

中華信義神學院
神學碩士論文

馬丁路德與現代舊約學者創世記詮釋之比較

指導教授：費英高 博士
(**Dr. Ingvar Floysvik**)

研 究 生：朱頌恩 撰

中 華 民 國 九 十 八 年 六 月

中華信義神學院

神學碩士論文摘要

論文題目：馬丁路德與現代舊約學者創世記詮釋之比較

論文頁數和字數：167 頁，98161 字

指導教授：費英高博士（Dr. Ingvar Floysvik）

研究生：朱頌恩

畢業年月：二〇〇九年六月

論文提要內容：

本研究為比較馬丁路德的創世記註釋(主後 1535-1545)，與現代舊約學者的創世記註釋，看出他們在負責解釋經文主要思想時的心思意念，更深入的看出那些影響他們釋經的因素，及一些在解釋創世記的重要議題。盼藉此研究一窺改教時代的路德在人生的最後十年，是如何詮釋創世記，並如何應用創世記詮釋來回應所面臨的挑戰與困難，及省察今日的舊約學者如何詮釋創世記，並他們盼望透過創世記詮釋在教會中所產生的影響，認識現今我們在創世記詮釋上的成就與所面臨的挑戰。

現代創世紀註釋方面本文選擇威翰(G. J. Wenham)、漢密爾頓(V. P. Hamilton)、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)、和艾倫·羅斯(Allen P. Ross)等舊約學者所著的六本創世記註釋書。從創世記中選出八段經文(創 1:1-2:3, 3:1-7, 11:1-9, 16:1-16, 12:10-20, 22:1-19, 28:10-22, 45:1-15)；針對不同的註釋者對所選的經文的詮釋中，問三個問題，即：他們認為經文的中心思想或主題是什麼？他們如何從經文談論上帝？經文與現今的關係為何？本文《第一章》為導論，討論要研究的問題、方法和限制。《第二章》逐步比較所選擇的八段經文中路德與現代創世記註釋，在本章不會以某一人的立場來比較其他人，而是公平的讓每一位作者用他們的語言說話，並對彼此的異同進行比較。《第三章》為比較路德與現代舊約學者

對創世記的看法和釋經方法。在此章起會參考各註釋書的導論和第二手資料，來幫助歸納分析作者對創世記的整體看法。《第四章》是本文的結論，本文的研究發現、應用和困難等。

CHINA LUTHERAN SEMINARY

ABSTRACT

**The Comparison of The Interpretation of the Books of Genesis by Martin Luther
and The Modern Old Testament Scholars**

By

Ju, Song En

June 2007

ADVISOR : Dr. INGVAR FLOYSVIK

MAJOR : LUTHER'S THEOLOGY

DEGREE : MASTER OF THEOLOGY

This study is to compare the interpretation of the book of Genesis by Martin Luther (1535-1545A.D.), with that by other Modern Scholars. The proposed comparison sees into the minds responsible for major interpretations, the factors governing them, and some important issues in the interpretation of Genesis. This study hopes to investigate how Luther interpreted the book of Genesis, and how he applied his interpretation to the challenges and difficulties he faced in the last decade of his life, and to examine how Modern Old Testament scholars interpret the book of Genesis, and how they hoped the interpretations influence the Church, and to understand our achievements on the interpretation of the Book of Genesis today, and the challenges we face.

Among the interpretations written by Modern Scholars, this study choosed six books, which were written by G. J. Wenham, V. P. Hamilton, Allen P. Ross, Walter Brueggemann, Gerhard von Rad, Claus Westermann, and Allen P. Ross. This study selected eight verses from the Book of Genesis (Gen. 1:1-2:3 , 3:1-7 , 11:1-9 , 16:1-16 , 12:10-20 , 22:1-19 , 28:10-22 , 45:1-15), and asked three questions to the interpretations of selected texts, namely: What they thought was the central theme of the text? How did they talk about

God from the scriptures? And what did the Text mean today? The these is structured as follows, chapter one introduced the subject, method and limitation of this study; chapter two was the step by step comparison of the eight selected texts in the interpretation by Martin Luther (1535-1545A.D.), with the interpretation by other Modern Scholars. This chapter did not take any position to compare with others, but fairly presented each of them in their own words, and compared the similarities and differences among them; chapter three compared Martin Luther's and the Modern Scholars' views and methods of interpretations. In this chapter we made reference to the Introduction part of the choosen books, and some second-hand information to help analyzing their overall view of the book of Genesis; chapter four covered the conclusion, the findings, applications and limitations of this study.

