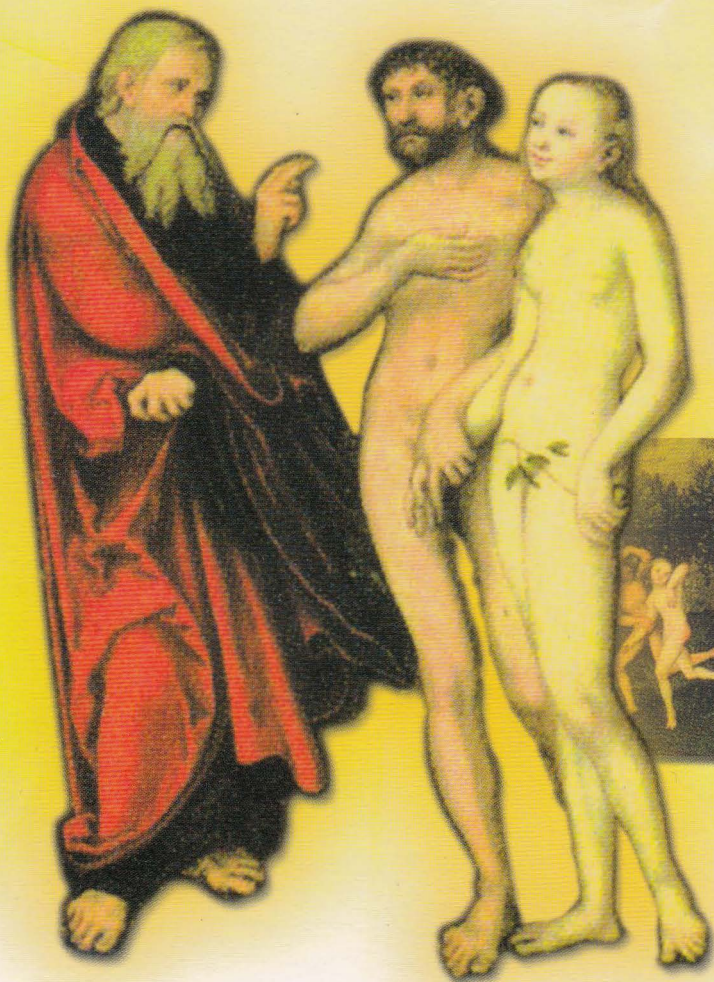


創世紀研究

增訂第五版

聖經



房志榮 著

輔大神學叢書72

創世紀研究

增訂第五版



房志榮 著

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 72
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Studies on *Genesis*

by Mark Fang, S.J.

目 錄

- viii 增訂第五版自序
x 第四版自序
xi 初版自序

第壹篇 《創世紀》前十一章總論

- 3 第一章 導論：《創世紀》前十一章
在梅瑟五書及其他文化中的地位
創一～十一在梅瑟五書裡的地位
創一～十一與其他古文化
- 8 第二章 《創世紀》前十一章中的族譜
族譜來自宗族傳統
向太古史投射
J及P所載族譜的異同
- 18 第三章 《創世紀》前十一章中的敘述
引 言 三組不同的敘述
- 20 第一節 關於創造的敘述
引論：創造在宗教史及在聖經中
講論造物主及創造的一些典型
- 29 第二節 罪與罰的敘述
引論
一、洪水：創六～九
二、J所載其他罪與罰的敘述

- 35 第三節 人類成就的敘述
- 一、在 J 及 P 裡的人類成就
 - 二、蘇麥神話中的人類成就
 - 三、原始文化中人類成就的敘述
 - 四、創一～十一的特徵

42 第四章 太古史的神學意義

第貳篇 伊甸園(創二～三)的探討

49 第一章 應遵循的方向

52 第二章 文學類型

- 一、不同層次的說法：神話或其他？
- 二、智慧文學類型
- 三、創二、三：關於起源的智慧敘述

64 第三章 創二、三底層的神話水脈

64 第一節 在美索不大米亞

- 一、古民族及古文學
- 二、神話舉例
- 三、與創二、三的相同與相異

79 第二節 聖經裡其他神話料

81 第四章 創二、三的文學研讀

81 第一節 兩章分十段

90 第二節 創三1~7詳釋

- 一、嫉妒
- 二、反信仰的反訊息
- 三、知善惡

102 第五章 創二、三：一系列歷史事件的始航

102 第一節 幾個基本的歷史主題

104 第二節 法律－飲食－誘惑

113 結 論

第參篇 七日造世（創一）的分析

- 119 導論 創一的內容：「天主創造了天地」
- 123 第一章 創一的框架或格式
- 128 第二章 框架的意義或邏輯
- 129 第一節 說和做
- 130 第二節 看
- 133 第三節 框架的研究對解釋安息日的影響
- 136 第三章 框架及其對象或內容
- 136 第一節 第一天
- 139 第二節 第一、第二、第四天：天上的物體
- 一、動詞「分開」及其在解釋上的價值
- 二、創一以外如何表達天體
- 146 第四章 七天及十句話的組合
- 146 第一節 受造物排列的問題
- 147 第二節 地及其特有的格式
- 149 第三節 地上物與其他存在之間的關係：合一
- 150 第四節 人的地位
- 152 第五節 偶數排列（十句話）及奇數排列（七天）
- 158 第六節 結構分析的結論
- 162 第五章 《創世紀》第一章的導言
- 162 第一節 問題所在與解決原則
- 164 第二節 古傳統的重建
- 一、以色列以外的文獻
- 二、以色列以內的文獻
- 170 第三節 氣息的問題
- 172 第四節 結論
- 174 創一～三的總結論

第肆篇 族長（創十二～五十）的寫法和用意

- 179 第一章 導論：歷史研讀的現狀
- 186 第二章 族長敘述的功用
- 186 第一節 人民的記憶：族長敘述的形式與歷史關係
- 192 第二節 族長史是一部圖像的書
- 一、圖像及不可言喻之間的關係
 - 二、這些圖像是一些可移動的圖像
 - 三、這些圖像是一些富生產力的圖像
- 201 第三章 救恩的圖樣
- 201 第一節 重複的作用
- 一、有重複的事實：主題和樂旨
 - 二、為何要有重複？
- 205 第二節 族長敘述基本圖像的統一
- 一、婚姻
 - 二、婚姻所遇的危險
 - 三、不孕的阻礙
 - 四、產子：兒子間的敵對
 - 五、雅各伯的歷史：由挑選到媾和
 - 六、失子之痛：亞巴郎的祭獻
- 228 結論：生於血肉—生於精神；失子之痛—二子合為一子

第伍篇 聖經的族長史與中華世系圖

- 233 導 論
- 235 第一章 族長史的源流、意義和訊息
- 242 第二章 由族長史看中華世系圖
- 242 第一節 中華世系圖簡介
- 245 第二節 由創世紀了解中華世系
- 251 結論：中華道統與族長史的訊息

第陸篇 廿世紀末的《創世紀》研究

- 257** 第一章 由分析到整合：最近卅年的《創世紀》研究
- 259 第一節 廿六套雙聯畫簡述
- 273 第二節 從事實到理論：創世紀與對話有關
- 275 第三節 以雙聯畫的結構作為解釋敘述文的鑰匙
- 278** 第二章 《創世紀》的統一性
- 279 第一節 反對「《創世紀》的統一性」之觀點
- 280 第二節 贊成「《創世紀》的統一性」之觀點
- 283 第三節 由結構來看《創世紀》的統一性
- 286 第四節 雙幅畫與真理
- 291** 第三章 《創世紀》的內容與意涵
- 291 第一節 《創世紀》的重點——人的生存
- 298 第二節 《創世紀》與歷史
- 302 第三節 《創世紀》與心理學
- 305 第四節 《創世紀》中的靈性幅度
- 309 第五節 《創世紀》反映生活的複雜性
- 315** 附錄：房志榮神父中文書籍作品年表

增訂第五版自序

本書於 1972 年出第一版，以後二、三版都沒有變化。直至 1989 年出第四版時，才加上一篇〈聖經的族長史與中華世系圖〉，作為本書的第五篇。現在出第五版，名為增訂版，因為加了第陸篇〈廿世紀末的《創世紀》研究〉一篇。由 1972 至 2001，恰好是 30 年，增訂版第陸篇的三章文稿就是根據兩本 2001 年出版的大書寫成的¹。

第一本有 681 頁，是一集體著作，共收 12 篇**主要論文**（英語 5 篇、法語 4 篇、德語 3 篇）及 22 篇**其他論文**，分佈於三大主題內：**縱向研究**（Diachronic Approaches）8 篇（英 4、德 3、法 1）；**橫向研究**（Synchronic Approaches）11 篇（英 7、德 2、法 2）；**古代猶太傳統**（Ancient Jewish Tradition）3 篇（英 2、德 1）。由此可見，聖經研究是英語及德語世界的天下，拉丁語系只有法語出來代表。

第二本有 611 頁，是一人的作品²，他在第一本大書中為自己的這本書寫了一個綱要，列入其 12 篇主要論文之一，題名為〈創世紀作為對話：以創世紀的廿六套雙聯畫作為瞭解其敘述統一和意義的鑰匙〉（Genesis as Dialogue: Genesis' Twenty-six Diptychs

¹ 二書的書名及作者見本書第六篇第一章註腳 1。

² 作者和書名見上註。

as a Key to Narrative Unity and Meaning)。本書的第陸篇第一章，本人便是將這篇論文的主旨以中文介紹給讀者。餘下的二章是神學院碩士班研究生朱麗惠的讀書報告，是一個學期合作研究的成果。她的英語程度和理解力適於作這種研究，我們每週二小時的交談大部分都是她作口頭報告。這兩篇書面報告都曾經過我審閱，而確認了它們說清了《創世紀》的一體性及其內涵和意義。

關於聖經與在地化的功課，本增訂版沒有任何交代，但在不久將出版的另一本書《三字經與聖經》中，會提到不少。不單家喻戶曉的「三才者，天地人；三光者，日月星」可用創一來解釋，連中國的帝王史也可用聖經的救恩史來作比較，互相照明。這是中國存有古籍的可貴處，也是把東西古籍對看、對比的樂趣。有志者闔興呼來！

房志榮

謹誌於輔大神學院

2005年5月9日

第四版自序

本書自從於 1972 年初版以來，十年內發行了第二及第三版，都是原版重印，沒有任何更動。今蒙光啓出版社告知要出第四版，問我有否修改增刪之處。我將《神學論集》55 期（1983 春）的一篇文章〈聖經的族長史與中華世系圖〉看了一遍，覺得可將它插在本書之末，這樣即使沒有畫龍點睛之妙，也不致有畫蛇添足之嫌罷。這篇文章是將《創世紀》的研究用在我國文化的背景，特別是中華民族的始祖上。這不是穿插附會，而是一種嚴肅的學術探討，因為天主聖言的種籽已撒在各種文化的土壤中，在中國文化裡尋找聖言的種籽，是一個嚴肅的課題，也是每一代中國基督徒的責任和使命。究竟恰當與否，尚待讀者的評鑑指正。

作者寫於輔大神學院院長室

1989 年 5 月 4 日
五四運動七十週年

初版自序

世界文學名著中談論天地的受造、人的來源，以及人間罪惡的起因，大概沒有比聖經說得更露骨、更有份量的了。人人所關心的這些事件，世世代代所討論的這些問題，似乎也受到聖經的特別重視，因此在開宗明義的最初三章聖經裡，即對這些重大問題予以描述，有所交代。與古代近東其他民族的文化遺產相比，希伯來人的經典在這方面所說的種種，的確要精簡卓越得多。無論誰念了《創世紀》前三章，對天、地、人的受造，及人罪的來源，都會有個概括的印象，各人按照自己的知識水準，把握其中或多或少、或深或淺的報導和意義。

幾十年以前，西方國家及受其影響的其他地區，將這幾章聖經當做歷史文件來讀，根據字面意義，以為天主果然是用六天的期間造了天地萬物、人是由泥土出生的、人犯罪在於吃了不許他吃的禁果等等。這些懂法根本上並無大錯，但這樣懂的人心裡會隱約地感覺到：在這一層字面的初步意義下，恐怕還另有深意罷！這是讀任何一篇文章、一部作品，特別是另一個時代、另一個文化裡的作品時，自然而然地要作出的一種假設。

本書編寫的目的，可以說就是要肯定這一假設的合理，繼而更進一步地肯定，在我們這個時代，這一假設下的事實已一

再被揭露，就是說，在這幾章聖經的字面意義下，隱藏著更多更深的含義；去發掘這些含義，成了現代的一個必須，否則便是生活在自己所創造的科學文明的後面，自甘淪為精神進步中的落伍者了。

因了問題的重大及多面性，也因這幾章聖經寫法的精簡及所牽涉的許多歷史文化背景，要想發掘其中更精深的意義及更豐富的啓示，自然不是三言兩語所能辦到的，而必須抽絲剝繭地加以文學的分析，作些文化的對比，以及將全部聖經予以某種程度前後貫通的運用。這類工夫做起來相當吃力，讀過的人也不會怎樣輕鬆，但雙方都將有一個十分值得珍視的酬報和欣喜，那就是發現一些自己從未想到過的事實和真理。這些事實和真理，不但可以用來問難釋疑，提高學習和求知的水準，並且我們會發現它們是與每人的生命息息相關，是一些自古以來活生生的，常發生效用的事實和真理。爲了這種發現和感受，值得勤讀苦讀，以高昂的情緒配合持久的思索和反省，浸潤於這些人生的至情與真理中。因此本書最適用於神學院學生當做聖經詮釋課的教材。無機會讀神學的人，也能由書中窺見在神學院教室內所作何事，爲何一本聖經需要千千萬萬本的註解和詮釋。

像聖經註解和詮釋這類積極的學問和作品，絕不是一二人的頭腦憑空想像所能建構出來的，而必是多人，甚至許多世紀積累下來的知識結晶。在聖經研究上，歐洲大陸，即德語系和法語系，傳統悠久，著作豐富。加以最大的簡化來說，前者以考據稱雄，後者以神學思考佔先。至於居於北美洲的英語系國家，繼承英國的傳統，在聖經學上是後起之秀，大有急起直追，與歐洲分庭抗禮的趨勢。

本書的編著，基本上是根據一部德文著作和一部法文著作。前者是 Claus Westermann 的 *Genesis* (BKAT, Neukirchen, 1967)，後者是 Paul Beauchamp, S.J. 的 *Etudes sur la Genèse* (Faculté de Théologie de Fourvière, Lyon, 1971)。這兩部著作的特點，是它們的確是西方聖經學界最新、最合時宜的作品。德文一方面的考據，做到了某種集大成的程度；而法文一方面的神學思考，可謂已盡其聖經學、哲學及神學的能事。兩位作者，前一位代表更正教的聖經學研究現況，後一位代表天主教聖經學界的趨勢。筆者經過一再的玩味研讀、長久的苦心思索，盡心想用中國語言，表達其中有時離我們的思想型態很近、但有時卻相距頗遠的事件、思想和情調。以上德、法文兩部著作將來大約會譯成英文，但也許要在五年十年之後。

在這篇序文裡最值得一提的，也許是本書在目前我國教會裡所能提出的一點小貢獻。人的始祖來自單偶（一對父母）或多偶（許多對父母）？原罪的道理是否只靠《創世紀》第三章的詮釋便能解答？洪水、巴貝耳塔的歷史性有多少？這類敘述的意義何在？這類問題是不斷出現，也不斷在追尋解答。本書固不敢自詡能全部解答這些問題，但至少提供一些平日不太注意到的角度，從這些角度去看，或者每人能自己去解答某些問題，或者會使問題變質或轉變方向，而使許多問題得到一層新的意義或份量。

問題常常會有，人生可說是由許多問題交織而成，信仰並不取消人生的問題，而基督信仰更將人生的問題提高，使之尖銳化。不過，問題與問題之間能有很大的區別：有的問題使人消沉、使人困惑，有的問題卻使人奮發進取、使人心安理得。唯望本書所引起的是後一種的問題，就是在信仰的大前提下，

追求對天主救援計畫更深一層的了解和體認，這也就是聖奧斯定所說的信仰追求了解（Fides quaerens intellectum）。在找到每一個真理時的喜樂，是天主給我們的賞報，而最大的賞報要等到面對面地見到天主時方能得到。

寫於彰化靜山

1972年8月1日

第壹篇

《創世紀》前十一章總論

第一章 導論

《創世紀》前十一章 在梅瑟五書及其他文化中的地位

創一～十一在梅瑟五書裏的地位

《創世紀》一至十一章可稱為聖經的太古史，其中所講的是宇宙及人類的起源。從主前第十至第九世紀的雅威典寫作時代，直至目前，這一問題始終是人所關心的對象。每次有一個新的宇宙觀出現，無可避免地要提到創造的問題。

在聖經中，除了雅威典以外，還有第二依撒意亞、司祭派著作、智慧書、保祿及若望的宇宙觀和創世論。在聖經時代以後，有馬西翁（Marcion）及反駁馬西翁的大公會議宣信，有中古世紀的士林派及宗教改革派，有近代西方哲學的各種派別，他們無不觸及宇宙來源的問題。進化論徹底否認聖經所說的創造，科學的進步認為有義務研究宇宙及人類的起源，而由宗教方面奪得了自由研究的權利，這可說是最近幾個世紀的傾向。

但另一方面，關於創造的信念在這幾十個世紀中從未間斷過，而目前在世界各地的教堂中，依然誦念著對天地造主、天主的宣信，任何人也不能使對造物主的信仰與基督信仰分離。

基督信仰的基礎不是在「**開始**」時所發生的事，而是在時間內所發生的事。但因為這一信仰所關心的是整體或整個的存在，因此它也不能不提「開始」—這個超越時間的「**時刻**」。原來耶穌基督既然是為了拯救整個人類，為了做宇宙間一切的救主而來，那麼他在時間內的降來，必須與那個「開始」有所關聯。無論是保祿或若望，都有意藉著他們的神學思考，將這時間內所發生的事，與那個「開始」連在一起。

這同樣的作法在舊約著作裏已經嘗試過，那就是以敘述創造為起點的雅威典及司祭本。這兩部著作將太古史改在正式歷史前面的用意，就是要將時間內的事與「開始」貫串起來。下面的對比能幫助我們了解這一思考程序：就像教會初期的神學概念須以過去的，即舊約的傳統為依據；同樣，以色列的神學概念須以以色列民族以前及以外的傳統為依據，這樣才能將其內部所發生的事與各種「開始」貫串一致。在信仰天主造物主上，舊約的傳統滲入基督徒的信仰宣誓中，而舊約在講論造物主時，又有以色列以前及以外的傳統滲入講述以色列的天主、雅威的言論中。

「梅瑟五書」的中心點是《出谷紀》一至十八章，即敘述天主拯救以色列脫離埃及的這一段事蹟。《創世紀》一~十一的太古史及創十二~五〇的族長史可視為導論，或圍繞那個中心點的兩道外圈。不過這兩篇導論的性質頗不一樣：族長史的確報導以色列民族形成前的祖先狀況，而太古史卻將外圈延伸到可延伸的界線以外。這一區別可由舊約內保存下來的一些宣

信式的歷史撮要中看出：這些撮要已認定族長史的導論功用¹，但關於太古史卻隻字未提。

舊約裏還有另一種講述天主全部工程的撮要，由五書的中心點講至天主工程的最外線，即太古史所描述的種種，那就是描寫天主的行動，及天主的存在的讚美詩²。這些詩歌所描寫的，不依時間的先後，不隨歷史的順序，而只著意寫出天主行動的飽滿，與宣信式的歷史撮要顯然不同。由此可見，太古史與五書的關係，及族長史與五書的關係的確是有所不同的。

因此創一～十一章應視為五書內的一個特殊部分，一個相當獨立和完整的單位，在解釋時也應將之當作一整體來解釋。就是說，要避免很久以來所犯的兩種錯誤：其一，是將這十一章的內容縮成爲第一章和第三章，而名之爲「創造與墮落」，就像其他九章都不存在一樣。其實這樣將之與整體割開，就連創一、三兩章本身也會被誤解或懂得不完整。另一個普遍犯的錯誤，是對這十一章裏的許多族譜不予以重視，我們以後要看族譜爲了解太古史是多麼重要，原來全部太古史內敘事部分與族譜部分幾乎各佔了一半的篇幅，這是全部舊約中絕無僅有的現象，也是太古史的一大特色。普通 J 是敘事的，P 是寫族譜的，只在洪水敘述中（六～九章）J 及 P 的敘述交織在一起，這應該是一位編輯者（R）所做的事。

¹ 如：申廿六 5；蘇廿四 2-4。

² 如：詠卅三；一三六。

創一～十一與其他古文化

為解釋《創世紀》前十一章，還有一個應該注意的特點，就是與其他文化中類似敘述的比較。《出谷紀》所寫的事實是一次性的，是一系列的事件發生在一定的時間，和固定的一群人身上，沒有多少可與其他類似傳統比較的地方。以《出谷紀》為中心向外推展，推到創十二～五〇章，這一部分所敘述的事實也有其一次性，但已不像《出谷紀》那樣嚴格，這裏與其他有關傳統的比較已更為重要。再向外推而推到創一～十一章，這裏已無一次性可言。這十一章所寫的是普遍的、一般的，包括整個人類的事件；所說的時間是太古，不能用年月日來計算。正因為如此，將之與其他類似的傳統相較，不但富有意義，並且是正確講解這些章節的必要條件。

事實上，在宗教史裏能與《創世紀》前十一章相比的例子很多。創世及洪水、墮落及死亡、語言的分歧及民族的離散、各種文化的起源等等的敘述，早在聖經寫作以前即存在於各種古文化裏。在這一點上，創一～十一和其他人類宗教一樣，都想對萬物的起源有所交代。將各種例子綜合來看，便能發現兩個基本事實。一個是敘述雖多，基本主題卻常是那幾個，例如人由土造成是一個全球各地隨處可見的敘述主題。另一個事實是，這些有關創造及太古的敘述彼此有關聯，不同的主題也互相聯繫，例如造世及洪水在太古敘述中是出現最多的聯合主題，在聖經中 J 及 P 都曾述及，而編輯者也兼收並容地將二者都予以保存。這也表示在這兩個主題之間的確存在著多種聯繫的關係。

由上述可見，在研究創一～十一的一段敘述或一個主題的

來路時，必須超越這一具體個案，而將整個太古史放在眼前，以看出那些敘述及主題之間的聯繫。例如創世與洪水的關聯，是遠在 J 及 P 寫作之前就已存在。其他相關聯的主題還有：創世與族譜、創世與人類的成就、創世與惡的起源、成就與惡的起源等。只有研究過聖經中的太古史和其他文化中的太古史有何相同，才能更明確地知道前者有什麼不同或特徵。

第二章

《創世紀》前十一章中的族譜

族譜構成創一～十一章的骨架，是太古史的重要成分。不同的族譜將亞當與亞巴郎首尾連成一氣，造成了太古史的特色：在由亞巴郎開始的救援史以前的人類，也是一脈相傳的。

族譜來自宗族傳統

在舊約裏有各樣的族譜，除了創一～十一裏的族譜以外，在族長史（創十二～五〇）、在《撒慕爾紀》及《列王紀》，以及《編年紀》裏都有很多族譜。到了新約，耶穌的族譜可謂到達了頂峰。

族譜不是古代遺留下來的一些零星人名，而由後代的人貫串而成¹；族譜是一種很古老，並且富有深意的文學類型，來自游牧民族，並在這些民族中不斷發展。今日在阿拉伯游牧民族中還能找到很多證據。游牧民族的基本社會型態以宗教或家庭

¹ 龔格及委爾豪森在廿世紀初有過這種主張。

為主，族譜有維持共同生活的作用，因為由族譜可以知道每人的來源，及他與某一宗族的關係。這樣，族譜事實上成了一種史前生活的簡單歷史形式。

族譜與歷史相同的地方，是兩者都寫出一系列延續的事件，一直延伸到目前為止；不同的地方是，族譜有一種歷史前的特徵，以這裏的具體情形來說，族譜只講生產及出生的先後，維持延續性的只是世代的相傳。因此族譜所用的格式為現代人覺得非常單調乏味，並且好似沒有多大意義：

舍特一百零五歲時，生了厄諾士。
 舍特生厄諾士後，又活了八百零七年……
 舍特共活了九百一十二歲。
 然後他死了。（創五 6-8）

這些詞句的單調，頗像《創世紀》第一章寫天主六日造世的筆法；這種單調也像那含有莊嚴的氣派、將人生幾個重要關鍵點出一出生、壽命、生育、死亡，即一般所說的生老病死略同。但這裏最重要的意義，是世世代代的承接不斷。

族譜的來源決定了族譜的命運：游牧生活方式一停，族譜及其表達方式便也停止改變。社會中承亡繼絕的意義漸漸不由血統，而由其他程序來決定，諸如戰爭、統治權及統治方式、國家的建立與管理等等。在這種以政治為主的生活方式下，族譜已不能再有它從前有過的意義。舊約裏由《出谷紀》開始此類族譜的中斷，就是一個例子。其後即便有族譜出現，其功用也僅是部分性的，例如用以證明某一司祭家族的合法性。至於《編年紀》裏所有的族譜，只是一些緊湊而縮短的人名單而已。

向太古史投射

真正的及最原始的族譜，本來是族長史裏的產物，由族長史才投射到太古史，這種投向人類起源的企圖也只有藉著族譜，即世世代代的相傳，方得實現。不過族譜的表達形式一向以往的投射—不僅是倒退著、朝著過去劃出一條連續不斷的線條問題，還有更深的理由和意義。

用族譜表達太古的事件，是古文化的一貫作風，而在地中海的高級文化中，宇宙起源論演變成神的起源論，世界的基本元素，如天、地、風、海、植物、動物，都被視為由神的生育而來。P 稱天地的創造為生育（toledoth；創二 4a），就是古代看法所留下的痕跡。但除此一點痕跡外，P 將「生育」或族譜一詞只用在人的代代相傳上，不用於天地萬物，更不用於任何神明，這就是聖經面對古文化所做剔秘工夫的初步表現。

此外，在古埃及及美索不達米亞，神的族譜以後，值得傳授的是帝王的族譜。最初的所謂歷史，無非是帝王史。但在舊約的太古史裏，人一受造，不久就有全套族譜，由亞當一直伸張到亞巴郎，這又是聖經對人的看法和古文化不同的地方。

J 及 P 所載族譜的異同

這兩個不同文件所載的族譜果然大異其趣：J 的族譜形式自由，生動活潑，多采多姿；P 的族譜卻高度格式化，因此千篇一律。J 的族譜非常接近敘述體，有時甚至變成了敘述；P 的族譜相反，體裁嚴謹，絕不與敘述混淆。

（一）J 的族譜

在太古史裏，J 的族譜有時因了 P 的介入而殘缺不全，如

今保存下來的 J 族譜有：

四 1~2：亞當及厄娃，加音，亞伯爾

四 17~24：由加音至拉默客的子孫（加音的族譜）

四 25~26：亞當—舍特—厄諾士

五 29、九 18~19、十 1b：諾厄及他的兒子

十 8~30：諾厄兒子的後裔（J 的民族表）

十一 28~30：哈郎的死，亞巴郎及納曷爾的妻子

（由此渡入亞巴郎的歷史圈）

以上族譜中，只有四 17~26 及十 8~30 比較完整，其他都是零碎的片段，但在形式上它們卻有很多變化。最大的分別是：有的族譜只將一代與另一代相連，而另一些族譜卻指明某一代的擴展事實，這是洪水後族譜的一個特色（如：九 19）。在點名式及敘述式的兩極之間，有著族譜的各種形式及它們變化的歷史，今試予以簡括的介紹。

1. 第一組例子提名外，還加以解釋：四 1b, 25d、五 29、十 25b。前兩處因得子而讚美天主，並將此讚詞作為兒子的名字。這兩個人名的解釋與人的受造緊緊相連，造物主給予人的祝福，在人被逐出樂園後，依然存在：人仍能生育產子。第三、第四個人名的解釋屬於太古史裏的敘述主題。五 29 給諾厄名字的解釋，與九 20 以諾厄為首先種葡萄者的敘述相連。十 25b 給培肋格名字的解釋，指出當時所發生的一件事，即人類的分散，這在十一 1~9 予以敘述。這兩個名字的釋義，示範性地告訴我們如何可由一個族譜誕生一段敘述。
2. 第二組例子在人名後加入職業或事業，這在四 17~22 特別清楚：

- 四 2 : 亞伯爾是牧人，而加音是農夫
- 17b : 他（哈諾客）是一座城的建築師
- 20b : 他是住在帳幕內畜牧者的始祖
- 21 : 彈琴吹笛者
- 22 : 冶鑄鋼鐵者
- 十 8 : 他開始成爲當地的強人（gibor）
- 9 : 他在雅威前成了一個有力的獵人
- 九 20 : 農人諾厄也開始種葡萄園

以上這些短句，都是指謂人類的某一文明或某一本領的開始、建立或發明。既是開始、初建，或發明，那麼那些開始的建樹或發明必定有過更詳盡的敘述，這是根據宗教史的研究可以肯定的。在聖經的太古史裏，這些敘述之所以沒有錄取，而除了創十一 1~9 以外，只留下一些短短的註文，無非是因爲那些有關文明發源的敘述帶有強度的神話色彩，例如蘇麥神話就敘述文明的成長來自神的世界，其中包括神的族譜。由此可見聖經的太古史裏，有關文明起源的註文和族譜連在一起，有其很古老的史前源流。

3. 第三組例子裏所添入的是一些地理和政治性的註文，這裏由太古史渡入了世界史。十 10~12 所描寫的是美索不達米亞的國勢及幾座大城，十 19 報告迦南領土的境界，十 30 報告約克堂子孫所住的地區。這一組和前兩組不同的地方是，這裏不再是某一敘述的短註，而是關於民族和地區的報導。此外，這裏暫時離開了嚴格的太古史，而進入了真實的世界史，以後 P 文件裏也有這種現象。
4. 第四組例子說及古代的英雄。在十 9b 引述一句成語：「因此有句俗語說：像在雅威前有力的尼默洛特一樣」。這句俗語明白指出有關於尼氏的種種敘述，由這些敘述或傳說

中，他才得享盛名。同樣，在四 23~24 所引的拉默客之歌，應該來自某一較廣泛的敘述，否則這首歌不會發生，也不會流傳下來。這兩個例子指明，的確有過關於古代英雄的種種敘述，這些敘述在蘇麥及巴比倫非常發達，因此為以色列的祖先們應該有過重大的意義。在聖經裏只保存了非常零星的一小段（創六 1~4），其他的未予保存，也是由於其中神話色彩太濃，巴比倫的 Gilgamesh 史詩是一個明證。

5. 最後還有一句話值得推敲，那就是四 26 所說的「那時人才開始呼喊雅威之名」。這句話獨立懸在空中，既不與任何族譜中的名字相連，也不是某一敘述所留下的遺痕，因此關於它的意義只能予以猜測。在以色列四周的民族中，每每談到宗教禮拜的來源，按照一些蘇麥、巴比倫的敘述，人的受造是為「事奉神」（或「利用神」），還有比這兩者之間的關係更密切的嗎？這就等於說，宗教禮拜和人的受造是分不開的。為否定這一點，雅威典作者（或者他的一位前驅）在他所寫的太古史裏說出宗教禮拜的起源，完全是另一個樣式：人一度開始呼喚雅威的名字。

由以上種種可見，J 的族譜所包含的主題是如何豐富，其中所暗示的故事及敘述圈又是如何多。到此我們才可以說，族譜好像是苗圃，很多敘述都是由這些苗圃裏移植出來的。

（二）P 的族譜

P 所載的族譜完全是另一個圖樣，首先令人注意的是，這些族譜把亞當與亞巴郎之間毫無間斷地連成了一線。

五 1~32：由亞當經過舍特直至諾厄

六 9~10、九 28~29：諾厄和他的兒子，諾厄的死

十 1~7、20、22、23、31、32：諾厄兒子的後裔

十 1~5：耶斐特的子孫

6、7、20：含的子孫

22、23、31：閃的子孫

32：結語

十一 10~29：閃的族譜，由閃直至亞巴郎

十一 27、31、32：特辣黑的族譜

27：特辣黑的子孫

31：離開加色丁的烏爾，來到哈蘭

32：特辣黑的壽命及死

（十二 4b、5 予以繼續）

J 和 P 的不同，從他們寫族譜時所用的不同格式和語句顯得特別清楚。P 將他所論到的各種資料予以調整劃一，冠以標題，而構成一個整體，同時將這個前後一貫的太古史緊緊地與族長史連在一起。所加的標題有聯絡作用，藉著這些標題，許多原來不同的因素都連成了一氣：

二 4a：這是天地的 toledoth（族譜），在它們受造之時

五 1：這是亞當 toledoth 的記錄

六 9：這是諾厄的 toledoth

十 1：這是諾厄兒子的 toledoth

十一 10：這是閃的 toledoth

十一 27：這是特辣黑的 toledoth

由以上這些標題可以看出，toledoth 一詞有很廣的意義，正因為如此，它才能把太古史裏彼此很不相同的因素連成一線而互相關聯。P 確實把 toledoth 當做太古史的骨架，用來支撐所要敘述的一切，連天地的創造也包括在內。下面我們先看族譜本身，以後再看增添的部分。創五的格式是：

某某〇〇歲時生了某某。
某某生了某某後，又活了〇〇年
繼續生兒育女。
某某全部壽命是〇〇年。
然後他去世了。

這一格式包括生育（同時指出當時的歲數）、生子後的年歲、生其他的子女、全部壽命的時間，及死亡。若將年歲的報告取消，那麼每人的生活中就只提出三件大事：出生、生育、死亡。貫串的方法是不說某人出世，而說他的父親生了他，這樣代代相傳。由亞當至諾厄共有十代。

諾厄的族譜（六 9~10、九 28~29）略同，格式上有兩個變化：他有三個兒子被提名指出；族譜裏加入了一件事：洪水。

諾厄兒子的族譜（創十）卻不同，這不是正式的族譜，不提每人的生、育、死，而只點點名，是一個人名單。並且有些名字不是個人的名字，而是團體的名字，就是由諾厄三個兒子傳下的民族團體。可見為 P，標題的 toledoth 一詞能指正式的族譜，也能指這類民族單。

閃的族譜（十一 10~26）格式如下：

某某〇〇歲時生了某某（增添部分）。
某某生了某某後，又活了〇〇年
繼續生兒育女。

這裏我們又有第五章的格式，只有一點不同，就是這裏不提最後兩句「某某的全部壽命是〇〇年。然後他去世了」，但事實上沒有多大區別，因為全部壽命由所說的已能推出。不過因了這兩句話的有無，五章和十一章所表現的氣派的確有些不同。在第五章裏十代中每一成員有更重的份量，由亞當至諾厄，

每位祖宗的全部生活清楚而有力地突現出來。在第十一章裏卻不然，P 取消了最後兩句，同時縮短了每位祖宗的壽命，藉以標明，由洪水前至洪水後的族譜及祖宗的行列是在走下坡路。除這一點不同外，十一章族譜的語調直接與第五章串連，二者共同畫出一幅莊嚴的生育表，由亞當經過諾厄及諾厄三個兒子中的一人，直至特辣黑（十一 26），特辣黑又有三個兒子被提名，其中之一將開創一部新歷史。

特辣黑的族譜（十一 27、31、32）由點名渡入敘述。27 及 13 節以前的族譜向前推延，但在 31 節裏引入了一件事實的報導：特辣黑由烏爾出走，這裏有一個新的開始。

（三）族譜的擴充

族譜的前後有時加入一些插句，這都是擴充性質的。例如第五章的標題「這是亞當族譜的記錄」後，有一小段撮述人之受造的報導（1b~2 節）。這種重述有其意義。P 有意清楚指出，下面的族譜是由創造而來，族譜表達出天主祝福的生效²。可見這一擴充，將創造與族譜相連。同樣，特辣黑族譜末了十一 31 所加的擴充，將太古史的族譜與本章開始的族長的族譜相連。

除了上述以外，第五章以內只有一個擴充，就是 24 節關於哈諾客的熱心及被提升天的報告。這句話可能由一個很古很遠的傳述遺留下來，P 已不知其來源，只用它來說明在那些特別受祝福的祖宗裏，有一位是天主所特別喜愛的。與此非常相近的，還有關於諾厄的一句話「他同天主往來」（六 9）。五 24 及六 9 裏的這兩句話都是太古史裏的敘述主題所留下的痕跡，

² 第 2 節：天主「祝福了他們」。

與 P 的神學主題很接近，因此被他採用。

由擴充部分的多寡來看，也呈現出 J 與 P 的不同。P 的族譜雖然比 J 的多一倍以上，但在族譜的擴充部分要比 J 少得多。

（四）關於族譜的神學問題

在族譜裏不提天主的特別干預，族譜本身也從不予以神學的解釋，或與天主的行動發生關係。因此族譜可視為俗文學，不過 P 仍很清楚地將族譜歸於天主的行動：即祂所給的祝福和使命：「你們生育繁殖，充滿大地！」（一 28）。族譜就是將這祝福的功用予以表達。P 是如此，J 也未嘗不然。雖然在創一～十一章裏 J 尚未使用祝福的概念，但他明言天主造人，予人以繁殖的能力，族譜所報導的不斷的生育，表示這一能力在步步實現，這本是祝福的基本意義所在。J 在四 1 及 25 兩處的人名解釋中，將這能力歸於天主。

生長的能力，或祝福裏所包含的天主行動，是創造能力的延續，這和天主救世的行動不同，必須清楚地予以區分。祝福的效果發生在靜悄悄的、連續不斷的生長、成熟、開花、結果中，沒有任何不測事件的發生和報導。幾時一個孩子出生、長大、成人，直至他生產另一個孩子，這裏便有繁殖的能力，祝福的效果。關於祝福概念，複雜而多采多姿的歷史須專文討論，這裏只須指明，創一～十一所有族譜的基本旨趣，無非是說出天主祝福的後果。

第三章

《創世紀》前十一章中的敘述

引言 三組不同的敘述

一般人都認為，在《創世紀》前十一章裏，敘述的部分比計算的部分（族譜等）更長，也更重要，其實不然。創一並不很清楚地屬於敘述部分，相反，它和族譜倒相當接近。果真如此，那麼創一～十一內的敘述部分與計算部分就彼此不相上下了：

<u>計算部分</u>	<u>敘述部分</u>
(一 1~二 4a) (P)	(一 1~二 4a) (P)
四 1~2 (J)	二 4b~三 23 (J)
四 17~26 (J)	四 3~16 (J)
五 (P)	六 1~4 (J)
六 9~10 (P)	六 5~九 19 (J 及 P)
九 28~29 (P)	九 20~27 (J)
十 (J 及 P)	十一 1~9 (J)
十一 10~26 (P)	十一 28~31 (J 及 P)
十一 27~32 (P)	

全部章節的分配如上，如果注意括弧中的源流，不難看出 J 側重敘述，P 側重計算，這是他們之間重大區別之一。在敘述的部分裏，還可分為三組：創造、人的成就、作惡與受罰。第一及第三組的敘述非常明顯，第二組比較難於辨認，其中只有巴貝耳塔的敘述（十一 1~9）較突出，但它同時也屬於第三組。三組的分配如下：

<u>創造</u>	<u>成就</u>	<u>罪與罰</u>
一 1~二 4a (P)	(一 26b, 28b, 29) (P)	
二 4b~15, 18~24 (J)	(二 8, 15, 16, 20a, 三 7, 21) (J)	二 16~17, 三 1~24 (J) 四 3~16 (J) 六 1~4 (J)
	四 17b, 20b, 21b, 22b, (26b) (J)	
五 1b~2 (P)	五 28b (J)	六 5~九 17 (J 及 P)
九 1~7 (P)	九 2~3 (P) 20 (J) 十 8~9 (J) (十一 1~9) (J)	十一 1~9 (J)

由上表可以看出，敘述部分的確可以分成這三組；此外還可看出，三組彼此間，並與族譜間有很多連帶的關係：創造不僅在第一、第二章裏述及，還在五 1~2 及九 1~7 裏與族譜及洪水一同敘述。在六~九章裏，罪與罰和創造一同敘述；而在二~三章裏，創造又和罪與罰一同敘述。至於人類的種種成就，則和族譜、創造、罪與罰種種敘述連在一起來敘述。

上面的這一鳥瞰給我們指出：雖然創一~十一像是由一些彼此無關的故事堆積而成，其實是有著更深的聯繫的，因此在解釋這十一章聖經時，也須不斷顧及其整體。此外，也能看出太古史與族長史的區別，兩者之間只有族譜的描寫方式予以連

結，雖然兩者所載的族譜並不相同。至於兩者所有的敘述部分，彼此截然有別，上述的三組敘述為太古史所獨有，沒有一組在族長史裏繼續¹。因此不該用一個詞語來概括稱謂《創世紀》這兩個互不相同的部分。創一～十一中所載敘述的特殊性，及其族譜與敘述的互相滲透，為神學的解釋不無關係。

第一節 關於創造的敘述

引論：創造在宗教史及在聖經中

由主曆十七世紀始直至今日，神學、宗教科學，及人種學學者們所作的研究證明，談論世界及人類的創造是全球各地整個人類的事，由原始文化至高級文化沒有不談創造的。對神的稱呼沒有比「造物主」在時空方面更寬更廣，並且更經得起考驗。西方啓蒙運動時，其他關於神的論調都被推翻，獨有創造論及造物主屹立不動。

在神學界，對聖經以外所發現的創造論一向懷有懷疑的態度，好像那些類似的論說能危害聖經創造論的啓示性。結果神學家在解釋聖經首幾章時所採的立場是護教，或優越感，總認為聖經的創造論是唯一的，是超越其他任何類似的論說的。今天我們該有另一種看法：在涉及創造時，聖經所說的不必與人相反或相衝突，而是與人相輔相成。這樣將成見擯棄以後，才能看出基督信仰內對於造物主的宣信，將基督徒和世上許多

¹ 只有關於索多瑪和哈摩辣敘述與上述第三組相近。

人，以及人類歷史中的許多民族連合在一起；由造世的道理才能進入宣信中的其他道理，這豈不是創造論在宣信中所擔負的一項特殊任務嗎？

因此在展開討論以前，必須認清一個事實：聖經中論及創造及造物主的地方，諸如創一至三章、《聖詠》、《約伯傳》、第二依撒意亞，以及其他提及造物主的地方，都不是孤立的，而是和四周的其他宗教，甚至和全世的、各時代的大部分宗教共同論說造物主及祂的創造。這時才能進一步追究，聖經所說的造物主與創造，與聖經以外所說的究竟有何不同。

人們對於宗教史裏各種創造論的理解是有著轉變的。本世紀初還認為創造論神話的起源，是由於理性急於知道世界及人類由何而來。但近來的趨勢以為，專以理智的好奇解釋創造的信仰未免失於偏差。創造的敘述如果真是神話，就必須對目前的團體生活有其意義，因為對目前生活有意義是神話的本質。神話的功用就是使人類和宇宙，藉著神話的誦讀，繼續生存或存在，這一點是世間一切創造論或宇宙人類來源論所共有的。

這一理解上的轉變非同小可，從此人不再以創造的信仰為宗教發展到某一階段的產物，而寧願強調它與現實存在的關係：關於原始或起源所說的，在今日仍然有效。人類講述世界及人類的起源或創造，主要不是由理性想知道目前存在的來源，而是出自對現有存在的關懷，以穩定和保證這個存在，至於來源問題只是次要和附帶的，就像洪水的敘述是為了阻止洪水的再來，不太著重洪水的來源一樣。

講論造物主及創造的一些典型

(一) 整體的創造及個別(物體)的創造

要想循序討論，在講如何創造以前，先得講創造什麼。創造的對象基本上有兩大典型：**整體的創造**(世界與人類一同被創造)及**個別的創造**(兩者分開被創造)。一般說來，整體的創造是較晚，而個別的創造是較早的形式。這種先後的不同是容易了解的：如果創造神話與目前有關聯，那麼說出某一種動物的來源，就是爲了易於逮捕那種動物；說出五穀的來源，就是要使五穀豐收。

在古代文獻中，巴比倫的長篇史詩，如 Gilgamesh-Epos 及 Enuma elish 是整體創造的敘述；而更古老的蘇麥神話，普通都是個別創造的敘述，諸如家畜、五穀、藥草及人的創造等等。這些個別神話供給長篇史詩以資料或底稿，一旦史詩寫完，世界創造的神話便佔優勢，而將人的創造神話併入自己的敘述內。不過這並不是說個別的創造敘述從此不再出現，因爲有些個別創造的敘述有其獨立存在的理由，例如人的創造有其特殊的方式，或原因，或創造者。

上文所說的兩種基本典型在聖經裏也有：創一記載的是整體的創造，創二所寫的是個別的創造，即人的創造。我們讀創二時，將人的創造視爲世界創造裏的一個行動，這是受了創一的影響，其實創二所寫的只是人的創造。如將創一~三合看，還能看出個別的創造敘述如何影響了整體的創造敘述。

P 能寫出創一，假定著一個很長的世界創造與人類創造互相關聯的歷史傳統。在創一 26~30 還能遇到一點這個傳統的痕跡，因爲這幾節描寫人的創造和前面描寫世界的創造迥然不同。

詠一〇四寫世界的創造，詠八寫人的創造。天主的一個稱謂「祂是造成天地者」來自世界的創造。在《第二依撒意亞》及《約伯傳》裏，都能找到這兩種創造的典型。

（二）創造與自發

創造假定一個有位格的神；自發則是人或物不需神的召叫或影響自動出生。在原始文化中，這兩種關於宇宙起源的看法並立存在，分不清誰先誰後。我們不該迅速判斷創造論代表更高的文化，否則近代的進化論為何又說起世界及人類的自發呢？

講造物主及創造所帶來的真正新成分，是位格這個因素。既然在世初有一個位格存在的介入，那麼世界及人類的出生是一個「行爲」，受造界與這個位格能建立關係，這層關係特別在向造物主說話及向之讚頌上顯露出來。雖然並不是有創造論就有向造物主的歌頌，相反，最初認至上神為造物主的一個特徵，就是對之沒有任何敬禮，但以色列的四鄰確實承認一個位格神的創造行爲，並與之有位格的往來，這一切都在以色列有史以前一千年以上。因此讚美造物主，描寫祂的創造工程不是以色列的創舉，而是許多民族、許多宗教，在許多世紀以來，所共同實行的。

那麼，以色列與其他民族在這一點上究竟有沒分別呢？分別還是有的，其他民族講世界及人類的創造，也同樣講諸神的受造，而以色列從不說神是受造的，因此「創造」及其他類似的字句在以色列和在其他民族所指的就不一樣，在以色列專指天主以外的人世一世界。說受造等於說不是天主。

自發論在聖經裏也找得著嗎？似乎完全被創造論所掩蓋。

要想找些痕跡，也許只有創一 24 的一句「地要生出各種生物……」，以及詠一三九 15，這裏所指可能是人由大地的母胎中出生。

（三）創造的種種方式

這裏，我們進入如何創造的問題。在以色列以前及以外的世界裏，形形色色的創造方式很多，下面只將與創一～三有關的一些方式歸納為四大典型：1. 生產式的創造；2. 戰爭或勝利式的創造；3. 工程式的創造；4. 言語式的創造。這四種典型還可濃縮為兩個，即「生產式的創造」（1），以及「行爲式的創造」（2、3、4）。

1. 生產式的創造

P 在創二 4a 用「族譜」一詞指謂天地的創造，促人記起，人類一度曾將一切的出生視為生產。在很多其他的語言中也是如此，在今日的工業界，成品稱為出產或生產，都是一些借用詞，這些詞句原是指人的生子而說的。在這一點上，美索不達米亞及埃及的宇宙起源論是相同的，就是將世界的來源，寫成一些神明先後生產的結果，雖然在其他許多方面這兩大古文化所說各不相同。今日這類的專著很多，這裏從略。

2. 戰爭或勝利式的創造

這一方面，大家所熟知，也與舊約最接近的一個例子，即 Enuma elish 史詩中所敘述的，在創世前神與神之間的戰爭。這部詩除了將神的族譜與神的戰爭相連以外，還將這戰爭分成兩期。第一期裏，老神受到新神的騷擾，結果 Ea 神戰勝了 Apsu 神。這一勝利後，創世尚未開始，而只在被征服的仇敵屍體上建起了一座屋或廟。戰爭第二期結束後，才有世界的創造；馬

爾杜克將蒂哈瑪殺死後，將他的屍體分成兩半，撐起一半來，是爲天，將另一半做成了地，以後有星辰和人類的創造。

這種神的戰爭在創一 2 裏有一個很遠很淡的遺痕：「深淵」一詞與蒂哈瑪極相近，克服混沌和深淵正是創造的工程。此外，在幾首《聖詠》裏還有更清楚、更詳盡的反響。研究這一問題的先鋒是龔格，他在 1895 年就出了一本書，名爲《創造與渾沌在世初與在世末》²。雖然在副標題上他說是創一和《默示錄》第十二章的研究，但其實他對全部舊約作了一個很廣泛的研究。有些結論今日雖已過時，但他所造成的解釋，創一的基本轉變會恆久有效，那就是他所說的：「創一不是作者的自由構造」、「創一有一個古老的傳統在後面」、「創一不再是孤立的一個片段……而是一條長鏈的一環」（頁 117）。

果真如此，創一的上下文不僅是梅瑟五書、司祭派的著作，及太古史（創一~十一），還是更古老的其他文化史。這一肯定，並不因爲 P 將創造敘述放入新脈絡，給予新意義而失效，因爲新脈絡、新意義的了解還有賴於知道，經過哪一條路 P 走到了這一新境界。換句話說，爲明瞭創一，不僅應注意 P 如何徹底改裝了一個達到他手裏的傳統，還得注意他如何接受了這個傳統，如何將自己夾入那條傳統的長鏈裏。龔氏研究發表後 50 年，對創一宗教歷史背景的認識，已大大地加寬並加深。

創造與戰爭的關聯在蘇麥神話裏還不存在，而是在巴比倫的史詩裏才建立起來的。在創一裏，除了第二節的一絲痕跡外，創造與戰爭也互不相關，這就是說，又回到了巴比倫以前的傳統階段。這一倒轉可能是有意識的，也可能是無意識的，但將

² *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit Göttingen* , 1895.

創造與戰爭分開這件事本身，絕非出自偶然。

在舊約裏有不少地方提及或暗示「混沌之戰」，最引人注意，也是最清楚的一組是民族哀歌中提及天主往日救援行動的那些段落：依五一 9~10；詠八九 10~15；七四 12~17。在這些地方都是求天主記憶祂往昔的救援作為，藉以引祂在目前的急需中也伸出援手。這些段落也並未將戰爭和創造相連，而只是要藉昔日的大能作為引發今日的同類作為。

3. 工程式的創造

除了在原始宗教中多以創造為魔術的一些典型外，這一式的創造論並不多。但有兩個主題出現的次數非常多，且非常普遍。一個是**創造包括分離**—世界創造的主題；另一個是**人是由土形成**—人的創造主題。

a. **創造中有分離的工作**，這是常見的寫法。上文說過，馬爾杜克將蒂哈瑪的屍體分為二分，一分建立為天，另一分形成為地，這就是 Enuma elish 史詩將創造視為分離的例子。這種看法在更老的蘇麥神話裏已經出現，而在創一裏，前三天的創造也無非就是分離，埃及的創世論也如此。

b. **人由土形成**，也許是所有的創造論中最普遍的一個主題，而人的創造原來是一個獨立的敘述單位，不必與世界的創造連在一起。在非洲尼羅河上游有一個故事敘述人類的受造，並特別指出人種的不同顏色，來自用以造人的不同顏色的陶土。在古埃及還有另一種說法很值得注意：人是在陶匠用的旋轉圓板上造成的，有一首致陶神的歌就如此唱著：

你是輪盤的師傅， Thou art the master of the wheel,
喜歡用輪盤塑造， Who is pleased to model on the wheel,

你是萬能之神…… Thou art the Almighty……
你用輪盤造了人 And thou hast made men on the wheel……

可見創二所說的天主以泥土造人，並不是 J 所發明的新說法，而是在以色列以外及以前的世界、各種文化裏已有許多先例。

此外，在創一還有兩個細節在講述造人時特別提出：一是人的受造來自一個議決或決定，這在埃及和美索不達米亞文獻也是數見不鮮的。另一個細節說人是按天主的肖像造成的，這細節在以上所說的文化遺產裏出現的次數更多，不但如此，在世界其他各地也不乏類似的傳說和描寫，下面是蘇瑪塔拉西南部一座名 Nias 的海島上的一部長篇創造史詩的描寫：

一次，最高神 Luo Zaho 在一天上水泉裏沐浴，澄清的泉水有如一面明鏡，照出他的體形，他在水中看見自己的像以後，就拿起了一把土，有一個雞蛋的大小，捏出一個人形，模樣就像 Nias 島民所慣於設想的自己的祖先。然後他將泥像放在天秤上秤一秤，又秤了等量的風，將風帶到他所塑造的泥像的唇邊……

4. 以言語創造

用言語創造，是藉行動創造的一種。在神學裏，因了創一的關係，是最有意義的一種創造方式。按照 O. Grether 在 1934 年所發表的一部著作《舊約中天主的名字與言語》³，debar (言) 的概念與大自然間(創造)的關係，是相當晚的神學透視，理由是雅威自己一直在駕馭著歷史(自然與創造)。只在《申命紀》

³ ZAW Beil 64, 1934。

八 3 才首次完全明晰地說出雅威的話介入大自然。除了創一外，還有《第二依撒意亞》⁴；《厄則克耳》⁵及《聖詠集》⁶。言語與自然的關係，是以色列所特有的種種觀點的最後一個結論，其中最重要的一個，是承認先知話有一種塑造歷史的能力。

用言語造世的說法，在原始文化裏業已存在；而在神的讚詞中，稱神以言語創造更是數見不鮮，在美索不達米亞如此，在埃及亦然。在舊約中，有詠卅三 6, 9；一四八 5 及依四八 13 等。

最值得重視的一個例子，是古埃及的「神學」在這一面的進展，門菲士的宇宙起源論是這一進展的終點。門菲士的神是卜大 (Ptah)，為建立並保證這神的優越，門菲士的神學一方面說過去的宇宙起源論裏所說的那些神，只不過是卜大神的不同顯現方式；另一方面，他冷靜地嘗試勝過藉諸神誕生而世界產生的舊說，去發揮一個新的創造論，即世界是由卜大神的心和舌而來。這裏，心指悟性、理智、精神；舌指實行思想的工具，是舌頭藉著有權力的表達（埃及文 Hu）將概念變為事實。

將這一現象與創一相較，我們發現，不僅在某一點相似，而是兩個傳統的平行發展：兩處都是以藉言語創造為一個長期發展的終點；兩處都將以往各種創造的想法淘汰的淘汰、整合的整合。此外，兩處還有一個相似點，就是創一所說的天主造世後，對世界所下的判斷相稱於埃及文件的最後一句話：「這樣，卜大在造完一切，並說完一切神語後，才感到稱心滿意。」

⁴ 依四〇26；四四 24~38；四八 13；五〇2；五五 10~11。

⁵ 則卅七 4。

⁶ 詠卅三 6, 9；一四七 4；一〇四 7；一四七 15~18；一四八 3~5。

說門菲士的宇宙論影響了聖經的說法，那是不必的，學者們大多認為 P 的寫法，即以宇宙的創造來自言語，是以色列以內先知傳統發揚出來的。但是即便有一天發現 P 確實接受了一個更古的、以色列以外的傳統，創一仍不失其特殊性：天主的命令與實行完全相稱：「天主說了……就有了」。

第二節 罪與罰的敘述

引論

太古史（創一～十一）必須當做整體來看。首先給太古史以一貫性的是族譜；由亞當至亞巴郎一脈相傳。族譜與創造的敘述緊緊相連，原來在早期，族譜就是某一創造的敘述。族譜與創造的敘述之外，罪與罰的敘述也是太古史所特有的一種類型。在寫這一類型上，P 和 J 也大大不同。P 只有一篇罪與罰的敘述，即洪水；他給太古史畫的線條是簡單率直的：創造—族譜—洪水—族譜。J 除了洪水外，還有其他罪與罰的敘述，所寫都是具體的惡，及天主必須加予的懲罰：三；四；六 1~4；十一 1~9。相反，P 從不提具體的惡，連在洪水的敘述裏也未提及。

一、洪水（創六～九）

創六～九雖被列入罪與罰的敘述，但它的情形是很特殊的。一般罪與罰的敘述程序是：人作惡—惡的揭露—惡的懲罰（敘述的高峰）。在洪水的敘述裏並不如此，罪與罰只是一個背

景，突現出來的卻是普遍被洪水毀滅中某一人的得救。因此必須將洪水的敘述由其他罪與罰的敘述中提出另作專論。此外，洪水的故事也確實有一個很廣泛的和獨立的歷史。

自從發現 Gilgamesh Epos 中的洪水敘述以來，有一點已不容懷疑，就是聖經的洪水敘述有更古老的傳統為底層。G.史詩與聖經敘述的類似之處、甚至相同點很多，今日已無人否認兩者間的關聯。這一關聯如何解釋？有何理由？有何意義？為答覆這些問題，必須將問題本身擴大，不只是巴比倫文件與聖經的關聯，而是兩者與一個更廣、更普遍，有千年以上的古老傳統的關聯問題。

太古時期的洪水是全世界各地所有的一個敘述主題，在文字傳統上，雖然不必與創六～九有多大關聯，但在人類古老傳統的基本趨勢或傾向上，確是能有照明作用的，特別在以下幾點是如此：

1. 如果洪水的敘述是太古神話的一種，那麼就像創造敘述一樣，應對目前的存在有某種意義，並藉某種行動予以表達。這在原始文化裏不難找到具體的例子。

在中國西南的省分，特別是在雲南省人跡罕到的高山地帶，傣族有一個關於洪水的民間傳說，直至今日還發生著作用。他們在每年的固定節日及一生的幾個重要關頭，取出供奉的祖先牌位，必須是用某種固定的木材製造的，因為是那一種樹木救了他們遙遠的老祖宗脫離洪水的殲滅。此外，幾乎傣族所有的故事都要從這顆樹或這次洪水開始。希臘、印度也都不缺這類的傳說。

這些例子證明，洪水的敘述主旨不在於回憶以往的一件事，而是指出原始所發生的事與眼前生活所有的連帶關

係，並且還用行動—禮儀—表達出來。

2. 知道了洪水敘述在世界文化裏的整個背景，就能看出它和創造敘述所特有的、多方的關係。古文獻多處證明，世界毀滅的神話是世界創造神話的補充，這兩種敘述的先後次序不僅是時間上的，還實在有互相補充的作用。在聖經裏，無論是 J 或 P，一面敘述洪水，一面不斷讓創造的主題滲入，就應該如此去了解。

洪水與創造的密切關係在原始的敘述中，多次並且以多種形態出現。比方有一細節是常見的，就是在洪水中得救的人成了整個人類的始祖。另一個細節是，飛鳥有時在創造的敘述中扮演著和在洪水敘述中類似的角色。最後，在多神的氣氛裏，決定要消滅人類的常是創造之神，是同樣的神創造和毀滅。

3. 決定毀滅人類的決議是洪水敘述的一個因素，有時是衆神開會所達成的決議，有時是某一單獨神明的決議。在所有的洪水敘述中，決議這一因素與洪水的發生是相連最緊的一個主題，在聖經的洪水敘述中很明顯地存在，而在埃及、巴比倫的文獻中也照樣存在；所不同的，是這些文獻中，不提決議的理由，即人的作惡。但不提也有其理由，必須由一切洪水敘述的整個歷史去看，才知道這理由何在。

所有關於洪水的敘述可以分爲兩大組：在結構上比較老的一組將洪水看成災患，看成人類所遭受的橫禍。另一組指出理由：人作惡而遭洪水，因此洪水成了懲罰。在 Gilgamesh-Epos 裏又有了進一步的看法：消滅世界的決議並不一致，有些神根本就不同意，就像 Ea 向 Bel 所說的：「讓

罪人食其惡果，讓惡人食其惡果；但要小心，勿將一切斬盡，要忍耐，勿將眾生殺絕！」這裏已不將消滅世界的決議看做當然的事，卻開始反省，這樣一個消滅人類的決議是否與神的作為相投。

創十八 17~33 亞巴郎的口吻中也有這類的反省。只不過衆神彼此意見的不合，這裏變成了亞巴郎在天主前的為人轉禱，這是聖經轉變舊有主題的一個模範。關於索多瑪的那章聖經（創十九），原來也屬太古史典型。

洪水敘述的基本主題原有一個出發點，即衆神或某神消滅世界的決議，這一決議不一定是懲罰，而只是懲罰的一個先決條件。換言之，曾決議創造世界的神，也能決議毀滅它，這就是上文曾提過的創造與洪水的關係，或兩者的互相補充：人的受造帶來被毀滅的可能。

這兩種敘述的關聯及差不多等量的普及性顯示，人對自己及世界受造的意識和另一意識連在一起，即他知道有著一個結局或毀滅的可能性，這種毀滅且超越個人的死及受時地限制的個別災殃。洪水所寫的災禍是整體的，就像創造所說的宇宙是整體的一樣。人的特點及他異於禽獸的地方就在這裏：能設想一個整體毀滅的可能。不過正是如此，另一個新的可能性進入了人的存在：依賴著某一救援繼續生存下去。為很多宗教，藉著神的干預而獲得救援是一個基本的現象，而藉著洪水的敘述，已在太古奠下了基礎。

與基本主題相比，罪與罰的主題只是次要和後加的，雖然加入的時期也很古老。有了這個次要的主題，洪水才是因了人的敗壞而招致的懲罰，而得救的人是沒有敗壞的

一個例外。在解釋洪水敘述及求其真實意義時，必須仔細地將這兩種主題分開。

二、J 所載其他罪與罰的敘述

在討論洪水敘述時業已指出：「因人作惡而加以毀滅的處罰」是後加的主題，這也說出「罪與罰」在加入洪水的敘述以前，是一個自立的主題，和另一個主題「毀滅世界的決議」不同。這為懂得聖經的太古史是很重要的，因為由這一區別，可以看出 J 和 P 有什麼不同。

P 循著自己一貫的神學，只關心「毀滅世界的決議」，而 J 卻全心貫注於此一決議的理由：受造物能起來反抗造物主。J 在他全部著作中都很關心人，在太古史裏也是如此，這裏他一方面寫出人的種種潛能及成就；另一方面在罪與罰的種種敘述中，也道出了一個可怕的潛能，即他有反抗自己造物主的自由。藉著這些敘述，J 不一定有意強調人的罪惡日益加重加深——雖然今日大部分釋經家這樣說，但他的確有意寫出受造物反抗造物者的許多可能：直接違命或不服從，乃至殺人的極致——屠殺親兄弟，以及對父母失敬（迦南）。甚至還有集體抗命的可能：普遍的腐敗（洪水敘述只暗示，創十九卻加以發揮）、仗恃血統的驕傲（創六 1~4）、炫耀文明的驕傲（十一 1~9）。筆者認為，由創三至創十一能看出罪惡升級的解釋，是由一個抽象的罪的概念出發，這一概念不是 J 所有過的。

J 關於罪與罰的這些敘述還有另一個共同點，就是它們都是溯源的，都願藉著過去的某一罪罰來解釋人類目前的任何一種不景氣。這也是 J 和 P 不同的一點，因為 P 從來沒有這種溯源的寫法。以上兩點，即人作惡的可能，及溯源的寫法，不僅

在 J 的敘述裏結合在一起，而且在原始民族的傳統裏也是如此。

在非洲，人的墮落史，或有關失落極樂園的神話，也都以死亡的來由為問題的中心。非洲人想，太古時期，一切的一切都與今日不同：那時人永遠生活，總不會死；原始人懂得走獸的語言，與一切動物和平相處；他們不須勞作，而能無憂無慮，豐衣足食；他們不識性別，不知生育之苦。總之，現代人所有的一切生活煩惱和基本態度，都是原始人所不識不知的。但是有一天，因了某一疏忽，某一誠條的冒犯，某一好奇心，或其他類似的惡行，觸犯了神，神乃加以懲罰。以上是非洲原始神話的核心。這些神話與 J 的敘述相似或相同的地方是不難看出的。

形式的相同外，還有內容的相同也很值得注意，這在懲罰的種類上顯得特別清楚。原始神話中的懲罰有下列幾種：

1. 死的來源（死是罪罰）。
2. 世界毀滅。
3. 神的離去。
4. 勞作與飢餓是第一個人所受的罰。
5. 生產的痛苦及婚娶的價格是罪罰。
6. 初人變為猿猴。
7. 種族的區別是原始罪惡的罰。
8. 民族分散是建築高塔的罰。

從此可見，在創一～十一所寫的天主因人作惡所加予的種種懲罰，大部分都在原始神話裏出現過。相反，在埃及和美索不達米亞的神話裏卻沒有 J 所寫的這些主題，即人因作惡而受天主的懲罰等。這又作何解釋呢？據 G. Westermann 的推測是這

樣的：在蘇麥、巴比倫及迦南的神話裏，常有神起來造反的敘述：某一個神或某一群神起來反抗另一個神或另一群神，多次是年輕的神反對年老的神。在很多神話裏，被反抗的就是造物之神，而由之引發的戰爭每每是對叛逆之神的一種判決和懲罰。神話中多講神的反叛和戰爭，人的叛逆和作惡就不講或少講。原始神話還不認識神的戰爭這一類型，因此多講人的作惡。至於在以色列，因為神的叛逆和戰爭根本不存在，也不能存在，所以人的反抗天主，並因而受罰，便順理成章地被敘述出來。

第三節 人類成就的敘述

一、在 J 及 P 裏的人類成就

就像在講人類的作惡時 J 清楚指明，而 P 只予以概括的指點；同樣，所有直接講人類成就的章節都在 J 裏，而 P 只籠統地預先在人受造的使命中（一 26b, 28b）作了一個交代：管理動物界就是統治大地，統治大地就是人的成就。P 不願仔細詳述，只願指出文明的種種成就是合理的，建基於天主所給的使命。從 P 的這一觀點出發，我們能將敘述人類成就的傳統大略分成三個階段。

最後的、即第三個階段，是 P 所達到的。他對人類的成就，特別是文明一方面的，已不感特殊的興趣，因為 P 所全心貫注的神的敬禮，和一個由政治及文明塑成的社會生活方式，已沒有直接的關聯。不過 P 仍舊承認文明的成就對人類歷史所有的意義，因此他將之歸於天主於創造時所賦予的一個使命：天主

要人成爲大地各種能力的主人翁。

第二個傳統階段可在 J 裏找到。創十一及加音後代的族譜指明 J 對人類各種成就的本身發生興趣，這爲處於達味及撒落滿王朝的 J 是很自然的，因爲那正是一個政治、經濟、文化生活開展的時代。不過他的這種興趣，同時也罩上了一層陰影：在偉大的政治成就及與之同來的經濟與文化生活中，J 看到人民所能遭到的危險，因此他要使人民知道天主工程的偉大。J 對成就的這種保留態度可以從多方面看出：他所敘述的人類成就與罪和罰的敘述交織在一起（創三及十一）；主要的人類成就是在加音的後裔中描述：夾在殘殺兄弟及拉默客殘暴的歌之間。他所敘述的成就都是片段的，只有十一 1~9 是一篇完整的敘述，而正是在這篇敘述中他清楚指出：人的成就和罪惡糾纏在一起。

二、蘇麥神話中的人類成就

最早的，即第一階段，要在聖經以外，特別是在蘇麥神話裏去找，這是最近發現和研究的結果，主要的作品有 S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia 1944)。蘇麥神話大部分是敘述起源的神話，不但講世界及人類的起源，還講衆神的起源及爲神或人用的生活急需的起源。以下舉出幾個比較顯著的例子：

1. Emesh and Enten 神話：他倆是 Enlil 神所創造的繁殖之神，他們使地上生出五穀百果。
2. Cattle and Grain 神話：Lahar 及 Ashnan 進入神的創造室裏要爲神創造衣食，因爲無從著手，便先造了人，L 及 A 以後由天上下到地上，給人帶來家畜和五穀。
3. Enki and Ninhursag 神話：先給地上帶來淡水使地豐饒，然後

植物女神 Uttu 出生。Enki 使之受孕而生出八種植物。但因 Enki 將這些植物吃盡，而受到 Ninhursag 的詛咒，Enki 被咒的幾乎要死，Ninhursag 為醫治他，為他所受的每種病痛創造了一種藥草（這就是藥草的來源）。

4. Enki and Sumer 神話：Enki 到蘇麥、烏耳、默路哈及其他的城裏去決定這些城的命運，他去祝福樹和草，牛和鳥、金、銀、銅、錫和人。他去扶犁駕軛，使種籽生長，命諸神開鑿運河及水渠，派五穀女神 Ashnan 坐鎮在那裏。這時他才給鶴嘴鋤，燒瓦術，也就是為建造房屋設置了一個神。最後 Enki 修建了馬廄和獸園，配給了充分的奶和脂肪，而將之置於畜牧之神 Dumuzi 的權下。

這裏提及「鶴嘴鋤之創造」神話，描寫鶴嘴鋤及其他技術工具的受造。神話由天地的創造及成長開始，然後有一段說：

鋤和籃子建造城池， The pickax and the basket build cities,
 堅固的屋由鋤造成， The steadfast house the pickax builds,
 堅固的屋由鋤興起， The steadfast house the pickax establishes,
 鋤使堅固的屋旺盛... The steadfast house it causes to prosper...

