

言说生命理想：圣经创世神话 的渊源及其历史处境

The Ideal Life: Origins and Historical
Contexts of Biblical Creation Myths

田海华 四川大学

Tian Haihua, Sichuan University

248

[Abstract] This paper will consider two biblical creation myths in Genesis 1:1 – 2:4a and Genesis 2:4b – 3:24 by means of literary criticism and historical criticism. These two creation accounts speak of the understanding of human life and the relationship between God and man in distinct contexts. The priestly creation story (Gen 1:1 – 2:4a) reflects the context of the Exile. Its purpose is to provide a people in misery with a new order, and make a home for the homeless and deported in manifest relationship to God. The origin of this story is based on the Babylonian creation myth, *Enuma Elish*. The Yahwist creation story (2:4b – 3:24) deals with the process of man's maturation. Its main concerns are man's becoming human by acquiring knowledge and the problem of his mortality. We find that this creation story has many parallels with the Sumerian myth, *The Epic of Gilgamesh*. The biblical creation myths do not purport to explain the origin of the physical world, but they are principally

concerned with interpreting man's existence, the cultural realities and historical contexts of community.

在圣经里,创世神话(creation myth)有二,一是《创世记》1:1—2:4a,二是《创世记》2:4b—3:24。可以说,这是两个相对独立的不同的有关创造的故事叙述。它们基于各自不同的历史处境(historical context),分别以不同的方式言说宇宙的创造与对生命理想的寻索。我们知道,古代西亚是希伯来文明的发祥地。在圣经之外的历史上,“以色列”的出现相对比较晚,它最早出现于公元前13世纪的埃及象形文献中,直到公元前9世纪,关于以色列早期历史的记载才被具体地提到。^①美索不达米亚文明则可追溯至公元前三、四千年左右。19世纪以来,随着西亚考古发现的日新月异,希伯来圣经中的诸多观念与制度,都可以在更为古老的西亚文明中找到对应的平行(parallel)。这些平行主要表现在叙述主题、文学样式与历史关联等方面。同样,在浩瀚的西亚文献中,我们也找到了有关圣经创世神话的诸多似曾相识的影子,它们主要是古代苏美尔人与巴比伦人的创世神话。在特定的历史处境中,古代以色列人沿袭了这些古老的传统,将这些创世神话重新诠释,并赋予新的意义。

圣经批判研究与诠释的先驱者斯宾诺沙(Benedict de Spinoza, 1632—1677)指出:圣经本质上是人创造力的产物,也是人编修的产物,故此,他强调理性地阅读与诠释圣经,并直截了当地批判启

^① 参 J. Maxwell Miller, "Reading the Bible Historically: The Historian's Approach", in S.R. Haynes & S. L. Mckenzie eds., *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1998), pp. 25 - 26.

示宗教。^①本文依据历史批判的方法阅读圣经创世神话。一方面,意识到圣经创世神话本身同西亚创世神话的紧密关联,另一方面,也意识到圣经文本有其自身的处境与世界,它们指涉特定的群体,并包含某种历史、文化、政治与经济的因素。在文本的来源与编修上,本文参照来源批判(source criticism)的传统,将第一个创世神话视为祭司典的作品,简称P典,著述于前6世纪左右,即被掳(Exile)或后被掳时期,尽管它是希伯来圣经的首章,却是较晚时期形成的,而第二个创世神话为耶典的作品,简称J典,著述于约前九世纪中叶。^②如此,二者相差约四百年的时间。如果说创世同启示相关,那么,这种启示是在历史中呈现并完成,是富有生命力的,是被某个群体不断地经验与实践的。

一、第一个创世神话： 《创世记》1:1—2:4a

创世神话有其典范的模式,因为它要宣告一个新宇宙情形或

① B. de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treaties* (New York: Dover Publications, 2004), pp. 120 - 132.

