

國際釋經應用系列

1A



探索經文原意

創世記(卷上)

着眼當代應用



約翰·華爾頓 著
John H. Walton

經文採用
《新漢語譯本》



《國際釋經應用系列》幫助我們完成雙向的釋經與應用歷程。這嶄新而獨特的系列叢書，每一課都包括以下部分：



經文原意：探討經文的歷史背景、詞義語法及思路脈絡，簡明扼要，使讀者掌握經文原來的意思。



應用原則：從經文在原來處境的意義入手，發掘經文的永恆意義，把聖經世界與今日世界連接起來，讓讀者發現聖經怎樣對歷世歷代的信徒說話。



當代應用：幫助讀者把聖經的信息應用於此時此地，並提出應用時須注意之處，使經文成為今天信徒的指引。

對於每一位致力把聖經的永恆信息向現今世代宣講的牧者和教師，這一系列叢書肯定會成為他們必備的參考材料。

葛培理 (Billy Graham)

《國際釋經應用系列》並不是漫無邊際地議論，而是徹底討論實質問題，把淵源古遠、充滿大能之神的話語帶進今天，使讀者能夠獲得清新、適時、切身的領受。

尤金·畢德生 (Eugene H. Peterson)

《國際釋經應用系列》的出版，是尋求聖經真理和信息者的大喜訊。它一方面幫助我們瞭解聖經作者的原意，又抽取作者對同時代人說話中的一些超時空和文化的永恆原則，更進一步幫助我們應用這些原則於今天的處境中，可說是釋經書的一條新路線。這是本人用過的釋經書中最具深度和富啟發性的一個釋經系列，實是神賜給神學生、傳道人和凡喜愛神話語的人的恩物。

張慕暄

香港建道神學院榮譽院長、九龍城浸信會榮譽會牧

作者簡介

約翰·華爾頓 (John H. Walton)，希伯來協和學院哲學博士 (Ph.D. Hebrew Union College)，惠頓學院 (Wheaton Graduate School and College) 的舊約教授，尤其專注研究創世記，又致力從事舊約聖經與古代近東的比較研究；著作包括《國際釋經應用系列·約伯記》、*Lost World of Adam and Eve, Genesis 1 as Ancient Cosmology, Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament, Covenant: God's Purpose, God's Plan* 等等，合著包括 *Lost World of Scripture, IVP Bible Background Commentary: Old Testament, A Survey of the Old Testament, Chronological and Background Charts of the Old Testament* 等等。

CFT269H

ISBN 978-988-8286-09-6



9 789888 286096



創世記(卷上)大綱

創世記 是聖經的首卷書，講述了世界受造、人類墮落、洪水與方舟、巴別塔的故事、以色列先祖的經歷等等，但正如作者華爾頓指出，這卷書的目的乃是要啓示神自己，而神用以啓示自己的工具，就是聖約，所以創世記其實是聖約的歷史。一至十一章說明為何需要聖約：因為人類犯罪，影響最終波及整個受造界，人對神的認識越來越扭曲、殘缺不全。十二至五十章記述聖約的產生及發展，神如何藉着這約啓示他自己。此外，賜福 / 祝福的主題貫穿全書，是創世記的主幹。

華爾頓熟識古代近東文化，運用比較研究，拓寬讀者對當代背景的認識。他見解獨到，能啓發讀者思考。而且他列舉的例子豐富生動，貼近生活，引導讀者活用經文於現今的時代。

創世世界

創世造物 (一1~二3)

1. 簡介沒有功能的狀況 (一1-2)
2. 設立功能：第一至三日 (一3-13)
3. 安置發揮功能者：第四至六日 (一14-31)
4. 安息日：第七日 (二1-3)

先祖以前：為何需要建立聖約子民

- A. 天和地的世系 (二4~四26)
 1. 人類世界的功能 (二4-25)
 2. 墮落 (三1-24)
 3. 該隱與亞伯 (四1-16)
 4. 該隱的家系 (四17-26)
- B. 亞當的世系 (五1~六8)
 1. 塞特的家系 (五1-32)
 2. 神的眾子 (六1-4)
 3. 洪水的引言 (六5-8)
- C. 挪亞的世系 (六9~九29)
 1. 挪亞與神 (六9-13)
 2. 方舟 (六14-22)
 3. 洪水 (七1-24)
 4. 大地復元 (八1-22)
 5. 立約 (九1-17)
 6. 第二次墮落及宣判 (九18-29)
- D. 閃、含、雅弗的世系 (十一1~十一9)
 1. 列國名單 (十一1-32)
 2. 巴別塔 (十一1-9)
- E. 閃的世系 (十一10-26)



《國際釋經應用系列》

是因應今日教會的需要而出版的。

教會的盛衰，與信徒對聖經的重視

及能否有效地活用聖經，有莫大關

係。因此，信徒對聖經知識的掌

握，按正意解釋聖經，進一步把聖

經真理應用於今日急劇轉變的生活

中，都是極其需要的。本系列正滿

足了信徒這些需求，是當代基督徒

的研經寶庫。

漢語聖經協會

John G. Walton

約翰·華爾頓 著

創世記 (卷上)

國際釋經應用系列 1A

創世記 (卷上)

作者：約翰·華爾頓

譯者：吳偉強

責任編輯：朱小娟

編輯：吳偉強

封面設計：鄭綺玲

製作：翁鳳玲、陳慧萍、譚啟文

出版及發行：漢語聖經協會有限公司

香港九龍荔枝角通州西街1064-1066號安泰工業大廈A座九樓

電話：(852) 2370 9981 傳真：(852) 2370 9993

網址：www.chinesebible.org.hk

電郵：info@chinesebible.org.hk

承印：海洋印務有限公司

版次：2015年5月初版·香港

國際書號：978-988-8286-09-6

書籍編碼：CFT2096

© 漢語聖經協會有限公司

版權所有·切勿翻印

The NIV Application Commentary Genesis

by John H. Walton

Originally published in the U.S.A. under the title

Genesis by Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 49530

Copyright © 2001 by John H. Walton

Chinese translation published by Chinese Bible International Ltd.

with permission of the original publisher.

Worldwide Chinese Edition Copyright © 2015

漢語聖經協會 Chinese Bible International Ltd.

9/F., Block A, Alexandra Industrial Building, 1064-1066 Tung Chau West Street, Lal Chi Kok, Kowloon, Hong Kong

Tei: (852) 2370 9981 Fax: (852) 2370 9993

Website: www.chinesebible.org.hk Email: Info@chinesebibie.org.hk

國際漢語聖經出版社 Chinese Bible International Press Ltd.

台北市104中山區中山北路一段53巷11號2樓

Tei: (886) 02-2562 0038 Fax: (886) 02-2536 4990

Email: Infochinesebibie@yahoo.com.tw

郵撥賬號：19854490 國際漢語聖經出版社有限公司

加拿大漢語聖經協會 Chinese Bible International (Canada) Inc.

3833 Midland Avenue, Unit 55, Evergold Centre, Scarborough, On., M1V 5L6, Canada

Tel: (1) 647-706 9938

Email: cbi_canada@yahoo.ca

美國漢語聖經協會 Chinese Bible International (USA) Corporation

2008 Orange Street, Alhambra, CA 91803, U.S.A.

Tel: (1) 626-284 1100 Fax: (1) 626-284 1104

Website: www.chinesebible.us Email: info_us@chinesebible.us

First Edition, May 2015, Hong Kong

ISBN: 978-988-8286-09-6

CAT NO: CFT2096

Printed in Hong Kong

All rights reserved

封面圖片 (上) 攝影：楊有志

封面圖片 (下) 獲香港Greater China Photo允許使用

目錄

| | |
|------------------|---------|
| 中文版序 | 3, 439 |
| 系列簡介 | 5, 441 |
| 原書主編序 | 9, 445 |
| 作者序 | 11, 447 |
| 略語表 | 13, 449 |
| 導論 | 17 |
| 大綱 | 57, 453 |
| 參考書目 | 62, 458 |
| 經文及註釋 | |
| 概觀：創一1~二3 | 67 |
| 創一1-5 | 69 |
| 創一6-13 | 117 |
| 創一14-31 | 131 |
| 創二1-3 | 159 |
| 創二4-25 | 177 |
| 創三1-7 | 223 |
| 創三8-24 | 247 |
| 創四1-16 | 289 |
| 創四17~五32 | 305 |
| 創六1-4 | 321 |
| 創六5~八22 | 339 |
| 創九1-29 | 381 |
| 創十1~十一26 | 409 |
| 創十一27~十二20 | 463 |
| 創十三~十五 | 491 |
| 創十六1~十八15 | 529 |

| | |
|-------------------|-----|
| 創十八16~十九38..... | 565 |
| 創二十~二十一 | 589 |
| 創二十二 | 607 |
| 創二十三1~二十五18..... | 627 |
| 創二十五19~二十七46..... | 653 |
| 創二十八1-22..... | 687 |
| 創二十九1~三十一55..... | 699 |
| 創三十二1~三十三20..... | 727 |
| 創三十四1~三十六43..... | 755 |
| 創三十七1~四十七26..... | 779 |
| 創四十七27~五十26 | 859 |
| 主題索引 | 892 |

中文版序

瞭解聖經的背景，明白聖經的意思，可讓我們的讀經生活增添無窮樂趣；但是，只有在經文促使我們深刻反省自己今天的生命，使我們與神更加親近的時候，聖經才會對我們說話。

時人讀經，常常把釋經和生活應用分開，所以很多釋經書告訴我們歷史背景、原文詞義、經文意思等等，卻沒有生活應用，讀者就容易鑽進象牙塔；另一方面，許多生活應用的寫作，缺乏穩固的釋經基礎，無法給讀者堅穩的根基栽培成長。

《國際釋經應用系列》不但提供聖經中最新而豐富多姿的背景資料，又闡釋當年與今日處境的異同，更重視今天的生活應用，幫助我們作一個有根有基的現代基督徒。本系列每一卷書的每一章，都有“經文原意”、“應用原則”、“當代應用”這三部分，分述以上的三個範疇，絕對能滿足現代信徒對聖經的渴慕之心，是個人靈修、主日學、研經及牧者講道的最佳參考。

《國際釋經應用系列》的英文原書共有44冊，涵蓋聖經66卷書，書卷篇幅較長的獨立成冊，如哥林多前書；篇幅較短的則兩卷或以上合併成一冊，如士師記、路得記。中譯本將陸續出版，以饗讀者。

關於本系列的翻譯原則，有幾點須向讀者稍作說明。由於原書的讀者以美國信徒為主，原書的“當代應用”無可避免地帶有濃厚的美國色彩；本會為使華人讀者能夠受用，徵得原出版社的同意，適當地刪去部分的美國色彩，或者把針對美國處境的應用部分改寫得普及一點，使華人讀者不致感到強烈的文化隔膜。然而，部分的西方事例仍予以保留，供華人讀者借鑒。此外，原書經文採用NIV譯本，中文版經文則採用《新漢語譯本》。對於原書中未能配合《新漢語譯本》經文的註釋，中文版會加上譯者編者按語；而原書採用的譯本用詞，若未能配合《新漢語譯本》，就會按原書直譯，並註明譯本（如：KJV、RSV）。除非特別註明，聖經的人名和地名均採自本會出版的《新漢語譯本》及《和合本》。

本系列的譯文經過嚴謹的審核和編輯過程，力求意思忠於原著，文句通順明白。但是，從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教，以便我們日後修正。

感謝神的恩典，讓本系列的中文版陸續成書。深盼所有信徒，都因這系列更認識神的大愛，更明白神在我們每個人生命中的美好旨意。願榮耀頌讚歸與三位一體的真神！

漢語聖經協會

2013年7月

系列簡介

《國際釋經應用系列》是獨特的。大多數釋經書能帶領我們從第20或21世紀回到第1世紀，使我們跨越時間、文化、語言、地理的障礙，進入聖經的世界。然而，它們通常只為我們提供一張“單程票”，卻假定我們自己總有辦法返回原地。那些釋經書除了解釋聖經書卷或章節的原初意思外，在探索經文的現代意義方面，甚少或根本沒有為我們提供幫助。它們所提供的資料無疑是有價值的，但整個工作只完成了一半。

近年，有少數釋經書在內容上已包含當代應用，把這工作列為目標之一。不過，那些應用往往過於粗略或流於說教，有些釋經書就像打印好的講章，而不像釋經書。

《國際釋經應用系列》的主要目標，是要幫助讀者完成既困難又重要的任務——將古代的信息帶入現代的處境。本系列不僅將焦點放在實際的應用上，而且幫助讀者瞭解從經文原意到當代應用的過程。本系列產品是釋經書，不是通俗的解經作品；是提供參考資料的工具書，而不是一般的靈修作品。

本系列的編排設計力求達成它的目的。每一課都分三部分詳述：經文原意、應用原則、當代應用。

經文原意



這部分是要幫助讀者明白聖經經文在第1世紀處境中的原本意思。在此會以簡明的形式討論傳統釋經的所有要素，包括經文的歷史、文學和文化背景。作者將討論與原文語法和句法相關的問題，以及聖經字詞的意思，也會探索經文的思想，以及聖經作者如何發展這些思想。

看完此部分後，讀者將會瞭解到聖經書卷的原讀者當時的困難、疑問和關注，也瞭解到聖經作者如何闡述這些課題。這樣的瞭解，是今日任何合理的經文應用的基礎。

應用原則



這部分就像一道橋梁，藉着集中討論經文的適時意義和永恆意義，將聖經世界與今日世界、原初處境與當代處境連接起來。

神的話是**適時的**。聖經作者是針對特定的情況、問題和疑難去講話的。保羅警告加拉太信徒關於割禮的後果和企圖靠律法稱義的危險（加五2-5）。希伯來書的作者試圖說服讀者，基督是超越了摩西、亞倫後裔的祭司及舊約所獻的祭。約翰敦促他的讀者要“試驗這些靈”，即試驗那些教導一種早期諾斯底主義思想之人的靈（約壹四1-6）。在上述的每一種情況中，經文的適時性使我們得知神在具體而非抽象的處境下所說的話。

然而，經文的適時性也會產生問題。我們的情況、困境和問題，並不總是與聖經原讀者所面對的有直接關聯。因此，神對他們所講的話似乎與我們不相干。例如，誰會來敦促你行割禮，宣稱那是稱義的必要步驟呢？今天有多少人關心基督是否超越亞倫後裔的祭司呢？當初為揭露早期諾斯底主義而制訂的“試驗”，對現代社會又有甚麼價值呢？

可幸的是，聖經不只是適時，也是**永不過時的**。今天神仍然透過聖經對我們說話，就如他跟原初的讀者說話一樣。由於我們與聖經中的人物有共同的人性，因此，我們發現他們所面對的困難與我們面對的沒有兩樣，而神給他們的解決方法同樣也適用於我們。聖經的永恆性使它帶着能力，對每個時代和每個文化羣體說話。

那些看不到聖經同時具適時性和永恆性的人，會遇到連串的問題。舉個例說，被針對當日時勢的書卷（如希伯來書或加拉太書）嚇倒的人，可能迴避不去讀它們，因為它們似乎對今日毫無意義。另一個極端是，有些人只確信聖經的永恆性，卻看不到聖經的適時性；這樣的人一旦談論到麥基洗德的祭司身分，只會天花亂墜，引人入勝。

因此，這部分的目的，就是在適時性的經文中，幫助讀者去分辨哪些信息具有永恆意義，哪些沒有。例如，假如保羅的主要關注不是割禮（就像他在加拉太書五章6節告訴我們的），那麼他關注的又是甚麼呢？假如關於亞倫後裔的祭司職分或麥基洗德的討論，與今天似乎無甚關係，這些經文的永恆價值又是甚麼呢？假如今人試圖用專為辨別第1世紀異端而制訂

的方法來“試驗這些靈”，有沒有其他合乎聖經的試驗方法會是更適合的呢？

這部分不單發掘出一段經文中的永恆意義，還給你講解如何發掘這永恆意義。本系列的作者致力將經文隱含的意思，通過敏銳的洞察力，以合乎邏輯又有條理的方式解釋出來。我們怎麼知道割禮不是保羅的主要關注呢？究竟在有關的經文或其上下文中，有甚麼線索可以幫助我們明白保羅的真正關注是在較深的層面呢？

誠然，某段經文若存在我們與原讀者之間極大的歷史鴻溝，就需要較長篇幅去處理。反之，對那些歷史差距較小或幾乎不存在的經文，就只需較短篇幅去處理。

最後要澄清一點。由於這部分是為討論經文的當代應用而鋪路，因而這部分與接着的下一部分之間的區別，許多時候都不是那麼明顯的，兩者也不是完全分割的。但是當這兩部分合起來讀，你就會強烈地感覺到作者是要領着你從聖經的世界轉移至今天的世界。

當代應用



這部分讓聖經信息帶着當初落筆時的力量，向今日的人說話。你如何將所學到的關於耶路撒冷、以弗所或哥林多的功課，應用到我們在芝加哥、洛杉磯、倫敦或香港的當今處境中？你如何將原初以希臘語和希伯來語所寫下的信息，以我們自己的語言清楚地傳達出來？你如何將原初在不同時代和社會所講的永恆真理，應用於我們社會那相似卻又不同的處境中？

為達此目標，這部分將在一些關鍵領域提供幫助。

首先，這部分幫助你確認那些類似原讀者所面對的當今形勢、問題或疑問。由於現代的情況與第1世紀的人所遇到的很少等同，讀者在應用時必須尋求類似的處境。

第二，這部分探究不同的處境，而這些處境是可以讓經文在今天應用出來的。你會注意到個人方面的應用，但我們也鼓勵你超越個人層面，關注整個社會和文化羣體的應用。

第三，這部分將提醒你，在試圖應用經文時你可能遇到的問題或困

難。如果有好幾個合理方法去應用某段經文（卻是基督徒有所爭議的），作者將會一一指出，並幫助你徹底而全面地分析所涉及的爭議。

在試圖達至此目標的過程中，本系列的作者都努力避免兩個極端：一方面他們避免提出過於具體的應用，以免本書很快就過時；另一方面，他們也避免籠統地討論經文的意義，以免與現代的生活和社會脫節。

此外，本系列的作者都傾盡全力，不使本書讀起來像說教或講道。《國際釋經應用系列》並不是試圖提供現成的講道素材，而是提供方法、意念和洞見，幫助你有力地宣講神的道。如果本書能幫助你達至這個目的，那麼我們為此系列所定的目標也就達成了。

原書編委會

原書主編序

想起神，我們即時想起的通常都是：“他可以為我們做甚麼？”神拯救我們，這點我們記得，也非常感激。但我們這種以自我為中心、以自我為出發點的思想神的方法，是否最理想呢？拜讀了約翰·華爾頓（John Walton）的大作《國際釋經應用系列·創世記》後，我們就會不禁質疑這種方法是否最為可取。作者華爾頓強調，這絕不是亞伯蘭和他的家人的出發點。或許這樣說，這也不是神的出發點，他在創世記裏啓示自己的時候，並不是這樣的。

在創世記裏，這個出發點是啓示。人類顯然已經忘記了神是誰，巴別塔事件以後，情況尤其嚴重。他們需要提醒。神所做的事，主要就是要讓自己彰顯於世人面前。他與亞伯蘭和他的家人立約，要他們按着所領受的規條生活，藉此彰顯神。這約是與啓示有關（即神要求我們甚麼），而不是與救恩有關（即我們從神那裏得到甚麼）。

當然，啓示最終帶來了救贖和拯救。但你不可只取其一。這個次序十分重要。次序錯了，信仰就很容易變成各樣的試探——自我中心、人間宗教、個人主義、假神偶像。神想提醒他的受造物。他仍在這裏：“這樣，你們就知道我是上主。”

忘記神，仍是今天的問題。不過，形式改變了些少。我們不是問神是誰；我們許多時候是問：神是否存在。可惜，我們有時依然以不健康的態度注專於救恩這個層面，即我們可以得着甚麼，而不是先開放自己，接受神的啓示。我們因此失去了不少東西。

第一，我們不再意識到造物主（神）與受造物（我們）之間的分別。我們已漸漸認為有關啓示的教義只是指聖經的內容。啓示固然包括聖經，但在此之前，啓示是關乎神怎樣讓人認識他自己，或藉着受造之物，或藉着聖靈，或藉着我們在崇拜裏所讚頌的大能作為。這一切的“啓示”都有一個核心，就是一位啓示者。明白這點，我們就醒悟自己不過是創造萬物的神的受造之物——我的意思是，我們本身只是神渺小的啓示。

第二，我們不再意識到羣體和個人之間當有的協同作用（synergy）。

我們都普遍認為西方文化過分崇尚個人主義。你大概也可以推想，在一些第三世界國家裏，某些當地羣眾過分推崇集團主義（至少有些人權分子是這樣說）。把救恩的焦點放在“羣體”和“個人”身上，我們就往往容易過分強調其中一方面。不過，啓示卻可以調較我們的焦點，焦點不在這兩者身上，而在於神；惟有羣體和個人都與神有恰當的關係時，兩者才能找到真正的意義。

第三，我們不再明白在聖靈引導的生活裏，我們必須同時兼具信心和行動。約翰·加爾文（John Calvin）深信這點，所以叫我們要留意“失去寶藏”的比喻。加爾文說，我們有可能會失去田裏的寶藏；發現神把寶物埋藏在田裏，這是我們有信心的時候；雖然我們已發現了那裏有寶藏，但還有待我們起來行動，走去把它取回來。神的啓示表明，惟一的寶藏就是神埋藏在田裏的那東西。

最後，過分強調救恩而忽略啓示，反而使我們忘記了救恩是個奧秘。我們處身的社會，崇尚以“解決難題”的方式來生活。在這種氛圍裏，救恩的過程就很容易簡化為一種你我均可掌握的“解決難題”技巧。救恩並不是通過技巧來達成的。救恩是神蹟。救恩是奧秘。救恩是神賜給我們的禮物。

正確地理解創世記，可以提醒我們，神是誰，他做了甚麼。只有弄清楚這兩點，我們才可以忠誠地擁抱神為我們所做的一切。

特里·牧克
(Terry C. Muck)

作者序

我要多謝多位朋友、學生、同事，以及我的家人，他們都讀了我部分的初稿，又給予我意見。我有時會想，慕迪聖經學院的同事可能要避開我了，因為我老是找機會要他們回應，或要他們提供示例、軼事。不過，他們都很好，常常給我有用的資料。這些人包括拉安斯馬（Jon Laansma）、施穆策（Andrew Schmutzer）、麥克達菲（Michael McDuffee）、拉寧翰（Michael Van Laningham）、韋克斯勒（Michael Wechsler）、馬蒂（William Marty）、科恩曼（Tom Cornman）、奎格爾（Gregg Quiggle）。除了這些系同事，還有兩位舊生——哈盧什卡（Emily Haluska）和米滕（Mark Mitten）——也讀了某些篇章，而且給了我有用的意見。

這本註釋書涉及的各個範疇，我也在別處向專家尋求“專業的幫助”。在這方面，我要多謝范齊爾教授（Professor Howard Van Till）和我的牧者埃貝林牧師（Rev. Bruce Eberline）樂意的幫助。

編輯的幫助總是大有補益的。我想向那些指導過我的人致謝。這名單包括著名的哈伯德博士（Dr. Robert Hubbard）、總編輯特里·牧克博士（Dr. Terry Muck），還有朗曼博士（Dr. Tremper Longman），以及桑德分出版社（Zondervan）的編輯富赫舍克（Jack Kuhatschek）和維布呂熱（Verlyn Verbrugge）。

有好一段日子，我從辦公室回家，滿腦子都是整天埋頭撰寫的文稿。所以，飯桌上經常充溢着創世記的話題。我的內子金（Kim）唸過我無數篇草稿，常有重大而深刻的見解；她建議的修改，使內容更加豐富。同樣，我的孩子——喬恩（Jon）、喬希（Josh）、吉爾（Jill）——也不時參與我們的討論，為這個作品增益不少。我特別要提及，我和喬恩多次遛狗的時候，討論經文裏一些重要議題。實在想不到十來歲的小孩子竟可以給人帶來清晰明確的觀點。

最後，還有兩位要鳴謝。他們的付出遠超乎職責的要求和朋友之義。戴克馬（Jim Dykema）是我們教會裏唸過神學的信徒，他細讀每一章文

稿，助我瞭解要怎樣寫，讀者才能夠明白。他既有學術根基，同時又知道會眾的領悟程度，有助我把內容稍作增減修飾，好迎合讀者的需要。

我把慕迪聖經學院的同事德羅塞特博士（Dr. Rosalie deRosset）留到最後才說。她的文學造詣，博大精深，多次助我把“當代應用”部分的内容連貫起來。細心的讀者會發現各處內容的腳註也提及她的名字，但這些粗陋的腳註完全不能反映出她的豐富見解。本書的“當代應用”部分迫使我讀得更多更廣。全賴德羅塞特博士的指導，我的讀閱功夫才有效益。我要向她致以感謝和敬佩。

約翰·華爾頓
(John H. Walton)

略語表

- AB Anchor Bible
- ABD *Anchor Bible Dictionary*. Edited by D. N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
- Alleg. Interp.* 斐羅 (Philo) 《寓意解經》 (Allegorical Interpretation)
- ANET *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Edited by J. B. Pritchard. 3d ed. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1969.
- Ant. 約瑟夫 (Josephus) 《猶太古史》 (Jewish Antiquities)
- AOAT Alter Orient und Altes Testament
- ARMT Archives royales de Mari, transcrite et traduite
- As. Mos.* 《摩西升天記》 (Assumption of Moses)
- b. 《巴比倫他勒目》 (Babylonian Talmud)
- BA *Biblical Archaeologist*
- BBR *Bulletin for Biblical Research*
- BDB *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Edited by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. Oxford: Oxford Univ. Press, 1962.
- BSC Bible Student's Commentary
- BT *The Bible Translator*
- BWL *Babylonian Wisdom Literature*. Edited by W. G. Lambert. Oxford: Oxford Univ. Press, 1960.
- CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Edited by E. Reiner et al. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1956-.
- CAH *Cambridge Ancient History*
- CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
- COS *The Context of Scripture*. Edited by W. W. Hallo and K. L. Younger. 3 vols. Leiden: Brill, 1997.
- DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst. Leiden: Brill, 1995.

- EA 《亞瑪拿泥版》 (El-Amarna tablets) . According to the edition of J. A. Knudtzon. *Die el-Amarna-Tafeln*. Leipzig, 1908-1915. Reprint, Aalen, 1965. Continued in A. F. Rainey, *El-Amarna Tablets, 359-379*. 2d rev. ed. Kevelaer, 1978.
- ExpTm *Expository Times*
- GKC *Gesenius' Hebrew Grammar*. Edited by E. Kautzsch. Translated by A. E. Cowley. 2d ed. Oxford: Clarendon, 1946.
- GTJ *Grace Theological Journal*
- HALOT Koehler, L., W. Baumgartner, and J. J. Stamm. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. 4 vols. Leiden: Brill, 1994-1999.
- HSM Harvard Semitic Monographs
- HSS Harvard Semitic Studies
- HTR *Harvard Theological Review*
- HUCA *Hebrew Union College Annual*
- IBHS *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. B. K. Waltke and M. O'Connor. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- IBC Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
- IEJ *Israel Exploration Journal*
- IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Edited by G. A. Buttrick and K. R. Crim. 4 vols. Nashville: Abingdon, 1962.
- Interp *Interpretation*
- JANESCU *Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University*
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*
- JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*
- JPSTC Jewish Publication Society Torah Commentary
- JR *Journal of Religion*
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*
- JOSTSup Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series

| | |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>JSS</i> | <i>Journal of Semitic Studies</i> |
| Joüen | <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> . Edited by P. Joüen. Trans. and rev. T. Muraoka. 2 vols. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1991. |
| KJV | King James Version |
| LXX | 《七十士譯本》(Septuagint, 即舊約的希臘文譯本) |
| NAC | New American Commentary |
| NICOT | New International Commentary on the Old Testament |
| <i>NIDOTTE</i> | <i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> . Edited by W. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997. |
| NASB | New American Standard Bible |
| <i>Ned.</i> | <i>Nedarim</i> |
| NIV | New International Version |
| NJPS | New Jewish Publication Society translation of the Hebrew Bible |
| NKJV | New King James Version |
| NLT | New Living Translation (中譯本:《新普及譯本》) |
| NRSV | New Revised Standard Version |
| GTL | Old Testament Library |
| <i>Or</i> | <i>Orientalia</i> |
| SAGC | Studies in Ancient Oriental Civilizations |
| SBLDS | Society of Biblical Literature Dissertation Series |
| SBLWAW | Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World |
| SBTS | Sources for Biblical and Theological Study |
| <i>SJOT</i> | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i> |
| <i>TDOT</i> | <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Edited by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Translated by J. T. Willis, G. W. Bromiley, and D. E. Green. Grand Rapids: Eerdmans 1974-. |
| <i>TLOT</i> | <i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> . Edited by E. Jenni, with assistance from C. Westermann Translated by M. E. Biddle. 3 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997. |
| <i>TynBul</i> | <i>Tyndale Bulletin</i> |
| <i>VT</i> | <i>Vetus Testamentum</i> |

| | |
|------------|----------------------------------------|
| VTSup | <i>Vetus Testamentum Supplements</i> |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| <i>WTJ</i> | <i>Westminster Theological Journal</i> |
| 《和》 | 《和合本》 |
| 《新漢語》 | 《新漢語譯本》 |

導論

要合乎聖經，並不困難，只要你不理會是否適切今天的處境。要適切今天的處境，並不困難，只要你不理會是否合乎聖經。但如果你的教導要既合乎聖經，又適切今天的處境，那就可真困難了。

亨德里克斯 (Howard Hendricks)

方法論

如果讀者不知道作者的寫作意圖，不知道作者要達成甚麼目的，那就很難會有良好的溝通。創世記的作者下筆是有取捨的。他已決定了要選取甚麼內容。他已決定了用甚麼方法才能有效地把內容傳遞給讀者，並且決定了要怎樣來強調，才可以達到這個效果。他謹慎地運用文學手法，好達成他的寫作目的。

我們既然相信默示，就意味着作者這一切的決定，背後都有神的參與。我們不會認為創世記僅僅是人間作者的著作。本註釋書的作者假設了，神要傳達的旨意是通過人間作者的寫作目的而達成。因此，聖經作者就是傳遞神權威話語的渠道。我們若明白人間作者的信息，就能明白神所默示的信息。通過創世記的作者，神要跟以色列民族溝通；不過，我們相信這卷書也是神自我啓示的一部分，所以對於今天的我們，這卷書的魅力依然不減。雖然書卷的信息超越文化，但書卷的形式卻多多少少帶有文化色彩。身為釋經者，我們的任務就是要把文化的雲霧撥開，讓人可

如果讀者不知道作者的寫作意圖，不知道作者要達成甚麼目的，那就很難會有良好的溝通。

1 這個導論的目標對象是學生和牧者，而不是學者，所以內容是嚴格篩選過的，嘗試只停留在觀念的層次，而沒有對所涉及的範疇提出詳盡的論據。我的目的是要方便一般的讀者，他們沒有時間鑽研複雜論述，或不打算這樣做，只求取得研讀創世記的方向。對於那些深入探討的讀者，我建議他們閱讀韋納姆 (Wenham)、漢密爾頓 (Hamilton)、馬修斯 (Mathews) 等人的註釋書。

以藉着神所揀選的代言人所傳達的信息，有效地聯繫上神權威的啓示。我們希望達到的結果，就是從作者原意這個角度來解釋經文的細節，而不是把我們的解釋削足適履，迎合現今人士有興趣討論的任何議題。²

最大的難題，是我們不可能盤問作者，甚或“鑽入他的腦子裏”。我們聽見的總是自己想聽見的東西，沒有人可以擺脫這種現象。把我們的文化和期望強加在文本身上，是我們全都有傾向。對於聖經文本，問題就更加嚴重，因為我們往往把自己的神學強加在經文身上；若在人間作者身上找不到我們所強加的意思，就甚至藉詞說這意思是來自最終的作者——神。我們若沒有一套方法獨立地釐定甚麼才是最終作者——神——所要表達的意思，那我們可糟糕了。若神有個信息，卻不藉着人間作者來傳遞，那還會使用甚麼途徑呢？

回答這個問題，人通常會指向其他權威見解，這見解或來自正典的其他部分，或來自我們稱為教會的羣體，或來自聖靈啓示下的個人洞見。若要詳細回應這些答案，恐怕會大大超越本書的寫作範疇，還會把這本註釋書轉化成一本詮釋書。在這裏，我只能說，這本註釋書所根據的方法，就是根據本書所能辨識的作者原意，來釐定經文的意義和權威。我們假設了作者與他的讀者溝通，有一定的完整性，即作者有意地把一些有意義的信息傳遞出去，而且他有充足的理由相信他的讀者會明白他的意思。我們也這樣假設，雖然作者所知道的真理可能只是有限的，但他確實知道的又傳遞出來的真理，卻是權威的，是神所默示的。

因此，我們尋求神話語的意思時，人間作者所傳遞的信息將會是我們的目標。有時，我們可能會找到其他層面的意思，是超越人間作者的意思的，但原初的語境仍是這其他層面的基礎。這個基礎層面最常被人忽略，最難探進去，卻是最重要的，所以這將會是我們的主要焦點。

雖然我們不可能重構作者腦子裏的活動，但我們可以盡力設身處地，站在昔日讀者的位置，並假設作者已成功把信息傳遞給他的讀者。人站在他的讀者當中，從所傳遞的信息獲得的益處，我們也可同樣獲得。這個過程有兩部分：一是他怎樣表達（文學分析），二是我們怎樣聽取（文化適應）。

2 C. Pinnock, "Climbing Out of a Swamp," *Interp* 43 (1989): 143-55.

文學分析

我們假設了，所有聖經作者（包括創世記的作者）³ 都不是把互不相關的資料和隨意的想法，胡亂地拼湊在一起。他們都是懷着特定的目的，理智地下筆；每段敘事，文本的每個部分（不管那是甚麼文學體裁），都是刻意挑選的，為要最終達成那目的。有些釋經者可能找到幾個重疊的目的，或只有一個主要的目的，其下有幾個次要的目的；但不管怎樣，我們都假設了書卷本身有文學的完整性，因此，各個部分都是這個整體不可或缺的一環。這種要達成目的之文學邏輯，或許不是我們所用的邏輯，又或許不易發現，但嘗試找出作者（有意或不經意地）運用的文學結構和文學手段，正是釋經者的責任。

經文的每個層面均要進行文學分析，由語段，直到句法、語法、詞彙。因此，我們或會問，為何作者在創世記第三十七章刻意詳述約瑟迷路和問路的經過。我們又或者會問，為何在約瑟的敘事單元裏插入了猶大和她瑪的故事（創三十八）。這些都是文學分析要處理的項目。

文化適應

有一個流行的遊戲，稱為“不可說出來”（Taboo）。每張卡上都有一個詞，參加者要使自己的隊員說出那個詞，但困難在於卡上同時印有另外五個詞，是參加者在過程中不可說出來的。這五個詞都是精心挑揀，是最易使人說出那個密語的詞語。經過多年經驗，這個遊戲給我們的經驗總結是不假思索的人也能說出來的：隊員的共同經驗越多，就越容易取勝。例如，若密語是“鑰匙”，夫妻組成的隊伍可能只要說“你今早放錯了位置的東西”，就立即猜中了。但其他人若不太熟悉對方，就可能要花更多時間，取得更多資料，才能猜中答案。這個例子說明了共有的知識對溝通的重要。

1980年代，我初任教職，對學生說“肯特國立大學事件”⁴，也能確

3 有人會把著作的一致性歸因於編者，而不是作者。就創世記來說，即使以摩西為作者這最保守的立場，也認為摩西參與了部分編輯工作，可見作者與編者的界線並不分明，甚或無法辨識。因此，我不大嘗試去辨識作者和編者的角色，全都用作者一詞來指那個使這書卷成為這最後形式的人。

4 “肯特國立大學事件”指1970年5月4日美國俄亥俄州肯特國立大學多名學生遭

信他們知道我在說甚麼，但到了1990年代就不是這樣了。再舉一個例子，我現在說“柏林圍牆”或“鐵幕”，學生也該不用我再作解釋，但十年後就不行了。有效的溝通，需要有一套共同的詞彙、詞藻和意念。再者，若大家有共同的核心觀念，作者就不用多作解釋，因為讀者已經明白了；作者不會因為有可能有不知情的人走來聽他的話，而多作解釋。

芝加哥每十分鐘廣播一次的交通報告可以說明這點。我經常駕車上班下班，所以交通報告的資訊（例如，從某處到某處行車時間要多少，哪段路可能會交通擁塞）對我很有意思。交通報告若說從“洞口到交叉路口”要36分鐘，或從“滑道到內格爾拐彎處”有交通擁塞，我就知道那是甚麼意思。可是，如果是從外地來的訪客，這些資訊就叫他們摸不着頭腦。“滑道”是甚麼？“洞口”是甚麼？（這些名稱，他們在地圖上也找不到。）他們不知道這些地方距離有多遠，也不知道，原來在順暢的日子，由洞口到交叉路口大概只需八分鐘。如果廣播員把交通報告說得連外地來的訪客也能夠明白，那對於原來要服務的對象（就是經常駕車上班下班的人）來說，就太過累贅了。

溝通需要有大都能夠明白的共同基礎，講者和聽眾雙方都要努力踏進這共同基礎上。講者一方，通常要因應聽眾而作出調節（accommodation）。《愛麗絲夢遊仙境》（*Alice in Wonderland*）裏的漢普蒂·鄧普蒂（Humpty-Dumpty），想把甚麼字解釋作甚麼也可以，但我們卻不可以。語言本身是約定俗成的。神既然選擇用語言來傳遞信息，他自己也要受到文化的規範。這樣俯就，就必定要因應對方而作出調節了。

相反，聽眾一方要踏上共同的基礎，就可能要索取更多的資料或解釋。如果某個語言文化體系以外的人，想明白這個語言文化體系以內所溝通的信息，就必須要適應（adaptation）。舉個例子，美國大部分地方一年有兩次要調整時間，稱為“日光節約時間”⁵。從另一個文化體系來的人，到了美國，聽見了“日光節約時間”這句短語；不管他怎樣努力研究這幾個詞彙，也無法使他明白箇中的意思。他們需要上一節“文化適應”

槍擊的事——譯註。

5 “日光節約時間”（daylight saving time）又稱“夏令時間”，指在某些國家會在夏季把標準時間撥快一小時，以節約照明能源——譯註。

速成課。再舉個例子，有一年十月，我們招待一個德國交換生在家裏寄宿。周圍鄰居的萬聖節裝飾使他昏頭昏腦，我們花上不少時間嘗試向他解釋萬聖節是甚麼。

這裏所涉及的問題都超越了語言的範疇，而是關乎文化了。同樣，我們若要明白以色列文化裏的人怎樣傳遞信息，就必須適應這個文化裏的某些溝通元素，以及古以色列人的世界觀。聖經裏也有許多類似“鐵幕”、“日光節約時間”、“萬聖節”的例子，作者沒有解釋其中的意思，我們也不能憑直覺明白。潘嘉樂（Clark Pinnock）精要地說出了箇中的危機：

人要明白聖經的真理，就必須按聖經的文化歷史背景來讀閱。常常強調經文是神所默示的，就自然而然地使讀者容易忽略這個責任，鼓勵他們從中直接尋找神當下要給他們的信息，並且以為閱讀經文，只要用最“自然”的方法（就是配合讀者自己的假設之方式），就最能掌握其中的意思，於是大大增加了曲解經文的危險。⁶

所以，這個危險就是，我們可能不經意地把我們的意見、文化或世界觀強加在經文身上。同樣，我們不應該因為要費力勞心才能解釋經文而氣餒煩擾。我常常聽見這樣的回應：“呵，這樣，就只有你們這些專家才可以讀聖經嘛？我就以為，神若想我知道他是誰，決不會把事情搞得這麼困難啊！”這就好像一個說英語的宣教士說：“神若想我傳福音給那個族羣，他必定會幫助他們全都學懂英語。”成功的釋經者必須嘗試瞭解古代近東的文化背景，正如成功的宣教士必須學習福音對象的文化、語言和世界觀一樣。

這個危險就是，我們可能不經意地把我們的意見、文化或世界觀強加在經文身上。

要適應文化，很大程度上是要我們意識到自己的價值觀跟其他人有甚麼分別。社會學家設計了一些模型，讓我們可以藉此評估自己的

6 Pinnock, “Climbing Out of a Swamp,” 153.

價值取向。看看以下的例子，是西姆金斯（R. Simkins）把克拉克洪（Kluckhohn）和施特羅特貝克（Strodtbeck）的研究加以修訂的例子。

曾經有一個人，他有大羣綿羊山羊，但牠們都在不同的情況下相繼死掉，差不多都死光了。那你會怎樣評論這事？

甲 事情這樣發生，你不能責怪那個人啊。世上甚麼事情都可以發生，也的確會這樣發生。禍災來臨，誰也不能阻止。無論福禍，我們都必須學會接受。

乙 綿羊山羊死掉，是因為他行事為人不義，即沒有按義理辦事，保持他與自然力量之間的和諧（自然之道包括風、雨、雪等等）。

丙 那人失去大部分的牲畜，大概是由於他自己的過失。他大概沒有動腦筋去制止損失。人只要不斷創新，不斷要求自己，通常都可以找到解決困難的方法。⁷

古代世界的人大都會以首兩項方式回應這事，第三項最能代表現代西方世界的主流思想。現代西方價值取向所孕育出來的世界觀，常有以下的假設：

1. 人類跟地上一切的生物有重大的分別，凌駕在牠們之上。
2. 人類是自己命運的主人，有能力選擇自己的目標，也有能力學習達成目標所必需的各樣方法。
3. 世界廣大，給人類帶來無限的機會。
4. 人類的歷史不斷進步，因為每個難題都必有解決的答案，所以進步是永無休止的。⁸

7 R. A. S, *Creator and Creation* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994), 35-36, 所根據的研究來自 F. R. Kluckhohn and F. L. Strodtbeck, *Variations in Value Orientations* (Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1961; reprt. Westport, Conn.: Greenwood, 1973), 81-89。

8 W. R. Catton and R. E. Dunlap, "A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant

讀創世記的時候，我們需要把我們部分的世界觀擱在一旁，甚至全盤擱下，因為以色列人的世界觀有些地方跟我們不一樣。不過，我們即使認清了自己的世界觀，把某些觀點擱下，接着又怎樣可以知道以色列人的世界觀呢？根本沒有文獻闡釋他們的世界觀，因為以色列是社會學家所稱的“高語境社會”（high context society），即這個社會擁有濃厚的共同文化，所有社會成員都傳承了這套文化，並以它來界定自己的身分。相反，在“低語境文化”（low context culture）裏，五方雜處，成員來自各樣不同背景、不同種族；因此，彼此溝通，就要明白地把箇中的世界觀和價值觀說出來。⁹ 明白這兩者的區別，對於我們讀經釋經尤其重要，西姆金斯說明了這點：

聖經是在高語境社會裏撰寫的，寫給一羣高語境的讀者。大家既有濃厚的共同文化，作者就覺得沒有必要多加解釋。所以，聖經沒有怎樣明顯地說明以色列人的世界觀或他們對自然界的觀念，並不奇怪。這套世界觀和價值觀，是社會上每位成員都知道的，是聖經作者下筆時早已假定了的事物，而不是他們要討論的東西。因此，我們不能期望自己以低語境方式閱讀聖經文本，可以從中發現他們的世界觀和價值觀。

我們若想苦心孤詣，從經文裏尋找箇中沒有明示的世界觀和價值觀，就必須要熟悉經文所蘊含的古以色列文化。換句話說，我們必須要從高語境的角度來讀聖經，這正是聖經作者所採用的角度。¹⁰

比較研究（comparative studies）可以讓我們達成這目標。比較研究探討古代近東的文獻和考古學，藉此重構民族的行為、信仰、文化、價值觀和世界觀。

Sociology,” *American Behavioral Scientist* 24 (1980): 15-47；轉載於Simkins, *Creator and Creation*, 38。

9 Simkins, *Creator and Creation*, 41.

10 同上，42。

比較研究

比較研究是我們作出文化適應的工具。熟悉古代近東的文獻，有助我們認識古代的文化和世界觀。古代世界有些與我們不同的想法，是我們從沒有察覺的。皮爾希（John Pilch）列出了其中一些重要的分別，這份清單十分有用：¹¹

| 現代西方 | 古代近東 |
|-----------------------|------------------------------|
| 身分認同以自我為中心 | 身分認同以羣體為中心 |
| 提倡獨立 | 提倡互相依靠 |
| 着眼於個別部分 | 着眼於整體 |
| 鼓吹人要與眾不同 | 鼓吹人要合羣 |
| 不理會社會團結，追求自主 | 追求融入社會現狀 |
| 主要向自己負責，主要任務是發揮個人的潛能 | 主要向他人負責，主要任務是發展羣體 |
| 羣體的成員資格是由可重新訂立的契約而賦予的 | 羣體的成員資格是由個人所繼承的社會地位、家族地位而賦予的 |
| 行為受到個人目標之下的權責所規範 | 行為受到羣體的傳統風俗或領導人的權威所約束 |
| 根據個人的成就或財產來衡量個人的價值 | 個人的價值源於家族聲譽、社會地位、社會階層或社會等級 |
| 地位是爭取得來的 | 地位是被賦予的 |
| 爭取和競爭是動力的來源，是社會常規 | 爭取和競爭破壞羣體 |
| 維護自己的權益 | 為羣體犧牲個人權益 |
| 平等是十分重要的 | 尊卑有別，是十分重要的 |
| 友誼是為了方便辦事 | 友誼講求長久忠誠，履行對朋友的義務和責任 |
| 視羣體為許多個人的聚合 | 視羣體為一個彼此緊扣、密不可分有機體 |

11 J. Pilch, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament* (Mahwah, N.J.: Paulist, 1991), 97.

| 現代西方 | 古代近東 |
|------------------------------------|-------------------------------|
| 個人是跟物質世界和他人分開的個體 | 個人是跟物質世界和他人有機地聯繫起來的 |
| 任何個人的決定，都是由個人自己作出，即使這決定並不符合羣體的最佳利益 | 任何個人的決定，都跟羣體諮詢，並且常常服從或尊重羣體的意願 |
| 個人自主 | 集體團結 |
| 強烈的個人身分認同 | 強烈的家族認同 |
| 自力爭取成就 | 互相依靠，彼此合作 |
| 強烈渴求個人的滿足 | 強烈渴求人際的滿足 |

我們把古代近東的文獻跟聖經比較，不是嘗試推測兩者有甚麼文學淵源，而是要探索古代人的世界觀。我們約略瞥見他們怎樣看自己，怎樣看世界，有時可以讓我們發現以色列人有些想法跟我們完全不同。由於大部分讀者都不大熟悉古代近東文獻，下文將會概括地介紹一下這些文獻的類別、其中一些作品，以及它們給我們提供了怎麼樣的資訊。

神話

對於認真看待聖經的人來說，這個類別叫他們吃不消。人若把創世記跟神話比較，我們不禁會起了戒心。我們想起神話，就認為它們好像那些有關希臘羅馬神明的虛構故事，那些神明的行徑不成體統，任意妄為，自私自利，甚至怪誕荒唐。把聖經跟這些異教童話比較，聽起來簡直有辱聖言，真是糟透了！不過，要比較得有成果，我們必須超越神話內容的表面，深入神話在文化裏的功用。

古代世界裏的神話就好像我們現代世界的科學——解釋世界怎樣形成，怎樣運作。神明都有自己的功用，他們的活動是人類所經驗的事物之根源，即人類所經驗的事物是他們活動的後果。跟他們不同，我們採用現代的科學觀點，嘗試根據自然定律來瞭解因果關係。

神話是探視文化的窗口。神話反映了該文化所塑造出來的世界觀和價值觀。

因此，神話是探視文化的窗口。神話反映了該文化所塑造出來的世界觀和價值觀。就古以色列文化來說，舊約聖經裏有許多著述所發揮的功用，跟其他文化裏的神話相同——即給予以色列人一種文學手段來保存及流傳他們的世界觀和價值觀。我們讀古代近東的神話，可以發現這些古代民族怎樣看自己，看世界，看他們的神明。我們讀創世記，也可以發現以色列人怎樣看自己，看世界，看他們的神。無論以色列人的觀點是否跟周圍的民族相同（事實上，有時是相同的，有時卻截然相反），比較都是有價值的。

古代近東的神話文獻對於我們認識整卷創世記都有價值，因為它讓我們明白古人怎樣看神明。它對於我們瞭解創世記一至十一章尤其重要，因為這11章經文裏所敘述的事件，有許多都可以在古代近東的神話裏找到平行的故事。我們將會在本註釋書各處提及這些神話文獻，不過有四份值得我們在這導論裏特別介紹。¹²

1. **《阿達帕的故事》** (The Tale of Adapa) 主角是阿達帕，他是波斯灣附近的埃利都城 (Eridu) 守護神伊亞 (Ea) 的祭司。阿達帕在美索不達米亞歷史裏是大洪水以前七位聖人的第一位，把文明的技術帶給人類。南風把他的船翻覆了，於是他把南風的“翅膀折斷”（他顯然是運用咒語）。為這緣故，他被傳召去見天神安奴 (Anu)。伊亞吩咐阿達帕在那裏不要飲食，又教他怎樣可以討安奴喜歡。阿達帕就依照吩咐行事，但事後才知道那裏賜給他的食物是“生命之糧”。阿達帕拒絕了那食物，於是錯失了獲得永活不朽的機會。

2. **《亞楚哈西施史詩》** (The Atrahasis Epic) 低等的神明厭倦了他們的工作，於是起來反抗。他們的解決方法就是創造人類來做這些工作。但當人繁衍眾多，他們的噪音（大概既有暴力的聲音，也有懇求神明的聲音）卻煩擾不堪。瘟疫、饑荒、旱災，把人口減少了，但問題依然沒有解決。最後，要降下洪水來。舒魯帕克 (Shuruppak) 的王亞楚哈西施 (Atrahasis) 獲知將要來臨的災難，就造了一艘船，把動物和禽鳥都拯救了。其他人也應該獲救了，但由於文本破損，我們未能知道細節內容。

12 這些文獻的譯本，可以最容易在這書內找到：S. Dalley, *Myths from Mesopotamia* (New York: Oxford Univ. Press, 1991)。

3. 《吉加墨施史詩》(Gilgamesh Epic) 這篇史詩記載在12塊泥版上，敘述吉加墨施追尋長生不朽的經歷。故事開頭就刻畫吉加墨施王的偉大，以及他給烏魯克城(Uruk)的子民帶來怎樣沉重的擔子。眾神明聽了民眾的申訴，於是創造了恩基都(Enkidu)，好分散他的注意，不再專注於那些壓迫子民的想法。吉加墨施與恩基都初遇，兩人就成為好友，彼此敬重，互相欽佩。他們多次結伴探險。有一次，他們走進香柏樹林，跟樹林神明的守護獸烏瓦瓦(Huwawa)搏鬥。他們打敗了烏瓦瓦以後，女神伊施他爾(Ishtar)對吉加墨施心生愛慕，向他求歡。但吉加墨施拒絕她的追求，她怒火中燒，要追究吉加墨施和恩基都殺死烏瓦瓦之罪。於是她派遣天牛來對付他們，作為懲罰，但天牛也被他們殺了。

眾神明裁定他們兩人必須有一個要死，結果恩基都被選中了。恩基都離世使吉加墨施思索人生終必死亡這個問題。於是他開始尋索永遠的生命。在這段探索歷程裏，他越過了世界的盡頭，來到烏特那庇什提(Utnapishtim)的家。烏特那庇什提曾是必死的常人，後來卻獲得了長生不朽的生命。他的故事是洪水的故事，他造了一艘船，得以在洪水災難裏逃生。一切人類本該在洪水裏滅絕，但神明伊亞違背誓言，預先把洪水的事告訴了烏特那庇什提。洪水過後，神明首領恩利爾(Enlil)發現竟有人生還，就把永遠的生命賜給那人——烏特那庇什提。吉加墨施不可能用同樣的方法獲得長生不朽，但烏特那庇什提告訴他，海底長有一棵使人回復青春的植物。吉加墨施就去尋找它，可惜他還未嘗到那植物的滋味，那棵植物就被一條蛇吃掉了。吉加墨施回到烏魯克去，決心要珍惜人生，好好生活。

4. 《以魯瑪·以利斯》(Enuma Elish) / 《創世史詩》(The Epic of Creation) 這個作品刻在七塊泥版上，記述瑪爾杜克(Marduk)¹³如何擢升為巴比倫眾神之首。第一塊泥版記述宇宙的起源、眾神的譜系，最後描述瑪爾杜克的誕生。這塊泥版刻畫了年輕神明與年長神明之間的衝突，前者野蠻苛刻，後者祥和，追求和諧平靜、和平安寧。後來，其中一位年長神明，就是代表原始海洋的女神蒂阿馬特(Tiamat)，成為了眾年輕反叛神明的首領。第二塊泥版記述年長神明要尋求一位勇士，卻找不到，最

13 或譯作“米羅達”——譯註。

後瑪爾杜克接受了這個挑戰。他答應對抗蒂阿馬特，但提出條件，若他取得勝利，他要成為眾神之首。第三塊泥版記載他提出的要求獲接納了。第四塊泥版描述蒂阿馬特如何武裝自己，戰事展開了。蒂阿馬特不敵法力強勁的咒語，打敗了。她的屍首被用來建造宇宙。第五塊泥版記述瑪爾杜克怎樣把宇宙整理，組織神明王國，他最終獲稱為王。第六塊泥版記載，用金古（Kingu）的血創造了人類，金古是蒂阿馬特叛變時的同黨。年輕神明原要做的工作，如今有了人類來做，神明之間的緊張關係就緩和了。這部著作的結尾，是宣告瑪爾杜克的50個名稱。

研究這些故事以及其他文獻，可讓我們作出以下的比較：¹⁴

| 觀念 | 以色列 | 古代近東 |
|-------|---------------------------------|------------------------------------------|
| 混沌初開 | 混沌空虛 | 埃及：“虛無 / 不存在”的觀念 美索不達米亞：沒有神明，沒有名字 |
| 原始狀況 | 水和黑暗 | 埃及：洪水、水、黑暗、混亂 美索不達米亞：水與黑暗混雜一起，無法區分 |
| 改變的力量 | 神的靈 | 埃及：虛無中蘊含了潛能 美索不達米亞：風打破了水的原狀 |
| 海 | 深淵 (<i>thom</i>) 的水，沒有被神化或人格化 | 埃及：混亂之海是嫩(Nun)的化身 美索不達米亞：原始海洋是蒂阿馬特的化身 |
| 創世過程 | 通過話語和命名 | 埃及：通過自我創造、繁殖、話語和命名 美索不達米亞：通過繁殖和命名 |

14 這列表摘錄自J. Walton, *Chronological and Background Charts of the Old Testament*, rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 80-81。

| 觀念 | 以色列 | 古代近東 |
|-------|-----------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 眾水分開 | 穹蒼把水分成上面的水和下面的水 | 埃及：氣囊把水分開，無盡的海洋被天穹攔住 美索不達米亞：蒂阿馬特的屍首把水分開，她的皮把上面的水攔住 |
| 海中生物 | 海獸 (<i>Tannin</i>) 是普通生物，有特定的功能 | 埃及：阿波皮 (Apo-phis) 美索不達米亞：蒂阿馬特和她11頭混亂之獸 |
| 造人的材料 | 塵土，他們最後又歸回塵土 | 埃及：陶土 美索不達米亞：陶土，跟被殺神明的血攪和在一起 |
| 賦予生命 | 生命的氣息 | 埃及：生命的氣息 美索不達米亞：神明的靈 |
| 神的形象 | 在男人和女人身上 | 埃及：主要在君王身上 美索不達米亞：在偶像身上 |
| 安息 | 神聖的安息在宇宙和聖殿裏 | 美索不達米亞：勝過混亂而獲得安息，安息在廟宇裏 |
| 創造的觀念 | 分配功能和角色，加以命名 | 埃及：給各神明安排角色，加以命名 美索不達米亞：建立秩序和結構，注定各樣的命運 |
| 衝突 | 創世記沒有記載；其他書卷有暗示過，但沒有構成甚麼威脅 | 埃及：臘 (Re) 與阿波皮的衝突 美索不達米亞：蒂阿馬特被打敗 |
| 人的角色 | 以祭司身分服侍 | 美索不達米亞：以勞工身分工作 |

| 觀念 | 以色列 | 古代近東 |
|--------|----------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| 洪水 | 是神刻意安排，為要懲罰人的暴行。一個公義的家庭在方舟裏逃過這災難 | 美索不達米亞：是眾神明短視的安排，要把所有人類滅絕。但有一個神明運用計謀，有些人得以生還，在船上獲救（埃及沒有洪水的故事） |
| 船 | 塗上瀝青的船，有三層，300x50x30肘 | 塗上瀝青的船，有九個間隔，120x120x120肘 |
| 洪水持續多久 | 40晝夜；挪亞留在方舟一年 | 六晝夜 |
| 登陸及放飛 | 方舟停在亞拉臘山上；把烏鴉和鴿子（三次）放出去 | 船停在尼西爾山 (Mount Nisir) 上；把鴿子、燕子和烏鴉放出去 |
| 報答 | 獻祭敬拜 | 獻祭平息神明的怒氣 |
| 賜福 | 大地之約 | 長生不朽 |

個人及王室檔案

考古學者已經把古代近東許多重要的檔案發掘出來。其中有些文物，就如努斯 (Nuzi) 泥版文本，保存了家族的紀錄，包括收養契據、婚約、產業買賣契約、遺囑等等。這些文件有助我們瞭解古代的家庭生活，從而幫助我們認識以色列先祖故事裏普遍家庭的生活細節。不過，大部分檔案都是公眾檔案，與廟宇或王宮有關。其中最聞名的檔案，來自埃卜拉 (Ebla)、馬里 (Mari)、埃馬爾 (Emar)、亞瑪拿 (Amarna)、烏加列 (Ugarit) 等城市。這些檔案一般都包含了林林總總不同種類的文件，由文學著作和王室銘文，以至國際往來的信函、條約、經濟文件等等，都可找到。

史詩

討論神話的時候，我們已介紹了幾篇史詩，還有另一些史詩，它們來自埃及，較少神話色彩，也值得特別一提。

1. **《辛奴亥的故事》** (The Tale of Sinuhe) 這是阿曼念紇一世 (Amenemhet I) 的朝臣辛奴亥的自述，講述自己怎樣從埃及逃亡，經過漫長歲月的自我放逐，最後返回朝廷，修好關係。故事開頭記述阿曼念紇駕崩，辛奴亥無意中聽到有關爭奪王位的消息。他盤算之後，認為自己必須逃命。他成功逃走出來，經過巴勒斯坦來到比布羅斯 (Byblos)。他獲得當地朝廷厚待，又娶了萊台努 (Retenu) 王子的女兒。接着，他詳述自己的成就、歷任的官職，以及各樣的善行。到了辛奴亥年紀老邁，法老聽聞他的事，就召他回國。辛奴亥獲授極大的尊榮，並且有一座金字塔為他而建造。

2. **《溫亞門紀事》** (The Report of Wenamun) 溫亞門是阿蒙 (Amun) 神廟的官員。他自述前赴比布羅斯購買木材的經過。內容大部分都是溫亞門與比布羅斯王的談判記錄。

讚美詩歌和智慧文學

雖然這些文學體裁跟上面的大不相同，但它們對於我們研究創世記有着同樣的貢獻。它們同樣可以啟發我們明白那些民族的神學觀念和敬拜習俗，有助我們瞭解他們怎樣看神明，怎樣看他們跟神明的關係。它們揭示了神明的期望，以及人需要怎樣接觸神明。

其他文獻

再加上以下幾份文本，我們就把研究創世記必讀的文獻清單列齊了。

1. **《蘇美爾列王名單》** (Sumerian king list) 名副其實，這是一份君王名單。開頭部分列出君王的名稱、城市，以及洪水以前八位君王的統治時間。各君王的統治時間由1萬8千年至4萬3千2百年不等。洪水以後，統治者的任期大幅度減少，但仍有數百年。

2. **古狄亞圓柱碑** (Gudea cylinders) 這兩個蘇美爾圓柱碑，記載了拉格什 (Lagash) 的統治者古狄亞為尼格蘇 (Ningirsu) 建造神廟的故事。碑文詳細敘述建造神廟的經過，從起初的意念、神明的允許和吩咐，以至實際施工建造、奉獻神廟等等，都有記錄。

3. **兆頭文本** (Omen texts) 兆頭文本是古人世界觀裏的一個重要元

素。兆頭可從多處得到，包括天體、祭牲的內臟、夢境、動物或昆蟲的舉動、新生牲畜的異常外觀或身體畸形部分。

以下圖表歸納了分析這類文獻所獲得的結果：

以色列與四周民族神學觀念的顯著分別¹⁵

| 項目 | 以色列人的觀念 | 異教徒的多神論 |
|--------|--------------------------------|--------------------------------------------------|
| 神的終極性 | 上主是宇宙的終極權勢。他無須向誰負責，他的管轄範圍沒有極限。 | 眾神明各有自己的事務，互相競爭，各有自己有限的管轄範圍。即使眾神明集合起來，也不能行使終極主權。 |
| 代表神的東西 | 沒有任何物質形態或自然現象可以代表上主。 | 可以用圖像、擬人化或自然現象來代表神明。 |
| 神的性情 | 上主的品性始終如一，他受到自己的屬性所規範。 | 神明不受任何行為規範所約束，反覆無常，不可理喻，只會稍微向眾神大會交代。 |
| 神的自主能力 | 上主不用依靠人來供給他甚麼。 | 人要供給神明食物（祭祀）和棲身的地方（廟宇）。 |
| 神的要求 | 頒佈律法，詳細清楚地說明神對人的要求 | 沒有啓示過。人只能根據自己的遭遇來猜測。 |
| 對神的回應 | 上主期望以色列人遵行律法，像他那樣聖潔和公義。 | 奉行各樣儀式，不過，維持社會秩序也是十分重要的。 |
| 宇宙的創造 | 上主創造宇宙，並由他完全獨立地執行這個完整的創世計劃。 | 眾神明繁衍，就產生了宇宙，並沒有主導的方向。眾神明間的鬥爭，產生了宇宙的秩序。 |

| 項目 | 以色列人的觀念 | 異教徒的多神論 |
|-------|---------------------------------------|--------------------------------------------------|
| 人類的尊嚴 | 神造人的時候已賦予人有神的形象，又把人類置於萬物之上。上主為人類創造世界。 | 人類只是神明的煩惱，是事後添加之物，創造出來作奴隸的，所以人的尊嚴在於他們可以滿足眾神明的需要。 |
| 啓示 | 上主啓示他的旨意、目的、本質，並且有公開的記錄，讓眾人也可以知道。 | 神明的旨意、目的、本質，人只能推測而得知。 |
| 揀選 | 以色列認為自己是神所揀選的民族。 | 有時，某個君王或王朝被認為是神明所揀選的。沒有貫徹一致的揀選論。 |
| 編撰歷史 | 歷史記錄是上主啓示的手段，所以含有教誨色彩。 | 歷史是宣傳手段，用以鞏固現有的政權。 |
| 神的介入 | 為要達成一直以來固有的目標，與上主要啓示自己及他的屬性這意圖一致。 | 為要維持現狀，或回復過去的狀況，都是因時制宜的。 |
| 兆頭 | 以色列的世界觀不接受察看兆頭的思想。 | 兆頭可以揭示神明要給人帶來順境，抑或困境。 |
| 咒語 | 以色列的世界觀不接受以咒語來操縱神。 | 咒語是一種法術，可以迫使神明做事。 |

目的與結構

方法論

聖經書卷的目的，不管是明顯的或隱含的，都是非常重要。書卷的目的，如果是明顯的，我們就只要把它找出來，讀一讀（例如，書二十一43-45）；如果是隱含的，那麼，釋經者就必須根據文學的準則，按照所觀察到的前後一致的邏輯，從經文中推敲出來。因為我們既然假定了經文各部分都是有意義的，都是為了達成某個目的而存在，我們就有可能通過觀

察各部分如何配合連貫，推斷出它們共同要表達的目的。再者，經文採用各樣的文學手法及修辭技巧，是要顯明書卷的結構，而這結構又有助我們明白作者的目的。

研究創世記結構的首個線索，既是指引，也是難題。大家都公認創世記可劃分成兩部分：一至十一章和十二至五十五章。這是個指引，讓我們看見這卷書的重要結構。但這也是個難題，釋經者要為全書找出一個主題（寫作目的），可以同時涵蓋這兩個迥然不同的部分。

第二個從細察經文而得來的線索，同樣既是指引，也是難題。創世記含有11個“世系” (*toledot*)¹⁶ 套語，分佈如下：

| | |
|-------|--------|
| 二4 | 天與地 |
| 五1 | 亞當的世系 |
| 六9 | 挪亞 |
| 十1 | 閃、含、雅弗 |
| 十一10 | 閃 |
| 十一27 | 他拉 |
| 二十五12 | 以實瑪利 |
| 二十五19 | 以撒 |
| 三十六1 | 以掃 |
| 三十六9 | 以掃 |
| 三十七2 | 雅各 |

這些標記是指引，揭示了作者自己怎樣把經文劃分。但它們也是難題：首先，“世系” (*toledot*) 這詞的意思備受爭議；其次，究竟“世系”是開始一個段落，還是結束一個段落，也受人爭論。此外，還有其他問題。例如，為甚麼有兩個“世系”是與以掃有關，卻沒有一個“世系”跟亞伯蘭有關呢？

除了這些基本結構元素外，學者對書內各部分的內部結構，也提出不少建議。¹⁷ 再者，釋經者還要處理書內許多難解的部分。那些家譜如何有

16 《和》把這詞譯作“來歷”、“後代”、“記略”等語——釋註。

17 G. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1986); D.

助達成作者的目的？為甚麼先在第十章記述了各語言族羣的分佈，然後才在第十一章交代人類怎麼產生了不同的語言？為甚麼要記述底拿被姦污，以及西緬和利未報仇，這些記述有甚麼作用？為何要用整章篇幅來描述購買撒拉墓地之事？為甚麼在約瑟的故事裏插入了猶大與她瑪的故事？

作品的主題既是貫徹一致，有邏輯地連繫起來的，以上問題就必須解答。如果所建議的主題未能涵蓋這些篇章，只把它們視作異常的情況，或視作打岔了原來主題的插入部分（或完全忽視它們），那就應該把那個建議摒棄，尋找另一個主題了。如果著作的主題（寫作目的）是推斷出來的，它的可信程度就要視乎它能否解釋全書的每章每節，全書的結構是否也支持這個主題（或目的）。

寫作目的

是撰寫傳記嗎？ 如果只是粗略地閱讀以色列先祖的故事，讀者可能會初步推斷，作者著書可能是想記錄人物的生平事蹟。但要是仔細閱讀，就會摒棄這個最初的想法。因為這些先祖有太多生平事蹟沒有記錄下來，作者不可能是要撰寫他們的傳記。作者固然有記述以色列先祖的一些生平事蹟，但這卻不可能是作者的主要目的。

是要人明白道德教訓嗎？ 有人或會根據自己以往對聖經的認識，根據聖經的用途，提出第二個可能的寫作目的，就是要人明白在信仰上的道德教訓，以列祖和他們的妻子作為說明例子。他們常常是敬虔的榜樣，有時卻做了不明智的抉擇，招來惡果。不過，只要仔細閱讀，也同樣會排除這個建議，因為接二連三的敘述都沒有給人那該有的道德指引。亞伯拉罕把妻子說成自己的妹妹，正確嗎？羅得選擇河谷平原，是否出於不良動機？以撒偏愛以掃，是否他搞錯了？約瑟把西緬收監，做得對嗎？作者的意思若是要人明白道德教訓，怎麼差不多完全沒有告訴讀者要學些甚麼教訓？書中的道德指引並不明顯，這不大可能是作者的主要目的。

是撰寫歷史嗎？ 至此，第二個建議也否決了；讀者或會發覺，我們的焦點都只在十二至五十章，沒多大注意一至十一章。我們若注重這些篇

Garrett, *Rethinking Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1991); D. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1999).

章，或者會推斷創世記基本上是歷史記錄。一至十一章記載宇宙的歷史，十二至五十章記錄以色列民族早期的歷史。這是不錯的，但一至十一章所選錄的那幾個故事，跟餘下的篇幅那些以色列先祖的故事有甚麼關連呢？創世記不是純粹為記錄史實而編撰的史書，當中更蘊含了一個目的。創世記不是以色列史，因為一至十一章跟此沒有關係。這書也不可能稱為世界史。

是撰寫聖約歷史嗎？ 創世記是立約的歷史，這個建議較為可取。一至十一章交代為何需要聖約，十二至五十章記述聖約如何產生。按這個主題來看全書，可以得出以下的摘要：

創世記的主要目的
不是要啓示故事裏的任何人；創世記的目的乃是要啓示神自己。

神創造萬物完全切合人的需要。可是，人不肯順服神，罪就進入世界，帶來墮落，所造成的惡果不但影響個人，還波及家族、社會，漸漸擴散至整個受造界（創一～十一）。由於人已經跟神疏遠，對神的認識已經扭曲，殘缺不全；人必須改正過來，這就需要神向人啓示他自己。神選擇用聖約的方式來啓示自己，就跟他所揀選的人亞伯蘭立約。經過了許多困難險阻，克服了許多障礙，這約才得以確立。這些經歷使亞伯蘭和他家人的信心堅定，他們的信心也通過這些經歷顯露出來，得以證實。另一方面，這些事件也讓人看見神的信實和主權，因為聖約裏許多的應許也實現了。創世記繼而記述首個過渡時期，就是以色列人在埃及的醞釀時期，等待下一個發展階段的開始。

關於寫作目的之討論，我最後以下面幾點初步的評論來結束。（1）以上所建議的寫作目的，是以某個特定的聖約觀點為前提的，即聖約是神啓示自己的計劃。¹⁸ 聖約是神向世人啓示自己的工具。這啓示是在亞伯拉罕和他的家人身上揭示出來。神既是這麼重用他們，所以神要使世上萬族得福，也是藉着他們。一切特殊啓示都是通過亞伯拉罕和他的家族而來，包括律法、他們的歷史、聖經，以及（最重要的）基督。這觀念我們將會

18 這個觀點的詳盡說明，可見於J. Walton, *Covenant: God's Purpose, God's Plan* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)。

在第十二章的註釋裏深入探討。

(2) 以這個方式來研究創世記，合乎這卷書的地位——它是神的話語。基督徒都毫不遲疑地承認聖經是神的自我啓示，但對許多人來說，這只是脫口而出的老生常談。我們的講道內容，以及查考聖經的方式，卻展露出另一套截然不同的想法；因為它們的焦點都是人物：亞當和夏娃、該隱和亞伯、挪亞、亞伯拉罕、撒拉等等。我們上文所建議的目的，卻要指出，創世記的主要目的不是要啓示故事裏的任何人；創世記的目的乃是要啓示神自己。

“聖經故事”往往過分以人為中心。我們總要在聖經的敘事段落裏尋找可以仿效的道德榜樣，或引為鑒戒的例子。於是聖經歷史淪為人類品行的種種例子，有合乎道德的，有不道德的。聖經作者描述事件，而事件的歷史處境往往被讀者忽略了。當人把“那時”等同於“現在”，我們就有可能忽略了聖經裏的事件之獨特處——它們是神自我啓示的例子。這樣，獲得神默示的作者，在聖經記述裏所寫下的微妙意思，讀者就不能領悟了，因為每字每句都轉化成了“道德教訓”。聖經記述的事件往往被理解成永遠適用的道德行為為典範，而忽略了事件本身的救贖歷史背景。¹⁹

這不是說，聖經的教導跟人物全無關係。聖經作者注意到亞伯拉罕的信心、約伯的公義、大衛怎樣合乎神的心意等等，這些事當然值得我們仿效。但它們不可奪去我們的焦點，焦點是神自己。這些敘事段落，每一段都是要啓示有關神的事。神一開展他的啓示計劃，就啓示了關乎自己的重要信息。他是上主，是創造者，忍耐邪惡，計劃復和。在他的歷史計劃裏，他打算向墮落了的受造物啓示自己。他是聖約的創始者，他一諾千金，恪守應許。用這樣的方式來研讀創世記，才是以神為中心。

運用這個方式時，切記不要走向兩個極端。在某些宗派傳統裏，在應用方面總是要以神為中心，卻從不越過這界線，尋找經文對個人品行的意

19 M. Woudstra, *The Book of Joshua* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 4.

義。最惡劣的結果，可能是人明白了神是聖潔的，但自己的生活卻沒有多少聖潔的表現。這對人的品行道德起不了作用。在另一些宗派傳統裏，強烈渴求經文發揮道德作用，於是在經文的每章每節裏也硬要找出道德訓誨來。這方式可能既孕育出咄咄逼人的律法主義，又使人看不見神的中心地位。我們嘗試採用的方式，既是以神的啟示為中心焦點，又要讓人明白，我們一知道神是誰，就有責任服侍他，盡力學似他。

(3) “賜福 / 祝福”是全書的主幹。一章26節的祝福是一至十一章的核心主題，這點我們將會在整本註釋書裏闡明。在第十二章，神藉着立約賜福給亞伯蘭，所賜的福概括了一章26節所說的福氣。而這聖約的祝福又成為了餘下篇章的核心主題。這聖約的應許有三方面，以三位先祖為主角的三大敘事段落，正好分別呼應了這三方面。土地方面，主要的焦點在亞伯拉罕身上。神領他進入那地，又把那地賜給他，告訴他這土地的應許將要在數百年後實現。後裔方面，焦點在雅各身上。他娶了妻妾，又生兒育女。他的眾子後來成為了十二支派的祖先。賜福 / 祝福方面，焦點在約瑟身上。經文記述天下的人都來約瑟那裏求糧食，藉着他得拯救（即得福）。我們讀往後的篇章時，將會更具體地討論福氣的各個層面，現在只要知道福氣代表神的恩寵就足夠了。

“賜福 / 祝福”是
全書的主幹。

目的導向的結構

下一步就是要證明全書的結構跟我們所建議之目的相符，以及全書各部分都有助達成這目的。創世記可按主題分成四部分：

1. 創造世界（一1~二3）
2. 先祖以前：為何需要建立聖約子民（二4~十一26）
3. 先祖在巴勒斯坦：建立聖約子民（十一27~三十七1）
4. 先祖在埃及：聖約子民的繁衍（三十七2~五十26）

我們在第一章的註釋將會解釋，創世記一章1節是個標題，作用是引入下

文，相等於全書餘下篇幅所用的“世系” (*toledot*) 套語。這標題開展了下文一連串由“世系”引領的敘事部分。按這觀點，以上大綱的第1部分和第4部分就各有一句引言。第2部分和第3部分就各有五個“世系”。²⁰ 這樣，我們就得出以下的結構：

1. 創造世界：起初（一1~二3）
2. 先祖以前：為何需要建立聖約子民
 - 2.1 天和地的世系（二4~四26）
 - 2.2 亞當的世系（五1~六8）
 - 2.3 挪亞的世系（六9~九29）
 - 2.4 閃、含、雅弗的世系（十一~十一9）
 - 2.5 閃的世系（十一10-26）
3. 先祖在巴勒斯坦：建立聖約子民
 - 3.1 他拉的世系（十一27~二十五11）
 - 3.2 以實瑪利的世系（二十五12-18）
 - 3.3 以撒的世系（二十五19~三十五29）
 - 3.4 以掃的世系（三十六1-8）
 - 3.5 以掃的世系（三十六9~三十七1）
4. 先祖在埃及：聖約子民的繁衍（雅各的世系：三十七2~五十二6）

“世系” 我們在上文的討論指出“世系”有一個獨特的功用。這個功用可以根據詞語分析和這詞在創世記的用法而推論出來。“世系”這個名詞源自詞根 *yld*，詞根的意思是“生產”（在英語裏也有類似的情況，名詞 *generations* [“世代”] 跟它的動詞 *generate* [“產生”] 意義相關）。不過，我們也必須留心，名詞的意思不是必然直接與它的動詞有關。按照這詞在經文裏的用法，這詞的意思似乎是“從……而來的發

20 還有另一個看法，就是把11個“世系”一併考慮。這樣的話，敘述亞伯拉罕的部分就會在中心的位置。雖然這樣的結構也有很大的意義，但其餘部分卻沒有任何對稱的結構（即第一個“世系”段落對應第11個“世系”段落，第二個對應第10個，如此類推），所以這個觀點大概不會是全書的結構原則。

展”，藉此引入緊接的下文。緊接的下文可以是家譜（2.5, 3.2, 3.5）、敘事（2.3, 3.3, 4），或兩者兼有（2.1先說敘事；2.2, 2.4, 3.1, 3.4則先說家譜）。“世系”的名詞形式在舊約其他書卷共出現了28次（歷代志上及民數記第一章就佔了21次），每次都是跟家譜的資料有關。²¹

要論證這裏所建議的結構，就必須仔細探討全書的內容。在整本註釋書裏，我們都會嘗試說明各個經文單位（*pericope*）或敘事段落（*narrative*）怎樣有助達至上文所提出的寫作目的。我們先作出初步的假設：“世系”套語是各部分的引言，用以引入下文。這些套語不管是否可稱為“出版說明”²²，都很可能標示了組成這部正典書卷的各個本來獨立的資料來源。

作者與編者

至於創世記的作者是誰，只要根據正典裏的傳統（尤其是後期聖經作者指稱五經的話）和合理的推論，我們就可以確實判定了。一般來說，所有的聖經傳統都把五經（聖經首五卷書）和摩西拉上關係。按照聖經所記述的摩西生平，他也絕對是編著創世記的適當人選；他是這卷書的編著者，最合理不過。因此，既然接受了聖經傳統對正典和摩西生平的描述，摩西在其中所擔負的重要角色就不用置疑了。我們不難想像，創世記的內容所針對的讀者，就是西奈山上或曠野裏的以色列人。

不過，我們有這個肯定的立場，不是因為創世記本身作出了明確的聲言，或找到絕對支持這立場的經文字句。這卷書沒有提及作者是誰，聖經其餘的書卷也從沒有明確地指出創世記任何部分的作者是誰。所以我們不能引用聖經權威，斬釘截鐵地宣稱這觀點。但聖經傳統和合理的推論已足

21 加勒特（D. Garrett）因此推斷創世記裏的“世系”資料來源都只是家譜的資料，而敘事部分的材料是從別的地方得來的，見*Rethinking Genesis*, 91-106。創世記結構的其他建議，以及那些結構怎樣解釋各“世系”段落，可參考馬修斯（K. Mathews）的註釋書*Genesis 1-11:26* (NAC; Nashville: Broadman, 1996), 26-35。他有很好的說明。

22 “出版說明”（*colophon*）是篇幅短少的題跋，交代一些跟該作品有關的資料，參傳十二9-14。不過，用這個名字來稱呼“世系”套語，似乎不大合適，因為“出版說明”通常都放在書尾。

以證明，摩西在編著這卷書上擔當了重要的領導角色。雖然如此，書卷裏還有些句子，我們很難說是來自摩西的。或者，最為人知曉的例子是創世記十二章6節，經文特別提及“當時迦南人在那地”。²³ 很難想像摩西會補上這一筆。然而，這些增補資料的例子並不常見，對於摩西在編著創世記的重大貢獻，微不足道，絲毫無損。

即使我們肯接受摩西擔當了重要的角色，仍有許多問題尚未解決。他的角色有多少是作者，有多少是編者呢？就神學的角度來說，這點毫不緊要，因為神可以通過編者默示，也可以通過作者默示，兩者分別不大。如果這卷書的目的是藉着選材、編排、強調重點等過程而達成，那麼編者的角色就十分關鍵了。舉個例子，歷代志作者告訴我們，他用了甚麼資料來源來編纂歷代志上和歷代志下，注意其中有許多都不是來自正典的。這樣，我們可以推斷，默示是在於歷代志作者怎樣有目的地運用和編排各樣資料了。

我們可以設想，摩西很可能已有許多資料來源，既有成文的，也有口傳的。在這情況下，神通過默示使摩西能夠選取準確的資料來源，並且把材料編成有意義的作品，這基本上就是我們今天所讀到的創世記了。摩西以後，無論有甚麼有限度的增訂，也同樣該視為神的默示。不過，我們認為創世記裏那由默示而來、有意義有創見的思想，絕大部分都是通過摩西而來的。

創世記與歷史

我在教會教導一個為期一年的課程，向六年級學生介紹基督教的基本教義。一有機會，我們都會玩一個遊戲，叫做“刁難腦袋瓜”（stump the chump），他們可以在這段時間向我發問任何他們感到好奇的聖經問題或神學題目。很奇妙，他們的問題常常跟創世記的內容有關。這些學生在孩提時候只是無知地接受父母灌輸給他們的信仰。當他們漸漸長大，要認真地認識信仰，把它化成自己的信仰時，有關創世記的問題就成為了他們首個障礙，叫他們疑慮。不過，跟我對話的不管是六年級學生、高校的查經

23 其他例子還包括：創十四14採用了“但”的名稱（參士十八29），創三十六31交代時間時，提及以色列人的君王。

班、大專班級、成年的門徒訓練、牧者聚會，還是同事間私下的討論，同樣的問題也經常浮現。

若論歷史真實性的問題，聖經裏也許沒有一卷書比創世記更為人激烈爭論。（或許，我們可以膽敢說，創世記是世上最為人激烈爭論其歷史真實性的書籍？）數百年來，人們都相信創世記是史實，這信念一直主導着西方文化對大自然和文明發展的想法。直至啓蒙運動以後，在理性主義（rationalism）和實證主義（empiricism）的抨擊下，這信條才開始被人質疑。過去數百年，基督徒被人質問聖經與歷史的關係。以色列的先祖是真有其人，抑或只是文學文化裏的虛構人物，他們的傳奇故事逐漸演化，好把一個具影響力的小族羣的文化遺產具體地記錄下來？神真的跟這些人談話嗎？世上有許多不同的語言，是因為神審判的後果嗎？洪水曾經在全地上泛濫嗎？真的有亞當和夏娃？全人類都是他倆的後代？曾經有過一個花園長有那些不可思議的樹木嗎？蛇真的說話？神是否在七天（168小時）內創造世界？怎樣解釋恐龍化石呢？這正說明了聖經對西方文明有莫大的影響，所以我們才會繼續尋索這些問題的答案。

要回答各條具體問題，就必須從大處着手。我所篤信的方法，首要是先接受經文的本義（face value），然後把信仰的世界觀併上去。我必須查明經文究竟要我相信甚麼，才可以作出非盲目的委身。如此，我們必須明白，能否分辨經文的本義，有賴於讀者能否察覺經文傳遞信息所運用的手段。

我們在這裏會談談三大手段。（1）首先是文學體裁。如果作者想寫的是比喻，我們就必須把作品當作比喻來理解。如果經文運用了充滿詩意的象徵手法，我們也必須按此來理解它。（2）其次是文化角度。每個文化傳遞信息的方式都各有不同。經文裏可能有些地方，不把信息明說，也能把信息傳達。我們尋找本義的時候，就需要把它們找出來。（3）我們必須評估啓示的焦點在哪裏。以色列人的觀念不一定就是經文所要傳達的信息。我們有時能夠找出前者，但這不一定有助我們明白後者。舉個例說，創世記七章11節提及“天上的窗戶”，我們或者可以推斷，以色列人相信天上有窗戶，但這不必表示聖經教導我們有這樣的窗戶存在。這不是啓示的焦點。

我們配備了詮釋學（經文的本義）、世界觀（信仰），又對文學、文化和啓示的目的有了充分的認識，就可以辨識經文給我們的信仰訓令是甚麼。之後，我們要麼查考那支持經文歷史真實性的證據，要麼站出來作出信心的宣告。

信仰世界觀

我義無反顧地接受聖經是神自我的啓示。這是一部超自然的典籍，它肯定了神在世界的角色，這點毋庸置疑。神是聖經的源頭，他保守聖經的內容既真確又權威。因此，我完全接受神所啓示的任何事物，毫不懷疑。舉個例子，我若相信聖經說，曾經發生過全球性的洪水，那麼，不管這在科學上或邏輯上會造成甚麼難題，我的信仰世界觀已決定了我的立場：我必定要力排眾議，堅持經文的意思。

雖然我們篤信這堅定的立場，不容妥協，絕不含混，但我們也不是胡亂堅持的。我們最不想看見的事情，就是主張一些聖經本身從沒有主張的東西，辱沒了聖經的名聲，使聖經和自己成為他人的笑柄。歷史充斥了不少這種信心錯置的例子。或許，最為人知曉的個案，要算伽利略（Galileo）了。他的日心說違反了中世紀教會對聖經的解釋，教會當時是按亞里士多德的思想來解釋聖經。²⁴ 因此，我們回答問題的時候，必須要明智地分辨。我們既不要頭腦簡單，也不要奸詐。

經文本義

福克斯（Michael Fox）說：“鑒別學²⁵的精髓就是願意不接受經文的本義（face value）。”²⁶ 不管我們是否願意接受他的判斷，但情況若真是這樣，福音派學者就不能從事鑒別學的研究了，因為我們都表明接受經文的本義。我們說接受經文的本義，就是不把原本沒有的意思加進去，也

24 P. Sampson, *Six Modern Myths about Christianity and Western Civilization* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 27-46.

25 “鑒別學”（critical scholarship）或譯作“批判學”、“評鑒學”、“批評”等等——譯註。

26 M. V. F, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Columbia: Univ. of South Carolina, 1991), 148-49.

不把原本沒有的意思擠出來。我們盡力不迴避經文，不忽視經文的明顯意思。我們盡力不把自己的議題和目的凌駕在經文之上，不強用經文來支持我們的神學，不強用經文來回答我們的問題。我們只是想明白經文原來的意思，就是原作者想他的讀者所要明白的意思。

有許許多多的因素可以使我們不經意地誤解經文的本義，因而扭曲了所要傳遞的信息；所以，我們必須提防。明白了這些因素以後，我們該可以更清楚地知道經文要求我們的是甚麼。舉個例說，經文的本義並不要求我們相信以下的說法：在偶像之創始人寧錄的領導下，眾人興建巴別塔，為要闖進天上。仔細閱讀這個敘事段落的本義，就發覺這個說法沒有經文根據，所以我們無須為這事的歷史真實性辯護。再舉一個例子，經文不一定說，創世記第六章是記載天使與人類通婚。經文若要求我們必須這樣解釋，我們就必須堅定不移地接受；但經文的本義若容許有其他可能的解釋，我們就少一個困難要跨越了。下文將會略略討論一下決定經文本義的三大因素。

文學性質（體裁） 說到決定經文本義的因素，我們就必須首先討論經文所採用的文學類型。在西方文化裏，偵探小說的本義肯定跟傳記的本義不同。創世記由多種文學體裁組成，其中的敘事部分無疑是最重要的。我們考慮各種體裁時，必須要認識古代世界是怎樣運用和理解這些體裁。

舉個例子，我們略談一下創世記裏其中一個最使人困惑的體裁——家譜。根據我們文化裏的家譜，我們對家譜有若干的想法。在我們的文化裏，家譜記錄了家族的世系，各個祖先一個接一個順序地排列，讓人可以把他們找出來。研究原始文化的人類學者卻有一些有趣的發現，家族世系的人物是否連續順序，並不是他們最大的關注。²⁷ 誰先誰後，更多是根據各祖先的相對重要性。因此，排名不是一成不變的（各個位置可以互調）。同樣，家譜裏各祖先的歲數也不一定是真實的，其他因素也會影響這些數字。因此，即使我們發現這些文化裏某個家譜的人名不依次序排列，或人物的歲數跟“現實”不符，有違我們的文化對家譜體裁的理解，我們也不可因而說那家譜是假的或騙人的。創世記所記載的家譜又怎樣

27 對於原始和古代社會的全面討論，見R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1977)。

呢？創世記的真理是否取決於我們能否證實瑪土撒拉有969歲的壽命呢？我們必須先瞭解以色列人對家譜體裁的理解，然後才能查明家譜說瑪土撒拉有969歲的本義。

敘事體裁又如何？情況正如家譜一樣，我們必須盡力瞭解以色列的敘事體裁是怎樣的，而不是以為它跟我們文化裏的敘事體裁是一樣的。敘事體裁可用於神話、史詩、民間故事、比喻、寓言，以及歷史。²⁸ 因此，說某部分是敘事體裁，並不等於說那部分就是歷史。有時，要評估敘事者怎樣預期聽眾的反應，並不容易，文學分析也派不上用場。舉個例子，我們不難把士師記第九章約坦的敘事部分當作寓言，因為那裏描述樹木說話，而我們都知道樹木是不會說話的。

有些人按照同樣的準則推斷創世記第三章也該是寓言故事，因為那裏有一條會說話的蛇。問題顯然並不簡單。我們若要尋找經文本義，就必不可只靠一個準則，而要問以色列聽眾會怎樣認為。對於這個例子，文學分析和文化知識也不能清晰地告訴我們，當時以色列人怎樣理解這個敘事段落。不過，往後的啟示卻暗示了，他們沒有把這故事當作寓言，因為聖經餘下的篇章把這敘事段落的其他內容（樹、園子、試探、罪）全都當為事實看待（羅五12-14；林後十一3；提前二13-14）。所以，按照經文本義，這個敘事段落不可歸類為寓言，儘管當中所含的文學元素可以屬於那類別。

文化背景 要辨識經文本義，也必須考慮文化的角度。舉個例子，我們再談談上文提及“神的〔眾〕兒子”的問題（創六2）。如果經文本義說天使跟人類通婚，我們就必須接受，加以辯護。不過，有些釋經者認為，根據古代近東的文化和文獻推斷，經文可能是指古代英勇的暴君。這個觀點若果屬實（參本書對創世記第六章的討論），文化就賦予了經文本義，是現代讀者不能即時發覺的，卻是作者和原讀者一看見就明白的。因此，我們無須為天使與人類通婚的歷史真實性而辯解。

28 研究聖經敘事的著述甚多，基本的著作包括P. Miscall, *The Poetics of Workings of Old Testament Narrative* (Philadelphia: Fortress, 1983); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1985); R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981); S. Bar-Efrat, *Narrative Art in Bible* (JSOTSup 70; Sheffield: JSOT Press, 1989)。

啓示的焦點 要清楚明白經文的本義，也必須知道啓示的焦點在哪裏。舉個例子，創世記一章9節說，所有水都要聚在一處，作者是否指泛古陸（Pangea）²⁹ 的觀念呢？古人並不知道世上有各大洲。即使那時已有各大洲，他們也只知道一片陸塊。我們難以推斷說，作者的意思是神最初創造了一片陸塊，而那陸塊最終分裂成數片。³⁰ 經文所指的一片陸塊，較大可能是指原讀者所能明白的意思。對原讀者來說，講述神創造各大洲是毫無意義的。所以我們推斷，啓示的本義並不是要告訴我們有關地理的知識，或陸塊（現存各大洲）的數目。因此，釋經者沒有責任要辯解一章9節“一”的用法。這從來都不是啓示的焦點。³¹

查考證據

經過這些分析後，我們獲得了經文的本義；之後，我們可以問，敘事段落描述為真實的事物，是否可用典外文獻作為佐證。有些時候，這是不可能的（例如，要證明亞當和夏娃的歷史真實性）。有些時候，作為一般的佐證卻是可能的。舉個例子，雖然我們在埃及的歷史記錄裏找不到約瑟的事蹟，但約瑟故事裏的細節卻跟當時的情況吻合，大大增加了這個聖經故事的可信性和可能性。不過，即使細節吻合當時的歷史情況，也不能“證實”那故事是真實的。

舉個例子，我們可以在《吉加墨施史詩》找出一切合乎歷史的細節，然後推斷吉加墨施是個歷史人物。這個王，真有其人，他確實統治過烏魯克城。但核實了這些資料依然不能證明吉加墨施的故事是史實。亞瑟王（King Arthur）的故事，也可以說是近期另一個類似的例子。典外文獻派不上用場的地方，正典餘下篇章的見證也可以有助我們明白經文的本義，它們讓我們明白以色列人的觀點。最後，若經文的意思是明白的，即使歷史證據不足，我們也該本着信仰的緣故而接受。

我們着手證明聖經的記載時，必須要清楚我們的對象是誰。我們是否

29 “泛古陸”這名稱最先由韋格納（Alfred Wegener）提出，科學家用以指稱假設裏的古代超大陸，這大塊陸地後來分裂漂移，成為現在的各大洲。

30 儘管有些人錯誤地解釋創12:5。

31 另一個更清楚的例子，參“心”的用法之討論，見92-93頁。

想支持我們福音派裏大家都奉為信仰的那些信念？我們是否想教導小孩子或初信者認識教義？我們是否想鞏固那些心靈願意、肉體軟弱之信徒的信心或決心？我們是否想說服一般世俗（而無知）的讀者，他們早已假定了聖經本質上只是神話傳說？抑或，我們是跟文化的代言人學術界的懷疑主義者辯論？有些羣組比別的羣組需要我們花上更大的功夫去勸說。有些羣組所需要的證據，跟別的羣組並不一樣。證據的性質或數量固然重要，但人先入為主的想法也往往有着關鍵的影響。這些因素告訴我們，要證明聖經的真確性，可能會得到不同的結果。

論到經文裏的細節事項，雖然科學、考古學或歷史提供了大量資料，有助論證和支持創世記所記敘的內容，但按照學術科目的標準，創世記裏可以絕對證實為真確的卻不多。換句話說，對於願意相信的人來說，有許多資料可以肯定他們的信仰，但對於強硬的懷疑主義者來說，可以符合他們嚴格要求的證據卻是不多。地質學和考古學也無法證實有些“洪水層”是跟聖經所記載的洪水有關。也沒有足夠證據顯示，人類找到了挪亞方舟。雖然世上有階梯式廟塔（ziggurats），但不能確定其中一座就是巴別塔。因此，創世記一至十一章的故事並沒有獲得歷史“實證”支持。

創世記十二至五十章的故事似乎該可得到較多的外證支持，可惜事與願違。一方面，我們不會預期在當時古代世界的王室檔案裏，可以找到一個微不足道的小宗族的記載（就像亞伯拉罕或雅各的宗族）。但另一方面，當聖經記載以色列先祖遇上重大政治事件時（例如，創十四），我們期望應該可以在歷史記錄裏找到聖經所提及的君王名字，可惜至今還沒有找到。

雖然如此，創世記故事的真實性還是有許多證據支持的。這卷書的敘事內容跟同時代我們已知的古近東文化狀況是一致的。這有幾方面的佐證。考古學者提供了先祖時期民族怎樣遷入迦南地，怎樣在當地定居的資料。考古學者從發掘城市而推斷出來的經濟狀況，跟亞伯拉罕、以撒、雅各當時所遇見的一致。還有檔案文本裏無數大大小小的細節，都可以拿來跟聖經文本比較。它們有些有力地肯定了經文的真實性，有些卻加增了釋經者的難題，要他們三思，再次仔細地閱讀經文，看看自己有否誤解了經文的本義。

如果遇上難以解決的問題（例如，要找出在甚麼時候，巴比倫人、亞述人、赫人、以攔人，曾一度結盟入侵巴勒斯坦，好印證創世記第十四章的事件），我們可以同時有兩種合宜的回應：（1）重申信仰立場：完全接受經文的本義；即使現時找不到難題的答案，依然相信經文的本義。

（2）再下決心，在文學、文化、歷史、上下文各方面，搜尋任何相關的資料，看看是否要修正我們對經文本義的理解。我們繼續從古代近東找尋資料，好解決我們的難題。

年代學問題

尋找創世記的經文本義，是否要採納某種計算年代的方案？如果把所有年份數字加起來，結果就如17世紀厄舍爾主教（Bishop James Ussher）所推算的方案一樣，即神在公元前4004年創造世界，洪水在公元前2349年發生，亞伯拉罕於公元前2126年來到迦南。

但我們必須問，接受經文的本義是否等於把年份數字加起來。即使是最保守的釋經者，他們大部分都會同意文學分析的推測，即家譜裏人名之間可能還有些名字是沒有記下來。這樣的話，人可以說，經文沒有試圖揭示一個年代系統，讓人可以按此釐定創世記一至十一章裏各事件的年份。不過，我們若把以色列先祖的年歲視為真實的（亞伯拉罕175歲，以撒180歲，雅各147歲，約瑟110歲），用以計算出埃及記十二章40節和列王紀上六章1節的數字，那麼，我們至少可以推算出這些先祖的年份（結果跟厄舍爾的方案相差不遠）。然而，即使是嚴謹研究經文的學者，他們也有人認為，根據文學和文化分析，對於埃及記十二章40節和列王紀上六章1節裏的數字，以色列人的理解跟我們直覺地對這些數字本義的理解，有很大的分別。³²

因此，要確切地定出先祖的年份並不容易。即使我們憑信心篤信經文的本義，也解決不了問題，因為各數字的本義依然備受爭議。亞伯拉罕進

32 例如，K. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1966), 35-78。

入迦南地的時間，可能是在公元前2100年³³至公元前1875年³⁴裏的任何一年。那些主張年份更近的學者，大部分都是因為鑒別學的理由，不完全接受經文的本義，才有這樣的想法。

創世記與神學

創造

雖然“創造”不是創世記最主要的議題，但舊約聖經裏表述創造的字句，最重要的都記載在這卷書裏，所以略說一下也是恰當的。怎樣從古代世界的背景看創世的記述，以及它跟現代科學相關的議題，將會在本書的其他地方探討。我們這裏只是概括地討論創世記和舊約聖經的創造神學。

惟獨神有主權 創造的行動不該跟自然和歷史分割。三者結合，混合成一個不可分割的連續體。這個連續體說明了神在宇宙裏那獨立自主的地位，他是所有權力和知識惟一的終極源頭。舊約聖經關注的問題，跟今人不同，不是問這樣的存在體是否存在，而是問神明是否只有一位，還是有多位。所以，經文的目的就是要說明（1）神的創造行動是獨立自主的（不是跟混亂的勢力或其他神明在競爭），（2）神界裏沒有任何變異的情況（即造物之神誕下或造出其他神明來），（3）也沒有把管轄權分給其他神明。在古代世界裏，這是意義重大的神學立場。

知道了這教導，我們就要調整我們的世界觀，把“創造、自然、歷史”視為一個互相關連的整體，不能分割。舉個例子說明一下，創世記認為神掌管歷史的基礎在於他創世造物。削弱他在創世造物的角色，就不可避免地會削弱他在歷史裏的角色。削弱他在歷史裏的角色，就不可避免地會削弱他在自然裏的角色。我們若把這一切都削弱了，就喪失了聖經裏的主權觀念。

“創造—自然—歷史”這整個連續體，完全取決於神 以色列人不會把任何事物稱為自然定律。在創造、自然或歷史裏，沒有任何“自然的”

33 J. Bimson, "Archaeological Date and the Dating of the Patriarchs," in *Essays on the Patriarchal Narratives*, ed. A. R. Millard and D. J. Wiseman (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 53-89.

34 B. Beitzel, *Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1895), 85

因果定律值得一提。這不是說，他們不能明白“穀物需要水分才能生長”這類觀點；而是說，他們相信人儘管可以灌溉穀物，但若非有神的安排，穀物就不會生長起來。換句話說，我們可能認為某事物是出於自然的因果定律，但這並沒有排除神的因果規律，這並不能獨立於神的因果規律而運作。情況不是“非此則彼”，而是“兩者並存”。事實上，他們沒有“自然”和“超自然”的區分，儘管他們也有地上和天上的觀念。不過，地上領域發生的所有事物都跟天上的領域有關連。

我們現代人試圖分辨哪些事情是自然發生的，哪些是神介入的結果，這個“難題”對於古代以色列人來說，輕則認為想法荒唐，重則當作異教邪說。甚至“異教”也可能稱不上，因為古代的異教徒也同樣不屑把自然和超自然劃分開來。根本沒有“介入”這回事，因為介入某事物意味着該事物或多或少是跟那介入者不相干的。我們不能說老師介入他自己所教授的課程。

這並不是說，以色列人認為自然具有神的屬性。在這方面，有兩點我們必須注意，好辨明他們的神學觀念。（1）古代世界裏，我們稱為的自然和超自然是融合一起的，因為大部分人都認為神靈跟大自然是融為一體的。因此，古人認為眾神明是蘊含在大自然裏，以各樣物質要素的形體顯現，並且認為神明的本質跟那些要素是相同的（至少早期的時候是這樣）。以色列人卻不是這樣，沒有把神的屬性賦予大自然。大自然的力量和元素都只是上主的僕役，不是他的本質。這個分野在創世的故事裏可以看見，若與古代近東的同類故事相比，這點就更清晰可見了。以色列人的關注是神的管轄權和權威，而古代近東的關注還加上了界定各神明的管轄權，把他們與大自然拉上關係。

（2）自然與超自然融合為一，並不表示自然界是按照神的屬性（例如，公義）來運作的。神固然能夠把大自然當作工具來運用，好表達他的屬性，但我們若探討報應的問題（義人必興盛，惡人必受苦），尤其神在約伯記的言論，就會發現我們不能從自然事件確切地推斷神的愛惡（例如，伯三十八25-27）。

從這兩點注意事項，我們可以明白，雖然自然和超自然是融合為一的，但結果不是大自然獲取了神的屬性。創世記敘述創世造物的那些段落

也說明了這點，因為作者所描述的自然界各個元素，都是沒有神的任何素質的。

“自然和超自然融合為一”是否只是舊有文化的觀點，我們已經進步了，這觀念已不適用於今天？抑或，這是聖經神學的重要元素，我們卻因為來自文化的無形壓力，逐漸把它遺棄了？有許多地方我們都可以爭辯說，那聖經世界觀只是文化的產物，或那只是無關宏旨的東西，跟啓示無關。不過，聖經啓示最根本的信息，莫過於它對神的描繪。如果我們把經文所確立的神觀，也置之不理，我們就會連這個最後的權威基礎也失去了。因此，在往後的篇章，我們將探討這個神學的意義、它的經文基礎、以色列的世界觀，以及它對我們的生活有何意義。

聖約

創世記描述神如何建立聖約。要明白這神學如何開展，我們最好還是用倒敘方式來說明。我們今天所經驗的聖約（新約），主要是：獲得拯救，脫離罪惡。若套用“拯救”的神學用語，我們可以說，我們都是神救恩的子民。這就是說，藉着他所賜予的救恩，我們被界定為他所揀選的人。因此，我們很自然會以為聖約的本質該與救恩有關。可惜，這個想法可能會使我們誤解了創世記的內容和神學。

神揀選亞伯蘭和他的家族成為神的子民，沒有救恩性質。我這話的意思是，這揀選並不代表所有屬於以色列民族的人，只因他們生來是以色列人，就可以獲得拯救，脫離罪惡；聖約裏從沒有這樣的內容。然而，神藉着聖約把亞伯蘭一切的家族成員都揀選了。因此，我們必須總結說，創世記裏所立的約是沒有救恩性質的。有些人建議其他字眼，常見的有“應許性質”、“管理性質”等等。³⁵ 應許固然是聖約的重要部分，那些約也肯定具有管理功能，但更重要的問題還是聖約的目的。神不用跟人立約也可以給人應許。聖約既包含了揀選，我們就要問（若不是為了拯救他們），揀選他們做甚麼？

我們在上文討論創世記的寫作目的時，提出這卷書的結構所揭示的焦點就是啓示。由於人類已不再認識神，對神的觀念也被扭曲了（創世記一

35 例如，T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise* (Grand Rapids: Baker, 1985)。

至十一章追溯了這經過；尤參本書對第十一章的註釋），於是神決定開展一個啓示計劃。神揀選亞伯蘭和他的家族成為這個啓示計劃的工具，又選擇以聖約為機制。神就藉着聖約來啓示他自己。神給予亞伯拉罕的應許，既是神啓示他屬性的途徑（能力、大愛、仁慈、公義等等），也是神賜予亞伯拉罕和他家族的福氣，但這些福氣他們必須合作參與，才能獲得。不管他們合作與否，啓示的各個階段仍然會藉着以色列進行，但他們要承受那些福氣（例如，土地、國家），就必須要合作。

創世記裏所立的聖約在聖經餘下的篇章裏不斷演進，每個階段（或聖約階段）都有約作為標記。神藉着西奈山的律法，啓示他的聖潔和品格，而以色列民族就成為了神所揀選的民族。³⁶ 神藉着大衛之約啓示他的王權，而大衛的家系就成為了神所揀選的君王。最後，神藉着基督啓示他的救恩，而揀選的性質就變得具有救恩意義了。這一切都是始於創世記。基督完成了聖約，因為他是神啓示的高峯。神成為肉身，他是神的聖潔和品格之終極啓示。他是彌賽亞，徹底地啓示了神的王權。他是救主，是成就救恩的工具。創世記所開始的一切，終於由基督成就了。

對創世記來說，聖約標誌着神特殊啓示計劃的開始。

正是通過這個啓示計劃，萬民將要藉着亞伯蘭和他的家族得福。舊約聖經裏有句話，重複了多次，正表述了這個觀念：“你們就知道，我是上主。”³⁷ 這有力地表明，聖約的目的就是啓示。誠然，神一切的特殊啓示都是通過以色列而來的。基督是這啓示的高峯，但他不是啓示的總和。救恩是最終結果，但救恩不是聖約原來的性質。神想我們認識他。如果我們對神只有又歪曲又殘缺的觀念，就不會有甚麼動力要認識他，或要跟他建立關係。聖約的特色含有（廣義的）救贖性質，最終也具有救恩意義，但它的本質卻是啓示。創世記的寫作目的既然是開創聖約，我們把這卷書讀

36 以色列人所獲的揀選，該視為啓示性質的揀選（即揀選他作為神啓示的工具），而不是救贖性質的揀選（即揀選他們得救）。

37 注意，在出六6-7，這句話是緊接在神揀選以色列人這話之後。另參申四32-40；結二十。這些觀點在我的拙作 *Covenant* 裏有詳細的論述。

下去，就有很多機會可以追溯這個神學了。對創世記來說，聖約標誌着神特殊啓示計劃的開始。

賜福 / 祝福

有人用救恩論的角度來看聖約，也有人以基督論的角度來看賜福。所以常常有釋經者把創世記三章15節女人的後裔和十二章3節萬族得福的應許裏所含的彌賽亞意義詳細闡釋。³⁸ 我們無意貶抑基督論的觀點，但我們必須以創世記神學更廣闊的角度來看賜福。

一般來說，**賜福 / 祝福就是（神）賜下他的恩寵，或是祝願他人獲得神的恩寵**。最根本的賜福語記載在一章28至30節，神給人厚恩，讓人繁衍增多，又獲得糧食供應，並且吩咐人要制伏和管轄世界。我們在本註釋書裏將會提出，這賜福語在第二章起了指導性作用，它又是三章16至19節那段宣告的基礎。各家譜展示了神賜福不斷（繁衍增多）。洪水過後，神重申賜下同樣的福氣（創九），挪亞向兒子們發出的詛咒和祝福都是仿效神的賜福語。巴別塔的故事也必須以賜福的角度來理解（創十一）。聖約的應許承接“繁衍增多”和“充滿這地”的主題，應許亞伯蘭將會擁有一個大家族，還賜他土地，讓他的子孫遍滿那地。此外，神還應許他有豐饒的土地出產（糧食供應），並且能夠制勝敵人（制伏和管轄）。不管與聖約相關或無關，這些主題都不斷發展，祝福一代一代地傳下去。³⁹

這套賜福神學的意義比起基督論或彌賽亞主義更為深遠。它表述了神對他所創造的人之大愛，以及神要賜福給他們的心意，即使人類叛逆犯罪，神這個心意仍舊不變。神不斷賜福，表露了他的大愛、仁慈、憐憫，相反，古代世界的神明大多數都只顧保存自己，只求自己利益；兩者有雲泥之別。有了這基本的認識，我們才可以開始明白神的恩典，不再只認為這恩典僅關乎我們的救恩。因此，創世記的神學可以讓我們明白恩典是神的屬性，他的恩典是超乎我們個人的得救體驗。這點我將會在這註釋書內

38 例如，W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978)。

39 以實瑪利，二十一18；利百加，二十四60；雅各（原給以掃的），二十七27-29；以掃，二十七39-40；雅各，二十八13-15；雅各，三十五11-12；約瑟，四十八15-16；雅各的眾子，創四十九。

詳細闡述。

創世記與教會

現代人研讀創世記，往往被眾多的家譜、吉加墨施、費解的內容、神話故事，弄得頭昏腦脹。我們爬出了古代的茂密古老樹林走進現代，又陷入了科學和社會學的沼澤裏。現代讀者若不想完全遺棄創世記的世界，就往往會逃往看似安全的地方：尋找經文裏的行為榜樣。這是可以理解的。我們往往沒有讓經文帶領我們把焦點放在神身上，而是順從自己的傾向，讓亞伯拉罕、雅各或約瑟成為我們讀經或研經的焦點。可惜，這份安全感可以是虛假的，這方法可能只會使我們更深認識那些跟我們一樣墮落了的世人。跟隨亞伯拉罕信心的腳蹤，最多只能讓我們達到亞伯拉罕的境界。我們或會認為，有這樣的抱負也相當了不起，可以把我們眼光導向那我們從未敢想過的高峯，但聖經卻呼召我們進入另一個不同的遠象。希伯來書十二章2節鼓勵我們要“注目於那位信心的創始者和完成者耶穌”，所以我們研讀創世記或其他舊約書卷時，要領受申命記四章32至35節、39節的出發令：

況且，你去問問吧，在你以前過去的日子裏，自從神創造人在地上的那天起，從天這邊到天那邊，像這樣的大事可曾發生過，或者，可曾有人聽過？有哪個民族聽過神在火中說話的聲音，卻像你一樣聽了還能存活呢？或者，有哪個神明，試圖用試煉、神蹟、奇事、爭戰、大能的手、伸出的臂膀、行大而可畏的事，為自己從一民族中領出另一個民族，像上主你們的神在埃及、在你們眼前為你們所做的一切呢？只有你，他向你顯明，要使你知曉惟有上主他是神，除他以外沒有別的神……今天你要知道，也要在心裏回想：天上地下惟有上主他是神，再沒有別的神。

只有專注於經文怎樣描繪神，我們才能發現創世記的信息。教會極需要重新發現創世記所揭示的神觀。原罪的觀念跟遺傳的關係不大，卻跟我

們各人心裏許許多多的異教想法，關係密切。普遍人類都愛編造神明，是人可以控制、可以操縱的；創世記就是要顛覆這個習性。古代世界裏，人就是這樣以自己的形象編造神明。那些神明權力有限，品格平庸，貪得無厭。他們的需要和缺點看似荒唐可笑，但他們確是這樣常常無故地胡作非為，為報復而鬧脾氣。這就是古代世界的人所創造出來的滑稽神明。

眾先知嘗試除掉以色列人這種神觀，結果發現這觀念在他們中間仍舊是一脈相傳，沒有退滅，而我們就是他們的後裔。雖然形式不同，但各個時代，各個文化裏，我們各人心裏的異教傾向都是一樣：要編造一個我們可以駕馭的神明。不管我們籠絡神的東西是牛羊的血、什一奉獻或祭物，或是我們在教會裏的活動，我們很容易以為神是可以收買的。我們若認為神必須為我們效勞，或以為他需要我們，或相信我們可以迫使他答允我們的要求，那就是我們的異教想法正在作祟，我們需要上進修班，認識創世記的革命性宣言。這信息的詳情將會是我們研讀這卷書的主要內容。

只有專注於經文怎樣描繪神，我們才能發現創世記的信息。

我們的社會常常認為聖經的書卷，不管是創世記或其他書卷，要具體應用，要適切於今天，就必須要提出一套行動來。舊約聖經裏的具體教導卻往往是給我們一種**思維方式**。我們的行動源自思想。我們的行為若要轉變，只是採納一套行動是不足夠的。我們必須要接受新的思維方式。創世記的具體教訓給予我們新的思維方式，最終必使我們的生命轉變。

我們在電腦上安裝新軟件套裝，經常可以選擇“全部安裝”或“自訂安裝”（即只安裝部分程式）。但要在我們心裏安裝新“軟件”，就沒有這樣的選項了。我們不能勉強接受一個自訂版本。儘管有違我們的本性，我們也必須忍耐到底，接納整個“生命轉化”程式，而不僅接受一個簡短版本。生命的轉化來自更新了的神觀，這神觀有助我們辨識自己心裏的異教思想，好讓我們在聖經燦爛的光芒下，開始認識神。

教會也需要恢復對經文的開放態度。我們對經文的固有想法，有時太牢固了，反而窒礙了經文向我們說話。釋經是研究的結果，而研究是由傳統（教會歷來怎樣解釋某段經文）和新的意念（新的資料、種種分析、不

同的角度)來推動的。身為福音派學者，我們受到傳統的規範。這不是壞事，事實上，這正是我們身分的特徵。但我們固守傳統，也絕不可扼殺新的意念。我們必須繼續思考。切斯特頓(G. K. Chesterton)提醒我們，意念是危險的：

但它們對於意念多多的人來說，最不危險。因為他熟悉各樣意念，能夠在它們中間游走，像馴獸師一般。意念是危險的，但它們對於全無新意的人來說，是最危險的。對於全無新意的人，首個飛進他腦子裏的意念，就像酒灌進滴酒不沾之人的腦子裏一樣。⁴⁰

新的意念不一定是傳統的威脅。事實上，所有傳統最初都只是意念。新的意念可能會使某些傳統漸漸被淘汰，但許多時候，意念影響了傳統的發展，並且有助傳統擺脫曾受到的誤導。我們需要意念豐富的人。在這本註釋書裏，我們將會考慮許多新的意念，但我們也會嘗試坦然討論，我們是怎樣評審意念的。有些讀者可能會覺得有些意念令人情緒不安。有些固有的想法可能受到威脅，有些傳統可能受到挑戰，需要修訂，這都是有可能的。不過，它們並沒有對正統信仰構成威脅。我們的信念是：只要我們繼續向經文保持開放的態度，經文就仍然可以有叫我們驚歎的地方。

要看他人所沒有看見的。要看所有人都選擇不去看的——不管那是因為不敢去看，跟隨大眾不看，還是懶得去看。每天都要看見一個全新的世界。

引錄自電影《心靈點滴》(Patch Adams)⁴¹

40 G. K. Chesterton, *Heretics/Orthodoxy* (Nashville: Thomas Nelson, 2000), 157 (引自 *Orthodoxy*)。

41 這部電影在香港譯作《妙手情真》——譯註。

大綱

I. 創造世界

創世造物（一 1～二 3）

1. 簡介沒有功能的狀況（一-2）
2. 設立功能：第一至三日（一-3-13）
3. 安置發揮功能者：第四至六日（一-14-31）
4. 安息日：第七日（二-1-3）

II. 先祖以前：為何需要建立聖約子民

A. 天和地的世系（二4～四26）

1. 人類世界的功能（二4-25）
 - a. 簡介沒有功能的狀況（二4-7）
 - b. 賜福功能一：伊甸園（二8-17）
 - c. 賜福功能二：創造女人（二18-25）
2. 墮落（三1-24）
 - a. 犯事（三1-7）
 - b. 人神相遇（三8-13）
 - c. 宣判（三14-19）
 - d. 被逐（三20-24）
3. 該隱與亞伯（四1-16）
4. 該隱的家系（四17-26）

B. 亞當的世系（五1～六8）

1. 塞特的家系（五1-32）
2. 神的眾子（六1-4）
3. 洪水的引言（六5-8）

C. 挪亞的世系（六9～九29）

1. 挪亞與神（六9-13）
2. 方舟（六14-22）

3. 洪水 (七1-24)
 4. 大地復元 (八1-22)
 5. 立約 (九1-17)
 6. 第二次墮落及宣判 (九18-29)
- D. 閃、含、雅弗的世系 (十1~十一9)
1. 列國名單 (十1-32)
 - a. 雅弗 (十1-5)
 - b. 含 (十6-20)
 - c. 閃 (十21-32)
 2. 巴別塔 (十一1-9)
- E. 閃的世系 (十一10-26)

III. 先祖在巴勒斯坦：建立聖約子民

- A. 他拉的世系 (十一27~二十五11)
1. 他拉的家族 (十一27-32)
 2. 聖約呼召 (十二1-3)
 3. 亞伯蘭來到迦南 (十二4-9)
 4. 亞伯蘭和撒萊在埃及 (十二10-20)
 5. 那地 (十三1~十五21)
 - a. 與羅得分開 (十三1-18)
 - b. 拯救羅得 (十四1-16)
 - c. 迎接奏捷歸來 (十四17-24)
 - d. 正式立約 (十五1-21)
 6. 後裔 (十六1~十八15)
 - a. 亞伯蘭與夏甲 (十六1-16)
 - b. 神的顯現與割禮 (十七1-27)
 - c. 三位賓客 (十八1-15)
 7. 所多瑪與蛾摩拉 (十八16~十九38)
 - a. 義人的影響力 (十八16-33)
 - b. 在所多瑪的遭遇 (十九1-14)

- c. 逃離所多瑪 (十九15-29)
- d. 羅得與他的兩個女兒 (十九30-38)
- 8. 亞伯拉罕與亞比米勒 (二十一1-18)
- 9. 以撒與以實瑪利 (二十一1-21)
- 10. 與亞比米勒訂盟約 (二十一22-34)
- 11. 試驗亞伯拉罕 (二十二1-19)
- 12. 家族事件 (二十二20-24)
- 13. 購買墓地 (二十三1-20)
- 14. 以撒娶妻 (二十四1-67)
- 15. 亞伯拉罕與基土拉 (二十五1-6)
- 16. 亞伯拉罕的死與安葬 (二十五7-11)
- B. 以實瑪利的世系 (二十五12-18)**
- C. 以撒的世系 (二十五19~三十五29)**
 - 1. 雅各在迦南 (二十五19~二十八22)
 - a. 雅各和以掃的誕生 (二十五19-28)
 - b. 長子名分 (二十五29-34)
 - c. “插斂”：以撒與亞比米勒 (二十六1-35)
 - d. 以撒的祝福 (二十七1-46)
 - e. 雅各離開家園 (二十八1-9)
 - f. 雅各的夢和誓言 (二十八10-22)
 - 2. 雅各在哈蘭 (二十九1~三十一55)
 - a. 親戚相認 (二十九1-14)
 - b. 始料不及的婚夜騙局 (二十九15-30)
 - c. 生兒育女 (二十九31~三十24)
 - d. 昌盛興隆 (三十25-43)
 - e. 逃走 (三十一1-21)
 - f. 正面對質與分離的協議 (三十一22-55)
 - 3. 雅各返回迦南 (三十二1~三十五29)
 - a. 求以掃息怒的舉動 (三十二1-21)
 - b. 摔跤比賽 (三十二22-32)

- c. 與以掃相見 (三十三1-11)
- d. 分開和定居 (三十三12-20)
- e. 底拿與示劍 (三十四1-24)
- f. 西緬與利未 (三十四25-33)
- g. 雅各在伯特利 (三十五1-15)
- h. 雅各的家事 (三十五16-29)

D. 以掃的世系 (三十六1-8)

E. 以掃的世系 (三十六9~三十七1)

IV. 先祖在埃及：聖約子民的繁衍

雅各的世系 (三十七2~五十26)

1. 衝突所造成的障礙 (三十七1~四十一57)
 - a. 約瑟的地位 (三十七1-4)
 - b. 約瑟的夢 (三十七5-11)
 - c. 兄弟報復 (三十七12-36)
 - d. “插斂”：猶大 (三十八1-30)
 - i. 猶大的難題 (三十八1-11)
 - ii. 她瑪的對策 (三十八12-23)
 - iii. 結局 (三十八24-30)
 - e. 由奴隸淪為囚犯 (三十九1-23)
 - f. 在獄中解夢 (四十1-23)
 - g. 法老的夢 (四十一1-38)
 - h. 約瑟高升 (四十一39-57)
2. 品格的障礙 (四十二1~四十五15)
 - a. 約瑟的哥哥們第一次到埃及 (四十二1-38)
 - b. 約瑟的兄弟第二次到埃及 (四十三1-34)
 - c. 銀杯 (四十四1-34)
 - d. 約瑟與兄弟相認 (四十五1-15)
3. 土地的障礙 (四十五16~四十七26)
 - a. 邀請整個家族移居埃及 (四十五16-28)

- b. 雅各遷往埃及（四十六1-27）
- c. 在埃及定居（四十六28~四十七12）
- d. 約瑟的政策（四十七13-26）
- 4. 臨終囑咐（四十七27~五十26）
 - a. 雅各的請求（四十七27-31）
 - b. 雅各祝福以法蓮和瑪拿西（四十八1-22）
 - c. 雅各祝福眾兒子（四十九1-28）
 - i. 呂便、西緬、利未（四十九1-7）
 - ii. 猶大（四十九8-12）
 - iii. 西布倫、以薩迦、但、迦得、亞設、拿弗他利（四十九13-21）
 - iv. 約瑟和便雅憫（四十九22-28）
 - d. 雅各的死與安葬（四十九29~五十14）
 - e. 約瑟的遺教與死亡（五十15-26）

參考書目

一般參考書

- Anderson, Bernhard W. *From Creation to New Creation*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Avishur, Yitzhak. *Studies in Biblical Narrative*. Tel Aviv: Archaeological Center, 1999.
- Bailey, Lloyd R. *Noah: The Person and the Story in History and Tradition*. Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1989.
- Blocher, Henri. *In the Beginning*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.
- Bradley, Ian. *God Is Green*. New York: Doubleday, 1990.
- Brichto, H. C. *Names of God*. New York: Oxford, 1998.
- Bronner, Leah. *Biblical Personalities and Archaeology*. Jerusalem: Keter, 1974.
- Bube, Richard H. *The Human Quest*. Waco, Tex.: Word, 1971.
- Callender, Dexter, Jr. *Adam in Myth and History*. HSS 48. Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
- Campolo, Tony. *How to Rescue the Earth Without Worshiping Nature*. Nashville: Nelson, 1992.
- Carson, D. A. *The Gagging of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Clifford, R. J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. CBQMS 26. Washington, D.C.: Catholic Univ. Press of America, 1994.
- Currid, John D. *Ancient Egypt and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1997.
- De Hoop, Raymond. *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context*. Leiden: Brill, 1999.
- Derr, Thomas Sieger. "The Challenge of Biocentrism." Pages 85-104 in *Creation at Risk?* Ed. Michael Cromartie. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Emerton, J., ed. *Studies in the Pentateuch*. VTSup 41. Leiden: Brill, 1990.
- Fields, Weston. *Unformed and Unfilled*. Grand Rapids: Baker, 1976.