就像「家畜與五穀」的神話裏所說的一樣，鶴嘴鋤原來是為神而受造的，然後才交給了人。由聖經的太古史來看這些神話，值得注意的有以下幾點：

1. 創造不限於天、地、人，而擴及整個的文明世界，包括灌溉、種植、畜牧，以至重要的文明工具（只缺武器）。人能住的大地是已經培植的大地，大自然與文明打成一片。所以能如此，是因為那些神話把文明的成果都看作神的創造。

2. 這樣一來，在這些神話裏文明的成果獲得一種神學意義，是我們一般所懂的神學所沒有的：神的行動不只伸至世界與人類，以及他們的命運，還伸入整個的文明，包括技藝在內。
3. 伸入文明及技藝裏的神的行動，在這些神話裏緊緊地與祝福相連。幾時神祝福一地，使之繁殖，就有家畜及五穀之神誕生，就有畜牧及農業的起源。可見祝福被視為創造的行動，這種祝福不僅造成自然界的繁殖和成長，也伸入人的勞動及人的工作和器具。

三、原始文化中人類成就的敘述

原始文化都非常注意人類文明的起源，而原始神話多有將造物主及文明的創造者合而為一的，這是全球各地所有的現象。依廿八 26 說是天主教給農民耕種的智慧，是聖經留下的另一個痕跡。在非洲的神話裏每每提到火的發明，而在蘇麥神話從未提及，這表示火的發明非常古老，連近東最古的文化都不加以敘述。希臘的 Prometheus 神話卻將之歸於人類的創造者。

非洲神話所述及的人類太古的成就，還有烹調法、冶鐵術、紡織、陶器，甚至倫理風俗、宗教習慣。將這一切與上面所看過的蘇麥神話一比，可以清楚地看出，蘇麥關於文明起源的神話來自原始神話，兩者之間有多種的關聯。它們一個共同點是：一切與現在的生活有關的文明成果及工具，都在太古時期開其端，並與創造工程有關。

最後還有一點應予補充，在蘇麥神話裏，成就和各種惡同樣直接地歸於神。人類的多種缺陷及惡不僅是懲罰的後果，也能直接由神創造而來。最值得注意的，是這裏還沒有任何二元

論的蹤影，是同樣的一些神祝福了文明使之成長，也是那些神帶來疾病和過惡。

四、創一～十一的特徵

1. 看過上面的各種神話，現在我們可以肯定，創四 17~26 裏關於人類成就的短註，是一些整篇敘述的遺痕，依廿八 26 也是其中之一。此外，現在我們也能知道，為何這些短註雜在族譜之中說出，原來在蘇麥神話中宇宙的起源就是神的起源，而神的起源造成文化的起源。不同的地方是，那些神話講神的族譜造成文化的起源，而聖經講人的族譜與文化的來源，這就是說，聖經把文化看做人類的成就。
2. 雖然關於文明起源的敘述，J 加以縮短，P 更是輕描淡寫地只提了一兩句，但因為這種敘述究竟還是保存下來而成爲太古史的一部分，這一事實本身不無其重要性。就是說，聖經的太古史不僅涉及世界與人類的起源，也涉及建立目前生活方式的文化成果。P 說：天主造人是要他管理大地及地上的一切；因此人的各種文化成就不僅合乎造物主的意旨，並且來自祂的命令。J 說的更多：人類歷史的形成包括基本文明成果的出現；太古期人類的的生活不僅有惡及越軌的事，也有進步及使命的完成，目前文明的基礎是在太古期奠定的。
3. 最大、最深的異點是，聖經太古史使以前所有的關於文明起源的主題起了一個大變化：文明不再是神的創造，不但不說是藉著神的誕生而有文明的成果，並且也不說是神先做好了，然後贈送給人（創三 21 是例外）。這裏，聖經太古

史的確與整個近東的神話隔離，而與近代俗化了的歷史觀點站在一個平面上，認為一切文明的成果是人類的成就。畜牧、種植、冶鐵、藝術，及其他的種種本領，與神的歷史無關，而全是人自己的事。這一觀點所以不同，是因為創一～三所說人受造的目的和埃及、巴比倫所說的不同：人不是為了服事神而受造，卻是為了統治、建築、看守大地。

這個異點頗富神學意義：在蘇麥神話中因為高抬神、讚美神，而誇獎神為鋤頭或犁的創造者。在以色列則不然，這裏並不以為將人的發明與成就歸於人，有損於天主的尊嚴與偉大。這就等於說，人面對天主有更高的地位和意義。在詠八 5 裏有一句話說：「世人算什麼，祢竟對他懷念不忘？人子算什麼，祢竟對他眷顧周詳？」意思是說天主竟使人成了受造界的主宰。《約伯傳》廿八章描寫開礦是人智慧的崇高表現。聖經這一類的地方都和太古史一樣，有意防止將人的工程視為天主的創造。

4. 不過，按照以色列人的看法，在人的成就後面也有天主的行動，那不是創造，而是天主在造人時所賜的祝福。這在 P 很清楚：創一 26b、28b 的命令與祝福連在一起，並且就是祝福的一部分。J 沒有明說。學者們已屢次注意到，祝福的概念在 J 要在創十二 1~3 裏才開始出現。不過這並不是說，J 全部的太古史是一部詛咒的歷史，祝福史要待十二章才開始。在創二～三裏，人雖因違命而受罰，但人的生命及生命力、地及地的繁殖力，依然存在；統治走獸的能力及傳生力也都沒有被取消。這一切都被 J 懂成祝福的後果。此外，人雖被逐出樂園，仍繼續傳生，並漸漸增

進本領，創造成就，一如四 17~26 所述，這一切莫不由天主的祝福而來。

天主的祝福是他創造工程的一種，這在蘇麥神話及 P 裏都可以看出。但在舊約裏，人的成就或文明的成果不再視為天主的創造，這就表示祝福的概念也有所變動：在舊約裏，祝福集中在人身上，人所接受的祝福使他能征服大地，創造文明。因此祝福歸入了人及人的歷史裏；造物主不給人製好的成品，而給人以本領，讓人自己去爭取，去創造。

第四章

太古史的神學意義

爲研究整個太古史的神學意義，必須從兩個方向著眼：由舊約的中心—《出谷紀》來看；並由舊約以前的歷史來看，這正是太古史所要寫的，且一直寫到世界及人類的起源。第一個方向至今在聖經學界已研究不少，第二方向尚嫌不足。從這第二個方向來看，有一個事實是不容忽視的，就是在創一～十一裏，J 及 P 不僅將已有的資料改頭換面地重編了一番，並且一部分也接受下來。這樣，他們清楚地表達了一個意願：他們所要傳達的不一定來自對雅威、以色列的救主的信仰，而還有比這個信仰更老，在這個信仰以前的東西。這些人類的古傳統和以色列由信仰雅威救主而來的傳統必須協調一致。J 和 P 的這一意向，應該在神學裏予以承認和估價。

由舊約中心主題來看，太古史十一章有劃定界線的作用，而由傳達一個先已存在的事實或文化方面來看，卻有聯繫的作用。這兩者似乎不易撮合在一起，但這就是太古史的特色，必

須用特殊的方法予以解釋。太古史的種種敘述可說有兩個面貌：一個是由些敘述回顧，一直回溯到太古時期，而認為現在所有的一切都是在這個時期、並由這個時期而來。這方面以色列和他四周及以前的各民族相同，大家都這樣回顧，想在過去找到解決現在一切問題的秘訣。不過這種相同不是一個籠統的回顧，而是相當具體的。原來講論太古使之與現在關聯，並不像所能想像的那樣有無限的可能性，而是有限度的。這樣一來，敘述的主題在其類型及組合上，相似的幅度非常廣泛，聖經太古史的敘述也跳不出這個相似的範圍。既然如此，在解釋聖經太古史時，必須時常注意這個回顧的因素，這裏以色列和整個人類的歷史和傳統有著接觸。

另一個太古史的面貌是前瞻，看向天主的民族—以色列的歷史，這樣顯出太古史與以色列民族史的連貫。J 及 P 所有的整體觀是形成這一連貫的一個方式；另一個方式是由第十一章進入第十二章的過程。這種連貫給予太古史一個新的生活境界，因此也給它帶來一層新意義。將太古史視為天主與以色列交往史的前奏，這一看法影響著太古史裏的每一敘述和族譜，給予每一個別段落一副新面貌。從此這些章節不再是由太古期直接影響到目前的一些敘述（因此禮儀的現實化也隨之跌落），而是經過歷史的橋樑向以色列所說的話。比方，為以色列不再是藉著創造歷史的誦讀重新創造世界、整理世界，而是用創造的敘述，將在自己歷史中所體驗到的天主作為，擴展到整個人類歷史和整個創造裏去。

以上所說的太古史的兩個面貌，實際上就是它的雙重內容。一方面它寫出和全人類共有的經驗，及為了解存在所作的種種努力；人都會將自己及世界的存在歸於一個來源，並以為

這個來源和現在多少有些關係。人都感到自己的存在受著天災人禍的威脅，受著死亡及多種過惡的限制等，這是聖經太古史和全人類所共有的。

但另一方面也有其特點，那就在於把對太古期所說的一切與以色列的歷史連在一起。J 及 P 將太古史置於由亞巴郎開始的歷史之前，就使兩者發生了關係，結果使全部太古史及其每一部分都失去其神話特徵，而進入人的歷史。另一後果是太古史本身內有了一個整體的聯繫，一切主題都有一個確定的方向，由亞當直至亞巴郎。太古的事不直接與現在關聯，而是間接的，經過歷史的橋樑。

在以色列讚美天主的詩歌裏（如詠卅三；一三五；一三六等），以天主為造物主及歷史的主人來讚頌，這一詩歌的結構與全部梅瑟五書將創造與歷史相連，及創一～十一將太古事件寫成太古史的手筆是相同的。次外，第二依撒意亞及《約伯傳》也很清楚地將創造指向歷史。人仰望造物主，造物主予以首肯，這使人感覺到在急需和失望中仰望造物主的意義，因為他在造物主身上遇到了拯救的天主，造物主成了救主。這是太古史裏，創造與歷史相連的最後結論。

爲了解太古史的兩個面貌，罪與罰的敘述供給一個很好的具體例子。罪與罰是一個全人類所有的普遍現象。太古史所寫的作惡、犯罪、受罰，不是人與天主個別發生的某一特殊事件，像日後先知們所譴責的那些以色列民的罪行一樣，而是全球各地人人所能犯的罪行。在天主選民的歷史裏，像出卅二～卅四所了解的罪惡，有其特殊的歷史，並且是歷史的一個因素。在太古史裏，這個罪的特殊歷史被放入一個更廣闊的脈絡裏，而成了整個人類的現象。這個人類現象，即人人能犯罪的事實，

爲能在現在有其意義，就像創造的事實一樣，必須經過歷史的橋樑，這是舊約聖經所要達成的任務。

舊約並不說一個墮落的受造界，也不說因某一罪行而墮落的人類，而只是在敘述天主與祂的人民的歷史時，將在以色列所發生的事，與有關世初人類的罪與惡所說的種種，連上關係。選民歷史的過程證明，天主的懲罰或赦免不限於以色列民族，甚而超出以民之外，伸入整個人類作惡犯罪的現象中。太古史所說的創造爲人類的罪惡所騷擾，是指由創十二所開始的救援史，不是關閉在天主所選的團體裏演進而至完成的歷史，而是天主藉著這個救援史要爲人類和世界有所作爲，正因此，人類的罪惡與天主的作爲不能不有所關聯。

太古史將罪說成人類的普遍現象，而同時使之與歷史有關連，就是在於天主與祂的子民之間的歷史，是朝著一個終點前進，終點一到，整個人類的罪要受到天主的某種處理。在舊約的其他較遲部分裏，天主行動的擴及整個人類，特別是擴及人類的罪惡一事，直接地和太古史所說，罪惡是一個人類現象有關（《第二依撒意亞》特別清楚）。以後整個的默示錄文學也必須在這層關係下才能懂得。

人類成就的神學意義，在於肯定人的能力及人工作的成果。人類成就和天主的關係，在於只有天主藉著祝福使人有這種能力，產生這些成果。被祝福的是人，不是成就；只有人直接與天主發生關係，就像天主是唯一的造物主一樣。這是全部太古史的一大特色；唯一的造物主—天主；唯一的受造物—人及他的世界。由此可見，人及人的歷史有多麼崇高的意義。

這樣，創造的敘述裏所常見的另一主題也就不難懂得了：人是按照天主的肖像受造。這無非是說，唯一的天主造了唯一

與自己相稱的對象一人；其他一切是分享這兩個唯一者之間的關係。根據太古史所說，人的目標不是爲了侍奉衆神，而是爲了種地，並創造自己的世界。就是在這塊地上要扮演天主與人交往的全部歷史。由此不難懂得，這部歷史有一天會導致天主成人的顛峰。

第貳篇

伊甸園（創二～三）的探討

第一章

應遵循的方向

雅威典的人類來源敘述(創二 4b~三)固然是聖經的一部分，但由這一敘述所引起的民間想像，完全是另一回事。看了這一敘述後的第一個反應，普通是「神話！神話！反科學！」我們要如何面對這一事實？在問這一段文字所說的是真是假以前，我們先要問這一段文字所要說的是什麼？這樣才是朝著正確的方向前進。我們不妨先將一般人對樂園的見解列為以下六項，然後再逐一予以分析：

1. 人曾一度在樂園裏生活，可稱為人類的黃金時代，可惜已成爲過去。
2. 在這樂園裏一無所缺，人也不需要勞作。
3. 天主的命令是外加的，看不出什麼內在的理由，所禁止的事本身不一定是壞事。
4. 禁果的介入更使禁令粗俗可笑。
5. 罪是別人犯的，我們卻要因別人的罪而遭殃。

6. 罪罰包括人的一切災患，勞作是其中之一。最後還要受地獄的永苦。罪是不確定的，罪罰卻絕不可逃。

針對這些相當普遍的見解，我們可作以下的糾正：

1. 以全部聖經來說，「人類開始的黃金時代」這個主題幾乎絕無僅有。所謂的樂園，無非是預許之地，是新創造，有些經句並且簡單地指出，那就是我們所在的地方。只有這裏果然是描寫失去的樂園，但不怎麼誇張。這裏只說，男人和女人開誠相見，不覺羞恥；能吃所有果木樹上的果子；分娩無痛苦；管制一切動物。特別要注意的是：整個樂園的敘述也許是朝著一個許諾而構想出來的。
2. 在地堂裏不須勞作是一般人的幻想，和聖經所說不同。創二 15 明說天主將人安置在樂園裏，是要他耕種並看守樂園。因此人在犯罪以前，已經有他的工作和使命。為何要看守樂園呢？不是假定有受侵犯的可能嗎？這就表示人是在趕路，是在冒險。伊甸樂園是一個受考驗的地方，並不是只有樂，沒有苦。
3. 到底是什麼樣的一個罪呢？不會是一件簡單的事，這個罪是由於蛇的狡猾而產生的，狡猾在於使一個動機發生作用，找到了這個動機，才會明瞭人類第一個罪的性質，這是女人的答覆所指出的一條路線：「是蛇欺騙了我，我才吃了」（三 13）。天主任意發號施令是不易了解的，人的違命也應該有他的理由和解釋。教父傳統的解釋是，厄娃信了蛇的話，這個信和違命不一樣，是在違命之前。蛇說了話，說了什麼話呢？
4. 聖經沒有說禁果，而說「一棵好吃、好看、能增人智慧，

因而值得人貪戀的樹」(三6)，這種概念和說法不但毫無稚氣，且和非常成熟的《若望壹書》二16所說的相投：「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢……」

5. 罪是別人犯的：亞當也這樣想，他控告厄娃說：「是你給我作伴的那個女人……」(三12)。厄娃控告蛇，我們控告亞當或責怪亞當而使循環圈完成。這是作者的原意，要我們這樣互相控告嗎？不是。作者所寫的有一個更真實的價值，一個使人在罪惡的重壓下感到輕鬆的信息，他給人啓示出來，罪的根由不在罪人身上。此外，往別人身上脫卸的感覺在全篇敘述中異常輕微，因為這裏不斷用「男人」和「女人」，而不用「亞當」或「厄娃」(厄娃之名在篇末三20才出現)，好似說罪是每一個人的事，不是某甲或某乙的事。
6. 關於懲罰，這一敘述所用的口氣絕不是日後先知們在預報宇宙災禍、戰爭、飢荒、瘟疫時所用的口氣。事態固然嚴重，但沒有不吉祥的詞句，罪惡的後果是在日常生活中描寫出來：要一再地辛勤耕種不毛的土地、私慾偏情及分娩所帶來的痛苦、與樂園及天主的隔離，但人和天主並不互相爲仇。敘述中的這些內容固然是悽愴的，但描寫的語氣並不悲哀。

以上這幾個答覆可以在《智慧篇》裏得到一個旁證，這本書要從開始講人類的歷史，他對亞當的判斷是：「智慧保護了最初受造、世界上唯一的原祖，救他脫離了本身的罪過，給了他統治萬物的能力」(智十1~2)。我們相信一位猶太人這樣解釋自己的聖經(他顯然是指創二~三而言)一定沒有歪曲它的思想。

第二章

文學類型

在選定方向時，我們已略略知道創二～三所要說的是什麼，現在要問那裏所說的是真是假？為答覆這個真假的問題，方法不是直接去找一段文字所說的內容，而是問這段文字本身是什麼，這就是文學類型的問題，因為如此才能按照所說事物的不同性質去看去懂。同樣的一句話在一篇社論裏，或在一篇新聞報導裏能有不同的意義。不過文學類型雖能解決很多困難，但具體地辨認出一種文學類型來卻非常困難，因為聖經內的各種文學類型不是先天所能認識的，也不能輕易地將一段文字歸於某一文學類型，因為在一段文字內能有多種文學類型的存在¹。原來，創二～三既不是純粹虛構的故事，也不是人類初期的歷史，而觸及神話和歷史，及二者之間的一切梯次。下面我們先看一些不同層次的說法，然後再看這些說法如何圍繞著一個典型說法，而連貫一致，這典型說法就是智慧文學的類型。

¹ 這一方法可用於全部「梅瑟五書」。

一、不同層次的說法：神話或其他？

(一) 神話

在文學史裏，神話是一個很難捉摸的東西，是人要劃定的一條界線，但從未找到這條界線在那裏。原因是，神話的本質是要用口說出來；任何神話資料一著形跡，而被寫成文字，即刻改變了它神話的功用。純粹的神話（如果真有的話）不帶任何或某某個人創作行動的痕跡。神話一旦被寫出，就不能不同時烙上某種解釋的印，使流傳下來的資料得到一個方向。總之，一旦神話被寫出，神話本有的無時間性即刻消逝。

在樂園的敘述裏，自然有不少神話資料：由一個泉源流出的四條河、用一條肋骨造成女人、神奇的樹、說話的蛇、有革魯賓把守的地堂的門等等。過去的時代，毫無困難地接受這些神話因素，也就適於了解其中或其外所含的深度及永恆價值。但是一旦覺得這些神話資料荒誕不經，那時「大眾」也就不再有能力把握其中最明顯的道理：簡直像是成了瞎子。本來何處有一個千真萬確的真理，說法雖有些天真或難以相信，是無關宏旨的。不過人普通所要求得更多，一些不易接受的因素能使整體受到影響。人一定想知道，說出永恆的真，同時又說出好似使人難以接受的事，如何能發生在同樣一段文字裏。為知道這一點，或這一段文字所要說的，必須回到作者的出發點那裏去看，他如何能同時說出不可信的事，而又說出永恆的真理？換句話說，神話的資料在作者的寫作行動裏究竟有什麼功用？下面我們指出幾個可能的答案。

(二) 童話？比喻？

這兩種說法，本質上是虛構的敘述，作者和讀者都知道這

種約定的敘述方式而不致受騙。但創二～三不是這樣，因為它的作者有意把握歷史的某一時刻，也願人把握這一時刻，就是那尚沒有時刻的時刻——人類開始的那一時刻。作者所要說的是這一時刻，他的敘述也固定在這時刻。

（三）象徵

象徵和寓言不同。寓言能隨意選擇一種說法而給以某種特殊的意義；象徵的說法卻不然，因為在用來做象徵的事及被象徵的真理之間有一個真實的關係存在著。在用這種說法的時候，說的人是藉著象徵依附真理，而聽的人或讀的人分享這個真理。因而在這一敘述裏，象徵必然相當多。說的人和聽的人都承認，原始樂園的說法真實地道出了一個不可否認的事實，就是人類的起源。在說法和事實之間還有一段距離，能接受各種批評，但任何批評都不能完全否定這一說法的價值和效力。

二、智慧文學類型

創二～三主要是一篇智慧文學作品，因此我們得先劃定智慧文學類型的範圍，然後才能確定這一肯定是否正確。按照以色列人民的社會結構，智慧層是屬於在俗的人（與先知及司祭三足鼎立），主要的智慧代表人物是國王和父親：《箴言》、《訓道篇》、《智慧篇》、《雅歌》、《聖詠集》都表現出這一點。

1. **由接近事實的觀點來看**，智慧類型的特點是一般性和日常性，即職業生活及家常生活等。在這一方面，智者不同於先知，因為先知所面對的是個別、而非一般的事件；也不同於司祭，因為司祭所擔任的是神聖、而非日常的事。
2. **由對象或主題的觀點來看**，智慧類型和其他的文學類型一

樣有它特殊的題材，並且種類繁多。首先是大自然及常見的自然物體，即動植物，就如聖經關於撒羅滿的智慧所記載的：「他講論過草木，從黎巴嫩山上長的香柏，到牆上寄生的牛膝草；也講論過走獸和飛禽，爬蟲和魚類」（列上五 13）。《箴言書》提到很多動物的名字，《約伯傳》並予以描寫。智者在大自然裏感覺到奧秘，不是突然的、非凡的、像西乃山上的那種奧秘，而是恆久的，常見的一些現象。

另一個智慧文學的主題是女人，以各種形式出現的女人：母親（智慧之泉）、愛人（雅歌）、主婦（箴卅一）、誘惑者（箴一~九）、智慧的位格化（同處）。《訓道篇》提出勞作、生命，及死亡之間的關係：人爲了營養品，爲了保存生命而勞作，但最後終歸失敗而死去。以上這些題材都是日常的、庸俗的，但同時也都是神秘的事，合在一起就形成智慧世界的特徵。

3. **由價值的觀點來看**，智慧首先在於認識，特別是影響行動的認識。認識智慧就是能不死，且能生活得很好，這就等於是說與世界保持一個恰當的關係，而能由之得到財富、名譽、權勢、衆多的子孫等等。次一級的智慧是屬於技藝界的，人藉以從事各種行業。在最原始的階段，智慧也能指詭計和狡猾而言。

在某些著作中（如箴一~九），智慧已被攝入宗教的領域，但智慧本身也有非宗教或反宗教的價值，換句話說，智慧不一定是單方向地、直接地指向善，而還包括人的獨立自主的性質，及人建立自己的企圖。另外一個價值是倫理：智者認爲，倫理法律，外面能藉父母的教導而學習，

內裏能藉良心的聲音而感受。至於啓示，要等到一個相當晚的時期才進入智慧的世界。

4. 智慧文學所用的形式與上述種種有連帶關係。**清單**是將動物列出，好能容易辨認；**成語**說出為各時代能用的一個真理；**謎訣**是要發掘在動物界及日常生活中的奧秘。「爲什麼」一類的問題引起溯源的敘述，使人去尋找「存在的偉大奧秘」。
5. **智慧文學的語氣**，簡括地說來，不戲劇化，不作強調，而是含蓄的、家常的。有時能有一些刁滑的語調，那是來自智者對存在中許多陷阱所有的意識。一種相當辛酸的意識，就是外表每每是騙人的，應有的對策是不要太天真。另一個理由是，日常的事每每也是無法解釋的。

以上關於智慧文學類型所說的種種能幫助我們了解創二～三的情勢。

三、創二～三：關於起源的智慧敘述

1. 在**接近事實**一方面，創二～三所寫是一般性的，是日常的事：勞作、出生、死亡。在智慧的世界裏沒有個別的名字，只有典型的名字，沒有年月日，沒有具體的事件，創二～三就是如此。如果講事件，只講宇宙的第一件事，就是創造，但這一事件不能侷限於某一點，因爲它一直在延續著。
2. 創二～三的**主題**確實是智慧類型的：亞當像撒羅滿一樣，知道各種禽獸的名字、各種樹木、由地下流出的河、非常神奇的動物—蛇。以上都是大自然的主題。

女人的主題更加明顯，相形之下男人只扮演著一個次

要的角色。她是妻子（二 23：因出自男人）、母親（三 20：厄娃，意謂衆生之母）、誘惑者（三 17：「因你聽了你妻子的話」），最後，她有某種救援的能力（三 15：「在你和女人之間我要建立起仇隙」）。這樣，厄娃成了智慧文學裏關於女人所說的一切屬性的一個撮要。這裏給厄娃所繪的一幅畫和箴一～九及卅一章所描寫的女人，可謂是異曲同工。女人非出於土，而是出於男人，因此是人的精華，但女人卻更接近土，更易聽地上的聲音，這就是女人所呈現的貌似矛盾弔詭之處。

至於天主給亞當和厄娃所下判語的內容（三 16-19），是智慧類型所常有的主題，即勞作和死亡。人一生主要的使命是工作和生育，因此人所受的懲罰，很自然地在這兩種行動中生效。

3. 關於**價值**，創二～三所寫的就是智慧類型所重視的。首先是認識，我們這裏便有知善惡樹。略略加以分析，知善惡就是知好歹，而知好歹這個說法是指知道一切，同時並知道如何處理，及如何處世爲人。反之，不知好歹，就是一個笨伯。

另一棵神秘的樹，即生命樹，也屬於智慧的範圍，《箴言》就把智慧及其他美果比做生命樹所結的果實。箴三 18：「她（智慧）爲掌握她的人，是一株生命樹；凡堅持她的，必將納福」。十一 30：「義德的果實是生命樹」；十三 12：「獲得滿足的願望是一株生命樹」；十五 4：「甜蜜的口舌是一株生命樹」。

此外，智慧也採用樂園敘述中所有的水的主題，而鑄

出「生命之泉」的說法²。以後《德訓篇》的作者將智慧、樹、和水打成一片、而他所說的水就是約旦河。從此可見與創二～三的作者同時代的人，很容易將生命之樹懂成真實的智慧，而伊甸園就是智慧所在地。

這裏還應注意另一個重要的智慧主題：狡猾。蛇是狡猾的（三1），女人受了蛇的騙。這都是一些說法，目標是一個訓誨，要引讀者自問：狡猾在那裏？我可不要受騙！不過這一訓誨是以謎語體說出的，很可能是高層階級的謎語（為國王大臣等人之用），而非一般平民的教理課，因此答案並不清楚。這一訓誨的倫理重視領悟、知曉，將之視為一個倫理的責任：人類的不幸來自他沒有及時發現一個陷阱。這種倫理不是藉宣講或啓示道出的，而是藉著良心，藉著更具體的羞恥感，並藉著做錯事以後對天主的懼怕之情顯露出來。這種感受任何人都有，不屬於某一特殊民族，而這樣赤裸裸地描寫普遍性的人，就是智慧類型的一個特色。

4. 創二～三所用的**文學形式**主要是**謎語**和**溯源敘述**。這些謎語在此已有了答案，我們必須由答案中找出那些原來的謎語。至於溯源敘述，範圍很廣，等級很不同：由一些纖芥小事的溯源到生命的碩大奧蹟的溯源都有。這正是此一類型的手法：用謎語的說法使人領會不能感覺到的事實，即人類始祖的命運。下面我們根據事情的重要程度，由小至大地指出一些謎語及溯源的說法。

為何蛇沒有腿？答：因為牠曾被詛咒！人和蛇有什麼

² 參：創十11；十六22；參閱十三14及十四27。

分別？蛇由土而來，吃土，在土上爬行；人由土而來，吃土中的出產，回到土中去！爲何蛇沒有汗毛，沒有羽毛，也沒有鱗甲？因爲蛇是 'arûmo 這個希伯來字有「狡猾」和「赤裸」的雙重意義；蛇是田間一切動物中最狡猾的。爲何男人和女人是「一個肉體」，就是說男女之間有密切的關係³？因爲當初本來只有一個身體，是天主將這身體中的一根肋骨抽了出來⁴。還可以問：男人既由女人出生，怎麼可以管制女人呢？答曰：男人果然出自女人，但最初女人是出自男人。

這一類的問答還可以繼續推演下去，但最要緊的是把握住：在這許多謎語當中，那一個是最基本的，並控制著整段敘述。這就必須到最難懂的、但同時又有關鍵性的謎訣裏去找。樂園中的兩棵樹就是這種又難又關係重大的謎訣。按照三 22 的話，一定有兩棵樹：「上主說：看，人已相似我們中的一個，知道善惡；如今不要讓他伸手再摘取生命樹上的果子，吃了而活到永遠」。

這兩棵樹就是全敘述中最重要、最難的謎訣，來自人的兩個互相衝突的情勢：人有知識，但是人不佔有生命，或不能控制生命。在有知識一方面，人像一個神；但在應該死這一方面，人又像任何一種動物。全部敘述實在以這一點爲尖峰，這也是人的可笑境遇：他有一只漂亮的手錶，但錶面沒有指針；他有精緻的家具，但不齊全（手套只有一隻，

³ 參閱：撒下五 1~3；編上十一 1。

⁴ 這樣，不是這段敘述產生了「一個肉體」的說法，而是「一個肉體」的說法造成了這一段敘述。

皮鞋不成雙……）。

將人的知識說成了謎訣，就是承認人類知識的界線。在倫理知識上，謎訣問到：能認識天主的法律，為什麼卻沒有力量去遵守？這也是日後保祿所發的問題：法律只叫人認識罪。在自然的知識上，為何人能完成許多豐功偉業，卻絕對無法戰勝死亡？可見這已觸及人的本質問題。不再是問：「蛇為什麼沒有腳」了。

對於這些謎訣的答案又是怎樣的呢？就整體說來，答案所說的是：外表上不調協的現象，事實上有它的根據。這一根據有時是表面的，如一個字句的玩弄：蛇是「赤裸的」，又是「狡猾的」——在希伯來文用一個字說出，但這一字句的玩弄法說出了外表和事實相符的這回事。

給謎訣的答覆不能限於說「因為就是如此」，而還要回到人類的起源。現在如此，因為一開始就是這樣。起源和開始是謎中之謎，是激發好奇心的第一動力，不但為小孩如此，為成人也是一樣。不過，在遇到一件不合邏輯的現象時，將它推向起源或開始還是無濟於事。例如根據同聲相應、同氣相求的原理，男女各不相同，但卻互相追求，這是不合邏輯的。如果問：為什麼男女互相追求？答案不應該是：因為一開始就是這樣。卻應該在開始佈置一個行為的原因，一個與效果不同的原因行為，那就是男女本來是結合在一起的，但一開始就被分開了，這樣才說得通。答覆謎訣若只將一個概念解釋一番，絕不能使人滿意，一個事實必須用另一個事實來解釋。

創造謎訣的頭腦所給的解釋，不僅不掠過事實或忽視事實，更是建立在事實上。他回溯到人類過去的行為是一

連串原因中的一個，而這一行爲所以超越這一串原因的鎖鏈，只因為它是開始的一個行爲。用來表達這個行爲的方法，是一個象徵，一個無從考核的事實（厄娃真從亞當身上取出？）但象徵並不是一個概念。這裏必須將象徵及概念之間的不同澄清一下。

我們很自然地以為概念針對象徵來說是一個進步，其實不然。用一個概念來代替一個象徵，並不等於在真理上向前邁進了一步。有的真理無法用概念，只能用象徵表達，信仰的類比能以生效，就是因了這個道理。例如說天主以生命樹養育人是一個圖像的說法，這一說法的真理不在於一個概念，而在於一個事實，即我們在聖體聖事所接受到的營養。聖體的營養也不是最後的真理，而是預先實現另一營養品的象徵，那就是我們復活後身體所得到的營養：永生一如今在聖體中真實地存在的永生。這樣說來，生命樹不是一個隱喻（metaphor），而是一個預象（type），既是預象，就是一個事實。創二～三敘述中的重要部分都得用這個原則去解釋。

同樣，人類的統一是基督與其配偶教會結為一體的統一，這個統一是真實的，並且是一切真實統一的基礎。從這裏又可看出，由一個很簡陋的謎訣的文學類型出發，人的理性可以很合理地升到用預象解經的詮釋法。男女之間的關係這個謎訣，說穿了，原來是基督，這個新亞當的奧蹟。基督是生命樹，他不只是歷史的終點，也是歷史的開端。

5. 最後，**智慧文學的語氣**也在創二～三裏出現。這裏不戲劇化：沒有日後先知們及默示錄文學的作者們所描寫的天

災。也許這種平淡的語氣反能產生更大的戲劇性效果，但那是另一回事。有些筆法不無諷刺意味，但以整體來說，全篇充滿了安詳肅穆的氣氛。

還有一點值得在這裏交代一下：這篇敘述是講給誰聽的呢？智慧言論的正式對象不一定是猶太人。由我們上文所說過的來看，這篇敘述的內容是絕對普遍的：大自然是一切人所共有的，為大家都是一樣。其他如女人、勞作、生命、死亡也是如此。事實上在聖經裏，智慧類型由以色列四周其他文學裏吸收的成分最多，以致能找到大段的篇幅是猶太人、埃及人及巴比倫人所共有的。管理財政、預見未來等等的智慧，是超越國界的。技藝上的智慧也沒有祖國：以色列的聖殿是外人所建造的，他們的艦隊也是外人所武裝的。因此智慧類型最適於講天主一萬民的大父：希臘人的，埃及人的，亞述人的，及猶太人的父親。

關於本篇敘述不尋常的普遍性，至今沒有予以充分的強調。寫這篇敘述的猶太人並沒有把他們民族的起源推到人類的開始：亞當不是猶太人。本篇所描寫的這對夫婦離天主那樣近，有那麼多的優點，他們倆也是以色列最大敵人的父親和母親。在那個宗族或祖宗的意識非常強烈的時代，作出這樣的肯定是意義深長的。這種廣闊的視線，普遍的看法非常適合於一個鼎盛的王國時期，其時國王憑著他超人的智慧，成了國際往來的會合點。

從這裏，我們可以設想出本敘述的生活實境（Sitz im Leben）：撒羅滿王接受舍巴女王的拜訪，女王遠道而來要一瞻國王的風采和智慧，順便參觀他的動物園及園中的孔雀及猿猴，因為：

「君王有一隊塔爾史士船隻，與希蘭的船隻一同航海；去塔爾史士的船隻，每三年往返一次，運來金、銀、象牙、猿猴和孔雀。」（列上+ 22）

「舍巴女王聽到撒羅滿的事，就前來用謎語考問他。她帶著大群駱駝，載著香料……，來到耶路撒冷；當她進見撒羅滿時，就向他提出了心中的一切疑難，撒羅滿對她所問的一切難題，一一予以解答，沒有一樣可難住君王，而不能給她解答的。」（列上+ 1~3）

撒羅滿時代的這種鬥智的事，難道在聖經裏沒有留下一絲痕跡嗎？我們寧可相信，創二~三就是當時朝廷裏的智者，針對人類起源的主題所提供的一些資料，而經過一番調整和改裝寫成的。由《列王紀上》五章及十章，能略窺撒羅滿時代貿易及文化的活動和交流。雅威典既是那個時代的產物，那麼我們未嘗不可將創二~三看做國王向來訪的客人所作答覆的一部分內容。換句話說，這一篇敘述，或它的基本內容，可能是向外邦人的一種智慧宣講。他們問道：「我們與你們的神雅威有什麼關係？」這篇敘述，就是對這問題及其他問題的一個答覆。

至於原罪的道理，不能只建立在這一段敘述裏，而必須注意以後許多世紀中的繼續發展，直至保祿方告完成，而保祿常本著基督來解決人類得救的各種問題。

第三章

創二、三底層的神話水脈

第一節 在美索不達米亞

一、古民族及古文字

對於古代近東所有的認識，也不過是近百餘年的事，這些認識，主要是藉著藝術書籍的印行而廣為傳播的。我們這裏要講的是美索不達米亞平原，即底格里斯與幼發拉底兩河流域，以及亞述山區的文化。

在新石器時代（主前 5000 多年以前開始），這些地方的人已知道飼養家畜，以後漸漸種植主要的穀類、青菜及果樹等。在青銅期（主前 4500 至 3000 年），不知從何處來了一些蘇美人，他們在美索不達米亞的南部定居，而建起城池的系統，每座城有自己的國王。但建城的文明，非蘇美人所發明，因為在他們以前，即主前第 5 個千年期間已有城及城牆的建築。主前 2300 年以來，又不知從那裏來了一些阿卡人，奪取了蘇美人的主權，不

過他們還是共同生存了一個很長的時期，雖然阿卡人屬於閃族，而蘇美人不屬於閃族。下面所介紹的文字遺產，就是這兩種人給後代所留下的。

這一文字就是著名的楔形文字，在兩河流域來自主前 3000 年左右，最早的形式本也是象形的，比埃及的大金字塔（主前第 29 至 26 世紀）及象形文字略早。所以稱為楔形文字，是因為這種文字是用尖角形的鑿子或楔刻在黏土上而來。刻過的黏土放在太陽下曬乾，便能保存一時，若用火燒硬，則能保存更久，實際上，除非將這些陶板打碎，這些刻文便永久存留下來。除了陶板以外，還能用同樣的黏土作成圓柱、角柱及圓錐體，上面都能刻上文字。除了用黏土以外，楔形文字還能刻在石頭上，如閃長岩（刻《漢摩拉比法典》所用的石頭）、蛇紋石或普通的岩石。又可刻在金屬上，如黃銅、紅銅或金子上。用楔形文字所寫的語言有兩個以上：

1. **蘇美語**：有單音節的傾向，結構的程序和中國語文一樣，將單音單字連綴起來而組成語句。寫法是用表意符號，再加上其他的補充符號，如形聲、象形等（見 ANEP 80），這一程序也和漢文及埃及文相同。至今還沒有發現任何一個與蘇美語有親屬關係的語文。
2. **阿卡語**：是一種閃族語言，因此和希伯來語、阿拉伯語，及衣索比亞語是親屬。阿卡語的寫法採用了蘇美語的符號，每一個符號代表一個單音，但符號的意義，一般說來，已和蘇美語不同。這種複雜的現象，有些像日本人採用漢字而給予不同的讀法和價值。因了這個蘇美與阿卡同文不同語的關係，楔形文字的辨認費了很大的周折而遲遲不進。

3. **烏卡里語**：還有第三種以楔形文字書寫的語言，就是烏卡里語。不過這裏書寫文字的相同，只是偶然而非實質的，因為楔形的符號現在變成了字母，像希伯來或希臘字母一樣，每個符號代表一個字，而將符號的數目限制到卅個（見 Bible-Lexikon Sp. 932），這是一個很大的進步。烏卡里語也是一種閃族語言，就像西部的腓尼基語和迦太基語一樣。在所留下的文學資料上，烏卡里語離希伯來語最近，這是近 30 年來挖掘和發現的結果，而這一文字的開採和辨認還在繼續進行。

阿卡語所普及的地區非常廣泛，有時達到了整個近東的廣大區域，雖然其間語言本身曾有過某些變化。由主前第 16 世紀起，雖然埃及的統治一直伸入敘利亞，但他們仍舊沿用阿卡語為外交語言。這一時期就是法老阿門諾非斯三世及四世（後者就是有名的阿庚阿東：主前 1370 年）的革命時代，他們以帖爾、厄耳、阿馬爾納為首都，這座京城給我們遺留下很多資料，都是用古巴比倫的阿卡語形式寫在四百塊陶板上。由主曆 1896 年起 Winckler 將這些陶板上的楔形文字逐步發表，藉以得知其內容是上述二位法老與亞述、巴比倫、米大尼、赫特，及其他地區的國王之間所作的通訊，這些信裏曾提到巴勒斯坦的名字。阿卡語的這種國際間的廣泛用途，好像維持了很長的時間，直至波斯帝國時期，即主前第 6 世紀，才為阿拉美語所取代。

綜觀以上所述，楔形文字可說有以下三個特徵：

1. **非常古老**：有些古城，如烏爾、烏路克、拉迦市—德羅等城的歷史，都有蘇美以前的時期、蘇美期及阿卡期。
2. **幅員廣大**：有許多重要的資料曾在不同的地方發現，連赫

特國（今小亞細亞）的波迦溝（Boghaz-Kheny）城裏也有所發現。那些複稿代表不同的時代，有時彼此並沒有多大的更改。

3. **一成不變**：神話的內容很少修改或重譯，這種不變的理由之一是：這些資料一被寫下，就被視為經典般神聖；再由於不愛革新的殿宇中的人員予以守護，更易一成不變地流傳下來。

以上這三個特徵，能給我們略微解釋這些文字或文化能與聖經所發生的關係。如果有人問道：這些神話故事真是到處有人知道嗎？先天來說，好像不可能，但如果有些神話確實是多處存在，或某些細節確實在不同的神話裏出現，那時便可以予以肯定的答覆。

有一個時期，人們以為聖經中的這些類似材料來自巴比倫，是為泛巴比倫主義期一本世紀初葉。但自從烏卡里的神話資料（全是主前第 13 世紀的遺物）出土以來，再沒有人敢作如此主張了。若與美索不達米亞的資料相較，烏卡里的資料是獨立的和原始的¹。在表達的方法、圖像及詞彙上，烏卡里的資料離聖經最近。

不過這並不減低美索不達米亞資料的價值，因為這些資料就整體來說，的確給我們揭開一個與聖經相同的世界的一部分。我們不應將這些神話僅視為一幅壁畫，卻應將之視為一道畫廊，由這道畫廊中，曾通過 20 個世紀的人物，聖經也不可能不夾在這道人物的洪流裏。這不必就是肯定聖經作者曾直接由

¹ 二者所述及的神明不同，雖然一對繁殖的神和女神到處可見。

那些資料中採取題材，但為說大家所共同說的話，不一定非有直接抄襲的資料不可。說同樣的話不一定是說同樣的事，而只是為說出不同的事或不同意見的第一個條件。

二、神話舉例

（一）Enki and Ninhursay (ANET 37~41)

這是一個蘇美神話，來自主前第二個千年期的初葉，發現的地點是尼布爾（Nippur）。這首詩開始讚美狄耳弄木（Dilnum）一是地名，也是城名，詩中所述的一切就在這裏發生。

狄城是一片淨土，那裏既無疾病，也無死亡。因了蘇美水神 Enki 的治理，這城到處有甜水，及結實纍纍的田地。En 神與 Nin 女神及其數代女神交媾生育，最後 Nin 女神使地上生出八種不同的植物。En 神因想認識植物的心而一一予以品嚐，藉以決定每種植物的功用，但 Nin 女神卻因此一氣而去。幸有狐狸——在蘇美敘述中常出現的主題——說服了 Nin 女神，而將她領回狄耳弄木的樂園地帶。

在這一神話裏有樂園、罪惡、分裂與和好等主題。

（二）Adapa 神話 (ANET 101~102)

這一神話發現於兩個地點，即埃及的厄耳·阿瑪爾納，和亞述巴尼帕的圖書館（主前 650 左右的產物）。

A 氏是古代的一個有名智者。Ea 神曾賜給他智慧，使他知道當地的禍福，但並沒有賜給他永生。有一次，A 氏為了魚神 Ea 在厄里杜（Eridu）所有的廟打魚，受到南風的騷擾，一氣之下，他便折斷了南風的翅膀。但這樣卻觸怒了天上主宰 Anu 神，而須到天上去對證。這時，Ea 神來給他出主意好能得到天上衆

神的寬恕，那就是在天上神給他的衣和油能接受，但那裏所給的飲食不可靠，不能吃，也不能喝。A 氏到了天上，衆神果然請他吃生命之糧，喝生命之水，但他既沒有吃，也沒有喝，只接受了神贈送的衣和油。衆神感到驚奇，A 氏乃解釋說，這是 Ea 神給我出的主意。衆神於是將 A 氏再打發到地上來……。

神話的主旨是古時的這位漁夫，雖有高超的智慧，卻沒有永恆的生命。有一次能得到衆神所有的永生，卻因受了 Ea 神的騙，而錯過了時機。

(三) Atrahasis (ANET 104~106；有巴比倫文及亞述文)

Atrahasis 一詞的意義是「極大的智者」，曾用來指謂好幾位史詩中的英雄。在吉爾卡麥士史詩裏，是指洪水英雄烏拿底士汀 (Utnapishtim)，在上面介紹的 Adapa 及下面要介紹的 Etana 神話裏，也用過這個形容詞。但 Atrahasis 特別指現在要介紹的這首史詩。

這首詩敘述，衆神因人世間所造成的噪音受到困擾而不能安眠²，他們遂決議要用飢荒和洪水來消滅人類。但水神 Ea 通知 Atrahasis，並勸他修建一隻大船，取名「生命之保障」，好將所有的飛禽走獸及他的全家都放入船內。但 Atrahasis 給 Ea 神說：「我從沒有造過船……請在地上畫個圖樣給我看，我好能按圖造船，造你所命的船」。

另一個敘述，以 Atrahasis 爲一個轉禱者，就像亞巴郎爲索多瑪求情一樣。Atrahasis 和他的神 Ea 說話，Ea 神也向他答話。不過這次不是水災，而是旱災，就像索多瑪的火災針對先前的

² 見創十八 20 所說關於索多瑪的聲音！

洪水一樣。為答覆 Atrahasis 的請求，衆神派了一位名「母親」的女神下降，她用鋤劈開了泥土，這邊七塊成了男人，那邊七塊成了女人。最後還有一段魔術儀式，以防分娩的痛苦。人是由泥土造成的（創二 7）。

（四）Etana（ANET 114~118；有巴比倫文、中期及晚期亞述文）

這位英雄是屬於皇族的，一如很多神話中的英雄一樣，他的問題是膝下猶虛，缺少子嗣。他於是向太陽神（Shamash）祈禱說：「求你賜我產子草，除去我的重負，給我一個兒子！」太陽神叫他去求老鷹，Etana 乃向老鷹作了同樣的祈禱。老鷹給他說，你應騎在我的背上昇到天上去，在那裏我要給你生命草。詩人在此描寫從鷹背上所看到的大地，猶如一幅畫面。詩的結尾並沒有保存，不過 Etana 大概由鷹背上跌了下來，因為最後他出現在地獄裏。

（五）Gilgamesh（ANET 72~99）

這首很長的史詩有蘇美、亞述及巴比倫三種文字予以保存，發現這一史詩的地點不下八、九處之多。著作的年代是主前 2000 年左右，所保存的最老版文來自主前 1500 年前後。這首長詩分別寫在十二大塊陶板上，其中最長的一塊，即敘述洪水的第十一板，有 300 多行詩句。第十二板不是創作，而是由蘇美文直譯過來，至於前十一板都是阿卡文的原始創作。阿卡文的史詩大部分都是在尼尼微的亞述巴尼帕的圖書館裏發現的。

本史詩所包括的題材很多：人和大自然、愛情與冒險、友誼與戰爭等。這一切都為一個鐵一般的事實做背景，那個事實就是人不免一死。史詩的主角曾想由古代洪水英雄那裏學得不

死的秘密，但經過慘痛的奮鬥後，終歸失敗，由失敗中才學會安心地聽天由命。在整個的世界史裏，這是首次大規模地將人生深刻的經驗用英雄史的高尚筆調寫出。本史詩範圍的廣闊及詩意的純正，使它有一種超越時空的魅力。在古代不同的文化及語言裏已發生過廣泛的影響，而今天仍使學者及詩人讚賞不已。

吉爾卡麥士是一位皇族的英雄，他是烏路克城的國王，將這城建築得堅固輝煌。他身上三分之二是神，三分之一是人。不過他也是一個暴君，使父與子離散，母與女隔絕。該城居民呼神來救，求衆神造一個與吉王相等的人，來與他相抵銷，用以維持和平。於是阿魯魯（Aruru）女神受衆神的委託，要造一個吉氏的肖像，就像她曾塑造了吉氏一般³。女神於是在心中構了一個阿努的像，捏了一撮泥土，做成了一個人形，這就是恩基杜（Enkidu）的出生。他渾身是毛，頭髮長如女人。下面便繼續描述恩氏與吉王之間的關係。

恩基杜生活在曠野裏，與走獸爲伍，懂得畜類的話，但每到水源處喝水，他就成了所有汲水人的恐怖。一次，一個獵人回家將這事告訴了他的父親，勸他到烏路克城去見吉爾卡麥士，並出主意，由吉王那裏引一個妓女來誘惑水源處的野人。吉王贊成這個計畫，而恩基杜也就中了這個美人計。從此他有了一個大轉變，野獸對他不再像從前那樣馴服，而是一見他就跑，他也不再像從前那樣疾步如飛。不過另一方面，現在他「有智慧，有更廣闊的知識」。妓女向他說：「你現在是一個智者，像似一個神。爲何留在這裏與野獸一齊流浪？我要領你到烏路

³ 在《創世紀》裏是厄娃生人，被稱爲衆生之母。

克城堡裏去。」恩氏走進烏城時，住民聚集起來觀望並讚賞，他們很高興地看到了吉王的一個對手。

兩位英雄相見，先互相揪打了一場，然後成了好朋友，終於二人決定一同出發去征服遠方的香柏林。看守森林的是一個可怕的怪物洪巴巴（Humbaba），烏城的父老勸二人不要去冒險和這怪物決鬥，但二人鑄造了很多武器，向沙瑪士太陽神（Shamash）作了禱告而出發了，城民出來為他們送行，向他們祝福。關於在香柏林所發生的事，這段敘述保存得很不完整。這座森林是神的住所，自古以來，所有的國王都喜歡自誇，說曾砍過黎巴嫩的香柏來修建自己的殿宇和皇宮。這類說法大概來自本神話中這兩位英雄的作為。

故事的後續進展大約如下：開始時，二位英雄好像處於不利，但因沙瑪士神的干預，引起八種不同的風，迷糊了洪巴巴的眼睛，使他看不清楚前後左右，終於投降而被殺。當他們凱旋歸來時，路上依士達爾女神引誘吉爾卡麥士與她結婚，但吉氏將女神以往許多愛情故事以及她的愛人的悲慘結局一一揭穿，而予以拒絕，惹得女神大怒，派下一頭兇猛的公牛來作報復。但恩基杜阻擋了牛的猛攻，並將利劍插入牛的頸肉和兩角之間，殺死了牛，取出牛的心臟，供在沙瑪士神之前⁴。

這樣，二位英雄回到了烏路克城，城民聚集起來瞻仰他們，給他們彈琴唱歌。吉王在皇宮中大事慶祝，而英雄們卻躺在床上睡覺，恩基杜也昏昏睡去，並做了一個夢。第二天他將夢說給吉王聽：Anu、Enlil、Ea、Shamash 四神開會，Anu 給 Enlil 說：因為他們殺死了天牛，又斬殺了洪巴巴，這劫掠了香柏山的兩

⁴ 這一細節日後也成了國王狩獵的敘述主題。

英雄之一應該死。Enlil 說：該死的是恩基杜，吉爾卡麥士卻不應該死。從此恩基杜一天天衰落下來，漸漸看清他將不免一死。他開始詛咒引他脫離原始狀態的妓女。但太陽神給他說：沒有那妓女，你怎樣能吃神的飯，喝國王的酒？於是恩基杜又因了妓女的種種恩惠，給她祝福。恩基杜已注定要死，他已在夢中見到「塵埃之屋」，死人的住所，他們的飲食就是塵土。經過十二天的痛苦和掙扎，他終於死在他的病榻上。

吉爾卡麥士因了好友的死去而痛哭哀悼⁵，終究他決定穿上獅子皮，再出去探險。他要去訪問 Utnapishtim，問他關於生命和死亡的奧秘。他向馬樹（Mashu）山走，在黝黑的森林中走了很久，終於到達了太陽的所在地，太陽神給他說：「吉爾卡麥士呀，你要漂泊到那裏？你所追求的生命是你所找不到的。」但他不因此灰心，還要繼續去找。在客棧裏他給女主人 Siduri 訴說他失去好友的悲哀，如何哭了七天七夜，直至蛆蟲由好友屍體的鼻孔爬出方止。但酒店主婦也給他說：

「吉爾卡麥士呀，你要漂流到何處？你所追求的生命不是你所能找到的。當神造了人時，將死亡分給了人類，而生命卻為他們自己保留下來。因此你，吉爾卡麥士呀，讓你的肚腹飽滿，日以繼夜地歡樂，使每一天成爲一個快樂的慶節，要日夜跳舞玩樂！你的衣著要新鮮發光，頭要洗淨，身要沐浴。愛你手中牽著的稚子，讓你懷中的嬌妻盡情享受！這就是人類的命運！」

這一番話並沒有使吉氏死心，他還是要求酒店主婦告訴他

⁵ 這裏哀傷的描寫，以及後面吉王向人所說的自己如何痛哭好友，實在是文學的傑作。

通往烏拿庇士汀的路。主婦答稱無路可通，自古以來，從沒有人渡過這海。何況中間還有一道「死水」，一沾這水，人就會死。不過主婦也告訴他那裏有烏拿庇士汀的舟子烏爾沙納比（Urshanabi），也許可以跟他一同渡海。吉氏與舟子間又有一番問答，內容與吉氏跟酒店主婦之間的問答大同小異。最後，吉氏照樣向舟子詢問通往烏拿庇士汀的路。舟子叫他到森林去砍下 120 根長桿，每桿長 60 肘，然後二人一同上船，向前划去，45 天的航程，他們在三天內趕完，終於到達了「死水」地帶。舟子叫吉氏趕快使用長桿，手絕不可觸及死水，這樣一根、兩根、三根、四根……一直到 12 根……一直到用完了雙倍的 60 根長桿（每桿只用一次，免得手沾到死水）。這時吉氏解開衣帶，脫下衣裳，用手高高舉起，當做船帆航行。

烏拿庇士汀遠遠地眺望著，自言自語地說：怎麼船上的石像被打破，駕船的不是船主，向這裏前進的不是我的人？等到吉氏與烏拿庇士汀會面時，又有了一段很長的會話，和前兩次會話略同，末了烏氏作結論說：莫非我們建屋是為永遠？莫非我們立約是為永遠？弟兄永遠分家？壞人永遠定居？……自古以來，就沒有永恆。睡眠的人和死人多麼相似！平民和貴族，睡覺時豈不都是一副死像？……