② 为了解决五经的写作与形成的问题,1876-1884年间,德国圣经学者威尔豪森(J. Wellhausen)提出较为系统的文本假设论(Documentary Hypothesis),即认为五经是由JEDP四个来源合并而成。JEDP分别代表不同的作者,即J典(Jahwist writing,最为古老的传统,神名用有始有终、富于变化而具有神人同形之生动性质的Jahweh,即Yahweh,约形成于前10世纪中叶)、E典(Elohism writing,神名用的是高高在上的、威严的'elohim,他鲜与人直接交流,但常出现在人的梦境里,大约形成于前8世纪)、D典(Deuteronomist,同公元前622/621年约西亚的宗教改革相关,形成于前7世纪)以及P典(Priestly writing,强调圣洁与秩序,重视谱系,形成于被掳或后被掳时期,即前6世纪左右),而且,在时间概念上,这是一个单线演进且相继的过程。参Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Gloucester: Peter Smith, 1973)。一个世纪以来,这一文本假设论,始终对五经的研究有着重要影响,但是,伴随学术研究的深入,JEDP之间的历史界线已经越来越模糊。尽管如此,关于两个创造故事的来源,学者有着较普遍的共识。

原初事件的出现,是对宇宙创造的叙述。它通常述说宇宙如何被创造,以及如何开始,于是,便回到起初(*ab initio*)。^①圣经的创世神话亦是如此。《创世记》的开篇首先描述了上帝(*Elohim*)进行创造时宇宙的样貌:幽暗、混乱与洪波淼淼。^②经文并不在意于描述上帝如何“无中造有”(*creatio ex nihilo*),而是要强调上帝如何从众水的混乱中创造出秩序来,因此,经文交代了上帝决定赋予宇宙功用与形状时,也就是上帝塑造宇宙的行动发生之前,宇宙的样貌如何。其中,有四样东西已经存在,它们是虚空的地、黑暗、水,还有

① Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Translated from French by Willard R. Trask (New York: Harcourt, 1987), p. 95. 宇宙起源神话(cosmogonic myth)论及宇宙的产生或创造的秩序,或描述宇宙的起始秩序。这样的神话出现在大多数的文化传统中,为世界的创造给出想象性的描述,也为文化生活中的各种创造活动提供基础。其中,象征结构表达了对世界创造的宗教想象。参 Charles H. Long, “Cosmogony”, in M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4 (New York: Macmillan, 1987), pp. 94 - 100.

② 关于《创世记》第一节中第一句话 *yhla arb tyvarb* 的翻译主要有三种:一是我们通常读到的,即“起初神创造天地”(In the Beginning when God created the heavens and the earth)。这是一种对普遍与绝对的宣称,认为上帝创造万物,且从“无中造有”(creation out of nothing)。公元前2世纪译成的希腊文七十士译本(*Septuagint*)、公元4世纪耶柔米(Jerome)的拉丁文乌加大译本(*Vulgates*)、以及1611年的英王詹姆士译本(King James Version)等都是采用这种译法,其影响最为深广。二是依照希伯来原文及其语法,句子表达的是一个所有格形式,应译为“在上帝创造的起初……”(In the beginning of God created…)。三是以时间从句的形式译述,主句是第三节。译为“当上帝开始创造天地的时候”(When God began to create…)。11世纪伟大的犹太释经学家拉什(Rashi)提出这种时间从句的译法。而且,古代西亚创造故事大多以这种方式开始。很明显,本文要述及的第二个创世神话即是这么开始的。英文新修订标准译本(NRSV)与犹太出版协会(JPS)的TANAKH译本等均采用第三种译法。参 Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W. W. Norton & Company, 1996); Jack M. Sasson, “Of Time & Immortality: How Genesis Created Them”, *Biblical Review* 21(2005), pp. 32 - 41, pp. 52 - 54. 现代中文译本将之正确译出,指出可译为“太初,上帝创造天地的时候……”。

风。^① 它们对秩序与人的存在构成威胁。它们只是在那里,上帝创造时,将之“为我所用”。P典的作者所关注的似乎不是创造的细节,而是如何实现有序的创造,而且,其反面不是“无”(nothing),而是“混乱”(chaos),一种能动的恶的力量,其具体表现为无边的幽暗以及浩淼的水域。水域具有特定的意象。宗教史学者伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)分析了水域的宗教意义后,指出水域是宇宙可能存在之物的泉源(*fons et origo*),其象征不仅指向死亡,同时也指向再生。所有以“形式”显示自身的事物,自身从水域中分离而出,并超越于水域之上。因此,无论水域的神圣性,还是水的宇宙论与启示论的结构,都只能通过“水的象征”而被彻底呈现,它是唯一能够整合无数圣显之特殊启示的体系。^②