- Garrett, Duane. *Rethinking Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Hasel, Gerhard. "Recent Translations of Genesis 1:1." *BT* 22 (1971): 156-57.
- Hayward, A. *Creation and Evolution*. Minneapolis: Bethany, 1995.
- Hendel, Ronald S. *The Epic of the Patriarch*. HSM 42. Atlanta: Scholars, 1987.
- Hess, R. S., and D. Tsumura, eds. "*I Studied Inscriptions from Before the Flood*": *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*. SBTS 4. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.
- Hess, R. S., P. E. Satterthwaite, and G. J. Wenham, eds. *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12-50*. Cambridge: Tyndale House, 1993.
- Hildebrandt, Wilf. *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995.
- Hornung, E. *Conceptions of God*. London: Routledge, 1983.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1998.
- Humphreys, W. Lee. *Joseph and His Family*. Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1988.
- Hurowitz, Victor. *I Have Built You an Exalted House*. JSOTSup 115. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Hyers, Conrad. *The Meaning of Creation*. Atlanta: John Knox, 1984.
- Johnson, Phillip. *Darwin on Trial*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991.
- Keel, O. *The Symbolism of the Biblical World*. Trans. T. J. Hallett. New York: Seabury, 1978 [reprinted by Eisenbrauns, 1996].
- Kilmer, Ann D. "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution As Reflected in the Mythology." *Or* 41 (1972): 160-77.
- Lambert, W. G. "Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation." Pages 55-60 in *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre assyriologique internationale*. Ed. K. Hecker and W. Sommerfeld. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6. Berlin: Dietrich Reimer, 1986.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton, N.J.:

- Princeton Univ. Press, 1988.
- _____. "The Temple and the World." *JR* 64 (1984): 275-98.
- Lundquist, John. "What is a Temple? A Preliminary Typology." Pages 205-19 in *The Quest for the Kingdom of God*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983.
- Millard, A. R., and D. J. Wiseman, eds. *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983.
- Moreland, J. P., and John Mark Reynolds, eds. *Three Views on Creation and Evolution*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1973.
- Mullen, E. Theodore. *The Assembly of the Gods*. Atlanta: Scholars, 1980.
- Nash, James A. *Loving Nature*. Nashville: Abingdon, 1991.
- Pagolu, Augustine. *The Religion of the Patriarchs*. JSOTSup 277. Sheffield: JSOT Press, 1998.
- Plantinga, Cornelius Jr. *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Ratzsch, Del. *The Battle of Beginnings*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.
- Renckens, H. *Israel's Concept of the Beginning*. New York: Herder & Herder, 1964.
- Rendsburg, Gary. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1986.
- Ross, Hugh. *The Creator and the Cosmos*. Colorado Springs: NavPress, 1993.
- Sailhamer, John. *Genesis Unbound*. Sisters, Ore.: Multnomah, 1996.
- Seely, Paul. "The Firmament and the Water Above." *WTJ* 53 (1991): 227-40; 54 (1992): 31-46.
- _____. "The First Four Days of Genesis in Concordist Theory and in Biblical Context." *Perspectives on Science and Christian Faith* 49.2 (1997): 85-95.
- _____. "The Geographical Meaning of 'Earth' and 'Seas' in Genesis 1:10." *WTJ* 59 (1997): 231-55.
- _____. *Inerrant Wisdom*. Portland, Ore.: Evangelical Reform, 1989.
- Simkins, R. A. *Creator and Creation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

- Stadelmann, Luis I. J. *The Hebrew Conception of the World*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.
- Tsumura, David. *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*. JSOTSup 83. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Van Till, Howard J. *The Fourth Day*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Vogels, Walter. "The Cubic and Civil Calendars of the Fourth Day of Creation (Gen 1, 14b)." *SJOT* 11 (1997): 163-80.
- Walton, John H. *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- _____. *Covenant: God's Purpose, God's Plan*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Walton, John H., L. Bailey, and C. Williford, "Bible-Based Curricula and the Crisis of Biblical Authority." *Christian Education Journal* 13.3 (1993): 83-94.
- Walton, John H., V. Matthews, and M. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000.
- Wilson, Robert R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1977.
- Youngblood, Ronald, ed. *The Genesis Debate*. Grand Rapids: Baker, 1991.

註釋書

- Aalders, G. Ch. *Genesis*. BSC. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Alter, Robert. *Genesis*. New York: W. W. Norton, 1996.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. IBC. Atlanta: John Knox, 1982.
- Cassuto, Umberto. *From Adam to Noah*. Trans. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1961.
- _____. *From Noah to Abraham*. Trans. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1964.
- Hamilton, Victor. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- _____. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

- Mathews, Kenneth. *Genesis 1-11:26*. NAC. Nashville: Broadman, 1996.
- Rad, Gerhard von. *Genesis*. Trans. J. Marks. Rev. ed. OTL. Philadelphia: Westminster, 1972.
- Ross, Allen P. *Creation and Blessing*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- Sailhamer John. "Genesis." Pages 3-284 in *Expositor's Bible Commentary*, vol. 2. Ed. F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Sarna, Nahum. *Genesis*. JPSTC. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Scullion, John J. *Genesis*. Collegeville, Minn.: Liturgical, 1992.
- Speiser, E. A. *Genesis*. AB. New York: Doubleday, 1964.
- Vawter, Bruce. *On Genesis*. New York: Doubleday, 1977.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. WBC. Waco, Tex.: Word, 1987.
- _____. *Genesis 16-50*. WBC. Dallas: Word, 1994.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Trans. J. J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- _____. *Genesis 12-36*. Trans. J. J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1985.
- _____. *Genesis 37-50*. Trans. J. J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1986.

概觀：創一1～二3

聖經的首章——創世記第一章——掀起了不少問題，令人好奇。引起爭論也是難免的。要解答、要討論的問題既是這麼多，釋經者的工作就異常艱苦。釋經者要關注的議題不少，要用合適的篇幅把它們一一處理，可能會使讀者只見樹木，不見森林。在往後的篇章，我們的確把創世記第一章的經文分成幾個小段（一1-5，一6-13，一14-31，二1-3），好讓每個段落的“經文原意”、“應用原則”、“當代應用”等部分能夠銜接起來。但我們開始這個由各小段組成的發現之旅以前，必須略說一下創世記第一章全章，讓讀者掌握這整個文學單元在這三個層面上展示了一幅怎樣的大圖畫。

經文原意



創世記第一章描述神怎樣為宇宙帶來了秩序，文筆簡潔，氣勢磅礴。第一至三日對應第四至六日，使第七日成為核心所在，那正是高潮時刻：神住了下來，歷史就在他獨一的主權下展開了。經文鄙棄古代世界神話色彩濃厚的觀念，也不理會古代或近代的科學解釋，記錄了具神學意義的連番行動，結果就是產生了一個有秩序有意義的宇宙，有神在掌舵，巧妙地引導着宇宙的運作。神設計宇宙有怎樣的功能，宇宙就發揮怎樣的功能——這一切都是美好的。在經文裏，人是創造的高峯，獲賦予尊貴的身分，因為他們是按着神的形象受造的。神造人，是要他們服侍他，但不是要他們做奴隸，而是要他們做他的夥伴，所以神分派他們在世上做他的工作。他們可以享受神的恩寵（神賜的福氣），神供應他們的需要（食物）。

應用原則



從創世記的上下文來看，第一章是要說明，世界本來不是現今的模樣。原初的世界並沒有罪惡所帶來的混亂，萬物也無須掙扎求存。神起初已經把混亂消除，把一切變得井然有序，均衡

和諧。我們必須明白，我們所盼望的將來，並不是要嘗試達成一個從未有過的境界，而是要恢復我們曾失落了的境況。神的心意不是要遠離我們，不讓我們找到他。宇宙敗壞，人類受着煎熬，這並不表示神沒有能力控制混亂，或他的屬性有瑕疵，或他力有不逮。神依然大施恩惠，但他消除罪惡所帶來的混亂，不是用審判和毀滅的手段，而是選用了另一方法：復和與恢復——不過，這已超越了創世記第一章的討論範圍。

當代應用



墮落了的人性，對神的觀念難免是淡化了，模糊了，殘缺不全的。古代世界的人普遍認為神明都有缺乏和需要，做事反覆無常；以色列人要擺脫這當時普遍流行的觀念並不容易。同樣，我們要擺脫現今世界的普遍看法，也不容易。現今世人把神貶低，不是因為他們小看神的能力，把他的能力瓜分給各神明。現今世人把神貶低，是因為他們把神當作傀儡。我們常常以為神不問世事，任世界自由運作。我們把神趕進生命的隱密角落，自己就漫步人生，追求自己的鴻圖大志，讓自戀自大、崇尚享樂，或崇尚物質的思想主導我們，不讓神勒住我們這種自恃自是的想法。我們需要重拾“神是誰”的觀念，創世記第一章正是個理想的起始點。

創一1-5

新漢語譯本

和合本

¹起初，神創造天地。

六日創造

²地混沌空虛，黑暗在淵面之上，神的靈盤旋在水面上方。

³於是神說：“要有光！”就有了光。⁴神看那光是好的，神就把光與黑暗分開了。⁵神稱光為“日”，而黑暗，他稱為“夜”。有傍晚，有早晨，是第一日。

¹起初神創造天地。

六日創造

²地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。

³神說：“要有光。”就有了光。⁴神看光是好的，就把光暗分開了。⁵神稱光為晝，稱暗為夜。有晚上，有早晨，這是頭一日。

經文原意



這是第一課，我們必須先處理許多有關方法論的問題，然後才可以繼續下去。對於1至2節，我們更要把每個短語都一一分析，好建立經文的語境，然後才可以繼續討論一章1節至二章3節餘下的篇章。

引言（一）

起初 這個短語看似簡單，背後卻隱藏着許多終極問題，涉及哲學、神學、形而上學等範疇。可惜，解經者面對崇高宏大的意象，任務卻往往只是乏味的推敲。我們一開始思索這短語的意思，那看似簡單的雲霧就消散，露出了嶙峋起伏的山峯。

這個短語對英語世界的讀者來說，尤其困惑。因為英文譯本常把這語譯作in the beginning（“在……之始”）。那麼，這是指甚麼之始呢？有許多讀者可能從沒有想過這個問題，但對於大部分人，他們心裏都有一個答案。我們知道這不是開始有神，所以這不是從零開始。作者是否指一些抽象事物的開始，例如時間之始或歷史之始？或者是指一些科學層面的東

西，好像物質之始或宇宙（“天地”）之始？或許，我們想得太多了，這可能只是文學手法（即故事的開始）？較親切些的東西又如何，即人類的開始？

不過，我們嘗試解答這問題之前，必須考慮我們在方法論上的假設。以上的問題是基於一項假設：“起初”必定是指事物的開端。但希伯來文

我們解釋聖經的一大障礙，就是我們往往用自己文化和自己語言裏的觀念來思考。

的用法有這含意嗎？我們解釋聖經的一大障礙，就是我們往往用自己文化和自己語言裏的觀念來思考。這是可以理解的，因為許多時候，這些就是我們惟一擁有的東西。可是，這也可能會給我們麻煩，因為我們的文化和語言觀念往往不足應付，有時還誤導了我們。雖然希伯來文 *h're 'šit* 可以譯作英文的 *in the beginning*（“在……之始”），但這並不表示我們如今只要用英語的觀念和詞義來理解 *in the beginning* 就可以了。要發

掘經文所傳遞的語言和文化信息，我們必須從原來的語言和文化入手。在這個例子，我們必須探究這詞在希伯來文聖經的用法，並且查看古代近東各處的文化，看看有否幫助。

希伯來文 *re 'šit* 的確可以用來指事物的開端，但它還有別的意思。賽哈默（J. Sailhamer）指出這詞的獨特功用，意思是“初期”，而不時間上的某點。¹ 他的主張有很強的聖經根據，例如約伯記八章7節，這詞是指約伯早年的人生，又例如耶利米書二十八章1節，這詞是指西底家執政初期。記錄君王的統治事蹟時，君王的元年也通常不是始於他登基的時候，而是始於他執政那年的年初一。史家稱那有部分日子為預備時間的一年為登基年。在希伯來文裏，這稱為君王統治的 *re 'šit*，是指起初的一段時間，而不是時間上的某一點。如此，這語言學的討論讓我們知道“起初”可以有另一個解釋。但我們怎知道這就是作者所選取的意思呢？這些經文沒有一節

1 J. Sailhamer, *Genesis Unbound* (Sisters, Ore.: Multnomah, 1996), 38。詳細論述，可參 Sailhamer, “Genesis,” in *Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 2:20-23；扼要論述，參阿諾德（B. Arnold）撰寫 *re 'šit* 的條目，見 *NIDOTTE*, 3:1025-26。



的句法跟創世記一章1節是完全相同的。²

不過，語言學的討論再加上文化資訊，我們就可以有更明確的方向了。對於這個例子，參考埃及文獻尤其有幫助。古埃及講述創世的文本裏也有類似的觀念。舉個例說，從底比斯來的某人談及神明阿蒙（Amun），說這神明是在起初的時候（或“在首個時候”）演化而來的。³ 埃及學家認為這個起初不是指一個抽象的意念，而是指在最早時期的一件事情。⁴ 參考了聖經的用法和埃及文獻裏類同的例子，我們就可以推斷，聖經把創世的事件描繪為最初那段獨特的時期，那是人類歷史的序幕。這就正如我們用末世（*eschaton*）來指終末的那段時期，而不是指時間上最終的一點。⁵

下一個問題是：“起初”這段時期是指甚麼。賽哈默傾向認為這是指七日以前的一段長時間。⁶ 另一個可能的解釋，就是指那七日。今天英語世界那幾個流行譯本怎樣翻譯一章1至2節上，正反映了20世紀學術界討論這問題時所提出的不同方案。

1. ¹In the beginning when God created the heavens and the earth, ²the earth was a formless void... (“¹起初神創造天地的時候，²地是混沌空虛”，NRSV)
2. ¹When God began to create heaven and earth — ²the earth being unformed and void...³God said... (“¹神開始創造天地——²地是混沌空虛……³神說……”，NJPS)

2 創一1有顯著的句法特色，包括使用介詞而不用定冠詞，*re'sit*之後用動詞形式而不用名詞形式，《馬所拉文本》用區別重音（*disjunctive accent*）把第一個詞跟下文分開。這些技術性細節的討論，可參考其他註釋書，尤其是G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC; Dallas: Word, 1987) 及 V. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990)。

3 這文本記載在《萊頓蒲草紙》（*Papyrus Leiden*）1:350，年份該為公元前13世紀蘭塞二世（Rameses II）的統治時期。這文本的譯本，見COS, 1:24-25。

4 S. Morenz, *Egyptian Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1973), 166-68。莫倫茲（Morenz）討論這短語在埃及文獻裏的不同用法。

5 比較希臘文 *arche*（LXX用此詞翻譯創一1）在可一1和約一1等語境裏的用法。

6 *Genesis Unbound*, 40.

3. ¹In the beginning God created the heavens and the earth. ²[Now] the earth was... (“¹起初，神創造天地。²地混沌空虛……” ，NIV, KJV, NASB, NLT, 以及《新漢語》)

NRSV把第1節當作從句，第2節為主句。NJPS把第1節當作從句，第3節才是主句，第2節則是插入句。第三個譯法，也是傳統的譯法，把第1節當作獨立句子，或用來指神在那七日以前創世造物，⁷ 或用作引言，引入那七日所要發生的事。⁸

這裏所牽涉的語法問題相當複雜，我們不會在這裏詳細討論。其中的技術性細節已有專門的註釋書徹底探討了。⁹ 簡單來說，要把第1節當作從句翻譯，就必須修改《馬所拉文本》所標示的元音。¹⁰ 有學者認為這樣做是合理的，因為（1）*b^ere'sit*一詞沒有定冠詞，（2）亞甲人（Akkadian）的創世故事《以魯瑪·以利斯》（Enuma Elish）裏，也有類似的語法句式（這文獻是以從句來開始：“當在上……”）。不過，研究發現，表示時間的副詞短語並不需要有定冠詞，這反駁了第一點。¹¹ 此外，因亞甲人的故事而修改《馬所拉文本》的元音，理據並不充分，這駁斥了第二點。¹²

此外，從第2節的句法來看，把第1節當作獨立句子較為合理。論到傳統的譯法，我們仍要澄清第1節的意思。這節是指在那七日以前，神已經創世造物（即創造了稱為“天”和“地”的東西），抑或這節是那七日的引言或摘要（即在那七日裏，神才創造天地）？我相信有兩個理據可以支持後者的意思。（1）創世記通常都用一個摘要句子引入下文。舉例說，

7 這樣的話，神首先創造天和地，造出了一個混沌虛無的狀態，然後在往後的七日裏修整這情況，創造光及其他東西。

8 這樣的話，這節就是全章的摘要或標題：神創造天地。好，讓我解釋一下神是怎樣創造吧。地是混沌云云。後來，神創造了光。

9 尤參 Wenham, *Genesis 1-15*, 11-13; Hamilton, *Genesis 1-17*, 103-8; K. Mathews, *Genesis 1-11:26*, 136-44; Sailhamer, “Genesis,” 21-23; A. P. Ross, *Creation and Blessing* (Grand Rapids: Baker, 1988), 718-23; C. Westermann, *Genesis 1-11*, trans. J. J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), 93-98。

10 通常的做法是把定式動詞 (finite verb) 改成不定式動詞 (infinitive)。

11 G. Hasel, “Recent Translations of Genesis 1:1,” *BT* 22 (1971): 156-57.

12 Westermann, *Genesis 1-11*, 96-97.



自二章4節起，全書共有11個“世系”（*toledot*）句子，每個都是用來引入下文（見導論）。（2）更重要者，敘述了那六日後，結語是“天地”都完成了（二1）。¹³

總而言之，創世記在段落的開頭都有句子作為引言，天地是在那六日裏創造的。所以經文沒有暗示在一章1節以前有甚麼東西已經創造了。其實，一章1節是句引言，把下文撮要了。*b're'sit*一詞所指的“初期”，其具體內容要在第一章裏才詳細描述，第1節只是全章的摘要。

神創造 經文接着說神創世造物，用了希伯來文 *bara'*，這詞大家全都譯作“創造”。同樣，我們必須謹慎，要準確地解釋聖經，就必須用希伯來文的意思來理解 *bara'*。這個動詞在舊約聖經出現了48次，其中有一些特別的地方值得我們留意。（1）這詞的主語都是神，所以那大概都是神的動作。¹⁴

（2）這動詞的賓語可以是不同的東西，可以是人羣（詩一〇二18；結二十一30）、耶路撒冷（賽六十五18）、現象（例如，風、火、雲、毀滅、禍患、黑暗等等；出三十四10；民十六30；賽四十五7；摩四13）、抽象事物（例如，公義、純潔、讚美，詩五十一10；賽五十七19）。即使賓語是一些可以“造”出來的東西（“海獸”，創一21），重點也不一定是造出一些物質的東西來，也可以是指派功能角色。創世記五章2節可以說明這方面的解釋：神把人“創造”為男性和女性，即建立了性別。在所有例子裏，都是有些本來不存在的東西如今存在了，但經文卻很少關注物質的層面。

事實上，*bara'*一詞的上下文從沒有一次提及物質的事。¹⁵ 這詞的用法並沒有暗示，意思是從無中造出物質來，反而說明了重點並不在於創造物質。¹⁶ *bara'*的精義在於使天地出現，焦點在於運作——安排秩序，分

13 這首尾呼應的結構是我的學生卡斯蒂略（Marco Castillo）首先向我指出來的。

14 我們很容易想說，這動詞只用來指稱神的動作。但48次這個數目太少，不足以有力地得出這個從推論而來的結論。

15 Mathews, *Genesis 1-11:26*, 128.

16 “從無中創造”這教義的討論，都假定了經文是講述創造物質。其實，即使是指使用已有的物質，舊約作者也願意使用 *bara'*一詞（人不是從無中創造出來的，創五2）。

或許，“創設”更能表達這詞的意思，即設計並執行那設計。

配角色和功能。在漢語裏，動詞“創造”也用於眾多不同的語境，而用於物質事物也是不常見的。我們可以創造一件藝術品，但這話並不是說，我們造了畫布或顏料。我們也可更抽象地說，創造歷史，或創造條件（環境）。在這些例子裏，動詞的意思是建立角色或功能。我們創造美好的社區，創造和諧的社會，就是從事組織的工作，把各樣東西安排妥當，使它運作。希伯來文 *bara*’ 的用法也有類似的意思。或許，“創設”

更能表達這詞的意思，即設計並執行那設計。

釋經的時候，我們不是問：“我的信仰觀念堅稱神做了甚麼？”也不是問：“以色列人的信仰觀念堅稱神做了甚麼？”我們反而要問：“在這上下文裏，經文聲稱神做了甚麼？”根據上文的分析，在那七日這初期裏，神分配角色和功能，使宇宙¹⁷運作起來（這成為宇宙的存在特徵）。至於構成宇宙的一切物質，也是神造出來的（即他從無中造出物質來），我們這個想法，之後也獲得聖經的支持（西一16-17；來十一3）；不過，創世記使用 *bara*’ 時，並不是這個意思。我們的社會教導我們，物質的起源十分重要（物質就是一切），但我們不能容讓自己的文化觀念擾亂我們。物質的存在並不是創世記作者的關注。

作者的關注跟古代近東的人十分相似：神明大顯自己能力的方式，不是造出物質來，而是擺佈各樣的命運。¹⁸ 據《以魯瑪·以利斯》的記述，蒂阿馬特（Tiamat）和金古（Kingu）背叛眾神明的時候，蒂阿馬特獲得了命運泥版，就把它們都交給了金古。這點在更古老的《安素神話》（*Myth of Anzu*）裏就更為重要（《以魯瑪·以利斯》有部分內容也是源自這神話的）。¹⁹ 在這故事裏，怪獸安素看見恩利爾（Enlil）利用命運泥版執

17 跟大多數釋經者一樣，我同意“天地”是個借代手法（*merism*），用“天地”來代表全宇宙。

18 擺佈各樣的命運，是調節角色和功能的手段。

19 W. G. Lambert, “Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation,” in K. Hecker and W. Sommerfeld (eds), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre assyriologique internationale (Berliner Beiträge zum Vorderen*



掌大權，歎為觀止，於是把泥版偷去，好讓他可以在眾神明面前作威作福。巴比倫最大的節期就是亞基圖節（akitu），即新年登基節。每年那個時候，眾神明會決定萬事萬物來年的命運，這樣各神明就再次向人表明了他們的能力。在創世記裏，以色列的神也展示了他的能力：他分配各樣的角色和功能。這申明了他獨有的主權。我們在往後的篇章將會更詳細探討這點。

在創世記裏，以色列的神也展示了他的能力：他分配各樣的角色和功能。

神與混亂勢力（一）

混沌空虛²⁰ 如果經文想說的是怎樣造出物質來，就該先說本來沒有物質存在。但正如上文所述，經文想要說的，是神怎樣安排分配各樣角色和功能（即怎樣使混亂的局面變得井然有序），使宇宙成形；因此，開頭先說宇宙的混亂狀態。說的只是功用。巴爾（James Barr）就這樣說：“創世記關注的是一個有秩序的世界，跟一個混亂的世界對比；創世記並不關注‘有與無’這形而上學的問題。”²¹

在古代近東，混亂是個核心主題。在宇宙裏，洶湧的海洋和黑暗是混亂的勢力。²² 在人間，最常見的代表就是死亡和戰爭。在古代近東的神話裏，神明顯示自己能力的方式，就是打敗或制伏混亂的勢力。有時，這主題包含在創世的故事裏，就如巴比倫的《以魯瑪·以利斯》。有時，這主題只用來介紹日益崛起的某位神明，就如《安素神話》和烏加列的《巴力

Orient 6; Berlin: Dietrich Reimer, 1986), 55-60.

20 曾有人認為第1節是說，先前已有另一個受造世界，但被毀滅了，而第2節就開始一次新的創造。可是，大家早已發現，希伯來文的經文並不支持這說法，如今普遍的人都不接受這觀點了。這個“間隔論”（Gap Theory），又稱“毀滅與重建論”（Ruin and Reconstruction Theory），需要把第2節譯作“地變成紛亂混沌”。如果作者的意思真是這樣的話，就該把動詞先放在句子裏，然後把介詞加在“空虛”一詞上。

21 J. Barr, “Was Everything That God Created Really Good?” in *God in the Fray*, ed. T. Linafelt and T. K. Beal (Minneapolis: Fortress, 1998), 62.

22 聖經正典裏也有同樣的觀念。留意啓示錄末後章節的逆轉情況：沒有海（二十一），沒有黑夜（二十二5），沒有死亡（二十一4）。

史詩》(Baal Epic)。聖經詩篇常常描述上主打敗或抑制混亂的勢力(例如,詩七十四13-17,八十九9-10,一〇四7-9)。創世記沒有描述任何戰事,也沒有說混亂的勢力被牽制着,卻記述了在混亂中建立了井井有條的秩序。第2節描畫了這混亂的狀況,先用了兩個希伯來詞*tohu*和*bohu*(《新漢語》:“混沌空虛”)。

這個用語一般都視為重言法,²³這十分正確,而這個用語顯然與物質無關。沒有人會認為這節是說物質還沒有成形,或第2節所說的宇宙是空無一物的。單單用邏輯想一想,這節應該是與功能有關的;若分析希伯來文,也支持這個推論:這些詞語表明這宇宙沒有目的,沒有意義,沒有功能,是一個沒有秩序、不可理喻的地方。津村俊夫(D. Tsumura)總結說:“*tohu*一詞似乎是指一個狀況,就是本該有的抽象事物都沒有存在,例如價值、目的、真理、利益、誠信。”²⁴這情況正是*bara'*(按其本質)所要糾正的。²⁵

埃及的起源觀念裏,有“不存在”的觀念,這跟創世記此處所表達的概念可能近似。²⁶他們認為“不存在”就是還沒區分出來,還沒被分配功能的狀態。沒有界限,沒有界定。不過,埃及人的這個觀念還包含了潛力和不受限制的意思。這些意思也同樣包含在聖經的用法裏,*tohu*一般都是指荒野或“虛無”。²⁷

黑暗在淵面之上 經文下一句短語繼續刻畫這混亂的狀況:“黑暗在淵面之上”。雖然黑暗和深淵(*t'hom*)都是混亂的元素,但作者均沒有把它們人格化。相反,後者在《以魯瑪·以利斯》裏就被人格化成巴比倫的女神蒂阿馬特,她是原始深淵的化身,是瑪爾杜克(Marduk)的仇敵。

23 重言法(hendiadys)就是運用兩個獨立的詞,以“和”字連接起來,共同表達同一個意念。

24 D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2* (JSOTSup 83; Sheffield: JSOT Press, 1989), 31.

25 艾倫·羅斯(A. Ross)肯定贊同。他說:“下文記述神怎樣把世界從荒涼廢棄的原始狀況進入又豐盛又有秩序的境界。”見*Creation and Blessing*, 106。

26 有關的討論,見R. J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (CBQMS 26; Washington, D. C.: Catholic Univ. Press of America, 1994), 101-4。

27 *Bohu*只出現了數次,而且總是與*tohu*一併使用(賽三十四11;耶四23)。



創世記沒有把甚麼人格化，沒有為混亂的元素添上絲毫邪惡的意味。海爾斯 (C. Hyers) 清楚說明了這個特點，指出這跟某些神學家的觀點有何分別：

第2節裏那三個“混亂”元素（混沌的地、黑暗、深淵）都不是負面的東西，而是**模糊**的東西。不該把它們看成兇險的、虛無的、邪惡的力量，所以它們不是馮·拉德 (Gerhard von Rad) 所說的“簡單來說，就是對他所創造的一切構成威脅的東西”；也不該把它們看成蔡爾茲 (Brevard Child) 所說的“在神創世行動以外，獨立存在的混亂狀況”，而神的行動“與混亂互相對比”。巴特 (Karl Barth) 的建議也肯定沒有聖經根據，他認為這該理解為“無有” (*das Nichtige*)，無有“是這樣獨立地存在着，儘管惡毒悖逆……這並非神的旨意所安排的……〔但它〕能夠繼續存活下去，正因為它並非是神的旨意所安排的東西……它只是宇宙的扭曲……它反對神，引誘和威脅他的受造物。”²⁸

創世記刻畫的這混亂並不兇險，也沒有甚麼威脅性；這句短語只是表明了一件事：神還未開始工作。

神的靈（譯法） 上一個世紀的釋經者爭辯第2節究竟是說超自然的“風”，還是神的“靈”，²⁹ 因為希伯來文 *ruah* 這詞既可指氣象（風），也可指形而上學的事物（靈）。但問題不是如此簡單。希伯來文用了同一個詞，是因為在以色列人的思想裏這兩者是緊密關連的。類似的例子還有 *nešer*，既可指兀鷲，也可指鵑。在漢語裏，我們可以用“豹”這統稱來指一系列食肉的貓科動物（黑豹、金錢豹、雪豹等等）。嚴格

創世記刻畫的這混亂並不兇險，也沒有甚麼威脅性；這句短語只是表明了一件事：神還未開始工作。

28 C. Hyers, *The Meaning of Creation* (Atlanta: John Knox, 1984), 67.

29 這個辯論的摘要，見 Hamilton, *Genesis 1-17*, 111-14; Wenham, *Genesis 1-15*, 16-17。

來說，希伯來文不是用同一詞來指靈，又用來指風，而是 *ruah* 這詞的意義涵蓋廣闊，從靈至風的意思也包含在內。有時，要決定作者是指哪個意思，並不容易；事實上，作者所指的意思就是 *ruah*。

韋斯特曼 (Westernmann) 代表了那些主張把 *ruah* 譯作“風”的學者，他指出第2節裏三句短語都應該是描畫混亂的狀況。³⁰ 他提出理據：第二分句和第三分句有十分平行的結構。³¹ 有學者從語法的層面提出反對，認為這觀點需要把 *'lohim* 翻譯成最高級形容詞（例如，用“強”來跟“風”搭配），而不譯作名詞（“神”來跟“靈”搭配）。*'lohim* 用作形容詞的例子確實很罕見，但不是完全沒有（參創二十三6，《新漢語》把 *'lohim* 譯作“尊貴的”）。再者，把這詞用作形容詞也不一定會失去其超自然的意味。英語裏，*divine*（“神的”）可理解為“絕妙的”，例如 *divine cake*（“很棒的蛋糕”）；*infernal*（“地獄的”）可理解為“極討厭的”，例如 *infernal paperwork*（“該死的文書工作”）；這類形容詞都保留了原來所指的靈界事物的意味，從原義引申出新的意思來。較難解決的問題出現在語義學的層面：*ruah 'lohim* 這短語在舊約聖經其他地方的用法，都是理解作“神的靈”，沒有一次是“超自然的風”。³²

釋經時一個最棘手的情況，就是上下文和語義學各指向不同的方向，叫釋經者無所適從。就像此處，根據上下文，這節似乎是刻畫混亂的狀況，但按照這短語的一貫用法，意思又似乎是指神在消除混亂。遇上這樣的情況，參考文化背景的資料有時可以幫助我們把看似不相容的元素和諧地融合起來。

“混亂與風”這個主題在古代近東和聖經裏也是十分顯著的。巴比倫史詩《以魯瑪·以利斯》記述天神安奴 (Anu) 造了四股風來攪動深淵和深淵女神蒂阿馬特。³³ 在那裏，風是具破壞性的，帶來動盪。同樣的

30 Westernmann, *Genesis 1-11*, 106.

31 “黑暗”跟“風—靈”平行：黑暗在深淵 (*t'hom*) 的表面 (*'alp'ne*) 之上，“風—靈”在眾水的表面 (*'alp'ne*) 之上。

32 這通常就是福音派釋經者拒絕接受“強風”的原因，見 Sailhamer (“Genesis”), Mathews (*Genesis 1-11:26*), Ross (*Creation and Blessing*), Hamilton (*Genesis 1-17*), Wenham (*Genesis 1-15*)。

33 *Enuma Elish*, 1.105-10.



情境也可在但以理書的“四獸異象”裏看見：“天的四風陡起，颳在大海之上”（七2，《和》），擾動了大海裏的四獸。出埃及記的故事裏也有風的主題，那處的風是神用來控制眾水的工具（十四21，十五8）。³⁴ 在這些例子裏，風跟神明有密切的關係，可以說風是在混亂的領域裏製造混亂，從而打破原來的局面。

對付混亂的勢力，神能夠以毒攻毒。舉個例說，人類強暴的混亂遍滿大地，神就用洪水帶來眾水的混亂，消滅了人類的混亂，之後，再使混亂的眾水受到控制。這樣，*ruah 'lohim*的意思可以是互相矛盾、發人深省的。它既是超級強勁的大風，使大地一片混亂，同時它又是神能力的代表，包含了潛力，是將要發揮出來的。這點跟埃及人的“不存在”觀念（即還沒有區分出來，或還沒有被分配功能）有相似的地方；正如上文所說，“不存在”包含了潛力和不受限制的意思。³⁵ 在這裏，*ruah*可以視為那在混亂的領域裏帶來混亂的東西，好干擾混亂的勢力。古代近東的百姓不會看不見這混亂的主題，以色列人不會不明白這神聖的靈所蘊藏的潛力。

這個短語也有發人深省的一面，我們比較以下一則第三世界國家的政變新聞，就可說明這點。記者可能看見“街上滿佈玻璃碎片，大火迅速蔓延，快要失控了。不斷聽見有槍聲，四處都看見武裝士兵在碎步疾跑。”從這段描述，我們清楚知道場面混亂，也知道士兵有分造成這混亂的局面。但這則新聞報告卻有一點不清楚：士兵是參與了政變，抑或他們正企圖恢復秩序。

我們為*ruah*下結論之前，必須先探討以色列人對神的靈抱有甚麼神學觀念。

神的靈（神學） 我們已討論了風的性質和功能，但神的靈又怎樣呢？基督徒釋經者，從尼西亞會議以前最早期的教父至現代的保守神學家，都公然指出這處的*ruah*就是聖靈，即三位一體中的第三位格。這是神

34 出埃及的故事裏，風主要與神的氣息相關。我們可以根據詩三十三6輕易地把*ruah*理解為創世時神的氣息。較完整的討論，見W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), 41-42。

35 見Clifford, *Creation Accounts*, 103-4。他所參考的討論，見E. Hornung, *Conceptions of God* (London: Routledge, 1983), 172-84。

的*ruah*在神學上最自然的解釋；教義確立了聖靈在創世的角色，這教義也可用來支持這個解釋。³⁶不過，有點頗為有趣的，五部新近出版的福音派大註釋書（作者分別是漢密爾頓〔Hamilton〕、馬修斯〔Mathews〕、羅斯〔Ross〕、賽哈默〔Sailhamer〕、韋納姆〔Wenham〕），只有一部（漢密爾頓）提及三位一體的問題，而且是說：“若譯作‘〔聖〕靈’，就有可能把原文不一定有的三位一體觀念強加在創世記第一章身上。”³⁷

註釋家雖然這樣緘默克制，神學家卻不然。艾利克森（Millard Erickson）那部系統神學巨著，備受尊崇，內容審慎持平，但他沒有提出充分理據就下結論說：“總的來說，舊約聖經裏‘神的靈’就是聖靈。”³⁸我們若着手考慮所涉及的詮釋學問題，難題就來了。短語神的*ruah*對以色列讀者傳達了甚麼意思呢？我們必須這樣問，因為這處所傳遞的信息是神通過作者傳給讀者的。雖然我們可以找到舊約聖經裏神的靈與新約聖經裏的聖靈有很多地方是關聯的，但我們也必須知道有哪些地方是不連貫的。

在整部舊約聖經裏，經文的要旨都是要說服以色列人，只有一位神。由於他們的文化環境已使他們糟透了，神是仁慈的，不會容讓三位一體的觀念把他們搞糊塗。因此，一般都認為以色列人並不認識三位一體。若是這樣，經文採用神的*ruah*，所要權威地傳遞的信息，就應該是指其他東西了。我們的釋經任務，就是要找出，按照以色列人的理解，這短語是甚麼意思，而不是把我們的神學直接加在經文身上。

徹底研究了神的靈和主的靈等短語在舊約聖經裏的用法，我們就可以相當全面地認識這給以色列人的啓示是怎樣的，以及他們是怎樣理解這啓示的意思。按照他們的理解，主的靈並不是另一個獨立的個體，而是上主能力和權威的延伸。因此，對他們來說，主的靈就像“主的手”（王下三15；結一3，三14、22）那一類的東西。主的靈賜人力量，卻不住在人裏

36 不過，令人感興趣的，就是在舊約和新約裏沒有經文清楚指出聖靈有創世的角色。見S. Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), 18-21。L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 129，他作出了傳統的申述，表明神的每一個位格都明顯地參與了創世的工作，但他卻沒有列出任何新約經文支持聖靈有這方面的角色。

37 Hamilton, *Genesis 1-17*, 114.

38 M. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1983-1985), 866.



面；賜人權柄，卻不會使人重生。

舊約聖經裏所說的神的*ruah*的活動，至少有部分是來自聖靈的，這是十分有可能的。³⁹ 但既然那*ruah*是“它”而不是“他”，這短語也不是用來傳達任何三位一體觀念給原初的讀者，那麼，我們不能因為經文用了這短語，就斷言那必與聖靈有關。就此處來說，既然我們不能因為創世記一章2節用了“神的靈”這短語就說那是指聖靈，既然新約聖經裏也沒有經文確立聖靈的創世角色，那麼，我們就必須承認，“聖靈的創世角色有創世記一章2節為佐證”這流行的觀點，只是來自神學上的推測。從聖經神學和漸進啓示的角度來釋經分析，此處的*ruah*應該是指神能力的延伸，就如他的手或他的氣息一樣。⁴⁰

盤旋 我們為第2節最後一句作出總結之前，還要留意描繪“靈一風”活動的那個動詞。英文譯本常把這詞譯作hovering（“翱翔”），這不是因為這譯法有大量證據支持，而是因為沒有足夠的證據提出別的可能選擇。⁴¹ 缺乏經文參考造成了困難，因為只有參照了某詞在許許多多上下文裏的用法，我們才能確定那詞的準確意思。於是釋經者常常在希伯來文以外，在相關（同源）的語言裏尋找詞彙的線索。這是冒險的嘗試，因為不管兩種語言是怎樣密切相關，同一詞在各自語言裏的發展也可以是十分不同的。

我們尋找這希伯來詞根的同源詞，發現敘利亞文使用相同的詞根來

39 例如，彼得認為聖靈在五旬節降臨是應驗了約珥書的預言，即主的靈將來要澆灌下來（徒二16-17）。這並不表示，約珥書的讀者把主的*ruah*理解為三位一體中的第三位格，但這確實表示了，約珥書二章28節所說的那主的靈的活動是來自聖靈的。

40 巴刻（J. I. Packer）也有相同的結論，見*Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1984), 59。不過，他正確地為這結論作了補充，堅稱這並不表示舊約時期的神只有一個位格。這裏的重點是啓示的性質，而不是神存在的模式。同樣，我們不是說，聖靈現在或過去是“它”，而不是“他”，我們只是嘗試從希伯來人的觀念瞭解神的*ruah*。從聖經神學的角度分析這短語的簡明著述，見W. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), 201-9。

41 這動詞的相同詞形（Piel）僅再出現了一次（申三十二11）。那處是指母鷹對待牠的雛鷹的行為。那動作跟上句的“攪動巢窩”平行。

“地沒有功能；到處都是原始的、充滿水分的黑暗，一股超自然的大風，蘊含着神的能力，在眾水的表面上盤旋。”

指庇護鳥巢或孵蛋。⁴² 烏加列文用相同的詞根來指兀鷲在上空飛旋，顯然是等待着要吞吃宴席的殘湯剩飯。⁴³ 在此處，烏加列文對於我們較有幫助。那麼，有否一個譯法可以同時涵蓋希伯來文和烏加列文的用法，又適用於聖經那兩處經文的上下文？烏可以在上空飛旋（適用於希伯來文和烏加列文的上下文），而風可以四處旋繞，哪個動詞適用於神的 *ruah* 呢？要表達以上一切的含意，又要保存一定的含糊性（好表明我們對這詞的意思不能完全確定），就只有“盤旋”、“迴旋”等動詞罷了。

總的來說，我們對第2節的結論可以用下面一段意譯的文字簡明扼要地交代：“地沒有功能；到處都是原始的、充滿水分的黑暗，一股超自然的大風，蘊含着神的能力，在眾水的表面上盤旋。”

第一日（—3-5）

光 至此，我們發現希伯來文有許多詞的意思，都是注重功能方面，而不是強調物質的存在。在第3至5節，我們終於可以在經文的句子裏找到印證。《新漢語譯本》把創世記一章5節上譯作“神稱光 ['or] 為‘日’ [yom]，而黑暗，他稱為‘夜’”。如果神稱光為 *yom*，為甚麼舊約聖經往後所有的經文都繼續稱光為 'or 呢？人只要稍為想想，都會這樣問。其實，神稱為 *yom* 的，不是光本身，而是光明的時段。語義學裏有個名詞，叫做換喻 (metonymy)，正是指此處的情況。

換喻是把一詞的意思引申為跟該詞有密切相關的事物。我們說白宮發表聲明，人不會以為說話的是那座建築物，大家都明白那是指住在那建築

42 HALOT, 3:1219-20.

43 《阿迦特的故事》4:20-21 (見 ANET, 152)。烏加列文可能比敘利亞文對於我們更有用，因為這語言和有關的文獻，在時間上較接近聖經的這個敘事段落。既然烏加列文的那詞根也是用來描繪鳥類的行為，烏加列文和希伯來文兩者的用法發展就很大可能沒有太大的分歧。不過，即使在烏加列文裏，可找到的例子也是不多，並不足以清楚明確地顯示出這詞的微妙意思。



裏的首要人物（美國總統）。同樣，稱為*yom*的不是物理學上所指的光，而是光明的時段；原因很明顯，因為聖經餘下的篇章所說的*yom*總是指這個意思。假如第5節的*yom*是指光明的時段，第4節（神把光與黑暗分開）又如何呢？我們再次發現把'*or*'理解為“光明的時段”較有可能。物理學上所指的光不可能從黑暗裏區分出來，但光明的時段與黑暗的時段交替出現卻是可以安排。

但我們不能就此罷休。假如經文要我們把第4節、第5節的'*or*'理解為“光明的時段”，那第3節又如何？基於語義的連貫性，我認為神說“要有'*or*'”，這話也該理解為“要有光明的時段”。所以我們推斷，第一日的重點不是創造物理學上所指的光，即有物理性質的物質存在物。第一日的重點是更重要的東西，是宇宙發揮功能和我們經驗這個宇宙之主要基礎。第一日，神創造了時間。⁴⁴ 神用多個功能來使混亂的宇宙變得有秩序，這是第一個：有條理有規律的時間次序。

第一日，神創造了時間。

如果這個敘事段落的焦點是神創造時間，問神是否在第一日也創造了物理學上所指的光，就變得無關宏旨了。當然，必須要有物理學上所指的光存在，才可以讓時間像創世記第一章所描述的那樣發揮功能。功能可以運作，要先有物質的結構，但創世記並沒有交代這些物質結構。

我們若要問，以色列人怎樣理解，那跟光相連的物理結構，怎樣可以獨立於太陽而存在？我們就離開了聖經教導的範疇，進入了從經文推測以色列文化觀念的領域。這些文化觀念不屬默示性質，也不具權威；經文的對象讀者所置身的文化，包含了這些觀念而已。這些文化觀念可以從經文裏推測出來，因為經文傳遞信息所用的詞語，其意義不會超出以色列人對自然界的理解（這點的論據和討論，見下文“應用原則”）。

在以色列人的觀念裏，太陽是熱力的一個來源，是光的一個來源，但不是光的惟一來源。太陽升起前，太陽落下後，太陽被雲霧遮蔽的時候，

⁴⁴ W. Vogels, “The Cultic and Civil Calendars of the Fourth Day of Creation (Gen 1, 14b)” *SJOT* 11 (1997): 178-179也有類似的結論，不過他從這結論得出不同的推論。

世界都是光亮的。他們也認為月亮會發光。按照以色列人對結構的理解，把“光”譯作“日光”可能更為恰當。⁴⁵ 我們不用煩惱究竟在以色列人的觀念裏，是否在沒有太陽以前，就先創造了日光。相反，我們必須明白的，這一章的事件次序是根據功能來編排，而不是根據物體。

有傍晚，有早晨 組成每一天的“傍晚和早晨”多年來使釋經者困擾。為甚麼是先說“傍晚”呢？有學者認為這只是文化差異的問題。西方人的觀念是一天的開始是早晨，但在猶太人的傳統觀念裏，一天的開始卻是黃昏。雖然這都是事實，但我懷疑猶太人這傳統觀念是源自創世記第一章，而不是這處經文受到猶太人傳統觀念所影響。如果真是這樣，創世記裏這先有傍晚後有早晨的觀念，就比猶太人的傳統更早了。這樣的話，我們就必須提出其他的解釋。

其實，上下文也提供了另一個可能的解釋。第一日，神定立了次序，光明時段與黑暗時段要交替出現。接着來臨的晚上和隨後來的早晨，標誌着一連串交替時段的開始，是首個周期；這展示了神所定立的安排，如今生效了。換句話說，第一日沒有早晨作為交替時段，只有神創造日光的行動。創造日光 / 時間之後，首個交替時段是晚上。在這敘事段落餘下的篇章，神的活動都在日光的時間進行，之後又是那所定立了的交替時段（即傍晚和早晨）。

第一日 最後，我們要討論“日”（*yom*）了。若說這七日的結構和 *yom* 一詞的意思是許多理論和創世記許多難題的核心，也是恰當的。許多學者嘗試協調科學和聖經的觀點，而在七日裏創造了世界這觀念卻是他們的一大障礙。他們構思許多協調兩者的方案，而 *yom* 一詞的彈性（或缺乏彈性）漸漸成為了關鍵的議題。所以，我們必須從 *yom* 一詞開始，按詞彙學的常理探討其意思。

詞彙的意思必須按它的用法來決定。不過，詞彙學的方法論沒有這麼簡單。一詞若有多個意思，就要把語義範圍（該詞所包含各個可能的意思）按理分成類別。有些意思只在某些條件下才會出現（例如，用作成語或專業術語）。有些意思需要該詞與某些詞並用才有的（稱為“搭配”

45 見 S. Aalen, “אור,” *TDOT*, 1:151-53。



{ collocations })。46 這一切都必須通過觀察詞的用法才能決定。

至於 *yom* 的語義範圍，包括 (1) 有日光的時間；(2) 有24小時的一天；(3) 特別的日子 (例如，生日)；(4) 複數用法可指數天，或甚至一年。47 此外，(5) *yom* 加上定冠詞，意思就是“今天”。(6) 若在前面加上介詞和相關的指示代詞，意思就是“在那天”，或只是“當……”。這裏我們要強調，這些詞義類別是不能隨便合併的。釋經者以下的做法，屢見不鮮：他或會說“‘日’這詞可以指一段不確定的長時間”，然後引用一連串參考經文作為佐證。可是，那些參考經文，大部分 (若不是全部) 都是屬於類別 (6) 的例子。可惜，我們不能斷章取義，把 *yom* 從某個語境裏抽出來，但仍然保留它在那語境裏的意思。

舉個漢語裏的例子，或許有助我們明白。某組織宣佈，展覽會將於“日內”開幕。即使我倒數24小時，或等到當天完結，我也不會看見那展覽會開幕。因為按照用法，那組織用了慣用語，“日內”是指一段不確定的時間 (最近幾天)。我不能把“日”從這用語裏抽出來，然後按這意思來理解我的工程計劃書。若書上說：某工程要在五日內完成，我不能因此對負責的工人說，我們有五段不確定的長時間來完成工作。同樣，雖然 *yom* 有時的確可以指一段長時間，但這用法只限於某些用語或某些詞語的搭配，這意思不能隨便轉移給創世記第一章。

“這詞能否有我想要的那個意思呢？”我們不能滿足於這個層面。我們必須找出在這上下文裏，作者和原讀者怎樣理解這用法。對於後者的問題，答案除了是指 (有24小時的) 一天，我們很難推斷出其他的答案來。經文本身並沒有使人以為還會有別的意思；使我們有別的想法的原因，是我們想把經文跟現代科學的觀點協調。然而，我們明白了經文的功能進路後，也許我們就不會像以往那樣，認為 (有24小時的) 一天是個難題。不過，這點要留待第一章末才作討論。現在，只要明白，第一日神創造時間，就足夠了。

46 要更全面討論這些議題，見我的導論文章“Principles for Productive Word Study,” *NIDOTTE*, 1:161-71。

47 摘錄自 *HALOT*, 2:399-400。

應用原則



我們該用甚麼進路理解經文？⁴⁸ 正如我在導論裏指出，若要正確地解釋經文，我們必須知道作者選擇使用某些詞語時，他給原讀者傳遞了甚麼信息。溝通必定有目的和雙方熟悉的共同基礎，作為進行溝通的平台。因此，要明白溝通的性質，語言和文化的規範是我們必須要知道的背景。我們若只憑自己的想法把不同層次的意義加進經文裏，是原讀者或作者不會那樣理解的，或不是他們所關注的，那麼，我們就把自己當作經文權威的發言人。既然神的默示過程使用了作者，我相信作者的原意才是我們最重要的權威紐帶。我們的文化要求我們捍衛的觀念，不一定也是作者着意要捍衛的，這點我們必須要接受。舉例說，我們腦裏最重要的問題，不應該是“我能否用創世記第一章來捍衛‘從無中創造’這新約的教導呢？”而應該是“作者要傳遞甚麼信息呢？”我認為這樣才是接受經文的本義（face value）。⁴⁹

20世紀的釋經者為解決創世記第一章的“難題”而大傷腦筋。他們認定這難題就是：根據科學世界所知道或所聲稱的發現，我們可以怎樣保持經文完整無損。有的嘗試（1）構思另一套科學，有的回應這難題，辯稱（2）經文屬於神學性質，不屬於科學性質，或辯稱（3）經文採用了詩歌體裁，或運用了修辭手段，不能直解。

但我們若接受經文的本義，這些進路都不可行。就第一點來說，所重構出來的科學，只代表了今天複雜的科學原則和觀念，跟以色列人所理解的本義毫無關係，這只是我們在字裏行間把我們的科學觀念加進去。至於第二點，大部分釋經者都承認，以色列人不會把神學和科學觀念區分。兩者在他們的世界觀裏是融合為一的，他們把大部分我們稱為科學的東西完

48 參考書：據我的經驗，要認識古代近東、聖經、科學三者如何整合，最有用的書籍包括H. J. Van Till, *The Fourth Day: What the Bible and the Heavens Are Telling Us About the Creation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Simkins, *Creator and Creation*; Hyers, *Meaning of Creation*; Clifford, *Creation Accounts*; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*。雖然我不盡同意他們各人的觀點，但他們的著述有很多寶貴的見解。

49 在詮釋學的文獻裏，這稱為“溝通行動的意思”（sense of communicative action）。見K. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 312。



全包含在神學的領域裏。至於第三點，我們同樣必須承認，對於以色列人來說，創世記第一章所表達的意念不僅僅是富詩意的字句，用來象徵一些更複雜的實際事物。字句富有詩意，並不表示它們就只是修辭手段。跟這些方式不同，我想主張另一觀點：如果我們想明白創世記第一章的經文本義，就必須弄清楚功能進路和結構進路的分別。

我們生活的世界跟舊約世界有天壤之別。我們必須認清這兩個世界有甚麼分別，然後適當地調整我們的期望。在我們的世界裏，我們相信科學最能準確地描繪現實情況。神話在古代世界裏就擔任了科學在我們現代世界裏的角色——解釋世界的由來，它怎樣運作。

神話的進路嘗試找出自然界的**功能**，視它們為**目的**之後果。神明有自己的目的，他們的活動是人類所經驗的事物之根源，即人類所經驗的事物是他們活動的後果。跟他們不同，我們的現代科學進路找出自然界的**功能**，視它們為**結構**關係的結果，嘗試根據現象的結構（組成部分）之自然定律來瞭解因果關係。

在我們的世界裏，有很多改變我們都歸因於具位格的原動力。但我們也會把改變歸因於自然因素，這些因素有很多我們稱為自然定律。雷暴是由於大氣壓力、對流和濕度的變化而造成。不再有電流的電池，可用熵律來解釋。古代以色列人卻不是這樣，他們認為事物的根源都是具位格的。他們把世界一切的改變都歸因於具位格的原動力，要麼是人類（或人格化了的動物），要麼是神明。所以，自然事件彰顯了背後的神明活動。自然本身不是原動力，而是神明這原動力的後果。⁵⁰

由於我們的科學世界觀熱衷於物質的結構關係和自然成因，我們讀聖經的敘事落段，也常常想尋找物理構造和規律。可惜在這方面，聖經的世界觀跟古代近東十分相似，他們也視功能是神明目的之後果。

誠然，我們用古代近東的資料來作比較，必須謹慎。古代近東的神話跟舊約的經文和觀念有很多平行的地方，這些我們將會在往後的篇章討

50 Simkins, *Creator and Creation*, 31.

論。但這裏不是說，舊約聖經只是古代神話的另一個例子，或舊約聖經是源自那些文獻。正如我們在導論裏指出，神話是探視古代文化的窗口，就如科學是探視現代文化的窗口一樣。或許，說是“鏡子”比說是“窗口”更為恰當，因為神話和科學兩者都反映了該文化所塑造出來的世界觀和價值觀。

對於古以色列的文化，舊約聖經裏有許多著述所發揮的功用，跟其他文化裏的神話相同——即給予他們一種文學手段來保存及流傳他們的世界觀和價值觀。以色列是古代近東地帶大文化裏的一部分。這大文化的一些特質，是以色列及其周圍的民族所共有的，不過，各個文化也有本身獨特的地方。我們要明白以色列的文化和文獻，理當可以在這大文化裏找到幫助，不管是參考它們的神話、智慧文學著作、法律文件，還是王室銘文。

總括而言，我們若能熟悉古代的文獻，就可以常常找到經文實際要針對的問題。不要讓我們的文化來決定經文所針對的是甚麼問題，或經文是怎樣回答問題。我們不再勉強經文來回應我們的議題，就可能更容易找出經文本身的議題。舉個例說，我們不可隨便把“起初”轉化成科學報告或神學論文。這既沒有暗指創世大爆炸，也不是“從無中創造”的證據。如果釋經者可以隨便轉化經文的意思，經文轉化生命的力量就會完全失掉了。因此，我們有理由要探討經文的本義。

如果釋經者可以隨便轉化經文的意思，經文轉化生命的力量就會完全失掉了。

經文本義是功能，而非結構 創世記一章3至5節的本義沒有描述我們物質宇宙裏的一件東西，即物理學家所說的“光”，沒有說明它的物理特質，也沒有細說它的功能運作。對聖經作者以及古代普遍的世界來說，更為重要的，是經文肯定了神創造了時間。我把這形容為功能（或目的）與結構的對比。正如“經文原意”裏指出，創世記開頭數節已說明了焦點在於功能，因為作者讓我們看見從混亂（沒功能）的狀況，通過設立功能，來到一個有秩序、能夠運作的宇宙。

如果創世記的作者真的是要向原讀者講述神怎樣創造宇宙的功能，我們就不能期望可以從中得知太多有關宇宙結構（物質本身）的事。查問



神第一日創造了甚麼**實物**，只會徒勞無功，因為經文關注的不是**實物**，所以不會為這問題提供答案。換句話說，創世記的經文沒有討論范齊爾（H. Van Till）所說的宇宙“形成史”。⁵¹這說明了以色列人思想宇宙起源的方式跟我們有天淵之別。我們若問“宇宙是怎樣運作的？”就會在物理定律、結構、物質、物理特質等層面尋求答案。在我們的世界觀裏，功能就是結構關係的結果，所以要討論世界的創造當然要研究實物的構造。跟我們不同，以色列人若問“宇宙是怎樣運作的？”卻會採用不同的思路，因為在古代的世界觀裏，功能就是目的之後果。

這種功能觀點，不但見於創世記的經文和上下文，更可以說它是古代世界普遍採用的基本觀點。埃及墳墓裏大量的壁畫讓我們有很多機會探索古埃及是怎樣描繪宇宙的。⁵²壁畫描繪女天神努特（Nut）彎身在圓盤狀的大地之上。她通常是由空氣之神的手所支撐着，而大地之神蓋伯（Geb）就伏在她腳前。要留意，這不是他們對天地結構的科學描述。埃及人並不相信人可以踏到努特的腳趾，或可以擲石擊中她的膝蓋。這圖象傳遞了重要的真理，說明了埃及人對宇宙裏的權威和管轄權抱有甚麼信念。這些都是關於功能的真理，不是關於結構的真理。它們代表了埃及人所相信的現實是怎樣的。宇宙的功能是通過神明所擔任的角色才能運作。詹姆斯·艾倫（J. P. Allen）形容這是物理學與形而上學的分別：

不像傳統的牛頓物理學……埃及人的解釋屬於形而上學的性質，不屬於物理學的性質。他們最關注的是物理現實背後的事物。此外，還有其他的分別。埃及文獻所反映的現實觀念是主觀的，不是客觀的：他們表達觀念，不是用物理力量或物理元素，而是用具人性的事物，即有感覺的存在體（神明）之意志和性格。埃及文獻沒有一份是純粹的科學記錄，或純粹的哲理猜想。全都有特定的實際目的，可能是要敬拜神明，或是要確保死去的

51 見范齊爾（H. Van Till）的文章，收錄於*Three Views on Creation and Evolution*, ed. J. P. Moreland and J. M. Reynolds (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 166。

52 見基爾（O. Keel）的精彩討論，*The Symbolism of the Biblical World* (New York: Seabury, 1978 [reprinted by Eisenbrauns, 1996]), 16-60。

人有美好的來生。⁵³

天的物理結構是怎樣，埃及人並不關心。一份後期的埃及文本⁵⁴列出了18項“創造物”，只有一兩項是結構成分（例如，甜水）。其餘都是夏冬、誕生、睡眠、補償、夢、貧富、世代承襲等等這類東西。⁵⁵

美索不達米亞的文本也清楚地反映了他們的宇宙學內容。對於美索不達米亞的民族來說，宇宙的來源與眾神的譜系（神明的來源）是緊密相連的。《以魯瑪·以利斯》（*Enuma Elish*）講述一代宇宙神明誕下了下一代宇宙神明，就使宇宙運作了。這沒有交代物質的來源或宇宙的結構。所講述的卻是：名字賜下了，管轄權確立了，宇宙就在各神明的監督引導下發揮功能。這不僅因為這些民族的結構觀念跟我們不同，更因為他們不認為世界的創造是個關乎結構的事。描述世界的創造，就是要描述一個能夠發揮功能的宇宙是怎樣建立的，而不是要交代宇宙的物質結構是怎樣起源的。這跟結構毫無關係。布朗納（L. Bronner）簡明扼要地說明了這點：

這些神話的主要目的，就是要向那世代的人解釋世界，以及世界是怎樣運作的。在這方面，古代神話跟現代神學實際上是相同的。它嘗試向必死的凡人解釋生命的意義和宇宙的奧秘，目的是要幫助他們面對人生的挑戰和疑惑。這些多神論的文本聲稱世上有彼此對立的力量不斷互相交戰，藉此解釋宇宙的奧秘。正如賴特（Wright）所說：“神明故事的主要目的，就是要解釋世界，以及解釋世界是怎樣運作的。”⁵⁶

一般來說，在古代世界裏，分配功能跟賜予名字是關連的。《以魯

53 J. P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation* (Yale Egyptological Studies 2; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1988), 56.

54 《英辛格蒲草紙》（Papyrus Insinger），利希特海默（Lichtheim）鑒定這作品屬於多利買時期（Ptolemaic period）（*AEL*, 3:184）。

55 同上，32:1-17行（210-11頁）。

56 L. Bronner, *Biblical Personalities and Archaeology* (Jerusalem: Keter, 1974), 85；另參Clifford, *Creation Accounts*, 7。



瑪·以利斯》的故事開始時，甚麼東西都沒有名字。在埃及文獻裏，創造者就是那位把萬物的名字都說了出來的神明。⁵⁷ 按這思維方式，若沒有給事物起名，事物就不存在了：

埃及人相信，活物或實物的名字不僅是個簡單的稱呼或實用的稱號，好讓人與人之間可以交換意見，名字更是被名字界定之事物的精髓。把名字讀出來，就是把所說的那事物創造出來。⁵⁸

創世記有着同樣的思維方式，神使事物具備功能，就給它們起名，可見其重要性。因此，我們可以總結說，在神學和宇宙起源方面，以色列的世界觀跟周圍的民族不同，但在宇宙論方面卻是相似。我們若要把聖經的神學跟大爆炸論（Big Bang theory）協調，也會採用類似的方式。在科學的層面，我們順從科學上的共識，但會加上我們的神學理解，使那觀點同時合乎聖經。

我們可否從創世記第一章找到有關結構的事？ 即使創世記的焦點是在功能方面，我們又可否從經文的內容推斷出結構的起源、物質的創造，或形成史？對於經文偶然提及有關結構的內容，只有兩個可能性。一方面，它們可能反映了以色列人與周圍民族所同樣抱有的“舊世界科學觀”。這觀念認為平坦盤狀的大地上有眾山托着多重的天，每重都有堅固的物質（例如，平坦的底部和平頂）。⁵⁹ 太陽、月亮、星星，在天空預定的軌道上移動。有水在天上多個房間裏，流下來就成為雨。又有眾水圍繞着大地，且在地下流動，它們構成了宇宙海洋。大地還有第二層，那處是幽冥世界，就是死人的居所，太陽在晚上也會經過那處。

另一方面，若要以色列人不相信類似以上的東西，除非神給他們啓示了另一套現實觀點，是超越了這套舊世界科學觀的。假如神沒有向以色列人啓示地球是個球體、地球會自轉、地球環繞太陽公轉等現實狀況，他們

57 *Memphite Theology*, line 55.

58 J. M. Plumley, "The Cosmology of Ancient Egypt," in *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker and M. Loewe (London: George Allen & Unwin, 1975), 38.

59 有關討論和例子，見P. Seely, "The Geographical Meaning of 'Earth' and 'Sea' in Genesis 1:10," *WTJ* 59 (1997): 231-55；另參Keel, *Symbolism*, 28-60。

就不可能推斷出這些結論。

對於某些讀者來說，第一個選擇在神學上似乎不可靠，而且很可能會削弱經文的權威，但讓我們先謹慎地探討一下其他選擇，以及它們的含義。至於第二個選擇，情況十分明顯。神向以色列人啓示超越當時代科學的資訊，這樣的例子一個也沒有。⁶⁰ 事實上，情況剛好相反。看看以下四個例子：

1. 創世記一章9節說，“水”要匯聚在“一處”，使“陸地”露出來。古代、古典和中世紀的世界，全都同意地上只有一片大陸塊。按以色列人的理解，這是對世界的描述，他們所認識的世界就是這樣。他們不會理解這是科學上的泛古陸（Pangea），即大陸漂移前的那大塊陸地。
2. 出埃及記第二十四章記載以色列的長老與以色列的神相見，那裏描繪神站在天上鋪了藍寶石的平面（10節），這情景跟美索不達米亞宇宙論裏所描繪的完全一樣。⁶¹
3. 聖經描述天體的運行，以及對天氣的理解，所用的詞句全都跟古代近東其他地方相似。說的都是天上的窗戶，而不是低氣壓系統和高空的急流活動。
4. 神想說人的智力時，他沒有費時默示人間作者，指出負責思考的器官是腦。希伯來文並沒有一詞指腦，以色列人和其他古代民族也不知道腦部有甚麼功用。埃及祭司把屍體製成木乃伊時，把所有重要的內臟小心翼翼地保存在禮葬甕裏，卻用鉤子穿過鼻孔把腦拉出來丟棄，好像當作垃圾一樣。對古人來說，心是智力和感情的所在，⁶² 這不僅是修辭的說法（儘管對我們來說僅是這樣）。他們知道的現實僅此而已。

60 有趣的詳細討論，見P. Seely, *Inerrant Wisdom* (Portland, Ore.: Evangelical Reform, 1989), 1-21。典型論據所說的經文支持，都是站不住腳的。例如，說賽四十二顯示了大地是球狀的。但那詞在該處只指出大地是圓盤狀，而非球狀。

61 W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1998), 4-11.

62 因此，在製造木乃伊的過程裏，心會留在屍體內。



神說心是智力的所在，他是否放棄了經文的權威或可信性？絕對不是。他只是用讀者能夠明白的語言來傳遞信息，正如善於溝通的人也是這麼做。他沒有誤導他們關於生理學的知識，因為他不是跟他們討論生理學，也不是給予他們有關這科目的啓示。在描述創世的敘事段落裏，我認為他同樣沒有討論物質結構的事，所以也沒有在這題目上給予讀者任何啓示。這就好像人要根據畢加索的抽象畫，重構人體解剖學，或推測有關人體構造的觀念。⁶³

有人或許會說，雖然以色列人只有原始的科學知識，但含糊的語言留下空間裝載精妙的科學觀念（那些根據經文來構想一套新科學的人，就是這麼想的）。可是，這說法沒多大說服力。作者使用的字詞都是原讀者所能明白的。若說神默示字詞的使用，好讓原讀者以某些方式來理解，但實際上卻是指別的意思，這維護不了神的聲譽。假如我們真的信奉聖經的權威，就必須認定信息的傳遞有一定的完整性。它對原初的以色列人既然具有權威，就不可能有誤導成分。

以科學結構為焦點，並不是表達真理的惟一途徑 聖經能夠使用以色列人的思維方式，這事實已使我們困惑。這說明了我們深受我們文化某些方面的影響。我們深信有關起源的真理只可以用科學的語言來包裝；宇宙論裏的現實就只有是那些有科學根據的現實；有關宇宙論的文本，內容若脫離了科學的範疇，就不會是真理了。我們太輕易接受了這句格言：只有科學才是絕對的。⁶⁴ 這個先入為主的想法，使我們以為聖經的啓示若不從我們的世界觀所關注的層面來解答起源的問題，就會有損聖經的權威。現代人傲慢地堅持，啓示必須按照我們的方式來包裝才是真確的；可惜這信念卻辜負了我們的信任，因為即使科學思想也是不斷在轉變。拉茨奇（Del Ratzsch）如此描述這景況：

科學是三個因素互相影響下的產品，情況複雜，歷來都在不

63 這個類比引錄自H. C. Brichto, *Names of God* (New York: Oxford Univ. Press, 1998), 56。

64 這個爭論的背景，見C. Colson and N. Percy, *How Now Shall We Live?* (Wheaton: Tyndale, 1999), 375。

斷改變。三個因素包括自然、理論，以及資料和許多往往沒有明說的、非從實證而來的原則。這些原則塑造我們的思想、評估的方向、構思理論的方法，甚至是我們察看事物的方式。由於各部分互相緊扣，錯綜複雜，一個部分改變了常常會影響其他部分的內容和輪廓。這些部分也確實不時會改變——新的理論取代舊的，塑造我們的原則改變了等等。有時，整個系統以及所涉及的那三個因素通通被推翻了，被其他系統取代。⁶⁵

因此，假如神要確保他所傳遞的啓示在文化和科學上都準確無誤，與時並進，他就要不時發佈啓示的最新版本。⁶⁶ 舉例說，他的啓示若採用了18世紀的人所能明白的形式，到了20世紀中葉，這個版本就要徹底修訂了。之後，在後達爾文時代，它就必定過時了。到了今天，沒有剩下多少可以經得起嚴密的審查了。要解決這難題，答案在於我們必須明白，不是只有從科學結構性的層面來傳遞真理，那真理才是正確的。波滋曼 (N. Postman) 注意到聆聽的人若按照真理本身的表達方式來理解，就常常看得見“真理”了：

真理這觀念跟表達形式的偏好有密切的關聯。真理從過去到現在都不是樸實無華的。它必須穿上合適的衣着露面，否則就不會獲得承認，這也可以說，“真理”是一種文化成見。一般來說，某個文化認為用某些象徵形式就最能傳神地表達真理，另一個文化卻會認為那些形式微不足道，或毫無關係。⁶⁷

波滋曼在此處不是講論多元主義 (pluralism)，或否定有絕對真理的存在；我也不是。今天西方社會刻意追求“政治正確”，認為這是真理所必須穿上的外衣；這最能說明波滋曼所注意到的這個現象。用科學語言來說明事物，這方式享有更大的盛名，被視為真理的終極外衣。我們必須明

65 D. Ratzsch, *The Battle of Beginnings* (Downer Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), 128.

66 這觀念的闡釋，見 Van Till, *The Fourth Day*, 59-61。

67 N. Postman, *Amusing Ourselves to Death* (New York: Penguin, 1985), 22-23.



白這只是文化偏好。以地球與太陽的關係為例，我們是否必須置身於外太空（這我們大多數人都從沒有去過），從那角度觀看，並且想象時間在推移，好看見地球環繞着太陽運行，然後才可思索地球與太陽的關係這真理呢？若僅僅說太陽升起，或日落西山，就是說假話嗎？

難道20世紀的人類真的比起過往的時代有更大的優勢，只因為人類最近改進了抽象思維的能力，改良了科技？難道“歷史的發展”真的把現代人推進高峯，讓我們可以藐視前人？我們若放下那驕傲的心態，不再以為20世紀的人（尤其那些與西方有淵源的人）比以前的世代更優勝，那麼，自有歷史以來直到今天人類創造力的寶庫大門就打開了，讓我們可以分享他們的詩意和哲理。事實上，現代人若能擺脫當代的桎梏，就可以發現古今全人類共有的存在向度。⁶⁸

我們是否這麼自負，認為神所默示的經文討論起源的時候，必須在某方面包含了我們的科學觀點，才算是真理？海爾斯稱這種思維方式為“知識帝國主義”（intellectual imperialism），不過，他也指出這種思維方式會怎樣自招敗落：

知識帝國主義的一個後果，不是把所有的知識都收歸它的統治，而是把知識簡化成只有它的層面。它有擴張帝國的抱負，得來的結果卻是把事物簡化。⁶⁹

真理不能被這類化約論（reductionism）所挾持。從某個角度來驗證真理，跟從物理定律或結構關係來驗證真理，也可以是同樣有效的。因此，我可以說，天是藍的，儘管我不能把一片藍天切下來，在實驗室內分析，但這話依然是真的。魯益師（C. S. Lewis）的著作《黎明行者號》

68 B. Anderson, *Creation Versus Chaos* (New York: Association, 1967), 14.

69 Hyer, *Meaning of Creation*, 13.

(Voyage of the Dawn Treader)⁷⁰ 有一段情節記述尤斯塔斯 (Eustace) 和拉曼度 (Ramandu) 談話。拉曼度說他是一顆退隱了的星。尤斯塔斯評論說，在他的世界，星是一大團燃燒着的氣體。拉曼度回答：“孩子啊，即使在你的世界，星也不是指這東西，這只是星的構造成分。”認清這種分別，對於我們閱讀創世記尤其重要。

創世記一章3至5節的目的與信息 正如導論所說，創世記第一章總體的目的，就是要說明人類的悲慘狀況（這成為了第十二章立約的原因）

他使宇宙遵從他的旨意運作，顯出他的能力和主權。

並不是因為神創造的工作有甚麼缺憾。相反，神使萬物恰如其分，使萬物按照他的旨意發揮正常的功能。我們研讀了開頭數節，知道惟獨神使混亂的局面變得有秩序，這全是他的功勞。他使宇宙遵從他的旨意運作，顯出他的能力和主權。他不用像古代世界的故事那樣，要跟宇宙的怪物爭戰，才能建立秩序；他只用說要有甚麼功能，甚麼功能就存在了。

有些人覺得以上的解釋難以接受，是由於神學的考慮。舉例說，假如創世記一章1節是句引言，而不是記載創造行動的內容，故事的內容就要在第2節才開始；這樣的話，故事一開始，混沌的大地就已經存在了。對某些人來說，這會動搖從無中創造的觀念，也有損神是萬物創造者這個形象。假如神的 *ruah*（靈 / 風）是“它”，不是“他”，就可能削弱聖靈神學的基礎，以及聖靈在創世的角色。假如七日的創造所啓示的是功能，傳遞信息時還採用了古代的結構觀念，那就有可能讓進化論者有機可乘，經文的無誤地位也可能受到質疑。

有一點我們必須留意。一段經文沒有明確支持某個信念，並不代表經文抵觸那信念，或經文削弱了那信念的基礎。不管是舊約聖經，還是新約聖經，也不可能理解為支持有別的造物主存在，或支持物質的永恆性或先存性等觀念。

我們在這裏要學的功課，就是要讓聖經說它想說的信息，

70 有譯作《黎明號的遠航》、《黎明踏浪號》——譯註。



不霸道地把議題強加在經文身上，把經文塞入我們的模子裏。我絕不是說，宗教和科學是兩個完全不同的範疇，從來互不相干；也絕不是說，當進化論盛氣凌人，好像要給予我們一個世界觀，可以取代聖經有神論的位置，我們不用奮起反對；也絕不是說，對於那些純以自然主義解釋起源的確鑿證據，基督徒不該提出質問。我的意思只是請求讀者尊重經文的主權過於讀者自己的議題。我們釋經應當讓經文說話，義無反顧。⁷¹

解釋經文，使它的意思盡可能明確地肯定我們的信念，這種釋經方法是很危險的。

解釋經文，使它的意思盡可能明確地肯定我們的信念，這種釋經方法是很危險的。我們必須接受經文本身的意思。

當代應用



某些重要的世界觀內容，是經文所確立、所教導的，我們必須重拾起來。我們不可容許自己被現代的文化哄騙，以為創世就主要是指宇宙的形成史。就像十災時期的埃及術士，科學也能夠提出理論依樣畫葫蘆。聖經所說的創世不僅是這樣。聖經宣告了神的主權工作，他維持維繫宇宙的功能，使他的旨意在宇宙裏成就。正如布里赫托（H. C. Brichto）熱情地說：“創世的神是秩序的保證，是意外或偶然的否定。”⁷²

進化論⁷³聲稱，生物的突變和自然界淘汰不適應者，兩者隨機地發生，實物就由此而來。這還不算進化論最糟糕的本質，更糟的是它在無形中把宇宙萬物的目的都奪走了。基督徒容讓科學來界定神和聖經的角

71 Pinnock, “Climbing Out of a Swamp,” 155.

72 Brichto, *Names of God*, 397.

73 我用**進化論**（evolutionism）來指探討起源的自然主義哲學，而用**進化**（evolution）來指主張事物隨着時間遷移會有隨機改變的那門科學。要清楚分辨“進化”一詞四個不同的用法，見Moreland and Reynolds, *Three Views on Creation and Evolution*, 24-26。

色，就更不露痕跡地把經文和神學都扭曲了。我們思索經文的當代意義以前，必須檢視方法論的當代意義。

方法論問題：我們已容許文化（或科學）限制我們處理創世記第一章的方法 這類似的故事我聽過數次，就是有個四歲大的孩子來問他的母親：“我是從哪裏來的？”兒子還年幼，母親尚未預備好跟他說兩性關係的事。母親急忙拼湊，盡力想出一個四歲小孩能夠明白的解釋，交代這敏感的資訊，巴巴結結地說出來。母親對自己的急才本來還很滿意，可是她的兒子卻聳聳肩，突然轉身走了，走的時候說了一句話：“吉米說，他是從印第安納州來的。”

創世記第一章有一段漫長斑斕的詮釋史。現代福音派裏，有人主張這一章純粹是用文學手段精心仔細地表達的神學信息（見上文）。這些人認為“七日的結構”只是文學手法，並不是申明實際上有多少個歷史時期。

相反，有人卻堅持經文的本義要求我們相信第一章是指七天（七個有24小時的日子），所以他們贊成年輕地球論（young earth）。他們相信希伯來文經文（或至少在英語譯本）的字裏行間，可以找到巧妙的科學觀念回應我們現代人提出的宇宙論問題。他們從科學的層面來證明有地面上空的水，於是認為空中有懸浮着的水篷。他們又嘗試解釋光在沒有太陽月亮之前怎樣能夠獨立存在。

還有另一些人認為經文含有象徵語言，古代簡樸的語言可以轉化成現代的科學理論。據這觀念，七日代表七個時代，或許地上出現了動物是指進化過程的某些層面。對這類釋經者來說，他們很多人所關注的，就是要怎樣理解經文，好反映出我們現代宇宙論的信條。他們相信現代宇宙論含有大量真理，既然神的話也必定是真理，兩者就必定有相通的地方。他們的用意很好，可惜，我認為他們有時被誤導了，結果試圖用聖經來回答“我們是從哪裏來的？”這個問題。

諾爾（Mark Noll）的著作《福音派智者的恥辱》（*The Scandal of the Evangelical Mind*）討論了今天福音派怎樣擺出科學的模樣，以及我們是怎樣弄成這樣子的。⁷⁴ 達爾文主義來臨，它成為了世俗主義的重要議題，從

74 M. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 177-208.



此科學就被描繪成教會的仇敵。反對世俗主義滲入教會的鬥爭，變成了反對科學思維的鬥爭。這場鬥爭有多個戰線，而護教家走在最前線，為捍衛基督教的價值觀，努力爭辯。這場鬥爭包括要駁倒那些認為會損害基督教的科學立場，並要提出有神的科學觀，且要發動攻勢，把科學研究的成果跟聖經協調起來。結果聖經就被迫依存在科學探索的範疇內，因為聖經只是用來回應這場辯論所規限的議題。所以，諾爾發現：

〔在關於進化的爭論裏〕無論支持者抑或反對者，都沒有人質疑新教徒長久以來忠誠地把啓蒙時代的科學概念與基督教的傳統觀念聯合起來。這證明了福音派人士委身於科學事業有悠久深遠的歷史，也證明了他們不自覺地委身於培根科學的假設。⁷⁵

這進路已經為人普遍使用，在人心裏根深柢固，所以我們沒有察覺自己原來問錯了問題。這進路只會使我們歪曲經文，嘗試在字裏行間找出科學資訊，以為經文寫下來的時候已顧及現代科學的解釋。這進路還削弱了經文的基礎，把經文簡化為從原始神話的錯誤觀念衍生出來的無害產物。若說經文的信息傳遞完全延遲了（即要待科學進步，開發了新的模型，才能明白），或說經文傳遞的是象徵的信息（例如，地面上空的水真的是指有篷子懸浮在空中），是大大有別於古代讀者的宇宙觀所理解的，這兩種觀點我們都不能維護。這些觀點都沒有接受經文的本義，但原讀者卻會按經文的本義來理解經文。

解決的方法，就是要明白經文傳遞信息時所採用的世界觀，也要明白經文所要傳遞的焦點是甚麼，而不是理會我們那些支持或反對科學立場的議題。我們不該問（1）經文可以怎樣印證我的科學解釋，也不該問（2）經文怎樣描述我們所知道是真確的科學系統，而應該問（3）經文是在哪個層面傳遞它的信息。這無須用科學來護教，也不用舞弄經文，只要比較研究。我們必須要明白古代的世界觀。這給我們帶來甚麼結果？

75 同上，181。在178頁，諾爾界定培根科學（Baconian science）為一套信念，認為“從個別核實的事實嚴格地歸納出來較籠統的定律，最能讓我們明白各樣科目的資料”。

“首先，世界被奪走了超越性。然後，聖經被說成不適切今天的處境。最後，人類被當作物質而已。”

正如“應用原則”指出，我們的科學世界觀已給我們灌輸了一些角度，是我們沒有察覺的。我們看這受造界，想到的是它的物理成分、它的定律、它的物理特質。我們看這宇宙，想到的主要是它的物質結構。希臘人使人相信宇宙的物質結構是可以識別的。啓蒙運動使人相信宇宙的物質結構是最重要的。後達爾文時代使人相信宇宙就只有物質結構。扎卡賴亞斯（Ravi Zacharias）也有類似的發現：“首先，世界被奪走了超越性。然後，聖經被說成不適切今天的處境。最後，人類被當作物質而已。”⁷⁶

古人想描述創世或討論創世，不大關注物質結構或宇宙的形成史。他們關注的反而是宇宙的功能。他們不會把創世理解為製造實物，而是視創世為神建立現實的連續體。我們經驗這宇宙現實，無須事先瞭解宇宙的形狀或結構，或要知道宇宙的形成史。經文傳遞了宇宙的現實——古今所有的人是怎樣經驗這宇宙的。經文申明了，雖然人常常認為宇宙是他們生存的威脅，然而神使宇宙這樣運作的，而且這樣運作才是最美好的。

還未發展出現代的氣象學，還沒有人造衛星追蹤冷鋒暖鋒、氣壓系統、高空急流等活動以前，人類早已懂得怎樣適應天氣變化。事實上，瞭解宇宙的物質層面對我們如此重要，正因為這有助我們明白宇宙的功能。年輕地球創造論者（young earth creationists）、年老地球創造論者（old earth creationists）、有神進化論者（theistic evolutionists），都困於同樣的爭論裏，就是誰可以提出最佳的受造世界形成史。⁷⁷ 各方都說自己提出了一個合乎聖經的受造世界形成史。可是，這說法有問題，因為從聖經的角度來說，“受造世界形成史”是個矛盾形容法，⁷⁸ 在聖經觀念裏，創造與形成史無關。海爾斯清楚指出這種的反應，是被誤導了：

76 R. Zacharias, *Deliver Us From Evil* (Dallas: Word, 1996), 52.

77 十分有參考價值的討論，見H. Van Till in *Three Views on Creation and Evolution*, 166-78。

78 矛盾形容法（oxymoron）是一種修辭手法，指用意思看似相反的詞結合而成的短語，例如，活死人——譯註。



達爾文把他所觀察的大自然跟聖經的創世描述比較，他假定了兩者是同類的描述，於是聲稱舊約聖經所說的“地球歷史錯謬顯著”。雖然提出反對的宗教人士往往只注重**錯謬**一詞，而許多（跟隨達爾文的）進化論者也往往堅持舊約聖經所說的确是錯謬的，但最重要的是聖經的材料是否告訴我們一段“地球歷史”，即現代人所理解的那類自然歷史。假如不是，那麼，嘗試證明聖經在科學上的錯謬，或嘗試證明聖經在科學上的真確，兩者皆不合宜，都有誤導成分。⁷⁹

我們讀聖經若期望它從物質結構的角度來討論創世，就必定會十分失望。正如海爾斯總結說，我們必須在有關創世的經文身上尋索創世的意義。

因此，我們不能從經文推論出物質的結構，也不該從經文推斷出我們該相信的物質結構是怎樣的。我們無須把我們對物質結構的想法跟創世記裏同類詞彙的用法協調起來，正如我們不用嘗試推敲自己胸膛裏泵血的器官對於自己的思考能力有甚麼作用。經文的本義啓示了重大的真理，從宇宙的功能和運作的角度，講述神的創造。功能顯然先要有結構才能運作，但我們無法通過反復推敲經文而得知結構。經文本身已告訴了它的信息，這個方向我們必須接受。要做到這點，我們需要明白古人的想法。

我雖然這樣劃清了經文和科學的分野，但我不是贊成科學和宗教是互不相干的。古爾德（Stephen Jay Gould）以下的話，清楚說明了這類觀點：

任何科學理論，包括進化，也不能對宗教構成威脅，因為人類知性的這兩大工具是在兩個完全獨立的領域裏彼此相輔相成（非相反）地運作：科學探索自然界的現實狀況，宗教探求屬靈的意義和道德價值。⁸⁰

我不是說，一切協調科學和聖經的嘗試，我們都應該放棄。我是說，

⁷⁹ Hyers, *Meaning of Creation*, 6.

⁸⁰ S. J. Gould, "It's Really Oz," *Time* (Aug. 23, 1999).

我們不該期望經文可以勝任這任務。宗教（或神學）的角色跟經文的角色各有不同。“協調”這詞本來很好。可惜，我們所說的“協調”骨子裏卻常常是要使科學和聖經說相同的話，奏出相同的調。其實，協調必須容讓科學和經文兩者的角色有一定程度的劃分。

今天，這個時代，我們確實能夠明白這類劃分的意思和意義。我們說某人造了一部電腦，按我們的理解，就是把零件部件組裝好，使它能夠運作。我們不大關注是誰製造顯示器的屏幕，主機板⁸¹是在哪裏生產，或是誰編寫軟件。以下的版本不是想逗笑或離題，雖然只是說說而已，但也希望是個發人深省的說明例子。

起初，湯姆為自己造了一部電腦。這部電腦原本只是一些凌亂的零件，散佈在工作桌上，還未拆開盛裝它們的盒子和塑膠袋。黑暗在顯示器的屏幕上。

接着，湯姆安裝主機板。湯姆說：“要用這塊英特爾（Intel®）芯片使我的電腦運行得又快又順暢。”湯姆稱這芯片為“中央處理器”（CPU）。湯姆又為中央處理器加上記憶體，他把記憶體分為靜態的和動態的；他稱靜態記憶體為“唯讀記憶體”（ROM），稱動態記憶體為“隨機存取記憶體”（RAM）。湯姆看這主機板是好的。這是第一日。

湯姆說：“要有硬碟⁸²使資料都聚在一處，要讓軟碟⁸³露出來。”事就這樣成了。湯姆稱硬碟為C，稱軟碟為A。這是第二日。

湯姆說：“要有通信線路。”湯姆把模擬線路（analog lines）和數字線路（digital lines）分開。湯姆說：“要讓各樣通信聯繫起來，各按類別，光纖線跟光纖線，銅線跟銅線，無線的跟無線的連接起來。”湯姆看這是好的。這是第三日。

81 “主機板”（motherboard）有譯作“母板”、“主板”、“裝配板”等等，是電腦主要的電路板——譯註。

82 “硬碟”（hard drive）或譯作“硬盤”——譯註。

83 “軟碟”（floppy drive）或譯作“軟盤”——譯註。



湯姆說：“要有操作系統把這電腦的一切功能都整合起來。它要負責分配、初始化、診斷和檢索。它要管轄主機板。”這樣，湯姆安裝了操作系統，稱這操作系統為“視窗”（Window™）。湯姆看這是好的。這是第四日。

湯姆說：“要有設定程式，好用來調控系統的設定值。”這樣，湯姆在硬碟上安裝了“控制台”，並使它可供人在桌面使用。這是第五日。

湯姆說：“要有圖示和捷徑、檔案架構和程式。”他就祝福它們，說：“要繁衍增多，充滿這硬碟和記憶體。”湯姆又說：“我們要安裝一個使用者介面，使用者通過它可以隨他心意管理這個系統。”這樣，湯姆安裝了程式管理員，設立它來管轄軟件。湯姆看這是好的。這是第六日。

這樣，在第七日，湯姆組裝好了他的電腦。他開了電腦，電腦運作良好。這樣，在第七日，湯姆坐了下來，享用他的電腦。”⁸⁴

這個版本說明了我們上文已提出的許多論點，也說明了這註釋書往後部分將要提出的論點。⁸⁵

這劃分的觀念也可見於舞台劇表演的例子裏。若有人遲了進入劇院，問坐在旁邊的女士，故事是怎樣開始的，他不會預期她的答案是講論佈景是怎樣搭建的，劇作家的履歷如何，或演員的陣容怎樣。答案本身並沒有

84 我要感激默基（Phil Murchie）和胡滕洛克（Terry Huttenlock），他們的專業意見和知識幫助我構想這個說明例子。

85 這故事說明了功能和結構的分別。故事沒有提及零件的製造，沒有描述軟件的編寫，也沒有討論那些零件之前是怎樣裝在盒子和塑膠袋裏，或那些零件怎麼會在工作桌上。同樣，創世記有關創造的經文，焦點也在於功能和組織，而不在於物理結構。這故事說明了七日活動的焦點是裝配和安裝。這故事說明了，我們可按字面理解那七日，但由於活動性質的限制，對於那七日所發生的事，仍有些地方是我們不能知道的。我們無法推斷芯片或顯示器的年期，或那軟件已編寫了多久。這故事也說明了功能（硬件，第一至三日）和發揮功能者（軟件，第四至六日）的關係，也有點像經文那樣有對稱的結構，第一日對第四日，第二日對第五日，第三日對第六日。

錯，卻是答非所問。我們研讀聖經，不可犯同樣的毛病。假如我們把這個例子套用在創世的事上，把它當作一齣戲劇，那麼，科學回答那些問題時，也可能是在講論佈景、演員陣容、劇本等事情。聖經較關注的是戲劇本身——儘管神是製作人和導演，是兩者的聯繫，參與了兩者的工作。

因此，把科學當作信仰或聖經的敵人，是不恰當的。有點很有趣，雖然有很多福音派人士對科學懷有敵意，但他們卻把經文的討論焦點放在科學探索的範疇上。⁸⁶ 其實，敵人不是科學，而是自然主義（naturalism）。按照這學科的性質，科學探索是基於一個（我稱為的）“無神論前提”，即嘗試解釋自然界，而不訴諸超自然的解釋。⁸⁷ 我們假

其實，敵人不是科學，而是自然主義。

設沒有神的介入，而事情卻發生了，怎會這樣的呢？

其實，我們在日常生活裏經常都運用這套想法。我們找不到本來放在桌上的雜誌，就會假定有人把它拿去了，不會以為神不知怎的把它弄走了。我們在日常生活裏推論因果關係，很少把神當作直接原因。科學家做研究也是這樣；他們若不是這樣做，我們就不會稱它為科學。這個“無神論前提”並沒有假定科學家不相信神，這只是說明了他們是怎樣着手研究工作。⁸⁸ 但主張自然主義世界觀的人卻假定了神沒有參與這些過程，科學就是一切。科學家以科學家的身分假設，我們所認識的生物若是從沒有生命的東西而來的，而神又沒有使牠們成形，那麼，進化的科學觀念就最能解釋這現象了。自然主義的支持者認為神沒有參與創造世界，所以進化自然主義（evolutionary naturalism）就該視為真理，並且要把它當作真理傳

86 見Noll, *Scandal of the Evangelical Mind*, 186-200。

87 大多數人稱這為經驗主義（empiricism），我對這詞沒有異議。我用無神論前提（atheistic premise）一詞更能突顯問題的核心。布里赫托（Brichto）*Names of God*, 397頁，稱這為“科學主義”（scientism），認為這並非科學精神或科學方法的前提或必然結果。在聖經和科學的文獻裏，這稱為“方法論上的自然主義”（methodological naturalism）。其中一篇精彩的討論，見以下著作的首章（導論）：Moreland and Reynolds, *Three Views on Creation and Evolution*, 7-37。

88 參布貝（R. Bube）在以下著作的討論：*Three Views on Creation and Evolution*, 259-61。



揚

科學創造論 (Scientific Creationism) 在社會上承擔了重要角色，因為它雖然宣稱科學是敵人，卻用自己一套的有神論科學來解釋聖經。⁸⁹ 它聲稱自己按字面意思來理解聖經，卻把精妙的科學觀念加到經文的字詞身上。對於原讀者或作者來說，那些字詞是不可能由他們所說的那些意思。⁹⁰ 科學創造論以外的選擇，不是創立各樣的日代論⁹¹ 或舊調重彈，說創世記第一章大體上只是運用了富詩意的修辭手法；兩者仍舊想通過參照我們的科學知識來明白聖經。我們必須按經文本身來明白聖經。

我們必須明白“經文原意”所提出的解釋，不僅是給予讀者一個文學角度來解釋創世記第一章的經文。那段記述無疑包含了文學技巧，但我不是說，我們就只可半信半疑地接受經文所申明的內容。我是說，根據那段記述的本義（即作者和原讀者互相都明白的意思），焦點就是神建立了宇宙，精心設立了各樣功能。

此外，智慧設計論 (intelligent design) 的支持者，例如菲利普·約翰遜 (Phillip Johnson)、⁹² 休·羅斯 (Hugh Ross)、⁹³ 貝希 (Michael Behe)，⁹⁴ 也能夠有力地為基督教反駁自然主義。他們無須驚動創世記經文的解釋，只要針對那些支持自然主義的理據，加以駁斥就可以了。諾爾感歎那些解釋創世記經文的福音派人士，常常找錯了捍衛的對象。

89 Noll, *Scandal of the Evangelical Mind*, 192-93。這進路的一個典型例子是莫里斯 (H. Morris) 的創世記註釋書 *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings* (Grand Rapids: Baker, 1976)。

90 舉例說，莫里斯堅決地聲稱“穹蒼在這段經文裏顯然是指大氣層”，後來他指這是“一個又薄又廣闊的空間” (*Genesis Record*, 58-59)。以下著作對這進路有透徹的討論，並列舉了大量例子：P. Seely, “The First Four Days of Genesis in Concordist Theory and in Biblical Context,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 49.2 (June, 1997): 85-95。

91 “日代論” (Day-Age theories) 有譯作“一日千年論”、“一日一紀論”、“時期論”，指七日創造裏的“日”不是24小時的一天，而是一個年代——譯註。

92 P. Johnson, *Darwin on Trial* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991).

93 H. Ross, *The Creator and the Cosmos* (Colorado Spring: Navpress, 1993).

94 M. Behe, *Darwin's Black Box* (New York: Free Press, 1996).

千千萬萬福音派人士以為捍衛創世科學就是捍衛聖經；其實，他們把僅屬某個時空處境下的聖經解釋奉為最終權威，那些解釋源於19世紀人們對科學狂熱的時代。⁹⁵

我們要捍衛的是經文的教導，而不是從經文重構出來的科學，或從經文字裏行間推想出來的意思。我們優秀的神學人才、詮釋人才、科學人才，需要為科學與聖經的關係，努力打造新的共識，就像哥白尼革命之後所做的那樣。那些僵硬的、類似科學的推斷，只是假裝成神話語的模樣；不可因為它們，犧牲更多像伽利略那類的烈士了。

神學問題：我們已容許文化（或科學）限制我們對神在世界工作的看法

積極維繫宇宙 我們對神的觀念是否已跟科學世界觀融為一體，抑或神更為超越？在我們的社會裏，自然過程或自然“定律”深深影響我們“真正”的世界觀。即使是基督徒，要他們撇開這些來看神，或把神看為跟自然截然不同的個體，也會感到困難。我們沒有留下多少空間給超自然事物；雖然我們承認有神蹟存在，但我們認為是神蹟的事物卻不多。神維繫宇宙功能的時候，是否仍然遏制了混亂的勢力，抑或我們把神圈在科學裏？卡森（D. A. Carson）形容在哲學上有三個選擇，涉及開放的宇宙、封閉的宇宙和受控制的宇宙等觀念：

開放的宇宙是萬物有靈論（animism）所信奉的觀念。精靈掌管了大部分東西，人類當做的事就是討這些精靈喜歡，好讓他們按我們的心意做事。科學是不可能的，因為甚麼都沒有規律，精靈的行徑古怪難測，即使祭物也不是常常管用。在封閉的宇宙裏，各樣事物都可以用純物質層面的因果關係來解釋。科學是可能的，神卻被摒之於外。這模式的一個修訂版為自然神論（deism）所信奉。神建設了萬物，建立運作的原則，之後他就隱退下來，任自然自己運作。科學是可能的，不過，除了最初神創造萬物此舉以外，就不用怎麼需要勞駕神了。

95 Noll, *Scandal of the Evangelical Mind*, 199.



但聖經所反映的受控制的宇宙，神是創造者，也是世界的維繫者或管治者。他創造世界井然有序，又維繫世界，管治世界，使它井然有序，所以科學是可能的。但神不受自己所創造的世界所限制，他有絕對的自由用別的方式行事，所以神蹟是有可能發生的。⁹⁶

布貝（Richard Bube）的著作《人類的尋索》（*The Human Quest*）討論了神維繫宇宙是甚麼意思。我們往往以為神設立自然定律來維繫宇宙，但布貝的觀點就近似卡森所說的第三個選擇。他的觀點如下：

宇宙每一刻都存在着，全因為有神創造和維繫的能力。

這觀點強調世上萬事萬物之可能發生，全因為神時時刻刻都積極地維持着、引導着世界。所以，從某種意義來說，這跟傳統的觀點有雲泥之別。傳統觀點認為神在過去某段時間創造了世界和世界的定律後，世界就主要是自行運作，神只是偶然介入，使一些特殊事物發生。⁹⁷

在神學裏，我們稱這為**神的護佑**（*providence*），指神通過一切“自然過程”（不管是創世、自然，還是歷史）來行事的方式。這個聖經假設可見於經文裏，例如，使徒行傳十七章28節：“因為我們在他裏面生活、活動、存在。”布貝發現，即使人不一定難於接受這觀點，也常常不能明白箇中的重大意義。舉例說，他問一些焦點小組：“假如神突然‘把自己閉掉’，世界將會怎樣？我們將會怎樣？”有的說“不會有甚麼分別”或萬物將要漸漸衰落，有的認為道德或愛等價值將會消失。布貝認為這些答案反映出他們假定了世界和神兩者是相當獨立的，或神跟世

這觀點強調世上萬事萬物之可能發生，全因為神時時刻刻都積極地維持着、引導着世界。

96 D. A. Carson, *The Gagging of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 201.

97 R. H. Bube, *The Human Quest* (Waco, Tex.: Word, 1971), 26.

界的運作沒有太密切的關係。布貝認為後果應該更加嚴重。

我們認為若全面理解神與世界互動的性質，那就只有一個答案。假如神‘把自己閉掉’，萬物將不會存在！沒有神，就沒有定律，沒有世界，沒有我們；在這事上，要把物質層面和屬靈層面分開是不可能的。我們依賴神，不僅因為他是起初的創造者，是世界秩序和目的之源頭，是我們個人的天父，賦予我們愛的意義和人際關係的深度；我們時時刻刻依賴神，因為我們的存在也在乎他。⁹⁸

我認為布貝這個觀點十分近似古代的世界觀、聖經裏對神的觀念（特別是創世記第一章），以及今天深思熟慮的神學結論；但我們並沒有用這觀念來指導我們的生活和思想。我們反而把神和科學並列，神只是用來填補科學所不能解釋的空隙，於是在我們眼中的神越來越渺小了。⁹⁹ 布貝卻用電視屏幕為類比，說明我們是怎樣全然依賴神。

人物出現在屏幕上，他們按照世界的定律和生活的規律彼此交往。他們相愛，他們鬥爭。他們若踏出大樓，就會墮下來（除非這是動畫片！）。他們若受刀傷，就會流血。但假如把電視機的插頭拔掉，情況將會怎樣？電視屏幕上的自然定律漸漸失效嗎？人物的性格漸漸變得冷淡，沒有愛心？不，電源一旦切斷（拔掉插頭），存在的根源就沒有了：屏幕上那些人物連同他們的人生和故事處境全都不再存在了。¹⁰⁰

98 同上，26-27。

99 見Carson, *The Gagging of God*, 200-201。即使18世紀的康德（Immanuel Kant）也推論說，宇宙裏的一切，以及有關宇宙的一切，都可以用力學定律來解釋；有關討論，見Ross, *Creator and Cosmos*, 43-45。這個觀念不但廣為不同的哲學家 and 神學家採納，而且也反映在物理學家的流行觀點裏，例如Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), 12-13。

100 Bube, *The Human Quest*, 27-28。



還可用另一種方式思想這個觀念，就是把宇宙當作交響樂團在演奏樂曲。在這些類比裏，我們常以為神是樂團的指揮，但我想，按照布貝的觀點，神該是音樂。接受了這種觀念，對於我們的看法，對於我們的談話，將要有多麼大的轉變？

“神介入自然規律”、“神使用自然過程”、“神通過自然定律來工作”這類的話全都不正確了。自然規律存在，全因為神不斷積極地維持着它。神沒有使用自然過程；說神使用自然過程，就好像說，沒有神，自然過程也可以獨立存在。神沒有利用自然定律來成就他的旨意；說神利用這些定律，就好像說，沒有神，這些定律也可以獨立存在。這樣，我們就立刻明白以下的問題是沒有意義的：“神能夠介入這個由井井有條的定律所管轄的世界嗎？”若不是神的活動維持着世界，使它持續存在，根本就不會有甚麼由井井有條的定律所管轄的世界了。¹⁰¹

造一件東西是一時之舉。但聖經所理解的“創造”卻是一個不間斷的活動。正如范齊爾所說，“假如神此刻沒有做他創造者的工作，我們此刻就不會存在了。”¹⁰² 控制事物的運作是一個持續的過程。現代人談論創世記的神學，往往過分強調神造實物，這使我們確信我們對創世記的解釋在神學上是正確的。把創世記第一章看為神造實物的科學紀事，就好像把毛巾帶進泳池，好讓你想用的時候可以隨手拿上。人想善用它而作出的努力，反而窒礙了它本來的用途。我們對宇宙的科學觀已把“創造者”的角色簡化為單單製造實物。相反，范齊爾卻堅持聖經神學裏神的創造者角色，是指他是受造世界的創始者、保存者、管治者和供應者。¹⁰³ 現代神學往往只把他當作造物者，僅此而已。

我們漸漸把神置於宇宙的角落裏，好讓他不會被踐踏；這是很可悲

101 同上，28。神學家也有類似的評語，見波伊思雷斯（V. Poythress）的回應：*Three Views on Creation and Evolution*, 150-51。

102 Van Til, *The Fourth Day*, 63.

103 同上，65。

的。混亂依然在四面八方威脅着我們。不僅是大自然的混亂勢力（旋風、洪水、颶風、地震、火災、火山爆發、海嘯等等）肆虐橫行，而且，跨國的恐怖主義、核子武器落入狂徒手裏、種族清洗、政治動盪，全都是我們世界的混亂狀況。不受約束的墮胎、校園槍擊事件、由歧視引起的罪行、道德淪落，都反映了社會的混亂。我們比過往更需要一套神學，能夠指出神時時刻刻維繫宇宙的時候，他也遏制我們世界的混亂。

我們若認真處理這議題，我們的人生觀會有甚麼改變？想想這會怎樣影響我們回應古爾德的意見：“科學和宗教應該是平等的、互相尊重的夥伴，是各自領域內的主人，兩個範疇在不同的層面對人類的生活有重大的貢獻。”¹⁰⁴

我們說經文和科學是兩回事。這並不表示神和自然是兩回事。假如我們看這世界，把科學和自然放在一邊，把神放在另一邊，我們的世界觀最終就出問題了。神就只是空隙裏的神，¹⁰⁵ 只有科學不能解釋的地方他才派上用場。結果，我們實際上變成了自然神論的信奉者。我們說，按現時的定義，科學是在無神論前提下進行研究。這並不表示自然可以脫離神而運作。¹⁰⁶

以斯帖記是個很好的說明例子。這卷書裏，境遇佔有重要的位置，而全書卻沒有提及神。雖然焦點是境遇，但這並不表示境遇就是一切。相反，我們若真正明白以斯帖記，就知道這卷書不是說神沒有在工作，也不是說沒有境遇。這卷書說明了神通過境遇來工作。我們對境遇惟一恰當的看法，就是神滲透在境遇裏，或更貼切地說，沒有神，就沒有境遇這回事。要明白神怎樣工作的惟一方法，就是視境遇為他的使然力。兩者不是互相排斥，境遇不可視為獨立於神，或有一刻跟神分割的。沒有神，就沒有境遇這東西。

大自然的情況也大致相同。在以斯帖記裏，哈曼的問題在於他只看見境遇，卻不知道境遇背後還有神。他的妻子向他暗示，他忽略了這個重要

104 Gould, "Dorothy, It's Really Oz," 59.

105 反駁這觀點的簡潔論據，見Moreland and Reynolds, *Three Views on Creation and Evolution*, 22-23。

106 對於科學和神學的關係，有各種不同的理論模型，扼要的介紹，見同上，9-11。



的角度（斯六13）；這的確是個致命的失誤。人抱着自然主義的世界觀，就犯上同樣的錯誤；他們只承認事物的一面，只看見自然。對於那些疑惑的人，不明白跟他們立約的神在哪裏，以斯帖記就能夠鼓勵他們。過去的大拯救在哪裏？十災、把海分開、嗎哪、主的天使擊殺仇敵，這些都只是過去的事嗎？這幅圖畫裏，哪裏是神的位置？

今天我們發問這些問題，努力構想神在我們世界的角色。是否只有稱為神蹟的事發生，才可看見神的手？神動手就只有用介入的方式？創世記的見證卻不是這麼說。沒有神，就沒有自然。白朗寧（Elizabeth Barrett Browning）的《奧羅拉·李》（Aurora Leigh）傷感地表達了這個意思：

大地被天充塞了，
 每簇平凡的灌木都因為神而燃燒起來；
 但只有那看見的人才把他的鞋脫下，
 其餘的人在灌木叢的周圍坐下，採摘黑莓。

科學若準確地描繪自然，就是描述神的工作。不管物質的起源涉及甚麼自然過程，都是由神執行，而且他是有目的地執行。有時，自然無疑是他的使然力。但他並不是只運用一種使然力，他若用其他使然力，科學就無法深測出來。因此，科學不能給我們一幅完整的圖畫；它只能解釋自然可能在哪些方面成為神工作的使然力。科學探討的問題，跟經文的不同，但這並不表示科學可以脫離神而運作。

所以，我們會這樣回應古爾德：科學和宗教不是兩枚不同的硬幣，要分別儲存在不同銀行的不同賬戶。它們是一枚硬幣的兩面，雖然截然不同，卻又是不可分割。斯托珀德（Thomas Stoppard）的話劇《羅森克蘭茨和吉爾登斯特恩已死》（Rosencrantz and Guildenstern Are Dead）¹⁰⁷ 第一場戲裏，兩位主角找到一枚硬幣，發現它總是正面向上的，感到大惑不解。無論擲

科學和宗教……是一枚硬幣的兩面，雖然截然不同，卻又是不可分割。

107 有譯作《君臣人子小命嗚呼》——譯註。

多少次，硬幣都是正面向上的。我初看這場戲時，猜想那硬幣必定是兩面一樣的，兩面都是正面。可是，事實不是這樣。其實，這是首個跡象顯示他們置身於一個沒有邏輯和理性的世界，一個哲學家形容為“荒謬”的世界。我們可以把這個故事套用在自然主義者身上，他們擲硬幣，硬幣一面是“科學”，一面是“宗教”的，但每次的結果都是“科學”。他們推論硬幣的兩面都是科學。事實上，他們擲硬幣來尋索關於存在的答案，重複的結果（“科學”）只是顯示他們所選擇了的世界特質。

身為基督徒，只要稍為改變一下用語，也可以大大改善我們的神學思想。我們不再說“神創造了宇宙”（彷彿工作已完成了），而該說“宇宙是神的創造”。¹⁰⁸ 這樣，我們可以繼續說明神的動態角色，他那不間斷的創造行動。此外，我們可以不把創世記第一章視作“創世的故事”，而視作“創造者的故事”之開始。¹⁰⁹

神與時間

時間之主 神是時間的創造者，這有甚麼重要？時間是宇宙的一部分，是神看為好的。不過，死亡也在這個系統裏，所以我們常常認為時間是敵人。在附近的超級市場隨便看看那裏售賣的生日賀卡，內容也流露出逝者如斯的感歎。我們看人生的時光流逝，有喜有悲。在美國，喜的時候是我們滿了16歲，可以駕車，或我們滿了21歲，被視作成人了。喜劇演員常拿人永遠自稱只有39歲來開玩笑。1960年代，常忠告年輕人，不要信任所有年過30的人。到了四五十歲，我們就開始意識自己的死期。在社交層面，我們每年都慶祝新年，時光卻在流逝；千禧交替，教人心頭百般滋味。不管我們願意不願意，時間也不會停留，它劃定了我們存在的界限，敲響我們的喪鐘。

另一方面，我們各人大概都有過這樣的經驗，從熟睡中醒來，昏昏沉沉，無法辨清那時的日子或時間，感到完全迷惘。若沒有任何跡象顯示時間，我們就很難生活下去。戰俘營裏的囚犯用盡各樣方法記錄自己被監禁的日數，好讓自己不會失去時間的意識。如果監禁的環境使囚犯不能分辨晝夜，送飯的活動就成為時間的標記了。我們需要有時間的意識。

108 Van Till, *The Fourth Day*, 66.

109 同上，84。



不管怎樣，時間是我們所經驗的現實。傳道書三章1至8節列舉人生各樣的“時間”，探討這個現實。在“日光之下”神創造的這個世界裏，從神手裏來的美好時間和惡劣時間，我們都必須學會接受，因為即使是惡劣的時間，也能夠使我們豐盛，更認識自己神子民的身分（傳七14）。雖然神現在把我們困在時間裏，卻把永恆放在我們的心裏（三11）。

開放神論 我們在時間裏經驗神。神許多屬性都與時間有關。舉例說，信實和忍耐都要通過時間才能顯露出來。所以，神在時間裏與我們交往。因果關係是在時間這個向度發生的，從時間這個意義來看，以上的結論明顯不過了。¹¹⁰ 歷代以來基督教神學家一般都視神在時間裏與我們交往，是神俯就人類的另一個例子。不過，近來有些人提出另一套神學思想，稱為“開放神論”（Openness of God），認為神與時間完全融合，並且在某程度上受時間限制。

神不是在永恆的一刻看見人類存在世上的整個歷史。事情發生了他才知道。他從所發生的事獲知情況。我們稱這立場為“開放神論”，因為這觀點認為神可以接受新的經驗，能夠靈活地運用方法達成他對世界的目標。開放神論認為神在某些方面是依賴世界的，這跟傳統的神學觀念有很大的分別。¹¹¹

這套神學的支持理據，是從平常觀察神以及他與世界的互動而合理地推論出來的。

行動帶來改變，帶來了本來沒有的事物。具體的行動帶來過往不存在的東西。因此，說神行動，意思就是：談論神的時候，用上**之前**和**之後**等詞語是有意義的。神做決定，然後行動。他在行動之前做決定，他在做決定之後才行動。這是如此簡單，聽起來微不足道，卻顯示了有關神的重大真理。神不僅帶來改變，在

110 Ross, *Creator and Cosmos*, 70.

111 R. Rice, “Biblical Support for a New Perspective” in *The Openness of God*, C. Pinnock et al. (Downer Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), 16.

一個不可忽略的意義上，神自己也在經驗改變。神行動之後，宇宙改變了，神經驗宇宙，他這經驗也改變了。因此，神行動的觀念涉及神的短暫性。對神來說，時間也是真實的。¹¹²

支持者聲稱，聖經顯示神回應人類的選擇，只有開放神論能夠切合這觀點。但這個立場有嚴重的缺點，不能接受。它不但與“神能夠預知”這確鑿的觀念有衝突，把神這樣牢牢地繫於時間裏也帶來一些哲學問題。舉個例子，卡森反駁這觀點，指出既然我們的時間觀念是繫於宇宙天體的運行，而宇宙是神創造的，那麼，神必定在時間和時間所依賴的宇宙這兩者之外，他必定是獨立於它們。¹¹³

卡森的主張反映了現時科學家對時間的想法。1960年代末，天體物理學家霍金（Stephen Hawking）、埃利斯（George Ellis）和彭羅斯（Roger Penrose）從愛因斯坦相對論的含義着手，推斷“空間和時間必定是源於同一次宇宙爆炸，這次爆炸產生了物質和能量。”¹¹⁴ 如果時間是有起始的，神就不可能在時間裏面，因為沒有時間之前，神已存在。這不是暗示，神創造我們的宇宙之前，居住在沒有時間的永恆裏（奧古斯丁就抱有這觀點），因為在我們的宇宙存在以前，神已有活動，這暗示那已有了次序和因果關係。所以休·羅斯提出多維時間（multi-dimensional time）的觀念，認為神在多維時間裏存在，而我們則受制於單維時間裏。

舉例說，假如時間有兩維，就可能有時間長度和時間寬度了。時間就由一條線擴展成一個平面。在時間平面上，可以有無數的線向無數的方向延伸。¹¹⁵

神怎樣超越我們的時間觀念，羅斯的建議只是其中一個解釋，即使這個擴展版的時間觀也可能太過狹窄了。有時，我們必須承認我們沒有足夠

112 同上·36。

113 Carson, *The Gagging of God*, 230.

114 摘錄自Ross, *Creator and Cosmos*, 67。

115 同上·75。



的概念，或沒有足夠廣闊的想像空間，可以推敲出神存在的定義。

創世記第一章對這個討論有甚麼貢獻？經文沒有把神創造時間視作抽象事物，正如它也沒有把光當作物理學上的光來處理一樣。經文也沒有把時間當作一個維，也不大關注神是怎樣獨立地存在。創世記一章3至5節記述神創造時間，只申明了神設立時間在宇宙發揮功能，是根據光明和黑暗交替的時段，這是我們存在狀況的特徵。這就是為我們所創造的時間，除此以外，經文沒再說甚麼了。

課外反省

經文常常旁及其他議題，卻沒有提出指引。我們讀經時想起這些題目，卻發現經文沒有針對它們說甚麼。它們不該是釋經講道或研經班的焦點，因為它們不是經文的焦點。不過，這些題目可以讓我們有機會好好探討我們的神學思想或世界觀。我會在“課外反省”這部分處理它們，好跟“當代應用”部分區分，後者是要探討經文有意要處理的議題。這部分只不過是我個人的反省，創世記對這些題目並沒有甚麼規範教導。

舉例說，對於這段經文，我們往往離開題旨，提出我們怎樣管理時間的問題。如果時間是神在我們的世界所設立的功能，或許我們也該謹慎善用我們的時間。波滋曼的著作《娛樂至死》（*Amusing Ourselves to Death*），作者在前言裏把歐威爾（George Orwell）《1984》和赫胥黎（Aldous Huxley）《美麗新世界》（*Brave New World*）兩者對所預測的將來景況作了比較。其中一項比較與對我們現時的討論相關：“在《1984》裏，……用痛苦來控制人。在《美麗新世界》裏，用快樂來控制人。簡單來說，歐威爾擔心我們所憎惡的東西把我們摧毀，赫胥黎擔心我們所喜愛的東西把我們摧毀。”¹¹⁶

我們的時間填滿了我們喜愛的東西。我們很容易漸漸忘卻了重要的事物，例如服務他人、對人負責、責任等等，這些被公認為較負責任地善用寶貴時間的方式。波滋曼評估電視對美國社會的影響，認為電視“已經使娛樂本身成為表達一切經驗的正常形式”。¹¹⁷ 我們被反復灌輸，培養了一

116 Postman, *Amusing Ourselves to Death*, viii.

117 同上，87。

股追求娛樂的強烈慾望，我們樂於為此花上大量時間。波滋曼前瞻未來，對於我們已為自己選擇的命運，下了一個不大樂觀的結論。

當國民的注意力被雞毛蒜皮分散了，當文化生活被重新界定為接連不斷的娛樂活動，當嚴肅的公眾談話成了信口開河；簡單地說，當人成為了觀眾，而公共事務成了綜藝節目表演，那麼，國家就危在旦夕，文化也很可能要沒落了。¹¹⁸

118 同上，115-56。

創一6-13

新漢語譯本

和合本

6 神說：“要有穹蒼在眾水之間，把水和水分開！”7 神就造出穹蒼，把穹蒼之下的水和穹蒼之上的水分開，事就這樣成了。8 神稱穹蒼為“天”。有傍晚，有早晨，是第二日。

9 神說：“天下眾水要匯聚在一處，讓陸地顯現出來！”事就這樣成了。10 神稱陸地為“地”，而水的匯聚處，他稱為“海”。神看為好。

11 神說：“地要長出青草，結種子的菜蔬，結果子的果樹，各按類別，在地上的果子裏都要有種子！”事就這樣成了。12 於是地長出青草，結種子的菜蔬，各按類別；結果子的樹木，且果子裏有種子，各按類別。神看為好。13 有傍晚，有早晨，是第三日。

6 神說：“諸水之間要有空氣，將水分為上下。”7 神就造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水分開了。事就這樣成了。8 神稱空氣為天。有晚上，有早晨，是第二日。

9 神說：“天下的水要聚在一處，使旱地露出來。”事就這樣成了。10 神稱旱地為地，稱水的聚處為海。神看着是好的。

11 神說：“地要發生青草和結種子的菜蔬，並結果子的樹木，各從其類，果子都包着核。”事就這樣成了。12 於是地發生了青草和結種子的菜蔬，各從其類；並結果子的樹木，各從其類，果子都包着核。神看着是好的。13 有晚上，有早晨，是第三日。

經文原意



在上一課，我們論證作者在一章1至5節的焦點，是讓讀者看見一個本來混亂（沒有功能）的狀況，通過設立功能，建立了一個有秩序、能夠運作的宇宙。在接着兩“日”的創造，主題也是一樣。

第二日（一6-8）

第二日講述神設立另一項功能，都是與*raqia'*（《新漢語》：“穹蒼”）有關的。NIV用了一個含糊的詞*expand*（“廣闊區域”）來翻譯，

嘗試淡化這詞的意思，¹ 而另一些譯本嘗試賦予它準確的科學意義，譯作“大氣層”²。不過，西利 (P. Seely) 已有力地說明了，從結構的角度來說，以色列讀者理解 *raqia'* 為堅硬的穹頂。

對於穹蒼的堅硬程度，從歷史的角度來說，世界各地所有的民族，包括古代近東，從有史以來直至公元200年（以及差不多所有民族，從公元200年直至近代），都相信天（穹蒼）是堅硬如石的。³

這個結論不是根據錯謬的詞源推論而來，不是從它的動詞（通過反復推敲）推斷原來名詞的意思，而是參照了這名詞在舊約聖經的用法，把這些詞彙資料跟古代近東的文化背景（即聖經作者的文化背景）互相比較，從而獲得結論。若以我們的科學理解為主導，就不可能得到這結論了。西利總結說：“把穹蒼解釋為大氣層，是把聖經現代化重譯——簡直是重寫聖經。”⁴

在希伯來文聖經裏，*raqia'* 一詞只出現了17次，九次在創世記第一章。有五次出現在以西結書第一章和第十章，用來形容四輪寶座上的堅硬平台；這些經文參照，意思明確，具說服力。其餘三次與功能無關（*raqia'* 在詩十九1和一五〇1，分別與“諸天”和“聖所”平行；在但十二3，跟星星的位置平行）。在創世記第一章，*raqia'* 被稱為 *šamayim*（《新漢語》：“天”），用以分開上面的眾水和下面的眾水。從這點看，洪水泛濫時，打開了在 *šamayim* 的洪水閘門（《新漢語》：“窗

1 2011年版的NIV已修訂為vault（“穹頂”）——譯註。

2 H. Ross, *Genesis One: A Scientific Perspective* (Sierra Madre, Calif.: Wiseman Productions, 1983), 7.

3 P. Seely, “The First Four Days of Genesis in Concordist Theory and in Biblical Context,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 49 (1997): 88。西利把這點說得又全面又有說服力，見“*The Firmament and the Water Above*,” *WTJ* (1991): 227-40 (esp. 234-37) and 54 (1992): 31-46。另參津村俊夫 (D. Tsumura) 簡單的解釋：*NIDOTTE*, “צַרְף” 3:1198。

4 Seely, “The First Four Days of Genesis,” 89.



戶”），好讓大雨降下，那洪水閘門很可能與這*raqia'*有關。⁵ 詩篇一百四十八篇4節肯定了這兩者的關連，那裏說眾水是在*šamayim*之上，就如創世記第一章說眾水是在*raqia'*之上一樣。

在以色列的經文裏，雲是來自大地的盡頭（詩一三五7）。在古代世界的思想裏，大地的盡頭是天之門的所在。在蘇美爾人的作品《恩基和世界秩序》（*Enki and the World Order*）裏，天氣之神伊什庫爾（*Ishkur*）打開天之門。⁶ 美索不達米亞的民族就是這樣理解雲是從哪裏來的。在美索不達米亞的宇宙論裏，大地的盡頭是指地平線。那裏就是天之門的所在，因為太陽落下，降在那裏，太陽在那裏穿過天之門。

以色列人認為其他氣象是收藏在“倉庫”裏（伯三十八22；詩一三五7）。原文“倉庫”一詞也可指寶庫，即儲存貴重物件和王室武器的地方。雹、雪、風、雷、閃電，常常被視為神用來擊敗仇敵的武器。此外，倉庫可以儲存大麥、棗、穀物或一般的什一奉獻等原糧。同樣，有需要時，神也從他的倉庫分發產物。宇宙倉庫在古代近東不是尋常的形象。這一切都說明了*raqia'*和天氣的緊密關係。

創世記一章17節描述天體是安置在*raqia'*。這個觀念在古代近東俯拾皆是。在亞甲文獻裏，不同層次的天是用不同種類的石頭造的（可見他們視天是堅硬的）。據美索不達米亞民族的理解，星星是刻在中層天的碧玉面上，這整個表面也可移動。有關天文的文本（《犁星彙編》〔*Mul-Apin series*〕）把36顆主星劃分成三個區域，分別稱為安奴（*Anu*）、恩利爾（*Enlil*）和伊亞（*Ea*）的軌道。這些固定的星星軌道分佈在天空北方一帶、南方一帶和赤道一帶。⁷ 在稱為《以魯瑪·安奴·恩利爾》（*Enuma Anu Enlil*）的兆頭彙編裏，安奴、恩利爾和伊亞定立眾星的地方、位置和軌道。⁸ 《以魯瑪·以利斯》（*Enuma Elish*）記述瑪爾杜克（*Marduk*）定立眾星的固定位置。⁹ 因此，把天體安置在堅硬的背景上，這觀念是十分

5 L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 46-47.

6 Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 266.

