人之一。考古的目的在于追溯古代文明之源，唤醒死去的文化，激发现代世界对古代文明的想象与好奇，是重新认知与书写历史的依据。

亚述学的兴起揭开了人类历史辉煌的一页。这些古代文化被当成西方文明的摇篮以及圣经世界的背景。近乎任何文本发现的评估均与它和圣经的关系联系在了一起。亚述学不仅对圣经的权威性做出挑战，也可以在某种程度上证明圣经的权威性，同时还可以是现代圣经批评的对手。

其中重要的发现便是埃及—迦南—巴比伦的三角关系。在埃及发掘出的石碑上提到了以色列人。还有就是在阿马尔奈(Tell el-Amarna)发现的文献表明：巴比伦文化在以色列定居迦南之前便出现在迦南，因此，称巴比伦文化只有在君王时期甚至在流亡时期才对圣经世界产生影响的观点是站不住脚的。同时，这一发现对于高级批评的学说也是致命的一击。高级批评认为，摩西律法不可能在摩西时代就已经形成，因此摩西不可能写出《托拉》。

圣经确实描述了出埃及记时期以色列人在迦南和埃及的生活状况。直到古代文献发现之前，圣经是其历史的唯一来源，因此校勘批评乃是唯一的研究工具。考古发现的结果是形成圣经批评领域的两大基本阵营。一是从事高级批评的学者挑战圣经故事的可信性；另一则是辩论学家，希望考古发现能够证实圣经故事的可信性。有学者认为，考古学显然无法证实圣经中所写的一切，但是至少可以使历史学家在阅读圣经时拥有阅读修昔底德和塔西陀时的那种信心。同时，考古发现证明巴比伦文化很早就对圣经文化产生了影响，圣经的《创世记》与巴比伦的宇宙观具有关联等等。

正是在这一进程中，史密斯破解巴比伦版大洪水泥板推动了人们从古代近东，具体地说，美索不达米亚传统对圣经加以理解。贡克尔提出圣经依赖于古代近东文化、将其描述成随时间演变的人类创造，甚至挑战了圣经内部的某些真实性，被一些圣经维护者视为否定圣经。19世纪末期对圣经及其来源所做的语文学—历史学的研究，目的在于把“历史”从宗教和神话中抽离出来。此外，圣经的神性来源受到挑战。在圣经世俗化的进程中，德里奇添加了新证据，认为圣经之前的古代文献对圣经产生了影响。虽然德里奇演讲的目的在于向公众综合展示考古学和亚述学的研究成果，但他确实强调了巴比伦文化与宗教在精神、伦理和道德方面具有优越性。与此同时，在这些方面对《旧约》展开攻击。^①即使在评价学界已经达成共识的创世神话与大洪水传说时，他也认为巴比伦版神话在伦理上占有优势。

德里奇发起的巴比伦—圣经之争引发了两个学术问题，即使今天这些问题仍然具有现实意义。首先是历史学方面的问题，也就是说圣经文本与古代近东文本具有多大的相似性，该如何进行比较。第二个问题是神学问题。从相似性中能得出什么样的结论？是否会摧毁信仰问题，以及以色列文化与宗教的独创性与独特性问题？在这场论争中，有几个话题尤其重要，比如神的名字，大洪水故事，安息日规定、摩西律法等。圣经和《吉尔伽美什》史诗中大洪水故事的相似性引发了对圣经与美索不达米亚文学的比较。德里奇只是认定圣经中的大洪水故事模仿了《吉尔伽美什》中的大洪水故事，但没有说明原因。

犹太世界对此有三种反应：第一种观点认为，圣经中的大洪水故事具有原创性，巴比伦—亚述文学借鉴了圣经故事。之所以得出这样的结论，是因为作者不熟悉更早的苏美尔故

^① Jacob J. Finkelstein, "Bible and Babel," p.357.

事。第二种观点认为，大洪水故事源于对古代洪水的集体记忆，或者源于民间传说。因此没有理由假设巴比伦文学乃是大洪水故事的真正来源。第三种观点，也是最主要的一种观点认为，即使圣经故事源于亚述—巴比伦故事，但历经了重要的发展和改编。巴比伦来源只是素材，经圣经作者改编，并赋予了其道德意义。

这一论争涉及到神学、宗教史、意识形态和论辩术、信仰、传统与自由研究、考古学、圣经批评、种族理论、文化人类学等多个层面，因此在已经成为圣经研究重镇的德国内外产生了很大的冲击。有些人把德里奇演讲变成了理性科学战胜宗教传统与权威的标志。多数犹太学者把亚述学当作一门科学。有的甚至将其视为现代科学中最有成就的学科之一。亚述学可以帮助人们从语言、政治和历史的立场来理解圣经，使圣经研究可从语言学、政治—社会背景、古代文化史和宗教发展四个方面获益。尽管德里奇不与犹太人为敌，但他攻击犹太教，因此很容易让那些求新求异的犹太人接受他的主张，此乃其观点对犹太世界的重大威胁。许多人认为，这场论争是针对犹太人和犹太教的，只不过是把巴比伦亚述学用作武器而已，其结果，文明起源之争变成民族与宗教神学之争。有学者认为德里奇的主张主要来自宗教神学上的反犹太教传统。^① 德里奇表面上在攻击圣经，实际上主要是在攻击《摩西五经》，攻击《五经》的整个内容。不单纯攻击《摩西律法》，而且攻击《五经》的宇宙学、神学和历史，以及先知文学，等等。因此对德里奇予以回应的犹太人不仅是在维护五经，也是在维护整个圣经。虽然早在圣经—巴比伦之争之前一些犹太拉比和学者纷纷维护圣经，尤其是《五经》的权威性，但是圣经—巴比伦之争鞭策他们行动起来，因此有学者将其称作一个带有预表性的事件。他们在神学、历史—哲学、历史—实证主义方面所使用的维护圣经的武器不是传统的圣经评注或者解经著述，而是语文学和考古学。古代近东的考古发掘带来了圣经与圣经书写证据之间的交锋，第一次证明可以以此为据了解古代文明，了解孕育圣经世界的文化。这些证据虽然在某些方面可以驳斥德里奇反犹太教、污蔑犹太人的观点，但在大量证据面前人们又不能否认，圣经文化与精神世界的许多方面借鉴了亚述—巴比伦文明。也不得不承认是犹太人革新了内容与意义，创造出截然不同的艺术形式。

由此可见，这场始于 19 世纪末期，一直持续到 1914 年的论争并非德国犹太思想史或现代犹太思想史上的一个花边事件，也并非圣经学术史或古代近东史研究的一个注解。由于神话本身既与几千年来支撑人类生活、建构人类历史、提供宗教内容的主题有关，也和人类内心问题、人类的内在奥秘、人类内在过程的枢纽相关联，^② 因此围绕神话起源问题而展开的论争牵涉到对文明起源问题的探讨以及人类的自我认知，它不再是单纯的学术之争，而且涉及到宗教神学、政治与意识形态等诸多方面。重新审视这一系列论争，不仅有助于深化圣经学术史上一些问题的探讨，而且有助于厘清犹太民族与欧洲历史研究中的一些问题，甚至对当今中华民族对自身历史与文明的探索也具有某种现实意义。

（责任编辑 王皓月）

① Yaakov Shavit & Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, p.246.

② [美] 约瑟夫·坎贝尔：《神话的力量：在诸神与英雄的世界中发现自我》，朱侃如译，杭州：浙江人民出版社，2013 年版，第 14 页。