在六日的创造中,上帝依次创造了八样事物,而且前三天创造的事物与后三天的是对应的,比如,第一天创造的是“光”,对应于第四天的“光体”,第二天分开水域,对应第五天空中的飞鸟与水中的鱼,依次类推。^③上帝通过言说的方式,分开、分类、命名与评价宇宙中的事物,从而完成创造。经文多次提到“各从其类”,突出创造秩序的井然。如前所述,注重秩序正是P典的一个显著特征。此外,P典又一重要特征是对圣洁的强调。因为上帝是圣洁的,所以,人也要圣洁。在第一个创世神话中,P典叙述的高潮在于人的创造,因为上帝直接介入其中,是以自己的形象与样式造人,并将之从别物中分出,管理别物。神说:

① 在希伯来文中,风为 *xwr*,它与灵、魂魄等为一个词。参照《创世记》8:1 的用法,“风”的译法更适合文本的语境,而非一定指涉基督教三位一体中的“圣灵”。

② Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, pp. 129 - 132.

③ *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 11.

“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。（现代中文圣经译本，《创世记》1:26-27）^①

在古代西亚的观念里，君王在身体上与上帝相像，从而拥有像上帝那样的能够统治世界的权威。在此，人与上帝相像，就是赋予人治理大地的能力，充权(empower)于人。由于，人是以上帝的“形像”与“样式”所造，在形象上与上帝相似，由于，上帝是圣洁的，人也分有了圣洁的形象。当来自上帝的圣洁向外延伸，超出上帝自身的临在，就影响到人如何经营他们的生命。^②因此，造人之后，上帝紧接着发出了五个命令，要人们“生养众多”，“遍满地面”，“治理大地”，“管理鱼类与飞鸟”以及“管理所有的动物”。这五个命令是在被掳的语境中发出的。上帝看着所创造的一切甚好，第七日，便安歇了。

圣经学者胡克(S. H. Hooke, 1874—1968)指出：“无论 P 典作者如何转化巴比伦的文献，都很难避免这一结论，即创造故事的起初形式最终依赖于巴比伦的渊源。”^③《创世记》一章渊源于巴比伦神

① 这里的上帝(Elohim)是复数形式，它又如何指涉单一的上帝？学界至今众说纷纭。但是，这段经文中的“我们”与“我们的”，表明造人是个集体的决定，即反映了一个多神的语境，可能与上帝的天庭(God's heavenly court)相关。诸如此类的经文，参《创世记》3:22；《列王记》上 24:19；《约伯记》1:6；《诗篇》82 等。

② Edwin Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda", *Journal for the Study of the Old Testament* 82(1999), p. 110.

③ S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology* (Baltimore: Penguin Books, 1963), p. 120.

话《创世史诗》(*Enuma Elish*)。^①它描述了咸水狄阿玛特(Tiamat,女神)与淡水阿普素(Apusu,男神)交合生出诸神,由于,年青一代的诸神破坏了原初之神的安宁,引发了恶战。几经交战之后,马杜克(Marduk)杀死狄阿玛特,用她的身体创造了宇宙,以狄阿玛特同谋者青古(Qingu)的血造出人,最后,马杜克成为巴比伦万神殿中的至高神。^②这个创造神话与《创世记》一章之间的平行主要体现在以下三点:首先,《创世记》一章洪波淼淼、混沌未开的世界与《创造史诗》的描述相似,而且,《创世记》1:2称“地是空虚混沌,渊面黑暗”(whbw wht),黑暗在深渊之上。语言学家论证希伯来文的“深渊”(wht)与阿卡德语的狄阿玛特(Tiamat)一词的密切关联,指出在辞源学上二者为同义。^③其次,二者都以“分开”(ldb)作为创造的重要方式。《创世记》1:4、6—7与14—18中,上帝依次把光暗、水上下以及昼夜“分开”,而在《创造史诗》中,巴比伦的主神马杜克杀戮狄阿玛特后将之一分为二,用其上半部分支撑天,造出穹苍,将上下的水分开。^④最后,创造的次序与连续的行动类似。在第一个创世神话里,上帝造出穹苍,并称之为“天”,之后,又造出日月星辰,

① 阿卡德语 *Enuma Elish* 意为“在至高处时”(when on high),是这一《创造史诗》开头的一句话。整个史诗以“命名”的观念开场与结束。它是大约前12或11世纪形成的作品。参 B. Arnold, *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), pp. 31 - 32. 另参 Benjamin R. Foster, “Epic of Creation”, in *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia* (Bethesda: CDL Press, 1995), pp. 9 - 10.