誌謝

懷著初生之犢的大膽，四年前踏上馬丁路德神研所學習之路，而今竟有機會完成口試，要感謝那位疼愛我的神。因祂真是那位使不體面的加上體面、不俊美的得著俊美的神。(林前 12:23)

回顧神研所這四年學習生涯，首先要感謝神，賜給我很好的老師神研所所長普愛民牧師(Dr. Armim Buchholz)，從道碩一年級就開始鼓勵和啟發我，透過道碩的系統神學、基督教倫理學、路德神學，及之後神研所的課程，耐心又嚴謹地指導我認識神的話語，以紮實的神學訓練帶領我走入路德神學研究大門，這對個人靈命、教會服事和講道有著莫大的幫助。其次，要感謝神賜給我很好的論文指導教授—費英高牧師(Dr. Ingvar Floysvik)，是影響我決定論文要選擇舊約範疇的老師，他是一位嚴謹治學、又胸懷敬虔心靈的舊約學者，從道碩的舊約導論、聖經神學、希伯來文、詩篇、亞蘭文、到神研碩的論文指導，從他身上不只是學習了聖經語言和舊約研究，更是學習到嚴謹做人的態度。再者，要感謝在神研所教導我的老師們：俞繼斌院長、Dr. Knut Alfsvag 和 Dr. Eugene Boe，每位老師都是身教和言教兼具的學者。同時，要感謝神研所預備的口試委員戴浩輝博士和夏義正牧師(Dr. Immanuel Scharrer)的指導，能接受他們的批評而看出自己研究的不足和缺失之處，是很大的福氣。此外，要感謝神給予的神研所的學長、同學和學弟妹，他們的激勵和啟發所帶來的動力，使我在神學研究和論文寫作上都得到許多益處。

要感謝神賜給我的家人：博雅、謙義和以樂，沒有家人的陪伴和幫助，也許無法把神碩論文寫完。也要感謝神賜下愛護我的姐姐：朱莉莉，她在各方面給予的支持，使我能心無旁騖地專心學習。謝謝曾經參與服事的兩間教會：左營國語禮拜堂和竹南勝利堂，許多弟兄姐妹的關心和代禱，常常溫暖我們一家人的心。最後，要感謝神帶領我在中華信義神學院 7 年的學習，因祂恩手的扶持，才能完成這人生重要階段的學習！也盼望透過這樣的學習，自己能成為祂手中更合用的器皿！

目錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
誌謝.....	v
目錄.....	vi
第一章 導 論.....	1
第一節 問題陳述.....	1
第二節 研究限制與方法.....	6
第二章 八段選擇經文之詮釋比較.....	12
第一節 創世記 1:1-2:3—神創造宇宙.....	12
第二節 創世記 3:1-7—誘惑與墮落.....	26
第三節 創世記 11:1-9—巴別塔.....	39
第四節 創世記 12:10-20—亞伯蘭下埃及.....	51
第五節 創世記 16:1-16—夏甲與以實瑪利的故事.....	64
第六節 創世記 22:1-19—亞伯拉罕獻以撒.....	80
第七節 創世記 28：10~22—雅各的異象.....	97
第八節 創世記 45:1-15—約瑟和哥哥們復和.....	112

第三章	論路德與現代舊約學者對創世記的看法.....	125
第一節	馬丁路德.....	125
第二節	現代舊約學者.....	131
第四章	結論.....	157
參考書目		161

中華信義神學院 神學碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在中華信義神學院

九八學年度第二學期取得神學碩士學位之論文。

論文名稱：馬丁路德與現代舊約學者創世記詮釋之比較

☐同意 ☐不同意 (政府機關重製上網)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予中華信義神學院圖書館，得
不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發
行或上載網路。

☐同意 ☐不同意 (圖書館影印)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予中華信義神學院圖書館，為
學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法
重製，不限地域與時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發
行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與
不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：費英高博士 (Dr. Ingvar Floysvik)

研究生簽名：

學號：

(親筆正楷)

(務必填寫)

日期：西元 2009 年 6 月 13 日

第一章 導 論

第一節 問題陳述

十六世紀的改教家馬丁路德對當代呼喊說：「任何經文都不容許推論或寓意的存在…上帝的話必須按字面的意義進行理解」¹，聖經意義存在符合文法和一般人對言語使用方式的字面意義裡。²從此，路德結束了教會歷史長達一千多年靈意與字義釋經的爭議。路德之前的神學家都以寓意解經來解決舊約聖經對基督徒所帶來的困擾，如舊約嚴厲的上帝、及舊約人物許多不道德行為。若路德主張聖經惟有字面意義，則他如何解釋舊約聖經許多經文帶給基督徒的困擾呢？