以下便是保存的最完整的第 11 塊陶板所敘述的：吉氏問烏氏說：你如何得與神為伍而得到了生命？為答覆這個問題，烏氏乃向吉氏講了洪水的故事。衆神決議要用洪水消滅大地，水神 Ea 逃出告訴住在茅屋中的烏拿庇士汀，叫他拋棄一切，修建一隻大船，以保存自己的性命。建船的經過及情節有十分詳細的描寫，船下水後，烏氏將所有的金銀財寶、家屬、親戚、工人，以及一切生物都裝入船內。下面是風雨雷電、洪水橫流的

描述，景象如此可怖，連衆神也被嚇倒而退縮到 Anu 神的最高天去。他們顫抖像一群狗，抵住外面的一道牆蹲伏在那裏。衆神開始說話，表示悔意，承認不該造成這樣大的災禍。其時船已停在一座高山上，第七天烏氏放出一隻鴿子，鴿子飛去又飛回，因為找不著歇足的地方。他又放出一隻燕子，燕子飛去又飛回，因為找不著歇足的地方。最後他放出一隻烏鴉，烏鴉飛出，見水已退，吃著、叫著、盤旋著，沒有飛回來，那時烏氏將一切生物放出去，他自己則獻了一個祭祀。衆神聞到了香味，像蒼蠅一般地麇集在祭祀之上。

衆神互相責怪，Enlil 神責怪他們中有神洩露了秘密，以致沒有將全人類消滅，Ea 神責怪 Enlil 神不該造成洪水，而應用較輕的罰來懲戒世人。他說自己並沒有洩露秘密，只是叫智人（Atrahasis，指烏拿庇士汀）得了一夢，他由之而知道了神的秘密。現在 Enlil 應該想想如何處理烏氏。

烏氏繼續敘述道：那時恩利耳神上了船，並且牽著我的手使我上了船，又使我的妻子上了船，叫她跪在我旁邊，然後恩神站在我們倆之間，用手摸著我們的前額，祝福我們說：到目前為止，烏拿庇士汀只是人，從今以後，他和他的妻子要相似神，他要住在遙遠的地方，住在河流的出口處。烏氏說完洪水故事，乃向吉爾卡麥士道：但是現在誰為你召集衆神大會，使你得到你所尋找的生命呢？吉氏說完便昏昏睡去，睡時給他準備了行路的乾糧。醒來時他問道：我要往哪裏去呢？我的四肢無力，無論走到那裏都會死！

最後，吉氏已乘上船要離去時，烏拿庇士汀才由岸上說出了神的秘密，好讓吉氏當做禮物帶回家去：有一種草木，像似鼠李（buckthorn），它的刺像玫瑰能刺傷人手，如果你能用手摘

取這草，你就會找到新生命。吉氏一聽這話，就將重石網在腳上，沉到海底，不顧手的被刺傷，取得了那草，然後將石頭砍去，浮到了海岸。吉氏向舟子說：「Urshanabi 啊，這草是奇草，人用了可重獲生命的氣息。我要把它帶到烏路克城去，讓人享用，它的名字應該是『返老還童』，我自己也要吃它，好能重得青春。」

他們繼續前行，20 里路吃口點心，30 里路準備過夜。有一天路上，看到一灣泉水，他便下水沐浴。一條蛇嗅到草香，由水中出來，偷走了奇草，蛇即刻蛻了皮。這樣，是蛇獲得了青春，而不是人。吉氏發覺後，乃坐下哭開了，他握住舟子的手說：「我的雙手為誰勞苦？我的心血為誰消耗？為我自己沒有得到好處，好處都被地龍得去了……」，以後他們便返回烏路克。

三、與創二～三的不同與相異

（一）作品的典型不同

大家一致承認，上述的種種神話與聖經是兩種不同典型的作品。在聖經裏，絕對找不著那種放蕩無羈的想像，更沒有多神的不斷干預。上述神話的文筆是想入非非，聖經的寫法卻是平淡穩健。

（二）思路的不同

上述神話對人的看法是消極的，那裏堅決地肯定，衆神給了人一些恩惠，特別是智慧，但沒有給人永生，永生被衆神為自己保留了下來。神能將生命當做禮物賜給烏拿庇士汀，但那只是一種賠償。人的出發點不是生命，而是死亡。聖經的立場

卻要樂觀得多，雖然乍看之下也許不能立刻分辨出來。創三 22 說得明白：「看，人已相似我們中的一個，因已知道善惡；如今不要讓他伸手再摘取生命樹上的果子，吃了活到永遠。」

這和上述神話有些相似，但前後的情勢大大不同：聖經所說的這一局勢是一個罪過的後果。什麼罪過？人願意肖似神或天主。難道天主禁止人肖似祂嗎？蛇說的話果然暗示這一點：「天主知道，你們那天吃了這果子，你們將肖似天主」（創三 5）。但蛇是天主意旨的可靠傳譯者嗎？聖經作者也調皮地不告訴我們天主對人有什麼計畫，他表示自己也不知道。他並沒有說，人在犯罪以前是齊全的，而說人的受造，不論犯罪以前或犯罪以後都是如此：來自地上的塵土，加上了一口生命之氣。人受造之後，天主才「種植了伊甸樂園，並將祂所形成的人安置在裏面」（二 8）；「祂舉起人來，將他放在樂園裏，為耕種、看守樂園」（二 5）。

這些詞句清楚地說出，伊甸是一個恩惠，樂園境界不是自然的現象，這樣消除了人類原始樂園神話的純自然解釋。可見聖經作者的立場既清楚又含蓄：受造的人和目前存在的人沒有兩樣；人曾經被提拔到樂園境界，這境界如何，沒有多加描寫。特別是關於生命樹，沒有清楚說出，天主曾否禁止摘食。在犯罪以前，沒有禁止吃生命樹的果子，只禁止了吃知善惡樹的果子，但這並不等於說他們曾吃過生命樹的果子。這種含糊不清也許正是作者所要的，他不願肯定，也不願否定始祖曾否吃過生命樹的果子，而留下一個可能性或兩可性。

犯罪之後，生命樹之路被截斷，人回到進入樂園以前的原始情況。人曾一度被領進樂園，如今又被逐出樂園，因為他在樂園裏的行爲不好。被逐的意義在於失去一個可能，吃生命樹

之果的可能；假如他們沒有聽蛇的話，沒有被逐出樂園，那麼有一天，會吃到他們生命樹的果子。

這一切都告訴我們，聖經作者所暗示的樂園不是一座十全十美、一無所缺的樂園，而是一座初步的樂園，裏面有快樂，也有考驗。這就局部地解釋了聖經思想，按照聖經的想法，樂園不是一個絕對的存在，或一個固定的地方，人一旦懊悔了還可以走回去；它是一種境界，在我們目前的情況下仍能希望、能達到的境界：重新受到天主的考驗，重新踏上走向生命樹的道路，而由天主手中接受生命果。人被逐出樂園後，所截斷的是壟斷、侵占生命樹的可能，而不是接受生命樹的可能。這就是聖經所有的樂觀，與上面的種種神話大異其趣。

另有一點也是很重要的：聖經關於亞當所說的一切，適合於任何人；而神話中關於吉爾卡麥士所說的種種卻不然，吉氏是一個特殊的種族。

（三）死的煩惱

不管生命樹有何意義，創二～三並不暗示任何地獄，不像有些神話所描寫的。

（四）狡猾的主題

在以色列之外，神是狡猾的；在聖經裏，狡猾成了蛇的屬性。神話中的那些神用謊言騙人，像騙小孩子一般（如 Adapa 神話），魚神最會撒謊，雖然並沒有惡意。

（五）認識的重要性

神話中的認識給人帶來惡果：Enki 神因要認識草木的性質，而使配偶女神離去。恩基杜得到認識和王位，但卻失去天

真，和對野獸的統制權。他雖冒險成功，卻不免一死。在 Adapa 神話裏，認識顯然地與生命互相對立。這也是創二～三的一大特點。不過除此以外（並除開《訓道篇》），在聖經中認識智慧和追求生命普通是相連的。

第二節 聖經裏的其他神話資料

這裏所提出的是聖經中與創二～三有關的一些章節，這樣能發現聖經與那些神話背景的接觸不限於創二～三章，而是遍佈在各部書中。那些章節是在創二～三以後出現，但並不由創二～三而來，出現時間的先後不是評斷資料古老的唯一標準。

（一）智慧的宇宙旅程，或在宇宙中尋找智慧

聖經中每每有以下這類說法：誰登上天去找智慧？誰橫渡汪洋或沉入海底去帶來智慧？這些說法很難不使人想起 Etana 騎鷹登天的事，以及吉爾卡麥士划船渡海，擊石自沉的故事。這類說法能在多處遇到，如：

《約伯傳》廿八 12~14 及 20~22

《巴路克》三 9~四 4

《申命紀》卅 11~14

（二）古代具有智慧的英雄

《巴路克》三 16~19 就描述這些古代英雄。這裏及其他地方雖然說那些英雄沒有智慧，但給予他們的描寫，按照更老的聖經傳統，就是智慧的效果（如統治野獸、通曉冶金術、善於經商……）。此外還說，那些英雄都已死去，而真正的智慧是給人

生命的。也可參閱依十九 3、11、12。

（三）《厄則克耳》廿八及卅一；《依撒意亞》十四 3~21

則廿八 3 將提洛王說得比古時的達尼爾更有智慧。Danel 是在烏卡里文字中所流傳的一個有名的神話英雄，這裏清楚地將王位與智慧相連。提洛王的罪過和亞當的相同：「我是一個神」（2、6、9 節）。在同章第二篇哀歌裏，提洛王被比做守衛革魯賓，在「伊甸」，在「天主的樂園內」……有智慧（12、17 節）。他的罪過是驕傲（17 節），因而被遣回原地（同節），再變回塵埃（18 節）。卅一章的一首詩是針對另一國王，即埃及的法老而發。這裏多次提到「伊甸的各種樹木」，其中有一株特別高大（8、9、16、18 節），「淵泉使它長高」（4 節）……這些樂園的主題，在亞述及巴比倫的雕刻中都有描繪。

最後，還有依十四 3~21 關於巴比倫王所唱的詩，將巴比倫文學對於墜入陰府所作的生動描寫，用在巴比倫王身上。這裏，國王不再比做天使，而比做晨星，一顆由天墜入陰府受罰的星（12 節）。他的罪過是因為「要與至高者相平等」（14 節）。

第四章

創二、三的文學研讀

第一節 兩章分十段

面對一段文字能發出好多不同的問題：這是那一類文字？裏面說的是什麼？所說的是真是假？向誰說的？我們這裏要研讀的是，這段文字說的究竟是什麼？只有將一段文字攤開來，仔細觀察每一部分，才能領會其真實的體積。聖經的文字都是如此，而像創二～三這類的敘述文字更是如此。

1. 「當初」（二 4b-6）

「在上主天主……的日子」：這句話將本敘述與上一文件連成一氣（那裏曾說創造天地）。這一小段的主題，可以稱之為「還沒有」，這是講起源的神話所有的一個特徵¹。創二～三所表達的世界不是宇宙，而是耕種的地。由地下湧出泉水，本屬於神話中樂園的描寫，但這裏還沒有到達樂園，說有水將土浸濕，

¹ 參見：箴八 22~26。

是要讓天主易於用濕土來塑造人，這樣巧妙地與下一段相連。

2. 「人和樂園」（二 7-9）

這一段的內容是：天主造人，天主種植一座花園，天主將人安置在花園內，天主使花園內生出各種的樹。這些樹是「一切好看好吃的樹」、「生命樹」及「知善惡樹」。用灰土造人是一個不太合適的說法，之所以這樣說，是要將一句成語「你是灰土，將歸於灰土」（三 19）加以溯源的解釋。按照原文的次序，只有生命樹在樂園中央，知善惡樹沒有說明地點。

3. 「四條河」（二 10~14）

本段與其他的段落沒有連繫，因此有人認為是後加的，目的是要使樂園的描寫更有真實感。這是一種清單式的描寫：第一支名……第二支……四條河中有兩條是在美索不達米亞，另外兩條無從考核。

4. 「天主的誠命」（二 15-17）

這裏重說第二小段裏已說過的一句話，但又添上了另一句：「為耕種、看守樂園」，這樣為第 16~17 節中天主所出的命做了一個準備。天人之間的關係這裏顯然可見：提拔人，將他置於樂園中，給他一個使命（耕種、看守），再加上一道命令。在這道命令裏沒有提生命樹，也沒有說禁樹的所在地，只說出了樹的名字（知善惡樹）。亞當如何能辨認這棵樹，如何知道它在那裏呢？由下面的敘述中看來，好像是女人由蛇口中得知那一棵樹是知善惡樹。

5. 「人得到一個與自己相稱的助手」（二 18~25）

此處的連貫做得相當好：在 18 節，雅威說出自己的目標一

要爲人造一個與他相似的助手，方法是用土造出各種飛禽走獸。但這方法沒有達到目標：人沒有找著與自己相似的助手（20b節）。因此應該作另一個嘗試：用人的一條肋骨造一個女人。這樣，將女人的特點著意指出生：她和男人及一切的飛禽走獸都不同，因爲男人及一切動物都是出自泥土，獨有女人是出自人的身體。這也正是男人的驚嘆語所承認的：「我的骨中骨，肉中肉」。

男人爲女人起名字，和前面所述連貫一致：他曾給一切動物起名字，如今也給自己的妻子命名。最後說到夫婦之間的關係，特別提出一點來說：爲什麼人要離開父母，依附妻子呢？事實上不是妻子出嫁時離開娘家即自己的父母嗎？大約這裏要解釋的是，人對妻子的愛比父母對子女的愛有過之而無不及。如果母親能對兒子說：留在我身邊，因爲你是由我所生，那麼兒子能爲了依附妻子而離開母親，因爲妻子是出於男人，就像男人是出於自己的母親一樣。總之，24節的主要意義是將出生的次序顛倒過來：不僅是男人出於女人，女人也出於男人，這樣，使人離棄父母成爲合理的事。既然女人不能用同樣的理由來說明離棄父母行爲的合理，因此不說妻子出嫁時離開自己的父母，而說男人結婚時離開父母，依附妻子。

末了，赤身露體的主題有一點突如其來，這要等到第三章末了（三21）才略有解釋。在本段裏，樂園及樹的主題都沒有出現。

6. 「女人及蛇」（三1-7）

天主造了一切野獸，其中最狡猾的是蛇。這樣不但引進了一個新角色，還說出了這角色的特點。這幾句話好像給這一段

定了一個標題：「蛇的狡猾」。與這標題相呼應的，是女人所說的最後一句話：「是蛇欺騙了我」（13節）。

在蛇和女人的對話中，天主被稱為厄羅亨，而不是雅威厄羅亨。這不是不同源流的問題，而是作者的一種技巧：「雅威」這個神聖名號不應放在誘惑者的口裏。在對話中，沒有說出樹的名字，樹的所在地由女人口中說出：「樂園中央那棵樹上的果子」（三3）。蛇給女人說：「你們如果吃它，就將認識善惡」——這沒有指明樹，而指出樹的後果。

女人吃了，又使男人和她一同吃了。結果兩人的眼睛開了，看見自己赤身露體，而用無花果樹葉編了裙子圍在身上。

7. 「厄羅亨審問第一對夫婦」（三8~13）

二人聽到天主散步的聲音。樹葉間的風聲在古代被視為神的一種顯現。「晚涼」在希伯來原文為「日裏的風」，一般被懂為午後用點心的時間由地中海吹來的涼風。這裏各種角色的來去都是忽然的：以前是蛇在突然間出現，蛇一出現，一切暗淡起來，天主銷聲匿跡，丈夫不知去向。現在天主也是突如其來。

男人在與天主對話中控告女人，但隱約中也歸咎於天主本身：「是你給我作伴的那個女人」。女人在答辯時控告蛇，以為自己沒有錯。在對話中都沒有說明樹的名字，天主只說：「我禁止的那棵樹」（三11）。

8. 「定讞」（三14~19）

這裏好幾層結構都是經過修砌的：先是蛇出現，後來是女人失足，末了男人也失足。天主審問的次序卻相反，先問男人，後問女人，沒有向蛇發問，而是女人的答話中提起蛇。懲罰的

次序又反過來：天主先罰蛇（罰前沒有與蛇對話），然後罰女人，末了罰男人。最後受罰的男人地位最高，因為歸根結柢是男人接受了天主的誠命，是這誠命的唯一受託者。

天主向蛇所宣佈的判詞包括一個理由，幾種刑罰，及一個死刑。給女人宣佈的判詞卻不說任何理由。天主審問女人時所說的話是：「你作了什麼？」女人的答話好像頗令天主滿意，或者即便天主不接受女人所說的理由，至少把女人所說的當一回事，因為下面天主給蛇說：「因為你做了這件事」。「這件事」是指蛇欺騙了女人。因此在給女人所下的判詞中沒有說出理由，女人的過失基本上是蛇的過失。判詞的其他部分包括女人要受的各種刑罰，但其中沒有死刑。

不錯，在男人的最後歸宿裏一歸於灰土一也包括著女人的命運，但在語句上仍能覺察出一種天主對女人的和善。女人所受的罰除了分娩的痛苦以外，在於將二 24 所說的情勢顛倒了過來。那裏說，男人為了愛女人而拋棄一切。這裏說，女人要依戀男人，這種依戀不是怎樣高尚的一種本能。這樣說明女人需要男人更甚於男人需要女人。結果，男人也不怎樣高尚地利用女人的這種需要：「而他將要統治你」。

一般人都以為男人對女人的權力是天主所定的。由創二～三看來，果然有一種以男人為首的階段：首先女人是與男人相稱的助手。然後這種階級因了男人的一聲出於愛情的驚嘆而減弱。末了，在犯罪以後又變成了一種統治和剝削：男人利用女人的弱點，即她的需要而加以剝削。這一切和聖經其他地方所說的種種相吻合：女人追求男人比男人追求女人更普遍易見（如依四 1：「七個女人抓住一個男人的外衣」）。這一現象可在當時的社會局勢中得到解釋：那時女子是絕對無法獨立的。不過這種現

象在聖經裏也覺得是反常的。

最後，向男人所宣佈的判詞是十分隆重的：先說出理由：「因為你聽了（即服從）你妻子的話，吃了我禁止你吃的那棵樹上的果子」（三 17）。這裏將二 16 天主所出的命令重複了一遍，那是在塑造走獸以前所出的一道命令，但這裏並沒有說出那棵禁樹的名字。重要的一點是，這一道命令是給男人單獨發出的，其時厄娃還僅是他的一根肋骨，因此是男人應該負起全部責任。從此可見，這一敘述對女人的觀點，比一般所傳說的要緩和而諒解得多。《弟茂德前書》就不這麼緩和了：「不是亞當受了騙，而是女人受騙後陷入背命的罪」（弟前二 14）。事實果然如此，但創二～三所記下的判詞及審問先後的種種情勢要詳盡得多。女人果然有罪，但首先應該負責的是男人：他是天主命令的受託人，而他在接受女人給他的禁果時竟沒有說一句話，也沒有作任何設難。女人的失足較有情趣，而男人的失足非常沉重。女人像一片樹葉飄落下來，男人像一塊石頭落地。

天主不但將女人的過失很快的掠過，並且在所宣佈的判詞中，只有關於女人的那一段話裏，露出了一線希望的曙光。在三 15（向蛇所宣佈的判詞中），是女人的後裔將要踏碎蛇的頭，就是要執行蛇的死刑。女人的後裔固然是男人，但這一未來的遠景在此被寫成女人的一種報復。整句話是：「我要把仇恨放在你和女人之間，你的後裔和她的後裔之間」。接下去所說的，為女人這一方顯然是一場勝仗。「踏碎頭顱，傷害腳跟」必須按照這個圖像去懂，不必過分推理，推理多了，反而容易失去原意。

圖像是指人受傷的部分不是生命攸關所在，而蛇卻正是在身體要害處受到重創。這和上面所說的，蛇用肚子爬行正相吻

合。蛇能傷害人，但人將蛇頭踏碎，這就是雙方決鬥的結果。也許有人會設難說，被蛇咬一口，即便是在腳跟上，也是致命傷，因此那句話的意思應該是：蛇咬腳跟致人死命，人踏蛇頭致其死命—希伯來原文咬和踏果然是同一個動詞。但這種不分勝負的決鬥有何意義？這種兩敗俱傷的局勢，又有什麼可報告的呢？蛇咬能是致命傷，但總還有醫治和痊癒的可能，而頭顱被踏碎絕對沒有任何治癒的希望。因此在這幾句話裏看出，給女人所預報的勝利是有根據的。這一點在下一段裏還要得到進一步的證明。

9. 「結論一」 (三 20~21)

20 節是亞當的另一句聲明，與前文所說沒有直接的連貫，但也能看為天主所宣佈的判詞的一個反應，這是厄娃所接受的一個新的榮譽頭銜，這一頭銜的根據，只能是三 15 所預報的勝利。女人被稱為厄娃，「因為她是眾生之母」，但亞當卻沒有得到父親的頭銜，可見聖經這段文字毫無重男輕女的傾向。

亞當的這一聲明是與二 23~24 相銜接的，整個的內容是：人離開自己的父母，為依附一個女人，現在這個女人也為人母，而是男人給她這個尊稱：母親。這樣關於女人的各方面都有了一個相當完備的報導。《弟茂德前書》在說完前面所引過的那幾句話以後，還加了一個補充：「她(女人)藉著生育(為人母)而得救」(弟前二 15)，這顯然是指創三 20 而說的。這樣，在被逐出樂園以前已經知道，生命還要繼續，在判詞裏已明明說出，將來會有別的人生存。

下面的一節(三 21)與第 20 節沒有多大連繫，但若將它看為二 25 的對稱文就清楚了。那裏說二人都赤身露體，而在三 7

說他們用無花果樹的葉子編裙圍身。但這只是暫時的，容易損壞的束裝，如今天主給他們一套更結實的衣服，以防未來的風雨。因此這裏有前後呼應的兩個逗點或結論：在女人受造後，有男人關於女人所說的話，二人赤身露體；在犯罪和判詞後，又有男人關於女人說的話，這時二人穿上了皮衣。可見女人的主題在敘述裏受到很高的重視。除了女人，還能有一個結論，就是下面的「結論二」。

10. 「結論二」（三 22~24）

這也是一個判詞，但沒有用判詞的形式說出。這裏，天主不是向第一對人間夫婦說話，而像是給一些天朝的神明（「我們」）說話；這裏，人成了他，而這個「他」就是亞當單獨一人。死的刑罰（或更好說不能永遠生活下去）在這裏用一個新的方式重新說出。至於很久沒有提的生命樹又在這裏出現；同樣，由二 15 以來就沒有再出現的「伊甸樂園」也在這裏再度提及。在判詞中，已包含著的耕地的使命又在這裏明白說出，耕那人所出的地，表示人已被逐出樂園。

總之，這裏的一切恰和二 15 所說的相反：那裏人被舉起，被安置在樂園裏為耕種樂園；這裏人被逐出樂園，回到他被舉起的原來地方。人曾被安置在樂園裏為看守樂園，如今他的位置為天使所取代，有革魯賓代替亞當來盡看守樂園的使命。在這第十段所說的種種，針對第五段至第九段來說都是新穎的，雖然新穎的程度有所不同；而第十段將第二至第四段裏的許多主題，卻重新地說了出來，下面我們就要將這一現象略加解釋。

小 結

上面分段的檢討，明顯地指出第 1. 段至第 9. 段，即二 18

~三 21 是多麼和諧一致。這是全部敘述的中心部分，可以給它放一個標題：「(男人)女人和蛇」。在這中心部分的前後有一框架：在前有 2. 至 4. 段(二 7~17)，在後有第 10. 段(三 22~24)。在這框架裏所敘述的，是中心部分所沒有的一些情節：男人單獨存在，他被放置於伊甸樂園，兩棵樹都有自己的名字。由這內容，我們也可以給這個框架部分一個標題：第一人的被貶。

這種佈置法是所謂的前後呼應法 (*inclusio*) 的一種，有其文學的美，因為給人整齊和對稱的印象，這在聖經著作中是常用的一種手法。前後呼應法是一種文學的結構，而文學結構所處理的資料能夠完全出自作者本人，或一部分是由他處借用過來。我們這裏，框架部分很可能是由他處借來，而中心部分則是作者自己的創造。

不過這種說法又不免將問題太簡化了，因為一則，任何資料，一旦被借用，必定在某種程度下被作者吸為己有；二則，文學創作很少是純粹的創作，在聖經著作中尤其如此；三則，也是最重要的一則，在我們目前的情形下，框架部分與中心部分的結合，本身已是一種文學行動或創舉，所造成的後果為解釋這段文學是不可忽視的。

結論是我們承認這一段敘述文字是一個複雜的現象，而接受這個事實。原來任何作品，既有一段歷史過程，並同時有許多角度，常使解釋的工作不易進行，這是無可奈何的事。人人都需要使用的語言本身就是如此，它牽涉到過去、未來，及整個的目前社會，總之，用語言所寫成的文學作品，是和人本身一樣的複雜。

第二節 創三 1~7 詳釋

在全篇敘述中，創三 1~7 所載蛇誘騙女人犯罪，女人再引男人犯罪的一段，最富神學意義，因此值得予以較詳細的詮釋。

創三 1：**對話的開場**，蛇的第一句問話已隱隱含有牠的全部戰術。蛇將天主的話說成「你們不可吃」。天主真是這樣說的嗎？只須看看二 16 天主出命時所說的話：「樂園中一切樹的果子，你都要吃」，恰好和蛇所說的相反。希伯來原文的 'akol to 'kél 是一種加重的語氣，意思是你應該吃，是一道命令，一如 16 節開始所說的。當然，「一切樹的果子都能吃，除了一棵以外」和「不能吃所有樹上的果子」這兩句話在邏輯上並不矛盾，但在情緒上及在事實上是互相抵觸的。天主所說的話重點原來在禮物上，一如祂將亞當安置在樂園裏一樣。「我將這一切贈送給你，不過……」。現在蛇把「我將這一切贈送給你」這句話變成了「我禁止你……」，把天主言語的內在活力完全顛倒過來。

這裏不難看出一個普遍的人生經驗：最早在我們良心中出現的經驗是一個禁令²；而事實上，最早或最先的卻是天主的恩惠。可見我們良心的形成不是按照事實的次序，我們是經過立法者而發現父親。這就是說，不應該先講法律嗎？那也不然，法律是存在的，法律是一個事實，我們任何人都在法律下出生，因此那種認識天主的程序也無法掉轉過來，只須知道事實的本相已足。

² 究竟每個人的良心如何形成，不易確定，但由宗教生活的觀點來看，這種形式的良心是很普通的。

聖經作者認為，這種以禁令為先的趨勢是使人犯罪的原因；一說某某事叫人犯法，法律本身就成了一個誘惑。這個不大容易懂的理由，就是日後聖保祿在《羅馬書信》中所說的：

「那麼我們說什麼呢？法律是罪嗎？不是，但是除非經過法律，我不知道罪是什麼，我不知道貪慾是什麼，除非法律說：你不可貪婪。如是罪惡藉著誠命把握了機會在我身上引起各種貪慾；如果沒有法律的話，罪惡只是一個死東西。」（羅七 7~8）

保祿繼續說：

「為生命而立的誠命，反引我進入死亡，因為罪惡藉著誠命把握住機會誘騙了我，並藉著誠命殺死了我。」（羅七 10~11）

這裏，保祿將自己視為人類第一個人（或第一個女人）；這裏所說的誠命（*entolê*）就是創二 16 所說的命令（在三 11、17 是禁令），這和法律（*nomos*）不同，因為保祿注意到亞當還沒有接受梅瑟法律。保祿的說法「你不可貪戀」和創二 17 的禁令「你不可吃」語氣相同。這裏所說把握機會來誘騙的罪惡是指蛇。可見創三 1 的最好解釋是《羅馬書信》：不是因為保祿給予這種解釋，因此解釋才是真的，而是因為這一解釋是真的，保祿才用它。

創三 2~3：女人的答話有濃厚的心理成分，這些成分又和宗教生活經驗摻雜在一起。她將向亞當頒發的命令加油加醋地改裝了一番：不但不可吃，「也不可摸」。有人以為這正表示女人對誠命的熱誠。不過在這種熱誠後面隱著一種柔弱，一種顫抖。我們很難將一道法律不增不減地看得恰當正確。Von Rad 說的好：「加了這麼一句話，女人好像要給自己立一道法律」。

Alonso Schökel 又注意到：女人將刑罰前的「因為」（ki）改成了「免得」（pen：怕），用術語來說，就是將命令的方式改成了勸勉的方式。這又證明，女人的不敢犯罪，是因了罪會帶來的刑罰，而不是因了罪本身的惡，即便沒有被禁止的話（《依納爵神操》）。

創三 4~5：既然赫阻女人的主要動機是畏懼，那麼蛇就要利用這一弱點來進攻，這是 4~5 節的內容。「你們絕不會死！」這句話是天主隆重禁止及其後果（二 17）的一個全然否定，藉以消除女人的怕情。不過，蛇所作的這樣一個無多大根據的肯定，單獨沒有多少分量，尚不足取信於人。要想引人不信天主的話，必須說出一個動機，這就是下面的一個「因為」（ki）所要指出的。天主說過的，不是真的：為什麼？因為天主知道：你們的眼會張開。這等於說，天主知道一些你們所不知道的事，祂隱瞞了一些事，祂在騙你們。為什麼天主要騙人呢？因為「你們將如同天主一樣」。這裏假定了一件事為理所當然的，就是天主不願人成為天主一厄羅亨。

這已不是事實的問題，而是解釋的問題，蛇給了一個意義，作了一個解釋：天主阻擋人得到無限的幸福，祂將真實的理由隱藏起來，那個不能告訴人的理由，就是天主要為自己保留祂所有的本性和特權。這的確是多神論的宗教裏一個極其普遍的主題：神的忌妒。可見蛇的狡猾是不容易覺察的，因為牠所說的一切有某些根據。不僅在多神宗教及神話裏如此，就是在真神的信仰裏，也有下面的這個事實，就是在一條誠命和這誠命的認識中間常有一段距離。

如果應該服從的理由，為大家都是彰明昭著的話，很多的法律會自動地作廢。幾時有必要，完全了解內在的理由，那時

外在的法律就沒有立足的餘地；法律的需要，正是爲了人本性的某種盲目不明。因此，只因天主出了一道命令這個事實，就在某種程度下（在本敘述裏是完全地）隱藏了這道命令的許多理由。這樣，蛇所說的：「天主知道……」及「你們的眼會張開」，的確使人意識到一件真的事實：人一方面的確有他不知道的事，一切生在法律下的人都有所不知，這是人面對立法者所有的一個限度或限制。

但爲何要有這個限度呢？按照蛇的解釋，天主立定了法律是爲了保護自己，因此不是爲了人的利益，而是爲了自己的好處。天主對人有所畏懼，因此立法來保護自己。這樣一來，人在最初意識中認爲赫然在上、給自己出禁令的那一位，現在由這高位上跌落下來。人現在不再爲畏懼所壓迫，因爲現在他明瞭，既然天主怕人，人不必再怕天主。相信這一點，就要採取自衛的態度，而進入與天主爲仇的一種關係中。相信這一點才是犯罪，基本上倒並不是違命，或不服從。

如今我們要問：女人有根據相信這一點嗎？蛇說：「天主知道你們將如同天主一樣」，這一肯定裏包含著另一個肯定：「天主不願你們成爲神，如同天主一樣」。蛇的狡猾在於不將這一肯定明明地說出，牠要引人去下這樣的結論，而牠自己不願代替人下結論。按照蛇的解釋，天主的第一個意願就是消極的，就是一個禁令：「你們不可吃」，這個禁令裏隱藏著另一個禁令：「你們不可成爲神，而相似我！」當然這樣一個禁令是說不出口的，天主沒有說出，蛇也沒有代替天主說出。但是妙就妙在這一點：蛇用很少的話說出了牠所要說的一切，而牠所沒有明白說出的正是最重要的。

這些話以後蛇再沒有說什麼，牠沒有說：你儘管吃這樹上

的果子好了。蛇所要的是人相信牠的話，其他的一切自然會發生。可見這段文字的基本教訓是：相信誘惑者的話是一切罪惡的根由。這種相信，可以視為信仰的反面，用以接受一個反信息。這種反信息沒有明言說出，沒有形式化，但如果將它說穿，便不難發覺陷阱在那裏。我們能用下面的話將它形式化：「天主不願將祂的本性讓人分享；在天主身上有吝嗇、小氣立足的餘地；天主不是愛。」注意誘惑的這種過程，一切便都昭然若揭：蛇教人忘卻天主預先所賜給的恩惠；下一步是證明：天主是人獲得幸福的一個阻礙；再下一步是證明：天主既然要衛護自己，所以在祂的四周豎起了一堵法律的牆。下面我們還要進一步探討，對誘惑過程的這種解釋正確與否。

一、忌妒

在聖經的傳統裏，忌妒是常出現的一個主題。為了解這個傳統，必須看看它是用怎樣的推理來做根據。傳統的推理是這樣的：毀謗人者歸於別人的過失恰好是他自己的過失。因此，蛇歸於天主的忌妒或吝嗇，正是蛇、或魔鬼、或惡的特徵。要想重獲被蛇所歪曲的真理，只須認清蛇所說的反面即可，那就是在天主身上沒有忌妒，忌妒是在蛇自己身上。是蛇不願人成為神，相似天主。如今我們選一些傳統中的資料作參考。

在雅威典裏，忌妒的過失有一個重要的角色。這裏，忌妒的含義可說是：因了別人的優長而難過，只因那個優長不是我的。在這意義下，忌妒恰如讚頌的奉獻態度相反：忌妒所要的是取，甚至騙取，而讚頌是奉獻，並且這個奉獻本身就是一個犧牲或祭獻。

雅威典由人類的第一代起就發揮了這層思想：天主更喜愛

亞伯爾，因此加音難過而殺了他的弟弟。兄弟之間的忌妒這一主題以後繼續發揮，厄撒烏和雅各伯，若瑟及他的哥哥們：「他的哥哥們見父親愛他勝過其餘的兒子，就忌恨他」（創卅七4：雅威典）。最後還有一段與雅威典極其相近的文字，就是達味的歷史，也是以忌妒為敘述的中心：達味和撒烏耳之間的仇隙無非是厄撒烏和雅各伯之間仇隙的翻版。我們幾乎可以說，恨和忌妒所說的是同一回事，這樣，忌妒實在是一個中心主題，將蛇的話和態度與這種種資料相較，才可看出它的真正幅度。

《智慧篇》將忌妒歸於魔鬼時，實在給創三作了一個詮釋：「天主造了人，原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像；但因魔鬼的忌妒，死亡才進入了世界」（智二 23~24）。這句話和蛇所說的話，成了一個鮮明的對照：天主願意人像似祂，否認這一點就是忌妒的勾當：將忌妒歸於天主，使人也受到忌妒的傳染。《智慧篇》正和上面提及的《羅馬書信》（七7~11）一樣，給創三作了一個適當的詮釋。

由上面的例子可以看出，較晚的傳統每每供給我們一個清楚的解釋，但是除非我們將所解釋的那段文字仔細地予以推敲，便看不出那個解釋來，這又是為了什麼呢？最好的答案應該是：傳統本身要比文字更早。以《智慧篇》來說，之所以對魔鬼的忌妒有那樣的懂法，不是解釋創三所得到的結果；而是因為在以色列很早以來就那樣想，這種想法使創三那樣寫出，並且一直延續下來形成了一個傳統。

先有傳統想法，以後才有上層結構的增添，例如大家所熟知的一個，是關於人犯罪以前，天使們所犯之罪的構想：在先知式的神視中，他們見到降生成人的聖言，因不願向之表示服從而起來反叛。這種構想不是憑空捏造的，而有它的源流：面

對天主肖像的人，面對在耶穌基督身上堅定不移的這幅肖像，位格化了的惡感覺到滿腔妒火中燒。因此，為雅威典，基本的過失，惡的本質不是違命或不服從，而是忌妒。女人一相信蛇的話，即刻染上了這個忌妒。這是反信仰或信仰的反面，反信仰和信仰一樣也是由聽得來的。信仰是聽信天主的話，反信仰是聽信魔鬼的話，天主這一方面沒有忌妒，而忌妒是在魔鬼的一方面，這在上面已經說過。

下面還要研究一下反信仰裏所暗含的反訊息：天主不願人像似祂。這句話是真是假？如果完全是一句假話，那麼已經沒有狡猾可言，所以還須仔細分辨一番。

二、反信仰的反訊息

我們想從創二～三所得到的訊息是什麼？是否可由蛇所說的反面得到？那就應該是：「天主願人像似厄羅亨」。這從另一個說法似乎可得到旁證，那就是「人是按照天主的肖像受造的」。不過這一說法很晚才出現，所包含的內容也不盡同。因此由創二～三本身並不那麼容易得到正面的訊息。我們可以說，聖經作者本人，即雅威典作者，也不知道天主所要的是什麼。但是他知道天主是怎麼樣，或不怎麼樣：無論祂願意或不願意使人和祂相似，總不能控告天主是一個忌妒的神，這樣控告天主是蛇的勾當。

到底訊息或反訊息在那裏呢？創三 22 似乎給我們一個答案：「看，人已相似我們中的一個，知道善惡；如今不要讓他伸手再摘取生命樹上的果子，吃了活到永遠。」這一答案似乎以蛇所說的話為真實的，天主確實不願讓人像似自己，而人的唯一過錯，就是不願盲目地接受這種區分。

是否應該這樣去懂？我們在將創二～三分成十段後所指出的結構情形，能幫助我們解答這個難題。從那裏可以知道，兩棵樹的神話、樹的位置的混淆不清，以及因了蛇的詐術將這棵樹當作那棵樹的誤解，都屬於本篇敘述的框架部分，這一部分代表一個更老的層次，而創三 22 所說因蛇的詐術所造成的受騙局勢，是聖經作者所接受或所借用的一個主題，一分古代傳下來的資料。相反，蛇與女人的對話，是聖經作者對這一傳統所作的解釋，因此構成本敘述的核心。

作者一方面接受一個傳下來的主題，另一方面將它翻新，其程序大略如下：天主不願人分享自己的本性，因為人已偷去了一半，這是傳統的資料所說的。如今雅威典作者說，不錯，天主不願人分享自己的本性，但理由是因為人控告天主不願將自己的本性與人共享。偷竊本身不算數，主要的是動機。這樣問題就有了轉移，如今要問的是，如果人服從的話，天主是否準備將自己的本性讓人共享？在本篇敘述裏，找不到這一問題的答案，但可以用以下兩個方式予以答覆：

1. 在舊約裏，天主不斷許給人生命，但在一個很長的時期內沒有兌現；在生命的許諾及「一定要死」之間有著一種不協調。健康長壽之類的酬報，只是某種調停方式，不是真正的解決。在不同的層次及情形下，天主所許的生命及人所受的罰好像直接衝突，從伊甸樂園開始就是如此。

不過另一方面，天主的召叫及許諾，多次正是用伊甸樂園的詞句說出，例如在《巴路克》及《德訓篇》裏就說，天主給人帶來智慧，那是生命之樹，或生命之泉。在這類的聖經章節裏，再沒有那種令人失望及辛酸不堪的認識，因為這種認識與生命背道而馳，而是一種使人相似厄羅亨

的智慧賜給了人。這表示在舊約裏，一個對通傳自己的天主的希望慢慢建立了起來，雖然還沒有啓示出來，天主通傳自己的程度和界限，將會停留在那裏——這一未知數使舊約的信者操練了更美麗難得的信仰行爲。

2. 爲準確認出反信仰的反信息，必須以正面的信仰中的訊息爲證。這正面的訊息告訴我們，天主願人像似祂自己，「分享著天主性體」（伯後一4），理由是因爲祂愛人。這層思想說得最清楚有力的地方，是與創三前後相輝映的一首古詩，即《斐理伯書信》二 5~11。這首詩針對著第一個罪人所有的心情，寫出了基督耶穌的心情「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，當做贓物把持不捨」。贓物是一個比喻，因爲得來不易，所以用手緊握，絕不輕易放棄，所比的是與天主同等的這回事。

爲使人信服天主不是吝嗇的，基督空虛自己，拋棄了這個同等，取得人的形體，走向那個貪想獲得他所有的天主性體的人。基督畢生服從，以至於死——就是在創三 22 所說的使人與天主分離的死，這樣，基督完完全全地相似人，和人一樣。在亞當的事件上，貪婪是違命的根由，而在基督的事件上，捐棄是服從的出發點。

可見這首古詩是暗示樂園中的罪過，就像《羅馬書信》一樣³。這類前後互相光照的地方還很多，譬如《瑪竇福音》所載三個僕人接受主人委託的資金用以營利的比喻（瑪廿五 14~30）。比喻中受責罰的僕人，是因了他給主人（代表天主）所構想的一幅肖像而受罰：「主啊！我原知道

³ 羅五 19：「基督的服從，亞當的背命。」

你是個刻薄的人……」。因為他對主人有這麼一幅畫像，所以不敢去冒險，而將資金埋在地裏。

創三自然還沒有傳授福音的訊息，即人分享天主性體的佳音。但福音的訊息與創三所寫的和諧一致，如合符節。這種前後相投、首尾相應的現象，是許許多多證據中的一個明證，指出全部聖經啓示的真實性。以信仰的光將天主視為聖經的作者，那麼這些相投合的現象促人相信，是這個善與人同、喜歡通傳自己的天主，默感了這段描寫；是天主藉著第一個誘惑者、「撒謊之父」的口，寫出了這個反面福音的內容。事實上，教父們在將瑪利亞與厄娃對立時，實已把握了最基本的要義，因為瑪利亞相信了天主願意成人，而厄娃所相信的恰好與此相反：天主怕人相似祂。經過以上的研討，我們發現教父們很有道理。

創三 6：對話已經結束，但敘述繼續下去。女人信了蛇的話這一點，作者覺得已沒有明說的必要，他只將相信的後果給我們指出：「她見那棵樹（的果子）好吃、好看，為增進智慧惹人貪婪」。這幾句話生動地刻劃出，如何在女人心裏逐漸地升起了一種貪慾。這一貪慾不是忽然間升起的，而是一種內心變動、一種推理的結果。

近代心理學能幫助我們解釋這一點。心理學認為，人的良心所呈現的最簡單的現象，每每並不是那麼簡單。例如我們常常聽說的「做賊心虛」四個字就指明，在貪心之下隱有一種怕失誤的畏懼。在厄娃的情形下，將一個好處看成一件寶物，並且是另一個存在想予以劫奪的寶物，就足夠使她垂涎想望，因為這種種她以前沒有看到。

創三 7：「於是兩人的眼開了，並知道了自己赤身露體」。「開」及「知道」兩個動詞明顯是蛇的許諾中所用詞句的反響（見三 4）。不過開眼所見及所認識的，是自己的赤裸，這不無諷刺的口吻，並明白指出，他們是受了騙。這一下就引起另一個問題，人所貪婪的知識究竟是什麼？知善惡或知好歹又是什麼意思？

三、知善惡

上面已經提過，知善惡好歹的知識，能從兩個不同的角度去看，能將這一認識看做法律所供給的知識的一種，即保祿所說的「法律只教人認識罪惡」（羅三 20）。這種認識是與生命對立的，因為法律下面的人，就像亞當一樣，已被奪去了生命。另一個看法是由智慧文學的角度，將知善惡的知識看做一種普遍的知識，包括能力在內。這就是巴路克及厄則克耳所說的，那些古代英雄及有名國王的知識，雖然他們已都一一死去。

這兩種看法和角度都能用來解釋本節聖經，但是第二種看法更加合適，因為上面已經說過，創二～三的基本文學類型或來路是屬於智慧文學的，有其他的平行文也證明這一點⁴。因此，按照來路，或按照本篇敘述的最初文學類型來說，知善惡的說法是指對宇宙的普遍知識和統治權。

不過我們還要進一步說，一段文字不僅應該了解它的原來含義，還得看作者如何在一個流傳下來的資料或信息裏，加進他個人的解釋。這樣，除了智慧的層次以外，還得加上一個歷

⁴ 則廿八 3；參閱 6、9、12、17 諸節；巴三 16-20 寫出智慧的效果；依十九 3、11-12；撒下十四 17、20。

史的層次或幅度。創二～三所談的人類的開始，要求我們探討這一點，因為開始固然是歷史以上（metahistoric），但也觸及歷史。面對犯罪的亞當和厄娃，我們有著某種歷史系列的試行。

雅威典著作就整體來說，並不是一部智慧文學作品。這樣一來，問題就非常複雜了，不過事實就是這樣複雜，並且這個複雜有它的意義：如此，被稱為開始的那一剎那保持著它神聖不可侵犯的尊嚴，而同時又獲得一種時間之開始的價值，一種有活力的及有方向的開始。下一章便是在這個觀點下，看《創世紀》第二、第三章。

第五章

創二～三：一系列歷史事件的始航

爲了解這一部分的意義，必須將創二～三看做某一程序進展的一幅圖案。由以上的研讀所發現的圖案是這樣的：先有天主的恩惠，加上一道命令；忘記了恩惠；不信任天主，違反命令；失去生命。這一圖案實際上是盟約歷史的基本格式，亞當和厄娃成了這一歷史的典型人物，成了與天主結盟者的代表。

第一節 幾個基本的歷史主題

這裏我們暫時不將伊甸的敘述放入全人類的歷史裏，以看出它和一切人所有的關係，而先看看這篇敘述與以色列的歷史有什麼相干。爲一個猶太人，這篇敘述向他說什麼？

- **天主由土中舉起人來**（二 15；三 19, 23）。動詞「舉起」（Iqh）大約來自作者的解釋，不屬於原來的傳統。爲一個希伯來

人，這個動詞有選擇的意義，說出雅威去尋找，去由別處選出自己人民的行動：創廿四 7（亞巴郎）；詠七八 70（達味由牧場中被舉起為牧放選民以色列）；亞七 15（雅威在我趕羊的路上提拔了我）；申卅 4（雅威由天涯地角招集人民）；則卅六 24；卅七 21（由各民族中選拔）。

- **天主將人安置於樂園中**（「安置」在二 8 是 sym；在二 15 是 hââh）。
「舉起」與「安置」兩個動詞的連繫是描寫賜與預許之地的古典說法：由某一地將人舉起，是要給它另一塊地，即預許之地（參閱：則卅六 24；卅七 21）。
- **「你們要吃」**。既然整篇敘述都是圍繞一個關於吃的禁令在發揮，因此動詞「吃」是用得最多的字句之一：在天主的判詞中出現六次，在女人與蛇的對話及失足中出現七次，在第一部分和天主的審問中出現八次。預許之地的賜與最後是在飲食的恩惠上具體化，在創造的敘述上已經是如此：司祭本在寫完創造的工程之後，提到天主的休息之前，用一個關於飲食的措施做為敘述的結束（創一 29~30）。詠一〇四、一三六等讚美詩裏也是這樣。福地是流奶與蜜之地，末世時期的土地是用出產的豐盛予以描寫。由這些例子裏可以看出，伊甸樂園就是這樣一個地方，那裏要吃什麼，就吃什麼，並且（如果天主願意的話……）還可以吃到生命樹的果子。

這個次序：**舉起、安置、營養**（給以飲食）、**犯罪**，在《申命紀》梅瑟的一篇詩歌裏也出現（申卅二 10~19）：

「上主在曠野中（tohû）找到了他……有如一隻飛翔於小鳥之上的老鷹將他舉起，駝在自己的背上（指出十九 4 所言），引他進入高地，吃當地的出產；使他吸食巖穴間的

蜜，堅石中的油，牛酪和羊乳……及葡萄酒……他肥了，放棄了造他的厄羅亨……你忘記了安置你在世的天主。雅威看見這一切。」

這裏應該注意的是，就像樂園中的飲食有一種奇特的含義，同樣福地的飲食、奶和蜜，也是一種象徵，而不能歸併為一個物體。蜜是智慧的各種象徵中之一，適於做謎語（民十四 14：三松的謎語），又是一種神秘的食物，一如年輕的約納堂所遭遇的一件事所指出的：「他把手中所持的棍尖，插入蜂巢內，用手送到自己的嘴裏，他的眼立即明亮了」（撒十 27）。眼睛昏花，是飢餓的效果，一進飲食，就會明亮起來。但蜂蜜本身，特別是蜜和奶一起，是一種仙丹，一種皇帝所用的飲食。在依撒意亞的一些不太清楚的默西亞預言裏，厄瑪奴耳「將要吃牛酪和蜂蜜，直至他知道拒惡選善的時刻」（七 15），以後人民也將如此（22 節）。

無論如何，預許之地的飲食總帶著某種神秘的意味，以後《申命紀》將這種超越有形飲食的思想推進了一大步，而說「人不僅靠麵包生活，還靠出自天主口中的一切言語」（申八 3）。這裏所說的麵包本指瑪納，那是到達目的地以前，代替應許之地的麵包的一種食品，《申命紀》將它的意義提高。

第二節 法律—飲食—誘惑

在賜與福地及享用福地的美果之間，還有另一個因素，即**誠命**。創二 15~17 的內容是濃厚而嚴肅的：

「雅威厄羅亨舉起人來，將他安置在伊甸樂園裏，為

耕種，看守樂園。雅威厄羅亨給人下令說：「樂園中所有樹上的果子，你都可以吃，但是……你必定要死。」

濃厚的程度來自某些神學說法的使用，如挑選、安置、耕種、看守。最後這兩個字希伯來文是 'bd 及 shmr。前者除耕種外也指事奉天主，後者除看守外也指遵守誠命。此外還有更重要的一點，就是法律與飲食之間的密切連繫。這不能不使人想起一些歷史事件，及伊甸樂園與預許之地許多互相投合的地方：在同一個行動裏，天主養育自己的人民並給他們一個法律。

然而，爲什麼用一個行動做兩件事？或者，爲什麼一個行動有兩個面貌？這兩者之間又有怎樣的關係和變化？爲活懂這段聖經，就須提出這些問題，創二 15~17（及本篇敘述全部）是在這些問題的背景下，顯出爲整個程序—賜與福地、誠命、享用—中的特殊一環。

方才所說的程序能分成幾個簡單的因素，如今爲方便起見，不妨將它看做一個由三個主題所組成的整體，即法律、飲食、誘惑。最後的主題—誘惑—在創二 15~17 裏沒有，但在創二～三裏有，而上述三題在全部梅瑟五書裏一定是存在的。這樣一來，我們實在可以將創二～三看做一篇報導，其內容是將以色列得救的這一幕戲劇投向人類的起源，而與之建立關係。以色列人民爲向一切人談論一切人，不必放棄自己的特色，及所有過的特殊經驗。他可利用那些生活的資料，雖然沒有明白地、仔細地說出。

「他用最好的麥麵使你飽餐，他向地上遣發自己的話（雪、霜、水、凍、話、風），他給雅各伯啓示自己的言語，給以色列頒佈自己的法律與典章。」（詠—四七 14~19）

這首聖詠作者知道梅瑟五書關於瑪納所給的教訓，因此他

將天主的言語和瑪納，以及其他由天而降的自然現象放在一起敘述，但這首聖詠不提梅瑟五書所說的因瑪納和水而引起的誘惑。

因瑪納而起的誘惑究竟是那一種性質的呢？這裏，不同的地方所表達的神學也不同。按照《出谷紀》第十六章，過錯在於保存瑪納，予以儲藏；這正是逆著瑪納的特性而行，因為瑪納是日用糧，是每天應該收集的糧食，為使人直接體驗天主的照顧。人不能收藏它，只能吃它，然後繼續為明天等待天主的慈惠。換句話說，瑪納只能當做一個領受到的恩惠來吃，不能當做自家的產業來享用。

但是方才所描寫的這個過錯，沒有說出「誘惑」一詞的最真實的意義。動詞「誘惑」（nsh）所要說的是，作一「嘗試」，為能知道。這樣，為解釋創二～三，有兩個重要的概念須予以廓清。一個是，誘惑的主題自然牽涉到知道（或看見）的主題，要知道：是或不是。另一點是，誘惑的主題每每與信仰的主題清楚地相對立，這即便在非宗教的詞彙裏也是如此。例如舍巴女王來拜訪撒羅滿，用謎語來試探他（列上十1），試探就是嘗試、誘惑。以後女人說：「在我親眼看見以前，我本來不願相信」（十7）。可見誘惑與相信是彼此相反的。在默黎巴·卡德士梅瑟及人民試探（誘惑）了天主，而天主責怪梅瑟和亞郎說：「因為你們沒有相信我，使我在以色列子民眼前被尊為聖」（戶廿12）。最後，《智慧篇》也寫道：「他讓那些不試探他的人找到他，他將自己啓示給不拒絕相信他的人」（一2）。

在廓清了誘惑的概念以後，我們能根據出十六章來看誘惑與飲食的關係。誘惑的發生普通是在某種過程裏，如曠野的行程；或以時間來說，在一段歷史中。無論是時間或空間，總有

一個先，一個後，在出十六裏就是如此。在由埃及至福地的行程中，以民所想的只是他們所放棄的過去。就像戰爭囚犯一樣，他們的談話資料只是過去所吃過的一些大餐：「我們在埃及國坐在肉鍋旁，吃麵包吃的滿飽」（出十六 3）。他們面對過去來解釋天主行為的意義，他們不說天主領我們走向一個更好的境地，雖然只是一個許下的、還不認識的地方，而說天主奪去了我們的肉和麵包：「你們領我們到這曠野裏來，是想叫這全會眾餓死啊！」（出十六 3b）飲食的缺乏是一個事實，但以民的過失，在於他們給予這個事實的意義（「是想」）。

誘惑的行動就夾在這些先後發生的事件裏出現，而能有兩個面貌：由人的一方面，和由天主的一方面。由人一方面所發動的誘惑，在於人願意得到一個憑據，藉以知道天主真要賜給我們他所許諾的。昨天我有肉吃，明天我也有肉吃，但是因為今天沒有，對於明天我不敢相信，除非天主即刻給我付出一分一好似以分期付款的方式。這是講條件，是願意看出到底要走向那裏去。實際上，有關曠野中的誘惑的種種傳統，都是大同小異地這樣記載著。有時是人試探天主（一如上面所描寫的），有時是天主試探人。

這樣，在出十六人民的抱怨（2、7節）後，天主所給的答覆就包括法律、飲食、誘惑三個主題：「看，我要從天上給你們降下食物，百姓要每天出去收斂當日所需要的，為試探他們是否遵行我的法律」（出十六 4）。這裏明白說出，為了飲食有一個試探，這一試探是經過一條法律，藉以知道百姓是否遵行。這一次，人民所要求的記號獲得允准了，他們將知道，是雅威領他們出離了埃及（出十六 6）。可是，如果他們要將這記號當做一分產業來把持，那時就要「被蟲子咬爛，發出臭味」（出十

六 20)。

在出十七有過同樣的經驗，這次不是關於食物，而是關於飲料—水。人民缺水時所發的怨言被指稱為試探天主（十七 2）。「他（梅瑟）稱那地方為瑪撒和默黎巴，因為以色列子民在那裏爭吵過，並試探雅威說：雅威是否在我們中間？」（十七 7）試探就是願意知道「是或不是」，這是誘惑的主題。飲食這裏是水。至於法律這裏沒有明說，但在另一個關於水的事件裏，則指出就是在默黎巴·卡德士的那一次（戶廿 1~13），因為卡德士是一個立法的重點。

在克貝洛特阿塔瓦，意即「貪饕的墳墓」（戶十一 34），還發生過一次悲劇：戶十一 4~9 及 31~35。人民吃瑪納吃的生厭了，他們開始埋怨說：

「誰給我們肉吃？我們記得：在埃及我們可以隨便吃魚、胡瓜、西瓜、韭菜、蔥和蒜。現在……我們所看到的除瑪納以外，什麼也沒有。」（十一 5~6）

這次的答覆是個親身體驗的認識：「難道雅威的手短了？你現在要看見我對你說的話是否應驗」（十一 23）。這個認識就是那些貪吃的人的死亡：送到「貪饕的墳墓」來的鸕鶿肉竟致他們於死地（十一 33~34）。

飢餓後得到瑪納，瑪納後得到肉，得到肉就得到了死刑。以後詠七八予以重述：

「他們在內心試探了天主，要求他們所貪吃的美味……難道天主能在曠野裏大擺筵席？他擊石出水，水湍湍而流，但麵包和肉他豈能供給？」（18~20 節）

他們為何要哭泣埋怨呢？無非是「因為他們不相信天主，也不肯依靠他的救援」（22 節）。

以上這些例子足夠證明飲食與誘惑之間的密切連繫，而誘惑與知道之間也有關聯。天主立定一個法律就是做一試探（誘惑）。這種種都和盟約的格式有關。事實上，在盟約的法律部分前面，常要先回憶立法者的許多恩惠，這些恩惠使立法者有資格立法，同時也造成服從法律的動機。這類例子不必遠找，出廿的十誡就是一個：

「我是雅威，你的天主，是我領你出了埃及地，為奴之家。除我之外，你不可有別的神……」（出廿2~3）

以下接著的才是十誡。將這一格式移用在創二～三上，可以用下面的話說出：

「我雅威厄羅亨將你由土中舉起，把你安置在樂園中，為耕種、看守樂園。我給你出一道命令。」

命令使天主知道人是否遵從，一如在出十六4及關於十誡所說的（出廿20）。但敘述中報導，是人起來試探天主，願知道天主是或否，這樣便侵佔了天主的位置。由此觀之，出十六～廿的神學與創二～三的神學的確是平行的，雖然它們之間仍有重大的區別¹。

在創二～三以外研究有關誘惑的種種成分所得的結論，和分析女人與蛇的對話所得的結論相同，那就是在以色列民的行程中，在某一重要關頭所發生的誘惑或試探，是以飲食為對象，而正式的對象則是對天主的信仰，或信賴天主的行為。

這一結論的價值能由兩個方式來看。首先，如果出十六～廿與創二～三是兩個獨立的文件，彼此互不相關，而它們神學的共同只是不謀而合。在神學的觀點來看，這種不謀而合的現

¹ 例如在《出谷紀》中法律常在過錯之後才頒發。

象只有提高結論的價值。

但如果這兩處不是互相獨立的，而是雅威典利用了有關曠野誘惑的敘述來寫創二～三，那麼兩者的相接近就有另一個價值：創二～三與出十六～十七主題的相同，是作者有意加以強調的。在詮釋學的立場來看，這類證據非常有力。事實上究竟是怎樣呢？事實上出十六～十七由不同的文件組合而成，不易分辨，但有不少關於誘惑主題的說法，是歸於雅威典的。

由這些研究所得的光芒，給雅威在伊甸樂園所頒的法律又一層光明。那一條誡命的最後意義是：「禁止人在走向生命樹的路上試探天主」。在誡命中所說的「認識善惡」或「知道好歹」，固然可以解作人願意作自己的法律，願意成爲厄羅亨。但這裏最重要的，也是爲我們最富教訓的，還是程序和動機，就是如何並爲什麼人要成爲厄羅亨。

「到生命樹去的路」，這樂園敘述最後的一句話（三 24）暗示那個程序和動機。上面已經說過，由敘述本身我們不知道，天主是否給第一對夫婦準備了永生的恩惠，那只是一個可能，人是走在「到生命樹去的路」上。但在本敘述以外，由聖經其他地方，我們知道天主給那些以信仰接受法律、服從命令的人許諾了生命，特別是在《申命紀》裏：

「我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，爲叫你的後裔得以生存；你應愛慕雅威你的天主，聽從他的話，完全依賴他；因爲這樣你才能生活，才能久存，住在雅威向你的祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯誓許要給他們的土地上。」（申卅 19-20）

誰願意知道天主的許諾是否真實，並且要求天主預先支付一部分，就是把《申命紀》所描寫的愛放在一旁，而去追求那

個以羞恥為結局的「認識」。

這一過失是如此重大，以致造成原罪嗎？能由兩條路對這問題作肯定的答覆，一條是以色列的意識；另一條是神學的推敲。以色列知道自己在不斷地試探天主：「他們已十次試探了我，不聽我的話」（戶十四 22）；「他們多次在曠野裏觸犯了他，在沙漠中激怒了他，三番五次試探了天主……」（詠七八 40；參閱 56 節）。當以色列藉著先知們意識到自己的怙惡不悛，並意識到這種罪的根柢是在祖先身上時，他們不得不下結論說，這樣一個悠久的現象，只有一個使人滿意的解釋，就是那由人類第一人所傳下來的一分遺產。這一解釋假定了以色列的另一個意識，就是世界各國各民族是和他們分擔著同樣的一個罪。

第二條路是神學的推敲：如果試探天主的罪是人類的第一個罪，那麼應該檢討一下，這個罪在基督所遇到的抵抗中，是否有一個重要的角色？這可從以色列民族及基督兩方面來看。

以色列民族沒有把基督的來臨和臨在當做一個「知道」天主是誰的機會，而要求另外的徵兆²。他們所要求的最後一個徵兆，是要天主將耶穌由十字架上救下來。但耶穌的被釘十字架正是指明天主拒絕給予任何徵兆³，為治療人對求知所有的貪心。

由基督一方面來看，他的苦難和死亡是他信賴天父的最高表現。何以見得？這是猶太人所說的話間接指出的。在拉匝祿死後⁴，猶太人說：「這個開了瞎子眼睛的，難道不能使這人也

² 瑪十六 4：「邪惡淫亂的世代要求徵兆。」

³ 天主性隱藏起來了。

⁴ 這是暫時拒絕顯示徵兆的行為。

不死嗎？」(若十一 37)這裏也和詠七八相同，是由反面去看一個事實，表面好像否定了事實，但間接地卻肯定了它：耶穌沒有讓拉匝祿不死，不是不能，而是不願。為證明耶穌能叫拉匝祿不死，耶穌使他死後再活過來。以後在髑髏山上猶太人又說：「他救了別人……現在從十字架上下來罷！」(谷十五 31)不錯，他救了別人，也能救自己。不從十字架上下來，不是不能，而是不願，他所願的是全心依賴天父。