② Benjamin R. Foster, “Epic of Creation”, pp. 11 - 51.

③ *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, p. 11.

④ Benjamin R. Foster, “Epic of Creation”, p. 32.

以及人。同样的次序出现在《创世史诗》中。^①除此之外,关于天庭的观念以及“七”这一数字等,二者都有诸多相似之处。总之,圣经第一个创世神话直接承袭并转化了古代西亚的创世神话,重要的是将之历史化,直接反映以色列社群所面临的历史处境。

第一个创世神话所反映的历史处境是被掳(exile)的经验。依照圣经记载,公元前597年,巴比伦攻陷耶路撒冷,以色列的王室、祭司、文士与技师等被掳至巴比伦。前587—586年,耶路撒冷进一步沦陷,圣殿被毁,又有大批的社会精英被掳至巴比伦。^②前538年,巴比伦被波斯帝国所灭,波斯帝国允许被掳的以色列人返回耶路撒冷,重建家园。^③被掳的经验不仅是以色列史上的重要事件,也成为以色列人进行神学反省的深刻的集体记忆(collective memory)。P典作者所叙述的创世神话,其目的不是为以色列的史前历史提供一个概要,也不在意于描述宇宙起源的具体细节,而是面对曾经被掳的、身处异国他乡的以色列人(Diaspora),在失去土地、家园、国家与权力的艰难处境中,试图肯定他们对上帝的信仰,为他们建构一个新秩序与希望,从而显示他们与上帝的亲密联系,因为,上帝的话语是大有能力的,而且,人分有上帝的神圣形象,

① Benjamin R. Foster, "Epic of Creation", pp. 32 - 44. 在《创世史诗》里,人的形象是负面的,这同对人之生命目的之悲观论相关,因为,人的出现是为了减轻那些负罪之神的重担,要为之劳作。如此,于人的生命之目的而言,劳作被视为是对一些神之罪责的惩罚。这同《创世记》一章所表达的观念完全不同。参 Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), p. 62. 转引自 John Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), p. 1.

② 参《列王纪》下24-25章;《杰里迈亚书》52章;《诗篇》74篇;《杰里迈亚哀歌》5章等。

③ 参《以斯拉记》与《尼赫迈亚记》。

“人被视为上帝这一创造者的伙伴与合作者”。^①因此,《创世记》一章的创造是历史中的创造,是上帝要在被掳的混沌无序中创造并救赎他的子民,赋予他们治理权,宛如第二以赛亚中的上帝安慰他困苦中的子民。^②上帝发出“生养众多”与“治理大地”的命令,意指重新回归与治理曾失去的家园。因此,P典的作者对人的创造持积极的、肯定的态度,视他们为自尊、自强,坚持对生命理想的追寻以及对信仰的渴望,表达了不畏困境的以色列人对生生不息的执著。如此,这一创世神话不仅表达了对以色列社会历史与政治处境的关怀,也呈现了丰富的神学思想,充满对生命的眷注。

二、第二个创世神话： 《创世记》2:4b—3:24

256

第二个创世神话的关注点,在于探讨人是如何产生?人是什么?从哪里来?更重要的是,这个神话要解释人为何要死亡。其叙述的方式与重点都不同于第一个神话。在第二个创世神话里,人不再是创造的高点,也不是按上帝的形象而造,而是来自地上的尘土。这两个创世神话的衔接点是《创世记》2:4。上半句“创造天地的来历”(twdlwt)总结第一个故事,而且,承上启下;下半句“在耶和华神造天地的日子”开始讲述第二个创世神话。^③关于创造者的名,后者用的是 YHWH,属于 J 典作品。在这个创世神话里,当耶和华开始创造的时候,干旱无雨,地上没有草木,也无菜蔬。

① John Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, p.1.