7 同上，170。

8 同上，146-47。

9 同上，114-15。

普遍的看法。

再者，以色列人認為鳥類和星星兩者的領域都在*raqia'*上，¹⁰ 科學所能辨識的結構沒有一個可以對應。不過，正如前文指出（88-91頁），作者交代神創世的活動，不大關注有關結構的事情。經文運用了古人對結構的普遍觀念來傳遞其他更重要的題旨。然而，若說沒有*raqia'*這東西，就不正確了——確實有*raqia'*這東西，而且是蔚藍色的。但這是按眼睛所見的，而且它是具備功能的。這不是我們觀念裏的那結構實體，不過在他們的觀念裏，它的結構就是這樣。

*Raqia'*的功能是管理天氣。

*Raqia'*的功能是管理天氣；經文說眾水在它之上，就說明了這點。¹¹ 作者採用功能進路，運用當時講述宇宙的語言來描述天氣。既然需要申明神創造宇宙，建立一個能夠運作的天氣系統，那麼，說神設立*raqia'*就最為合理了。經文的不是要說明結構，而是要講述功能。

在古代近東，《以魯瑪·以利斯》有一處記載跟這觀念最為相似。那處記述瑪爾杜克戰勝了混亂怪獸蒂阿馬特（Tiamat），把她的屍體分成兩半。蒂阿馬特代表原始海洋，這兩半如今成了在上面和在下面的混亂之水。設立了界限和障礙物，使混亂之水受到控制。在聖經的觀念裏，沒有對抗者，沒有戰爭，也有威脅的事物。但混亂的源頭卻受到控制。那降下來的眾水可以在宇宙中引發起混亂，但通過*raqia'*，眾水被約束了。所以在上面的眾水被視為雨水的源頭（而不像那嘗試以科學釋經的觀點那樣，假定了那是個蒸氣篷子）。¹²

10 分別見創一20，一17。留意：鳥類在*raqia'*上飛翔，暗示它有一個表面，而星星則安置在*raqia'*上。

11 Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 120-24.

12 主張這觀點的例子有J. Dillow, *The Waters Above* (Chicago: Moody, 1965)。由於在上面的眾水是在*raqia'*之上，而根據14-17節，天體是在*raqia'*裏，那麼，要符合他們的觀點，這樣的篷子就要在比太陽更遙遠的位置了。見Seely, "The Firmament and the Water Above," 54:43。



第三日（一9-13）

釋經者常常疑惑為甚麼第三日包括了兩個元素：（1）水和陸地之分開，以及（2）植物之產生。從文學的角度來說，這有助建立第一至三日與第四至六日的平行結構。第一日和第四日類似，第二日和第五日，第三日和第六日也類似。由於第三日包含了兩組事物，第六日也以動物為第一組事物，以人為第二組事物。

雖然這些文學觀察準確地指出了敘事者的藝術技巧，卻沒有透徹說明兩者的關係性質。我們討論第四至六日時，將會詳盡探討兩者的關係。但我們現在必須知道，第三日包含了兩個元素不是純粹為了文學上的優美。雖然從結構或科學的意義來說，兩個元素沒有緊密關係，但從功能進路的角度來說，兩者在本質上卻是相關的。

人若認為創世記第一章是記錄神怎樣製造萬物，就會覺得第三日是個謎團，因為經文沒有提及神製造甚麼。相反，經文卻清楚交代了宇宙怎樣被組織起來，怎樣變得有秩序。第三日把兩個元素加起來，焦點是宇宙怎樣被設計成適合植物生長和農業發展的地方。一是泥土和水源，二是植物藉着種子而繁殖，兩者都是植物生長的重要因素。經文的描述焦點是怎樣設立一個可以運作的農業系統。神成就這事，於是植物長有核，核又長出新的植物來。

第三日把兩個元素加起來，焦點是宇宙怎樣被設計成適合植物生長和農業發展的地方。

應用原則



神設立功能，使宇宙有秩序，能夠運作；至今，經文介紹了三項功能：時間、天氣、農業。這三項是創世的基礎功能，洪水過後，神的話證明了這點；神宣告，他絕不再帶來混亂的水，好像洪水時候那樣：“在這地仍存在的所有日子，播種、收割〔農業〕、寒暑、夏冬〔天氣〕、晝夜〔時間〕，永不止息。”（八22）

此外，這三項功能也不是聖經獨有的觀點。《以魯瑪·以利斯》第五塊泥版斷片記錄了一組類似的事件。第39至40行提及日和年，接着第46行提及晚上的時分。第47至52行記述瑪爾杜克創造降水，而雲、風、霧也隨

之而來。接着，第53至58行描述在地上設立水源，把塵土堆起來。¹³ 換句話說，我們可從功能角度順序看見時間、天氣和農業。我們討論這些功能的重要性之前，該講論一下怎樣使用古代近東的平行資料。

如果我們要把經文和現今的處境連接起來，就必須知道我們要聯繫的是哪些方面。我們嘗試明白古代近東文化，因為那地區的文化可能是以色列文化的背景。我們探討舊約聖經與其他古代文獻的異同，不是要瞭解它們之間的文學淵源（誰引用誰），也不是要推敲誰才是“本源”。我們着手研究不是要貶低聖經的地位，或證明聖經甚麼。我們研究文本，明白文獻是探視文化的窗口。

以色列人在許多方面跟周圍的民族確有很大的分別。這些分別有很多都直接與啓示有關。所以他們對神屬性的觀念、人類的角色、道德倫理的基礎、敬拜的方法，全都跟其他古代民族不同。不過，在大部分情況裏，神若沒有給他們啓示不同的觀念，那麼，我們可以合理地推斷，以色列人的思想不一定會跟古代世界的主流文化不同。假如經文所用的詞彙和觀念系統跟古代近東的思維模式展現了密切的關係，那麼，以上的推斷就可以更加肯定了。

對經文採用這類分析，不會使經文失去神聖，或損害經文的默示。這只是明白到溝通要成功，講者或作者就要擅用聽眾或讀者所熟悉的東西。在這例子裏，瞭解不同的古代近東材料有助我們明白古代的思維模式，就是從功能的角度來看創世。

經文總結各項功能時，作者想教導我們甚麼？最重要的，經文想告訴讀者，這些創造出來的功能，神都看為“好”（*tob*，—10、12）。要明白這評語有多重要，我們必須掌握這詞的精髓。希伯來文裏，*tob*的詞義廣闊，既可用於道德倫理的範疇，也可用來評論工藝的素質，這只是其中兩個可能的解釋。在創世記第一章，我們可以問“不好”是甚麼含意，藉此判斷“好”的意思。經文提及有一事物是不好的：“那人獨自一人不好”

13 Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 117-18。在一份巴比倫神明名單裏，第一個存在的神明是杜里（Duri，意思是“永永遠遠”），指到時間。見 W. G. Lambert, “The Cosmology of Sumer and Babylon,” in *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker and M. Loewe (London: George Allen & Unwin, 1975), 53。



(二18)。如果這個對比給了我們正確的提示（我相信它給了），那麼“好”的意思就是指東西按照目的來運作。

以色列人經驗了這些功能，是否也認為它們是好的？對於這些例子，我懷疑他們並不容易接受這個想法。正如上一課指出，他們明白時間和人生的各樣時間都在神的手裏，但他們感受到時間對他們不利，因為人生短暫，時光飛逝。同樣，他們知道各樣氣象都是在神的手裏。事實上，上主擔起神聖戰士的角色時，它們有很多都被視為他的武器。因此，風、火、雹、閃電、雨、雷，全都是給神運用，成就他的旨意。¹⁴ 不過，氣候似乎常常與他們作對。以色列的先祖、以利米勒和拿俄米的家庭，全都要對抗饑荒和旱災。

農作物的生長過程也可以對他們不利。從栽種到收割，有許多困難要克服。不管困難是來自氣候或農作物本身，荒年十分常見。荒年裏穀物枯萎，農民來年就沒有足夠糧食來糊口和餵養牲畜，來年就只有微量的種子可以用來播種。不久，他們漸漸陷入財政危機，最終農夫或他的家人因債務問題而淪為奴隸。由於以色列主要是個農業社會，這些問題不僅影響個別家庭，而且還關乎每個人。但創世記第一章宣稱，按照神的設計，原來的創造裏並沒有不同的對手互相鬥爭（即人與自然的鬥爭）。

正如君王建立行政制度，好讓國家可以運作，神也同樣設立了宇宙的行政機關。時間、氣候、植物的生長，代表了宇宙的三重管理結構（正如美國的行政、司法、立法三個部門組成美國政府的管治架構）。它們本是完美的設計，開始的時候按着恰當的功能秩序正確地運作；不過，它們如今成為了威脅我們生存的原動力，成了我們無法抵抗的力量。

當代應用



我們現在談談怎樣把經文應用在這時代，但有點必須注意：我們不能期望常常在經文裏找到直接的吩咐。經文往往只是說明我們該相信神的甚麼，而沒有告訴我們要做甚麼。神設立了植物的生長過程，從這事實基礎，我們可以推論人類對地球的生態系統須負起若干的責任；但這是我們的推論，不是經文的教導。我們可以合法地建

14 T. Longman III and D. Reid, *God is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

立一套關注生態的神學，並且以一些含直接吩咐的經文（有時可在新約聖經裏找到）作為支持的根據；但我們要留意經文的焦點，小心分辨哪些是經文的吩咐，哪些是我們的推論。

時間、天氣 / 氣候、農業，宇宙的這三項功能對我們最為重要。它們是我們不能控制的，它們卻劃定了我們的生存界限。

1999年晚夏，美國《時代雜誌》有一篇文章概述了現時大眾對人類進化的共識。作者在文章末尾說，科技已使傳統所理解的人類進化不大可能繼續發生：

史前時期，只有最能適應環境的個人或物種可以生存繁殖。如今，不管強者弱者都可以同樣獲得醫藥、糧食、居所，質量和數量都是前所未有的。密歇根州大學人類學家沃爾波夫（Milford Wolpoff）說：“第三世界的農民比起一千年以前的中國皇帝更優裕。”

科技進步，沒有慢下來的跡象；這樣的話，即使自然界發生巨大的變化，也不會產生進化的後果。沃爾波夫推論說：“在下一個冰河時代，我們不用改變自己的體形〔來適應環境〕。我們將會發射原子彈，或興建太空鏡，或運用其他方法〔控制氣候〕。”……

這不是說，人類不會絕種。一顆80公里寬的小行星從太空墜落地球，就可以使人類毀滅。污染、濫伐森林等等，使地球的生態系統突然徹底崩潰，也同樣可以使人類滅亡。¹⁵

有一點很有趣，這份評估又回到創世記第一章那三大功能，以及我們控制它們的能力。這篇文章的結論認為我們掌握一切，認定我們有人文主義之目的感和自主權，古人賦予神明的角色給我們取代了：“物競天擇的進化，盲目地隨機地運作了數百萬年後，產生了一種生物，能夠把進化扭轉過來。從此，我們要往哪裏去，還看我們自己了。”¹⁶

15 M. de la Cal et al., “Up From the Apes,” *Time* (Aug. 23, 1999), 58.

16 同上。



這類“我們是自己命運的主人”的哲學並不合乎聖經。雖然科技的確讓我們更能應付（或控制）這些功能，但我們不要以為我們比以色列人優勝，更能經驗這些功能是好的。我們設法控制宇宙的功能，結果往往是製造混亂，而不是加強秩序。瑪麗·雪萊（Mary Shelley）的小說《科學怪人》生動地說明了這點。在故事裏，法蘭肯斯坦（Victor Frankenstein）進行創造的工作，只因為他有這本事。雖然他成功製造了一個可運作的模型，但沒有想清楚自己的責任是甚麼。結果不是帶來人類的進步，而是帶來了死亡和毀滅。只從物質層面創造東西，沒有道德基礎或控制那東西的能力，結果只是更多的混亂，而不是加強了秩序。假如成為自己命運的主人，結果只是混亂，那麼我們甚麼主人也算不上了。¹⁷

神展示自己是秩序的神，而我們的罪卻使我們成為混亂的子民。

我們不但使世界充滿混亂，也使我們的生活充滿混亂。神展示自己是秩序的神，而我們的罪卻使我們成為混亂的子民。扎卡賴亞斯（Ravi Zacharias）問我們個人是否知道自己真正是誰：

我們都渴望有意義，我們評論別人的生活，是看看他們是否連貫一致。沒有連貫性，就沒有意義。我們期望律法與生活連貫一致。我們期望言行連貫一致。我們期望承諾與兌現連貫一致。我們期望愛與信任連貫一致。總而言之，我們渴望在人生中找到連

貫。¹⁸

只有當我們明白神是誰，我們才能發現自己是誰。神是永遠完全連貫一致的。當他從混亂中弄出秩序來，使世界具有功能，他就創造了連貫性，為宇宙和每個生命建立了意義。

17 我要多謝同事德羅塞特（Rosalie deRosset）提出雪萊小說這個實例，以及她的意見，有助我撰寫這段文字。

18 Zacharias, *Deliver Us From Evil*, 113.

課外反省

我們指望自己的潛能可以控制宇宙的功能，當作人類得拯救的途徑，這就出問題了。

今天有一個範疇，我們設法想在其中擴展人類對世界功能的控制；這就是克隆（cloning）¹⁹了。1950年代和1960年代，避孕方法可以讓人享受性交而不導致生育。近年基因工程可以讓生物不用性交就可以繁殖。²⁰我們是否要像法蘭肯斯坦那樣，進行科學繁殖，只因為我們有這本事？小說《科學怪人》已生動地說明，科學家的成敗功過不等同於他的實驗是否成功。有人曾引述生物倫理學中心主管基爾默（John Kilmer）的話：“我遇見很多人想把自己克隆（複製），但我還沒有遇見一個人希望自己是個被克隆出來的人（複製人）。”²¹

追求知識不可視為中性的事。知識可能是中性的，但追求知識卻不再是中性的，這要歸咎於追求知識的人。

人活在20世紀不可能不知道，所獲取的知識是可以用來損害人類的。倫敦、德累斯頓²²或巴格達遭轟炸，跟航空學、精密的導航和推進系統等知識不能分割。使用橙劑²³來毀掉東南亞的森林，跟化學、化學品特性、使用它們的後果等知識不能分割。原子結構的知識差不多勢不可擋地導致原子彈的製造，發現和發展原子分裂所爆發的破壞力，幾乎彷彿是原子科學計劃原來的一個目的。不過，是科學家，不是知識本身，把理論化為過熱的蘑菇雲。在這些例子，以及其他無數的例子裏，錯不在於知識本身，

19 “克隆”或譯作“無性繁殖”或“複製”——譯註。

20 N. M. de S. Cameron, *Discernment* 6.3 (Newsletter of the Center for Applied Christian Ethics: Wheaton, Ill.: Wheaton College, 1999), 9.

21 同上。

22 德累斯頓（Dresden）或譯作“德勒斯登”，德國東部城市；第二次世界大戰期間，於1945年遭盟軍猛烈轟炸——譯註。

23 橙劑（Agent Orange），一種除草劑；越戰期間，美國用作化學毒物武器——譯註。



而在於使用知識的人把它們用於毀滅和大概不大道德的用途。²⁴

我們指望自己的潛能可以控制宇宙的功能，當作人類得拯救的途徑，這就出問題了。我們進步的能力常常被我們人類短視和任性等弱點所拖累。因此，今天醫學倫理學家呼籲我們要有智慧，要取得平衡，要有現實主義和健全的神學。

對於人生觀，有希望的基督徒現實主義能夠有力地抵抗極端的思想，諸如科技烏托邦和（現時漸漸滲入基因討論的）噩夢似的世界末日。有希望的基督徒遠景，認定甚麼使人生有人性，能夠鼓勵有建設性的基因研究，這類研究如今已使人減少了不少痛苦，能夠對人類整體有所貢獻。另一方面，有智慧的基督徒現實主義會挑戰那些生物學工程師，他們對人類不滿意，雄心壯志要把人種改良。我們並沒有忘卻基因研究的輝煌成就，但我們有些人相信，拯救不是任何的人類革命（即使是科學革命）所能做到的；任何人類的運動，若聲稱本身的遠景是終極的，常常釀成悲劇。這就是有希望的現實主義之立場。²⁵

我們必須有責任感，這是很明顯的。神賜給了我們智慧，以及隨之而來的能力，可以用來探索他賜給我們的世界。善用知識和任憑它隨意發展，兩者是有分別的。我們成功建立秩序的例子不多，但觸發混亂，卻比比皆是。

這表示知識涉及風險，不是說獲得知識很危險；其實，風險在於擁有知識的人可以運用所獲得的知識做各樣不同的事，我們無法預測他們用知識來做好事抑或壞事。不過，我們若不願意

24 B. R. Reichenbach and V. Elving Anderson, *On Behalf of God: A Christian Ethic for Biology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 219.

25 J. B. Nelson and J. Smith Rohricht, *Human Medicine: Ethical Perspectives on Today's Medical Issues* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 141.

冒上有惡果的危險，就不可能成就知識所可能帶來的善果。換個方式說，雖說我們若不探索某個範疇，的確不會帶來某些禍害，但我們若阻止自己探索某個範疇，某些禍害也同樣不可能避免了。²⁶

我們若把這些普遍的觀點應用在克隆的問題上，就必定發現這科技所涉及的倫理問題。卡梅倫 (N. M. de S. Cameron) 認為有兩大反對理由：尊嚴和選擇。²⁷ 我們將會進一步喪失人性，因為所生產的人類只是實驗室程序的結果。父母要對自己所生育的兒女負起責任，這父母的觀念我們可能會失去了。此外，我們都知道父母把自己的夢想強加在孩子身上，對孩子造成心理傷害。孩子被迫實現父母的願望，彌補父母的遺憾，最終可能感到沮喪、不安、受催逼。通過克隆，我們把自己的意願強加在別人的個人選擇上，並且往上再推前一步，因為是我們決定創造一個我們所想要的人。

我們不能任憑科學隨意發展，為所欲為，否則，我們將要為自己原始的求知慾，自食苦果。海爾斯 (Conrad Hyers) 的警告用作這裏的結語，再合適不過了：

20世紀許多文學作品都含有傷感意味，這並不意外。18世紀、19世紀，人懷抱着偉大的夢想，相信啓蒙運動的理念、理性、進步，聽見美麗的承諾，期望可以在地上實現神國，或憧憬世俗的烏托邦快將來臨；可是，這兩個世紀過後，來臨的卻是一個接一個的潘多拉盒子，²⁸ 盛載了新的駭人問題和困擾我們的災害。這麼崇高偉大的理想，醒過來才發現只是平淡日子的光線；或者，它變成了科學怪人製造者的噩夢，無法醒來。20世紀以

26 Reichenbach and Anderson, *On Behalf of God*, 220.

27 De S. Cameron, *Discernment* 6.3, 9-11.

28 潘多拉盒子 (Pandora's box)：根據希臘神話，潘多拉是第一個女人，她打開了一個裝有各種災禍的盒子，從此各種災禍就充斥世界。潘多拉的盒子引申為災禍的源頭——譯註。

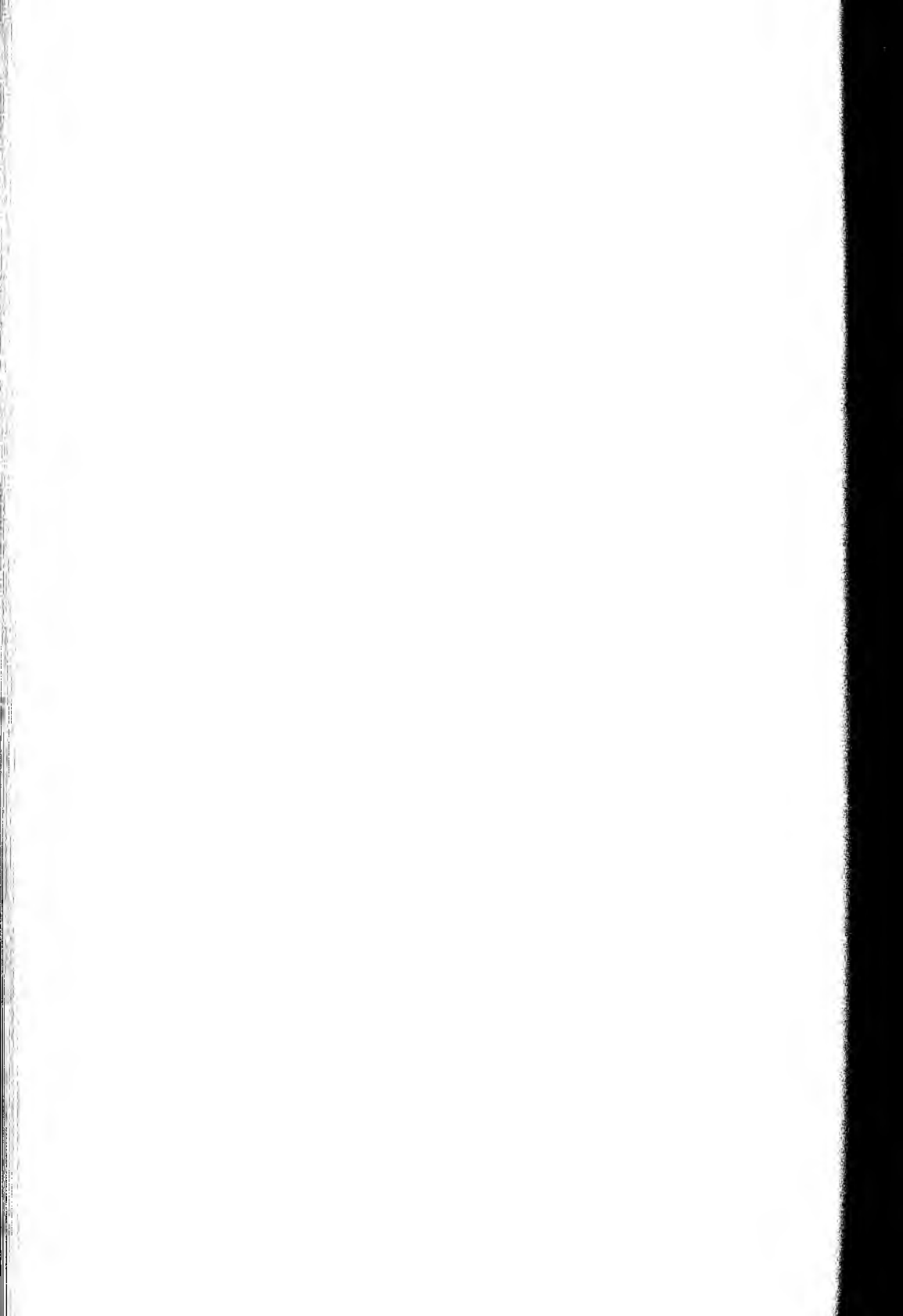


前，普羅米修斯²⁹的火焰從未燃燒得這麼燦爛，這麼厲害；知識樹的果子從未這麼甘甜，這麼苦澀。我們好像薛西弗斯³⁰那樣被迫要費勁把石頭滾上山坡，不料石頭滾下來，壓在我們身上；可是我們心裏的工頭永遠鞭策我們，要我們把更大更具毀滅性的石頭勉強推上山坡。這個時代的確比過去更需要培養成熟的敏銳觸覺，好明白這時代的普羅米修斯特質，因為我們這個時代經歷了空前的巨大成就和空前的駭人殘暴。不管是發達國家，抑或發展中國家，盜取聖火都是最要緊的，普羅米修斯繼續奉獻自己成為人類真正的希望。³¹

29 根據希臘神話，普羅米修斯（Prometheus）從神明那裏盜取火焰給人類，因而觸怒宙斯，被罰捆於山崖上，受神鷹折磨——譯註。

30 薛西弗斯（Sisyphus），有譯作“西西弗斯”、“西緒福斯”。根據希臘神話，他是哥林多的暴君，死後墮入地獄，被罰把一塊巨石推到山上，但巨石滾到山頂總是滾下來，於是他要無休止地把巨石推到山上去——譯註。

31 Hyers, *Meaning of Creation*, 158-59.



創一14-31

新漢語譯本

和合本

¹⁴神說：“要有光體在天上的穹蒼中，把日與夜分開！它們要作記號，定節令、日子和年歲。¹⁵它們要成為天上穹蒼中的光體，照耀大地！”事就這樣成了。¹⁶於是神造出兩個大光體，大的光體管轄“日”，小的光體管轄“夜”，又造繁星。¹⁷神把它們安放在天上的穹蒼中，照耀大地，¹⁸管轄日與夜，分開光與黑暗。神看為好。¹⁹有傍晚，有早晨，是第四日。

²⁰神說：“水要滋生眾多有生命之物，要有飛鳥飛翔在地的上方、天上的穹蒼中！”²¹於是神創造大海獸，以及滋生在水裏的各樣有生命的爬行動物，各按類別；又有各樣帶羽翼的鳥，各按類別。神看為好。²²於是神祝福牠們，說：“要繁衍增多，充滿海中的水，飛鳥也要在地上增多！”²³有傍晚，有早晨，是第五日。

²⁴神說：“地要生出有生命之物，各按類別；牲畜、爬行的動物、地上的走獸，各按類別！”事就這樣成了。²⁵於是神造出地上的走獸，各按類別；牲畜，各按類別；土地上各樣爬行的動物，各按類別。神看為好。

²⁶神說：“我們要照我們的形象，按我們的樣子造人，讓他們管

¹⁴神說：“天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲，¹⁵並要發光在天空，普照在地上。”事就這樣成了。¹⁶於是神造了兩個大光，大的管晝，小的管夜，又造眾星，¹⁷就把這些光擺列在天空，普照在地上，¹⁸管理晝夜，分別明暗。神看着是好的。¹⁹有晚上，有早晨，是第四日。

²⁰神說：“水要多多滋生有生命的物，要有雀鳥飛在地面以上，天空之中。”²¹神就造出大魚和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類；又造出各樣飛鳥，各從其類。神看着是好的。²²神就賜福給這一切說：“滋生繁多，充滿海中的水；雀鳥也要多生在地上。”²³有晚上，有早晨，是第五日。

²⁴神說：“地要生出活物來，各從其類；牲畜、昆蟲、野獸，各從其類。”事就這樣成了。²⁵於是神造出野獸，各從其類；牲畜，各從其類；地上一切昆蟲，各從其類。神看着是好的。

²⁶神說：“我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人，使他

新漢語譯本

和合本

轄海裏的魚、天上的鳥，還有牲畜和全地，以及地上一切爬行的動物！”²⁷於是神照他的形像創造了人，照神的形像創造了他們——男和女。神創造了他們。²⁸神祝福他們，神對他們說：“你們要繁衍增多，充滿這地，並要制伏這地！還要管轄海裏的魚、天上的鳥，以及一切在地上爬行的！”

²⁹神說：“看哪！我要賜給你們全地一切結種子的菜蔬、一切果子裏結種子的樹，它們要作你們的食物。³⁰至於地上各樣的走獸、天上各樣的鳥、地上各樣的爬行動物，凡裏面有生命的，我要把一切綠色的菜蔬賜給牠們作食物。”事就這樣成了。³¹於是神看他所造的一切，看哪，非常好！有傍晚，有早晨，是第六日。

們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地，並地上所爬的一切昆蟲。”²⁷神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。²⁸神就賜福給他們，又對他們說：“要生養眾多，遍滿地面，治理這地；也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。”

²⁹神說：“看哪！我將遍地上一切結種子的菜蔬，和一切樹上所結有核的果子，全賜給你們作食物。³⁰至於地上的走獸和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給牠們作食物。”事就這樣成了。³¹神看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。

經文原意



至此，我們論證創世記第一章不是記錄神怎樣創造物質，而是講述他怎樣組織宇宙，分配功能。第四、五、六日也仍然是這個大主題，但焦點轉移在發揮功能者身上。

第四日（-14-19）

功能 經文提及天體的功能，它們要“作記號，定出節令、日子和年歲”。“記號”是個獨立詞，沒有支配其他詞語。¹在舊約神學裏，“記號”的作用是標記，神藉此傳遞信息和啓示自我。“記號”可用作警告、

1 因為各個元素前面都有相同的介詞。



激勵、證據。² 日蝕、月蝕就是天體用作記號的例子。最重要的，這功能不僅意味着機械式運作，還假定了神會使用天體。

第二項功能是天體用作辨別 *mo'adim*，很多譯本把這詞譯作“季節”。但沃格爾斯 (W. Vogels) 已經說明了，在整套五經，以及其他大部分地方，*mo'adim* 都不是指季節（好像夏季、冬季），而是專指相關的節期和禮儀曆法上的宗教節日。³ 這也不只是機械式功能，還有社會宗教方面的功能。

在這清單中第三項功能，也是最後一項，就是天體“定……日子和年歲”。這是一項功能，不是兩項，因為這短語只有一個介詞 (*le*)。太陽、月亮和星星的位置是古人推算曆法的根據。意思不是說，它們只是顯示時光的逝去，而是說，曆法是根據觀察天體的活動而製定的。朔月望月的循環，決定了月份何時開始，何時終結。星星有助人推算太陽年，讓人不時修正曆法，協調陰曆和陽曆之間的差別。這是必需的，因為純粹根據月亮製定的曆法（陰曆）將會漸漸偏離農事季節（以及宗教時節）。

這功能進路，我們在前幾課也見過了；在聖經和美索不達米亞有關天體的文獻裏，也同樣反映了這種功能進路。蘇美爾人有一部關於占星的著作，那序言描述主要的神明（安〔An〕、恩利爾〔Enlil〕、恩基〔Enki〕），把月亮和眾星安放在適當位置，好管理日子、月份和兆頭。⁴ 著名的巴比倫《沙瑪什頌詩》（Hymn to Shamash），也提及太陽神沙瑪什管理季節和一般的曆法。有點很特別，他也是占卜的守護神。⁵ 希伯來文“記號”在亞甲文裏的同源詞，意思是兆頭，但這詞在希伯來文的意思就較為中性。聖經作者又一次把宇宙元素裏的人格意味完全除掉，正如作者在第2節把混亂元素的人格意味完全除掉一樣。

還有一個顯著的例子，是作者試圖把原有的人格意味淡化，那就是經文用了通稱“光”來指太陽和月亮，而不稱呼它們的名字。學者經常指出希伯來文的“太陽”和“月亮”，周圍的民族也有這兩個詞語，但用作跟

2 P. Kruger, “חֹסֶם,” *NIDOTTE*, 1:332.

3 Vogels, “Cultic and Civil Calendars,” 163-66.

4 Clifford, *Creation Accounts*, 67; Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 147.

5 第150-154行特別提及兆頭；譯文，見 *COS*, 418-19。

太陽和月亮相關的神明之名字。作者刻意不用這些名字，就不會讓人有空間以為有甚麼神明誕生了。另一方面，我們不該以為作者這樣選詞，純粹是為了駁斥謬誤（畢竟，經文在第2節也沒有顧忌地使用了同樣可以使人混淆的詞語 *r'hom* 來指海）。既然經文往往沒有直接抨擊古代近東的觀點，我們或者可以稱作者的進路為被動地駁斥謬誤。

所 以作者採用“光”這詞，可能是我們首個線索，指示經文還有一整個角度是我們常常忽略了：把宇宙描繪成神的聖殿或聖所。

譯作“光”的希伯來詞 (*m'e'orot*) 不是常用的詞語（以不同詞形出現了19次）。大多數出現在五經裏（15次），其餘出現在詩篇（2次）、箴言（1次）和以西結書（1次）。這詞在五經以外的意思是指天體，或以隱喻方式指發亮的臉或眼睛。有點很特別，若不計算創世記第一章，這詞在五經裏的意思（出二十五6，二十七20，三十五8、14〔2次〕、28，三十九37；利二十四2；民四9、16），全都是指照亮會幕的燈台上的光。所以作者採用“光”這詞，可能是我們首個線索，指示經文還有一整個角度是我們常常忽略了：把宇宙描繪成神的聖殿或聖所。⁶

神在第四日做了甚麼？ 第16節，《新漢語譯本》譯作“神造出兩個大光體”。這裏譯作“造出”的希伯來文動詞 (*'sh*) 有多個不同的意思。詞典常把“做或造”列為它的主要解釋，不過這只是冰山一角。舉例說，學術界流行使用的一套詞典，⁷ 僅是對這詞 *Qal* 詞幹的解釋，就列出了不少於16個。在這眾多的解釋裏，“製造”也的確包括在內。這詞典還列出了“創造”、“預備”、“準備”等解釋，全都有精選經文作為根據。釋經者必須問，在這眾多解釋中哪個最接近作者想說的意思（而不是哪個解釋最切合我的理論或信念）。

這個問題意義深遠，不止關乎我們怎樣理解這第四日，因為出埃及記二十章11節說：“因為六天之中，上主造了〔*'sh*〕天、地、海和其中的萬

6 Vogels, “Cultic and Civil Calendars,” 175.

7 L. Koehler, W. Baumgartner and J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1994-1999).



物”（比較創二3類似的語句）。這是否說，主在這六日製造了這一切東西，他在第四日製造了天體，抑或他的意思是另一個以上所列的詞義？或許，要解答這個問題，我們可以翻查一下這詞在關乎宇宙論的上下文裏的用法，以及與它搭配的賓語是甚麼。⁸

1. 約伯記九章9節顯示這動詞不一定涉及科學上有形的實物。星座不是實物，它們是一羣星的組合。所以‘*śh*’在關於宇宙論的句子裏可以指安排、組合等動作，而不是製造。
2. 從以賽亞書四十一章17至20節來看，即使這動詞的賓語含宇宙論的性質，動作本身也可以是功能性的。動詞‘*śh*和*br*’也是用來指功能的設立，這說明在關乎宇宙論的上下文裏，前者採用了後者的功能意味。這意義重複的用法也出現於創世記一章26節（‘*śh*’）和27節（*br*’）。
3. 以賽亞書四十五章7節用了不同的動詞（包括‘*śh*和*br*’），在這句關於宇宙論的句子裏，賓詞大都是非物質的東西。主題是關乎功能的。最重要的，這連串動作用了‘*śh*’一詞來歸納。
4. 至於‘*śh*’其他有趣的功能用法，參耶利米書三十八章16節（生命）、列王紀上十二章32至33節（節期），特別是出埃及記三十四章10節（同時用了‘*śh*和*br*’，也以神蹟為賓語）

雖然這詞有多個含糊的用法，但在有關宇宙論的上下文裏，‘*śh*’的意思都不必是“製造”，而較可能是功能性質的；這點很重要。根據以上的例子，我們有充分的理由推論說，創世記的作者是採用這詞的功能意思。所以我們不能說，因為經文用了‘*śh*’一詞，所以天體是在第四日被製造出來。按照這詞在關乎宇宙論的經文之用法，‘*śh*’在第16節應該是歸納了14至15節，即為天體設立功能。至於出埃及記二十章11節，我們可以說，神在六日裏完成了他的工作，但不一定指明那工作是製造物質。

8 我的討論大部分參考了法爾茲（Weston Fields）的研究 *Unformed and Unfilled* (Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1976), 53-74。不過，他的研究方向跟我不同，他提出不同的問題，得出不同的結論。

由於我們現代人傾向注重物質，視創造為製造實物，所以我們問“神在第四日做了甚麼？”就很自然地四處打量，看看他造了甚麼東西。賽哈默（Sailhamer）準確地領悟經文的重點，注意到經文一直強調神在說話。

作者在這敘事段落最想說明的，不是神每天“造”了甚麼，而是神每天“說”了甚麼。在這一章，最顯著的神觀就是他是一位說話的神。他的話語大有能力。詩篇作者讀了這一章，說：“諸天藉耶和華的命而造”（詩三十三6，《和》）。因此，情況常常是：神說話，他就創造。但對這一章來說，情況卻不經常是這樣。⁹

神說話，結果天體在這新運作的宇宙裏就獲分配功能。¹⁰ 藉着神明的話語而進行創造，不是美索不達米亞宇宙論思想裏所強調的觀念，卻是埃及某些傳統的重要主題。特別是在孟斐斯的神學裏，神明卜塔（Ptah）¹¹ 是用話語來創造。¹² 莫倫茲（S. Morenz）從話語與實物的關係，解釋這觀念在埃及思想裏的意義：

那“說出萬物名字”的口（1.55），埃及人認為它真的能夠創造實物；反過來說，實物若沒有被命名，就不會存在；所以原始的狀況可以描繪成“任何東西還未被命名的時候”。其次，我們必須明白，在神聖不可侵犯的君主政體裏，人民必然執行所頒佈給他們的命令——在我們的文本裏，這是從神明的舌頭所發出的命令。¹³

9 Sailhamer, *Genesis Unbound*, 132-33.

10 上下文並沒有交代物質怎麼存在這類問題。

11 “卜塔”有譯作“布塔”、“普塔”、“葡塔”等——譯註。

12 這文本的譯文，可參ANET, 4-6；有關討論，見J. D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), 56-64。在埃及思想裏，這不是個貫徹的觀念；在其他有關創世的文本，是藉着神明的體液（唾液、精液或淚水）進行創造的。

13 Morenz, *Egyptian Religion*, 165.



這種想法跟聖經的思想或正統神學沒有矛盾。事實上，有些釋經者不認識埃及的材料，也認為六日的宣告就僅是宣告。海沃德（A. Hayward）認為後續的句子（即“事就這樣成了”之後的句子，就是第12、16、25節）記載後續的活動，執行所說的命令，實際上那些事情發生在那七日的宣告和完成了命名以後，經過了很長的時間。¹⁴ 雖然從經文的句法和語法，或從作者原意的角度來說，我並不同意這個觀點，但它卻說明了宣告的重要角色。正如古代世界的神明用聖旨來擺佈宇宙中的種種命運，上主也用他所說的話建立秩序和功能。經文沒有交代天體是怎樣來的，源自何時，經文卻用動詞 *sh* 來描述功能的分配。

第四日的記載結束時，列出了天體的其他功能：發光、分開日和夜、管轄日和夜。

第五日（一20-23）

第21節的海獸值得我們特別注意，原因有兩個：（1）牠們是從大羣籠統類別中刻意挑出來的專門類別。（2）經文自第1節以來再次使用 *br'*（“創造”）一詞。雖然我們很容易以為這些海獸是指鯨魚、鯊魚之類的生物，但這卻不是這希伯來詞（*tannin*）傳遞給原讀者的意思。這詞在其他經文的用法都是跟混亂之獸有關的，人相信牠們住在宇宙海洋裏。所以，舉例說，詩篇七十四篇13至14節把有多個頭的怪獸利維坦（*Leviathan*；《和》：“鱷魚”）也放在 *tannin* 的類別裏。¹⁵

駁斥謬誤，又成了明顯的用意。這些海獸不是神要對付的敵對者，牠們也被賦予功能（*br'*），好像其他受造物一樣。對於古代近東的宇宙論，怎樣處理混亂之海獸是個重要課題；對於好像創世記這樣的宇宙論，這就更加重要，因為它們提出了與眾不同的宇宙觀。

第五日和第六日，各樣生物被安置在各處，神就賜福給牠們，要牠們繁衍增多。這顯示在原來的設計裏，牠們的繁衍不是人類的禍害。¹⁶ 其

14 A. Hayward, *Creation and Evolution* (Minneapolis: Bethany, 1995), 167-72.

15 另參賽二十七1，五十一9。

16 動物世界在這方面的潛能可見於聖經（例如，十災或結五17）和古代近東（例如，早在美索不達米亞的《吉加墨施史詩》〔*Gilgamesh Epic*〕裏，神明伊亞〔*Ea*〕斥責恩利爾〔*Enlil*〕不派獅子殘害人類，而竟用上洪水這驚人的手

實，牠們受造是要馴服於人類。這些句子關乎管轄的觀念和繁殖生育，涉及這些生物類別（注意，是類別，不是物種）的角色和運作。雖然籠統地說，人類管治所有動物，但魚和鳥卻佔據不同的領域（海和天），在那裏發揮牠們的功能。

一章20節首次出現 *nepes̄ hayya* 這名稱（《新漢語》：“有生命之物”）。同一名稱既用在地上的動物身上（一24），也包括一些海洋生物和鳥類（一28）；這名稱也是指神吹氣息給亞當後，亞當所成為的那東西（二7；《新漢語》：“有生命的人”）。人雖然有神的形象而與動物界有別，但他們跟一切生物都擁有同樣的生命素質。

第六日（一24-31）

動物 我們慣常按生物分類學把動物分門分種，但經文卻不是這樣，而是把動物分成三類：馴養的動物（*b^ehema*）；野生動物羣，常常成為獵物（*remes̄*）；野生食肉動物（*hayya*）。¹⁷ 牠們棲身在乾地區域，地“帶來”（《新漢語》：“生出”）動物，正如地“帶來”（《新漢語》：“長出”）植物一樣（12節）。經文既一貫強調功能，這裏也不是描述生物學過程，而是講述功能關係。

使用複數 第26節用了複數代詞（“我們”），這點經常引起釋經者討論。初期教父認為這是因為神是三位一體，所以用上了複數代詞，而拉比則提出各樣語法上的解釋。在20世紀還興起了另外兩個解釋，就是認為這樣的複數用法是多神論神話的殘餘痕跡，或它們是指到天庭。這樣，如今就有了三類解釋：

1. **神學解釋**：這些複數形式是要表達神內裏的複數狀況，要麼是專指三位一體，要麼至少是表明有兩個位格，即創造者神（**lohim*）和第2節的聖靈。
2. **語法解釋**：這些複數形式是語法或修辭上的慣用法，包括表達自己跟自己商議、威嚴的複數（*plural of majesty*），或在語法上與複

段）。神明運用野獸，加上疾病、旱災和饑荒，來減少人類的數目。

17 對這些詞語的討論，見本書創世記第九章的分析，384-85頁。



數形式的 *'elohim* 一致。

3. 文化解釋：從古代近東文化背景的角度來解釋這些複數形式。

我們沒有足夠篇幅詳細分析這幾類解釋，但歸根結底都是釋經者的方法論和預先假定，導致他們選擇某一類解釋。最容易剔除的是語法解釋，因為以上列舉的慣用法，沒有一種可在希伯來文裏找到前後貫徹的例證支持。所引用的少量例證，要麼可以有別的解釋，要麼它們跟這裏的用法不相同。

傳統圈子裏，神學解釋應該是最流行的，可惜它經不起詮釋學的審查。這就是說，我們若問希伯來作者和讀者怎樣理解這些複數形式，任何假設神裏面有複數狀況的解釋，就很可能要刪除了。¹⁸ 即使釋經者想不理會人間作者，聲稱神的原意才是最重要的，他們也有很大的困難要跨過。假如神的旨意不是通過人間作者傳遞，那又用甚麼渠道傳遞呢？假如新約聖經告訴我們，這節是指三位一體，我們當然可以深信不疑地接受這是神的原意。新約聖經只是申明有三位一體這回事，這並不足夠。這申明不能用來證明創世記一章26節所指的是三位一體。若沒有新約聖經具體的論述，我們就沒有權威基礎不理會人間作者。

還有一個理據支持我們以人間作者的角度來解釋經文，就是我們相信神也通過這份權威文本，把信息傳遞給舊約讀者。我們研讀經文，不能問：“哪個解釋最切合我的信念？”我們必須問，這些複數形式對原讀者有甚麼意思。這就要探討一下文化解釋了。

釋經者所採用的一個文化解釋，就是這些複數形式是多神論（polytheism）的殘餘痕跡。可是，為要這觀點成立，他們必須作出很多假定，包括經文是衍生而來的，聖經編者的無能等等。由於大部分讀者，包括我在內，毫不接受這些假定，所以我們大可把這解釋擱下來。

另一個文化解釋“天庭”，有文化背景為根據，較為可取，因為我們發現不管在古代世界觀裏，還是在聖經裏，天庭的觀念都十分普遍。¹⁹ 所

18 參本註釋書對一章2節“神的靈（神學）”的討論，79-81頁。

19 最明顯的例子是王上二十二19-22。其他例子包括賽十四13“聚會的山”（《和》：參《呂振中譯本》：“諸神的聚會山”），以及約伯記第一章，那

以天庭的觀念無須從周圍的普遍文化傳入來（儘管有大量確鑿的證據顯示該地區的普遍文化有天庭的觀念），²⁰ 讀者從聖經裏也可找到。對於古代近東的民族，天庭是眾神的大會，由眾神的首領們組成。這羣神明負責決策和頒佈各樣的命運。在舊約聖經裏，天庭由天使組成，或更確切地說，由“神的眾子”組成。我們還要考慮的，是這上下文的細節是否合乎我們對神和天庭的認識。

有些人反對這解釋，因為這把神貶低，暗示他要向天使諮詢這類事情（賽四十14）。他們還指出，天使參與創世的工作，或人是按天使的形象受造，這些想法都有違聖經的教導。不過，人若仔細閱讀經文，就知道這些反對並不能成立。（1）我們必須分辨諮詢和討論。神無須諮詢任何人或跟任何人討論（賽四十14申明了這點）。（2）不過，神也有權力揀選任何人討論任何事（創十八17-19）。讓天庭也參與討論，並不必然表示天使必定擔當了創世工作的執行者。根據以賽亞書六章8節，議會的決定是由上主單獨執行。（3）最後，形象是指“我們”的形象，並不表示人類是按着天使的形象受造；天使的本性也可能同樣擁有神的形象，雖然這不一定是這樣，但也是有可能的。人有神的形象，與動物有別，但人在這方面不一定與天使有別。

那麼，假如我們是按照以色列讀者的理解來解釋經文（我相信要維持經文的權威，在方法論上就必須這樣做），天庭是最合理的解釋，並且它所構成的神學問題也是可以解決的。

神的形象 無論在舊約聖經或在新約聖經，神的形象都是重要的神學觀念，其根源可追溯至古代近東的思想。在古代世界，人認為形象在某些方面包含了它所代表之物的本質。神明的偶像形象（這名稱跟創世記所用的字眼相同），是供人敬拜用的，因為它們含有神明的本質。這不是說，形象能夠做神明所做的事，或形象跟神明的樣子相同（儘管偶像是個有形的實物）。而是說，人認為神明的工作是通過偶像而成就的。希伯來詞 *selem*（“形象”）是指有形體的代表，而不是指外觀的概貌。

裏記述神的眾子（常指議會成員）聚集在神面前。

20 E. Theodore Mullen, *The Assembly of the Gods* (Atlanta: Scholars, 1980); 另參他的文章“Divine Assembly,” in *ABD*, 2:214-17。



在美索不達米亞，君王想在哪處樹立自己的權威，就在哪處豎立他們自己的形象，可見形象的重要性。除此以外，就只有其他神明才是按着神明的形象被造的。所以他們的傳統說，兒子有父親的形象，²¹ 卻不會說人類是按着神的形象受造的。在埃及文獻裏，《梅里卡爾訓示》（Instruction of Merikare）指出，人類是神明的形象，他們是來自神明的身體。

獲得悉心照料的是人類——神明的牲口
 他為他們的緣故造天造地……
 他為他們的鼻子造氣息，使他們活。
 他們是他的形象，他們來自他的身體……
 他為他們造植物和牲口，
 鳥和魚，好飼養他們……
 他們哭泣，他聽見……
 因為神明知道每個名字。²²

一般來說，埃及人說君王有神明的形象，不是指他的外貌好像神明，而是指他有神明的權力和特權。

跟以上的資料所說的相似，創世記也認為神的管治工作是通過人類而成就的（一28）。但有關神形象的資料不僅如此。搜索其他有關神形象的經文，所得的資料還包括：（1）人並沒有因為墮落而失去了神的形象（九6），不過，這形象必定被抑制了或消滅了，否則就無須復原了；（2）這形象使人類跟動物有分別（九6），但這不表示任何使人與其他東西有別的，都是這形象的元素。

五章1至3節把亞當有神的形象比擬作塞特有亞當的形象，也許這點最為重要。這超越了植物和動物各按類別地繁殖等評語——儘管子女（通過遺傳）也必然會有父母的外貌特徵和基本特質。把偶像的意象和小孩的意象結合起來，就是有這樣的觀念：人有神的形象，不但使人有能力工

21 *Enuma Elish*, 1.15-16.

22 *The Instruction of Merikare*，約公元前2050年，譯文取自M. Lichtheim, *AEL*, 1:106。

作，擔當神的副攝政者（他的代表，本身又含有他的本質），而且使人的存在和行為也好像他。因此，五章1至3節對於我們該怎樣解釋神的形象，也許最為重要。

即使嬰孩被確認有生父的形象，也很少人能把這形象認出來。由於孩子內裏已有這形象，加上他跟父親的關係，他長大起來，這形象就日漸顯著了。這基本上不是發生在外觀的層面，而是小孩反映了父親的態度、神情、性格特徵。經文給我們這個解釋，使我們明白這要點：我們既然全都

有神形象，就同樣有能力使自己身上的神形象越來越顯著；這就是說，我們受造，已獲賦予能力可以反映神的屬性。

我們既然全都有神的形象，就同樣有能力使自己身上的神形象越來越顯著；這就是說，我們受造，已獲賦予能力可以反映神的屬性。

我們可以推論，理性、良知、自我意識和屬靈的辨別能力，都是神給我們的工具，好讓我們可以達成目標，而不是說，這些東西就是這形象的內容。神賜予我們這些東西，只是為了讓我們有能力把這形象從雛形階段發展起來。這與新約聖經的觀點相當一致，因為救贖、成聖、最終得榮耀，一切都是附加的東西，為要使我們裏面的神形象更純淨。

總括來說，以下的定義歸納了古代近東和聖經裏對神形象的角色之觀點：形象是神（或王族）本質的有形彰顯，它擔當起它所代表之物的功能；這賦予形象持有者能力去反映所代表之物的屬性，²³ 代表他去辦事。新約聖經說基督是“那看不見的神的形像〔*eikon*〕”（西一15），也表達了類似的觀念。基督是神那位看得見的代表，他不是神外觀模樣的概貌。正因這樣，他有神的本質，反映神的屬性，代表神去辦事。在創世記第一章的語境裏，人類代表神去辦事，包括管轄和制伏。

賜福 / 祝福 神的形象界定了人類的角色（為神作副攝政者），而神的賜福就反映了人類將要具備的功能，就是人類受造要擔當的角色所要發運的功能。第一項功能是“制伏”（*kbs*）大地，第二項是“管轄”它（*rdh*跟第26節的用詞相同，但跟16至18節的用詞*mšl*不同）。在聖經裏的

23 這些屬性不是良知或自我意識，而是愛、信實、公義、智慧等等。



用法，第一個詞通常用於政治處境，但也有用於社會處境（與婦女、奴隸等賓語搭配）。創世記第一章是這詞惟一以“地”為賓語的例子。但這詞的意思相當清楚，也適用於這個上下文。這詞*kbs*的意思是使某人或某物受到控制。²⁴

第二個動詞 (*rdh*，“管轄”)是這個過程的最終結果，抑或只是這個過程的一部分？假如這是過程的最終結果，“制伏”就只是涉及動物王國，²⁵是指馴養牲畜之類的意思。假如這是過程的一部分，“制伏”就包括利用天然資源（例如，古代世界的採礦活動）、管理大地的能源（例如，灌溉）等等。動詞*kbs*既然有陰性單數代詞性後綴，就暗示全地都是人所要制伏的對象，而不僅是動物王國。因此，我們可以總結說，*rdh*所指的馴養牲畜只是這個制伏過程的一部分。動詞*rdh*出現了25次，意思都是關乎行使所賦予的權力，或行使已確認的權力。²⁶這詞可用來指祭司或執行者履行職務，君王或支派統治他人，甚至是牧人管理羊羣。

所以我們的結論是：“制伏”（在語法上，非語義上）是連於前面的動詞“充滿”，而以大地為焦點。“管轄”是指向動物，即馴養或在某個層面使用或控制。²⁷這當然不會使宰殺、虐待或疏忽照顧變得合理。

應用原則



發揮功能者的角色 第四日也清楚說明了經文關注功能的層面。經文描繪天體，僅僅交代了它們所管理的是甚麼，它們的角色是甚麼，完全沒有描述它們怎樣發光，或從天文學的角度講述它們跟地球的關係。我們科學上宇宙論的議題，經文一個也沒有提及。經文關注的是說明宇宙是怎樣被建立起來運作。

數百年來，我們對物質構造和宇宙定律的理解，有了翻天覆地的改變；其中也改變了我們怎樣看天體，怎樣看它們的運作方式。但從最初的原始社會到我們現今的科技時代，每個人都明白天體對於季節變化的影

24 參撒下八11；代下二十八10；耶三十四16；彌七19。

25 這個意思可以用以下的意譯表達出來：“制伏它，〔好讓你們結果可以〕管轄海裏的魚……”。

26 參利二十五43；王上四24；詩七十二8，一一〇2；結三十四4。

27 要留意：一26-28所說的動物並沒有包括野生的食肉動物。這點很重要。

響，以及它們對曆法的重要性。神設立它們，讓曆法可以由此訂立下來。儘管數百年來，人對宇宙的物質結構有不同的理解，但不同時代各地的人都是同樣地經驗這宇宙，沒有分別。經文要是從物質結構的層面來構建信息，就經常要修訂了。經文從功能的層面構建信息，就能夠把信息清楚地傳遞給所有時代的人了。

換句話說，第四日，經文依然是討論功能。第26節明確提及人類的功能，也同樣符合這個思路。可是，第五日和第六日的生物卻與功能沒有明顯的關連。不過，這進路仍然可以解釋這三天：這三天不是討論功能，而是討論**發揮功能者**（functionaries）。稱它們為發揮功能者，就是說它們在各自的領域裏發揮功能。天體（第四日）在日間和夜間（第一日）這範圍內發揮功能。鳥類和魚類（第五日）在天空和眾水（第二日）這範圍內棲息。動物和人類（第六日）是陸地的居民，以地上的植物為他們的食糧（第三日）。

這不是說，這些發揮功能者是發揮其範圍的功能，它們只是居住在那範圍內，在其中發揮自己的功能。不過，重點不是怎樣製造這些功能，好像製造實物那樣，而是怎樣把它們設立在各自的範圍裏，讓它們在這個能夠運作的宇宙中擔當它們的角色。賽哈默明白這個分別，叫我們注意神說話這動作。

如果有人問：“神在第四日有否做過甚麼？”經文說，他有。正如神在其他各日所做的一樣，他在第四日“說話”。作者刻意要說明全世界都依靠神的話語。不只世界的存在只是出於神的話語，世界的秩序和目的也是一樣。因此，聖經作者告訴我們，神第四日宣告他創造天體的計劃和目的，這事非同小可。他創造它們來服務人類，有一天人類就開始在神的土地上居住。²⁸

所有發揮功能者都在宇宙工作。我們有可能把經文的焦點理解為一切發揮功能者都是為人類服務；不過，儘管人類比某些發揮功能者更為尊貴，但從經文看來，人類自己也只是發揮功能者。他們服侍神，以他代表

28 Sailhamer, *Genesis Unbound*, 134.



的身分在宇宙中為他工作。這表示功能角色的焦點是神和他的宇宙，而不是人類。經文從來沒有說，神造這一切是為了我們；經文只是說，他安排我們負責管理世界。其實，神造世界是為了自己（見下一課的論證）。神設立宇宙的焦點不是我們，而是神自己；至此，知道這點就夠足了。

人類的尊嚴 我們承認人類只是發揮功能者，但必須知道這跟其他一切對照者的相對分別。在現代人的世界觀裏，人類既是低賤之物（進化了的人猿），又是神明（看看人怎樣自滿地看待自己和自己的羣體）。在古人的世界觀裏，人類是神明的奴隸，惟一使他們感到有尊嚴的，就是知道神明若沒有人類滿足他們的需要，就不能生活下去。美索不達米亞的文獻所關注的是宇宙裏各神明的管轄範疇，而人類就在最底層。創世記的故事所關注的卻是人類管轄其餘的受造物，人之所以能夠管轄，是因為他們是按着神的形象受造。從聖經的觀點來說，人類的尊嚴和人命的神聖都是源於人有神的形象。

從 聖經的觀點來說，人類的尊嚴和人命的神聖都是源於人有神的形象。

賜福 / 祝福 首先，賜福（例如，一28-30）必須視為界定特權，而不是授予責任。在古代世界，人視繁殖的能力為神的恩賜。在古代，誰也不會想放棄這機會。所以，把這看為夫婦必須要生兒育女的命令，是不恰當的。

同樣，這賜福也不是命令人要遍滿大地。其實，神是賜予人類特權，可以無限制地生育。在古代文獻裏，人口過剩被視為棘手的問題。《亞楚哈西施史詩》（*Atrahasis Epic*）記載，人口過剩帶來噪音，終於招致洪水之禍。降下洪水前，眾神明嘗試了好幾個方法來減少人口。²⁹ 相反，創世記視繁衍增多為神所賜的福氣之一。遍滿大地不是特權的內容，而是特權不受限制下的後果。換句話說，他們可以繁衍增多，這樣，他們就會充滿這地。

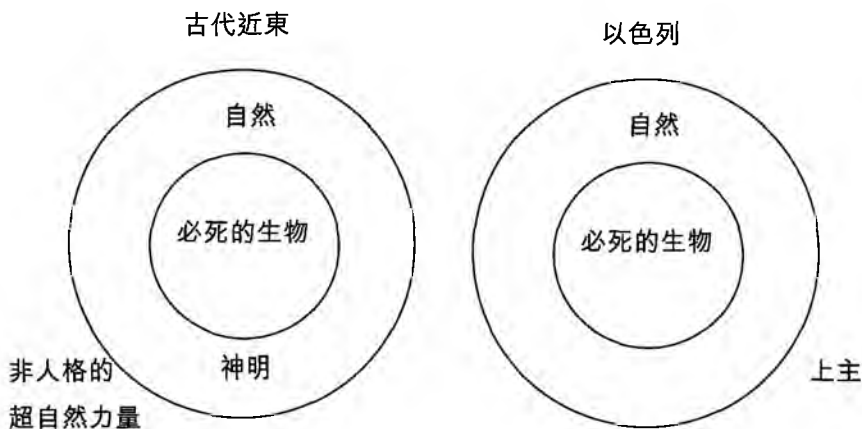
這賜福是創世記神學信息的基礎。家譜說明了這福氣正在實現。洪水

29 例如，參第二塊泥版，第一欄，1-19行。有關問題之討論，見A. D. Kilmer, "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution As Reflected in the Mythology," *Or* 41 (1972): 160-77。

的故事說明了大地遍滿人類時，大地也充滿強暴。最重要的，聖約成為了賜福的表達，因為神應許亞伯拉罕，要從他發展出大家族來。

也許，“制伏”和“管轄”也同樣該理解為特權，而不是責任。這樣，它們就是釐清管轄界限，而不是賦予某種不可剝奪的權利。制伏的對像是指較廣義的自然界，而經文所涉及的管轄是專指生物，鼓勵馴養牲畜或控制棲息在大地的生物。聖經作者這麼說，可真不簡單，因為在以色列周圍民族的宇宙論裏，自然界的管轄權一般都只會賜給神明。事實上，以色列人和周圍民族一個重大的分別，就在於他們怎樣看神明和自然界兩者的關係。

布里赫托（H. C. Brichto）在考夫曼（Y. Kaufmann）的研究基礎上繪製出一個同心圓的簡圖來說明在古代近東和以色列裏，神明和宇宙的相互關係：³⁰



在以色列人和古代近東的中心圓形，都是必死生物的世界，包括動物和植物。內圓範圍受到其他外圓範圍的限制。外圓是自然力量和定律的領域。它們影響着生物界，但它們自己的存在和運作也受着若干限制。對於以色列人來說，這是個非人格的領域，但對於古代近東，自然的力量被人格化成神明，他們認為神明在這些力量裏彰顯，駕馭着這些自然威力。

把神明放置在第二層圓形的另一個後果，就是沒有任何神明或神明集

30 Brichto, *Names of God*, 60-61.



團在不受限制的終極權力領域裏運作。但對於以色列人，上主就在這領域裏。他無須向任何人或物負責，無須依靠任何人或物，沒有起源，完全自主。相反，在多神論的異教思想裏，終極權力的領域是非人格的。這是魔法的領域，那裏的焦點是占卜和咒語。此外，創世記還有一點跟古代世界不同，經文表明神是宇宙之內又是自然以外的終極權力來源，他把自然界的管轄權賜給人類。還有一項分別，在古代近東的思想裏，人類的一大功能是向不能自給自足的神明供應食物，但創世記的想法剛剛相反，是神賜予人類食物。他是食物的供應者，不是接受者。

更重要的，制伏和管轄成了人類的使命，要把秩序帶進他們的世界，就好像神已把秩序帶進了宇宙。沃爾特斯（A. Wolters）認為人類正通過發展文明來完成這使命：

如今，人必須繼續進行發展的工作：要繁衍增多，他們必須更大幅度地充滿〔這地〕；要制伏這地，他們必須更大幅度地塑造它。人類身為神在地上的代表，延續神剩下來的的工作。但如今，這是**人類**發展大地。人類以自己的族類充滿這地，人為自己的族類塑造大地。從今以後，受造大地的發展，本質上是在**社會**和**文化**的層面。一言以蔽之，前面的任務就是建設文明。³¹

當代應用



活在滿有神旨意的世界 我們生活的社會，無神論的氛圍日趨濃厚，不能容許人認為受造界是有目的和意義的。今天，很多人也會同意海明威（Hemingway）的看法：人生“全無價值，人也是沒有價值的”，³² 因此，人只不過是懸浮在兩個意外（誕生和死亡）之間的一個意外。他們受着物質的限制，沒有永恆意識。³³ 這就是我

31 A. M. Wolters, *Creation Regained* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 36.

32 E. Hemingway, in “A Clean, Well-Lighted Place” (written in 1933); 見 *The Complete Short Stories of Ernest Hemingway: The Finca Vigia Edition* (New York: Scribner, 1987), 288-91 (引句摘自291頁)。

33 最後這幾句來自1999年布里斯科埃（Stuart Briscoe）在慕迪教會（Moody Church）創辦人紀念週（Founder's Week）裏發表的講道引言。

們生活的世界，它的哲學違背聖經的觀點。在前幾課，我們討論了神怎樣建立宇宙的功能等課題。在這一課，我們看見我們身處在这一切裏面的角色。人受造是有功能和目的的。我們對人類最大的傷害，莫過於奪去人存在的目的和意義。置身在進化階梯的頂端，沒有甚麼尊嚴可言。我們對聖經神學最大的傷害，莫過於削弱神創造人類的目的和意義。

我們必須清楚表明，這不是進化的細節與創世記的細節之間的爭議，而是兩個世界觀之間的爭議，一個聲稱生命只不過是非人格力量的產品，另一個則聲稱生命是一位有智慧的原動者所設計。我們必須用世界觀來對抗世界觀。³⁴

我們對人類最大的 傷害，莫過於奪去人 存在的目的和意義。

假如有人聲稱有形的東西都是在神的旨意和引導下進化，而另一人則堅持說神創造每顆分子，但他毫不在乎自己的目的，那麼，後者的說法就比前者更為差勁。在創造神學裏，聖經視授予目的比造物更為重要。可惜，我們常常讓“創造與進化”的爭論焦點，放置在萬物的起源上。我們的焦點應該是宇宙和人類生存的意義和目的。

神的形象 人既按神的形象受造，就獲賜了尊嚴，受託了責任，並且被賦予了一定的潛能，即有能力反映出我們創造主的屬性。我們身為基督徒，既獲救贖，就大大提升了這能力；在這過程中，這使我們更加意識到我們的責任，以及我們與所有人類同樣擁有的尊嚴。下文將會逐一論述這三點。

能力 我們有能力學像神，這要影響我們對自我的看法，以及我們該怎樣生活，竭力深化我們與神的關係。一個無可指摘的道德系統固然應該是基督徒的標誌，但它並不能代表信仰的全部。畢竟，基督教的定義不能用我們所遵守的那套規條來界定。我們也不能用記時鐘在考勤卡上打印的上班下班時間來界定自己。我們的抱負就是要學像神，在這目標上，我們

34 Colson and Percy. *How Now Shall We Live?* 427-28.



找到自己的意義。

我們活在一個目標導向的社會，每樣事物都要釐定清楚，簡化成一張清單，好讓我們可以評核自己是否達到了目標。雇員渴望知道評估他們工作表現的確實準則。評核成績、訂立可量度的目標、爭取達標，充斥着教育制度。學生想知道考試將會考查他們甚麼，好讓自己可以專攻某幾項技能或知識。大學的申請人知道自己對於心儀學府的吸引力，乃在於他們在統一考試上的表現。教師知道校長是根據學生的成績來評估他們，所以授課時，特別注重測驗考試。校長知道政府是按照校內學生的成績來評核學校，所以他們就向教師施壓。這就是驅迫我們社會各個層面的化約論（reductionism），這也成了我們基督教的主要部分。好消息是我們不受這定律所約束，可以脫離墮入化約論的陷阱。

教育學家談論可量度的成果，我的心就揪得緊緊的，因為我堅信有很多重要的成果是不能量度的。但它們要是不可量度，就不會列入目標項目的清單裏。正如受教育不止是獲得某些技能和知識，做基督徒也不止是按一套規條生活。神告訴他的子民以色列：“你們要成為聖，因為我——上主你們的神是聖的。”（利十九2）保羅鼓勵腓立比信徒：“你們要以基督耶穌的想法為你們的想法。”（腓二5）保羅又勉勵以弗所信徒“要在心思意念上更新，並要穿上‘新人’——這‘新人’是照着神的形像創造的，有從真理而來的公義和聖潔”（弗四23-24），要“效法神”（五1）。

以色列的律法是以色列人的說明例子，讓他們知道信仰該是怎麼模樣，但他們的信仰卻不可被律法所限制。八福（太五3-12）、聖靈的果子（加五22-23）等清單說明了信仰所帶來的某些成果，但沒有清單可以涵蓋信仰的全部。我們矢志要學像神，盡力讓我們身上的神形象彰顯出來。

尊嚴 人類是有尊嚴的，這影響我們怎樣對待他人。既然所有人都有神的形象，都有神形象所賦予的尊嚴，那麼，所有人都應該受到有尊嚴的對待。這信念影響我們怎樣看社會應該如何回應人的需要，他們包括病人、囚犯、鰥寡孤獨、貧民、軟弱無助者等等。身為基督徒，我們該竭力改善周遭的社會環境，好維護人類的尊嚴；可是，這在西方社會卻不一定能夠達成。社會高舉權益遠超過一切，一切都以權益來制訂，人要找出一

條維護人類尊嚴的路，有時並不容易。我們有生存權、選擇權、不問種族膚色而受雇的權利、受到平等對待的權利、同工同酬的權利……這清單還可繼續數說下去。

在高舉權益的熱潮之下可以怎樣維護人的尊嚴？當權益按道理（勉強地？）賜予了，或因要求而強迫頒佈了，尊嚴卻在過程中失落了。假如我們真的相信所有人都是有尊嚴的，權益和權益的保障就自然隨之而來。人若重視維護人的尊嚴，就必定會保障人的權益。但這卻不可反過來說，因為保障權益，結果不一定可維護尊嚴。人若用尊嚴來對待少數民族，他們就不用猶疑自己獲聘只是由於權益的理由。如果婦女在工作場所得到有尊嚴的對待，她們就不會遭受侮辱性騷擾。假如我們重視每個人的尊嚴，延伸至未誕生的嬰孩，我們就難於辯稱自己有性愛的自由或有權抉擇結束嬰孩的生命。

我們生活在一個講求權益卻忽略目的意義的世界；我們生活在一個凡事包容的世界，卻不覺得那些被包容的人該有尊嚴，而分辨要包容甚麼的良心也埋沒了；我們生活在休閒的世界，卻把時間浪費在空虛的追逐上；我們生活在一個舒適方便的世界，可以隨心所欲積累任何東西，卻忘記了最重要的是甚麼。切斯特頓（Chesterton）用他慣常沉着風趣的話，概述了人們恣意用低劣的東西替代貴重的東西之狀況：

這個論點我們都耳熟能詳了：我們祖先罕見的舒適，如今在工廠裏大量生產，而且向別墅和平房大量批發；真的，今天，只要你不介意沒有空氣，沒有空間，沒有恬靜，沒有禮儀和沒有優雅的舉止，誰都可以想要甚麼，就有甚麼；或者，至少可以得到一個價值相宜³⁵的仿製品。³⁶

於是尊嚴就在化裝舞會裏被廉價的仿製品取代了。但追求超越法律權益層面的人道價值、人道行動，是教會必須投身的行列。我們的教會把它

35 “價值相宜”（reasonably cheap）一語雙關，也可譯作“合理地低劣”——譯註。

36 G. K. Chesterton, *The Commonweal* 19.8 (1933): 203.



總結在教會的使命宣言裏：“愛神又愛他所創造的人。”即使我們不能在社會上達成這目標，在我們生活的層面裏也必須重視尊嚴過於重視權益。

責任 神形象的責任層面影響我們怎樣在世上發揮作用。這與動詞“制伏”和“管轄”密切相關，我們接着自然要討論基督徒該怎樣看環境生態了。

環境保護主義 “世界越來越骯髒醜陋，是時候要做些事了。空氣變成煙霧。河流被污染。有毒化學物滲入土壤。海洋成了垃圾堆，廢物堆積在城市邊緣……石油泄漏污染沙灘，化學雨和不斷擴張的工業摧毀雨林。”³⁷ 這是坎波洛（Tony Campolo）的概括描述，但類似的話也可在任何討論環境問題的書裏找到。

這類書若有花上篇幅追究誰是我們這團糟的罪魁禍首，最常見的一個對象就是（從啓蒙運動而來的）功利的理性主義，就是人認為自然界正等待我們使用（或濫用），只要可以服務人類（或至少我自己）就可以了。第二個對象是基督教思想，這思想要麼追隨了加爾文的信念，認為自然界的一切都是供人類使用的，要麼相信了世界的終結已經臨近，所以不用考慮長遠的環境問題。其他人則歸咎於聖經本身，指它是問題的根源，創世記第一章就是禍首。

我們不用翻閱聖經多少頁，只要看看首章的末尾，就發現那句經文，人常以為它就是人類對自然界傲慢冷漠的根源，這使很多人認為基督教要為我們現在的環境危機負上責任。這著名經節的信息十分清楚。人是他所察看的萬物之主人，神賦予人權利可以隨他心意對待其餘的受造物，它們存在就是為了滿足人的需要，供人享用。³⁸

大部分人構建環境神學，都嘗試以創世記一章26至28節為基礎，這是

37 T. Campolo, *How to Rescue the Earth Without Worshiping Nature* (Nashville: Nelson, 1992), 9-10.

38 I. Bradley, *God Is Green* (New York: Doubleday, 1990), 12. 讀者該注意到布拉德利（Bradley）並沒有主張這樣解釋創世記，也不贊成人們以這節經文作為根據，對環境抱有這樣輕率的態度。

真的。但從這基礎，我們可以合理地推論甚麼關乎環境保護主義的事嗎？奇澤姆（R. Chisholm）衡量希伯來文 *kbš* 一詞的意思對環境保護主義的意義，他意譯了這節經文，得出一個較溫和的結論。

“要生育許多小孩子，構成大地的人口！要為你們的好處，利用大地的潛能，運用大地的資源。”大家都知道，這裏的動詞沒有“摧毀”或“毀滅”等意思，也沒有暗示要“敬拜它，或待它如脆弱的瓷器，或要與它合一”。上下文既是關乎統治權的事，就不該含有濫用大地資源的意思，這也不容許把大地和人類放在同等的位置，因為人類是獲神委派為管治受造界的君王。重點似乎是：大地是供人類隨意使用。

德爾（Thomas Derr）概述了典型的基督教有神論的觀點，奇澤姆的結論也似乎含有這想法：

按着生命終極賜予者的設計，人類被放在自然界的巔峯。正如我們所說，由於我們是按着神的形象受造，我們就給予自己特權，聲稱我們這物種的利益是在受造界其餘物種之上；受造界的管家職分，主要的意思就是：我們要管理它，好讓它無限期地維持我們的生活。自然是為我們而受造，正如我們是為神而受造。³⁹

這番言論固然有其正確之處，但這本註釋書卻要提出另一個觀點，是比較與經文的思路一致的，就是摒棄那套以人類為中心的宇宙觀。雖然神在屬於他的這個世界裏，的確把崇高的地位和特權賜給我們，但神創造宇宙是為了自己，不是為了我們。所以，我們在制伏和管轄方面的角色，必須視為發揮管家的職能，而不是充當主人的身分。⁴⁰ 這世界不是屬於我們

39 T. S. Derr, “The Challenge of Biocentrism,” in *Creation at Risk?* ed. M. Cromartie (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 89.

40 闡發管家職分這模式的佳作，見 J. Wilkinson, *Earthkeeping* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), esp. 224-38。



的，好供我們任意處置，這世界乃是它的主人——神——交託給我們管理的。管理的時候，人不該想着我們自己的利益，而應該記住這是神的世界。

我們一家出外度假，常常會安排一些學生來我們家裏住宿。他們照顧我們的狗，看守門戶；我們准許他們在屋內各處走動，吃冰箱裏的食物；我要求他們收取郵件，照管這地方等等。這仍然是我們的房子，但我們給了他們管理房子的責任，准許他們享用房子各樣的好處。假如我們回家的時候，發現他們讓冰箱內的食物全都變壞，而不是把食物吃掉，我們就會感到惋惜，因為這麼浪費。但試想一下，假如我們發現房子毀壞了，屋內的東西損毀了，我們的狗死了，那我們的感受將會怎麼樣。

這世界不是屬於我們的，好供我們任意處置，這世界乃是它的主人——神——交託給我們管理的。

那些人聲稱聖經支持他們肆意糟蹋環境，他們跟十字軍、異端裁判者、納粹黨、白人至上主義者沒有分別，都是利用聖經來支持自己那些違背聖經的主張。管家的思維模式讓我們看人類為宇宙中的祭司，而不是管治宇宙的君王。這有創世記二章15節的用語為根據（見那處的經文註釋）。在此處，這模式讓我們視自己生活在神的世界是要履行受託的責任。雖然我不同意坎波洛的自然界聖禮觀，但當他嘗試把宇宙的焦點移離人類的時候，我就贊同他的想法。

人以為神創造自然，只是為了亞當、夏娃，以及他們後代的益處；我日益相信，這是被人文主義所歪曲了的想法。自然的存在就是為了給人類提供福樂和滿足；對我來說，這想法似乎是表現了人類中心論的自我膨脹，而不是準確地描繪出真實的情況。⁴¹

管家模式的環境保護主義並不是新的意念，它比生物中心論（biocentrism）更為可取，後者是人類中心論（anthropocentrism）的反動。聖經的觀點反對生物中心論，因為後者認為所有在宇宙裏棲息的生物

41 Campolo, *How to Rescue the Earth*, 127.

（植物、動物、人類）都有同等的地位。儘管（神給予）植物和動物的價值不容忽略，但人類所獲的地位和價值是更崇高的。基督徒的生物中心論常常說，自然界的一切都是神所重視、所深愛的，⁴² 但神賦予自然界的這種價值，經文卻沒有明顯提及。經文沒有給予自然界“權益”，卻授予人類責任。⁴³ 但即使是我們肩負的管家職分，也不是為了職責本身，或是為了我們自己的利益，也不是為了其餘的受造物，而是為了神——那位全地的創造者和擁有者。這就是以神為中心的觀點，顧及甚麼是屬於神的。

生態危機不是“制伏”本身的結果。在生物物理世界裏的幸存者不得不這樣做。生態危機乃帝國主義過度擴張的結果——把神原意給人用的東西濫用了，控制事物到一個不必要的程度，活像暴政而不像管治，沒有仁慈地公義地養護自然界蘊藏的生機。這是罪。“制伏”一詞所隱含的一切逾越人類界限的意思，都被聖經裏形象和管治的觀念所限制了，被聖經裏其他道德約束所限制了，被其後基督教的歷史限制了。⁴⁴

這個觀點有多深遠的影響呢？創世記第一章是否有助我們解答越來越頻仍的物種衝突問題？舉例說，我寫這書時，加州南部有個故事成為了新聞材料。某個沙丘區有個數百萬美元的工程要延遲施工，數百萬美元的債券將要被拖欠，全因為有一種名列在瀕危物種清單上的蒼蠅用了那地方作交配場地。這事不涉及人類的健康或福祉，但這宏大的工程項目也許可以列在“制伏”這大題目之下，不過主要包含的是經濟意義。另一方面，這事不一定是某生物的生存受到威嚇，影響所及的只是它們的交配場地。

再者，大部分人都同意蒼蠅不及熊貓或老虎那麼容易獲得公眾支持（儘管這種政治不正確的物種偏執看法會激怒生物中心論者）。我不認為聖經可以解決這個問題。所爭議的價值（經濟福祉與保存昆蟲的交配場地）並不是容易辨識的聖經價值，儘管我猜想神也有他的想法。

42 T. Nash, *Loving Nature* (Nashville: Abingdon, 1991), 93-161.

43 Derr, "The Challenge of Biocentrism," 91-97.

44 Nash, *Loving Nature*, 160-7.



創世記第一章所申明的信息，不是要指引我們制訂詳細的環境問題立場書或議案。神啓示的原意是幫助我們認識他，不是解答我們所有的問題。我們不該期望可以從印證經文（proof texts）來推斷出一套全面的環境政策。面對複雜的問題，我們必須分辨甚麼才是敬虔的行為。畢竟，我們要做個怎麼樣的人，這才是最重要的，這才可引領我們穿越五花八門的迷宮，做出正確的事。坎波洛的結論正好切中問題的核心：

畢竟，我們要做個怎麼樣的人，這才是最重要的，這才可引領我們穿越五花八門的迷宮，做出正確的事。

我讀非基督徒的環境保護主義者的書，或聽他們的演說，常常發現他們有個根本的毛病。他們往往以開明的自我利益為根據，要求人克制或自律。他們指出，要是我們知道甚麼對我們有益，就會發現，用對環境保護更負責任的方式來生活，才是惟一合理的生活方式。可是，只有這點，遠遠還不足夠。我們自己必須成為截然不同的人。⁴⁵

家庭計劃 對於我們這個人口過剩的世界，創世記有甚麼話說？神賜福氣，給我們特權，讓我們可以繁衍增多，遍滿世界。假如我們行使屬靈特權，有如我們行使這特權那樣成功的話，就太好了。雖然這福氣沒有限制我們可以給地球增添多少人口，但地球可容納的人口卻是有限的。

近至17世紀初，世界人口不足5億（還不及現時美國人口的两倍）。過了三百年，世界人口翻了兩番，達到20億；到了1950年，這數字增至21.5億。第二次世界大戰以後，人口增長率暴漲，不用百年，只需四十年，世界人口就翻了一番，達到50億。一般預計：到了2000年，這數字將會再增加10億；到了2025年，這數字將會逐漸增至86億。⁴⁶

45 Campolo, *How to Rescue the Earth*, 199.

46 Reichenbach and Anderson, *On Behalf of God*, 308-9.

1970年代，經常有關於人口過剩的報告發表，內容危言聳聽，解釋現時的人口增長率若延續到2000年，將會有甚麼危機。此後二十年，增長率大幅下降，街角再沒有人呼喊那些危機。增長率減緩，主要是節育的結果，有自願的節育，也有強制的節育。如果我們理解創世記第一章的賜福是特權而不是責任，那麼，那些國家管制夫妻的小孩數目，就不算是違反聖經的命令。同樣，夫妻選擇不生育（或由於關注世界人口的增長，或由於選擇不同的生活方式），也不算是違背了聖經。

教會可能需要起來反對的，是控制人口增長的手段。控制人口增長，不能成為減少人口的委婉說法。滅絕老人、體弱者、脆弱者、小孩（不管是誕生了的，還是尚未誕生的）、其他種族，或其他國籍人士，或持有甚麼特徵的人，都是否定那些被殲滅者的神的形象。

制伏：是功能，不是結構 上文討論環境保護主義，圍繞的大題目都是關乎人類利用（或榨取）世界的資源，尤其是那些可耗盡的資源，以及我們需要負上的管家職分。但如果創世記關注的是功能，過於關注實物，那麼，我們或許也該從這角度看制伏，即控制那些功能。舉例說，我們試圖控制時間，於是把時間增多。在某個意義上說，我們做到了，因為我們延長了一般人的壽命。許多威脅人性命的疾病，都被醫學研究的成果剷除了；普遍人的健康也因為醫學研究而得以改善，存活的時間增長了。

不過，更重要的，我們設法把時間增多的方法，是把各樣必要事務的完成時間縮短。科技再次發揮作用，帶來很多現代化設施，使以往費時的工作可以在更短的時間內完成。今天，我們使用很多電子產品，例如洗衣機、乾衣機、麪包機、微波爐、食物加工器等等。汽車、火車、飛機等工具大大減少了交通時間。近這幾十年來，影響最大的產品當然是電腦⁴⁷了。它雖然節省了我們大量的時間，但有觀察發覺它也嚴重地扭曲了我們的時間觀念。芝加哥專欄作家格林（Bob Greene）歎息說：“時間，就是我們的文化想方設法要節省的東西，已看似矛盾地變成沒有意義的觀念了。由於我們節省了的時間是這麼多，時間已沒有真正的意義了。”⁴⁸ 你

47 “電腦”或譯作“電子計算機”——譯註。

48 B. Greene, “Why Is Patience No Longer a Virtue?” *Chicago Tribune* (Sept 5, 1999), 1:2.



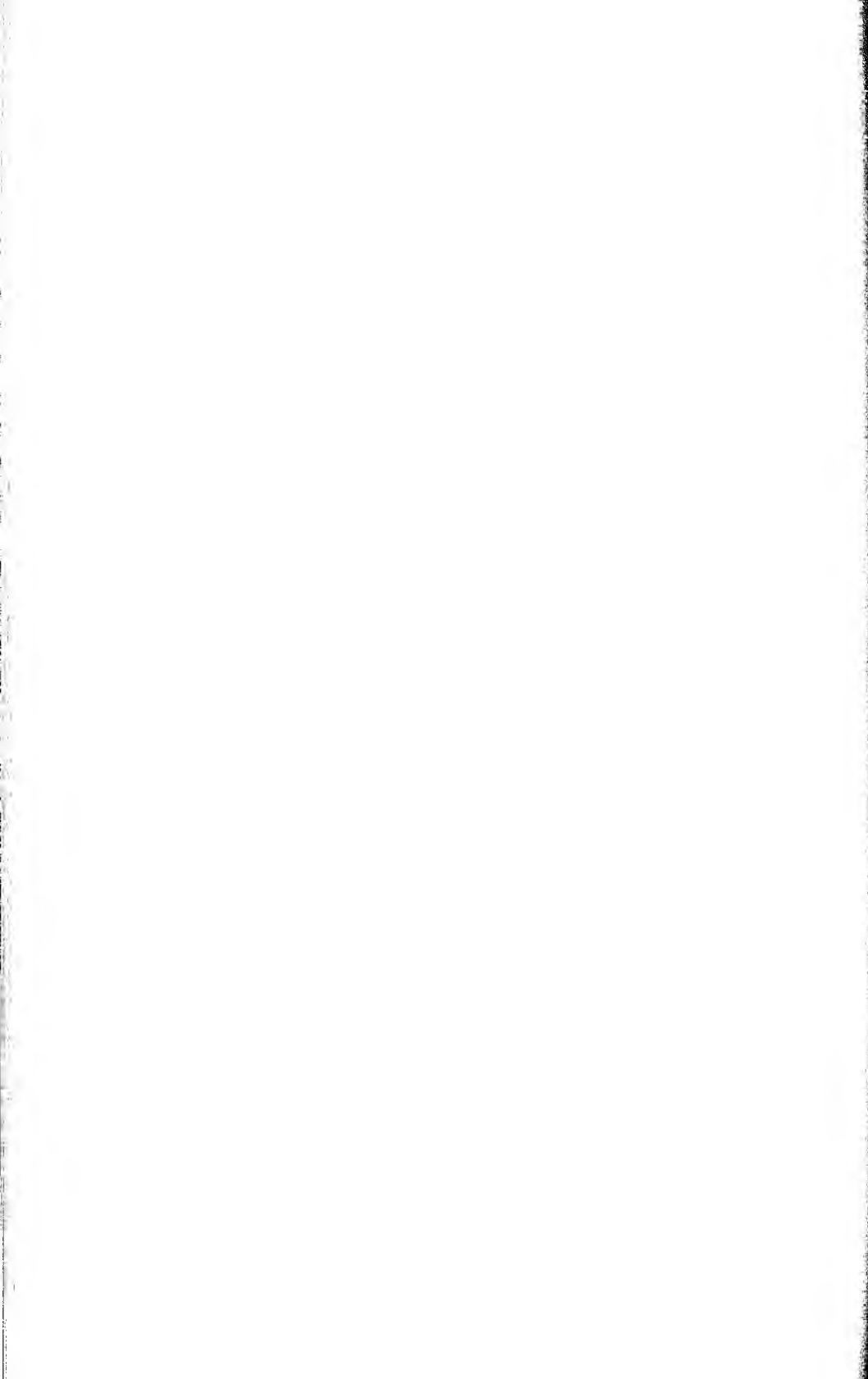
有否發覺自己在電腦前，努力思想怎樣可以單擊一下，而不用雙擊，就完成一個步驟？我們有多少人曾花上大量金錢來提高電腦的功能，使它只用一秒，不用三秒，來完成運作？

在這課題上，最重要的問題是：我們節省時間是為了誰？我們倒想節省世俗時務的時間，好讓自己有更多時間花在“人生重要的事”上。但結果通常只是增加了我們的休閒時間。也許，我們好像《屋頂上的小提琴手》（Fiddler on the Roof）⁴⁹ 裏的特夫雅（Tevya），幻想自己若有更多的時間，就將會做甚麼。特夫雅幻想自己有很多的錢，於是歌唱：“假如我富起來，我就有時間，不再沒時間，坐在會堂裏禱告。”這想法聽起來也不錯，但下一句，他就稍稍想到自己，想像自己坐在東牆前的椅子上，與有學識的人士討論神聖的書籍，“每天七小時，這就是最偉大的事”。

我們也可能同樣歎息，心裏說：“我要是有更多的時間，就可以更多專注於自己的屬靈生命！”我們知道時間是寶貴的，所以我們設法控制時間，買贖時間，節省時間。這樣，時間就可以被制伏了，但我們必須時刻記住，時間已賜給了我們，好讓我們最終可以把時間獻給神。

在這課題上，最重要的問題是：我們節省時間是為了誰？

49 《屋頂上的小提琴手》或譯作《屋上的提琴手》或《錦繡良緣》——譯註。



創二1-3

新漢語譯本

和合本

創造完畢

¹天地萬象都完成了。²神在第七日完成他所做的工作，就在第七日從他所做的一切工作中歇息了。³神祝福第七日，將它分別為聖，因為在這日，神從他所做的一切創造工作中歇息了。

創造完畢

¹天地萬物都造齊了。²到第七日，神造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。³神賜福給第七日，定為聖日，因為在這日神歇了他一切創造的工，就安息了。

經文原意



要明白“安息”的意思，必須先探討幾個詞語。¹創世記二章2至3節都是用了動詞*šbt*（《新漢語》：“歇息”），兩次都是與短語“從他所做的工作”搭配。出埃及記二十章11節、二十三章12節、三十一章17節，還加上了動詞*npš*（“重新得力、休息”）和*nwh*（“歇息、歇工”）作為跟*šbt*平行的詞語，*nwh*也有一個名詞形式*m^cnuha*（“歇息”）。

詞典編纂者和註釋書作者，都一致認為動詞*šbt*的Qal詞幹形式，意思是“停止”而不是“休息”。所以，舉個例說，約書亞記五章12節說，那地出產糧食後，嗎哪就停止了；約伯記三十二章1節說，約伯的三位朋友停止回答他。

其餘兩個動詞可以較接近休息的意思，但這兩詞的意思都必須加以澄清。動詞*nwh*常常意味着取得一個安全、安穩或穩定的位置。它可指定定下來或安頓下來（參出十14）。²這動詞的Hiphil詞幹形式常常用來指神把

1 我要多謝同事拉安斯馬（John Laansma），他許多的想法都有助我撰寫這個部分。這些想法有來自我們的討論，也有來自他那部嚴謹而全面的著作*I Will Give You Rest*（Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997）。

2 G. Robinson, “The Origin and Development of the Old Testament Sabbath” (Ph.D. diss., Hamburg, 1975), 177.

以色列人定居在迦南地（例如，書一15；撒下七1）。若神是這動詞Qal詞幹形式的主語（只見於出二十一），它就是指*sbt*另一面的意思。後者指停止工作，前者指在他所創造的世界裏安頓下來。這個意思也包含在這詞的名詞形式*m^cnuḥa*裏，指一個安穩、安全及和諧的地方。對以色列人來說，這就是指神賜給他們的那地——並且神使那地沒有仇敵侵擾（參王上八56）。對神來說，這地方就是聖殿（詩一三二14）或廣闊的宇宙（賽六十六1）。

詞根*sbt*和*nwh*，兩者的意思跟非常普遍的觀念（安息即鬆弛、休息）相差很遠。第三個動詞*npš*最接近這個意思，但這個動詞只出現了三次（出二十三12，三十一17；撒下十六14）。這個動詞以神為主語，只有一次，出現於出埃及記三十一章17節，也是與第七日有關。那裏很可能含有舒暢的意思，但出現的次數太少，難以準確斷定它的意思。

總括來說，從詞彙分析推斷，第七日的主要事項是神停止了過去六日以來的工作，自己在他所創造的宇宙裏安頓下來，也許他這樣做的時候，還經驗了舒暢。神賜福給那日，把他的恩寵也惠及它。

應用原則



創世記第二章的安息日，是關乎神是時間之主，還是關乎他是宇宙的統治者，抑或兩者皆是？對於前者，人可引用布里赫托（Brichto）的話：“安息日是指一天，一天是時間單位，時間就是安息日所指的一切。”³ 至於後者，支持的理據也同樣是不言而喻的：神明的安息是聖殿的主要功用，聖殿總是神明找到安息休憩的地方，所以宇宙就是神的聖殿。

支持安息日與時間有關的理據，其中一項是這敘事段落的文學結構，開頭、中央、結尾，都以時間為主題（第一、四、七日）。⁴ 支持安息日與宇宙有關的理據，其中一項是古代近東的世界觀，他們認為受造界、神廟和安息是彼此關連，不可分割的。⁵ 假如重點是時間，守安息日就是撥

3 Brichto, *Names of God*, 397.

4 Vogels, “Cultic and Civil Calendars,” 176.

5 J. D. Levenson, “The Temple and the World,” *JR* 64 (1984): 288.



出一段時間給神，承認所有時間都是屬於他的（詩七十四16）。⁶ 假如重點是宇宙，守安息日就是撥開各樣急事的纏繞，再次體驗神設立宇宙秩序時所營造的安穩和諧（哈二20）。安息日是表明神是時間之主，還是秩序的創立者？我們決定之前，必須先探討後者的神學基礎和文化根據。

宇宙是聖殿 這段記述的本義（即聖經作者與當時讀者兩者都同樣理解的意思）至少強烈暗示了神設立宇宙的作用，不僅是為了給他所創造的人類提供環境居住，更是為了用作他自己的聖所。一章1節至二章3節，神把宇宙更新，把人類安置在其中，然後自己安頓在安謐中（安息）；之後，他根據至聖所的模式建立伊甸（見下一課的討論）。為要說明這點，我們要討論“安息”在創世和聖殿預表論的重要性，然後看看把聖殿和宇宙聯繫起來的經文，最後探討那些支持這觀念的古代近東資料。我們這樣做，就可以一再從上下文和文化層面獲得啟迪。

安息是創世的主要目的 神設立宇宙的功能，目的不僅是為了人類。宇宙所要發揮的功能也是跟神有關的。我們發現，神一直工作，終於在第七日得到安息。第七日不是加在創世故事末尾的神學附錄，好在人類受造這大事件交代完畢後，有個結尾。第七日顯示了受造物和宇宙的目的。神設立宇宙不但是為了讓人類有安身之地，也是為要讓宇宙成為他的聖殿。正如韋納姆（Wenham）指出，人類受造雖然是六日工作的高峯，卻不是這敘事段落的結論。獲賜福又被分別為聖的是第七日，這說明那日發生的事十分重要。⁷

第七日 顯示了受造物和宇宙的目的。神設立宇宙不但是為了讓人類有安身之地，也是為要讓宇宙成為他的聖殿。

宇宙被描繪成聖經裏的聖殿建築羣 以賽亞書六十六章1節清楚表明聖經神學裏“聖殿 / 宇宙”的功能，經文指出天是神的寶座，地是他的腳凳，是他安息的地方。同樣，神在創世的第七日取得安息，就好像他在聖殿安頓下來安息一樣（見下文）。正如上文所說，“安息”的含意不是鬆弛，而該是達到和諧及穩定。神創造這個環境不是想為他所創造的人類提

6 注意：創世記並沒有討論人類守安息日的事，只提及神與安息日的關係。

7 Wenham, *Genesis 1-15*, 37.

供安息（儘管這日後成為了神學裏一個重要元素）。⁸ 其實，他是為自己營造安息，這安息是從這完成了的宇宙而來的。居住在這安息之地就等同於登基——他承擔起宇宙最高統治者的角色。聖殿就是這個觀念的象徵性體現。詩篇一百零四篇2至4節準確地反映了這個觀念，把宇宙萬物看作發揮功能者，它們為上主的統治而服務。

創世記一至二章有多處地方強調聖殿與宇宙的關係。我們討論第四日時發現經文用不尋常的詞語“光”來指稱光體，該詞在五經其餘各處都是指會幕燈台上的光。此外，從聖地流出河流，這點出現在創世記第二章（我們認為這就把伊甸描繪成至聖所），也出現在以西結所描繪的聖殿（結四十七1）。還有第三點，創世記二章15節記述神把功能分配給人類時，用了跟祭司相關的詞語（見第二章的註釋）。不過，兩者最大的關連，還是安息的主題；安息是神廟的主要功用，神廟總是神明找得安息的地方。

聖殿構築得像個小宇宙，聖經也把它看作小宇宙。還有一點進一步支持這個重要的觀念：正如宇宙被描繪成聖殿，聖殿也被設計成小宇宙。⁹ 詩篇一百三十二篇13至14節說，上主在聖殿得到安息：

因為耶和華揀選了錫安，
願意當作自己的居所，
說：“這是我永遠安息之所，
我要住在這裏，
因為是我所願意的。”（《和》）

聖經作者記述會幕告成，也用了許多創世記第一章的字眼；這也申明了聖殿和宇宙的密切關係。菲什貝恩（M. Fishbane）把這發現歸功於布伯（M. Buber）：

-
- 8 在歷史故事的神學裏，神賜那地給以色列人，是要他們得到安息。有關討論，見Laansma, *I Will Give You Rest*, 18-38。
- 9 Levenson, “The Temple and the World,” 275-98。另見他在以下著作的分析：*Creation and the Persistence of Evil* (Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1988), 90-99。



真的，正如布伯很久以前已指出，創世的故事和曠野中建造會幕的記述，兩者有一連串關鍵詞語是平行的（試把創一31，二1，二2，二3，跟出三十九43，三十九32，四十33，三十九43逐一比較）。所以“摩西看見他們這一切的工”，就是眾人建造會幕時所“做”的，“這樣，摩西就完工了”，為他們一切的勞苦“祝福”他們。

……這樣，這顯然是用創世的形象來描繪會幕的建造，用後者來代表一個過程的延續，這個過程始於創世的時候。¹⁰

還有另一個例子。出埃及記四十章34節宣告主的榮耀 (*kabod*) 充滿了會幕，列王紀上八章11節對聖殿說了同樣的話。以賽亞書六章3節記載，撒拉弗也用同樣的話，申明主的榮耀充滿全地。¹¹ 詩篇七十八篇69節明確地說，聖所建造得好像天和地。利文森 (Levenson) 根據這些經文，總結說：

描述創造世界的經文跟描述建造聖所的經文是平行的。聖殿和世界有着密切和根本的關係。兩個項目最終不能分開分割。兩者都述說神怎樣創設一個環境，讓自己可以在其中找到“安息”。¹²

古代近東的安息 在古代近東，神明涉及創造的活動時，一個主要的目的就是為自己創造一個安息之地。不管這安息是擊敗了龐大的混亂勢力後而取得的，還是因建成了聖所而得到的，神明總是尋求安謐。正如文獻說巴力為自己興建宮殿，好在其中找到安息，¹³ 神也同樣為自己創造一個

10 M. Fishbane, *Text and Texture* (New York: Schocken, 1979), 12。創世記第一章和出埃及記第四十章首尾呼應，把兩卷書夾在中間，顯示經文本身意識到宇宙和聖所的關連。我要多謝同事施穆策 (Andrew Schmutzer) 向我提及菲什貝恩 (Fishbane) 的意見。

11 這例子是利文森 (Levenson) 提出的，見“The Temple and the World,” 289。

12 同上，288。

13 M. Weinfeld, “Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3,” in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, ed. A. Caquot and M. Deloer (AOAT 212; Kevelaer:

安息之地。根據《以魯瑪·以利斯》(Enuma Elish)，正是因為沒有安息，才導致對抗的情況。所以阿普蘇(Apsu)向蒂阿馬特(Tiamat)投訴那些低等神明：

他們的行徑使我十分難受，
 日間我不得安息〔pašahu〕，晚間我不得睡覺。
 我要廢掉他們的行徑，驅散他們！
 和平要得勝，好讓我們可以睡覺。¹⁴

瑪爾杜克(Marduk)打敗了蒂阿馬特，把眾神明重新編排，把宇宙重新組織在他的控制之下，最後興建神聖之城巴比倫。

我們要造一所廟宇，它要稱為
 “將要成為我們停留之所的房間”，
 我們要在那裏找到安息〔pašahu〕。
 我們要佈置那廟宇，我們要擺放它的位置，
 我們來到那裏（探訪你們）的時候，將會在那裏找到安息。
 瑪爾杜克聽見這話，
 他的面容就發出燦爛光芒，好像日光，
 之後，使巴比倫成為你們所要求的那工作，
 要讓磚頭堆砌起來，把廟宇建得高聳。¹⁵

在古代近東就如在聖經裏一樣，神廟是為神明的“安息”而建造的，神明

Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 501-12。有關這故事以及其他與安息相關的建築神廟故事之討論，見V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House* (JSOTSup 115; Sheffield: JSOT Press, 1992), Appendix 5, 330-31。文本，見J. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1977), 6.3.18-19, p. 78。

14 *Enuma Elish*, 1.35-40；譯文引自Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 234。

15 *Enuma Elish*, 6.51-58；譯文引自B. Foster, *From Distant Days* (Bethesda, Md.: CDL Press, 1995), 40。



在聖所和神聖的空間找到安息。¹⁶

在古代近東，宇宙和神廟的關連 宇宙和神廟的關連，可見於美索不達米亞的宇宙論文本，例如《以魯瑪·以利斯》，或美索不達米亞關於興建神廟的文本（特別是古狄亞〔Gudea〕神廟工程這個蘇美爾的故事），或烏加列的神話（巴力為自己找房子），或埃及的神廟文本。在這些文本裏，宇宙的高山或從混亂之水冒出來的首個原始小丘，常常與神廟有關。它們形容神廟是在宇宙的中心，眾水從它中間流出來。¹⁷

功能、發揮功能者、神廟 有一部蘇美爾人的長篇作品，記載了古狄亞怎樣為寧吉爾蘇（Ningirsu）建造一座神廟，其中有幾點值得注意。

（1）興建聖所，好為寧吉爾蘇和他的配偶菩（Bau）提供安息的地方。¹⁸
 （2）奉獻禮為期七天。¹⁹（3）文本記載奉獻禮包括宣告神廟的功能，以及怎樣安置其中各樣的發揮功能者。²⁰（4）赫羅維茨（Hurowitz）發覺文本對神廟建築物的描繪，都不是與建築結構有關的。內容雖然詳盡，“讀者卻不能憑此想像到神廟的形狀，即使只是想像它的部分或簡略的外觀也是不能”。²¹ 我們說過創世記的創世故事是關乎功能而不是結構，這裏的描繪跟我們這個觀點相符。

正如古狄亞的故事是先為神廟設立功能，然後提供發揮功能者在神廟裏運作，創世記的故事也是為宇宙聖殿設立功能和發揮功能者。創世記二章1節顯出了這意思，指出神創設了天和地（宇宙和宇宙的功能），以及“它們所有的軍隊”（宇宙各個領域裏的發揮功能者；《新漢語》：“萬象”）。在興建神廟的工程裏，先建造結構，器具和裝飾品也會預先準

16 有關的廣泛研究，見Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 100-111。

17 J. Lundquist, "What Is a Temple? A Preliminary Typology," in *The Quest for the Kingdom of God*, ed. H. B. Huffmon, F. A. Spina, and A. R. W. Green (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 208。另見D. Callender Jr., *Adam in Myth and History* (HSS 48; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000), 39-54。

18 Cyl. B, 14.21-23; T. Jacobsen, *The Harps That Once...: Sumerian Poetry in Translation* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1987), 438。

19 Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House*, 44; Cyl. B, 17.19; Jacobsen, *The Harps That Once*, 440。

20 對發揮功能者的描述，見Cyl. B.從第6欄末至第12欄；Jacobsen, *The Harps That Once*, 430-36。

21 Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House*, 40 n.5。

備，好等待萬事具備奉獻神廟的那一刻。

奉獻神廟，通常都要慶祝七天，宣告神廟的功能，擺放好各器具和懸掛物，設立祭司，獻上有關的祭來啟動神廟的運作。過程中，神明的形象會被送入神廟定居（安息）。安息日這元素有助我們發現聖殿和宇宙的關係，²²明白創世故事裏功能和發揮功能者在這處境裏的重要性。

方法論 有了以上種種把宇宙、聖殿和安息日關連起來的資料，我們如今必須小思想方法論的問題：該怎樣理解這個敘事段落的信息和目的。根據上下文和詞彙分析，我們找不到明確的證據說，神在安謐的宇宙聖殿裏安頓下來。第一、四、七日都指出時間是重要的事，而用詞是指從某事物（他的工作）停止下來，強調了過去某一點的動作。另一方面，以色列人的神學和文化背景很容易就可以成為我們的根據，支持宇宙聖殿的觀念，神安居在其中。這個觀點強調過去、現在和將來所有的時間，引導我們注意繼續發展的情況。從這角度看，神“安息”是為了某個目的。

從方法論的層面來說，我們必須給予經文優先的位置，看經文選擇強調甚麼重點。我們必須專注於經文所刻意表達的某些課題，而讓其他角度退後，好讓主題突顯。在創世記裏，是人的狀況帶動故事的發展。所以，安息日是神執掌宇宙大權這神學觀念，不必是經文的意思，經文只用表明那日的安息是神的工作完成了，就夠了，因為讀者知道這點，就足以明白墮落以前人類原來的情况。不過，人是敘事段落的焦點跟人是受造界的中心，兩者是有分別的。在神學的層面，我們往往很容易就從前者推論到後者。在某個意義上，人是這段經文的中心，但人不是宇宙的中心。神確實設立宇宙的功能，方便人類生活工作，又賜人類崇高的地位；這並不等於說，神創造一切都是為了我們。

安息日對以色列人究竟有甚麼意思？ 至此，我們將要探討的焦點從經文本身轉移到來自經文的神學觀念。利未記十九章30節和二十六章2節（“我的安息日，你們要遵守；我的聖所，你們要敬畏。我是上主。”）顯示安息日和聖所兩者是關連的。上文的討論說明了兩者是怎樣緊密相關的。守安息日，就是承認神掌管宇宙，他從聖殿統治宇宙，聖殿是小宇宙的模型。出埃及記三十一章13節使安息日成為聖約的記號。神既然通過他

22 Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 78-99.



所揀選的民族以色列人來啓示他的屬性，以色列人就有責任世世代代承認神是誰。

創世記第二章神的安息日，不是追溯人類安息日的源頭，也不是因為人守安息日有助人參與神的安息日。其實，神的安息日當視為人類安息日的起緣。人守人類的安息日，就是承認神的安息日。在出埃及記第二十章，守安息日的目的，就是要承認神創造了宇宙的和諧與穩定。這點很明顯，因為這段經文還交代了創世記所沒有交代的下一步。創世記第二章只是表示神停止了 (*šbr*) 他的工作，卻沒有說他接着做了甚麼。出埃及記二十章11節用了名詞 *šabbat*，不是採用動詞。而且，經文還交代了神停止工作後，還做了甚麼：他進入他的“安息”。在申命記第五章，守安息日的目的，就是要承認神為以色列民族提供了和諧與穩定。兩者都與神的王權有關，這又使我們回到安息與登基的關係。²³ 同樣，在詩篇第九十三篇等經文裏，聖殿、寶座、宇宙等主題全都結合在一起。

神的安息日不是指他從世界和世界的運作退隱下來（好像說：“我要做的都做好了，如今你們好自為之。祝你們好運！”）；其實，這是指神登上了他的統治位置。以色列人守安息日所要承認的，正是這事。這當然有一部分（甚至可能是有一大部分）是要承認時間是屬於神的。但時間和空間不易分割。利文森作出了比較：“聖殿之於空間，就如安息日之於時間，就是重拾了在世界現實限制下的原始向度。”²⁴ 這就是說，兩者各從它們的領域裏把一部分取出來，以特別的方式歸給神，特意藉此提醒眾人整個領域都是屬於神的。

安息日與敬拜的關係是個重要的研究課題。拉安斯馬 (Laansma) 列出把聖殿和安息日關連起來的經文，又指出有很多律法都假定了在聖殿裏慶祝安息日。²⁵ 一方面，這些都是無可否認的；但另一方面，它們沒有清楚概述安息日敬拜要怎樣實行。再者，經文也沒有任何吩咐指示人在安息日該做甚麼。大部分規條都是交代人**不該**做的事。這暗示敬拜不該視為守

23 Robinson, “The Origin and Development of the Old Testament Sabbath,” 92-95；留意在以色列，安息日與加冕兩者的關聯。

24 Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 298.