由上可見，以色列面對耶穌的罪，是試探天主或不信任天主。至於法律、飲食、誘惑三者之間的關係，基督在給人「吃我的肉」這道命令時也兌現了。不過，為看出其中的連繫和意義，必須將這道命令在《若望福音》第六章的整個神學內涵裏去懂。

結 論

我們由文學類型開始研討，而發現創二～三是智慧文學作品，這一點是毫無疑義的。以後在這兩章的結構上，我們分出了框架部分及中心部分。前者更接近智慧文學類型及古來傳下的資料—傳統；而後者，即中心部分¹是作者的解釋。在這中心部分，及其他本篇敘述的編輯部分，如果形式是智慧文學的，但內容卻受了先知們的影響。

這裏有一個現象發生，即兩線合流的現象。這一現象不應視之為一個偶然事件，或一個無關緊要的奇事。事實上，文學形成歷史（Formgeschichte）的研究在這一方面就有些獨斷的傾向：從事這一研究的人認為任何類型或形式的混合，就是錯誤，或者是表達上的一種降級。其實大謬不然，在聖經文學中，混合的結果—混血兒—是好的，是高尚的²。

兩線合流的事實究竟有什麼意義呢？我們在上面說過：智

¹ 主要是女人與蛇的對話，或蛇的「狡猾」。

² 在創二～三裏所有的現象本來有點特殊：形式停在那裏，內容從那裏開始都很難說。不過任何的混合都是一個特殊的個案。

慧文學的特點是說出普遍的、各時代、各地方的人情事故。相反，先知的特點是關注於個別的、現實的、一次性的人或事。兩者相遇及合流的結果是：先知主義的最終任務為智慧潮流所吸收。幾時先知發現一件新事，他不能不將這事推到一大串事實的源頭處，而這些事一起就成了一個普遍的法律，這一程序可以稱之為「先知主義的智慧化」。

這一程序在聖經中是屢見不鮮的，特別在第二依撒意亞裏可以觀察到一系列的先知式的報導，一直追溯到起點，就是世界的創造，這可以說是由個別到普遍的推進或追溯。由創造的起點再往回看或往下看，那麼創造被看做一句話，一句先知話，既是先知話，就喚起第二、第三……個創造，這樣又由普遍回到了個別。

創二～三也是如此，我們能將它智慧化的程序分為兩個階段：先是普遍化，後來將那個普遍的事放在源頭或開始。「開始」這一概念，本質上就適於合併智慧潮流及先知潮流在一起，而使之互相交流。關於創二～三的歷史性，並屬於那一類歷史的種種問題，必須循著這條路線去找解答。這篇敘述不是非歷史的，因為它不是純智慧型的。可見研究一段文字的文學類型，末了能達到非常重要的結論。

追溯到開始不僅是達到一系列時間的最初一站，而且還帶來一個質的改變。原罪不僅是其他的罪中的一個，而且因為原罪是第一個罪，它和其他的罪不同。用另一種說法來表達就是：以下兩個肯定是有分別的，不可混為一談：

- (1) 一切人都是罪人，沒有一個例外；
- (2) 人類的第一人曾犯罪。

在第二個肯定裏，藉著亞當的圖像或典型，說出了一切人在一個罪裏的真實關聯，這一關聯在第一個肯定裏沒有說出。可見第二個肯定所說的要比第一個肯定多得多。

有人也許要問：我們的罪是在亞當身上的這一概念，並不見於全篇敘述中。我們的答案是：如果一段文字是講述開始，那麼不能不問：作者是要講什麼事情的開始。全部《創世紀》所發揮的，就是一系列的祖先或民族的首腦。發揮中，每個祖先都給他的種族帶來罪和罪債：含帶來迦南的被詛咒，依市瑪耳造成所有阿拉伯人的命運，厄撒烏決定了厄東人的命運……這樣下來，直至若瑟的的哥哥們。如果亞當的罪不是人類一系列罪的真實源頭，那麼將是唯一的例外！

不過，也許我們並沒有看清這種追溯到亞當的程序的全部意義。原來這一程序附帶說出的是，我們的罪超過我們每個單獨個人。罪比單獨的個人更大：除非以整個人類為尺碼，不能了解罪是什麼。不僅如此，罪還更進一步地超過整個人類集團本身，罪有一個在人類以外的原因：沒有蛇的話，也就沒有罪，這不僅是本篇敘述的一個細節，而是攸關重大的一點，蛇所受到的詛咒就是一個證明。這就等於說：這篇敘述使人脫卸了自己的罪！換言之，罪超過我，並且超過任何人的能力以上。這一發現能引人失望，但事實上是為得到救贖的條件。罪超過人，但天主超過罪，因此才有許諾給女人的勝利。假使罪是一切人的事，是整個歷史的事，那麼救贖也是攸關一切人的事。從此看來，創二～三裏實在已充滿了普世救贖的希望和期待。

第參篇

七日造世（創一）的分析

導 論

創一的内容：「天主創造了天地」

正式講天地創造的是《創世紀》第一章，這是司祭本（P）的作品。關於這篇作品也像對其他任何一段聖經文學一樣，我們能設問：這是什麼樣的一篇著作？它所說的是什麼？它向誰說？它所要說的到底是什麼？

天主創造天地的這件事，可以分成三個觀點來看：它是一個行動，它有一個對象，它有一個主詞或主格。

（一）這一行動是「創造」

本篇作者假定我們已知道創造的意義嗎？或者他嘗試加以解釋呢？這是作者開始用的一個新名詞（或動詞）？為答覆這種問題，必須分「傳統」的資料，及新加的「解釋」來講，正像在研究任何一段文字時所做的一樣。我們暫時提出一個問題：「創造是什麼？」為這一問題尋找答案的結果，好像終於找到了一個適當的方式，那就是「天主說」，創造是天主說話的結果。

這裡我們還可繼續問，或繼續研究、分析本篇文章，或全部聖經各有關的地方，作者如何獲得了這一概念：創造是天主說話。這一概念本不尋常，即使今天如果有人問我們何謂創造，我們大概不會即刻答說：創造是用言語產生。在以色列集體意識的歷史中，有一個時期，天主言語的概念，及其伸入一切受造物的效力的概念，兩者可能相伴而行，但彼此還沒有相遇。在創一裡，它們彼此相遇了嗎？原因何在？後果是什麼？

創造的行動不是創一裡唯一的行動；還有另一個行動，就是停止創造。這一行動也相當重要，因為它佔了一天的時間，即第七天。

（二）創造的對象是一切的一切

不過，創一所說的好像並不如我們信經裡所說得那樣廣泛：這裡只說有形事物的創造，不提無形的對象，如天使等等。就是在有形的事物中，似乎還有一個選擇和次序。很清楚突顯出來的是人：他是「按照天主的肖像」受造的，他面對某些受造物有優先權。

此外，還有一個更細膩的問題：我們不僅應該問是否天主造了一切，沒有遺下任何東西？這個問題便是：有沒有不是受造的東西，例如天主造了深淵（*tehôm*）和大地本身嗎？這是值得討論的問題。問題的意義在於：它說明了以色列意識的某一階段、某一時刻，或一個過渡的階段或時刻。創一這篇文章是一個運動的具體結晶，就像創二～三章一樣，它也有它出生的過程。

（三）創造的主格：祂單獨創造

這為我們是很清楚的，這不是臆想的真理，而是獲得的真

理。但獲得的真理和征服來的真理不同，在創一這篇文章裡就有征服得來的真理的跡象，或正在征服這個真理使之出現的跡象，這為我們是非常有意義的。原來「單獨創造」這句話所說出的真理，並不那麼容易使人心安理得地予以接受，因為我們還是承認，世界是父藉著子所創造的：*per ipsum omnia facta sunt*（一切都是藉著祂而造成的）。

因此我們可以問一下：創一的作者是否真正滿足於一貫歸於舊約的那種一神論的刻板方式？不錯，舊約的一神論是絲毫不妥協的，但那也是針對外邦多神宗教的一種反應。在肯定一神論的同時，舊約也由側面忠實地記錄下來其他的思潮，準備著新約關於三位一體的啓示。

創一既然是有關創造的一項重要文獻，那麼值得一問：它是否也進入這個新約的準備中，並且怎樣進入？如此，這篇文章便會幫助我們認識天主—創造的主格。創一究竟說什麼呢？天主用言語創造。這和天主聖言（第二位）有關係嗎？此外，在做文學分析時又出現一個不是受造的「氣」（*rûah*）。這莫非就是聖神（第三位）嗎？這些都是以下要依次予以答覆的問題。

這裡我們只提醒一句：須避免兩個極端。有人肯定的太快，使得證據失去效力，而只剩下一個類比的說法。另有人則相反，一口否定，連新約及教父們所供給的暗示也不接受。其實，整個基督信仰傳統，由福音開始，直至聖多瑪斯—包括他在內，都認為舊約裡已影射出聖三的道理。不過重要的不在於知道創一是否與天主聖三有某種關係，而在於知道有怎樣的關係，並且爲了什麼。

創一的形成框架：文學分析

上面我們看過創造的主格、創造的行動、創造的對象，以及這三個範疇所引起的種種問題。現在還要提出另一個問題，就是形式的問題，這是下面要仔細研討的第一步。若將「形式」一詞按照最普通的意義去懂，那麼這篇文章（創一）的形式就是一週，或一個星期。這樣，創造的行動就受到了影響：天主是在一個時間內，或更好說，在好幾個時間內創造。

這裡就應該問一聲：作者在用這樣一個形式或結構時，究竟有何用意呢？曾經有人嘗試解答，認為作者這樣做，是要迎合當時的一種世界觀，將宇宙、生命、人類，排在不同的階段裡出現。這些看法有沒有什麼可取的成分呢？這一問話將我們帶入創二～三，雅威典敘述所有的一個相似的問題：一週是一個「開始的時間」，它有其長度，但這是一個最高典型的長度，因此，這第一週是在時間內，但它也超越時間。

這樣一來，我們的課題便在於用創一這篇文章來解決一個問題：作者所選的形式有什麼特殊的用意？進行的方法是本段文字的文學分析。分析一段文字是將它拆開，然後再看看它是怎樣組合而成的。分析又像是將一個平面的整體看成一個立體的，而一切分析的困難在於知道應該從那裡開始。

文學分析不必從第一節開始，然後一節一節地分析下去，而可以從最突出的文學現象那裡著手。這裡最突出的現象就是一種格式化，一種隆重的單調感，由第一日直至最後一日，而在最後一日忽然停止，好像以前的那許多重複就是為了這一停止似的。我們就從這個格式或框架開始分析，因為這實在是本篇文章的文學結構中最突出的一點。

第一章

創一的框架或格式

形成框架的那些重複說法可分為八種，今分述如後：

1. 「**wa 天主說**」。共用十次（3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29 諸節）。這一格式普通是伴隨著一個創造的行動，但有一次是伴隨著一個祝福（28 節），另一次是伴隨著給予飲食的行動（29 節）。在 22 節還有同一動詞的分詞型態（le'mor: saying），而使說字共用了十一次之多。22 節說字所伴隨的也是一個祝福。
2. **天主所說的**，其內容可分為三種：
 - (1) 「要有」，用單數或複數。共用六次（3 節，6 節 bis，14 節 bis，15 節）。這一說法是用在光、穹蒼及星辰上；
 - (2) 間接的命令：「某某要做某件事！」不過這裏「做」字包括的意義很廣，能是「聚集」、「出現」等等。這樣有 9 節：水要聚集，地要出現；11 節：地要生出青草；20 節：水中要繁殖，空中要有鳥飛翔；24 節：地要出產。最後還有 26 節的「人要管治」。這裏格式

相同，但意義的方向已有轉移。

- (3)「我們要做」（只用了一次：26 節）。這一句話有媒介作用，下面還要加以研討。

3. 天主的一個**創造行爲**或整理行爲，能有多種方式：

- (1)「**wa** 天主做了」（7、16、25 諸節）。這一說法用在穹蒼、星辰及走獸上。「做」這一動詞一共用了八次，但指謂樹木結果實的兩節（11、12 節）不算在內。
- (2) 天主安置或給（動詞 ntn17、29 兩節）。
- (3) 天主「分開」。這一動詞共出現五次（4、6、7、14、18 節）。分的行動還有另一個表達方式，即「各從其類」，這一說法一共用了十次（見基督教所譯《國語聖經》）。
- (4)「造了」。在六天創造的框架裏，這一動詞只用於海怪及人。但在六天的框架以外也出現多次，即在開始（一1）和第七天（二3、4）。這個動詞一共用了七次。

4. 受造物執行命令的行爲：「地就生出青草」（只此一次：一12）。

5. 執行的宣告：「事就這樣成了」（共七次：一3—略有變動：「就有了光」—其他的地方有 7, 9, 11, 15, 24, 30 諸節）。

6. 創造行動後天主所說的話

- (1)「稱謂了」（一5 bis, 8, 10 bis）。用在日、夜、穹蒼、地及海；
- (2)「祝福了」（一22, 28；二3）：用於游泳的動物或飛翔的動物；用於人；用於安息日。除了安息日以外，其他的祝福（即 22 及 28 節）都和一道命令相連；這些命令也是創造行動之後所說的話；

- (3)「祝聖了」安息日(二3)。這句話只出現一次，好像不能視為格式，但它確實是一系列行動的頂點：「稱謂－祝聖－祝聖」。
- 7.「**wa 天主看了認為好**」。— 4 是一個變態的形式：「**wa 天主見光好**」。— 10, 12, 18, 21, 25 是正常的形式。— 31 又有一個新的變態形式：「**看了他所造的一切，看：都很好**」。
8. **指出一週的某一日**。一共說了七次，中間的四天，即二、三、四、五所用方式相同，其他三天說法略有出入：— 5 所寫的是「**一天**」(不是「**第一天**»)。— 31 所寫的是「**the 第六天**」。第七天已跳出了六天創造的框架，而有「**在第七天**」(二2,3)的說法。

值得注意的幾點

1. 上面分析出來的框架沒有將創造的內容或對象納入。為什麼呢？原來創造出來的內容，本身也以另一個方式組成一個框架。每個對象一經受造，就成了下一個要出現的對象的框架，以後也像上面分析過的那些格式的框架一樣，重新一再地出現。白日或晝就是如此：在將光與黑暗分開而產生了白日以後，白日就成了天主行動的框架或氛圍，這就是由創造的內容過渡而為創造的框架。

同樣，在第二天所出現的水，以後每天重新出現，第四天除外。天和地在它們出現之後，也是每一天重新出現。植物(第三天)及動物(第五、第六天)在第六天末了，說到造人的時候，又再度出現。由此可見創造的次序：先造各種元素，後由這些元素造生物，末了才造人，為管治由這

些元素而來的生物。這裏可以指出，只有星辰不受這條「內容再度出現」的定律的約束，它們在第四天佔著一個完全孤立的位置。

2. 上面分析出來的八個框架，是用於六天創造，而同第七天沒有關係，這是有其作用的。此外，上面的分析指出，在第一句話，或第一天以前，還有一個前奏。這兩節文字許可我們討論創造以前的情形。

在那八個框架中，哪一些比較適於解釋這篇文字，而應該予以選擇呢？這裏就有不同的意見發生。有人認為，既然一週的每一天都很有規則地被指出，那麼第八個框架很適用，可以按照它來將這篇文字分成七個段落—因此加上了第七天。但這一選擇有其困難：指明日子的格式是在每段的末了，並且不表達任何命令。若將這格式裏的那些話取消，並不會感覺什麼損失：前後所說的次序及一貫性依然存在。

另有一個解決是相當普遍的。這一解決首先看出，按一週的日子來算，第一天算不了一日，而第三日和第六日卻清楚地含有兩部分，每一部分本應佔有一整天。因此這一解決不按日子（六天），而按所造的「工程」來分：光、天、地、植物；星辰、魚和鳥、走獸、人。這就是我們所常聽說的，六天內所造的八樣工程。魚和鳥連在一起，因為它們來自一道命令，並且同時予以執行。相反，走獸和人分開，因為他們是出自兩句不同的話。

不過這樣的分法裏，含有一個文學性質的困難不易解決：— 29~30 的「我給」這一段被擱置一旁，沒有顧到。也許有人要說，這一段不談創造，可以不加過問。但在文學分析上，這

種說法含有一個先天的假定，就是本篇作者對於「給」的行動並不予以重視，但是我們怎樣知道作者對於說、做、造、給等，不是同樣地予以重視呢？因此，如果要本著文學的觀點來分，就不能只著重於「做」、「造」等字，因為這些字只是框架中的一個成分，並不支配框架裏的什麼。「天主做了」這句話僅指證一件事，其本身並不涉及預備或後果。

比較適用的框架還是以動詞「說」為主的框架，即第一框架，我們能舉出下面的理由：

「天主說」是在每一段的開始，影響著後面的內容；這一格式出現的次數最多：同一形式出現十次，加上一個分詞型態共十一次；這一格式或說法發生真實的作用：「他說……就這樣成了」，這是很有意義的「他說……就這樣成了……他見了認為好」，這也是順理成章的。「他說……就這樣成了……他見了認為好……他便稱之為某某」，這是將創造的行動放在兩句話中間。可見，我們確實可以根據「他說」來將本篇文章分成十個段落。

這一分法當然也有它的困難，如受造的對象只有八件，這樣十句話中有兩句（即最後兩句：— 28 及— 29~30），所包括的內容和形式都有所不同，因而這兩段僅藉著一個「他說」的基本格式被插入這個框架裏。不過我們也不應該想，因為找到了一個框架，就以為原作者是先製好了這個框架，然後企圖將它填滿。我們必須信任作者的天才，天才不一定常受格式的約束，不過為我們有一個格式總比沒有要好得多。這就引我們達到另一個重要的結論：重要的不是框架本身，而是使框架出現的那個思想，我們必須將這思想找出來。

第二章

框架的意義或邏輯

任何一個結構都有它的邏輯。這裏所謂的邏輯是一種技巧，一種手法，用以將各方面的能力導向一個目標，這個目標就是使讀者受到影響，得到某種效果。本此，我們若以「天主說」為框架，並認為由這幾個字出發，能尋索出一個一貫性的進展，那麼關鍵問題就是要找出這一框架和它的進展，究竟產生什麼效果。換句話說，作者所要說的，一定不限於創造的物質效果，因為如果他只關心於物質效果的話，他只須說「天主創造了這個那個」就夠了。但如今他卻用一句話「天主說……」來做準備，表示他所要說的，多於那個創造的物質效果。

在尋找結構的邏輯時，我們先找出那不合邏輯的因素。結果我們發現那不合邏輯的因素，正是「天主做了」這一格式。稍一分析就可看出，在前面所陳列的八種格式中，「天主做了」這一格式所佔的位置是最不規則的。在第二次「天主說」的一段裏，它是在「事就這樣成了」以前（「天主做了」穹蒼，事就這

樣成了)。但在其他兩處，卻是在「事就這樣成了」以後（— 15~16：事就這樣成了，於是「天主做了」兩大光體；— 24~25：事就這樣成了，於是「天主做了」野獸）。這種次序的顛倒給人的印象是，「天主做了」這一格式只有一種補充作用。這一印象在下面的繼續研究中還會加強。

第一節 說和做

「天主說了……事就成了」，這是相當合乎邏輯的。但天主說了什麼呢？好多次說了：「要有」。將這所說的內容加入，這一格式就更加流暢了：「天主說，要有□□，就有了□□」。在這樣一句通暢的話裏，若加上一句「天主做了」，就覺得格格不入。自然，加上「天主做了」這一句，仍能予以下面的解釋：「天主說：要有……天主做了，事就成了。」不過，這種寫法總有些不通順，天主像是在給自己出命，這不是多餘的嗎？加上「天主做了」這一句還能有另一個解釋，就是：「天主說：要有……，事就成了—於是天主做了」（第四天及第六天的次序）：「天主做了」這裏是一句補充解釋，但也實在是多餘的。

這一困難在聖經詮釋的歷史裏，很早已受到注意而思圖有所解決。本世紀初就有人主張（B. Stade 1905; Schwally 1908）在創一裏有兩條路線：一條做—藉行為創造；另一條說—藉言語創造。1920年 J. Morgenstern 認為：藉言語創造的說法是原有的，而「做」或行為的主題是次要的或附加的。雖然這種解決的方法不一定常正確—因為有時不太通順的片段仍可能是原始著作留下的殘痕，但認為在創一裏有兩種不同的源流是相當普遍的一

種意見（Kittel 1932）。1934年 Von Rad 在他的一篇研究中（*die Priesterschrift im Hexateuch*）將創造的這部影片分為說話的一面，及啞劇的一面。

1964年 W. H. Schmidt（以下簡稱史氏）將 Von Rad 的意見再徹底地加以研究（*Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*），而認為啞劇的一面是來自傳統，說話的一面則屬於解釋。這一結論今天受到普遍的歡迎，雖然史氏的很多其他求證法未免太系統化，並刻板了些。不過史氏所說的解釋不是出自一個作者，而是一系列修正的結果。他認為解釋的字句只是「天主說了……就成了」，這就是解釋的核心，能加在各個段落，合適的程度到處都是一樣。P. Beauchamp 認為史氏的這一點說得不夠，而主張解釋的一面有更大的作用，與某一內容的特殊部分更加吻合，因此可以歸與一個作者的手筆。

第二節 看

談到解釋部分的一貫性或統一，還要審視其他的格式與說話的格式有什麼關係，其中主要的一個是：「天主看著是好的」。這一格式屬於說，或屬於做？換言之，是言語的一面，或行為的一面？

1. 有不少釋經家將之歸與行為，上面提過的史氏就是其中之一。史氏的根據是古埃及的工匠用語，他們在描寫工藝品時常說：「做得好」（nfr）。史氏沒有引徵依四一7，其實這裏也有相似的說法：「工匠鼓勵金匠……誇獎焊工說：焊得

好！遂用釘子釘住，使偶像不致動搖。」第二依撒意亞的這幾句話特別有趣，因為與天主的創造形成了一個諷刺的對比：天主獨自創造，工匠卻連接著或集體的工作。特別是最後一句話「使偶像不致動搖」非常有意義，因為這是「好」的意義的一個說明。「不動搖」也是有關王國及創造的讚美詩裏所有的說法，如詠九三1。天地受造後被認為好，就是站立得住，不致動搖。製造偶像的人也說不致動搖，那是因為他們用大鐵釘把偶像釘得很牢固，這就是以色列人的諷刺。

無論如何，「做得好」及「不動搖」這兩個說法的確是創造的主題。因此在創一及依四一之間可說有傳統上的親屬關係（不必是直接的接觸），而這層關係使「天主看著是好的」這個格式屬於言語，不屬於行動。理由是：「看著是好的」雖然是工匠們對於成品的評斷，但這評斷是說話的工匠說出來的。在依四一裏是如此，在很多埃及文獻裏也莫不如此。工匠說：「我要看」，或「你要看」，他或者向自己說，或者請人看他的工藝品是好的。

這樣，創一裏雖然沒有寫「天主說是好的」，而只有「天主看著是好的」，但這個「看」因為是說出的「我要看」（埃及文），仍然歸於言語。其實只有行動，毫無言語表達其意義是不大自然的。

2. 另一條路線是以 W. F. Albright 的一篇文章¹為出發點。在這一研究中，他指出 *kî tôb*（認為好）原來是一句驚嘆詞：「多麼

¹ "The refrain 'and God saw *kî tôb*' in Genesis" in *Mélanges A. Robert*, Paris (1957) pp.22~36.

好！」由聖經以外的許多例子可以確定這一點。第六天所說的「看，都很好」（一3）也無非是普通話的一個相同說法。驚嘆叫好，或「看！」的喊聲，都是言語的一種表達。天主如此驚嘆或喊出「看！」是自己欣賞，或請另一位來觀賞自己的工程。

由此出發，P. Beauchamp 作進一步的反省：kí tób 是一個很確定的文學類型中的一句話，那個文學類型就是讚美詩²。「阿肋路亞 kí tób」這句話實在可當做全篇讚美詩的一個撮要。這裏 kí tób 兩字也是驚嘆詞，因為正如龔格所證明的。這句話在讚美詩中，是對話裏的一句答詞：「你們應讚美天主。答：祂多麼好！」或者「答：是，祂好」。

創一和讚美詩的親屬關係是不容否認的，原來讚美詩的資料首先是描寫創造，因為創造屬於各時各地，為讚美詩絕不可少³。舉例來說，一首與創一有密切關係的《聖詠》一三六，就是一篇讚美詩，裏面有 kí tób 的說法。天主為了自己的工程歡樂並驚奇，詠一三六就是這種驚奇的回聲或反響。天主的本體就是一個充滿著驚奇的傳流和互通，因為天主是一個，但並不孤獨。

我們能將上面的兩個解釋連在一起，使之互相補充：天主這名工匠，在完成祂的工程後驚嘆說：「多麼好！」這一驚嘆在信眾的團體裏遇到了回音，使他們唱出充滿驚嘆的讚美詩。這一簡短的結論為我們是非常寶貴的，因為它給我們指出創一

² 參見：詠一〇〇5，一〇六1，一三六1；編上十六34。

³ 讚美詩因此與智慧類型有關，而哀禱由於著重「現在」或「目前」，是先知所愛用的一個類型。

的語調是怎樣的；它的來龍去脈又在那裏。不過我們也不必說創一是一首讚美詩⁴，因為在形式上創一並不是一首詩。

這樣，在確定「說」的格式的統一上我們又推進了一步。天主說：「要有……就有了。天主看著是好的」。這樣連貫起來的格式要比其他的格式更有框架作用。「天主說」共出現十次（說的內容最常見的是「要有」）；「事就成了」共出現七次；「祂看了」也是七次。以上這三個說法出現的次數最多。指定日子的格式出現六次；其他的格式說法常有更動，分配也不均勻。

下面要繼續研究，作者用這一「說」的格式所要產生的效果，或所要達到的目的是什麼。這可分兩個步驟來講：啞劇的一面產生了什麼效果？說話的一面使前者發生了什麼變動？

第三節 框架的研究對解釋安息日的影響

啞劇的一面所產生的效果是什麼呢？所謂的啞劇，就是一系列的行動直截了當地被報導出來，這些行動末了有一個結局或收場。記載這一傳統的經句有著一個提示，安息日的動機在後面。先是一段緊張，然後有戲劇性的因素出現，那就是鬆弛：天主六天工作，第七天停了工而休息，這最後一點才是作者一即予傳統以解釋的人一所關心的。

梅瑟五書中與安息日有關的不同傳統究竟屬於那些文件，還沒有定論。出廿 11 一般歸給厄羅亨典（E），但它的語氣非常接近 P：「雅威在六天內造了天、地、海洋，和其中的一切，

⁴ Pohl, Bauer 就有這種主張。

但第七天休息了，因此雅威祝福了安息日，並祝聖了它。」這好像是創一「七日造世」的一個初稿。但這初稿裏對於行動的重視，帶來了一個相稱的動詞，即「休息」（wayyînah），而不像創一裏所用的動詞：shâbat。出卅一 17 所有的一句話還要更加原始：「雅威六天造了天地，但第七天停工吁了一口氣」（shâbat wayyinnâpash）。《申命紀》五 12~14 又是另一個傳統。

在這些不同的傳統之前，我們要審視一下，創一 P 所有的特點是什麼。首先，動詞 shâbat 直接所指的不是休息，而是停下來，或停工。Speiser 在他的《創世紀》詮釋裏也譯為「停止」，但同時指出其中有「監視和讚賞」（inspect and approve）的意思。其實，創一的作者已很明顯地強調這一層停止的意義：「這樣……一切都完成了，第七天天主完成了他所做的工程」（二 1~2）。這幾句話正是作者將傳統的一面—行動，轉向言語的主題的一個關鍵，要將讀者的注意力由工作的努力轉向言語的能力上來。

幾時人聽到或讀到「他說了，就成了」，他心中所激起的主要感覺是驚奇，甚至於這一驚奇能變成朝拜。在詠卅三裏就是如此：「整個大地應敬畏上主……因為他一發言，萬物造成，他一出命，各物生成」（8-9 節）。可見有效言語的最高典型是一道命令。不過除此以外，「天主說了……就這樣成了」的次序，也在記載天主口諭得到完成的經句中使用，往往在說出與完成之間有一大段距離⁵。司祭本（P）將這格式廣為應用，因為這一文件（P）很喜歡說出天主計畫的種種程序，然後再報導天主如何忠實地執行。

⁵ 列下七 20；十五 12；參閱民六 38~40。

「說，就成」以外，P 還加上驚嘆，手法是將這一驚嘆放在雅威自己的口裏。至於在第七日加上一個「完成」的動詞（kh），是要強調創造的完美和成功。這樣，安息日是慶祝重於休息，是一個唱讚美詩的日子：由工作中停下來說一聲：kí tób（多麼好）。可見 kí tób 這個格式是朝著安息日這個目標進行的。到達了目標，天主便祝福了安息日，就是使安息日產生果實。因為安息日是讚美天主的日子，我們能說安息日也是創造的結果。這樣，我們又重新找到了 kí tób 這一格式的真實意義和價值。

由以上的研究，我們慢慢確定了創一在各種文學形式中的處境。這裏有一個原則可以影響整個文學形式歷史（Form-criticism）的研究，就是最早的不一定是形式本身，而是許多形式之間的關係。在創一裏，沒有一首讚美詩的形式，但只有在與讚美詩的關係下，才能懂得創一這篇文章的意義，那就是它由天主的觀點說出應該讚美天主的種種理由。同時我們也見到，「說」的格式漸漸地包括了七天裏所發生的一切。這一格式所激發的主要感覺是驚奇和讚美，而它正常的終點或目標是安息日，這是作者按照自己的思想型態所作解釋的重點。不過撇開作者的思想型態不談，格式本身也趨向於安息日，換句話說，這一說的格式也適合於一週的框架：先經過六天，然後達到第七天。下面我們就要看看，這一格式與一週能有什麼其他的關係。

第三章

框架及其對象或內容

第一節 第一天

現在要為所研究出來的框架找一個適當的對象，那就是創造的內容。這一點並不難做，只須將第一天加以審視就可得到：

「天主說：要有光。就有了光。天主見光好，就將光與黑暗分開。天主稱光為晝，稱黑暗為夜，有了晚上，有了早晨，這是第一天。」

這一小段文字的統一非常令人注目，是這個統一構成這一小段文字的美，很久以來就已有有人注意及此¹。奇怪的是，龔格有一時期認為創一毫無詩意，較晚他才修正了這一主張。事實上第一天有它的必然性，這一必然性是邏輯的，同時又是美學的。

¹ 第三世紀的一位希臘作家曾由全部聖經中引用這一小段。

1. 先說邏輯的必然性：「要有光，就有了光，天主見了光好」。幾時有了光，不能看不見光，因此如果其他的地方說，天主見了認為好，這裏卻說天主見了光好，這是再自然不過的。第一天的這個格式不但不與其他日子衝突，並且也許是後來諸日的母體細胞，其他日子的格式由此脫胎而來。要想進入創一的精神裏，第一件應做的事就是明瞭作者對於光所有的興奮。為他，光是第一件受造物，而他表達興奮的方式是如此乾淨俐落，使人稍不留意就看不出他的興奮。在《訓道篇》裏也有兩句稱讚的話，能是創一的反響，或至少與之有關：「光是多麼可愛，看見太陽為雙眼是好的」（十一7）。

在「看了」以後，作者繼續寫說，天主將光分開，稱光為晝，稱黑暗為夜。「稱謂了」，一如上面說過，是天主第一句話的一個回音，創造在這兩句話之間發生。既然光和黑暗都有了自己的名稱，那麼可以正確地說，有晚上，有早晨。不過如果我們更仔細地想想，這一邏輯不無污點或粗糙不平的地方。天主見了光，將光與黑暗分開。這就是說，在一剎那以前，光還不存在，光是剛剛才出現的。現在天主應將光分開，那就是說，光出現時，是和黑暗混雜在一起的嗎？這實在是很難想像的，而有了光還得將光與黑暗分開，豈不是多此一舉？Schmidt 曾注意到這一困難，因此他認為「分開」的主題是屬於做或行爲，而不是屬於說或言語的一面。這一肯定是對的，因此在第一天裏，已有說和做的混合，「創造是做」的古傳統在這裏留下了它的痕跡。

2. 現在來說美學的必然性。這裏必然性在於簡潔：第一天（即

星期天)的兩個因素，是框架加上一個對象，這個對象只用一個字說出：光。光字重複說了五次，末了變成了白日，與黑暗一夜相對。要有光，就有了光，天主見了光，就把光與黑暗分開，天主稱光為晝……這裏框架與內容契合無間，互相投合。若注意希伯來文的讀法，更會感覺音調配和的美：yehî ôr wayyehî 'ôr wayyâre' 'et hâ'ôr。

為一個猶太人，看到光就是生存，說天主見了光，等於說出了造物者的一種喜悅。「要有光」這句話是工具，「就有了光」是對象的出現，「見了光」是將工具一話，和對象一光，很巧妙地融合在一起。《若望福音》的〈序言〉一定含有對於創一的一種默想，因而在第 1 節說過「在起初有聖言」以後，在第 9 節即肯定聖言就是光。

如果框架或「說」的格式是屬於作者的解釋，那麼第一天也是屬於解釋的，因為第一天本身就是最基本的框架，其他的日子都是由此而來。這可用下面的一個事實來證明：創造由光開始，這個概念不是普遍的。在聖經其他有關創造的清單裏，沒有這個概念，在聖經以外，只有埃及清楚地說出這種概念。創一的作者暫時不提其他的受造物，而將光放在第一個位置，為它構造了一個框架，這一框架以後使用在其他的受造物上，而框架所達到的一個終點，就是一天的形成。這種種都是作者要解釋傳統、改變傳統資料的一些步驟。

將世界的創造分成幾天，這是一個比作者更老的傳統，因為將創造分成幾天的想法，與促進安息日的動機有關，而這些動機一定有比創一的作者更古老的。現在作者的巧妙，便在於將框架也視為受造的對象。他不即刻說天主在七天裏創造了一

切，而開始說天主創造了白日，就是說，他將日子看成一個東西，以光當做它的名字。為使這個東西進入時間的範疇，他用一個動詞「分開」為樞紐，給予先後繼承的價值：分開，不是在空間裏將光放在這邊，黑暗放在那邊，而是先後的繼承—先有黑暗，後有光。

這樣，在走向安息日的路上，我們有了兩個重要的因素：現在有日子，有了第一天；天主對這個日子、對光表達了一種喜悅，這一喜悅在日子完成的時候，就是在安息日將達到它的高峰。

第二節 第一、第二、第四天：天上的物體

第一天，也就是「說」的框架中的第一段中，框架和內容拍合得甚好，這不是一個孤立的現象。為什麼？我們可從下面的分析中看出。上面我們見過，「要有」這道命令的話一共出現了六次²，這道命令所指的內容是互相投合的，那就是光、穹蒼及光體（包括日、月、星辰）。這也就是第一、第二，及第四日創造的對象。這一事實給我們的印象是，「天主說：要有……就有了」這一格式特別適合於某一些性質相同的對象，就是指一切天上物體的受造。下面是幾個證據。

一、動詞「分開」及其在解釋上的價值

「要有」加上天上的某一對象的幾個段落都有「分開」的

² 其他的命令語是：「要出現」，「要生產」……。

主題，並且只是它們有。這一動詞 habedil（分開）有雙重對象：光—暗或日—夜；天上的水—天下的水。日夜是時間，上下是空間。第一個分開的行動帶來了第一天，帶來了時間；第二個分開的行動帶來了第二天，帶來了空間。可見作者在這首創造的大交響曲裏，以最初幾個節拍就給我們劃清了時間和空間。

動詞「分開」像是一個核心，由第一天漸漸擴張到其他的日子。現在我們要問：第一、第二、第四日因用了這同一個動詞，就表示它們的內容都是同樣性質的嗎？這和以前關於「說」的框架所講過的，似乎有一點不合。因為那裏講過，「說」的主題和光的主題配合得非常和諧，但正是「分開」這一動詞略微騷擾了第一天的邏輯順序，並且在那裏曾經指出，這一現象的發生，是因為「分開」的主題來自啞劇的一面。為解答這一問題，就得仔細研討「分開」在這裏究竟是一個什麼字，並且能有多少含義。

這裏的希伯來字「分開」是 habedil，這是一個司祭圈及法律界的詞彙。它所指的，最初倒不是用手所完成的一個行動，而普遍是由一個倫理措施或由一道誠命所發出一個行動。這字所指的「分開」包括以下的這些範圍：潔與不潔、罪人與罪、聖與俗、至聖所與聖所（出廿六 33）、被選的與未被選的。被選的有一職務，因之與全體分開。分開的主格是誰呢？普通是一位首領、一位立法者，或天主自己³。從此可見，「分開」這一動詞非常適合於「說話」的一面。不過，這裏的「說話」的一面清楚地帶著解釋的印章。

事實上，原來的所謂分開是指將原始的混沌大水切開為

³ 參見：申四 41；編上廿五 1；厄上八 24；申十 8；戶八 14。

二，這種原始神話的主題，是要表達造物者的偉大力量，言外並假定創造是動武的結果，是一場勝利。這種武力和勝利的含義，因了動詞 *habedil* 的運用，都已不復存在，但訊息裏仍然沒有完全取消力量的概念，因為一想起混沌大水的被分開，不能不同時想到那裏需要很大的力量。因此天主藉著某種勝利來創造這個訊息並沒有取消，而是得了一個解釋，一層新意義。誰能看出這種轉變，這種由一個含義滑入另一個含義的過程，才真正能把握住作者的原意。

混沌大水被分開的神話主題，曾受到創一作者的改變和解釋，但他所要達到的目的是什麼呢？讓我們一步一步地去發掘。不久以前我們見過，作者曾扭轉讀者的注意力，使之少注意工作後所需要的休息，多注意有所成就後的慶祝。這其實就是將安息日基本上予以禮儀的了解，完全合乎司祭作者的趨勢。

這裏就得問一問：安息日究竟能有幾種解釋？為何有安息日的存在？著重天主看顧的人答說：是為叫人休息；注重社會正義的人答說：為使人自己休息，也讓工人們休息（《申命紀》）；從事教育的人答說：為教人在工作時不要過分地熱心、興奮，卻要同時依靠天主（出十六）；此外還有禮儀的解釋……總之，安息日的事實超越一切所能有的解釋。

我們可以說，天主所作的一切都有一個足夠的解釋，那就是因為是天主做的，到達了這一點，就只有瞻想或默觀的分。不過我們也應該說，這一點不是起點，而是終點：是各種解釋引人到達這瞻想或默觀的一點。這就等於說，仔細推敲經句的意義，能使所推敲的經句重獲原有的新鮮：任何詮釋工作不是為了取代原文的誦讀，而是為了使之更新鮮。

現在我們再問：以武力分開的神話主題又受到怎樣的變化

呢？「分開」的幾個動詞好像最後也指向安息日的結局，例如肋廿 24~26 裏所說的分開，目的就是為了祝聖或聖化：

「……我給你們分開，免染不潔，玷污自己。你們爲我應該是聖的，因爲我雅威是聖的，我將你們分開，好屬於我。」

同樣，肋未人被分開，是爲了屬於雅威，而雅威予以聖化（戶八 14~17）。在創一裏雅威一天一天地將白日與黑夜分開，所要達到的終點就是安息日。安息日被分開而受祝聖，就像人受到選擇而被祝聖一樣，這是日後 Ben Sira 所說的。他將人與人之間的不同，和日子與日子之間的不同作一比較，而結論說，天主按照自己的意旨在他們中作了選擇：有一些人或日子是聖的，而其他的人或日子不是聖的（希伯來文《德訓篇》卅三 7~15）。《瑪加伯下》十五章裏敘述尼加諾爾要利用安息日去屠殺猶太的部隊，但尼氏屬下的猶太人給他說：「你應對這日子保持它應得的尊敬，因爲洞察一切者曾優先予以尊重，將之聖化」（加下十五 2）。可見，在七日造世的這篇文章裏，指謂「分開」的那些動詞，最後都是以安息日的聖化爲結局。

在創一這篇文章裏，對安息日的估價是如此高，以致在此已可以看到日後對安息日所作的末世解釋，例如《希伯來書信》所作的解釋。構成安息日的特質的，正是因爲它和其他日子分開，這一分開不是藉著一個改變，如由工作到休息，而是因爲停下來或停工，所以要停下來或停工，是因爲已經完成（klh）或已經完工。

安息日存在的這一動機，說出了一個很徹底的、一個形上學的理由，超過其他所有的動機，那就是安息日的受祝聖，來自**受造界的有限**。這一概念才是本篇文章的重要訊息之一：天

主所做的一切都概括在這一個狹小的框架裏：一週或一個星期內，一週的每一天都很有規則地過去。要想找到 tób（好或善）不應妙想天開地到別的地方去找，好或善就是我們眼前的這些工程，日復一日地在我們眼前經過；這裏最普通的也是最寶貴的，就是我們每天所見的光。

好或善也是這些工程的總和，但這一總和是關閉的，就像每一個種類關閉在自己的界限以內一樣。這就是本篇文字所作的主要剔秘工作：萬物的總和依然是有限的。只有承認了這個界限，安息日方能存在，因為安息日的主要含義既是停下來，那麼停下來讚美天主，就是承認受造界的有限；過安息日等於接受自己的有限、自己的死亡。

從此可見，天主在創造第一日時，也就造了時間，而在創造安息日時，也就造了時間的結束。如此以末世的看法來讀本篇文字，果然是一種延伸，但並沒有走出正路之外。Mane、Tecel、Phares 是《達尼爾書》裏的三句話，意謂一切都數過、都稱過、都分過；這恰好說出了司祭派作者的精神。我們若知道透過這層比較嚴肅、生硬，和太方法化的硬殼，不難見到骨子裏有一種單純和樸素，那就是受造物的卑微。

以上我們一步一步地想回到作者自己的看法或觀點裏去。我們曾追問，為何他將他所最關心的「說」的主題，與天上的物體相連，並且也將「分開」的主題予以合併。這裏我們可以作一個綜合性的答覆。原來在整個創造的問題上，作者所最關心的對象是時間。因此他說，不但天主在時間裏創造了萬物，並且天主在第一個「分開」的行動裏，創造了時間本身。

時間就像空間一樣，本性就是要分前後的，而用來分配時間的工具是在天上，就是日月星辰。因此作者將第四天特為日

月星辰保留，給它們一個職務，就是分日月、做時令的記號。這樣一來，為司祭派作者，創造的最初意義是建立分開時間的大法，時間為他首先是指禮儀時間，而他將整個歷史都放在這個禮儀慶節的週期內來看，正像我們將歷史分為將臨期、封齋期、復活期、聖神期……一樣，一切都指向救主再來的時間。

二、創一以外如何表達天體

為證明言語的主題與天體主題之間的特別關係，可以在聖經其他地方找到證據，今舉出下面的幾個例子：

在一些與創一特別接近的經句裏，天上的物體放在一起，分開予以優先的描述，詠一四八 1~7 就是如此，這裏在一個清單中，將上界的受造物分開予以清數；詠一三六 8~9 雖也包括地，但這一組裏天佔著主要的位置。

在這些平行文裏，創造的方式就是用言語和命令。詠一四八 5b~6：「因為上主一命，它們立刻受造。他確定的位置，留至永恆，他頒佈的規律，永不變更。」這和詠卅三 6 所說的非常接近：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成。」這種種給人一個印象，就是確實有過一個傳統，認為天上的物體是用言語創造的。

關於天主出命，受造物從命，有一種特殊的受造物值得一提，那就是「天上的軍旅」。這一說法到底指什麼呢？讓我們看看一些比較清楚的經句（雖然都是晚期的），因為這些經句是最好的解釋。

「太陽、月亮和星辰放出光明，執行自己的職務，無不從命；同樣，雷電閃耀，光輝燦爛；風也依命吹向四方；雲彩一奉天主的命，即飛遊全球，執行使命；電火亦遵命

行事，從天降下，燒毀山嶺森林。」（巴六 59-61）

可見天及天上的軍旅是指星球及構成氣象的種種因素。這就是造世時，天主一命就有的天及天體（第二、第四天）。至於光，《巴路克書信》將它歸於天上軍旅之中，並說出它的受造及從命：

「是他命光發出，光即發出；他一召回，即顫慄應命。星辰各在自己的崗位閃爍，喜形於色；他一召喚，隨即答說：我們在此！向自己的創造者欣然閃爍。」（巴三 33-35）

這裏可以看出一種喜悅的氣氛，和創世時天主見了光說好，以及在讚美詩裏所驚嘆的「多麼好！」前後相呼應。無論如何，這些說法屬於同一傳統。

綜上所說，第一、第二、第四天所創造的對象可以用一句話說出：用言語創造天上的軍旅。這三天的創造對象有特殊的重要性，因為時間的次序由此而生。爲了分配時間而引進了「分開」的主題，爲了包羅萬象卻引進「軍旅」的說法。

在創造之初有「在起初天主創造了天和地」，這是創一 1；在創造完畢時則有「這樣，天和地，及他們的一切軍旅都完成了」，這是創二 1。聖經中只有這裏說天和地，及天地的軍旅，其他的地方只有天上軍旅的說法。如此，雅威（Yahve）、「要有」（Yelhi）及軍旅（Sabaot）之間，就有了能解釋的關係。按照某些學者（Albright, F. M. Cross Jr.），雅威名字的含義是使之存在，說「要有」。要有什麼，或使什麼存在呢？使軍旅存在。這軍旅最初指天上的受造物，只在司祭本的筆下（創二 1），也指地上的一切。因此將「萬軍的上主」改爲「萬有的上主」並沒有離開原意。

第四章

七天及十句話的組合

第一節 受造物排列的問題

爲懂得創一目前的分配，須設想幾種可能的次序，而作者應該選擇其中之一。首先有一個傳統的次序，就是出廿 11 所說的：「天主在六天內造了天、地、海洋，和其中的一切，但第七天休息了」。這裏我們有六天，和三件被提名的因素：天、地、海洋；至於其他的一切受造物只用一句話包括，就是「其中的一切」。如果要將六天與這些受造物配合，那麼前三天可以分給天、地、海洋；後三天則分給「其中的一切」，也就是第四天—天上的一切、第五天—地上的一切、第六天—海洋中的一切。不過這樣排列會發生一個很大的困難：創造的終點或高峰是魚，豈不荒唐！將人和魚放在一天，也不怎樣恰當。另外還有一個困難，就是天能有兩種對象：星球和飛鳥。

另一種可能的次序或標準，是「動的和靜的」兩種受造物。這樣，前三天分給靜的因素：天、地、海洋；後三天分給動的因素：星球、動物、人類。但這一標準也有它的困難：光是動的或是靜的？植物是動的或是靜的？作者最後所作的選擇是將植物歸於靜的因素，將它放在第三天的地以後；至於光，則被放在第一天，即在天和地之前。

前三天與後三天的對稱是：第一天—光，對稱於第四天—光體（星球）；第二天—天（分開上下之水的天），對稱於第五天—飛鳥和游魚；第三天—地（水陸分開之後的地），對稱於第六天—地上的動物，包括走獸和人。這一對稱固然有其缺陷，因為光被列入靜的因素有些勉強，而海洋雖未提名，卻佔據了兩天：第二天與天上的水分開，第三天與陸地分開，然後才有海洋。雖然有這些缺陷，但作者已盡其所能地將許多不同的因素湊合在一起了。

簡括地說來，他的難題在於由三分法—天、地、海，及二分法—天和地，二者之間作一個選擇，因為這兩種分法不但在傳統中都有根據，並且實在各有各的好處。最後他所倚重的，還是天和地的二分法。《創世紀》的第一句話就是天主造了天和地。這句話以後在創二 1 及 4 裏予以重複，上面我們見過的第一、第二、第四天所造的物體都屬於天，現在就得看看那些屬於地的受造物。

第二節 地及其特有的格式

既然二分法佔了優勢，那麼作者對二者必有他統一或一貫

的看法。換言之，天既有其類似的一些對象，那麼地也應有其類似的對象或說法。我們上面見過「要有」這道命令，是指天體的創造而說的，現在對地上物體的創造，所用的命令是「要做」（廣義的做）。第三天是「水要聚在一處」，第五天是「水要繁殖」、鳥「要飛」，第六天是「地要出產動物」。聚集、繁殖、飛、出產，就是格式裏「要做」的「做」。只有在第六天，有一道命令是在以上這一系列「要做」的命令之外，那就是「我們要做」，這像是天主給自己出的一道命令。這裏我們將這一道特殊的命令暫時放下不提，而看看那一系列的「要做」的命令有何意義。

這一系列命令所指可說是同一性質的，就是都屬於地上的生命圈，或更好說都指生物而言。生物的出生有它的特點：不是直接的創造，而是間接的創造，換句話說，這裏有生育的現象出現。由海中生出陸地和魚鳥，由地上生出植物和動物。這些從海中及地上生出的動植物又接受一道命令，要生育繁殖，各從其類，使生產維持下去。

但是，生物的出生不是自發的，而有賴於天主的一句話，一道命令。在這一觀點下，天上的受造物，及地上的受造物同出於天主的話。從此可見，創造一詞實在有不同的意義，發現這個不同的意義需要一個很深的反省。反省的出發點是發現在地上有一分活力，並不直接源於天，而是在某些受造物身上，由於這一活力，地上的一切受造物才產生出來。當然，這一活力最後還是天主的恩惠。作者知道並指出，這一生育繁殖的能力不但出於天主的一道命令，還來自天主的祝福。在全部《創世紀》裏都是如此，天主的祝福保證生殖的能力，並使天主的工程綿延不斷，繼續下去。

生物的繁殖並不是雜亂無章、毫無秩序，而是有條不紊、各從其類的。就像日和夜、上天和下地都是分開的；同樣，生物界也受著分開定律的管制，生物嚴格的種類劃分，不容混淆。結果，地上的陣容和天上的一樣，也能稱之為軍旅，一如創二 1 所說。種類劃分有其重要性，因為在近東神話動物的世界裏，雜交的結果生出無數的怪物來，如有翅膀的獅子拖著一條蛇的尾巴，罩上一個人的頭。肋十九 16 鄭重不許雜交的法律。

第三節 地上物與其他存在之間的關係：合一

關於地上生物如何出現的反省，一定是作者自己所作解釋的一部分。這不是說在作者以前沒有人想過或說過這些事，而是說這一反省在作者寫作的統一計畫裏，來得非常恰當。事實上，這一反省無非是將用言語創造的解釋，應用在一個不同的效果上而已。用言語創造的解釋，曾與一個傳統的說法「用行動創造」發生過抵觸，現在關於生物出現的反省也和這一傳統相抵觸。

如是，我們有兩句平行的或相似的不和諧的句子，一句是：「要有，就有了，天主就做了」，另一句是：「地要生出走獸，就這樣成了，天主就做了走獸」（創一 24 及 25）。作者由傳統所接受的「做走獸」的主題，轉為「所謂做走獸，就是命令地生出走獸來」。作者一定在推理上經過了很大的努力，才敢作出這樣一個肯定來，他在這裏實在可說已發現了**大自然**。我們不該設想作者無牽無掛、毫無困難地寫出了他的作品，雖然外表看來好像是如此。事實上，他為將四周所聽到的一切調協一致，

時常感到很大的困惑。

「天主說了……就成了」，這是千真萬確的。但走獸來自地，地出於海，這是當時自然科學所肯定的，他覺得這也不假。他須先反省一段很長的時間，然後才敢說。雖然如此，仍能說走獸也是藉著同一的言語而受造的。他又聽說，星球是一種特殊的存在，形成一種天上宮殿，大約也是受造的，不過屬於天主創造工程的另一個階段。雖然如此，作者既然知道天主的言語只有一個，那麼他仍然敢說，植物的受造在星期二，星辰的受造在星期三，魚的受造在星期四。這樣，他有了一個了不起的發現：為一切的受造物，時間的性質是相同的，這是一個別秘工夫。他甚至敢將這創造的時間當做他寫全部歷史所用日曆的序幕。

第四節 人的地位

作者的天才特別在他寫最後一個受造物一人一的時候顯露出來，他用一個自命式「我們要做」。這一說法並不是作者發明的，因為在他以前，在蘇美、亞述、巴比倫的文獻裏已經有這種說法。如在巴比倫的創造史詩 *Enuma Elish* (VI 5~8) 裏，就有這幾句 Marduk 神向 Ea 神所說的話：「我要使血凝結，使骨頭存在；我要建立一個 Lulla (蠻野)，給他起名為人；是，我要造一個 Lulla 人」(ANET 68)。

不過，在我們現在所研究的文學與邏輯的結構下，看司祭派作者的這一句「我們要做」，我們會發現這樣簡單的一句話，把整篇文字的各種方向或線索都連結在一起了。它連結了啞劇

或做的一面，和天主說話的一面，但他所說的是他要去做。天主做，但他並不是只做不說。

另一個連結點，是天主所做的這個人，在天上的物體及地上的生物之間，佔有一個適當的位置。天主沒有說：「要有人，就有了人」。爲什麼不這樣說？因爲這種創造的方式雖然很隆重，並引起人的驚訝和恐怖，但並不親切，沒有表達天主臨在於自己的工程中。在命生物界出生或繁殖的命令中，也沒有這種親切感。但關於人，作者卻認識一個傳統，按這傳統，天主用手和泥來造人，這是天主做了很多其他的事以後所做的最後一件事。

作者對這個做或啞劇的傳統予以保存，但並不全相信。他認爲這種傳統的價值，在於說出天主的一個行動，這行動應該同時包括做和說。天主造人不僅是流露出來的一個聲音，還是一個聲音和一隻手，二者不能分離。因此作者雖然仍舊說天主用言語造了星辰，以後又說天主做了星辰，不過這裏他並沒有把說和做整合爲一。他雖然仍舊說天主出命叫地生出走獸，以後又說天主做了走獸，這裏也還沒有做到整合的地步。唯有在說到造人時，他才將兩種創造方式一說和做一整合爲一，方法是用「我們要做」這句話。

作者也將他由傳統所接受下來的人和走獸的某種關係保存了下來，所用的方法有兩種：一是在第五天所說的祝福（第六天的走獸包括在內，因此沒有重複說出），雖然說法比較弱，因爲是用一個分詞 *lê' mor*（說著）順便帶過。這一祝福表示天主與生物之間有更深一層的關係，人也受到祝福，但說法更強：他祝福他們，給他們說。可見這裏有一種意想出來的進展或價值梯次：每一樣受造物都是好的，有一些受造物受到祝福，受造物合在

一起是「很好的」，最後安息日又受到祝福，並受到祝聖。

以上是第一個方法：藉祝福說出天主對生物、特別對人所有的親密。第二個表示這種親密的方法，是天主所說的「我們要做」。雖然他不說人是怎樣做出的，連人是由土而來也沒有說，但他將「我們要做」放在天主口中，並說天主造了人。「造」字只用於全體受造界，用於海怪（大約包括其他水族），和用於人，而為人重複用了三次（創一27），好像天主創造的能力全集中在人身上。

人的受造，這樣便聚齊了一切創造的方式：做、說，及創造的行動本身。作者盡了最大的努力，要把這一切在人身上連起來。此外，祝福的恩惠又將人與生物界相關聯。作者的技巧不僅在於所寫的包羅萬象，使我們感到各種存在的豐富和繁複，還在於知道這一切分配在本篇文學的關鍵所在。

到此為止，我們已將所有的受造物——看過：天上的、地上的，及人本身。人屬於地上的受造物，但有一個很特殊的位置。作者所用的基本格式，還是天和地的二分法，其他一切都能按其性質歸於天，或歸於地。下面我們還要看看，作者用什麼次序將這些受造物排列起來。

第五節 偶數排列（十句話）及奇數排列（七天）

作者所應克服的困難相當大。由傳統中，他能佈置七天，其中有六個工作天。這裏已有兩個不同的數目：一個奇數，一個偶數。在六個工作天裏，有六個以上的工程需要做，因為除了天、地、海，及這三者所包含的另外三種受造物以外，作者

還加上了一個光。更糟的是，作者所用的主要分配法不是三分法一天、地、海，而是二分法一天和地。從此可以想像，要把這些問題完全解決而整理出一個嚴格的次序來，是多麼不容易。這樣嚴格的次序，為一個作者不一定是非有不可的，不過我們現在要研究的，是在創一裏是否有某一個次序可言。

一、十句話的次序或偶數的結構

與創造有關的話共有十句，因此適於給予一個偶數的分配，就是利用天和地的二分法，每邊分派五句。事實上，第五句話結束了天上物體的系列—星辰，第十句話結束了地上物體的系列—走獸和人合在一起。對第五句話與第十句話相較，能看出這樣的前後對稱。但是如果對第四天所說的話，與第六天所說的話作一比較，我們能發現更多且更有意義的對稱。

1. 動詞 ntn 的運用。這一動詞在這裏用了兩次，意義略有出入：第四天天主將星辰「佈置」或擺列在天空，第六天天主「給」人和動物以食物。但在兩處的上下文裏來讀，這一意義的不同就減弱多了。
2. 表達目的或意向的字—lamed 的運用。這個字在第四天共用了十一次，在第六天用了兩次。第四天所造的星辰是為分開，是為控制；第六天最後的一些話是把植物給人和走獸作食物。這裏表達出作者的一個特徵，在太陽、月亮，及地上生出的青草和五穀百果上，看到天主的眷顧，這一切都為天主服務。在這一點上，作者的出發點和我們的不同：我們把一個普遍的真理用在一切事上：「天主造了一切」，然後就沒有什麼可說的了。作者在這裏卻是要把個別的經驗貫串起來，加以連繫。

3. 第四天星辰被佈置在天上是為控制；第六天人接受到一個使命，要管治海中的魚、天上的鳥、地上的走獸，這是 26 節的話。28 節說得更加徹底：人應該繁殖，然後充滿、管治、征服全地，這是一種非常有力的強調。星辰的統治權及人的統治權在這裏都說出了，但用了不同的動詞，二者的統治權真真實實是平行的，但只是平行，永不會合併。

人的統治有其限度：大地及地上的一切，包括海中的魚。這就是《訓道篇》所常說的「太陽底下」的一切，用中國話來說，人的統治限於普天下。但在上面還有另一個世界。作者知道一個傳統，時常強調這種上下之分：在下，地，天主給了人的子孫；在上，天，那是雅威的國度。作者對這一傳統有何看法呢？他認為這種上下之分未免有點過分，因此他不願把天看得那麼神聖，而說天也只不過是一道牆壁，一面隔水板，將天上的水及天下的水隔開。在這天花板上，掛著發光的燈，但天主並沒有向這些燈說一句話。這些天體不是裝飾品，而是有其功用的，它們應該控制白日和黑夜，為民間日曆及禮儀日曆作記號：指出慶節，和年月日。

對天體的這種物質看法，為那個時代的確是相當新穎的。「控制」一詞的保留，使人略能猜測以前的古老傳統大概怎樣。W. H. Schmidt 及其他學者認為，這一傳統要比較多采多姿：天上的星辰，直至作者的時代，被人認為是一些監督和元首，這就是「控制」一詞的保留所暗指的，那些清單普通不把星辰放在其他的受造物之間。這自然不是否認星辰是受造物，而是說星辰是分開受造的，它們是天主的助手，在德波辣時代，曾協助雅威作戰（民五）。

這一古老的看法到了創一作者手裏，已被糾正過來，但

另一方面，他也沒有意思要把統治星辰的能力交付給人。他不敢這樣說嗎？也許，但一定還有其他的理由。上面我們曾經見過，作者首先關心的一件事是「時間的創造」，人能統治時間嗎？那是談不上的，只有天主能控制時間，無論是禮儀時間也好，歷史時間也好。如此才能防禦對本章所傳訊息的一種誤解。因為有人常說，天主已給了人統治宇宙的主權，或者至少給了使命，要他去征服整個宇宙。即使這是真的，也一定不是創一所要說的。在詠八裏，我們遇到一種相似的情調：當我仰觀星辰和月亮時，便覺人是多麼渺小。可見這首聖詠的作者在第 7 節說天主將一切放在人的腳下時，那個「一切」絕不會包括天上的星辰。

4. 天和地的二分法或結構果然是很有力地表達了出來，並且非常利於講明人及宇宙的不少現象。不過在這二分法裏，仍有一個跨越的現象發生：前五句話本來該是講天體的，但其中有兩句（即第三天的兩句話）卻牽涉到生物界。這又是傳統清單所留下的痕跡，那些清單普遍是數點「太陽底下」的受造物。這一次，創一的作者又利用這一傳統來達到自己的目的，並且仍舊用二分法，即三對三的對稱。

因為在第三天末了出現的植物—這就是植物的創造，在第六天末了又再度出現—這一次是供給及動物作食品。從這裏可以證明第十句話是重要的，不是可有可無的。原來作者藉第十句話所要說的，就是天主賜給人大地的恩惠，要人征服大地，就像日後希伯來人須征服迦南地一樣。地的意義何在？在於它的出產及它所受的祝福！地就是人所吃的飯或麵包。此外，所有聖經提到創造的地方，同時必提到天主的眷顧，即天主為人的幸福所有的種種措施。大自然不僅彰

顯天主的大能，還揭曉天主的慈善。

以上是創一作者所作的偶數排列或結構：五對五 = 地對天。

二、七天的次序或奇數的結構

另外有一個奇數的結構，即用七字為標準而形成的結構。七的數字本身，主要是為表達時間的，因此這一數目的關鍵數字，即首尾和中間的數字，專門用來指謂時間，那些關鍵數字就是一、四、七。創世的第一、第四及第七天，實在就是分開各種不同時間的大日子。第一天：藉著光與暗的分開而有日與夜的時間。第四天：除了重提日與夜，及光與暗的分開以外，加了一個新的因素，即慶節和年月日。這已不是第一天那種白天與黑夜的日子，而是引我們到達安息日的年月日。安息日是最後一天，同時也是一個慶節。這最後的日子——第七天——說出了第三個時間的分開：安息日。第七天固然沒有用第一天及第四天的字句來表達這一特殊的時間，但是我們在上面已多次見過，一切分開的行動都是朝著聖化安息日進行的。