② 第二以赛亚指《以赛亚书》39-45章。

③ 这里所引为中文和合本的翻译,没有将两个故事分开来,而现代中文圣经译本另起行将之明确分开。

耶和华以尘土(hmda)造人(da),把生命的气吹进他的鼻孔,他就成了有生命的人。^①从字面意义上说,人存在的角色就是侍弄土地,人与土地注定要相互交织。耶和华将那造出的人安置于伊甸园中,园中有生命树与分别善恶的树(又称知识树)。耶和华吩咐那人不可吃分别善恶树上的果子。

之后,耶和华见那人独居不好,就要造一个配偶帮助他(wdgnkrz)。于是,耶和华从沉睡的他身上取出一根肋骨造出女人(hva),她是从男人(vya)而出。^②正如当代圣经学者克莱斯(David Clines)指出:在耶典创造叙述的语境中,“帮助”的含义是女人要为那人生育后代,去实现“生养众多”的神圣命令。在这一点上,那人本人无法独自完成这一使命,他需要夏娃的帮助。如此,生育成为女人存在的全部目的。^③换言之,女人所提供的“帮助”,在于其具有生养后代的性能力。女人生物意义上的角色,可在《创世记》2:24 中发现。男人与女人“成为一体”,意指性的交媾,而在《创世记》3:20

① 这里的“尘土”与“人”为双关语,其希伯来字根相同。这表明人与土地之间的关系是基于人由尘土而来。人的本质不在于躯体与灵魂之二元性,更确切而言,是耶和华赋予尘土生命,才使之成为一个有生命的存在。此种表达另见《诗篇》104:29;《约伯记》34:14-15。参 *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, p.13.

② 在希伯来文中,“男人”(ish)与“女人”(ishah)为双关语,具有相同的字根。这里的“肋骨”,依据克莱默(Samuel Noah Kramer)的研究,同苏美尔神话中恩奇(Enki)在乐园的故事相关。在这个神话中,女神尼提(Nin-Ti)就是由恩奇的肋骨创造出来的。“肋骨”意指“生命”,因此,夏娃的名字意为“众生之母”。Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World*(New York:Doubleday, 1961), pp.102-103.在苏美尔语中,“肋骨”一语双关,意指“生命”与“女人”。参 Helen Schüngel-Straumann, “On the Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered”, in Athalya Brenner ed., *A Feminist Companion to Genesis* (Sheffield:Sheffield Academic Press, 1993), p.66.

③ David Clines, *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (Sheffield:Sheffield Academic Press, 1990), pp.25-48.

中,男人命名这个女人为夏娃,意指“众生之母”,即是强调这一交媾的生物结果。^①尽管,“生育”在《创世记》3:16中才出现,但是,耶和华造出“男人”与“妻子”,其本质体现在他们之间的性关系。

耶和华造出男女,他们追求知识。正是伴随着对上述耶和华之命令的违背,他们逐渐进入文明化的生活,从而揭开人类文化的序幕。《创世记》三章所叙述的并非关于“原罪”的来源,因为,“罪”这个字眼根本没有出现在这一叙述中。^②在古代西亚的神话中,蛇是智慧、丰产与生命的象征。《创世记》三章中,蛇是以动物中最“狡猾”的形象出场。^③蛇甚为灵巧,以至于能够预知那人与妻子吃了知识树的果子不会死,而且,他们吃了果子,眼睛就开了,并如上帝那样知道善恶。这里的“善恶”,在希伯来文中,意指“一切”。那女人见那“果子好作食物,也悦人的眼目,且是可喜爱的,能使人有智慧”,她便摘来吃,并与她丈夫分享。^④结果完全应验了蛇所说的。他们被开悟,眼睛明亮了,获得智慧,晓得善恶,才知道(yada‘)自己是赤身露体,便拿物遮住身体。^⑤智慧使他们摆脱“赤身露体”的蒙昧状态,进入知羞启智的文明时代。甚至,耶和华给那人与妻子作皮衣穿(《创世记》3:21),表明耶和华对其文明化

① Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), p. 70, n. 70.

② *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, p. 14.