25 Laansma, *I Will Give You Rest*, 68。所以利二十三3要求安息日舉行聖會；民二十八9-10規定在安息日要怎樣獻祭（另參結四十六4-5）。

安息日的核心主題。

安息日使他們的生
活有一個“重設”按
鈕，讓他們重拾神的
角度。

人守安息日，那麼在他們所抱的世界觀裏，敬拜就必須佔一正確位置。人承認神在宇宙的位置，承認他在歷史的角色，那敬拜之心固然油然而生。但油然而生的應該不止於敬拜；對於以色列人，守安息日就是離開自我中心，放下那一週六日催逼着生活的各樣需要。安息日使他們的生活有一個“重設”按鈕，讓他們重拾神的角度。以賽亞書五十八章13至14節清楚說明了這個意思，建議他們要離開自己的樂事，轉而尊敬神（另見五十六2）。

七日的結構 至此，常會有人問：“那麼，你認為那七日該按字面理解為七天嗎？”我們探討第一日時，在“經文原意”那部分討論過*yom*（“日”）的意思（見84-85頁），我們總結說，原讀者以色列人該理解該詞為有24小時的一天。不過，當我們繼續探討創世記第一章，同時發現那七日的焦點在於功能，而不在於結構；在於安排宇宙的秩序，而不在於製造實物。雖然如此，但我們還是問：假設真的這樣，即神在那七日是設立功能，他會否也在那七日製造了實物呢？

這樣的問題說明了我們是怎樣牢牢地抓住我們的世界觀，堅決拒絕他們的世界觀。試圖把結構引進功能的討論裏，就好像人跟獨角獸玩跳背遊戲²⁶一樣。由於我們的文化相信功能是結構的結果，所以我們假定了如果實物存在，功能就會存在。這假定是否必然正確？實物能否存在而不發揮它們可以發揮的功能？首先，以色列人並不關心這問題。在古代世界，普遍都認為實物不在發揮功能，就根本不存在（見上文，88-91頁）。

不過，即使以色列人被迫接受我們的觀念，即存在是在乎物質，不在乎功能，他們的答案依然是肯定的。他們認識沒有功能的結構。舉個例子，他們認為偏僻的曠野是杳無人跡的荒地，不具任何功能。前文用電腦作說明例子（102-103頁），也表明我們同樣承認可以有不具功能的物質存在；廢品場和廢物理填地也說明了這點。在宇宙論的層面，即使像創世大爆炸論（Big Bang theory）等理論，也容許在大爆炸發生以後很久，我們

26 跳背遊戲：參與遊戲者輪流分開雙腿從其他彎背站立者身上跳過——譯註。



的功能性生態系統才開始運作。

此外，我們需要再次指出，由於功能是相對於人類和人類的出現而言的，所以功能的存在與否，沒有人看見，直至有人在場才能看見。在這意義上，問人類以前的結構或功能等問題，就像問樹木在森林裏倒下會否發出聲響，儘管當時沒有人在那裏，沒有人聽見響聲。由於這種理由，我們應該問：作者和經文的原讀者怎樣理解這七日的結構？

從王國時期開始，以色列人把奉獻聖殿作為神明的安息之所與住棚節聯繫起來（王上八2；另見拉三4），守節七天，之後上主就來安頓在他的居所。²⁷ 同樣，七日也跟以西結書的聖殿有關連（結四十三25-26）。換句話說，“七日一安息日”的結構不是附加在創世敘事段落上的獨立主題，另有獨立的文學目的或神學目的。其實，這反映了一事：聖所在神明居住之前必須先修繕七天。這樣，這七日的結構本身就可能含有功能意義，是正常獻殿過程的一部分。因此，安息日這元素不是創世故事的附加部分。它就是創世的原因；神創世就是要為自己建立安息之地。

在古代近東的文獻裏，明顯有七日建造或奉獻七日的例子。根據烏加列神話，巴力花了七天建築他的聖所。²⁸ 亞基圖節（Akitu festival；每年年初一舉行的巴比倫登基節）的第七天，神明從城外亞基圖殿宇遊行至他的神廟，登上自己的位置，擔起大君王的職能。²⁹ 上文提及的蘇美爾文獻古狄亞建造神廟的故事裏，神廟的落成典禮也要慶祝七天。

從上文可見，這些“七日”不一定指過程的同一部分。它可以與建築期有關（巴力），或與奉獻聖殿和安放神明有關（所羅門），或與安放神明後的慶祝有關，或與重演歷史和重新安放神明有關（巴比倫）。不過，我們發現，在這些記錄裏，“七日”都含有禮儀上的意義，典禮都與聖所的興建有關。在古代世界，禮儀的目的是要實現（actualize）重要的事件，即確立和宣告事件的真實。溫菲爾德（M. Weinfeld）這樣立論：“以

27 有一點非常有趣，以斯拉記第三章記載奉獻的事，其中一個重要的項目就是在晚上和早上獻祭。這是否跟創世敘事段落裏“有晚上，有早晨”這重複的話有關連？

28 S. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry* (Atlanta: Scholars, 1997), 6.16-38 (pp. 133-34).

29 M. Cohen, *Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda, Md.: CDL Press, 1993), 405.

色列裏的祭司職分是通過安息日來實現的，安息日就是創世行動的完成，就如古代近東的民族在膜拜儀式的戲劇裏要實現（actualize）原始事件一樣。”³⁰

那七天的創造使一切安排就緒，可以實行神的旨意。

假如我們還要追問，神是否真的在七個有24小時的日子裏做了創世記第一章記載的事，答案當然是肯定的。只是我們不知道這七天有否包含了典禮的背景，或焦點是否在於宣告的先後次序或其他東西。如果這註釋書主張的觀點（即經文強調的是功能，而不是結構）是正確的話，經文可能沒有表示萬物都是在這七日期間造出來的。神創造物質可以並不局限在這七日，創造物質也不是創世記第一章的主要題旨。由於以色列人以功能來界定現實，跟我們大大不同，所以我們難以從經文推斷出“直截了當”的答案（即明確地回復我們問題的答案）。這不是說，那七天所發生的事都只是在屬靈的層面，或只是象徵性的。我認為它們都是真實的。但這個敘事段落的焦點在於最根本的神學課題上，就是那七天的創造使一切安排就緒，可以實行神的旨意。

聽見我們這樣解釋經文的意思，有些讀者可能會說，這可能給有神進化論（theistic evolution）有太多立足的空間了。創世記的經文沒有直接回應有神進化論的問題，這點並不意外，因為古代世界根本沒有這類想法，創世記的作者無從預先設想這類問題，加以駁斥。不過，聖經的神學完全不容許這類想法有立足的空間。有神進化論一般都聲稱神把進程啟動，使進化開始。這稱為自然神觀進化（deistic evolution）該更為合適。

有一個類似的觀點也把神塞入進化觀念裏，稱為疾變平衡論。³¹ 這觀點認為進化過程中重大的轉變都發生在時間相對較短、跟前後階段間斷的時期，巨變時期與巨變時期之間卻沒有多少轉變。採納這觀點的有神論者把神的創造活動放在巨變時期。以上兩個觀點均不合乎聖經的神觀，因為神每時每刻都全然參與在宇宙和自然中。我認為有神進化論是個矛盾形容

30 Levenson, "The Temple and the World," 287, 作者翻譯了溫菲爾德（M. Weinfeld）用希伯來文所寫的文章。

31 “疾變平衡論”（punctuated equilibrium）或譯作“間斷平衡論”——譯註。



法，³² 各方都不能討好。假如“進化”只是用來形容神創造活動的名稱，那麼我們大可稱它為“創造”，不用稱它為“有神進化論”，並且承認神究竟怎樣創造，我們實際知道的並不多。假如神在掌管，就沒有甚麼是意外的，或是偶然的。如果沒有一事是意外的或偶然的，把它稱為“進化”就有誤導成分了。

再者，正在發展的智慧設計論（intelligent design）和生物所具有的不能簡化的複雜性（irreducible complexity）³³ 都給我們大量證據，指出即使在我們所能觀察的亞細胞層面，說那些結構是偶然或意外地發展出來，也是難以自圓其說的。雖然微觀進化（microevolution）部分觀點或者可以圓滿地解釋神怎樣做他一部分的工作，但科學和創世記裏均沒有多少證據支持有神進化論者所建議的那種全面宏觀的演化系統。我們與其談論神怎樣使用自然定律來工作，不如相信自然和我們所稱為的自然定律都只是我們對神怎樣進行創世工作的解釋。

這不是說，我們預期神在創世時所做的一切都可以用我們稱為的自然或自然定律來解釋。事實上，經文描述神用地上的塵土創造亞當，就暗示了有這類的例外了，因為這跟我們所認識的自然定律無法拉上關係。

若問七日週期有甚麼意義，我們只要留意它所沒有的意義，或許可以找到答案。承認上主的統治權與七日的週期有關，這樣就與跟時間推移相關的自然物件無關。

聖經作者十分明白異教的神學緊扣着時間的自然規律，甚至緊扣着天體神明，它們被人格化為太陽、月亮、星星、星座，統管日夜、月份、季節和年等週期。這些人格化了的勢力，創世記卻把它們貶為物件，它們只起聽從獨一創造者吩咐升起降下的燈而已。³⁴

32 矛盾形容法（oxymoron）是一種修辭手法，指用意思看似相反的詞結合而成的短語，例如，活死人——譯註。

33 “不能簡化的複雜性”指出有些生物系統太過複雜，不可能是通過物競天擇的方式漸漸進化而來的——譯註。

34 Brichto, *Names of God*, 69.

因此，我們可以總論說，七日的週期讓以色列人的曆法有一個獨立的基礎，是跟受造界一切的實物和功能（即月亮週期、太陽週期、季節）無關的，並且讓他們承認神和神的角色。同時，七日週期把創世故事放在登基或奉獻聖殿的背景裏。

當代應用



安息日對我們該有甚麼意義？ 那位年輕人知道時候到了，這個時刻他期待了多年。他望着所愛的人，愛意充滿他的心，從雙眼湧流出來，全身沐浴在濃情裏。他粗笨地跪下來，執着她那震顫着的手，掌心漸漸濕潤，抬起眼睛看她，見她充滿憧憬的雙眼熱淚盈眶。他巴巴結結地說，向她承諾不變的愛，問她是否願意成為他人生旅途的終身伴侶。“我對你獻上無限的委身，我對你的愛深如水井，直鑽進我的靈魂。”她凝視着他那坦白得使人尷尬的雙眼，靜默了一刻，喘着氣，同意成為他的妻子。那年輕人滿懷得意地鬆了一口氣，那口氣他覺得好像含住了很久很久。然後，他說：“如今，你不會期望我在你每年生日都特別為你做些甚麼吧？我的意思是，有這樣的規條嗎？你知道嘛，我生活忙碌，總不能常常為了像每年生日這類事情而把萬事都擱下來。我必須要這樣做嗎？”

好了，這真是又粗野又愚蠢，但讓我們也來照照鏡子。常常有人提問：“安息日是否基督徒必須遵守的律法？”答案是：假如我們必須被人

提醒、命令或強迫才遵守的話，安息日就已失去本來的意義了。安息日不是那類該用規條來管制的東西。安息日是我們的表達方式，藉此承認神是坐在寶座上，這世界是屬於他的，我們的時間都是他賜給我們的禮物。這是“大圖畫時間”。這幅大圖畫不是我，不是家庭，不是國家，不是世界，也不是世界的歷史。這幅大圖畫就是神。

安 息日是我們的表達方式，藉此承認神是坐在寶座上，這世界是屬於他的，我們的時間都是他賜給我們的禮物。

正如前文所說，我們不要再把基督教界定為一套我們必須遵守的規條。基督徒的自由不是說沒有規條，而是我們不該需要規條。聖經不是一



本規條冊子。聖經的啓示讓我們知道我們所服侍的神是怎樣的，我們也樂意地服侍他。對於我們許多人來說，很容易以為神為我們所做的事，就是我們的信仰。

聖經對義的關注被追求快樂取代了，聖潔被完整人格取代了，真理被感覺取代了，倫理道德被自我感受良好取代了。世界縮減成個人的境況；信仰羣體縮減成好朋友的圈子。過去漸漸退去。教會漸漸退去。世界漸漸退去。剩下的就只有自己。³⁵

這種基督教是“我”的宗教：神愛我；基督為我而死；耶穌拯救我；有天堂為我預備。這些固然是真確的，但它們並不是我們信仰的全部。基督教的一切畢竟都是關於神。要是我們不知道基督的生和死，沒有救恩的好消息，沒有天堂的盼望，我們的信仰將會怎麼樣？我們的信仰還能堅持下去嗎？若是不能，我們就必須下結論說：我們對信仰的委身是由於我們從中獲取的東西，而不是我們對神身分的回應。這是痛苦的招認，但這卻是我們許多人即使在最美好的時候所必須要承認的。

有時，我們以為神造我們是為了從我們身上得到好處，或滿足他的需要。這觀點認為神有缺乏。神所創造的萬物固然應該榮耀他，萬物也真的在榮耀他，但這跟人類那種從別人讚賞長出來的虛榮絕不相同。神不需要讚美，他創造不是為了受人供奉。但神創造我們也不是為了我們本身的緣故。他不需要他人的友誼。他深愛我們，但他並不需要愛的對象。

神創造我們，不是為了日後好拯救我們，儘管他樂意拯救我們。其實，創造從神本身流溢出來。這是他屬性的自然流露，就像人有金嗓子就自然要歌唱，畫家注定要繪畫一樣。神的屬性本身導致他的創造工作，就如他的屬性導致他的救贖工作一樣。神創造，無須甚麼引起他的動機；創造就從他本身流溢出來。他沒有需要創造；他就是創造者。我們尊崇他，服侍他，是承認他這些屬性。

聖經沒怎麼告訴我們安息日要做甚麼。聖經只是給我們提示，就是指出我們不可做甚麼，但如果安息日的所有焦點都是我們怎樣承認神，那麼

35 D. Wells, *No Place for Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 183.

要他來告訴我們怎樣做，就大煞風景了。要有創意！甚麼能夠表達你對全宇宙的神的愛、欣賞、尊重、敬畏，就做吧（這正是以賽亞書五十八章13至14節的要旨）！敬拜是個好主意，但不可以像例行公事一般，這可能只是個開始罷了。

想想假期的文化現象。就以美國的陣亡將士紀念日為例：這日被分別出來，是向陣亡的美國人致敬，他們為了維護我們今天所享有的理想和

要有創意！甚麼能夠表達你對全宇宙的神的愛、欣賞、尊重、敬畏，就做吧！

自由，獻上了自己的性命。為表示敬意，該日特別定為聯邦假期；一般來說，眾人都不用上班工作。但就如安息日一樣，這日只指定人不可做甚麼，卻沒有指定人要做甚麼。那麼，我們在這紀念日做甚麼？這很大程度上要視乎我們是否曾愛過那些如今已陣亡的人。我們對他們的犧牲越有感激之情，就會花上越多心思籌算怎樣去向他們致敬。有人遊行，有人在墳墓旁舉行禮拜，有人

買花種植在墓碑旁。不用工作一天只是個開始，是社會的集體回應。那麼，個人的回應又該怎樣？這日對個人的意義越深，那人就越用心籌劃合宜的活動。

這跟安息日相似。社會層面的回應，就是指定某一日為假期，規定人不用工作。但這還要視乎個人怎樣作出個人的回應，好表達出那該有的尊敬。安息日的敬拜就如假期的遊行和典禮。我們對神的感激之情越深，就越想尊崇他，儀式對我們的意義就越大，我們就越想設法守安息日。陣亡將士紀念日這類假期跟安息日的主要分別，在於前者的重要性足以定為一年一度的日子，而後者的重要性足以定為每週一次的日子。

從這角度來看安息日，也給我們對教會的異象有新的看法。20世紀末湧現了很多書籍，都是研究教會增長、教會復興或教會的趨勢。從利思·安德森（Leith Anderson）1990年的《衰落與轉變》（*Dying for Change*）到巴爾納（George Barna）1998年的《教會再來》（*The Second Coming of the Church*），我們從中獲取了很多有用的洞見，再次思想教會，再次改造教會，來面對社會的轉變。這類書籍指出今天沖擊着西方教會的趨勢。



安德森認為嬰兒潮出生的人³⁶ 忠誠程度低（但期望卻高），加上生育驟降期出生的人³⁷ 之個人主義和孤獨感（兼強烈的佔有慾），形成了一種以消費主義來看待教會的心態。³⁸ 巴爾納的研究也支持這些觀點。

基督教會整體的出席率有些驟降；信徒定期上教會的情況減少了，漸漸變得選擇性。崇拜仍然是最多人嘗試過的藝術，千千萬萬的人每週繼續投入其中。可是，上教會的總人數裏有近1/5人參與多過一所教會，通常是輪流參與各教會，好滿足他們屬靈的需要和神學上的好奇心。³⁹

這就是說，“定期”上教會的人士不及他們的父母和祖父母那樣定期上教會。而且，人們轉換教會更頻密，所為的原因更輕微。我常聽見人要轉換教會的一個原因，就是那教會不能給他們足夠的牧養。要麼他們取得不夠，要麼那教會沒有這項目或那事工來滿足他們的需要。正如巴爾納指出，我們不再視教會為家，而視教會為“屬靈加油站”。

統計數字反映今天社會的現況，我們只能歎息我們已離開理想多麼遙遠。信仰和實踐的“唯我”元素已滲入整個上教會的經驗裏。但我們在基督教的安息日（週日⁴⁰）聚集敬拜，該是我們為神做些甚麼，而不是為我們自己做些甚麼。魯益師（C. S. Lewis）認為“完美的教會崇拜，就是我們近於忘了在崇拜，神成為了我們專注的對象”。⁴¹ 敬拜是關乎付出，而不是收取。我們若揀選禮物送給人，我們會否只想着贈送的時候自己要有甚麼感受？也許，我們為教會反省的時候，不該只想着怎樣去滿足那永無

36 嬰兒潮出生的人（baby boomers）尤其指第二次世界大戰後1946-1964年期間在美國出生的人——譯註。

37 生育驟降期出生的人（baby buster）指嬰兒潮過後出生率驟降時期誕下的人，大概在1960年代至1980年代初這段期間——譯註。

38 L. Anderson, *Dying for Change* (Minneapolis: Bethany, 1990), 81-108.

39 G. Barna, *The Second Coming of the Church* (Nashville: Word, 1998), 18.

40 把基督教的“安息日”由第七日（週六）改為第一日（週日）是合理的，因為這就把基督的復活也拉上關係，好讓我們向那給我們救恩的基督表示感激。這就有些像以色列人用安息日來記念神拯救他們出埃及一樣（申五15）。

41 C. S. Lewis, *Letters to Malcolm, Chiefly on Prayer* (New York: Harcourt, 1964), 4.

休止的消費主義，而該積極地再教育信徒教會究竟是甚麼，上教會的意義究竟是甚麼。

對於人數下降，教會該如何回應？我們跟進那些離開教會的人，有時發現他們已在信仰上跌倒，要挑戰他們再一次委身，與其他信徒彼此交代

負責。這類信徒的數目不少，足以讓教會訂立一個經常跟進缺席信徒的政策。我想，我們遇見的人，更多是不滿自己正在參與的教會。這類面談若能有助教會領袖辨識教會運作上的缺憾，就該歡迎他們的意見，並且要作出改善。

教會若要在消費主義的疾風中站穩，就必須堅定不移地忠於自己，忠於自己的使命，忠於自己的頭（基督），忠於神。

不過，這也有危險；與出走人士面談和調查他們的結果，可能只是顯露了他們心裏的喜好（這些喜好有時是很自我中心的），是教會不敢苟同的。教會不能一時跟隨這個，一時跟隨那個；教會必須有強烈的、有聖經基礎的使命感，

不容自己毫無原則地採納任何使教徒快樂或使人數繼續增加的手段。教會若要在消費主義的疾風中站穩，就必須堅定不移地忠於自己，忠於自己的使命，忠於自己的頭（基督），忠於神。

“宇宙是聖殿”之含義：再談環境保護主義 簡短補充一下前文的討論，我們如今理解環境保護主義，所根據的基礎不是人已獲授權（制伏和管轄大地），而是我們必須承認宇宙是甚麼（它是神的聖殿）。這並不是說，自然界的各樣元素本身都是神聖的，而是說，我們必須承認我們是在別人（神）的房屋裏。

創二4-25

新漢語譯本

人類的起源

⁴這是天地被造的世系。

塵土造人

上主神創造地與天的時候，⁵田野一切的灌木尚未出現在地上，田野一切的菜蔬也不曾長出，因為上主神還沒有降雨在地上，也沒有人耕種土地。⁶但有霧氣從地上升起，潤澤整個地面。⁷上主神用土地上的塵土塑造人，把生命的氣息吹進他的鼻孔，那人就成了有生命的人。

上主叮嚀

⁸上主神在東方的伊甸栽了一個園子，把他所塑造的人安置在那裏。⁹上主神使各樣的樹木從土地裏長出，樣子討人喜歡，作食物也美味；園子的中間有生命樹，又有善惡知識樹。

¹⁰有一條河從伊甸流出，潤澤那園子；又從那裏分開，成為四條河的源頭。¹¹第一條的名字是比遜，環繞哈腓拉全地；那裏有金子，¹²並且那地的金子是好的，那裏還有珍珠和瑪瑙。¹³第二條河的名字是基訓，環繞古實全地。¹⁴第三條河的名字是底格里斯，流向亞述的東面。第四條河是幼發拉底河。

¹⁵於是上主神帶了那人來，把他安頓在伊甸園，叫他耕種並看守它。¹⁶上主神吩咐那人說：“園子裏

和合本

人類的起源

⁴創造天地的來歷，

塵土造人

在耶和華神造天地的日子，乃是這樣：⁵野地還沒有草木，田間的菜蔬還沒有長起來，因為耶和華神還沒有降雨在地上，也沒有人耕地，⁶但有霧氣從地上騰，滋潤遍地。⁷耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人，名叫亞當。

上主叮嚀

⁸耶和華神在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裏。⁹耶和華神使各樣的樹從地裏長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。園子當中又有生命樹和分別善惡的樹。

¹⁰有河從伊甸流出來滋潤那園子，從那裏分為四道：¹¹第一道名叫比遜，就是環繞哈腓拉全地的。在那裏有金子，¹²並且那地的金子是好的；在那裏又有珍珠和紅瑪瑙。¹³第二道河名叫基訓，就是環繞古實全地的。¹⁴第三道河名叫底格里斯，流在亞述的東邊，第四道河就是幼發拉底河。

¹⁵耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理看守。¹⁶耶和華神吩咐他說：“園中各樣樹上的果子，

新漢語譯本

各樣樹木所出的，你儘管吃。¹⁷但善惡知識樹所出的，你不可以吃，因為在你吃的那天，你一定死！”

孤獨不好

¹⁸上主神說：“那人獨自一人不好，我要為他造一個與他相配的幫手。”¹⁹上主神用土塑造出田野各樣的走獸和天上各樣的鳥，帶到那人跟前，看他叫牠甚麼。那人怎樣叫各種有生命的活物，那就成了牠的名字。²⁰那人給所有的牲畜和天上的鳥，以及田野所有的走獸都起了名；但對亞當來說，卻沒找到一個與他相配的幫手。

²¹上主神使沉睡臨到那人，那人就睡了；於是上主取出他的一根肋骨，又合上那處的肉。²²上主神用那人身上取出的肋骨造了一個女人，將她帶到那人面前。²³那人說：

“這一個真是
我骨中的骨
我肉中的肉；
這一個要稱為女人，
因為這一個
取自男人。”

²⁴因此，男人要離開他的父母，與他的妻子緊緊相連，兩人要成為一體。²⁵那人和他妻子，他們兩人都赤裸，彼此卻不覺得羞恥。

和合本

你可以隨意吃，¹⁷只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。”

孤獨不好

¹⁸耶和華神說：“那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。”¹⁹耶和華神用土所造成的野地各樣走獸，和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫甚麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是牠的名字。²⁰那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名。只是那人沒有遇見配偶幫助他。

²¹耶和華神使他沉睡，他就睡了；於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。²²耶和華神就用那人身上所取的肋骨造成一個女人，領她到那人跟前。²³那人說：

“這是
我骨中的骨，
肉中的肉，
可以稱她為‘女人’，
因為她是
從男人身上取出來的。”

²⁴因此，人要離開父母與妻子連合，二人成為一體。²⁵當時夫妻二人赤身露體，並不羞恥。



經文原意



創世記第一章的記述開始介紹神最初期的工作，我們認為這就是那七日。此後，經文一個接一個地追述各個“世系”（*tol'dot*），這詞把各個單元連接起來，從最初期一直連繫至亞伯拉罕的時代。

亞當的受造（二4-7）

世系 有不少討論爭辯創世記裏的“世系”套語究竟是引言，還是結語。這我們必須根據文學邏輯和詞彙用法來下結論。這些我們都在導論交代了（見34, 39-40頁），我們斷定這套語是引言，可以意譯為“從……而來的發展”。

這裏把“世系”和“天地”放在一起有反諷的意味。我們當記得這詞常用來引進家譜，而古代近東談論宇宙起源，常常是神明生出其他神明來，這兩者加起來就有反駁謬誤的味道。聖經說宇宙起源，天和地不是神明，不是由它們生出其他神明和其他宇宙的元素來。天和地生出來的，是神給他所創造的人類的供應品，以及神在歷史中的計劃。

田野的灌木、田野的菜蔬 “灌木”的原文只見於另外兩段經文（創二十一15；伯三十四、7），指一般野生的灌木。“菜蔬”的原文跟一章11至12節泛指的植物和一章30節作為動物食物的那詞相同。這詞可指人類種植的穀物（詩一〇四14；摩七2），但在大多數例子都是泛指植物，而且上下文還常常賦予這詞多一層意味，即那些植物是雜亂地生長，沒有人照料的（參申二十九23）。

比菜蔬這詞本身更重要的是這詞的上下文，兩詞（“灌木”、“菜蔬”）在原文裏都有它們的生長環境作為修飾語（“田野的”〔*śadeh*〕）。在這類上下文裏，*śadeh*指沒有任何城鎮或農民認領的土地。這樣的話，這地是沒有人耕作的，而且有植物雜亂地生長。¹ 我們同意津村俊夫（D. Tsumura）的觀點，即5至6節包含了兩個截然不同的句子。

1 M. Grisanti, “עֲדָה / עֲדָי,” *NIDOTTE*, 3:1217-19; D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2* (JSOTSup 83; Sheffield: JSOT Press, 1989), 87-89.

第一句是關乎野生的、非栽培的植物，即大地（'ereš）上的“灌木”和“菜蔬”；第二句是關乎耕作土地（'adamah）的人以及那潤澤土地（'adamah）的'ed水。換句話說，創世記二章5至6節從兩個層次來描繪大地：第一部分（5節a至5節c）廣泛地講述“大地”（'ereš）沒有生產力，一片荒涼，連野生植物也還沒有長出來，因為缺乏雨水；第二部分（5節d至6節b）具體地講述“土地”（'adamah），那土地“沒有人耕種”，而且是被'ed水潤澤透了。²

這樣，這兩節經文的重點就是：在未開墾的地方沒有穀物生長，在可耕作的地方也沒有耕種的活動。

霧氣 《新漢語譯本》譯作“霧氣”的這詞，就是上文津村俊夫所說的'ed水，'ed是希伯來文。這詞很難翻譯，原因有三：上下文含糊，詞彙用法的資料不足（僅出現了兩次，另一次在伯三十六27），比較其他閃族語言得不出確定的結論。因此，不同的譯本有不同的譯法（例如，“霧氣”、“洪水”、“水”、“泉源”、“河流”等等）。沒有明確的上下文，缺乏共時性（synchronic）和歷時性（diachronic）的資料，我們的解釋就必須視為初步的。從上下文觀看，'ed與雨水有別，雨是降下來，而'ed是往上升的。共時性資料（即當代作者怎樣使用該詞）就只有約伯記三十六章27節，那裏指出'ed接收了雨水。

歷時性資料（即查考詞源、構成該詞的各部分、該詞根的其他用法，或同源詞的用法）用來推斷詞語的解釋，一般都不大可靠，但在共時性資料缺少的時候，採用這方法也是必須的。³ 學者建議了兩個相關的詞。一個是蘇美爾文的ID，指地下的淡水（支持者有韋斯特曼〔Westermann〕、韋納姆〔Wenham〕等）。另一個是亞甲文的edu，指波浪或水的湧動（支持者有斯派澤〔Speiser〕、漢密爾頓〔Hamilton〕等）。

2 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 88.

3 有關方法論的討論，見Walton, “Principle for Productive Word Study,” 1:161-71。



津村俊夫主張 *'ed* 是指主要河流系統定期的泛濫。⁴ 這樣，它就與雨水有別，而兩者就代表了古代近東地區“水怎樣潤澤土地”的兩大方式。經文同時提及泛濫和人耕作土地，是因為每年河水泛濫，若要善加利用，就必須有人開挖灌溉水道，把水引導到合適的地方。而且，泛濫時水的確是向上漲的（符合第6節動詞的意思）。在亞甲文的用法，人認為 *edu* 是來自 *apsu*（“地下水”）。⁵

第5至6節的要旨可以用下文的意譯表達出來：“還沒有野生的灌木或菜蔬生長（好作食物），因為神還沒有降下雨；周圍還沒有人在土地上工作（做灌溉水利），所以定期的泛濫把土地通通浸透了（因此，沒有耕種糧食）。”尼普爾（Nippur）有關創世的文本描繪創世的背景跟這裏有些相似，說眾水還沒有通過大地的缺口流出來，沒有甚麼生長，犁溝還沒有挖。⁶

塵土 希伯來文 *'apar* 一詞最常用來指鬆散的、顆粒狀的東西，所以譯作“塵土”或“泥土”。希伯來文有其他詞語來指稱陶土或黏土，而 *'apar* 有時與這些詞同時出現（例如，伯十9）。即使用這詞來指灰泥，都很可能是指凝固以後乾的粉狀灰泥（利十四41-45）。亞甲文本說人類是用陶土造的，有時混合了神明的血和唾沫。⁷ 他們相信，這混合物好像胎盤的模樣，巴比倫人認為胎盤就是在子宮裏把嬰兒造好以後剩下的原料。⁸ 根據埃及文獻，工藝之神赫農（Khnum）或卜塔（Ptah）用陶匠的黏土塑造了人。⁹ 根據創世記二章7節，*'apar* 的重要性不是它代表了那在子宮裏找到的原料，或它具有可塑性（要是的話，就該用陶土，不該用塵土了），而是它代表了人死後回歸的狀況。假如這是重點，那麼，塵土就不一定是惟一的（甚或不是主要的）成分了（不過，我們也無從猜測還可能包括了甚麼其他成分）。

生命的氣息 埃及文獻裏有這個觀念，美索不達米亞的文獻卻沒有。

4 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 110-16.

5 同上，111-12。

6 Clifford, *Creation Accounts*, 28.

7 Atrahasis Epic 1.223-234.

8 A. D. Kilmer, “The Birth of Brick,” *JNES* 46 (1987): 211-13.

9 Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, 70.

《梅里卡爾訓示》(Instructions of Merikare)說，神明臘(Re)“為他們的鼻孔造生命的氣息”。¹⁰ 這訓示的下一行把這事與人類有神的形象聯繫起來。有人可能因此斷定把生命氣息吹入亞當體內，可能就是經文描述人按神形象受造的方法。但這太輕率了，因為動物也有生命的氣息，¹¹ 但牠們卻沒有神的形象。

原文“氣息”一詞在舊約聖經裏使用了24次，但與“生命”搭配的例子就只有這裏。在約伯記裏，以利戶把神的氣息等同於神的靈(伯三十三4，三十四14；另見賽四十二5)；又有幾段經文把神的氣息等同於毀滅性的審判(撒下二十二16；伯四9；賽三十33)。不過，這詞一般是指一切有呼吸的東西。這詞的用法清楚表明所有人都有生命的氣息，所以神把生命氣息吹入每個誕生世上的人體內。這不僅是亞當才可首次領受的東西。¹²

伊甸園(二8-17)

伊甸……園子 首先，我們需要討論經文所用的詞語，特別是“伊甸”和“園子”。原文“園子”(gan)一般指好像公園的地方，栽種了樹木和我們稱為美化環境的植物。這跟美國人所說的花園十分不同，後者一般是指一小塊長形的土地，栽種了幾行蔬菜或花卉。我們該想想好像我們的植物公園或主題公園之類的地方。這類園子在古代世界的宮殿建築羣裏十分常見(例如，尼布甲尼撒那著名的空中花園)。園子裏栽種了果樹和綠蔭大樹，而且一般都興建了水道、池子和小徑。它們的植物園栽種了很多奇花異卉，有時還飼養了動物。

君王誇耀城市的大部分地方用來做了這些園子，誇耀給這些園子供水的偉大水利工程，誇耀園內的植物和動物是從遠方運來的。提革拉·毗列色一世(Tiglath-pileser I, 公元前1114-1076年)把動物園子和植物園結合，建造了一個既有異國樹木，又

10 J. Hoffmeier, "Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology," *JANESCU* 15 (1983): 9.

11 創七22，儘管用詞的確不是完全相同。

12 若有別的可能，就是神可能把生命氣息吹入亞當體內，之後亞當把這生命氣息傳給他的後代。



有異國動物的園子。亞述拿西帕二世（Ashurnasirpal II，公元前883-859年）在尼姆魯德（Nimrud），即卡爾庫（Kalhu），用鑿成的石水道使上扎卜河（Upper Zab River）改道，流入他的園子，供水給他那些異國植物和動物。西拿基立（公元前704-681年）聲稱為尼尼微城做了類似的事。撒珥根二世（Sargon II，公元前721-705年）在豪爾薩巴德（Khorsabad）的宮殿，其浮雕上刻畫了美麗的園子，園內有各式各樣的樹木，還有一個亭子，以原始的多利斯柱子來支撐。其他浮雕刻畫公園內獵獅和放鷹狩獵的活動。巴比倫城有一塊泥版列出了米羅達·巴拉但二世（Merodach-Baladan II，公元前721-710年）園子裏各樣花草的名字和位置。亞述巴尼帕（Ashurbanipal）宮殿的浮雕所刻畫的園子象徵陣上奮勇戰鬥後，和平所帶來的豐富和喜樂。¹³

這類園子在塞魯士¹⁴ 大帝的首都帕薩加第（Pasargadae）也曾被發掘出來。神廟建築羣有時也設有花園，象徵神明所賜予的豐產。¹⁵ 這些神廟花園的出產就用來獻給神明，就如神廟的羊羣牛羣是用來獻祭一樣。

“伊甸”（'eden）一詞較為複雜。上主最初說在伊甸開墾那園子，暗示園子本身不是伊甸，只是位於伊甸範圍內或附近。但在其他段落，聖經卻說伊甸園，沒有用上定冠詞，暗示“伊甸”是個專有名詞。從早期的閃族語比較研究推斷，這希伯來詞應該是蘇美爾文EDIN（“大草原之地”）的同源詞，但近斯的資料卻證明它該跟亞蘭文的一個同源詞有關，那詞的意思是“使富裕，使豐富”。¹⁶ 這詞在烏加列文的用法確認了這個詞義範圍，而得出來的意思就是“豐饒的園子”。津村俊夫的研究推斷，這是專

13 K. Gleason, "Gardens in Preclassical Times," *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. E. Meyers (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:383。園子用途的精簡摘要，並附有很多相關資料的相片，見L. Stager, "Jerusalem As Eden," *BAR* 26.3 (2000): 36-47。

14 “塞魯士”或譯作“古列”、“居魯士”——譯註。

15 Gleason, "Gardens in Preclassical Times," 2:383。這些特點，科尼利厄斯（I. Cornelius）也有討論，見“¹³” *NIDOTTE*, 1:875-78。

16 A. R. Millard, "The Etymology of Eden," *VT* 34 (1984): 103-6；詳盡的討論，見Tsumura, *The Earth and the Waters*, 123-37。

王宮花園是在王宮旁邊；同樣道理，伊甸是水源和神的居所，而園子就在神的居所旁邊。

指有充裕的水份供應（參創十三10）。¹⁷

在古代近東的文獻裏，創世的神明居住在多水之處，是十分常見的。美索不達米亞的恩基（Enki）/ 伊亞（Ea）和迦南的伊勒（El）就是這方面的顯著例子。¹⁸ 文獻更說伊勒住在眾河流的源頭。¹⁹ 舊約聖經也反映了同樣的觀念：“因你心裏高傲說：我是神，我在海中坐神之位”（結二十八2，《和》）。由於創世記裏的園子是設立在水源充沛的地方（伊甸），所以就取名為伊

甸。不過，嚴格來說，園子應該是毗連伊甸，因為河水是從伊甸流出來，潤澤園子（見創二10）。王宮花園是在王宮旁邊；同樣道理，伊甸是水源和神的居所，而園子就在神的居所旁邊。

這裏所描繪的情境就是泉源從伊甸浩盪地湧流出來，在園子裏分成多條水道，作為灌溉之用。這些水道就成為了河流上游的源頭，因為眾水流出園子時，分成四條河流，流向不同的方向。我們知道古代世界有這類水利工程。舉個例子，西拿基立興建了複雜的水道網絡和水閘，控制霍斯爾河（Khosr River）的河水，好給尼尼微城和周圍的農田提供灌溉水道。²⁰ 這就是說，經文所描繪的情況是古人十分熟悉的：一個有泉源的神聖地點，毗鄰是一個河水供應充沛的花園，園內充滿了各樣種類的樹木和動物。

園子的位置 說到園子的位置，如果底格里斯河和幼發拉底河的河源是在園子附近，那麼，我們立刻聯想起的就是黑海和范湖（Lake Van）之間的亞美尼亞山脈，那處就是兩河的源頭所在。但我們貿然下結論之前，要先想想幾句忠告的話。正如第一章不是現代科學文本，這一章也

17 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 137.

18 同上，148-53。

19 同上，153。另參赫人版本的迦南神話伊庫尼爾薩（Elkunirsa）與亞舍圖（Ashertu）。伊庫尼爾薩（即赫人併寫的“伊勒”[El]）是住在幼發拉底河的源頭（H. Hoffner, *Hittite Myths*, ed. G. M. Beckman [SIBLWAW 2; Atlanta: Scholars, 1991], 69）。

20 *CAH*², 3:2, 114-15.



不是現代地理學文本。不錯，古人的確認識河流的源頭。撒縵以色列三世（*Shalmaneser III*，公元前9世紀）寫下這話：“在底格里斯河的源頭〔*reš*〕，²¹就是有河水湧流出來的那山崖，我在那裏造了一幅浮雕。”²²有點很有趣，公元前三千年期，納蘭辛（*Naram-Sin*）說自己來到了底格里斯河和幼發拉底河的泉源（*nagbu*，單數！²³）。

不過，我們必須謹慎，不要把我們的科學知識強加在文本身。古代世界有我們譯作“源頭”、“泉源”、“河源”的詞語，但古人認為所有淡水的真正源頭都是*apsu*，就是他們認為那使大地浮起的地下水。這些想法，以色列人不是不知道，他們也沒有被糾正過來（參詩二十四2）。但一方面，我們必須明白*apsu*水是真實的，不是神話裏虛構的事物。另一方面，我們必須知道這裏所說的地理，不是地形學上的地理，而是宇宙的地理。²⁴雖然四條河都是真實的水流，但這裏的描繪所關注的卻是它們的宇宙角色。伊甸的河流是神居住的地方，是為大地帶來生命之水的源頭，這水源成為河流，流經大地。

有多處地方都形象化地反映了這樣的觀念：有四條河流從神廟或宮殿流出來，潤澤大地的四角。公元前18世紀，心利琳（*Zimri-Lim*）位於馬里（*Mari*）的宮殿裏有一幅繪畫授權儀式的濕壁畫。其中一個板塊繪有兩位拿着瓶子的女神，從這兩個瓶子倒出四道河水，向不同方向流去。公元前13世紀，亞述的一塊象牙鑲嵌裝飾刻畫一位神明在中央，從他那裏流出四條河來。他的兩側有兩棵聖樹，而樹的旁邊有長了翅膀的公牛。²⁵

現在談談河流的名字。我們認識底格里斯河和幼發拉底河，卻不認識比遜和基訓。有人嘗試指出它們是人工河道，或美索不達米亞的河流（例如，拜利赫河〔*Balikh*〕、迪亞拉河〔*Diyala*〕、扎卜河〔*Zab*〕等等），或美索不達米亞以外地區的河流（例如，尼羅河、印度河、恆河等

21 《新漢語》創二10的“源頭”，有英文和中文譯本作“河源”，希伯來文是 *ro šim*（直譯作“頭”）。這詞的亞甲文同源詞是指河流的源頭。

22 *CAD*, N/1, 109.

23 “單數”即暗示兩條河都來自同一個源頭——譯註。

24 “南回歸線”等觀念就是宇宙地理的內容。它們是真實的，但不同於好像“泰晤士河”等地形學裏的項目。

25 相片，見Stager, “Jerusalem as Eden,” 38, 41。

等)，或較大的水域，例如波斯灣或紅海。比遜和基訓也有可能是兩條大河，但在古代已乾涸了。分析沙特阿拉伯的沙土地勢和人造衛星相片，有助我們找出當地一條古老的河牀，從麥地那附近的希賈茲山脈（Hijaz mountains），向東北伸展，橫越沙特阿拉伯，直到科威特那處的波斯灣，接近底格里斯河和幼發拉底河的河口之處。這與比遜河的資料吻合。²⁶ 這條河相信是在公元前3500至2000年間乾涸的。²⁷ 這個希賈茲山脈地區也是著名“黃金搖籃”（Cradle of Gold，即邁赫德宰海卜〔Mahd edh-Dhahab〕）的發源地，“黃金搖籃”是麥地那地區一個蘊藏黃金極豐富的礦場。²⁸ 這個沿着紅海的地區還出產香料和寶石。還有另一個解釋，就是比遜和基訓都是宇宙的眾水。²⁹ 但除非發現了更多資料，比遜和基訓依然是個奧秘。

在漢語裏“位置”有多個意義。“你的位置在哪裏？”在這句裏，“位置”是指所在的地方。但這詞也可有另一含義。“一間房子最重要的素質是它的位置。”在這句裏，重點不在於所在的地方，而在於這房子所佔的關鍵地位。經文描述伊甸園位置時，所關注的正是後者的含義。

諺語有云：“條條大路通羅馬。”這話不是指你在地圖上可找到的東西（儘管的確有很多道路通往羅馬）。這只是申明它在文化和政治上的中心地位。以底格里斯河和幼發拉底河來指出伊甸的位置，也是類似的意思。說出它的位置，不是要人可以藉此找到它，而是要讓人明白它的關鍵地位（strategic role）。一切繁衍能力都是源於神的同在。

獨特的樹 經文提及兩棵獨特的樹，在園子裏佔有重要的位置。生命樹是聖經和古代近東都認識的，但善惡知識樹就只出現於這段經文裏。

我們該理解生命樹結出的果子可以延長壽命，而不是吃了就立刻得着

26 J. Sauer, “The River Runs Dry,” *BAR* 22.4 (1996): 52-57, 64.

27 這道乾涸了的河牀，今天稱為巴廷乾河谷（Wadi al-Batin），而這條古代河流則給它取名為科威特河（Kuwait River）。

28 Sauer, “The River Runs Dry,” 57。這礦場在1932年被人重新發現，每年黃金產量為五噸。

29 即混亂之眾水，古人認為它們包圍着陸地。D. Neiman, “Gihon and Pishon: Mythological Antecedents of the Two Enigmatic Rivers of Eden,” in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973), 321-28。



不朽的生命。神沒有禁止亞當和夏娃吃這樹的果子，我們沒有理由（不管是根據這段經文抑或三章22節）爭辯說，他們沒有吃過。不過，他們被逐出園子後，他們通往那樹的路就被封閉了。

我們理解三章22節所說的他們可能“永遠存活”，必須考慮兩點：（1）假如生命樹的果子可以有效地延長壽命，人定時到那樹去吃果子，就可無盡地延長壽命了，這樣的話，那人的生命實際上就可以不朽了。但這並不等於說，人吃一口生命樹的果子，就立刻得着不朽的生命；這兩個觀點是不同的。（2）仔細研究原文“永遠”這詞，就發現這不是個抽象詞語，指無限或永恆本身，而是形容事物沒有期限，不期望有盡頭。³⁰較佳的譯法是“延續下去的生命”，暗示每次吃生命樹的果子都能夠抗衰老。

箴言四次提及生命樹，重點都是延長壽命。在箴三章16至18節，生命樹與“長壽”平行，是智慧給人的一項益處。在十三章12節和十五章4節，生命樹與那些使人泄氣因而對人有損的行為對比。因此，我們推論以色列人視生命樹為使人青春的樹，而不是使人不朽的樹。

要明白第二棵樹就很視乎我們能否找出“善惡知識樹”這短語的意思。首先，要留意“善惡”經常是借代手法，其實是指整個範疇的知識，而不是兩項獨立事物（“善”和“惡”）的知識。雖然是借代手法，這不該理解為一切的知識，而是指某個特定範疇內的知識（“善惡”）。就如詞語一樣，要明白借代等修辭手法，我們必須探討它們的用法。我們發現“善惡”在舊約裏的用法可以按照跟它搭配的動詞分成幾個類別。

因此，我們推論以色列人視生命樹為使人青春的樹，而不是使人不朽的樹。

1. 若跟動詞“說”搭配（例如，創二十四50，三十一24、29），“善惡”表示說話的人宣判或公佈決定（若是否定形式，則不宣判或不公佈決定）。
2. 若與動詞“聽”搭配（例如，撒下十四17），意思就是聆聽並且

30 A. Tomasino, “עֲלֵי,” *NIDOTTE*, 3:345-51.

能夠分辨案件的細節，判斷請求是否合理。

3. 若與動詞“知道”和其同義詞搭配，且在善惡之前有介語（撒下十九35；王上三9；賽七15-16），就是指人類的分辨能力。小孩和老人巴西萊都欠缺這種能力。這些話不是說，所說的對象甚麼也不知道，或毫無道德意識；而是說，他們欠缺能力分辨甚麼對他們才是最有益的。
4. 除了創世記二至三章，用了這借代手法，沒加介詞，又與動詞“知道”搭配的惟一例子，就是申命記一章39節。正如上面第3類一樣，那處是指小孩子還未到達可以為自己決定或獨立生活的年齡。

有些釋經者說，動詞“知道”是指性交，卻在此處無從適用，因為這動詞與借代手法“善惡”搭配時，並沒有這個意思；而且，這個意思用在三章22章的上下文也不合適。有些釋經者根據三章22節主張這短語是指無所不知或宇宙的知識，但他們卻難於在上列的數段經文找到這個意思。有些釋經者認為這短語與道德的判斷能力有關，但他們在上列經文裏也會遇上同樣的困難，因為上列經文沒有一段可以清晰地歸入道德的範疇，或只可以歸入道德的範疇。上下文也反對這個意思，因為要是人還沒有賦予判斷道德的能力，就很難要那人為他的道德抉擇負上責任。以上經文的共通點乃是“在分辨或鑒別方面的智慧”。

知道善惡是神的特徵（三22），卻不是小孩（申一39；賽七15-16）、老人（撒下十九35）或缺乏經驗者（王上三9）的特徵。這東西是人往往渴望的，可以使人獲取智慧的（見創三6）。即使亞當和夏娃缺乏這知識，他們仍然有責任要順服；人吃了這樹的果子，獲得了知識，就可以合理地形容那人如今好像神一樣。惟一可能要提出的難題，就是為甚麼神禁止亞當和夏娃吃這果子，不讓他們得着這些正面的素質。我們將會在第三章探討這個問題。

耕種並看守 二章15節指出亞當的角色：神把他安置在園子裏，要他“耕種並看守”。這兩個動詞及其語法形式耐人尋味。語法上的難題在於兩個動詞的代詞性後綴（*pronominal suffix*）都是陰性，但園子一詞卻是陽



性。也有另一個觀點，認為這些詞形其實是較長的不定式 (infinitive) 詞形。³¹ 沒有一個解釋是容易令人接受的，而有說這是交替地使用了先行詞 (antecedents)，這建議也缺乏說服力。我跟大部分釋經者一樣，接受這兩個動詞的賓語都是園子，但日後若有更多研究，也可能會得出不同的結論。

研究這兩個動詞的語義，可以給我們更多有用的線索。動詞 *'bd* (“工作”；《新漢語》：“耕種”) 和動詞 *šmr* (“照料”；《新漢語》：“看守”) 最常用來談論人對神的服侍，而不是用來描繪農務。動詞 *'bd* 的確可以指農業活動 (例如，二5，三23)，但在那些上下文裏，這動詞的意思都受到直接賓語 (“土地”) 的影響。這動詞若沒有直接賓語，就往往是指與個人召命有關的工作 (例如，出二十9)。這詞較廣義的意思常常與視為敬拜的宗教活動有關 (例如，出三12)，或與聖所範圍內履行祭司職務有關 (例如，民三7-10)。在這些例子裏，這動詞的賓語通常是指受敬拜的物或神 (例如，出四23，二十三33)。

這樣的話，我們要判斷 *'bd* 是指從事農務，還是神聖的工作，簡單來說，就遇上以下的難題。若這動詞的賓語是指園子 (但這點我們也不能肯定)，這就是個稍為不規則的例子。這動詞若是指從事農務，賓語通常是塵土、泥土、土地；若是指履行神聖的工作或服侍，賓語通常是具人格的 (神、巴力、埃及)。“園子”歸入以上哪個類別也可以，這視乎我們理解這是個植物生長的地方，抑或神居住的地方。

兩個類別都有一個相關的例外情況。在民數記八章15節，動詞 *'bd* 是指辦理神聖的職務，而賓語是會幕，即神聖的地方。另一方面，在申命記二十八章39節，這動詞指農業活動的栽培，而賓語是葡萄園。這就是說，在語義範圍裏，兩個解釋都沒有強力的支持，兩者都有可能。因此，我們必須探討同句的另一個動詞 *šmr*，才能決定哪個解釋。

動詞 *šmr* 用於關於利未人職責的上下文裏，可指看守神聖的空間，也

31 Jouon §49d，但這個理解需要忽略後綴結構裏的 *mappiq*。而且，較長的詞形主要是與狀況動詞 (stative verbs) 搭配。有關討論，見 U. Cassuto, *From Adam to Noah*, trans. I Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1961), 122; R. Hendel, *The Text of Genesis 1-11* (New York: Oxford Univ. Press, 1998), 44。

可指遵行宗教命令和責任。這動詞若用於農事的上下文裏，只用來指看守穀物，防範人或動物來破壞或偷竊。我們推測，在伊甸，該無須看守防範甚麼人或動物闖進來。這動詞用於利未人的活動，可指管制人進入神聖的範圍，但較常用法是泛指在地上覆行職責。

因此，神授予亞當的工作很可能是屬於祭司性質的，即料理神聖的空間。

總括來說，（1）在好幾段經文裏 *šmr* 和 *'bd* 都同時用來指利未人的服侍（例如，民三8-9），（2）*šmr* 在這裏的上下文該指神聖的服侍，（3）*'bd* 指神聖的服侍與從事農務兩者的可能相若，（4）有其他跡象顯示這園子是被描繪成神聖的空間；因此，神授予亞當的工作很可能是屬於祭司性質的，即料理神聖的空間。³² 古人認為照料神聖的空間，可以維繫宇宙。普拉姆利（J. M. Plumley）刻畫了埃及人的這種想法，這在許多方面也是整個古代世界（包括以色列人）的寫照：

不過，不管智者怎樣思想宇宙的目的，不管官方學說怎樣解釋宇宙是怎樣來的，大家普遍都有一個信念，就是原始時候所成就的事物必須維持下去。對於必死的人來說，在地上生活最重要的任務就是確保宇宙的結構能夠維持下去。古代的宇宙起源論均同意：世界未創造以前，混亂的黑暗力量已經存在；雖然創造之舉把它們驅趕到世界的外邊，但它們繼續威脅着世界，要侵入世界。只要神明和人類共同努力維持世界的秩序，就有可能避免這災禍。宇宙的均衡、宇宙一切元素的和諧共存、使一切受造形體得以維持的重要凝聚力量，這些觀念都包含在那統稱為瑪特（Ma'at）的秩序裏。³³

32 接納這個解釋的學者包括：Wenham, *Genesis 1-15*, 67和Sailhamer, "Genesis," 45。Callendar, *Adam in Myth and History*, 59-65認為亞當的工作該含有君王的角色，因為在美索不達米亞，有把君王的形象比作園丁；不過，我們必須知道，君王也有祭司的職能。

33 J. M. Plumley, "The Cosmology of Ancient Egypt," in *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker and M. Loewe (London: George Allen & Unwin, 1975), 36.



如果二章15節的祭司用語也反映了以上的同類想法，那麼，料理神聖的空間就不僅是做園林美化的工作，甚至不僅是做祭司的職責了。維持秩序使人參與神持續不斷的維繫工作，就是維持神在宇宙所設立的那和諧均衡的狀況。³⁴ 在埃及人的理念裏，這工作屬於祭司的角色，他們在神廟裏料理神聖的空間；這工作也屬於君王的，他們的工作就是“完成那未完的，保存那存在的，不是維持原狀，而是在不斷改變（甚至革新）的過程裏重新塑造和改良”。³⁵ 這把第一章的制伏和管轄，跟這一章的‘bd和smr’結合起來。

吩咐與警告 第17節禁止人吃“善惡知識樹所出的”。這吩咐的內容十分清楚，但那激發人遵守的警告語句卻常被人誤解。很多中文譯本都譯作：你吃的“那天”（或“日子”、“當天”）。其實，把此語譯作“當……的時候”才是正確。此語（“在那天”）是希伯來文表達“當……的時候”這意思的一個主要方式，這並不表示所說的事將會在未來24小時內發生，儘管如韋納姆（Wenham）所堅稱的，此語的用法有迅即的含義。³⁶

更重要的，我們需要澄清交代懲罰內容的那動詞組合（“一定死”）。以詞根“死”作這種動詞組合（不定式獨立結構〔infinitive absolute〕配以同詞根的定式動詞〔finite verb〕），其用法我們大致上都能十分掌握了。在耶利米書第二十六章，先知向猶大的百姓傳遞了一個嚴厲的信息，意思是聖殿將要被毀滅（二十六4-6）。百姓和祭司聽見了，沒有悔改，反而是憎恨耶利米，把他抓住，宣判刑罰說：“你必要死！”（二十六8，《和》）幾節之後，有這話的解釋：“這人該判決死刑，因為他發預言攻擊這城”（二十六11，NIV）。

耶利米書第二十六章8節所用的短語跟創世記二章17節是相同的，而耶利米書第二十六章11節說明了百姓在第8節採用的那短語確實是甚麼意思。

34 要從這角度理解以色列人的禮儀，見F. Gorman, *The Ideology of Ritual* (JSOTSup 91; Sheffield: JSOT Press, 1990), 28-29。

35 E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 183.

36 Wenham, *Genesis 1-15*, 68.

他們說“你必定死”，是指他那行為最終的後果。刑罰將要宣判，滅亡是必然的結果。這短語也用於歷史書卷，意思是向犯了不同罪行的人宣判刑罰（創二十七；民二十六65；撒上十四39、44；王上二37、42）。這樣，創世記二章17節可以意譯如下：“你吃的時候，你要被判死刑，這樣，你就終必要死了。”結果，死亡就成了必然的結局。

這個解釋的意義對神學也有影響。過去，學者運用了神學的邏輯來解釋這段經文：既然亞當和夏娃吃了一口禁果以後沒有倒地身亡，也沒有吃了不久後（“當天”）就死去，那麼，神的警告就必定是指靈性的死亡。³⁷這是個很好的實例，說明釋經上目光短淺可以得出沒有確實根據的神學結論。我們不用爭論靈性死亡的觀念，也不用質疑亞當和夏娃的罪是否最終導致那景況。但因為肉身沒有立刻死亡，就斷定二章17節的警告是指靈性的死亡，這邏輯卻是有毛病的。事實上，那些警告要受懲罰所用的字眼，並沒有含義指肉身要隨即死亡。執行懲罰，就是把亞當和夏娃趕出園子，不准他們接觸生命樹。接觸不到生命樹，他們就注定要死了。

“你吃的時候，你要被判死刑，這樣，你就終必要死了。”

亞當和夏娃（二18-25）

相配的幫手 亞當在動物當中找不到伴侶，但在自己的同類中將要找到。在美索不達米亞的文獻裏，《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）所表達的這觀念卻很不同。半人半獸的恩基都（*Enkidu*）滿足於以動物為伴侶，直至他被一個妓女勾引，那妓女是特意派來俘虜他的。³⁸創世記的作者描繪的人卻是拒絕動物，而被妻子吸引。再一次，作者的目的是要採納古代近東的觀點，或要與這觀點爭辯，但原讀者以色列人必定發現創世記與美索不達米亞故事的對比。

經文說女人是男人“相配的幫手”有甚麼含義？說男人也是女人“相配的幫手”是否正確？正如一貫的做法，我們必須先從詞語入手。共時

37 見以下著作的摘要：Erickson, *Christian Theology*, 614。

38 B. F. Batto, *Slaying the Dragon* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 53-54.



性分析 (synchronic analysis, 即當代作者怎樣使用該詞或該短語) 遇上了阻滯, 因為這個詞組沒有在其他地方出現過。我們可以分別查考譯作“幫手”和“相配的”原文; 可惜, 在語言裏, 詞組的意思可能比組成該詞組的單詞加起來的意思更為豐富, 或至少可以說, 詞組的意思並不同於組成該詞組的單詞加起來的意思。³⁹ 至於目前的例子, 這詞組既然沒有在其他地方出現過, 我們就只好盡量從各組成部分着手, 搜集資料, 儘管我們知道這些資料是有限制的。

“幫手”是十分常用的詞, 指前來協助或為某人提供服務的人。這詞沒有暗示助人者與受助者的關係, 或他們的相對地位。其實, 這詞的名詞形式, 就是這節所採用的, 在其他地方差不多都是用來指稱神, 就是幫助人的那一位。我們若擴大調查範圍至動詞形式, 就發現大部分例子同樣都是以神為主語的, 不過也有一些例子是人幫助人的。後者的例子包括人幫助自己的鄰舍或親人 (賽四十一6)、人在政治聯盟裏提供幫助 (拉十15)、軍事上增援 (書十4; 撒下八5)。這些例子完全沒有暗示助人者的地位較次等; 事實上, 助人者的地位較高, 這個可能性反而更大。“幫手”必不可能理解為“領袖”的對立者或相輔相成者。⁴⁰

第二個詞語 *k'negdo* (《新漢語》: “相配的”) 就更加棘手。這詞由兩個介詞加上第三人稱陽性單數代詞性後綴而組成。在介詞組成部分, 就如在大部分複合詞的情況一樣, 合成的整體不等於個別組成部分之總和。⁴¹ 要確定這介詞組合的意思, 我們要有足夠的其他例子, 看看這介詞組合在其上下文裏的用法。可惜, 這介詞組合沒有在其他地方出現過。

39 英語裏有很多這類的例子, 例如, *special effects* (“特別” + “效果” = 電視、電影等的特技效果)、*party whip* (“黨” + “鞭” = 政黨中有權執行黨紀和敦促本黨議員出席議會討論的組織秘書)。至於把元素包含於一詞內的例子, 有 *paralegal* (“律師助理”)。(漢詞的例子也有不少, 例如, “左右手”〔得力助手〕、“丈夫”等等, 全都不等於單詞加起來的意思——譯註。)

40 這是奧特倫 (R. Ortlund) 文章裏的含義, 見“Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1-3,” in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. J. Piper and W. Grudem (Wheaton: Crossway, 1991), 102。

41 在英語裏, 這類例子較常是副詞而不是介詞, 例如 *nevertheless* (“儘管如此”)、*furthermore* (“再者”)。英語通常把兩個介詞一併使用, 而較少使用複合介詞, 例如, *over against* (“正對着”); 不過, 英語也有複合介詞的例子, 如 *into* (“到……裏面”)。

第一個介詞 *k^c*，一般用來表示比較或相似。沃爾特克 (Waltke) 和奧康納 (O'Connor) 指出這介詞有三方面的意思，表示近似、類別相同或身分相符。⁴² 所以它一般譯作“好像”或“正如”。

第二個組成部分 *neged*，主要用作介詞，不過，詞典 *HALOT* 認為它在這裏是個名詞性實詞。⁴³ 這詞可用於空間方面 (例如，對岸)，也可用於概念方面，後者可視乎上下文而理解作“互相補足”或“反對”某人。概觀這詞的用法，顯然有太多可能性，不能給我們甚麼方向。由於缺乏共時性資料，而歷時性 (diachronic) 資料又相當含糊，所以大部分釋經者都可以在這短語身上找到他們自己想要的意義。⁴⁴

遇上這類情況，從方法論的角度來看，最好的做法是找個跟它一樣含糊的詞語，好涵蓋整個語義範圍。這樣的話，既然幫忙一般都涉及彼此承擔某項工作，而這兩個介詞含有某程度合作的意味，我選擇的譯法就是“夥伴” (partner) 或“對應者” (counterpart)。前者較多反映這詞組的“幫手”含義，後者則較多反映那介詞複合詞。若我們可以創造新的詞彙，用“對應的夥伴” (counterpartner) 就更好了。

肋骨 二章21至22節有幾個不尋常的現象。首先，譯作“肋骨”的原文在舊約聖經任何地方都不是指身體的結構。這詞通常用來指建築物或房子的旁邊。不過，這詞的亞甲文同源詞跟它有相同的語義範圍，卻用來指身體結構。但即使在亞甲文裏，那詞也很少只是用來指骨頭。它指肋骨的範圍，連肌肉也包括在內。若用在動物身上，這詞的單數詞形往往是指整個肋骨架子，而不是一根肋骨。⁴⁵ 參考了這一切的詞彙資料，加上亞當說女人是從他的“骨”和“肉”取出來的，我們可以推斷，經文的意思較可

42 *IBHS* §11.2.9a-b.

43 另參箴八6；不過，那處經文的元音修訂了。名詞性實詞 (substantive) 是指該詞可以用作某個動詞的主語。

44 斯潘塞 (A. Spencer) 試圖把這介詞 *neged* 跟一個推斷出來的名詞形式 (*nagid*，即“領袖”) 拉上關係，這個例子說明了人怎樣不分歷時性進路和共時性進路，又濫用詞彙的語義 (*Beyond the Curse: Women Called to Ministry* [Nashville: Thomas Nelson, 1985], 24-26)。有個有趣的現象，就是奧特倫 (Ortlund) 試圖用“幫手”一詞來證明男人才是領袖，而斯潘塞則試圖用 *k^c negdo* 來證明女人才是領袖。

45 *CAD*, S, 125.



能是：神從亞當的側面取出一些（？）骨和肉來造夏娃。有學者甚至認為上主把亞當分成兩半，把其中一半（邊）造成女人。⁴⁶

第二個奇特之處是第22節上半節的句法。動詞“造”（*bnh*）的意思是“建造”，而“側邊 / 肋骨”是這動詞的直接賓語。在聖經其餘篇幅，這詞的直接賓語都是所建造之物（牆、聖殿、城市、守望塔），而不是建築材料。此外，“女人”一詞前面有介詞，這一般標示這是個間接賓語。若與*bnh*連用，間接賓語通常是指出那建築物是為誰或為甚麼而建造的。⁴⁷所以，一般的句法該好像這例子：“所羅門建造聖殿〔直接賓語〕給上主〔間接賓語〕。”我們若把這句子結構套用在這節經文身上，就得出這個結果：“上主建造肋骨〔直接賓語〕給女人〔間接賓語〕。”

要解釋這節經文，也可以從另一個方向入手，就是找出那些經文，*bnh*這詞在其中是解作振興或繁衍的（申二十五9；得四11），⁴⁸ 其重點在於家屬關係。說拉結和利亞“建立”以色列家，重點就是她們延續家族的血統。創世記第二章就好像是延續“肉統”（“flesh-line”），所產生的家屬關係是基於另一種不同的基礎，在某些方面比血緣關係更深更濃（正如第25節所顯示的）。在這例子裏，連於“女人”的介詞可能只是用來引進行動的目的：

“為（要造）個女人，上主神把從那人身上取來的側邊建立起來。”⁴⁹

對夏娃的反應 這段經文對夏娃有兩個反應，分別是亞當的和敘事者的。（1）亞當對夏娃的反應是認出她跟自己相似，她是從自己身上來的。若以為亞當在這裏給夏娃取名，就弄錯了。他只是指出夏娃屬於甚麼

若以為亞當在這裏給夏娃取名，就弄錯了。他只是指出夏娃屬於甚麼類別。

46 B. F. Batto, "Paradise Reexamined," in *The Biblical Canon in Comparative Perspective: Scripture in Context IV*, ed. K. L. Younger, W. W. Hallo, and B. F. Batto (Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen, 1991), 53.

47 介詞 ל 與*bnh*連用，從沒有用來指“把……建造成”，儘管傳統的譯法把它理解為主把肋骨建造成一個女人。

48 另見這詞的Niphal詞幹形式，例如創三十3，那處是妻子被建立起來。

49 這就是說，介詞 ל 在句法上是連於動詞 קח （“取”）而不是連於動詞*bnh*，因而是解釋神取肋骨出來之目的。

類別。在二章19至20節，亞當給動物取名，用的詞彙和句法跟這裏是不一樣的。在那處，亞當履行他的管轄功能，他稱那受造物甚麼，那就是牠的名字了。給動物命名是行使權力。相同的字眼也用在夏娃身上，但那是在三章20節，不是在二章23節。在這裏，亞當只是說出可以怎樣辨識夏娃，就是根據她與男人的關係來辨識。亞當指出人要認出她所屬的類別，就是人類的類別。給動物命名以前，一章24至25節也先指出牠們的類別是甚麼。

(2) 敘事者的反應記在二章24節，他給讀者一個重要信息。人們常常問，為甚麼這節經文是說男人離開父母，而不是說女人離開父母。在以色列社會裏，是女人歸入男人的支派，所以是女人離開父母。也有相反的論據。在婚嫁過程裏，婚禮初步完成後，女子繼續留在娘家數個月，接受丈夫的親密探訪。在二章24節，男人離開父母的家，不僅是為了性，也是為了生育。

不過，敘事者的評語不一定是根據社會的角度。經文有兩個元素也可以解釋這節。(甲) 女人既從男人身上造出來的，就產生了我稱為的“肉統”關係，比血統關係更強烈，這導致男人要追尋她。男人有一部分失去了，那部分實際上正向他招手。⁵⁰ (乙) 本能的衝動與神賜福的話使人尋求一個生育伴侶。這節經文不是只談性慾，不過，性慾可能是推動的方法。生育孩子(繁衍增多)才是重點。

第25節是把第二章和第三章聯繫起來的紐帶。這句使前後形成對比。 第25節是把第二章和第三章聯繫起來的紐帶。這句使前後形成對比。赤裸卻不覺得羞恥 第25節是把第二章和第三章聯繫起來的紐帶。這句使前後形成對比。之前，雖然承認性慾作為根本的社會現實基礎，卻否認了最根本的社會情操來控制那些性慾。這主要有兩個解釋。傳統觀點認為亞當和夏娃不需向對方隱藏甚麼，他們也不需向其他人隱藏甚麼，因為那裏也沒有其他人。兩人沒有羞恥，因為他們沒有罪疚，對自己、對對方都感到安全。另一個觀點認為這情境類似青春期以前的情況。他們像小孩的無知，看不見有

50 人常常為他的“另一半”越說越起勁，但這裏只用引述布里赫托拉比(Rabbi **Briehtu**)的名言：“每段婚姻都是個聯合，不是兩個陌生人的聯合，而應該說，是復合，是復元原初的合一狀況”(Names of God, 79)。



穿衣服的需要。他們並不意識到自己的性別。

我們將會在第三章的討論探討這個問題。這節經文承上啓下，下啓第三章。他們的赤裸（'arummim）跟蛇的狡猾（'arum）語帶雙關，形成對比。在這意義上，他們的赤裸顯示了他們的天真。這成為了“事前”的圖畫，這將要跟三章7節“事後”的圖畫形成對比。

應用原則



創世記第一章的敘事段落講述神怎樣設立功能和安置各樣的發揮功能者，藉此為混亂的狀況帶來秩序，產生出一個可運作的宇宙。正如第一章把沒有功能的狀態描繪為混亂（非敵對的威脅，而是沒有功能、沒有生產力的狀態），在這狀況下，神把秩序帶進宇宙（一2），這裏故事的開頭也是先描繪一個沒有功能的狀態（二5-6）。古代近東有關宇宙論的文獻，開頭一般都是描述某個時期，那時有些秩序還未存在。⁵¹ 我們必須問自己：經文描繪甚麼是沒有發揮功能的？

上下文暗示，是神賜福的話還沒有發揮作用。創世記第一章神賜福給人，給人特權可以繁衍生育和獲取食物。創世記第二章提供了獲取食物的途徑（伊甸園）和繁衍生育的方式（夏娃）。神提供了實現福氣的能力（食物，二5-17；生育，二18-24），糾正了功能發揮不了作用的狀況。神帶來的秩序，使人可以行使那些特權。這就是說，第二章是從第一章衍生出來的，是第一章的必然發展。神已使宇宙運作起來；如今，他要使他賜福的話也發揮作用。賜福是這兩章的聯繫。

起初的狀況 這裏描繪的混亂跟一章2節所說的屬於完全不同的層

神已使宇宙運作起來；如今，他要使他賜福的話也發揮作用。賜福是這兩章的聯繫。

51 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 91; Westermann, *Genesis 1-11*, 43-46。最廣泛的討論，見G. Castellino, "The Origins of Civilization According to Biblical and Cuneiform Texts," in *"I Studied Inscriptions from Before the Flood": Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, 75-95。

次；不過，同樣都是沒有功能的狀態。⁵² 我們必須再次指出，經文談論功能和秩序，是從有人類出現這角度來看。宇宙的功能是相關的，即那些功能都是專為人類使用而設的。所以，缺乏灌溉的現象該與人類維生的問題有更密切的關係，而不僅是描述宇宙運作的情況。這樣的話，這就跟前文一章29節有關連了。

第5至6節談論兩個位置。（1）不可耕作的地區（*sadeh*）沒有降下雨，以致經文所說的那兩類植物沒有生長出來。（2）可耕作的地區（*'adama*）通通被水淹沒，也沒有人耕作土地，沒有人疏導河水或灌溉農田。由於這兩種情況，地和水都不能發揮它們提供食物的功能。神賜福的話，其中包括向人提供食物；這兩節經文交代了神賜的一項福氣——供應食物——還沒發揮作用前的狀況。經文進而記載這狀況怎樣糾正過來。

亞當的受造 那園子就是糾正現況的方法，但經文先記載亞當的受造，因為沒有功能所要服務的對象，功能就不能運作。在古代近東的思想裏，還沒有創造人類，神明已耕種土地，灌溉農田。事實上，眾神明正因為厭倦了挖渠灌溉的工作，才向高級的神明造反。最終，神明創造了人類，由他們來挖溝渠，做農務。⁵³ 相反，創世記指出亞當受造以前，世上沒有灌溉這回事。

那園子有甚麼意義？ 要明白園子的重要性，就必須進入古以色列人的思想裏。儘管經文可給我們一些線索，但作者傳遞信息時已假定了一些觀念是他與原讀者共有的；我們若想明白古人的想法，並擱下我們文化的固有觀念，就必須把它們發掘出來。這項嘗試就使我們闖進古代近東的文獻裏。雖然這樣做很容易觸動我們的神學神經，不願給那些巴比倫或迦南的多神論神話任何重要性，但我們必須承認，它們所反映出來的世界觀對我們有參考價值。

我們查考這些神話，必須常常緊記：我們研究這些文獻不是要追溯文

52 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 91.

53 這早已見於蘇美爾的神話恩基（Enki）與寧瑪赫（Ninmah）（Clifford, *Creation Accounts*, 39-41），這主題在亞甲文較長篇幅的《亞楚哈西施史詩》（*Atrahasis Epic*）裏十分常見。



學淵源，即不是試圖確立誰源自誰。⁵⁴ 同樣，我們不是試圖把以色列的文獻或神學等同於周圍民族的文獻或神學。我們只是承認以色列與周圍民族的文化有很大的連貫性，而聖經作者與讀者溝通時，有時已假定了這套古代的世界觀。

樂園這個主題在古代近東近乎不存在。近期的研究發現，即使那些曾視作與樂園有關的文本，也只不過是描繪“起初原始的世界”⁵⁵ 而不是有美麗田園的存在。⁵⁶ 舉個例說，根據一個蘇美爾神話，高原還沒有耕作，水道還沒有開鑿，也沒有做過疏濬工程，沒有人在犁溝耕種，人類赤着身子四處行走，也沒有食肉動物使人驚慌。⁵⁷ 這個故事發展下去是建立文明，特別是君主制度。創世記二章5至6節的描述也有這類“還沒有”的句子，但接着的美好園子，其他文獻裏就沒有可跟它比擬的東西。

創世記樂園的故事有些重點是跟其他古代傳統一致的，但把它跟古代世界普遍的信念對比，就會發現一些重要的觀點。比較兩者的異同，可讓創世記的焦點更加清晰。兩者相似之處有助我們明白古人的世界觀，它是古代世界的文化遺產；這也有助拓寬我們的視野，不再局限於我們自己的文化和神學思想。兩者相異之處有助我們看見神的啟示怎樣使以色列人的宇宙論有獨特的觀點。

神學意義 首先，我們必須明白，嚴格來說，伊甸園不是為人而設的園子，而是神的花園（賽五十一3；結二十八13）。

創世記的作者不是把伊甸園僅僅視為一塊美索不達米亞的農田，而是把它視為聖所的原型，即神居住在那地方，而人也該在那地方敬拜神。那園子有許多特徵也可在後來的聖所身上找到，尤其是在會幕和耶路撒冷聖殿身上。這些平行的地方暗示園子本身該理解為聖所之類的東西。⁵⁸

54 學者的研究歷史顯示學者對這個文學問題非常有興趣，但現存資料卻不足以推斷出甚麼確實的結論，只能反映出研究員自己預先假定了的觀點。

55 Jacobsen, *The Harps That Once*, 182.

56 Batto, "Paradise Reexamined," 33-66.

57 同上，45-46。

58 G. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story," in *Proceedings*

神的出現是那園子的關鍵，作者和原讀者持有古代的世界觀，明白這是理所當然。他的同在被視為一切帶來生命之水的豐盛源頭。“這不僅是神居住的地方。這也是一切創造力量的源頭，是從神的同在流出來的。神的同在恆常不斷地流出活力，使宇宙得着能量，為宇宙帶來生命。”⁵⁹

這個觀念在聖經裏也十分顯著。以西結書四十七章1至12節描述帶來生命的水從聖殿流出來（另參箴四十六4；亞十四8）。或許，最為人熟悉的圖像是啓示錄二十二章1至2節，生命水的河從神的寶座流出來。古代近東把神廟與泉水關連起來，是十分普遍的想法。事實上，在美索不達米亞，在埃及，以及在烏加列的巴力神話裏，人認為神廟是建在泉源上（把泉源比作原始時代的眾水），有時泉源是從建築物本身流出來。這樣，象徵宇宙大山的建築物（神廟）就座落在象徵原始眾水的東西（泉源）上。⁶⁰

對於這一點，古代世界與聖經的圖像是一致的。我們討論創世記第一章時，既然認為受造界整體是個宇宙聖殿建築羣（見上文161-166頁），把那園子看為至聖所的前廳也就合理不過了。正如上文“經文原意”裏指出，伊甸實際上就是至聖所，旁邊的園子就是它的前廳。就這方面來說，我們必須指出舊約聖經裏聖所前廳的物件，它們的形象都是用來使人聯想起那園子的。燈台是生命樹的象徵，⁶¹ 陳設餅的桌子為祭司提供食物。

經文的意義 儘管伊甸園的神學背景有重大意義，但我們也必須承認這只是個背景。創世記第二章不是要說明伊甸是神同在的地方，或那是宇宙聖殿的至聖所。這些都是作者和原讀者早已看為理所當然的。正如我們在“經文原意”指出，經文最關注的是：那園子是神為人類提供食物的手段（9節）。園子裏的樹提供食物，不是給神明吃（好像某些在神廟旁邊的園林那樣），而是給服侍神明的人吃。那園子提供食物給人，就實現了

of the Ninth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), 19.

59 Neiman, "Gihon and Pishon," 324.

60 Lundquist, "What Is a Temple?" 208。另見Callender, *Adam in Myth and History*, 39-54，他引述了一個蘇美爾文與亞甲文的雙語文本，用以下的話描述在埃利都（Eridu）的神廟：“在它的中心有沙瑪什（Shamash）和搭模斯（Tammuz）在兩河的河口之間。”

61 C. Meyers, "Lampstand," *ABD*, 4:142.



神賜福語裏所說的益處。

我們若明白了古代近東的園子或園林之角色和功能，就很容易明白那園子以及其中的樹木和動物的受造了。我們在第一章所看見的程序跟這裏是相同的。首先設立了那園子的功能：為人類提供食物（9節）。然後安排發揮功能者：樹木、水源、動物。神把各樣有代表性的東西都放置在園子裏。正如神不是把植物從宇宙移植到園子裏，而是“栽了一個園子”，⁶² 他也無須呼喚動物來住在園子裏，而是把牠們造出來。⁶³ 那園子被建成立成亞當的領域。

總括來說，那園子該理解為宇宙聖殿建築羣裏至聖所（伊甸）的前廳，但經文的焦點是那園子的角色：它為人類提供食物，好讓神的賜福語可以實現。

生命樹 假如我們必須要用生命樹的果子來延續壽命（即那是一棵使人青春的樹，這是“經文原意”的結論），那麼，人類的身體本身就顯然有衰殘的傾向。⁶⁴ 神設立生命樹，讓人可以避免死亡。這樣，這對人類夫妻既被禁止，不可到生命樹那裏去，死亡就成為了不可避免的現實。我們可從這角度來理解保羅的話（羅五12-14）：藉着罪，死就來到了。這不是說，人體從不朽的轉變成必朽的，而是說，那阻止人朽壞的途徑被拿走了。這結論也暗示，人類墮落以前，死亡已存在於其餘的受造界，但只有人類享有解藥。保羅的意思僅此而已。

那園子該理解為宇宙聖殿建築羣裏至聖所（伊甸）的前廳，但經文的焦點是那園子的角色：它為人類提供食物，好讓神的賜福語可以實現。

62 再一次要指出，這裏用了功能進路而不是結構進路——栽種園子可能要用上種子或幼樹，甚至已長成的灌木或樹木。製造實物不是這裏的重點。

63 人若認為第二章的次序跟第一章不同而仍然感到苦惱，布里赫托的意見（Brichto, *Names of God*, 76）可能有幫助：“人類作為一個物種，必須既有男性又有女性，才能成立。一章27節神創造人，人是指“他”，但隨即以後都是指“他們”，即男性和女性；這節可視為一個綜合版本，第二章才重拾這節的故事，詳加解釋。因此，這兩章的時間次序也是相同的：人類的確是在鳥類和走獸受造以後才被創造的。”

64 艾利克森（M. Erickson）把它稱為“有條件的不朽”（conditional immortality），見 *Christian Theology*, 613。

儘管傳統和流行的觀念不是這樣理解，但我們其實不難證明人類墮落以前，死亡已在世界的系統了。我問：亞當有皮膚嗎？他在二章23節的話已表明他是有皮膚的。今天，我們都知道表皮是甚麼，是一層死去的皮膚細胞。既然亞當有死去的細胞，我們就知道死亡存在於細胞的層面。如果植物是用來作食物的，我們就可以斷定植物也同樣會死。我們沒有理由把動物的生命與低等的生命劃分；這樣，我們沒有神學理由來聲稱人類墮落以前，動物不會死亡。藉着罪，人類的死亡就變成不可避免了。因為罪，人失去了前往生命樹的通道，完全受到死亡的威脅。因此，生命樹代表了墮落前神恩典的彰顯。

古代近東與生命樹相關的資料各有不同的取向。《吉加墨施史詩》有部分內容最為近似，但細節卻是不同。吉加墨施聽從了洪水英雄烏特那庇什提（Utnapishtim）的指示，從宇宙河流的河底取得了一棵植物，聲稱可以使人回復青春。它的名字叫做“使人返老還童之植物”。就如伊甸園的生命樹，那植物能夠延長壽命。故事裏植物的位置和角色跟創世記不同，但兩者平行之處足以說明古代近東的思想裏，也有這類想法，就是人吃了含有超自然性質的植物，可以防止人衰老。

第二個例子記載在《阿達帕的故事》（Tale of Adapa）裏。阿達帕是七位聖人的第一位，是眾神明派他來把文明的技術傳授給人類。他把南風的“翅膀折斷”，因而得罪了安奴（Anu）。他被傳召去見安奴，解釋他所做了的事。他前去之先，人類的守護神伊亞（Ea）忠告他，在那裏不要吃喝所獲賜的飲食，因為這必使他死亡。阿達帕遵照了伊亞的忠告行事，但事後才知道他拒絕吃喝的其實是“生命之糧”和“生命之水”，它們本可使他不朽。這個故事沒有樹或植物，但講述有一次有一個人本來有機會獲得不朽，卻浪費了那機會。這故事沒有針對生命樹提出甚麼解釋。

古代近東的這類例子說明了古人普遍都關注人類必死的事實。死亡籠罩所有人，給人類一切的努力蒙上陰影。為甚麼神明要注定人人都必定要死？對於這個問題，以色列人也同樣會發問，也同樣會好奇。⁶⁵ 生命樹說明了一件事：雖然神創造人，沒有給他們不朽之軀，但神原初的計劃是不用我們常常為那將要來臨的死亡而憂心忡忡。

65 舊約聖經的智慧文學，特別是傳道書，尤其突顯這問題。



善惡知識樹和生命樹的果子都能給予我們益處，它們不僅代表了一個選擇。生命樹的計設不是要給亞當一個生死抉擇。經文暗示果子裏實際上含有某種素質可以賜人生命。想想現代人已知的某些食物的特性和人類基因系統的運作，就明白即使從科學的角度來看，這個觀點也是可信的。科學研究發現，某些水果和蔬菜所含有的抗氧化物質，能夠延長壽命。⁶⁶ 基因學家發現有些基因是與老化過程相關的，將來我們有可能把這些基因鈍化。科學家也正在研究某些基因蛋白質，它們能夠產生一種酶，使細胞的老化過程逆轉。

我不是試圖在創世記的字裏行間尋找科學原理；我只是指出，即使對於現代人來說，要相信果子實際上能夠含有這類特質，並非異想天開的想法。這棵樹無須具有魔法，也無須只是個象徵。若生命樹可以是這樣，善惡知識樹也該同樣可以了。我們將會在下一章再探討這個課題。

人類的角色 動詞 *'abad*（“服侍”；《新漢語》：“耕種”）和動詞 *šmr*（“保存”；《新漢語》：“看守”）不是說明人要為自己而做些甚麼，而是說明人要為神而做些甚麼。這可能包括美化園林和修剪枝子，但這不是重點所在。亞當在園子的職務是要維持這地，作為神聖的範圍，而不是作為食物櫃。在神聖範圍內服侍是一大特權。他要保持這地的聖潔和特質，就如祭司要保持聖殿或會幕的聖潔和特質一樣。很多環境保護主義者依然認為在土地上工作才是重點。他們推想工作若不是為了人類自己，就必定是為了受造界了；他們也樂於接受這觀點。

這兩詞重要之處在於它們所說的工作，所為的對象主要不是那行動者，而是行動的賓語。要從事的那類耕作活動是要**服侍**大地。料理園子不單是為人類舒適的生活，而且是一種**保存**的工作。⁶⁷

我同意那些行動不是為了行動者，但我認為執行那些工作不是為了那

66 1999年4月的新聞故事報道，藍莓、草莓、菠菜、羽衣甘藍等食物能產生很高的氧基吸收能力（ORAC，即Oxygen Radical Absorption Capacity）。實驗證明這東西成功使老鼠的老化過程減緩，或甚至使牠們回復青春。

67 Wilkinson, *Earthkeeping*, 209.

園子本身，而是為了創造主。在神的聖殿裏服侍是我們的特權。⁶⁸ 這觀念是古代世界的人所熟悉的，不過，形式卻往往有分別。舉個例說，有一篇亞甲文的禱文，是用於一所神廟的奠基磚頭奉獻禮的，也表明人受造是要在神廟服侍的：

安奴、恩利爾 (Enlil)、伊亞，最初構思天地的時候，
想出一個聰明的方法來協助眾神明：
他們在地上預備了一個美好的居所，
眾神明就被安放在那居所——他們的大神廟。
然後，他們把責任委託給那君王，
要他確保定時把最好的祭物獻給眾神明。
為了舉行眾神明的宴會，他們定立了所要求的食物祭！
眾神明都喜愛這居所！⁶⁹

本註釋書解釋人類在那園子的角色，其觀點比傳統的解釋更近似這些美索不達米亞的故事，即後者共同認為人類受造是為要服侍神明。不過，我們也有跟它們相異之處。美索不達米亞傳統裏的神明都有缺乏，需要被滿足，他們尤其需要食物。⁷⁰ 在創世記裏，上主一無所缺。不是因為神厭倦了自己要做單調乏味的苦差，於是叫亞當在園子裏代替他來做。換句話說，創世記與巴比倫都同意人類受造是要服侍神明。但創世記跟巴比倫不同，這不是因為神明厭倦了供養自己的苦差，後來才找人類來做這工作。人類墮落、被逐出伊甸園以前，苦差還沒有進入人類的故事裏。

不過，我們必須超越“服侍和保存”的角色。人既然要充滿這大地，我們就必須推斷神並不打算人停留在那園子裏，保持不變。但離開那園子似乎意味着艱苦重重，因為園外的地方不像園內那樣舒適宜人（否則，園子跟外面的地方就沒有分別了）。或許，我們該這樣推測：人類四處制伏

68 “如果伊甸被視為理想的聖所，那麼亞當就該形容為利未人的原型。”見 Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” 21。

69 Clifford, *Creation Accounts*, 61.

70 見以下著作的討論：Westermann, *Genesis 1-11*, 219-20。



和管轄那地方，就將會把那園子漸漸擴張。擴張園子就將會擴充食物的供應，也將會擴大（園子所代表的）神聖空間。

在這方面，我們或許可以推斷，經文之所以記載河流的流域（二11-14），可能是要指出有某些資源，是人類從園子不斷向外擴張時，終可獲得以供使用的。黃金、香料、寶石，都是神聖空間裏最常用的東西；當園子擴張，人就可以獲取它們用於神聖空間了。

女人 在這部分，我們首次見到經文說有事是“不好”的。在第一章，評定某事物是好的，就是指出在有關的範圍裏成功建立了秩序和功能。說某事物是“好的”，就是說它正在發揮神要它發揮的功能。因此，經文說“那人獨自一人不好”（二18）是指沒有發揮功能。正如二章5至6節顯示賜福語在食物方面的功能還沒發生功用，第18節就是顯示賜福語在繁衍方面的功能還沒發生功用。

在古代近東，人慶祝登基節，把神明送進他的神廟，安放在他的寶座上。他的配偶固然伴隨着他。接着就舉行聖婚典禮，期間君王和女祭司經常扮演神明的角色，兩人交合是儀式一部分，好使那年豐收。在創世記裏，七日奉獻禮之後，不是神明的聖婚典禮，而是把妻子賜給男人，好成就繁衍增多那部分的賜福語。⁷¹ 在古代近東，土地的出產能力是通過交合的儀式而獲得的。在創世記裏，我們看見土地的出產能力和人類的繁殖能力是並列的，是神賜福氣的兩個層面；但兩者沒有纏繞在一起，是互不相干的。

而且，經文並沒有暗示神創造女人只是為要她做個給人生育的伴侶。生育是她的功能之一（經文的確要交代繁衍的事），但這不是她的存在目的。亞當不是要在動物羣中尋找甚麼，好生育下一代。他的確在尋找甚麼，因為經文說，他找不着他所要尋找的東西（20節）。根據第23節，他指夏娃是跟他對應的人，暗示夏娃就是他要尋找的那位跟他對應的人。

正 如二章5至6節顯示賜福語在食物方面的功能還沒發生功用，第18節就是顯示賜福語在繁衍方面的功能還沒發生功用。

71 Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House*, 45-46。不過，他指出按照《古狄亞圓柱碑》（Gudea cylinders）的內容，古狄亞在聖婚典禮裏的角色並不清晰。

亞當認出各樣動物的角色和功能，發現沒有一個可以成為他的夥伴，共同承擔他所要發揮的功能，就是跟一章28至29節的賜福語相關的功能。這些功能在第二章進一步解釋了，就是制伏和管轄（一28，即擴張那園子），在園子工作、好好保存它（二15），以及要繁衍增多（一28）。女人在這一切功能上成為男人的夥伴。惟有這樣“對應的夥伴”才能夠發揮給人生育的夥伴之功能，但生育不是這“對應的夥伴”之存在目的。正如食物雖然不是伊甸園之存在目的，但提供食物仍是伊甸園要發揮的功能；同樣，生育不是女人之存在目的，但這也是她所發揮的功能。從這方面來說，經文不是要交代終極之目的是甚麼，而只是指出在這上下文的題旨裏相對的功能是甚麼。

關注的是功能，不是結構 再一次，我們必須注意經文最關注的是功能，而不是結構。經文開頭是一個沒有功能的狀況，那時神賜的福氣不能實現；接着，功能就建立起來，神賜的福氣就能夠實現了。這樣，我們可以說，神在第二章裏創造了食物和家庭。後者涵蓋了“對應的夥伴”的全部意義，即經文指出女人和男人不但有親密關係，而且彼此分擔功能，還一起建立新的社會單位（家庭）。⁷²

我們談論神創造人類這些細節時，必須再次問這些記述是關乎功能，還是關乎結構。首先，要明白經文描述神從亞當的側邊造了夏娃，不是要給我們上甚麼人類解剖課，而是一句關乎功能的話，好得出第25節的結論。女人是從男人旁邊取出來的，好讓她並列在男人旁邊。同樣，經文說神從大地的塵土造男人，不是要指出他的化學成分，而是要指出我們跟“受造的材料”是密切相關的，即我們今天所說的“可進行生物遞降分解的”（biodegradable）。從這意義來說，這些句子都是關乎功能的，但我們也不能否認關乎結構的元素，因為經文是這樣具體地講述造男造女的過程。經文雖然有了一切專指人類受造的物質成分特徵，但要旨依然是在功能方面。

這樣，我們可以說，神在第二章裏創造了食物和家庭。

72 Brichto, *Names of God*, 78-79.



當代應用



性別角色 在今天的西方社會，性別角色這議題惹起不少爭論和混亂。創世記第二章有否給我們甚麼信息，有助我們走出這個迷宮？這個議題的各方有很多人都認為答案是肯定的。可是，我們若讀他們的文章，很快就發現持各個立場的人士都能夠運用某種理解方式使經文支持他們各自的立場。我們作為讀者，遇見這種情況，往往感到茫無頭緒，無所適從。我們可以怎麼辦？我不敢說自己可以化解這場爭論，但我建議我們需要採納以下的步驟。

首先，我們必須在方法論上許下承諾，免得我們犯了毛病，把自己的欲望包裝成聖經的教導。

1. 我們必須讓經文發揮它的議題，而不是把我們的議題強加在經文身上。
2. 我們必須忠於作者的原意，而不是盡量從作者所用的字眼裏尋找有利自己立場的意思。
3. 我們必須克制，解釋經文不可引申過度，好衍生出自己想要的角度。
4. 我們必須願意開放自己的思想給經文塑造，即至少我們要降伏在經文的權威之下。
5. 若經文沒有涉及或解決我們想要處理的問題，我們縱然必定會失望，也必須願意接受。

如果各方爭辯的人士都承諾遵行以上的原則，那糟透了的濫用經文情況就至少不會出現在辯論的過程裏。我們若強行徵用經文來支持自己所爭取的目標，不管那目標是多麼的崇高，就是輕視經文，侮辱經文。

第二，我們對待神大家庭裏的成員，彼此必須在個人層面許下承諾。

1. 我們必須願意在這議題上保持敬虔的角度，對於不同意見人士表示尊重，不可貶低、侮辱、指責、辱罵他們。人身攻擊和其他“負面的攻勢”也不該採用。

2. 我們必不可讓分歧的意見使事奉失色，損害基督徒的見證，影響效果。
3. 對於自以為義的驕傲，以及把持不同立場者抹黑成不夠敬虔等表現，我們必須加以譴責。

如果各方爭辯的人士都承諾遵行以上的原則，這場爭論裏常見的惡意對抗的敵意就能夠消除，我們就不再成為非信徒的笑柄，他們原要因為我們彼此相愛而認出我們的身分（約壹四～五）。

第三，我們必須願意在價值的層面許下承諾，對抗社會扭曲了的價值，而不是讓它們激發爭論。

1. 我們必須堅決不把個人“權益”和追求個人“權益”凌駕在社會整體更重要的價值之上。
2. 我們必須抗拒攬權或爭權的欲望，儘管社會風氣和我們墮落了的性情都驅使我們要不惜一切追求權力。
3. 我們必須經常把自我放下，儘管我們活在一個以自我為中心的世界。
4. 我們必須接受事奉不是實現自我的途徑。事奉就是服侍神和他的子民。

如果各方爭辯的人士都承諾遵行以上的原則，這場爭論就將要漸漸變得更加學術意味濃厚，沉澱成為學術期刊的文章，逐漸被人遺忘了。

由於爭論激烈，我常常鼓勵我的學生，不管他們持哪個立場，想想這個問題：“假如我們評估錯了女性該有的角色，那將要造成甚麼問題？”雙方的立場，我們也要逐一考慮。假如女性受到了不該有的限制，那將要有甚麼損失呢？

1. 損失的，可能是她們本可參與的那些事奉。不過，無論如何，那些事奉還是能夠進行，但可能未必做得那麼好，或那麼有效。神並不因此受到攔阻。再者，她們仍能夠參與的那些事奉，所帶來



的正面影響，也許可以抵消以上的損失。

2. 個別女性可能覺得這阻礙了她們實現自我，或自尊心受損。假如男性使女性感到受委屈、不受尊重，或被藐視，那是男性的態度和觀念的問題，跟個人在這場爭論所持的立場無關。男性在這爭論上無論持甚麼立場，都有責任提升女性的尊嚴和自尊。至於女性，我們必須承認自我實現和自尊心並非不重要，但它們其實是我們的社會所賦予人的期望，在某程度上也是我們墮落了的人性的需要所造成的期望。不管男性抑或女性，也不能以這些需要或期望來決定是否進行某項事奉。

假如女性沒有受到該有的限制，那將要有甚麼損失呢？

1. 她們的事奉發揮不了效用嗎？當然不會。即使我們正在犯罪，神依然能夠通過我們工作，儘管這不可成為我們犯罪的藉口。因此，即使某人被認定不配做某項事奉，神仍然能夠藉着那人的事奉而工作。神曾使用生活淫蕩的牧者把美好的屬靈福氣賜給他們的教會。女牧者釀成的危險總不會比缺德的男牧者多。神曾使用某幾段經文扭轉人的生命，但這些經文其實是被人錯誤解釋了（例如，傳福音時使用的啓三20），儘管這不能成為我們馬虎釋經的藉口。

是女人而不是男人在教會當家作主，教會就要驟然衰落得一敗塗地嗎？經文從沒有暗示有這樣的驟變，這畢竟是神的教會，不是我們的，所以教會依然會屹立不倒。假如要解決的問題是事奉成效差，我們就要知人善任，把有合適恩賜的人放在合適的崗位上。事奉成效差是用人不當的問題，不是女人造成的問題。

2. 也許，男人覺得他們對教會事務的控制，走上了下坡路；但這是自尊心作祟或權力的問題，不屬於我們的討論範圍。假如女性處理這問題，心裏卻渴求權力，她們也把焦點放置錯了。身為基督徒，不管男女，惟一的權柄就只有基督的權柄。正如行法術的西門學會了（徒八18-23），那渴求它的人最不配擁有它。我們必須

緊記，教會的頭頭不是男人或女人，牧者或長老——基督才是教會的頭。

至此，我該惹起了不少人的怨憤，現在看看我們能否理智地處理這個問題。在以上兩個情況，可能招致的損失都在於兩方面：事奉成效和個人感受。它們可有甚麼影響？以上各點不是要用來作為藉口，好勉強地維持現狀，或好為了改變而推動改變。有些男人很快就固執地主張要謹慎、要保守，要忠於傳統，因為他們自己的位置正受到威脅和攻擊。有些女人很快就怒叱男性領導層，設法廢除現存的制度，卻不理會這對事工的影響。

我們想事奉有更大的成效，也關注人的感受，但在這兩方面，我們都有須要提防的地方，雙方也不可因為這些需要而改變狀況或爭取

地位。（1）我們必須明白，在事奉裏，我們是神的器皿。事奉是屬於神的，不是屬於我們的。（2）不是為了事奉而事奉，事奉是為了神和受服侍的人。所以，在某程度上，事奉必須為配合受服侍者的需要而加以修改，事奉人員的需要不能凌駕在受服侍者之上。把我們所服侍的神放在我們的角色之上，把受服侍者放在我們的感受和渴望之上，需要有十分成熟的屬靈生命，這

這樣的話，解決問題的方法就不是要尋找一個答案，而是要改變人心。

正是我們各人也當追求的。這樣的話，解決問題的方法就不是要尋找一個答案，而是要改變人心。這聽起來好像過分簡單化了，或有點幼稚，但我們總要從這方面入手。

創世記第二章對這場爭論可有甚麼幫助嗎？據我看來，對於性別的角色，這章經文既沒有確立甚麼，也沒有說明甚麼。若把新約經文也考慮在內，全面地處理這個問題，或許可以下一些結論；但不管有甚麼結論，創世記這段經文所關注的是人的角色，不是性別的角色。男人和女人一同服侍。我們跟當年基督的門徒有着相同的毛病。基督正忙於宣告神國有甚麼屬靈素質的時候，他們卻忙於爭論誰最大（表明了他們不大明白基督所說的神國道理）。對於他們的爭吵，基督的反應是坦然告訴他們，他們個個都是僕人。



創世記第二章宣告神施恩供應，使賜福語的內容可以成就。此外，經文指出男人和女人是互相依靠的。《科學怪人》的作者瑪麗·雪萊（Mary Shelley）把這點精妙地表達出來，小說裏弗蘭肯斯坦博士（Dr. Victor Frankenstein）所創造出來的科學怪人懇求他：“你必定要為我創造一個女人，我好跟她交流情感，這是我存活所必需的。只有你能夠做到，我要求你把她造出來，這是我的權益，你絕不可拒絕或推搪。”不過，有點不像弗蘭肯斯坦博士——沒有人向神提出過要求（人也沒有任何要求權益的基礎）。他的供應已切合了我們的需要。

服侍和保存 我們剛討論了一個經文所沒有談論的現代課題，現在我們可以探討經文確有談論的課題對今天的影響。神給予亞當和夏娃的角色就是要在伊甸園裏“服侍”，“保存”那園子。他們被趕出伊甸園後，這使命成了怎麼樣呢？在我們與神的關係上，這使命是否在某些層面上仍然是我們要履行的責任？我們處理這個問題可以有兩個方向。第一個方向，我們或可稱為“工作神學”。第二個則關乎神聖空間的課題。

(1) 對於第一個方向，科爾森（Colson）和皮爾西（Percy）呼籲美國人要重拾對工作的異象，工作是有更崇高之目的。

在我們崇尚物質的文化裏，工作被簡化成一項實用功能：它是為**現今**世界、為**現今**人生，謀取利益的手段——不管這利益是指物質收穫，抑或自我實現。工作不再有超越性的目的，就是作為服侍神和愛神的方式。所以難怪有許多人要質疑工作的意義……這給基督徒大好的機會向人證明，工作惟有緊緊地繫於它的道德和屬靈錨地，才能真正使人滿足。這是時候教會要奪回這人生的重要部分，讓人再次明白聖經如何理解工作和經濟。工作的聖經神學應當成為講道的熱門題目，就像宗教改革時期一樣，那時人認為確立個人的召命是做門徒的關鍵元素。⁷³

這個觀點把現代人認為是分割的兩個層面結合起來，它們就是：職業和服

73 Colson and Percy, *How Now Shall We Live?* 392.

侍神。也許，我們談論的這觀念“世俗中的召命”是個矛盾形容法。⁷⁴

(2) 至於神聖的空間，我們必須長篇曲折地講述以色列歷史多個過渡時期，才能說明我們所論述的主旨。我們在前文斷定了伊甸園是神聖的空間。對以色列人來說，哪地方越接近神同在的中心地點，哪地方就越神聖。墮落以前，神同在就在伊甸，而那園子在這聖地旁邊，就有次一等的的神聖。

前文曾把伊甸和園子跟會幕作類比，神同在就是至聖所，前廳有許多園子的象徵物品，有次一等的的神聖。只有祭司人員才可以冒險進去履行職務，保持神聖空間的狀況。如果我們視這些範圍為同心圓形，那麼，神的同在就是中心的圓形，下一個外圓是前廳。往外的神聖程度就不斷下降，就如會幕的院子是限制人進入的，神聖程度再低一些。人若要獻祭，就獲准進入那院子。下一個同心圓就是以色列人的營地，那裏同樣有潔淨的標準要各人保持。最後是營外的空間。

這個同心圓的構想（即越離開中心往外伸展，神聖程度就越少），指示出神聖的界限，說明了以色列人神聖空間的觀念。創世記第二章反映了神聖空間和神聖界限的觀念；這成了會幕和後來聖殿的典範。因此，以色列人的聖所思想可以說就是要恢復伊甸。

人常常指出頒佈下來的會幕指示和會幕的建造，在文學上和概念上都跟P底本的創世記述有重大的關連。這些概念指向P底本的信念，就是神帶來了存有，建立了宇宙的秩序。事實上，這所指向的信念，就是禮儀秩序是宇宙秩序一個不可或缺的部分……是維持宇宙秩序的主要手段。⁷⁵

神的同在再次住在世人當中。祭司和利未人再次可以履行神給亞當和夏娃的使命，在神聖的空間服侍，維持那地方；他們如今在聖殿建築羣裏履行職務，儘管有些元素是針對罪而來的，不是伊甸園本來所需要的。

74 矛盾形容法 (oxymoron) 是一種修辭手法，指用意思看似相反的詞結合而成的短語，例如，活死人——譯註。

75 Gorman, *The Ideology of Ritual*, 42.



祭司的職責包括維持神聖的時間；他們天天維持獻祭的時間，履行安息日的職務，遵守各月的節期、每年的節期。各樣事情都要按時進行。他們敬拜神的時候，要保持各範疇所必須有的潔淨，藉此也維持了神聖的空間。舉個例子，想想用以潔淨各樣聖物的祭（獻贖罪祭和贖愆祭時，是用血灑在祭壇或幔帳上）。最後，他們維持神聖的地位，他們決定各人可進入神聖空間裏的哪處地方。戈爾曼（F. Gorman）指出這三個主題（時間、空間、地位）十分重要，它們把以色列人的宇宙觀和禮儀觀聯合起來。

人們長久以來已發覺空間和時間在神聖禮儀裏扮演著意義重大的角色。同樣明顯的，就是某個文化怎樣看、怎樣“解釋”空間和時間，代表了該文化主要的世界觀，以及宇宙觀。所以時空的觀念是禮儀和宇宙的重要交點。⁷⁶

從這角度來看，有點就很有趣，就是創世記第一章主要處理神聖的時間，第二章處理神聖的空間，第三章處理神聖空間裏的地位。這樣，我們就明白創世記開頭的幾章對於以色列人怎樣理解禮儀和敬拜十分重要。雖然祭司的職務焦點是提防邪惡的侵擾，這點並不像亞當和夏娃，但祭司依然是在執行伊甸園的使命，就是服侍和保存；他們這樣做，就視自己正在維持着受造界的秩序。

神的同在離開了聖殿（結十），聖殿被毀，有70年沒有神聖空間，直至聖殿重建，再次確立神聖的界限。這情況延續到公元1世紀；公元1世紀的聖殿是希律所建造的。這聖殿在公元70年被羅馬人摧毀了。不過，在一個世代以前，有件奇妙的事發生了。根據福音書記載，耶穌一死，聖殿裏的幔帳⁷⁷就裂開成了兩段（太二十七51；可十五38；路二十三45）。我們往往不明白這事的重要性，因為我們不大明白神聖空間的觀念。幔帳裂開，表示人接觸神不再

創世記第一章主要處理神聖的時間，第二章處理神聖的空間，第三章處理神聖空間裏的地位。

76 同上，10。

77 指用於分隔聖所和至聖所的幔帳——譯註。

受到限制。希伯來書十章20節進一步解釋這新的情況，把基督的身體描繪為這幔帳，他是我們通往神那裏的路。藉着基督的血，我們可以進入至聖所。

保羅在以弗所書二章11至22節把這事的部分結果勾勒出來；他說明外族人本來被排拒在神同在之外（即在營外），但如今卻得以靠近了。以往通道被封住了，如今卻可通行，因為中間的阻隔和牆垣已拆毀了（14節）。藉着他，我們全都可以通往神那裏去（18節），一起被建造成聖潔的聖殿（21節），成為神的居所，神藉着他的靈住在其中（22節）。保羅在哥林多前書進一步闡發這個主題，指出教會整體是神的殿（林前三16-17），而個別信徒是聖靈的殿（六19）。

彼得宣告我們是君王的祭司羣體（彼前二9）。既然是這樣，教會就

承擔了維繫宇宙的責任，繼承了這個悠久的傳統。伊甸恢復了，因為神的同在安居於他的子民中間。我們已可通往生命樹那裏，已獲賜了永生；善惡知識樹的功能已在我們心裏扎根，因為住在我們裏面的聖靈引領我們作出敬虔的抉擇。雖然其餘的宇宙萬物都與我們一同等待最終脫離罪的惡果（羅八18-21），但我們是伊甸園的承繼人，因此也承繼了伊甸的使命。這使命要求我們甚麼呢？我們該怎樣維繫宇宙，怎樣維持和保持神的同在呢？

伊甸恢復了，因為神的同在安居於他的子民中間……我們是伊甸園的承繼人，因此也承繼了伊甸的使命。

瓦利（Henry Varley）曾對慕迪（D. L. Moody）說：“世界還沒有看見一個毫不保留地獻身給神的人，沒有看見神怎樣使用這樣的人，賜福給他，通過他工作，在他身上工作，並藉着他工作。”⁷⁸ 慕迪矢志要成為這種人，一生追求這目標。20世紀末，WWJD⁷⁹ 的徽號很快就跟潮流文化一樣成為時尚，成為市場界的焦點。很難想像是甚麼驅使這麼多不同種類的人認同這個問題：“耶穌將會怎樣做？”（What would Jesus do?）世上是

78 L. Dorsett, *A Passion for Souls* (Chicago: Moody, 1997), 141.

79 WWJD是What Would Jesus Do?（“耶穌將會怎樣做”）的縮略語，是把這句英語每個詞的首個字母加起而組成的——譯註。



否有許許多多的人都繼承了慕迪的志願？是否有很多人時刻做決定，都思想“耶穌將會怎樣做”？

WWJD一語來自雪爾頓（Charles Sheldon）1897年的著作《跟隨他的腳蹤行》（*In His Steps*），但事物成為了口號，就常常失去了原來的震撼力。雪爾頓寫這本書，是要讓人具體地明白，人若經常意識到神的同在，並且以基督的榜樣來生活，這將要怎樣改變他們的生命。對於我們很多人來說，日常繁忙的生活步伐使我們無法專注於經歷神的同在。可能要發生了甚麼驚心動魄的大事，才把我們從日常的忙碌中拉回來，把心思意念轉向神。彭柯麗（Corrie ten Boom）⁸⁰ 發現是那納粹集中營的惡劣環境，那在毒氣室陰影下的生活，才使她學會怎樣每天經歷神的同在。

慕迪、雪爾頓、彭柯麗，他們每一個都回應了操練經歷神同在的挑戰。這句短語的典故發生在17世紀的法國。赫爾曼（Nicholas Herman）生於1611年法國的洛林，18歲皈依基督教，青春歲月都在軍隊裏服務。1666年，他加入加爾默羅修會（Carmelites）的宗教羣體，人稱他為勞倫斯弟兄。他人生餘下的25年，廣泛地為人知曉的是他在生活各方面都謙卑地留意神的同在。他的心路歷程保存在信札裏；他逝世以後，後人把這些信札彙集成書出版，名為《操練經歷神的同在》（*Practicing the Presence of God*）。

勞倫斯弟兄下定了決心，既加入了宗教羣體，就要為神吃盡苦頭。但他卻出乎意料地發現，生活完全不艱苦。他在一封信裏說：“我決心要把自己的人生和人生的快樂都捨棄，奉獻給神。但他證明我的想法很錯，因為我把人生完全交給他，感受到的一切都是滿足。”⁸¹ 換句話說，操練經歷神的同在並不完全等同於以苦行方式捨己，儘管對付生命中的負面因素可能有助我們獲得正面的人生觀。勞倫斯弟兄操練經歷神同在的方式包括不斷與神對話、以崇高的神觀餵養自己的靈、每天考驗自己的信心、凡事都把自己交在神的手裏、只追求因遵行他旨意而獲得的滿足。他實踐這些操練不是他獨自在斗室裏默想的時候，而是在日常繁忙的生活裏，擔任廚

80 彭柯麗（Corrie ten Boom）是《密室》（*The Hiding Place*）的作者之一。她在第二次世界大戰期間協助許多在荷蘭的猶太人避開納粹黨的迫害——譯註。

81 Brother Lawrence, *Practicing the Presence of God*, Conversation 1, August 3, 1666.

房工作人員的時候。

這種經歷神同在的操練，就是我們履行伊甸使命的方法。

這種經歷神同在的操練，就是我們履行伊甸使命的方法。神的同在就在我們裏面，在神的面前生活是我們的特權。如今，我們既成為了他的神聖空間，就必須在我們的身體上、生活上、教會生活上，保持聖潔。我們依照“空間·時間·地位”的構思方式，以三個標題來理解這使命，每個標題都與個人和羣體這兩個層面有關。

1. 保持空間潔淨。
2. 維持敬拜的環境和規律性。
3. 監察神聖空間裏居住者的地位。

保持空間潔淨 清潔和潔淨儀式就是祭司保持空間潔淨的方法。我們遵行伊甸的使命，就必須言行謹慎，必須處理我們生命中的罪和不潔。以色列人的營地若有罪孽或不潔，就把它帶到聖所，把它糟蹋，就好像把牆上污穢的塗鴉抹掉一樣。贖罪祭和贖衍祭等祭禮是要處理這類玷污的事，把它們潔淨。描述這程序的希伯來詞一般譯作“贖罪”。這動詞的賓語一般都是聖物，而不是人。設立這些祭禮，是為要回復神聖空間的神聖和潔淨。玷污的事物處理好了，就可以回復原狀。

既然神聖空間與個人結合了，以色列人禮儀經文裏被玷污之物與被玷污之人的分野就不再存在。既然每個基督徒也成了神聖空間，潔淨神聖空間就成了潔淨人了。我們自己被罪或不潔所玷污的生命已被處理好了。基督的血使污穢不能粘在我們身上——我們如今免受塗鴉了。不過，我們的罪仍然能夠使我們離開神。所以我們必須繼續尋求他赦免（只要我們求他，他就必應允），恢復我們跟他的契合相交。

我們也必須保持教會潔淨。我們不能容讓罪生根蔓延（參給七教會的信，啓二～三）。西方社會姑息放任，又喜愛打官司，要執行教會紀律越來越困難。信徒本該為自己言行負責及向人交代，但結果，這方面的素質一直薄弱。懷特（J. White）和布盧（K. Blue）簡明扼要地描述了這狀況：



儘管多次更新和復興，世人〔對教會〕依然印象平平。認真處理罪而執行的教會紀律近乎絕跡（傳統教會的情況就更加嚴重），教會的道德常被敗壞。許多年輕的基督徒不清楚用以糾正偏差的教會紀律是甚麼，也沒有興趣知道。40歲以下的人不會成羣結隊去聽這题目的講座。這個題目在他們腦裏空白一片。40歲以上的人不願去想它。⁸²

恰當的紀律顯然不容有人專橫濫權，或以諸多嚴格的規條限制基督徒應有的自由。但這些流弊卻使紀律成為今天具爭議的話題。濫用紀律的情況的確存在，但這並不否定了執行恰當紀律的需要，也沒有否定了執行恰當紀律的重要性；不過，這確實造成了不利於執行紀律的環境氣氛。此外，即使教會向會友執行該有的紀律，也可能惹上官司，被控告誹謗；教會執行紀律的困難可想而知。早在1980年代初，美國俄克拉何馬州一名婦人被教會指控犯了通姦罪，被革除會籍；結果，她獲賠償39萬美元。⁸³

不過，我們不能退縮，不遵守聖經的吩咐。維持教會紀律的動力在於保持教會的潔淨。但正如懷特和布盧指出，目標必須不止這樣。他們還提出了另外三個目的，就是把罪人重新建立、使罪人與教會復和、脫離罪疚的捆綁。⁸⁴ 正如祭司要設法使那些沾染不潔的人回復完整，教會維持本身的潔淨，也不僅是把人趕出“營外”，也要設法把那些被剝奪權利的人挽回來，歸回營裏去。

維持敬拜的環境和規律性 祭司每天在神面前服侍，為整個民族（早晚）獻祭，又協助那些帶了祭物來的人。此外，對於敬拜曆法的細節，從安息日至朔月，至每年的朝聖節期，他們也一一遵守。我們個人的神聖空間這個敬拜環境，也需要通過我們日程表和年曆上的“時間”安排來維持。慣常的敬拜應該每天進行。形式可以是“靈修”，但我們慣常的靈修，不管包括甚麼內容，也不該與當日其餘的時間分割。勞倫斯弟兄發現

82 J. White and K. Blue, *Healing the Wounded* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1985), 21.

83 同上，70；引述《時代雜誌》（Time）的一篇文章，1984年3月26日。

84 同上，23-24。

靈修是個近乎矛盾的觀念：“對於我，指定的禱告時段與一日其餘的時間沒有分別。雖然我退下來禱告（因為這是上級給我的指示），但我並不需要退下來，我也不求退下來，因為我最大的事務也不能使我分心，不專注於神。”⁸⁵

我在某校任教多年，該校每年都舉行“強調屬靈生命週”。我們常常聽見這樣的俏皮話：“全年其他的週我們要強調甚麼？”慣常的敬拜在某個意義上該延續至整天。魯益師（C. S. Lewis）指出，在生活中要成功保持敬拜的狀態，會遇上許多障礙：

其中一個障礙是不留心。另一個是留心錯誤的事物。人操練時，就可能只聽見呼嘯聲，而聽不見那是風的呼嘯聲。同樣道理，人也很容易專注於快樂，視它為自己神經系統的活動，把它主觀化了，而忽略了瀰漫在它周圍的神的氣味。第三個障礙是貪心。人不說“這也是你的”，而說那致命的話：再來一個！還有一個障礙，就是自負。人心裏想，不是人人也可以在粗茶淡飯裏感謝神，或他人都埋怨天色灰暗，我卻樂見柔軟的陰雲像珍珠、鴿子和銀子；這些想法其實很危險。⁸⁶

不過，除了每天定時的敬拜，我們也要恆常參與每週的崇拜和禮儀曆上的各個節期，在這些特別的場合重新委身，表達崇敬。在這些活動裏，我們可不要變得機械化。只有我們好好保持敬拜的環境，慣常的敬拜才能履行這使命。我們的思想若充斥着自己和自己的計劃，心裏就沒有環境空間留給神，難以敬拜他了。

以色列人的聖殿建築羣，其中心地位就代表了這焦點。聖殿建築羣可以分成兩個方形空間，好為敬拜創設合適的環境。其中一個方形空間的中心放置了約櫃，另一個中心放置了祭壇。在我們生命的神聖空間裏，也可以創設一個理想的敬拜環境，只要把神放置在我們世界觀的中心。我們生活裏的一切事情都環繞着神轉動，受他的引力所影響。我們太容易讓神漂

85 Brother Lawrence, *Practicing the Presence of God*, Conversation, 2.

86 Lewis, *Letters to Malcolm*, 90.



浮到我們個人世界的外圍邊緣，卻把其他事物成為我們的引力中心。

在教會裏，神也同樣必須是我們身分和一切活動的中心。教會的核心不是包容，不是權益，不是種族復和，不是政治議題或社會議題，不是捐贈食物、遊行、示威、義務勞動隊或百樂餐。⁸⁷ 我們不能容讓我們心目中的神被貶抑成“我所爭取的事項之神”。⁸⁸

這些東西有許多都是很好的，教會不該只是隱匿在上了鎖的大門後，坐在塵封的、空了一半的長椅上，高唱聖詩。但我們不能容許任何事物，不管那是多麼崇高的或必要的，分散我們的專注，篡奪基督的中心位置。這是我們的伊甸使命。不過，我們也要出去踏進世界，擴展這園子，擴張神聖的空間。這是宣教的使命，不但要我們傳揚福音，也要我們關懷這墮落了的世界之需要和創傷。

監察神聖空間裏居住者的地位 在個人生活的層面，我們必須認真做好守門人的角色，不讓不潔的東西遷進來，或甚至得以進入神的神聖空間，就是我們的生命。在個人的層面，這意味着自我檢查。除了祭司自己，沒有人管制祭司的表現。這不止在於行為方面（保羅在哥林多前書第六章的主題），也在於思想方面。這是很難成功，因為我們周圍有太多不潔淨的東西。有時，一齣娛樂電影或一本小說佳作卻可能沾染了不大理想的元素。有時，我讀了一本書，在書內看見這些元素，就只好決定不把這書推薦給學生或自己的孩子。

我們想不理會勞倫斯弟兄的角度，因為保持潔淨的代價太大了。假如我操練自己，想像自己就在神面前，那位永恆的主在我廳堂裏，坐在長沙發上我的旁邊，我還會觀看多少齣電影或電視節目？當孩子跟我一起看電影節目，我常常要按下靜音鍵（掃了他們的興）；如果屏幕上出現了一些我不想他們觀看的畫面，我十分願意轉換頻道或索性把電視關掉。我發覺

在我們生命的神聖空間裏，也可以創設一個理想的敬拜環境，只要把神放置在我們世界觀的中心。

87 百樂餐 (potluck) 指參加聚餐者各帶一味菜餚來共同分享——譯註。

88 D. McCullough, *The Trivialization of God* (Colorado Springs: NavPress, 1995), 27-28.

做孩子們的守門監護人比做自己的監護人容易。我們容讓自己的思想照片冊收藏了多少不該有的圖片？伊甸的使命呼召我們要保持神的神聖空間潔淨。

我們也必須保持整體的神聖空間潔淨。教會（基督的整個身體）怎可以容讓自己陷入險境，讓污穢的影響力存在其中？若容讓這些素質成為教會的特質，這就是冒犯神的同在，我們就有可能褻瀆了神。我們可以指出在過去的年代，有許多以教會的名義進行的活動都做出了令人髮指的行为，例如十字軍東征、異端裁判所，還有近代第二次世界大戰期間納粹黨對猶太人的大屠殺。但我們需要看近些。與政治結聯可以玷污教會嗎？那對社會的冷漠呢？那世俗化、物質主義、世俗主義呢？

這些當然全都可以玷污教會。埃呂爾（Jacques Ellul）的著作《基督教顛倒是非》（*The Subversion of Christianity*）強烈批評這個時代西方基督教在許多方面都變得與社會文化一致，而且教會花上大量精力使社會接納自己，容納自己，而不是遵照基督給門徒的吩咐，走那極狹窄的道路。

耶穌明白地告訴我們，如果我們只是像世人那樣做事，就不要期望得到甚麼稱讚，因為我們沒有做任何**不平凡**的事。神呼召我們做的，是不平凡的事。我們要完全，正如我們天上的父是完全的。不折不扣。其他的選擇都把真理歪曲了。⁸⁹

那些追求信眾增長的教會，蘊藏了一個危機，就是為求吸引尋道者來，不惜冒險大量採納社會的文化，沒法向人展示教會是跟世界截然不同的。從某方面來說，基督把神國形容為極貴重的珍珠，好叫人進去。這個意象當然是有限制的，我們必須承認，基督同時談論人必須要放棄甚麼來擁抱神國，並且沒有企圖形容神國是很有吸引力的。他沒有說：“來吧，做我的門徒。這裏，你會喜愛它，你將會找到美滿人生。”他反而是呼召人要撇下父母，喪掉性命，賣掉自己所擁有的一切，為基督放棄一切。這個門徒的呼召不是我們的世界想聽的信息，漸漸地甚至教會長椅上的人也

89 J. Ellul, *The Subversion of Christianity*, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 173.



不喜歡聽這信息。尋道者啊，要當心你們可能找到甚麼！

總結 伊甸的使命呼召我們走窄路：自我犧牲的服侍、潔淨、每分每秒經歷神的同在、敬拜神、尊崇神。這要求的不是方法，而是生活方式。這不要求我們定下一段靈修時間，好讓我們與神聯繫一番，然後才繼續生活工作；而是要求我們培養一種態度，讓神整天都與我們同在。許多時候，“靈修”時間成了我們的藉口，讓我們整天其餘的時間都忽略神。其實，靈修應該是幫助我們修正方向，好讓我們可以終日不斷念記神。勞倫斯弟兄以他的人生激勵我們：

伊甸的使命呼召我們走窄路：自我犧牲的服侍、潔淨、每分每秒經歷神的同在、敬拜神、尊崇神。

我讀過很多書，教人怎樣與神聯繫，怎樣實踐屬靈生活。書內的種種方法似乎沒有甚麼幫助，反而使我更加困惑，因為我追求的只是怎樣可以使自己完全屬於神。於是，我決定為那擁所有者獻上一切。然後，我把自己完全獻給神，與一切不屬於他的東西劃清界線。我這樣做是要對付我的罪，是出於我對他的愛。**我自此生活，就好像世上甚麼也沒有，完全沒有，惟獨只有他。**於是我自此設法在地上活得好像全世界就只有主和我。⁹⁰

如果我們達不到這崇高的理想怎麼辦？如果敬虔的心只是曇花一現，如果神的同在埋藏了在靈魂的深處，我們好像在曠野漂流，或在這浮華的世界漂浮，在我們的生命裏找不到任何可以稱為神聖空間的地方，那怎麼辦呢？那時，我們必須知道，我們尋找回家的路要回去那園子的時候，神正呼召我們回來，引導我們，幫助我們禱告。

主啊，他們說，我好像
在跟你說話，
但你既沒有回答，這其實只是個夢

90 Brother Lawrence, *Practicing the Presence of God*, Letter 1.

——一個人扮演兩個角色在說話。

他們說對了一半，不是他們
所想的那樣；而是我
在自己裏面尋求我要說的東西，
但不妙啊，井是乾涸的。

那時，你看見我的空洞，就放下了
聆聽者的角色，通過
我冰冷的嘴唇呼進氣息和聲音，喚醒了
那些念頭，是我從沒想過的。

因此，你既無須回答我，
也不能；因此，我們好像
兩人在談話，你是永恆的那一位，而我
不是做夢的人，而是你的夢。⁹¹

不過，我必須承認，我們畢竟認識伊甸以東的地方多於認識伊甸。⁹²

91 C. S. Lewis, "Prayer," in *Poems* (London: G. Bles, 1964), 122-23.

92 C. Plantinga Jr., *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 93.

創三1-7

新漢語譯本

善惡抉擇

¹然而蛇比上主神所造的田野中的任何活物都狡猾。

牠對女人說：“神真的說過，你不可以吃園子裏各樣樹上的果子嗎？”

²女人對蛇說：“園子裏樹上的果子，我們都可以吃。³只是園中間那棵樹的果子，神說過‘你們不可以吃，也不可碰，免得你們死’。”

⁴蛇對女人說：“你們不一定死！⁵因為神知道你們吃它果子的日子，你們的眼睛就會開了，你們會像神一樣知道善惡。”

⁶女人看那棵樹的果子作食物挺好，眼也悅目，那棵樹又討人喜歡，能使人有智慧，就摘下它的果子來吃，又給了與她一起的丈夫，他也吃了。⁷於是他們兩人的眼睛開了，知道自己是赤裸的，就編織無花果樹的葉子，為自己做圍腰。

和合本

善惡抉擇

¹耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。

蛇對女人說：“神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？”

²女人對蛇說：“園中樹上的果子，我們可以吃；³惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：‘你們不可吃，也不可摸，免得你們死。’”

⁴蛇對女人說：“你們不一定死，⁵因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。”

⁶於是，女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了；又給她丈夫，她丈夫也吃了。⁷他們二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露體，便拿無花果樹的葉子，為自己編做裙子。

經文原意



創世記第一章講述神怎樣設立各樣功能，怎樣安置各種發揮功能者，把混亂的狀態變成井然有序，創設出一個可運作的宇宙。創世記第二章交代神提供了甚麼途徑，扭轉賜福語尚未發揮功能的情況：伊甸園讓人可以獲取食物，夏娃讓人可以生育。如今，創

世記第三章記述人類的不順服使賜福語這些運作暢順的元素產生了複雜的情況。

蛇（三1上）

蛇登場了，但經文對牠只有簡短的介紹，沒有指稱牠原是甚麼關鍵角色。牠跟撒但的關連，我們將於“應用原則”那部分討論；如今，我們必須要明白的是經文確實有提及的內容，而不是從字裏行間發掘言外之意。因此，下文將要討論這生物、牠的特質和類別。

這生物 以色列讀者想起蛇，就聯想起某些意念。在古代世界，人認為蛇擁有神秘的智慧，是一種懷有敵意的邪惡生物。

在古代世界各處，〔蛇〕都被賦予了神性或半神性的素質；人敬奉牠，視牠為健康、豐產、不朽、神秘智慧、混亂邪惡的象徵；牠常受人敬拜。蛇在古代近東的神話、宗教符號、宗教習俗裏擔當重要的角色。¹

以色列人曾在埃及居住了好幾百年，蛇在那裏被視為一種具有魔力的聰明生物。法老王冠上的蛇（*uraeus*）就是代表了下埃及的女守護神瓦吉特（Wadjet）。這成為了法老權力的象徵。另一方面，眾神的仇敵阿波皮（Apophis），形體是一條蛇，代表混亂的勢力。最重要者，在美索不達米亞，蘇美爾神明寧吉什茲達（Ningishzida，又稱基茲達〔Gizzida〕）的特徵，更是耐人尋味；他是吾珥附近的吉什班達（Gishbanda）城之神。他是其中一位神明給予阿達帕（Adapa）生命之糧，此食物可使人不朽。不僅如此，他也有蛇的形體，統治幽冥世界，與一種原始的樹有關。

寧吉什茲達是……幽冥世界的一股勢力，他在那裏的職位是“寶

1 N. Sarna, *Genesis* (JPSTC: Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 24。支持這觀點的部分考古發現，簡要說明見J. Scullion, *Genesis* (Collegeville, Minn.: Michael Glazier, 1992), 47；較詳盡說明見K. R. Jones, *Serpent Symbolism in the Old Testament* (Haddonfield, N. J.: Haddonfield House, 1974), 19-29。