三、偶數排列及奇數排列所共有的中心

這一中心就是第四天，在創造的過程中，第四天佔有一個特殊的位置，這從下面兩點可以證明：一是文學結構的分析；一是一週的第四天在歷史中所有的角色。

1. 第四天的文學結構

不少的學者，如龔格、Skinner、Von Rad，以為第四天相當混亂，有不少堆砌的工夫。這是一個很好的訊號，叫釋經者在這裏更仔細的推敲。推敲的結果顯示，這裏果然有很多的重複，

但也有它的次序，這個次序是一個標準的前後呼應（inclusion）及互相交叉（chiasmus）的例子。形成第四天的次序的，是一些由 lamed（爲了）構成的「目的句子」，共有八句，首尾兩個（14a 及 18a）有「爲了分開」，中間有兩句「爲了控制」（16 節）。以這中間兩句爲界限，前面三句是：「爲分開」—「爲當記號」—「爲照耀」；後面三句像是由鏡中反映出來的一個相反的次序：「爲照耀」—「爲控制」（這句話略有出入）—「爲分開」。

這種結構的方式在聖經裏是數見不鮮的，在《第二匝加利亞先知書》及《希伯來書信》裏都能遇到類似的結構。這裏所用的前後呼應的結構，是前面一部分說出天主的命令，後面一部分說出命令的執行，執行的次序與命令的次序恰好相反。但爲何作者不將這一結構也用在其他的日子呢？因爲其他的日子也是先有一道命令，後有執行。這裏可以看出、並應該承認作者所願強調的，仍舊是「分開」這個主題，特別是時間的分開。不過這裏不僅是日與夜的分開，而是建立全部日曆，就是慶節和年月日的分開。這樣說來，14b 的這一小段話，成了司祭派作者最明顯的簽押，他是一位按曆法寫作的人，要寫人類救援的歷史。

2. 第四天在歷史中的角色

第四天的最大特點是什麼呢？在這一天，時間重新被分開，這一天是一個新的開始。希伯來人的許多慶節不是在安息日—第七天，而是在第四天。例如主前第二世紀傳下的「恩赦年之書」中所用的日曆，就將一切重大的事件都放在一週的第四天，新年也是從這一天開始。在這一部偽經以前，司祭派的作者好似也有過這種傾向。這樣，爲猶太人，一週的開始是星

期天（第一天），而至少為一部分猶太人，一年的開始是星期三（第四天）。這就是第四天在猶太人的歷史裏所有的角色。

第六節 結構分析的結論

種種分析的結果給我們指出，為創一的作者，分開首先是指分開時間，他好似要給創造立下一個時間表，但研究第四天的結果又似乎使我們受了騙，因為最重要的時間為作者是第四天，而第四天是一個禮儀天，不一定是一個創造的時間，這又如何解釋呢？正是這一點使我們認識作者及他的學派的特色。他這一寫法使我們看出他對有關敬禮天主的一切所懷有的至高敬意。他將天主給以色列所規定的各種慶節的時日，追溯到天主的創造。以色列的幾個重要慶節，我們今天仍然遵守。至於日後安息日將變成攻擊默西亞的一個武器，那不是本章作者的錯處。今將本章結構分析所得的結論綜合敘述如後：

1. 一切的受造物都是好的

首先有一個非常重要的教訓：一切的受造物，無論是個別的，或全體的，都被天主稱為好。在第一天，雖然只有光，在和黑暗分開以前，被稱為好，但這並不是說黑暗就不好，因為日與夜的互相交替是一件好事。

2. 創造行動的統一及多采多姿

創一的作者對於創造的概念作了很辛苦的反省，使這概念由做到說，再到創造，最後將這創造的概念用在他這篇文字的首和尾，這樣指出了創造有幾種不同的意義。作者這樣寫明顯

地有他訓誨的目的，正像第二依撒意亞關於創造的神學所說的一樣¹。這裏可以舉幾個例子來對照。依四六 11：「我說，我行，我想 (conceive)，我做」；四三 7：「我造了他們，我形成了他們，是，我做了他們」；五五 11：「我的言語不空著回來，必先做好我所願的事」。這位先知用動詞 *bârâ*，比任何其他聖經作者都多，共十三次；動詞「做」約卅次。他給人的印象是，他樂於用這些字眼來指出它們之間的關係，因為這層關係在那個時代是一個剛發現的真理，是一個新鮮的發現。

3. 天主的肖像

在創一 26~28 裏說人是天主的肖像，是用兩個字說出，即「肖像和模樣」(*selem* 及 *demût*)。第一個說法「肖像」在解釋上最有問題。有人太偏向在字源裏找出這一說法的意義。但字源和語意之間有時能發生很大的區別。用字源來解釋語義就如同用神話背景來解釋一段敘述一樣，字根或原來的神話能有效，也能無效。按照字源來說，*selem* 一詞是說，人是一幅像，這像的外貌描摹出另一存在的外貌來。人的外貌是身體，因此相對地指出天主被看做有身體。

為做好釋經的工作，除了字源以外，還該注意其他的許多因素，如上下文、傳統、整個民族的思想型態等。那時就可看出，這裏所說的人是天主的肖像，須和《出谷紀》裏所說的禁止人為天主製造肖像(偶像)合起來看，才能正確懂得它的意義。人不可為天主製造肖像，因為天主已有其肖像，就是人自己。我們今天可以這樣解釋，不過在歷史的次序上，是先有不許製

¹ 按最近 C. R. North 1964 的意見，二者差不多是同時代的人。

造偶像的禁令，後有人是天主肖像的說法，須用前者解釋後者，而不該用相反的程序。

第二個說法「模樣」（*demût*）也有它的問題。用這個字的目的大約是要減弱前一個字的強度。因為按照猶太人的看法，神像就如同它們所代表的異邦的神一樣，應受到同等的崇敬。加上「模樣」一詞等於說，人是天主的肖像，但並不是另一個天主，不應該向這天主的肖像致以崇拜禮。但因為人是天主的肖像，還是值得尊敬的。有一條倫理法律就是以此為根據：

「流入血的，他的血要被人流，因為是按照厄羅亨的肖像，厄羅亨造了人。」（創九6:P）

到此我們已可以問：天主的肖像究竟指什麼？根據近處的上下文，人是天主的肖像，是因了人對世物的主權，這是日後 Ben Sira 所說的，也是創一 26 的語句次序所假定的：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人！使他們有主權。」這幾句話是創造的話，以後的執行只詳述這裏面的主要意思而已，正像在創造其他的東西時一樣。為統治大地，須充滿大地；為充滿大地，須生育繁殖；為生育繁殖，須有男女。因此也有人主張，天主造男造女，說明了天主肖像的意義，人因此分享天主創造的能力。

最後，全章的結構，還能提供一個關於天主肖像的解釋：就像所有分開的行動最後都是指向安息日；同樣，一切分類的說法（如「各從其類」），最後都是為指出人的高貴。地上的一切都分門別類，只有對人沒有說各從其類。因為人不是一個種類，人面對動物界的許多種類是統一的，是一個獨立的整體。也許應該在這一個事實上看到天主的肖像。

天主是一個，統治著種類浩繁的受造界，也是一個，統

治著許多種類的動物界。由此可以建立一個解釋，這不是由字源，或歷史，或文化背景而得的解釋，卻是由上下文所能推出的解釋。天主的統一在於他的本性本體，天主的性體有一個肖像²，那就是人的性體。人的性體是由父親傳給兒子，這樣代代相傳，外貌的相似雖然包括在內，但那只是偶然的。為這種種，我們有一個很好的根據，就是創五 1~3。這一段文字也是司祭本的，但比創一要古老些。那裏說：

「當天主造人的時候，是按天主的肖像造的，造了男人和女人，且在造他們的那一天，祝福了他們（這一點重要），稱他們為『人』。亞當一百卅歲時，生了一個兒子，也像自己的模樣和肖像，給他起名叫舍特。」

這段文字給我們指出，父子的關係是成為肖像的根源。在創一裏沒有這樣直接地予以強調，但為何人不是動物中的一種呢？豈不是因為人和天主有一種特殊的、唯一的關係嗎？

第四章的研究給我們帶來的一個綜合性結論是，七天造世這篇文字是在兩個樞紐中旋轉前進：一個樞紐是「人是整個受造界的中心或頂峰」，這是本篇文章中所不斷肯定的；另一個樞紐是安息日：人固然高貴偉大，但天主的時間在人以上。

² 以「模樣」的加入，減弱肖像的一般概念。

第五章

《創世紀》第一章的導言

第一節 問題所在與解決原則

一、問題所在

七天創世的敘述由第三節始，是相當整齊的。有些不太能協調的地方，我們見過，是因了一些古傳統留下的痕跡。作者下了很大的工夫，盡力不犧牲傳統，而又能給以新意義、新解釋、新結構，結果相當成功。但是前兩節序言不然，這幾句話給人一種偉大的感覺，但也令人有些不解，不只畫像本身難懂，就是它們所要表達的意義也不易捉摸。

「在開始，厄羅亨造了天和地，那時地混沌空虛，厄羅亨的氣息翱翔於水之上，在深淵之上是一片黑暗，於是厄羅亨說：要有光，就有了光。」

爲何要說這幾句話，它們究竟有何意義？以下是幾個詮釋

學所遇到的問題。

1. 這裏有一些與全篇文字，即七天造世的敘述，好似沒有多大關係的因素：厄羅亨的氣息是什麼，它的運動又是怎樣的？深淵（tehôm）是什麼？這個字以後在聖經中從未再提。怎樣去懂混沌而空虛的地，應該將這地放在什麼地方？如果我們將關於創一所講過的一切在這裏回味一下，必會感到導言的這句話不知指什麼而說。
2. 與上面的問題有關聯的，是導言本身的結構問題。有人主張應該改變一般的譯法，而重譯為：「在天主創造天地的開始有地、水，及黑暗……。於是天主說……」。這樣第一句及以後各句都是一些副句，直至「天主說」時，才有了主句。這種譯法假定：藉著天主的創造，最早出現的東西是地、水和黑暗。不過，即使這種譯法是正確的，也解決不了問題。因為假若作者願明說，水是天主由無中造出的，他很可以清楚地說出，他那個時代的神學並沒有任何困難接受這一點。作者將導言放在創世的敘述以前，有其他的理由。本著以前多次用過的原則，我們在這裏再度發現，這又是將老傳統與新解釋互相協調的辛苦工作。創一開始的兩節導言，因了它的古色古香，因了它在美學上及邏輯上的不同標準，實在是本章聖經的最老傳統。

二、解決問題的原則

在詮釋創一時，我們歸予作者的解釋有以下這些因素：藉言語創造一天上物體的受造；根據十句話的分配所得到的天和地的二分法。歸給傳統的是做的行動，及分的行動。我們現在可將這方法用在創一的導言上。第一句話「在起初天主創造了

天和地」是標題，說出了受造界的二分法，因此按照最可靠的假設，是出自作者的手筆。其他的句子所說的，可說是創造的元質（*materia prima*），在這些元質中並沒有天，而所提的元質都是能分開，或藉著進化能改變的：水和黑暗將要被切開，所用的動詞是 *habedil*，地將從海裏分開，而使其他地上的一切出現。這一些元質是不是受造的呢？本篇文章沒有清楚說出，不過我們可以根據以色列外在及內在的傳統（見下），結構出一個創一導言的寫作程序，幫助我們解釋一些不清楚的說法。創一導言的一個原始階段可能是這樣的：

「在起初，地是看不見的，只有深淵和黑暗。但厄羅亨用某種工具，並用他天上的軍旅，將深淵劃分為二。他又使地出現。」

天主的氣息，就是那個古老傳統中用以劃分深淵大水的工具。作者保存了這一點古老痕跡，但給予它一個新意義。其他關於深淵及黑暗的解釋可依此類推。

第二節 古傳統的重建

為將原始的深淵大水劃分為二，需要很大的力量，甚至戰爭。這樣，在敘述創造的這部影片裏，除了以前所說過的啞劇的一面及說話的一面以外，如今又增加了戰爭的一面。戰爭不僅是行動，也是說話，因為打仗時需要吶喊、恐嚇，特別是需要軍令。可見說話的一面不僅是一個解釋，或作者的發明，而可能在傳統中已部分地存在。

無論如何，作者敘述七天造世，已概括了三方面的傳統和

解釋，即戰爭的一面，加上做的一面，二者再結合為一，而藉著言語的概念加以解釋。如果做和說的兩面是關於天主創造的一些不同反省，那麼推動這個創造反省的原動力便是戰爭的一面，或有關神以大能力創造宇宙的傳統。我們在那裏可以找到這個傳統呢？

一、以色列以外的文獻

主要的文獻是巴比倫的創造詩 *Enuma Elish*（意謂「幾時在高處」，天尚未命名）。這首長詩共有七塊陶板，也像《創世紀》第一章一樣，有條理地敘述創造的故事（特別第四塊及第五塊陶板）：先說天地由 *Ti'amāt* 的身體被分為二，後說日月星辰的佈置，和植物生長，然後說人由 *Kingu* 的血造成，末了是一番慶祝，即為 *Marduck*，這位勝利的神誦念一首包括五十個名號的禱文¹。

將這史詩與創一相較，即刻可以看出它和聖經的相同和相異。最相接近的是 *Ti'amāt* 一詞，從字源上來說，希伯來文的 *Tehôm*（深淵）由此而來；在神話的構想上來說，兩詞所說的略同，雖然聖經已不再將深淵看做一個怪物或猛獸。

二、以色列以內文獻

無論 *Enuma Elish* 創造詩是否、並如何影響了聖經這個問題怎樣解決，在聖經內談及創造時有戰爭的一面，是可以證明的。這一傳統非常古老，雖然在第二依撒意亞裏還繼續出現。

¹ 見 *ANET* 60~72。

（一）典型的勝利

主要的章節有以下幾處：

依五一 9~10：「起來，起來，雅威的手臂，佩上力量！起來，有如往昔，有如起初的日子一樣！不是你斬了辣哈布，刺了巨龍嗎？不是你使海乾涸，使深淵大水變為大路嗎？」

約廿六 12~13：「用他的威力切開了海洋，用他的智力切開辣哈布！他的氣息使諸天發亮，他的手戳穿了曲龍。²」

詠七四 13~17：「是你的權能分開了大海，在水中擊破了毒龍的頭蓋。是你打碎了里未雅堂的頭顱，將牠作為海……的食物。是你引源泉溪流滾涓涓，卻使洶湧江河涸竭枯乾。白日屬於你，黑夜也屬於你，光和太陽都是由你佈置。你劃出了大地的界限，你制定了冬夏的時間。³」

詠八九 10~12：「是你克服了海的驕傲，是你平抑了它翻騰的波濤。是你踐踏了辣哈布，好像殘踏屍體（參閱 Ti'amat），以大能的手臂驅散你的仇敵。高天屬於你，厚土也屬於你，寰宇及其中的一切為你所奠定」。

但以上這些章節，必須在它們的上下文裏去評判，至少第

² 可見這裏所提的創造工具有：威力 / 智力；氣息 / 手。

³ 這首聖詠作者所作的工作與創一作者所做的非常接近：先有威能戰爭和勝利，後有宇宙秩序的整理及時令的分配。我們很可將這幾節聖詠視為七日造世的一個初稿。

二依撒意亞及兩首聖詩是如此。在很多類似的章節裏，不僅講勝利後的創造，及以後的調整世界秩序，還講真實的歷史，即天主救援自己人民的事實。在此，兩點互相接合：雅威建立世界時的勝利，及雅威援助自己的人民與敵人作戰而獲得的勝利。天主在世初勝利中所發揮的能力，繼續用在歷史中的各種勝利上，而歷史中的典型勝利就是在出埃及時所獲得的勝利。在世初，雅威切開大海，使陸地出現，這是創造世界的必有條件；在出埃及時雅威切開大海，使選民有可行的旱地，這是過紅海的歷史。將這兩件事放在一起不只是一個類比，而實在是那些章節所直接說出的。

這樣說來，「大海被切開為二」這一幅畫像，同時屬於宇宙創造論，又屬於歷史。如今再看天主是用什麼工具得到勝利。工具之一就是氣息：約廿六 13；出十五 8~10。這樣，在七天造世的敘述裏，有兩件事也是歷史裏所有的，前段所說的「切開海水」，及現在所發現的工具一氣息。這裏，問題才出現：因以上所說的那種關聯，世初的天主勝利究竟有多少事實的成分呢？這一問題我們暫時還不能答覆，必須先看一些與創一更接近的例子。

（二）其他的勝利（宇宙論）

與創一非常接近的兩篇文章，是詠一〇四及《約伯書》。

詠一〇四

若說這首聖詠是講創造，即刻出現一個與創一非常不同的地方：這首聖詠很快（即由 11 節始）就講到走獸及人類。不過更好給這首聖詠題名為「天主和宇宙」，或「天主的眷顧」。那時就不難看出作者是以走獸及人為主題，而其他一切一生草的

地、星辰的運行、海上的舟船等等一都是以人爲中心。

本聖詠可分爲七部分，作者對七天造世的次序一定是知道的。聖詠的前四節供給我們一個概念，七日造世的敘述用了什麼資料來寫它的導言。這裏即刻說到天主，給以三個描寫：

1. 天主「身披光明」。這一暗示很有意義。爲什麼七日造世最初說造光？因爲光原來是天主顯現的一個現象，是天主的一個屬性。在七天造世中，光成了一個特殊的受造物，首先受造。
2. 第二個描寫是：「駕著風的翅膀前進」。我們這裏有風，有氣息，風的任務是載著天主。此外，風還有另一個角色：「使風作你的使者，使火作你的隨員」。這樣，風又有了天使的地位。
3. 呵叱的聲音，創造言語的古老形式。6~8 節：「以汪洋作氅衣把大地遮蓋，又以大水把群山峻嶺掩埋。你一呵叱，大水即逃避，你一鳴雷，大水即驚退……停在你指給他們的處所」。在古老的神話中，那種呵叱的聲音，在七日造世中成了一道簡單的命令。

《約伯書》的結尾（約卅七 21~四一）

這一結尾是整個創造界的描寫，局面偉大，文學色彩濃厚。若以創一的背景來讀《約伯書》的這個收尾，後者便顯得特別豐富並饒有興趣。在《約伯書》中所爭論的是，人是否能見到天主。約伯能貿然去接近天主嗎？答覆是：天主要給他一個顯現。其實這個顯現，無非就是宇宙及其中的一切，因爲宇宙，在智慧的觀點下，給人啓示天主。

這裏，天主自己說出他創造宇宙的工程，所用的次序，多

次露出七天造世的痕跡。不過數點宇宙萬物的清單，在天主顯現以前已開始（卅七 24~卅八 1），那是厄里烏對光及風所作的描寫，二者是雅威來臨前的先驅和記號。以後才是雅威自己說話（因此真正的天主顯現並沒有描寫）。

天主的話首先提及大地的建立，那是在克服了海水之後，天主曾向海水發號施令（卅八 11）。12~21 節描寫光與黑暗的交替及它們的神秘路線和作用，以後是各種氣象（20~30，35~37）及星座（31~34）的描寫，最後（在卅八 39 至四一 29 之間）有飛禽走獸的清單，作者在描寫這些動物時，顯得異常開心高興。不過正是在這一點，《約伯書》與創一成了一個相反的對比。創一說人得了主權，統治地上的一切，特別是生物。相反，《約伯書》所描寫的盡是一些人控制不了的野獸：野驢絕不聽趕驢者的呵叱（卅九 7），野牛是無法親近的（卅九 9），特別是里未雅堂，人豈能以鼻圈穿過牠的鼻子（四〇 26）？或者與牠訂立盟約（四〇 28），或者將牠束縛來作女兒的玩具（四〇 29）？這一切都指出，人並不是動物之王，也就是說，這裏所說的和詠一〇四恰好相反，和創一所說的也完全相反。

創一說造世的頂峰是人，人是受造界的國王。《約伯書》卻說 Behemoth（河馬）是天主的傑作（四〇 19），而全篇最後一句話是說 Leviathan（鱷魚）為動物界之王（四一 26）。可見任何一段聖經文學，要看它從那一個角度，並在什麼樣的底層文字裏來寫。創一及《約伯書》的表面衝突，其實是寫出了受造界的不同面貌。這兩篇文字有相似的收尾（雖然所說的互相對立）：一以人，一以兩種怪物為動物界之王；也有相似的開始，那就是天主顯現出來，克服深淵和黑暗。換句話說，創一導言所假定的，如《約伯書》的收尾一樣，是一個天主顯現（theophany）。

第三節 氣息的問題

關於氣息，我們能講的有以下幾點：

1. 有人認為 rūah 'Elohim 裏的 Elohim 一詞是最高級的形容詞，意謂很大的風。這種最高級的用法在聖經其他地方果然是有的⁴。在七天造世的敘述裏，Elohim 一詞共用了卅五次，好像是全篇文字的里程碑，因此必須將它按照強度的意義去懂。
2. 氣息這一說法的來源，一定是取自物質界或物理界：風是雅威鼻孔所透的氣息（出十五 8-10；詠十八 16），但這一物質界的東西和天主自身有很大的聯繫。本來一切擬人的說法都是物質的，然而擬人法所要表達的意義是非物質的。氣息這一說法的伸縮性特別大，可說是界於神靈與物體之間，能按照每段文字的不同性質而有一種不同的意義。關於氣息在這裏有何意義，我們可作以下的觀察：
 - (a) 一定不僅是物質界的風或氣息，而應該另有所指。
 - (b) 作者用這個詞及陪伴它的另一個動詞（翱翔，盤旋）是要說出一個天主的顯現。rūah 一詞在這裏已失去它在宇宙中有任何作為的功用，而只保存了一個記號的價值，指出天主的臨在。至於「翱翔」或「盤旋著」這一分詞（也見於申卅二 11），本身就要求著一個收尾，一個結局：鳥盤旋以後，末了要棲息下來。但在我們這裏並沒有棲息的事，好像還有一個沒有得到滿全的

⁴ Elohim 見於詠六八 16；撒十四 15；納三 3；單數 El 用的次數還要更多。

期待一般。這就是本節經句所要傳報的訊息：天主在他創造的行動中有一個意向，有一個具體的方向。G. Von Rad 說過，司祭本文件的進行程序，是用很多同心圓的圓周，一圈一圈的密集：宇宙的創造及第一個人；諾厄；亞巴郎；梅瑟；最後是福地，聖殿，及在殿內受祝聖的選民。我們還可加上一個外圈，那就是天主的氣息在創造以前所畫的一道同心圓周。作者沒有明說這氣息朝向那裏吹去，這正是 P 所慣有的一種保留態度。

3. 現在我們便能說出 *rûah Elohim* 究竟是什麼了。大家一致承認，在思想的進展上來說，創一和厄則克耳及第二、第三依撒意亞是屬於同一個水平。若將「天主的氣息」這一圖像按照這幾位作者的解釋程序來研究，結果會發現他們在這圖像下所見的，是一個出自天主的能力，有時看的和一位天使非常相近⁵。這一能力有什麼功用呢？這一能力是要引導天主的人民到達他休息的地點。這樣，天主的氣息所指的和所做的，就是天主接近自己的人民，天主與人民的互相臨在，這才是一切旅程的真正終點站，無論是出埃及的旅程也好，或是由巴比倫放逐回來的旅程也好。

如果這一解釋正確的話，那麼創一的作者所要說的是，以色列民族所要到達的終點站，在宇宙創造以前，已存在於天主的思想中。天主的氣息（神）在棲息於人間的住所以前，先在天上翱翔。那個人間住所是什麼呢？按照司祭本的思路，就是耶路撒冷的聖殿，或更好說，聖殿內

⁵ 參閱：依六三 8~14；則卅六 24~28；卅七 13~14；卅九 28~29。

的人民。

4. 任何一段文字像是一道天線，它接受廣播站送來的訊息，即刻將這訊息送給收聽或收看的人。創一所接受及所播送的訊息就被 Ben Sira 收聽到了。他在《德訓篇》廿四章裏說智慧「由至高者的口中出生」，可見是一口氣息；智慧將大地遮蓋，有如一片雲彩，可見那口氣息已由水蒸氣凝成了雲霧（5-6 節）。這樣，氣—風—神就可以和雲相對換了。

古時天主在雲霧中顯現，而在放逐以後，神的圖像佔了上風，天主的神要來到人間居住。然後智慧周遊各處，走了出埃及的路，終於停留在耶路撒冷。在這裏，那一片雲變成了一棵樹，變成了伊甸樂園，這樂園給人以生命樹的果子！Ben Sira 給創一～三的解釋就是如此。我們不必用他的方法，但他這種讀法給我們帶來光明。這一 rūah 和洪水後諾厄放出的那隻鴿子有何關係？和約旦河耶穌領洗後所出現的鴿子又有何關係？在這裏牠找著了棲息的地點嗎？

第四節 結論

1. 創造不只是生產，還是與「不存在」的一種格鬥，換言之，是解開凌亂的死結，是由混沌中整理出一個秩序，是照明黑暗。這一切在古傳統中是以戰爭和勝利說出，而司祭本作者用動詞「分開」（habedil）加以新的解釋（和另一個創造方式「要有，就成了」相配合）。

2. 創造還告訴我們，造物主有一個，造物主在創造時才製造了複數，複數是受造物的特性。只有天主是唯一的，但天主有一個肖像；因天主是唯一的，這個肖像也是一個，整個人類是統一的，是一個身體。將有一天，為知道人類的統一，不必先肯定天主的唯一，但即使今天，也能體驗，只有人是統一的。
3. 創一還領我們進入另一個奧秘，即 rūah 的奧秘。我們固然不該將第二節的神秘加以勉強的解釋，但也不該諱而不言。我們在上一段說過，天主在創造時，製造了複數，現在我們還要說，天主在創造時（及以後一切行動中，因為那都是創造的延續）也啓示出來，在他四周，及在他本身，也有複數存在的餘地。

天主果然是單獨創造，但箴八 27 智慧針對自己說：「當他建立高天時，我已在場」。在七天造世敘述的底層我們可以發現，天主是在一個軍旅之間創造，按照詠一〇四，那是一群使者的軍旅。在那些古老的寫法中還保存了「天主的氣息」，這又表示天主身上也能用上複數。

此外，在創一裏還有「我們要做人」這句話，這是指著天主的左右說的；創三的末了也有一句：「人已相似我們中的一個」，這句話也是向天主的左右說的。究竟向誰說這些話，我們暫時還不知道，但較遲我們將會知道，天主要進入世界好將世界引歸自己，那時他將啓示出來，唯一的天主卻是用複數流露自己，收回自己。我們也將知道，是這個一而三的天主默感了創一 2 的作者。雖然作者還不知道他所寫的能有什麼圓滿的意義，但我們在這隱蔽的形式下，已能見到三位一體道理的記號。

創一～三的總結論

這裏不再講雅威典或司祭本，而要看看另一位第三者，就是那位將創二～三及創一合併在一起、使之成爲一篇文字的人。事實上，由主前數世紀直至主曆十八世紀，這三章聖經是一個整體，它們給讀者的印象，爲全部聖經作了一個很好的導論。我們應該注意，這位第三者一個人也好，或一群智者也好，一並不是無意識地，或毫無秩序地、胡亂地做了這種合併。何以見得？將這兩篇文字作一對比，然後再看它們的合併就可知道。

在表演罪及罪所帶來的死亡這一幕悲劇以前，先該確定一切受造物是好的，因此司祭本的創造論放在第一章。日後《智慧篇》所說的「天主未曾製造死亡」（-13），實在是將兩個階段用一句話說出，而所啓示出的是光明的一面。同樣，在描寫人因了罪惡而降級以前，先須寫出人是按照天主的肖像受造的。日後《智慧篇》對這一點也有其見解，那就是人因罪被逐出樂園以後，智慧將那幅肖像又還給了人，「給了他統治萬物的能力」（+2）。

還有其他不少可以相較的地方，其教誨都是大同小異的。特別重要的是人和動物的關係，以及人的高貴，這在兩篇文字中都受到同樣的重視。雖然兩者所寫的受造次序不同：一個是動物和人的二分法，另一個是人—動物—女人。至於能力如何執行呢？藉著命名：在創一裏，天主給各種元素起名字；在創二裏，亞當給所有的動物起名字。值得注意的是，在創一裏，除了天主給元素命名外，不再說天主給任何生物命名，連「亞當」也不一定是天主起的名字，而能夠譯為：「我們要造一個人」。

司祭本及雅威典兩者所寫的創造，都是以天主的恩惠或禮物為結束，這禮物包括兩方面：相似天主及維持生命的營養品。相似天主是兩者所說的，但說的語調非常不同：一個說那是天主賜給的、不會喪失的禮物；另一個說，人與天主的接近成了他受誘惑的機會，並因之喪失了人的尊嚴。營養品在兩篇中說的一樣，就是地上所出產的植物（— 29 及 3 18）。

由以上種種看來，聖經卷首的這兩篇有關創造的文字，實在是互相糾正、互相補充、互相證實，這一事實在講教理時，必須善於利用。最重要的一點是，第一篇敘述說出了受造的一切都是好的；而第二篇繼續說，罪並沒有阻礙人的勞作和人的生育，勞作和生育依舊是好的，而且這兩者與創一所強調的祝福—統治、生育、繁殖—緊緊相連。詛咒是加於蛇、加於土地，而沒有加於人，人所得的祝福並沒有撤回。

在這第三位編輯者的腦海裏，一定很清楚地意識到創一所說的祝福及創三所說的詛咒之間的相互關係。為他，創一～三這三章聖經合在一起，才是一部傑作。實際上，要想把握天主的言語，或天主所說的話，必須了解個別聖經作者所說、所寫

的相同點，正像日後為把握耶穌的言行一樣，不能僅靠一部福音，而須接受四位聖史所寫的福音。

第肆篇

族長（創十二～五十）的寫法和用意

第一章

導論：歷史研讀的現狀

對於歷史的看法，各時代及各作者的立場有很大的不同和變動。關於以色列的族長，有人曾將他們的事蹟與《宗徒大事錄》裏所敘述的種種等量齊觀，那自然是一種極端的看法。如今大家都知道，為研究這類文字，必須注意它們的文學類型，而所謂的文學類型，是出自作者所採取的角度。這些角度又能有什麼不同呢？角度的不同，一部分就是時間距離的長短，及作者對所敘事件的親疏關係。

關於族長的事蹟，聖經傳統告訴我們，在雅各伯到達埃及，和梅瑟引導以民出離埃及之間，共有 430 年的距離（出十二 40）。即使我們按照傳統，將關於族長的敘述歸予梅瑟，他寫這些事蹟和寫其他的事蹟，所用的文學類型也不會相同。在埃及的時候，希伯來人還沒有一種制度，將他們的民族傳統藉書面保存下來。換句話說，聖經關於雅各伯至梅瑟的這段時間，不給我們作任何的保證。

那麼我們究竟應該怎樣去懂這些族長敘述呢？由十九世紀末至 1970 年代，由五、六位學者給我們畫出了一幅歷史研究的過程表，隨著他們意見的轉變，我們能看出這一問題如何進展。

勒南在他的巨著《以色列民族史》¹裏，將聖經這些敘述與希臘的荷馬及其他民間敘述相比：

「這些奇怪的篇幅寫出時，人還生活在神話裏，人對神靈的感受仍在幻覺 (hallucination) 的狀態中……世界為人並不太大，人可以用梯子昇到天上去。」(t. II p.218)

「聖經作者的這些人種誌的神話 (les mythes ethnographiques)，有一種令人驚奇的深度。」(同上)

「在希臘人中已形成，因此顯得模糊不清的神話，在聖經這些敘述裏卻正在形成中。」(p.219)

可見勒南重視這些聖經篇幅，但不以之為歷史著作。

委爾豪森卒於 1918 年，比勒南年輕十九歲。他在《以色列及猶太歷史》一書裏所採取的立場，是徹底而系統化的，他說：

「《創世紀》中有關族長的敘述，是王國時期各種人種學的機遇及文化機構的產物，目的是將這一切的來源放在一個理想的史前期，但事實上，所反映出來的，無非是王國時期的本身。」

委氏的這種立場是非常極端的。今天已無人堅持這種論調。

將勒南及委爾豪森二人的立場簡化來說，就是：想為主前十八或十九世紀生活在巴勒斯坦的人，找出一個名字或一個年代，是一件完全不可能的事。但最近半個世紀的科學進展，已使這種成見立不住腳。這一進展的主要事件，包括 1929 年以來

¹ 1887~1893，共五冊，最後兩冊為遺著。

在烏卡里的新發現，即用蘇美文字所綴成的字母（共 30 個符號）；1933 至 1938 Parrot 在馬里所發現的兩萬塊陶板；赫特文的辨認；奴濟（Nuzi）及阿拉拉（Alalah）諸地的發掘工作。由之得知，除了荷馬及希臘文化以外，還有很多可供參考的古代文物。不過，關於族長的問題並不因此解決，還得繼續研究下去。

在德國一方面，阿爾特（Albrecht Alt, 1883~1956）在他的一部書《祖先的天主》（1929）裏，重新討論這個問題。他由約旦河東岸的一些拿巴底安（Nabataeans）及希臘石刻文字中，得知那些游牧及經商的民族，祈求「他們祖先的神」。在這種民族結構中，主要的因素是族譜的連繫，而族譜又緊緊地與宗教連在一起。聖經關於族長的敘述，可能也將我們引入以色列的某一歷史階段，其時他們還沒有在迦南地生根，而他們的宗教和這些晚期的彼得拉（Petra）居民會很相似。

前幾年方過世的諾氏（Martin Noth）在他的《以色列歷史》裏（1950），一方面同意阿爾特所說的，認為族長們並不是傳奇人物，也不是一一些部落的位格化，更不是一些神明的化身。不過另一方面，諾氏又認為，肯定族長們曾到過巴勒斯坦的某些聖地，如貝爾舍巴、赫貝龍、協根、貝特耳等，完全是一種做作，原因是那些支派要用此手段證明他們所居的地方是值得尊重的。這樣一來，諾氏對族長的歷史性最後所下的判斷仍是消極的，他寫道：

「關於族長們的時間、地點、來源，及生活情況，我們沒有任何根據來作歷史性的肯定，這就是眾所周知的歷史的虛無主義（historic nihilism）。」

從此可見，考古學的種種發現和進步，並不在一切人身上發生決定性的後果。

在研究歷史問題上的一個大轉變，來自一個美國學派，其代表人物是今年（1971）方去世的 W. F. Albright。他的第一部受人注意的作品，遠在 1911 年問世，從那時起直到他去世共六十年，他在這一方面的工作和成就是非常驚人的。1920 年，他成了耶路撒冷美國東方研究所的主任，研究所的刊物 *BASOR* (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*) 從此便成了第一流的學術性源泉。1929 年，他成了巴的摩爾 Johns Hopkins 大學東方學院的主席，培養了一批有名的學者 (Bright, Greedman, Cross)，而於 1958 年引退。

Albright 的研究工作有兩大支柱：一是古代東方語的認識——簡直是一種奇蹟式的認識；另一個是考古的操練，即各處發掘的工作，這使他能不斷地將各時代加以比較。他的大膽假設是歷史性的肯定，這同時有刺激作用，並逼著人去找真實的證據。也許我們可以給這個方法下一個定義：尋找積極證據的方法，那就是不用我們的想法去批判古文件²，而要用同時代的其他文件來批判一個文件，務必藉著各種關聯的發現，使那個時代重新活過來。為達到這一目的，必須蒐集大量的情報或報導，此外也須對聖經的宗教訊息懷有一種同感。

這一方法在以色列人中獲得了廣泛的響應³。這個方法因為是另一傾向的反應，可能有抹殺學術界已獲得的成就的嫌疑——特別是關於「言語是一事實」的種種研究。但方法的本身確實

² 比如說：古人如何能那樣早就設想一個創造的天主，或在主前十三世紀如何能作出這樣完美的詩等等。

³ 其實這是學術研究的存在主義的一面所得到的一個相反的應用和相反的效果。

有它的哲學基礎，那就是它在一個民族的存在裏，更重視人民的記憶力，而不像委爾豪森那樣，太高抬了想像力。這一點倒很合乎以色列民族的一個特徵，因為他們果然是一個富於記憶的民族。果真如此，那麼從前的另一假設，認為這民族對於自己的以往一無所知，便顯得太冒失、太危險。因此 Albright 不怕清楚地說出一些挑戰性的詞句，如他在 Finkelstein 的書《猶太人：他們的歷史、文化和宗教》裏（1850）就寫過：

「整個說來，《創世紀》確有歷史價值，其中關於族長的生活細節，及他們的人格素描所寫的種種，沒有理由教我們懷疑它們一般的正確性。那些描寫得生動活潑，在古代近東的全部文獻裏，都找不著一個相似的例子。」

以上這段話，大約是爲了澄清立場的關係，說得格外清楚並徹底，使人無法誤解他的路線。但在他的名著《巴勒斯坦考古學》（1949）裏，他所說的卻要緩和得多：

「亞巴郎、依撒格及雅各伯不再是孤立的人物，更不會是以色列晚期歷史的一些反映；這些古文獻證明族長們是他們那個時代的產兒，有著同樣的名字，在同樣的地區活動著，周遊著同樣的一些城鎮（特別是哈蘭及那曷爾），有著和他們同代人一樣的風俗習慣。換言之，全部關於族長的敘述有一個歷史的核心，雖然因了長期的口傳，目前的《創世紀》所假定的原始的詩及較晚的散文故事，已將原始的事蹟歪曲了不少。古傳統在藉著口語一代一代地流傳下來時，很多的細節便消失了，而近代歷史學家所感興趣的，正是那些細節。不過另一方面，口傳方式使得古傳統在一個更戲劇化的形式下出現，特別強調傳統的宗教及教育價值，這樣一來，我們所得的比所失的要更多。」（1960

年版，236~237 頁）

這一大段話裏，有幾個肯定特別值得我們注意。「歷史的核心」，這是我們可以堅持的。但這核心是什麼性質的呢？首先，沒有任何考古學的證據給我們指出，這些族長一連亞巴郎也不例外——就是以色列受召叫的起源。像聖經所描寫的那種種事蹟，在聖經以外找不著旁證。其次，所謂的聖經歷史核心，除了是一個事實的肯定以外，還是一個意義的肯定。

另一句值得我們注意的話是「長期的口傳」，這就是說歷史的核心有它流傳的歷史：先於原始的詩，後來是散文的敘述。這樣一來，核心的歷史同時也是形式的歷史；我們無法了解核心的歷史，除非我們同時進入或研究文學形式的歷史。

最後還有一句值得注意的話：「原始的事蹟被歪曲」，可見任何歷史的研究不能不顧到文學的探討，因為一切人間歷史終究不能不藉著文字流傳下來。文字告訴我們歷史事實，也能歪曲原始的事實。這樣，兩種研究的傾向就彼此相遇了，一是文學的研究，一是歷史的研究。

今日一般的開放態度使這些不同的傾向更容易互相補充。文學一方面的研究是在德國由龔格以來所推進，並找到適當的方法和工具的。文學研究與歷史研究相遇的一個最顯著的例子，卻是美國學者 G. E. Mendenhall 所提供的。他在 1955 年公佈了一本小書，名《法律與盟約在以色列及在古代近東》（*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburg 1955*），書中詳述赫特大國與其他小國之間所建立的臣服盟約的形式。這裏的基本問題，本來屬於文學形式歷史的範圍（*Formgeschichte*），所討論的是某種盟約的文學形式。但這個文學問題不能不同時牽涉到歷史問題，就是梅瑟時代是否能有盟約制度的問題。既然赫特

盟約比梅瑟時代更早，而這些盟約的文學形式和法律結構又與聖經中的盟約非常接近，那麼說西乃山盟約來自梅瑟時代就不難予以接受了。由這個例子可以看出，在文學形式的研究及種種歷史問題之間，不但沒有任何衝突，還是相輔相成的。

最後，我們可將關於族長敘述研究的結果綜合如後：

1. 以色列民族的早期形成可以追溯到主前第十八、或第十九世紀，這在學術立場來說，是可信的，因為由很多古文獻中所知道的那兩個世紀的歷史、經濟及社會背景，在創十二～五十章裏多次反映出來。
2. 以色列對自己民族的這個早期形成階段，是否保存了準確的記憶？由學術觀點來看，這只是或然的，就是大約是如此，我們不能作更多的肯定。
3. 以色列的宗教經驗—不僅是內心的，還包括全部外在的生活—是否都忠實地表達了出來？為知道這一點，研究出來的結果，和學術所作的要求，常常會有一段距離，不過學術的要求不阻撓人，而是刺激人去繼續研究。
4. 除了以上的幾點以外，還有宗教和神學的一面。為了解宗教的中心問題，必須認識信仰宗教的人，及這人關於自己的信仰所說的話。我們下面就要在關於族長的這些敘述裏，分析以色列關於自己的信仰所說的是什麼。如果我們願依附，或皈依這個信仰，就得相信這個信仰所認為真實的幾個基本事實。不過所謂的基本事實，並不是說能將其他的事實隔開不顧，這種做法是沒有出路的。學術研究帶來的一個成就正是：一方面教人不要太天真地什麼都信，但另一方面也警告人，不要太自負地什麼都不信。

第二章

族長敘述的功用

第一節 人民的記憶一

族長敘述的形式與歷史關係

按照我們的一貫方法，在問一段文字說的是什麼以前，先問那一段文字本身是什麼樣的一種文字，或者更清楚一點，那段文字有什麼功用。普通來說，一段聖經文字是爲了應付一種使命而出生的，這一使命能包括兩個層次的兩種需要：一個是眼前的需要，另一個是較遠的、恆常不變的需要。

爲滿足眼前需要的一個例子，是瑪默勒橡樹旁聖所的溯源敘述（創十八）：爲何這裏有這一座聖所？因爲亞巴郎在這裏有過一個神視，如此這段文字滿足了一個眼前的需要。但這段文字也滿足了另一個更長遠的需要，或有一個更恆久不變的功用，那就是任何人都需要有孩提時的回憶。聖經關於族長的敘

述就建立了這個事實：以色列兒時的回憶清楚地指出，他們是一個在迦南作客的民族，一個在埃及作客的民族，一個與自己的出生地斷絕了關係的民族。以色列越是覺得無家可歸，越覺得需要那些回憶。

這裏我們已可以問：那麼這種回憶到底有什麼用處呢？對這一問題的答案，將影響到我們整個的詮釋工作。首先我們可以由自身的體驗來作答：攸關著我們切身問題的許多回憶，是真是假，為我們並不是兩可的，因為我們對自身的認識，完全靠著這些回憶。如果有人問我：「你是誰？」我的答話裏的許多因素一定是轉向以往或過去（另一些因素是投向未來），由我本人的名字及家族的姓氏開始（姓什名誰）。

那麼以色列對「你是誰？」這個問題有什麼答案呢？以色列的答案就是族長們的生命史，有關族長的敘述就有這個功用。我們在知道了族長史的功用以後，才能更容易看清它真正的性質。現在就讓我們看看族長史的性質，我們分兩點來講：族長史不是一部詩；族長史與普通歷史不同，在某一方面比普通歷史說得多，在另一方面比普通歷史說得少。

族長史不是一部詩。龔格就曾經犯了這個錯誤：他在他有名的《創世紀詮釋》裏（LXXX 頁）曾寫道：「我們研究的結果是：族長們是一些詩境裏的人物。」至少按字面去懂，並懂成唯一的意義，這句話一定是錯誤的。我們絕對不能把《創世紀》與荷馬的詩放在同樣一個水平上，我們也不必乞靈於神學的命題，才能知道一段文字和它的作者及作者的生活景況所有的關係：希臘人與荷馬的詩之間的關聯，和猶太人與《創世紀》之間的關聯大相逕庭。

《創世紀》的作者不是一位民族詩人，他寫作的目的是要

人相信他，服從他敘述中所含有的真理。這自然不是說要相信他所寫的每個細節，不過我們也很不容易準確地分辨出什麼是細節，什麼不是細節。作者也不會只要我們相信他所寫的大體內容（substance），而是要我們相信他所寫的整體。

Von Rad 在龔格以後已找到了一個平衡的立場，他深深感覺到了那個整體內容的意義。他認為族長敘述的軸心是申廿六章所有的那段信仰宣誓：「我的祖先原是一個漂泊的阿拉美人」，是天主將他領入了福地。為以色列一個基本的知識是知道：他的祖先並不是他現在這個樣子，並不住在他現在住的地方。以色列像是一個窮苦人家的兒子，如果不是天主眷顧了他，他是會流離失所、無家可歸的。

此外，在這些以色列的回憶中，有許多事情是人樂於記得或回憶的，這是這些回憶可靠性的另一個證據。例如說亞巴郎原是猶太人所不欣賞的那些外邦人當中的一個；說他並不屬於任何貴族血統，而完全是平民出身。從此可見，我們若將《創世紀》與其他的詩比較一下，會發現想像力及記憶力時常協力合作來產生一部作品，但我們仍該分清這兩種能力的不同，而在《創世紀》裏，須看出記憶力先於想像力。

族長史與普通歷史不同，某一方面說得多，另一方面卻說得少。說得多：因為以色列民族與這些敘述之間的關聯，和其他任何民族與他們的歷史之間的關聯大不相同；這是文學類型本身使然，和我們一般所想和所信的恰好相反。一般的民族和他們的歷史之間的關係是相當鬆弛的。古代近東的那些書寫的歷史，只是當權者留下的一些痕跡，是埃及的法老也好，或是美索不達米亞最初幾個朝代的國王也好。那些都是戰爭的歷史、「大將」的歷史，或偉大紀念碑的歷史。

相反，在《創世紀》裏不是那樣，這裏不是國王與人民的關係，而是父親與兒子的關係，是族譜所表達的關係。這裏所觸及的，是人民、是後代人心靈的最深處。因此有不少的猶太學者（自然不是全部），對於恢復族長的歷史性這一運動有了很多貢獻。基督徒本來也該和猶太人有相似的感覺，因為這些族長實在也是基督徒的祖先。這類的同感並不危害他們研究的結果，因為我們相信一個人時，普通也更容易瞭解那個人。有人也許會設難說：任何民族對自己的祖先總會懷有一種好感。這是真的，但《創世紀》裏的族長史有一個特色，那就是不籠統地稱這些人是希伯來人的祖先就算完事，而還具體地、準確地寫出他們是民族之父，有著父親的各種特點和屬性。

說族長史比普通歷史說得少，這有何意義呢？那是說這裏並沒有一個嚴格意義的家庭歷史，連雅各伯有十二個兒子，組成一個家庭，也不是嚴格的歷史。族長史裏所敘述的那許多事蹟在歷史裏找不到任何蹤影。這一方面，龔格將這些敘述所有的界限描寫得非常好。我們可以把族長史看做記事與歷史當中的一種寫法。記事所寫的是一些個別的事體，從來不作任何抽象的敘述。歷史正相反，只遠遠地寫出一些普通性的事蹟，不管個別的事體。《創世紀》的族長史介乎兩者之間：寫出個別的事體，但隔著一段很大的距離。

這三種不同的寫法，各有它們不同的後果：歷史缺乏每日經驗的真實感；記事缺乏風格，近乎流水賬；而族長史給日常經驗配上了一個風格。古典歷史所寫的事不是一般人所能做的，但族長史裏所敘述的事，卻與每個希伯來人有切身的關係。雅各伯與他的哥哥、妻子、岳父、子女、牲畜所有的種種煩惱，那就是每個希伯來人的煩惱。一個希伯來人不但感到這些煩惱

就是自己的煩惱，還看出這些煩惱的內在意義，這就是方才所說的，族長史給日常的經驗配上了一個風格。因此，希伯來人實在在族長史裏認出了自己。

這樣，我們由族長史的功用認識了它們的性質：族長史是以色列民族在自己的過去所找到的自己的一張像。必須從這個基本觀點出發去讀這些敘述。

（一）對過去有真實的認識：救援史

我們不該想以色列沒有任何方法認識自己的過去。事實上他們有兩種方法：一種是和其他民族所共有的，另一種是與宗教啓示連在一起的。與其他民族所共有的方法這裏不必多講：集體的記憶自有它的工具為保存所記得的事，這些工具比書本還要有效得多。另一種與啓示相連的方法是以色列所特有的，這裏必須注意一件事實，就是《創世紀》所描寫的啓示，雖然是傳給某一個個人，但常超越那一個個別的人和時地。

天主啓示給亞巴郎，但卻是為了後來、是爲了他的子孫。啓示給亞巴郎的子孫，又掉轉過來，是以他們祖先的天主的姿態啓示給他們。後來在焚燒的荊棘中，天主將自己介紹給梅瑟說：「我是你父親的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，及雅各伯的天主」（出三 6）。天主打發梅瑟到以色列子民那裏去時，給他說：「你要這樣對以色列子民說：上主，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，及雅各伯的天主，打發我到你們這裏來」（出三 15）。

聖經啓示的這一特點，可以用下面這個方式說出：天主啓

示自己，是用已經啓示過的姿態來啓示¹。有人也許要問：那麼亞巴郎以前又怎樣呢？以前有《創世紀》前十一章。

這樣看來，一個默感的學說認為聖經只保證宗教真理的真實性，是有些含糊的²，因為聖經默感所保證的，是某一典型歷史的真實性，那就是救援的歷史。救援史所包括的不僅是「宗教真理」；天主用來保存啓示的工具之一，就是以色列的傳統。天主對他在以色列所召叫的最初幾個人是忠信的，這忠信的意義是在他們及他們的子孫之間保持一條鎖鏈，一個真實的互通，而這個互通必須假定後代對他們的祖先有真實的認識。

（二）真實的認識不必是完美的認識

以色列現實的身價固然有賴於他對自己所有的那幅像，正確認識到什麼程度，也就是說，有賴於他對自己的過去所有的認識。不過在一個人與他的過去之間，在一個民族與他的過去之間，有著一個交談，有著一個互相批判。天主在給人認識自己的過去這個本領時，也給了人另一個本領，就是在為自己的過去塑造各種的像時，知道自我批評，使得自己的過去受塑造時，得到自動的調整。

這樣，《創世紀》裏各種像的塑造，應該視之為人民對自己的過去所作的一種探險：有猶豫不決的地方，有清楚知道的主要大路，有次要的小徑，有時也有迂迴的路，或要走冤枉路。這就等於說，在我們給這些敘述下批判以前，以色列自己已先作過批判的工夫，書的本身就是一個證據。Von Rad 說得好：

¹ Dieu se révèle comme s'étant révélé ; God reveals himself as being revealed by himself.

² 因此，梵二沒有用這個說法。

「作者們在一篇短短的敘述裏，每每將一大段歷史濃縮在內，那段歷史能從所追述的事蹟一直延伸到作者們自己本身。」

因此，我們不否認在族長們的這些像裏，有作者們所作的一部分自我投射，不過也不能說族長們的這些像純粹是鏡花水月，不然的話，以色列的信仰就沒有一絲根據了。

第二節 族長史是一部圖像的書

族長史的確是一部非常的著作：不是一部詩，但充滿了詩境；不是一般古典的歷史，但確實是「救援史」；不是一部想像的作品，但一部分果然是投射的結果。現在要特別注意這部著作裏的圖像：它的概念及功用。

一、圖像與不可言喻之間的關係

為懂得圖像的功用，必須用聖依納爵在神操裏所講的利用五官的方法：看，聽，嗅，摸。例如用山羊血浸過的若瑟的長衣（創卅七 31）。雅各伯穿了哥哥厄撒烏的衣服，而使老父依撒格嗅到長子厄撒烏衣服的氣味（廿七 27）。雅各伯的手包著小山羊皮，像是厄撒烏有毛的手（廿七 22）。我們還可以看看雅各伯在東方遇到的那口井，井上的那塊大石頭；他喜愛辣黑耳那雙美麗的眼睛，為她挪開井口的大石頭（廿九 10），但辣黑耳的姊肋阿的眼睛卻不美麗（廿九 17），因此得不到雅各伯的歡心。未了，還有她們姊妹兩人爭取曼陀羅（人蔘）的一幕（卅 14~15）。

這些精采的鏡頭或圖像，在歷史及宗教的觀點下來看，並

沒有多大的重要性。那就是說它們並不構成《創世紀》這部書所傳訊息的一部分了嗎？我們可以毫不猶豫地答說：沒有這些圖像，《創世紀》就不成其為《創世紀》。若有人認為這些圖像所傳的訊息是無關緊要的，可以像橘子皮一樣地丟開，那麼他們應該承認，緊要的訊息是應該傳達，並且是可傳達、可言喻的。

不過問題就在這裏：圖像給我們所傳達的，不是無關緊要的訊息，而是不可言喻的訊息。圖像就是如此：是一種默契的記號，是一種偵察體認的標誌。顏色的訊息、聲音的訊息、觸覺所得的訊息，是人體認自家的主要途徑：你房間的一角給你傳來的訊息是什麼？是那些用具所發出的氣味，是空氣中形成的顏色，是由窗外傳來的農村的或工廠的聲音。

以色列也是藉著這類的訊息找到了自家，沒有其他的途徑。覺得「在自己家裏，不是在別的地方」這一範疇本身就是不可言喻的。但不可言喻的，可以分享或共享，這即是有愛的存在。這就發生了一件非常奇特的事：《創世紀》裏的不可言喻的訊息竟然傳給了我們，觸及了我們。自然，為分享這個不可言喻的訊息，應該知道停下來領略，正像猶太人知道停下來領略一樣。猶太人怎樣停下領略呢？就是因了那個自家的氣味。

自家是福地，氣味是天主的恩惠：「像雅威所祝福的田中的氣味」（創廿七 27）；「在酒中洗自己的衣服，在葡萄汁中流自己的外氈。他的雙眼因酒而發紅，他的牙齒因乳而變白」（四九 11~12）。這些經句不是取自書的外圍或邊緣，而是取自書的中心：是族長們傳給他們兒子的祝福，這些兒子們身負著福地的種種許諾。既然福地是聖地，既然田中的氣味是天主的恩惠，那麼福地的氣味可說就是天主的氣味。誰不願嗅嗅這田中的氣

味，就不會知道那裏所發生的任何事，因為經中有句話說：「若我給你們說地上的事，你們尚且不信；若我給你們說天上的事，你們怎麼會信呢？」（若三 12）

以後的歷史會告訴我們：正是這個酒，這個奶，這熱氣騰騰的紅豆湯，總之，這塊福地，成了大家爭奪的賭金。或者認為可以看到天主的記號，或者認為不可以，但我們卻是在這些事物上遇到天主的，且這一切繼續下去，直至耶穌基督。這種種圖像串成《創世紀》這部書中最深訊息的一條線，看是物質的、屬肉的，但沒有它，就不能了解新約。

二、這些圖像是一些可移動的圖像

圖像除了是一件事物的表面特性以外，還能成爲一幕戲劇的裝飾，而後這幕戲又形成另一幅圖像。此外，這些圖像在每一個世代裏重新浮現，好像海浪一排一排地衝向海灘，水是不同的，但浪是一樣的。最後浪也改變了，因為圖像經過許多不同人物的參與已經改了樣子。

在亞巴郎和雅各伯的圖像間有一個很大的區別：一個是上弦月，一個是下弦月，都是同一個月亮，但一個露出右面的四分之一，另一個露出左面的四分之一。他們兩者之間，依撒格只是一個連繫，說出藉著生育代代相傳的事實。這樣，不是單獨的個人，而是三者合起來，構成一個典型。三人成了編輯者最初結構的核心，由之寫成了以色列的形成史。

以色列在成爲一個民族以前，已經有不同的階段：他是由外邦人中間受到召叫開始，而以若瑟在外邦人中間得到勝利爲結束。換句話說，由美索不達米亞的下游直至埃及，以色列的祖先遊遍了這些地帶，充滿了其間的一切。但這只不過是一個

預象，因為一切還要重新開始。

上面所說的，是空間的或地理的路線，這路線上，一個圖像轉入另一個圖像。但《創世紀》裏還有另一條路線，這路線上不是一個圖像轉入另一個圖像，而是由圖像轉入事實。亞巴郎是光榮的預象，雅各伯是受苦和受謙抑的預象。他曾說過：「我一生歲月又少又苦，沒有達到我祖先寄居人世的年數」（四七9JE）。依撒格的婚事是家僕厄里厄則耳代辦的，像是一個貴族家庭兒子的婚事，在水井旁邊，在傍晚的時候，在女人們出來打水的那一刻（廿四11），他的未婚妻所接受到的手飾，使他的哥哥為之眼紅。這一切都發生在阿蘭的納曷爾城附近。在這同樣的地點，即井旁，雅各伯也開始辦他的婚事，不過這次是他一人，以後為了完婚需在人家的田裏做工，最後還要偷偷地逃跑。將這兩幕前後一比，才看出它們中間的互相反映：地點及幕景都是一樣的，但前後兩次的感受是那麼不同。

這就是在以色列的過去，有一個由圖像走向事實的趨勢：雅各伯是以色列民族經驗的化身，他完成了那個由圖像走入事實的一步。實際上，在以色列的意識裏有兩個互相對立的人物：亞巴郎和雅各伯。前者的來源是在天主——雖然在哈加爾的歷史裏不無某些污點；後者在人民的記憶中，歷史的成分要多得多，但也正因這緣故，便不顯得那樣神聖。

以色列最老的宣信中（Von Rad）所保存的一句話，按一般的解釋，是指雅各伯而言。那句話就是：「我的父親原是漂泊的阿拉美人，後來他下到了埃及」（申廿六5）。雅各伯在民間所留下的一些回憶，並不都是令人取法的³，由這些回憶看來，

³ 見：依四三27；歐十二4、3。

他們對這位祖先的聖德並不感到怎樣自豪。在作《創世紀》這部書的批判時，一個比文件分配更重要的問題⁴，就是有關雅各伯的傳統、有關亞巴郎的傳統，以及有關三位族長的古老傳統，怎樣會湊合在一起。

無論如何，為以色列，他們過去的圖像，就已經是一張由過去至現在，循著一些普遍的規律在轉變的圖像。其實這也就是由眼前的經驗投向前一站的生活階段的普通方式。

三、這些圖像是一些富生產力的圖像

《創世紀》是一部講父親、講母親的書，這裏一切都是在家庭的關係及時間繼續的觀點下著眼。既然它是一部講時間的書，那麼空間為它只是一個穿越的東西，不是一個停留的地方。在這空間，只放下一些標誌和避風雨的所在，除了瑪格培拉山洞以外（廿五9），在其他一切地方，以色列都是暫做房客。

現在我們要作另一個肯定：《創世紀》這部書本身為以色列，產生了一種生活方式。以色列在給自己畫一幅像為找到他的自我時，不能不轉向自己的過去，但他所畫出的那幅像又必然地推動他轉向未來。圖像的一個自然傾向就是要實現出來，這樣，《創世紀》裏所有圖像的真實性，不僅在於發生在圖像以前的事實，還在於發生在圖像以後的事實。

用另一個方式來說，《創世紀》既然是一部圖像的書，也就是一部預象的書。預象學的聖經出處就在這部書裏。這是很容易證明的：無論是聖保祿或其他的新約作者，都是由這部書中採取他們的預象。族長們被視為一些預象，一些富生產力的

⁴ 因為是 J、E、P 所共有的問題。

人物，是他們在塑造著以色列的未來。我們既然知道這個未來最後是耶穌基督，那麼在族長們的各種生活型態中，我們已可見到因耶穌基督而得救這個原則的最早的一些圖案。預象在耶穌基督來臨以前，已有它們真實的和獨立的存在，它們和耶穌一同形成一個整體的和具體的救援事實，這一觀點是讀聖經歷史時的一個重要關鍵。

看過《創世紀》中那些圖像的功用以後，現在要看看這些功用所產生的後果。這一後果是雙重的：先是在舊約裏，後是在預象得到滿全時，即在新約裏。

（一）在舊約中

原則：任何圖像都有實現自己的傾向，這從今日的电影和電視中可以證實，特別是孩子們會不知不覺仿效他們所看過的那些圖像。這裏有一種循環的作用：圖像是根據人的模樣和動作製造出來的，這樣製造出來的圖像會產生一些人的模樣和動作。不過在舊約裏，我們無法做這種由圖像到生活著的人的比較，因為舊約裏的人都已死去。我們只能將舊約裏的這一敘述和那一敘述相比，將族長與多俾亞、盧德、達味、撒烏耳等人相比。在做這些比較時，好像只是將一部書與另一部書相比，但其實是比較書中所說的事：書中的話就是以色列信仰的本質，也是他存在的一部分，不僅是言語在動，還是事實在動。

例子：可以和族長史相比的一個最顯著的例子是《多俾亞傳》。這部書裏的許多主題無非是族長史的一些主題的重複；多俾亞像依撒格和雅各伯一樣，為了一個妻子需要遠行，這是行路和結婚的主題；多俾亞的父親像雅各伯哀悼愛子若瑟一樣，埋怨不該因了幾個錢讓兒子遠行，這是失子的主題；多俾

亞的未婚妻不但與亞巴郎的妻子撒辣同名，並且也如三位族長的妻子一樣，不能生育—假若天主不來干預的話；天主以人的形象及客人的模樣顯現；亞巴郎在瑪默勒橡樹旁招待三位客人及《多俾亞傳》中的辣法耳；與一種神秘力量的交戰也在兩處都有。可見《多俾亞傳》中的氣氛接近族長史的氣氛。此外，幾個基本的大道理也相同；在冥冥中，天主干預著人的旅程和人的婚姻，天主考驗善人，然後酬報他們。這一切都給我們指出《創世紀》是《多俾亞傳》的模型，後者由前者仿製而來。