③ 这里的“狡猾”与上一句中男女单纯的“赤身露体”构成双关语,同出一字根。

④ 参现代中文圣经译本《创世记》3:6。

⑤ 在希伯来文中,yada‘意为动词“知道”或“认识”,是指自觉的有意识的心理活动,不仅表示理性的知识,也表示深刻的内心体验,包括性知识或性行为本身。因此,在希伯来圣经中,这个词常用来指涉性,表示性的生活或经验,比如男女“同房”与“亲近”之处,而且,它只用于人,从不用于动物。参特洛依茨基,《基督教的婚姻哲学》,吴安迪译,河北教育出版社,2002,第107页。

过程的关注,尽管,这一过程伴随对耶和华的叛逆。这个故事关注人对知识的追寻,通过获得知识而成为完整意义上的人,而且,人能够在知识上与上帝相似。

人不仅要追求知识,也要追求永生(immortality)。耶和华缘何要驱逐那人与夏娃出伊甸园呢?是因为怕他们永生。只见耶和华神说:

“那人已经与我们相似,能知道善恶。现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃,就永远活着。”耶和华神便打发他出伊甸园去,耕种他所自出之土。于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯,和四面转动发火焰的剑,要把守生命树的道路。(中文和合本圣经译本,《创世记》3:22-24)

由此可见,人可以追求知识与永生,但是,人可以获得的是知识,却不可得永生,永生的是上帝,而人是有死的,这是人的局限。耶和华把守生命树的道路,是防止人接近生命树,唯恐人吃了上面的果子而得永生,成为不朽,因为,人“本是尘土,仍要归于尘土”(《创世记》3:19)。在这一神话故事中,尽管,人勇于追求永生,而且也有这一可能,但是,最终失之交臂。如此,死亡(mortality)成为人存在的必然,而且,它似乎就是注定的。希伯来圣经关于人追求永生的观念,以及对人生问题的思索,深受古代西亚神话故事的影响,甚至拥有相同的观念。比如,苏美尔人伟大的诗作《吉尔伽美什史诗》(*The Epic of Gilgamesh*),记述了人由于对死亡的恐惧,而勇于追求智慧与永生,并最终面对死亡的故事,也是寻求智慧之道的

故事。^①可以说,这一史诗将神话、宗教与智慧内在地交织在一起。由于“这一史诗的主要功能并不在意于解释人的起源,而是更多地关注与探究人存在的现实情境。”^②因此,宛如亚述学家雅各布森(Thorkild Jacobsen)指出:《吉尔迦美什史诗》是关于人如何面对现实并如何“成长”的故事。^③这一“成长”的过程伴随着对人与神之关系的探索,对生命与死亡的思考,还有人生成功与挫败的磨合。

在这一史诗中,吉尔迦美什是幼发拉底河畔 Uruk 的国王,拥有 2/3 的神性与 1/3 的人性。神造出他的时候,赐给他英勇与美貌,但是,他的暴政使民怨声载道,神听到了怨言,便造出半人半兽的恩启杜(Enkidu),使其二者相互争战,好让 Uruk 平息。恩启杜原本与野兽生活在一起。为了驯服恩启杜,吉尔迦美什让他与妓女莎玛哈特(Shamhat)发生关系,经过六天七夜的交合之后,恩启杜驯化为文明人,而兽群纷纷远离了他。在和吉尔迦美什一阵扭打之后,二人竟成为好朋友。^④吉尔迦美什为要建立自己的名声并使之流芳后世,便约着恩启杜去松林攻打巨大威猛的守护神胡木巴巴(Humbaba)。在太阳神沙马诗(Shamashi)的护佑下,他们一举击败了胡木巴巴。此后,恩启杜梦见众神在天庭判他死亡,还梦见自

① 公元前 2700 年左右,《吉尔迦美什史诗》最早著述于苏美尔人的楔形泥板上。它主要以苏美尔语同阿卡德语写成并流传。在漫长的历史流变中,它形成不同的版本。本文所参为盛传于巴比伦与亚述世界的标准版(Standard Version)。它在公元前第一个千年被标准化,糅和了古老的资料,成为较为完整的版本。参 *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Translated with an introduction by Andrew George(London: Penguin Books, 2003)。

② Ibid, p. xxxiii.