座持有者”。他原初似乎是一位樹神，因為他名字的意思似乎是“繁衍樹之主”；更準確地說，他可能是樹根盤繞之神，因為人原初想像他有蛇的形體。²

創世記第一章的創世故事裏沒有蛇狀的海怪威脅神所建立的宇宙秩序，我們只發現這裏有一條蛇，開始在人類的範疇破壞現存的秩序。

特質 在創世記的上下文裏，蛇被形容為靈巧（*'arum*），而不是不祥或有魔力。有譯本把這詞譯作“精明”（NJPS）或“狡猾”（《新漢語》）。這個形容是中性的，沒有善或惡的含義，因為一方面，這是箴言所說我們值得追求的素質（例如，箴一4，八5，十五5），也是人格化的智慧之屬性（八12）。這常常被視為使人不再幼稚的良方，這點於創世記第三章特別重要，因為經文用雙關語把蛇的精明與男人和女人的赤裸（*'arummim*）作一對比。

但另一方面，*'arum*也可以有負面的含義。例如，約伯記五章12節，靈巧的人圖謀反對神；約伯記十五章5節，人用靈巧的話來達成欺詐的目的。出埃及記二十一章14節，殺人兇手靈巧地捕捉受害者。人若敬畏神，把靈巧的素質加以調和控制，這就是正面的素質。但人若把它用於墮落了的人性的計謀，這就可以很危險了。

類別 我們必須知道經文只把這蛇列為野生動物的一種。把牠歸入這個類別，該可阻止人們這樣猜想：以色列人可能認為這蛇還有一個隱藏的身分。在這蛇的外表底下，並沒有藏着任何神明、鬼魔或精靈。沒有甚麼不尋常的事惹起女人的疑心。我們固然不禁好奇要問，這蛇會說話，女人怎麼想。這點我們將會在“應用原則”討論。

人若敬畏神，把靈巧的素質加以調和控制，這就是正面的素質。但人若把它用於墮落了的人性的計謀，這就可以很危險了。

2 T. Jacobsen, “Mesopotamian Gods and Pantheons,” in *Toward the Image of Tammuz*, ed. W. Moran (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1970), 24。另見Joines, *Serpent Symbolism*, 114-19。

試探（三1下-5）

蛇故意誤解神的吩咐，用一條問題使女人用自己的話說出這吩咐的內容。然後，蛇針對夏娃所說的懲罰。我們很容易發現夏娃增添了這吩咐的內容，說那樹不可摸。但這個敘事段落並沒有發展這點誤解。不過，這個明顯增添了的內容卻讓讀者確實知道，夏娃說的這吩咐是她的版本。她下一句短語，同樣跟原來的吩咐有差異，卻十分重要。她沒有使用神那句話的相同句法（“你一定死”），而只是說“免得你們死”。³ 她沒有歪曲神的話，卻使一些重要的微妙之處變得含糊。兩者是有分別的，蛇充分利用她的忽略，否定了夏娃的版本，而不是否定神的版本。我們探討蛇的話，看看牠說甚麼事不會發生，以及牠說甚麼事將會發生。

首先，嚴格的句法研究顯示，蛇懂得怎樣不去否定神措辭所說的那種懲罰。神在二章17節的話“你們注定要死”（見191-92頁）已在上一章討論了，經文用了不定式獨立結構（infinitive absolute）配以同詞根的定式動詞（finite verb）。要把這句法結構變成否定式，就要把否定意思的小品詞（negative particle）加在兩個動詞中間，實際上就是否定那定式動詞。⁴ 所以這個例子就可以譯作“你們不是注定要死”。但這不是蛇所用的句式結構。牠是把否定意思的小品詞放在兩個動詞之前，這樣就是否定那不定式獨立結構。這種結構在舊約聖經只出現過三次（另外兩次在詩四十九8和摩九8）。不定式獨立結構在這些例子既是用來表達行動的必然性，否定這不定式獨立結構就是否定這必然性。⁵ 牠反駁的是夏娃措辭所說的懲罰，不是神措辭所說的懲罰，儘管牠沒有說牠不會死。因此，蛇的話可以意譯為：“不要以為死是個即時的威脅。”

這句與下一句聯繫起來，意思就似乎是：根據蛇的想法，神從沒想過真的要將他們處死。“他說這話，只是阻止你們獲得這樹的奇妙素質。”這樣，蛇實際上沒有違反神的意思；牠只是認為他們沒有甚麼需要憂慮。

蛇接着提出那將會發生甚麼（三5），我們也很難找到牠這話有甚麼

3 我要多謝同事施穆策（Andrew Schmutzer）向我指出這點。Cassuto, *From Adam to Noah*, 145-46也用類似的話指出這些細節。

4 Jouon, §123.o; GKC, §113.v.

5 H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Philadelphia: Fortress, 1977), 344 note c.



失實的地方。按照三章22節，神確認了牠這話的所有內容。我們在第二章已發現追求善惡的知識似乎是正面的事。在這裏，我們發現這個特徵能使我們“像神一樣”。為甚麼我們不准摘取這樣的樹的果子呢？在古代神話裏，神明並沒有甚麼**素質**是對人類特別吸引的，但他們的**能力**卻肯定是人類所羨慕的。在這種情況下，神明想阻止人類變得像神明一樣，所以把一切可使人達到這境界的東西拿走。神明只想守護他們自己的特權和地位。

這就是蛇所描繪的神，但這是把神的形象歪曲了。這樣的行為絕不會出現於聖經所說的神身上。神擁有的素質和特質，神也想人類來模仿，來獲得。假如人類不准吃這樹的果子，（1）不是因為這樹給人不好的東西，（2）不是因為神明要壓制人類，那麼，我們可合理地推斷，這個禁令是與時間有關了。舉個例說，駕駛汽車沒有甚麼不妥，但五歲小童駕駛汽車就有問題了。又舉例說，我們可能明白性是神一項奇妙的創造，但進行這種活動是有適當的時間的。

神禁止人吃這樹上的果子，我們無須因此斷定這是樹本身有問題（要記得，神造萬物都是“好的”）。神把樹放在那裏，應該不是為要試驗亞當和夏娃，而是這樹是留給將來才使用的，這樣理解更為合乎神的性情。當到了合適的時候，這樹對夫婦就可以吃這樹上的果子了。這就好像基督所受的試探，撒但答應把世界萬國都賜給耶穌，只要耶穌肯向他下拜（路四5-7）。基督統治世界萬國沒有甚麼不妥，這是他命中注定的。這試探在於越過適當的程序和時間，用不正常的手段把它們攫奪過來。

亞當的角色（三六）

這些事情發生的時候，亞當在哪裏？經文已經告訴我們，但不知怎麼的，我們不大願意接受經文已說出的事實：亞當正與夏娃在一起。第6節指出受試探的時候，亞當也在場；這節若不是這個意思，還有別的嗎？假如亞當與夏娃在一起的意思，只是他與夏娃一同在宇宙中，或他跟夏娃一同住在伊甸園裏，這節經文就毫無意思，根本不用說了。再者，經文也不可理解為他只是在吃果子的時候，才參與這試探的事。假如經文要表達這個意思，介詞短語“與她一起”就該在含動詞“吃”的從句裏，而不是如今的位置，在含動詞“給”的從句裏。

這些事情發生的時候，亞當在哪裏？……亞當正與夏娃在一起。

最後，我們該發覺這段經文的動詞全都是複數的。從第1節開始，蛇對女人說話，用的就是複數的“你們”；女人說話，用的也是包含性的“我們”；蛇講述將要有甚麼的後果，也是針對兩人的；經文各處的語法均顯示亞當和夏娃兩人都在場。⁶那麼，為甚麼是女人來說話呢？因為蛇是向女人說話（1節）。為甚麼蛇向女人說話呢？經文並沒有交代。為甚麼亞當不糾正女人的話呢？經文同樣沒有解釋。

結果（三7）

正如蛇所說的，他們的眼睛開了。新知識給他們的首個觀念卻使他們震驚：他們突然發覺自己是赤裸的。我們必須認真看待這節經文。吃了那樹的果子可能產生種種改變，但經文只提及一項事前與事後的對比。吃之前，他們是赤裸的，但不覺得羞恥；吃之後，他們的眼睛開了，知道自己是赤裸的。這個對比把羞恥和知識兩者聯繫起來。我們推斷，他們不覺得羞恥是因為他們沒有意識到自己是赤身的；反過來說，當他們意識到了，就覺得羞恥。

他們首次覺得羞恥，就拿無花果樹的葉子為自己編製遮掩身體之物。無花果樹的葉子是迦南地可以找到的最大的葉子，這些葉子勉強成了這對羞愧夫婦的遮掩物。有點也很有趣：無花果樹成了豐產的象徵。

應用原則



蛇與撒但 我們根據新約聖經（尤其羅十六20，啓十二9）不難把蛇與撒但拉上關係。但這是個神學結論，來自漸進的啓示。單從舊約聖經的釋經入手，會有甚麼結果？

舊約裏有關撒但的詞語 古人相信世界充滿了種種超自然力量，有已知的，也有未知的；有善的，也有惡的；有主動的，也有被動的；有與幽冥世界有關的，也有與天上有關的。儘管以色列人的神學相當獨特，跟周

6 馬修斯（Mathews）也承認這是十分有可能的，見*Genesis 1:11-26*, 238。



圍的民族不同，但他們在這方面跟其他民族卻很相似。⁷ 今天，我們活在現代世界，對超自然事物常常抱有懷疑。不過，基督教歷來都肯定世上確有鬼魔、天使和那頭號仇敵撒但。所以我們傳統研讀舊約聖經的進路，所假定的信念有很多都跟他們相通。事實上，我們有關撒但的資料有很多都是來自舊約聖經的經文。

我們不可不假思索就說以色列人的信念等同於我們的，我們必須先查考經文本身，檢視經文的上文下理。我們若說根據釋經的角度，創世記裏的蛇就是撒但，就必須要問：“對於撒但，以色列人知道些甚麼？”我們若只根據舊約聖經來描繪撒但，會得出甚麼結果？

“撒但”在舊約聖經裏可用作動詞和名詞。動詞*śaṭan*的意思是“以敵對者的姿態反對”（詩三十八20，七十一13，一〇九4、20、29；亞三1）。名詞可用於人身上，指那人是個敵對者，例子包括：

| 參考經文 | 敵對者 | 跟誰敵對 |
|-----------|-------------|-------|
| 撒下二十九4 | 大衛 | 非利士人 |
| 撒下十九22 | 亞比篩 | 大衛 |
| 王上五4 | 政治敵人 | 所羅門 |
| 王上十一14 | 哈達（以東人的王） | 所羅門 |
| 王上十一23、25 | 利遜（亞蘭人的新領袖） | 所羅門 |
| 詩一〇九6 | 一個惡人 | 詩人的敵人 |

最後，我們來到研究這詞最有趣的部分：這名詞可用於超自然存有物身上（伯一~二，14次；亞三1-2，3次；民二十二22、32；代上二十一1）。

相關的閃族語言烏加列文和亞甲文裏均沒有這希伯來文*śaṭan*的同源詞，不過它的詞根卻見於亞蘭文、敘利亞文、阿拉伯文和很多關係不大的語言裏。假如這個專門用法（名詞形式，用在超自然存有物身上）是最原

7 舉例說，聖經裏提及的鬼魔包括一羣羣的*šedim*和*še'irim*。有名字的鬼魔包括莉莉絲（Lilith，賽三十四14；《和》：“夜間的怪物”），很可能還包括阿撒瀉勒（利十六）。見J. Walton, V. Matthews, and M. Chavalas, *IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 2000), loc. cit.。

始的，而其他用法都是從此衍生出來的，那我們就只能總結說：從其他用法的微妙意思來看，這詞本身就不含甚麼邪惡的意義了，因為其他用法都沒有這意味。不過，從這普通名詞和動詞的籠統意思來看，這個專門用法似乎是後來才衍生出來的。若真是這樣，我們就可以合理地推斷，這詞後來才用了去指稱有這功能的超自然存有物，即天上的敵對者。

這個結論還有一個印證。這名詞若用在超自然存有物身上，大部分的例子都是加有定冠詞的。在英語裏，我們以專有名詞來指稱某人，是不用加上定冠詞的（例如，我們說Sarah〔撒拉〕，不說the Sarah）。希伯來文在這方面跟英語是相同的。因此，我們可以推斷約伯記一至二章和撒迦利亞書三章1至2節裏的那位個體，不是指“撒但”（專有名詞），而是指“指控者”（形容其功能）。

此外，我們常常盲目地在舊約聖經作了另一個假設，就是這個專門詞語必定是指同一位超自然存有物，即那一位撒但。我們可以輕易否定這點，想想民數記二十二章22節和32節把“上主的使者”說成是一位*śatan*（《新漢語》：“與〔巴蘭〕為敵”）。我們在這例子不但可以發現*śatan*是功能的名稱，而且可以推想這功能本身可能不含甚麼邪惡的意味。⁸此外，我們不能假定各處的經文所說的指控者都是上主的這位使者，所以我們必須接受指控者不一定是指同一位超自然存有物。

因此，約伯記裏稱為指控者的那位個體，有可能不是撒迦利亞書或歷代志裏稱為指控者的那位個體。他們可能是同一位個體，但我們不能假定他們必定是同一位，或假定以色列人認為他們是同一位（儘管他們的功能肯定相似）。⁹或者可以這樣說，惟有加上了後來的啓示，我們才可能把所有指控的功能都歸於同一位個體。只是根據舊約聖經裏*śatan*的用法，我們就必須斷定以色列人對於名為撒但的這位存有物或眾鬼魔的頭頭魔鬼，認識不多。

撒但與蛇 舊約聖經裏沒有任何提示指出創世記二至三章裏的蛇，就

8 以下著作作用精湛的語義分析，得出相似的結論：M. Weiss, *The Story of Job's Beginning* (Jerusalem: Magnes, 1983), 35-41。

9 偽經文獻裏有多位撒但，例如《以諾一書》69.4-12列出了五位撒但（最早年份是公元前1世紀）。見D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964), 254-55。



是撒但，或人認為牠是受到撒但的主使。¹⁰ 現存文獻，最早指出兩者是有關連的，是《所羅門智訓》2.23-24（公元前1世紀）：

因為神創造人是永朽的，
造他有他自己永恆的形象，
可是，由於魔鬼的嫉妒，死就臨到世界，
那些屬於他一黨的人都要經驗死亡。¹¹

這裏提及魔鬼，但是還沒有給他加上撒但的名字。事實上，魔鬼在早期的猶太文獻裏有不同的名稱：

這角色在《他爾根》（Targum）和拉比文獻裏一般是撒瑪亞（Sammael），但有一份文本稱為《亞伯拉罕啓示錄》（Apocalypse of Abraham），現存只有斯拉夫文的譯本，而時間可追溯至敘利亞文《巴錄書》（Baruch）和《以斯拉啓示錄》（Apocalypse of Ezra）的同時期，在這文本裏，那誘惑人的天使稱為阿撒瀉勒。¹²

跟基督教的神學不同，希臘化以前的以色列人沒有把所有的邪惡都化為一個核心角色，也沒有把邪惡的根源追溯至單一的歷史事件。¹³ 所以他們發現蛇代表了邪惡的影響力，已感足夠，沒有試圖把牠跟終極的源頭

10 參韋納姆（Wenham）的話：“早期的猶太人和基督徒釋經者認為那蛇就是撒但或魔鬼，但舊約聖經早期的書卷都沒有跡象顯示有一位具人格的魔鬼，所以現代作者懷疑這是否真是創世記敘事者的觀點。”見*Genesis 1-15*, 72。

11 英語譯文引自顧斯庇（J. E. Goodspeed）。

12 N. Forsyth, *The Old Enemy* (Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1987), 224。也許，最早提及撒但是試探者（通過那蛇來試探人）的是《摩西啓示錄》（Apocalypse of Moses）16-19（其標題很恰當：《亞當和夏娃的生平》〔The Life of Adam and Eve〕），這份文本跟新約聖經屬同一時期。這文本也把以賽亞書第十四章跟撒但的墮落關連起來（見Forsyth，同上，232-38）。至於教父的著作裏，最先把蛇跟撒但關連起來的是殉道者游斯丁（Justin）的著作*First Apology* 28.1（同上，351）。

13 Sarna, *Genesis*, 24.

（存有物）或邪惡的根源聯繫起來。事實上，創世記的作者似乎故意不注重蛇的角色和身分。這跟創世記開頭幾章反駁謬誤的手法相關。

我們必須知道，古代世界的宇宙論大都是關於神明把混亂勢力馴服或擊敗，而海洋常常代表了這些混亂勢力。¹⁴ 在迦南的文獻裏，這個混亂的角色是由蛇狀的利維坦（Leviathan）或羅坍（Lotan）來擔當。相反，聖經的敘事段落卻說，眾大海獸也不過是神創造的一種動物（一21）。這種反駁謬誤的非神話化手法，也可能是要防止有人提出陰謀論，認為有邪惡存在。

總的來說，著名的保守派學者楊以德（E. J. Young）處理這問題時所說的話，用在這裏合適不過。楊以德承認經文沒有提及撒但，但他認為“十分清楚，是撒但在搞鬼”。¹⁵ 也許，讀者會問：“是對誰十分清楚？”這問得合理。楊以德繼續說明他的意思：

有了新約聖經明白的話〔他指約八44、啓十二9、二十2〕，我們就有充分的理由說，夏娃是被魔鬼試探。從一條真實的蛇的口發出的邪惡念頭是源於魔鬼自己。在某意義上，我們不明白（因為神沒有把這事啓示我們）蛇是魔鬼所使用的工具。要解釋魔鬼怎樣使用那蛇，已超越了我們的能力範圍；即使我們知道了，也不見得有甚麼莫大的益處。不過，事情已經發生了，聖經的內容使我不得不相信。**我們絕不是說，蛇說話的時候，夏娃自己已明白這事；即使創世記的作者摩西對這個题目的認識，也可能不及新約信徒的全面。**〔粗體字形為這註釋書作者所加〕¹⁶

楊以德恰當地區分了我們的神學信念和對創世記釋經的結果。撒但就是那蛇；我們不該輕易把這點加諸在舊約經文身上。同樣，我們也不能依靠創世記第三章的敘事段落來加深我們認識舊約聖經裏的撒但觀念。不

14 參J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985)。

15 E. J. Young, *Genesis 3* (London: Banner of Truth, 1966), 22.

16 同上，22-23。



過，既然有羅馬書十六章20節等經文的提示，我們就可以合理地相信新約聖經作者認為那蛇就是撒但；而且還有啓示錄十二章9節“那古蛇，叫做‘魔鬼’，又叫做‘撒但’”，約翰福音八章44節又稱撒但是說謊者之父。因此，我們從神學的角度可以安心接受兩者是等同的，儘管舊約時代的以色列人並不知道兩者的關聯。

總括來說，新約聖經認為那蛇和撒但是相關的，所以我們也該如此接受；但新約聖經沒有詳細交代兩者的等同關係有多緊密，或兩者的關係是怎樣的。

釋經與教義 傳統上，創世記在系統神學科裏佔有重要的地位。我們在信仰上持守的教義有很多都是以創世記的經文作為（至少一部分的）支持的論據。從方法論的觀點來說，我們必須指出，即使某段經文被人質疑是否適切於某個教義，該教義本身也不一定因此就不成立了。系統神學首先要問的是“我們相信甚麼？”然後運用整部聖經來說明和支持信仰的信條。釋經首先要問的是“經文說甚麼？”然後運用上下文和語言分析來解釋作者怎樣把信息傳遞給他的讀者。由於神學家和釋經者以不同的問題為出發點，兩者最終可能對經文作出相當不同的申明。

這釋經書主要採用釋經者的進路。為免讀者以為某些聖經教義似乎因為釋經的緣故而受損，這裏必須列舉一些重要的教義聲明。

- 神從無創造萬物（西一16-17；來十一3），即使創世記第一章沒有全面交代這事。
- 聖靈常存（來九14），即使創世記的作者和原讀者對他毫無認識。
- 三位一體是聖經的教義（太二十八19；林後十三14；彼前一2），即使舊約聖經沒有啓示三位一體的事。
- 耶穌是彌賽亞（太十六16-17；約四25-26），即使創世記沒有顯示這事。
- 撒但是一切邪惡的來源和成因，即使以色列人不大認識他。
- 神在永恆裏已為舊約時代的聖徒預先安排好了，即使舊約聖經沒有解釋他們獲救贖的詳情。

這些都是我們教會傳統神學和我個人根深蒂固的信念。不過，持有這些信念並不表示我們在正典的每字每句裏，都必定找到它們的蹤影。釋經時必須按照良好的詮釋學方法來理解每段經文；同時，我們也必須明白漸進啓示的角色。所作出的解釋即使跟傳統的經文解釋不同，也不一定表示偏離了正統的教義。

神話抑或歷史？ 一年級學生坐在課室內，聽老師講述《三隻小豬》的故事。她講到第一隻小豬要找材料建造牠的房子。她說：“於是那隻小豬來到一個人前面，他有一個手推車，車上載滿了稻草。那小豬說：‘對不起，先生，我可不可以拿些稻草來建造我的房子呢？’”老師問學生：“你認為那個人會說甚麼？”我朋友的兒子舉起手，說：“我知道！我知道！他說：‘哎呀，豬也會說話啊！’”¹⁷

對於創世記第三章那條會說話的蛇，我們該怎麼反應？我教導六年級學生主日學，教導他們教義。我要向他們解釋“聖經是真確的”是甚麼意思，就採用以下的方法。我從不同的資料來源（伊索寓言、報紙上有關動物古怪行為的奇聞等等）選取幾個故事讀給他們聽。每讀完一個故事就問他們信不信那故事是真的。然後，我們談論他們所考慮的理由，又討論他們認為作者想我們相信甚麼。他們總有這個結論：從伊索寓言選取的故事不可能是真的，因為故事裏有動物說話，我們都知道動物是不會說話的。這時，我向這些六年級學生讀創世記第三章的故事，問他們這故事是不是真的。他們不知所措，感到疑惑，這正是教導他們的絕妙時刻。

我怎樣與小孩子一同解答這問題？我向他們讀的故事，其中一個是關於一隻狗。這隻狗經常趁主人不在家的時候打開冰箱，取出番茄醬，把瓶內的醬汁倒滿地上，然後舔乾淨，把空瓶子投入垃圾桶內。那主人肯定自己剛買了一瓶番茄醬，卻總找不出來，還以為自己腦袋有毛病。這個秘密最終被識破了。有一天，那隻狗把空瓶子放入垃圾桶內，卻投不中，留下了破綻，最終給人發現了這事。六年級學生聽了這故事，起初認為這事

釋 經時必須按照良好的詮釋學方法來理解每段經文；同時，我們也必須明白漸進啓示的角色。

17 引自同事拉安斯馬（Jon Laansma）給我的電郵。



不是真的，因為動物不會這樣做的。但我告訴他們這故事的資料來源，他們的答案就馬上改變了：這故事來自當地報紙的新聞版，不是刊載在漫畫欄，這是新聞報導。這個資料立時使他們的答案轉變，他們認為這故事確實不尋常，卻是事實。即使六年級學生也學懂了按照文學體裁來作判斷；他們就好像我們眾人一樣，按照故事的來源來衡量故事的真確性。

討論蛇與墮落的敘事段落時，這正是我們當有的觀點。宏觀的方法論問題已在導論的“創世記與歷史”那部分討論了。至於這段經文，除非你想把創世記一至十一章全都當作神話（我就不會這樣想），否則按照經文的本義，作者是想我們相信所記載的事確實發生了。再者，墮落的事實是保羅神學的根本基礎，新約聖經各處都視創世記第三章的事件為事實，為歷史真相。因此，若按照文學體裁來判斷，考慮到資料的來源，我們就該別太介懷蛇那反常的行為，接受這故事的本義。

墮落是怎麼一回事？ 從美索不達米亞的文獻，我們可以發現一些例子，說明古人怎樣把這一章的某些主題併入他們那些截然不同的世界觀裏。韋斯特曼（Westermann）把創世記第三章與古代近東文獻裏的兩個故事（《阿達帕的故事》〔Tale of Adapa〕和《吉加墨施史詩》〔Gilgamesh Epic〕）比較，從而強調這個敘事段落某些重要主題。¹⁸

就如創世記第三章那樣，《阿達帕的故事》也講述人類的代表阿達帕有機會獲得神明的特質，但主題卻跟創世記相反。在創世記裏，亞當和夏娃可以摘取生命樹的果子，卻不可吃智慧樹的果子。相反，阿達帕已獲授智慧，卻沒有獲賜永生（第2行）。再者，阿達帕不是被引誘去取被禁止的東西，而是被神明伊亞（Ea）用計欺騙，因而拒絕了神明安奴（Anu）賜給他的永生的恩澤。換句話說，正如韋斯特曼指出，阿達帕失敗是因為他順服，不是因為不順服。¹⁹ 他拒絕了那對他有利的東西，因為他被勸說那是有害的東西。亞當和夏娃接受了那不當吃的東西，因為他們被勸說那是對他們有利的。

在《吉加墨施史詩》裏，平行的內容見於恩基都（Enkidu）被引誘的故事裏。恩基都是眾神明創造出來給吉加墨施作同伴的。他伴隨吉加墨施

18 Westermann, *Genesis 1-11*, 246-47.

19 同上，246。

探險，好分散他的注意，不再專注於壓迫烏魯克城（Uruk）的人民。恩基都沒有甚麼智慧，被描繪成動物的模樣。莎姆哈特（Shamhat）是被派來用美色引誘俘虜他。她成功了，恩基都被他的動物朋友嫌棄了。莎姆哈特解釋恩基都被牠們拒絕是因為他如今已變得有智慧，好像神明一樣。文本用不同方式表達這意思，顯示他已獲得了判斷力或理性，²⁰ 有自己明確的意見。²¹

雖然這新發現的智慧是通過交合而獲得，但恩基都跟神明相似，基礎不在於性行為。性只是他加入文明世界的儀式。莎姆哈特把自己一半的衣裳給他穿上，作為開化過程的一部分。我們這裏看見，這改變被視為良好的，能帶來智慧，這智慧等同於文明的行為。同樣，雖然吉加墨施的故事是創世記故事的相反版本，但這故事有許多主題都可以在創世記裏找到。

平行的內容讓我們可以把創世記故事的主題跟古代世界各處流通的觀念互相對比。我們若要說明以色列人怎樣理解墮落一事，還要考慮以下一些因素。

1. 善惡知識樹的意義
2. 赤裸在事前事後的對照裏之重要性
3. 那果子和那樹的角色
4. 與三章22節的關係

此外，我們的解釋必須包含以下兩個想法：

1. 亞當和夏娃獲得的東西，必定是他們本來沒有的，卻是他們天生就喜愛的。
2. 他們被禁止獲取那東西，必定是有原因的。

傳統神學裏最常見的解釋，就是視善惡知識樹為試用期的考驗。根據這觀點，那樹和樹上的果子也不具任何特別素質。人通過了考驗，抵抗試

20 Gilgamesh Epic, 1.202.

21 同上，1.214。



探，就獲得善的知識。相反，人敵不過試探，吃了那果子，就獲得了惡的知識。我們想想這觀點的優劣，就發現它難於通過上文列出的四個準則。

1. 這觀點把善的知識與惡的知識分開，但經文沒有一處把這短語拆開（它忽略了原有的借代手法）。經文記載，夏娃說那果子是可愛的，能使人有智慧；這觀點與這話有矛盾，難以協調一致。
2. 這觀點完全忽略了赤裸的問題。為甚麼他們不順服，通不過考驗，結果就意識到他們是赤裸的？
3. 這觀點貶低了善惡知識樹的重要性。按照這觀點，神可以隨使用別的東西來考驗他們，可以用一條河，叫他們不可在河中游泳，或用一座山，叫他們不可攀登。但夏娃的話顯出果子的功用，能夠使人有智慧。也許有人反駁說，夏娃的評估不夠權威，但她比任何人更接近那樹。經文處處都顯示出果子本身有一種特質（就如生命樹也有獨特的素質一樣）可以使人得到善惡的知識。
4. 這觀點與三章22節有矛盾，難以協調一致，因為根據這觀點，亞當和夏娃是通過這惡的經驗獲得了惡的知識（而不是善的知識）。這說法絕不可能理解為他們如今好像神那樣有善惡的知識。

換句話說，這觀點似乎把那樹視作神學上一個符號而已，這樣做就處處牴觸了經文所顯示的證據。

善惡知識樹，前文已經討論了，它是解決當前問題的首把鑰匙。我們在創世記第二章的討論裏理解它為智慧，能賜人辨別和判斷的能力（見186-188頁）。這個意思不僅是那果子使亞當和夏娃有能力分辨善惡（道德意識）。²² 我們若問甚麼情況下人會缺乏善惡知識，以色列人會想起甚麼？我們已知道答案了——當人還是小孩子的時候；或按此類推，當人缺乏經驗的時候。我們若再問，通常在甚麼情況下人赤裸也不會感到羞

22 “那果子使他們有道德的意識”這觀點可以加以否定，因為假如他們本來就沒有道德的意識，神就不可能期望他們服從他的吩咐，或期望他們明白自己的選擇有甚麼意義。

恥，答案也是一樣——小孩子赤着身子四處跑，不怕難為情（也不怕父母尷尬）。²³

因此，墮落以前，經文所描繪的亞當和夏娃，他們的看法像小孩子，只有青春期以前的思維。吃了那樹上的果子，他們就經歷青春期的荷爾蒙變化，開始有性的意識，對自己和周遭的世界有更成熟的看法。這使他們有一定程度的自主，並有能力不依賴神而獨自為自己做決定。性的意識是吃果子的連帶後果，不是知識的內容，所以與三章22節沒有衝突。

我們必須考慮這觀點有甚麼問題。有人反對這觀點，認為亞當若處於

因此，墮落以前，經文所描繪的亞當和夏娃，他們的看法像小孩子，只有青春期以前的思維。

青春期以前的狀態，就沒有能力執行第二章所給予他的工作，特別是料理伊甸園和替動物命名。對於第一項工作，參看我們對“耕種並看守”的討論，我們提出這些工作無須要人有高深的園藝知識。至於第二項工作，我們必須知道亞當替動物命名，不是展示智慧，而是展示權柄。他們的名字都是由亞當來取決。這就好比小孩子收到一個動物玩偶為禮物，大人讓小孩子給它命名甚麼都可以。雖然孩子選取的名字有可能完全是隨意的，但那些名字很多時候都反映了那玩具某些特點，或跟收取那禮物的環境有關。青春期以前的亞當絕對有能力執行這工作。

第二個反對意見，就是認為這觀點違背了一章28節神賜人繁衍增多的福氣。假如這對人類夫婦還沒有性意識，神怎會賜下這福氣，這福氣又怎可以實現呢？只要再次想想我們對小孩的認識，就可以解答這問題了。小女孩和小男孩常常玩“小人家”遊戲，把參加者當作一家人，各人扮演家庭各成員的角色。他們十分期待長大、結婚、生兒育女。這並不表示，他們此刻已準備好了，他們只是意識到將來可會是怎麼樣。同樣，亞當和夏娃意識到他們將來可會是怎麼樣。

第三個反對意見，就是認為把人類前途的重責放在青春期以前的亞當和夏娃身上並不公平。小孩子的智力有限，他們怎能為自己的行為承擔責任呢？我們必須再次想想我們對小孩的認識。家長曾否有過這樣的經驗：

23 Simkins, *Creator and Creation*, 184.



當自己對某項複習問題疑惑不定，不知怎樣決定，卻發現自己的孩子穿越了問題的複習性，看見事情的黑白分明？小孩子往往更能夠以非黑即白的角度來看事物。再者，大部分父母要孩子（即使他們只有兩三歲）負責的首件事，就是他們是否聽話（順服）；但我不是暗示亞當和夏娃只有兩三歲這麼年輕。

所以，我認為吃善惡知識樹的果子使亞當和夏娃進入（或經過）青春
期。²⁴ 他們渴望吃那樹上的果子，是源於一種自然的渴望，這份渴望也見於青春期以前的孩子身上，就是希望得到某程度的獨立，自己做決定。他們經歷青春期，也開始對性有意識，所以發覺自己是赤裸的。他們新獲得的知識確實使他們成熟、獨立、自主，他們如今在這方面可說好像神了。最具威力的試探，就是那拿來引誘我們的事物本身，能夠輕易使人以為那是件好事。撒但明白這道理，所以他假扮成光明的天使（林後十一14）。

所以，我認為吃善
惡知識樹的果子使亞
當和夏娃進入（或經
過）青春期。

撒但要取勝，就必須從神賜給我們那愛善的心入手……。要得勝，邪惡不但要蠶食善的能力和智慧，還要蠶食善的信用。從假鈔票到飛機的假零件到騙人老手的老實容貌，邪惡都以偽裝示人。實在奸詐。我們實在需要聖靈的恩賜，讓我們能夠分辨。有時我們實在很難把善惡區分。²⁵

按這觀點，神禁止人吃那樹的果子，是因為人要完成了適當的過程才可運用自主和性。亞當和夏娃還未預備好。在西方社會，因太早給兒童自主或因太年輕就有性行為而造成的問題，屢見不鮮。不是那樹上的果子使人死亡，而是因為人不順服而被判死亡，執行的方法就是不讓人接觸到生命樹。

這個解釋既包含了上文列出的經文因素，也符合了這例子所必須有的

24 如果生命樹可能與抗氧化物質有關，那麼，善惡知識樹也可能與荷爾蒙有關。

25 Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, 98.

想法。正如一般人也常有這樣的經驗，“長大”遠遠達不到人期望的那樣子。我們經驗甚麼獨立都只是轉瞬即逝，因為舊有的依賴只是被新的取代了。這也是創世記第三章的情況，這段與神的對話只是把神子民依靠神的關係重新規劃而已。

當代應用



人追求脫離神而獨立，我們今天怎樣看這事？在人墮落多個世紀以來，大部分時間人也願意懊悔地承認，創世記第三章記載的那天是歷史上最灰暗的日子。但今天西方社會裏，人把自主抬高至前所未有的位置。我們不時聽見有人說，亞當和夏娃追求自主，實在值得，應該受到表揚。西姆金斯（R. Simkins）提出他的意見：“即使像樂園那樣吸引，這也不是人類居住的世界，也不是人類喜歡居住的世界。”²⁶ 獨立真是一件好事嗎？它有利也有弊，總要權衡得失。

我們着手思想這問題時，首先不要把獨立和自由混淆。即使十分依賴他人，人也可以是自由的。有些國家為要得着自由脫離暴政或壓迫，尋求獨立。但在民主國家裏，人選擇依賴民選的官員，他們認為自己仍享有自由。事實上，我們今天聽從洛克（John Locke）那有力的警告，是明智的：沒有限制，就沒有真正的自由。²⁷ 使徒保羅也提醒我們在基督裏的自由（羅八），但我們也因依靠他而喜樂。

魯益師（C. S. Lewis）發覺父母愛孩子，就要使孩子漸漸不再需要父母。相反，要充分發揮神對人的愛，就不是要神變得漸漸不重要，而是要我們以越來越成熟的方式來依靠他。²⁸ 神賜給亞當和夏娃的，簡直就是自由的特權和依賴的喜樂。西方社會認為這是矛盾形容法，²⁹ 又把神叫做暴君。人拒絕依靠神（儘管這是不可能的），選擇代價更大的依賴方式，就是依靠自己和自己擁有的資源。他們追求自主、自由和權力，結果只為自

26 Simkins, *Creator and Creation*, 185.

27 見Locke, “Essay Concerning the Principles of Human Understanding” and “Second Treatise on Government”。

28 C. S. Lewis, *The Four Loves* (London: G. Bles, 1960), 76.

29 矛盾形容法（oxymoron）是一種修辭手法，指用意思看似相反的詞結合而成的短語，例如，活死人——譯註。



己加添新的鎖鏈。

當代電影高舉自主，刻畫自主的可貴。明顯的例子有電影《楚門的世界》（*The Truman Show*）。³⁰ 它大概是1990年代在神學上最耐人尋味的電影。電影講述一個名叫楚門的人之故事，他在不自知的情況下成為了電視節目的明星，這節目的內容就是他的生活。

他誕生在一個巨大的電視演播廠裏，整个人生也生活在那裏；他自己卻不知道。三十多年來，他也不知道自己所接觸的每個人——不管是父母、妻子、朋友，抑或甚至是在街上遛狗的人——都是受薪的演員，也不知道自己原來成為了電視節目的主角，這個節目還一週七天每天24小時直播呢。演播廠裏有5000個攝像機，安置在演員的鈕扣裏、街燈裏、辦公桌裏。天氣，以至於日出，都是由電腦控制。他是這齣大型肥皂劇的焦點，自己卻懵然不知，這正是吸引觀眾的地方。³¹

節目不斷演播下去，楚門遇見一些奇怪的事，使他越來越察覺事情背後是有人在操控。最後，他成功騙過眾多攝像機，橫過人造的海洋，穿越人造的風暴，他的船終於撞上水平線；他來到了佈景的邊緣。在這盡頭，他的“創造主”導演克里斯托（Christoph）終於出來跟他談話，試圖說服楚門留在他為楚門所創造的世界。電影早段的一個訪問裏，克里斯托曾說：“我給楚門一個過正常生活的機會。你們處身的世界是個烏煙瘴氣的地方。錫黑文（*Sea Haven*）〔楚門居住的城鎮〕才是個理想世界。”克里斯托顯然對楚門一番好意，但楚門寧願離開這個夢幻泡影，接受不可知的人生，為要取得真正的自主。電影裏的觀眾，無疑還有看這電影的真實觀眾，都為楚門這個勇敢的選擇熱烈歡呼鼓掌，認為他捨棄的東西雖然很大，但這可換來的東西將會更大。

人拒絕依靠神……

選擇代價更大的依賴方式，就是依靠自己和自己擁有的資源……結果只為自己加添新的鎖鏈。

30 此電影在香港譯作《真人Show》——譯註。

31 這簡述是引自朗曼（*Tremper Longman*）的著作。他的註釋書引用了這例子，使我注意到這齣電影，啟發我也在這裏運用這個例子（*T. Longman, Daniel [NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 1999], 302*）。

今天，假如把創世記第三章寫成劇本，亞當和夏娃必定是英雄，而夏娃更會是大英雄。他們就像楚門一樣，寧願勇敢地選擇智慧和知識而不要受操控的安全。想想電影《機械管家》（*Bicentennial Man*）裏人形機器人馬丁（Andrew Martin；由羅賓·威廉斯〔Robin Williams〕飾演）所表達的感受。他想人當他是人，而不是機器；最後，在他的系統裏加入了必死的元素來完成他這個心願。他在聯合國演講，說：“作為一個機械人，我可以永遠活着。但我要告訴大家，我寧願做一個人而死，也不願意像一部機器而永遠活着。”

代價雖然很大，但所換取回來的東西卻是值得的。有位現代讀者對創世記有這樣的意見：

夏娃決定吃那果子，是人類獨立的第一步。這次獨立迫使人類與神明進入真正的施與受的關係，而不是木偶與操縱木偶者這種不自然的關係。夏娃不是“犯罪”，她只是選擇真實，不願意幼稚而美滿地生活。她的選擇標誌着人類個性的出現。³²

布里赫托（H. C. Brichto）也提出類似的觀點，他認為亞當和夏娃是面對兩個選擇，一是個人的永生（沒有死亡，也沒有性），另一個是種族的繁衍（有了死亡，藉着性來繁衍）。他暗示亞當和夏娃作出了這崇高的抉擇，應當表揚。有些隨意解構經文的人認為蛇是英雄，牠引導這首對夫婦掙脫壞蛋神明在園子裏加給他們的枷鎖，使他們得着啓蒙和自由。³³

認為個人自由和人有自由的權利遠高於一切，是西方社會的特色。即使永生也是可有可無的。神是否真的只是個仁慈的操控者，就像《楚門的世界》裏的導演克里斯托一樣？以下列出了我們的神觀跟這電影有甚麼重大分別，這可以給我們一些啓迪。

32 D. N. Fewell and D. M. Gunn, "Shifting the Blame: God in the Garden," in *Reading Bibles, Writing Bodies*, ed. T. K. Beal and D. M. Gunn (London: Routledge, 1997), 25 概括了以下著作的內容：Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1987)。

33 這種讀法的摘要和有關引證，見P. Jones, *Spirit Wars* (Mukilteo, Calif.: WinePress, and Escondido, Calif.: Main Entry, 1999), 126-30。



1. 亞當和夏娃的選擇並沒有減少神對他們的控制。楚門離開了佈景場地，就完全脫離了克里斯托的擺佈。但亞當和夏娃，以及我們，都不可能選擇完全脫離神的掌管。依賴神的方式可能改變了，卻不可能完全不依靠神。沒有神，我們根本不能存在。
2. 神不用操縱人，因為他的主權從不會受到威脅。克里斯托操縱楚門的處境，好保持他對楚門的控制，因為楚門若發覺他的真實情況，克里斯托對他的控制就隨時有機會失去了。
3. 神的作為不是出於自私的動機。他沒有缺乏。克里斯托雖然有善意，但他做事的動機不是純粹為了楚門的好處。他從中獲得了心理上和工作上的滿足。神卻沒有得到甚麼。事實上，我們可以說，神不可能自私，因為自私來自渴望提升自己，滿足自己的需要。但神已是最高，不可能再提升了。
4. 神對亞當和夏娃的計劃包括給予他們更多自主和智慧，不過他們要用適當的方式在適當的時候才能獲取。克里斯托卻不會冒這些風險。讓楚門知道任何真相都是危險的事。克里斯托只想維持現狀。
5. 克里斯托控制所有選擇，不容他有選擇。事實上，楚門從不知道他是有選擇的。整齣電影裏，尤其末段，克里斯托都積極地不讓楚門知道真相，不讓他逃出來。當克里斯托最終無力制止楚門，那時克里斯托才給他選擇的機會。相反，神已表明了人可以選擇順服或不順服。
6. 若要在《楚門的世界》裏找人物來跟亞當和夏娃相比，就該考慮故事裏的男女演員。他們雖然受到克里斯托控制，但大部分都是自己選擇的。他們放棄自由，好活在他所創造的世界裏。跟他們不同，有一位女演員西爾維亞（Sylvia）卻希望楚門可以逃出來，於是嘗試闖進這個世界，讓楚門明白。她選擇不服從導演，結果被逐出來，失去了錫黑文這個人造世界的美好。她的角色跟蛇最相似，但在電影裏她卻是一個英雄。電影的結局是她從自己的房子跑出來，找着了這個獲得自由的楚門，迎接他進入真實的世界。

儘管他們讚揚這份擁抱自主的勇氣，但許多人都覺得現實其實很空洞。就讓電影製片商想想，《楚門的世界》的續集可以描繪克里斯托故技重施，而楚門和西爾維亞就試圖混入佈景場地，釋放新的受害者，又或者他們甚至參與了一個針對克里斯托的陰謀。但楚門的真實生活將會是怎麼樣呢？這電影的真實版續集，又將會是怎麼樣？我想像他在演播廠（就是他的世界）的外圍蓋建一所簡陋的小屋，他很想知道有沒有一道門可以讓他返回去。即使有這道門，情況也不再一樣了，因為他知道了錫黑文只是個虛假的世界。這點跟現實不同，當我們回望伊甸，看看亞當和夏娃，以及此後千千萬萬在世上活過的世代，我們就知道伊甸是真正的現實。我們所認識的這個世界才是虛假的。魯益師精妙地刻畫了這個對比：納尼亞人進入了屬天之國，那處跟他們離開了的納尼亞十分相似，卻有些重大的分別。

我們終於回家了！這是我們真實的國！我們屬於這裏。儘管我現在才認識這地方，但這就是我一生尋覓的地方。我們喜愛舊納尼亞的原因，就是因為它有點像這地方。³⁴

不過，已不能回去了。瓊斯（Peter Jones）以勃拉瓦茨基夫人（Madame Helena Blavatsky）的故事說明這點。19世紀末，這位俄羅斯貴族婦人放棄了自己的根，在紐約建立神智學學會（Theosophical Society），嘗試把西方的神秘學與東方的招魂術結合。有人引述她晚年時對朋友說：“我很想回去，很想做個俄羅斯人正教基督徒。我多麼渴望這事。但不能回去了，我被鎖鏈捆綁着，我不屬於自己了。”對於這番悲涼的話，瓊斯補充說：“這種自由帶來的惡果就是使人成為邪惡勢力的奴隸。它燦爛的承諾只是那同一個古老的謊言。它給人的薪酬使個人瓦解死亡。這是真的謊言，是說謊者之父所說的。”³⁵

科爾森（Charles Colson）和皮爾西（Nancy Percy）指出西方社會也發現了相同的道理，因為現代主義的破壞性後果，陸續變得明顯。他們推

34 C. S. Lewis, *The Last Battle* (New York: HarperCollins, 1994), 183.

35 Jones, *Spirit Wars*, 256.



斷正是因為個人自主所承諾的一切沒有兌現，才導致文化轉移到後現代主義（postmodernism）。

這個世紀的標誌，就是那些意識形態、那些烏托邦般的承諾，全都徹底破產了。美國人達到了現代主義所說的人生美好的大目標，即個人的自主，有權利按個人的選擇來做事。可是，這沒有帶來所承諾的自由；帶來的卻是社區精神的沒落，教養的沒落，在學園裏小孩向小孩開槍，公民擠進有閘門的社區裏為求保護。我們發現了，與道德分割的選擇必然帶來混亂，結果是我們無法忍受的。³⁶

36 Colson and Percy, *How Now Shall We Live?* xi.



創三8-24

新漢語譯本

違命受詛

⁸那天起風的時候，他們聽見上主神在園子裏來回走動的聲音。那人和他妻子就藏在園子的樹木中，躲避上主神的面。

⁹上主神呼喚那人，對他說：“你在哪裏？”¹⁰他說：“我聽見你的聲音在園子裏，我就害怕，因為我赤裸，就把自己藏起來了。”

¹¹他說：“誰告訴你，你是赤裸的？難道你吃了我吩咐你‘不可吃’的那棵樹的果子？”¹²那人說：“是那個你給我的女人，那個跟我一起的，是她給我那棵樹的果子，我才吃的。”

¹³上主神對那女人說：“你做的這是甚麼事？”那女人說：“是那蛇哄騙我，我才吃的。”

¹⁴上主神對蛇說：

“因你做了這事，
你必受到詛咒
比任何牲畜更甚，
比田野裏一切的活物也更甚。
你行走，必用你肚腹，
塵土，你必要吃，
在一生所有的日子。

¹⁵我要將仇恨放在
你和女人之間，
以及你的後裔

和合本

違命受詛

⁸天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音，就藏在園裏的樹木中，躲避耶和華神的面。

⁹耶和華神呼喚那人，對他說：“你在哪裏？”¹⁰他說：“我在園中聽見你的聲音，我就害怕，因為我赤身露體，我便藏了。”

¹¹耶和華說：“誰告訴你赤身露體呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那樹上的果子嗎？”¹²那人說：“你所賜給我、與我同居的女人，她把那樹上的果子給我，我就吃了。”

¹³耶和華神對女人說：“你做的是甚麼事呢？”女人說：“那蛇引誘我，我就吃了。”

¹⁴耶和華神對蛇說：

“你既做了這事，
就必受咒詛，
比一切的牲畜野獸
更甚！
你必用肚子行走，
終身
吃土。

¹⁵我又要叫你 and 女人
彼此為仇；
你的後裔 and 女人的後裔

新漢語譯本

和她的後裔之間；
他要傷你的頭，
你要傷他的腳跟。”

16他對那女人說：

“我要重重加劇
你懷孕的痛苦，
你要在痛苦中生子。
你必戀慕你的丈夫，
但他卻要管轄你。”

17他又對亞當說：“因為你聽
從你妻子的聲音，吃了我吩咐你說
‘不可吃’的那棵樹的果子，

“土地就要因你的緣故受詛咒。
你要在勞苦中才能有吃的，
在一生所有的日子。

18地卻要給你長出荊棘和蒺藜，
你也要吃田地的菜蔬。

19你要汗流滿面
才能糊口，
直到你歸回土地，
因為你是從它而出。
你既是塵土，
就要歸回塵土。”

逐出伊甸

20那人給他妻子起名叫夏娃，因
為她是所有生命的母親。21上主神給
亞當和他妻子做了皮的長袍，為他
們穿上。

和合本

也彼此為仇。
女人的後裔要傷你的頭；
你要傷他的腳跟。”

16又對女人說：

“我必多多加增
你懷胎的苦楚，
你生產兒女必多受苦楚。
你必戀慕你丈夫，
你丈夫必管轄你。”

17又對亞當說：“你既聽從妻
子的話，吃了我所吩咐你不可吃的
那樹上的果子，

“地必為你的緣故受咒詛。
你必終身勞苦，
才能從地裏得吃的。

18地必給你長出荊棘和蒺藜來，
你也要吃田間的菜蔬。

19你必汗流滿面
才得糊口，
直到你歸了土，
因為你是從土而出的。
你本是塵土，
仍要歸於塵土。”

逐出伊甸

20亞當給他妻子起名叫夏娃，
因為她是眾生之母。21耶和華神為
亞當和他妻子用皮子做衣服，給他
們穿。



新漢語譯本

²²上主神說：“看哪！那人已像我們中的一個，能知道善惡。現在，恐怕他又伸手摘生命樹的果子吃，就要永遠存活。”

²³於是上主神打發他離開伊甸園，去耕種土地，他本就從土地而出。²⁴他把那人驅趕出去，又在伊甸園東邊安設基路伯和火焰流轉的劍，來看守生命樹的路。

和合本

²²耶和華神說：“那人已經與我們相似，能知道善惡。現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活着。”

²³耶和華神便打發他出伊甸園去，耕種他所自出之土。²⁴於是把他趕出去了。又在伊甸園的東邊安設基路伯，和四面轉動發火焰的劍，要把守生命樹的道路。

經文原意



我們從神學的角度看墮落一事，跟以色列人的看法，是有分別的。作為新約信徒，我們很容易就用了保羅的觀念來理解經文，這是十分合理的。但我們從神學的角度分析這段經文之前，也必須充分掌握以色列人怎樣理解它。

神在園子裏（三8-13）

《在花園裏》（In the Garden）¹ 是一首受歡迎的古老聖詩，靈感來自那從第8節而來的一些推論，這詩歌又反過來加深了這個神學解釋。按內容類推，這首聖詩暗示在墮落以前，亞當和夏娃與神有美好的團契關係，他們每個黃昏都在園子裏一起散步。嚴謹釋經的結果支持這意象嗎？

首先，我們確認主確實在園子裏行走。經文沒有說這是他經常做的事，也沒有說這是不尋常的舉動。有兩個元素使經文可以有多个可能的解釋，就是“聲音”（*qol*）一詞和短語“那日的風”（*ruah hayyom*；《新漢語》：“那天起風”）。

第一個詞語“聲音”詞義廣泛，可指多種不同的聲音——可以是微弱細小的說話聲音（王上十九12），也可以是響亮巨大的人聲（出三十二18）；可以是人吹奏的響聲（書六5），也可以是審判的雷鳴（出九

1 是邁爾斯（C. Austin Miles）1912年的作品。

23-34)。這詞既有這麼多個可能的意思，我們就必須在上下文裏找其他理據來決定這詞究竟是指甚麼聲音。所以我們必須分析短語“那日的風”（《新漢語》：“那天起風”），看看有否幫助。

組成這短語的兩個詞，我們在前文討論過了（77-78, 84-85頁）。希伯來文 *ruah* 一詞可以指“風”或“靈”，而 *yom* 是指“日子”。把這兩詞這樣一併使用，舊約聖經其他地方並沒有相同的例子；所以我們沒有足夠的共時性證據，² 讓我們可以有確鑿的解釋。說“那日的風”是指“天起了涼風”，甚至說是指“黃昏的微風”，都顯然包含了譯者自己的解釋。但“那日的風”還可以有甚麼意思呢？“風” (*ruah*) 和“聲音” (*qol*) 這兩個詞在其他地方卻曾一併使用過，都是出現在風暴的語境裏（耶十13//五十一16），意思分別是“風”和“雷聲”。若這是這兩詞在這裏的正確意思，那麼“日”一詞又是指甚麼？

在亞甲文的詞彙裏，那譯作“日”的那詞也可指“風暴”。這個意思也可見於以賽亞書二十七章8節和西番雅書二章2節裏的這個希伯來詞 (*yom*)。這亞甲詞的用法是與神明在審判的風暴中來臨有關。假如這是創世記第三章此處的正確意思，我們就可以把第8節翻譯成：“在風暴的大風中，他們聽見上主的轟隆巨響在園子裏四處走動。”³ 若這譯法正確，我們就可以明白為甚麼亞當和夏娃躲藏起來。我不是說這是惟一正確的譯法。這觀點最大的問題是 *yom* 一詞含“風暴”的意思的例子十分罕見。不過，另外兩詞在此處似乎所指的意思，以及按照上文下理而來的推論，都表明這新的譯法是有可能的，但這只是個初步的建議。

“在風暴的大風中，他們聽見上主的轟隆巨響在園子裏四處走動。”

2 共時性證據 (*synchronic evidence*) 指當代作者怎樣使用該詞的例子。歷時性分析 (*diachronic analysis*) 則會查考詞源、構成該詞的各部分、該詞根的其他用法，或同源詞的用法等等——譯註。

3 有關的辯解和討論，見 J. Niehaus, *God at Sinai* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 155-59。



蛇被詛咒（三14）

在古代世界裏，蛇經常是被詛咒的對象，第14節的詛咒內容跟古代的詛咒有相似的形式。埃及金字塔文本（公元前三千年期下半葉）記載了很多針對蛇的咒語，不過當中也有很多咒語是針對其他視為危險或有害的生物。但蛇的地位較突出，因為法老的王冠上有代表蛇的飾物。有些咒語命令蛇要用肚子爬行（一路上都要面伏在地上）。這是對比於蛇抬起頭的攻擊姿態。蛇肚子伏地沒有威嚇性，牠豎起身子是處於防衛或攻擊的狀態。在這些文本裏，踐踏蛇是制伏牠或擊敗牠的方法。所以我們不該以為蛇以前曾經用腳行走。這詛咒其實是針對牠的好鬥性情。

同樣，我們不該以為詛咒蛇要吃塵土是指蛇的飲食。以塵土或污垢作食物，是古代文獻對幽冥世界的典型描繪。《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）記述恩基都（Enkidu）垂死的時候夢見幽冥世界，他形容那地方沒有光，“塵土是他們的食物，泥土是他們的餅”。這樣的描繪也見於《伊施他爾降臨詩》（*Descent of Ishtar*）。人最有可能認為這些就是幽冥世界的情況，因為這些正是墳墓的情況。塵土填塞了屍首的口，但蛇在地上爬行時，塵土也同樣沾滿了牠的口。有了這些背景資料，我們就能夠明白對蛇的詛咒可能是與牠的被馴服（用肚子爬行）和死亡（吃塵土）有關。

後裔和仇恨（三15）

第15節涉及的單位包括女人和她的種子（《新漢語》：“後裔”），⁴ 蛇和牠的種子（《新漢語》：“後裔”）。有人認為經文說女人的種子（後裔）十分奇怪，或認為這有預言的意味，因為種子不是來自女人的。古代世界不知道受孕的詳細過程，也不知道女人有卵子的事。他們認為這個過程就是男人把種子播在女人體內，女人只是提供一個孵化的地方。不過，種子一進入了女人體內，它也可以稱為女人的種子（後裔），正如創世記十六章10節和二十四章60節的例子。

“種子”（“後裔”）是個集合名詞（collective noun），其代詞通常採用單數形式。因此，經文說他要傷你的頭，單憑語法是決定不了這是指

4 創三15的“後裔”一詞，原文也可用來指“種子”——譯註。

代表集體的後裔，抑或眾後裔裏的一個代表。⁵

經文採用單數的“你”（“你的頭”和“你要傷”），有人認為這顯示了所指的必定是撒但，因為那蛇不能世代代活下去。不過，語法也不能用來支持這觀點。二十八章14節說，神告訴雅各：“你的後裔〔種子〕必像地上的塵土，你〔單數〕必向西、向東、向北、向南擴展。”這節單數的“你”不是指雅各，而是指他的後裔。情況就如這裏三章15節一樣。假如單數的“你”只是指那蛇（代表撒但），經文就沒有需要提及蛇的後裔了。

解釋這段經文，最重要的問題是這裏所說的，是怎麼樣的衝突。教會歷來都認為這裏預示了基督擊敗撒但。這點我們將會在“應用原則”那部分詳細討論，但我們這裏必須探討經文所用的動詞。《新漢語譯本》譯作“傷”的那兩個動詞，如今被認定是屬於同一個詞根šwp。⁶因此，我們可以斷定這兩個行動是差不多的。所以該用籠統的詞來翻譯，好同時適用於攻擊頭和攻擊腳跟。這樣，《新漢語譯本》的譯法是恰當的：“他要傷你的頭，你要傷他的腳跟。”

兩個動詞的詞根既然相同，我們就必須接着問，所造成的損害會否相同。傷頭誠然看似比傷腳跟更嚴重，但是蛇傷腳跟，那就是另一回事了。雖然不是所有蛇都是有毒的，只有某些蛇才給人威脅，但人急於保護自己，把所有蛇都視為有威脅的。這地區的蛇，已知的有36種，其中只有蝰蛇（*vipera palaestinae*）是毒蛇，生活在以色列北部和中部。但毒蛇是最具

- 5 J. Collins, “A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman’s Seed Singular or Plural?” *TynBul* 48 (1997): 139-48彙集了許多例子，說明當zera’（“種子”）是指後代的時候，其代詞都必定是複數形式。可惜，（1）他列舉的例子大部分都是講述幾個人的後代，所以必須使用複數（參創九9：這就好像英語的集合名詞people（“人”），當指稱幾羣不同的人時，也可採用複數形式一樣）；（2）此外，即使“種子”是指後代的時候，也有例子是其代詞是單數形式的（創二十二17，二十四60；亞歷山大〔T. D. Alexander〕認為這些證據不重要，只是特殊例子，他辯稱它們都不是指後代，見*TynBul* 48 [1997], 363-67）。
- 6 以往不是總認為這兩個動詞是屬於同一詞根的。即使受人尊崇的詞典BDB也試圖把第二個詞的詞根歸入š’p。Westermann, *Genesis 1-11*, 259-60嘗試兩者也兼顧。漢密爾頓（Hamilton）的討論最精彩（*Genesis 1-17*, 197-98）。《七十士譯本》（LXX）把它們譯作同一詞，《武加大譯本》（Vulgate）則把它們譯作不同的詞。



攻擊性的，所以任何蛇的攻擊都被視為可能是致命的一擊。既然兩個動詞是相同的，兩者的攻擊都可能是致命的，我們就很難說經文暗示了這場鬥爭的最終結果。雙方都向對方最易受襲擊的身體部位，還以可能致命的攻擊。這節經文是描述人類與邪惡的代表沒完沒了的衝突。

女人（三16）

神對女人說的話，其中有兩個重要的釋經問題必須解決。它們都圍繞着兩個詞：“痛苦”和“戀慕”。我們必須探討和澄清這兩詞的意思。

痛苦 首句的名詞“痛苦”，原文是 *'iṣṣ^abon*；這詞在舊約聖經只出現過三次（另外兩次是創三17，五29）。同詞根的名詞（*'eṣeb II*, *'oṣeb II*, *'aṣṣ^abet II*），指痛苦、劇痛、艱苦、擔憂、麻煩、憂慮。動詞的詞根（*'ṣb II*）出現在眾多的詞根裏，詞義大多是指憂傷、憂慮。檢視這些詞義，可以看見一個重要的發現，就是這詞根一般都不是用來指肉體上的痛楚，而是指精神上或心理上的痛苦（儘管心靈的痛苦可以引起肉體的痛楚，儘管肉體的痛楚可以是心靈痛苦的根源）。

這點十分有用，因為對於懷孕怎樣是痛苦的，大多數釋經者對此大惑不解。雖然有譯本譯作“分娩”，但在原文這希伯來詞是專指懷孕。第二句的“痛苦”，原文這詞在別處曾用來指勞苦的工作，所以在這裏用來形容分娩十分恰當。關於句法，還有最後一點：首句的“懷孕的痛苦”用了重言法（*hendiadys*，即用“和”把兩個名詞連接起來，共同表達一個整體的意思），所以這裏表達的是“懷孕的憂慮”之類的意思。

從以上的分析，我們可以總結說，第16節的上半截是一個篇幅較長的借代（用事情的開始點和終結點來代表整件事情，就如漢語的“始末”是指從頭到尾的經過），指女人從懷孕至分娩整個過程所經驗到的憂慮。⁷這包括憂慮自己能否懷孕，憂慮懷胎過程裏種種身體上的不適，憂慮肚腹

“我必大大增加你
懷胎過程所經驗的
痛苦，就是從懷孕的憂
慮至分娩的艱苦。”

7 關於較長、複雜的借代（*merism*）之討論，見H. C. Brichto, *Toward a Grammar of Biblical Poetics* (New York: Oxford Univ. Press, 1992), 42。

裏胎兒的健康，憂慮自己和嬰兒能否捱得過分娩過程，能否仍然存活。即使在現代科學倡明的社會，我們都同意憂慮瀰漫着整個從懷孕至生產的過程；這更何況在古代醫學不發達的社會。因此，我們可以這樣意譯第16節上：“我必大大增加你懷胎過程所經驗的痛苦，就是從懷孕的憂慮至分娩的艱苦。”

戀慕 這詞極具爭議性，所以我們的進路必須專注於語彙方面的分析。所以有必要快快重溫一下方法論的指引。（1）“用法決定詞義。”這是間接地指共時性方法，即研究當代作者怎樣使用某詞，藉此獲得結論。（2）“詞的源流或詞的組成部分不是說明詞義的可靠指引。”所以歷時性方法（研究詞根、相關的語法詞形、同源詞，或比較閃族語）必須屈居於次要的位置，但如果它們是有關連的，或缺乏共時性資料，那麼，也可以考慮歷時性的資料。

這兩點對於研究原文“渴望” (*rsuqa*; 《新漢語》：“戀慕”) —

詞尤其重要。這詞在舊約聖經只出現過三次（另外兩次是：創四7，歌七10）。換句話說，共時性的資料不多，但這並不是說，它們可以不理。創世記四章7節跟這裏的上下文大致相同，而且句法和語段 (*discourse*) 的層次和語境也類似。這無疑使它成為最重要的研究對象。其中一個解釋，就是根據這詞在該處的意思（而在創世記第四章的上下文裏，這詞的意思大概是管轄），提出女人所渴望的，就是渴望管轄人。並且以歷時性的資料（尤其是這詞根在阿拉伯文裏的意思）來支持這說法。⁸

正 如第二章確立了男人需要女人的基礎，第三章也確立了女人需要男人的基礎。

這個解釋的問題（除了在於希伯來文跟阿拉伯文相差太遠之外，還）在於它忽略了這詞也在雅歌出現過，管轄這個意思無法套用在那處。把三分一的共時性資料置之不理，是不可接受的。另一個進路則根據這詞在雅歌上下文的意思，認為這渴望是關乎性愛的。但這個意思顯然不適用於創世記四章7節，那裏不可能有性的含意。

解決的方法在於把詞義退一步想。既然三處經文對於所渴望的對象沒

8 S. Foh, “What is the Woman’s Desire?” *WTJ* 37 (1974): 376-83.



有共通點，*tšuqa*的意思就必定在於其他的層面。其中一個可能性，也是我傾向贊成的，就是這詞只是指本能或天性。雅歌指男人的性慾，這是一種本能。創世記四章7節指罪的本能，就是使人敗壞。至於三章16節，既然上下文已提及生育的事，那詞很自然就是指女人的本能。如果生育將會是一件使人憂心忡忡的事，為何還要生育呢？答案在於女人的本能，她渴望有小孩子。經文說這渴望是“向丈夫”的，因為沒有丈夫的合作，這渴望是不能實現的。

這裏的基本意思是：那使女人成為依賴的那渴望，可以追溯到她的需要，她需要滿足自己的母性……現在，讓我們想想社會學家所說的“較少興趣或興趣最少的原則”（*principle of lesser or least interest*）：在兩人的夥伴關係裏，較需要對方的一方處於較弱的位置，而對於這關係的興趣較少的一方就處於支配對方的優勢。⁹

這樣，從詞彙的角度來說，*tšuqa*是一種本能，在這上下文是指女人渴望有小孩子，成為母親。正如第二章確立了男人需要女人的基礎，第三章也確立了女人需要男人的基礎。她這需要使丈夫處於支配自己的位置。

男人 / 土地（三17-19）

17至19節又是一個詛咒，這次是針對土地。土地受詛咒是甚麼意思呢？這裏所用的動詞詞根（'rr）被認為是祝福（brk）的相反。祝福某人，就是把他放在神的保護下，讓人享受神的恩寵。詛咒，就是要人沒有神的保護和恩寵。¹⁰這不是說，要施魔法加害於某東西，或用法術或神秘的方法改變某東西的性質或本質，或使某東西中魔法，或向某東西施咒語。一個明顯的例子就是撒母耳記上二十六章19節大衛對掃羅的講話。人

9 Brichto, *Names of God*, 90.

10 參J. Scharbert, “ארר,” *TDOT*, 1:409。看看申二十八15-28。在16至19節，詛咒指定那些東西將會不能得到神的賜福和恩寵。之後，20至28節講述主的懲罰行動。兩者是不同的。

若挑撥掃羅來攻擊大衛，大衛就願他們“受詛咒”（即被奪去神的恩寵、賜福和保護），因為他們從他身上奪去了神的恩寵（上主的產業）和保護（他的同在），藉此打發他到別的神明那裏去尋求保護和恩寵。

詛咒就是願某人永遠離開神的保護、他的恩寵、他的同在。由於土地沒有了神的恩寵、保護和賜福，人惟有艱苦勞力，土地才能有所出產。《新漢語譯本》譯作“勞苦”的那詞（17節）跟三章16節首句的“痛苦”在原文是同一詞，這詞我們在上文理解為心靈上的痛苦。由於這詛咒的影響，儘管人依然可以得到食物，但人要更艱苦努力才能獲得。

皮的長袍（三20-21）

人若從第21節的字裏行間理解出有獻祭的事，就犯了極大的錯誤。¹¹ 設立獻祭是一件極重要的事，不能全靠推論來確立。我們必須再次強調，我們釋經者的任務就是要明白作者想傳遞甚麼信息，而不是從字裏行間拼湊出我們想知道的答案。作者在這裏明顯不是要說任何關於獻祭的事，因為作者並沒有處理這問題。那麼，這裏要說甚麼呢？

在某些語境裏，給某人穿上衣服是授權儀式的環節。君王在登基大典上被披上王袍，祭司就職典禮上也被穿上祭司的服飾。約瑟的父親給他穿上特別的外衣；法老委任約瑟為大官，也給他穿上細麻衣服。不過，以上的例子都涉及地位的提升，而亞當和夏娃卻是被貶抑。在《阿達帕的故事》（*Tale of Adapa*）裏，阿達帕失去了吃生命之糧和水之後，神明安奴（Anu）叫他在自己面前退去前，也給他穿衣。

由於缺乏其他可參考的選擇，給亞當和夏娃皮製的長袍，該視為神出於恩典的行動，好預備他們面對神要送他們進去的艱難環境，也好幫助他們解決他們剛顯露的那份羞恥。由於自然界很可能已有動物的死亡（見本註釋書201-202頁），用動物的皮子做衣服並沒有甚麼不尋常。

宣判（三22-24）

最後，到了結論時刻，神執行他預先警告過的懲罰。被逐出伊甸園，不准到生命樹那裏，都是執行死刑的方式。沒有解除衰老的東西，死就成

11 關於亞當給夏娃取名（20節）的註釋，見“應用原則”。



為必然的事。基路伯是一些超自然的生物，舊約聖經提及他們的次數超過九十次，通常都是擔當神同在的守護者角色。從守衛生命樹，到約櫃上施恩座上的飾物，到以西結異象裏戰車 / 寶座的伴隨者，基路伯總是與神的位格和屬性有密切的關係。

聖經所描繪的基路伯（例如，結一，十）跟考古的發現一致，考古的發現顯示基路伯是一些混合生物（就如半鷹半獅獸、獅身人面像）。君王寶座的側面常有這些生物的圖像或雕像。創世記這裏的基路伯把守通往生命樹的道路，如今這樹成了神獨有的財物，禁止人摘取。有一個有趣的新亞述印章，圖案描繪一棵好像果樹的東西，側面有兩頭這樣的生物，還有一些神明站在牠們背後，支撐着一個有翅膀的太陽盤。有一點很諷刺，人原本受命要“看守”伊甸園（創二15），聖經如今卻用同一個動詞指出基路伯“看守”通往生命樹的道路，禁止人進去。看守的人如今被革職入獄去了。

應用原則



墮落 我們從神學的角度理解墮落，跟以色列人的想法有微妙的分別。我們往往用保羅的觀念來看這事，這也是十分合理的。這觀念引導我們建立神學思想，想到罪怎樣進入世界，導致靈性的死亡和由此而來的罪性（羅五）。這些都是有用的、不可或缺的看法。但它們卻不是以色列人所想的神學觀念。

再者，那詛咒雖然影響深遠，但以色列人不會認為這是最大的損失。對於以色列人，儘管他們也確實承認人內在的罪性，但墮落帶來的最大問題並不在於人性或人心的改變，而在於失去神同在的機會，以及不能常常有分於神所賜的福氣。他們若真的緬懷“失樂園”，我想他們滿腦子所想到的不是美好的生活環境、各樣需要都得到滿足，或所有生物都和諧共處等等。最重大的損失不是失去了樂園，而是失去了神。在整部舊約聖經餘下的篇章裏，我們從沒有聽見有人說要

對 於以色列人……

墮落帶來的最大問題並不在於人性或人心的改變，而在於失去神同在的機會，以及不能常常有分於神所賜的福氣。

重拾伊甸的安樂，但重拾機會進入神的同在才是最要緊的。

舉個例子說明。想想一個父母要離異的家庭。譬如說，父親可以保留一家人原本生活在一起的那所豪華大宅，而母親和四名子女要遷居他處。由於經濟拮据，她們只能住在一個只有兩張牀的小房間。子女們固然會想念原有家居的舒適，但與失去爸爸的陪伴和親密關係相比，這份失落感根本算不上甚麼。這有程度輕重的分別。

同樣，我們要思想自己的罪惡時，焦點往往放在自己身上。我們開始意識到自己心裏的黑暗、思想的污穢，想到自己不順服的心跟意志角力及有時屈服了的景況，想到滲透自己各樣意念的自私自利。我們可能也會想到我們的罪使神憂傷，但我們感受到罪的真實，卻是當我們因罪厭惡自我價值的時候。詩篇第五十一篇告訴我們，以色列人也察覺到自己心裏滿是黑暗。

不過，舊約聖經裏關於罪的大部分經文都是在禮儀經文裏（例如，利一～七），其中較強調的是我們的罪對神的影響。罪玷污了神的同在，也妨礙我們進到他面前。人類罪惡糟透之處不在於它怎樣傷害人，而在於它怎樣傷害神。我們犯罪，就是褻瀆神。這褻瀆不能損害神自己，卻有損神的名聲。這就好比人把國旗踐踏、撕裂、抹上糞便、燒燬，對該國不敬一樣。國家不會因而受損，但愛國人士也會挺身而出保衛國旗。同樣，以色列人犯罪最可悲的結果，不是它使人變壞，而是它使神與人疏遠。

**人類罪惡糟透之處
不在於它怎樣傷害
人，而在於它怎樣傷
害神。**

因此，以色列的思想不會視罪和墮落的持續影響是人類基因裏的道德渣滓。他們不是把人類墮落描繪成繫着罪的精子，而是說人與神持續的疏離，缺乏渠道進入神的同在。在創世記裏，這反映在人向着神同在的反方向而行，結果越來越遠離他。我們全都在伊甸以外誕生，我們的性情、傾向、思想、行動，全都表明了我們的身分是外人；因為我們被逐的因由沒有改變。我們依舊在被逐的狀況。

舉個歷史例子或者可以說明這點。16世紀，亨利八世（Henry VIII）因為娶了博林（Anne Boleyn）而被開除教籍；之後，英格蘭教會脫離羅馬



教會，不承認教宗的權威。自此以後，按規定，英格蘭教會的成員就不是羅馬教會的成員。這不一定因為他們效忠於英格蘭教會，所以他們就被界定為英格蘭教會的成員，而是因為他們生於英格蘭，受洗歸入了英格蘭教會，所以作為一個整體，他們就跟天主教會保持了距離，獨立於教宗的權威。這是集體的身分，集體的立場。

以色列人更傾向於以集體的層面來思想，儘管集體都是由個體組成。他們看人類墮落的性質，是以羣體為中心的身分來理解的。在以羣體為中心的文化裏，羣體被視為一個互相緊扣而不可分割的單元。個人的地位是生下來就有的，不是自己爭取來的。¹² 這些文化因素和世界觀影響以色列人怎樣看墮落。這段經文的目的就是要說明人類如何（集體地和個別地）成為外人，失去了進入神同在的機會。以色列人明白本來不該是這樣的。

電影《大峽谷》（Grand Canyon）裏，有個司機迷了路，車子在一個流氓聚集的街區發生故障，於是他和他的名貴汽車都陷入險境。一羣流氓正走近之際，救險車¹³ 來到，救險車司機開始把那汽車鈎住，汽車司機鬆了一口氣，那羣青少年卻怒氣沖沖。救險車司機對那流氓頭目說的話，精闢地表達了創世記第三章的基本意思：

老兄，世界本不該是這樣行的。也許你不知道，但這本不該是這樣的。我本該不用問你“我可以嗎”就做我的工作。那位哥兒本該可以在車子裏等候，不被你們敲詐。這裏發生的事通通都不是本該有的。¹⁴

我們全都知道確實是這樣，因為正如魯益師（C. S. Lewis）在《返璞歸真》（Mere Christianity）指出，我們心裏全都有公道的意識。心裏總有些東西，使我們希望自己可以看似良善。

12 J. Pilch, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament* (Mahwah, N.J.: Paulist, 1991).

13 或譯作“施吊車”或“拖車”——譯註。

14 引錄自Plangtinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, 7°。

我們至少想保持我們神形象的形象。即使在自己的內心，我們也想保持這偽裝。自我欺騙的現象證明了我們人類即使自己做壞事，也不可救藥地接受善才是好的。在我們內心深處，我們知道：善就像神那樣可信和原始，在人類的歷史裏，善比罪更悠久。¹⁵

這段話含有創世記第三章的核心信息。但這種感覺一閃即逝，我們只是瞥見它。墮落以後，我們的生活經驗到的只有水銀的多變和流過手指間的沙粒之無常。真正的善卻抓不住。這份遺憾之情在弗羅斯特（Robert Frost）的詩《黃金事物留不住》（Nothing Gold Can Stay）充分流露出來，這詩最後的幾句是：

同樣，伊甸淪為悲傷，
同樣，黎明退去成為白日，
黃金事物留不住。¹⁶

詛咒中斷了神的賜福，中斷了關係；墮落使神變得遙不可及。我們的心渴望善和神。但我們來到神面前的直接途徑已被截斷，我們的心所傾向的總是惡。

得勝？ 在“經文原意”裏，我推論說，第15節描述戰鬥的雙方互相向對方施以可以致命的攻擊。很難從這節經文裏找到任何預示勝利的話。這個解釋若是準確的話，這節經文申明鬥爭才剛剛開始，將會延續下去，不會退減。雖然這個解釋裏看不見任何勝利者，但這節經文也不可僅視為人怕蛇的緣起。對於以色列讀者來說，他們顯然知道那蛇代表邪惡的東西，即使他們不知道撒但的角色。罪已踏進門口。一方面，罪沒有因此而肯定自己得勝，還要鬥爭一番。另一方面，這不是一件單獨事件。邪惡的勢力既嘗過了成功的滋味，就將要繼續試圖進入人類的生活裏。因此，戰線已經形成，戰爭已經開始了。

15 Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, 112.

16 Robert Frost's *Poems* (New York: Washington Square, 1971), 227.



讀者必定發覺，這不是這段經文的傳統解釋。傳統（至少是教會歷史多年來的觀點）認為我們在創世記三章15節可以找到得勝的應許，神藉着彌賽亞救贖世界的計劃在這裏首次宣佈了。在教父之前或教父以外，也有幾個暗示這種解釋的例子。其中一個可以從中推論出這種解釋的早期文獻，就是《七十士譯本》，有些學者認為希臘文譯者選用的代詞揭露了他們認定那是一個後裔（種子）。¹⁷

基督教以彌賽亞預言這角度來解釋這段經文，最早的明顯例子可在愛任紐（Irenaeus）第2世紀的著作裏找到。此後，人常常都是這樣解釋這段經文。即使如此，這解釋還不是所有人都同意的。舉例說，宗教改革時期，加爾文（Calvin）就較傾向視這後裔（種子）為基督的整個身體¹⁸。¹⁹

這“後裔”是指一人，還是多人呢？沒有語法上的證據顯示這詞必須是指一個人，不過這個可能性卻肯定是存在的。這方面的證據既然含糊，下一步就要嘗試從詮釋學的層面入手。我們若從作者原意及原讀者的理解這兩個角度來探討經文，就很難得出這結論說，這經文是預言有一個人（後裔）將要來臨，取得勝利。經文重複用同一個動詞來描繪這場鬥爭，而後裔一詞又意思含糊，似乎不大支持這個解釋。我們若要看看經文的意思是否有可能超越了原作者和讀者的理解，我們就必須定下基本原則，好說明如何在權威的架構下辨認出那超越性的原意。換句話說，假如創世記的讀者不把這經文看為彌賽亞的預言，那麼，這是誰的意思呢？我們為甚麼要相信這樣的理解呢？

一般來說，我們是因為其他經文說應驗了某經文，才辨認得出某經文那超越了原本上下文的意思；否則，那辨認出來的意思就不具權威了。可是對於這個例子，聖經其他的經文卻幫助不大。以色列人期待彌賽亞來臨，這個想法的由來發展，都是圍繞着他們期待將來大衛的家系裏的一位

17 J. Lewis, "The Woman's Seed," *JETS* 34 (1991): 300-301.

18 基督的整個身體（the corporate body of Christ）即教會——譯註。

19 綜覽這段詮釋歷史，從《七十士譯本》至新約聖經、拉比文獻、教父文獻，至近代著作，見同上，299-319。支持以彌賽亞角度解釋這段經文的中肯辯解，見T. D. Alexander, "Messianic Ideology in the Book of Genesis," in *The Lord's Anointed*, ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham (Grand Rapids: Baker, 1995), 19-39。

君王。換句話說，我們很難說在大衛以前有甚麼彌賽亞的盼望。有幾段大衛以前的經文常被認定為含有彌賽亞的意義（例如，創四十九10；民二十四17），但即使這些經文也是與王室有關的（以猶大支派的命途為焦點）。

即使把申命記十八章15、18節加進這清單，它們也沒有暗示以色列人的彌賽亞盼望包含了滅絕世上邪惡的意思。而且，我們必須知道，在彌賽亞盼望的發展過程中，舊約聖經其他篇章從沒有提及創世記三章15節；兩約之間的文獻，包括對彌賽亞觀念有許多發展的昆蘭（Qumran）文獻，也沒有提及這節經文。

在新約聖經裏的情況也沒大分別。新約聖經的作者竭盡全力辨識舊約聖經裏有關耶穌的預言，但新約聖經卻從沒有暗示基督應驗了創世記三章15節，這點叫人注目。如果舊約聖經的上下文（不論在觀念上或經文本身）並不支持這個解釋，新約聖經也不表示應驗了那經文，那麼我們怎麼可以辨識出那經文有彌賽亞的含義？有些人辯稱，即使新約聖經沒有明確地把基督的工作與創世記三章15節拉上關係，但其他經文也有重要的暗示，尤其羅馬書十六章20節、加拉太書三章16節。

羅馬書十六章20節不是在保羅這書信中神學解釋的那部分，而是出現於他附在信末的問候語。經文是：“賜平安的神很快就要把撒但毀滅在你們的腳下。”我們無須否認這裏是暗指創世記三章15節，但保羅顯然沒有視這“後裔”為基督，而視這為羅馬教會（“你們”腳下）。所以在這新約聖經裏惟一明確地提及創世記三章15節的地方，保羅也沒有採用那後來成為了教會傳統解釋的理解。

有些釋經者認為保羅在加拉太書三章16節提出的論據，其中所指的是創世記三章15節的“後裔”，保羅理解這是指基督，那一位後裔。經文是：“那些應許原是向亞伯拉罕和他的後裔說的，不是說‘和後裔們’，好像指許多人，而是說‘和你那一位後裔’，指一個人，就是基督。”有幾個要點必須留意。（1）這句話不是直接與創世記三章15節有關的；它所指的是亞伯拉罕的後裔（創十二，十七），不是夏娃的後裔。

（2）雖然有些人認為保羅腦子糊塗了，忘記那希伯來詞是集合名詞，不可能用複數詞，但使徒保羅其實正是運用他對希伯來文的準確認



識。他注意到的不是經文用了單數詞，不用複數詞（因為他早已知道這個希伯來詞不可能用複數詞）。事實上，他要指出這希伯來詞是集合名詞（後裔），而不是複數詞（後裔們）。正如語法上集合名詞的意思是一個代表眾人，同樣，基督也是他一人代表眾人。但在這段經文，基督所代表的眾人只關乎以色列，不是全人類，所以這經文與創世記三章15節無關。

如果沒有聖經經文指出基督應驗創世記三章15節，我們就沒有權威基礎支持那個解釋了。因此，把這段經文解釋為預言彌賽亞的來臨是很危險的。我們若按經文的本義來解釋，即使從正典的層面來看，我們也只能總結說，三章15節只是描述邪惡（那蛇和繼牠之後一切的邪惡代表）和人類世世代代持續不斷的鬥爭。這個立場沒有否定基督勝過撒但或以彌賽亞角度解經的重要，也沒有淡化舊約神學裏的彌賽亞元素。這只是在釋經過程中力求把作者的原意放在最高的位置，好保持經文的權威基礎。

我們也只能總結說，三章15節只是描述邪惡……和人類世世代代持續不斷的鬥爭。

詛咒抑或宣告？ 傳統上，釋經者和神學家視三章14至19節為“詛咒”。箇中原因，不難理解，因這段用了“詛咒”這詞兩次，而讀者也可明顯看見上下文的負面性質。不過，我們也有理由反對這標題。我們仔細閱讀這段經文，就會發現蛇被詛咒，土地被詛咒，但人——就是主實際的說話對象——卻沒有被詛咒（至少沒有把這詞加在他們身上）。夏娃和亞當確實要遭遇惡果，但我們必須小心衡量這些後果的性質。換個方式說，我們必須分辨哪些句子是規範性質（即通過詛咒或第一人稱動詞而賦予的情況），哪些句子是描述性質（即只刻畫事情的後果）。²⁰

我們只要嘗試看看神那些句子和神預先警告的懲罰兩者之間的關係，就已經可以有點眉目了。神說亞當和夏娃若吃那樹上的果子，就必招致死刑（二17）。這懲罰在三章22至24節執行了，就是他們被逐出了伊甸園，

20 在文獻裏，規範性（prescriptive）和描述性（descriptive）等詞語的用法有點混亂。有的用“規範性”一詞指該有的狀況，跟“描述性”一詞指實際的狀況相對（Trible）。我的用法卻不是這樣。我用“規範性”一詞指因神的審判而加諸下來的實際狀況，用“描述性”一詞指某事情的自然後果，它所導致的實際狀況（Hamilton, *Genesis*, 201的用法也是這樣）。

不能來到生命樹那裏去。神警告將要發生的事果然發生了。那麼，這些其他的後果是怎樣來的？神是否決意要比他所說的話更嚴苛呢？我們絕對不該這樣想！

我認為，我們應該把神這些話理解為父母對子女所說的肺腑之言，耐心地傷心地向亞當和夏娃講述，他們作出了的選擇帶來了甚麼必然的後果。就文學體裁來說，這裏的宣告跟創世記裏以色列先祖各篇祝福的宣告十分相似。²¹ 這些宣告關乎家人丁的興旺、土地的出產富饒，以及誰會管轄誰。它們通常同時包含了正面和負面的話。創世記第三章的宣告既有規範性內容（對蛇和土地的詛咒，用了第一人稱動詞），也有描述性內容（刻畫後果）。

這段經文的結構支持這個看法。神對蛇說話，一方面是針對那作為動物的蛇（三14），先有規範性句子把某狀況加給牠（詛咒），然後是描述性句子刻畫牠的行為帶來的新形勢有甚麼結果（用肚子爬地，吃塵土）。另一方面是針對蛇代表邪惡的那角色（15節）。同樣是先有規範性句子把某狀況加給牠（敵意），然後是描述性句子刻畫這新形勢有甚麼結果（彼此攻擊）。在17至19節，神對亞當說話，先有規範性句子改變某狀況（詛咒土地，17節），然後是描述性句子刻畫這新形勢有甚麼結果（勞苦、荊棘、蒺藜，18-19節）。

這重複出現的結構使我們預期神也會用同樣的方式向女人說話。先有規範性句子改變某狀況（懷胎生育的過程變得困難），然後是描述性句子刻畫這新形勢有甚麼結果（分娩的痛苦、與丈夫的關係）。

如果有個青少年駕車發生交通意外，把家裏的名貴汽車徹底撞毀了，父親就有可能安排一次親子對話。討論過程中，可能會出現一些規範性句子（不准出門、不准駕駛等等），也有可能還會刻畫一下由這意外造成的新形勢。獨自駕車出外的機會減少了，因為如今家裏只剩下一輛汽車。保險費用將會大幅增加，甚至不再獲保險的保障。也許，政府還要撤銷他的駕駛執照。這些都是負面的結果，但有的是不同機關加在他們身上的，有的卻是這意外所帶來的自然後果。

如果第16節下半截的句子是描述性質，我們就無須視它為詛咒的一部

21 見創九25-27，二十四60，二十七27-29，四十八15-16，四十九1-28。



分，無須視它為被強加下來的情況。這看法也得這句子的語法支持：“你必戀慕你的丈夫”在原文實際上是個沒有動詞的從句。所以我們可以（或該）把經文譯作“你的渴望是向着你的丈夫，〔結果〕他將會管轄你”。這是描繪狀況，不是把性別的角色強加在我們身上，而是描述那無可避免的事將是怎麼樣的。夏娃渴望達成她的母親角色，結果無可避免地使自己被丈夫管轄。最後，還有一點很重要，四章7節也用了類似的詞彙和句法，但那個無動詞的從句明顯是描述性質，所以有譯本把它譯作現在時態。

我們現在回去看這節首句的規範句子，也可以用這新的角度來理解。以往，我們一般都認為神懲罰女人，使分娩有劇烈的痛楚。我聽過一些故事說，有些產婦拒絕接受麻醉藥，因為她們覺得自己必須甘心接受神加給女人的懲罰。上文的解釋可以給予我們另一個看法，神增加整個生育過程（受孕、懷胎、生產）的艱苦，方法是通過宣判了人的死刑。死亡在這系統的出現，以及由此產生的迫切性，成為了痛苦的根源。

同樣，對土地的詛咒是規範性的，但執行的方式是藉着死亡的刑罰和把他們逐出伊甸園。三章17節的痛苦是這系統有了死亡這現實的真接結果。能否生存下去，成為了人類不斷要面對的問題。經文沒有暗示神特意造出荊棘和蒺藜，正如經文也沒有暗示，他造出分娩的痛楚來加增人的苦痛。伊甸園以外的土地一直都有長出荊棘和蒺藜，但如今亞當卻必須對付它們了。²² 野地長出的食物不足以維持人類生存的需要，他們只好把原本野生的食物收集在一起（三18下，田地的菜蔬）。因此，土地受詛咒，使死亡的威脅迫近他們的眉睫。

賜福 這裏的宣告是根據第一章神賜福的基本元素而編排的。經文已確立了第一章的高潮和第二章的主旨都是神賜福。除了作者的主題是賜福這點以外，如今人既然犯了罪，破壞了他們與神的關係，自然要提出的問題當然是：第一章所賜的福是否依舊不變？讀者會提出這個問題，特別是因為亞當和夏娃所犯的過錯逾越了食物的界限，就是干犯了對所賜福氣的一項限制。神宣告的話解答了這個問題，他論到生育和獲取食物，這本是

22 這並不是暗示伊甸園以外的土地不好。即使在荊棘和蒺藜中也明顯有植物生長的正常功能。但伊甸園以外卻沒有了神賜福的功能（創二）。

他賜福人類的兩大方面。不錯，神依舊賜福，但人如今受到死亡的威脅，產生了一種迫切性，改變了人在一切事物中經驗福氣的方式。

不錯，神依舊賜福，但人如今受到死亡的威脅，產生了一種迫切性，改變了人在一切事物中經驗福氣的方式。

墮落以前，生存沒有受到威脅。即使受造的世界有死亡，亞當和夏娃也有解藥，這根本不成問題（只要定時吃生命樹的果子）。如今，死亡成了迫在眉睫的威脅，能否生存下去成了未知之數。每天能否存活下去，有賴能否得到足夠的食物；人類這個族羣能夠延續下去，有賴生育繁殖。保命的需要為人類加添了迫切性，這份迫切感過往是不存在的。以往當作福氣享受的東西，如今成了為避免滅亡、絕種而不可或缺的東西。人沒有失去神所賜的福氣，但大環境已經有了巨大的轉變。

亞當和夏娃吃那果子，嘗試取得自主，不再依賴神。在神的宣告裏，神勾畫出他們的行動換取了甚麼。亞當和夏娃兩人仍要依賴神，才能履行他們的主要功能，才能獲得福氣的好處。他們發揮功能時經驗的痛苦和憂慮，將會常常耗盡他們的能力，使他們寄望神。

此外，這還建立了其他依賴的關係。女人將會依賴丈夫，好生育孩子。這不是一個轉變，但轉變了的是她感受到那由滅亡、絕種的威脅而來的迫切性，這增加了她對丈夫的依賴。男人將會依賴土地，好獲取食物給家人。這同樣也不是個轉變，但如今土地受到詛咒，不像伊甸園那樣能夠豐富地供應他們的需要。神賜的福氣卻配上了艱難的時世，亞當和夏娃發現根本沒有自主這回事。創世記的作者繼續追蹤神賜福的發展，這福氣本是人獲得厚賜的特權，人垂手就可得到神豐富的供應，如今它轉變成嚴厲的工頭，在極不願意的情況下才隨意把果子分給受惠人。

給夏娃命名 我們第二章注意到亞當沒有給夏娃命名，只是指出她屬於哪個類別（“女人”）。如今在第三章，他真的給她命名了；他命名的時候，指定她的功能是所有生命的母親。這顯示了他凌駕在她之上的權柄，正如三章16節所說的。這權柄不是神賦予他的，也不是因為夏娃先吃那果子，所以權柄落在亞當身上。亞當得到這權柄，是因為夏娃要依賴他



才能滿足她的母性本能。夏娃這名字所強調的，正是母親的角色。

人能夠給另一人命名或改名，不一定是出於他固有的權柄，也可以是出於環境、形勢。舉例說，巴比倫王賜猶大君王新名字，他們也不是在行使一項人類天性固有的權柄。他們只能在擁有龐大軍力的那個時刻，才有這權柄。行使這權柄，賜名字給君王，是個顯示這權柄的象徵性行動。同樣，亞當給夏娃命名為“母親”是要顯示在她的生育功能上，他擁有支配的角色。亞當以母親的角色給夏娃命名，表達他在這角色的事上處於領導的地位。這並不要求夏娃的一切都受他的管轄。在古代世界，生育的角色差不多等同於女人的身分，所以男人控制了這個範圍實際上控制了女人的一切。

當代應用



戰況如何？ 正如創世記三章15節指出，人類與邪惡代表的戰爭持續不斷。雖然在不同的時代，在不同的文化，所採用的戰略不同，前線的地帶也不一樣，但戰事仍然持續。戰爭以兩個方式進行。一是直接攻擊——試圖襲擊敵方的陣地。二是採用不易察覺的策略，嘗試滲入對方陣營，影響對方，改變對方的想法。略略數算一下雙方勝負成績，讓我們進入這新一個千禧年時，對戰況有個概念。

襲擊腳跟 我們在各個層面都看見有襲擊腳跟的行動。個人遭受襲擊；社會的改變威脅基督教的世界觀；國際政治帶來更多不義的事，更多暴力；即使是教會，也經常自相殘殺。舉一兩個例子就能說明這情況。

(1) **個人** 在美國科羅拉多州利特爾頓城（Littleton）的哥倫拜恩中學（Columbine High School），同學問伯納爾（Cassie Bernall）是否相信神。她同學手上那指向她頭顱的手槍，足以叫她認真考慮該怎樣回答。她確定地說：“我相信。”一下槍聲，在全美國各校的禮堂裏迴盪。²³ 邪惡的襲擊腳跟行動有時是針對個人的，那攻擊仍然可以是致命的。伯納爾的故事惹人關注，其中一個主要原因可能是：在美國，有人為信仰的緣故而死，十分罕見。我們很容易忘記了歷世歷代世界各地有千千萬萬人為了自己的信仰而殉道，這些個別人士成為了那蛇的後裔致命襲擊的對象。

23 這事發生在1999年4月20日——譯註。

(2) 我們接着講述社會的層面，就有更多顯著的例子了。美國社會對妊娠後期進行墮胎（partial birth abortion）等議題的思考邏輯，令人費解。若有中學生隱藏自己懷胎的事，胎兒未成熟就突然早產了，那女學生思想混亂，心裏恐慌，把嬰兒丟棄在廢料桶裏，她就被控告刑事罪狀，新聞節目就多番講述那嬰孩的性命怎樣獲救的感人故事。但相距不遠，在一間墮胎診所的廢料桶裏，可以找到同齡嬰孩的殘肢，是由認可的醫生用鉗子從同樣思想混亂的中學生的子宮裏，把嬰孩撕成碎塊的。那些被頭一位學生嚇壞的新聞記者，卻支持第二位學生和那醫生聲稱擁有的權利，就是他們有權行使這個選擇。

對於人類的尊嚴抱有這種令人費解的想法，只是蛇的後裔攻擊社會眾多範疇其中一個明顯的例子。這不過是冰山一角，現時有大量的毒液流入西方社會的靜脈。這毒可說是新紀元運動的影響與後現代思潮的結合，造成一個容不下真理的世界。²⁴

瓊斯（Peter Jones）把這場戰事新近的對壘形勢形容成“為了人的靈魂，聖經的神與復興的異教女神陷入致命的激戰”。²⁵ 他總結說，在近代，新紀元神學的影響已肆意滲入美國社會每個範疇，正為美國文化帶來徹底的改變。他的著作《屬靈爭戰》（Spirit Wars）嘗試說明這點。

過去30年，在新聞傳媒界、在娛樂圈、在商界、在國家和國際政治圈子、在司法界、在學術界，甚至在教會裏，有許許多多領袖尋求個人的復興，都轉而投靠一種他們認為跟自己過去的信仰沒有衝突的靈性，但事實上這種靈性在各個重大方面都跟基督教大相徑庭。反基督教的勢力經常悄悄地靠近教會在地上的路徑，但異教的思想很少像今天那樣虛張聲勢地、致命地踏進神的聖殿。²⁶

社會有這種轉變，部分是由於今天的後現代思潮所促成。後現代思

24 Jones, *Spirit Wars*, 254.

25 同上，251。

26 同上。



想的一個要點，就是重視多元主義（pluralism）。多元化是無可避免的，所以我不該嘗試逃避它。多元主義就是多元化的自然結果。當多元性變得普遍，成為社會的主流，多元主義就成形了。卡森（D. A. Carson）進一步指出一種現象，他命名為“深受愛戴的多元主義”（cherished pluralism），即多元主義已成為一種重要的價值，受人頌揚，並且受到保護。²⁷

在這種環境裏，不贊同多元主義和它種種不同版本的羣體，就被視為顛覆分子，破壞社會的價值觀。這樣，基督教既否定宗教多元主義，就被視為社會核心價值的敵人，被描繪成一切正派人士的公敵。這簡直近乎公開的戰爭，不僅只是日漸世俗化社會裏意見的分歧。瓊斯認為這一切元素都在新紀元的女神索菲婭（Sophia）身上體現了。

索菲婭正是聖經的神之相反。她代表一元論，而神代表有神論。她那無所不包的子宮表達了異教裏萬物皆有神性的觀念，而她的名字索菲婭誇耀人類宣稱所擁有的智慧。她用巧妙狡猾的方式，引誘現代人的思想，聲稱這是包容，是沒有教條主義。骨子裏，她兩者都違反了，因為絲絨手套所遮蓋的是鐵拳；新的異教聲稱否定信條，背地裏卻堅持委身於一個不可妥協的教條信念，就是萬物合一，而人類和地球在其中必定居於首位；包容的背後是個全面的、難以置信地極權的系統，不能包容聖經有神論這不同的聲音。²⁸

卡森稱這最後一點為“哲學上的多元主義”（Philosophical Pluralism），並且指出它的諷刺之處，就是這個世界觀決意要否定絕對的事物，但它本身的教條卻是那麼絕對，不能包容其他聲音。

若有個觀念說，某個意識形態或宗教的主張本身比別的主張優勝，這觀念就**必定**是錯誤的。惟一絕對的信條就是多元主義的信

27 Carson, *The Gagging of God*, 13-19.

28 Jones, *Spirit Wars*, 254.

條。沒有宗教有權宣稱自己是對的或真的，而其他宗教是假的，或甚至說（在大多數人觀點裏）那是相對較差的。²⁹

卡森在討論過程中也提醒我們，基督教對包容的看法跟他們有甚麼重要的分別。

在相對自由和開放的社會裏，最佳的包容方式就是對人開放，對人包容，儘管極不同意那人的意見。對人堅定不移的包容（儘管不是常常接受他們的意見），在公開討論中，能夠帶來一定程度的謙恭氣氛，讓人仍可以熱烈地辯論這意見或那意見相對地有甚麼優點。可是，今天在許多西方社會，包容的焦點越來越多放在意見上，而不在人身上。³⁰

在相對自由和開放的社會裏，最佳的包容方式就是對人開放，對人包容，儘管極不同意那人的意見。

假如包容的範圍只是擴展至意見的層面，情況就是很壞了；但正如卡森指出，如今的趨勢正是包容只適用於意見的層面。對持不同意見者的包容越來越少。包容的教條，加上多元主義在社會各個層面大行其道，造就了合適的環境給泛濫的混合主義（*syncretism*）和有害的婦女主義（*feminism*）³¹滋長，新紀元運動不時反映出這些主義的思想。瓊斯提出證據，指出在美國，這不再是一小羣人的運動，博取大眾的注意。它日漸壯大，快要成為主流；它承諾給人（尤其給女性）權力和自主，而美國社會的基礎基督教的傳統也快被它摧毀了，因為它說這傳統已經完全過時，而且在社會關係上有錯謬。瓊斯認為美國文化再次來到命運的關鍵時刻，正如許久以前的亞當和夏娃一樣。

29 Carson, *The Gagging of God*, 19.

30 同上，32。

31 或譯作“女權主義”、“女權運動”——譯註。



末世的夏娃再次呆呆地站在被禁知識的樹前，被蛇的“智慧”引誘，女神就是藉着這智慧說話。莉莉絲（Lilith），就是蛇形的索菲婭，在這現代女性面前提着這個使人心動的果子，就是給人自主自由和權力的果子；這時，現代的亞當就像首位亞當一樣，靜默地觀看，不敢說一句話。³²

(3) 對於整個世界，蛇襲擊腳跟的方式往往見諸帶來死亡與疾病的戰爭、叛亂、政變、恐怖主義、鎮壓，以及隨着國家混亂和國際局勢不穩而來的長期動盪不安。不管怎樣努力追求持久的世界和平，我們都知道戰爭仍會持續，直至終結來臨。不過，有點很有趣，在世界政治裏導致彼此對抗的原因，每個時代也不相同。蛇看來有無限的創意。

哈佛大學教授亨廷頓（Samuel P. Huntington）在1993年發表一篇影響深遠的文章，名為《文明的衝突？》（*The Clash of Civilizations?*），³³就突出了這點。亨廷頓仔細察看正在改變的世界局勢，總結認為巨大的轉變已經發生了。如今以及將來，造成衝突的原因不再是經濟或意識形態的因素，而是文化因素，尤其是宗教因素。冷戰結束以後，種種衝突都是西方文明與非西方文明之爭。

人們的文明意識日益強烈；文明之間的衝突將會取代意識形態之爭或其他形式的衝突，成為全球主要的衝突形式；傳統以來，國際關係是西方文明圈子裏所玩的遊戲，這遊戲將會日漸非西方化，非西方文明將會成為這遊戲的參加者，不再只是被擺佈的對象；政治、安全與經濟的國際組織，較可能在同一文明裏而不是在跨文明的環境裏，成功地發展起來；與同一文明內不同羣體之間的衝突相比，屬於不同文明的羣體，它們之間的衝突將會更加頻密，更加持久，更加暴烈；屬於不同文明的羣體，它們之間的暴力衝突，最有可能導致局勢惡化成全球大戰；世界政治的

32 Jones, *Spirit Wars*, 253.

33 S. P. Huntington, “The Clash of Civilization?” *Foreign Affairs* (Summer 1993)。我要多謝同事麥克達菲（Michael McDuffee），是他使我注意到這篇文章。

軸心將會是“西方與非西方”的關係。³⁴

用戰爭來結束一切戰爭，哪有這回事；戰爭此起彼落；在神國的這邊，誰的時代也沒有和平。我們繼續尋找新的理由來打仗，或把舊的理由重新包裝，為此而戰；我們各選一方，挖掘戰壕，劃好戰線。大屠殺成了尋常的事，不再被人注目，這不是因為這事不重要，而是因為人們已司空見慣，習以為常。文明與文明彼此磨擦，就好像地殼的板塊一般，在斷層線上造成廣泛的破壞。

在歐亞大陸……種族衝突激增，這類衝突最極端的典型例子就是“種族清洗”，這情況全無規律可言。屬於不同文明的羣體之間的衝突最頻密，最暴烈。在歐亞地區，文明之間自古以來的巨大斷層線再度燃燒起來。從非洲西部至亞洲中部，這新月形的伊斯蘭國家陣營的邊界地區，情況尤其顯著。此外，穆斯林也跟巴爾幹半島信奉正教的塞爾維亞人、以色列的猶太人、印度的印度教徒、緬甸的佛教徒、菲律賓的天主教徒，發生暴力衝突。伊斯蘭教的邊界有濃郁的血腥味。³⁵

亨廷頓的文章發表以後，這些年來，我們已看見不少事例證明他的評估準確。這不是要把責任歸咎給哪一方——責任多得足夠分配給各方。罪魁禍首是我們墮落了的人性，蛇的牙印在這日益動盪的世界隨處可見。

(4) 普世教會的情況也很糟糕，人自稱基督徒，但彼此卻在世人面前為瑣事而爭執，成為世人的笑柄。一個明顯的例子就是耶路撒冷的聖墓堂，這曾被譽為基督教世界上最神聖的地點，現時每天都有數以千計的遊客前去。格里菲思 (A. L. Griffith) 描述這可悲的情況：

這教堂是整個基督教世界裏最骯髒、最陰沉的建築之一，應該把它拆毀重建。可惜，這是不可能的，因為聖墓堂是阿比西

34 同上。

35 同上。



尼亞人、亞美尼亞人、科普替人、³⁶希臘人、敘利亞人和羅馬天主教徒，共同擁有的；他們的神職人員互不理睬，更遑論合作重建教堂。各個教派保養各自的小教堂，舉行各自的禮儀；更荒謬的，是教堂的鑰匙交由一個穆斯林家庭保管，他們為了回應真主一日五次的禱告呼召，竟把教堂入口改成清真寺。全世界沒有別的地方比耶路撒冷的聖墓堂更能夠反映出基督身體四分五裂的可悲狀況。³⁷

不僅宗教與宗教之間、宗派與宗派之間發生衝突；蛇襲擊腳跟的行動也見諸教會內為迂腐見解而起的小口角裏。情況當然沒有像16世紀的歐洲那樣惡劣，當時數以千計的重洗派信徒（Anabapists）因為不贊同嬰孩洗禮而被其他基督徒殺害，殉道而死。不過，假如其他信徒在細微的地方不像我們，或他們的做法跟我們有些微的分別，我們就猛烈抨擊他們：那麼，我們就正在展示自己是這墮落世界的公民。

這不是說沒有甚麼議題值得我們捍衛。一如既往，若真實或正確的事可以被歪曲而造成障礙，在這種情況下，蛇就最易取得成功。其實，我們捍衛某些主張，不用詆毀或苛責那些誠實正直地持不同觀點的人。我們若不對其他基督徒展示這份當有的厚道，就是用了宗教改革那樣火熱的心來處理不是那麼嚴重的問題，這些問題絕不及加爾文和馬丁·路德所要極力解決的那麼重要；另一方面，我們卻在文化地雷中間安然鋪牀睡覺，不管身邊周圍的文化地雷正在爆炸。

襲擊頭部 我們看看這世界，看見襲擊腳跟的例子比襲擊頭部的來得多。襲擊蛇後裔的頭不能等同於捱得過腳跟的襲擊。這必須是主動進攻，攔截邪惡的進軍，圍困地獄的大門。1970年代、1980年代，那被譽為“道德大多數”（Moral Majority）的運動嘗試在政治舞台上大舉襲擊蛇後裔的頭，卻未能取得成功；兩位內部人士，托馬森（Cal Thomas）和多

36 科普替人（Copts）或譯作“科普特人”，指公元7世紀伊斯蘭教傳入埃及後，古埃及人中仍然保持科普替（科普特）信仰者的後裔——譯註。

37 A. L. Griffith, *God's Time and Ours* (New York: Abingdon, 1964), 83.

布森 (Ed Dobson)，著書講述他們認為這運動有哪些致命的缺陷。³⁸ 同樣，我們必須記得創世記怎樣形容這場鬥爭，是彼此還以可致命的攻擊。這表明了輕拳出擊並不濟事。教會要找出主動出擊的議題並不困難。抵制公司、遊行、糾察線，跟所爭取的目標一樣是正當的，但它們都只算是輕拳出擊。那使敵人趑趄後退或使敵人回去舔傷口、足以致命的攻擊在哪裏呢？

(1) 我們個人拒絕順從自己墮落了的人性反應，成為基督呼召我們所要成為的人，就是擊打蛇後裔的頭了。1994年11月，威利斯牧師

我們個人拒絕順從自己墮落了的人性反應，成為基督呼召我們所要成為的人，就是擊打蛇後裔的頭了。

(Pastor Duane Willis) 和妻子珍妮特 (Janet) 以及六個孩子，從芝加哥駕車前去探訪住在威斯康星 (Wisconsin) 的親戚。他們在密爾沃基 (Milwaukee) 附近沿着I-94公路行駛，路上有輛沒有妥善保養的貨車 (而司機的執照也是非法取得的)，掉下了後燈的部分組件。威利斯的客貨車 (無可避免地) 輾過那組件，鋒利的邊緣把油缸刮破了。火花把電油點燃，客貨車的後座爆炸着火。威利斯牧師和妻子眼巴巴看着火焰奪去他們六個孩子的性命。

接着數天，甚至數週，新聞傳媒廣泛報導這事。這是個叫人心痛的故事。威利斯夫婦沒有掩藏他們的傷痛，或擺出做作的笑容，好像甚麼問題也沒有。在一個接一個的新聞節目裏，他們一貫地作出了可信的見證，見證神的愛，以及神在他們最困難的時候怎樣供應他們的需要。一般新聞記者早已看慣了人性墮落一面的反應，但他們也無法使威利斯夫婦大發義怒、埋怨他人，或悲歎自己倒霉。這些敬虔人的單純信心，是有力的一擊，因為這讓數以百萬計的旁觀者看見以信仰來面對考驗是怎麼一回事。人可打出致命的攻擊——只要讓世人看見善是怎麼樣的，並且讓世人再次相信這是可以達成的，是值得我們奮力追求的。

(2) 美國社會也許正轉向非基督教或甚至反基督教的方向前進，但現在仍有可能運用社會的機制來攻入邪惡的陣地。其中一個例子，就是芝

38 C. Thomas and E. Dobson, *Blinded by Might* (Grand Rapids: Zondervan, 1999).



加哥南邊和西邊的牧者動員他們的會眾和社區，從流氓手上把街巷取回來，並且趕走了街角的毒品販子和娼妓。這是個草根運動，卻獲得執法官員的支持，有時甚至可以發展成正式的組織，得到城市（維護社區治安計劃）的資助。科爾森（Charles Colson）和皮爾西（Nancy Pearcey）認為這工作只有基督徒才能真正擔任：

只有基督徒才行，他們的世界觀可以為社區生活問題提供可行的解決方案。所以我們應該站在前線，幫助社區管理他們的街巷。不管是動員力量抹掉塗鴉，清理空地，抑或是在政治上推動立法定下公眾行為的準則，我們都應該協助這細小的地區恢復秩序，這是邁向解決嚴重社會弊病的第一步。³⁹

他們以里弗斯牧師（Rev. Eugene Rivers）的故事作為說明例子。里弗斯牧師在波士頓的多切斯特（Dorchester）區牧養一教會。他們通過補習計劃、鄰舍巡邏、輔導中心和職業介紹計劃，把他們的社區完全改變了。像這樣的成功故事還發生在美國各地的大城市。

在波士頓、達拉斯、芝加哥、巴爾的摩、孟菲斯、門登霍爾、傑克遜和帕薩迪納發生的事，正是基督徒該在各處當做的事：把混亂化成安穩的秩序，每次幫助一個家，每次幫助一棟樓房，每次幫助一個街區，每次幫助一個社區。雖然我們是屬於“上帝之城”的公民，但我們知道神把我們置身於我們的城市和鄰舍當中，是要我們反映出他的品格，並在墮落的世界中恢復他公義的管治。我們從個人的生活 and 習慣開始，然後推展到我們的家庭和學校，再推展到我們的社區——然後再推展到整個社會。⁴⁰

一個較明顯地取得勝利的例子，是1999年4月14日密歇根州審訊判

39 Colson and Pearcey, *How Now Shall We Live?* 369.

40 同上，371。

凱沃爾基安 (Jack Kevorkian) 入獄的裁決。凱沃爾基安，人稱“死亡醫生”，因他曾以醫生的專業協助過百人自殺。雖然法例明文規定他這些做法是刑事罪行，但他竟放肆地把自己親手替人注射致命藥物的過程拍攝下來，然後安排在1998年11月22日於受歡迎的電視節目《六十分鐘時事雜誌》(60 Minutes) 上播放。他本想迫使政府提出起訴，希望這事最終會推翻這法例，或者至少可以使傳媒支持他的立場。他敗訴了，被判10至25年不等的刑期，但他卻樂於成為一名為爭取安樂死合法化而獻身的烈士。在這回合，在反對安樂死一役取得了勝利，但其他戰役必定陸續出現。神的子民打擊邪惡勢力並且得勝，就是擊傷蛇後裔的頭了。

(3) 雖然基督教在西方社會的影響力日益消退，但這在世界的情況卻較為樂觀。教會在韓國、中國、非洲，以及全球許多其他地方，有極大的增長。福音繼續向以往福音不能進入的地方邁進。影片《耶穌傳》的成功就是一個例子。學園傳道會彙報說，在1979至1999年這20年裏，有230個國家超過20億人看過這部影片。有效地擊傷蛇後裔的方法，莫過於福音不斷的傳播，因為生命中或文化裏有神的出現，就能遏止邪惡的擴張。

另一個重大的成功故事就是世界救援組織 (World Relief)，這機構賑濟世界各地的災民。1999年夏天，土耳其西部被大規模的地震所破壞，全球數十個組織的救援物資蜂擁而來。新聞傳媒報導救援工作的時候，他們對世界救援組織隊伍的效率和熱誠，尤其印象深刻。在这一切報導和訪問裏，世界救援組織的領導都能夠清楚地表明組織的使命和目標，就是要奉基督的名服侍這世界。除了用這途徑有力地向人見證基督的憐憫心腸外，世界救援組織也把很多救援物資分給當地的教會，由基督徒把救濟物品分發給他們的社區。我們需要更多這類基督教的例子，好給世人觀看。

(4) 最後，教會成功解決內部的糾紛，邁向組成統一的戰線，那就是擊打蛇後裔的頭了。我們這裏不是談論那種教會合一運動，就是為求合一，即使最基本的教義信念有分歧，也都接納。同樣，我們也不談論混合主義，即把不同系統合而為一。這裏所說的，就是我們可以達成共識，在某些次要問題上容許彼此持不同的觀點，而在我們所接受的基本核心教義上，一同確認我們的一致立場；我們若能做到這點，這種合一，這種沒有分裂而凝聚的力量，必能使我們得益。



在這方面，福音派與天主教仍在進行的對話，就叫人感到相當的有趣。一方面，天主教內有些人越來越走向新紀元運動的方向，信奉發展迅速的聖母論，還加入了女神的思想。另一方面，有些人卻似乎想與基督教的保守派結盟，甚至在“得救乃唯獨恩典”這長久以來爭持不下的辯論上讓步。現時還不知道天主教或它的分支會否清楚表明“靠恩典得救”的立場，好減少新教徒的疑慮，他們當中有的長久以來狠狠地批評天主教，對羅馬天主教極不信任。無論如何，若能夠治好傷口，又不用違背我們對主的忠誠，這樣的展望是我們樂意看見的。

除了教義和神學上的傷口可以治愈外，教會也開始更多參與種族復和的工作。人人都在基督裏合一，彼此不分階級、種族、性別；這理想只要教會竭力爭取達成，就是擊打蛇後裔的頭了。

雖然在這世界上，腳跟的攻擊比起對蛇後裔的頭之攻擊來得多，來得猛烈，但叫人安慰的，是我們知道基督的十字架已給邪惡致命的一擊了。不錯，儘管創世記三章15節沒有預告這一擊，儘管新約聖經作者沒有提及兩者的關連，但基督肯定已給世上的邪惡致命的一擊。這並不是說我們現在可以不思進取，宣佈勝利，退回我們在天上的居所。作為基督的身體，我們必須繼續設法把撒但毀滅在我們腳下，正如保羅挑戰羅馬信徒去做的。

誰當家作主？ 創世記二至三章是否描述自女人受造以來就隸屬於男人之下？墮落是否使女人的角色漸漸低於男人？是否因為犯罪，所以把從屬的關係加在女人身上？爭論這些問題，無濟於事。我們討論這兩章經文時，已指出經文沒有表示神（在創世時或審判時）把從屬的關係加在女人身上。三章16節的經文不是說女人的角色次等，而是指出由於一個重大的原因，她們的心必定會從屬於男人；這原因就是：女人渴望有小孩子。

1960年代、1970年代，婦女主義運動的成功使人有飄飄然的感覺，有些人開始相信，一切性別的差異都可以除掉了，一切舊框框也可以拆去了，一切偏見也可以消除了。女人將來可以自由地追求權力、成功的

雖然在這世界上，腳跟的攻擊比起對蛇後裔的頭之攻擊來得多，來得猛烈，但叫人安慰的，是我們知道基督的十字架已給邪惡致命的一擊了。

事業、個人的成就，就好像男人一樣。不過，到了1980年代初，她們開始發現她們忽略了一些東西。現代女性解放運動的發起人弗里丹（Betty Friedan）這樣說：

一次又一次，不管在劍橋還是在加州，總有不太年輕的女性問我對於“獨自”生兒育女的意見。我會回答，要父母兩人一起養育小孩子，在我看來太過困難，太過昂貴了。不過，這渴望有小孩子的威力（儘管女人再不用以生育小孩來界定自己女性的角色）似乎像以往般強大，甚至有過之而無不及。⁴¹

婦女主義發現的事實就是：儘管女人想有男人一樣的職業地位，儘管有些人否定婚姻的意義、家庭的重要性，或任何需要男人的地方，但在她們內心深處卻有一個不能否定的需要，就是需要有小孩子。在電影《山水又相逢》（*The Big Chill*）⁴²裏的對白，大意就是：“有時，我甚至不認為自己需要男人，但如今我坐在這裏，眼見歲月流逝，心裏就越來越焦急，這一生我只知道一件事，就是我想要小孩子。”

卡韋什（Laura Kavesh）在《芝加哥論壇報》（*Chicago Tribune*）評論這獨白，說：

她們到了30歲的關口，似乎就有這樣的事。在此之前，她們不大思想生育孩子的事。這可能是她們原來的計劃，或要有小孩子，或不要有小孩子，這些想法跟自己很遙遠。但就好像在一夜之間，體內的警鐘突然大聲地可怕地響起來，或事業上的成就不能再填補心裏的空隙。母親的天職成為了經常談論的話題。母親的天職，還有那長久備用的話題——男人。

“我覺得內心有個需要。我每次看見小嬰孩就掉過頭走，”安妮說，“我已到了這個階段，不想再發展事業，因為我心底知道自己想要個孩子，我也知道同時兼顧非常忙碌的工作和母親的

41 引錄自 *Chicago Tribune* (Feb. 27, 1983)。

42 或譯作《大寒》——譯註。



天職並不容易。

“我必須在沒命之前就做母親。我若不能認識和經驗母子之間的愛，人生就有遺憾了。我還未想單憑一人之力——不用結婚——就完成這事，我尚未來到這地步，儘管在我心裏，這也是一個可能的選擇。

“我幾乎把男人物化了，”她補充說，“對於我來說，男人不是性的對象。他們成為了父親或丈夫的目標人物。”

這羣舊朋友沒有一個嘲笑安妮所說的話。大家都嚴肅認真地點頭，尤其同意她最後說的那幾句話。”⁴³

在家庭瓦解和性自由不斷提升的今天，這個趨勢不斷延續下去。創世記第三章暗示的內在設計，說明了以上對話內容的明顯主題：女人逃避不了要依靠男人。通過精子庫、體外受精等手段，受孕的過程可以非人化，但這仍不能除掉這依賴的關係，因為女人自己生產不出精子來。

《新聞週刊》(Newsweek)幾年前有一篇文章，名為《不要丈夫，只要孩子》(Husbands No, Babies Yes)，探討女性這不斷尋求某程度獨立的一些現象。

拉莫特 (Anne Lamott)，39歲，加州聖拉斐爾人，是《操作指示》(Operating Instructions)的作者；這著作是她成為單身母親第一年的日記……“薩姆有一個疼愛我、又疼愛他的父親，那就最理想，”她說，“可惜我們沒有這福氣。”拉莫特跟一個她不覺得關係太親密的男人發生關係，懷了孕，就決定獨力生育這嬰孩。“我常常想有個孩子，”她說，“我知道很多女人都在等候白馬王子來臨，想有長遠委身的關係。她們就只有繼續不斷地等候。”

婚外生育的例子在不同族羣和不同教育程度的人士當中上升；人要尋找新的原因來解釋這現象。統計局的種族統計署署長哈里森 (Roderick Harrison) 說：“不管是甚麼導致單身母親的

43 刊登在*Chicago Tribune* (Nov. 10, 1983)。

現象，這必不是單單貧窮、種族或教育等因素造成的。”

越來越多又聰明又有學歷的女人認為合乎她們要求的男人數目太少。這些20世紀末的女性，沒有降低她們的擇偶標準，反而選擇成為婚外的母親。⁴⁴

或許，明白創世記第三章有助我們以稍為不同的觀點去理解教會該怎樣回應婦女主義。在創世記第三章，丈夫“管轄”妻子是生理必然的因素所附帶產生之結果，不是文化、社會或心理上的刻板觀念。經文不是要作出社會等級宣言（不管那宣言描繪社會現狀是怎樣或該怎樣）。我們不是要從中尋找經文來支持各自性別的議題（好像某些人那樣，儘管不是所有人都這樣做），而是要運用這經文來發展、提倡、肯定健康的家庭。

正如上文弗里丹指出，主流的婦女主義（至少在一個有限的意義上）已歸回家庭的觀念——這該視為可喜的現象。可惜過往已造成了傷害。婦女主義某些流派使很多女性相信她們留在家裏不能實現自我，所以必須進入就業市場，尋求自我實現。這觀點至少有兩個問題。（1）它假設了人可以在就業市場裏找到自我實現。但很多女性卻發現，即使掌握大權的行政人員世界，也可以像換尿布一樣，叫人沒趣。

（2）這觀點假設了我們該以自我實現這標準來看事物。所以有些人也嘗試辯稱，留在家裏也可以自我實現。這是不正確的。我們反而需要指出，追求自我實現是徒然的，是走錯了方向。這正是傳道書一至二章的信息。教會可以有力地營造大環境，讓人看見注重權力和自我實現的個人主義，是可以被集體身分取代的，注重的是對羣體的貢獻，而不僅是矚目的成就。

總有女性希望有機會成為妻子和母親，只是這沒有實現。總有女性選擇單身或不生育，這也不是違反聖經。但對於大多數成為了妻子和母親的女性來說，有必要恢復家庭的價值。這不是說，我們要說服女人相信撫養兒女可以實現自我。這也許可以，也許不能，這要視乎個別情況——但這不是重點。神賜福讓人繁衍增多，於是產生了建立家庭這特權，可是，

44 J. Seligmann with K. Hamilton, “Husbands No, Babies Yes,” *Newsweek* (July 26, 1993), 53.



人類墮落以後，要行使這特權就變得不容易了。

這不是暗示女人不該在外工作。說到底，我們只可說，家庭能夠在這墮落了的世界運作（不僅僅是存在），不是因為我們堅定地確立了家庭成員的角色和等級架構，而是因為藉着神的幫助，我們努力委身要成為更好的夫妻，學習彼此順服，又竭力成為更好的父母，不會冷落家人而追求自我實現，走上只顧自我陶醉的路徑。

我們在神面前的狀態 即使沒有別的，創世記第三章也提醒我們罪的真實。今天的美國社會，在講求政治正確的大氣候裏，大家的詞彙裏已沒有“罪”這個詞語了。人寧可接受從政者的演說插入髒話，也不接受他們用婉言說某人是罪人。我們可以說某人“犯法”或“腐敗”，但即使在這些情況下，稱參與這些活動的人為罪人，也是西方社會所不接受的，認為有審判他人的意味。正如普蘭丁格（C. Plantinga）在其論述罪的巨著裏指出：“如今，‘罪’一詞可找到的棲身處，主要在甜品菜單裏。‘狂吃花生醬’和‘挑戰巧克力’都是罪過；說謊卻不是。”⁴⁵ 在這個意義上，我們可以說，我們活在“罪惡”式微的時代（可惜這是指“罪”一詞的使用，而不是我們的行為）。

以往，我們常有罪的意識，如影隨形。基督徒憎恨罪，懼怕罪，逃避罪，為罪而憂傷。我們的祖父母有些為自己的罪而極度痛苦難過。人發了脾氣，會思索自己是否仍可以領受聖餐。女士多年妒忌自己可愛伶俐的妹妹，會擔心自己這罪可能影響她能否得救。

可是，這罪的意識日漸薄弱了。今天，指控人說“你犯罪了”，常面帶笑容，語調詼諧，表明這是句笑語。曾在某個時期，這個指控仍能夠喚醒人心。那時，天主教徒一個一個排隊認罪告解；新教的傳道人站起來承認我們的罪。而且他們經常這樣

45 Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, x. 引述社會學家亨特（James Dawson Hunter）的話。普蘭丁格（Plantinga）這著作使我獲益良多，這部分有許多意念和引句都是來自這書。

做。⁴⁶

結果，美國社會要明白救恩越來越困難。州的彩票抽獎現時正發動宣傳攻勢，要告訴人參加方法十分簡單，於是把一連串明顯困難或荒謬的事拿來作比較。“你到機場來接你不認識的人，可真困難。在電話亭內蹦蹦跳跳，可真困難。只用冰淇淋勺來更換輪胎，可真困難。”他們把這些不大合乎曲調的句子塞進歌詞裏去。這廣告短歌容易上口，幽默又荒謬，我的家人把它改寫，套入日常生活的情況：“車子開不動，要到你想要去的地方，可真困難。”這歌詞我的孩子們常常唱。我們也可以輕易地把神學的內容套入這歌：“不知道自己做錯過，要覺得自己需要救恩，可真困難。”

人們一般都肯承認自己有犯錯，或甚至曾做過一些錯事。但人犯了錯，也不需要救恩。要人承認自己是罪人，可真難上加難了。

神學家往往用“全然敗壞”（total depravity）⁴⁷的觀念來談論人類的罪性。巴刻（J. I. Packer）有建設性地界定了這觀念的意思：這不是指人在各方面都極盡其惡，而是指沒有一個人在任何一方面有他（她）該有的善。⁴⁸在這意義上，我們未符合我們受造的原意。當我的孩子們告訴我，他們在學校遇到的困難，或當自己的家人有不當的行為，我經常會評論說，我們活在一個墮落了的世界。真的，證據俯拾皆是。1990年代中期，扎卡賴亞斯（Ravi Zacharias）列出連串事例，反映出現時的敗壞光景：

誰可解釋為甚麼史密斯（Susan Smith）可以無情地把自己兩個年輕的孩子淹死，據說是為了延續一段注定沒有好結果的戀愛關係？誰可解釋達默（Jeffrey Dahmer）那禽獸般的殘暴行為？誰可解釋為甚麼萊爾·梅嫩德斯（Lyle Menendez）和埃里克·梅嫩德斯（Erik Menendez）可以冷血地謀殺自己的父母？誰可

46 同上，ix。

47 或譯作“全然墮落”——譯註。

48 這是意譯巴特（Barth）那著名的定義，記載於其著作*Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, *The Doctrine of Reconciliation*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark, 1956), 493。



解釋為甚麼英國利物浦一個10歲小孩和一個12歲小孩竟把一個兩歲小孩虐打致死？誰可解釋加拿大安大略省聖凱瑟琳斯那涉及至少兩名少女受害的駭人罪案：伯納多（Paul Bernardo）把她們折磨、強姦、肢解，而其中一個受害人的姊妹在旁觀看，並且把過程拍攝下來，好讓他們日後可以觀賞？誰可解釋加州富勒頓的優秀學生兇殺事件：一羣快將升讀常春藤聯合會名牌大學的學生，用大頭棒把一名同學打死，然後鎮靜地離開，參加除夕派對？誰可解釋人竟可把孕婦剖開，把胎兒搶走綁架？這個清單似乎沒完沒了，叫人作嘔。⁴⁹

有時，我們世界的墮落情況太過令人震驚，我們可能看不見自己的墮落狀況。

因為自己的利益，我們使良心變得遲鈍，使判斷變得模糊。我們指責他人的惡行，其實那些正是自己常犯的。我們每個人都“沉着地深藏着欺騙的源頭，損害了整個善道。”⁵⁰

我們需要重新認清自己的罪性；可是我們傾向迴避，不去思索罪與疚的問題，除非它們跟我們保持了一段適當的距離。即使在美國的公立學校，學生也仍然閱讀探索人性敗壞和罪疚的小說，例如，戈爾丁（William Golding）的《蠅王》（*Lord of the Flies*）。小說描述一羣富有的英國學生遇上海難，被迫在荒島上生活，他們的情況迅速倒退，淪為無政府狀態。沒有社會結構的約束，他們固有的敗壞性情很快就表露出來。這羣男孩展開權力鬥爭，最終導致粗暴的行為和兇殘的殺害。

同樣，康拉德（Joseph Conrad）的《黑暗的心》（*Heart of Darkness*）認為法律與文明是遏止人類自然而然地陷入敗壞的必要元素，因為只要些微的刺激，人就會回到敗壞的境況。馬洛（Marlow）與庫爾茨

49 Zacharias, *Deliver Us From Evil*, 173-74.

50 Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, 111，最後的引句來自巴特勒（Joseph Butler）的講道文章，題為《論自欺》（*Upon Self-Deceit*）。

(Kurtz) 的相遇代表了開化了的人類與解除了束縛的人類典型的衝突。這書的信息是：文明只是為那隱藏在我們各人裏頭黑暗的心裝門面。

這兩本小說揭露了人性固有的缺憾，就是神學上稱為的罪，而另一些小說則探討罪疚，以及其他因罪而產生、影響着我們的後果。這類小說中，最多人閱讀的一本也許是霍桑 (Nathaniel Hawthorne) 的《紅字》 (The Scarlet Letter)。⁵¹ 在故事裏，赫斯特·普林 (Hester Prynne) 犯了通姦罪 (adultery)，她被迫要穿上胸前有一個鮮紅色英文大楷A字的外袍，以示眾人。雖然赫斯特常常拒絕服從，但這個符號成為了罪疚的象徵，漸漸附在她的情夫迪梅斯代爾牧師 (Rev. Dimmesdale) 身上。

故事發展下去，這紅字成為了重要的符號，一切都被它不祥的光芒所感染。藉着可怕的神蹟，這符號在這神職人員的胸口重現出來，“神的眼目看着它！天使永遠指着它！魔鬼熟悉它，用他燃燒着的指頭觸摸它，不斷侵蝕它！”最後，在迪梅斯代爾瘋狂的想象裏，它的幽靈甚至出現在夜半的天空中，彷彿連天空也感染了他拼命要埋藏起來的罪。⁵²

我們還可以列舉其他例子，莎士比亞的《馬克白》 (MacBeth)、陀思妥耶夫斯基 (Dostoyevsky) 的《罪與罰》 (Crime and Punishment)、愛倫·坡 (Poe) 的《泄密的心》 (The Telltale Heart)，以及雨果 (Victor Hugo) 《悲慘世界》 (Les Misérables)⁵³ 中罪與救贖的主題。例子多不勝數。我們怎麼一方面被罪與疚的題目迷住，認為這是值得在文學裏探索的東西，一方面卻不能在我們的生活裏面對它們的真實？部分的原因無疑是因為在文學裏，我們可以把邪惡物化，滿足我們的愛好，又跟它保持遠遠的距離。另一個原因是：文學是一個安全的方式去承認我們內心深處知道那東西是真實的。科爾森 (Colson) 和皮爾西 (Percy) 用驚悚故事作者

51 或譯作《紅色禁戀》——譯註。

52 引錄自霍索恩 (Julian Hawthorne) 的評論文章，見 *The Atlantic Monthly* (April 1886)。

53 或譯作《孤星淚》——譯註。



孔茨（Dean Koontz）的話說明這點。

孔茨認為他那些以連環殺手為題材的小說受人歡迎，是因為讀者渴望看見有鮮明道德色彩的世界景象。孔茨說，在我們這個醫治的時代，人教導我們“這行為跟那行為同樣有道理”，即使我們必須譴責謀殺和破壞，也要諒解他們。“在‘開明’的思想裏，沒有真正的邪惡這回事。”但在日常生活中，我們知道事實不是這樣。正因如此，“人們被這類小說吸引，因為它們告訴我們世上的確有邪惡，有善的生活方式，也有惡的生活方式。這些都是道德選擇。”人有一個“內在的需要，要在他們觀看的娛樂裏，或他們閱讀的文學裏，看見它們是反映真實的生活，是他們內心深處確實知道那是真實的。”

在這世界，雖然陪審團寬恕那些不可寬恕的人，心理學家為無法解釋的惡事辯解，但人們卻在尋索一種真實性，而諷刺的是，他們是在小說裏找到了。⁵⁴

如果我們日常的談話討論起罪來，就很容易被人指出自己也犯了罪，就像我們指出別人犯了罪那樣容易。這先從社會的層面說起。制度化的罪孕育罪，接着社會就自義地譴責這些罪。然後，社會要麼冒險擺出明顯虛偽的姿態，要麼失去解決社會問題的能力，因為社會本身也參與了這些罪惡的勾當。

社會藉着立法資助某些學校的金額比起資助其他學校，高出一倍；社會只為窮人提供劣質的學校；公立學校不是教導人道德價值，只是澄清道德價值的內容；社會發明各種賭博的玩意，並且誘使人投注；那些把殺害警察和恫嚇婦女等事美化的說唱歌（rap）歌詞受到憲法和司法的保護；社會既然做了這些事，孕育出仇恨、絕望、貪婪，由此而產生的罪惡，社會還可以完全

54 Colson and Percy, *How Now Shall We Live?* 190.

開脫罪責嗎？⁵⁵

如果罪的討論容許進入公眾討論的範疇，那諷刺和矛盾情況就十分明顯了。我清楚記得好幾年前有一段新聞報導，說聯邦調查局經過幾個月的調查和監視，終於“搗破”了一個“賭博行動”，有幾年長的先生參與了有點固定形式的賭博活動。新聞台報導完了這故事之後是廣告時間；諷刺的是，那是個歡樂廣告，宣傳州的抽獎彩票。

說到個人的層面，我們不願意處理罪責的問題，與我們不願意接受罪責有關。我們沒有注意到這嚴重地違背了我們期望中這世界運作所需要的基礎。

人權和特權有賴於人類的責任感，就是負責任的**社羣**裏的公民本分。社羣裏的人會恰當地彼此負責。人們會互相尊重彼此完全的人性和責任；他們解釋道德上的惡事，會拒絕用心理學或社會學上的“根本原因”，或訴諸政黨要員或受害者研究專家（*professor of victimology*）的權威。換句話說，除非有證據顯示相反的結論，否則必恭必敬的人就會假定，作惡的人跟他們一樣都是負責任的公民，都要為自己的惡事負責。⁵⁶

惟有恢復社羣責任感才能恢復我們的集體羞恥感。但扎卡賴亞斯等文化觀察者指出，西方文化把羞恥殺掉了。所以他悲痛地問：“如今，人不尊神的名為聖，也不願他的國來臨，呼喊‘救我們脫離邪惡’還說得通嗎？”⁵⁷

我們需要恢復對罪的意識，因為假如沒有罪，就沒法解釋世上的苦難，我們對神就一無所知了。麥克利什（Archibald MacLeish）清楚傳神地表達了這意思：

55 Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be*, 64.