其他的例子還有：《盧德傳》所述的婚姻。這位摩阿布女子也和她的祖先（羅特的女兒）一樣，想得到一個兒子為自己的丈夫留下後嗣。她和波阿次的結婚是一件既明智，又大膽，且又充滿了情趣的事。這一婚姻的結果使她成了達味聖王的老祖母。《盧德傳》的構想和《創世紀》相同：是一部家庭歷史，在婚姻這件事上特別顯出天主的干預。另外一個例子是達味與撒烏耳之間的競爭，是雅各伯與厄撒烏之間競爭的仿製—或者至少兩者非常相似。其中基本的思想是：首先受選的，被天主撤銷了他的首位；武力和本能須讓位於靈巧和智慧。

將原則應用在例子上：在以上的這些例子裏究竟發生了什麼事？這在《多俾亞傳》這部書裏看得最清楚。這裏發生了由一個圓周的中心向圓周的外圍的移動，中心是族長，他們的命運與整個的以色列有關；外圍是多俾亞，他的命運只是他個人的事。族長們的私生活是一個典型，一個預象；多俾亞的私生活是按照這個典型或預象塑造出來的。經過這樣一個移動，所描寫的人物便失去了原來有的那種威儀壯觀，這按北歐學派的一個說法，是一種民主化。這一移動有一個很嚴重的意義，因為它假定以色列民族在意識上有了一個大變動。

這自然不是指《多俾亞傳》中所述的事情是真或是假的問題，而是指他們寫這部書時所假定的是什麼事實。在族長史裏，每個以色列人覺得自己是一個小雅各伯，像他一樣被放逐在外，等待著天主同樣的祝福，受著同樣的考驗，有著同樣的天使來拜訪等等。如今在《多俾亞傳》裏卻不然，每個以色列人已看不到書中人物與自己的那種連繫。但另一方面，《多俾亞傳》中人物卻更大眾化、平民化，成了家喻戶曉的民間故事。以色列在寫這一部書時，大多數的人民已介入書中寫的那種存在方式，或至少將之當為他們生活的理想，這就是這一部小說式的書成為一部聖書的理由。

聖經詮釋學裏由中心人物分析到邊緣人物，看出每次的不同情形和不同的結果，還有很多的工作可做。現在再舉一個例子，就是族長史與達味歷史之間的關係。我們可以即刻看出，這層關係和上面講過的與《多俾亞傳》的關係迥然不同，因為族長史和王國史是兩根彼此相連的枝幹，每根枝幹都是一個中心或軸心，一個是王朝的奠基，一個是王朝的延續。王國的主題及族長的主題在救援史裏很密切地連結在一起。在王國史和族長史裏，都有天主白白給的許諾，不太注重或明說法律的媒介；這一許諾的第一個對象就是子嗣或後代，因此在族長們的祝福裏，一貫的傳統常看出一些默西亞的許諾來。《盧德傳》裏的那種族長氣氛，也因此與達味的族譜連成了一氣。

在族長及國王們身上，同樣有人所習慣犯的罪與天主眷顧的混合。由族長及國王這兩個軸心發揚出聖經的人文主義，及與此有關的一些最好的表達方式：這裏是存在和文學一同來給這幀天主的肖像一人一繪出一幅彩色的圖像。族長和國王是在天主降生成人的一條直線上，他們和基督有直接的關係：是基

督遙遠的祖先。因了這個緣故，我們才在這裏提到一些預象的問題，因為基督最好的預象，也就是他直接的祖先，這樣我們達到本段開始時所說的一句話：畫像富生產力，這不是一個隱喻，而是一個事實。

如果畫像的功用是許可子孫們在自己的祖先身上認出自己來，這些畫像也能使人認出基督來，因為基督使這張像獲得圓滿，並且使它達到全部的真實境界。族長們所品嚐的、所嗅到的麵包和酒，將要成為基督自己，他是「真實的餅」和「真實的葡萄樹」。

（二）預象。預象之書：《創世紀》朝向未來。

上面我們說過，以色列對於「你是誰？」這個問題所給的答覆，是在自己的祖先裏找到一張自己的像，這像是有效的，是活動的，是富生產力的。不過以色列的祖先也是整個未來的祖先，未來要有某一位，將超過聖經的作者們，並使他們的著作得到更大更廣的幅度。這樣我們便再遇到從前提過的一個真理：天主的啓示超越目前的這一刻，朝著這一刻的以前和以後兩個方向超越。啓示如此，言語也是如此，畫像也莫不如此。由以往得來的畫像，也是朝著未來的一個投射，人的自我意識就是由記憶和投射合併而成的。

因了族長的像，基督更清楚地被辨認出來。但基督不只是一個延續，還是一個滿全。滿全的方式不是跳過各世代，而是藉著各時代中一連串的、不同性質的滿全。到了基督，也可以說這條滿全的線就此斷絕，因為已經到達了終點，它的性質就和全程路線的性質不同。為明瞭這種種，還要細察救援的圖像究竟是怎樣的。

第三章

救恩的圖樣

第一節 重複的作用

一、有重複的事實：主題和樂旨

(一) 主題：天主的許諾

這裏「主題」的意義，是指清楚標明一件事體，而在敘述中一再地提出，好像一種里程碑一樣。天主說：「我要給……」，這就是敘述的軸心，一切是圍著這個軸心發揮下去。可見我們所要說的主題就是許諾。

這一主題在敘述**亞巴郎**時要比敘述雅各伯時顯著得多，理由很明顯：關於亞巴郎的敘述缺乏一個清晰的統一，那就是在考驗和忍耐的時候，必須時常提起主題，以作各種分散階段間的一個連繫。關於雅各伯的敘述卻不然，它好像一部由很多故

事串連起來的小說，各故事前後呼應，連成一體¹。

亞巴郎歷史中，許諾的里程碑放在以下的這些地方：創十二 1~7（雅威典）；十三 14~18（雅威典）；十五 1~18（雅威典及厄羅亨典）；十七（司祭本）²；廿二 15~18（編輯者加於厄羅亨典裏的幾句話）。

依撒格的歷史也有一些許諾為里程碑（廿六 2~5 及廿六 24）。

雅各伯歷史中的許諾是在貝特耳的夢中見到的（廿八 12~15：厄羅亨典）。

還有另一種里程碑是和許諾並肩而行的，那就是**族長們的口諭**決定了兒子們的命運。這些完全指向未來的口諭，給《創世紀》這部書加上了一層預言或先知的色彩，例如在關於猶大的口諭中，日後的傳統會發現有關默西亞的預言（創四九 10）。其他這類的口諭，按著《創世紀》的章節有以下幾處：

九 25~27：關於客納罕、閃，及耶斐特的口諭

十六 11~12：關於依市瑪耳的口諭，出自上主使著的口

廿五 23：黎貝加由上主得知她腹中有兩個國家

廿七 27~29：雅各伯由老父偷來的祝福

廿七 39~40：厄撒烏所得的補救祝福

四八 15~20：雅各伯給若瑟、厄弗辣因，及默納協的特別祝福

四九：給所有支派的一個總祝福

在「天主的許諾」及「族長的口諭」之間有許多相接觸的地方，不過後者比前者更側重於橫的一面，即人間彼此的關係。

¹ 讀聖經的一個好方法是，學習著給多人講聖經故事，隨著故事的經緯，構成自然的次序。

² 十五章的 J 及十七章的 P 都有一段盟約的敘述。

一個基本的並常出現的問題是知道，在弟兄的競爭中，誰將獲勝，族長的口諭便予以決定，這實在是一個命運的決定。

(二) 樂旨：各種不同的情勢

樂旨與主題的區別，在於前者並不明白地被說出，而是由某一具體的情勢所畫出一個圖樣。例如兄弟之間的競爭雖沒有明白地說出（像主題那樣），但由具體的情勢中得知有「兄弟競爭」這個樂旨存在。由這些樂旨中，我們才看得出救援的圖樣是什麼樣子的。一個樂旨的重複出現，表示它不是偶然的結果，而是經過作者的反省。這樣在一位族長與另一位族長之間，或在同一族長的生活裏，就有以下這些重複的事件，構成敘述的樂旨。

- **妻子的荒胎：**撒辣、黎貝加、辣黑耳，這三位族長的妻子都有過荒胎不生育的經驗。
- **婚姻關係受到威脅：**亞巴郎與撒辣的婚姻遇到兩次危險，一次在埃及（十二 10~十三 1:J），另一次在腓利士人革辣爾（廿：E）。依撒格與黎貝加的婚姻遭遇過一次危險，也是在腓利士的革辣爾（廿六 1~11:J 及其他的傳統）。這些敘述裏，每次都是族長的妻子被一個更強大有力的人所攫取，而族長頗勉強地脫了險。
- **失去許諾的對象。**依撒格是亞巴郎所得許諾的對象，而亞巴郎甘心接受他親生兒子的死亡。雅各伯多年失去了他的兒子若瑟，因為他真實相信若瑟是死了。這使亞巴郎和雅各伯之間多了一種連繫。但另一方面也有一個區別：亞巴郎的失子是一種英勇的行爲，他自己遵命獻子；雅各伯的失子是一件普通的事，在多舛的人生中有時無法避免。這是以前所說過

的，由亞巴郎到雅各伯有一種由圖像到事實的移動。

- **兄弟互相為敵**：依撒格與依市瑪耳；雅各伯與厄撒烏（「我必要殺死我弟弟雅各伯」：廿七 41）；若瑟與他的哥哥們——哥哥們恨他恨到打算殺他的地步。兄弟之間這種徹底的敵對，的確是族長史的軸心之一，因為上面提過的那些弟兄都是族長史的中心人物。不過這種敵對的樂旨也在次要的故事裏出現，例如猶大與他的兒媳塔瑪爾親近的結果，使後者懷了一個雙胞胎。生產時弟兄兩個爭著先出來（卅八 27~30），末了先出手的後出來，首位終給培勒茲搶去——這名字意謂在城牆上開一道裂口。這種先後倒置的樂旨還發生在另一件事上，即若瑟的兩個兒子領受雅各伯的祝福時：

「若瑟見他父親將右手放在厄弗辣因頭上，心中不悅，便拿起父親的右手，由厄弗辣因頭上，移到默納協頭上，對父親說：阿爸！錯了，這個原是長子，應將你的右手放在他頭上。他的父親卻拒絕說：我知道，我兒，他也要成爲一個民族，他也要昌盛；但他的弟弟要比他更昌盛……」（四八 17~19）。

這裏不是兄弟彼此競爭，而是加在他們身上的一個次序的顛倒：老么要勝過老大。除了兄弟之間以外，妻子之間也有競爭：撒辣要求丈夫將哈加爾打發出去；肋阿和辣黑耳姊妹兩人爲了奪取丈夫而相爭；若瑟和本雅民所以受到哥哥們的妒恨，是因為他們二人是父親所寵幸的妻子辣黑耳所生，而受到父親的特別愛護。其他的例子這裏從略。

二、為何要有重複？

爲一些比較重要的個案，可以用《創世紀》本身給我們提

供的一個釋經原則，那就是若瑟在給法老解夢時所用的一個原則。在那個時代，人們以為夢有其價值，並且有一種先知的或預言的作用。若瑟給法老說：「陛下的夢重複了兩次，是表示這事在天主一方面已完全決定，天主要很快地予以執行」（四—32）。我們自然不該用這一節經句當做解決一切有關族長問題的鑰匙，但它的確給我們揭發了一個普遍的定律：那裏有重複，或那裏有事重複地發生，表示那裏有一個意義待我們去發掘，因為一件事重複的發生，必非出自偶然。

若瑟還說了另一句話，也是一個原則。法老接連做了兩個夢：先夢見母牛，後夢見麥穗。若瑟解夢時卻說：「陛下的夢只是一個」（四—25）：七頭母牛代表七年，七枝麥穗也代表七年。重複固然是重複，但意義只有一個。有一個意義，就是有一個統一的奧蹟；救援的奧蹟只有一個，而救援史有它自己的圖樣和邏輯。

第二節 族長敘述基本圖像的統一

很多的圖像能溶化成一個圖像，為達到這一點，必須將上面所說的主題和樂旨合而為一。最後還是「許諾」這條鎖鏈將所有的圖像連在一起，給它們一個意義。這一許諾能用幾句簡短的話說出：一塊土地和一個兒子。兩者中，兒子的許諾更加重要（Von Rad 的意見相反）。下面的幾點分論都是從「兒子加土地」的這一許諾出發。

一、婚姻

一個兒子的許諾實際上已將《創世紀》裏的重要因素都包括在內，不過只說天主許下了一個兒子，還不能得到我們所要的基本圖像，必須說出天主是怎樣許下的。兒子的許諾首先是經過婚姻，對兒子的關心使人關心到女人，因為女人將是兒子的母親。這好像是必然的，但其實也不一定，因為我們說某某是某某的兒子時，第二個某某所指的，普通不是兒子的母親，而是兒子的父親。不過，聖經對此有所不同，以色列有三個父親，四個母親：亞巴郎及依撒格各有一位妻子，而雅各伯有兩位：肋阿和辣黑耳，她們是以色列十二支派的母親³。這一事實說明，聖經不把女人當作生育兒女的工具，而非常尊重女人做母親的尊嚴。

為實踐許諾的工具或方法既然不是女人，是什麼呢？是婚姻。因此在描寫依撒格及雅各伯的婚姻時，聖經那麼鄭重其事，用了那麼多的篇幅。婚姻的實現是天主許諾實現的一個決定性的步驟，這裏我們可以停下略略注意聖經作者清楚表達出來的一些旨趣⁴。他強調黎貝加的自由⁵。這裏明顯地看出作者有意指出，女人在回答召叫時和男人是平等的，召叫是來自男人，但和男人自己從天主所受的召叫是同一召叫。

³ 究竟如何，是一個複雜的問題，但猶太傳統是如此保存的。

⁴ 創廿四講依撒格的婚姻，屬 J；廿九章講雅各伯的婚姻，屬 J 及 E。這些旨趣可以歸予本書的編輯人，不必來自原始的文件。

⁵ 參見廿四 5、8：「假如那女子不願跟我到此地來」……這是家僕的問話。假如這樣，亞巴郎答說「你對我起的誓，就與你無干」；廿四 57：「我們叫少女來，問問她的意思」，「妳願意跟這人去嗎？」她答說：「我願意」。

亞巴郎受召叫時，不是他單獨一人，而是和撒辣一齊⁶。依撒格和黎貝加的召叫也連在一起，而後者的受召叫，又在另一方面和亞巴郎的受召相連：亞巴郎清楚說明，不可在迦南的女子中為兒子娶親，卻命家僕厄里厄則耳到自己祖先的地方去找一個女子：「你要到我的故鄉，我的親族中去」（廿四4）。這無非是再度由那遙遠的地方走向許地的一個路程，像亞巴郎自己走過的一樣。朝著相反的方向往回走是一種錯誤，在此亞巴郎說：「無論如何，你不能帶我的兒子回到那裏去」（廿四8）。日後雅各伯不得已走回去了，便在那裏吃了很多苦，並且很勉強地逃了出來。這是一個很有力的象徵，給我們揭露出來，亞巴郎是外邦人蒙召的一座橋樑。亞巴郎果然離開了自己的家人，但並不像黑格爾所寫的那樣，出於驕傲和硬心，而是另有理由。這只要不懷成見，而客觀地讀《創世紀》，便不難看出。

除了女人在婚姻上的自由和平等以外，作者還指明婚姻是天主的一個眷顧行為。厄里厄則耳停在井邊祈禱，要求一個記號，末了果然得到了這個記號。在拉班家裏他驚喊說：「雅威一路引導了我」（廿四27）；是雅威的使者，按照亞巴郎所預先說過的，陪伴了他（40節），使他找到雅威為他主人的兒子所預定的妻子（44節）。拉班家裏的人也說同樣的話：「這事既然出自雅威，我們不能說好說歹，或說是說否」（50節）。所以又是雅威在亞巴郎的出生地，這次是經過亞巴郎，來召叫另一個人——黎貝加。

黎貝加成了另一個撒辣：依撒格把她引入他母親撒辣的帳

⁶ 參見十二4~5：天主給亞巴郎說話，但是為了召叫和他在一起的那一群人，包括阿摩尼人及摩阿布人的祖先羅特在內。

幕裏，從此失去母親的痛苦得到了補救，依撒格這才有了安慰。這是廿四章的最後一句話，結束了依撒格成婚的敘述。其實在預報依撒格誕生的那一幕裏，三位使者的蒞臨也並不是為拜訪亞巴郎一個人。這三位神秘的客人所說的第一句話是什麼？我們在十八 9 裏有：「你的妻子撒辣在那裏？」然後「你的妻子撒辣要生一個兒子」，這句話重複了兩遍（10 及 14 節）。

關於若瑟的婚姻，沒有怎樣強調，但作者不怕明說若瑟和頗提斐辣的女兒結婚（四—50），Poti-Phera 一名的意義是「Râ 神所賜與的」，而 Râ 神就是埃及的太陽神。若瑟妻子的名字是阿斯納特，意謂納特女神的人。這一事實的意義在於以色列將埃及宗教的一位司祭的女兒，列為兩個支派，即厄弗辣因和默納協的母親。可見猶太民族並不像黑格爾所說的，是一個仇恨人類的民族，《創世紀》是一個很好的證據。在較晚的猶太歷史裏，固然有禁止與外族通婚的規定，但在《創世紀》裏只禁止與迦南人通婚⁷。

二、婚姻所遇的危險

婚姻，除了是顯示天主眷顧的重要事件之一外，還有另一件令人注意的事，那就是撒辣及黎貝加所遭遇的危險。族長妻子遇險的故事共講了三次，略加審視，便可知是古老的傳統，並且按照當時近東的情勢來看，很可能是真有其事。在古代東方，帶著一個很美麗的妻子在人地生疏的地方行路，實在是容易遇到危險的，這樣便說出了族長們艱難困苦的一面：「我們的祖先受了世上各種的苦楚，須一一逃脫出來」。但這一回憶

⁷ 迦南人是含的後代，而在諾厄的歷史裏，只有含受了父親的詛咒。

也有光輝的一面，那就是「我們的祖先—指女性的一是這樣美麗，以致……」。

從這些敘述裏，黑格爾責怪亞巴郎的詭計多端，但為何不注意這些敘述的客觀，及有關人民回憶的忠實報導？按照聖經的這些記載，埃及王及革辣爾王都是好國君。十二 17 固然說雅威打擊了法老，因他奪取了撒辣，但 18 節開始所記的法老的譴責，並沒有讓亞巴郎有答話的餘地。這都表示聖經作者的確以法老為某一手腕的犧牲品，聖經作者感覺到這裏有問題，而沒有起來偏袒亞巴郎，這不是客觀的嗎？

廿章的敘述是這種客觀的另一證明。廿 6 天主給阿彼默肋客王說：「我知道你並不曾有過歹意」，而廿 11 亞巴郎給王的答話是：「我以為在這地方一定沒有人敬畏天主」，正和天主所說的相反。聖經作者將這種判斷的責任歸予亞巴郎，並且全篇敘述都給讀者指出，這是一個非常冒失的判斷。

以後，在第廿六章裏再度說到這位國王：他由窗口向外眺望，見到依撒格與黎貝加親密的程度，知道他們應該是夫妻，而不是兄妹，於是他出了一道諭旨，不許任何人觸摸黎貝加，違者必死。這又說出了阿彼默肋客王是一個正直的人。因此，在解釋這些族長敘述的時候，若以族長是否有聖德，並有怎樣的聖德，為研究的對象，那就大錯特錯了。這裏唯一的問題是天主的許諾：不僅是亞巴郎單獨一人，而是亞巴郎和撒辣一同接受了一個子嗣的許諾，這是他們婚姻的子嗣，他們的婚姻是一件聖事。

敘述婚姻所遭遇的危險，是要說明天主如何保證自己的許諾，照顧這一對夫婦，而終於使他們脫險。所以這些敘述首先是天主眷顧的歷史，不是亞巴郎的歷史。換句話說，這裏所敘

述的，不是亞巴郎做了什麼，而是天主為亞巴郎做了什麼。天主不但保全了他們的性命，還保全了夫婦的貞操，這貞操也是天主所關心的（廿六E；廿六J）。

三、不孕的阻礙

婚姻是實現許諾的途徑，所有的聖經章節都揭露，一個女人產生新生命，是一件令人稱奇的事，是一個奧蹟。《創世紀》裏的重要主題之一是「肉體的工程或行為」。因此，除了婚姻之外，在這一部書裏幾乎數盡了一切與性有關的過失：含的無恥、救難的罪孽、摩阿布的亂倫⁸、人的女兒與天使的交配、索多瑪的罪過。

但在族長的婚姻生活裏，肉體的行為不僅是一個肉體的行為，而也是天主意旨的行為，這樣妻子的不孕才彰顯出天主的能力。人要有子女而沒有時，正顯出人一方面的無能為力，只靠肉體不一定常會產生新的生命。族長們的妻子本來是不孕的，末了卻生了兒子，這表示族長夫妻所產生的生命，「不是出自肉體的意願，也非出自人的意願，而是出自天主」，這幾句《若望福音》序言的話很可用在這裏，雖然意義不盡同。

在撒辣，她的不能生育是雙重的：她一向是荒胎不孕的，又因為她已上了年紀。終究她還是生了兒子，使得父子、或母子這一條線延續不斷，這自然不得不歸功於由上面來的能力。對這件事，《希伯來書信》也有它的解釋：「因了信德，撒辣也得了懷孕生子的能力，雖然她已超過了適當的年齡」（希十一11）。這封書信的作者將得子的事歸予撒辣，如同歸予亞巴郎

⁸ 勒烏本也犯過亂倫的罪：卅五22；四九4。

一樣，並且先提撒辣，然後才在下一節提亞巴郎。

黎貝加的不孕在《創世紀》裏很快地掠過，只說她不孕，而因了丈夫依撒格的祈禱，她即刻懷了孕（廿五 21）。辣黑耳的不孕又有不同的情趣：肋阿既然不為丈夫所愛，雅威便使她懷孕（廿九 31）；辣黑耳受丈夫的寵幸，反而荒胎。於是她按照創三 16 所說的，用不耐的話對丈夫說：「你也要給我孩子，不然我就去死啦！」雅各伯聽了生著氣對辣黑耳說：「不肯使你懷孕的是天主，難道我能替他作主？」（卅 1~2）

天主如何解決了辣黑耳的不孕呢？這裏又顯出了雅各伯的歷史要比亞巴郎的更接近事實。辣黑耳乞靈於一種奇特的藥草：曼陀羅；她是由姊姊肋阿那裏買來的。不過同時也說是天主垂聽了她的祈求：「天主想起了辣黑耳，垂允了她，開了她的子宮」（卅 22；也許是 E 加添的）。如是，這件事的發生，牽涉了兩個水平：自然的和超自然的。

四、產子：兒子間的敵對

聖經作者們在區分各種不同的產子的歷史時，顯示出一種非常高明的手法，這一手法能使他們將紛至沓來的許多不同傳統，安排出一個次序來。有些兒子是由精神而生，精神勝過了肉體的無能；有些兒子是由肉體而生，那是肉體的勝利。有正室生的兒子，有婢女生的兒子，這樣就有了以色列與其鄰近民族的區別。依市瑪耳是以色列同父異母的兄弟，阿摩尼人及摩阿布人則是比較遠的堂兄弟，因為他們是亞巴郎的侄子羅特的子孫，羅特是和亞巴郎一同受召叫的。閃和耶斐特有一種靈性的聯繫，但二人與另一個兄弟含卻是對立的，可見血親並不能解釋一切，而還有倫理道德，以及祝福的介入。

這樣，以色列深深意識到其他民族的存在，這種意識的程度是在其他的民族中所見不到的。在同父異母的情形下，有一個記號指出天主的挑選，那就是荒胎不孕。本來不孕的妻子所生的兒子是天主特選的兒子，不過這一記號用在十二支派上就不適當了，因為這已進入了以色列以內所有的區別。難道能說在十二弟兄中也應該分由肉體而生的兒子，及肋阿所生的兒子，和由精神所生的兒子，即辣黑耳所生的兒子嗎？假若如此的話，會遇到一個相當大的困難，那就是弟兄十二人都是天主的選民。

聖經作者為解決這一困難所用的辦法，實在令人稱奇不置。這裏不只是文學或寫作的問題，還是一個歷史問題，因為自從撒羅滿去世後，以色列就分成了兩個民族：一在南部，以耶路撒冷為首都；一在北部，以撒瑪黎雅為首都（列上十二）。將這歷史反映在族長史裏，便有兩個妻子平分了丈夫的寵幸，她們兩人的懷孕生子都烙有考驗的印章，因為這印章為被選是不可或缺的。

辣黑耳的考驗是沒有兒子，肋阿的考驗是沒有丈夫的愛。因此肋阿的懷孕生子，事實上並不是由肉體而來的：「上主見肋阿失寵，便開了她的胎」⁹。辣黑耳既有丈夫的愛，後來也生育了，好似已一無所缺，但她在再次生產時，卻因難產而斃命，所生的是痛苦之子—本敖尼或本雅明（卅五 18）。

十二子在接受祝福時（第四十九章），每人所分得的命運也充滿了智慧。猶大和若瑟可謂平分秋色，前者接受到不可轉移的

⁹ 廿九 31。並見廿九 34：「這次，我的丈夫可要愛戀我了，因為我已給他生了三個兒子。」

王杖，因為在以色列只有一個合法的王位，默西亞的許諾藉著猶大的後裔代代相傳。但若瑟所得到的祝福明顯地露出父親對他的偏愛，原來若瑟在很多方面是一個很好的預象—救贖者、媾和者、受人迫害而甘心寬恕、在外邦人中穿著王袍等。

講到這裏，救恩圖案的輪廓已略略顯露，以後還要逐漸加以補充。亞巴郎及其他的族長所繪出的是得子的許諾。得子是天主之神的工程，不是肉體的生育能力所能企望的。得子又是天主自由選擇的結果，和在人間分出彼此的後果，有人得子，有人不得。這一選擇的事實貫穿了全部族長史，在下面所詳論的雅各伯歷史中尤其顯明。

五、雅各伯的歷史：由挑選到媾和

雅各伯的歷史充滿了戰鬥的主題。他和哥哥厄撒烏在母胎裏已開始戰鬥，結果雅各伯一手抓住哥哥的腳跟出了世。哥哥是獵人，他卻守著帳幕（廿五 27）。稍大，他又用一碗紅豆湯騙來了哥哥的長子權。本敘述並無意讚賞雅各伯所用的方法，但確實責怪厄撒烏的糊塗：打獵回來，飢腸轆轆，竟貿然以一碗湯的賤價，出賣了自己的長子權。最後，在母親黎貝加的慫恿下，雅各伯以欺詐的手段，騙取了父親的祝福，從此，兄弟二人成了死仇，再不能同居一室。寫到這裏，作者自不能不體會到雅各伯行徑的可惡，但他不動聲色，不加褒貶，而用一個更好的方法作一個交代，就是繼續敘述下去，讓事情的後果自作判決。

雅各伯為避免哥哥的殺害，須離家出走，回到亞巴郎所離開的地方去，這樣，他與他的祖父形成了一個鮮明的對照。路過貝特耳時，他獲得天主的訪問，許給他要做亞巴郎一切希望

的繼承人（廿八 11~12），雖然他和祖父是那麼不同。然後是在舅父家的生命史：七年勞作娶得肋阿，再勞作七年為娶辣黑耳，再加上六年為獲得舅家的一部分羊群（卅一 41）。這到底是怎麼一回事呢？原來雅各伯在他年老眼瞎的父親前裝做另一個人，如今在新婚之夜，他的岳父也將長女代替幼女嫁給了他。雅各伯發覺後抗議說：「你為什麼欺騙我？」拉班答說：「我們這裏不作興先嫁幼女，後嫁長女」（廿九 25~26）。拉班所關心的是先把難嫁的女兒嫁出去，然後再嫁另一個女兒，代價是再勞作七年，一共是十四年。這就是偷父親祝福的代價。

以色列民族的智慧在這段故事裏有了一個典型的表達，就像在《撒慕爾紀》及《列王紀》裏多次表達的一樣。將直接的譴責讓給先知們去執行，這裏只藉敘事指出：生命自己會加報復，欺騙別人的，自己要受欺騙。因此，念雅各伯偷取祝福的人，不可停留在那裏，而須繼續念下去。關於這一故事聖奧斯定曾說過：「不是撒謊，而是奧蹟」（*non mendacium, sed mysterium*）。但更好說：「也是撒謊，也是奧蹟」，因為這裏顯出了聖經作者的全部哲學。

作者常將天主的計畫與人的路線分辨清楚，雖然天主還是用人的策謀來完成自己的計畫。這樣一來，雅各伯所受的許多災禍，並不像是天主的懲罰，而只是生命的一部分而已。換句話說，那不是懲罰，而是後果，天主所要的是完成自己的計畫。

廿年的勞役是一個相當長的時間，在這時期內，兩個姊妹妻子的競爭，是厄撒烏和雅各伯兄弟競爭的翻版。辣黑耳說：「我和我姊姊所打的是天主的仗，而我戰勝了她」（卅 8）。紅豆湯的故事這裏也有反映：肋阿將兒子在田間所拾得的曼陀羅讓給辣黑耳，換得丈夫的一夜同宿，而另一方面辣黑耳卻因了

曼陀羅得子，給他起名為若瑟（卅 23~24）。至於雅各伯為自己爭取肥壯的羊的故事（卅 35~43），那又是取代、欺騙主題的重演。最後，雅各伯由岳父家裏私逃，就像他從前逃避兄弟，離家出走一樣。辣黑耳離父家而跟雅各伯出走，是有其使命的。不幸她帶走了父親的神像，放在駱駝下面！這又是作者的一大手筆。他對邪神不加褒貶，但這種寫法已指明偶像為何物：一個女子坐在上面，並且說出那種不能起立的託詞（卅一 35），還有比這更蔑視邪神的說法嗎？

雅各伯已擺脫了拉班的羈絆，但是還沒有到家，在雅波克渡口還有一場戰爭需要戰勝。編輯人在此處將兩個危險，兩種畏懼放在一起——天主和厄撒烏。「培奴耳」這一名字，事實上就獲得了兩種解釋：由天主一方面，「我面對面見了天主，我的生命仍得保全」（卅二 31）；由人一方面，「我見了你的面，就如見了天主的面」（卅三 10）。雅各伯的歷史到此算達到了它的高峰：以前偷哥哥的衣服來冒充他，如今與哥哥媾和而擁抱他。不過這歷史並沒有變成「好人好事」型的歷史，雅各伯仍然很明智地不將自己的人和財產與哥哥的放在一起，連厄撒烏獻給他的衛隊他也不接受。雅各伯仍然是雅各伯，厄撒烏仍然是厄撒烏。

在雅各伯的歷史裏，控制著一切的主題是「挑選」：在許多人中間，有一人獨蒙青睞。那麼在這一及他人之間的關係是怎樣的呢？由答案中可以解決另一個問題：挑選是否等於厚此薄彼或有所偏心？《創世紀》所描述的圖像超越了歷史本身，說出挑選下所藏著的交易或互動的後果：一方面有天主自由意志在顛倒人的預測（如手臂交叉所給的祝福：四八 14），但另一方面也是一種交易，一個戰爭，一切都有其報酬（如雅各伯的滄桑生

活)。在聖經裏，這是慣常見到的，機警和強力常作伴而行，必須提高警覺，使用強力，守株待兔、坐享其成是不會有結果的。聖經中對天主的路的觀感就是如此，並不那麼簡單。此外，挑選固然對某些人另眼看待，但被選的人仍須自己去打通這挑選的路，同時，挑選的事實也不自動解決被選者與落選者之間的一切問題。

聖經的編輯者們非常清晰地意識到，幾時他們說「亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主」，並沒有說出天主的一切，而是出乎意料之外地、甘心樂意接受天主的這雙重面貌——以色列的天主及全人類的天主。這就是前文所說的交易互換的原則，超越歷史本身：天主的計畫延伸所及，遠遠超過以色列。這在亞巴郎蒙召時已早有交代：「地上萬民都要因他而得福」（十二3）。

這裏已預先感覺到，這一個家庭歷史會擴展到全世，挑選的本身會變成交易的開始或起點。愛必須有個別具體的落足點，但天主選了雅各伯也許正是爲了使他與厄撒烏互相擁抱，使二人互相讓步。到此，歷史尚未結束，將有一刻，二人還得彼此分離，但將有另一刻，挑選將是普遍愛的開始或起點。那一刻到來時，讀者將會在《創世紀》這部書裏看出天主救援圖案的這一絕筆。那時將會分辨書中已有、但尚難分辨的事實。

雅各伯的歷史由若瑟來繼續，若瑟的歷史對敵對和媾和也予以同樣的重視，而原則仍是大公無私，沒有偏心。若瑟爲兄弟所恨，固然是因了他所做的夢，但也因爲他喜歡打小報告，把哥哥們的惡事告訴父親（卅七2）。猶大不是長子，只因他說服了弟兄們，不殺害若瑟，而獲得了優先權，其實他的功績不比勒烏本的大。後者本有意救出孩子，把他帶回家去（卅七26及22），以後見孩子已被賣掉而感失望（卅七29-30；參閱四二37

及四四 33)。之後，若瑟的哥哥也感失望，是因為寬恕也有其代價。假如若瑟的哥哥們沒有將賬算清楚，他們反會感到受屈而未得寬恕。若瑟的歷史來自一個不同的文學背景，但敘述的原則相同，而與雅各伯的敘述圈連成一氣，若合符節。

六、失子之痛：亞巴郎的祭獻

關於亞巴郎祭子的一幕（創廿二），必須根據其上下文來解釋。懂悟聖經自然可以從第一次誦讀所得的印象出發，但這所謂的第一印象不應該膚淺不實，卻應該是本著信仰及追求真理的熱誠，再加上對經句的信任而產生出來的印象，這樣讀經才有所收穫。不過像亞巴郎祭子的這類經文仍然會留下其他的痕跡，例如某種恐怖和厭惡的感覺就是其中之一，這正是黑格爾所表達過的，他說：

「亞巴郎不可能愛什麼，連他唯一的愛情，即他對兒子的父愛，連同他得到嗣裔的希望—這是他延續自己的存在及得以長生不死的唯一途徑—都使他坐立不安，疑神疑鬼，直至有一天他是如此煩惱，以致他決意要將此愛情摧毀。只有他確切知道，這個愛情的魅力不致使他無力親手祭殺自己的兒子時，他才獲得了內心的安寧。」（《基督信仰的精神及其命運》，8頁）

黑格爾的這種釋經路線是很清楚的：不管文字及文學的分析說什麼，只管亞巴郎的行徑所能引起的構想，完全是一種心理學的素描。這樣解釋下去，天主還有什麼作用呢？這和我們今天聽說張三自信得到神旨要他祭殺他的獨子所引發的構想相差無幾。不錯，祭子行動的本身所帶的恐怖、可憎，不是純想像的，聖經作者的同代人對這類行動也有同感，《民長紀》十

一章所寫關於依弗大祭女還愿的事，就是一個證據。原來祭獻長子是古代公認而實行的制度；聖經所載，假定一個非常古老的歷史背景，其時尚敢將這類命令歸予雅威，而亞巴郎也毫無困難地予以接受。不過，這一古制並不是創廿二這篇敘述最深遠及最直接的來源，殆可斷言。

（一）上下文：「起身，去！」

近處的上下文是講地點：亞巴郎由貝爾舍巴出發，再回到貝爾舍巴來，這一地帶果然是亞巴郎出沒之所，不過在本敘述裏只是一種虛構，用以貫穿全篇敘述。最後的神諭（廿二 15~18），很像編輯者加入的一段附錄，但在事情發生的次序上，這附錄配合得非常恰當，因為天主的許諾在這樣一件重大的事件以後，必須重新加以肯定。為何說那是後加的一段附錄呢？因為故事本身並沒有任何須與其他事相連的地方，這在亞巴郎的歷史片段裏是屢見不鮮的。

本故事能單獨分開，予以敘述，但那樣做來非常不當，因為整個敘述的意義將會變質。原來所祭獻的不僅僅是一個兒子，別無他物，而是一個不平凡的兒子。等候兒子的來臨是對天主許諾的一個答覆，但他遲遲不來使亞巴郎感到失望：「我主上主你能給我什麼？我一直沒有兒子」（十五 2）。他已是百齡老人了，怎能不感失望呢？因此這裏所祭獻的是許諾和奇蹟，這使 15~18 節的加入完全合理。

在祭子後所重複說出的許諾，並沒有決定性的新成分，但說明了在不同的時間裏許諾是什麼，許諾所要求的每每是開始所不能預見的一些步驟。在下面研讀這篇文章時，我們會知道它所包括的範圍是多麼廣闊。目前只須指出：本篇文章的開始

有一句意義豐富的話：「起身，去！」（參閱十二1）亞巴郎的召叫似乎又從頭開始。

（二）風格

爲與本篇作者發生同感，必須了解他的敘述方法，這不是任何心理學構想所能做到的，雖然他所描寫的心理隱態，深深感人肺腑。作者的進行方式很簡單：只描寫動作，插入很少的幾句話；尤其是天主召叫時所說的話，字字珠玉，愷切異常。在第一次呼名時，「亞巴郎」名字的重複在有些手抄本裏沒有。對兒子的指稱是：「你的兒子，你的獨子，你所愛的依撒格」。此後，接連好幾節經句，只有行動，沒有言語。亞巴郎聽到命令，予以接受，但沒有說一句話，只用行動來表達：起身，給驢子裝鞍，帶兩個僕人，劈柴，動身。

經文中，「（帶、將）自己的兒子依撒格」一句，重複說了好幾遍（3、6、9節，參閱10、13.....等節）。第三天，亞巴郎「遠遠看見那地方」一句，說盡了老人的辛酸，比任何情緒的表達都要有力。這裏他留下僕人和驢，再以動作表達意願：拿起木柴，放在自己兒子依撒格的肩上，他自己則拿著不許孩子們染指的刀及火，然後「二人一同前行」。死寂的靜默戛然一聲被父子間的問答所劃破：「我父—我兒？」而得到的答案是：「天主會想辦法」，於是恢復了從前的寂靜，「二人繼續一同前行」。

這次的靜默有了新的內容，作者好似要暗示，孩子已懂清答案的意義。到達目的後，又是一系列的行動：築起祭壇，擺好木柴，木柴上網綁「自己的兒子依撒格」。這些細節的描寫，無非是要藉著動作的緩緩前進，使人感受父親的憂慮，及這些動作所帶來令人心碎的壓力。最後的一些動作也是最直爽的：

「他伸出手，拿起刀，要祭殺自己的兒子」。這時才有雅威的使者從天上喊他：「亞巴郎，亞巴郎」，他答說：「我在這裏！」……在這以前和以後，關於亞巴郎的感受沒有任何的報導：他只取了一隻公羊代替自己的兒子！然後「一同起身回了貝爾舍巴」。

這種風格或寫法可謂大手筆，它所包含的，超乎庸俗的見解。風格與內容相稱：亞巴郎的服從就是用行動來表達：天主要他怎麼做，他就怎樣做，幾時起身，幾時停止，全按天主所要，應該做的一切都做。至於路上的對話，及對話前後的靜默，可以解凍父子之間冷酷關係的印象：在這次祭獻上，亞巴郎及依撒格父子二人是同心協意，行動一致的。

（三）字裏行間的意義

這一層內在的意義是前後一貫的：篇首的第一句話是「天主試探亞巴郎」，這一動詞「試探」使人憶起 12 節的公式：「現在我知道你實在敬畏天主」，又使人聯想到結論裏的一句話：「你聽從了我的話」（18 節）。

此外，文中的某些字句還暗示本篇文章的來源。首先有一地名：「往摩黎雅地方去」。按照《編年紀下》三 1，這是日後耶路撒冷聖殿建立於其上的一座小山。創廿二的作者所指的不一定是座小山，但傳統中的這一連繫是有價值的。「摩黎雅」一名按字源意義來說，勉強能譯為：「天主將要照顧」，或「雅威在山上照顧」。無論如何，這裏有一個往事的記憶，和一處敬禮天主的地方連在一起。

其次，還有另一個禮儀因素：一隻公羊，亞巴郎將羊祭獻了「以代替自己的兒子」。出十三 11~16 告訴我們，一切首生的都歸雅威所有，因為祂在以民出埃及時，用羔羊的血，救贖

了他們的長子，歸為己有。因此該為長子獻些禮物，藉以承認雅威的東西應歸予雅威。戶三 46~47 說應獻金錢贖回長子，但戶三 41 說「以牲畜代替長子」，和創廿二 13 所載相彷彿。

公羊本是可有可無的，文中提起牠，是要給這篇文章一個常存的價值：為何要給天主獻上公羊？在獻公羊時，想起這篇文章，便能知道獻羊的意義：要像亞巴郎那樣給天主獻上公羊。這就是說，天主所給的一切，連子女在內，都是屬於天主的，不是屬於人自己的。人如果沒有這種心靈的準備，任何祭獻都無濟於事。天主所要的是人的一切。抑有甚者，本篇所說的，超越任何牲畜的祭獻。下面我們要繼續研究這一層更廣闊的含義。

（四）全部聖經上下文中的意義：創十五 6；撒十五 22~24

我們有一種預感，覺得這裏必須推演得更遠：在祭獻一隻公羊和亞巴郎內心所有過的戰鬥之間，應該有一段很大的距離。怎樣知道呢？另一句厄羅亨典（E）所記下的話給我們一個決定性的指點：「亞巴郎信了雅威，雅威就以此算為他的正義」¹⁰。這句話在編寫的觀點上來看，很自然地由筆尖流出。但還得追究一下，這句話的觀點究竟是什麼呢？

「算為正義」的說法好像指謂，正義本來是另一回事，現在予以豁免，而接受一個替代品，算為正義。動詞「算為」本是司祭口中的一句話，用以說出某一犧牲是好是壞：「那已不算祭獻」¹¹。同樣，司祭也能聲明：「這是潔淨的」、「那個

¹⁰ 十五 6；參閱羅四；迦三 6；雅三 13~23。

¹¹ 肋七 18；祭肉吃的太晚使以前的祭獻不算；參閱肋十七 4。

不潔」（肋十三 17.....），或按照種類區分祭祀（肋一～五）。至於另一聲明：「這人是義人」或其他類似的說法，是所謂的進聖殿禮儀的一部分¹²。

根據這些說法，可以更確切地了解創十五 6 及創廿二的旨趣。前者說「算數的」是信仰，不是祭祀；但這並不是說祭祀應該完全取消，創廿二就是面對這個祭祀的問題而寫。這裏有服從及祭祀兩大主題，兩者的互相對立由來已久，源自先知的最古時期。服從的主題這裏明白說出：「因為你聽了我的話」（18 節），篇首所說的天主試探也指向服從的主題。至於祭祀，在創廿二裏提到兩個：一是祭子，天主也要也不要；其間的確有一個祭獻，就是父子兩人內心的痛苦，這是天主所要和所接受的。另一則是祭獻公羊，不能說天主不要這一祭祀，但究竟是次要的。公羊被祭是為結束一個行動，一個另有意義和目的的行動。可見並沒有廢止牲畜的祭祀，連亞巴郎也祭獻過一隻公羊，這種祭獻有其意義。只是服從另有所指，在乎不「顧惜」自己的兒子。

在《撒慕爾紀》裏有一篇很突出的平行文，那是講撒烏耳被棄的傳統之一（撒上十五）。撒烏耳「顧惜」了戰後所獲的較好的牲畜，雖然天主曾命他將一切毀滅。他沒有服從，雖然他有一藉口，要將那些牲畜祭獻給天主。這篇記載非常醒目。撒烏耳給撒慕爾說：我的確遵命了。撒慕爾問道：假如你果然遵命，「怎麼我耳中聽見有羊叫，有牛鳴？」（撒上十五 14）「那是為祭獻用的」，撒烏耳答稱¹³。於是撒慕爾訓誡他說：「雅

¹² 詠十五 5b；廿四 5；十六；依卅三 16；則十八 9b。

¹³ 但這一藉口不無可疑：參閱 19 節。

威豈能喜歡全燔祭和犧牲，勝過聽從雅威的命令？聽命勝於祭獻，服從勝過綿羊的肥脂」（撒十五 22~23）。

與此相同的還有歐六 6；亞五 21~25。亞毛斯在最後這一節問道：「以色列家！難道你們在曠野裏給我獻過祭？」自然沒有，並且梅瑟法律本身也不常有。那麼當時有什麼呢？創十五 6 的作者（E）答說：有信仰。較遲他還說，這信仰就在於服從。沒有信仰的人願意試探天主，信仰在受試探時卻肯服從。創廿二也就是在這樣一個思想圈裏寫成的。

如今可看出本篇所含訓誨的層次：獻給天主的，應該是天主所要的，如果與禮儀祭祀相比，這是最重要的一點。人慣常有一種傾向，給天主獻上他所不要的東西，這不是真愛。在先知的宣講中，天主曾不斷地辯白說，牛羊非他所喜，也非他所需，他所有的牛羊已經太多，就如依撒意亞所說的：「誰向你們要了這些東西？」（依一 12）應該獻給天主他所要的，並且只獻上天主所要的。

天主所要的又是什麼呢？天主要他所給予人的；他所給的，就是他所要的。這好像是天主要把自己的禮物收回去，其實正相反，原來是我們緊握著天主的禮物不放，使這些禮物不再是天主的記號，而成了東西，因為我們已經忘記它們是從那裏來的。天主不得不問說：「你還有我賜給你的那分恩情嗎？」這就使我們到達了聖經中祭祀問題的核心，祭祀的神學貫穿著全部啓示，表達於一連串的經句中，亞巴郎的祭祀只是其中之一，必須在祭祀的聖經神學裏一併去懂。

這一神學的大致格式是：禮物是交際和相遇的場所，一旦將禮物看成東西，禮物就失去原意。天主給我的東西，我拿來還給天主，這是交際和相遇。申廿六章是另一個例子。福地的

財物變成了東西，因為以色列忘記了那是禮物。因此以民應該做一個祭獻，藉以回憶、記起他的一切都由天主接受過來。這一記憶，就是祭祀的本質。

祭祀也是一句話，用來承認一件事實，承認就是讚美：讚美的祭祀將麵包稱為天主的禮物。禮物是說話的，東西則冥頑不靈。任何禮物都是一個記號。「我的祖先是一個漂泊的阿蘭人……他向天主呼號而得了一塊地，這地生產麵包，這麵包就在這裏」。這是申廿六章的內容，可以給它題名為「麵包的歷史」，這是一個回憶的行動，這就是祭祀，和我們今天在感恩祭中所做的相同。希伯來人在記起這麵包是禮物時，也把它當禮物來處置，那就是他和窮人、肋未人及外方人分這塊麵包。

我們再看另一個例子，即厄里叟先知敘事圈裏，關於叔能婦人得子的故事。「她沒有兒子，丈夫又老了」——就像撒辣一樣。厄里叟給她說：「明年此時，你臂中將抱著一個兒子」。由預言而得的兒子長大了，一天在田中中了暑，「孩子歇在母親膝上，到了中午，就死了」……「我何嘗向我主求過一個兒子？」（列下四 28）這是那婦人趕去見先知時所說的話。這幾乎成了一條不成文的法律：天主所給的必須失去，好能把它真正地看做禮物。約伯在失去一切時所說的話，就是這個意思：「雅威給的，雅威收回，願雅威受讚美！」（約一 21）約伯也像亞巴郎一樣受天主的試探，為知道他是不是義人，而此試探便是失去一切。

結語

現在我們可以做一個撮要，將亞巴郎的信仰及祭獻合起來看，然後再將之與全部聖經一起看。這一類的總觀是必須的，

如果我們願意懂得新約如何誦讀舊約的話，因為新約任何一個引徵，總不會只引徵舊約的一段經句，而是在表面的引徵下隱藏著整套的神學內容。現在我們按照層次看下去：

（一）亞巴郎的歷史：《創世紀》

編者將亞巴郎的遵命而作祭獻的歷史，放在許諾的脈絡裏來敘述。同一編者在創十五 6 說，亞巴郎對此一許諾的答覆是信仰，並且將此信仰看得與祭獻相等。可見這兩個格式是前後相呼應的：亞巴郎的遵命或服從，是他對許諾所發的一個信仰行爲。亞巴郎知道那個向他要求犧牲所許之對象的，仍然是那個許諾的天主。他的信仰告訴他，有所求的天主就是賜恩的天主，沒有兩個天主。這一信仰的表達方式，可在全篇敘述的主旨裏看出：「天主將會照顧」。

但是，亞巴郎的信仰並不使他看到他眼前所作的這個犧牲以後有什麼命運等著他，眼前的這一刻是一團黑暗。以色列民族也有過同樣的經驗：天主曾許給他的、豐饒的地，達味的後裔在放逐時都被撤銷，不是以色列自己動手，像亞巴郎那樣，而是歷史的演變使然。以色列的歷史在亞巴郎的一生中，已顯其雛形，這是聖經編輯者所著意刻畫的。他在創十五講過亞巴郎的信仰以後，即刻說他要求一個記號（十五 8），當時亞巴郎昏昏沉沉地睡去（參閱創二 21），在睡夢中看見自己的民族所要受的迫害，即埃及的奴役生活，但雅威要把他們從那裏救出來。在建立盟約中的這一黑暗遠景，同時指出亞巴郎的信仰和他所受的考驗，這正是以色列所有信仰及所受考驗的典型。日後先知們所講的放逐或充軍大約是指埃及的奴役而言，因為亞巴郎這裏便被視為先知之一，預告四百年的奴役生活（十五 3）。

這樣，在《創世紀》裏，亞巴郎歷史的內部已清楚地含有以色列歷史的一個撮要；亞巴郎的信仰、祭獻或犧牲，就是以民將要表達的信仰和將要做的犧牲。厄里叟先知所遇的叔能婦人歷史指出另一細節：她得以保存的兒子是復活起來的兒子。

再進一步，試將亞巴郎及叔能婦人與瑪加伯七子的母親相比：亞巴郎精神上祭獻了自己的兒子，而沒有見到兒子的死和復活。叔能婦人沒有祭獻兒子，但卻見到兒子死而復活。瑪加伯的母親（加下七）明瞭自己七個兒子的死是一個真實的全燔祭，藉以把由天主手中所接受的兒子還給天主，正因這層理由，她等待天主會將自己兒子的軀體復活起來。

（二）新約

有一條定律說：進步是整合的效果。新約就是將一切因素整合在具體的一點上——耶穌基督。無論是聖雅各伯或保祿學派，都把亞巴郎的信仰和祭獻連在一起而加以整合。雅各伯寫道：

「信德沒有行為是無用的，我們的祖宗亞巴郎，把他兒子依撒格獻在祭壇上，不是由於行為而成為義人的嗎？你看，他的信德是和他的行為合作，並且這信德由於行為才得以成全，這就應驗了經上所說的：『亞巴郎相信了天主，因而這事為他便算是正義』。」（雅二 20-23）

聖保祿將一切整合在亞巴郎的信仰上：不僅亞巴郎相信他要做父親，「雖然他的身體衰弱，撒辣的胎也已絕孕，但他的信心卻沒有衰弱」（羅四 19），而且這一信心在亞巴郎身上成了生育的能力，他是因了信仰成了父親，也就成了一切有信仰的人的父親，這些人也就成了他所得許諾的繼承人。

就如迦三 7 所說的：「具有信德的人，才是亞巴郎的子孫」。這個信仰的對象是「那叫死者復活，叫那不存在的成為存在的那一位」（羅四 17），正像我們所相信的基督的勝利，因為「我們相信天主使我們的主耶穌由死者中復活」（四 24）。這裏，復活的主題已露鋒芒。不過直到這裏，聖保祿將這一切都用在依撒格的誕生，而不是用在他的祭獻上。一直要等到《希伯來書》，才在亞巴郎的祭子上看到他對復活的信仰，而以此為許諾的終點；又在亞巴郎的重獲愛子上，看見復活信仰的第一道曙光：

「因著信德，亞巴郎在受試探的時候，獻上了依撒格，就是那承受了恩許的人，獻上了自己的獨子；原來天主曾向他說過：只有由依撒格所生的，才稱為你的後裔¹⁴。他想天主也有復活死人的能力，為此他又復得了依撒格，而這只不過是一個預象¹⁵。」（希十一 17~19）

這才是將亞巴郎的意識加以重建後的真實內容，不是根據心理學的分析，而是以亞巴郎對天主所有的認識為著眼處。有人會設難說，亞巴郎對天主並沒有這種認識（能復活死人……）。答曰：亞巴郎也無天主成人的認識，因此無從得知復活的道理。但瑪加伯的母親生活在和亞巴郎相同的境遇中，卻曾得到了天主的光照。

¹⁴ 以上的次序很準確地隨從了《創世紀》的敘述。

¹⁵ 按字譯：預象作比喻。

結 論

生於血肉—生於精神 失子之痛—二子合為一子

本章第三段之初所找的救恩圖案，現在慢慢呈現在我們眼前了。《創世紀》的讀者會被那張「生孩子的女人」的像所迷惑。但這種生孩子是一件精神界的事，因為烙著考驗及荒謬（不生育者生子）的印章。在天主一方面，是自由的愛勝過障礙¹，那是天主在挑選上所顯示的自由，也就是挑選的奧蹟。在人及在女子一方面，是信仰勝過障礙。

天主在人所受的考驗及人的信仰中啓示自己，而天主的正義只在考驗中啓示出來。可見說舊約是屬血肉的，是多麼的輕佻。不錯，天主許給了亞巴郎一塊豐饒的地，但亞巴郎終其一生所得到的不是這塊地，而是一句話。天主的話是他的財產²。

¹ 「亞巴郎，我的朋友」，第二依撒意亞這樣說；參閱創十八 17。

² 在《創世紀》及全部舊約中，沒有一個字相稱於「許諾」這個說法。在舊約中，所謂許諾就是「我向你說過的」，或「我發誓……」；因此亞巴郎實在能名正言順地說：他的財產是天主的話。

有些基督徒反不如亞巴郎，他們每每不以話為重，不認為須堅守天主的話，卻只以有「一塊肥沃的地」而自豪。其實最重要的，是人和話之間的關係。以色列民族正是如此，一旦他們佔有了這塊地，就放鬆了天主的話……恰和亞巴郎背道而馳。亞巴郎堅守天主的話，至於地，他只在希望中佔有它：

「這些人都懷著信德死了，沒有獲得所恩許的，只由遠處觀望，表示歡迎，明認自己在世上只是外方人和旅客。」
(希十一 13)

唯有如此，才能使人的所有進入精神領域。為表達這一境界所用的詞句不必有所更動，但擁有「土地」的人及說話人的心境的確有所改變。有時天主的話要求將該物摧毀，為使它得以精神化。

但也有基督徒在新約裏見到亞巴郎信仰的終點，我們正該這樣去讀舊約和新約。前文說過，基督能為我們所認識，因為他有著一副祖先的相貌，這張像的確保存了下來，直到基督。首先是一個女子生孩子的奧蹟：幾時依撒意亞先知向阿哈茲王宣告「一個童女要懷孕生子」時，他的話發生作用，因為他所指稱的是一幅基本的圖像，已在族長史裏受過種種奇遇的烘托。

奇蹟式的生子加上考驗，是一件人所周知的事，一個活生生的經驗。耶穌的母親瑪利亞，在人的眼中也蒙著不孕的恥辱。「垂顧了婢女的卑微」即是指天主看顧了她的恥辱。瑪利亞像撒辣一樣，是藉著信仰懷了孕，但她的信仰所要克服的阻礙比撒辣的更大。不過這信仰有一個記號予以鞏固，就是她的表姊依撒伯爾：「她雖年老，卻也懷了男胎……因為為天主沒有不可能的事」（路一 37）。這裏天使所說的話，無非是另一天使在瑪默勒橡樹前給亞巴郎預報生子時所說之話的翻版（創十八 14）。

一提依撒伯爾，舊約裏成群的不孕的故事便都浮現出來，給在瑪利亞身上所得到的滿全做侍衛。在撒辣得勝不孕與瑪利亞童身受孕之間，是由舊約走向新約的過程，這一過程不是猛然的一跳，而是一步一步完成的。《路加福音》就像《創世紀》一樣，是由一個家庭歷史開始，這歷史中有所區分：匝加利亞的不信，襯托出瑪利亞的同意是一個信仰行爲。「我靈讚頌吾主」歌詞，也指出這一延續性：「正如他向亞巴郎及其子孫所許下的」，同時也暗示那些與不孕婦女有關的經句（如詠一一三），由亞巴郎直至基督。受考驗的定律玉成不懷孕的定律，而失子的定律又玉成童貞的定律：瑪利亞很快地就領悟到，她將受的苦要比亞巴郎的更大（路二 35）。

因此，依撒格背著木柴上山固然是基督服從的預象，但這件外表看來無足輕重的小事，卻含有意義深湛的內容。縱的一面，受天主考驗的定律，會牽連到橫的一面的人際關係：由許諾而得的兒子將受到嫉視、憎恨，被拋進枯井、被賣到外邦，這就是救恩的定律。

黎貝加在她的胎中孕著兩個兒子，正是爲了二者取一，有一個挑選。這個雙數在基督來臨後仍然存在：在教會的胎中，兩個民族變成一個。《創世紀》已給我們繪出了這個大母胎，在這胎中整個人類彼此相遇……諸如此類的想法多得無法計算，可以在《創世紀》裏繼續發掘。

在終點與線之間，其性質的不同是不可測量的，但兩者之間的互相吻合，也延伸到全線中的每一點……如果仔細想想，我們會發現，這終點與全線之間的距離與合一，就是耶穌基督與我們之間的距離與合一：在舊約的各種預象中，我們找到了自己。

第五篇

聖經的族長史與中華世系圖

導 論

勒南以族長史為「人種誌的神話」。委爾豪森認為族長史不只是王國時期的產物，並且還反映王國時期的本身。阿爾特見到族譜，與一個民族的結構和宗教有密切的關係，因此給族長史一個更積極的評價。瑪爾定·諾氏承認族長們並不是傳奇人物，也不是一些部落的位格化，更不是神明的化身。但諾氏仍然以為「關於族長們的時間、地點、來源，及生活情況，我們沒有任何根據來作歷史的肯定」。

到了俄爾柏來，這位語言學、考古學及聖經學專家，族長史的歷史價值才得到學術性的肯定。他所用的方法是尋找積極的證據。這假定：一方面不用我們這個時代的觀點批判古代文件，另一方面蒐集大量古代文物以供參考比較，最後還要對聖經的宗教訊息採取同理心的態度，這樣才不致誤解聖經。這一方法有其穩固的哲學基礎：在一個民族的存在裏，更重視人民的記憶力，而不像委爾豪森那樣，太高估了人民的想像力。事實上，以色列民族的確是一個富於記憶的民族¹。

¹ 參閱：本書第四篇第一章，179~185 頁。

文字告訴我們歷史事實，也能歪曲原始的事實，因此文學的研究與歷史的研究必須互相補充。美國學者孟登和便作了一個成功的嘗試。他的一本小書《法律與盟約在以色列及在古代近東》，證明了梅瑟時代用盟約制度來表達天人之間的關係，是合乎歷史背景的，因為在主前兩千至一千年之間，赫特王就用過多種的盟約與鄰國建立彼此之間的關係。在大國與小國的條件，是所謂的「臣服盟約」，以色列與天主訂約，便用了臣服盟約的格式²。

以上這些題材，過去已多少作過一些交代。近年來又有些關於族長史的資料或著作出現。有的是由外文譯成中文的，如《古經之風俗及典章制度》³；有的是西方學者的繼續研究，如德國聖經學家 Claus Westermann 的《創世紀十二～五十導論》⁴；有的是台灣學界對古代文化的研究，如《中國神話與傳統》⁵。把這些資料加以介紹，並互相比較，能幫助讀者進一步認識聖經，並促成天主啓示的本位化，也讓中國文化增添普世天主教會的光輝。因此本文分兩部分加以闡述：先看《創世紀》的族長史有什麼意義和訊息，再以比較的方式，看中國神話與傳統給我們所描繪的中華世系圖有什麼意義和訊息。最後，在結論中說明二者之間的關係。

² 同上。

³ 羅蘭德富著，楊世雄譯，《古經之風俗及典章制度》（台中：光啓）。

⁴ Claus Westermann: *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament*. 'Einleitung zur Vätergeschichte, Genesis 12~50', pp.1~149, Neukirchner Verlag 1977.

⁵ 李亦園主編，段之撰，《中國神話與傳說》，世界神話叢書之一（台北：地球，1977 初版，1981 二版）。

第一章

族長的源流、意義和訊息

族長史基本上是由三個不同源流編組而成的，這一方面大家還是按照源流或文件學說，把創十二～五十作以下的分配¹：

J：12, 13, 15, 16, 18, 19, 24, 26, 33, 38, 39, 43, 44, 47 (共十四章)

E：20, 21, 22, 31, 40, 41, 42 (共七章)

P：17, 23, 36 (共三章)

J+E：27, 29, 30, 32, 37, 45 (50) (共六章)

J+P：34；E+P：35

J+E+P：25, 28, 46, 48, 49, 50 (共六章)

至於創十四，是非常特殊的一篇文字，至今學者們所達到的唯一共同結論是：它是 J、E、P 各文件以外的一種古文件，

¹ 見艾樂道編輯，《世界三大宗教的文學淵源（摩西五經的研究）》（台北：道聲，1968）。

大概出自以色列民族以外的一個古文化²。

在聖經學所用過的批判或分辨方法中，源流分析以後，是分辨出不同的文學類型，因為源流學說所不能解決的問題，可以藉著傳授歷史的研究來找解答。例如，多多考慮族長史的傳授過程，就會發現它原有三個不同的部分，以後才合併為一。創十二～廿五是許多個別的敘述小單元連綴而成；廿五～卅六已有些較大的單元；卅七～五〇則是一個整體的、具連貫性的敘述。只靠文字分析不可能達到這種結論。但從不同的來源或傳統，便能分別出這些不同的內容，這就是文學類型批判所做的工作。這樣所達到的另一個結論是：J、E、P 這些源流不能視為一般的作者，而只能把他們看作一些傳授人，他們把自己所接受到的繼續傳下來。這就等於說，有關族長史的資料比 J、E、P 這些文學源流更加古老，資料可以直接達到或追溯到族長本身。

當然，用文學類型來分辨族長史的個別因素，和分辨《聖詠》或先知書不同，因為《聖詠》和先知書都有固定的格式或模型，而族長史的敘述卻每次不同。如果一定要在族長史裏找出一些基本的構成因素，那麼可以分為三種：就是敘述的、計算的（包括族譜及路程），及一系列的許諾。其中敘述佔最重要的地位和部分，下面我們要特別講解敘述的意義。

敘述有很多的方式，長久以來有不少學者以北歐民族的家庭故事或傳說為例，把聖經的族長史當作家庭傳說（Sage）。另有學者根據族長史裏的一些主題，如兄弟間的競爭、以飢饉解決一個局勢、人變石頭等，而說族長史是童話（Märchen），與

² Claus Vestermann, *Genesis*, 12-50 pp. 219-223.