③ Thorkild Jacobsen, “The Gilgamesh epic: romantic and tragic vision”, in Tzvi Abush, John Huehnergard and Piotr Steinkeller eds., *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 231 - 249.

④ 这主要记述在第一块泥板上。参 *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, pp. 1 - 11.

已下了地狱。他卧病在床,不久便死去。^①吉尔迦美什对好友的死亡表现出极大的哀伤、愤怒与恐惧。在隆重盛大的葬礼之后,他不甘接受人必要死亡的事实,历尽千辛万苦寻找可以永生的秘方。他几经周折,找到史诗中洪水故事之英雄乌塔那皮诗提(Ut-napishti),据说他已得永生。吉尔迦美什请求他告知如何能够得到永生。乌塔那皮诗提建议吉尔迦美什:如果保持一周不眠,即可战胜死亡。但吉尔迦美什未能通过考验。后来,乌塔那皮诗提告诉吉尔迦美什在深海底部有能够长生不老的灵芝。吉尔迦美什不顾危险,奋然前往,从众神处成功获得可以长生的灵芝。可惜,在返回的途中,趁吉尔迦美什沐浴时,蛇偷走了那灵芝。最后,吉尔迦美什空手而归,但他接受死亡的现实及其力量,意识到人是必死的,这即是人的有限性,从而得智慧。^②此外,在古代西亚文献中,追求永生的神话,还有阿答帕(Adapa)的故事。尽管,阿答帕完美无缺,且与神甚为亲密,最终还是无法获得永生。^③诸如此类的事情还有很多。总之,在这些神话故事里,人曾经执著或努力追求永生,而且,也曾经有永生的可能,但最终都是幻灭,难逃死亡的宿命。

在以色列历史上,大卫与所罗门统治时期是鼎盛时期,因为拥有国家、君王、土地、圣殿与权力。作为《圣经》作品的第二个创世神话,其著述得到政府的授意与支持,其目的是要为南国犹大这一年

① *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, pp. 54 - 62.

② *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, pp. 70 - 99.

③ Benjamin R. Foster, "How Adapa Lost Immortality", in *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, pp. 97 - 101.

轻的王国,即大卫与所罗门的统治提供一种“民族的史诗”。^①在 J 典作者的笔下,耶和华更具人格化的特征。他不仅是个陶匠,以泥土造人,并赋予人生命,而且,还是个园丁,精心安置与修护伊甸园。其中,至关重要,耶和华是生命的来源,他掌管人生命的年岁,而人生是转瞬即逝的,恰如《诗篇》所称:人“不过是血气,是一阵去而不返的风”(《诗篇》78:39)。人是什么?正是这一神话故事所回应与在意的。人之所以为人,在于有死有限的本质。人的生命有起点,有成长的过程,亦有结束。如此,生命是短暂的,死亡构成人生命的终结点。

三、结 语

262 文本与历史之间有着复杂而曲折的关系。关于圣经创世神话,这里所述及的只是对其诠释的一种可能或片断。以古代西亚文明为渊源,两个圣经创世神话以讲故事(story-telling)的方式,在不同的历史处境里分别言说了人对生命的体认与感悟。一方面,人是以上帝的形象所造,具有成圣的潜在性,另一方面,人来自尘土,又要归于尘土。这种“双重观念表达了人类处境的现实,即人性的荣耀与悲剧并存,我们受到二者之紧张的抑制。”^②在被掳之困苦的处境里,人渴望上帝的临在与作为,也渴望分有上帝的神圣形象,从而肯定自身。而在大卫与所罗门时代,人意识到生命是有限的,如风,如草,还有英雄式的悲剧,但也正是在这种局限与悲剧

^① Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 137.

^② Clare Amos, “Genesis”, in Daniel Patte ed., *Global Bible Commentary* (Nashville: Abingdon Press, 2004), pp. 6-7.

里,彰显了生命的力度。总之,圣经创世神话并不在意于解释有形的物质世界是如何开始的,而是在意于如下的寻索与追问:如何对人的存在作出诠释?如何解释人之为人?人与上帝是怎样的一种联系?而这些问题的答案是基于彼时的社会政治与历史文化处境而给出。此外,从文本编修的角度而言,关于这两个创造故事的合一及其过程,将是另外一个需要探讨的问题。