56 同上，67。

57 Zacharias, *Deliver Us From Evil*, 66.



沒有墮落，
 我們全都是瘋子。
 我們觀看星星
 緩緩移動，徐徐前進，
 好像垂死的蒼蠅
 橫過黑夜和刺耳的牆壁，
 僅此而已。
 沒有墮落……⁵⁸

我們也必須恢復對罪的意識，把它放回適當的位置，因為人對罪沒有意識，就不能明白神的恩典。意識到我們墮落了的人性，必然使我們重新體會到神的恩典和憐憫。他的憐憫不僅見諸他在我們各人生命中的作為，或他為全人類所做的事，就是向我們啓示，又差遣他的兒子來，為我們的罪，代替我們死。他的恩典更可追溯至創世記第三章，因為他沒有丟棄墮落了的人類。他本可以在那時就終止實驗，滿足於他已造成了的世界。但正如奧古斯丁（Augustine）說，“神判定從惡中帶出善來比完全不受惡之苦來得好。”⁵⁹ 他不是只創造兩個會分解成塵土的軀體，他更創造了不朽的靈魂。

但為甚麼不乾脆判定第一回實驗失敗了，任由亞當和夏娃死去，然後重新開始過？我們可以快捷地通過百老匯的舞台劇間接解答這問題。蕭伯納（George Bernard Shaw）的戲劇《巴巴拉少校》（Major Barbara）是個喜劇，但其中包含了許多深奧的道理。巴巴拉的母親是社交名流布里托馬特（Britomart），父親信奉軍國主義，崇拜金錢和火藥。巴巴拉參加了救世軍。劇中的對話反復爭論不朽和權力的問題，究竟它們是否可以在金錢、武力、才智或宗教裏找到。那位向巴巴拉求婚的男子，原本是希臘文

我們也必須恢復對罪的意識，把它放回適當的位置，因為人對罪沒有意識，就不能明白神的恩典。

58 A. MacLeish, *J.B.* (Boston: Houghton-Mifflin, 1958), scene 9, 127.

59 Augustine, *Enchiridion* 27.

教師，後來轉行成為了武器生產商，他提出意見說：“你不可能只擁有行善的能力而不同時擁有行惡的能力。母乳養育兇手，也養育英雄。”

這近乎標準答案了，因為只有神是不能敗壞的。如果神決意要創造人類，是否要重新開始過，分別不大。在某意義上說，墮落是難以避免的，因為我們人類是能夠敗壞的。這結論也可以在神學上推斷出來，因為在未創造世界之前就預知道將來會有基督的工作了（彼前1-20）。也許，神所流露的救贖者屬性跟他所流露的聖潔屬性，同樣重要。

這不是暗示，神需要人墮落，好讓他可以救贖他們；也不是暗示，我們的罪是可以原諒的，因為它讓神有機會表露他大施恩惠的一面（對於這想法，保羅已正確地呼喊：“絕對不可！”羅六1-2）。這只是說，按照神的屬性，他不會規避，必定抓緊機會救贖人類。對於神的本質來說，表露他的愛和憐憫，跟表露他的公義和聖潔，同樣重要。

創四1-16

新漢語譯本

和合本

兄弟獻祭

¹那人和他的妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱。她說：“我藉着上主得了一個男子。”²她又生了他的兄弟亞伯。亞伯是牧養羊羣的，該隱是耕種土地的。

³過了一些日子，該隱帶來土地的出產，作為獻禮獻給上主。⁴亞伯也帶來他羊羣中頭生的，以及牠們的脂油。上主看中亞伯和他的獻禮，⁵而該隱和他的獻禮，上主卻沒有看中。於是該隱十分惱怒，沉下臉來。

⁶上主對該隱說：“你為甚麼惱怒？你的臉為甚麼沉下來？⁷你如果做得好，不是可以仰臉嗎？你要是做得不好，罪就蹲伏在門口。它要戀慕你，你卻要管轄它。”

流血之罪

⁸該隱跟他的兄弟亞伯說話；他們在田野的時候，該隱起來攻擊他的兄弟亞伯，殺了他。

⁹上主對該隱說：“你的兄弟亞伯在哪裏？”他說：“我不知道。難道我是看守我兄弟的嗎？”

¹⁰上主說：“你做了甚麼？你兄弟的血發出聲音，從土地裏向我哀號！¹¹現在你要從這土地受詛咒。土地張開了口，從你手裏接收了你兄弟的血。¹²即使你耕種土地，它也不再給你出力；你要在地上成為流浪

兄弟獻祭

¹有一日，那人和他妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱，便說：“耶和華使我得了一個男子。”²又生了該隱的兄弟亞伯。亞伯是牧羊的，該隱是種地的。

³有一日，該隱拿地裏的出產為供物獻給耶和華；⁴亞伯也將他羊羣中頭生的和羊的脂油獻上。耶和華看中了亞伯和他的供物，⁵只是看不上該隱和他的供物。該隱就大大地發怒，變了臉色。

⁶耶和華對該隱說：“你為甚麼發怒呢？你為甚麼變了臉色呢？⁷你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好，罪就伏在門前。它必戀慕你，你卻要制伏它。”

流血之罪

⁸該隱與他兄弟亞伯說話，二人正在田間，該隱起來打他兄弟亞伯，把他殺了。

⁹耶和華對該隱說：“你兄弟亞伯在哪裏？”他說：“我不知道！我豈是看守我兄弟的嗎？”

¹⁰耶和華說：“你做了甚麼事呢？你兄弟的血有聲音從地裏向我哀告。¹¹地開了口，從你手裏接受你兄弟的血。現在你必從這地受咒詛。¹²你種地，地不再給你效力，你必流離飄蕩在地上。”

新漢語譯本

漂泊的人。”

¹³該隱對上主說：“我的刑罰太重，我不能承受。¹⁴看哪！你今天驅趕我離開這片土地，我要把自己藏起來，躲避你的面，我在地上必成為流浪漂泊的人，凡是遇到我的，必要殺我。”¹⁵上主對該隱說：“既然這樣，任何殺該隱的必遭七倍的報應。”於是上主給該隱設立一個記號，免得遇到他的都擊殺他。

不同後代

¹⁶該隱從上主面前離去，居住在伊甸東邊的挪得之地。

和合本

¹³該隱對耶和華說：“我的刑罰太重，過於我所能當的。¹⁴你如今趕逐我離開這地，以致不見你面。我必流離飄蕩在地上，凡遇見我的必殺我。”¹⁵耶和華對他說：“凡殺該隱的，必遭報七倍。”耶和華就給該隱立一個記號，免得人遇見他就殺他。

不同後代

¹⁶於是該隱離開耶和華的面，去住在伊甸東邊挪得之地。

經文原意



亞當和夏娃犯罪，被逐出伊甸園以後，創世記的作者從該隱和亞伯的誕生討論家庭的起源、他們的工作，以及用這裏記載的事件討論罪對家庭的影響。有一點十分清楚：人繼續犯罪，而且越來越嚴重。

該隱和亞伯的誕生（四1-2）

第1節有多處地方引起有趣的討論。夏娃受孕（有了該隱）是在墮落之前，還是在墮落之後（也許，就如那些認為墮落與性交有關的人所建議的那樣，是墮落的直接後果）？夏娃產後所說的話是甚麼意思？只有通過句法和語法的研究，才能解答這些問題。

第1節的動詞句法和語法暗示，這句的意思是過去完成時態（pluperfect）：那人已經與妻子同房，她就懷孕了。這可能只是含糊地提及他們過去同房之事。既然經文現正記述分娩的事，同房與受孕就自然是過去已發生的事了。這節的句法和語法也沒有顯示同房的事跟墮落之事在



時間上的關係。假如我們要在第三章嘗試找出暗示同房和懷孕的經文，那就應該是三章20節了。按我們對墮落和隨後神的宣告之理解，首次同房理應在這兩事之後；這時也肯定是命名夏娃的適當時候。¹

夏娃解釋命名意義的話較難解釋。在舊約聖經裏，這類的話一般都是記載於記述某人誕生的故事裏。² 這些解釋命名意義的話，通常都含有相關語，把該名字與某樣跟生產相關的事物聯繫起來。創世記二十九章32節是個典型的好例子：“利亞懷孕，生下一個兒子〔誕生的故事〕，給他起名叫呂便〔父或母給子女命名的慣用語〕，因為她說：‘上主看見了我的苦情〔解釋命名意義的話，含相關語；這例子的相關語是動詞‘看見’〕，現在我的丈夫必定愛我。’”有時這次序會顛倒過來，先解釋為何這樣命名，然後才交代所起的名字是甚麼。四章1節的相關語是把該隱這名字（希伯來文*qayin*）跟《新漢語譯本》譯作“得了”的那動詞（希伯來文*qaniti*）聯繫起來。

不過，第1節的次序有點複雜。經文不像預期的那樣說“她生了一個兒子，給他起名叫該隱”，而只是說“（她）生了該隱”。這樣的模式在這一章出現了幾次（17-22節），但沒有包含解釋名字的相關語。經文沒有交代為何沒有用上命名的慣用語。在創世記裏，在此以前，命名都是行使權柄的表現；儘管出現了沒有使用命名慣用語的現象，但這也不足以因此推斷權威架構已經破壞了。

夏娃在這一節末的話，有兩個難解的問題。（1）動詞*qnh*（《新漢語》：“得了”）在舊約聖經裏一般是指“獲得”，不過有幾處經文暗示它有“創造”的意思。³ 這兩個意思套用在這經文裏也完全說得通。（a）支持意思是“創造”的根據有烏加列文⁴ 和一份亞甲文的雙語文本，那文本

1 Westermann, *Genesis 1-11*, 267，有另一建議，認為命名之事是在分娩的背景下發生的。

2 創世記裏的例子有五29，十六11，二十一2-6，二十五24-26；在第二十九和三十章還有更多例子。

3 見創十四19、22；申三十二6；詩一三九13；箴八22。

4 最有力的烏加列文證據就是：伊勒（E1）的妻子亞舍拉有“眾神明之女創造者”之稱號。

講述創造女神阿魯魯 (Aruru) 怎樣幫助瑪爾杜克 (Marduk) 創造人類。⁵ 按這解釋，夏娃視自己通過生育共同擔任了創造者的角色。(b) 支持意思是“獲得”的根據是亞甲文的人名。在美索不達米亞，*Itti-ili ašamšu* (“我從眾神明那裏獲得了他”) 等名字證明了一個名字可以表達這類句子的意思。希伯來名字很少在神明字眼⁶ 或第一人稱句子⁷ 前加上介詞。但要留意夏娃所說的話沒有提及該隱這名字。與亞甲文的名字比較，我們可以發現夏娃的話反映了古代世界所熟悉的觀點——是神明賜人後裔的。

既然“獲得”或“創造”套用在這段經文也可以說得通，那麼，最主要的釋經問題就是：夏娃認為自己正在參與創造的過程（“我與上主一起創造”），抑或她認為自己必須依靠神才能通過這過程（“我獲得了上主的幫助 / 同意”）。我認為後者的解釋較為可取，因為夏娃承認這點，是十分合理的：第三章既然指出懷胎所帶來的痛苦，這就暗示人在整個過程中需要依靠神。

(2) 第二個難題是關乎這句中最後兩個希伯來詞 (*'et-yhwh*) 的意思（《新漢語》：“藉着上主”；NIV及大多數英文譯本：*with the help of the Lord*〔“藉着上主的幫助”〕）。(a) *'et*一詞可以理解為介詞，英語一般譯作*with*〔“與、同”〕。可是，這樣的譯法（“我與上主得了一個男子”）令人費解。NIV把它擴譯成“藉着上主的幫助”就叫人明白了，但這介詞的希伯來文用法卻不大支持這個譯法。(b) 另一個選擇是視*'et*為直接賓語標記 (*direct object marker*)。在這個例子，*'et-yhwh*必須當作同位詞看待（即“我得了一個男子，就是上主”），正如馬丁·路德 (Martin Luther) 所建議的。相同的語法結構也用於下一節：“他的兄弟，就是亞伯”。在語法上說，這不是不可能的，但稱上主為一個男子，在神學上卻造成很大的困難。選擇這解釋的人，通常都會參照上文三章15節，推測夏娃誤以為自己誕下了彌賽亞。即使三章15節是指彌賽亞（參第

5 *zi-ir ameluti ittišu ibtanu* (“她跟他一起創造人類的種子”)，*CAD*, Z, 96; Clifford, *Creation Accounts*, 63。

6 J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew* (JSOTSup 49; Sheffield: JSOT Press, 1988), 128.

7 罕有的例外名字，有撒拉鐵（該一1），但這些名字在被擄歸回以後的時期才出現，似乎是來自美索不達米亞。



三章的討論），在舊約聖經裏說彌賽亞是上主自己卻十分罕見。舊約聖經裏彌賽亞盼望的性質，也不是這樣的。

雖然“藉着……的幫助”這微妙的意思不能從希伯來文中找到根據，亞甲文同源詞*itti*的用法，卻可以用來支持這個譯法。上文提及的那個亞甲文人名，其中的介詞*itti*狹義的意思是“從”。有一處亞甲文記載說，*itti DINGIR-lim*（“出於神明〔的意思〕”）戰事打敗了。⁸ 由於亞甲文同源詞*itti*這介詞跟希伯來文介詞'*et*有類似的詞義範圍，所以這兩個微妙的意思也可合理地用於創世記裏。總的來說，按現有的資料來說，“藉着……（的幫助）”這譯法是目前最好的選擇。

獻祭（四3-5）

傳統認為該隱的獻祭不被神看上，是因為這祭沒有血；這個觀點現今依然流行。不過，近這幾十年福音派主要的創世記註釋書，都不同意這點。該隱和亞伯獻上的祭，經文均稱為*minḥa*。利未記第二章討論*minḥa*，《新漢語譯本》把這詞譯作“素祭”。這祭的目的只是獻上禮物，以表達對神的尊崇，這祭通常是在慶典中獻上的。這祭常常與牲畜的祭一併獻上，但這祭本身通常是獻穀物。除了用於禮儀的處境外，*minḥa*也可用於個人或政治的範疇。在政治的範疇，這詞指附庸國或附屬國向宗主所獻的貢物（王下十七3-4）。在個人的層面，這詞是指那向人表示敬意或尊重的禮物（創三十二18，四十三11；王下八9）。在不同閃族語言裏的同源詞，也有相同的用法。⁹

因此，該隱獻祭的問題顯然不在於祭物沒有血。作為*minḥa*，獻上果子和植物，跟獻上牲畜，也是同樣合適的。再者，即使亞伯獻的祭，經文也只說是“脂油”，沒有提及血。最後，血在獻祭制度裏通常用來*kpr*（“贖罪”）。創世記第四章沒有提及有*kpr*的需要，或亞伯取得了*kpr*。而且，祭牲的血通常用來潔淨聖殿的聖所，但這裏沒有聖所可以給人潔淨。所以我們必須在其他地方尋找該隱獻祭的過失。

亞伯的祭物是揀選自他羊羣中頭生的（4節）。至於該隱的祭物，經

8 CAD, I/1, 303.

9 M. Weinfeld, “מִנְחָה,” TDOT, 8:408-10; R. E. Averbeck, “מִנְחָה,” NIDOTTE, 2:978-79.

文沒有批評它們的素質差，但也沒有表明它們是首批出產的果子。律法固然規定首批出產的果子要分別出來歸給主（出二十三19；尼十35），但果子即使不是首批出產的，把它們獻給主也是可以的（尼十37）。創世記第四章並沒有表示，該隱沒有獻上首批出產的果子，或他拒絕這樣做。再者，按照律法，首批出產的果子通常是給祭司的（民十八12-13），在這段經文的處境裏，這就意義不大了，因為那裏根本就沒有主持儀式的祭司。

說到底，經文惟一清楚交代的是該隱（在某方面）沒有“做正確的事”（《新漢語》：“做得好”，7節）。不管該隱不獲接納的原因是甚麼，經文關注的反而是他對這事的反應，而不是他不獲接納的詳情。經文要縷述的罪行是他謀殺亞伯，而不是他獻上不獲接納的祭物。獻祭的一幕只是簡短地交代，好作為謀殺之事的背景。

至於神用甚麼方法顯示接納或不接納祭物，我們同樣無須堅持某個解釋。一個常見的解釋說，亞伯獻祭的煙往上升，該隱獻祭的煙向下沉；但這只是個錯誤的猜測。這裏的用詞甚至沒有暗示有焚燒過甚麼。¹⁰ 其實，要是神在伊甸園邊界處繼續與亞當、夏娃，以及他們的兒女見面，親自向他們表達他的喜愛或不悅，這也不是沒可能的——儘管經文確實沒有暗示有這意思，但6至16節暗示他們可能有面對面的相見。

對質（四6-7）

在這簡短的一段，上主鼓勵該隱要做正確的事。經文同樣沒有清楚交代這究竟指甚麼，但這卻表明了人討神喜歡是可以做得到的。第7節下說該隱在門檻前，這節經文既似曾相識，也叫人撲朔迷離。似曾相識是因為它跟三章16節相似。用了相同的詞彙（“戀慕”和“管轄”），儘管代詞的位置互調了。¹¹ 正如我們討論第三章時指出，這渴望（《新漢語》：“戀慕”）應當理解為本能，可以有不同的意思，要視乎是指誰的渴望

10 第2世紀的希臘譯者狄奧多田（Theodotion）把《新漢語譯本》譯作“看中”的那動詞譯作“焚燒了”，因而暗示主表達喜愛祭物的方法，就是降下火焰。可是，把這動詞譯作這個意思，是毫無根據的。

11 在三章16節，是說話的對象（“你”〔女人〕）有渴望，她將會被第三者（丈夫）所管轄。在這裏，是第三者（“罪”）有渴望，它應當被說話的對象（“你”〔該隱〕）所管轄。



（在這裏是指敗壞的本能）。

主要的釋經難題在於四章7節，就是怎樣解釋《新漢語譯本》譯作“罪就蹲伏在門口”的這句短語。在原文裏，“罪”是陰性名詞，但分詞 *robes*（“蹲伏”）明顯是陽性單數的，而連於“戀慕”和“管轄”的代詞性後綴（*pronominal suffixes*）也是陽性單數的。近期釋經者大多把原來的元音改動，把 *robes* 變成 *rabis*，認為它是指美索不達米亞一個著名的惡魔，他常在門口徘徊。這也可解釋了為甚麼經文提及門口。這樣的話，“罪”被描繪成在門口的惡魔，等候着受害者跨過門檻。自從舊巴比倫時期以來，在美索不達米亞，人視這些惡魔為邪惡，認為他們會伏擊受害人。

不過，還有另一個解釋。在較早期的亞甲文本裏，*rabišu* 不是惡魔，而是一個擔任司法工作的重要官員。按照吾珥第三王朝（Ur III）的文本，他負責審訊的初步審查。到了公元前二千年期中葉，從亞瑪拿（Amarna）和烏加列（Ugarit）來的文本顯示 *rabišu* 的角色分別是地方統治者，以及文件的見證人或審訊裏的見證人。¹² 雖然如此，但經文提及罪渴望管轄該隱，所以把罪擬人化成埋伏等待襲擊的惡魔，這個解釋較為合理。

謀殺及之後（四8-16）

謀殺是這個敘事段落的焦點，但對這事經過的實際描述是這麼簡潔，就好像是偶然發生似的。沒有記載有沒有受試探、衡量輕重後果，或與良心的鬥爭——所記述就只有由嫉妒引發的肆意粗暴舉動。從文學的角度來說，這跟第三章的篇幅比例相似，都只是用一行句子來交代罪行，然後有數句神與犯罪者（們）的對話。而且，跟第三章一樣，這些對話的開始都是神提出問題。在三章11節，神的問題是他們是否吃了那果子，答的人卻把責任推卸給他人。該隱回答神的提問，答的完全是謊言（“我不知道”），然後推諉說自己沒有責任。也許，我們該看見這是多諷刺，相距只是一章，我們就由善惡的一切也想知道，變成甚麼也不知道。

正如三章13節的宣告是由一句追究罪責的話開始（“你做的這是甚麼事？”），四章10節基本上也用了相同的話來開始上主的宣告。正如在三章17節，土地要受詛咒（即不再有神的恩寵和保護），如今是該隱自己要

12 DDD, 1287-88.

受同樣的詛咒。正如我們在第三章知道，這不是施魔法或咒語。事實上，四章11節的字眼使人聯想起那對蛇的詛咒，因為那詛咒也是被一個含 *min* 的從句所修飾。¹³ 蛇要受詛咒 *min* 其他動物，而該隱要受詛咒 *min* 這土地。由於四章12節似乎是澄清這句的意思，所以我傾向於這樣翻譯：“你要受到與土地相關的詛咒。”¹⁴ 該隱成為流浪漂泊者，是由於土地不再為他出產食物；事實上，他是被迫四處漂泊，為要覓食。

亞當和夏娃從伊甸園的神聖空間被逐出來，因而與神的同在有了一段距離；如今的宣告更把該隱逐出去，離開神的同在和保護，這點該隱自己

也意識到（14節）。如果我們用會幕為類比，亞當和夏娃就是被逐出前廳，而該隱就是被逐出營地。在伊甸園裏有豐富的食物供應；在園外有可耕作的土地，人仍有可能耕田種植；該隱被驅逐到一個不能農耕的地方，人只能靠狩獵和採摘野生食物維生。因此，食物的供應再次成為焦點，因為神所賜的福變得越來越難得到。同樣，該隱既然否定了對家庭的責任，他也被剝奪家庭成員

的身分（家庭是神賜的福的另一元素）。

最後，必須一提該隱的恐懼和神對此的回應。該隱究竟認為誰會在外面殺他呢？上主究竟給了他一個怎樣的記號？外面有人存在，這有可能是因為亞當和夏娃不是惟一的一對夫婦，神還創造了其他夫婦；但外面有其他人，也有可能是因為亞當和夏娃的家庭迅速擴大，他們是亞當和夏娃的後裔。創世記的經文沒有交代這點，但保羅神學卻使我們傾向第二個解釋。除非全人類都是亞當和夏娃的後裔，否則就很難斷定罪是怎樣臨到全人類。我們無法闡釋這個神學推論，因為經文沒有提供更多的資料。

在四章11節，那詛咒的話把該隱和蛇放在同一類別。在四章15節，神給該隱記號，他的父母也曾獲得神類似的對待。放在該隱身上的那記號於這個敘事段落的作用，跟三章21節神給亞當和夏娃皮製的長袍的作用相似。神這些恩待他們的行動，都是為他們在新環境裏提供保護的措施。兩

如果我們用會幕為類比，亞當和夏娃就是被逐出前廳，而該隱就是被逐出營地。

13 就只有在這兩個處境，動詞才是給一個含 *min* 的從句所修飾。

14 這句也可譯作“你要受詛咒，比土地更甚”——譯註。



者都是因為他們的過犯使自己陷入危險的處境，他們自己意識到這點（亞當和夏娃用無花果樹的葉子遮蓋身體；該隱投訴他必會被殺），而神就回應他們的需要。正如“神從哪裏取得獸皮？”或“那些皮製的長袍是甚麼樣子的？”等問題並不要緊，“那記號是甚麼樣子的？”或“那記號是怎樣發揮作用的？”等問題也是不大重要的。在這兩件事中，這些禮物最重要的地方，乃在於是誰賜給他們的。

應用原則



我們要明白經文的焦點，就必須留意經文的篇幅，對甚麼事簡潔交代，對甚麼事詳盡刻畫或論述。舉例說，我們注意到經文沒有清楚交代為甚麼該隱的祭不被接納，為甚麼亞伯的祭卻獲接納；神是怎樣與他們溝通，在哪裏跟他們溝通；該隱怎樣誘騙亞伯，使他最終被殺；該隱身上的記號是甚麼樣子的。創世記第四章不是要指示我們要怎樣獻祭，這章只給我們必要而簡潔的背景內容，好記載接着的對話。此處，對話比情節更重要。

以上提出的多個問題，對於釋經者來說，是重要的，因為它們主導着我們閱讀整個敘事段落，但對於作者來說，這些問題卻不大重要。作者拒絕偏離主題而交代一些無關緊要的細節。作者少談題外話（或該說，決心要焦點集中），不是想我們猜想他所沒提及的細節，或想我們惋惜沒法知道某些細節。我們需要操練閱讀作者所寫的每行字，而不是猜想作者在字裏行間的意思。成功的釋經者不是把作者沒有交代的細節都填補了，並且能說服人接受他所填補的內容；成功的釋經者是要讓經文的空隙保持是空隙，卻能夠清楚說明原來經文的緊密結構關係。

創世記大部分的篇章都是記錄罪的進展或賜福的進展。這部分的開始以賜福為焦點，但這焦點很快就被罪取代了。神賜的福雖然被第三章的宣告修改了，但人類依靠神的幫助，仍然能夠生出後裔，並且獲得食物。夏娃在第1節的話承認孩子是從主而來的，第3節的獻祭表明食物是從主而來的。不過，該隱雖然假裝獻上感激，但他的祭物性質不知怎的泄露了他內心的不滿。情況急轉直下，惡化成嫉妒和兇殺，罪就佔據了中心的位置。

在這第二個關於罪的敘事段落裏，我們看見從亞當和夏娃犯罪開始，

情況可悲地惡化。夏娃妒忌神（三4-6），該隱妒忌亞伯。夏娃的行動還可以說似乎有點高尚的成分（想好像神一樣），但該隱的行動就全無高尚可言。或許，人墮入罪中，起初或會把自己的想法合理化，或會找個高尚的藉口；但正如該隱粗暴對付他弟弟的事件一樣，最終剩下的就只有熾烈的自我放縱。

這個事件不但顯示了敗壞的程度深了，也顯示罪的影響已滲入了新的範疇。在第三章，神賜的福受到攔阻，影響人建立家庭和獲得食物。在第四章，家庭（生育孩子的成果）被兇殺和驅逐所破壞。該隱被斷絕了他跟原來家庭的連繫，他也被斷絕了食物的供應。因此，賜福的事進一步被攔阻，但沒有撤回。正如四章17至22節繼續表明，該隱仍能夠建立家庭，科技的發展也抵消了農產不理想的情況。

如果第三章是講述人類的墮落，第四章就是講述家庭的墮落。

如果第三章是講述人類的墮落，第四章就是講述家庭的墮落。如果第三章顯示了罪怎樣滲入人類當中，第四章就是記錄了罪怎樣衝擊家庭。

罪使家庭內部分裂，最終使家人彼此疏遠。這個後果不但見諸這章所發生的事，它微妙的影響也在該隱的反問句中漸漸流露出來：“難道我是看守我兄弟的嗎？”

“看守……的”是翻譯希伯來文*šamar*一詞，這詞我們在二至三章共遇過兩次。這詞在二章15節用來描述亞當原要負責的工作之一，在三章24節則用來形容基路伯的工作。這詞是與責任有關。人類負責看守伊甸園神聖空間的工作失去了，而他們被逐出去後，生命樹就有基路伯看守着。如今，該隱否認對自己的家庭有甚麼責任，儘管亞伯的死他有直接的責任。我們拒絕承認責任，就方便我們下一步拒絕接受責備。在這過程裏，責任制度就開始瓦解了。

當代應用



我們的焦點最終是在神身上，但我們將會先通過該隱的例子才進入這終點，就正如經文的進路一樣；因為只有我們比較該隱敗壞的膚淺，才能真正明白神品格的深度。



警員迪爾曼（John Dillman）告訴我們一個發生在1980年代新奧爾良的真人真事。¹⁵ 有兩個男人精心策劃了一個發財大計。他們其中一人與一名無知的少女談戀愛，然後結婚，並且替她購買巨額的人壽保險。度蜜月期間，那男子帶她散步；他的同謀駕着租來的汽車駛過，那男子就把她推出去，於是她被這高速奔馳的車輛輾斃了。保險公司覺得事有可疑，最終把這兩個同謀帶上法庭受審。審訊期間，使迪爾曼難以置信的是這兩個罪犯竟然毫無悔意。普蘭丁格（Plantinga）接着的這番話使我聯想起該隱：

那兩個男子投訴警方怎樣干擾他們的生活，不斷追捕他們，盤問他們，控告他們。他們認為自己才是整件事情的受害者，並且暗示他們不該受懲罰，反該受人安慰。¹⁶

這例子說明了墮落人性最隱藏的一面，就是：不肯負責。

罪的影響

我們的本質 我們不肯為自己的罪負責，不肯承擔自己行為所造成的後果，不肯為自己所言所行負責，那麼，我們就把復和的橋梁燒毀了。惟一可以返回復和的路，就是饒恕；神踏出了第一步，承認問題的存在，懊悔地渴望想做些事情。用另一角度來說這問題，人與神有距離不僅因為我們犯罪，也是因為我們享受犯罪，鍾愛罪惡的方式，甚至要保護我們犯罪的權利，反抗任何抑制我們敗壞的嘗試。

我們不肯為自己的罪負責……就把復和的橋梁燒毀了。

1999年的電影《黑客帝國》（The Matrix）¹⁷ 竟有意想不到的神學架構（同時也有令人不安的暴力鏡頭），故事說我們所經驗的現實其實是由智能電腦人工地製造出來的，而這些電腦要依靠人類來供應它們所需要的能源。雖然每個人實際上都在昏迷的狀態，置身在蛋形的容器裏，容

15 這故事記載在他的著作 *Unholy Matrimony: A True Story of Murder and Obsession* (New York: Macmillan, 1986)。我是從普蘭丁格（Plantinga）的著作 *Not the Way It's Supposed to Be*, 96-97得知這故事，並在這裏節錄了大部分的描述。

16 同上，96-97。

17 或譯作《駭客任務》或《22世紀殺人網絡》——譯註。

器內充滿了好像羊水的液體，但有脈衝輸入腦部，使人產生所有活着的知覺。這些電子脈衝賦予他們身分的意識，使他們產生吃飯的感覺，務求使他們不知自己真實的情況。這個製造這現實假象的系統，就是母體（matrix）。人並不察覺母體的存在，相信他們所經驗的一切都是真的，而且這就是一切了。其中一個角色這樣說：

母體無處不在，就在我們周圍……那擺在你眼前的世界是要使你看不見真相……就是你現在是個奴隸……生下來就被束縛，生下來就在一個你聞不到、嘗不到、摸不到的監牢裏；為你的思想而設的監牢。

同樣地，我們今天活在一個墮落了的世界，罪就是那母體。它控制了我們所行所想的一切，儘管我們常常選擇不去察覺它的存在。它瀰漫在各處，隱藏在各處，大部分人忙於生活，沒有察覺罪惡的世界不是真實的世界。在電影裏，一羣反抗人士擺脫了母體的捆綁，於是設法要顛覆母體，把人拯救出來，最終要把母體摧毀。可是，這羣人中有一個猶大，他厭倦了反抗的艱苦生活，為求返回母體，他出賣這羣反抗人士。他寧願選擇做奴隸，也不願放棄母體給他的好處。

我知道這牛排不是真的。我知道，我把它放入口的時候，母體就告訴我的腦袋，這牛排又多汁又美味。〔反抗了〕九年，你知道我終於明白了甚麼？無知是福！

同樣，許多人就像該隱一樣，選擇不離開罪惡的母體，因為他們已深深地跟罪惡和自私的生活模式連結起來。正如扎卡賴亞斯（Zacharias）指出：“邪惡不僅是在流血的地方，邪惡也在人自私自利的心裏。”¹⁸ 人行暴力，暴力也滲入他自己的心，敗壞他。

暴力傷害受害人，也同樣傷害施暴的人。你可以用斧頭伐

18 Zacharia, *Deliver Us From Evil*, 175.



樹……木不及鋼堅硬，但砍木的時候，鋒利的鋼就漸漸變鈍了，樹的汁液使鋼生鏽，使它留下鏽斑。人也是一樣，不過所造成的傷害是在靈裏的。¹⁹

這樣，我們通過該隱的例子可以更加明白敗壞的性質。罪形成了我們虛假現實的母體，在那裏，屬靈的現實就好像很遙遠。即使有機會，我們也常常選擇不離開母體。我們不肯完全承認屬靈世界的現實，於是容讓自己縱容自己自私的行為，拒絕為自己行為所造成的屬靈後果負責。所以難怪我們只有感到絕望，因為發現邪惡是不可避免的。我們活在該隱的世界，還正在步他的後塵。

家庭和社會 罪不但影響我們與神的關係，也影響我們與家人、與身邊周圍的人的關係。我聽過心硬的世人說：“我或者也要下地獄去，我所有的朋友也在那裏。”這個想法有一個問題，就是看不見我們內在的功能失調。在神國裏沒有功能失調的關係；按“關係”的定義來說，這東西是地獄無法給予人的。罪不止敗壞每個個人，邪惡的人終必使家庭和社會功能失調。地上最好的家庭、最好的友誼，也只是本可有的、當有的關係之影子，但因為罪的緣故我們卻無法達到。

罪給該隱的關係造成的影響，就是：他最初嫉妒弟弟的成功，最後自己被逐出去。這些影響都跟關注和接納的問題有關。渴望得到別人的關注和接納是我們的本性。這渴望可以引發我們做出社會認可的行為，甚至驅使我們達到更大的成功。但這渴望是不可靠的，因為它也可以導致人做出破壞的行為，蓄意的失敗。所以，舉例說，厭食症能夠在成功和成就的陰影下徘徊。

1970年代，我的同輩都浸淫在塔爾（Jethro Tull）、桑塔納（Carlos Santana）、史萊和史東家族合唱團（Sly and the Family Stone）等反叛的搖滾樂裏，我卻喜愛木匠兄妹合唱團（the Carpenters）和諧悅耳的音樂

我們不肯完全承認屬靈世界的現實，於是容讓自己縱容自己自私的行為，拒絕為自己行為所造成的屬靈後果負責。

19 R. Jordan, *The Eye of the World* (New York: Tom Doherty, 1990), 312.

（這使我同房的同學大為失望）。卡倫·卡彭特（Karen Carpenter）和理查德·卡彭特（Carpenter）是有才華的樂師，散發着健康生氣的魅力。他們享有才華、名利、美貌，應有盡有，可謂得天獨厚。但1983年2月4日傳出卡倫·卡彭特的死訊，她死於心臟病發作，屬於她神經性厭食病的併發症，享年32歲；這消息使舉世震驚。卡倫·卡彭特需要觀眾、家人和自己的接納，這需要沒有促使她毀滅他人，卻促使她毀滅自己。

今天，厭食症繼續奪去那些失去安全感的人的性命，而那些得不到所需要的關注的人，自殺成為了他們的一個選擇。有些時候，毀滅的對象不是自己，而是他人，就好像該隱的例子。美國學園槍擊事件變得司空見慣，我們不再對此震驚恐懼了。被同學排斥或被父母忽略的小孩子，認為這是個震撼性的方法，可以吸引人關注他們。

罪充斥這墮落了的世界，使人失去安全感，我們可以怎樣解決這個問題呢？創世記第四章的經文沒有提出解決方法，只是講述問題。只要仍有罪的存在，就沒法徹底解決“人沒有安全感”這問題。解決罪的惟一方法，神已經提供了，就是藉着耶穌，正如新約聖經所記述的。

神的品格 我們從這段經文觀察神的品格，就發現有幾件驚人的事。首先，該隱竟沒有得到死刑，叫人驚訝。這跟撒母耳下第六章6至7節等經文似乎有很大的對比：

到了拿艮的禾場，因為牛失前蹄，烏撒就伸手扶住神的約櫃。神耶和華向烏撒發怒，因這錯誤擊殺他，他就死在神的約櫃旁。
（《和》）

為甚麼主不向該隱發怒呢？主無疑有發怒。雖然死刑是神指示以色列人處理謀殺罪的方法，但神不是經常選擇這樣做（例如，撒下十一～十二）。我們知道神右手有公義，左手有仁慈。經文描繪該隱為獻祭的事發怒時，神有耐性地安撫他。神在他失敗的時候鼓勵他。他們第二次交談是在該隱犯罪之後，神表露了關注，顯出了恩典。

探索聖經也是這樣開始的。我們需要認識神，而聖經就是他的故事。在創世記第四章裏，該隱和亞伯的故事只是次要的；神的故事才是主要



的。我們最初認識一個人，彼此會告訴對方一些關於自己的故事。開頭是我們的姓名、家鄉，以及其他基本資料。我們認識越深，彼此就會揭露更多關於自己的故事給對方知道。我們漸漸發現彼此的愛惡、過去的經歷、此刻的掙扎和喜樂，還有對將來的願望和夢想。我們看看自己知道某人的故事有多少，來衡量我們對某人的認識有多深。人若彼此相愛，就想知道關於對方的所有故事，百聽不厭。²⁰

我們可以怎樣認識神？可以互相傾訴自己的故事。神通過聖經述說他的故事，我們則通過禱告述說我們的故事。神的故事是要幫助我們認識他。我們在具體的事件中看見他的屬性，就開始明白這些屬性的含義。假如我要誇獎某位朋友有仁慈的心腸，最有說服力的方法就是舉出一些實例，他做了甚麼具體的事，表露了他仁慈的心腸。

有一次，我與一位地產代理初談了幾句，就發現我們早已互相認識了。“我們是互相認識的好朋友”這句話可以有不同的理解。但我繼續解釋，說他們的房子裝修的時候，他們一家曾住在我們的房子裏三個星期；那人對我們的交情就有更清晰的概念了。認識神也是一樣。光說他有至高無上的權力，他是公義的、信實的、慈愛的、寬厚的、有憐憫心腸等等，並不足夠。我們聽見他的故事，聽見別人講述他曾做過的事，這樣，我們才認識他。我們在實際事件中看見神的屬性，才能洞察他品格的含義。

我們全都經驗過神的寬恕，但我們許多人都沒有這種深刻的體驗，就是正在犯罪的時候當場被捉到，而神就站在自己面前。雨果（Victor Hugo）的《悲慘世界》（*Les Misérables*）²¹震撼地描畫了這種深刻的體驗。小說的主角瓦爾瓊（Jean Valjean）偷了一條麪包，結果被監禁了19年，最後他獲釋，卻發現自己無法擺脫過去的生活。有一次，比安弗尼（Monseigneur Bienvenue）一片好心收留他，但他卻無法抗拒誘惑，在半

我們在實際事件中
看見神的屬性，才能
洞察他品格的含義。

20 T. Stafford, *Knowing the Face of God*, rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 122-29.

21 或譯作《孤星淚》——譯註。

夜把藏在屋裏的銀器偷走了。他走了不遠就被警方捉住。第二天，他被拖到比安弗尼的房子，歸還那些貴重物品。比安弗尼主教的反應卻使瓦爾瓊驚訝不已。²²

“哎呀，是你呀！”他望着瓦爾瓊大叫。“見到你真好。唔，你認為怎樣？我把燭台也送給你，是銀造的，就像這些東西一樣，它們必定可以賣得200法郎。你為甚麼不把它們跟你的叉和匙也一併帶走呢？”

“朋友，”那主教又說，“你離開前，拿走你的燭台吧。”他走到壁爐台前，取了兩枝燭台，帶來給瓦爾瓊。瓦爾瓊全身顫抖，目瞪口呆地接過那兩枝燭台，像個快要昏倒的人一樣。

主教挨近他，低聲說：“不要忘記，永不可忘記，你承諾過你要用這筆錢做個誠實的人。”

瓦爾瓊記不起自己曾承諾過甚麼，但他依然語塞。主教刻意強調地說這番話。他又莊嚴地說：“瓦爾瓊，我的弟兄，你不再屬於惡，已是屬於善了。我買了你的靈魂，我從黑暗的思想和惡報的靈裏把它拔出來，交給神了。”

這確實是瓦爾瓊人生的轉捩點，小說餘下的篇幅就是記述他滿有恩典的人生。我們讀這類故事，看見慈悲和憐憫怎樣改變受惠者的生命，也不禁愕然驚歎。神的慈悲憐憫豈不更叫我們敬畏不已。我們永不知道該隱是否抱着這樣感激的心來回應神，但他初步的反應似乎不是這樣。不過，該隱怎樣回應並不要緊。重要的是我們感受到神的慈悲和恩典時，我們怎樣回應。

重要的是我們感受到神的慈悲和恩典時，我們怎樣回應。

22 引錄自1.2.6章，略有刪減。

創四 17～532

新漢語譯本

¹⁷該隱和他妻子同房，她就懷孕，生了以諾。那時他建造一座城，就按他兒子的名字，給那城起名叫以諾。¹⁸以諾生以拿，以拿生米戶雅利，米戶雅利生瑪土撒利，瑪土撒利生拉麥。

¹⁹拉麥娶了兩個妻子，一個名字是亞大，另一個名字是洗拉。²⁰亞大生雅八，他是住帳棚的牧民的先祖。²¹他兄弟的名字叫猶八，他是所有彈琴和吹簫之人的先祖。²²洗拉生了土八·該隱，他是巧匠，能打造任何銅鐵兵器；土八·該隱的妹妹是拿瑪。

²³拉麥對他兩個妻子說：

“亞大和洗拉，聽我的聲音；
拉麥的妻子，側耳聽我的話。
我殺了一個男人，因他傷害我；
還有一個少年，因他擊打我。

²⁴如果殺該隱要遭七倍的報應，
殺拉麥就要遭七十個七倍。”

²⁵亞當又和他的妻子同房，她就生下一個兒子，給他起名叫塞特，因為她說：“神為我另立了一個後裔代替亞伯，因為該隱殺了他。”²⁶塞特也有一個兒子生下來，給他起名叫以挪士。人從那時起才開始以上主的名祈求。

和合本

¹⁷該隱與妻子同房，他妻子就懷孕，生了以諾。該隱建造了一座城，就按着他兒子的名，將那城叫作以諾。¹⁸以諾生以拿；以拿生米戶雅利；米戶雅利生瑪土撒利；瑪土撒利生拉麥。

¹⁹拉麥娶了兩個妻，一個名叫亞大，一個名叫洗拉。²⁰亞大生雅八，雅八就是住帳棚、牧養牲畜之人的祖師。²¹雅八的兄弟名叫猶八，他是一切彈琴吹簫之人的祖師。²²洗拉又生了土八該隱，他是打造各樣銅鐵利器的。土八該隱的妹子是拿瑪。

²³拉麥對他兩個妻子說：

“亞大、洗拉，聽我的聲音；
拉麥的妻子細聽我的話語；
壯年人傷我，我把他殺了；
少年人損我，我把他害了。

²⁴若殺該隱，遭報七倍；
殺拉麥，必遭報七十七倍。”

²⁵亞當又與妻子同房，她就生了一個兒子，起名叫塞特，意思說：“神另給我立了一個兒子代替亞伯，因為該隱殺了他。”²⁶塞特也生了一個兒子，起名叫以挪士。那時候，人才求告耶和華的名。

新漢語譯本

第五章

從亞當到挪亞

¹這裏記錄的是亞當的世系。

在神創造人的日子裏，神按自己的樣子造人；²他創造了他們——男和女。在他們被創造的日子，神又祝福他們，稱他們的名字為“人”。

³亞當活到一百三十歲，生了一個兒子，樣子形像和他自己相似，就給他起名叫塞特。⁴亞當生塞特後，活了八百年，又生兒育女。⁵亞當一生活到九百三十歲，就死了。

⁶塞特活到一百零五歲，生了以挪士。⁷塞特生以挪士後，活了八百零七年，又生兒育女。⁸塞特一生活到九百一十二歲，就死了。

⁹以挪士活到九十歲，生了該南。¹⁰以挪士生該南後，活了八百一十五年，又生兒育女。¹¹以挪士一生活到九百零五歲，就死了。

¹²該南活到七十歲，生了瑪勒列。¹³該南生瑪勒列後，活了八百四十年，又生兒育女。¹⁴該南一生活到九百一十歲，就死了。

¹⁵瑪勒列活到六十五歲，生了雅列。¹⁶瑪勒列生雅列後，活了八百三十年，又生兒育女。¹⁷瑪勒列一生活到八百九十五歲，就死了。

¹⁸雅列活到一百六十二歲，生了以諾。¹⁹雅列生以諾後，活了八百年，又生兒育女。²⁰雅列一生活到九百六十二歲，就死了。

²¹以諾活到六十五歲，生了瑪士

和合本

第五章

從亞當到挪亞

¹亞當的後代記在下面。

當神造人的日子，是照着自己的樣式造的，²並且造男造女。在他們被造的日子，神賜福給他們，稱他們為人。

³亞當活到一百三十歲，生了一個兒子，形像樣式和自己相似，就給他起名叫塞特。⁴亞當生塞特之後，又在世八百年，並且生兒養女。⁵亞當共活了九百三十歲就死了。

⁶塞特活到一百零五歲，生了以挪士。⁷塞特生以挪士之後，又活了八百零七年，並且生兒養女。⁸塞特共活了九百一十二歲就死了。

⁹以挪士活到九十歲，生了該南。¹⁰以挪士生該南之後，又活了八百一十五年，並且生兒養女。¹¹以挪士共活了九百零五歲就死了。

¹²該南活到七十歲，生了瑪勒列。¹³該南生瑪勒列之後，又活了八百四十年，並且生兒養女。¹⁴該南共活了九百一十歲就死了。

¹⁵瑪勒列活到六十五歲，生了雅列。¹⁶瑪勒列生雅列之後，又活了八百三十年，並且生兒養女。¹⁷瑪勒列共活了八百九十五歲就死了。

¹⁸雅列活到一百六十二歲，生了以諾。¹⁹雅列生以諾之後，又活了八百年，並且生兒養女。²⁰雅列共活了九百六十二歲就死了。

²¹以諾活到六十五歲，生了瑪



新漢語譯本

撒拉。²²以諾生了瑪土撒拉以後，與神同行三百年，並生兒育女。²³以諾一生活到三百六十五歲，²⁴以諾與神同行，因為神把他取走，他就不在了。

²⁵瑪土撒拉活到一百八十七歲，生了拉麥。²⁶瑪土撒拉生拉麥後，活了七百八十二年，又生兒育女。²⁷瑪土撒拉一生活到九百六十九歲，就死了。

²⁸拉麥活到一百八十二歲，生了一個兒子，²⁹給他起名叫挪亞，說：“這個兒子要在我們的工作、在我們手中的勞苦、在上主對這土地的詛咒中，安慰我們。”³⁰拉麥生挪亞後，活了五百九十五年，又生兒育女。³¹拉麥一生活到七百七十七歲，就死了。

挪亞蒙恩

³²挪亞活到五百歲，生了閃、含、雅弗。

和合本

土撒拉。²²以諾生瑪土撒拉之後，與神同行三百年，並且生兒養女。²³以諾共活了三百六十五歲。²⁴以諾與神同行，神將他取去，他就不在世了。

²⁵瑪土撒拉活到一百八十七歲，生了拉麥。²⁶瑪土撒拉生拉麥之後，又活了七百八十二年，並且生兒養女。²⁷瑪土撒拉共活了九百六十九歲就死了。

²⁸拉麥活到一百八十二歲，生了一個兒子，²⁹給他起名叫挪亞，說：“這個兒子必為我們的操作和手中的勞苦安慰我們。這操作勞苦是因為耶和華咒詛地。”³⁰拉麥生挪亞之後，又活了五百九十五年，並且生兒養女。³¹拉麥共活了七百七十七歲就死了。

挪亞蒙恩

³²挪亞五百歲生了閃、含、雅弗。

經文原意



這部分包含了該隱和塞特的直系家譜。創世記第五章長長的家譜是塞特世系的家譜。有一點越來越明顯，就是人類的情況每況愈下，到了創世記第六章達至極點。

文明的技術（四17-22）

在該隱的家系裏，我們找到人類首次建造城市和各樣文明技術最早期的發展等記載。在美索不達米亞的傳統裏，首個城市是埃利都（Eridu）。

所以有些人嘗試把第17節理解成以諾按他兒子以拿（Irak）命名那城（因為以拿的名字可以輕易地與埃利都聯上關係）。這不是沒可能的，但現時這希伯來文本若是這個意思，那就表達得相當彘突了。把那城命名為以諾，是較好的理解。文中提及的文明技術包括馴養牲畜、發明樂器、發展冶煉金屬的技術。考古學研究過以上各個範疇，有如下的結果。¹

馴養牲畜 飼養家禽是馴養牲畜的首個階段，人在其中要管理餵飼、控制飼料供應，規劃地盤。綿羊和山羊是首先被馴養的牲畜，現存的證據可追溯到公元前九千年期。體型較大的牛隻在後些時期才被馴養，而證據顯示人類馴養豬隻是始於公元前七千年期。

樂器 樂器是早期人類最早的發明之一。在埃及，最早期在末端吹氣的笛可追溯到公元前四千年期。在吾珥的王室墳墓裏找到很多豎琴和里拉琴（lyres），還有一雙銀笛，它們可以追溯到公元前三千年期。骨製或陶製的笛，可以至少追溯到公元前四千年期。樂器可以給人娛樂，也可以為舞蹈和儀式（例如，遊行或用作膜拜的戲劇）作伴奏。在古代近東，最常用的樂器不是打擊樂器（鼓和響板），而是豎琴和里拉琴。在被掘出的墳墓裏，在神廟和王宮的壁畫上，都可以找到這些樂器。

古代冶煉金屬的技術 人類在公元前四千年期開始熔煉和鍛造銅製的工具、武器和用具。後來，到了公元前三千年期初就有了銅的合金，主要是青銅，因為在近東以外的地方找到了鋁的礦源，而貿易路線伸展了，可以把它們運到埃及和美索不達米亞。鐵這種金屬需要更高的溫度，並且要使用皮風箱（見於埃及的貝尼·哈桑〔Beni-Hasan〕墳墓壁畫）才能提煉和打製，要到最後才出現（約在公元前二千年期末）。赫人鐵匠首先利用它，然後這技術向東向南傳開去。沒有熔煉鐵的技術以前的數百年，人趁冷卻的時候鍛造隕石鐵。這不會是很大的工業，不能與鍛造地上的礦牀相比，但這可以解釋為甚麼鐵器時代以前有鐵器的出現。

這些考古資料不能與這一章該隱家系的經文連繫起來，也不能用作判斷時間的基礎。它們只能告訴我們，現時我們對這些文明技術發展的認識。

1 取自Walton, Matthews, and Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary*, 34-35。



從文學的角度來說，在古代近東，文明技術的發展一般都認為是源於神明。然後，這些技術再由七位聖人引進給人類（而阿達帕〔Adapa〕就是首位聖人）。在《伊南那與恩基的神話》

（*Myth of Inanna and Enki*）裏，吾珥的女守護神伊南那試圖從埃利都的主神恩基取得文明的技術（以蘇美爾文ME來標示）。文本提及的94個ME包括有職位，例如君王、祭司；物件，例如刀劍、箭筒；動作，例如奔跑、接吻、造愛；素質，例如英勇或不誠實；抽象事物，例如理解、知識。但與這段經文相關的，是這清單還包括了銅匠的技術（以及其他工藝）、響亮的魯特琴（lute）和歌唱的藝術、羊圈。

即使是該隱的家系，他們藉着制伏和管轄，也繼續享有神所賜的福氣。

在該隱的家系裏提及城市的興建和技術的發展，是否有甚麼意義？也許，這只是說明了那句由來已久的格言：需要乃發明之母。該隱和他的家人既然被迫來到了絕境，他們要生存就只有提升自己，促使人類進步。對於叛逆的事，這裏沒有甚麼可說；不過，這顯示了一點：即使是該隱的家系，他們藉着制伏和管轄，也繼續享有神所賜的福氣。

拉麥的誇口（四23-24）

該隱後裔中最顯著的成員就是自吹自擂的拉麥。他那番話有21個詞，常被視為最早期的詩歌例子。³ 這個平行體（parallelism）表明，這勝利宣言的主題是一次打鬥事件，所以“男人”和“少年”都是指同一人。⁴ 這段經文既然強調了文明各個方面的開始，這裏所說的互相擊打可能是標誌着人類戰爭之始。這裏把傷害該隱遭報七倍說成是報復，為家人雪冤；而遭報七十七倍則反映了戰爭所帶來的巨大影響。城市紛紛建立，科技又不

2 COS, 1:522-23。項目應該不止94個，但文本損毀了，中間約有80行失去了。

3 S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, 2nd ed. (SAOC 32; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973), 25-34。格弗茨（Gevirtz）依然只稱它是“前所羅門時代”（pre-Solomonic）的作品；其實，大多數鑒別學者（critical scholars）都不願意把任何作品判定得這麼早期，只有幾個作品是例外的。

4 格弗茨列舉了大量古代軍事領袖的例子，指出他們都是少年人；同上，30-34。

斷進步，社會之間總難免發生衝突，很容易就引發戰爭。

有點很有趣，這段經文提及許多“開始”，卻沒有提及君主政體的開始。這點很特別，因為在古代近東的文獻裏，君主政體是文明最重要的發展。事實上，在古代近東的文獻裏，興建城市、一夫多妻、發動戰爭（三者都見於這段經文）這三個元素最常與君王聯繫起來。此外，同樣叫人詫異的，是創世記一至十一章都沒有提及君王。在第十章，寧錄被稱為戰士和獵人，擁有一國，但經文沒有稱他為王。在巴別塔的事上，同樣沒有提及有王指揮這個項目。⁵

這跟古代近東的文獻記述文明發展的方式，有天壤之別，因為它們的焦點幾乎全都在君王身上。⁶ 這些君王被視為文明的保存者，是有正面的角色。在創世記第四章，經文把拉麥與君王典型的行為緊緊地連結起來，但這些都是從負面的角度來刻畫。經文的焦點是個人而不是制度，因為經文沒有批評君主體制，甚至完全沒有提及。經文的記述從不悔改的該隱開始，來到了目空一切的拉麥。人吹噓暴力，該隱的記號不再是被逐的烙印，而是榮譽的徽章，能夠給人保護，等同於刀槍不入。人類的情況不斷惡化。

以上主的名祈求（四25-26）

在這幾節經文裏，我們首次看見創世記敘事風格中一個典型的文學手段。經文先追溯最不重要的家譜世系（在這例子是該隱的家系），然後才回去記述那最重要的家系。有一次，經文只追溯那不重要的家系，之後沒有再回去說其他家系了。惟一與塞特的家系有關的“開始”，是與宗教行為有關的。

正如經文沒有暗示只有該隱的家系興建城市和發展文明的技術，經文也沒有暗示只有塞特的家系以上主的名祈求。這裏動詞的時間（留意原文的轉折連詞）和動詞的主語是誰（被動語態動詞，沒有主語或可見的施事

5 假如六章2節“神的兒子〔們〕”是指君王（見該處的討論），這就會是作者刻意不提及君王的另一例子了。此外，六章4節的 *gibborim*（“遠古的英雄”）明顯是指君王，但作者再一次不在創世記裏稱他們為王。

6 例如，洪水英雄是個君王，早期的近東歷史是以君王名單作為標記。



者)都較為含糊。因此，跟在該隱家系中所提及的那些進步不同，這個進步的發展沒有歸功於某個人。

這裏所說的是怎麼樣的進步？“以上主的名祈求 / 呼喚上主的名”這短語並不獨特。人在祭壇前（創十二8，十三4，二十六25；王上十八24；詩一一六17）或在其他神聖的地點（檉柳樹 / 《新漢語》：“垂絲柳樹”，創二十一33）敬拜神，也會以主的名祈求。人以主的名祈求，求他拯救（王下五11；詩九十九6，一一六4；珥二32）。人呼喚上主的名，涉及宣告他的美名和屬性（出三十四5-6；代上十六8；詩一〇五1；賽十二4；留意在這些例子中有很多都跟“傳揚他的作為”這話平行）。這也等於抓緊他（賽六十四7）、贊同他的想法（賽五十五5-6）、承認他是自己的神（亞十三9）。

人呼喚主的名 / 以主的名祈求……是選定和承認上主是神。這是敬拜之始。

神呼喚某人的名，就是委任或委派那人擔起某個角色（出三十一2的比撒列；賽四十五3-4的塞魯士；賽四十26的星星）。人呼喚主的名 / 以主的名祈求，也類似地是選定和承認上主是神。這是敬拜之始，這顯示出文明的發展沒有使人完全拋棄主。不過，我們理解這點時，還要同時比較這家譜結束時的情況：那時，除了挪亞，沒有人在神眼前蒙恩。

家譜（五1-32）

以諾 正如在該隱家系中，從亞當起計算的第七代拉麥，是敘事段落的焦點；在塞特家系中，從亞當起計算的第七代以諾，也是敘事段落的焦點。因為他與神同行（意即敬虔），他就被“取走”，而不是死去；家譜卻記述其他所有人的最終命運都是死。經文沒有交代他在何處被取走，這有可能是作者也不知道。我們可以假定，人相信他被取走，到了一個更好的地方，因為這結局是視為他與神有美好關係的獎賞；不過，經文接着沒有交代他去了天上或與神在一起。人們通常都會假定他上了天，因為過早把人送進陰間（即使視陰間為中性的幽冥世界）也不會視為正面的事。

在美索不達米亞洪水前的聖人名單裏，排行第七的是烏圖布祖（Utuabzu），據說他是從天上降下來的。埃及金字塔文本有記載，空氣

之神舒（Shu）奉命要帶君王到天上去，好讓他不用死在地上。這只是代表他由必朽的生命過渡到不朽的生命。舊約時代以後的猶太人著作對以諾有許許多多不同的猜測，並且把他描繪成啓示和天啓異象的遠古資料來源（《以諾一書》、《以諾二書》、《以諾三書》）。

家譜裏的名字 人名是瞭解語言、文化、神學的重要鑰匙。在古代世界，命名是件大事。名字往往表達了希望或祝福。人期望名字可以展現那人的命運，在那人一生中添上意義和適切性，不過那適切性的方向是不可能預知的。

古代世界裏大多數名字都是有意義的句子，即名字本身就是一個完整的句子。這些句子有很多都是與神明有關的。人可在亞述巴尼帕（*Ashurbanipal*）、尼布甲尼撒（*Nebuchadnezzar*）、拉美西斯（*Ramesses*）等名字裏輕易找到神明的名字。⁷ 人稍為熟悉聖經，也會發現有很多以色列人名的末尾是 *-iah* 或 *-el*，或開頭是 *Jeho-* 或 *El-*。這些字首和字尾的意思都是以色列的神。這類名字，我們稱為有“神”構詞成分的名字（*theophoric name*）；這些名字或申明神明的本性，或宣告神明的屬性，或懇求神明賜福。因此，人名的清單常常反映出說話者的語言、他們所敬拜的神明，以及他們對神明的信念。

創世記最初出現的名字（亞當、夏娃、亞伯、塞特、以挪士）明顯全都是希伯來文，但都不是有“神”構詞成分的名字。創世記第五章家譜裏有“神”構詞成分的名字，就只有米戶雅利（*Mehujael*）、瑪土撒利（*Methushael*）、瑪勒列（*Mahalalel*），它們都含有神名字 *El*，⁸ 反映出閃族語言的背景。瑪土撒利（*Methushael*）和瑪土撒拉（*Methuselah*）含有 *mutu*（“人”）一詞，顯示出美索不達米亞（亞甲文）的背景。大部分名

人名是瞭解語言、
文化、神學的重要鑰
匙。

7 阿舒爾（*Ashur*）、尼波（*Nebo / Nabu*）、臘（*Ra / Re*），都是神明的名稱——譯註。

8 詞彙單位 *l* 是閃族語言裏對“神”的通稱，所以無法據此推斷出更具體的語言來源。



字都可以用希伯來文的詞源來解釋。現時學術界都同意希伯來文要到公元前二千年期上半葉才發展成為語言，⁹ 這樣的話，我們可以合理地推斷這些名字是從更早的來源所用的語言翻譯過來的。

在這名單中，最重要的名字是挪亞，因為經文說這樣命名的原因是：“這個兒子要在我們的工作、在我們手中的勞苦〔'iss'bon〕¹⁰、在上主對這土地詛咒〔'rr〕中，安慰〔nhm〕我們。”（五29）我們以為這願望在八章21節達成了，因為主在那裏說：“我再也不因人的緣故詛咒〔qll〕土地了。”正如前文的討論指出，詞根'rr的意思是使某人或某物離開神的保護和恩寵（見255-56頁）。差不多在所有例子裏，神都是這動詞在語法上的主語（例外的情況是主語為代表神的中介者，例如，那試圖詛咒〔'rr〕以色列的巴蘭）。神從來都不是這動詞的賓語。相反，詞根qll在語法上的主語通常都是人。¹¹ 這行動涉及用有力的話罵人（例如，出二十二28）。如果賓語是神，這詞一般譯作“褻瀆”（利二十四11）。如果神是這詞的主語，就涉及向某人或某物加以懲罰（只出現於創八21¹²）。

拉麥可能希望挪亞不知怎的可以把詛咒（'rr）逆轉，但洪水的破壞卻使這願望沒有達成，因為人類的心意盡都是惡的。不過，挪亞的獻祭卻使神自制不再詛咒（qll）這土地。這足以讓人可以達至安息（均衡和諧，即nwh，參挪亞的名字），八章22節就描述了這狀況；不過，這並沒有帶來拉麥所盼望的安慰（nhm）（五29）。順帶一提，有點很有趣，美索不達米亞的洪水故事裏，眾神明認為降下洪水可使他們自己最終得以安息。¹³

很長的壽命 人的壽命很長，這長久以來都是聖經讀者好奇的地方。但假如這些數字看似難以置信，那麼，只要看看文獻上洪水以前美索不達米亞君王的年數，我們就發現相比之下，瑪土撒拉只是個嬰孩而已。在《蘇美爾列王名單》（Sumerian king list）裏，最短的任期也有1萬8千6百年，最長的可達4萬3千2百年。八王就合共有24萬1千2百年。這文本用了

9 公元前二千年期初以前，並沒有找到字母表。

10 參我們討論三章16節的這詞時的意見。這詞只出現在這裏和三16、17。

11 這詞根的Piel形式才是“詛咒”的意思，所以我們只是針對這些例子來討論。

12 詩三十七22不該包括在這個討論裏，因為有抄本問題。

13 Wenham, *Genesis 1-15*, 129.

蘇美爾人標準的60進制。¹⁴ 如果把數目符號理解為含10進制的意義，而不是含60進制的意義，那麼，那些數字的幅度就跟聖經的相同，而名單合計的年數也跟聖經的一樣。¹⁵

我們是否把這些數字理解錯了？它們是否只是象徵性質？還是只因為洪水以前的人較為長命？¹⁶ 有很多人曾嘗試用各樣的計算方法去解釋這些數字，但沒有一個方案可以圓滿地解釋所有的資料。若說這些數字不是採用了10進制，這是不可能的，原因有兩個：一，據可追溯得到的記載顯示，10進制是閃族文明的規範（惟一例外是以蘇美爾文化為基礎的亞甲文）；二，若用其他記數法，結果會是人在六七歲就生育兒女了，¹⁷ 同樣道理，一“年”代表月的周期而不是太陽的周期這說法也是不可能的。

這樣，假如我們接受聖經故事的本義，我們就有理由相信在伊甸園的影響下人有較長的壽命。人可猜想這些較長的壽命說明了罪（和死亡）的逐漸滲入，或亞當和夏娃（墮落前）有過短暫時期吃生命樹的果子，果子可能有持久的功效；無論如何，我們可以有理由相信這些數字是準確的。人若傾向認為這些數字只是象徵性質，就必須解釋它們在象徵的層面有甚麼意思，聖經作者是怎樣理解那些家譜的，好讓我們想想這象徵觀點如何代表經文的本義。

應用原則



比較該隱和塞特的家系 經文從沒有明確地把該隱和塞特的家系比較；經文只是把兩者並列出來。有人據此推斷經文暗示要比較這兩者。這樣的比較是否存在，要視乎這兩個家系是否分

14 蘇美爾人的60進制混合了基數10和基數60。代表36000的60進制符號，跟代表1000的10進制符號是一樣的。見J. Walton, “The Antediluvian Section of the Sumerian King List and Genesis 5,” *BA* 44 (1981): 207-8。

15 同上。

16 還有第三個建議，就是古代社會計算年齡的方式跟我們不同，即古人追溯年歲的方式跟我們不同，對年歲有不同的理解。但我們既無任何資料支持這建議，就不用考慮了。

17 舉個例說，若把基數減少，好讓瑪士撒拉的年歲（969歲）變成好像現代人的壽命一般，那麼，以諾生育孩子的年齡（65歲）就要相應地大幅減少，得出一個不能接受的結果。



開的、固定不變的。即是說，他們的後裔有否通婚？該隱的家系是否整體都是邪惡的，而塞特的家系卻是特別虔誠？

在該隱的家系裏，經文只是詳述拉麥的事。經文描述他是首位奉行一夫多妻的人。經文有譴責他這行為嗎？他是那些帶來文明技術之人的始祖。經文以負面的角度看這事嗎？他的暴力是反映了他自己的邪惡，還是整個家系的邪惡，抑或只是反映出世界已變得怎樣暴力橫行？經文提及以諾的虔誠是想要形容塞特的整個家系嗎？但怎麼可以支持這種說法呢？經文只是突出以諾和挪亞，因為這兩人特別虔誠。

說經文把一個邪惡的家系跟一個虔誠的家系並列，我覺得這想法難以證實。罪不僅滲入一個家系，它更進入了人類整體。兩個始祖家系同是既有神的賜福，也有死亡。經文沒有顯示神揀選了塞特的家系，也沒有提及他們整體忠於神——以諾是例外，經文刻意突出他是個例外。

家譜的目的和功用 家譜代表了延續和關係。在古代近東，家譜常用來顯示權力和聲譽。線性家譜始於某一點（例如，亞當和夏娃的受造），結束於另一點（挪亞與洪水）。這類家譜的目的是要填補大事之間的空隙。此外，也有縱向的家譜，追溯某一個家族的後裔（三十六1-5、9-43中的掃羅）。對於線性的家譜，表達階段完結或實踐目的（例如，要賜福使繁衍增多，充滿大地）似乎比起其中世代相承所代表的實際時間，更為重要。縱向家譜的焦點，是要確立某人在家族或支派裏身分的合法性（例如，以斯拉記第二章的利未人家譜）。

美索不達米亞的文獻裏沒有很多家譜，它們大部分都是線性的。一般來說，它們都是王室家族或抄寫員家族的家譜，大多數只記到第三代，沒有一個超過12代。埃及的家譜主要是祭司家族的，也同樣是線性的。它們可以長達17代，但這情況要到公元前一千年期才普遍。家譜常常經過編輯，好達到特定的文學目的。舉例說，亞當至挪亞的家譜和挪亞至亞伯拉罕的家譜（十一10-27），各都有十人，而最後一人都是有三個兒子。若比較聖經內不同的家譜，就發覺不同的家譜總常常略去幾代的人不提。這種

說 經文把一個邪惡的家系跟一個虔誠的家系並列，我覺得這想法難以證實。

濃縮的手法，也見於亞述的家譜記錄。因此，我們不必認為家譜的目的就是要把每一代都記錄下來，好像現代的家譜圖一樣。

該隱和塞特的家譜，跟美索不達米亞傳統裏洪水以前的君王和聖人（*apkallu*）名單，有不少類似之處。¹⁸ 兩者都有平行的名單（每位君王都配有一位聖人），七這個數字在各名單、家譜裏都非常突出。創世記和美索不達米亞洪水前的傳統，兩者都有記錄文明技術的發展。正如上文提及，第七位聖人上了天上去，就好像以諾被取走了一樣。不過，我們也要留意兩者的差異。

除了要辨識創世記一至十一章哪處有家譜，始於何處，結束於哪裏等文學研究的問題外，要把這些家譜跟主要來自古代近東的君王名單比較，也有一些問題。由於這兩類文本的形式和功用不同，所以比較的時候必須小心，在符合各自所屬的文學和文化世界裏，文本的上下文本身才是最重要的解釋因素。¹⁹

除了這些比較以外，我們必須知道創世記裏的家譜所傳達的信息跟美索不達米亞的思想完全相反。在美索不達米亞的傳統裏，人口過剩被視為一大問題。我們討論創世記一章14至31節時指出，根據《亞楚哈西施史詩》（*Atrahasis Epic*），人口過剩導致人類噪音增多，結果惹來洪水之禍。未降下洪水以前，眾神明已嘗試用過其他方法減少人口數目。²⁰ 相反，在創世記看來，人口迅速增長是神所預期、所計劃的，認為這是神原本賜給人類的福氣中最明顯的殘餘部分。

賜福與詛咒 我認為創世記記述這部分，主要之目的就是要繼續記

18 必定要讀赫斯（R. Hess）有趣的解釋：R. Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," in Hess and Tsumura, *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, 63-64。另參以下有參考價值的長篇討論：R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1977), 148-54。

19 Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11," 68-69.

20 這問題的討論，見Kilmer, "The Mesopotamian Concept of Overpopulation," 160-77。



錄賜福和詛咒的發展。我們看見一代接一代的人都蒙賜福；人類不斷繁衍增多。但相反的主題也在每一代人中間回響：

“（他）就死了”。同樣，當人口增長，罪的問題也在增長。文明的進步或可以增加人獲取食物的能力，卻無助於阻擋死亡和罪惡的洪流。看見的不是由賜福而來的制伏和管轄（我理解這為擴展神聖的空間），而是詛咒在蔓延。看見的不是不斷制伏混亂，宣佈更多領域是神聖的空間，而是混亂在迅速滲進更深入的領域，並且展開觸鬚，探入所碰到的一切，纏住它們。

這段經文的結尾，記述命名挪亞一事，解釋這名字的意義時，也是強調這點。人們痛苦地明白到他們活在詛咒之下，受損了的福氣依然勢不可擋地賜下，但詛咒經常打擾這個過程。誕生與死亡並駕齊驅，對土地的詛咒成為沉重的擔子壓在疲累的人類身上，人在這個敵意日益濃厚的世界期望可以得着寬慰與和諧。

要知道，我們對創世記四至五章有這樣的解釋，是同時運用了語境的分析和比較研究。通過分析上下文，我們就可以明白這段經文的內容怎樣闡明詛咒與賜福的主題。通過比較研究，我們就可以發現其中的異同，有助我們明白家譜在古代世界的重要性，以及以色列人對人口增長的看法跟其他傳統有甚麼分別。

當代應用



善與惡並行 神為何容許世上有惡？這個問題使古今中外的哲學家費盡心思。我們跟洪水以前的人一樣，都是活在詛咒之下；神一面繼續賜福，另一面又讓詛咒持續下去，同樣叫我們困惑。我們乏力地嘗試遏止邪惡的影響，重奪神聖的空間，但邪惡滋長，常常好像道高一尺，魔高一丈。惡常伴隨善而來，把善玷污。

這幾章說明了差不多一開始，善惡就並存且一併增長的狀況。善的影響（以賜福為代表）和惡的影響（以詛咒為代表）縱橫交錯地纏在一起，有時無法把它們分割。歷史載滿了這類例子。聖經裏的例子有個人的，例

我認為創世記記述這部分，主要之目的就是要繼續記錄賜福和詛咒的發展。

如，所羅門和亞哈。從世界的標準來說，他們兩人都十分成功，但兩人都致命的缺失，最終毀了自己。也許，沒有人比大希律更為矛盾。他在羅馬聲名顯赫，贏得羅馬的信任，賦予他空前的自由。他美化耶路撒冷，大興土木，贏得羅馬世界各地的人、受惠的猶太人領袖和猶太人的尊重。可是，接近他卻很危險。他偏執多疑，為保權力，即使他似乎真心喜愛的人，也不惜把他們處決。

宗教改革時期有許多這類矛盾的例子。羅馬教宗亞歷山大六世（Alexander VI，1492-1503年）、英王亨利八世（Henry VIII，1491-1547年）和樞機主教黎塞留（Richelieu，1624-1642年為法國首相）都是顯著的例子。他們在政治上極之成功，可以為自己的成就而自豪。可是，他們各人濫用權力和道德敗壞的程度，也很驚人。在現代，人也可舉出希特勒（Adolf Hitler）的例子。他是個能幹的政治家，使德國經濟繁榮，國民團結，但他卻發動愚蠢的侵略，進行殘酷的鎮壓，最後還試圖執行滅絕種族的大屠殺。

現代美國史上的領袖也是同樣的矛盾。我們要面對受民眾愛戴卻玩弄女性的甘迺迪（John F. Kennedy）、外交了得卻不誠實的尼克松（Richard Nixon）²¹，以及道德低落的克林頓（William Clinton）（儘管他受歡迎的程度繼續攀升，這不少要歸功於欣欣向榮的經濟發展）。我們不但要知道個人的致命缺點，也要知道那些損害社會的致命缺點。民主制度也許是較不容易腐敗的政治制度，但時間卻揭示了它容易受感染的一面，因為那培育各樣美好事物的土壤，邪惡也同樣可以在其中扎根生長。自由和權利是寶貴的理想，但過分追求這兩者，就把它們變成駭人的鬼怪。真的，切斯特頓（Chesterton）發覺“現代世界充斥着基督教古老美德的瘋狂版本。這些美德演變成瘋狂的版本，是因為它們已互相疏離起來，各個獨自飄盪”。²² 即使我們的教會也可以叫人無所適從，牧師、傳道人或教會領袖可以是能幹的牧者，但他們過私生活或執行事奉的時候，有時卻是不智的或麻木不仁的。

然而，神就是這樣在這墮落了的世界工作。既然神沒有選擇把墮落了

21 或譯作“尼克遜”、“尼克森”——譯註。

22 Chesterton, *Heretics/Orthodoxy*, 192（摘錄自*Orthodoxy*）。



的人類剷除，而決意要救贖他們，他就要在這個不完美的環境裏工作。直至最後一擊使出以前，邪惡仍會設法把本可行善的東西變質，在美善的氛圍所造成的保護傘下繼續繁茂滋長。

詛咒化成祝福 即使我們發現善常被惡所纏擾，我們也必須知道神能夠把詛咒化成祝福。詛咒最顯著又普遍的元素就是死，那些家譜已向我們表明了死在掌權。不過，死也有好處，就是讓人可以離開這個受詛咒的世界。有一位信徒的故事可以美妙地說明這點，她的丈夫在1965年為基督作見證而入獄。一天早上，神告訴她，她丈夫快要死去。她的反應與眾不同：

她一早就起牀唱歌，一臉歡喜。（她被囚的監獄裏的）其他人覺得奇怪，說：“這個大嬸為甚麼這樣高興呢？”後來，監獄當局通知她，她丈夫已經死了，她可以去領取他的遺體。她就去，沿路唱着歌；她領取了丈夫的遺體，仍是唱着笑着。人看見她，或以為她瘋了，或以為她以往跟丈夫的關係必定很惡劣。但她回答他們說：“母雞把自己剛孵化的小雞聚集在一起的時候，必定不會為破碎了的蛋殼而哀哭；她只會為小雞而歡喜。如今我的丈夫已離開了他軀體的殼，去了那最美好的地方。我不該歡喜快樂嗎？”其他人默然贊同她的話。²³

雖然我們緊緊抓着生命，但對於相信基督的人來說，其實有更好的事物正等候着他們。所以保羅提醒我們“活着是為了基督，死去也有益處”（腓一21），死已喪失了它的毒刺（林前十五55）。在創世記裏的亞當族人卻不知道這些，沒有這安慰，但他們開始明白，那對土地的詛咒驅使人去依靠神。在這意義上，我們和他們都可以有同樣的觀點，就是：雖然罪有能力用惡把善玷污，但我們的神卻能夠從任何的詛咒裏把所賜的福氣挽

即使我們發現善常被惡所纏擾，我們也必須知道神能夠把詛咒化成祝福。

23 R. Van Houten, ed., *Wise as Serpent, Harmless as Doves: Christians in China Tell Their Story* (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1988), 32-33.

回來。

科技進步 在過去的一百五十年，工業、科技、醫療、電子都起了翻天覆地的轉變。這段經文說明一件我們常常需要被提醒的事，就是科技或者可以使人從詛咒中得以舒緩，卻不能把人從詛咒中拯救出來。古人誤以為文明的技術是來自神明的，那促使人有這想法的人類傾向，也哄騙人以為我們文明的進步可以帶來救贖。

這段經文說明一件我們常常需要被提醒的事，就是科技或者可以使人從詛咒中得以舒緩，卻不能把人從詛咒中拯救出來。

人類基因組計劃已告完成，每條脫氧核糖核酸（DNA）鏈的鍵之染色體特定序列均已找到了。晚報報導醫學科技有驚人的大突破，長久以來威脅着我們的那些疾病有望可以解決。電腦化的診斷，讓我們可以更早發現困擾我們的病源，更早進行治療。即使我們成功剷除一切已知的疾病，消除了所有威脅健康的東西，這仍然是個墮落了的世界。即使我們能夠找到那促使人衰老的基因，能夠把衰老過程減慢，甚至使人返老還童，罪仍然沒有被消滅。科技世界所能給我們的一切進步，或者可以使我們活得輕鬆些，活得長久些，但它們卻不能醫治人的靈魂。

魯益師（C. S. Lewis）的話中肯地說明這一切，他說：“我認為人類怎樣活，比起他們活多久，更為重要。對我來說，進步就是個人良善和幸福的增長。在我看來，物種（包括我們各人）僅僅追求長壽，似乎是個可恥的理想。”²⁴ 可惜，科技發展不能改善人的良善和幸福，也不能解除詛咒，然而，神能夠在詛咒旁邊加上祝福，從惡中帶來善。

24 C. S. Lewis, "Is Progress Possible?" in *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 311.

創六1-4

新漢語譯本

¹人開始在土地上增多，並生下眾女兒來。²神的兒子看人的女兒美好，就從所有挑選出來的人中，為自己娶妻。

³上主說：“我的靈不會永遠留在人裏面，因為他不過是血肉之軀。然而，他的日子還可到一百二十年。”

⁴那些日子有巨人出現在地上，後來也一樣；人的女兒跟神的兒子結合，並為他們生子。他們都是遠古的英雄、知名的人物。

和合本

¹當人在世上多起來，又生女兒的時候，²神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。

³耶和華說：“人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裏面，然而他的日子還可到一百二十年。”

⁴那時候有偉人在地上。後來神的兒子們和人的女子們交合生子，那就是上古英武有名的人。

經文原意



對於這段經文，有兩個問題我們必須解決。最明顯的一個，就是“神的兒子”是指誰。另一個較少人討論，但也可能是十分重要的，就是這幾節經文跟上下文的關係。我們先處理第二條問題。

與上下文的關係

這個經文單元與上下文的關係，可以有三個可能的選擇。（1）1至4節是洪水的敘事段落裏部分的引言。這樣的話，第六章1至8節是一段落，交代洪水的起源。（2）1至8節是四至五章的摘要和總結。這幾節提及人口增長和嫁娶的事，切合家譜的語境，而第六章9節的開頭有另一個“世系”（*tol'dot*）。（3）1至4節跟上文和下文都沒有關係，是另一個獨立的事件，記述罪的進展。因為它正位於五個事件的中央（亞當和夏娃、該隱、神的兒子、挪亞、巴別）。

以上每個解釋都有它的優點，各都可以找到有力的支持論點。¹ 我喜愛兼取各個解釋的長處。從文學結構的角度來說，第六章9節既有“世系”，就表明敘事者想把這幾節歸入上文。這樣的話，第六章1至4節就不能與第六章5至8節完全分開，而該視為導致惡劣局勢的原因之一，這惡劣局勢最終惹來洪水降下，儘管它不必是造成洪水的“惟一”原因。正如該隱和亞伯的敘事段落在文學結構上是連於亞當和夏娃的故事（出現在同一個“世系”單元內），卻是另一件犯罪事件，所以我們可以接受第六章1至4節在文學結構和主題上也是連於亞當和夏娃的故事，但它也是另一件犯罪事件。這就是我對這段經文的看法。

六章1至4節在文學結構和主題上也是連於亞當和夏娃的故事，但它也是另一件犯罪事件。

神兒子的身分

這是舊約聖經裏釋經問題中棘手的一條。釋經書或聖經詞典都會詳細交代各個立場，所以這裏只是簡略地介紹。最早期的觀點一致認為“神的兒子〔們〕”就是天使；據我們所知，這共識一直維持至公元2世紀。根據這觀點，“神的兒子”和“人的女兒”有物質上的分別，所犯的罪行就是逾越了界線。這解釋最大的強處就是舊約聖經另有三個例子正是用這短語“神的兒子〔們〕”來指天使（伯一6，二1，三十八7）。

在第2和第3世紀，猶太裔釋經者和基督徒釋經者開始有其他觀點，而兩者各走不同的方向。猶太裔釋經者認為“神的兒子”是指統治者。基督徒釋經者，始自阿弗理卡納斯（Julius Africanus），主張“神的兒子”是

1 主張這段連於洪水的觀點，見 W. Brueggemann, *Genesis* (IBC.; Atlanta: John Knox, 1982), 70 and G. von Rad, *Genesis*, trans. J. Marks, rev. ed. (OTL; Philadelphia: Westminster, 1972)。主張這段連於家譜的觀點，見 W. Van Gemeren, “The Sons of God in Genesis 6:1-4,” *WTJ* 43 (1981): 320-48; M. Vervenne, “All They Need Is Love: Once More Genesis 6:1-4,” in *Words Remembered, Texts Renewed*, ed. J. Davies, G. Harvey, and W. G. E. Watson (JSOTSup 195; Sheffield: JSOT Press, 1995), 19-40。賽哈默（Sailhamer）、韋納姆（Wenham）、漢密爾頓（Hamilton）、馬修斯（Mathews）等人的註釋書全都認為這段是兩個敘事段落之間的橋梁。



指塞特家系裏的男人，而“人的女兒”是指該隱家系裏的女人。奧古斯丁的《上帝之城》（*City of God*）使這觀點進入主流的意見，不久就成為了基督教惟一的解釋。經過了宗教改革，進入19世紀，這情況依舊不變。

猶太人和基督徒提出不同的解釋，是基於他們不大贊同那從詞彙研究而來的結論，即短語“神的兒子”必定是指天使。雙方各自建議“神的兒子”跟“人的女兒”有甚麼分別。“統治者”這個觀點的支持者，發現有些經文把人間的統治者稱為“神”（*’lohim*；例如，出二十二8-9、詩八十二6），而那兩羣人是有社會地位上的分別，所犯的罪行就是一夫多妻或淫亂。“塞特後裔”這個觀點的支持者，發現有些屬靈的人被稱為神的兒女（申十四1），而那兩羣人是有屬靈上的分別，所犯的罪行就是屬靈上的異族通婚（與自己羣體以外的人結婚）。

只有當“天使”這從詞彙資料推斷出來的觀點太過脆弱，我們才需要考慮“統治者”的觀點或“塞特後裔”的觀點。如果“神的兒子”是指“天使”這詞彙解釋是確鑿的，無懈可擊的，那問題就解決了。可是，另外兩個觀點指出一個事實：不是所有稱為神後裔的人都是超自然的人物。大衛家系的統治者也被指他們與神有父子的關係（撒下七14），作為神屬靈的選民以色列人也跟神有這同樣的關係。於是討論的焦點就變成詞義的可能性（“神的兒子”可以有甚麼意思？）與詞彙實際的用法根據（這短語“神的兒子”的實際用法）。

我們該怎樣從方法論的角度衡量這問題？範圍明確的詞彙例子基礎（*narrowly delineated lexical base*，即根據短語的用法，而不是按照那些詞本身各自可能含有的意思）可以讓我們進行純共時性分析（*synchronic analysis*）。我們知道在英語裏，慣用的短語都有自己特定的意思，不管那些短語本身有多少個可以合理地解釋的其他意義。假如有人的頭銜是 *Secretary of the Interior*（“內務大臣”），那麼，有多少種方式理解 *secretary* 這詞，或 *interior* 可包括些甚麼，都不打緊。我們只要尋找整個短語的用法，好釐定這短語的意思；這樣，我們就會發現這頭銜只用來指一個內閣職位。就方法論來說，“天使”的觀點似乎佔有優勢。

不過，共時性分析通常需要有廣闊的詞彙例證基礎，才能作出確鑿的結論。如今，短語“神的兒子”只有另外三個例子，並且全都散佈在約伯

記裏；這使人十分猶疑這舊約聖經的詞彙例證基礎是否足以確定這短語的意思。這是“天使”的觀點較弱的一環。

簡而言之，不管詞彙的例證基礎有多狹窄，既然它們都指向天使，我們為甚麼不採納這觀點呢？答案有三方面：（1）天使與人同居跟創世記的目的沒有明顯直接的關係；（2）連串事件都是記述人類的罪行，在中間講述天使的介入，不大合適；（3）這種神秘的調子跟我們所認識的真實世界的生活格格不入，儘管我們最終所關注的是以色列人所認識的世界。縱然有以上的原因，另外兩個觀點（“統治者”和“塞特的後裔”）仍有責任提出詞彙用法的例證，以及合理地指出這解釋在原來的文學、文化和神學等方面的意義。

這樣的話，我認為“統治者”的觀點較為可取。解釋這個觀點之前，我先簡略地評論一下“塞特的後裔”這觀點。認為“神的兒子”和“人的女兒”有屬靈上的分別，這看法是基於對前幾章經文有一些概括性的假設。這觀點認為四章26節只是指塞特的家系。這就忽略了亞當和夏娃（除了該隱和塞特以外）還有其他後裔的家系，並且假設該隱的家系和塞特的家系過了千年還是分開的，又根據以諾和拉麥的事蹟推斷，整個塞特家系都是虔誠的，整個該隱家系都是邪惡的。

奧古斯丁的“上帝之城”與“人之城”這種在神學上籠統的劃分，可能使以上這類概括性的劃分十分吸引。但只要仔細釋經，就發現這些想法欠缺根據。這些想法沒有證據支持，純粹是猜度出來的假定。除了這點所根據的假設難以接受（全都是可能性不大）外，證據也有問題。即使“神的兒子”可以辯稱是屬靈的稱謂，但要在神學上解釋為甚麼用短語“人的女兒”來指該隱家系中的女性，就十分困難了。為甚麼用“人的女兒”來形容邪惡的人？至於他們所犯的罪行，我們難以從針對神所揀選的以色列人不可異族通婚的警告，推斷這警告也適用於一羣未被稱為神所揀選的人（塞特的後裔）身上，經文甚至沒有說他們的種族沒有跟其他種族混雜。

猶太人歷來主張的“統治者”觀點，也有一個問題，就是難以合理地提出他們所犯的罪行。舊約聖經沒有禁止人一夫多妻，所以這不是個好答案。要控告他們淫亂也很困難，因為經文用了婚姻嫁娶的詞語（“娶



妻”）。不過，這問題是可以解決的，因為他們所犯的罪行可能就是運用了“初夜的權利”。按這習俗，當地掌權的人（不管是君王、總督或莊園的主人）有權可以強行要求他的百姓，把出嫁的女子的初夜送給他。²

這做法人人都認為是難以忍受的。古代世界卻有這做法，《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）裏也有記載，該文本以此作為說明吉加墨施暴政最有力的證據。創世記六章2節的字眼“神的兒子……就從所有挑選出來的人中，為自己娶妻”，可以是這做法的貼切描述。這就是說，雖然娶自己想要的人為妻這說法可以指很多不同的做法，但也可以是指行使權利，奪去別人的初夜。

如果他們所犯的罪行真是行使初夜的權利，犯罪者就是掌權的人。這就十分配合這頭幾章的主題，就是罪惡不斷進展：個人（亞當和夏娃）—家庭（該隱）—社會領導（神的兒子）—所有人（洪水）。不過，我們還要看這解釋能否與這段經文的其他細節配合。

上文提過聖經的證據，即君王被視為神的兒子，掌權的人以神的代表這身分來執行職務時，有時也被稱為“神”（**elohim*）；除此以外，古代近東的文獻裏，也有很多例子說明古人相信君王是神明的後裔。這不一定表示君王被神化了。即使撇除埃及神化了的法老，古代近東的頭銜稱號經常顯示君王是神明的後裔。王室的銘文常常運用這神明子孫的觀念，作為一種修辭手法，表達君王是神明所揀選的，他的王位是有合法地位的。從蘇美爾時期（例如，伊納圖姆〔*Eannatum*〕、古狄亞〔*Gudea*〕），到舊巴比倫時期（例如，漢摩拉比〔*Hammurabi*〕）³，到中亞述時期（例如，圖庫爾蒂·尼努爾塔〔*Tukulti-Ninurta*〕）和新亞述時期（例如，亞述巴尼帕〔*Ashurbanipal*〕），都只有王室有特權聲稱擁有神明的長子繼承權。⁴

《吉加墨施史詩》再一次可以給我們例子說明。人向吉加墨施歡呼

2 看過電影《勇敢的心》（*Braveheart*；或譯作《英雄本色》、《驚世未了緣》）的人都會明白這做法，以及它所帶來的問題。

3 或譯作“漢穆拉比”、“漢謨拉比”——譯註。

4 古代文獻的節錄，可見於J. H. Walton, “Are the ‘Sons of God’ in Genesis 6 Angels?: No,” in *The Genesis Debate*, ed. R. Youngblood (Grand Rapids: Baker, 1991)。

說“眾神明的肉身”，他被形容為三分二是神明，三分一是人。聖經當然不支持這些聲稱，但這卻是古代世界的語言。我們也可推斷經文裏也有這類聲稱的記錄，不過在神學上沒有給它們肯定（例如，士十一24）。所以“神的兒子”這稱號在聖經內外都是個王室主題。

至此，我們發現《吉加墨施史詩》有兩處地方跟創世記六章1至4節平行。經文裏還有幾點，可以在這史詩裏找到平行的地方。第4節提及“遠古的英雄”。吉加墨施正是這些古代英雄的縮影，這史詩展示他的這一面。有點也很有趣，史詩的核心是記述吉加墨施怎樣追尋永活不朽。第3節說，神給人的壽命加上了年限，顯示這也是這裏所關注的議題。

我提出這些平行之處，不是暗示創世記取材自《吉加墨施史詩》，或創世記第6章所談論的是吉加墨施。古代文獻一貫以來都是探視文化的窗口。這史詩只是告訴我們，六章1至4節的元素跟我們所認識的古代近東文化十分吻合。以下圖表歸納了創世記六章1至4節和吉加墨施兩者平行的地方。⁵

| 創世記 | 吉加墨施 |
|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| 神的兒子（們） | 吉加墨施被形容為三分二是神明，三分一是人（1.48），他是“眾神明的肉身”（9.49） |
| 從所有挑選出來的人中，為自己娶妻 | 吉加墨施行使權利，奪去別人的初夜：“他會與別人的未來妻子交合，他先幹，然後才到新郎”（P 160） |
| 他是血肉之軀，他的日子可到120年 | 安奴納基（Anunnaki，幽冥世界的眾神明）安排命運，定下死和生（10.319-322） |
| 巨人（ <i>nephilim</i> ）、英雄（ <i>gibborim</i> ） | 吉加墨施的英勇事蹟（1.30）：他個子很高（在赫人版本，他高11肘，1.8），身材魁偉，威嚴可怕，步幅有六肘（1.57） |

5 引文和節錄來自A. George, *The Epic of Gilgamesh* (New York: Barnes & Noble, 1999)。



其他細節

按照這解釋，“神的兒子”就是遠古勇武的暴君。⁶ “人的女兒”是指國內的女性。給壽命加上年限是為要縮減這些暴君漫長的高壓統治的時間。經文提及“巨人”（Nephilim）只是要指出那是個勇武的時代。這個解釋似乎十分簡單直接，但我們還需要處理幾個難解的釋經問題，至少我們要簡略地處理它們。

留在人裏面 譯作“留”的那動詞 (*yadan*) 在希伯來文聖經只出現過這一次。有譯本譯作“競爭” (*contend*, NIV)⁷ 或“鬥爭” (*strive*, NASB, NKJV)，也有譯作“住 / 留”（《新漢語》、NJPS, NRSV；有《七十士譯本》和《武加大譯本》支持）。韋納姆（Wenham）和韋斯特曼（Westermann）跟隨卡蘇托（Cassuto）的意見，⁸ 也採納“住”的譯法。但沒有希伯來文的詞根可以解釋這個詞形；從比較閃族語言而推斷出來的建議，也沒有一個獲得學者們一致的贊同。這裏所用的詞形暗示它是詞根 *dnn* 的 Qal 未完成時態（Qal imperfect），這個詞根是我們不認識的。在亞甲文（Akkadian）裏，可跟它相比的詞根 *dananu*，意思是“成為強大”。⁹ 這樣的話，這裏的意思大概是“我的靈不會無限期地支撐他們”，這樣下文就可順理成章提及為人類的壽命設年限。

按照這解釋，“神的兒子”就是遠古勇武的暴君。“人的女兒”是指國內的女性。

因為他不過是血肉之軀 這個從句的開頭所用的詞 *b^csaggam* 只出

- 6 這個立場有兩大問題。（1）這詞的複數（“兒子們”）從沒有在聖經別處用來指一羣君王。（2）為甚麼聖經作者善待這些暴虐的人，稱他們是“神的兒子”？對於（2），我們要知道既然撒但也可以算是“神的兒子”之一員（伯一6），那麼我們也難以排除任何人了。
- 7 NIV把這詞譯作 *contend*（“競爭”）是假定詞根是 *din*，但這需要把原文修改。
- 8 Cassuto, *From Adam to Noah*, 296 必須從亞甲文的名詞“牀”推測出一個意思是“停留”的假定出來的詞根。這類猜測性的重構是極之不可靠的。
- 9 Vervenne, “All They Need Is Love,” 27; cf. CAD, 83。有些釋經者解釋創四十九16時，也認為那處出現過一次 *dananu*，因為與 *din*（“審判”）相比，前者是更合理的選擇；見 R. De Hoop, *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context* (Leiden: Brill, 1999), 166-68。

現過這一次。《新漢語譯本》只把它譯作“因為”，認為這詞是把介詞 (*bē*)、關係性小品詞 (*ša*) 和副詞 (*gam*) 結合起來。其實，怎樣翻譯也是猜測的。假如我也可以猜測一下，再加多一個譯法，我就會根據這裏的上下文，以及沒有介詞的 *šaggam* 在傳道書一章17節、二章15節和八章14節的用法，建議把它譯作“無可救藥地、無可否認地、毫無疑問地”之類的副詞。¹⁰ 這樣，這句意思就是肉體最終必定得勝。由於 *yadōn* 和 *bēšaggam* 使這節的意思不確定，所以難以在釋經上或神學上作出甚麼確定的結論。

一百二十年 如果上半節的意思清晰，我們就知道這120年是指人的壽命短了，抑或指洪水來臨前的寬限期。¹¹ 支持第二個解釋的人有時不必要地推斷挪亞用了120年建造方舟。但即使120年是洪水來臨前所剩下的時間，經文也沒有線索指出在這整個時期，挪亞都在建造方舟。再者，經文所用的字眼較支持第一個解釋，把120年與壽命拉上關係；這尤其因為經文提及人的必死性，又用了“他的日子”。¹² 不過，假如這是指壽命的年限，為甚麼以色列先祖的年齡規範不是120歲，他們卻活得更長久呢？我只能這樣回答，以色列的先祖是神所揀選的人，所以蒙厚待，有較長的時間獲得那賜生命之神的靈。

巨人、英雄、兒女 《新漢語譯本》譯作“巨人” (Nephilim) 的那詞只出現在這處和民數記十三章33節，後者指他們是以色列人征服迦南時期其中一羣居住在迦南地的人。人試過用三種方式尋找他們的身分。

10 這是根據亞甲文 *šaggu* “僵硬、固執” (CAD, Š/1, 71-2)，加上副詞性的 *mem* (GKC §100g)。副詞形式可以加上介詞 *beth* (見代下二十九36)；副詞性 *mem* 與重疊形式出現的例子，見 *hnm*。

11 釋經者在這問題上分歧：《盎克羅他爾根》 (Targum Onqelos) 和奧古斯丁、拉希 (Rashi)、伊本·以斯拉 (Ibn Ezra)、馬丁·路德、加爾文、阿爾德斯 (Aalders)、漢密爾頓 (Hamilton)、馬修斯 (Mathews)、羅斯 (Ross)、斯派澤 (Speiser) 等人支持寬限期的解釋；布呂格曼 (Brueggemann)、卡蘇托 (Cassuto)、賽哈默 (Sailhamer)、薩爾納 (Sarna)、沃特 (Vawter)、韋納姆 (Wenham)、韋斯特曼 (Westermann) 等人支持壽命的解釋。

12 複數的“日子”加上代詞性後綴 (pronominal suffix)，出現了近百次；差不多全都是指壽命。跟這意思有最大分歧的例外情況是申十二19等例子，指以色列人在那地的時期。此外，第五章重復出現這語句“某某所有的日子是多少多少年，他就死了” (《新漢語》：“某某一生活到多少多少歲，就死了”)，所以讀者已習慣視這為表達壽命的慣用語。



(1) 詞源學 由於希伯來詞根 npl 的意思是“跌倒”，所以人通常建議的意思包括“墮落者”、“撲下〔捕食〕者”等等。我們當記得用詞源學來推斷意思，不甚可靠，所以盡量不要採用。(2) 關聯 在民數記十三章33節，探子談及身材高大的亞納人子孫。那段經文把這些子孫跟 $nephilim$ 連在一起，所以有人認為 $nephilim$ 就是指巨人。(3) 上下文 在這兩段經文， $nephilim$ 都似乎是有名尚武的勇士。在創世記六章4節末，他們被稱為“遠古的英雄”，但他們跟神的兒子所生的子女兩者的關係，卻有點含糊。我傾向認為第4節是要說明，神兒子的所作所為是發生在英雄時代，儘管他們或者也可以被視為這樣交合而生下來的後代。

應用原則



新約證據 彼得後書二章4節提及有些天使犯了某罪，但沒有交代詳情。作者提及的懲罰是用鏈子把他們捆綁，或把他們扔進黑暗的坑穴裏，等候審判。猶大書第6節給這罪加了一句解釋：他們不守自己的崗位，離開自己原來的居所。同樣，他們的懲罰是要被鏈子捆綁在黑暗裏。這些受罰的天使是否就是創世記第六章事件裏的天使，這點我們必須確定。另一個可能的解釋，就是他們在遠古時有分參與撒但的墮落事件。

彼得和猶大所引述的懲罰，跟《以諾一書》解釋創世記第六章時說那些天使所受的懲罰，兩者確實是一樣的。不過，我們也必須承認在《以諾一書》裏，這同樣的懲罰也在其他地方加在搗亂的天使身上。¹³ 再者，儘管猶大還可以輕易引述天使娶人類女子的事，但他卻沒有這樣做。最後，說天使犯了淫亂，¹⁴ 正如猶大所說的，這套用在創世記第六章卻不恰當，因為他們是把女子娶來為妻，而淫亂通常是指婚外的性行為。¹⁵ 因此，我們既然斷定新約聖經並不支持“天使”的解釋，接着就要在這部分和下一

13 見1 *Enoch* 21; 54.3-6。

14 這淫亂的指控實際上是給猶大書第7節的所多瑪和蛾摩拉的，但猶大是用所多瑪和蛾摩拉的居民來跟第6節的天使比較。

15 認為新約支持“天使”觀點的著作有R. C. Newman, “The Ancient Exegesis of Genesis 6:2, 4,” *GTJ* 5 (1984): 13-36; 反對這觀點的學者有基爾 (C. F. Keil)，他在其創世記註釋書的腳註中有詳細的討論。

部分論述“統治者”的解釋。

統治者的解釋 我們必須知道，不管是神的兒子們，抑或 *nephilim*，經文都沒有把他們當作某個家譜的個別成員看待。沒有特別提及他們的名字、祖先或後裔。創世記裏也有許多這類的例子，就是作者篩選了要記述的材料後，結果沒有把整個故事的所有細節都告訴讀者。也許，摩西時代的以色列人知道他們的名字，知道更多關於那些人的事，儘管這也不一定是這樣。不過，我認為預期的讀者十分明白神的兒子們是誰，*nephilim* 是誰，所以作者不用給讀者指出來。這一切都是聖經故事以外的故事。我們不大可能填補故事以外的故事的細節。一般來說，敘事者只要把他要說明的東西交代好了，就不會再多費唇舌。

根據“統治者”的觀點，從文學的角度來說，這個經文單元是家譜和洪水事件之間的橋梁，但從修辭學的角度來說，它本身是作者記述賜福和罪惡兩者發展過程中另一個獨立事件。人口增長通常是顯示神賜的福正在發揮作用，這處也不例外。但罪惡的進展更為顯著。如果創世記第三章代表人類的墮落，第四章證明家庭的墮落，那麼，第六章1至4節就是講述社會的墮落。這裏顯示出人進一步離開神，發展出制度化的壓迫行為。

神回應這日趨嚴重的罪惡，設下人壽命的年限，好讓權力少些時間腐敗，腐敗的權力少些時間建立壓迫人的常規。所以，以色列人明白暴虐的政權是罪惡的結果，而神一如既往選擇不去消滅問題，而是在某程度上抑制它。神給該隱的記號是要遏止家人報復；神設下壽命年限，是要縮減壓迫的時期。

當代應用



我們若要應用這段經文，就必須再問，我們預期這可給我們哪類應用。我在導論裏指出，我們常常認為聖經若要具體應用，要適切於今天，就必須提出一套行動來。然而，舊約聖經裏的

如果創世記第三章代表人類的墮落，第四章證明家庭的墮落，那麼，第六章1至4節就是講述社會的墮落。



具體教導卻通常是給我們一種思維方式，使我們警覺那些我們必須知道的真理。不管那些真理是關於神、人的本性，或像這例子的，關於罪的性質，它們都跟我們世界觀的發展有根本的關係。這段經文沒有向讀者建議甚麼行動，只是告訴我們一些真相：罪怎樣影響世界。

腐敗的統治者和他們敗壞社會的能力 壓迫制度化以後，將會發生甚麼事？在創世記一至十一章，壓迫變得制度化以後，下一步整個社會就漸漸變成第六章5節所描述的情況：“上主看到人在地上罪惡極多，人整天心裏思想盤算的一切，只有罪惡。”如果統治者和領袖暴虐或腐敗，那麼，要麼有雙重標準的出現（即百姓要為某些行為負責，但統治者卻不需要），要麼百姓上行下效，社會道德風氣敗落。這種現象俯拾皆是，就好像暴力生暴力，腐敗（例如，賄賂或勒索）生腐敗，種族主義生種族主義，姦淫生姦淫，謊言生謊言。

(1) 論到雙重標準，要旨就是：行為比說話更重要。彈劾美國總統克林頓的聆訊過後，美國人就知道他並沒有忠誠、真誠、完全坦白等美德，美國政府先後有分涉及在科索沃（Kosovo）和伊拉克的軍事襲擊行動。美國政府指控南斯拉夫的米洛舍維奇（Slobodan Milosevic）¹⁶ 和薩達姆·侯賽因（Saddam Hussein）¹⁷，不斷說這兩位領導人必須恪守他們自己的話，說真話，完全坦白。這可真諷刺。坐在權位的人竟要求他人必須遵一個他自己一貫地違反的標準，十分虛偽。

父母、牧者、公務員也是這樣。在雙重標準的重壓下，社會將要瓦解。其中一個例子，就是美國的參政者試圖申明他們的私生活與他們的公職無關。扎卡賴亞斯（Ravi Zacharias）發出這警告：

現在是時候仔細思考，公務是否真的可以安然無恙地跟私生活分開。也許，在個別的事件上可以得到短期的利益，但長遠來說，

如果統治者和領袖暴虐或腐敗，那麼，要麼有雙重標準的出現……要麼百姓上行下效，社會道德風氣敗落。

16 或譯作“米洛塞維奇”——譯註。

17 或譯作“薩達姆·海珊”——譯註。

這個想法將會摧毀社會文化的靈魂。假如那些受託公務的人在私生活裏貶低自己的人格，這**並非**無傷大雅，這應該是要緊的事。缺德的私生活與公務上的誠信，兩者相容的難度就有如人在私下是個種族主義者，卻可以在公務上不偏不倚。¹⁸

(2) 論到道德風氣敗壞（我認為這該是創世記六章1至4節的情況），有許多例子可說。只要簡略講述其中幾個例子，就足以說明了。最清楚的例子，就是某羣人被有組織地非人化，而輿論竟採納政府的立場。從以斯帖記中哈曼要剷除以色列人的陰謀，到阿茲特克人¹⁹和印加人²⁰所受的對待，到19世紀美國政府，這類例子數不勝數。看看現今的美國社會，我們必須承認儘管市政府嘗試改善情況，但警察（政府的臂膀）壓迫針對少數族類的事繼續發生，從濫發罰款單，到毆打，到刑事控告，各式各樣的例子都有。在國際的層面，壓迫的例子可見於盧旺達、柬埔寨、烏干達、俄羅斯等等。讓我們簡略地看看兩個顯著的例子：南非的種族隔離政策和滅絕猶太人的大屠殺。

在南非的荷蘭殖民者與本土的非洲居民，一直以來都關係緊張。1960年代，“大種族隔離政策”（Grand Apartheid）成為了政府的政策，於是頒令種族要在地域上隔離，又批准警方的鎮壓行動。這樣，政府把種族歧視制度化了。黑人居民被非人化，這包括被剝奪國民權利，因為黑人被趕進全國最沒生產力的地方，被貶為“故鄉”的公民，而不是南非的公民。公民的分類（白人、黑人、有色人種）成了壓迫的工具，因為非白人必須攜帶通行證，並且他們連抗議法例也不可，否則可能遭受嚴厲的刑罰。