《天方夜譚》相似。也有人說族長史是傳奇、故事、小說。最後，還有人稱族長史為神話，但他們所指，非一般的神話，而是指天主直接與人往來。我們最好把族長史看作純敘述，而去追尋這敘述的意義。

族長史固然不是嚴格的歷史傳記，但也不是傳奇小說，而原先是一些口頭的敘述，由族長的直系後代開始，然後代代相傳，一代一代地敘述下來。為什麼族長的後代要這樣一代一代地敘述呢？因為在敘述自己的祖先及祖先的往事時，後代的人會找到自己，會知道應該向誰認同。這樣，為古人來說，他們的存在是在代代相傳上體驗出來的。古人還沒有我們今天的這種個人概念，也沒有照片、信函或其他書寫的證件可以流傳後世。他們與先人唯一的溝通方法，就是敘述祖先的往事，對祖先的記憶也只能在敘述中得以實現。敘述能把各代之間的距離縮短，因此為古人來說，敘述有其重大的生活意義。

可見口頭敘述實在是族長史的最初淵源。現在，我們先看看書寫的族長史所經歷的幾個約略過程，然後再指出口傳的敘述為何有其可靠性。目前《創世紀》所記載的族長史，大約經歷了以下的寫作過程：

1. **J** 已有一個全部族長史的輪廓，他又加上引論（十二 1~3），與一些轉承、結論，及連結性的篇幅。
2. **P** 在族長史裏的成分證明族長史的增刪功夫，一直到放逐巴比倫時期沒有停止。
3. 有些較長的藝術描寫（若瑟的歷史；黎伯加；雅各伯與厄撒烏並與拉班）都是比較晚的作品，雖然其中能有很古老的因素。
4. 一些有神學意味的敘述，如創十五 1~6、廿二 1~19 及含有關於人民或土地的敘述，也是較晚才寫出的。

5. 關於各支派(氏族)生活的敘述,或提及迦南地的聖所或定居生活的風俗、習慣、制度等等的敘述則較早,但是也不會早到族長自身的時期。

在這書寫的敘述以前,便是口傳的敘述了。口傳與書寫有什麼分別呢?在口傳的敘述中,講與聽的人在時空上很近,並且講與聽同時完成。書寫的敘述不然,寫與讀的人在時空上距離遠,可能還距離很遠,並且寫與讀一定是在不同的程序上完成的。不過,書寫的敘述有一個優點,就是能夠長期保存、流傳,歷久而不變,口傳的敘述就不那麼容易了。因此長期的口傳的確有它的問題。

長期口傳的主要問題,不是所傳的可靠與否,而是在一段很長的時間內,傳者與受者,或講的人與聽的人能否形成一條不斷的鍊子,好能忠實可靠地一代傳一代。這就需要有一個團體的存在,而以團體的方式恆心忠實地傳授下去。原來記憶也能分為個人的記憶或集體的記憶。個人的記憶只會延伸至三代,但集體的記憶是與一個團體的存在共存亡的,它所記得的是關於該團體的事件。

除了一個團體的存在以外,口傳敘述還須有興趣來推動,這興趣最初並不是講述歷史,因為早期的口傳限於一些短小、簡陋的單位(一首歌、一則成語、一個敘述.....),而歷史已假定一個整體觀,把個別的事件歸納其中(如達味王位繼承的歷史)。族長史沒有歷史的特徵,也沒有歷史的興趣。那麼敘述族長史的興趣在那裏呢?講族長,聽族長,為在講和聽中與族長保持聯繫,這就是講的人和聽的人在敘述族長史時所懷有的存在性興趣。既然如此,不可能所講的都是虛構,因為敘述原來就是講

發生過的事。事體是那些，枝節增減是次要的，這在今天已為所有的文化史所證明，下面我們也將這一點用在中華世系圖上。

講過了族長史的源流及意義後，現在可以略談族長史的訊息。這可分為各部分的訊息，及每位族長的特殊訊息。

- 第一部分創十二～廿五：講父母與子女之間的關係，其訊息是祝福。
- 第二部分創廿五～卅六：講弟兄之間的關係，其訊息是平安。
- 第三部分創卅七～五〇：講家庭諸成員之間的關係，其訊息是和好。

三部分所包括的範圍越來越廣，其所造成的人際關係也越來越多，越來越複雜，直至形成一個民族，而為聖經第二部書《出谷紀》作了準備。

以個別族長來說，若瑟天真、坦誠、忠信，是受神領導者，是天主眷顧的化身。雅各伯是十二氏族的始祖，天主給他起名叫以色列，他在此名字下使十二個氏族統合為一。他一生大部分時間生活在福地之外，是一個受神考驗的人，一輩子要跟不同的對象作戰：跟天主、跟人（創卅二）、跟阿蘭人（他眾妻的民族）、跟哥哥厄撒烏（以色列的弟兄民族，厄東人民的祖先）、跟迦南居民（創卅四），終於死在異鄉埃及。關於依撒格的報導不多，他能稱為在迦南地生根的族長（創廿六），連為了娶妻也不許他離開這個許地（創廿四）。

最重要的訊息當然是在亞巴郎身上，他是一個信者和旅行者，因了相信而勇往直前的人。為明瞭亞巴郎訊息的中心地位，必須知道族長史在聖經其他諸書之間的位置。原來族長史編入梅瑟五書，是以色列王國早期（主前第十世紀）神學家兼敘事者滿含歷史意識的安排，跟其他古代近東各大國不同。因為在美索

不達米亞與埃及各大國的敘述中，原始時期以後即刻有王國時期（我國也不例外，見下文），而聖經卻不然。以色列王國初期的作者認為他們的民族史是由好幾個不同的階段連結而成的：

- 族長史是馳向埃及的路
- 出埃及（得救）是馳向曠野的路
- 佔領福地是馳向建立王國的路

所以，族長史不是獨立存在的，而是一個歷史架構的一部分，這架構用三個階段準備著猶太—以色列的成立，也就是王國時期：入埃及→出埃及→經曠野、入福地。

出埃及的起始與族長史的起始是相呼應的，亦即出一～三與創十二 1~4a 相呼應。以色列聽到一個召叫、一個許諾，它隨從這個含有許諾的召叫而起程；亞巴郎也是聽到、隨從一個含有許諾的召叫而起程。個人的蒙召與回應，與一個民族的命運有極密切的關係。

這層關係不限於族長史與以色列史之間，也不限於亞巴郎與族長史之間，並且還存在於亞巴郎與新約之間。爲了解這一點，創十五 6 有一句關鍵語：「亞巴郎相信了上主，上主就以此算爲他的正義」。保祿在羅四 3 引用這句話，然後在四 9~12 發揮了這句話的意義，而稱亞巴郎是所有未受割禮及已受割禮者的始祖。

這是新舊約的匯合處，這裏有使二者合而爲一的基礎，亞巴郎的形象毫無限制、毫無保留地爲新約所接受。他不像梅瑟、代表著法律，是一個反面的消極的形象。他也不像雅各伯—以色列、代表著一個古老的、已過去的天主子民。他被新約無條件地接受過來，而使新約與舊約連成一氣，密不可分。亞巴郎

因信成義，基督徒也是因信成義，因此亞巴郎跟所有信基督的人站在一起。但因為在信仰上亞巴郎在先，基督徒在後，所以為基督徒來說，亞巴郎也是他們的始祖，是他們的信仰之父——這就是族長史的最高訊息。

此外，亞巴郎也使教會與會堂合而為一，因為亞巴郎的名字在猶太教及基督宗教受到同樣的尊敬。在伊斯蘭教裏也是如此，《可蘭經》中亞巴郎是出現次數最多的一個聖經名字，伊斯蘭教實在可以稱為亞巴郎的宗教。由此種種可見，在今日大公運動中，及在與猶太教及伊斯蘭教的交談中，亞巴郎佔有一個怎樣特殊的地位。

第二章

由族長史看中華世系圖

第一節 中華世系圖簡介

所謂的「中華世系圖」，是指聯貫出版社於 1972 年初版，1974 年修訂版，再於 1981 年第二次修訂的一張圖表。它將盤古、天皇、地皇、人皇歸為北京人時期。這一時期無跡可考，只能把它與《創世紀》第一～三章相較；而與其他中國古籍一同研究中國古代關於創造的看法，這不在本文範圍之內。

此後，是六個氏，共傳五十世，前五個氏無年代，第六氏神農才有年代，他們是：

有巢氏（傳九世）：構木為巢，結繩為政；好生惡殺，羽衣厚廕。

燧人氏（傳四世）：鑽木取火，立台傳教；師道興，交易起。

葛天氏（傳四世）：始作樂，興貨幣；封禪泰，天下平。

無懷氏（傳六世）：風調雨順，世用太平；食俗居生，天下趨文。

伏羲氏（傳十九世）：畫八卦，造書契；製嫁娶，作甲曆。

神農氏（傳八世，共 520 年：主前 3218~2698）：嘗百草，製醫藥；日中市，教民耕。

以上這些關於各氏的描述部分可與創四、五、十、十一相較，都是一些關於史前史的構想，所以也不在本文的範圍之內。

到了黃帝就不同了，黃帝跟他的四代子孫合稱五主，共 341 年（主前 2698~2358），這個數字離歷史的慣例已相去不遠。若再看看每一主的年齡、地點、所作的事和所表現的成績，未嘗不可把他們視為中華民族的族長。

1. 黃帝軒轅氏，100 年（主前 2698 始）

生於軒轅之丘，故曰軒轅氏，國於有熊，故亦曰有熊氏。以土德王，土色黃，故曰黃帝。為建國之始祖，創造發明，戡平內外，奠定建國之根基，凡開物成務之道，宮室器用之制，均於是時大備。黃帝敗榆罔於阪泉，誅蚩尤於涿鹿，會諸侯於金山，逐葷粥（讀如：薰玉）於漠北。修德撫仁，以仁易暴，以信與仁為天下先，垂衣裳而天下大治，尊為中華民族始祖。

2. 少昊金天氏，84 年（主前 2598 始）

黃帝次子，以金德王，為此曰金天氏，能修太昊伏羲之法，故曰少昊。

3. 顓頊高陽氏，78 年（主前 2514 始）

黃帝孫，年十歲佐少昊，廿即帝位，初國於高陽，故曰高陽氏。

4. 帝嚳高辛氏，70 年（主前 2436 始）

黃帝曾孫，年十五佐顓頊，受封於辛，後王天下，號高辛氏。

5. 帝摯，9年（主前 2366 始）

帝摯長子，嗣為帝，封弟放勳為唐侯，在位九年（一曰八年），政微弱，諸侯歸唐侯，遂禪位。

帝堯陶唐氏，100年（主前 2357 始）：帝摯次子，姓伊耆，名放勳。初封陶，後徙唐，故稱陶唐氏。其號曰堯，史稱唐堯。繼兄摯為天子，有德政，民興唐衢擊壤之歌。子單朱不肖，乃禪位於舜。傳道統：允執厥中；公天下：天下為公，禪讓成風；行民政：道德為尊，禮讓為國；選賢與能；設官封職，無為而治。

帝舜有虞氏，避堯之子二年，在位四八年（主前 2255 始）：顓頊五世孫。初畎畝，曲盡孝道，民多隨之。唐堯舉使攝政，乃除四凶，舉八元八愷，天下大治。後受禪接帝位，有天下之號，曰有虞氏，其號曰舜，史稱虞舜。以子商均不肖，傳位於禹。舜傳道統四語訣：人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中；定國號為中華：中為道目，華乃國名，合稱中華；以孝齊家治國；逆來順受，曲盡孝道；制禮作樂：作南風歌；卿雲歌；授職各盡其能，敬敷五教，五倫昌明；征服三苗，命禹治水。舜襲堯禪讓之德，五讓天下，第五次讓天下於禹。

夏禹，避堯之子二年，在位八年（主前 2205 始）：夏道尚忠：忠於國，忠於民，忠利之教。禹治洪水，三過家門而不入，公而忘私，寸陰是惜。禹創溝洫之制，發明水田種稻；頒夏曆，制田賦，立法治，定九州，重學制，鄉序（教育）始興。中國之名首見禹貢。進入玉器時代：玉有堅貞之德，人德始於夏。禹為大孝：孝經始於夏法。

但家天下，就是把天下傳給自己的子孫，也是從禹的兒子

啓開始，時爲主前 2197 年。從此三代（夏、商、周）及以後的各朝代（秦、漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐、五代、宋、元、明、清）都是家天下的制度，把天下看做皇朝的家私，人民成了皇族的傭工。一直要到國父孫中山推翻專制，建設民主共和才以天下爲公，回到唐堯虞舜的公天下的民主體制。所以說中國的道統是來自堯舜禹湯文武周先孔子，而直抵國父爲繼承人和振興者，是很有道理的。

第二節 由《創世紀》了解中華世系

聖經是天主的話，但它是用人的話及人的歷史和傳統寫成的。用《創世紀》來解釋中國傳統，不是把二者等量齊觀，而是把二者的人一方面的傳統互相比較，互相照明。這至少爲我們中國基督徒是一項具有雙重目標的嘗試：既幫助我們進一步了解自己的文化，又使我們用自己的傳統去了解聖經，而能看出一個民族已有的是什麼，尙缺少的是什麼。

在作比較和互相照明時還該注意，所比較的不僅是內容或某些說法，還包括寫作的程序，及人對天地萬物的看法，以及人對自己的生存與倫理道德的感受。這樣，我們會不時發現「人同此心，心同此理」的大原則。只是聖經在人心天理之外，多了一層天主的明確啓示，靠這啓示，人才能發現、達成他生命的整個意義。

創一 1、2 短短兩句話說出了啓示的信仰：是天主創造了天地，在創世前，天主的神運行在混沌的水面之上。只有創一 2 的前一半「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗」這兩句

話，在我國古傳統裏有相應的描寫。《五運歷年記》：「元氣鴻濛，萌芽滋始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和是爲人也，首生盤古。」《述異記》：「盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古。」盤古又曰渾敦氏¹。

《創世紀》一章由第三節起，所描述的天主創造天地日月人類，正是《三字經》所說的「三才者，天地人；三光者，日月星。」最大的區別是一個沒有聖經啓示的文化，不敢清楚地肯定一個造物主，而以我國的陰陽之說及無極太極之分，來代替創造論：

「乾坤未判，天地未開之初，名曰混沌之世。此時無有日月天地風雲雷雨山川草木飛禽走獸，以及魚鼈昆蟲。且日未明，陰陽未分，天地之體合而爲一，清濁不分，昏昏濛濛，故曰混沌。混沌者，乃無極也，無極，不分陰陽。無極而生太極，始分陰陽。太極之元氣，動者屬陽，動極則靜，靜者屬陰。靜極而動，陰動生陽，陽靜爲陰。一動一靜，始分陰陽，天地開闢，乾坤定矣。²」

這種說法比起《創世紀》第一章來實在相去甚遠，也就是說，自發論遠不如創造論。聖經的創造論並且把重點放在人身上。創一已將人的受造描寫得與其他所有受造物，即天地日月星都大不相同。創二～三又特別把人的受造及人的自由意志、交談的本能，及作抉擇的責任予以詳細陳述，實在把人的地位及尊嚴襯托得十分顯赫。這更非人本主義的文化把天地人並

¹ 見最新增訂本《辭海》〈盤古氏〉條，（台北：台灣中華書局，1979年版）。

² 《國語注音三字經註解》（台北：同光，沒有初版年代），15頁。

列，把陰陽男女一律看待的作法所可比擬。

但一進到人間的傳統及人際關係，說到中華世系的三皇（伏羲、神農、黃帝）及五帝（少昊、顓頊、高辛、唐堯、虞舜）³，就可以與創四、五、十、十一及族長史作一些比較，下面我們把中國傳統所用的詞彙、說法及內容，與《創世紀》的全部內容略相參照，便可看出中國及希伯來古文化在對文明的創始及祖先的生活上，確有比創造論及自發論的比較上，有更多的接觸點，雖然另一方面二者之間的區別也是很明顯的。

黃帝以土德王，土色黃，故曰黃帝。聖經中人類的始祖「亞當」其實也是「黃土」的意思。雖然思高聖經已在創三 8 把它當人名提出，但法文、德文的譯文都要到創三 17 才把它當人名「亞當」譯出，其理由是只在這裏「黃土」沒有冠詞（the），因此可視為人名⁴。而南美西班牙的現代譯本在聖經正文中，從未把「黃土」譯為人名亞當，而都譯成（男）人。「亞當」只在聖經正文外的標題上寫出⁵。

³ 有關三皇五帝的人物在古傳統中的說法很不一致。《中國神話與傳說》交代如下：「三皇是那三位呢？說法頗有不同，有人說『三皇』是『天皇』、『地皇』與『人皇』；也有人以為應該是『伏羲』、『女媧』與『神農』；更有人主張是『盤古氏』、『燧人氏』與『祝融氏』」（149 頁）。關於五帝同書說：「五帝的傳說也與三皇的傳說一樣，其所指的人物有各種不同的說法：一般而言，五帝是指『黃帝』、『顓頊』、『地嚳』和『帝舜』」（159 頁）。本文採用的是另一種傳說。

⁴ 見 Traduction Oecuménique de la Bible. Ancient Testament Gen. 3, 17 (note); 1976.

⁵ 聖經公會的《現代中文譯本》則在創三 20 將「亞當」與「夏娃」當作人名首次譯出。

黃帝以德撫仁，以仁易暴，以信與仁爲天下先。這不能不使人想起天主向諾厄所說的話：「我決定要滅絕人類。世界充滿著他們的暴行，我要把他們跟世界一起消滅」（創六13）。

至於唐堯的傳道統：「允執厥中」，公天下：「天下爲公」，行民政：「道德爲尊，選賢與能」及虞舜的傳道統四語訣「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中」，定國號爲中華，中爲道目，華乃國名，以孝齊家治國，制禮作樂，五倫昌明，以及夏禹的忠於國，忠於民，頒夏曆，制田賦，立法治，定九州，重學制，鄉序興。「中國」首見禹貢，《孝經》始於夏法等等，不管其根據什麼典籍，或出自什麼年代，總之，都是中國人在敘述自己的祖先，而要在這些敘述中找到自己。這裏，基本的問題不是這些敘述有多少歷史價值，或有多少考據，而是這些敘述是否能在一個民族裏、在一個團體裏世世代代的傳授下去。事體就是那些，枝節可增可減。

這些敘述的訊息就是中華民族的道統，因了這道統，中華民族有了他的特色，世界沒有另一個民族提出這種道統。這道統到底是什麼呢？它首先是一個「中」字，就是中道、中華、中國的原意，不是自大自尊，把自己的國家民族放在地球的中心，像今日各大國或各大洲所繪的地圖那樣，而是指道目，不偏不倚，公正客觀。堯以之傳舜，舜更以四語訣加以闡明，而傳諸禹。於是，不但有了中道的理想和目標，還說出了中道的意義，及達到這目標的步驟。

「人心唯危」是描寫人心的多變，因此必須加以防範；「道心唯微」是說上帝的旨意神妙莫測，因此必須努力追尋；「唯精唯一」說出了人追尋上帝旨意時的態度：既精誠，又專一；「允執厥中」：所要達到和執持的是一個中道，一個平心；換

句話說，不讓人心蒙蔽道心，而要人心持平、中正、開放，讓微妙的道心來領導多變的人心⁶。

道統的另一點是「公天下」，這是堯舜所身體力行、孔子在〈禮運大同篇〉所說的「大道之行也，天下為公」。國父倡導革命是想促進大同世界的出現，使人不獨親其親，不獨子其子，老有所養，壯有所用，幼有所教，正如前總統蔣公所說的：「〈禮運篇〉所謂『大同』，就是總理一生革命的最高理想」⁷。

道統的第三句話是「忠孝仁義」，正如韓愈在《原道》中解釋的。他說完仁義道德是什麼以後繼續寫道：

「是故以之為己，則順而祥；以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平；以之為天下國家，無所處而不當……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。」

但，國父稱得起是這一道統的傳薪人，並且把它發揚光大⁸。

根據以上所說種種，我們可以把中華民族的道統用十二個字簡明扼要地說出，就是「允執厥中，天下為公，忠孝仁義」。第一句四個字指人與天（造物主）的關係；第二句指人與宇宙萬物（包括他人在內）的關係；第三句指人對自己及與他人的倫常關係。這和傳授道統的另外兩本小書思想一致，重點相同：

1. 《大學》的「明明德」是針對人自己，「親民」指人與同類

⁶ 見〈分辨神類的神學〉《神學論集》45（1980），390頁。

⁷ 田桂林編著，《國父思想體系》（台北：憲政論壇社，1976年初版），21頁。

⁸ 見柳嶽生文，〈三民主義與孔孟之道〉，金耀基等所撰文集《三民主義與儒家思想》（台北：中央文物，1978年），193頁。

即他人的關係，「止於至善」則是整個人類所趨赴的目標，所走向的歸宿—天、造物主。

2. 《中庸》證明這一懂法是正確的。「天命之謂性」：一切物性、人性都來自天命，即天所授，天所造，這是整個存有與天的關係。「率性之謂道」：人只要持平、公正、隨著物性及人性處世為人，就是走在正確的道路上，這是人對自己的做人原則。「修道之謂教」：人除自己外，還有別人，人彼此之間的關係是教和學，所教所學的無非是處世爲人之道，好能明心見性。

結 論

中華道統與族長史的訊息

在研討《創世紀》的族長史時我們說過，古代近東文明大國像蘇麥、阿卡、巴比倫、埃及，在敘述他們的歷史時，原始時期一過，即刻有王國的建立，人民以國王為他們的君主，國王的賢愚影響著全國人民的生活。國王行仁政或好戰喜功，就會波及整個地區的民生禍福。我國古代歷史也不例外，不但原始時期或神話階段過去後，即刻有王國時期，並且分皇、帝、王、侯，整個民族的命運繫乎帝王的手中。所幸我們最初的帝王堯舜禹湯都是聖王，為中華民族奠定了穩固的基礎，立下了道德的規範。

以色列民族則不然，他們在由原始時期渡入王國時期之間，還夾著一個族長時期(四百多年)及一個民長時期(二百多年)。這期間，他們的祖先有下到埃及，受埃及人的奴役數百年之久，然後出離埃及，穿越曠野，進入福地的種種經驗。這一切都是指向以色列掙脫奴役、獲得天主的救恩、承認上主是他們的救

主恩主。

事實上，聖經的救恩史是從《出谷紀》開始的，《創世紀》只是一個準備，一個前奏曲，也是一個得了救恩的民族追述自己的祖先，好能有所認同，而肯定自己的身分（創十二～五十）。然後再往上追溯，好能向整個人類認同，而把自己看做人類的一分子，其他許多民族中間的一個民族（創一～十一）。

也許有人要想，以色列民族受埃及人的奴役，需要天主的救援，但中華民族並沒有那樣流落國外，需要任何救恩。在歷史的層面上來說，這話沒有錯；但另一方面，這話並沒有把握住歷史的意義，更沒有顧到天主啓示的目標。原來出埃及只是一個起點，天主救人的一個具體表現。其最後目標是要救人脫離任何形式的奴役，民族國家之間的奴役，人群社會內的奴役，人與人之間的奴役，直到個人內心的奴役。正如日後保祿所說的：人犯罪，就是罪惡的奴役。天主救恩的最後一站，無非是救人脫離罪惡的羈絆。中華民族在其悠久的歷史中，受過多種形式奴役的煎熬，今日也不例外，並且有過之而無不及。只靠道統已經不夠，還需要天主真正的救恩，這是聖經族長史給中華道統的第一個訊息。

在創十二以前，有一個史前史的架構（創一～十一），那不是神話，也不是歷史，而是一些內容豐富、結構精密的神學反省。除了講天主的造世、人的地位、成就、文明，及一系列的族譜和人種分佈圖以外，有一半的篇幅是講人間的一件鐵一樣的事實、山一般的重負一人的罪。

創三～十一所寫的人罪，並不誇大，也不悲觀，而是坦誠地、善意地要人面對這個如山如鐵的事實一個人的罪及人類的罪，而企圖有所補救，有所治療。先是原祖父母個人的罪（創

三)，然後是加音、亞伯爾弟兄之間嫉妒及互相殘殺的罪(創四)，再後是人類殘暴淫亂的罪(創六~九)，最後是民族高傲自大的罪(創十一 1~9)。

但聖經講罪從不以罪為收場，而是每次講罪都有一個相稱的救恩許諾為之處理善後。原祖的罪後有原始福音(創三 15)；加音殺弟後，上主在他額上做了記號，警告遇見他的人不可殺他(創四 15)；洪水滅世後，天主重新跟人立約，並以彩虹為記號，以後再不以洪水毀滅大地(創九 8~17)。巴貝爾塔因興建不成，建築者各自分散後，天主召叫亞巴郎來繼續跟人交談，「亞巴郎相信了上主，上主就以此算為他的正義」(創十五 6)。

中國道統的傳授中不易提到罪惡的一面，而我們的聖賢之書也都是隱惡揚善。這當然有它積極的作用和效果，但是否也會因此而沒有真正面對人間罪惡的整個事實？我認為族長史以前的人類生活展示(包括人的成就和人的罪行)，是道統的一個補充訊息，其意義在於看到整個的人，面對真實的人。

最後族長史的中心訊息「因信成義」，為擁有道統的中華民族也是一個好消息，甚至不可或缺的一個訊息。亞巴郎因了他的信仰被稱為萬民之父(羅四 3~12)，這和中華民族以黃帝為始祖並無衝突，因為亞巴郎是所有受割禮及未受割禮者之父，不是因了血統，而是因了信仰。只憑血統，天主能從石頭中給亞巴郎興起子孫來(參閱瑪三 9)，但若需要信仰，那就非靠每個人自由地、心甘情願地相信不可。我們能百分之百地做黃帝的子孫，也能百分之百地做亞巴郎的子孫，一個是生理血統的層次，一個是宗教信仰的層次。用聖經及信理的言詞來說，一個是創造的層次，一個是救恩的層次。

中華民族的道統在創造的層次可說已登峰造極，但仍需有

救恩層次的補充、完成。族長史的前兩個訊息一意識到我們民族和個人是受各種形式的奴役所壓迫、所摧殘，體驗到文過飾非、閉眼不看人間的罪惡，是抹殺人類歷史整體的一面及真實的一面。如今第三個最高訊息，是保祿所說的「天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督耶穌內普及於萬民，並使我們能藉著信德領受所應許的聖神」(迦三 14)。可見亞巴郎只是救恩的起點，他領我們到耶穌基督面前，這位造世的天主聖言(參閱創一)，及取了人性成了我人中的一員的聖言(參閱若一 1~18)。耶穌基督的救恩及他的救世救人之道，才是中華民族道統的目標和滿全。

在體驗中華道統之廣之深上，國父以後，應推先總統蔣公為最。他在 1937 年耶穌受難節證道詞中說過：「余對總理信仰之篤，雖無宗教之關係，然實無異於宗教，此即宗教式之信仰。此余所以始終成為總理救國救民的信徒，而今且成為耶穌救人救世之信徒也」¹。這和他在卅八年之後告別人世的遺囑中所說完全一致：「自余束髮以來，即追隨總理革命，無時不以耶穌基督與總理信徒自居」。在 1952 年的證道詞中，他又說過：「人生不可須臾無宗教信仰」²。中華道統與信仰基督塑造了廿世紀中華民族的兩大偉人。在踏向第廿一世紀的歲月裏，及那以後的千秋萬世，中華道統與基督之道仍將是中華民族要走的康莊大道。

¹ 見王蔭周，〈先總統蔣公之宗教思想〉《中央日報》(1982 年 12 月 26 日)。

² 同上註。

第陸篇

廿世紀末的《創世紀》研究

第一章

由分析到整合：最近卅年的《創世紀》研究

過去 30 年，有關《創世紀》的研究十分發達，作品很多。在此，僅根據兩本有代表性的著作，略窺其全貌。第一本是集體著作（主要文章 12 篇；其他不無份量的文章 22 篇）：A. Wenin (Editor), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven, Belgium, University Press, 2001, 681 pages [以下簡稱 SBG]。另一本是單一作者：Thomas L. Brodie, *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, & Theological Commentary*, Oxford University Press, 2001, 611 pages [以下簡稱 GAD]。

在過去歷史批判法的觀點下，創卅七和卅八兩章是來自不同的源流：卅七章是 E 典，卅八章是 J 典。現在卻認為這兩章有許多相似的特點，如雅各伯認出若瑟的長袍（卅七 33），猶大認出自己的印章、印帶和棍杖（卅八 26）等。創十八和十九兩章都歸給 J 典，敘述兩次天主下訪，一是友誼來訪亞巴郎，一是降災索多瑪。兩章一先一後，互相補充，說出天主的「仁」和

「義」。至於卅四章敘述狄納被強姦，歸給 P 典，而創卅五 1~20 說雅各伯從貝特耳到白冷，歸給 E 典，兩者好像風馬牛不相及，其實它們之間有著重要的聯繫，這將由下文可約略看出。

由兩章、兩章對照地看下來，結果發現整本《創世紀》的 50 章都是由雙幅畫構成的。一~廿五 18 之間有 13 套雙幅畫；廿五 19~五十 26 之間也有 13 套雙幅畫。一共是 26 套雙幅畫¹。舉例來說，描述創造的雙幅畫：一 1~二 24；犯罪的雙幅畫：二 25~四 16；兩個族譜：四 17~五 32；兩個互相制衡的洪水故事：六 1~九 17；諾厄三子的兩段敘述：九 18~十 32 等。《創世紀》前十一章共有六套雙幅畫，一~五章有三套；六~十一章有三套。整本《創世紀》的 26 套雙幅劃分佈如下：

原初史（一~十一章）：6 套（3+3）

亞巴郎（十二 1~廿五 18）：7 套（3+4）

雅各伯（廿五 19~卅七 1）：6 套（3+3）

若瑟（卅七 2~五十 26）：7 套（3+4）

這一分法當然不排斥其他分法。《創世紀》像似人體，有多重結構，彼此有時互相重疊。例如伊甸園的描述（二 4b~三 24）在一個層面是單一故事，與前面和後面所述的都不一樣。但在另一層面，所敘述的伊甸園事件主要有兩項—創造和犯罪，前者與前面所述有關，後者與後面所述有關。這兩個層面使得伊甸園事件促成兩套雙幅畫的形成：創造的雙幅畫和罪的雙幅畫。

《創世紀》的文體非常多樣化，因此，雙幅畫的形態也多采多姿。有些情形，例如兩次犯罪的敘述（二 25~三 24 和四 1~

¹ 見本書 260~261 頁的「26 套雙聯畫」圖表。此表在以下本章第一節內加以解釋後，會更清楚易懂。

16)，有很強的「平行」因素。另有一些情形，例如狄納乃至白冷文本（卅四章和卅五 1~20），卻有激烈的對立：雅各伯由癱瘓（卅四章）到朝聖之行（卅五 1~20）。一般說來，不論重點是在平行或對立，總少不了一些基本因素，就是**延續**、**互補**和**倒裝**。以下分三節來發揮²。

第一節 廿六套雙聯畫簡述

甲、創一~十一

1. 創造及創造的和諧（一 1~二 4a // 二 4b~24）

這兩章之間確有張力和不協調的地方，但也有延續和互補。創一的六天造世在結構上有兩個高峰：**陸地的出現**（第三天）；**人的受造**（第六天）。創一的這兩個高峰就形成第二個創造敘述（創二）的基礎，而這第二篇的作用就是把第一篇的敘述繼續發揮下去。此外，這兩篇也是互補的：第一篇強調超越、時間、婚姻是為傳宗接代；第二篇卻強調在地、空間、婚姻是為互相作伴。天主的名字由 Elohim（天主）變為 Jahwe（上主）。可見，兩篇創造的敘述雖有抵觸，但也有延續和互相補充。

2. 罪和罪帶來的不和諧（二 25~三 24 // 四 1~16）

關於罪的兩篇敘述亦然，既有**延續**，也有**互補**。在第一幅畫裏所描繪的離間，在第二幅裏深化了。兩幅畫都先描述誘惑，

² 本章取材於 T. Brodie, "Genesis as Dialogue. Genesis' Twenty-Six Diptychs as a Key to Narrative Unity and Meaning," in *SBG*, pp. 297~314.

廿六套雙聯畫

《創世紀》是由廿六套雙幅畫構成

天主造的屬人世界（甲、乙）

甲、基礎世界（一1~十一32）

1. 創造：出自天主（一1~二4a）
創造：爲了人類（二4b~24）
- 2 罪：樹→貪吃，知識（二25~三24）
罪（後果）：二子；謀殺（四1~16）
- 3 族譜：建（城，等等）（四17~26）
族譜的結局（五）
- 4 毀掉創造：洪水泛濫（六~七。**水**）
再次創造：洪水消退（八1~九17）
- 5 諾厄及兒子們：酒→貪飲，窺看（九18~29）
諾厄三子（後果）：衍生許多國家（十）
- 6 建造（城和塔）失敗（十一1~9）
族譜結局凋落（十一10~32）

乙、亞巴郎的故事（十二1~廿五18）

- 7 地：色的歧義（撒拉依，十二1~十三1）
地：財的歧義（羅特，十三~18）
- 8 戰爭；盟約；奪回羅特家人（十四）
死；人民將被奪回；盟約（十五）
- 9 逐出僕婢。依市瑪耳誕生（十六）
盟約涵蓋僕婢。依市瑪耳受割禮（十七）
- 10 慷慨的亞巴郎爲索多瑪求情（撒拉；十八）
索多瑪焚燬（羅特；十九1~29。**火**）
- 11 羅特，撒拉，外人的孩子。Abimelek（十九30~廿18）
亞巴郎之子，外人。Abimelek（廿一）
- 12 祭獻依撒格（幾乎送命）（廿二）
撒拉之死（廿三）
- 13 雙重訂婚：亞巴郎和依撒格（廿四）
雙重族譜：亞巴郎和依市瑪耳（廿五1~18）

人生流程，由生至死（丙、丁）

丙、雅各伯的歷史（廿五 19~卅七 1）

- 14 依撒和家人（兒，妻；廿五 19~廿六 11）
依撒和外面世界（競爭；廿 12~33）
- 15 祝福：雅各伯行騙（廿六 34~廿七 45）
訂婚：雅各伯被騙（廿七 46~廿九 30）
- 16 雅各伯之子的出生（廿九 3~卅 24）
雅各伯之羊的生產（卅 25~43）
- 17 擔心的雅各伯面對拉班（卅一 1~卅二 2，**大群人**)
雅各伯更擔心厄撒烏的四百人（卅二 3~卅三 20）
- 18 色情暴力：雅各伯癱瘓（卅四）
險，死，雅各伯的活力和希望（卅五 1~20）
- 19 雅各伯的族譜：亂倫的，凋落的（卅五 21~29）
厄撒烏的族譜：發達茂盛（卅六 1~卅七 1）

丁、若瑟的歷史（卅七 2~五 26）

- 20 猶大帶頭賣掉若瑟（卅七 2~36）
塔瑪爾施計和猶大的初步歸正（卅八）
- 21 若瑟的品格受考驗（卅九）
若瑟的智慧受考驗（四十）
- 22 記起的罪引若瑟高升（四一）
若瑟令兄弟們記起他們的罪（四二）
- 23 本雅明 / 猶大見（主上）若瑟；宴會（四三）
本雅明 / 若瑟見得罪過的若瑟（四四）
- 24 若瑟夢般的啓示，擁抱，歸程（四五）
雅各伯上路，神視，擁抱（四六 1~四七 11）
- 25 飢饉，與土地的關連（四七 12~28）
死亡逼近：雅各伯分致祝福（四七 29~48）
- 26 雅各伯滿載祝福的死去（四九）
雅各伯最後的榮歸（五十）

然後是犯罪，最後是懲罰及其餘波。此外，還有許多細節把兩篇貫串起來。**互補**包括戲劇的主角：兩對原初的畫像：一對夫妻，一對兄弟。

3. 兩個族譜：由不和諧加劇到復興（四 17~26 // 第五章）

這兩幅畫的**互補**也包括戲劇的主角：兩幅畫中的人名顯然不同，但也有相同的，使得兩者之間有明顯的**聯繫**，而得到**平衡**。這一平衡更在世代的數目上顯示出來：前者是七代（四 17~24）加三代（四 25~26）；後者是十代（第五章）。

有關內涵的**延續**，一個基本的特徵是沈淪和回升：第一族譜（四 17~24），在描述大進步，如城市的建造等時，從來不提天主，直至達到拉默客的暴力高峰（四 23~24）。不過第一族譜的結論仍說出一種復興：亞當生了舍特，舍特生了厄諾士，帶來一個新的開始，人又呼喚上主的名（四 25~26）。這一新的開始，在第五章裏得到發揮。這樣一來，兩篇創造敘述和兩篇族譜前後輝映：就像第二創造敘述把第一篇的兩個焦點—土地和人類—予以發揮，第二族譜把前一族譜的正面結局、復興的局面依序發揮。前者—拉默客的殘暴（四 23~24），反射在後者—拉默客的身上，而且是一積極的反射：他是諾厄的父親（五 25~31）。

4. 洪水（六~七 // 八 1~九 17）

洪水的敘述雖然很複雜，但前後兩半的部局是**平衡**的：水高漲；水退落。前一部分意味著創造的毀滅；後一部分說創造重新開始。前半充滿了強者的畫像：強人（六 1-8）；更強的水（七 17-24）。後半的框架則更柔和而內在化：天主記起諾厄（八 1）；天主將會記住所立的盟約（九 8~17）。

5. 諾厄的三子和世界各國（九 18~29 // 第十章）

這一套雙聯畫都在描述諾厄的子孫，閃、含、耶斐特。第一幅描寫三子對父親赤身酣睡的反應，而把二子對立：閃受祝福，含 / 迦南受詛咒。第二幅是萬國一覽表，此表也舉揚閃和含，不過是透過他們的子孫。如此，第二幅以另一種方式延續了第一幅所說的。第一幅的諸多側面與第二幅的雷同，比方含的粗魯和耶斐特的附屬角色。兩幅畫的全盤一體性，由首尾都提及方舟和洪水（九 18, 28；+1, 32）得到證實。第一幅是一家的私事，第二幅卻是民族的公事。

6. 高塔的失敗和家庭的敗落（十一 1~9 // 十一 10~32）

這一套雙聯畫中，第一幅（巴貝爾塔：十一 1~9）是公家的，第二幅（一個家庭的族譜和歷史：十一 10~32）是私人的。兩幅的文體主軸互異：第一幅（巴貝爾塔）在很大程度上是犯罪和受罰的故事；第二幅主要是族譜（閃的後代：十一 10~26；加上特辣黑三代的附錄：十一 27~32）。雖然有這些差異，仍有諸多指標讓這兩幅畫構成一套。

首要指標是創十一的內涵：前後兩部分都在關切人的脆弱。巴貝爾塔故事透過語言分歧的說詞，要說的是建造塔和城的失敗。閃~特辣黑一段說出血統的敗落：在閃的族譜中，年齡下降（十一 10~26）；在附加的迷你族譜中（十一 27~32），特拉黑的家族受到夭亡（哈郎）、不孕和達不到目的地等打擊。未達目的地（客納罕），須在哈蘭住下。這地名和早死的哈郎諧音，很不吉利。這樣，一個公眾大業的失敗，與一個氏族、一個家庭的敗落共同建構的篇幅，得到互補的效果。社會結構和血統的榮華都在沒落。

此外，本章的一體性還可由首尾都提及的一個移民潮得到肯定：

- 十一 2 當人們由東方遷移的時候，在史納爾地方找到了一塊平原，就在那裏住下了（weyoshebu sham）。
- 十一 31 特辣黑帶了自己的兒子……由加色丁的烏爾出發，他們到了哈蘭，就在那裏住下了（weyoshebu sham）。

更進一步，把創十一與前面的兩套雙聯畫一比，尤其顯出創十一的整體性：

- (1) 創十一近似諾厄三子的雙聯畫（九 18~十 32）。兩者都含有類似的文體混合：罪和罰的故事，加上某一形式的族譜。
- (2) 更重要的是，創十一近似加音和亞當的二篇族譜（四 17~五 32）。兩者的撮要如下：

四 17~五 32：建城者的族譜	和一個終結族譜（亞當~閃）
十一 1~26：建城和塔	和一個終結族譜（閃~亞巴郎）

在創一~十一內，剛說過的這兩套雙聯畫所佔的位置是 3 和 6；分頭把各自的段落（創一~五，和六~十一）作了一個總結。因此，把四 17~五 32 看做創十一的局部先例是合理的。不同的地方在於：創五的結局是復興，創十一是以一種失敗感收場。這暗示，人的成就沒有出路，卻為亞巴郎的到來鋪好了路。

乙、亞巴郎 / 亞巴拉罕（十二 1~廿五 18）

7. 亞巴郎動身，並看到許地（十二 1~十三 1 // 十三 2~18）

創十二~十三兩章首先含有延續性：兩章所描述的路程左右搖擺：下到埃及，再從埃及上來（參閱十二 8~10；十三 14）；從

摩勒橡樹區（十二 6）到瑪默勒橡樹區（十三 18）。不過雖是上下左右移動，行程的目標卻在加強：第一幅畫的一句簡單許諾（十二 7）在第二幅畫裏變遠變長了（十三 15-16）。延續外也有互補：亞巴郎的行路凸顯人的兩大心事：色（第一幅畫）和財（第二幅畫）。在第一幅裏他很尷尬，第二幅裏卻頗有收穫。

8. 被擄的反過來擄人：亞巴郎面對戰爭和死亡（十四章 // 十五章）

創十四和十五兩章呈示亞巴郎面對人的兩大恐懼：戰爭（十四章）和死亡（十五章）。不過二處都有關連著盟約的希望：他把親戚羅特由被俘中帶回（十四 1-16），又領受了上主的許諾，他的後裔要被擄到埃及，但要從那裏被領回（十五 13-16）。這整套雙聯畫由一系列的人名架起來：許多國王和國土的名字（十四 1-3）；及許多異邦的名字（十五 18-20）。

9. 依市瑪耳，再度立約（十六章 // 十七章）

創十六中，撒拉依虐待她的婢女，逼得她逃跑。但逃跑有了轉機：天主的使者來給她新希望。創十七隱含地發揮了天使干預的這一面：重立的盟約涵蓋了僕婢（十七 12-13）。這一整套雙聯畫是以依市瑪耳為框架：他的受孕、誕生和受割禮（十六 15-16；十七 23-27）。

10. 索多瑪：正義和懲罰不義（十八章 // 十九 1-29）

索多瑪的故事（十八 1~十九 29）基本上由兩部分構成：首先是亞巴郎的正義畫像（十八章），不是斤斤計較的正義，而是基於慷慨大方的正義。然後是懲罰不義之城的敘述（十九 1-29）。就像在第六套雙聯畫裏說過的，在這一套的前後兩部分中也有不少聯繫。只須看一下兩處開端的宴客（十八 1-8；十九 1-3），

就會體驗出一種對立：慷慨的亞巴郎，及強悍的羅特。

11. 亞巴郎和依撒格遊走各國（十九 30~廿 18 // 廿一章）

在大火以後，畫面複雜化起來：那些逃過火災的人—羅特和亞巴郎家庭—如何與四周的人民和國家交往呢？在第一幅畫中（十九 29~廿 18），首先有一段描寫逃出的人協助了一些國家的誕生（十九 37~38：摩阿布人和阿孟人；廿 18：阿彼默肋家中的所有婦女）。然後聚焦於一個特殊孩子—依撒格—的誕生，如此開啓了一條新路，來與四周的民族交往（特別是埃及人和斐利斯定人）。

這套雙聯畫以一個誕生方式的對立開始：羅特生子是強迫的（十九 30~38），亞巴郎和撒拉得子卻十分和諧（廿 1~7）。兩幅畫都以與阿彼默肋客交涉收尾（廿章和廿一 22~34）。這套雙聯畫在大火之後的作用，與洪水後諾厄三子雙聯畫（九 18~十 32）的作用相似：把得救的家庭放在多國的脈絡裏。只不過本套雙聯畫限制在一個地區的層面。

12. 亞巴郎之子近死，之妻真死（廿二章 // 廿三章）

依撒格之祭和撒拉之死有一共同點，都指出亞巴郎必須在自己家裏，面對某種形式的死亡。前者，死神已走近；後者，撒拉真死了。後者，在某一層次上說，是前者的強化。亞巴郎本人兩次都很鎮靜（這又和十五 1~3；廿一 11 中的畏懼和苦惱形成對比）；他哀悼撒拉，然後尊嚴地前進。事實上，死亡—撒拉的死—成了佔有許地的機會。

面對死亡的兩個地理背景非常不同：一是孤獨的山（廿二章），一是城市人群蒼聚之處（廿三章）。好像是說，亞巴郎在走入人群之前，先須深入內部（或獨處）。

13. 訂婚和生子 (廿四章 // 廿五 1~18)

這兩章先敘述黎貝加的訂婚 (廿四章)，後述說亞巴郎和依市瑪耳所生的許多子孫 (廿五 1~18)。訂婚是生子的前奏，因此不難看出這套雙聯畫的互補。不過本敘述也削弱一般對訂婚和生子的期待。有關訂婚：在井旁串演著雙幕劇：一幕是依撒格和黎貝加訂婚；另有隱密的一幕，是亞巴郎和天主的關係。僕人所關心的不僅是給依撒格找妻，也關注天主對亞巴郎的盟約之愛。

關於生子：緊接依撒格之後而生的孩子 (廿五 1~18) 不是依撒格的，而是亞巴郎的，和另一個他較遠的兒子，依市瑪耳的。因此，這一套雙聯畫打亂了人的期望，特別是針對亞巴郎生育的能力一事。

丙、雅各伯 (包括依撒格) (廿五 19~卅七 1)

14. 雅各伯之家，特別是他的父親以撒格：

家庭內外的多重關係 (廿五 19~廿六 11 // 廿六 12~23)

雅各伯歷史的開端凸顯其多方來源：天主、母親、哥哥，特別是他的父親—以撒格。第一幅畫基本上是私人的，主要處理家庭內的關係，但在收尾時，家庭已被放入一個更寬廣的脈絡裏，尤其是與阿彼默肋的非利士定人打交道。第二幅畫是公開的，把最後一個細節—與阿彼默肋的非利士定人打交道—予以擴充 (廿六 12~33)。

互補一方面，兩幅畫之間有某種「色」(廿六 1~11)與「財」(廿六 12~33)的平衡呈現。兩幅畫都有強烈的戰鬥因素。

15. 祝福和訂婚：欺人者被欺 (廿六 34~廿七 45 // 廿七 46~廿九 30)

在追求祝福上，雅各伯取代了他的哥哥（第一幅畫）。但在他的訂婚和結婚上（第二幅畫），他所愛的新娘被姐姐取代了。弟弟哥哥、妹妹姐姐，互向取代，精準萬分。祝福和訂婚間也有互補作用：祝福反映天主所賜與的廣泛的生命力；訂婚，若有可能，正是建築在這一隱伏的生命力上。這裏也有戰鬥，不過是在爭祝福。

16. 雅各伯生子和繁殖羊群 (廿九 31~卅 24 // 卅 25-43)

第一幅畫寫雅各伯生子，第二幅寫他羊群的繁殖。兩者都含戰鬥，一在家（第一幅），一在外（第二幅），仍是爲了祝福。

17. 雅各伯回家之行；與拉班和厄撒烏會面

(卅一 1~卅二 2 // 卅二 3~卅三 20)

創卅一~卅三章有一個基礎統一：都講雅各伯回家；但有兩個互補部分，牽涉到他一生最怕的兩個人物：拉班（第一幅），特別是厄撒烏（第二幅）。會晤厄撒烏的怕懼，像是強化了他會晤拉班的畏懼。不過兩次會晤都以平安無事收場。就像創十四~十五兩章一樣，本套的兩幅畫都含夜晚景色（卅一 24；卅二 7~32），但在第二幅裏，夜更被強調。還有一個與創十四~十五章雷同處：一部分子題隱含著對死亡陰影的憂心。

18. 由癱瘓（狄納在舍根）到朝聖之行（貝特耳和白冷）

(卅四章 // 卅五 1~20)

這兩個故事天南地北，十分不同：一個敘述雅各伯的唯一女兒狄納在舍根被強姦（卅四章）；一個說雅各伯離開舍根，去貝特耳和白冷（卅五 1~20）。這一差別卻不無道理，因爲凸顯出一個尖銳的對立。比方說，在處理強姦上，雅各伯好似癱瘓了

（不出一言，無計可施）；但在去貝特耳和白冷時，卻中氣十足，堅定不移。還有，在卅四章不見天主，但在卅五 1~20 中，天主是中心。

此外，就像在第七套雙幅畫中說過的一樣，本套雙幅畫之間還有些重要的連鎖，互相補足。例如：第一幅由外人強姦和污染開始（卅四 2~5），另一幅的開端則是剔去外邦神明、清洗和換衣服（卅五 2）；第一幅隱含地譴責與外人結盟為獲得土地和子孫（混合婚姻）（卅四 9~10, 21），第二幅顯示土地和後代其實都是從天主來的（卅五 11~12）。還有，在舍根（割禮後的）痛苦期引來死亡（卅四 25~26），但去貝特耳和白冷路上的痛苦時期，卻導入新生活和新民族（卅五 9~12）。

這些對立的最後收場是正面的：被家庭悲劇所癱瘓的雅各伯（卅四章）變成了另一個人，他勝過危險、眼淚、死亡，包括他的愛妻辣黑耳之死，而再度答覆天主，並懷著希望繼續前行（卅五 1~20）。

19. 兩個族譜：雅各伯衰退，厄撒烏興旺

（卅五 21~29 // 卅六 1~卅七 1）

正當雅各伯由家庭悲劇—狄納被強姦—中恢復時，又來一個打擊，雖不太公開，卻深具殺傷力：長子與父親的妾彼耳哈同睡的亂倫事件（卅五 21~22）。怪不得雅各伯的族譜現在縮小：兒子的名單短小，並且是放在長子亂倫和父親過世之間（卅五 21~29）。反之，厄撒烏的子孫—這個幼時的對手，老父死時同來追悼的厄撒烏—卻洋洋大觀。

不僅是兒孫，這裏還列舉了首領和王侯（卅六 1~卅七 1），結果造成另一雙對立：雅各伯的族譜往下沈，厄撒烏的族譜得以伸張。這一結果給雅各伯的諸多成就，在某一層次上，蒙

上了陰影。

在初步結束雅各伯故事的這些族譜（卅五 21~卅七 1）和結束創一~五的那些族譜（四 17~五 32）之間有某種近似處。比如，兩者都由一個負面色彩的族譜文本（四 17~26 和卅五 21~29），過渡到一個相當長而流暢的族譜，它基本上是正面的（第五章和卅六 1~卅七 1）。

丁、若瑟的故事

20. 猶大帶領的出賣若瑟；透過塔瑪爾而初步悔改

（卅七 2~36 // 卅八章）

因強姦和亂倫而衰弱的雅各伯，於今受到第三個打擊：愛子若瑟的死訊。不過，在出賣先知弟弟的大罪之後（卅七 2~36），接上來的插曲是罪魁猶大關鍵性的回頭（卅八章）。猶大認錯，承認自己有虧正義，暗示將要發生的事：他在所有弟兄的歸正上所扮演的領導角色（特別在四三~四四兩章）。

21. 若瑟受考驗（卅九章 // 四十章）

這兩章提供若瑟在埃及的最早經驗資訊，彼此補充：他在主人家裏行政管理和倫理道德上的可靠（卅九章），及在監獄裏解夢的智慧（四十章）。

22. 若瑟飛黃騰達；並開始帶領哥哥們回憶和悔改

（四一章 // 四二章）

給法老解夢而走上宰相之路以前，先有獄中解夢，提及埃及王的管家得罪了他們的主人（四+ 1）。司酒長出獄後想起若瑟的解夢實現了，又想起自己的罪，而使若瑟出獄（四一 9~14）。然後，若瑟會晤哥哥們時，沒有即刻暴露自己的身分，卻開始

幫助他們憶起他們的罪，方式和目的都是正面的（四二章）。因此，四一和四二兩章對罪的回憶，都是正面的，是引向自由和復興的路。

23. 第二次下訪埃及，及悔改的進一步發展（四三章 // 四四章）

若瑟哥兒們第二次下訪埃及分兩次。第一次到達時，關於他們的錢財坦白以告（四三章）。第二次回來時，說得更坦誠大方（四四章）。兩章都高抬本雅明；猶大在兩章中全然凸出為悔改的領袖，甘願交出自己，為本雅明作抵押一人質。猶大的這一蛻變，在第一幅畫裏開始（四三 8~10），在第二幅裏加深（四四 14~34）。

24. 若瑟揭露自己後，擁抱哥哥們，較晚擁抱父親

（四五章 // 四六 1~四七 11）

若瑟自我揭露後，有兩大行程：哥哥們回到雅各伯那裏（四五章），和雅各伯下到埃及（四六 1~四七 11）。兩次行程中，有不少互補的情節。如若瑟的自我啓示十分感性（四五 1~16）；當他的父親來到埃及時，也是非常感性的相遇（四六 28~30）。這兩次會晤都帶有和好：弟兄間的和好（四五 14~15）；雅各伯與死的和好（四六 30）。兩次會晤也涉及法老和埃及（四五 2, 16~20；四六 31~四七 11）。

25. 普世飢荒和死的威脅（四七 12~28 // 四七 29~四八 22）

從未有過的普世飢荒，現在無情地打擊大地（第一幅畫）；同樣，從未見過的死的威脅，臨於雅各伯（第二幅畫）。描述飢荒的後果，促使若瑟買下土地，這一行動凸顯出土地的三種角色：

（1）埃及地產稅系統的部分溯源論。

(2) 一種訂約的對話，可與亞巴郎為埋葬撒拉買地立約相比（創廿三）。

(3) 是雅各伯死亡的前奏，可與達味死前的飢荒等相比（撒下廿一~廿四）（也可與新約福音中的死前末世劇變相比，如谷十三~十四）。

創廿三中買地與死人的聯繫，有助我們肯定創四七 12~28 也與死有關。這樣，在某一層面上，飢饉帶來的結局使人瀕臨死亡。但創廿二~廿三的語氣是正面的：兩幅畫（四七 12~28；四七 29~四八 22）既喚起崩潰感，也引發餘生或復生的可能；人民活下來了（四七 25）；臨死的雅各伯有些復生的時刻（他下沈〔四七 31〕，又升起〔四八 2〕；他的祝福是無力的〔四八 3~7〕，也是堅強的〔四八 8~20〕）。

26. 死和葬（四九章 // 五十章）

這兩幅畫描繪兩件互補的人生大事：死和葬。兩章的主調不是失落，而是祝福和未來。雅各伯的多重祝福，雖也憶及一些負面的事故，但基本上是指向未來的（四九章）。葬禮有一種魂縈夢繞之美；至於雅各伯的死，不但不悽苦，反而導致更深的和好（五十章）。

小 結

看過 26 套雙幅畫的簡介，不難發現《創世紀》一書的確是由許多雙幅畫構成的。有些雙幅畫的互補作用不甚凸出，如狄納和白冷（卅四 1~卅五 20），好像雙幅畫的結構是編輯的結果，把一個框架套在先有的資料上。有關洪水敘述的許多異數，也肯定了這一點。但在其他畫幅裏，如創一~五章的三套雙幅畫，

很容易看出互補作用貫穿整個文本。這暗示全書的編織，確實覺悟到雙幅畫的結構，使得全書的情況一致，不是平的，而是圓的。

《創世紀》不是平的，也不是直線的，而是雙雙對對的，也就是說，是對話式的。就像地球的圓形為這個行星不是無足輕重的；同樣，《創世紀》的對話特質也不是無足輕重的，它是此書的本質。

第二節 從事實到理論：《創世紀》與對話有關

為何要採取這種雙幅畫的結構呢？首先，這與希伯來文的詩體有關。希伯來文的詩，前後兩句有某種平衡對稱，即所謂的平行體裁（parallelism）。平行二句有對立的，有同義的，有綜合的等，有點像中國詩。此外，雙幅畫的安排跟次序有關。歷史是混亂的，就像湯恩比（Arnold Toynbee, 1889~1975）所說的「可惡的事一個接一個」（“One damn thing after another”），但宗教給今世帶來某種次序。《創世紀》是一歷史，不過是很特殊的歷史。

更可取的答案與對話有關。26 套雙幅畫也許可視為 26 個觀點和 26 個反觀點，這樣反映了對話的雙方。在古代史詩中，對話佔中心地位，而聖經的敘述文，整體說來，文中的對話特別重要。許多第三格的片段，仔細一看，都跟對話有關，在詞句上反射其先或其後的對話因素。聖經故事的敘述，最後都是指向對話的。

還有一個因素也許更重要：聖經有一種第六感，就是真理本身是雙向的或對話式的。這須略加發揮。近代的理性主義，

及各門科技學術，認為真理基本上是單純的，是直線的。事實可以用秤稱，用尺量。歷史就是一大堆事實或事件。但今日學者有人主張，為懂得希伯來文學，有必要用兩種概念來懂真理：一是獨白式的，一是對話式的。這一方面，俄國的文學理論家和哲學家 Mikhail Bakhtin 在廿世紀的 20 和 30 年代的作品中，發生了很大的影響。

Bakhtin 注意到俄國大文豪杜斯妥也斯基 (Dostoyevsky, 1821~1881) 在他的小說中，不強制不同的角色有一致的意識型態，而是讓社會中的許多對立因素盡情地互向對話，各方可以堅持自己的立場，把思想和概念描繪成對話，永遠保存開放 (open-ended)。許多其他作者不是這樣的，他們寫出各樣角色，但最後仍然控制這些角色，要他們站在作者自己的觀點上。

最後，Bakhtin 把這一觀察普遍化，而倡言概念本身就是對話式的：概念的形成是要對別人做出答覆，並在別人有所表達以前，先予以回答。「言詞、話語永遠是一個回應」(“An utterance is always a reply” Bakhtin)。真理的兩種概念—獨白的和對話的—從此發展開來。獨白式的真理有三個要素：一個單獨思想或命題；傾向系統化或歸一；原則上能為一個單獨意識所瞭解。對話式的真理也有三個因素：不是命題，而是人 (具體的，非抽象的)；不走向系統，而走向具體事件；常是開放的，因為人和道德都走不到盡頭。

當然，不必把這種對真理的概念全盤用在分析《創世紀》一書上。然而 Bakhtin 的觀察，確實把一個更普遍的概念凸顯出來—真理多多少少是對話式的。這一現象在其他生活圈裏也有，如在社會分析中所見的，在一個健康的社會裏，會有許多互相制衡的結構和組織，讓不同群體的聲音和威信出現，這樣，

不致只有一個人生觀主宰一切，也不僅有一幅地圖告訴人事情怎樣……就像紐曼樞機說的，教會的繁榮在於承認權威的不同形式。他特別提出傳統、理性和經驗。

多元是今天大家愛講的，似乎不必多提。但有一點是很真實的，就是民主一詞雖然常被掛在嘴上，獨白式的真理概念在近代思潮和我們這個時代，的確有過前所未有的例範：基要主義、政治正確、中央集權（在國家，在教會）。無論如何，為有些希伯來文作品，對話式的真理概念有助於體驗其真諦，例如《約伯書》、原初歷史（指由《創世紀》到《列王紀下》諸書），尤其創一～十一章和有關族長們的敘述（創十二～五十）。

原初歷史把不同文本的聲音併排敘述，這種並肩而出的手法，本身已是一種對白。Bakhtin 用繪畫來表達，說一個色調被周圍的色調感染，其結果之一，是觀賞者（或讀者）也加入角色扮演：在對白中加上另一些色彩或聲音，與繪畫 / 文本並列。聖經敘述的開端（創一～二章）最適合用這方法看，因為其中有許多未合併的聲音。《創世紀》的結構不僅可與約伯接線，還可與厄里亞、厄里叟的敘述（列上十六 29～列下十三）相較，這些敘述也由許多雙幅畫構成。這樣，關於雙幅畫的任何理論解釋，除了《創世紀》以外，還得參考聖經的其他資料。

第三節 以雙聯畫的結構作為解釋敘述文的鑰匙

即便理論尚未完全成立，雙聯畫結構確實有助於解釋敘述文。例如，創造敘述由一幅轉到另一幅，可與一套影片相比。它在處理某一幕景時，將鏡頭由一角度轉入另一角度，好能提

供一個補充的視域。第二角度雖然與第一個很不同，卻補充了第一個角度。釋經人一旦建立了雙聯結構的存在，就可不斷由一個創造敘述跳到另一個，不必先討論兩者的背景，破壞了敘述的韻律或節奏。

其次，在一個以雙聯畫為基礎的鋪陳上，較容易發覺一些微細的關連。如在一篇分兩部分的創造敘述中可發覺，在安息日的來源（二 1~4a）和婚姻的來源（二 21~24）之間，有一種平衡或關連。這一發現加深我們對婚姻文本背景的瞭解：原來它把婚姻中隱含的和諧，放在天主休息中的和諧脈絡裏；原來婚姻的和諧有很深的根——在天主內的根。

同樣，在以後的雙聯裏畫也是如此。比如，在兩篇有關罪的敘述裏（二 25~三 24；四 1~16），其間的均勢意味著殺人不是孤立事件，它有更深的錯亂之根，一如在樂園的多幕劇中所描述的。雙聯畫澄清殺人的脈絡，這樣，增加了我們對殺人罪的瞭解的可能。

兩個族譜的文本（四 17~26；第五章）亦然：加音族譜（四 17~24）中的目無天主和殘暴，意味著以後的亞當族譜不會是一份平庸的人名和年月表，而在某種意義下，是對加音道德急轉直下的族譜（四 17~24）的一個回應。

至於哈諾客離天主很近一事（五 18~24），的確不大好懂，但一定是對前面兩個敘述的回應：一是人眼中沒有天主（四 17~24 從不提天主）；一是厄諾士的呼求上主（四 26）。拉默客的喘息和欣慰（五 25~31），是對他先前所述殘暴（四 23~24）的回應。這樣看來，第五章不僅是創造的延續，也含有某種形式的復興。

雙聯結構籍凸顯多方面的關連，給予敘述以延續性和活力。像亞巴郎故事的前兩章（創十二~十三）好似是散漫的、平淡

的，但當它凸顯出亞巴郎的最初兩大考驗，正好與世間最具爆發性的兩大「日用品」—財和色—有關時，敘述即刻添上興趣，吸引讀者。

有些難懂的文本也能獲得新意義。比方，初讀創十一章，好像全章無連貫。巴貝耳塔的故事令人難忘，但以後的兩段又怎麼接上去呢？有了雙聯結構的協助，就澄清了一個重大的主題：人的有限，包括面對站在門前的「死」的最終極限。這一主題不僅是有力的、刻骨銘心的，且為亞巴郎的信仰之旅的故事，預演了一齣「挫敗之劇」。

結 論

對雙聯畫結構的領悟，確有助於理解文本的意義。此一結構用得好的，不同段落之間的次序就更易於凸顯。有不少段落，從前像是混淆的，甚至矛盾的，現在卻被認出是某個一貫模式的一部分。各種聯繫更清楚地凸顯出來，含意也就越發清楚、越發增加了。

不過，在推展意義時，雙聯的結構也警告我們，不要想得太簡單，不要把任何圖像、概念或歷史的重建，提升到「絕對」的層次。這一提防不是消極的，而是一個積極的挑戰，叫我們向前看，並記住：一個觀點無論怎樣高貴，還得承認有別的觀點存在，還有很多其他觀點。真理比任何陳述更豐富。這不是說必須惶惶不可終日，而是指謂，「安」者不是算得出來的，而必須走出、超越可數算的範疇之外，就像當初亞巴郎所做的：仰觀天上的星辰。

第二章

《創世紀》的統一性

前 言

《創世紀》作為舊約與整本聖經的第一部書，是描寫有關緣起的書，有關宇宙萬物、人類、文明及以色列民族之緣起。整本書被歸於歷史書，其中的敘述包含了許多文類，閱讀起來令人不免有駁雜和片斷的感覺。但其實《創世紀》全書具備了統一性。本章按 Thomas Brodie 的 *Genesis as Dialogue A Literary, Historical, and Theological Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001) [以下簡稱 *GAD*] 一書中的一～三章，探討《創世紀》的統一性。全章除前言與結語外，共分四節。第一節列舉反對《創世紀》有所謂統一性的看法。第二節列舉贊成《創世紀》中有統一性的觀點，還有它們如何化解前者的反對意見。第三節由兩個結構來看《創世紀》的統一性，舉例並討論螺旋

式結構，與雙重戲劇以及雙重劇中所包含的雙幅畫結構。由於雙幅畫結構對《創世紀》的統一性特別重要，故第四節討論為何使用雙幅畫的理由，以及雙幅畫與真理之間的關聯性，也就是：真理是對話性的，而雙幅畫結構之功能就在於此對話性。

第一節 反對「《創世紀》的統一性」之觀點¹

《創世紀》全書有六種問題，使得它被認為缺乏內在的統一性：

1. 風格及語言的變化

例如創一 1~2 4a 的創造敘述，聲勢莊嚴，語言有所重複，但是第二個創造敘述在創二 4b~24 中，就有所不同，比較多采多姿，且又貼近人性現實狀況。

2. 神的名字的變化

神的名字在《創世紀》前幾章中就有所不同，例如「天主」（創一 1~2）、「上主天主」（二 4b~三）和「上主」（四 1）。

3. 神學與觀點的變化

例如第一個創造敘述中，天主看來尊高而遙遠；第二個創造敘述中天主所呈現的，是擬人化的面貌，非常人性化。

4. 重複與雙重述說

有些事件不只被敘述一次，甚至多達二、三次。例如，亞

¹ GAD, pp.5~6.