這非人化的做法擴散了開去，地方官員和平民也參與在其中。即使低級的警官也可以未經聆訊就拘留嫌疑犯長達六個月。這些人在拘留期間身亡，也不是罕有的事，而且有證據顯示他們曾被嚴刑拷打。他們若被提訊，結果通常是法庭判“犯人”死刑、驅逐出境或終身監禁。很大部分的

18 Zacharias, *Deliver Us From Evil*, 112.

19 阿茲特克人（Aztecs）是墨西哥印第安人，在16世紀被西班牙人征服——譯註。

20 印加人（Incas）是南美印第安人，在16世紀被西班牙人征服——譯註。



荷蘭居民都採納了、參與了政府的政策。

在大屠殺的事上，歐洲居民也有類似的行為傾向。有人認為，惟有深藏在人心裏的反猶太主義（anti-Semitism），才可能容讓希特勒的政權發展起來，最後釀成這場大屠殺。不過，也有人認為，是政府的政策把反猶太主義制度化，才孕育出羣眾的反猶太主義；這主義在民眾中間本來是不存在的，或本來已被個人成功地抑制的。猶太人被政府非人化後，公眾的情緒就隨波逐流，鄰舍間通風報信；甚至教會人士——以及那些該可算為好人的人——都來告發那些人竟敢保衛猶太人的基本尊嚴。

對於這個現象，其中一個解釋就是：政府的政策或政府官員的行為顯示了社會默許可接受的東西。假如某行為看似是社會所接受的，人參與在其中就不會覺得羞恥，也不用偷偷摸摸了。今天在社會多個範疇也證明了這觀點。婚前性行為、離婚、墮胎、同性戀等等，至少在某程度上已不被美國社會非議。當這些做法漸漸為社會所接受，就有更多人更廣泛地跟隨，因為我們傾向於隨從我們人類的慾望和自私的心；若這些行為可以合理化，被看為可接受的，我們就更肆無忌憚了。

在現今社會，釐定社會可接受程度的，不僅是政府或官員的行為，還有傳播媒介和明星。性、暴力和另類的生活方式既被傳播媒介廣泛地渲染美化，就自然越來越多人以為所描畫的行為是可接受的。這些社會接受程度縱然是假象，也使良知麻木了。良知日漸麻木，才是問題的根源。

良知日漸麻木，才是問題的根源。

良知麻木了，可怎麼辦？惟一的醫治方法就是刺激它，激發它。方法就是用更高的標準來跟它比較。在舊約聖經裏，神就是標準。因此，人們常被勸戒要聖潔，好像神聖潔一樣。道成了肉身後，效法這方法就變得簡單直接了，因為耶穌活過人的生活，給我們留下一個清晰可見的生活方式。所以保羅勸勉我們要效法基督（弗五1；腓二5）。我們也可以奉其他虔誠的基督徒為榜樣，好勉勵我們更加虔誠（林前十一1；腓四9；帖後三7），儘管我們必須明白沒有人是完美的。

在上文所枚舉的各個例子中，固然也有人挺身而出，抵抗社會的洪流，即使身邊各人都隨波逐流，他們依然堅決去做正確的事。沒有這些義

無反顧的人士和他們的虔誠所帶來影響，就沒有甚麼阻止世界歸回混亂的狀態。這正是經文告訴我們挪亞時代所發生的事：他是惟一仍舊抵抗的人。

或許，我們也該問問自己，我們站在哪一邊。我們是與被壓迫者為伍，反抗那存在於世界、國家或自己城鎮的壓迫？抑或，我們站在壓迫者那邊？我們若不抵抗他們，就是默默地站在他們那邊了。

為甚麼神不除去暴政？ 亞述拿西帕（Ashurnasirpal）、安提阿古·伊皮法尼（Antiochus Epiphanes）、希律·加里古拉（Caligula）、尼祿（Nero）、恐怖的伊凡（Ivan the Terrible）、路易十四世（Louis XVI）、瑪麗·都鐸（Mary Tudor）、拉斯普廷（Rasputin）、斯大林（Stalin）、²¹ 希特勒（Hitler）、伊迪阿敏（Idi-Amin）、諾列加（Noriega）、波布（Pol Pot）、²² 米洛舍維奇（Milosevic）、²³ 薩達姆·侯賽因（Saddam Hussein）²⁴ ——這長篇的暴政領導名單，只是史上無數壓迫者的一小部分，他們經過之處遺留下千千萬萬的屍骸。麥克利什（Archibald Macleish）榮獲普利策獎²⁵ 的劇作《J.B.》，以聖經裏的約伯為題材，劇中的角色們思想那位在歷史上的約伯：

那定有

千千萬萬！那是為了甚麼呢？

千千萬萬——不是駱駝啊：

是成千上萬的人

被焚燒、壓碎、打傷、肢解、

屠殺，為甚麼？因為思想有問題！

因為在世上走路的時候，

21 或譯作“史達林”——譯註。

22 或譯作“波爾布特”——譯註。

23 或譯作“米洛塞維奇”——譯註。

24 或譯作“薩達姆·海珊”——譯註。

25 普利策獎（Pulitzer prize）或譯作“普立茲獎”；始於1917年，是由普利策創立的獎項，一年一度頒給美國新聞界、文學界、戲劇界、音樂界等有優秀作品或卓越成就的人——譯註。



身上的膚色不對，鼻子和眼皮的輪廓不對：
 錯誤地在某個晚上睡在某個城市——
 倫敦、德累斯頓、廣島。
 絕不可能有這麼多人
 為了小小的事，就遭受大大的痛苦。²⁶

神為甚麼容讓這些事發生？這問題使許多人不肯相信世上有一位又良善又全能的神。麥克利什把這問題同樣表達得淋漓盡致。

在他的乾糞堆上，我聽見
 那不能入睡的人喊叫：
 “假如神真是神，他就不是良善的，
 假如他是良善的，他就不是神；
 猜猜他是這樣，猜猜他是那樣，
 如果可以的話，我不會在這裏睡覺，
 除非是為了林中的小綠葉，
 以及水面上的清風。”²⁷

這問題困擾着無數活在暴政陰影下的人，他們通常都死在暴政之下。有些人認為要接受一位神，他容讓千千萬萬無辜者受折磨、被殺害，這比起敬拜一位無力阻止這些事發生的神，更為糟糕。

其實，這問題跟前幾章我們提出的問題並無分別。神為甚麼一開始就容讓那試探者幹他的事？亞當和夏娃失敗之後，神為甚麼不乾脆重新開始？為甚麼驅逐該隱，而不把他處決？再一次，答案必須回到最根本的問題上。如果人類被設計成可以被敗壞的，那麼罪就必定有可能存

假如神去除了人類那可敗壞的本質，我們就變成了不折不扣的機械人了。

26 MacLeish, J.B., 12.

27 同上，11。

在。如果人有可能犯罪的話，壓迫的事就會發生，而且規模會越來越大。假如神要清除暴虐專橫的領袖出現之可能性，他就要除掉犯罪的可能性；要除掉犯罪的可能性，他就要除去人類那可敗壞的本質。假如神除去了人類那可敗壞的本質，我們就變成了不折不扣的機械人了。他的設計卻不是這樣。大體而言，神在這幾章所做的，都不是把問題完全剷除，而是用某些方法把問題限制，把問題抑制。

我們只是血肉之軀 人類從起初就竭力追求的一個目標，就是刪除這句話的含義。人是必朽的，死亡是我們必有的暗淡前景。單憑自己，我們無法擺脫墳墓的厄運。吉加墨施（Gilgamesh）可能是有史以來首個追尋永

活不朽的人，但他絕對不是惟一的一個。亞瑟王（King Arthur）尋找聖杯，龐塞·德萊昂（Ponce de Leon）

尋覓不老之泉，²⁸ 在這兩個較著名的

但 對基督徒來說……死亡給予我們有新開始的盼望。

冒險故事上，他們都是懷着相同的目標。但對基督徒來說，“我們只是血肉之軀”這句話不再是滅亡的宣言。正如魯益師（C. S. Lewis）指出：“〔死亡〕是個安全裝置，因為人類墮落以後，不朽的生命對人來說反而是個完全絕望的命運。”²⁹ 從這角度來說，我們可以視第六章3節的“懲罰”為神又一次開恩之舉（就好像對該隱的一樣）。它給人盼望，讓人有新的開始。

做教師其中一項心理上的好處，就是每三四個月可以重新開始一次。如果某一班學生不是太理想，或某位（或某些）學生特別難處理，也不用擔心；過了幾個月，問題就會消失，你有機會再開始過，有新的一班學生，有新的開始。過去數百年來，許多公民同樣得着盼望，期待有一天可以呼喊：“皇上駕崩了，皇上萬歲！”制定美國憲法的人把總統的任期定為四年，好讓我們有機會脫離惡劣的局面。在20世紀，羅斯福多屆連任總統後，³⁰ 美國人就決定總統只可連任兩屆。制定權位的期限是有智慧的表

做教師其中一項心理上的好處，就是每三四個月可以重新開始一次。如果某一班學生不是太理想，或某位（或某些）學生特別難處理，也不用擔心；過了幾個月，問題就會消失，你有機會再開始過，有新的一班學生，有新的開始。過去數百年來，許多公民同樣得着盼望，期待有一天可以呼喊：“皇上駕崩了，皇上萬歲！”制定美國憲法的人把總統的任期定為四年，好讓我們有機會脫離惡劣的局面。在20世紀，羅斯福多屆連任總統後，³⁰ 美國人就決定總統只可連任兩屆。制定權位的期限是有智慧的表

28 龐塞·德萊昂（1460-1521年），西班牙探險家；1513年，他本想往巴拿馬羣島尋找不老之泉，結果發現了現今的佛羅里達——譯註。

29 C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (New York: Macmillan, 1947), 130.

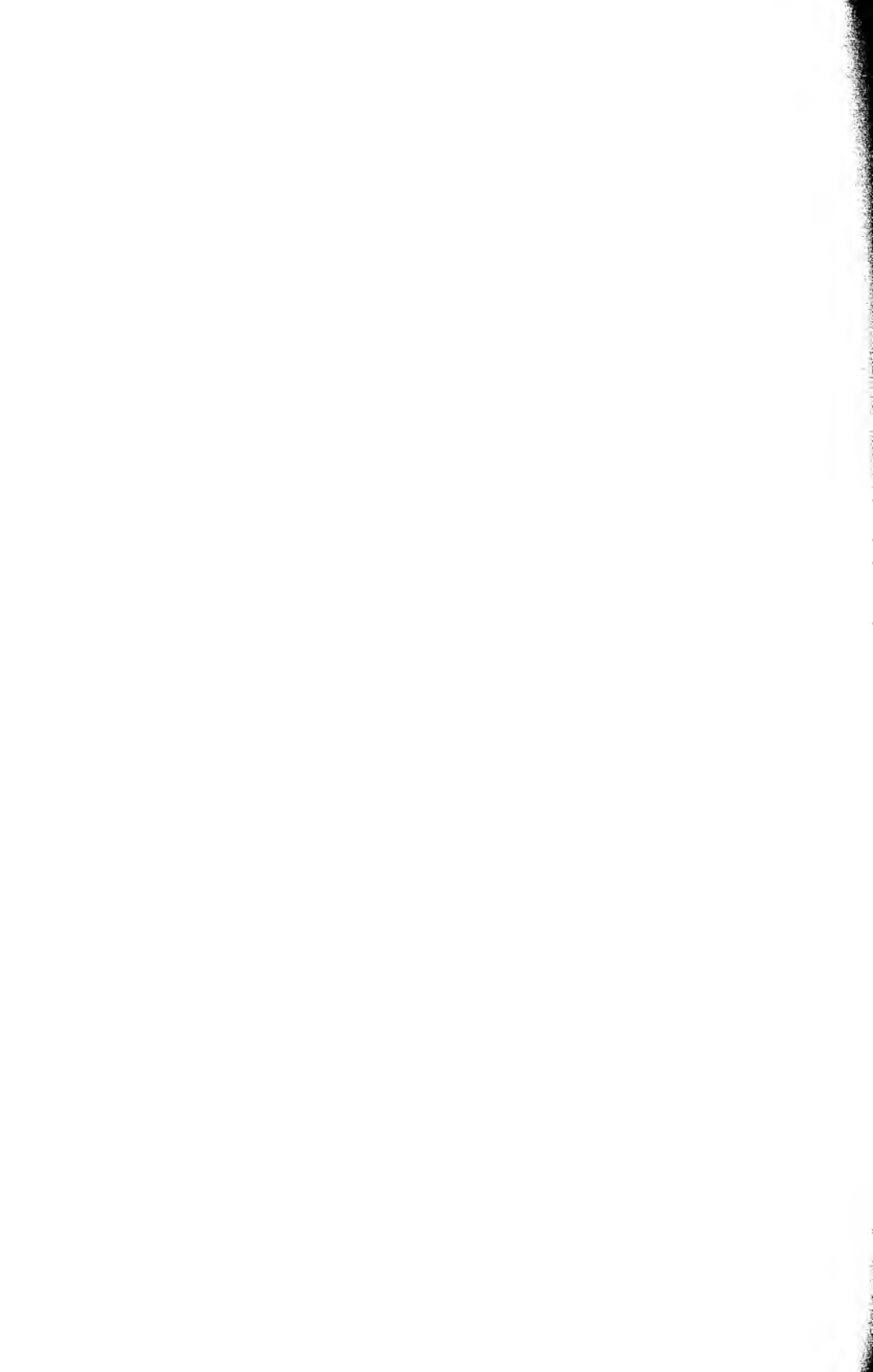
30 羅斯福（Franklin Delano Roosevelt, 1882-1945年）是美國第32任總統（1933-1945年），曾四度連任，但在第四屆任期，就職幾個月就過世了——譯註。



現。有新的開始是恩典，這給人希望。因此，死亡給予我們有新開始的盼望。

其實，死亡是現代人所說的“矛盾事物”。它是撒但的厲害武器，又是神的厲害武器：它是聖潔，又是不潔的；它是我們的大恥辱，也是我們惟一的盼望；它是基督來要征服的對象，也是他用以征服的方法。³¹

31 C. S. Lewis, *Miracles*, 125.



創六5～八22

新漢語譯本

⁵上主看到人在地上的罪惡極多，人整天心裏思想盤算的一切，只有罪惡。⁶上主就後悔造人在地上，心中憂傷。

⁷上主說：“我要把我所創造的人，從這土地上清除，從人到牲畜，到爬行動物，到天上的鳥都清除，因為我後悔造了他們。”

⁸然而挪亞卻在上主眼前蒙恩。

⁹這些是挪亞的世系：

義人挪亞

挪亞是義人，在他的世代是完全人；挪亞與神同行。¹⁰挪亞生了三個兒子：閃、含、雅弗。

¹¹那地在神面前敗壞了，地上充滿暴力。¹²神看那地，看哪！它敗壞了，地上所有血肉之軀的行為都敗壞了。

¹³神對挪亞說：“一切血肉之軀的結局已來到我面前，因為那地充滿由他們興起的暴力。看哪，我要使他們和那地一起毀滅。¹⁴你要造一艘歌斐木的方舟，要有艙房造在方舟裏；裏裏外外都用瀝青塗抹。¹⁵你要這樣造它：方舟長三百肘，寬五十肘，高三十肘。¹⁶要在離頂部一肘的地方，給方舟開個透光處；方舟的入口，設在側面；又要給方舟造下層、中層和上層。¹⁷至於我，看哪！我要把洪水帶到地上，叫天

和合本

⁵耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡，⁶耶和華就後悔造人在地上，心中憂傷。

⁷耶和華說：“我要將所造的人和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。”

⁸惟有挪亞在耶和華眼前蒙恩。

⁹挪亞的後代記在下面。

義人挪亞

挪亞是個義人，在當時的世代是個完全人。挪亞與神同行。¹⁰挪亞生了三個兒子，就是閃、含、雅弗。

¹¹世界在神面前敗壞，地上滿了強暴。¹²神觀看世界，見是敗壞了；凡有血氣的人，在地上都敗壞了行為。

¹³神就對挪亞說：“凡有血氣的人，他的盡頭已經來到我面前，因為地上滿了他們的強暴，我要把他們和地一併毀滅。¹⁴你要用歌斐木造一隻方舟，分一間一間地造，裏外抹上松香。¹⁵方舟的造法乃是這樣：要長三百肘，寬五十肘，高三十肘。¹⁶方舟上邊要留透光處，高一肘。方舟的門要開在旁邊。方舟要分上、中、下三層。¹⁷看哪，我要使洪水泛濫在地上，毀滅天下，凡地上有血肉、有氣息的

新漢語譯本

底下一切血肉之軀，凡裏面有生命氣息的都毀滅，地上的一切都氣絕而亡。¹⁸但我要與你確立我的約。你要進入方舟；你的兒子、你的妻子、你的兒媳都要與你一起。¹⁹一切的活物，一切的血肉之軀，每樣兩個，一公配一母，你要領進方舟，好讓他們與你一起存活。²⁰鳥，各按類別；走獸，各按類別；所有土地上爬行的動物，各按類別；每樣兩個，要到你那裏才可以存活。²¹而你，要收集各樣可吃的食物，囤積到你那裏，作為你和他們的糧食。”

²²挪亞就照這一切做了；神所吩咐他的，他都照着去做。

第七章

¹上主對挪亞說：“你和你全家都要進入方舟，因為在這世代中，我看你在我面前是個義人。²各樣潔淨的牲畜，你要從中取七對，一雄配一雌，而不潔淨的牲畜要從中取一對，一雄配一雌；³天上的鳥也取七對，一公配一母，好讓牠們的後代在全地存活。⁴因為再過七天，我就要在地上連續降雨四十晝又四十夜，把我造的一切活物從地面上清除。”

⁵挪亞就照上主所吩咐的一切做了。

⁶挪亞六百歲時，洪水臨到地上。

⁷挪亞進入方舟，他的兒子、妻子、兒媳也和他一起進入，躲避洪

和合本

活物，無一不死。¹⁸我卻要與你立約，你同你的妻與兒子、兒婦，都要進入方舟。¹⁹凡有血肉的活物，每樣兩個，一公一母，你要帶進方舟，好在你那裏保全生命。²⁰飛鳥各從其類，牲畜各從其類，地上的昆蟲各從其類，每樣兩個，要到你那裏，好保全生命。²¹你要拿各樣食物積蓄起來，好作你和牠們的食物。”

²²挪亞就這樣行。凡神所吩咐的，他都照樣行了。

第七章

¹耶和華對挪亞說：“你和你全家的全家都要進入方舟，因為在這世代中，我見你在我面前是義人。²凡潔淨的畜類，你要帶七公七母；不潔淨的畜類，你要帶一公一母；³空中的飛鳥也要帶七公七母，可以留種，活在全地上；⁴因為再過七天，我要降雨在地上四十晝夜，把我所造的各種活物都從地上除滅。”

⁵挪亞就遵着耶和華所吩咐的行了。

⁶當洪水泛濫在地上的時候，挪亞整六百歲。

⁷挪亞就同他的妻和兒子、兒婦，都進入方舟，躲避洪水。⁸潔

新漢語譯本

水。⁸潔淨的牲畜、不潔淨的牲畜、鳥和土地上一切爬行的動物，⁹都成雙成對來到挪亞那裏進入方舟，一公一母，正如神吩咐挪亞的那樣。¹⁰七天之後，洪水臨到地上。

¹¹挪亞六百歲那年，二月十七日，就在這一天，大深淵裏所有的泉源都迸裂了，天上的窗戶也敞開了。¹²大雨降在地上，四十晝又四十夜。

洪水審判

¹³就在這一天，挪亞進入方舟；挪亞的兒子閃、含、雅弗、挪亞的妻子，還有他的三個兒媳也與他們一起。¹⁴他們和各樣的活物，各按類別；各樣的牲畜，各按類別；各樣爬行在地上的爬行動物，各按類別；各樣的鳥，各按類別，各樣有羽翼的飛禽；¹⁵所有的血肉之軀，凡裏面有生命氣息的，都成雙成對來到挪亞那裏進入方舟。¹⁶這進去的所有血肉之軀都是一公一母，牠們進去，是照神所吩咐挪亞的。於是上主把他關在方舟裏面。

¹⁷洪水在地上四十日，水不斷上漲，使方舟上浮，漂離地面。¹⁸大水洶湧，在地上急劇上漲，方舟在水面上漂蕩。¹⁹大水在地上異常洶湧，天下所有高山都淹沒了。²⁰大水洶湧，比山高出十五肘，羣山淹沒。

²¹所有在地上活動的血肉之軀都氣絕而亡了，鳥、牲畜、走獸和在地上四處走動成羣的動物，以及所

和合本

淨的畜類和不潔淨的畜類，飛鳥並地上一切的昆蟲，⁹都是一對一對地，有公有母，到挪亞那裏進入方舟，正如神所吩咐挪亞的。¹⁰過了那七天，洪水泛濫在地上。

¹¹當挪亞六百歲，二月十七日那一天，大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了。¹²四十晝夜降大雨在地上。

洪水審判

¹³正當那日，挪亞和他三個兒子閃、含、雅弗，並挪亞的妻子和三個兒婦，都進入方舟。¹⁴他們和百獸，各從其類；一切牲畜，各從其類；爬在地上的昆蟲，各從其類；一切禽鳥，各從其類，都進入方舟。¹⁵凡有血肉、有氣息的活物，都一對一對地到挪亞那裏，進入方舟。¹⁶凡有血肉進入方舟的，都是有公有母，正如神所吩咐挪亞的。耶和華就把他關在方舟裏頭。

¹⁷洪水泛濫在地上四十天，水往上長，把方舟從地上漂起。¹⁸水勢浩大，在地上大大地往上長，方舟在水面上漂來漂去。¹⁹水勢在地上極其浩大，天下的高山都淹沒了。²⁰水勢比山高過十五肘，山嶺都淹沒了。

²¹凡在地上有血肉的動物，就是飛鳥、牲畜、走獸和爬在地上的昆蟲，以及所有的人都死了；²²凡

新漢語譯本

有的人，²²陸地上一切鼻孔裏有生命氣息的活物都死了。²³洪水將地面上所有的活物清除，從人到牲畜、到爬行動物、到天上的鳥都從地上清除了，惟有挪亞和那些與他一起在方舟裏的得以倖免。²⁴遍地洪水滔滔，共一百五十天。

第八章

¹神記念挪亞，以及與他一起在方舟裏的所有活物和所有牲畜。神使風吹過大地，大水漸漸消退。

²深淵的泉源和天上的窗戶關閉了，從天而來的雨水也停止了。³水從地上回落，逐漸回落。一百五十天之後，大水漸退。⁴七月十七日，方舟停在亞拉臘山上。⁵水逐漸退去，直到十月；就在十月初一那一天，得見羣山的頂峯。

⁶又過了四十天，挪亞打開他所造方舟的窗戶，⁷放出一隻烏鴉；烏鴉出去，飛去又飛回，直到地上的水乾涸。⁸他又從他那裏放出一隻鴿子，要看看水從地面上退去沒有。⁹但鴿子找不到停歇腳掌的地方，就回到方舟，回到挪亞那裏，因為整個地面都是水；挪亞伸手接住鴿子，把牠帶進方舟，帶回他那裏。¹⁰他又等了七天，再一次從方舟放出鴿子。¹¹傍晚時分，鴿子回到他那裏，看哪！牠嘴裏有一片新摘的橄欖葉！挪亞就知道水已從地上退去。¹²他又等了七天，放出鴿子，鴿

和合本

在旱地上、鼻孔有氣息的生靈都死了；²³凡地上各類的活物，連人帶牲畜、昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅了，只留下挪亞和那些與他同在方舟裏的。²⁴水勢浩大，在地上共一百五十天。

第八章

¹神記念挪亞和挪亞方舟裏的一切走獸牲畜。神叫風吹地，水勢漸落。

²淵源和天上的窗戶都閉塞了，天上的大雨也止住了。³水從地上漸退。過了一百五十天，水就漸消。⁴七月十七日，方舟停在亞拉臘山上。⁵水又漸消，到十月初一日，山頂都現出來了。

⁶過了四十天，挪亞開了方舟的窗戶，⁷放出一隻烏鴉去。那烏鴉飛來飛去，直到地上的水都乾了。⁸他又放出一隻鴿子去，要看看水從地上退了沒有。⁹但遍地上都是水，鴿子找不着落腳之地，就回到方舟挪亞那裏，挪亞伸手把鴿子接進方舟來。¹⁰他又等了七天，再把鴿子從方舟放出去。¹¹到了晚上，鴿子回到他那裏，嘴裏叨着一個新擰下來的橄欖葉子，挪亞就知道地上的水退了。¹²他又等了七天，放出鴿子去，鴿子就不再回來了。¹³到挪亞六百零一歲，正月初

新漢語譯本

子卻再也沒回到他那裏。¹³挪亞六百零一歲的時候，正月初一那一天，地上的水乾了，挪亞打開方舟的蓋子觀看，看哪！土地表面都乾了！¹⁴二月二十七日，地乾了。

彩虹永約

¹⁵神告訴挪亞說：¹⁶“你要從方舟出來，你的妻子、兒子、兒媳也要與你一起。¹⁷所有與你一起的活物，所有的血肉之軀，鳥、牲畜和所有地上爬行的動物，都要一起帶出來，讓牠們在地上滋生，在地上繁衍增多！”¹⁸於是挪亞出來，他的兒子、妻子、兒媳也與他一起。¹⁹所有的活物、所有的爬行動物、所有的鳥，以及所有爬行在地上的，各按類別，都從方舟出來了。²⁰挪亞為上主建造一座祭壇，又取來各樣潔淨的牲畜和各樣潔淨的鳥，作為燔祭獻在祭壇上。²¹上主聞到那馨香的氣味，上主就在心裏說：“我再也不因人的緣故詛咒土地了。即便人從年少時心裏謀算的就是惡，我也不會再照我曾做過的，擊殺所有的生命。

²²在這地仍存在的所有日子裏，播種、收割、寒暑、夏冬、晝夜，永不止息。”

和合本

一日，地上的水都乾了。挪亞撤去方舟的蓋觀看，便見地面上乾了。¹⁴到了二月二十七日，地就都乾了。

彩虹永約

¹⁵神對挪亞說：¹⁶“你和你的妻子、兒子、兒婦都可以出方舟。¹⁷在你那裏凡有血肉的活物，就是飛鳥、牲畜和一切爬在地上的昆蟲，都要帶出來，叫牠在地上多多滋生，大大興旺。”¹⁸於是挪亞和他的妻子、兒子、兒婦都出來了。¹⁹一切走獸、昆蟲、飛鳥和地上所有的動物，各從其類，也都出了方舟。²⁰挪亞為耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上為燔祭。²¹耶和華聞那馨香之氣，就心裏說：“我不再因人的緣故詛地（人從小時候心裏懷着惡念），也不再按着我才行的，滅各種的活物了。

²²地還存留的時候，稼穡、寒暑、冬夏、晝夜就永不停息了。”

經文原意



洪水的故事可以說是差不多每個讀過聖經的人都耳熟能詳的。這是聖經故事書和主日學課程裏的標準內容。它也啟發了人繪畫一些文化圖像，例如，挪亞與方舟產品系列。不過，這個故事也有很多被人誤解的地方。

洪水泛濫的原因（六5、11-13）

經文清楚表明導致洪水泛濫的問題就是人心的邪惡，以及由此而來的惡行。“整天心裏思想盤算的一切，只有罪惡”是人全然敗壞（total depravity）最貼切不過的形容。六章11至13節對此有一些描述，特別提及“暴力”和“敗壞”。

譯作“暴力”的那希伯來詞（*hms*）是個籠統的詞語，所指的範圍可以是國與國的關係，也可以是社會的不公義。這詞可指個人的行為，也可指羣體的行為；可指肉身的層面，也可指心理的層面。¹

“敗壞”一詞（詞根 *šht* 的 Nipal 形式）在這一章以不同方式出現了多次。這詞在六章11節首次出現；之後，神指出所有的人都敗壞了他們的行為（六12，*šht* 的 Hiphil 形式）。所以神決定要“敗壞”（毀滅）他們（六13，也是 *šht* 的 Hiphil 形式）。接着，神指明要用洪水來“敗壞”（毀滅）天下的一切生物（六17，*šht* 的 Hiphil 形式）。² 這樣運用 *šht* 一詞，表達了罪的進展已到了高峯，滲入了文明的每個角落。

我們也必須留意經文沒有說甚麼。創世記第六章沒有說人們敬拜別的神明，或人們對神的觀念扭曲了。經文沒有（像某些人所猜想的）說人們有了食肉的飲食習慣。經文沒有說有越過神明和人類界線的事發生，所以要把因而產下的混種生物毀滅。經文沒有採用古代近東洪水故事的骨幹，沒有說是因為人口過剩，隨之而來的動盪、抗議、困苦，產生吵吵嚷嚷的噪音傳到天上去，所以神明才降下洪水。至此，經文所枚舉的罪行就是暴力和敗壞，而結論就是人類已經惡貫滿盈，如今神必須出手了。

1 I. Swart and C. Van Dam, “*חַמַּס*,” *NIDOTTE*, 2:177-80.

2 六章11節說，那“地”已經敗壞，這可指土地（參出八24）或人。但後者較有可能，因為在六章12節的實語是“他的道路”（《新漢語》：“行為”）。



神的後悔（六7）

經文沒有描繪神是在一怒之下出手。這裏沒有發怒的跡象，也沒有描繪神擲下雷電，攪動狂風。雖然說神哀傷（例如，NIV）比起說他發怒更容易為人接受，但這也帶來不少問題。有些譯本把這句譯成神後悔造了人類（例如，《新漢語》、NKJV）。我們若後悔做了某事，就理應不想自己日後會重蹈覆轍。我們這份哀傷之情，通常流露了心裏其實多麼希望自己從未做過那事。所以經文用了這類字眼說神後悔、抱歉，或改變心意等等，在神學上造成了混亂、驚慌和爭論。

有三個方法來解決這問題。（1）我們可以重新思想我們的神觀。這正是那稱為“開放神論”的新神學思想所做的。³（2）嘗試理解這是用了擬人法來形容神的動作，所以不用把人類的限制也加在神身上。這是大多數註釋書的取向。（3）我們可以把詞彙資料重新評估，看看我們對某詞的譯法是否恰當。我們必須記得詞義是通過其用法而確立的，不是由字典或詞典來確立的。後者衡量某詞的用法，然後歸納該詞的意思；有時，我們必須重新評估它們的結論，從頭開始，檢查一下它們所用的資料。如果某詞缺乏一致的譯法，或該詞的譯法的神學含義似乎有毛病，這重新評估的需要就更加明顯了。至於這裏所用的詞，以上兩種情況也有，所以我們要着手重新評估了。

我們進行共時性分析（synchronic analysis，即探討那時代的作者怎樣使用某詞），第一步就是要檢查範圍明確的詞彙例子基礎（narrowly delineated lexical base）。這就是說，開始時探討的範圍必須限制於該動詞的某個詞幹的用法，就是這裏所用的那個詞幹。⁴在這節裏，我們分析的是詞根 *nhm* 的 Niphal 詞幹。我們要找出所有的參考例子，然後從那些例子的上下文推斷該詞的意思。NIV 譯本把這詞譯成十個不同的意思，⁵ 其中有些意思還是彼此相反的，可見這詞相當複雜。

3 更詳細的討論，見113-115頁。

4 在希伯來文裏，“詞幹”（stem）是指動詞的各種形式，它們顯示出該動詞是主動的（例如，Qal）、被動的（例如，Nipal）、使動的（例如，Hiphil）等等。此外，如果我們可以把非同一起、非同一文體，或特定語境或特殊短語的用法剔除，那效果就更理想了。不過，在這個例子裏，並不涉及這些問題。

5 《七十士譯本》同樣採用了十種不同的譯法。

詞典編纂者的工作就是要劃定某詞的各個詞義範圍，然後找出其中的共通點，好能夠界定和貫穿該詞的各個詞義範圍。傳統的譯法實際上已放棄了探討這詞的意思，甘願採用哀傷、後悔、安慰、發慈悲、受安慰等詞義範圍。重新檢討這詞的意義時，我們必須問這些詞義範圍的劃分是否恰當，是否還有其他方式可以貫穿其中部分甚至全部的詞義範圍，是以前沒有發現的。根據我的分析，還有一個方式可以比起傳統的譯法更廣泛地貫穿這些詞義範圍。

我建議最好用會計的觀念來理解這詞。登錄賬目時，每個分類賬都必須保持左右兩欄平衡，即借方的金額要等於貸方的。假如左右兩欄失了平衡，就必須作出調整。無論進行甚麼交易，也要這樣登錄賬目。希伯來詞 *nḥm* 的 Niphal 形式也可視為保持個人、國家或世界“賬目”平衡的動作。

假如有人失去親友而哀痛，他的“賬目”失了平衡，有些行動或情況使他看見烏雲背後微露的曙光，讓他再次振作起來，他的“賬目”就回復平衡（創二十四67；撒下十三39）。神定下了的懲罰，有時會被他開恩的行動所抵消，使“賬目”再次平衡（耶二十六13；拿四2）。人若犯罪，雖被警告他們的邪惡所造成的失衡將要帶來甚麼後果，但仍不悔改使他們的“賬目”平衡，神就會感到不安（耶八6）。我們所認識的神，他是不容許邪惡立足於賬上，他要麼用恩典慈愛（珥二13；拿四2），要麼用懲罰（耶十八10），使賬目平衡。NIV 譯本那十個不同的譯法也可以用這方式來理解。⁶

把這理解應用於創世記第六章之前，我們必須先講解一下士師記第二十一章。該處記載便雅憫支派差不多被全部殲滅，於是其他支派的領袖聚集起來商討這形勢。在第6節，他們要設法為便雅憫支派“達到賬目平衡”（《和》：“後悔”，*nḥm* 的 Niphal 形式）。8至14節描述他們決定採取甚麼行動。可是，這依然達不到平衡，於是他們在第15節採取進一步行動，好“達到賬目平衡”，在該處交代了重要的原因，因為（希伯來文

6 最難處理的例子該是撒下十五29，這節顯然與珥二13互相矛盾，前者說神不像世人會“後悔 / 改變主意”。我們需要按這節的平行用詞“說謊”來理解這詞，即他不會用欺騙的方式來平衡他的話。英語可譯作 *equivocation*（“含糊其辭”）。



ki) 主造了一個缺口。

現在我們可以提出這建議：創世記六章6至7節的*nhm*與後悔、哀傷、抱歉無關。其實，上主要把局面糾正。他要審查賬目，⁷ 因為（希伯來文*ki*）是他造了人類。他的行動需要把地上差不多所有的人口消滅。審查賬目是他要“達到賬目平衡”這終極目的之首個階段，這盤賬目被人類的邪惡弄得失去了平衡。⁸ 所以我們可以說，神在實施一套互相制衡的系統；這系統有助他維繫這世界的和諧均衡。

譯文的動詞若能表達這微妙的意思，那就多麼美妙了；可惜，這樣的英文詞語我卻想不出來。所以我必須採用累贅的譯法：“上主審查賬目，因為他造了人類在地上，他的心為此而痛苦。所以上主說：‘我要把我所創造的人類從地面上消滅……因我審查了賬目，因為我造了他們。’”雖然找不到合適的詞語來翻譯，但以上建議的譯法既符合詞根的一貫意思，也解決了以往的神學難題，不再需要解釋為何神會後悔、抱歉。這不是說，神沒有情感，對自己所做的事沒有感覺；這只是說，他的行動是出於正義感，因為他把局勢衡量了（參但五27：“你被稱在天平裏，顯出你的虧欠”，《和》）。

“上主審查賬目，
因為他造了人類在地上，
他的心為此而痛苦。
所以上主說：
‘我要把我所創造的人類
從地面上消滅……因我
審查了賬目，因為我造了
他們。’”

挪亞的義（六9）

經文用最高級的詞來形容挪亞，使所有擁有這些素質的人都比不上他。事實上，這些形容是這麼異常出眾，有些釋經家認為它們可能是誇張手法。羅馬書三章10節（與詩十四1-3呼應）畢竟表明，世上沒有義人。但這裏卻稱挪亞是義人，是無可指摘的。其實，這裏的上下文可以有助我們

7 這顯然是個現代的觀念，那時的以色列人是不會這樣想的，但翻譯若要達成傳達信息的任務，總要在現代的言語世界裏尋找一個可向現代人溝通的立足點。以色列人可能會想到使天平平衡，而不是想到使賬目平衡。

8 同樣地，跟這字眼相似的經文（撒十五11、35）描述上主要使賬目平衡，於是廢掉掃羅的王位，另立大衛。

解決這個難題，釐清這話的相對性質。挪亞的義和完全是相對於當時的人而言。這樣的理解合乎這些詞在舊約聖經各篇章裏的正常用法，這些詞一般都不是用來指在神的標準下某人的絕對義或絕對完全，而是指在人的尺度下某人的狀況。⁹

不過，我們不是要貶低這些誇讚的話。只有挪亞同時獲得這兩個稱許（“義”和“完全”），儘管約伯也被稱為“完全”和“正直”（伯一1）。這些形容挪亞的詞語表明，他不該與其他人同受那將要來臨的毀滅。順帶一提，要留意，經文沒有提及挪亞大家庭其餘成員的屬靈狀況。這大概是要表示一家八口同得神的保護，要麼因為其他家人也效法了挪亞的義，要麼因為挪亞的義所得的賞賜，包括了他所愛的人也可一同獲救（參羅得的例子，創十八~十九；喇合的例子，書二12-13）。¹⁰

方舟（六14-16）

方舟是木造的，塗上了瀝青。所用的可能是柏木，但不能肯定，因為這詞只出現了一次，有些譯本（例如《新漢語譯本》）把它譯作“歌斐木”。這裏的木結構跟《亞楚哈西施史詩》（Atrahasis Epic）裏的蘆葦船形成很大的對比。把物件塗上瀝青，是古人確保結構防水的標準做法。方舟有艙房和甲板，顯示它遠比古代的小船複雜。要明白挪亞方舟在當時的古代世界有多奇特，略為看看造船的歷史或許會有幫助。

可以載水手和貨物在波濤洶湧的地中海航行的航海船隻，人尚未發明以前，大部分船隻都是用獸皮或蘆葦來造，適用於沼澤裏或沿着河岸航行。人用這些船來捕魚或狩獵，船的長度不會超過3米。52米長的真正帆船，最早見於埃及古王國的藝術裏（約公元前2500年），最早記載於烏加列文（公元前1600-1200年）和腓尼基文（公元前1000-500年）的文本裏。即使到了這後期，這些船隻一般都是在離岸不太遠的地方航行，航程包括前往克里

9 參創十八23-28；撒下二十二24-26；結三十三12-18。

10 家庭被視為個人的延伸；若只救挪亞一人，就難以算是拯救，因為他將無法延續他的後代。



特、塞浦路斯、埃及沿岸的港口、波斯灣、小亞細亞。¹¹

方舟的尺寸不難計算，所以我們可以大概知道方舟的外形。以一肘等於46厘米計算，挪亞方舟長137米，寬23米，深14米。如果底部是平的，總排水量就約有4萬3千噸，而面積可覆蓋個半足球場。比較一下其他例子，巴比倫版本的《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）裏烏特那庇什提（*Utnapishtim*）建造的方舟，要麼是立方形，要麼是金字形（120肘 x 120肘 x 120肘），排水量是創世記裏的方舟的三四倍。經文既沒有提及舵或帆，挪亞方舟就顯然不是用來航行的。這樣，船上人畜的命運就全交在神的手裏了。

第16節的描述較難想像，《新漢語譯本》把其中一句譯作“要在離頂部一肘的地方，給方舟開個透光處”。譯作“透光處”的那詞，在希伯來文聖經只出現過這一次，英文譯本常把它譯作“窗戶”（例如，NKJV, NASB，不過這詞跟在八6-7譯作“窗戶”的那詞不是同一詞）。也有學者建議把這詞譯作“天窗”、“拱頂”、“周邊的窗”。《亞楚哈西施史詩》和《吉加墨施史詩》都提及為船加上頂，又有學者認為阿拉伯文的同源詞詞根支持把這詞譯作“頂”；這些論據都指向“頂”這意思，但現有的資料不足以讓我們作出定論。

洪水（六17）

挪亞故事裏解作“洪水”的那希伯來詞 *mabbul*，在創世記六至十一章出現了12次。在其他地方，這詞只出現了一次（詩二十九10）。這詞跟亞甲文（*Akkadian*）裏解作宇宙大洪水（*cosmic deluge*）的那詞 *abubu* 相似。在亞甲文裏，那詞指宇宙規模的毀滅性洪水，它被視為神明的毀滅性武器。就如詩篇二十九篇10節描述上主在洪水之上坐着為王，亞甲文的文本也把神明匿甲（*Nergal*）描述為“戰爭之王，力量大能的主，大洪水（*Deluge*）之主”，把神明尼努爾塔（*Ninurta*）描述為“駕馭大洪水

11 見Walton, Matthews, and Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary*, 36-37。

(Deluge) 的崇高主”。¹² 聖經所說的 *mabbul*，的確只用來指稱挪亞故事中的洪水，但把這詞在詩篇第二十九篇的用法跟廣泛文化裏的用法比較，就可見這詞可能有更廣義的用法，指神明所操縱的宇宙性“水”武器。

動物（六19-20，七2-3）

在《亞楚哈西施史詩》裏，鳥、牲口、野獸都被捕捉，送上船，好獲拯救。有一行文字損毀了，可能是提及潔淨的動物。¹³ 在《吉加墨施史詩》裏，烏特那庇什提帶上船的除了金銀外，還有一切活物的種子、他所有的親屬、牲口、野獸、工匠。《亞楚哈西施史詩》至少有一個校訂版本記載，動物是被差遣到亞楚哈西施那裏。¹⁴ 這點跟六章20節的經文相似，即動物會來到挪亞那裏，好保全生命。

最初的吩咐是所有活物要每樣“兩個”帶進方舟，而更詳細的吩咐是不潔淨的動物每樣要一對，潔淨的動物每樣要七對。把動物分成潔淨的和不是到了西奈山上才有的新觀念，早至挪亞的這個時候就已經有了。以色列人這種劃分系統，在埃及和美索不達米亞的證據裏也找不到相等的東西。雖然在後者的文化裏有飲食規限，但他們的限制往往更為精細，即某些動物只限某些階級的人吃，或只限該月的某幾日吃。即使在這裏，我們也不能假定這樣的劃分是與飲食有關。直至此時，人還未獲准吃肉（見一29）。洪水之後，人才獲准吃肉時（九2-3），吃的肉並沒有潔淨與不潔淨的限制。因此，我推斷這個劃分在這個時期是與獻祭有關，而不是與飲食有關。

洪水泛濫的時間（七4）和留在方舟裏的時間

美索不達米亞的文獻顯示，洪水持續了七天；聖經則說，下了40晝夜的雨。此外，經文指出，下雨只是個開端。大水在地上洶湧，有150天（七24），大水退卻又用了150天，還有幾段等候的時間（七10，八6、

12 CAD A / 1, 80.

13 W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1969), 3.2.32, 92-92.

14 同上，129。



10、12)。把這些日子加起來，留在方舟的時間就剛剛過了一年左右。¹⁵

亞拉臘山（八4）

亞拉臘山位於土耳其東部亞美尼亞地區的范湖（Lake Van）區內，在亞述的銘文裏稱為烏拉圖（Urartu）。列王紀下十九章37節、以賽亞書三十七章38節和耶利米書五十一章27節也有提及這個山脈（最高峯有5200米）。《吉加墨施史詩》卻不是說山脈，而是說洪水英雄的方舟停在一個山頂上，就是庫爾德斯坦（Kurdistan）南部的尼姆什山（Mount Nimush）。¹⁶

飛鳥（八6-12）

聖經故事裏一個家傳戶曉的圖畫，就是挪亞放飛鳥出去，好瞭解方舟外的情況。《吉加墨施史詩》裏的洪水故事，也有把飛鳥用作類似的用途。不是放出一隻烏鴉和三次放出鴿子，而是放出一隻鴿子、一隻燕子、一隻烏鴉。鴿子和燕子找不到地方，於是飛回來；而烏鴉的情況就像創世記八章7節，飛來飛去，呱呱地叫，不再回來。¹⁷

古代航海員用飛鳥來尋找陸地，但挪亞不是在航行，他已在地上。他使用雀鳥不是要尋找方向，而是要判斷土地是否已適合人居住。在古代近東，人有時把飛鳥的飛行模樣當作兆頭，但挪亞和烏特那庇什提都沒有觀察放出去的飛鳥的飛行模樣。按習性，烏鴉靠吃腐肉為生，牠該可找到足夠的食物。鴿子和野鴿不能飛得太久，住在較低的地方，以植物為食物。鴿子銜來橄欖葉，就暗示了橄欖樹被淹沒後，需要多少時間才長出葉來——這提示了當時洪水的深度。這也象徵了洪水後的新生和將來的豐盛。這是一種生命力頑強的樹，即使被砍掉也不易死去。這新摘下來的嫩枝，讓挪亞知道大地已開始從洪水之災復元過來。

15 在挪亞600歲那年的2月17日雨開始降下（七11），但他們早在2月10日已進入方舟。在他601歲那年的2月27日，土地就乾了（八14），他們就出來。

16 這位置的惟一線索就是它位於古提姆（Gutium）之地，就是在底格里斯河以東、迪亞拉河（Diyala）以南的扎格羅斯山脈（Zagros mountains）裏。這樣的話，這位置就會在亞拉臘山東南偏南約644公里（COS 1:460, n.5）。

17 Gilgamesh Epic, 11.146-154.

獻祭（八20-21）

經文沒有交代挪亞獻祭的目的。經文說他獻上“燔祭”，這種祭在後來以色列人的獻祭制度裏有廣泛的功用。更重要的，是留意經文沒有稱這祭為甚麼。這不是贖罪祭，也不是專為感恩而設的祭。摩西的聽眾所熟悉的燔祭，通常都涉及在神面前懇求或請求。

相反，《吉加墨施史詩》裏洪水過後所獻的祭和較早期蘇美爾版本的洪水故事裏所獻的祭，有奠祭、素祭和肉祭，為要給神明擺設宴席。跟聖經不同，古代世界獻祭一般的目的，是用飲食的奉獻來使神明息怒。這大概也是美索不達米亞洪水故事裏的英雄之目的。挪亞的目的大概是祈求神的恩寵和賜福。

文學結構

在20世紀，創世記常常被人當作一部把不同資料來源（尤其所謂的“J”來源和“P”來源）編修而成的後期著作。洪水故事是其中一個被分割得最厲害的經文。鑒別學者聲稱，故事的細節明顯暴露了拼湊的痕跡，例如，動物的數目有兩個傳統（P是一對，J是七對），洪水維持的時間有兩個傳統（J是40天，P是150天），如何離開方舟有兩個傳統（J有鴿子，P有烏鴉和神的吩咐）。¹⁸

這個學術界的共識開始瓦解，因為那些聲稱創世記是源自古代近東文獻的鑒別學者發現，雖然J和P有部分資料是源自從美索不達米亞的文獻，但它們在其他地方卻與這些來源不同。這樣，創世記跟《吉加墨施史詩》和《亞楚哈西施史詩》平行的地方，實際上支持洪水故事的一致性，而不是表示故事的各部分來自不同的來源。正如韋納姆（Wenham）評論說：“這……很奇怪，J和P版本都缺乏一般傳統的特徵，但把兩個版本合成的故事反而近似一般的傳統。”¹⁹

另一個支持故事一致性的研究，是韋納姆的文學分析。²⁰ 根據這個觀

18 一個好例子，見von Rad, *Genesis*, 118-26。

19 Wenham, *Genesis 1-15*, 168-69.

20 G. J. Wenham, “The Coherence of the Flood Narrative,” *VT* 28 (1978): 336-48；另參他的著作 *Genesis 1-15*, 155-58。



點，洪水故事的編排是個大型的交錯配列結構（chiasm），稱為交叉平行（palistrophe）。在這種文學結構裏，第一段（或部分，或行）跟最後一段（或部分，或行）平行，第二個跟倒數第二個平行，如此類推；而且通常都有一個獨立的中心點。學者對這個敘事段落的文學結構提出不同的方案。例如，韋納姆的方案認為中心點是八章1節“神記念挪亞”，多爾西（D. Dorsey）則認為中心點是七章21至24節，一切生靈都死了，惟有挪亞幸免。²¹ 雖然哪處才是中心點仍有爭論，但這個故事的一致性如今已被廣泛承認了。那些依舊認為這個敘事段落背後有不同來源的學者，只有把故事的文學結構歸因於最後的編修者。

不管中心點是洪水的毀滅，還是挪亞獲拯救，焦點明顯都是神。

即使對於那些無時無刻都想着怎樣爭辯洪水記述一致性的人，這個文學結構也是很重要的。文學結構是作者傳遞信息的一個工具。一般來說，在交叉平行結構裏，位於中央的一行或節就是作者想要讀者特別注意的地方（作用就好像我們的總結一般）。不管中心點是洪水的毀滅，還是挪亞獲拯救，焦點明顯都是神。這個敘事段落不僅是主日學上給四歲小朋友講述關於動物的有趣故事。

應用原則



傳統 我們在教會長大，日積月累，接受了很多關於洪水的各樣傳統。基督徒相信以下一兩項說法，十分常見。

- 挪亞和兒子用了120年建造方舟。
- 這段期間，挪亞向鄰居（或甚至全地的人）傳道，勸籲他們悔改。
- 挪亞和兒子被人嘲笑，眾人認為挪亞瘋了，完全不肯接納他一再的邀請。

21 Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament*, 52（中譯本：西爾多著，《約中之鑰——舊約文學結構》，香港：漢語聖經協會，2009）。

這些傳統有些是從經文推敲出來的，但大部分都是源自公元前2世紀以後的猶太人文獻和基督教文獻。挪亞向人傳道一事，彼得後書二章5節略有提及，但在兩約之間時期和基督教早期的文獻卻有更詳盡的描述。勞埃德·貝利 (L. Bailey) 簡潔地概括了這方面的資料：

挪亞的這個形象，約在新約時期的歷史學家約瑟夫 (Josephus) 的著作裏早已有記載：“但挪亞對於他們〔他的鄰居〕所做的事，感到不安；既討厭他們的所作所為，挪亞就勸他們要改變性情，改善行為——可是，挪亞見他們不肯聽從……他就離開那地。”（《猶太古史》〔Antiquities〕·13.i）。類似的描述也可在其他猶太人的早期文獻（例如《禧年書》〔Jubilees〕，約公元前100年）、早期的基督徒著作（奧古斯丁，公元5世紀）和穆斯林著作中找到。《西卜神諭》（Sybilline Oracles）的作者為挪亞加插了一篇很長的演說（1.175-233）：挪亞譴責當時社會的信念和行徑，並警告將有洪水來臨。²²

這些傳統得不到創世記經文的支持。我們已指出，有些人認為建造方舟用了120年，是來自他們對六章3節所作出的假設（見328頁）。經文本身並沒有提供理據，顯示建造方舟的時間佔據了那整段漫長的時期。再者，經文沒有說挪亞的兒子們有協助他（儘管這是個合理的推論），也沒有說挪亞沒有雇用勞工建造方舟。即使人認為挪亞瘋了，畢竟也不一定會拒絕報酬優厚的工作。

雖然新約聖經說，挪亞是宣告義道的人或傳義道的先驅，但沒有交代詳情，不足以支持典外文獻裏那些揣測出來的複雜細節。我們不難想像挪亞竭盡一生嘗試影響當代的世界，好讓世人走上義路。但今天的傳統一般都暗示，挪亞企圖說服他們跟他進入方舟，同得拯救。經文的證據反對這個可能性。神明確地告訴挪亞，要把誰帶進方舟，方舟的空間是為這八人而設的。即使其他人想到方舟避難，也不能假設他們可有這個選擇存在。

22 L. R. Bailey, *Noah: The Person and the Story in History and Tradition* (Columbia: Univ. of South Carolina, 1989), 163.



比較一下《吉加墨施史詩》(Gilgamesh Epic)裏人們對於這問題的心態，是很有趣的。那裏認為，若對一般人說將有洪水來臨，他們各人必定相信，而且想獲得拯救。根據美索不達米亞的版本，由於人類根本就不該獲救，所以驚動廣泛的人口只會造成不良的影響。因此，烏特那庇什提(Utnapishtim)和他的神明伊亞(Ea)想出了一個半真半假的故事來矇騙舒魯帕克(Shuruppak)的百姓，使他們不會對造船的事起疑心。烏特那庇什提和伊亞編造故事說，烏特那庇什提不受恩利爾(Enlil)的歡迎，所以他必須造一艘船，好往大海去跟他的守護神伊亞同住，免得他留在城裏，惹起恩利爾向城發怒。

伊亞開口對我——他的僕人——說：“你也要對他們這樣說：‘神明恩利爾肯定是憎恨我。我不能再住在你們的城裏，不能再踏足在恩利爾的土地上。我必須往大海(Ocean Below)去，與我的主伊亞同住，他必會給你們降下充沛的雨水。’”²³

我們當然不會認為挪亞也有這類的詭詐行為，但這段記載充分說明了古人的想法跟現代人有多麼大的分別。對於神明有降罰的意圖，古人很少像我們現代人那樣會懷疑。對於神明會降下洪水滅絕生命，古時的人會認為這話本身是十分可信的。他們若聽見這話，很大可能是爭先恐後要上挪亞的方舟，而不是嘲笑挪亞所做的事。

總而言之，我們研讀創世記必須把傳統和經文分開。許多時候，傳統會衍生出很多假設，而這些假設又反過來影響我們怎樣解釋經文。我們着手理解經文，必須盡可能把我們的假設擱在一旁，以免把它們強加進經文裏。有假設並不是錯事，但我們必須確實掌握自己的假設是甚麼，好讓我們能夠衡量它們怎樣影響我們對經文的解釋。我們有些傳統包袱只是盲目的假設(blind presuppositions)，即我們甚至不察覺它們是源自

有假設並不是錯事，但我們必須確實掌握自己的假設是甚麼，好讓我們能夠衡量它們怎樣影響我們對經文的解釋。

23 Gilgamesh Epic, 9.1.36-43；譯本參George, *The Epic of Gilgamesh*, 89。

傳統，不是源自經文。盲目的假設是最差的假設，因為我們以為它們是來自聖經，但事實上它們並不具有聖經的權威。我們甚至不察覺它們是從外面加進經文裏去的，我們必須衡量這些假設的適切性和真確性，而不是以為它們必定是準確的。

古代文化和文獻 典外文獻裏的洪水故事，²⁴ 對於我們理解經文有甚麼重要性呢？人可從多方面看這些資料，我們必須小心考慮各個選擇，檢討一下自己的期望是甚麼。

(1) 我們不會認為這些故事跟聖經的記載有同等的可信性。舉例說，四卷福音書對基督的生平和事奉雖然有不同的描述，但我們接受四卷書的地位平等，可用其中一卷書的記述去補充或解釋另一卷書的記述。但對於洪水故事，我們不會在這些故事裏尋找聖經沒有交代的細節來豐富創世記的記載。

(2) 我們擁有的文獻資料數量較為稀少，所以要討論哪個文獻是最原始的，是沒結果的。美索不達米亞文化誠然在以色列文化之前，而一般來說，後者的文化是源自前者；但亞伯拉罕也誠然是來自美索不達米亞的。雖然我們現有從美索不達米而來的文獻比摩西的著作創世記，更為古老，但摩西編創世記的時候，很可能用了較古老的文獻來源。假如創世記是要駁斥古代近東材料裏的某些觀點，它成書的時間必定比它們遲了；但我們不能排除這個可能性，就是創世記裏的故事才是原初的記錄，從挪亞一直相傳下來，而這故事在其他文化裏傳流下去時出現了訛誤。根據現有的證據，這點是我們無法定奪的，只能按假設來定奪。

(3) 我們不會把所有洪水故事收集起來當作累積證據，好證明聖經的記載是真確的。有些人提出，既然各個不同的文化都有破壞性的洪水故事，其中都是說只有少數人類可以幸存，就可以說明這些故事背後必定或多或少以某個歷史事實為根據。可是，即使用最近似聖經記載的典外故事來比較，它們之間的差距也實在太大了，難以確切地說它們必定是反映同一件事。

我們知道……很多民族的文獻裏也沒有洪水的傳說。洪水

24 我們在這裏不僅指古代近東的記載，也指在世界各地找到的記載。



故事在非洲完全找不到，在歐洲只是偶然找到，在亞洲多個地方也沒有。洪水故事在美洲、澳洲、太平洋島嶼，卻比比皆是。此外，已知的洪水傳說中，有很多都跟聖經的故事大相逕庭，互不相干。有很多傳說完全沒有提及普世性的洪水，只是記述地區性的泛濫。不是所有的傳說都講述有一人或一家“在上主眼前蒙恩”而獲拯救。許多時候，英雄用船或攀上高山來自救，並沒有神明的介入。再者，只有少數故事說人類的邪惡是導致洪水的原因。很多例子要麼沒有提及洪水的特徵，要麼沒有提及洪水的源頭。泛濫許多時候是風暴造成的，有些時候是大雨和海嘯造成的，也有少數例子是地震造成的。獲救的或是一個人（或男或女），或是一對夫婦，或是一家人，或是一定數量的人，或是不一定數量的人。只有數個傳說記載各類動物品種的後裔代表，被送進拯救船上。洪水泛濫的時期，若有提及的話，由數天至多年不等。²⁵

這段引文的作者繼而總結說“這等事實否定了‘聖經的記載是所有洪水故事的本源’這個說法”。也許，我們還不能說這個說法被否定了，但我們也可合理地總結說，這些洪水故事不能用來證實，世上發生過聖經所記載的那種洪水，後來這事被記錄在這些故事裏。

在我看來，這些故事最大的貢獻，就是讓我們可以比較它們跟聖經記載的分別。舉個例子（這可能也是最重要的分別），就是創世記洪水故事裏所描繪的神的形象：他為不義和暴力而憂傷。即使他用戲劇性的懲罰措施來回應這個局面，他依然顯出恩惠和慈愛。

人類常苦思為甚麼會有嚴重的天災，神在這些災難裏究竟有甚麼心意（今天英語人士仍然稱天災為“神的作為”〔acts of God〕）。人該怎樣去形容這位神，他竟造成這麼嚴重的破壞，或他竟容讓這類事情發生？典外的故事沒甚麼可回答這問題。它們至多只能說，是神明怪誕的性情和憤怒使他們做出如此破壞性的行徑。也許，聖經的記載是要回應那些流傳在古代世界訛誤迭出的故事，好糾正它們；聖經的記載本身不是自遠古保存

25 IDB. 2:280.

下來那原初、最純淨的傳統（當然，這個可能性是不能排除的）。

考古學 美索不達米亞有幾個地點，曾找到一些被認為是洪水沉積層的土層。這些地點包括吾珥、烏魯克（Uruk）、舒魯帕克（Shuruppak）、尼尼微、啟什（Kish）。在吾珥和尼尼微的土層可追溯至公元前四千年期，而其他地點則可追溯至公元前三千年期初。²⁶ 這些土層或可用作佐證，證明美索不達米亞文獻裏所記載的洪水事件，但要跟聖經的故事拉上關係，除非人認為那洪水的範圍只是涉及局部地方。該地區的其他城市在那段時期找不到沉積層的痕跡；即使在有關的城鎮，那裏的其他地方也找不到洪水的痕跡。因此，只有同意洪水的範圍是極之有限的人，才可聲稱考古學支持他們的觀點。

尋找方舟 至少早自中世紀以來，就有人追尋方舟的下落。²⁷ 可惜，用盡了這一切人力物力、時間和金錢，卻沒有甚麼成果。儘管有各式各樣的傳媒特輯、新聞節目、雜誌文章、不同機構或個人聲稱發現了甚麼，但事實是：並沒有確實的證據證明，挪亞方舟已被人發現了。

要研究方舟仍然存在的這類證據……困難重重。資料來源通常是第三手或第四手的。驗證這些證據可要花上數年時間，也有人已花上經年累月嘗試驗證這些證據。最初的文獻通常都是無法找到的——要是它們真的存在的話。據稱的目擊證人已死，所以無法考證據稱是來自他們的報告，也無法澄清報告中重要的細節。這些報告彼此有出入，有的是細微的，但有的卻相當重大，令人質疑其可信性。有幾個說得那麼刺耳、火藥味濃厚，破壞了任何客觀的可能性。儘管沒有懷疑某些報告者的誠信，但人復述他們的經歷時，似乎加入了一些本來沒有的細節。²⁸

總結以上兩個部分，我們必須說，考古學者和探險家沒有為洪水或方舟提供任何重要的證據。我們無法寄望他們的幫忙，也得繼續探索了。

26 這些資料的精簡摘要，可見於Bailey, *Noah*, 28-37。

27 見同上，53-113。

28 同上，88。



洪水的範圍有多大？ 用科學來裁決經文是否表達某個意思，並不恰當。科學家可以提出建議，也可提出反對，我們都樂於聽取；但這些意見我們必須根據經文本身的意思來衡量——這正是福音派所堅持的原則。正如前幾章我們曾討論過的，玩弄文字來迴避經文顯然要表達的意思，不是健康的釋經方法；把尋常的希伯來文詞彙說成含有複雜的科學意思，也是不能接受的。我們既不想扼殺經文，也不想用構想出來的人造觀念來取代經文。

有許多人自以為構思一些科學理論來支持經文的傳統解釋，藉此解釋其中的某些細節，是在維護聖經的聲譽。但許多時候，這些理論被人反駁，被那些科學思想家（就是他們本想說服的人）輕易地推翻了。這些用心良好的人士常常表現出他們願意在科學上運用創新的思維，卻甚少在經文上願意有同樣的表現。我說在經文上運用創新的思維，不是指那些扼殺經文、不尊重經文、難以置信的重新構思，而是指可信的假設，是基於對經文、語言和文化的研究的。因此，一開始就必須清楚表明，無論是甚麼，只要是聖經所指明的，我們都必須願意接受。此外，我們不可有一種心態，以為可以繞過經文中的句子，也不可用甚麼方法嘗試在字裏行間，讀出一些科學原理來。我們必須用原讀者對原語言的理解，來解釋經文的語言。

對於洪水的範圍，答案不是只有“普世”和“當地”兩者。其實，較理想是列出以下四個可能的選擇：

1. **全球性** 這個立場最極端。有些人相信洪水淹蓋了全球，水位高過最高的山嶺。
2. **已知的世界** 這個立場相信洪水是普世性的，但普世是指舊約時代的讀者所認識的世界。這確實是一場大洪水，但波及的範圍不包括其他洲或世界其他地方，例如中國。
3. **區域性** 這個立場認為洪水波及廣泛地區。這場洪水可能集中於

科學家可以提出建議，也可提出反對，我們都樂於聽取；但這些意見我們必須根據經文本身的意思來衡量——這正是福音派所堅持的原則。

底格里斯—幼發拉底河谷、地中海盆地或黑海地區。

4. 地區性 這個觀點認為洪水淹沒了沿河的數個城鎮。

用這個方式來討論，問問為甚麼有人不會相信某個立場，有時也很有用。是甚麼原因使人不接受洪水是全球性的？有甚麼理由反對人認為洪水的範圍只局限於當時已知的世界？回答這些問題，再次顯示出我們又落入科學和邏輯與經文較量的局面。如今，讓我們先看看反對洪水是全球性的理由：

根據一般人對創世記挪亞故事的理解，海平面在150天裏不斷上升，直至淹蓋了眾山脈；然後，海平面又在其後的150天裏下降。要證明這實際上是不可能的，並不困難。颶風吹襲時，當地的海平面可以在數小時內上升一米，但要海平面在150天裏上升至5165米高的“亞拉臘山”山頂，全球的海水就要上升至大約5165米了。這就要額外增加26億立方公里的水，重量達2,700,000,000,000,000,000公噸。那是相當龐大體積的水。海洋要在僅僅150天裏把體積增加至三倍，然後快速退減至原本的體積。在後來的150天裏，那26億立方公里的水往哪裏去了呢？已沒有甚麼海洋可汲納這些水了，因為海洋早已填滿了各處最低的地方。沒有地質的證據顯示現存的海洋盆地僅在150天就形成了。那些額外的水分也不可能蒸發進入了空氣裏，因為若是這樣的話，空氣中就仍該含有這龐大的水分了，可是現實是沒有。

我們早已知道，即使是一般人所理解的洪水故事所涉及的水量，雨雲就連其中的0.1%也盛載不起。根據索羅卡（Soroka）和納爾遜（Nelson）的計算，2,700,000,000,000,000,000公噸的水蒸氣會使地球的大氣壓力比現時的高出約840倍，並且陽光也不能照到地面了。我們知道，生物不能在這樣的大氣層下生存。²⁹

29 R. M. Best, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic* (Fort Myers, Fla.: Enlil, 1999), 39-40. 支持洪水是全球性的人，通常提出水篷（water canopies）和下沉的大陸等建議。



另一位研究員則集中討論照料動物的問題：

假設方舟要有兩棲動物、爬行動物、禽鳥、哺乳動物等2萬1千個品種的代表，動物的總數就大概有4萬2千隻了。假設方舟上的八個人均分照料這些動物的責任，每人每天就要到2637個籠那裏餵飼和打掃。如果每人每班工作12小時，那麼每個籠每天只獲得2 $\frac{1}{3}$ 分鐘的照料……

若直接理解創世記七章1至10節所勾畫的時間順序，挪亞一家就只有一週的時間把所有的動物送上方舟。如果這八個人要帶領這3萬5千隻動物從方舟門口到牠的籠裏，這樣的工作量已叫人吃不消了。在洪水來臨前的整個星期，這個人晝夜每小時都要爬上相等於19.5層高的大廈。而且時間十分緊迫，每分鐘必須把兩對動物送進籠裏。還有其他實際的難題：如何處理每天動物產生的78,750公升的尿液；把淡水送上方舟來補充消耗了的水，就佔據了方舟70%的體積……³⁰

這些作者都是從科學的角度提出一些後勤問題。我們還可以提出這些問題：既然鹹水已和其他一切水域混合起來，怎可能仍有一些淡水湖和海呢？淡水魚和鹹水魚如何活下去呢？今天只在澳洲才找到的動物，當初是怎樣來到那兒的？

跟經文相關的其他後勤問題還有：

1. 如果洪水是那麼浩大，足可在150天裏上漲至5200米，水位就要以每天30米的速度上升，差不多是每小時上升1.5米。即使洪水有可能這樣迅速地上漲，並且還維持五個月，也會造成巨大的水流，在這種環境下，方舟不大可能幸存。³¹

30 G. R. Morton, "The Mediterranean Flood," *Perspective on Science and Christian Faith* 49.4 (1997): 242. 支持洪水是全球性的人，通常會提出動物冬眠之類的建議，以解決這些難題；不過，經文有指出神吩咐過挪亞，他要把糧食送進方舟，好作牠們的食物（六21）。

31 R. Youngblood, *How It All Began* (Ventura, Calif.: Regal, 1980), 129.

2. 尋找方舟的人都必須用上精密的攀山裝備，才能攀登亞拉臘山的山峯，有時還必須放棄攀登的計劃。挪亞一家和眾動物，諸如大象和河馬，又怎樣跋涉下山呢？³² 他們又怎樣走過連綿的山脈，穿越沙漠，返回原來的棲息地呢？
3. 肉食動物的獵物數目還未繁衍眾多之前，肉食動物吃甚麼呢？
4. 如果方舟在七月十七日仍在被水淹浸的亞拉臘山上擱淺（八4），而眾山頂在十月一日才露出水面（八5），那麼，水位在75天裏只下降了4.6米。這樣的話，在接着的75天，水位就必須下降5200米了，因為到了一月一日，地已經乾了（八13）。
5. 八章11節記載鴿子飛到谷中啄了一片橄欖葉（只在較低的地方生長）。牠怎麼可攀升5200米飛回來？鴿子的身體並不能在這樣的高度飛翔。³³

不過，問題的核心是經文所表達的究竟是甚麼意思。有四個經文問題跟這個討論相關，我們必須探討：經文表達“全部”的用語（七21-23）、“所有高山都淹沒了”（七19）、“高出十五肘”（七20）、“得見羣山的頂峯”（八5）等四個問題。釋經者若仍要有經文的威權支持，又不認為洪水是全球性的，可以怎樣解決這四個經文問題？

表達“全部”的用語 這聽起來可能有點古怪，但“一切 / 所有”這詞在聖經裏的用法，意思不是絕對的全部。舉例說，申命記二章25節記載，主說：“今天，我要開始使普天下萬民因你而驚惶懼怕。”這節經文“天下”一語的用法甚至跟創世記七章19節的是一樣的。但按照上下文來理解，一般人都只會認為這裏所指的不過是迦南地的民族，或還包括另外幾個民族罷了。創世記四十一章57節記載，約瑟開了埃及多個糧倉，“各地的人都來埃及向約瑟買糧，因為各地饑荒都很嚴重”。我從沒有聽過有人因此爭辯說，這些人也包括了愛斯基摩人。

亞甲文的文本也有類似的語言用法。最明顯的例子是一份名為《撒珥根地理》（*Sargon Geography*）的文本。這文本逐一列出已知世界各地的

32 山上有時也有較和緩的時候，可讓探險家牽役畜到終年積雪的區域。

33 曾有人見過兀鷲在1萬1千米高的地方。



名稱，然後總結說：“宇宙之王撒珥根征服了天下所有的土地。”³⁴ 看看這些例子，我們就可以明白，用“所有”一詞來指某個區域的整個範圍，是完全可以接受的，絕無欺騙的成分。這樣的語言用法並不削弱聖經的權威，因為聖經只是想表達整個區域的意思。

所有高山都淹沒了 七章19節說眾山被淹蓋了，經文用了動詞*ksh*的Pual形式。這動詞可指多種的“覆蓋”。人口或野草非常眾多，就遮蓋了土地（民二十二11；箴二十四31）；毯子或衣服遮蓋身體（出二十八42；王上一1）。東西被遮蓋，可指使它不被看見（基路伯的翅膀遮蓋約櫃，代下五8；雲遮蓋天空，詩一四七8）。

那麼，被水淹蓋的意思又怎樣呢？除了七章19至20節之外，還有13次是直接或間接地以水為這動詞的主語。在這13處經文，五處是指出埃及時，紅海淹沒埃及的軍兵（出十四28，十五5、10；詩七十八53，一〇六11）；四處是指創造時大自然中的水域（詩一〇四6、9；賽十一9；哈二14）；一處是比喻用法，指審判（伯二十二11）。餘下的三處（伯三十八34；耶四十六8；瑪二13）對這裏的討論最為重要。在這三處，水覆蓋東西似乎不是把東西淹沒，而是把東西沾濕。

假如我們同樣地理解創世記七章19節，那麼，意思就可以是眾山被水沾濕，或被暴洪匆匆漫過，而不一定是指眾山完全被水淹沒了。按照上下文，最後一個意思的可能性就顯然較低了；我自己也不傾向採用這個意思。這裏的重點是：要聲稱“所有的山脈都淹沒了，是聖經要求我們必須這樣理解”，有時並非我們想像般那麼容易。

高出十五肘 七章20節的短語“高出十五肘”不易解釋。希伯來文是“從上〔*milma'la*〕十五肘眾水上漲，眾山被覆蓋了”。所以經文不是清楚表明眾水上漲，高過眾山15肘。³⁵

這裏的重點是：要聲稱“所有的山脈都淹沒了，是聖經要求我們必須這樣理解”，有時並非我們想像般那麼容易。

34 Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 67-95.

35 這是傳統根據譯文而推論出來的解釋，儘管沒有譯本表明這個關係。這解釋早就見於《禧年書》（*Jubilees*）5.26：“水上漲比一切山脈高出十五肘。”（J.

這裏討論的那詞在不同的句法裏共出現了23次。最常見的用法是指出某物相對於另一物的位置。在這類語境裏，介詞 *'al* 經常附於一個名詞，而 *milma'la* 則連於位置所在之物。³⁶ 這語若用作形容詞，也可解作“在上的”（耶三十一37：“在上面的天”〔直譯〕）。這語若用作副詞，沒有介詞把它連於另一名詞，則譯作“向上”（結一11：“向上展開”〔直譯〕）或“在上游”（書三13、16）較為合適。創世記七章20節正屬於這最後一類的用法。副詞修飾動詞“上漲”，這就是說，水從平地向上升了15肘，至少覆蓋了眾山的一部分。

得見羣山的頂峯 對於那些認為洪水不是全球性的人來說，這處經文最難解釋。八章5節說山頂看得見了，就是表示眾山的山頂——不僅是山的兩側——曾被遮蔽了。這仍有兩個可能性：它們被地平線遮蔽了，這即表示看見了陸地；³⁷ 或它們被水遮蔽了（即被淹沒了）。後者似乎是必然的選擇，因為第4節說，七月十七日方舟不再漂流，接着又說，再過了兩個半月，到了十月一日，眾山的山峯才看得見。

大多數釋經者都推測方舟停在其中一座仍被淹沒的山的山頂上，有十多週仍看不見眾山。若這推論是正確的話，經文所描繪的，就是他的經歷，不是他的看法了。挪亞不僅是假定所有山脈都被淹沒了，他更是處身在眾山之中，眾山也的確被淹沒了。

若沒有八章3至5節，釋經者不難主張說，經文的本義並不要求洪水必須是全球性的。洪水只波及已知的世界，這觀點可跟其他所有的經文配合。可是，八章3至5節的意思既是這樣清楚，讀者就很難說，洪水不是全球性的——縱然這樣的話，水位就要曾上升至5200米的高度了。我們怎樣解決經文明顯清楚的意思與極度棘手的後勤問題之間的矛盾？

我們必須想想，八章3至5節叫我們大為驚訝，是否因為我們以現代人

Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha* [2 vols., Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983, 1985], 2.66。

36 參出二十五21：“把蓋 *milma'la*〔從上？〕放在櫃上〔*'al*〕。”（直譯）這樣句式的其他例子還有：出三十九31，四十19、20；王上八7；結十19，十一22，三十七8。創七20不屬這類例子。

37 這正是《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）11.139-140的情形；見George, *The Epic of Gilgamesh*, 93。



對世界的認識來看段經文？我們若以古代近東的人的觀念來讀這段經文，又會否有不同的理解？

美索不達米亞的地理學家絕不知道巴比倫和亞述是歐亞大陸的一部分，這片大陸西至大西洋，東至太平洋，北至北極，南至印度洋。古代的地理學家認為他們所居住的陸地沒有這麼廣闊。在那世界地圖上，宇宙海洋米拉圖 (marratu) 就畫在亞述、烏拉圖 (Urartu) 和幼發拉底河源頭所在的山脈〔亞拉臘山脈〕外邊。³⁸

在美索不達米亞的世界觀裏，整個已知的世界是一塊大陸，邊緣都是山脈（就如東邊有扎格羅斯山脈〔Zagros mountains〕，北邊有亞拉臘山脈）；大陸被宇宙海洋環繞着。人們相信這些邊緣的山脈支撐着諸天，山脈的底部在幽冥世界裏。在東面，具有這樣功能的山主要是馬蘇山 (Mount Mašu)。吉加墨施 (Gilgamesh) 尋找烏特那庇什提 (Utnapishtim)，途中就到過這山；烏特那庇什提是大洪水的生還者，洪水退卻時，他的方舟來到了東面的山脈 (尼姆什山 Mount Nimush)。在北面，具有這樣功能的山主要是西米里亞山 (Mount Simirriya)。撒珥根是公元前第24世紀亞甲 (Akkad) 的君王，也是世界歷史上已知的首個帝國的統治者。他這樣描述他第八場攻伐烏拉圖的戰役。

我們必須想想，八章3至5節叫我們大為驚訝，是否因為我們以現代人對世界的認識來看段經文？

西米里亞山是巍峨的山峯，聳立如鋒利的矛刃；它在羣山之上，在貝利伊利 (Belet-Ili) 的居所，巍然屹立。它〔西米里亞山〕的山峯上頂諸天，它的山麓下達陰間。³⁹

38 Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 321.

39 同上，98。

此外，《撒珥根地理》有這樣的描繪：

在《撒珥根地理》裏，撒珥根的帝國並不包括諸海以外的土地，這跟那世界地圖裏世界只有一個大陸的觀念吻合。在地圖上，大陸的北面邊緣是一個橢圓形的區域，上面寫着“山”，是幼發拉底河的源頭所在。按這河的發源地來看，這個區域必定是現代土耳其的山脈了。在《撒珥根地理》裏，這些山是錫達山（Cedar Mountain）的一部分。在這文本裏，錫達山以外既然沒有土地了，我們就有理由假定：《撒珥根地理》的作者認為那些山脈以外是宇宙海洋的北面海灣，正如在那世界地圖上，米拉圖在大陸的北邊流動。北面海洋這傳統的來源，可能是因為鹹水的黑海和裏海位於北方。在那世界地圖上，宇宙海洋流到烏拉圖最遠的疆界以外。⁴⁰

我們若嘗試用這種世界觀的背景來讀洪水的故事，那會怎麼樣呢？以下是一個說明例子（還談不上是假說），說明我們若開始運用創意思維，嘗試用文本本身的文化來理解時，可有的那類選擇。

古代的作者會否把世界邊緣的山脈不包括在被水淹蓋的“所有高山”之內？宇宙山脈是神明居住的地方，不會被神明自己降下的洪水所波及的。在這情況下，方舟漂流到已知世界的邊緣，⁴¹ 對着亞拉臘山脈停下來⁴²（或可能在亞拉臘山腳停下來）。挪亞認為那裏就是世界的邊緣，就好像哥倫布時代以前，有些人相信他們可以到達世界的邊緣一樣。洪水退卻的時候，方舟就停在那裏。在原有人居住的那部分的大陸，那裏的眾山

40 同上，93。

41 在《吉加墨施史詩》的洪水故事裏，洪水“把土地夷平了”，烏特那庇什提漂流的時候，“注視着與海毗連的世界邊緣”（11:139）。這是福斯特（B. Foster）的翻譯（COS）；達利（S. Dalley）和喬治（A. George）均有不同的理解和翻譯。

42 說方舟在某個山上停下來，才說得通，但這裏卻說方舟在連綿的山脈上停下來。較正確的說法該是：方舟在一個連綿的山脈中停下來，但介詞‘al不能這樣翻譯。所以，較好的譯法是：方舟停下來，對着山脈（“對着”常用來翻譯‘al）。



峯漸漸露了出來。⁴³ 這就是說，洪水完全退去後，方舟是在亞拉臘山脈的山麓。我們不把邊緣的山脈也包括在被淹沒的眾山裏，原因是古人相信那些山是支撐着諸天的，他們不會認為洪水會接近或上漲至諸天。

按這個想法，洪水覆蓋了那時的已知世界（範圍就如《撒珥根地理》或創世記第十章挪亞後裔的名單所描繪的），把方舟乘客眼目所見的一切高聳的地方都淹沒了。從地理的觀點來看，洪水的範圍只是局部的，但從人類的觀點來看，假如人類活動的範圍仍未超越那地區，洪水的範圍就已算是遍及全世界了。採納這類觀點的一個好處，就是讓我們既可確立經文的真理，又不用糾纏於複雜的後勤問題和科學問題的討論。

任何答案都必須認真看待經文，也要願意從原作者和原讀者的角度來理解經文，且需要認真處理牽涉的後勤難題。某個解釋若要加入各式各樣經文沒有提及的神蹟，才能解決相關的後勤難題，那個解釋就不大可取了。雖然還沒有一個觀點是我完全同意的，但我首先要忠於經文（按詮釋學來理解）。儘管有些問題現時可能還未能解決，但我們必須知道，這絕不會使這段經文的意思隱晦。不管洪水的範圍有多大，所有人都同意這段經文的神學教導，以及它的重要性。

我們結束討論洪水範圍這個問題之前，還要看看新約聖經怎麼說，以及水文學理論家對該地區的洪水歷史又怎麼說。

新約聖經 新約聖經有數次略略提過這次洪水，但並沒有明確地表達洪水所波及的範圍。在路加福音十七章27節，基督描述挪亞時代的人重複做無關緊要的日常事務的時候，洪水就來到，把他們全部毀滅了。他說人子顯現的時候，情況也是這樣。意思是，人們沒有為那將要來到的災禍做好準備。同樣，彼得後書二章5節指出，神沒有姑息古代世界，只保存了挪亞，這裏的世界是指人，不是指土地。最後，彼得後書三章5至6節宣

任何答案都必須認真看待經文，也要願意從原作者和原讀者的角度來理解經文，且需要認真處理牽涉的後勤難題。

43 就地形的意義來說，希伯來文 *har* 一詞可以是指特定的羣山，或是指山脈，也可以是指山上或山邊有人居住的地點（見 S. Talmon, "הר," *TDOT*, 3:433-34）。

告：“天地從水而出，藉着水而形成；也是藉着這些，那時的世界被水淹沒而消滅了”。這些經文分別講述要做好準備，神既願意也有能力拯救義人，以及神有能力施行毀滅性審判。我們很難從這些經文推斷出洪水的範圍。

海洋學理論 科學家找出近東地區曾發生過的大洪水，其中有一次在地中海，有一次在黑海。莫頓（Glenn Morton）提出的一個理論指出，各樣不同的地理資料顯示，在550萬年前，地中海本來不是一個海。海水在直布羅陀被攔住。莫頓的證據指出，地形突然倒坍，造成一個超過900米深、24公里寬的缺口，於是不用九個月，海水就填滿了地中海盆地了。⁴⁴

大水湧入，第一個出現的現象就是盆地填入了液體，那裏原有的空氣就開始上升。洪水不斷流入地中海盆地，空氣就帶走了由洪水蒸發出來的濕氣。空氣上升，就會出現絕熱冷卻（adiabatic cooling）的情況。絕熱冷卻是指上升的空氣出現的冷卻現象，冷卻的速度是每千米10攝氏度。空氣冷卻，空氣中所含的濕氣就凝結成雲，最終降下雨來。由於250萬平方公里的面積上的空氣，同時上升，由此產生的暴雨可以十分驚人！現代世界從未見過這樣的對流胞（convection cell）。下雨40天，並不難解釋。⁴⁵

如果讀者覺得難以想像這場550萬年前的洪水，黑海理論可能較易為人接受。在1990年代中期，地質學家和海洋學家開始研究黑海地區的一次災難性的大洪水。⁴⁶ 他們調查的結果發現，約在公元前5500年，地中海的水位突然上升了，造成澎湃的瀑布，經過博斯普魯斯海峽（Bosporous）流入黑海。在一年裏，洪水淹蓋了16萬平方公里的土地，把黑海的水位升高了約150米。⁴⁷ 在此之前，黑海原是一個淡水海（原海灘層的化石證明了

44 Morton, "The Mediterranean Flood," 247-48.

45 同上，248。

46 這在地理上跟聖經所記載的洪水有關，因為方舟停在亞拉臘山上。

47 研究隊主任瑞安（W. B. F. Ryan）和皮特曼（W. C. Pittman），工作於紐約帕利塞茲（Palisades）的哥倫比亞大學拉蒙特—多爾蒂地球天文台（Lamont-



這點)。鹹水從地中海流入，“在洪水猛烈的時候，海面必定每天上升0.3米，也許維持了100天。要有這情況出現，洪流經博斯普魯斯海峽流入黑海，速度就必定約有尼亞加拉瀑布（Niagara Fall）的400倍了。”⁴⁸

這兩個理論都是支持洪水是區域性的。這些理論例子都是嘗試把地質學上已知的自然災難跟聖經所說的洪水配對，而不是試圖想出一些可能的科學解釋來說明在理論的層面上，全球性的洪水是怎麼可以發生的。⁴⁹ 現時，這類的理論我還未見到一個具說服力的；我依然認為，根據聖經的資料，難以斷定洪水的日期。

賜福與詛咒 創世記第三章對土地的詛咒並沒有廢除，但在八章21節神決意要制止從土地而來的“詛咒”（*qll*）。惟獨在這處，神是這動詞的主語；從上下文推斷，這詞涉及採取行動懲罰某人或某物。⁵⁰ 因此，後詛咒形式（*postcurse form*）的賜福（繁衍和獲取食物）繼續維持不變，宇宙的平衡保持了，儘管道德上的平衡卻常常搖搖欲墜。那就是說，世界不會重回創世以前的混亂狀態，但人類也無法返回伊甸了。

創世記一至三章與六至九章平行 創世記六至九章的文學元素跟創世記一至三章形成平行的結構。⁵¹ 洪水再次造出創世記一章2節那種水汪汪的混亂狀態。洪水的水隨着神送出來的風而變化，情況就如最初的眾水一樣（一2）。水減退後，乾地露了出來。神把挪亞一家和眾動物帶出來，

洪水 的故事不僅是講述難以形容的審判，也是講述難以形容的恩典。

Doherty Earth Observatory），他們把研究結果刊登於1996年12月17日的《紐約時報》（*New York Times*）第1欄，並出版成書，名為*Noah's Flood*（New York: Simon & Schuster, 1999）。

48 引自*New York Times* (Dec. 17, 1996), C1。

49 這樣的例子可見於這著名的作品J. Whitcomb and H. Morris, *The Genesis Flood* (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1961)。

50 詞根*qll*的討論，參本書對創世記第五章的家譜的註釋（313頁）。

51 研究過這主題的學者包括W. Gage, *The Gospel of Genesis* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984), 10-16; J. Sailhamer, “Genesis,” in *A Complete Literary Guide to The Bible*, ed. L. Ryken and T. Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 113-14; and W. Brown, *The Ethos of the Cosmos* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 54-55。

正如他在創世的時候把牠們帶出來一樣。八章19節甚至強調是一個接一個類別的，使人想起牠們起初時是各按類別受造的。這帶出來的舉動，又與八章16至17節神的賜福相連。

第九章也有重複這個主題，我們將在那處詳加探討。現在，我們必須知道的，是在神學上這事被描繪成一次再創造（re-creation）。洪水的故事不僅是講述難以形容的審判，也是講述難以形容的恩典。這故事表明神把兩種混亂都勝過了。大水清除了社會敗壞的混亂。

因此，神的審判反映了受造界每況愈下至混亂的狀況。神宣告要“毀滅”地上一切活物，字面的意思就是要“敗壞”（*shat*），把地的敗壞推至它的宇宙終結，即被無邊無際的水所審判。地上的暴力給自己帶來報酬，就是自我毀滅。混亂……是腐敗行為的自然後果，蠶食大地就像病毒一樣，削弱它的穩定性，使它腐化，破壞誠信……隨之而來的大水是最終的結果，也是最終的補救方法。⁵²

神的大能再次控制大局，勝過他在洪水中所釋放出來的混亂，眾水返回它們的界限，宇宙的平衡再次恢復了（八22）。

洪水是創造（creation）的對應，曾一度是完美的受造界被聽命於神的“完美暴風雨”所包圍……若把大水視為混亂的一種形態，那只是衍生出來的性質，好像是社會的混亂。洪水有清晰的目標，就是通過**受控制的**宇宙溶化（或應該說，溶解），把受造界返回最初的階段。⁵³

宇宙的平衡再次恢復後，請注意神的宣告再次針對宇宙的三項基本功能，次序跟創世記第一章的剛剛相反：農耕、天氣、時間。這再一次顯示聖經的焦點乃在功能方面。

52 Brown, *The Ethos of the Cosmos*, 54.

53 同上，59。



挪亞 經文指出挪亞是“義”人，這並不是說他不該受審判，或他已賺得了神的恩典。這只是說明神特別注重義。無可指摘，對神來說是十分重要的。人在他的世代裏獲稱為義人，是一項榮譽；不過，挪亞在他的世代肯定被許多人只視為怪物。在這方面，切斯特頓（Chesterton）給我們清楚的解釋：

一個有堅定信念的人常常被人視為怪人，因為他不跟隨世界而轉變；他已爬進了一顆恆星，他下面的世界好像萬花筒般在颼颼轉動。千千萬萬穿淺黑色外衣的人，說自己是正常和理智的，只因為他們常常被時興的荒唐事物所感染，只因為他們被世界的大漩渦迅速捲入一個接一個的瘋癲裏去。⁵⁴

挪亞拒絕被世界同化，我們人人都可在他身上學習這功課，但歸根結底，叫我們驚歎的是神，不是挪亞。事實上，很奇怪，經文在許多重要的情節上都沒有交代挪亞的反應；簡而言之，挪亞是個沉默的角色——在整個洪水故事裏，他沒有說過一句話。他聽了神的宣佈後，沒有說甚麼，沒有查問方舟或動物的事，沒有為任何人求情，沒有呼求上主憐憫，沒有為將會獲得拯救而歡呼感恩，沒有因世界遭毀滅而悲傷，在方舟裏沒有不耐煩，獻祭時沒有獻上感恩的禱告。⁵⁵ 敘事者把挪亞描繪成“平面”人物（“flat character”）⁵⁶。挪亞惟一的性格就是神賦予給他的特徵。經文十分清楚地表明，挪亞只是個小角色，神才是故事的主角。不管我們從挪亞身上學會甚麼，都比不上我們從其中瞭解神。那麼，經文告訴了我們關於神的甚麼事呢？

經文十分清楚地表明，挪亞只是個小角色，神才是故事的主角。

54 Chesterton, *Heretics/Orthodoxy*, 27-28.

55 E. Van Wolde, *Stories of the Beginning* (Ridgefield, Conn.: Morehouse, 1996), 124.

56 在文學理論裏，“平面人物”指性格單一的人物，跟“圓形人物”相對，後者指有多面多層次複雜性格的人物——譯註。

當代應用



所有兒童主日課程都用盡各樣方式講述挪亞的故事，因為大家都知道小孩子喜愛動物和船隻。可惜，這些故事總是局限於動物的主題，甚少進一步講述動物是從那場難以想像的毀滅中獲得拯救。在這類重編的洪水故事裏，故事的精華被大大淡化了——我們可以說，洪水被人輕描淡寫了。

但我得承認，這樣選擇性地偏重某方面是有其複雜的原因。我的孩子還年幼的時候，他們的遊戲圍欄的裝飾主題是挪亞方舟。我承認，我也不想或期望孩子們以為遊戲圍欄內是回到混亂大水之中——他們要被淹沒的地方。不過，我們不再是小孩子了，我們必須明白洪水故事的真正意義。這個故事的焦點，不是動物，不是方舟，也不是義人挪亞。故事的中心乃是神。

1999年，有一齣以挪亞方舟為題材的電視連續短片，由福格特（Jon Voigt）主演。基督徒和影評人都對這齣影片任意篡改故事內容，感到惋惜。最明顯的例子包括：竟把所多瑪遭毀滅作為洪水來臨前的序幕，又描述羅得認識挪亞等等。一如這些把事情扭曲的例子，劇作家描繪神的時候，更是肆意嘲弄，把神塑造成異教神明的模樣。神被刻畫得好像異教神明一般，喜怒無常：他在方舟上告訴挪亞，他最終還是決定不可放過任何生物，要把他們全都剷除。他的性情被描寫得像人一樣：他認為這是個困難的決定，需要思考多時。他承認需要挪亞的幫助，所以不會毀滅他；這點跟巴比倫人的想法相似。這位神既有缺乏，又喜怒無常，跟聖經所說的神完全相反。所以，這齣電視劇被人批評為褻瀆神的影片，也沒有說錯。

新約一致地表明，那洪水是提醒我們最後審判的真實。

但洪水的故事給我們一個怎麼樣的神的形象呢？我們怎樣把交織在故事裏的審判形象同施恩的形象結合呢？神既行審判又施恩典，我們該怎樣描繪他呢？我們首先該跟隨新約聖經的指引，新約聖經一致地表明，那洪水是提醒我們最後審判的真實。⁵⁷

57 太二十四38-39；路十七27；彼後二5·三5-6。



彼得在這方面的勸勉最清晰：“那麼，主就知道怎樣拯救敬虔的人脫離試煉，怎樣把不義的人留下，讓他們等候審判的日子受懲罰”（彼後二9）。彼得還勸戒我們，不要因為神延遲了審判，就與好嘲笑的人為伍：“主並沒有延遲履行他的應許，好像有些人以為的那樣延遲了；其實，他是寬容你們，不願有任何人滅亡，卻願人人都悔改。”（三9）正如洪水的毀滅讓剩下的人有一個新的開始，彼得也指出最後的審判也有同樣的功效：“但我們按照他的應許冀望新天新地，在那裏有公義常住。”（三13）不過，彼得的基本意思不僅是對將來的盼望，因為這也影響我們今天怎樣生活：“這一切既然都要這樣熔化，那麼，你們應該成為怎麼樣的人？你們的生活就應當聖潔敬虔”（三11）。

神的公義和恩典也是真實的，最終都必會大有能力地彰顯出來，正如在洪水的時候一樣。我們的回應，不該是出於恐懼，而該是出於虔誠。

神不是想用審判的威脅來恐嚇我們，而是要用愛、仁慈和恩惠的作為贏得我們。這罪惡世界正快速步向滅亡的邊緣，跟這罪惡世界的黑暗和陰暗相比，他的恩典就最明顯不過了。

制衡 在“經文原意”部分，我們探討六章6節神後悔的意思，認為希伯來文“後悔”一詞的意思反映出神在維繫一個制衡系統（a system of checks and balances）。或許，我們從股票市場最能明白制衡的觀念。經濟基於千千萬萬的因素維持一個複雜的均衡狀態。股票市場是經濟的反映，因為它隨着主導經濟的因素而變化。有“牛市”的時候，那時買入的交易活躍，股價上升；也有“熊市”的時候，那時市場不斷沽出股票，股價下跌。這兩種市場都帶來經濟的效益，但情況極端的話，兩者都不是好事了。長期熊市或牛市的話，分析員就會預期將要出現“市場調節”，因為經濟通常都是這樣起起伏伏的。因此，市場主導的經濟本身已蘊含了制衡的機制。

假如我們把這些觀念套用在神學裏，我們對這裏所展示的神的觀念，就有更明白的瞭解了。神就是使制衡系統運作的那一位。在人類行為的範

神的公義和恩典也是真實的，最終都必會大有能力地彰顯出來，正如在洪水的時候一樣。

曠裏，可有一定程度的不同變化。就如股票市場一樣，在千千萬萬的因素下，達至了不同的均衡狀態。情況若到了需要“市場調節”的階段，神就負起這工作了。美國聯邦儲備局主席常常監察經濟，推出一些他認為必要的調節措施，好維持良好的經濟發展；神也是這樣監察世界。兩者的分別在於聯邦儲備局主席不能把經濟完全控制，神卻名副其實擁有萬物的主權。

讓我們回到“後悔”和維持制衡系統的問題。杜魯門總統（President Truman）對於自己下令向廣島和長崎擲下原子彈，感到歉意。這並不是說，他希望自己不曾這樣做。他十分明白自己在做甚麼，但仍然選擇這樣做，因為這樣才能達成他的目的，他認為這目的是至關重要的。即使是這樣，他對這後果仍感到歉意，儘管這結果完全是意料之內的事。同樣，我們可以明白，神對於自己創世的結果——罪惡的加劇和人類苦難的加增，感到十分悲傷。不過，我已提出過，這動詞在這段經文裏的意思是與制衡有關，而不是指悲傷或哀痛。原子彈的例子也可從這角度來看。這是非常的時期採取的非常措施。重點不在於杜魯門感到多少的歉意，因為戰事必須結束，均衡的局面必須恢復。

有時，我們認為我們的人生，或國家，或世界，已經失衡了，心裏疑惑哪裏會有制衡的出現。神還要等待何時才出手介入，好像首席審計師那樣呢？事實是，決定神該在何時介入的因素，有太多是我們無法知道的。他的智慧超越，能夠管理好各樣的因素，在最適當的時刻做必須做的事。像洪水故事的這類經文，該有助加強我們對神的信心，知道他真是掌管着這個制衡系統。我們可以安心在神的手裏，信任他的時間安排。

當代世界的一次巨大“市場調節”發生於1980年代末，鐵幕倒下，柏林圍牆拆毀。共產主義在蘇聯和東歐數十年的統治終告完全結束，世界都為此鬆一口氣，可以再次在較平靜的均衡狀態裏安頓下來。不過，這不是說，所有的政治問題、經濟問題都消失了。有些人或甚至說，情況變得更加惡劣，因為原本的體系不管多專制，還是控制着局面，這體系崩潰後卻留下了真空的狀態。身為基督徒，我們相信是神策動這些市場調節，他於各個層次都在施展大能，積極工作。此外，我們也該想想美國的文化是否到了“市場調節”的時候，好遏止諸如瘋狂的物質主義等傾向。



以混亂對付混亂 “我已警告了你兩次不可打你的小弟弟。這種行為是不可接受的。或者，這樣可以使你記得我的話，幫助你控制自己。”父親說了這幾句話，就攔他的兒子。身為人父，這情景常叫我感到不安。事實上，我的孩子們長大了，有足夠的勇氣了，也會提出質疑：以暴力來教導人不可用暴力來解決問題，這個邏輯說得通嗎？在社會裏，我們也以同樣的想法來討論死刑的問題。用最簡單的話來說，這個程序就是：我們殺死那些殺人的人，好教導人殺人是一件多麼不對的事。

神釋出混亂來對付混亂，這也跟以上的問題性質相同。在這些例子裏，受罰者和施罰者兩者行為的分別在於控制和責任方面。習慣打弟妹的小孩子，通常都是在發怒、不能自制的狀況下揮拳踢腳。管教這孩子的父親，有責任教導孩子要有怎樣的言行，並且要採用有效的懲罰，好履行這責任。所以，他選擇攔孩子，不是出於失控的怒氣，而是執行一種受控制的紀律處分。他不是要教導孩子運用武力是絕不可以的，而是要教導孩子自律，怎樣才是合宜地運用武力。假如父親攔孩子是肆意施暴，失控的行動，這就不再是管教，而是虐待了。

在社會的層次，謀殺同樣是由於一些外在刺激而向他人施加暴力。當中的動機可能更加複雜，需要社會學家或心理學家的專業分析，才能揭示出來。不過，社會有責任維持治安，保障市民的權利和福祉。法例需要通過適當的程序而定立，依據的信念就是：雖然社會的反應可能是要那人死，這好像跟殺人犯的做法無異，但社會要履行其責任，就必須這樣做。假如死刑不是受監控的，不是深思熟慮的結果，而只是用作壓制和暴虐的工具，那麼，這就是濫用死刑了。這就等同於謀殺，是自私、報復、肆虐的暴力行為了。

神釋出大水的混亂，好懲罰社會暴力的混亂，他所做的在控制和責任這兩方面同樣是跟後者截然不同的。神有責任照顧他所創造的世界。任憑罪惡橫行，不是履行這責任。要履行責任，就意味要回應。洪水以前的世界，暴力是橫行失控的；神釋出的混亂卻迥然不同，是完全受他控制的，而且能有效地成就他的旨意。不過，神這方面的屬性不是人容易接受的。除了現今世界的苦難外，人們還看見諸如洪水、第十災、殲滅迦南人等事件，常常有一種二分法的觀念：神在新約聖經裏是慈愛的，同一位神在舊

約聖經裏卻是嚴苛的、責罰人的。

神除了對世界或國家釋出混亂外，神對個人也有類似的作為，聖經裏有很多這類的例子。如果個人的境況好像陷入了混亂當中，我們很容易就會猛烈抨擊神，好像麥克利什（MacLeish）的話劇《J.B.》裏的情景一樣：

百發百中！絕不落空！
 你必定來搞混亂！
 該死的，每次犯錯的時候，
 你擊打一人，消滅千萬人。
 想想你那場洪水——是一場大屠殺！
 如今，你又胡來了：
 整個城市都倒塌下來，
 為要使人皮膚起皸，痛苦難受。⁵⁸

神仍然願意在個人的生命中釋出混亂，好對付罪惡所產生的混亂。

不過，我們都知道，艱苦的時刻有助我們處理自己生命裏的罪，好使我們悔改回轉。神仍然願意在個人的生命中釋出混亂，好對付罪惡所產生的混亂。這種因苦難而帶來戲劇性改變的例子，見諸舊約聖經（例如，猶大王瑪拿西，代下三十三10-20）和新約聖經（例如，釘在十字架上的賊，路二十三40-43）。歷史上還有更多更多的例子，但我們將會停下來，只想想其中一個，就是科爾森（Charles Colson）的生命改變。

科爾森不是在虔誠的家庭裏長大，但他的家也是個有誠信有品格的家庭。這些品格他既崇尚，又渴慕培養。他充滿魄力，胸懷雄心壯志，這使他早期在法律界和政界的事業成就蒸蒸日上，在40歲以前就擔任了美國尼克松（Nixon）⁵⁹ 政府內的重要職位。可是，他對上司的忠誠和追求卓越

58 MacLeish, *J. B.*, scene 8, p. 99.

59 或譯作“尼克森”或“尼克遜”——譯註。



的熱誠，漸漸動搖他對誠信的堅持。他成為了玩弄手段的能手。他為求辦妥任務，不擇手段，這已是人盡皆知。科爾森自述說：

我進入政府工作，相信公職是信託給我們的義務，是一項責任。漸漸地，不知不覺地，我開始視它為神聖的戰爭：共和國的未來，有賴於總統能夠繼續留任，或者這是我把事情合理化了的想法。但不管我是否承認，同樣重要的，是我自己的權力也是有賴於此。⁶⁰

霎時間，科爾森發覺自己被捲入掩飾水門醜聞（Watergate）的風波裏。他享有特權、手握大權的人生開始被拆毀了，神在他的生命中釋出了混亂。這次混亂終使他跪下來，歸向基督。水門事件結束後，科爾森認罪，被判入獄；他囚在牢獄中七個月。雖然遭受懷疑他的人冷嘲熱諷，但他的信仰扎根成長。今天，科爾森的監獄事工服侍了千千萬萬的人，他的基督徒政治家身分讓他有機會為基督影響眾多的人。他的人生就是一個好例子，說明神釋出混亂來對付我們生命中的混亂時，可以有怎樣的結果。

再創造 我們也可以從洪水的故事發現，神能夠從他所帶來的毀滅裏帶來復興。洪水故事中“再創造”這個主題顯示，神跟人類有一個重新的開始了。這個主題在後來聖經講述以色列經歷政治和神學上的大危機時，就是被擄之時，有進一步的發展。在那處，先知耶利米起初獲賜的信息，主要是關於拔出、拆毀、毀壞、傾覆（耶一10）。但在新的約之引言裏（三十一27-28），神展示了這些破壞性行動的另一面，是關乎再創造的：

耶和華說：“日子將到，我要把人的種和牲畜的種，播種在以色列家和猶大家。我先前怎樣留意將他們拔出、拆毀、毀壞、傾覆、苦害，也必照樣留意將他們建立、栽植。”這是耶和華說的。（《和》）

60 引錄自E. Santilli Vaughn, “Watergate and After: Chuck Colson,” in *More Than Conquerors*, ed. J. Woodbridge (Chicago: Moody, 1992), 265-69。這裏對科爾森生平概述，大部分資料都是來自這篇文章。

同一位神也能在我們各人心裏尋找和培育，能把我們罪惡的腐朽的生命轉化成有用的事工。

神在這裏不僅是拯救生命，他也決意要挽救珍寶。神拯救了挪亞一家，也挽救了人類的文明。挽救是指從殘骸裏把寶貴的東西搶救出來。這觀念是以色列餘民神學（remnant theology）的核心，但我們也可在個人的生命裏發現神挽救的工作。神有這樣的屬性，所以能在掃羅那份多疑、破壞性的熱心裏，找到羅羅奉獻給教會的使徒異象。這位神在奧古斯丁（Augustine）的肉慾軀殼裏，發現他的哲學思想家的潛質，能為教會的系統神學奠下基礎。同一位神也能在我們各人心裏尋找和培育，能把我們罪惡的腐朽的生命轉化成有用的事工。神從事再創造的工作，我們的生命可見證他在這方面的恩典。神把我們從罪惡和被定罪的結局裏拯救出來，他也挽救了我們，好讓我們能夠服侍神。

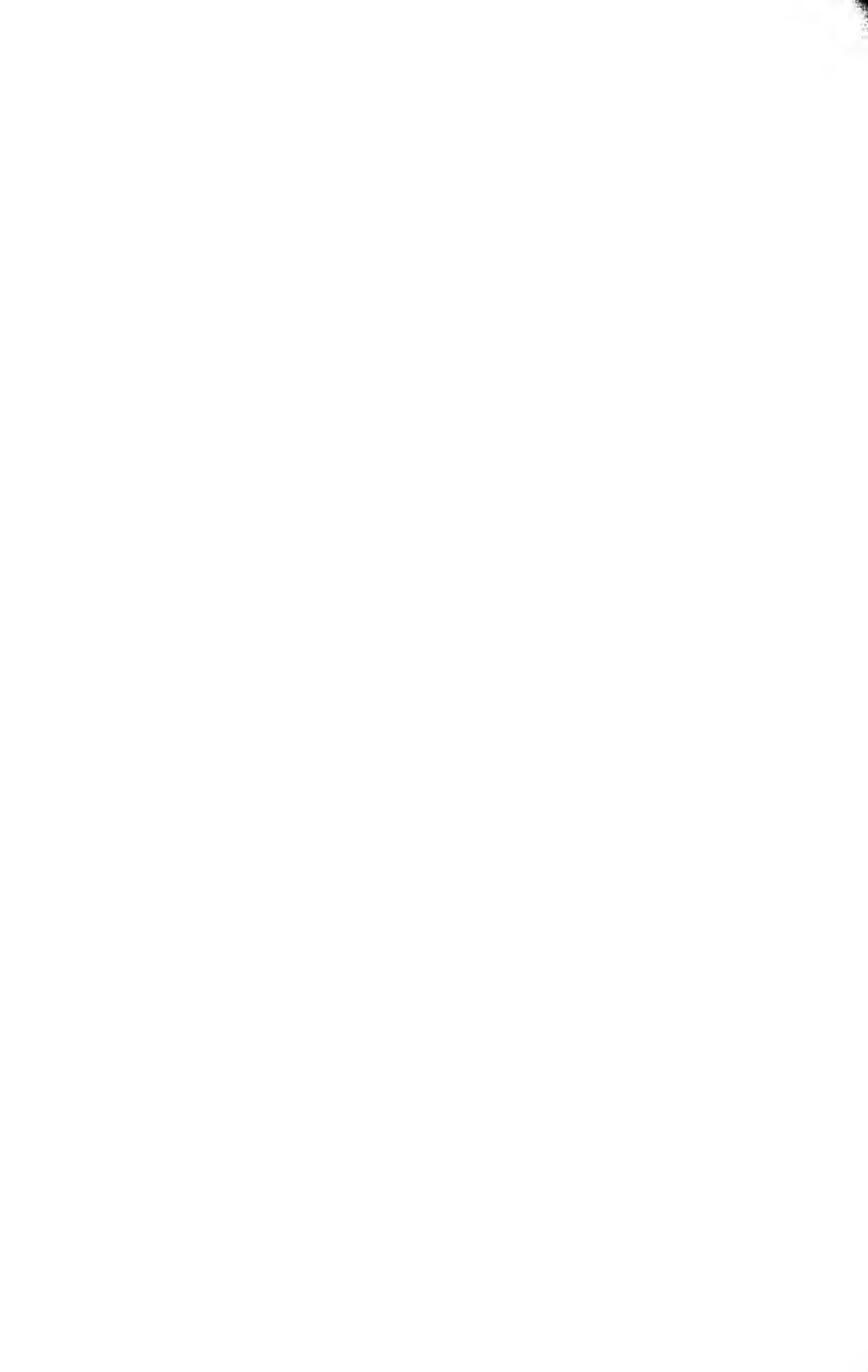
格林（Grimm）兄弟其中一個著名童話，就是《灰姑娘》（Cinderella）。從赤貧攀升為巨富的故事，恆久不變，它是使低下階層人士盼望不滅的動力；這類故事以不同的形式一再出現。最近的一個版本是電影《情話童真》（Ever After）。這故事背後的思想是：撇除了社會階層的障礙，就可發現人的價值了。同樣，神能夠看穿界定我們身分的罪惡因素，看見他所創造的人之價值。正因為有這價值，所以挽救行動是值得的。我們好像灰姑娘，只不過是卑下的罪人，卻獲賜機會，可以成為基督的新娘。

不過，跟灰姑娘的故事不同，所挽救出來的價值的性質卻不相同。王子留意到灰姑娘內在的價值。但我們必須知道，那促使挽救行動的價值不一定是內在價值（intrinsic value）（好像從沉沒的西班牙商船的殘骸裏取出金條來），而往往是被賦予的價值（attributed value）。在《魯賓遜漂流記》（Robinson Crusoe）的故事裏，漂流到荒島上的魯賓遜善用物資，“挽救”物資的用途，使自己仍然能夠在島上維生。在文明世界裏有價值的東西，對這位遭海難而困於荒島上與世隔絕的人來說，卻是完全沒有用。但許多日常普通的東西，落在他手上運用，卻變得很有價值；他的用



法跟它們原先設計的用途往往不同。⁶¹ 同樣，神在人類身上找到的價值，只有那些因我們是按照神的形象受造而有的價值，才是內在的。我們其他的價值都是被賦予的價值，是神創意地、意想不到地使用我們來參與他的工作。

61 這點是我的同事德羅塞特（Rosalie deRosset）提出的，感謝她的意見！



創九 1-29

新漢語譯本

¹ 神祝福挪亞和他的兒子，對他們說：“你們要繁衍增多，充滿這地。²地上所有的活物、天上所有的鳥、土地上所有爬行的動物和海裏所有的魚，都要畏懼你們，害怕你們；牠們都交在你們手中了。³一切活着的爬行動物，都給你們作食物，像綠色菜蔬一樣，我把這一切都賜給你們了。⁴惟有連着性命，也就是帶着血的肉，你們不可以吃。⁵而惟有關於你們性命的血債，我必追討。我要從所有活物手裏追討，也要從人手裏，從各人自己兄弟手裏追討人的性命。

- ⁶ 無論誰流人的血，
他的血也要被人流；
因為神是按
自己的形像造人。
⁷ 你們要繁衍增多，
在地上繁盛，在其中增多。”

⁸ 神又對挪亞以及跟他一起的兒子們說：⁹ “至於我，看哪！我堅立我的約，就是與你們，也與你們的後裔，¹⁰還與所有和你們一起、有生命的活物所立的，包括與你們一起的鳥和牲畜，以及地上所有的活物，所有從方舟出來到地上的活物。¹¹我與你們堅立我的約：所有血

和合本

¹ 神賜福給挪亞和他的兒子，對他們說：“你們要生養眾多，遍滿了地。²凡地上的走獸和空中的飛鳥，都必驚恐、懼怕你們；連地上一切的昆蟲並海裏一切的魚，都交付你們的手。³凡活着的動物，都可以作你們的食物，這一切我都賜給你們，如同菜蔬一樣。⁴惟獨肉帶着血，那就是牠的生命，你們不可吃。⁵流你們血、害你們命的，無論是獸是人，我必討他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。

- ⁶ 凡流人血的，
他的血也必被人所流，
因為神造人，
是照自己的形像造的。
⁷ 你們要生養眾多，
在地上昌盛繁茂。”

⁸ 神曉諭挪亞和他的兒子說：
⁹ “我與你們和你們的後裔立約，
¹⁰並與你們這裏的一切活物，就是
飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裏出
來的活物立約。¹¹我與你們立約，
凡有血肉的，不再被洪水滅絕，也
不再有洪水毀壞地了。”

新漢語譯本

肉之軀不再遭洪水除滅，也不再
有洪水毀滅這地。

¹²神說：“這就是我與你們之間，以及與所有和你們一起、有生命的活物之間，所立之約的記號，直到世世代代。¹³我要把我的彩虹放在雲中，作為我和這地之間立約的記號。¹⁴當我使雲遮蓋這地時，彩虹顯現在雲中，¹⁵我就記念我的約，就是我與你們，以及與一切有生命的活物、一切血肉之軀之間所立的約。水再也不成為洪水，去毀滅所有血肉之軀了。¹⁶每當彩虹出現在雲中，我一看見，就記念神與這地上一切有生命的活物、一切血肉之軀所立的永約。”

¹⁷神對挪亞說：“這就是我與地上一切血肉之軀立約的記號。”

列國的分散

¹⁸挪亞的兒子，從方舟出來的有閃、含、雅弗；含，他是迦南的父親。

¹⁹這三人是挪亞的兒子，他們的後裔散佈全地。

²⁰挪亞開始做農夫，栽植了一個葡萄園。²¹他喝了酒就醉了，裸露自己在帳棚裏。²²迦南的父親含看見他父親裸露了身體，就報告給他外邊的兩個兄弟。²³於是閃和雅弗取來一件外袍，搭在他們兩人的肩上，倒退着走進去，蓋住了父親裸露的身體。他們的臉向着後面，父親裸露的身體他們沒有看見。²⁴挪亞酒醒以後，知道小兒子對他做的事，²⁵就說：

和合本

¹²神說：“我與你們並你們這裏的各樣活物所立的永約是有記號的。¹³我把虹放在雲彩中，這就可作我與地立約的記號了。¹⁴我使雲彩蓋地的時候，必有虹現在雲彩中，¹⁵我便記念我與你們和各樣有血肉的活物所立的約，水就再不泛濫毀壞一切有血肉的物了。¹⁶虹必現在雲彩中，我看見，就要記念我與地上各樣有血肉的活物所立的永約。”

¹⁷神對挪亞說：“這就是我與地上一切有血肉之物立約的記號了。”

列國的分散

¹⁸出方舟挪亞的兒子就是閃、含、雅弗。含是迦南的父親。

¹⁹這是挪亞的三個兒子，他們的後裔分散在全地。

²⁰挪亞作起農夫來，栽了一個葡萄園。²¹他喝了園中的酒便醉了，在帳棚裏赤着身子。²²迦南的父親含，看見他父親赤身，就到外邊告訴他兩個弟兄。²³於是閃和雅弗拿件衣服搭在肩上，倒退着進去，給他父親蓋上，他們背着臉就看不見父親的赤身。²⁴挪亞醒了酒，知道小兒子向他所做的事，²⁵就說：



新漢語譯本

“ 迦南該受詛咒，
要給他眾兄弟
做奴僕中的奴僕。”

26又說：

“ 上主閃的神
當受稱頌，
願迦南做他們的奴僕。”

27 願神使雅弗擴張，
願他住進閃的帳棚，
願迦南做他們的奴僕。

28洪水之後，挪亞又活了三百五十年。29挪亞一生活到九百五十歲，就死了。

和合本

“ 迦南當受咒詛，
必給他弟兄
作奴僕的奴僕。”

26又說：

“ 耶和華閃的神
是應當稱頌的，
願迦南作閃的奴僕。”

27 願神使雅弗擴張，
使他住在閃的帳棚裏，
又願迦南作他的奴僕。”

28洪水以後，挪亞又活了三百五十年。29挪亞共活了九百五十歲就死了。

經文原意



挪亞和他的兒子們從方舟出來，獻祭之後，神隨即賜福給他們。接着，神跟他們立約，表明他不會再毀掉他賜下的福，好像他剛剛藉着洪水所做的。這個段落的結束，講述挪亞栽植葡萄園，後來喝醉，他的兒子們有甚麼反應。

賜福（九1-7）

動物對人類的“畏懼、害怕”，是神加給動物界心裏的新元素嗎？經文突然轉用了被動的語態，似乎暗示這不是神直接的作為。只有一個動作是以神為主語的，就是把動物賜給人作食物（3節）。因此，畏懼和害怕可視為獵物的自然反應。¹

1 留意：清單內的名稱，沒有包括可馴化或溫馴的牲畜這名字（*b'hema*）。這暗

在文字上，“畏懼、害怕”的句子取代了一章28節“制伏、管轄”的從句。為甚麼有這改動？我們討論創世記第一章時，我提出管轄的最終結果是馴養和控制（見142-43頁）。這裏的句子，意思超越了管轄（須執行的動作），如今一切受造物都交在人類手裏了（被動的接受者）。管轄的角色沒有撤去，但也沒有重申。

此外，神賜的福依然包括了繁衍生殖（九1）和獲取食物。就如第三章神的宣告表明，儘管人墮落了，神所賜的福依然沒有改變，如今這處的經文也表明，儘管發生了洪水，神所賜的福大致上依然沒有改變。墮落之後，土地跟人不合作，所以食物不易獲得。同樣，我們在此處也發現動物跟人不合作，結果獲取食物仍然是一項挑戰。

神准許人以動物為食物，很可能是出於恩典的讓步。假如真是這樣的話，這事的性質就類似神為亞當和夏娃造皮衣、神給該隱加記號等事件了。這也可能暗示洪水以前的暴力，其中一個起因是糧食短缺。不過，這些推測已超越了經文的本義。

還有一點要留意，給人作食物的那類別是*remes*（《新漢語》：“爬行動物”）。這名詞（*remes*）以及相關的動詞（*rms*）在舊約聖經裏各出現了17次，各有十次都是在創世記一至九章裏。這兩個詞是相對於野生（食肉性）猛獸或馴養的牲畜。這兩個詞也從未用來指較大的野獸或家畜。名詞*remes*從沒有用作一切生物的總稱。² 這只是生物中的一個類別。至此，創世記使用這些不同的希伯來詞，都是反映出動物的性質（而不是牠們的移動方式、類型、物種或形態）。³

示牠們不一定也有這份恐懼。

- 2 惟一可找到的例外是創世記七章21節；對於這節經文，很多人認為*remes*是個包羅一切的總類，跟一切血肉之軀平行，內裏包括了鳥、牲畜、走獸，並四處走動成羣的動物。但其他類別前都加上了介詞*bet*，這介詞不難理解為“連同”。只有幾處地方*bet*是用來表示兩者是指相同意思（出十二19，十三2：“無論是人還是牲畜”），但這介詞在清單裏是否也可以有這個用法，就不大清楚。因此，創世記七章21節較理想的譯法是：“所有血肉之軀都滅亡了，那在地上*rms*的，連同鳥，連同牲畜，連同走獸，連同在地上四處走動成羣的動物……” 八章17節有一個類似的句式，但在該處，*remes*也包括在“連同”的類別裏，而清單以另一個類別作為起頭。
- 3 經文常常使用的那些總稱，它們之間的分野在飲食規條裏有更仔細的劃分。有關飲食規條的經文提出了一些新的類別，又把那些總稱加以界定，而不是把它



假如這是正確的話，我們把*remes*譯作一種形容移動的方式（例如“爬行之物”）就不對了。另一個可能的譯法，是根據亞甲文的同源詞*nammašu / nammaštu*，這詞一般是指成羣走動的野獸⁴；牠們有別於捕食獵物或尋覓腐肉的野獸，⁵有別於馴養的牲畜，有別於不是成羣生活的溫馴動物。⁶人最易想起這詞的地方，就是在《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）裏：在未育文明以前，恩基都（Enkidu）就是照管這類動物。⁷這些動物一般都是獵人的獵物，或食肉動物捕獵的對象。這類動物最常見的成員包括野牛、羚羊、扁角鹿、瞪羚、北山羊。牠們有部分可以被人駕馭，卻不能馴養。諸如兔子等動物是否也包括在這類動物之內，就要視乎這類別的主要特徵是“羣居”抑或是“獵物”。

食肉者（即至少有某些時候是以牛羊牲畜為食物）與捕獵者（狩獵以取得食物）兩者是不同的。這節經文只是說，把*remes*賜給人作食物，但我們可合理地假設，這是准許人狩獵，好捕捉獵物作食物。那時是否早已有屠宰畜牲以作食物的做法，抑或人還未准許這樣做，就不大清楚了。⁸有一點很有趣，創世記一章29至30節記載神賜人可吃甚麼時，所用的詞語一般是指野生的東西，而不是種植的莊稼——儘管這詞的意思也相當籠統，並不排除栽種的東西。⁹因此，我初步提議：耕種的植物和馴養的動

們歸納於一個簡單的名稱。

4 *CAD*, N/1, 233-35.