巴郎的妻子撒辣依太過於美麗而引起的危險，在《創世紀》十二 10~20、廿章，以及廿六 1~11，就三次被重複敘述。

5. 內在的矛盾

《創世紀》中，有些矛盾的敘述，看似輕微而無關緊要，但是有些矛盾卻是顯而易見的，使人無法忽略為何有如此不一致的說法。例如，若瑟被兄弟出賣的情節，在卅七 36 是賣給了經過沙漠的米德揚人，但是卅九 1 卻是賣給了依市瑪耳人，之後才轉賣給埃及法郎的內臣兼衛隊長普提法爾。

6. 故事的多樣性

《創世紀》的內容與形式，不是一個故事持續敘述到底，而是包含許多不同的故事或插曲。這種多樣性的內容與形式，也許是口述傳統的成長、變遷所導致的活力現象，但是不免使人覺得有片斷和混亂之感。

第二節 贊成「《創世紀》的統一性」之觀點²

對於以上反對《創世紀》有其統一性的說法，贊成者也有其一一的說明與化解理由。

1. 關於《創世紀》的風格與語言變化之問題

變化是好的文學作品的普遍現象。對仗平行與變化差異，都是各式各類文學傳統的特徵，而看來似乎不一致的敘述，也

² GAD, pp.6~11.

已經融合成爲一體，這也是偉大文學的特徵。《創世紀》神學中的文學就包含此種特徵。因此，風格和語言的變化不是問題，多變，本就是文藝創作的一部分。

2. 關於神的名字有不同變化之問題

多樣性的名字，表達了多面性的觀點，也表達了人在神學思想發展過程中，對於神的理解與體會。例如，稱呼神爲「天主」，表達了人體會神祇的遙不可及、尊威無比和不可褻瀆；稱呼神爲「父」，表達出人體會到神與人的生活是息息相關的；而稱呼神爲「上主」，是表達神是與人親近、與人同在，如《創世紀》所描述的，神會趁晚涼在樂園中散步。

3. 關於神學及觀點變化之問題

現實生活中，人本來就會由不同觀點來看同一件事，現實既有其不同觀點，反映出人類現實生活面的《創世紀》，不只由一個固定觀點看事情，也就不足爲奇了。況且，神不是只有一個面貌，祂的超越性及內在性，讓人體會到目不暇給。再者，神、人、世界三者之間的互動，是複雜而無從捉摸的，絕不是只由一種固定觀點就可以述說清楚。因此，《創世紀》中對於神的不同體會，以及因此而衍生的神學觀點之變化，彼此之間並不互相衝突，反而是互補的，並且也呼應了人類現實生活的多樣性。

4. 關於重複和多重述說之問題

重複是藝術的普遍特徵之一。例如，一首歌曲在段落之間常有「重唱」或「反覆」的部分，這幾乎成爲歌曲藝術創作的常模，也是最容易被人記住、哼唱，並且成爲該首歌曲出名的

部分，因此「重複」有時是必要的。而整個聖經的敘述中，含有思慮周密的「文字上的」重複，或者「事件行動的」重複，這些重複及多重述說組成一個和諧的整體，並使讀者對於先前所發生過的，得到一個摘要式的提醒和瞭解。

5. 關於內在矛盾的問題

在若瑟被他的兄弟陷害並出賣的故事中，看似矛盾和重複的依市瑪耳人和米德揚人，可以解釋為兩種力量的運作：人的力量和神的干預。依市瑪耳人代表可見的人類，在運作著出賣若瑟的陰謀，而米德揚人代表了無從解釋的一種力量，只能說是神的介入，使得若瑟後來得以在荒年時，不只救了埃及百姓，也拯救了自己的弟兄。用若瑟自己的話，就是「叫我到這裏來的並不是你們，而是天主」（四五8）。

這種處理文本的文學方法，並未否定歷史的根源—若瑟是被賣到了埃及；但是這一文學方法表達了神學目的—神的力量在運作著。對《創世紀》而言，文學是以神學為導向的（theology-oriented）。

6. 關於故事的多樣性問題

由以上的觀點看，《創世紀》即使是由不同的故事組成，同一故事即使有不同的觀點和述說，這些看似不和諧的成分，其實是文學藝術之表達，而且這種文學藝術表達方式，是以神學為導向的。因此，故事的多樣性並未損及整體《創世紀》的統一性，因為這些多樣性的成分，已經融為一體，顯示出對神的多種面貌之瞭解，並且呼應人現實生活的多面性。

第三節 由結構來看《創世紀》的統一性³

一、螺旋式結構 (Spiraling structures)

《創世紀》的統一性，還可以由其結構來說明。整個《創世紀》就像是一人體結構，包括許多器官。器官雖多，卻構成一個整體。器官雖有多種，許多器官卻是雙雙成對的結構，其中有的結構不只是對稱的，而且呈螺旋式的愈來愈大或愈來愈小。例如人的雙手，上臂較為粗大，手肘以下即逐漸細小；雙腿的結構也是如此。《創世紀》中亦有此一螺旋式的結構，也就是由開始的一段一段不同的事件所組成的內容，進而到連續不斷的描述 (continuous narrative) 同一事件，並且內容加大，細節變多。

例如，創一～十一章包含各個不同片段 (episodes) 的故事文本，其中比較具備連續不斷的描述，只有伊甸園的故事，分布在二～三章，和洪水的故事，在六章到九 17 之間。而所有有關聖祖亞巴郎的情節，在十二 1～廿五 18；其中與亞巴郎蒙召、離開父家，並且遷徙有關的，只集中於十二～十三兩章之中。但是描述依撒格出生，就分布在比較長、比較多的篇章，由十八到廿一章，而所有這一切，均由有關亞巴郎這個人物做中心，來抓住結構。由此看來，十二 1～廿五 18 的結構與一～十一章的片段式，已經有所不同，呈現了螺旋式的結構。

再以雅各伯和若瑟的故事為例。雅各伯的故事橫跨廿五 19～卅七 1，其中廿七～卅三幾乎是連續不斷的敘述，由雅各伯

³ GAD, pp.11~15.

如何巧奪本應屬於厄撒烏的祝福，一直到兩兄弟重逢並且和好爲止。而若瑟的故事由卅七²一直到五十章若瑟逝於埃及爲止，除了第卅八章插入猶大與兒媳塔瑪爾的段落之外，以若瑟爲中心的故事，其描述是連續不斷的，其中的篇章以螺旋式的結構發展著，細節變多，情節加長，而結尾也是一樣，衆兄弟重逢並且和好。

若以「兄弟和好」爲主題，來看螺旋式結構，創一～十一中，加音殺弟之罪只在第四章有所描述，到了雅各伯故事，這個兄弟的主題再次出現，章節增加，但不再以罪的形式，而是由不和轉爲和好。但是雅各伯與厄撒烏雖然重逢和好，仍是各奔前程，直到若瑟的故事長篇幅的展開，「兄弟和好」的完滿境界才真正實現，若瑟與他父親的家屬，以後就一起住在埃及（創五十22）。由「兄弟謀殺」到「兄弟和好」，這三個故事呈現出《創世紀》的統一性，而且由小故事到另一稍長的故事，再到一個大故事，也表達出角色愈來愈多，描述愈來愈詳細，情節愈來愈加大的螺旋式結構。

再以人物的外貌或個性描繪爲例。在創造敘述和洪水故事中，亞當、厄娃、諾厄等三個主角，未見有太多的特徵描繪，亞巴郎和撒辣的面貌和個性就比較清晰，而雅各伯和黎貝加的描繪就更多了。這其中撒辣和黎貝加甚且被描述爲美麗的女人，辣黑耳也被描述爲非常美麗，以至於雅各伯爲了娶到她，可以再等候7年，而若瑟更是被描述成體態與容貌皆俊美，使得他受主人的妻子陷害而無罪入獄。這些人物描述，由簡單模糊，逐漸地清晰鮮明，與故事情節發展的螺旋式結構一般，也呈現出角色發展的螺旋式結構。

《創世紀》是歷史書，雖然它不只是簡單的歷史事實之報

告，而是人所寫下的、編纂的歷史，有人的解釋和神學的目的在其中。若是以神的角色介入之深淺，以及人登上真實歷史舞台的份量之輕重為例，也足以說明《創世紀》中的螺旋式結構。創一～十一中，神是主要的角色，祂創造天地萬物，降下洪水滅世，使洪水退落，並再度祝福人類生育繁殖與復興。在亞巴郎的故事中，神也經常介入亞巴郎的生活，但是角色的重心已漸漸移到亞巴郎與撒辣身上。而亞巴郎的故事到尾聲，黎貝加登場時，神已幾乎隱身於幕後，人的事件比重愈來愈大，人事細節的描述愈來愈多，例如亞巴郎為子娶黎貝加為妻的情節即是如此。到了雅各伯故事，神的角色更加遙遠和模糊。若瑟故事中的神，幾乎已不再對人的事件做出有形可見的干預，只由若瑟自己的體會中，說出是天主主導著一切（四五 8；五十 20）。由神人二者角色之輕重消長，可以看出人的重要性逐漸擴大，登上了歷史的舞台，而《創世紀》全書也由《創世紀》和洪水故事之神話式的敘述，逐漸進入洪水後、餘波中的列國名字之出現，表達了由神話進入真實世界、由以神為中心進入以人為主角的螺旋式結構。

二、雙重戲劇 (Double dramas) 與雙幅畫 (Dyptichs) 結構

《創世紀》是文字的記載，是「話」，但也是「畫」。整個《創世紀》有四個主要的劇目⁴：

- 甲、亞當—諾厄的故事（一～十一章）
- 乙、亞巴郎—亞巴辣罕的故事（十二 1～廿五 18）
- 丙、雅各伯的故事（廿五 19～卅七 1）

⁴ 見本書 260~261 頁的「26 套雙聯畫」圖表。

丁、若瑟的故事（卅七2~五〇章）

這四個劇目形成兩個雙重戲劇，**甲**和**乙**是一雙重戲劇，兩者之間由亞當到亞巴辣罕的故事，連接性似乎不那麼明顯，但都是以盟約為主題，故也形成一雙重戲劇。**丙**和**丁**之間的相關性無庸置疑，雅各伯和若瑟，父子間的故事是屬於一起的，構成雙重戲劇，或者也可說是構成單一的傳記。

《創世紀》因而可說分為兩半，前半一~廿五章，包含**甲**和**乙**，後半廿五~五〇章，包括**丙**和**丁**。而**甲**、**乙**與**丙**、**丁**也形成較大規模的雙重劇，這個大雙重劇又是互相對稱的，篇幅長度一樣，而這也構成了一種統一性⁵。

第四節 雙幅畫與真理

雙幅畫既是《創世紀》結構重點，則進一步探討下面兩個問題就有必要：使用雙幅畫的理由；雙幅畫與真理的關聯性—真理是對話性的。

一、使用雙幅畫的理由

為什麼使用雙幅畫來描述？為何不使用率直的、直線式的方式來敘述故事，為何事情要說兩遍？這兩遍似乎重複，卻又有所不同和互補？理由有二：

⁵ 參閱：本書 259~273 頁。

1. 現實的複雜性

現實與人生都是複雜而無從捉摸的，現實不是固定不動的，就如同神也不是固定不動的。神也非木偶，無法讓人一覽無遺、或一目了然的解釋。神是要經由不同的角度來觀察和體驗的。兩個創造故事正好表現出現實的豐富性和不可捉摸性，喚醒人開放胸懷，給予心胸呼吸的空間，將它由精神上的、心理上的基要主義中釋放出來。所以，儘管這雙重的創造故事似乎令人迷惑，怎麼創造了又創造，甚至互有矛盾，但是幾世紀以來，《創世紀》一書的閱讀者和聽眾，都經驗到這雙重述說是講出真實道理，符合真正的現實，並且令人滿意。

2. 藝術的複雜性

(1) 藝術臨摹自然

自然界變化萬千，故藝術也不是單一不變的。

此外，藝術也建基於關係性，也就是說，藝術不是獨斷地只表現單方面的特色。例如，可能性 / 現實性、理想 / 現實、造物者 / 受造物，互相之間引起的張力，藝術由這些張力和摩擦中得到靈感，汲取力量，形成了文學、視覺、修辭等的批判，而這些批判本質上又是辯證性的，表達出作品與讀者、聽眾或觀眾之間的對話。

(2) 知覺也不是單一不變的

在藝術上，人的知覺是基於關係性，而非基於獨特性。例如一幅畫中的房子、花朵，要怎麼畫，要多大才是正確尺寸，並不是因為它要與實物一模一樣的大小，或一模一樣的顏色才是正確，而是要看它在該幅畫中，與其他景物的相對關係是如何而定。而呈現在畫中每一景物的關係性，表達了人的感官所

知覺到的關係性。

(3) 聖經的敘事也表達了關係性

聖經的故事中，就以許多方式來表達出關係性，其中一種方式就是「雙幅畫」結構。《創世紀》的各個故事，表現了現實絕非單一不變或簡單明瞭，現實有其曖昧模糊性，現實人生中有其張力，所以欲描述現實，得由不同角度切入。精細的讀者可在《創世紀》同一事件的不同敘述中，讀出不同觀點的張力和對話性質，而《創世紀》的編纂者也沒有隱藏兩個故事之間的不同，反而費心呈現不同之處。

例如，使用 Elohim / Yhwh 不同的神的名字，可認為是有意叫讀者做出比較，並看出兩個不同的敘述之間，也就是「雙幅畫」之間的「對話性」。如此，《創世紀》全書是對話性的、辯證性的，它呈現的不只是一種聲音，甚至有時是爭論式的，也可以說，整個舊約是見證和反見證並行並列地存在著。

二、真理是對話性的

現實和藝術既然都是複雜的，觀念的呈現就不會是一種聲音。觀念就如一場對話，是多聲的，由觀念的抒發所欲表達的真理亦然。關於真理有兩個概念：獨白式 (monologic) 真理和對話式 (dialogic) 真理。

1. 獨白式真理的特性

它是單一的、與別人都不相連結的思想。它也表現出一種統一性，但它是統一在一個主張或命題之下。它很容易為人瞭解，但它是單一的意識和單一的聲音。

2. 對話式真理

呈現的是多元意識之間的互動與交談，這交談是具體的交談，不是陳述抽象的命題，所談的是具體的事件，不是因為要趨向或達成某一論題而談，因為真理只能由多元意識或多種聲音之間的互相對話而得到領悟。這也意味著對話式真理一向都是開放的，這「開放式」的觀念，可以說是「未最後定論」。而這，也意味著人跟人的倫理觀，不是一下子就對事情做出定論的。

由上述可知雙幅畫所展現的對話性，在《創世紀》中正好用以表達出真理是對話性的，也表達了聖經中所要反映的現實人生的複雜性與藝術的複雜性。吾人知道，現實人生裏的社會，若是健全發展的話，應該包括許多互相平衡的組織、機構等，例如，經濟層面上有資本家組織的產業協進會，但也要有勞工的工會，如此就不會有任何單一團體可以支配產業政策，社會才能穩定平衡，沒有偏廢任何觀點或聲音。又如，教會中不只有一個權威，除了聖經之外，還要有傳統，除了經驗之外，還需要有理性，如此，才不會落入集權制度或基要主義裏。

其實獨白式的真理，有時也具備某種吸引力，它使人覺得真理是簡單明瞭，容易追隨，標竿清晰，沒有混亂。但是，《創世紀》用雙幅畫結構，抵擋了簡單化的思想，不使單一的形象或觀念被提升至絕對性或獨斷性的地步，俾使吾人知道，不論一個看法，一個意見，一種聲音，一種意識有多好，總是還有其他的看法，其他的意見，不同的聲音，不同的意識，等待著吾人進一步探討並與之對話，以便探求真理，因為真理比任何一句陳述都還要更加豐富，就如神的內涵比任何一種神學思想都還要更加奧秘。

結 語

《創世紀》，一本歷久彌新的書，表達了對話式真理，並且具備了全書的統一性。這統一性，由藝術的角度而言，以兩種結構來呈現：螺旋式結構與雙幅畫結構。雙幅畫結構特別是《創世紀》書中的明顯特徵。從一開始有兩個創造故事和兩個犯罪故事就可得知。雙幅畫彼此之間的互補作用，所表達的對話式真理，也呼應了人生現實面的複雜及多面性，以及藝術表達的繁複與多重角度，更提醒吾人天主不是只有一個面貌。所以人對祂的體會，對啓示真理的體會，不該是封閉的，常常應是開放的。這就是有限的人類，得以增長智慧，走向萬古常新的天主的重要緣由。

第三章

《創世紀》的內容與意涵

第一節 《創世紀》的重點——人的生存¹

《創世紀》是一部史書，它描述歷史，以基督信仰的角度來寫歷史的緣起，尤其是描寫一支特殊民族——以色列——的緣起。但是《創世紀》最主要的重點，是「人的生存」，是人類在天主上智的照管和眷顧之下，生活的種種面貌。以雅各伯的故事為例，由《創世紀》下半部的開始，第廿五章，描寫雅各伯的出生（廿五 26），一直到四九章的結尾，雅各伯死亡，以及五十章雅各伯的葬禮。這中間，敘述了雅各伯生命的大小事件，以及兄弟、妻室、兒孫等情形。這些全是與人真正的生活——生、老、病、死、家室等——扣得很緊。

¹ GAD, pp.89~90.

《創世紀》的重點既是在人的生存，那麼它的基本架構，也是人生活的基本架構，亦即人存在的土地、空間和時間等人類生存的必要因素。生命由時空所構成，例如，我們描述某人時，會說：「喔，就是從波蘭來的那位老神父。」或者「那個林修士，高雄來的，現在住新莊總修院，大約三十歲。」我們談到人在時空中存在的長短和地域，波蘭、高雄、新莊等，指空間或土地，而老、三十歲等，指世代傳承中，人出現的先後與時間長短。以下分土地、空間、時間，以及時空過程中人的成熟，分別敘述。

一、土地的意義²

整本《創世紀》分前後兩半，一～廿五 18 以及廿五 19～五十 26。能夠讓前半部成爲一個整體的重要因素之一，就是「土地」的概念。在亞當 / 諾厄的故事（一～十一章）中，一開始就是創造天地。由創造天地到洪水淹沒全地，到洪水由地上退去，人類得以復興，這其中的故事關鍵，很明顯的，「土地」是一個中心要素。

兩個創造敘述中，第一個（一 1～二 4a）使用「土地」21 次；第二個（二 4b-24）使用「土地」7 次。而《創世紀》前半的另一故事，亞巴郎 / 亞巴辣罕故事（十二 1～廿五 18），也是以「土地」爲中心概念，第十二章的開始，「離開你的故鄉（land）……往我指給你的地方（land）去」。可以說構成《創世紀》前半部的雙幅畫—亞當 / 諾厄故事與亞巴郎 / 亞巴辣罕故事—每一幅都是以「土地」作爲開始。

² GAD, pp.90~92.

但是，「土地」的意涵，還有物質的土地與象徵的土地之分。在亞當 / 諾厄的部分，「土地」是指事實上所佔有的土地，是人生活於其上的領域或地盤，是一處叫得出名字的地理位置。例如，亞巴郎受上主召叫離開故鄉，他遂照上主的吩咐起了身，離開哈蘭（十二 1~4）。這「哈蘭」可以說是「物質的土地」。又例如，當亞巴郎與羅特因為彼此產業太多，無法住在一起時，羅特選了約旦河的整個平原，向東方遷移，而亞巴郎則住在客納罕地區（十三 5~12），他們兩人分別選擇居住的「約旦河平原」及「客納罕」，即是屬於「物質的土地」。

然而，在亞巴郎的故事中，土地的意義因著上主的許諾而有所轉變，由「物質的土地」而進入「象徵的土地」層次。當上主召叫亞巴郎，並與亞巴郎立約時，上主說：「舉起眼來，由你所在的地方，向東西南北觀看，凡你所看見的地方，我都要永遠賜給你和你的後裔」（十五 14~15）。這裏所說的「土地」，不僅是指憑亞巴郎一己之力所能佔領的物質土地，這裏所指的，是上主所賜的土地，是信德之父亞巴郎以上主所賜的眼光所見的土地，而且是與亞巴郎的信仰相關，只有憑藉信仰才能企及的土地。

這樣的土地已經進入了象徵意義，而且這種象徵的意義，也是表達完滿的喜樂和幸福。這種喜樂和幸福，是因著社會團體的凝聚力以及個人生活上的繁榮、安定、自由而來。也就是說，「土地」是人類生活中的真實之物，但是，事實或真實，有其肉眼所見不到的幅度，就如同財富不只是物質而已，還有以信仰眼光才能見得到的財富。「土地」亦然，也有人的眼睛見不到的幅度。

新約中有例子足以說明這種以信仰眼光才能看見的、物質

之物的另一層意義。當伯多祿問及弟子們棄俗從主(谷十 28~30；路十八 28~30)的報酬時，耶穌答以弟子將得到百倍賞報。耶穌所說的：「今時就得百倍的房屋、兄弟、姊妹、母親、兒女、田地」(谷十 30)，這些人生活中實實在在的房舍、田地以及親屬人際關係，應該是透過信仰的眼光來理解才能懂得，否則何以解釋跟隨耶穌基督，並遵守福音勸諭而生活的神父、修女，那來百倍的房地產和親友兒女？也因此，誰是耶穌的真親屬(瑪十二 46~50；谷三 31~35；路八 19~21)，回答這一問題時，耶穌並沒有廢除親屬的關係，但是他更由信仰的眼光指出：「不拘誰遵行我在天之父的意旨，他就是我的兄弟、姊妹和母親」(瑪十二 50)。

這土地的象徵意義，除了透過信仰眼光才能看得到外，最主要的，是因著上主的誓言而來。上主數次向亞巴郎許下土地的誓言有：

- 十二 5~7：「……終於到了客納罕地。亞巴郎經過那地，直到舍根地摩勒橡樹區；當時客納罕人尚住在那地方。上主顯現給亞巴郎說：『我要將這地方賜給你的後裔。』亞巴郎就在那裏給顯現於他的上主，築了一座祭壇。」
- 十三 15, 17：「凡你所看見的地方，我都要永遠賜給你和你的後裔……你起來縱橫走遍這地，因為我要將這地賜給你。」
- 十五 7：「我是上主，我從加色丁人的烏爾領你出來，是為將這地賜給你作為產業。」
- 十五 18：「在這一天，上主與亞巴郎立約說：『我要賜給你後裔的這土地，是從埃及河直到幼發拉底河。』」

- 十七 8：「我必將你現今僑居之地，即客納罕全地，賜給你和你的後裔作永久的產業；我要作他們的天主。」

天主的諾言，所許必踐，流浪遷移的以色列民已經到達了客納罕地。然而《創世紀》的書寫者和編纂者，仍然體會到天主的土地誓言，和誓言是否已實現，兩者之間是有著差距的。也就是說，土地有象徵之意涵，不只是「疆域」或「地理位置」而已。有土斯有財，有了土地就可建構家園，人得以安居，這些都是很實際的生活和很真實的道理。然而以信仰者而言，人「不要在地上為自己積蓄財寶……但該在天上為自己積蓄財寶」（瑪六 19~廿），並且地上的家園不管多麼好，「我們的家鄉原是在天上」（斐三 20）。

二、空間³

《創世紀》敘述人的遷移，這就涉及了「空間」，而這「空間」最明顯的地理方向，是「由東往西」，是往埃及移動。《創世紀》前半部中的第一系列雙幅畫，一~十一章，故事空間由東方出發，經過美索不達米亞，到了第二系列雙幅畫，十二 1~廿五 18，亞巴郎繼續往前，接近了埃及，而且曾經一次去過埃及，之後，依市瑪耳的後代住在從哈威拉直到埃及東面的叔爾：

- 二 8：「上主天主在伊甸東部種植了一個樂園。」
- 十一 31~32：「特辣黑帶了自己的兒子亞巴郎和孫子……往客納罕地去；他們到了哈蘭，就在那裏住下來了。特辣

³ GAD, pp.94-96.

黑死於哈蘭。」

- 十二 5~6：「亞巴郎帶了妻子……和他在哈蘭積蓄的財物……終於到了客納罕……經過那地直到了舍根地。」
- 廿五 17：「依市瑪耳……斷氣而死……他的子孫住在從哈威拉直到埃及東面的叔爾，往亞述道上……」

《創世紀》後半部雅各伯的遷移，由於娶妻而寄居拉班舅家。之後決定帶妻小回鄉，最後定居在他父親作客的客納罕地。但是雅各伯生命的後半，還是因著派若瑟去舍根探望放羊的其他兒子，結果若瑟被兄弟們賣到了埃及，雅各伯也終於由東往西遷移進入埃及，最後若瑟也終老於埃及。

- 廿五 20：「依撒格四十歲時娶了帕丹阿蘭地……拉班的妹妹黎貝加為妻。」
- 卅七 1：「雅各伯定居在他父親作客的客納罕地方。」
- 卅七 12：「若瑟的哥哥們去了舍根，放他們父親的羊。」
- 五十 26：「若瑟死了……安厝在埃及。」

那麼，埃及是《創世紀》遷移行動的焦點了，但它並不是以色列民遷移的終點，在由東往埃及的空間移動路線之外，有一條隱而不顯、但是強大的移動——往面對瑪默勒的瑪革培拉（Machpelah）山洞。瑪革培拉是赫特人厄斐龍所擁有的一塊有一個山洞的田地，亞巴郎將它購買下來，作為自己家人的墳地（廿三 9, 17, 19；廿五 9~10；四九 30）。在這裏被埋葬的，有亞巴郎的妻子撒辣（廿三 9）、亞巴郎自己（廿五 9）、依撒格和他的妻子黎貝加，以及雅各伯和肋阿（四九 31；五十 13）。

原來，由東方出發的移動，並不是以埃及為最終的安息之處。埃及代表著富庶之地，是屬世的層面，人很自然地追求富

裕滿足之地，並且設法往那裏遷移。寓居埃及，是件很順理成章之事，就如同今人追求富庶幸福的生活，也往往設法移居美加或紐澳等國一樣。「死於埃及」的雅各伯，歸到他親族那裏去了，但卻歸葬於面對瑪默勒的瑪革培拉田地的山洞，而赫貝龍的瑪默勒橡樹區，與天主的臨在有關，是超越的層面，因為亞巴郎在那裏給上主築了一座祭壇（十三 18）。

原來「死於埃及」是表示死於世俗的觀點，而往富庶的埃及移動，是往可見的空間和吸引人的土地移動。然而「歸葬於赫貝龍的瑪默勒」，是往不可見的、與天主有關的領域移動。這個領域只能經由天主的眼光才見得到。因此，《創世紀》的遷移目標有雙重焦點：一是明顯可見的、屬世並且吸引人的埃及；另一是隱而不顯的、屬超越層面的、人終極之處——赫貝龍的瑪默勒。

三、時間⁴

人的生存是由空間和時間所構成，因而《創世紀》中有大量的時間敘述結構，而且是以表列世系族譜的方式來呈現（二 4；五 1；六 9；十 1；十一 10，廿七；廿五 12, 19；卅六 1；四六 8）。在這世系的流動延續中，有些奇特的現象：

其一，是第五章一一列舉洪水前亞當的後代子孫，並數算他們的生育及生死年齡。其中許多子孫，是亞當還在世時所出生的；而亞當以 930 歲過世之後，出生的就是諾厄。這正符合了亞當讓出舞台給諾厄，形成《創世紀》前半（一 1~廿五 18）的前三套雙幅畫：亞當 / 諾厄的故事。

⁴ GAD, pp.96-97.

其二，第廿五 19 開頭是「以下是亞巴郎的兒子依撒格的歷史」，但是都導向雅各伯的出生以及奪取長子名份的敘述。

其三，第卅七章開頭是雅各伯定居客納罕，並說「以下是雅各伯的小史」（卅七 2）。但是之後全部的敘述，卻是若瑟做異夢並被出賣的故事。

這些族譜排列所顯示的時間流動，表達出時間是一直不斷地向前，但是有一股力量超乎時間之外。由世代傳承所構成的歷史和生命中，另有一股動力在運作著，也就是說，歷史雖然強而有力，但它不是決定一切的終極因素。生育、繁衍後代，誠然是屬世的事情，與人類的性活動有關，但是在這種屬人屬世的事務中，總有天主的超越力量在裏面。

就如同若瑟到底是被依市瑪耳人，還是被米德揚的商人賣到埃及人手上，要追究這一經文上的內在矛盾，必須要了解到看似矛盾和重複的依市瑪耳人和米德揚人，可以解釋為兩種力量在運作：人的力量和神的干預⁵。亦即人類在生育繁殖充滿大地，但是創造是屬於天主的，是超越的事務。可見人的力量和不可見的天主的力量，同時存在並運作於《創世紀》的世系族譜所表現的時間中。

第二節 《創世紀》與歷史⁶

人的生存與歷史，像兩股線，將《創世紀》的內容纏繞結

⁵ *GAD*, pp.9~10.

⁶ *GAD*, pp.98~102.

合起來。如前所述，《創世紀》關注的主要焦點，是人的生存，是人由生到死的行動、事件、劇情。歷史及其中一個個接連發生的事件，其重要性固然處於第二位，但是不因為它的重要性居次，就代表它屬於微枝末節而不重要。歷史是人類生存不可分割的一部分，它也不僅僅是神學上用來反省人類生存與生命的工具而已。《創世紀》的確與歷史有關，可是它所要表達的對象，比歷史更深刻，更難理解。

一、《創世紀》不在於敘述歷史

《創世紀》由描繪人類歷史的起源，及一支特殊民族——以色列的起源。目前科學研究所知，宇宙歷史約 150 億年（也有人稱約 130 億年），原始人類約出現於兩百萬年前，智人出現於不到十萬年前，而一萬到五千年前，農業和城市才開始發展。但《創世紀》所表達的人類歷史，並非這些科學方面的事實。

《創世紀》的用意不在於敘述史實，拿以色列的起源而言，從嚴格的歷史觀點來看，無法知道到底何時有這麼一群人首先聚集起來，形成社會，之後成為以色列人。所能確定的事，是主前第 8 世紀時，存在著以色列和猶大兩王國。北以色列滅亡後，南猶大取代了部分以色列的身分地位，所以現今聖經中的以色列形象，是透過南猶大的經驗和觀點所建構成形象。

而且《創世紀》一書中，某些材料細節也有與真實情況不符之處。例如廿四章，亞巴郎派遣僕人為依撒格娶妻之事，黎貝加在井邊打水給駱駝喝，當時客納罕地區事實上還沒有駱駝。另外，廿一 34 提到亞巴郎在培肋舍特地住了許久，而廿六章也提到依撒格與培肋舍特人有所來往與紛爭。但是事實上，在亞巴郎和依撒格的時代，培肋舍特人尚未出現於客納罕。至

於若瑟的事蹟，按《創世紀》所載，他受埃及法老重用，並且拯救百姓免於飢荒，但是其他的歷史卻絲毫未見同樣的記錄。也就是說，《創世紀》某些敘述並非一定是史實。

二、歷史是照見現在的一面鏡子

《創世紀》的敘述不見得一定是史實，但是這並不代表《創世紀》的內容不真實。《創世紀》在描寫過往的歷史時，是把它當成照見現在的一面鏡子，也就是說，雖然寫的是起源，但其實寫的是現在，寫的是人的共同經驗。例如亞巴郎的召叫，可能不只是寫一個特定的人名叫亞巴郎，他如何受到天主的召叫而已，也是寫這個故事的作者的共同經驗，因為沒有人能寫出某一種深刻的經驗，除非他自己也有相同的經驗。而這經驗也持續發生於後世及現在、當下，感受天主召叫的人身上。

再者，時間往前推，《創世紀》所描述的人類始祖亞當的墮落，可能不是在史實上符合那一個特定事件，但是吾人若仔細看看歷史的話，真實的歷史中的人，充滿了各種各樣的墮落經驗。所以，亞當的故事並不是有關某一種遠古的歷史事件，而是有關人類的內在心靈過程，而且亞當的故事，更不能被看成是神話而已，就算它是神話，它也展現了神話的偉大性質，具有比真實歷史更多的深刻意義。

此外，《創世紀》中洪水、飢荒、大火、移居、戰爭，每一樣都是照見了現在這一個世代的同樣經驗。上述這些事情，吾人全球望去，一件也不缺。

三、《創世紀》表達永久性的事物，比歷史更深刻

《創世紀》描寫的歷史，對著現在講話，表達了人的生存

狀況及共同經驗。不只如此，《創世紀》還表達永久性的事物，就是人類的生存，以及比人類力量更大的天主的眷顧，二者之間的關係，以及人類對這份關係的認知。亞巴郎、依撒格、雅各伯等三位族長的故事，像是歷史一般的敘述結構，退場讓位給了若瑟的故事，而若瑟的故事是與天主的眷顧相關，其影響所及，是雅各伯自己的晚年也是由天命來主導，他帶著他所有的孩子、妻子、家畜和在客納罕地積聚的財物，都一同遷往埃及（四六1~7）。

族長的歷史，用以描述人的生存，但是歷史並不是主導一切的根本因素或終極力量。在時空中走過人生旅程的人，隨著年齡變老，以及一代一代下來，也變得更有智慧，更有理解力。由亞巴郎認識上主雅威，聽到祂的許諾，開啓一個新的認知天主的層次。到若瑟的話，最能清楚地表達是天主使惡事變成了好事，挽救了許多人民的性命（五+20）。《創世紀》並未將自身的視野限於狹隘的歷史定義，它融合了不同的要素，其中包含神學的視野在內。

《創世紀》當然需要現代歷史學、物理學，以及其他領域的學術來補充，單單神學的視野是不夠的。但是，它提供了一個典範，努力整合科學與神學。而且，即使各個領域的視野都不完美，因為每一門學科都多少會侷限於自己的視野中，《創世紀》所展現的視野，卻是不完美的視野中最偉大的一個。因為它的力量並不在於物理學或科學的歷史，它的力量在於讓人覺醒：覺醒到身為人類究竟意味著什麼，覺醒到能沉浸在歷史和心靈中是什麼滋味，是怎麼一回事。因此，《創世紀》超越歷史，碰觸到的問題是天主的眷顧、人的心靈，和靈性層面的問題。

第三節 《創世紀》與心理學⁷

當代社會科學中的顯學——心理學——也被用於聖經詮釋。1993年宗座聖經委員會也指出，有必要運用心理學和心理分析於聖經詮釋的工作。

一、心理學釋經之例

以榮格學派的觀點看雅各伯的故事，雅各伯出生時，一手握著他的雙生哥哥厄撒烏的腳跟。之後趁著厄撒烏飢餓疲乏之際，哄得厄撒烏出賣長子名份。然後又在父親依撒格年老雙目失明的情況下，雅各伯得到母親黎貝加之助，以詭計巧奪了依撒格的祝福。所有這些與厄撒烏的糾葛紛爭，榮格派的學者解釋，這是雅各伯個人自覺（Self-awareness）的過程，是一個了解自己、接受自己、包括接受自己的陰影的「個體化過程」（Individuation）。

厄撒烏就像是雅各伯的另一部分，是雅各伯的陰影，而雅各伯與厄撒烏，從出生就開始的種種扭鬥，就是雅各伯的個體化過程。個體化若是完成，人能擁抱自己的陰影、自己的幽暗面，則「真我」（Self）呈現，人成為真正的自己，達到全人整合之境地。而遇見厄撒烏並互相擁抱和好之前，雅各伯在培尼耳與天神的搏鬥，被認為是個體化過程的高峰。

二、心理學之缺失

然而以心理學分析並詮釋聖經，雖然有其必要，但是並非

⁷ GAD, pp.102~107.

毫無缺失，可舉下列三方面為鑑：

1. 運用米德辣市文體⁸，使一個故事成為兩個

聖經的心理分析有時是基於文本閱讀和歷史重建，是混合式的方法論，結果會形成兩個互相混淆的故事，就好像精神治療醫師搞混了兩個病人的記錄一樣。運用米德辣市文體傳統的聖經詮釋者，可能增加一些不屬於文本的細節，如此一來，這些新增的情節雖然形成一有趣的心理學案例，但是與《創世紀》中的原本敘述並不相符，而形成了兩個故事。

2. 強加異文化的想法

亞巴郎祭獻依撒格，被解釋為不同世代之間的爭鬥，呈現的是父親想要殺子的深刻渴望，也就是希臘神話弑父娶母的伊底帕斯情結（Oedipus complex）的反面，父親將兒子視為對手而想殺之。沒錯，生養過兒女的人都知道，有時下一代實在難以教養，到了真會把父母逼瘋的地步，讓做父母的不免想：早知長大如此，小時候就把他掐死倒乾脆，不必養兒劬勞，辛苦卻白費。而且，在探討親子關係時，心理學可能發現了一種特殊的謀殺傾向。再者，人類確實是傾向於除掉對手。

但是《創世紀》廿二章並無父子兩人之間的競爭對抗描述，相反的，經文所表達的是：依撒格是亞巴郎「心愛的獨生子」（廿二 2）。競爭和對抗出現在廿一章，在撒辣 / 依撒格母子和

⁸ 《米德辣市》（*Midrash*）是自由地解釋、引申、增添、描繪聖經，使聖經訊息更實際地使當代的聽眾更容易獲得教義及倫理上的教訓，使聖經更活潑有力地呈現於後期的人類面前。參考《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，1983），549號。

哈加爾 / 依市瑪耳母子之間。心理學家採用希臘異文化的概念，加之於亞巴郎獻子之事的文本上，是不太妥當的作法。

3. 視野不夠寬廣

心理學在詮釋聖經時，難免片斷地選用它所需要的經文，而獲得它所要的結論，以致於視野受限而不夠寬廣。在上述雅各伯的個體化過程中，心理學詮釋並未取用雅各伯故事的後半，就是與若瑟有關的那一部分。我們知道雅各伯的故事與若瑟的故事是交織而不可分割的，所以要為雅各伯作心理分析，不能只到他與厄撒烏和好為止。

同樣的問題也出現在《創世紀》一～十一章的心理分析上。一～十一章敘述的是有關人類的缺陷及失敗，擅長處理人生黑暗面的心理分析，很有興趣了解這些聖經章節中所表達的對於人性的觀點。但是有些學者，例如尤金·杜爾曼(Eugen Drewermann)在研究時，就專注二～十一章的描述，而把《創世紀》第一章的文本排除在外⁹。他這麼做，是屈從歷史批判方法，歷史批判將《創世紀》第一章切開來，歸之於另一位作者，結果使得心理分析限於它所願意選擇參考應用的狹隘範圍內。

心理學確實是《創世紀》中重要的一種詮釋方法，而現代心理學是可以對《創世紀》之研究貢獻良多，但是《創世紀》有超乎心理學所能吸收及探測的成分，例如下文所要簡述的靈性幅度。

⁹ GAD, pp.106.

第四節 《創世紀》中的靈性幅度¹⁰

從佛洛伊德以來，心理學家論及宗教時有一種化約（Reductionism）趨勢，把神和宗教化約為一種心理現象，這種看法一度甚囂塵上。他們說，亞巴郎頂多是一個「心理適應良好者」的典範。雖然秉著心理學價值中立的傳統，他們不會叫人不追求靈性事物，但也沒有心理學家鼓勵人追求靈性事物。時至今日，心理學對屬靈層面的事物，態度較為開放，研究《創世紀》的心理學者，也更重視《創世紀》所表達的靈性幅度，認為《創世紀》不能被化約成窄小、不包含靈性的範疇。

《創世紀》的確與靈性有關，它描寫靈性世界的存在。可是吾人不能否認，《創世紀》中的某些章節所寫的靈性事物，有其限度，例如索多瑪的故事，說的似乎是壞人受天災所懲，而無辜者都得免於難。這樣的理解「惡」，方式太過於單純。《創世紀》對「惡」的描述，從一開始的創造故事中就已存在，包括天主所造的那條蛇。有一件事值得注意：《創世紀》是把惡置於一個比惡更大的真實狀況中來描述，這個更大的真實狀況就是「善」。「善」是比「惡」更真實的存在，而《創世紀》談到惡，是爲了談善。

回到索多瑪的故事來看，故事開始之前，是亞巴郎的慷慨待客、那三個客人對亞巴郎和撒辣的生育祝福、亞巴郎體會到上主的存在、亞巴郎爲索多瑪求情、上主因著義人亞巴郎的求情而答應對索多瑪的寬免條件、羅特極力護衛那兩個使者等等。在這些「善」的描述之後，索多瑪因爲仍不悔改，不肯由

¹⁰ GAD, pp.107~112.

惡回頭，而遭到被硫磺和火焚毀的下場。《創世紀》所顯示的是，對於「惡」，絕對沒有單純的了解和答案。

在「惡」的難題之外，《創世紀》觸及的靈性層面還可介紹以下幾項：

一、天主的故事

除了描述歷史和人的生存狀況之外，《創世紀》也大量描述人所體會到的天主面貌。這絕非由單一角度可以了解。一開始，創造天地的天主像是絕對的全能；之後隨著章節的進行，天主愈來愈參與人的生活：祂在樂園中散步、祂跟人對話；跟亞當、厄娃對話後，也跟加音、諾厄、亞巴郎等對話。天主似乎愈來愈有限。在洪水之前，天主還有情緒，祂「後悔」造人且心中「悲痛」（六6）。而在毀滅索多瑪之前，天主還親自下來勘察索多瑪的邪惡敗壞有多嚴重。凡此種種，似乎顯示天主的有限。

然而，這一層面—天主有限性，也顯出天主的另一面貌：祂能給予人一個全新的力量與目標。例如：加音犯罪後的低落和自感卑微時，由跟天主的對話中領受了保護的記號，並得以存活；亞巴郎在尚未生育子嗣的沮喪情況裏，由天主的談話中，領受了召叫和恩許，得以踏上新的旅程。這都在暗指一個更高的臨在，這更高的臨在，可以用各種方式提升人的力量。

在螺旋式的結構下，《創世紀》後半部的天主，似乎愈來愈少直接出現在人的生活中，或直接對人講話；但其實，天主的出現只是換個方式而已，是以非常人性的方式，例如讓若瑟自己由他命運的多舛與轉折中，體會天主在他生命中的祝福。

二、恩寵

當世界似乎愈見腐敗和沉淪時，恩寵就突然出現，例如上主決意消滅世界，緊接著的經文是：「唯有諾厄在上主眼中蒙受恩寵」（六8），好像有一種難以計數的、全然正面的真實性，存在於此。心理學能在所產生的心理衝擊之範圍檢視恩寵，然而恩寵不只是心理衝擊而已。對諾厄而言，恩寵，配合著他的認真和全神貫注於上主的吩咐（七5），終於在洪水所造成的巨大損失之後，得以重新開始。所以，單是《創世紀》一～十一章，就可讓吾人領悟兩件事：

1. 人類傾向於破壞天主所造的美好之事；
2. 不論人類犯了多少罪，天主的恩寵總是給予人力量，使人能夠重新開始。

三、看見

「看見」有幾種不同的層次，例如羅特之所見與亞巴郎之所見就不同。羅特以一種方式看見，他「舉目看見約旦河整個平原，直到左哈爾一帶全有水灌溉」（十三10）。亞巴郎要羅特先選擇往東或往西的土地，羅特細數著土地因有水灌溉而看到可見的豐饒。亞巴郎則是以另一種方式來看，就如同天主讓他能看見的（十三14~15），而不是以人的肉眼來看出那一個特定名字的地方才是天主所賜的應許之地，因為天主原先召叫亞巴郎時，所許諾的是「往我指給你的地方去」（十二1）。

四、第二次的生命

依撒格的誕生給了亞巴郎和撒辣新的生命。衰老的撒辣，由長久以來的沉默悲苦中笑了起來（廿一6），因為上主賜給了

他們一個兒子。對於這件事的了解，不能只由歷史事件或心理學的角度，認為人有了兒子，心情當然會開朗。這件事應由靈性的角度來理解：是天主使撒辣開懷而笑的。由年老的亞巴郎和撒辣的身體中，能夠孕育出新的生命，正應和了《厄則克耳先知書》卅七章所說的，是上主的神注入了枯骨內，使得乾枯絕望的骨頭復生。

五、永生

《創世紀》第二章，樂園中的生命樹之描述，可看出「生命」是《創世紀》一書中探討的主題之一。之後，厄諾客謎一般地不見了，被天主提去（五24），這也暗示了《列王紀下》第二章厄里亞被提升天的情況：忽然有一輛火馬拉的火車出現，厄里亞便乘著旋風升天去了。他們兩人的去處，可以合理地推知是與上主同在永生的國度裏。

本文稍前論及人的生存時，所提及的土地的象徵意義，以及此象徵意義必須經由信仰的眼光才能理解，還有論及空間時所提人的遷移，雖是由東往西，最後卻歸葬瑪默勒，是往不可見的與天主有關的領域而移動，凡此種種，都與此生之後的永生議題有關，而跟永生議題密切相關的，就是「超越」。

六、超越

「超越」是《創世紀》中最終極的議題，雖然描述衆多人物以及他們生活中的諸多事端時，「超越」這一議題不容易由《創世紀》的字裏行間顯露出來。它像是一股強而有力、卻潛藏在地底下靜默而奔放的暗流，似乎影響不到表面，但是因著它，歷史的荒地得以轉變為希望的處所。

然而弔詭的是，要談超越，不免要論及死亡，死亡似乎嘲諷著超越。其實並非如此，死亡反而突顯了超越的面貌和力量。在亞當和厄娃吃了那「不可吃，因為那一天你吃了必定要死」（二17）的果子之後，《創世紀》寫出天主走近了他們倆，呈現了雅威典的天主面貌，即與人接近的天主。加音在殺弟之後、感覺到死亡的威脅時，上主出來給他一個保護的記號（四15）。而亞巴郎在獻依撒格時所表現的平靜，是一種來自超越的力量，克服了死亡的恐懼，因為他知道「上主自會照料」（廿二14）。所以，死亡其實帶給人機會，讓人可以看透死亡，進而克服死亡，而超越的經驗，才使得人類對未來的希望，以及對現下生活的責任感有了意義。

第五節 《創世紀》反映生活的複雜性¹¹

《創世紀》描述人的存在。而因著生命的多采多姿，描述人類生活與生存的《創世紀》也是多采多姿的。以下就擷取幾項來說明。

一、整本聖經的引言

《創世紀》所描述的人類生活，其特徵、成就、缺失、力量等，都是在為整本聖經作奠基的工作，所以《創世紀》是全本聖經的引言。

¹¹ GAD, pp.112~118.

二、和諧與不和諧

《創世紀》一開始就表達萬物在天主創造和照顧之下的和諧，而且全書均如此定調在和諧上。即使在描述不愉快或邪惡之事時，也是如此。例如，當亞巴郎受考驗，父子兩人背柴上摩黎雅山時，和諧以及安詳之感仍在，並沒有悽苦或呼天搶地的場面，因為知道「上主自會照料」（廿二章）。

而對於不和諧、罪、罪的後果等事，《創世紀》的態度是將它暴露出來，以便面對它、處理它，進而治療它，甚至描述天主恩寵的介入，好讓犯罪之人，例如加音，能夠存活。對於這一點，新約中有一句最好的回應，就是「罪惡在哪裏愈多，恩寵在哪裏也愈格外豐富」（羅五 20）。

三、祝福

祝福圍繞著《創世紀》全書，從開始的第一章天主祝福大魚、水中各種生物以及飛禽；天主祝福人；天主祝福第七天且定之為聖日；中間的第廿四章黎貝加受家人祝福；到結尾四九章，雅各伯死前祝福子孫。總之，祝福的概念從未中斷。

但是祝福不是理所當然的，祝福來自天主，也包含人的因素在內。天主祝福人時，需要人的配合，例如若瑟的故事中，眾兄弟所為之惡事，若瑟並不計較，而天主使之成為對他全家的祝福。生命縱然是惡與祝福的繁複混雜，最後總是祝福勝於邪惡。

四、婚姻與家庭

《創世紀》中許多歷史是以家族史形式呈現，關注親族和家人，也因此連帶地關注婚姻。而婚姻之描述呈現兩個觀點：

其一是社會學的觀點：《創世紀》表達了人應該在自己同族內相親，這表達了充軍後期的情形，當時與外國人結婚是有爭議的。其二是神學觀點：《創世紀》第二章的婚姻基礎，純粹就是一男一女，並未提他們是某一特定族群的成員，也就是說，婚姻不只是社會情況，不只是基於社會條件，婚姻需要男女之間持續的和諧，以及男女和天主之間持續的和諧。這就指出了更廣闊的婚姻概念，也是比婚姻的社會學觀點更加廣闊的神學視野。

五、男人和女人

《創世紀》中對人類男女的描述，基本上是正面的，而且男女平等，並不因天主造人有先後，而表示男女有高下之分，因為都是按照天主的肖像而造的。這樣的理解，是基於把兩個創造故事，當成一個互補的整體來看的結果。

環顧普世，沒有一部經典在一開始就這麼指示兩性的尊嚴和平等的。雖然日後《申命紀》高舉雅威典，著重第二個創造故事甚於第一個，而造成了貶低女人之感。但是看似女人引男人犯罪（三章）的情節之後，《創世紀》同樣也寫亞巴郎將自己的妻子撒辣交給法郎一事（十二章）。

另一個例子，是法郎的衛隊長普提法爾的妻子引誘若瑟犯罪（卅九章），但是這段經文的描述，是出現在猶大不守對兒媳的諾言，並且召妓而親近她之後。也就是說，不論男人或女人，都會犯罪，《創世紀》並未遮掩或偏袒任何一方。

六、大團體（族群、世界）

對於族群和世界的看法，《創世紀》秉持的是包容性的原

則。它描述人類被天主由樂園中驅逐，但又有衆人皆屬於天主照管之意；它描述手足紛爭相殘，也描述他們彼此原諒和好；它描述生命的複雜和痛苦，但又展現出人類都在追尋意義，並走向和平；它描繪以色列民族的動向，也提到無數的其他族群，例如菲力士人、埃及人，並且對他們有正面的描述，顯示出天主救恩的普世性。

七、城市

城市的建造或描述，是古代文學的重要部分。《創世紀》也描述城市，及城市的建造。經文所顯示的《創世紀》，對於城市的看法是模糊和曖昧，且愛恨交加的。

《創世紀》中，最早與建立城市有關的人物是加音。加音犯罪後，得到上主所給的保護記號，離開上主的面，住在伊甸園東方的諾得地方，之後建立了一座城，取名「哈諾客」（四17）。之後尼默洛得建亞述的尼尼微城（+12），一群人在史納爾地方找到一塊平原，在那兒建立城市和巴貝耳塔（+14）。而索多瑪與哈摩辣兩座城，突顯了城市的負面形象（十九章），即城市與城市的建造者與「罪」有關。

八、旅程

《創世紀》著重移動、行走或旅行，書中人物常常不斷地在旅程中。

旅程可以分三個層面來描述。首先，由歷史及社會學而言，人類不斷地遷移，現今亦然，全球五大洲，因著交通之便利屢見移民潮。其次，在文學上，常有史詩英雄的冒險之旅，例如古代美索不達米亞文學中，有關 Gilgamesh 的敘事詩，以及古希

臘史詩中 Odysseus 的冒險旅程。最後，在神學上，上路往前走、旅行，是回應天主召叫的方式之一，例如亞巴郎離開故鄉、家族和父家，就屬這一層面之意義。他並非只是不斷遷居的移民或冒險英雄而已。

其實《創世紀》中所描述的第一個「行走」者，是上主天主（三8），所以人一生中的行走、移居，都與天主有關，是人回應天主的召叫，在天主的照顧之下，往天主那裏走動。向天鄉而去的旅程，是每個人的生命之旅，即使有人一生都未離開地理上所居住之地亦然。

九、旅程中的情況

《創世紀》中，所有這些人物的行走或旅程，並非發生於真空內，而是發生在一個環境中，而且是具有使命的，就是參與天主的創造。在第一個創造敘述中，人類被賦予治理大地、管理海洋的責任（一28）。在第二個創造故事中，人類被天主派去耕種土地（三23）。此外，在若瑟的故事中，若瑟最後理解到他的埃及之行，保護了他的親人的生命，以及埃及百姓的生命，也就是維持了天主所創造的生命。

總之，人的行走或旅程，是在天主的護佑之下，參與並維護了天主創造的大地及其中的生命；而且是因著前者的力量，才成就了後面這一項事工。

結 語

天主對人說話，而且祂的話是萬古常新的，因此全本聖經

所記錄的，既與人有關，而且人的生存、人生的複雜等，也與天主的面貌、天主對人的恩寵、人對天主的理解等有關。《創世紀》作為全本聖經的引言，在這幾方面均作了描述，為全本聖經做了奠基的工作。

此外，Thomas Brodie 也陳述《創世紀》與歷史的關係，以及《創世紀》超越歷史之處，並提及心理學在現代聖經詮釋的必要及侷限，以提醒吾人萬古常新的天主聖言，可以因著現代學術工具之助，讓吾人對之更加了解、更加接近。不過，並不是任何一門學科即可全然窺得其奧秘的。

附 錄

房志榮神父中文書籍作品年表

本年表試著搜集房志榮神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- | | |
|------|---|
| 1964 | 1. 《為主殉難的蘇餘生神父》，鐸聲月刊社 |
| 1968 | 2. 《聖經與聖經學》，光啓 |
| | 3. 《梅瑟五書批判小史》，聞道 |
| | 4. 《梅瑟五書的寫成：兼論舊約其他諸書》，聞道 |
| 1969 | 5. 《若望福音引論》，聞道 |
| 1970 | 6. 《天主教與基督教聖經的異同》，聞道 |
| | 7. 《走向自由之路：出谷紀》，聞道 |
| 1971 | 8. 《梅瑟五書的作者與特徵》，聞道 |
| | 9. 《聖經與人生》，聞道 |
| 1972 | 10. 《新約諸書分類簡介》，光啓 |
| | 11. 《創世紀研究》，光啓 |
| | 12. 《學術工作與論文：新時代的大學生手冊》(與沈宣仁合著)，現代學苑月刊社(先知) |
| 1973 | 13. 《聖經與耶穌基督》，聞道 |
| | 14. 《創世紀新解》，聞道 |

- 1974 15. 《聖經信箱》（與王敬弘合著），光啓
16. 《保祿使徒的生活、書信與神學》（輔大神學叢書5），光啓
- 1976 17. 《絕妙禱詞：聖詠》（與于士錚合譯，輔大神學叢書9），光啓
- 1978 18. 《聖依納爵神操》（譯作），光啓
- 1984 19. 《生活與聖經》，光啓
20. 《基督徒與愛國》，聞道
- 1988 21. 《宗教與人生》（上、下，與多人合著），空中大學
- 1989 22. 《為你介紹天主教》（與張雪珠合著），聞道
- 1990 23. 《信仰與正義》（與多人合著），光啓
24. 《書生論政》，益世評論雜誌社
- 1992 25. 《以經解經》，香港公教真理學會
- 1993 26. 《在福音發源地體味福音》，上智
- 1995 27. 《書生論政》（二），益世評論雜誌社
28. 《舊約導讀》（上、下）（輔大神學叢書39、40），光啓
29. 《新要理綜合問答》（譯作），上智
- 1997 30. 《舊約諸書的形成》，聞道
- 1998 31. 《地上的鹽》（譯作），光啓
- 1999 32. 《淺談聖經》，上智
- 2000 33. 《書生論政》（三），益世評論雜誌社
34. 《書生論政》（四），益世評論雜誌社

- 2002 35. 《書生論政》（五），益世評論雜誌社
36. 《三字經與聖經》，輔仁大學
37. 《廿一世紀基督新畫像》（領銜合著，輔大神學叢書 58），光啓文化
- 2005 38. 《創世紀研究》增訂版（輔大神學叢書 72），光啓文化
39. 《三字經與聖經卅二講》，至潔

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠 合著	光啓
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象遠 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚 合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿 講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿 講述	光啓

20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓

41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 －厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 －清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 －時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓

59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

創世紀研究 / 房志榮 著

——增訂第五版 ——台北市：光啓文化，2005〔民94〕

面；公分。——（輔大神學叢書72）

ISBN 957-546-543-1（平裝）

1. 創世紀—研究與考訂

241.211

94013265

輔大神學叢書 72

《創世紀》研究

二〇〇五年九月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者：房志榮

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：340 元

光啓書號 10180

ISBN 957-546-543-1

創世紀研究

世界名著中談論對天、地、人的受造，及人罪的來源，大概沒有比聖經《創世紀》說得更露骨、更有份量的了。人人所關心的這些事件、世世代代所討論的這些問題，在聖經開宗明義的第一卷書《創世紀》中，都有所交代。洪水、巴貝耳塔的歷史性有多少？這類敘述的意義何在？人類不斷地在尋找這些問題的解答。本書結合希伯來人的經典與傳統，與古代近東其他民族的文化遺產作比較，並加入當代聖經研究的精華。固然不敢自詡能全部解答這些問題，但至少提供一些值得省思的角度，啓發每個人去回答這些問題，而使許多問題得到新的意義或份量。

ISBN 957-546-543-1 \$340



9 789575 465438 00340

光啓書號 10180

定價 340元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group