5 *hayya*可以是籠統的名稱（創二19，六17），也可以是具體的名稱。後者專指野獸，有別於馴養的或溫馴的動物（創二20；詩五十10，七十四19；賽三十五9，四十三20，五十六9；耶十二9；結五17，三十四5、25；何十三8），主要是指捕獵或食肉的那類被視為有威脅性的動物。

6 最後兩種屬於*b^ehema*的類別，這詞一般指馴養的家畜那類動物（創三十六6；出二十10，二十二10；利一2），或泛指愚鈍、溫馴的動物。牠們是獵物，而不是捕獵者。

7 很有趣，恩都基“墮落”（即變得文明）以前，他是這些動物的守護者，但他“墮落”以後，牠們都害怕他，離開他逃跑了（*Gilgamesh Epic*, 1.126-133; 195-198）。

8 在這點上，亞伯的獻祭就有耐人尋味的地方了。既然他獻上了脂油，就明顯有牲畜被屠宰了，但經文沒有交代屠宰後剩下的肉怎樣處置。在後期，人獻上脂油時，肉則給奉獻人和主持祭禮的人在聖禮餐裏吃掉。

9 希伯來詞'*eseb*有時也用來指人們耕種的農作物（詩一〇四14；摩七2），但大部分的例子裏都是泛指植物，而且從上下文看，常常有野生的、非在計劃下生

物一直都被視為人類可吃的食物，而如今神許可人的，是准許他們採集野生的植物吃（一30），狩獵野生的動物吃（九3）。肉類不是古代膳食裏常有的東西。人飼養牲畜，主要是要從牠們身上取得奶和毛，而不是為了吃牠們的肉。

經文記載神說准許人吃這類肉時，提出了兩項說明解釋。(1) 第3節指出那動物是活的。這該排除了人吃在野外發現的死屍之可能性。(2) 第4節指出人吃肉，不可連肉的性命和血一同吃。這該確保那動物已被宰殺了。¹⁰ 在古代，血被視為一種生命力（申十二23）。這禁令並不要求人完全不可吃血，只是必須把血放出來。從禮儀的角度說，吃肉前把血倒出來，是要把動物的生命力歸還給賜牠生命的神。這是要表明，他們是獲得准許才奪去那性命，他們以神賓客的身分吃喝神豐厚的宴席。這做法的功用，就如現代人飯前的謝飯禱告。據我們所知，在古代世界裏，沒有別的地方有相似的禁令。

人的性命，因有神的形象的緣故，仍然受到神的保護。保存人的性命，是神給人的責任，所以古代世界有報血仇，現代社會有死刑。在以色列社會裏，報血仇是由受害人的家人來辦。給予兇手死刑，是受害人的家人獲公認的權利，人視這為彰顯公義。

約（九8-17）

這是聖經首次提到“約”這詞（*brit*）。但我們不可把聖經視作教科書之類的課本，以教學方式介紹各個觀念。創世記的作者和原讀者都熟悉約和約的角色是甚麼。在今天的社會，跟約最近似的觀念或許是合同了。約和合同，同樣使協議正式生效。這協議可以包含約束雙方或僅一方的條款。在這裏，神用約的方式使承諾正式生效，就是他承諾不再毀掉他所賜的那福氣。

創世記第九章沿着洪水故事的思路來發展，就是說，是仿照之前的篇章創世和墮落的故事這個大綱來鋪陳事件。在前一章，我提出洪水代表

長的等含意（例如，申二十九23）。

10 這觀點早於《他勒目》（Talmud）已有記載（*b. Sanh.* 59a），大概是因為古代世界沒有冰箱，所以人有時在動物身上取肉期間，會盡量保住牠的活命。



回復混亂的狀態，而接着是再創造，形式就好像創世記第一章（例如，乾地露出來，人和動物被帶出來等等）。混亂之後，眾水歸回它們的界限，神使宇宙平衡和諧（八22），他又賜下福氣（九1-7）。他再次讓人可以繁衍，獲得食物；他不會再把大地還原為水汪汪的混亂狀態來奪去這些福氣。因此，約跟這個賜福的主題息息相關。

下文將會指出，挪亞醉酒跟墮落的故事有多處顯著平行的地方，並且從某個意義來說，顯示出這是第二次墮落。¹¹ 但談論這點之前，我們必須先討論九章8至17節所記載的約。這段是怎樣配合這裏的文學結構呢？我們若依照創世記一至三章的發展路線，這裏的約應該跟創世記第二章伊甸園的敘事段落平行；事實上，並不難找到支持這觀點的理據。創世記第一章描述沒有功能的狀況，並記錄神怎樣設立各樣功能來回應這情況。在創世記六至八章，再次出現沒有功能的情形，以及神再次建立一個發揮着功能的世界。而且，宇宙的功能性可以維持得更長久（八21-22）。

其次，我們曾指出創世記第二章的開頭是賜福的過渡階段，其中二章5至6節描繪沒有功能的狀況（沒有產生食物的途徑，也沒有繁衍生育的途徑）。在我看來，這章的要旨就是要使所賜的福氣生效。洪水確實同樣毀掉了所賜的福氣（人既被滅絕，食物也被摧毀，繁衍增多的成果就被毀掉了）。九章8至17節的約要使福氣再次發揮功能，就如第八章使宇宙再次發揮功能一樣。正如八章21至22節指出神不會再這樣干擾宇宙的功能，九章15節也指出他不會這樣干擾功能性的福氣。

| 事件 / 狀況 | 創一～三 | 創六～九 |
|-----------|--------|--------------|
| 沒有功能的宇宙 | —2 | 七12-24 |
| 使宇宙發揮功能 | —3～二4 | 八1-22（不再被干擾） |
| 賜下福氣 | —26-30 | 九1-8 |
| 福氣沒有生效 | 二5-6 | （七17-24） |
| 使福氣生效 | 二7-24 | 九1-17（不再被干擾） |
| 與墮落有關連的植物 | 二9 | 九20 |
| 赤裸且不自覺 | 二25 | 九21 |

11 近年大多數釋經學者都留意到兩者的平行。列出兩者平行之處的典型清單，見 Mathews, *Genesis*, 414。

| 事件 / 狀況 | 創一～三 | 創六～九 |
|-------------|--------|--------|
| 行惡越過所受福氣的界限 | 三1-6 | 九22-23 |
| 眼睛開了，知道了 | 三7 | 九24 |
| 宣判 | 三14-19 | 九25-27 |

九章8至17節的約
要使福氣再次發揮功
能，就如第八章使宇
宙再次發揮功能一
樣。

神以彩虹作為立約的記號，並不表示這是人首次看見彩虹。記號的功能在於加諸在它身上的意義。同樣，神以割禮作為與亞伯拉罕立約的記號一樣，但割禮是古代早已有的習俗，不是到了亞伯拉罕和他的家族才首創的。在《吉加墨施史詩》（Gilgamesh Epic）裏，女神貝利伊利（Beletili）以自己項鍊上的青金石（深藍色的半寶石，含微量金色的黃鐵礦）為憑據，起誓說她永不會忘記洪水的日子。

公元前11世紀的一個亞述浮雕，刻畫出兩手從雲中伸出來，一手在祝福，一手拿着一把弓。由於希伯來文“彩虹”一詞也用來指弓這種武器，所以這個圖像相當有趣。在古代近東，神聖戰士的軍械庫裏常常有弓。¹² 上文我說過在典外文獻裏，洪水常被視為神明發怒所帶來的破壞。這不是聖經的圖像；不過，神把彩虹掛上，這個形象意義深長。這不該改變我們怎樣理解這裏的彩虹，但這卻暗示了這記號的背景包含了其他微妙細緻的形象。

挪亞的葡萄園（九18-23）

經文沒有說挪亞發現了怎樣培植葡萄。希伯來文句首的動詞（《新漢語》：“開始”）指出挪亞正開展一個新的行動。所指的行動通常都是由不定式附屬形（*infinitive construct*）引入的，但這裏卻不是這樣。只有一處經文跟這處的句法相同，¹³ 就是以斯拉記三章8節：“所羅巴伯……展

12 資料來自Walton, Matthews, and Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary*, 39。

13 即接着的不是不定式附屬形（*infinitive construct*），而是連綴式 waw 結構



開工程，委派二十歲以上的利未人監督興建上主聖殿的工作。”（NIV）因此，這處經文該理解為“挪亞開始的時候栽植一個葡萄園”。經文很可能是指挪亞怎樣展開這人類的新一頁。

短語“土地的人”（《新漢語》：“農夫”）意思大概不僅是指“農夫”（至此，經文都是用希伯來文“土地的工人”來指“農夫”）。希伯來文 *'adama*（“土地”）在創世記首數章經文裏是個重要的詞語。人是從 *'adama* 造出來的（從 *'adama* 的塵土造出來），是 *'adama* 被詛咒（三17），*'adama* 也是人死後要歸回的地方。*'adama* 被毀滅，被洪水淹沒，之後神應許不再這樣毀壞它。身為“土地的人”，挪亞只有必朽壞的身軀，必須繼續跟那詛咒搏鬥。不過，*'adama* 經過這場大災難後仍然保存了下來，挪亞發覺自己可以再次踏足在陸地上，人類再有一次機會了。

挪亞建造葡萄園後，自己被園中的產物所灌醉。對於挪亞醉酒的事，經文沒有交代原因，沒有辯解，也沒有譴責。這並不表示這是無緣無故，沒有理由的，或不用譴責的；這只是表明，經文想讀者專注於作者的目的，不想讀者分心。跟墮落故事平行的是含的行為，不是挪亞的情況。請留意，墮落前，亞當和夏娃並不知道自己是赤裸的，就好像這裏的挪亞一樣。不過，要指出含的罪行也不容易。除了要明白他做了甚麼，我們也必須辨識這罪行在這敘事段落裏有甚麼作用。

描述含在九章22節的動作的那兩個動詞“看見”和“報告”，有許多釋經學者嘗試把本來沒有的意思加諸上去。結果相當駭人，含被指控跟母親亂倫，跟父親搞同性戀關係，或甚至說他把父親閹割了。要從那兩個動詞理解出這些意思，已明顯是問題重重，而且還要解釋為何閃和雅弗拒絕參與這些性罪行的方式，是倒退着走，把父親遮蓋起來，經文說他們故意這樣做，為要不去“看見”（以這詞平常的意思來理解）。一般反對“含的罪行只是看見和報告”的原因，是他的懲罰似乎遠遠超過這罪所應得的。不過，只要重新評估他的懲罰，就可以解答這個反對的理由（下文將會交代這點）。我們談論這點之前，必須先停下來想想方法論的問題。

若有些事情對原讀者來說是明顯不過的，但對我們來說卻是晦澀難明的，那我們該怎麼辦呢？在這情況下，經文不一定是故意要使意思隱晦，

有可能只是我們沒有足夠的資料來確定經文的解釋。假如經文的文字沒有提供我們所需要的資料，我們還可以借助甚麼途徑呢？從方法論的層面來說，我們還可有一個選擇，就是從文學上的樣式化（literary patterning）角度來處理這經文。

舉例說，歷代志的作者敘述約西亞逝世前的事蹟，刻意詳述約西亞改變了裝束上陣，不讓敵方認出他是君王。可是，他依然被箭射中，要求臣僕送他離開戰場，他最終傷重不治（代下三十五22-24）。列王紀記述約西亞的故事，卻完全沒有提及這些細節。研究歷代志的學者有力地指出，歷代志的作者記載這些細節，是特意要使約西亞的記述跟亞哈的記述平行。亞哈不理會主的忠告改裝上陣，結果被敵方隨意射出的箭所傷，他要求臣僕送他離開戰場，最終傷重不治（代下十八29-34）。對於亞哈的例子，經文清楚指出王明知自己的行徑違背了神的心意。在約西亞的例子裏，經文沒有直截表明這點，不過讀者見兩段記載的樣式相似，也會得出這個結論。這裏所採用的敘事技巧稱為“重現”（recursion）。¹⁴

我們以“重現”的角度來解釋這段經文，有沒有充分的理據呢？假如含的罪行（像這段經文裏種種文學跡象所暗示的）是跟墮落平行，我們的線索就應該是尋找兩者平行的共同特徵。這不是說，含的罪行跟夏娃的一樣，但我們可以從中找到可比較的地方。我們從觀察入手。夏娃和含的罪行都是始於自己的眼睛。夏娃眼看那果子悅目，含看見父親裸露（有否悅目的地方？）。

再者，夏娃和含都嘗試誘使他人參與他們的罪行。亞當屈從了，含的兄弟卻抗拒。伊甸園裏，定立了可吃食物的界限；從這個界限，我們可以得知夏娃的罪是與神的賜福（供應食物）有關。夏娃面對可吃食物的界限，她選擇了逾越它，並且還勸亞當也去逾越它。挪亞故事中一個可能跟這點平行的地方，就是神另一項賜福的界限正被逾越，這次是關乎繁衍增多。含正面對這個界限，他告訴兄弟們自己有想越過這界限的意圖。假如

14 “重現”（recursion）是作者刻意把各事件雕琢，使一事件裏的重要特徵再次出現在其他事件中。這類故事匯聚起來，產生的效果，就是使人感受到整個真實世界的某個形態和秩序已反映在聖經事件的形態和秩序裏（J. Sailhamer, “Genesis,” *A Complete Literary Guide to the Bible*, 112）。



真是這樣，含的罪就跟神福氣中讓人“繁衍”的那部分有關，正如夏娃的罪跟神福氣中供人食物的那部分有關。

這個解釋其中的一大難題是：假如這裏是涉及福氣中生育的層面，那麼，故事裏就應該有女性了。面對這難題，利未記十八章7至8節可能解決這疑難；那處經文表明我們可以把父親的赤裸理解為暗指母親的赤裸，這至少是其中一個解釋。再者，利未記二十章11節表明，人與母親或祖母性交可以說成為揭開露出父親赤裸的身體。我們若改用“房事”一詞，或者可以讓我們明白這裏赤裸的用法所表達的微妙意思；那就是說，含看見了父親的房事，就把這事告訴他的兄弟。

創世記第九章的經文不能理解為含要對挪亞裸露身體負責（挪亞“裸露身體”，經文用了持續性詞幹Hithpael），但問題的關鍵是含告訴兄弟這事，他預期有甚麼結果。其中一個可能的答案，是創世記十九章30至38節的情況。正如挪亞一家成了世上僅存的人類，羅得和他的兩個女兒也以為他們已成了世上僅存的人類。羅得的女兒恐怕她們沒有機會繁衍增多，就彼此唆使，要趁父親喝醉時達成生育的企圖。創世記第九章的處境跟第十九章顯然有重大的分別，但兩者相似之處讓我們意識到古人的一些想法。

既然“父親的赤裸”（《新漢語》：“父親裸露的身體”）可以包含母親的赤裸這意思，而父親的赤裸又是性交的婉詞（在利未記第十八和二十章的用法），¹⁵ 那是否有可能挪亞和他妻子兩人都喝醉，¹⁶ 同房後兩人都沉睡了，在帳棚裏裸露着身體？¹⁷ 如果我們從含告訴兄弟這舉動推論，他可能是暗示（不像創世記第十九章那樣明白地建議）要使母親懷有自己

假如真是這樣，含的罪就跟神福氣中讓人“繁衍”的那部分有關，正如夏娃的罪跟神福氣中供人食物的那部分有關。

15 D. Steinmetz, “Vineyard, Farm and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History,” *JBL* 113 (1994): 198, esp. n. 12.

16 這推論是基於利未記的觀念，既然露出父親的赤裸身體即露出母親的赤裸身體，敘事者就無須特別提及母親了。

17 這細節就跟亞當和夏娃兩人都赤身露體且不自覺平行了，不過，我不是為要使兩段記載平行而故意加上這些故事細節。

的胎，那麼，這就跟文學樣式化的做法十分配合，因為這樣的行為可構成逾越生育界限的罪行。假如含真是犯上這類的惡事，他的罪行就不是實際上逾越了界限，甚至不是坦然提出這建議，而是僅僅暗示這事。

含的話若然只是含糊的暗示，這就可以解釋了為何經文的表達不是直截了當的。他兄弟接着的舉動也切合這樣的情景；他們沒有乘機佔便宜，反而用衣物遮蓋父母的身體，這樣不但保全了父母的尊嚴，還保守了生育的界限不被破壞。他們倒退着走，好看不見父親裸露的身體（就是說，好讓自己不會被母親裸露的身體所引誘）。

雖然這些意義顯然距離經文的字面意思很遠，但這樣的解釋仍有優勝之處：這是經文的語言所能容許的可能解釋，而且這也符合創世記從開始至此常出現的“重現”手法。當然，經文若真是想表達上文所討論的事件，該可更清楚明瞭地說出來。但中肯地說，這個反對意見放諸其他學者曾提出過的所有解釋也適用。

其實，最重要的是要問，原讀者是否會接納這個經文解釋。因時代久遠、文化差異，對原讀者明顯的意思，對我們卻可能變得莫名其妙；我們這裏所採用的方法，就是嘗試要尋索那個意思。在這個例子，古代的讀者可以不難發覺，這段經文暗示了挪亞的妻子也在故事裏，但要說他們也可從經文推斷出含有暗示過性交一事，就較為困難了。說到底，我們可以肯定聖經作者運用了“重現”的技巧，但是否可以根據“重現”的樣式來推斷出含犯罪的性質，我們就不能太肯定了。雖然以上討論的解釋切合“重現”樣式中的元素，但當中仍有很多猜測和拼湊的成分，我們難以視它為確實的答案。

宣告（九24-29）

宣告的性質 很多人都大惑不解，為甚麼犯罪的明顯是含，但遭詛咒的卻是迦南。我們若明白挪亞的話的性質，就可解決這疑問了。我們討論三章15至22節時首次提及“先祖 / 家長的宣告”（263-66頁），而九章25至27節正屬於這個類別。在該處，我們看見那些宣告是關乎家族人丁的興旺、土地的生產力，以及誰會管轄誰等問題。這類宣告一般都包含了負面 and 正面的句子，通常是父親臨終時說的，但也不一定只限於這個情況下才



說。這些宣告可以受各樣因素影響，包括說話者的心情。

因此，以撒預備要發出宣告，就叫以掃去打獵，煮些他愛吃的食物（創二十七4）。在同一處境下，雅各不願意遵從母親的主意假扮成哥哥，因為他害怕萬一父親識破他的詭計，他就反成了受詛咒的對象（二十七12）。所以挪亞發現了含的所作所為，就發出家長的宣告，是可以理解的。不過，我們不必推論說，創世記作者把整篇宣告都記錄下來。可能原本還有些宣告是關於含自己，以及關於（迦南以外）他其他的兒子的。創世記的作者無須把整篇宣告都記載下來，只要每次都把焦點放在跟他要表達的主題最有關係的地方，就足夠了。

關於宣告的性質，還有一點需要注意，就是它跟預言是不同的類別。這些宣告從來沒有被視為從神而來的信息，也沒有被描繪為先祖所獲得的啓示。¹⁸ 換句話說，神並沒有責任要履行這些宣告，它們不一定反映神的旨意和計劃。不過，對於這類宣告，以色列人極度重視，也十分相信；而且，有不少例子顯示，當神逐步揭示他的計劃時，某些宣告最終都應驗了。對於這類例子，那些宣告的重大意義是事後回顧才能看見的。至於其他例子，我們就難於判斷那些宣告是否應驗了。¹⁹

這些宣告從來沒有被視為從神而來的信息，也沒有被描繪為先祖所獲得的啓示。

人若覺得含所受的懲罰太苛刻太嚴重，跟他所犯的事（不管是甚麼）不相稱，可以想想以下兩點。（1）我們無須認定這次詛咒僅是由這一件事引起的。又或者，含可能早已做了許多惡事，這件事可能只是叫人忍無可忍的觸發點。（2）挪亞若是在盛怒之下發出宣告，說出的話就可能有點非理性；這個可能發生的情況，我們也必須考慮。既然宣告不等同於預言，神就沒有責任要實現它們，也無須同意發出宣告的那些景況。²⁰ 如果宣告的內容竟然成真，這只是人錯謬想法驅使下的行動，巧妙地跟神的計

18 請留意，以撒常常用第一人稱來指稱自己，而不是指神，作為宣告內容的來源。

19 舉例說，創四十九中的宣告，有多處地方是相當含糊或隱晦的。

20 請留意，雅各假裝成他人，此舉是神不贊同的；但雅各此舉卻真的使他得到神在他計劃裏本來就打算賜給他的祝福。

劃吻合（就好像約瑟的兄弟把約瑟賣作奴隸的例子）。

宣告的某些細節 聖經譯者要翻譯這篇宣告，最大的難題是要確定第27節的動詞的主語是指誰。那節的希伯來文直譯是“願神使雅弗擴展，願他住進閃的帳棚”。韋納姆（Wenham）有力地總結了這個問題：

誰將要住進閃的帳棚裏？是神還是雅弗？悠久以來猶太人認為應該是神住進那裏，這觀點早已見於《禧年書》（book of Jubilees）和《他爾根》（Targums）等著作。雖然這個祈禱顯然實現了，神真的住在以色列中間（以色列是閃的後裔；聖經也用 *škn*〔“住”〕一詞來指神安營在以色列中間〔出二十五8，二十九45；利十六16；民三十五34等等〕），但似乎雅弗才是“住”的主語，原因有數個：（1）我們很難把“神與閃同住”理解為給雅弗的祝福；（2）“閃的帳棚”是複數，暗示是一羣人而不是一位神住在閃當中；（3）假如神是“住”的主語，經文就該採用神的名字“上主”，好像第26節那樣。²¹

我們無須過度熱切要在歷史中尋找例子，好證明這宣告應驗了。

（1）正如上文所說，這不是預言，所以是否應驗，並不是最緊要的事。
 （2）迦南毫無疑問被賦予了奴僕的地位，所以迦南曾受制於他人權下的任何例子，都已經符合這段宣告了。雅弗住在閃的帳棚，很可能是指兩者聯盟合作（同一動詞也用來指上主住在以色列中間）。同樣，歷史上有許多時刻都可以用作兩者有聯盟合作的例證。

宣告的功能 這個宣告包含對迦南詛咒，是關乎他在家族裏的狀況。他可以繁衍增多，但他的後代將要成為奴僕。同樣，對亞當和夏娃的宣告也包含一個詛咒，影響他們獲得食物的狀況。他們仍有食物可吃，但必須要勞苦才能獲得。為何要記載對迦南的詛咒，原因顯而易見。經文兩次提及含的名字，都指出他是迦南的父親。就創世記而論，我們可以說，作者

21 Wenham, *Genesis 1-15*, 202-3。NIV沒有標示原文代詞有含糊的地方，而斷然選擇雅弗，理解為動詞“住”的主語。NKJV, NASB, NJPS, NRSV和《新漢語》則保留這代詞的含糊性。



對迦南的興趣高於對含的。作者暗示迦南人一開始就已經走錯了路，所以到了摩西和原讀者的時代，他們承受神的憤怒和懲罰，並不叫人意外。這觀念其後使約書亞時代的以色列人可以更宏觀地看迦南人。

應用原則



如果聖經作者好像上文所說的，是刻意運用了“重現”手法，那麼，這段經文跟創世記第三章平行的地方，就極為重要了。我們不該從挪亞的魯莽行徑²² 或含的惡意等方面，尋找甚麼教訓。正如我們已經看見，經文沒有評論前者，也沒有詳述後者。我們從這些事情上得出的教訓，都只不過是我們把意義強加在經文身上。相反，我們若專注於作者運用“重現”手法所發展的主題，就能夠發現作者刻意記載的地方，並嘗試瞭解它們的含意。我們同時閱讀這兩段經文，就獲得作者的明確教導，而經文的權威是這些教導的基礎。

賜福與罪惡持續不斷 我們已經看見，賜福和罪惡這兩個主題在創世記首數章交織出現。神在第一章末賜下福氣，在第二章使福氣生效。在第三章，亞當和夏娃吃了不准吃的食物，逾越了福氣的界限。在接着的宣告裏，仍然保留了神賜的福氣，但人要經歷艱辛愁苦，才能繁衍增多，才能獲得食物。在第四章，福氣繼續發揮功效，夏娃生兒育女，該隱和亞伯把自己生產的食物獻為祭物。四至五章的家譜發展生育的主題，一代接續一代，生生不息。

福氣持續的同時，罪惡也一樣持續。罪惡增長，愈演愈烈，由個人的層面蔓延至家庭、社會制度，以至全人類，結果處處都是暴力和敗壞。按照第九章的記載，這兩股力量在後洪水的世界，即我們認識的這個世界，依然繼續不受阻攔地前進。九章1至3、7節重申所賜的福氣，而八章21節表明罪惡依舊持續不斷。有跡象突顯了福氣的持續的生命力：九章18至19節指出，土地上再次有人口居住（詳情要待第十章才交代），九章20節指出土地再次開始長出食物和釀酒的材料。也有跡象顯示洪水沒有使罪惡滅

22 見為挪亞辯護的佳作W. E. Brown, “Noah: Sot or Saint? Genesis 9:20-27,” in *The Way of Wisdom*, ed. J. I. Packer and S. K. Soderlund (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 36-60。

退：含的惡行（以及不久之後的巴別塔事件）就是例證。神沒有剷除罪惡，但他也沒有撤回福氣。

功能恆常不廢 雖然洪水大大干擾了福氣和罪惡，但洪水後神說的話表明，將來不會再這樣嚴重地干擾宇宙的功能（八21-22）和福氣的功能（九11、15）。對以色列人來說，這即表示世界將會有一定的穩定性，而神將會用近似“個別處理”的方式來對付罪惡。我們可用舊式天平來說明這點，這種天平有一根槓桿置於正中點上，兩頭各有一小盤。



若把這樣的天平視作神在物質和時間的框架裏處理罪的手法，²³ 我們就能夠鮮明地明白以色列人一般的神學概念。一個小盤代表惡，另一個代表善。羣體或個人做了正確的事，就會增加“善”盤上的砝碼。羣體或個人做了惡事錯事，就會增加“惡”盤上的砝碼。這個系統還有一個特色，就是在“惡”盤下有個按鈕，按下就會把警鐘敲響。如果惡的重量遠超過善，警鐘就響起來，神就預備施行審判了。

我們可以想像，洪水以前的那段時間，有一個大天平為全人類而設，還有一些較小的天平是為一些較小的羣體甚至個人而設的。世上罪的重量遠遠超過了善，於是盤子敲響了警鐘，神就採取行動審判全世界，卻不傷害挪亞，因為只有他把砝碼放在善盤上。洪水過後，情況改變了。神不再

23 我們必須知道這裏描述的系統，並不是關乎永恆或使人脫離罪的救恩。這系統只說明神在人類的時間裏怎樣回應地上的罪惡，主要不是針對個人，而是應用於集體。



用單單一個天平來看待人類。在以往的系統裏，人類整體可以達至敲響警鐘的地步。如今，每個民族、家庭，或者甚至個人，都給他們設有天平，用來管理調控這個系統。

我們要明白這套神學，就必須比較一下《吉加墨施史詩》（*Gilgamesh Epic*）的洪水故事裏跟這十分相似的觀念。洪水過後，眾神明聚攏在烏特那庇什提（*Utnapishtim*）所獻的祭物的周圍。眾神明因為缺糧而挨餓（他們的食物原是人类奉獻的），吸收這祭物的營養後，才醒悟他們試圖滅絕全人類，實在愚不可及。為了要減輕自己有分參與這短視決定的罪疚感，他們就對眾神明之首恩利爾（*Enlil*）嗤之以鼻。由於伊亞（*Ea*）是惟一的神明膽敢向部分人類預告這事，因而拯救了一些人，所以他發表的講話被認為這著作裏其中最重要的一段：

伊亞預備好了說話，就對戰士恩利爾說：

“戰士啊，你是眾神明的聖賢，

你怎麼竟不合情理地使洪水來臨呢？

要因罪人的罪，處罰罪人；

要因犯事者的過犯，處罰犯事者。”²⁴

這篇講話是一個勸諫，就是神明降罰不該針對人類全體，而該更仔細地只是針對那些犯錯的人。這點可與創世記裏神說不再滅絕全人類的話比較。這大概不是說，神不再問罪處罰，而是他會個別地問罪處罰。

不過，兩者也有重大的分別。恩利爾的毀滅行動，事後看來是個愚蠢短視的不義之舉，因為不分皂白，沒有理會是否每個人都當受這懲罰。因此，恩利爾的洪水被描繪成不公義之舉，不應該再有，因為這樣做是沒有理據的。上主的洪水則被描繪成公義之舉（絕對是承受者罪有應得的），但此舉不會再出現，只因恩典浩盪，縱然將來無疑還會有該受這樣大規模審判的情況。用天平的例子來說明，恩利爾把為全人類而設的大天平丟掉，因為這天平不能帶來公義；上主把天平丟掉，卻是因為人類不能通過公義的考驗而存活。對恩利爾來說，這是為了防止愚蠢的短視，但對上主

24 *Gilgamesh Epic*, 11.180-185; *COS*, 460 (B. Foster).

來說，這是恩典的勝利。

人在執行死刑上的角色 第6節說“無論誰流人的血，他的血也要被人流”，我們可以問，這話還可有別的理解嗎？這究竟確立了甚麼呢？對這經文可有兩個不同的理解，我用以下兩個擴寫了的意譯段落來說明：

1. 從此以後，人犯了謀殺罪，社會就有責任要斥責兇手，奪取那人的性命，而不是把這工作留給神處理。社會有能力履行這責任，因為人是按着神的形象受造的，所以能夠在審判的事上作他的代表。
2. 從此以後，人犯了謀殺罪，社會就有責任要斥責兇手，奪取那人的性命，而不是把這工作留給神處理。必須有這樣激烈的回應，因為那人殺了按着神形象受造的人。

在第一個譯文，社會受託執法，因為神的形象使人能夠代表神執行這功能。神的形象應用在審判官的司法權上，解釋為甚麼神可以把這責任委託給人。在第二個譯文，人受命要執行死刑，因為殺人就是侵犯了神的形象。神的形象應用在受害人身上，解釋為甚麼社會必須履行這責任。兩個解釋都有死刑。由於下一段經文（14-15節）指出，神表明他執行懲罰的角色將要改變，所以在這裏，神顯然是把責任委託給社會，讓社會參與責任制度，好維持公義。不管我們選擇哪個解釋，責任都交給了我們。

要決定選擇哪個解釋，找出訴諸神的形象的意義是甚麼，最佳的方法就是研究法例語法。第6節是條件式法例的句子結構，包含了（1）以分詞從句指出的罪行，（2）針對這罪的命令句子，以及（3）說明動機的從句。這些句法元素，沒有一個在聖經的法例裏是不常見的，但它們一般都不會同時出現。動機從句通常要麼是為法例提供理據，要麼是鼓勵人遵守該法例。²⁵ 這節屬於前者，但我們需要知道，這理據是要解釋執行的程序（第一個譯文的理解），還是要解釋所判決的刑罰（第二個譯文的理解）。

25 R. Sonsino, *Motive Clauses in Hebrew Law* (SBLDS 45; Chico, Calif.: Scholars, 1980), 66.



研究了三個跟這節最近似的句法結構（出三十一14；利十七14，十九8）後，我總結認為這裏說明動機的從句是想指出，這罪行是那麼糟透的核心原因，所以傾向選擇以上第二個譯文的理解。不過，這並沒有否定這裏也有“把執法的責任轉移給人”的含意。因此，我們必須明白，第6節的目的不是要確立“謀殺罪該被判處死刑”這觀念。這樣的先例早已樹立了——神因人的暴力，剛剛對全人類執行了死刑。這裏的目的其實是想把責任委託給社會，由社會代表他執行這刑罰。

換句話說，重點不是“他的血也要被……流”，而是“……要被人〔流〕”。處決被視為恰當的做法，因為罪與罰相稱。

當代應用



我們開始討論這章經文的當代應用之前，必須先聲明一些不實的事。多個世紀以來，迦南的詛咒（一般稱為“含的詛咒”）是人用來支持奴隸制度的一段主要經文。有人聲稱含是非洲人的祖先，因為有那個詛咒，所以他們成為奴隸是聖經的命令所致。這個論據裏的兩大點，也有嚴重的錯謬。（1）含的後裔只有不多的家族最終成為了黑皮膚的民族，迦南的後裔就更是完全沒有。所以，含的後裔或對迦南的詛咒，都與黑皮膚的非洲人沒有血緣的關係。（2）詛咒不會成為命令。執行詛咒的是神，不是人（儘管神也可使用人作為他的工具）。人不會只為了神對土地的詛咒實現而種植野草，這樣的人我從未見過。最後，要記得這詛咒是挪亞發的，不是神說的。幸好這裏所回應的想法，大部分都已經過時，所以我們也不用再多說了。

神授權人類執行公義的意義 主說：“報復在我，我必報應。”這樣施行公義不是較容易嗎？不用長年累月的審訊，不會有意見不一而未能作出裁定的陪審團，死囚區內不會有無辜的人，不用無休止地搜捕罪犯（有些還永遠也捉不到），不會出現有罪者開脫罪名的痛心情況。神為甚麼不親自懲罰殺人兇手？為甚麼把這麼重要的工作，交給由不完美的人所運作的不完善的制度？近數十年，美國出現了不少引人注目的名人案件，例如：從薩姆·謝潑德（Sam Shepherd）到詹姆斯·厄爾·雷（James Earl Ray），從著名拳手綽號“颶風”的魯賓·卡特（Rubin “Hurricane”

Carter) 到足球名將辛普森 (O. J. Simpson)；許多人質疑社會履行這責任的表現。

神把這個責任委派給人，不是神要辭退他在人類範疇的角色，也不是他要藉此減少參與人間的事務，這是我們可以肯定的。神這樣做是為了我們的益處。社會為自己負起責任，可以得到一些好處。有個可比較的例子：人在大公司裏當保險代理，跟人創業當獨立的保險代理，兩者的態度可能不一樣。自雇的那位保險代理會更加謹慎運用時間，關注辦公室物資怎樣善用，留意經營上的無數細節，因為那人要為生意的成敗負責，並沒有任何靠山。

同樣，神知道，要是我們必須負起司法制度的全部責任，就會更加致力於維持公義，執行法紀。每位雇主、教師、家長，都明白下放責任的價值。即使教師能把某事做得更好，仍要讓學生擔當那工作，好給學生有學習的機會。換句話說，神想我們學習司法的價值和技巧。他是我們實習期間的導師，但責任已經交給了我們，我們既可成功，也可失敗。

死刑²⁶ 在今天的美國社會裏，死刑是個十分具爭議性的題目。我們可以看見各方幾個不同的立場。在這些立場的一端，那些人同意聖經的確命令人設立死刑，但認為這段記載可能含有文化因素，所以並不覺得他們必須遵行這命令。那些人可能宣稱死刑是野蠻的行為，或提出統計數字，指出死刑並不能阻嚇人犯謀殺罪。在這些立場的另一端，那些人堅決認為聖經的這條律法已經說得十分清楚，且主張社會的法例應該符合聖經的律法，即使造成種種問題，也在所不惜。

在兩端之間，有些人認真看待聖經的命令，但由於各樣原因，卻認為這命令已不再適用，他們可能認為，新約聖經裏愛與寬恕的律法已凌駕在這命令之上。立場在中間位置的另一些人，也同意這聖經命令在理論上是有效的，但我們沒有能力使司法制度保持公平，不出錯謬，所以實際上不該執行這命令。事實上，就在我寫這段文字的時候，美國伊利諾斯州 (Illionis) 的州長宣佈延期處決州內的死囚，因為自從伊利諾斯州恢復死

26 對於這部分，我在以下文章找到很多有用的資料：W. H. Baker, "Capital Punishment: Vengeful Satisfaction or Judicial Necessity?" in the January-February 1997 Moody Graduate School publication entitled *Servant*。



刑以來，死囚區內因錯判而上訴成功獲釋的囚徒（13人）比實際上被處決了的囚徒（12人）還要多。

我們想想這兩方面，一是這聖經命令對現今社會的意義，二是社會與司法制度的關係。（1）我們必須堅定不移地宣聲，神所命令的一切沒有一樣可以合理地被形容為野蠻的。再者，如果神命令人設立死刑，我們的角色就不是去猜疑這是不是一個有效的阻嚇手段——不管怎樣，這始終是一個命令。但這個聖經命令在今天依然有效嗎？（a）這命令既然記載於創世記第九章，就不屬於摩西律法的一部分。（b）這命令沒有被出埃及記二十章13節不可謀殺這項誡命所否定，因為摩西的律法也包含一些判決人死刑的條例，也不認為這是自相矛盾。（c）此外，這命令既然在摩西律法之外，就不能認為它跟摩西律法一併被廢掉了（不管人怎樣理解這廢除的意思）。在羅馬書十三章4節，保羅似乎認為佩劍秉行公義依然是可行的。（d）而且，愛與寬恕不一定等於要免除人做事所要承擔的後果。總的來說，從聖經的角度看這場爭論，反對死刑的立場並不可取。

（2）但社會總會出錯，怎樣辦？這刑罰的性質特殊，一執行就不能挽回，難道不該當別論嗎？錯判死刑損害公義，這些風險當然提醒我們要極其謹慎。在墮落了的世界裏，難免有弄錯和冤屈的情況出現。可是這命令頒下時的景況跟今天沒有兩樣。在司法制度下被謀殺，跟其他類型的謀殺一樣，都是嚴重的罪行，²⁷ 但即使有些人選擇濫用司法制度，也無須把整個制度拆毀，只要加設更多預防措施就可以了。

至於錯判的冤案，近日死囚獲釋的數目上升，證明我們分辨有罪者和無辜者的能力，不斷在提升。許多獲釋的死囚，都是受惠於脫氧核糖核酸（DNA）的測試，這項科技大大改善我們提出確鑿證據的能力，來證明某人是有罪的，還是清白的。縱然有冤案，我們也不可讓這些例外的個案遮蓋一個事實，就是死囚當中有許多人，都是證據確鑿惡貫滿盈的，社會需要履行責任，懲罰他們，不用遲延。

根據聖經的命令，以及考慮到社會的好處，死刑都是應該繼續實行的，儘管這仍然是個嚴厲和不可挽回的措施。在神面前，我們對社會的責

27 舊約聖經裏有個很好的說明例子：耶洗別誣害拿伯，使他被處決，好讓亞哈奪取他的園地（王上二十一）。

任，就是要堅定不移地追求司法公義，搜尋制度裏那些會被人濫用的漏洞，並不斷發展新方法，確保可以無誤地認定誰是犯人。有些人辯稱，這些犯人不該處決，因為他們可能還未悔改，他們的靈魂可能還未得救；對於這觀點，我們只能說，死刑同樣會把舊約時代裏的人送進他們永恆的命運裏，但神依然頒下這樣的法令。

素食主義 由於創世記第一章只提及人可以吃植物，到了洪水過後，神才把肉賜給人作食物，所以有些人主張素食才是理想的飲食，神准許人吃肉只是因為我們墮落的性情而作出的讓步。反駁這觀點的一大原因，就是：即使神要向我們墮落了的性情讓步，也不會准許人做任何不道德或罪惡的事，否則，這樣的讓步就有損神的誠信了。我們最多只可能說，食肉不是理想的情況。

此外，請留意一下獻祭制度的指示，神吩咐人獻上的某些祭，也要求人吃肉的。神不僅只是容忍人吃肉，他在某些情況下更吩咐人吃肉。

最後，如果這段經文所准許的食物是我們上文所說的獵物，而馴養的動物一直都視為人類獲准可吃的食物，那麼，就沒有讓步和理想的分野了。不管我們怎樣看待最後一點，我們也難以從聖經的經文裏找出支持素食主義的理據。

生態系統的穩定 創世記第八至九章所承諾的穩定，不是指社會的穩定，而是生態的穩定。在現今世界，我們憂慮有些東西可能會破壞我們現正享受着相對地較穩定的環境。我們聽見臭氧層正在消耗，可能造成全球溫度上升。雨林消失、礦物燃料藏量日漸減少、冰冠溶化等威脅，都成為了生態末日先知的素材。八章21至22節和九章11、15節的意思是不是說，只要我們相信神，就可以不用關注這些明顯的不穩定因素？

絕對不是。（1）這些不穩定因素，每個都可以帶來根本的毀滅性轉變，即使它們遠遠還未惡化到我們看為使地球失去功能的地步。這些轉變必定會損害我們的生活素質，所以就算只是為了自私的理由（這不是說，自私的理由是正當的理由），也該阻止它們發生。

（2）我們必須弄清楚禍根究竟是甚麼。神承諾他不出手使宇宙歸回混亂的狀態。但這並不表示，他會阻止我們自己毀滅整個生態系統。經文沒有指出人類有自我毀滅的潛能，是很正常的，因為古代的讀者怎樣也無



法想像，他們的行為可以這麼直接地擾亂宇宙的功能運作。因此，我認為，縱然我們因為相信神忠於自己的承諾而可能產生一份安全感，也不該太過鬆懈，以為自己總不會遭遇生態災難，可以放縱生活，肆無忌憚。正如昔日以色列人以為有了聖殿就是有神的同在，必可保他們免受一切災禍危險，我們也很可能同樣會發現自己原來已被遺棄，被拋棄，從前的家園已成了廢墟，只能在其中撿拾瓦礫。

不過，明白了這個警告後，有一點仍可叫我們安心。每次神出手降下災難，都有終結的時候。時候未到，歷史還未到達那階段時，我們也無須害怕神施行全宇宙性的公義和懲罰。

然而，神既然承諾宇宙會有恆久的穩定性，這又會否妨礙神維護公義的能力呢？這問題的答案，可在基督的稗子的比喻裏找到（太十三24-30）。天國就好像一塊田，播了麥子的種子，也播了稗子的種子。田地的僕人建議即時把稗子拔出來，但田主恐怕這樣做，就連麥子也會同時受損害。因此，田主容讓麥子和稗子一同生長（儘管這可能影響麥子的生長，因為稗子可能使泥土變薄），直到收割的時候，那時就要把兩者分開，然後把稗子燒掉。同樣，神容讓邪惡在社會上生根，直到審判的時候。在這期間，我們享受這宇宙的穩定性，並可為此頌讚神（就像詩篇作者在詩篇第一百零四篇所做的）。

重現與罪惡的循環 諺語有云：人不從歷史的錯誤中吸取教訓，就必定會重複前人的錯誤。那些鄙視歷史為“廢話”的人，那些根本沒有機會學習歷史教訓的人，我們只要看看他們所造成的影響，就必定會承認這句諺語確是至理名言。權力依然使領袖腐化。自我放縱繼續使社會腐敗。貪婪仍舊破壞經濟的增長。前人的罪臨到後人身上，主要因為他們重蹈覆轍。不是“重現”手法（recursion）創作出這些平行的事物，“重現”只是把這些事物並列，把它們突顯出來。

在社會的層面，深刻的“重現”例子可見於歐威爾（George Orwell）的《動物農莊》（Animal Farm），以及這部小說所諷刺的共產制度。在

神承諾他不出手使宇宙歸回混亂的狀態。但這並不表示，他會阻止我們自己毀滅整個生態系統。

小說裏，動物最初接管了農莊，原意是要建立一個平等的社會，不要再有奴役的壓迫，因為這奴役使牠們空虛的生活又飢餓又勞苦。牠們決心絕不要成為人類那樣，所以誓言：“動物絕不可住在屋內，或睡在牀上，或穿衣服，或飲酒，或抽煙，或接觸金錢，或參與貿易。”可是，故事發展下去，牠們距離無階級的社會夢想就越來越遠，憲章被修改成有利於掌權者，即拿破崙和跟牠同類的豬。最後，憲章改成這樣：“所有動物都是平等的，但有些動物比其他動物更平等。”情況不斷惡化，羣豬開始享有特權，這些特權本是眾動物所推翻的人所享有的，是牠們曾鄙視憎惡的。如今，豬穿起人的衣服來，用兩腳走路，飲威士忌酒。

拿破崙和眾豬帶來更大的壓迫，比動物原本在農場舊主人瓊斯統治下的情況更糟糕。最後，拿破崙和眾豬跟人們談判，兩者已變得沒有分別了。“十二把聲音在怒中喊叫，他們全都是一樣的。如今，豬的臉無疑已經改變了。在外邊的動物看看豬再看看人，又看看人再看看豬，但這時已無法分辨出誰是豬，誰是人了。”²⁸

歐威爾對共產主義的諷刺，突顯了一個事實：共產主義想要剷除的社會弊病，反倒漸漸成了共產主義自己的弊病，因為貪婪和權力的腐化魔力，纏住了革命領袖和那些受託要持續革命成功的人，最終變成了壓迫人民的暴政，再一次剝奪人民的自由和尊嚴。罪惡又一次循環了。

罪惡循環不僅見諸數百年起伏的歷史裏，也可見諸個人的習慣和思想裏。在我們縱橫交錯的思想網絡裏，藏着一些已習慣了的思維模式，一次又一次地腐化我們。不管那是自負與驕傲，或欺騙與偽裝，或不忠誠的想法，或對人操縱或支配，或偏見或報復，或憤怒或怨恨，或歪念，或自私放縱，我們都在暗地裏培養這些習慣。我們緊抓着它們，卻對自己說它們不存在，又向人掩飾。我們個人的敗壞越來越糟，因為我們不斷餵養自己思想裏的沉溺行為，不斷延續我們的習慣所挑起的想法。

我們全都困在罪惡的循環裏。我們若刻意留心那些在自己生活中可追溯到“重現”例子，就可能嚇自己一跳。可是，我們很少有這樣敏感的意識，也許正如魯益師（C. S. Lewis）敏銳的眼睛所發現的那樣，這是因為雖然人常以為撒但是把意念放進人心裏，但實際上他最了得的技倆，

28 G. Orwell, *Animal Farm* (New York: Penguin Putnam, 1996 ed.), 139.



是阻止意念進入人心裏。²⁹

大仲馬（Alexander Dumas）的《基度山恩仇記》（*The Count of Monte Cristo*）已成為經典故事，說明人若經年累月慣性要尋仇報復，那人的生命將會變成怎樣。這不僅會產生自己預料不到的後果，或出現自己從不希望發生的情況，而且那股驅使我們報復的熱情，還會漸漸改變我們成為另一種人。這部小說講述愛德蒙（Edmund Dantes）的一生。愛德蒙被嫉妒他的同僚陷害，在大婚當日被逮捕。他被控告陰謀叛國罪，結果被拋進監獄裏一個佈滿老鼠的洞內，被人遺忘遺棄，惟一的希望就只有死亡。他經歷了幾番波折後，結識了另一個囚犯，那人向他透露了藏寶的秘密。那人死了，愛德蒙就偷梁換柱，偷進他的屍袋裏，成功逃獄，並且找到那寶藏。

愛德蒙用這筆新得來的財富，為自己建立新的身分，成為了基度山伯爵，並且向曾經背叛他的人展開報復大計。讀者雖然同情愛德蒙的遭遇，同意他的仇人實在罪有應得，但看見愛德蒙的轉變，仍叫人心酸。他日漸讓自己報仇的心完全控制了他的人生。他最終失去的比得到的還要多，許多無辜的旁人被牽連，他們的人生因此轉變了，甚至因而喪命。愛德蒙在較清醒的時候，看見了報仇之情怎樣改變了自己：“我本來品性純良，容易信任別人，寬宏大量的，但如今已變得報復心強、陰毒、邪惡，或者說，已變得像命運一樣冷酷無情了。”³⁰ 我們既被自己的習慣所塑造，就難免漸漸被困在罪惡的循環裏了。

我們既被自己的習慣所塑造，就難免漸漸被困在罪惡的循環裏了。

就如報仇塑造了愛德蒙的人生，愛錢如命的心態也塑造了《聖誕頌歌》（*The Christmas Carol*）裏史古基（Ebenezer Scrooge）的人生。在這個典型的改過自新的故事裏，狄更斯（Dickens）（運用過去一幕幕聖誕節的情景）巧妙地刻畫出那可愛而孤獨的史古基，怎樣屈服於自己的貪念和追求成就的渴望。這些追逐在他的靈魂裏生根，而守財奴的觀念就孕育成

29 C. S. Lewis, *Screwtape Letters* (New York: Macmillan, 1961), 20.

30 A. Dumas, *The Count of Monte Cristo* (New York: Dodd & Mead, 1979), 461.

生活習慣和思想態度。他把自己損害性的標準、價值和準則，強加在自己周圍一切的事物身上，於是他的痛苦就通過他使用的壓榨手段和嚴厲的態度，傳給其他人。惟有他面對着自己，深刻地發現了自己已經變成怎麼樣的人，這個循環才被打破。

在現今的社會裏，色情可以說是一種隱伏的罪。它敗壞思想，把猥褻的想法植入人心，使人習以為常地以歪曲的眼光來看待他人。那些影像既深刻地藏在腦海裏，即使沒有刻意地想，它們也常常會浮現出來。正如人的身心，一學會了騎腳踏車，就永不會忘記；我們容讓進入腦裏的那些影像，也同樣會在我們心裏永不磨滅。不但色情文學裏的意象，會這樣影響我們，電視節目和電影裏比比皆是的親熱場面，對我們也同樣有這樣的效果。

這不僅是視覺上的事情。粗俗的兩性趣談和觀點，已經成為當今的處境喜劇和深夜清談節目的主要特徵。我們若容許自己經常不斷接收這些信息，我們自己的心也必然會漸漸開始習慣以同樣的方式來思想，來觀看事物，因為我們看見他們這樣做，十分開心有趣，慢慢就對當中的歪念不以為意。這些東西很容易就滲入我們的思想方式，改變我們的思想習慣，以及我們判斷的準則，影響我們分辨甚麼才是正常或可接受的。若是極端的情況，它們更成了常常困擾我們的強迫思想，或我們不正常的偏執。即使只是一種思想習慣，也是相當危險的，因為我們容易以為它們無傷大雅。但事實上，更貼切地說，它們可以比擬為沉溺行為。

有很多文學作品都形象生動地描繪沉溺習慣，不管是沉溺的萌芽階段，還是沉溺後來帶來的禍害。前者的一個例子有納尼亞歷險故事中的《獅子·女巫·魔衣櫥》(The Lion, the Witch and the Wardrobe)。³¹ 愛德蒙(Edmund)認識了白女巫。他不知道她是誰，也不清楚她代表甚麼。白女巫贏取了愛德蒙的效忠，其實她是用一些魔法變出來的土耳其軟糖來奴化愛德蒙；這種甜品是那麼美味可口，愛德蒙願意不惜一切來換取更多。他貪吃土耳其軟糖的渴望，漸漸改變他的人格，使他變得卑鄙、不忠、奸詐。最後，這食慾促使他出賣自己的兄弟姊妹。

31 或譯作《獅王·女巫·衣櫥》——譯註。



愛德蒙的例子說明了一個人的渴望，可以對其他人造成深遠的影響，而托爾金（Tolkien）《哈比人》（Hobbit）和《魔戒》（The Lord of the Rings）裏的咕嚕（Gollum），則展示出一個人怎樣被自己的欲望所毀滅，直至自己只剩下一個具有強烈渴望的空殼。咕嚕找到的魔戒能使人隱形，能夠賜人能力和財富，但同時也使人渴望魔戒本身，遠超過渴望魔戒所帶來的好處。魔戒把戴上的人佔據，把那人成為空殼。最後，咕嚕情願接受一切的奴役方式，甚至甘願死掉，也要阻止他人擁有這魔戒。

托爾金的魔戒形象很可能是來自挪威的神話，就是雷金（Regin）、法夫納（Fafnir）、西格德（Sigurd）和貢納（Gunnar）的故事。在那故事裏，他們渴望擁有那權力戒指安德華拉諾特（Andvaranaut），結果引發出幾代人的仇怨暴力。這個神話也成為瓦格納（Wagner）氣勢磅礴的歌劇《指環》（The Ring）的核心內容。在這些例子裏，戒指都是代表使人腐化的權力和貪婪，它們使從前可愛勇敢的人變成“欲望”的奴隸。對着欲望，他們卑躬屈膝，哭哭啼啼，跟它同流合污。這就是縱容罪惡渴望的代價。

我們電腦的設計讓我們瀏覽互聯網時，自動把所有影像檔案都從網上下載到我們的硬碟³²裏去，儲存在彈出檔案（pop-up file）裏，不能更改或刪除，那怎麼樣？就好像互聯網上的廣告，我們使用電腦時，這些影像就一再彈出來。難道我們不會因此就小心選擇瀏覽哪些網站嗎？這正是我們腦子的運作方式。我們不用下載或“複製與貼上”，我們閱讀或看見的那刻，已經把影像放進腦裏了。

韋爾加（Giovanni Verga）的短篇故事《她狼》（La Lupa）有力地刻畫了這個人性的法規。³³ 故事講述一個美艷的蕩婦，看中了一個年輕的軍人。這個軍人沒有屈從於她美色的勾引，反而表示想娶她的女兒。這婦人要他答應在他們的新居裏留一小角的位置擺放她的稻草牀，才肯贊成這

如果我們能夠戒除舊的習慣，取代它們的新習慣就可以開始重新塑造我們。

32 “硬碟”（hard drive）或譯作“硬盤”——譯註。

33 收錄在這部選集裏：The Complex Vision, ed. R. Hytle (New York: Harcourt, 1972)。

婚事。那年輕人讓步，接着的故事就描述這段婚姻怎樣最終破裂，他們的人生怎樣最終被毀，因為那母親的出現發揮着必然的影響力，把一切都摧毀了。同樣，我們在道德上鬆懈，就會使我們為方便而妥協，容許自己讓步，在我們心裏留“一小角”給罪。可是，罪不會甘於永遠呆在一小角裏。

人類的罪惡循環在挪亞的時候再次建立起來，一直延續至今天……但正如羅馬書六至八章所詳述的，基督已給予我們權柄成為神的兒女，能夠打破罪惡的循環。

因此，我們必須留意自己看甚麼，讀甚麼。我們必須打破惡習，好斷絕罪惡的循環。如果我們能夠戒除舊的習慣，取代它們的新習慣就可以開始重新塑造我們。這正是基督所要賜予我們的東西。在他裏面，我們得以重生，我們成為了新造的人。藉着他的大能，舊的將要過去，新的將要取而代之（林後五17）。人類的罪惡循環在挪亞的時候再次建立起來，一直延續至今天，不管

是在社會、家庭或我們思想的層面。但正如羅馬書六至八章所詳述的，基督已給予我們權柄成為神的兒女，能夠打破罪惡的循環；我們的罪雖像硃紅，也必變成雪白（賽一18）。

創十1~十一26

新漢語譯本

和合本

挪亞的後代

¹這是挪亞的兒子閃、含、雅弗的世系。

洪水之後，他們有兒子生下來：

雅弗的後代

²雅弗的兒子是歌篋、瑪各、瑪代、雅完、土巴、米設和提拉。

³歌篋的兒子是亞實基拿、利法和陀迦瑪。

⁴雅完的兒子是以利沙、他施、基提人和多單人。

⁵這些人的後裔在他們的地上分開在沿海各國，各依他們的語言、他們的宗族，歸他們的國家。

含的後代

⁶含的兒子是古實、埃及、弗和迦南。

⁷古實的兒子是西巴、哈腓拉、撒弗他、拉瑪和撒弗提迦。拉瑪的兒子是示巴和底但。

⁸古實又生寧錄，寧錄在地上開始成為英雄。⁹他在上主面前是英勇的獵人，所以有話說：“像寧錄那樣在上主面前是英勇的獵人。”¹⁰他的王國的開端是巴別、以力、亞甲、甲尼，都在示拿地。¹¹他從那地往亞述去，建造了尼尼微、利河伯伊、迦拉，¹²以及尼尼微和迦拉之間的利鮮，那是一座大城。

¹³埃及生出路低人、亞拿米人、

挪亞的後代

¹挪亞的兒子閃、含、雅弗的後代記在下面。

洪水以後，他們都生了兒子。

雅弗的後代

²雅弗的兒子是歌篋、瑪各、瑪代、雅完、土巴、米設、提拉。

³歌篋的兒子是亞實基拿、利法、陀迦瑪。

⁴雅完的兒子是以利沙、他施、基提、多單。

⁵這些人的後裔將各國的地上、海島分開居住，各隨各的方言、宗族立國。

含的後代

⁶含的兒子是古實、麥西、弗、迦南。

⁷古實的兒子是西巴、哈腓拉、撒弗他、拉瑪、撒弗提迦。拉瑪的兒子是示巴、底但。

⁸古實又生寧錄，他為世上英雄之首。⁹他在耶和華面前是個英勇的獵戶，所以俗語說：“像寧錄在耶和華面前是個英勇的獵戶。”¹⁰他國的起頭是巴別、以力、亞甲、甲尼，都在示拿地。¹¹他從那地出來往亞述去，建造尼尼微、利河伯、迦拉，¹²和尼尼微、迦拉中間的利鮮，這就是那大城。

¹³麥西生路低人、亞拿米人、

新漢語譯本

利哈比人、拿弗土希人、¹⁴帕斯魯細人、迦斯路希人（非利士人就是從那裏出來的），以及迦斐託人。

¹⁵迦南生了長子西頓，以及赫、¹⁶耶布斯人、亞摩利人、革迦撒人、¹⁷希未人、亞基人、西尼人、¹⁸亞瓦底人、洗瑪利人和哈馬人。後來迦南人的宗族分散了。¹⁹迦南人的邊境從西頓起，沿着去基拉耳的方向，直到迦薩；又沿着去所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁的方向，直到拉沙。

²⁰這些都是含的子孫，各依他們的宗族、他們的語言，歸他們的地和他們的國家。

閃的後代

²¹閃也有生子；他也是希伯所有子孫的先祖、雅弗的兄長。

²²閃的兒子是以攔、亞述、亞法撒、路德和亞蘭。

²³亞蘭的兒子是烏斯、戶勒、基帖和瑪施。

²⁴亞法撒生沙拉，沙拉生希伯。

²⁵希伯生了兩個兒子：一個名叫法勒，因為在他的日子，這地分裂了。他的兄弟名叫約坍；

²⁶約坍生了亞摩答、沙列、哈薩瑪非、耶拉、²⁷哈多蘭、烏薩、德拉、²⁸俄巴路、亞比瑪利、示巴、²⁹阿斐、哈腓拉和約巴。所有這些都是約坍的兒子。³⁰他們的住處從米沙起，沿着去西發的方向，直到東面的山區。

³¹這些就是閃的子孫，各依他們的宗族、他們的語言，歸他們的地

和合本

利哈比人、拿弗土希人、¹⁴帕斯魯細人、迦斯路希人、迦斐託人，從迦斐託出來的有非利士人。

¹⁵迦南生長子西頓，又生赫、¹⁶和耶布斯人、亞摩利人、革迦撒人、¹⁷希未人、亞基人、西尼人、¹⁸亞瓦底人、洗瑪利人、哈馬人。後來迦南的諸族分散了。¹⁹迦南的境界是從西頓向基拉耳的路上，直到迦薩；又向所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁的路上，直到拉沙。

²⁰這就是含的後裔，各隨他們的宗族、方言，所住的地土、邦國。

閃的後代

²¹雅弗的哥哥閃，是希伯子孫之祖，他也生了兒子。

²²閃的兒子是以攔、亞述、亞法撒、路德、亞蘭。

²³亞蘭的兒子是烏斯、戶勒、基帖、瑪施。

²⁴亞法撒生沙拉；沙拉生希伯。

²⁵希伯生了兩個兒子，一個名叫法勒，因為那時人就分地居住。法勒的兄弟名叫約坍。

²⁶約坍生亞摩答、沙列、哈薩瑪非、耶拉、²⁷哈多蘭、烏薩、德拉、²⁸俄巴路、亞比瑪利、示巴、²⁹阿斐、哈腓拉、約巴，這都是約坍的兒子。³⁰他們所住的地方是從米沙直到西發東邊的山。

³¹這就是閃的子孫，各隨他們的宗族、方言，所住的地土、邦

新漢語譯本

和他們的國家。

³²這些都是挪亞兒子的宗族，各依他們的世系，歸他們的國家。洪水之後，這些人的後裔分開在地上的各國。

第十一章 分散全地

¹那時全地語言一樣，話語相同。²人們向東方起行的時候，在示拿地找到一塊平原，就在那裏住下來。

³他們彼此說：“來吧！讓我們造磚，把磚燒透。”於是他們把磚當作石頭，把柏油當作砂漿。

⁴他們說：“來吧！我們要給我們自己造一座城和塔，塔頂通天，我們要為自己立名，免得我們分散在全地上。”

⁵上主下來看世人所造的城和塔。

⁶上主說：“看哪，他們全都是一個民族，有一樣的語言，卻開始要做這樣的事，現在他們圖謀要做的一切，沒甚麼可以阻止了。⁷來吧！讓我們下去，在那裏混淆他們的語言，使人聽不懂彼此的語言。”

⁸於是上主使他們從那裏分散到全地，他們就停止建造那城。⁹為此，它的名字叫巴別，因為在那裏上主混淆了全地的語言，也是從那裏上主使他們分散到全地。

和合本

國。

³²這些都是挪亞三個兒子的宗族，各隨他們的支派立國。洪水以後，他們在地上分為邦國。

第十一章 分散全地

¹那時，天下人的口音言語都是一樣。²他們往東邊遷移的時候，在示拿地遇見一片平原，就住在那裏。

³他們彼此商量說：“來吧，我們要做磚，把磚燒透了。”他們就拿磚當石頭，又拿石漆當灰泥。

⁴他們說：“來吧，我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。”

⁵耶和華降臨，要看看世人所建造的城和塔。

⁶耶和華說：“看哪！他們成為一樣的人民，都是一樣的言語，如今既做起這事來，以後他們所要做的事就沒有不成就的了。⁷我們下去，在那裏變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。”

⁸於是，耶和華使他們從那裏分散在全地上，他們就停工不造那城了。⁹因為耶和華在那裏變亂天下人的言語，使眾人分散在全地上，所以那城名叫巴別。

新漢語譯本

從閃到亞伯蘭

¹⁰這是閃的世系：

洪水之後兩年，閃一百歲的時候，生了亞法撒。¹¹閃生亞法撒後，活了五百年，又生兒育女。

¹²亞法撒活到三十五歲，生了沙拉。¹³亞法撒生沙拉後，活了四百零三年，又生兒育女。

¹⁴沙拉活到三十歲，生了希伯。

¹⁵沙拉生希伯後，活了四百零三年，又生兒育女。

¹⁶希伯活到三十四歲，生了法勒。¹⁷希伯生法勒後，活了四百三十年，又生兒育女。

¹⁸法勒活到三十歲，生了拉吳。

¹⁹法勒生拉吳後，活了二百零九年，又生兒育女。

²⁰拉吳活到三十二歲，生了西鹿。²¹拉吳生西鹿後，活了二百零七年，又生兒育女。

²²西鹿活到三十歲，生了拿鶴。

²³西鹿生拿鶴後，活了二百年，又生兒育女。

²⁴拿鶴活到二十九歲，生了他拉。²⁵拿鶴生他拉後，活了一百一十九年，又生兒育女。

²⁶他拉活到七十歲，生了亞伯蘭、拿鶴和哈蘭。

和合本

從閃到亞伯蘭

¹⁰閃的後代記在下面。

洪水以後二年，閃一百歲生了亞法撒。¹¹閃生亞法撒之後，又活了五百年，並且生兒養女。

¹²亞法撒活到三十五歲，生了沙拉。¹³亞法撒生沙拉之後，又活了四百零三年，並且生兒養女。

¹⁴沙拉活到三十歲，生了希伯。¹⁵沙拉生希伯之後，又活了四百零三年，並且生兒養女。

¹⁶希伯活到三十四歲，生了法勒。¹⁷希伯生法勒之後，又活了四百三十年，並且生兒養女。

¹⁸法勒活到三十歲，生了拉吳。¹⁹法勒生拉吳之後，又活了二百零九年，並且生兒養女。

²⁰拉吳活到三十二歲，生了西鹿。²¹拉吳生西鹿之後，又活了二百零七年，並且生兒養女。

²²西鹿活到三十歲，生了拿鶴。²³西鹿生拿鶴之後，又活了二百年，並且生兒養女。

²⁴拿鶴活到二十九歲，生了他拉。²⁵拿鶴生他拉之後，又活了一百一十九年，並且生兒養女。

²⁶他拉活到七十歲，生了亞伯蘭、拿鶴、哈蘭。



經文原意



第十章被稱為“列國名單”。這名單詳細交代了九章19節的意思，即世上的眾民族都是源自挪亞的三個兒子（十32再次提及這點）。在第十一章，敘事者返回過去，追溯這些緊接在挪亞時代之後繁衍出來的合一民族，起初是怎樣分散開去的。

列國名單（十1-32）

第十章列國名單的編排類似一個家譜，但作者的用意並不是要寫一個家譜。首先記錄的是雅弗。先列出他眾子的名字（十2），然後是他其中兩個兒子（歌篋和雅完）的兒子（十3，十4）。這樣，名單完整地交代了第二代，有選擇性地交代了第三代。含的後裔則記錄於6至20節。他有四個兒子，其中三個（少了弗），名單交代至第三代；古實其中一個兒子（拉瑪），名單交代至第四代（十7）。此外，名單當中有兩段較詳細的文字：一段關於寧錄（十8-12），他只是含糊地跟古實有關係；另一段關於迦南人的領土（十19）。閃的後裔記載於21至31節。他有五個兒子，其中只有兩個（亞蘭和亞法撒）名單交代至第三代（十23，十24）。一如所料，以色列人的祖宗希伯，他的家系從閃開始，一直列至第六代。名單當中有兩句較詳細的描述：一是說大地在法勒的時候分裂了（十25），另一是交代約坍後代所佔據的土地（十30）。

這些名字的性質 閃、含、雅弗子孫的名單包含了70個名字，這絕對不可能只是巧合的。70代表全部和完全。¹ 更重要者，70個民族這個觀念被視為神的設計。² 但同時我們必定注意到，這單名肯定沒有把挪亞和他兒子們的所有後代都列了出來。作者選擇性地列出各家系的名字，好得出

1 留意：從雅各生的有70人（出一5），以色列的長老有70人（二十四1），耶穌差遣70個門徒出去傳道（路十1-16）；聖經以外的例子：迦南的女神明亞舍拉有70個兒子，公議會（Sanhedrin）有70個成員。

2 這是根據申命記三十二章8節一個（很可能是真的）異文，那裏把民族的數目跟神兒子的數目相比。有一個烏加列文本（Ugaritic text）記載神明伊勒（El）生了70個兒子。這些觀點全都在以下這篇文章裏透徹地討論了，而且很有說服力：M. Heiser, “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, *BibSac* 158 (2001): 52-74。

這份有70個名字的清單是總體的代表。

他心目中的總數。因此，我們必須總結說，這份有70個名字的清單是總體的代表。70個名字中，16個屬於第二代，35個屬於第三代，3個屬於第四代，2個屬於第五代，13個屬於第六代（約押的兒子們），加上沒有標示屬哪一代的寧錄，合共70個名字。若以家系來劃分，14個來自雅弗的家族，30個來自含的家族，26個來自閃的家族。

三者不是按照語言的羣組來劃分（因為，舉個例說，迦南人是說閃族語言的）。而且，70個名字不都是人名，有不少是族羣的名稱（尤其是15-17）。還有一些是著名的城市名稱（例如，西頓）或地名（例如，埃及、他施、示巴），不過，也有可能是這名單認為那些地方的名稱是源自這些祖先的名字。在漢摩拉比（Hammurabi）³的家譜裏，有不少名字都是部族名稱和地名，所以這並非古代文獻裏不尋常的現象。⁴不過，聖經有時也用親屬的稱呼來表達彼此在政治上的關聯（參王上九13）。作為一個縱向家譜，這名單只是嘗試確立當中各樣的關係。

從以色列人的角度來看，雅弗的所有後代都可界定為從海外而來的（參NIV第5節的譯法：maritime peoples〔“海上民族”〕）。公元前第7或第8世紀一幅巴比倫的世界地圖反映出他們的地理世界觀，有很多海外民族都被視為處於文明的邊緣。這裏有很多名字都與地中海區域有關（多單、以利沙、基提）。他施，一般認為它是西班牙的一個港口，但這地方也是在地中海的航線上。其他名字，被認定是指小亞細亞的一部分或在那裏的民族（瑪各、土巴、米設、提拉、陀迦瑪），所指的範圍甚至向東伸展至黑海和裏海地區——辛梅里安人（Cimmerians）（歌篋）、西古提人（Scythians）（亞實基拿）、瑪代人（Medes）（瑪代）、帕夫拉戈尼亞人（Paphlagonians）（利法）。

雅弗的後人在北方向東向西伸展，而含的後代則遍佈在地中海南岸和紅海兩旁。其中的迦南人，有的也伸展至地中海一部分的東岸。

閃的後代定居在阿拉伯海、波斯灣、底格里斯河和幼發拉底河沿岸，

3 或譯作“漢謨拉比”或“漢穆拉比”等——譯註。

4 對這重要家譜的討論，參Wilson, *Genealogy and History*, 107-14。



並且向西伸展，越過敘利亞沙漠（亞蘭及他的後代）。這70個名字所反映出來的角度，不是挪亞第三四代的後裔的，而是作者摩西那個時代以色列人的角度。

我們必須留意列國名單並沒有談及公元前二千年期中葉古代近東已知世界以外的任何人物。經文只是要講述以色列人所知道的那些羣體，並沒有暗示古代近東以外另有一個世界。換句話說，作者不是嘗試盡錄從挪亞兒子們所繁衍出來的所有羣體或民族，而是要交代作者那時代已知的羣體和民族跟挪亞兒子們的關係。

寧錄 這章經文一個耐人尋味的地方，就是作者小心翼翼勾畫三個家族的後代各自不同的範圍時，加插了8至12節寧錄的事蹟，擾亂了整個鋪排。身為古實的兒子，他似乎是含的後人，但他整個王國都在閃人的土地上。第九章末的宣告裏，沒有甚麼內容會使人預期含的後人會統治一個閃人的王國。

釋經學者多年來嘗試找出，寧錄是哪位已知的歷史人物，例如圖庫爾蒂·尼努爾塔一世（Tukulti-Ninurta I，聖經士師時期的一位亞述君王），或是美索不達米亞的哪個神明，例如戰神兼捕獵的守護者尼努爾塔（Ninurta），有一個神話故事說他追捕到很多古怪的生物，他把牠們或打敗或殺掉。⁵ 但創世記裏的寧錄顯然是個英雄人物，不是神明，甚至也不是半神半人。後期的猶太人傳統認為建造巴別塔的人就是寧錄，偶像敬拜也是始於他（教父有時也接受了這個傳統），可是這些想法毫無經文的根據。

要確認寧錄是誰，答案必須符合四個準則。（1）必須解釋寧錄這個名字是姓名，還是頭銜。（2）必須解釋“英勇的獵人”是甚麼意思。（3）必須就這個王國的疆土擴展和版圖，提出歷史證據。（4）必須解釋他與含或古實家系的關係。圖庫爾蒂·尼努爾塔，這個答案只能圓滿地符合第2個準則，對於第1和第3個準則，就不合格了。另一個建議答案亞甲的撒珥根（Sargon of Akkad），只符合第3個準則，而且僅是勉強符合。所建議的神明答案，例如尼努爾塔或瑪爾杜克（Marduk），只能解釋頭兩個

5 這些選擇，以及其他建議，可在較專門的註釋書裏找到。但我認為，沒有一個有說服力，所以不在這裏花時間和篇幅討論它們，只有棄而不談了。

準則的問題，而且還要以神話來解釋。

這些理論都有缺憾，不能符合這四個準則，所以我們仍需要新的建議。如果想想迄至摩西時代有甚麼主要族羣（名單所代表的似乎正是這些），我們就必定不能忽略亞摩利部族，他們在公元前二千年期前半葉的大部分時間統治底格里斯河和幼發拉底河的流域。事實上，十章10節的史料指出，寧錄的王國始於巴比倫。在公元前二千年期，只有兩個王國可以說是始於巴比倫的，就是舊巴比倫帝國和加瑟帝國（Kassite Empire）。後者從沒有統治過亞述。因此，我們若要找一個王國，是始於巴比倫，擴張至美索不達米亞南部，最終吞併了北方主要的亞述中心地區，那麼，沒有一個選擇比舊巴比倫帝國更適合了，這個帝國的大君王是漢摩拉比（公元前8世紀）。

漢摩拉比王朝的原籍不是巴比倫，而是亞摩利。亞甲文本（Akkadian texts）稱這些亞摩利人為“瑪爾杜”（Mardu）。創世記把亞摩利人包括在迦南民族的名單（十16），而不是屬於古實的家系。不過，古代近東的文本裏有兩個不同的名稱，就是亞甲文名稱 *amurru* 和蘇美爾文名稱 MAR.DU，兩者都譯作亞摩利人，卻是指稱不同的族羣；這個現象至今學者仍不能完全瞭解。前者用來指稱亞瑪拿（Amarna）時期在敘利亞的亞穆魯王國（Amurru kingdom），可合適地用來指稱迦南民族中的某個羣體。後者的稱謂，用來指公元前19至16世紀統治底格里斯河和幼發拉底河流域的那個民族。瑪爾杜的來歷不詳，但知道他們居於美索不達米亞以西的某處地方。約公元前2000年吾珥第三王朝時期（Ur III）的文本，把他們描繪成沙漠上的遊牧民族。⁶ 因此，把他們跟統治西方的含的家系拉上關係，並不是不可能的。

這樣，首先，這個建議答案十分符合第3個準則（王國的領域）。雖不知道是否符合第4個準則（與含的關係），但這卻是有可能的。“獵人”的準則，也可按其他建議答案回答的方式而達到了。那就是，雖然巴

6 M. Liverani, “Amorites,” in *Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman (Oxford: Clarendon, 1973), 100-133. 他們尤其與馬里（Mari）西面，敘利亞沙漠的傑貝勒布什里（Jebel el-Biṣri）地區有關。漢摩拉比的家譜指出，他的王朝源自亞拿努部族（Amnanu tribe），對這部族我們所知不多。



比倫君王或亞述君王常見的頭銜，沒有一個是稱為獵人的，但古代近東的浮雕常常刻畫這項活動。雖然沒有刻畫漢摩拉比為獵人的浮雕，但這樣的主題實在太普遍了。最後一個準則是關於名字的問題。我建議“寧錄”這名字是個頭銜，不用嘗試把“寧錄”解釋為“漢摩拉比”的另一詞形。

這裏有幾個可能性。從這名字的主要構成元素，我們可以構想出MAR.DU（即“亞摩利”）或AMAR.UD（即“瑪爾杜克”），而前者的可能性較大。漢摩拉比的碑文裏，漢摩拉比有時被稱為LUGAL MARDU（“亞摩利人的王”），而另一個表達王或主的詞語是EN。只要有一個好像EN.MARDU這樣的頭銜，其中的輔音就足以演化成希伯來語的寧錄了。還有另一個可能性。NA在詞彙表和音節表的用法等同於亞甲文詞語*amilu*（“人物”）。這樣就可以得出NA.MARDU（“亞摩利人的〔首領〕人物”）。我們必須承認這些都只是構想出來的詞語，但在邏輯上都是有可能存在的。這裏所提出的資料不足以證實寧錄就是漢摩拉比，但我認為這個建議答案比起現有的其他建議，更能符合那四個準則。我們可以合理地相信，原讀者清楚知道寧錄是誰，但對我們來說，除非發現更多資料，否則我們仍不能確定他是誰。

分開在地上 傳統把十章32節的*prd*（《新漢語》：“分開”；NIV: *spread out*〔“擴散”〕；KJV: *divided*〔“分開”〕）理解為巴別塔事件（十一1-9）之後眾民族分散各地一事。不過，還有其他可能的解釋。舉例說，這可指人類的社羣分成定居的農夫和四處遊牧的人。又或者，這是記錄了一次民族的遷徙，那次遷徙使古代近東的文化發生了重大的轉變——即十一章2節所說的，有一羣分裂出來的人向東南方遷移。由於聖經沒有用同一個動詞來進一步指稱這事，所以我們沒有所需的資料來進一步解釋這裏所指的是甚麼。再一次，原讀者可能十分清楚所指的是甚麼，但由於年代相隔，我們卻不大明瞭其中確實的含意。我們甚至不能肯定經文究竟視這是負面還是正面的發展。

巴別塔（十一1-9）

第十章經文多次提及，眾民族是按“宗族”和“語言”而分佈。所以在第十一章，敘事者是追述在前一章已發生了的事。此前，我們在創世記

也見過這種敘事手法。作者首先講述他興趣不大的家系，然後回去把焦點集中在重要的家系上，在接着的段落闡述。舉例說，作者交代了該隱的家譜後，才回去講述塞特的家系。按這種文學手法推斷，作者如今該回去講述閃的家系。可是，這裏卻不是這樣，要在這個故事之後，作者才再次重述閃的家譜（十一10）。簡而言之，我們不能確定巴別塔事件是否只是閃家系內的事情，抑或是與三個家系都有關係。

“全地”在九節經文裏出現了五次，通常使現代的讀者覺得這段經文好像是指全世界的，但我們若記得譯作“地”的希伯來詞，也常常譯作地域沒那麼廣闊的一片土地，就可能削弱這種印象了。我們不能沒有根據就遽下結論，說這是指全世界；我們必須按個別情況來判斷該詞的意思。

亞當和夏娃被驅逐

出去，神在伊甸的東邊設置守衛；該隱從神面前趕出去，被驅逐到東邊；如今，洪水之後，這羣人也向東方遷移。

同樣，遷移到示拿的那羣人是誰，經文沒有明確表示。《新漢語譯本》補上了動詞的主語，譯作“人們向東方起行”，正確地顯示出第1節的“全地”在語法上不是第2節動詞“起行”的主語。經文沒有透露是哪些人遷移。但他們繼續向東遷移這一點卻很重要。亞當和夏娃被驅逐出去，神在伊甸的東邊設置守衛（三24）；該隱從神面前趕出去，被驅逐到東邊（四16）；如今，

洪水之後，這羣人也向東方遷移。

工程項目 那羣人在示拿定居，大部分釋經學者都正確地指出，這地方在美索不達米亞南部的蘇美爾（Sumer），把它跟舊約時代的巴比倫拉上關係。美索不達米亞的建築材料，跟埃及和以色列的大大不同，所以作者在第3節解釋了這種材料是怎樣的。巴勒斯坦四處都是石頭，即使平民百姓也用石頭來興建房屋。以色列的房屋一般都用石頭作地基，上面則鋪砌泥磚。他們從來沒有發展出燒磚的技術，因為根本沒有這需要。

相反，美索不達米亞南部的沖積平原沒有石頭。人要用石頭，就必須從遠方運來，成本不輕。因此，早在公元前四千年期末烏魯克晚期（Late Uruk Period）就已經發展出在窯內燒磚的技術。⁷再者，正如經文所顯示

7 巴別塔故事裏各個問題的詳情，可參我的文章：“The Mesopotamian Background



的，窯燒的磚一般都用柏油造成的砂漿來鋪砌。用燒硬了的磚和柏油砂漿造成的建築物，既防水又堅固如石頭。但燒磚和尋找柏油費時，這是個昂貴的建築方法。因此，只有極重要的建築物才使用上這些材料。這點啓發我們思想他們興建的究竟是甚麼。

經文稱他們建造一座“城”和一座“塔”。假如時間是公元前四千年期末（好配合科技的發展階段），那麼，這些事情就發生在美索不達米亞城市化的初期。在城市化的早期，城市不是設計給平民居住，城內都是一些公共建築，例如，行政大樓、糧倉等等，大部分都與神廟相連。所以城市實際上就是一個神廟建築羣。當中有很多建築物，至少有部分用上了窯燒的磚。

這樣，我們想想這裏的塔。希伯來原文用了一個籠統的詞，可指任何種類的塔。舊約聖經裏提及的塔，大部分都是防衛塔和守望塔。不過，經文不是描述一個以色列城市，而是講述美索不達米亞的一個早期城市。⁸ 早期的神廟建築羣裏，最顯著的建築物就是階梯式廟塔（*ziggurat*）。所以大多數釋經學者都認為，巴別塔就是階梯式廟塔，這個觀點我也同意。不但經文描繪的社會環境跟這個背景相符，連經文的用詞也支持這個觀點。美索不達米亞的種種文獻裏，差不多每次形容那建築物“其頂在天上”都是指建有階梯式廟塔的神廟。⁹ 舉個例說，拉爾薩（*Larsa*）王瓦拉德辛（*Warad-Sin*）建造了一座神廟（*É-eš-ki-te*），他這樣說：

他把神廟建造得高如崇山，其頂摩天。那拿（*Nanna*）和寧格勒（*Ningal*）兩位神明因這事而高興。願他們賜予他命運，使他有生命、長久的統治、穩固的根基。¹⁰

⁸ of the Tower of Babel Account and Its Implications,” in *BBR* 5 (1995): 155-75。

⁸ 從背景我們得知這不是別的塔，而是階梯式廟塔。人可聲稱，從“柏林圍牆”（*Berlin Wall*）這短語本身來看，它也可指柏林城內任何的舊牆；若只是呆板地看字面的意思，這是真的，但我們從背景知道，它的意思不是這個。

⁹ 《新漢語》譯作“塔頂通天”的希伯來語，意思是“其頂在天上”。這是句慣用語，好像“摩天大樓”等意思。這不是指一個攻城的塔，儘管早期的拉比曾這樣認為。

¹⁰ D. Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia: Old Babylonian Period* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 208.

我們對階梯式廟塔有甚麼認識？（1）階梯式廟塔的外形雖然像金字塔，但功用跟金字塔完全不同。階梯式廟塔沒有內部建設。它的結構由泥磚造成，中心部分填滿了塵土，最後在表面鋪上窖燒的磚。

（2）階梯式廟塔是獻給某個神明的，一個神明可以有數個階梯式廟塔，分佈在不同的城市裏。而且，一座城也可以有幾個階梯式廟塔，但其中有一個是主要的，是獻給該城的守護神。

（3）考古學者在廣泛地區發現了近三十個階梯式廟塔，文獻裏提及另外還有好幾個。主要的建築特色，就是有階梯或斜坡通往頂部。頂部有一個小房，內裏為神明擺設了一張牀和一張桌。各個階梯式廟塔大小不一，每邊的長度由18米至近61米不等。

（4）最要留意的，是階梯式廟塔的功用。在我們所知的美索不達米亞的宗教儀式裏，階梯式廟塔並沒有任何角色。如果單單用已知的文獻為根據的話，我們可以總結說，平民百姓根本沒分兒踏足這地方。這是個神聖的空間，嚴禁一般人使用，免得褻瀆這地。雖然這建築物的頂部是用作神明的居所，但這不是一座神廟；神廟一般都在階梯式廟塔的旁邊，那處才是人們前往敬拜的地方。

人給各個階梯式廟塔所取的名字，最能反映該廟塔的功用。舉例說，在巴比倫的那座階梯式廟塔，叫作“埃特門南基”（Etemenanki），意思是“天地根基之神廟”。在拉爾薩的一座階梯式廟塔，其名字的意思是“貫通天地之神廟”。在西巴爾（Sippar）的階梯式廟塔，其名字尤其重要，它的意思是“通往純淨天空的階梯之神廟”。這裏譯作“階梯”的那詞，出現在神話裏，是眾神明的使者往來天、地和幽冥世界的途徑。¹¹ 換句話說，階梯式廟塔這個建築物是用來承托一個階梯。人們相信，神明通過階梯往來不同的境界，而廟塔上的階梯就是那階梯有形的象徵。廟塔不僅是為神明提供上落的方便途徑，也為他們提供中途歇息的設施。

階梯式廟塔的頂部是神明的門，是進入天上居所的入口。廟塔下面是神廟，百姓冀望神明會降下來，接受他們獻上的禮物和敬拜。對於這種對位置的觀念，昔日開拓美國西部的人也有類似的心態。他們收拾一切，把

11 匿甲（Nergal）與厄里什基加勒（Ereshkigal）的神話。這詞的希伯來文同源詞也用於雅各夢見天梯的故事裏，那梯子的作用跟階梯式廟塔的階梯完全相同。



城鎮遷往新鋪設的火車軌道附近，然後在那裏興建一個火車站，這樣火車就會在那裏停下來，給他們帶來經濟好處。

總的來說，巴別塔是一個建有階梯式廟塔的神廟建築羣，人興建廟塔是為要方便神明下到神廟去，在那裏接受百姓的敬拜，以及賜福給百姓。

罪名 建造巴別塔的人犯了甚麼過錯？最常見的答案是驕傲和不順服。可是，這兩個答案都有嚴重的弱點。(1) 也許，他們真是驕傲的，但經文裏被認為反映出他們驕傲態度的跡象，比一般人所想的還要含糊。主要的證據在第4節，即他們很想為自己立名。無疑，這樣的想法常常使人做出惡行，但人也可以正確地追求這事，這不一定是壞事。在舊約時代和古代世界裏，人要立名，可以建立一些歷久長存的東西，例如顯赫的功績或不朽的紀念碑。家族也可以做這同樣的事。在一篇王室碑文裏，瓦拉德辛 (Warad-Sin) 記述他怎樣重修一座神廟：“我把我王族的名字永遠放在那裏。為要讓後人頌讚我，我立下這個奠基碑誌。”¹²

巴別塔是一個建有階梯式廟塔的神廟建築羣，人興建廟塔是為要方便神明下到神廟去。

我想指出，留下自己的印記，讓自己死後仍有人記念，是人自然的渴望。這也是神給予亞伯蘭的應許其中一個吸引人的原因，他應許要使亞伯蘭的名顯大(十二2)。人要立名，可以是由於驕傲，但這卻不是必然的。有些註釋書作者認為那些造城建塔的人，似乎太過自我中心，因為經文記載他們常常說“讓我們……讓我們……讓我們……”。但我們斥責他們之前，先要問：他們有別的詞語可用嗎？他們還可怎麼說呢？難道說“讓神造磚”？在這情況下，我們不能因他們選擇了這些詞語而批評他們不是——他們說的只是日常用語。

(2) 第二個常見的答案是不順服。這個答案的論據通常是這樣的：神命令人類要充滿這地(一28，九1、7)，但那些人卻害怕分散到各處(十一4)。因此，他們違背命令，建造這城和這塔。神給他們的懲罰也支持這個答案，因為最後神真的把他們分散了。簡單地說，我發現這個答案有兩個問題：

¹² Frayne, *Royal Inscriptions of Mesopotamia*, 245.

1. 神告訴人要充滿這地的時候，正是賜福給他們，不是給予命令。¹³這是項特權，不是責任，所以沒有不順服的問題。
2. 創世記第一章和第九章顯示，人類充滿這地的方法不是通過分散，而是通過生育。人只是分散開去，不會使這地多了些人。要違背“充滿這地”的惟一方法，就只有拒絕繁衍增多，但經文清楚表明他們在這方面做得很好。

這樣，我們必須提出另一個原因，為何眾人被分散各處。他們為甚麼害怕被分散呢？是甚麼迫使他們分散？為甚麼神要分散他們？首先，我不認為他們不想分散本身是件惡事。沒有人喜歡自己的家庭被拆散。即使今天在交通發達的美國，孩子要離開家鄉和原生地遷往國家的另一端，有時也叫人難受。社羣不想分散，是很自然的事。

假如不是神的“命令”迫使他們分散，那又是甚麼呢？我想那是因為生存的需要。想想創世記第十三章亞伯蘭與羅得的情況。他們的牲畜越來越多，雙方的僕人互相爭奪可放牧的草地和水源。雙方不得不分開。事實上，這樣的困境正是促成城市化運動的動力。城市以彼此合作的生活模式為基礎，能讓很多人住在較小的地區，而不用彼此爭奪資源。簡單地說，發展城市，人口就不用分散了。既然創世記第十一章那些建城造塔的人不想分散，他們就選取這個選擇：城市化。神回應他們的時候，並沒有因為不想他們聚居一起而分散他們。神破壞了他們的城市化計劃，才使他們不得不分散。沒有城市化的好處，他們已別無選擇，只好分散各處了。

可是，上主為甚麼要對他們採取這樣激烈的行動呢？假如問題不是驕傲或不順服，他們究竟做錯了甚麼呢？問題必定在於建築工程本身，而不在於促成建造這工程的原因。城市化有問題嗎？聖經的上下文反對這點，因為城市本身並沒有甚麼不妥的地方。神後來甚至揀選了一座城，讓他的名住在其中，那城就是耶路撒冷。這樣的話，問題就只可能在於階梯式廟塔了。

正如上文對階梯式廟塔的研究指出，人認為廟塔有那些功用，是因為

13 不是所有的祈使語氣形式（imperative forms）都可以理解作命令，我們也不應該這樣理解（在這方面跟英語沒大分別）。



他們對神有某種觀念——這功用是巴比倫宗教系統的根本。事實上，即使說階梯式廟塔是巴比倫宗教系統最有力的代表，也是合理的；在這系統裏，神明被塑造成好像人一樣。著名的亞述學家托基爾（Thorkild）就這樣總結說：“在這新出現的神人同形觀（anthropomorphic view）裏，尤其有力和具體的是神廟（神明居所）這個標誌。神廟聳立在四周城鎮的平房頂之上，給城鎮的居民一個可見的保證：神明就在他們中間。”¹⁴

階梯式廟塔和神廟建築羣是城市化的核心機構，也是美索不達米亞宗教的象徵，它們成為城市化和美索不達米亞宗教的連繫。它們體現了城市發展的同時，美索不達米亞宗教思想的一重大轉變。人們開始視宇宙為一個邦國，如今人性化了的神明成了統治者和公民。巴比倫和亞述大部分的神話所反映出來的美索不達米亞神學思想，都以城市化了的社會為基礎。這樣的神學觀點在城市化過程的初期已經出現了，因為王朝時代初期（Early Dynastic Period）的文獻裏早已有這樣的觀點。反映出這種思想轉變的一個跡象，就是在神廟裏安置神像的風氣突然流行起來，這些神像是為捐助人的自身祈禱。尼森（H. Nissen）發現：

我們可以推斷，以這種目的在神廟裏安置神像的習俗十分可能是始於王朝時代初期。這點很重要，因為它明顯反映出人們的宗教思想改變了。這種神觀讓人認為神明是可以用這種方式被左右的，這跟那視神明為高不可攀的靈體，有雲泥之別。這是把神的形象人性化，正如我們已經知道的，先有這種想法，才會推想出萬神殿的觀念，並且認為眾神明是按家族關係來分高低輩分的。¹⁵

換句話說，隨着城市化的發展，民眾開始把神明看作好像人類一般。人不再嘗試學像神，反而在不知不覺間把神明降至墮落了的人類的水平。芬克爾斯坦（J. J. Finkelstein）發現，當時的人認為巴比倫眾神明不僅彼此

14 Jacobsen, "Mesopotamian Gods and Pantheons," 13.

15 H. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988), 155.

以人的方式接觸和行事，而且他們的言行表現也像人一般，甚至比人類更差劣：

巴比倫的神明……本身雖然不受道德倫理的規律所**約束**，但他們也重視那些規律，且期望人們遵守。巴比倫人似乎比以色列人更忠實地按着自己的形象塑造神明。¹⁶

這樣的神明需要用上廟塔的階梯，又需要這樣被人服侍，反映出巴比倫人把神明人性化以後，神明就變得軟弱，對神的觀念就被歪曲了。這種宗教系統是美索不達米亞城市化過程中的產物，這宗教系統的主要標誌就是高聳的階梯式廟塔。因此，這段經文裏那些人所犯的過錯，在於建造這工程背後的想法，以及這工程在那些人心裏所代表的東西。這不僅是偶像敬拜，更是把神的本質貶低，認為他是有缺乏的。

因此，這段經文裏那些人所犯的過錯……不僅是偶像敬拜，更是把神的本質貶低，認為他是有缺乏的。

聖經作者鋪陳材料的方式，顯示出他明白這個標誌的意義。在十一章6節，上主說，這只是人類將要做的事之始。那他們最終會怎樣？創世記作者把這事跟巴比倫連上關係，已可以回答了這個問題。也許，那羣建城造塔的人出於無知的動機，但看啊，他們的階梯式廟塔如今變成了甚麼的象徵！正如現代詩人也這樣說：

神明越似人，

人就越容易相信神明。

到了兩者都只有人的欲望，

那時就是流氓敬拜流氓了。¹⁷

神的反應 那羣人建造階梯式廟塔，好讓神明可以下來，到他們中間

16 J. J. Finkelstein, "Bible and Babel," *Commentary* 26 (1958): 440.

17 C. Miller, *The Song* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977), 32.



去——上主的確下來了（5節），可是他卻不喜悅。他看這是第一步，最終的結果將會是無可避免的——人類已跨過了重大的門檻，踏上了不歸之路。他留意到這點，所以說“現在他們圖謀要做的一切，沒甚麼可以阻止了”。可以攔阻人陷入更深敗壞的障礙，他們都跨越了。由於這事在城市化運動期間發生，所以神決定審判他們，神所採取的行動也干擾了他們邁向城市化的步伐。¹⁸

單單禁止興建階梯式廟塔並不足夠，因為廟塔只是其背後一個更大系統的象徵標誌。同樣道理，神沒有禁止城市化，因為城市化不一定會產生這段經文裏的問題。只是在這例子裏，他們是在城市化的背景下犯了這過錯。因此，神再次不是以他們所預期的方式第二次下來。各人的語言既變得混淆，生活上無法彼此合作，分散就成了無可避免的結果。

巴別 吾珥第三王朝時期（Ur III period，約公元前2000年）曾罕有地提過巴比倫，此前的歷史文獻都沒有出現過這名字。假如巴比倫是創世記第十一章的事件發生的地點，這地方就好像被棄置了一千年以上，然後再有人在那裏居住。因此，經文提及巴比倫，可能是想指出這事的最終結果可在哪處看見，而不是要交代他們興建的城叫甚麼名字。考古學者在那遺址發掘，並不能告訴我們公元前2000年以前的歷史，因為幼發拉底河的地下水位改變，把那些地層破壞了。

這工程究竟發生在哪個城市？如果我們必須選擇一個城市，根據美索不達米亞的傳統和文獻，最有可能的城市就是埃利都（Eridu）了。這城被視為首個城市，以及烏拜德時期（Ubaid period，公元前五千年期）主要的標準遺址。¹⁹ 在巴比倫有一個講述創世的故事，說：“所有陸地都是海洋，之後，埃利都被造了出來。”²⁰ 埃利都的守護神是恩基（Enki，即伊亞〔Ea〕）。恩基在一首蘇美爾史詩（Sumerian epic）裏稱為恩麥卡爾（Enmerkar）和阿拉他之主（Lord of Aratta），人認為他“改變了他們口中的話語，把爭吵〔送（？）〕進去，進入人的話語裏，（此前）人的話

18 這解釋了為甚麼經文說他們停止建造那城。

19 標準遺址（type site）在考古學上指某個地點，其出土文物能反映某個特定時期的文化特徵——譯註。

20 A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951), 62 (lines 10-12).

語只有一種。”²¹ 巴比倫在創世記第十一章的事上究竟擔任甚麼角色，要等待日後有進一步的發現，才能下結論了。經文巧妙地用希伯來詞根 *bbl* 表達“混淆”的意思，這詞的發音好像希伯來詞的“巴比倫” (*bbl*)；不過，在美索不達米亞，巴比倫一詞流行的詞源解釋卻是“神明的門”（亞甲文：*bab-ilu*）。

閃的後代（十一10-26）

這個家系最終帶領我們到亞伯蘭那裏。這個名單跟之前的家譜名單最明顯的分別，就是壽命縮減了。這個名單的形式跟塞特至挪亞的家譜平行，兩者都有十個成員，最後一位都有三個兒子。這名單不僅是重複十章21至31節所記載的閃的家系，因為那處（十21-32）的焦點在於摩西時代那些具代表性的部族，讓他們可以把自己的祖先追溯到閃；而這處（十一10-26）的目的是要追蹤由挪亞至亞伯蘭的家系，好讓人看見蒙福的閃的家系跟希伯來人的祖先是連貫的。

應用原則



列國名單 概括地說，創世記第十章的目的，是要說明神賜的福氣繼續發揮功效。人繼續繁衍增多，而且正在充滿這地。不過，除了這些基本觀點外，這個名單也呈現出一個獨特的世界景象。上文的討論顯示出，作者取材是有選擇性的。那麼，作者有這樣的選擇是由於甚麼動機呢？

我們發現這個名單裏的國家、民族、地土，都是與以色列有關的。在公元前二千年期的世界裏，人能廣博地認識世上的民族和國家，跟人能廣博地認識動物植物一樣，都是有智慧的表現。有智慧地把已知的民族分別類，不只是個學術練習；更重要的，是要表明所有已知的國家和民族都是來自神起初所確立的福氣。世上國家和種族變得多元化，並非非常的發展。那說世上只有一個純正的種族，而其他種族全是受了玷污，不知怎的均是犯罪和敗壞後的產物，都是毫無根據的。

經文沒有解釋為甚麼世上會有不同的種族，或各個種族是怎樣來的，

21 S. Kramer, "The 'Babel of Tongues': A Sumerian Version," *JACS* 88 (1968): 108-11.



我們也無法從經文裏推論這些答案。一如既往，我們必須讓聖經自訂它的主題和目的，而不是強要經文回答我們特別關注的問題。雖然聖經沒有說種族之間的分野是怎樣來的，卻明確地告訴我們要怎樣看待這些分別：“絕不分猶太人或希臘人，絕不分奴僕或自由的人，絕不分男的女的，因為你們全都在基督耶穌裏合而為一了”（加三28）。

巴別塔 巴別塔是創世記一至十一章遠古歷史的高潮。在連串記載人類犯罪的敘事段落中，這個故事編排在最後，但這裏所犯的罪卻跟以前的性質不同。此外，這個故事也為接着的以色列人先祖之聖約故事鋪路。

犯罪的進程 之前的敘事段落追蹤罪惡的發展：從起初亞當和夏娃的不順服，發展成家庭暴力和社會的壓迫，再蔓延至全地，敗壞所有人，最終招來洪水之禍。這個進程顯示人類不斷離開神，人的行為越來越敗壞。如今，建造巴別塔的人所犯的罪，更代表着他們發生了劇變。遭敗壞的不是人類本身，而是他們對神的觀念，這觀念正被扭曲，已變得面目全非。他們的道德與社會關係已經貧乏不堪，如今踏上了一條使他們的神學也貧乏不堪的路。在巴別的那些人已完全遺忘了真實的神究竟是怎樣的。巴比倫的宗教系統製造假象，好掩飾這套宗教思想的內部矛盾：眾神明能力有限，又彼此競爭。

異教的核心問題不在於錯謬的儀式，而在於把神貶低。

亞瑟·米勒（Arthur Miller）的《推銷員之死》（*Death of a Salesman*）裏，威利·羅曼（Willy Loman）一生人都為自己編造成功人士的假象。到了他人生的盡頭，事情已經掩飾不了，那時他的兒子發現原來父親從未真正認識過自己。同樣，巴比倫的宗教系統製造出的神明觀念，是扭曲的、人為的，最終是自相矛盾的。所以，這些人最終也不能認識神，因為他們只看見扭曲了的形象。

古代世界裏，異教的多神論（polytheism）固然不是巴比倫獨有的，以色列四鄰的民族也有這樣的傳統。但這正就是重點了：這種淡化了的神觀已經變得相當普遍。這觀念的核心信念就是：神是有缺乏的。敬拜這類神明或回應他們的方式，一般都是要去滿足他們的需要。這些神明需要吃，需要穿衣，需要房屋居住。他們受人照顧，靠人保護，被人操縱。異

教的核心問題不在於錯謬的儀式，而在於把神貶低。若神明的特徵只是他們的能力，而不是他們的品格、超越性和自主，他們就好像盛滿了硝化甘油²²的傀儡——你可以盡一切所能，使他們完成你的心願，但要小心，不要催逼得太緊，否則他們可能要爆炸了。

古代近東的神明，性情跟人類完全一樣，或甚至更差。他們喜怒無常，做事無須合乎道德倫理，也無須公平；人絕不可以為他們有誠信。此外，由於神明沒有透露他們喜歡甚麼，憎惡甚麼（他們的愛惡明天就改變了，他們又怎能告訴你呢？），所以人只能猜測他們想要甚麼。情理不足以分辨神明的喜好。有一個沮喪的敬拜者，考慮了所有用來使神明息怒的禮儀活動後，慨歎自己仍不肯定這些東西能夠奏效：

要是我能知道哪些東西能夠討好自己的神明就好了！自己看為合宜的東西，對自己的神明卻是冒犯；自己心裏認為卑鄙的東西，對自己的神明卻是合宜的事。誰知道天上眾神明的心意？誰明白陰間眾神明的計劃？必朽的人從哪裏得知神明之道呢？²³

這個趨勢延續至希臘和羅馬的古典時期；演化到那時期，人最終否定了這些貪得無厭的神明。據說，在希臘不是因為人類太過邪惡，所以人被眾神明丟棄，而是人把眾神明丟棄，因為神明變得太邪惡了。²⁴羅馬書一章21至32節也發現這個傾向，並且加以闡釋：

因為，他們雖然知道神，卻不把他當作神來讚頌他，也不感謝他；他們的思想反而變得虛妄，無知的心就昏暗了。他們自稱有智慧，反成為愚拙，以必朽的人、飛禽、走獸、爬蟲等模樣的造像取代不朽的神的榮耀。所以神任憑他們隨從自己心裏的私慾行污穢的事，以致彼此羞辱自己的身體。

他們以謊言取代神的真理，敬拜服侍受造之物，卻不敬拜服

22 硝化甘油（nitroglycerin）是一種強力的液態炸藥——譯註。

23 W. G. Lambert, "Ludlul Bel Nemeqi," *BWL*, 41:33-38.

24 Zacharias, *Deliver Us From Evil*, 40.



侍那造物的主——主是該受稱頌的，直到永遠！阿們。因此，神任憑他們隨從可恥的情慾：他們的女性以違反自然的性關係，取代自然的性關係。照樣，男性也放棄了與女性自然的性關係，彼此慾火中燒，男和男行可恥的事，就在自己身上受到他們乖謬行為所必有的報應。

既然他們不屑承認神，神就任憑他們存敗壞的心，做那些不當的事。他們充滿了各樣的不義、邪惡、貪婪、惡毒，又塞滿了嫉妒、殺機、紛爭、詭詐、惡意，且說長道短、公然毀謗、恨惡神、凌辱人、狂傲、自誇、圖謀惡事、忤逆父母、愚昧無知、言而無信、無情無義、無憐憫心腸。雖然他們知道神的律法，就是行這些事的人是該死的，可是他們不但自己去做，還贊同別人去做。

相反，上主——以色列的神——賜下廣泛的啓示，告訴人他期望甚麼，而這些啓示是跟他自己的屬性相符的。他清楚表明他沒有缺乏（詩五十七-15），也不能被操縱。

從墮落到洪水的敘事段落，都講述了罪惡的進展。巴別塔的故事敘述異教思想的進展。今天的宗教討論常常避免使用異教思想（paganism）一詞。在信奉多元主義的世界裏，“異教思想”被視為貶義詞，因為那些研究宗教比較的專家聲稱，部族的習俗和信仰有它們在文化上的理據，這詞卻把基督教凌駕在它們之上。所以我要澄清，我使用這詞不是要粗暴地攻擊其他宗教信仰，而是用來指稱把神簡化這種現象。我們所有人的心裏都至少有些微的異教思想，這反映在我們的行為上，例如我們看神為有限制的，或嘗試要他按我們的方式回應我們的請求，或認為他需要我們或我們的才能，或嘗試要他在我們所期望的時間做我們想要他做的事。切斯特頓（Chesterton）的發現依然適用於今天的情況：

“異教徒”（pagan）一詞繼續出現在小說和通俗文學裏，指沒有任何宗教信仰的人，但一個異教徒通常都有好幾種宗教思想……異教徒尤其被描繪成醉漢和目無法紀的人，但他們尤其有

理智，值得受人尊重。他們被頌揚為不守規矩，其實他們只剩下一大美德，就是奉公守法。他們被妒忌，被判定為恬不知恥，盡情快樂，其實他們只剩下一大宗罪，就是絕望。²⁵

這樣的異教思想不是指稱某個宗教，而是指一種對神的觀念。創世記第十一章標誌着這觀念正式誕生，儘管它的種子早已藏在我們的罪性裏。罪使我們傾向於這種異教思想；巴別把它制度化了。

過渡到以色列先祖的聖約故事 在本書的導論部分，我提出創世記一至十一章的目的，就是要說明為甚麼需要聖約。只要看看在巴別的那羣人所犯的那種罪，想想這註釋書提出的聖約的作用，就明白這聖約是必需的。

建塔的人所犯的罪，是敗壞人對神的觀念，而聖約就是神的啓示計劃，藉此通過亞伯蘭和他的家族，向世界啓示神自己；這樣理解的話，創世記各個拼圖小塊就拼合起來，全卷書的脈絡就一目了然了。

巴別塔的故事說明
了啓示計劃已變得十分需要了。

人對神的觀念到了創世記第十一章已經扭曲到這個地步，惟一挽回人類的方法，就是神重新啓示他自己。誰想跟古代近東的人所描述的神明建立關係？誰會愛好像瑪爾杜克（Marduk）或伊施他爾（Ishtar）那樣的神？要挽回和救贖人類，要行的第一步就是啓示。巴別塔的故事說明了啓示計劃已變得十分需要了。我們將會在第十二章進一步探討這個觀點。

當代應用



虐待神 按着本性，我們都是異教徒，患上了巴別塔綜合症。我們何時以為人可以奉耶穌的名祈禱使神達成我們自私的目的，我們何時就流露出異教思想。我們何時用“要求應許兌現”作為手段，要神做我們想他做的事，我們何時就流露出異教思想。我們何時以為神沒有我們是不行的，因為他需要我們所奉獻的金錢，或需要我們的才能，或需要我們所參與的事工，或需要我們所獻上的敬拜，我們

25 Chesterton, *Heretics & Orthodoxy*, 79.



何時就流露出異教思想。我們何時把神當作小孩子來哄騙，或把他當作暴君來服侍，巴別塔綜合症何時就在我們的血液裏沸騰。我們希望神只是塊可搬動的石頭。我們希望可以借用他的能力來增加自己的好處，且不要有任何附帶條件。我們的社會反對虐待兒童，反對虐待妻子，但以上的表現卻是“虐待神”。

今天，“虐待神”的一個例子就是美國電視傳道人的謊話，他們使千千萬萬的觀眾相信，健康財富只是賄賂神的結果。從巴別塔綜合症延伸出來的這病徵說，神是可以收買的。只要捐錢給這事工，求神兌現應許，就可索取無限福氣。另一個例子就是把抑鬱、潰瘍、膽石症，以至癌症、愛滋病²⁶等一切身體病症，都視為缺乏信心的徵兆或神的審判。此外，我們為世上的苦難怒叱神，為深愛的人離世而憤然離開神，都顯示出我們仍在跟那嚴重殘缺的神觀掙扎。這些都是巴別塔遺留下來的東西。

自身有需要的神明，只可以是壓迫他人的神明。電影《黑客帝國》(The Matrix)²⁷裏的神明角色由電腦來擔任。它們控制了世界，用鐵腕手段來統治。人活在好像子宮的玻璃泡內，保持着昏迷狀態。但有脈衝輸入各人的腦部，使人以為自己正過着正常的生活。這些機器保存人活命的惟一原因，就是它們必須從人身上汲取能量，才能繼續運作。這正是某些人對神明的看法。

雖然我們不想把神看成寄生蟲，但我們卻任憑自己那樣做。我們想自己能夠控制神，操縱神。若要成功控制和操縱那個體，除非那個體有需要，可讓人滿足那需要，或可讓人阻止那需要得到滿足。“需要”加上“能力”，就等於“壓迫”。我們不能兩全其美：一位聽話的神，他滿有大能，任我指揮。這不是神，比較像阿拉丁神燈裏的精靈（“有宇宙般浩大的能力，卻只有極小的生活空間”）。

創世記第十一章沒有說明我們可以怎樣解決這個問題，只是暗示有這個問題存在。不過，我們有合乎聖經的方法來幫助自己培養及維持對神堅固的觀念，合宜地、合乎聖經地看神的超越性。我們必須把神當作神看待。要做到這點，我們必須察覺自己怎樣把神的觀念淡化了。

26 愛滋病 (AIDS) 或譯作“艾滋病”——譯註。

27 或譯作《駭客任務》或《22世紀殺人網絡》——譯註。

1. 我們認為神的能力是分散的，就是淡化了神的觀念。
2. 我們限制了神的自主權，就是淡化了神的觀念。
3. 我們指揮神的能力，就是淡化了神的觀念。

分散權力 在古代世界，人認為大部分的能力都是屬於天界的，由眾神明各擁有一些。神的子民依靠主以外的東西，就顯示出他們以為神的能力分散了出去。他們依靠巴力，求他保佑他們豐收，生活富足。他們依靠天后（伊施他爾），求她保佑他們的家庭。他們依靠與別國（和別神）的政治聯盟，以求平安。人依靠他們認為有能力的東西。依靠是一種心態。

也有一些近代的例子，是人認為一些屬神的能力已分配了出去。在過去的歷史裏，教會把神的能力分給了聖人和馬利亞。在現代的哲學裏，新紀元運動（New Age movement）把神明的能力分給天使，或分給多元化的宗教觀，認為佛陀或真主跟基督分享能力。即使在基督教的圈子裏，仍有人混入了星象算命和超覺靜坐，兩者都認定自己有神以外的屬神的能力。

神的子民依靠主以外的東西，就顯示出他們以為神的能力分散了出去。

不過，一般來說，我們都是傾向認為屬神的能力是分散了出去的。在教會裏，我們常常犯上毛病，把屬神的能力分給自然界或人間，淡化了神的觀念。假如我們用政府作為類比，這就是好像把一個慈悲的獨裁政體改變成民主政治（把權力歸給人民）。基督徒傾向把神掛在身邊，如同英國的君主——外表好看，權力卻極有限。我們可能認為政府這樣運作才是最好的，但神卻不是這樣工作的。

看看我們常常依靠甚麼，就知道我們認為神的能力分給了甚麼。有時，我們依靠政府或科技等東西來解決問題，達成目的，使生活舒適。我們大多數人都依靠自己：自己的辛勤、自己的天分、自己的交際網絡。依靠神，就是要求我們冒險，不兩面下注以防損失。如果我們把神當作神看待，不認為他的能力是分散出去的，我們的生活將會是甚麼樣子？我想，我們將會甘願為順服神而冒上更多風險。



- 也許，我們最終會踏出信心的一步，決定在宣教工場上服侍神。
- 也許，我們會離開自己的安舒地帶，在教會裏尋找需要自己技能和恩賜的地方來服侍。
- 也許，我們會提高自己奉獻的金額，儘管知道這可能要放棄自己已習慣了的某些愛好。
- 也許，我們要在工作上困難的處境下採取虔敬的立場。
- 也許，我們要除下自製的面具，擺脫這偽裝所給予自己的安全感。

以上只是略舉幾個例子。當記得詩篇三十七篇5節怎樣講論依靠：“你所做的一切，都要交託給上主。信靠他，他必幫助你。”（《新普及譯本》）

限制神的自主權 古代世界裏的偶像，它們大多數的功用都不是關乎神明為人做甚麼，而是人為神明做甚麼。人用一切最優質的材料製造了一個偶像後，就舉行盛大的遊行，來到神廟那裏（每年都這樣做），又做一些儀式，諸如“洗口”和“開口”，把神明帶進那偶像裏“居住”。此後，人就可以通過那個偶像，滿足神明的需要；人可以給偶像地方居住，給它衣服穿，給它最好的食物，在各方面都照料它，因為神明的需要得到了滿足，他覺得開心，就賜福給人，保護人，使人興旺。惟有神明有缺乏，偶像才有用處。人滿足了神明的需要，就認為神明如今欠了他們的恩惠，有責任回報他們。

看 看我們常常依靠甚麼，就知道我們認為神的能力分給了甚麼。

雖然我們的敬拜不會用上偶像，但我們很容易就會以為，神必須要為我們做甚麼。我們何時認為，神有甚麼必須盡的責任，就是在我們的觀念裏限制他的自主權。假如我們以為神欠了我們甚麼，因為我們奉獻金錢、投身事奉、唱讚美詩、坐暖了教會的長椅、開口禱告、要求兌現那些虛假的應許，那我們就犯了把神的觀念淡化了的錯誤。在中東一些國家，當地人會竭盡所能討好遊客，期望對方有甚麼報償。這稱為**bakhsheeshi**，但這

我們為神做的一切，不能視為這是使他欠了我們甚麼，其實這一切都只是我微不足道的償還，償還我們欠他的無盡巨債。

可以使人覺得厭煩，因為他們不斷要使你們欠了他們甚麼的。對於我們嘗試要神欠我們人情的小恩小惠，神必定有類似的感覺。

我們必須明白，我們為神做的一切，不能視為這是使他欠了我們甚麼，其實這一切都只是我微不足道的償還，償還我們欠他的無盡巨債。神在沒有條件限制下真誠地告訴我們每一個，說：“我愛你！”；但假如我們預期他說“我需要你”，或更糟的，說“我不能沒有了你”，那麼，我們就注定失望了。魯益師（C. S. Lewis）

發現，神的愛不是出於他的需要，也不是由於我們配得。神並不需要任何受造之物，不管那是最大的天使，還是最小的塵粒。滿佈人口的世界，或空無一人的世界，同樣都不會加增神甚麼。套用魯益師的話，我們全都是“極為多餘的”。²⁸ 我們愛神，因為我們需要他。我們不要想錯，以為神愛我們，也是由於相同的理由。

指揮神的能力 神的能力是極其可畏的。我們若嘗試抽取這能力，作為己用，或以圖己利，我們就是把神的觀念淡化了。我們蒙召是要成為這能力的流通管子。但我們若不是讓神的能力通過我們工作，或讓神的能力在我們裏面工作，好成就他的計劃，而是想神為我們效勞，那就出問題了。這正是行法術的西門所犯的錯，他想用聖靈的能力來增加自己的聲譽和口袋裏的錢（徒八9-23）。我們喜歡神的能力在我們的生命裏行出神蹟，卻不願意讓這能力潔淨我們，淨化我們。

- 主啊，請改善我的健康，但不要試圖要求我的態度有甚麼轉變。
- 請助我升職加薪，但不要試圖改變我的習慣。
- 神啊，請為我改變各樣事物，但不要改變我甚麼。

在審判那天，很多人會對我說：“主啊！主啊！我們曾經奉你的名講道，奉你的名趕鬼，又奉你的名行了許多神蹟。”然而我要

28 C. S. Lewis, *Perelandra* (New York: Macmillan, 1965), 217.



說：“我根本不認識你們！你們這些違犯上帝律法〔未獲授權〕的人，離開我吧。”（太七22-23，《新普及譯本》）

神的解決方法 要糾正淡化了的神觀，就必須要對神的主權、超越和能力有重新的看法。我想起那些經常埋怨、常常不滿的以色列人，他們被領到西奈山腳，獲賜了對神的新看法。雖然當時的雷鳴閃電十分壯觀，但帶來長遠解決方法的不是這些，而是律法裏神的自我啓示，這律法為人正確看待神奠下基礎。事實上，十誡的頭三誡正巧對應了上文所討論的三個範疇：

- “除了我以外，你不可有別的神。”這是警告人，不可認為神的能力是分散出去的，禁止任何東西爭奪神的位置。
- “不可為你自己做偶像。”這是警告人，不可限制神的自主權，禁止人藉這途徑以為可以滿足神的需要。
- “不可以妄稱上主你神的名。”這是警告人，不可指揮神的能力，禁止人用神的名字來獲取未經授權的能力。

如果我們不想墮入淡化了的神觀這種異教思想，就必須與聖經中神的自我啓示重新連接。我們每天讀聖經，不是要為當天取得一些神秘的想法。我們太多人把聖經當作報紙上的星座運程，要從中取得提示，好知道今天該做甚麼，不該做甚麼。我們需要恢復聖經的本質，聖經是神向我們啓示他自己。我們讀聖經，是要從中認識神是怎麼樣的。

靈命要成長，其中不可缺少的，就是要不斷增進我們對“神是誰”的認識，以及不斷把我們的人生越來越貼近神的軌道，環繞着他生活。兩者必須同時並進。人可以對神有博大精深的理解，卻不肯改變自己，朝向神而生活。他們輕忽神的話，不容神的聖言影響他們的態度、選擇、生活方式。人也可對神和

靈 命要成長……就是要不斷增進我們對“神是誰”的認識，以及不斷把我們的人生越來越貼近神的軌道，環繞着他生活。

聖言忠貞不渝，視作他們生命和世界觀的中心，但他們對神的觀念卻是錯漏不全、被扭曲了的。他們錯謬的知識可讓他們為人誠懇，卻同時讓他們誠懇地犯錯，他們全身投入，卻投入於錯誤的地方。

要認識神，就必須讀神的話語。要維持以神為中心的世界觀，環繞着神來生活，就必須刻意與神約會。我們每天讀聖經，要提出的主要問題應該是“這段經文怎樣幫助我瞭解神？”而不是“這段經文告訴我今天要做甚麼東西？”或“這事我該怎樣決定呢？”我們每個人心裏的異教思想，都驅使我們專注於自己，神的啓示卻把我們專注於神。我們只需要順從。

國際釋經應用系列

陸續出版

舊約

- ★1A 創世記上(1:1-11:26)
- ★1B 創世記下(11:27-50:26)
- 2 出埃及記
- 3/4 利未記/民數記
- 5 申命記
- 6 約書亞記
- 7/8 士師記/路得記
- 9/10 撒母耳記上/下
- 11/12 列王紀上/下
- 13/14 歷代志上/下
- 15/16 以斯拉記/尼希米記
- ★17 以斯帖記
- 18 約伯記
- 19A 詩篇上(1-72篇)
- 19B 詩篇下(73-150篇)
- 20 箴言
- 21/22 傳道書/雅歌
- 23 以賽亞書
- 24/25 耶利米書/耶利米哀歌
- 26 以西結書
- ★27 但以理書
- 28/30/33 何西阿書/阿摩司書/彌迦書
- 32/34/35/36 約拿書/那鴻書/哈巴谷書/
西番雅書
- 29/31/39 約珥書/俄巴底亞書/瑪拉基書
- 37/38 哈該書/撒迦利亞書

新約

- 40 馬太福音
- 41 馬可福音
- ★42 路加福音
- ★43A 約翰福音上(1-10章)
- ★43B 約翰福音下(11-21章)
- ★44A 使徒行傳上(1-9章)
- ★44B 使徒行傳下(10-28章)
- 45 羅馬書
- ★46 哥林多前書
- 47 哥林多後書
- ★48 加拉太書
- ★49 以弗所書
- ★50 腓立比書
- ★51/57 歌羅西書/腓利門書
- ★52/53 帖撒羅尼迦前書/後書
- ★54/55/56 提摩太前書/後書/提多書
- ★58 希伯來書
- ★59 雅各書
- ★60 彼得前書
- 61/65 彼得後書/猶大書
- ★62/63/64 約翰一、二、三書
- ★66 啓示錄

★已出版