事實上，路德在這方面給了足夠的答案，如布克曼(Heinrich Bornkamm)所說，路德應當稱之為威登堡大學的「舊約教授」，因他生平只有 3 到 4 年是教授新約，而其餘 32 年都在教授舊約。³55 卷的路德著作英譯(Luther works)中就有 20 卷是路德的舊約詮釋。他甚至把人生最後的十年，奉獻於創世記詮釋。

然而，路德這最大部份的著作，卻是離我們最遙遠，也是最陌生的。因為學者多少假設，雖然路德的神學非常優質，但舊約釋經卻不太客觀。因此，即便有人研究路德舊約詮釋著作，也只對其中神學議題有興趣，甚少人對路德如何詮釋舊約單卷產生興趣。愛思博(Alfsvag)說，這些人好像認定路德的釋經是武斷的。⁴本文假設

¹ *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Erasmus: De Libero Arbitrio, Translated and Edited by E. Gordon Rupp, Luhter: De Servo Arbitrio, Translated and Edited by Philip S. Watson, (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 220-222.

² *Ibid.*.

³ Heinrich Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, Translated by Eric W. and Ruth C. Gritch, (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 7.

⁴ “Then one seems to have a rather indifferent attitude toward his exegesis, and is after all inclined to discuss his theology as if its exegetical foundation was arbitrary.” Alfsvag, Knut. *Identity of Theology*. Bangalore: ATA Books, 1996. 2.

好的神學是好的釋經的果子，路德的舊約釋經必定有其獨到的地方，才能產生有如此的影響力的神學，路德一生從事舊約教導，不該被後人完全忽略。

布克曼(Heinrich Bornkamm)直言說，現代的歷史批判法(historical biblical study)使路德著作中最大部份的舊約詮釋離我們更遠。⁵影響最大的是威爾浩生(J. Wellhausen)於主後 1870 年倡導的重建聖經發展歷史的「底本說」，把釋經法從歷史文法主導的「原文解經」轉變為底本主導的詮釋路線。威爾浩生認為聖經中歷史的元素要從文學的角度來研究，才能得出有效結論。他試圖重建做成現在文本的各種假設性文件，⁶最後把五經分為 J (耶和華)典、E (以羅興)典、D(申命記)典、P(祭司)典等不同底本，來鑑定資料來源。J 典來源的資料大約在亞述滅北國王國時期之前(約 850B.C.)，寫於南國，神人同形(anthropomorphism)的觀念較重。E 典由亞伯拉罕故事開始，大約在 750B.C.寫於北國，比較客觀。後來，有人把這兩本編為一書 JE 典。D 文件是王下 22 章約西亞王十八年所發現的律法書(約 621)，主要是申命記，充滿南國的宗教思想。在猶大人被擄到巴比倫並且又回祖國之後，祭司們在以色列社會和以色列宗教的角色愈顯重要，於是出現第四個底本，就是「祭司本」(P 典)。最後根據這些底本編輯現有的摩西五經。最終的 P 文件在 570 至 445B.C.之間加進來，由創 1：1 開始，注重家譜、年代、律法，反映被擄後祭司的神學。⁷這些學者評估五經經文方法為：「神名字的改變」、「重複記述」、「其他語意學準則」、「宗教和道德觀點的差異」、「進化法則」等。⁸

⁵ “Modern historical biblical study has made this great body of Luther’s Work more distant from us.” Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, 247.

⁶ 黃儀章著，舊約神學——從導論到方法論，(香港：天道書樓有限公司，2001)，74 頁。

⁷ Driver, S. R., *An Introduction to the literature of the Old Testament*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), 11-13. 柯德納(Kidner, D.)，丁道爾舊約聖經註釋——創世記，劉良淑譯，(台北：校園，1991)，12 頁。黃天相，通情達理——從語言學看舊約敘事文體的聯貫性，(香港：漢語聖經協會，2006)，9-18.

⁸ (1)「神名字的改變」，如創 1:1-2:3 稱神為以羅興，創 2:4-4:26 為神耶和華；(2)「重複記述」，如創 12 和 20 章記載了撒拉兩次的遇難；(3)「其他語意學準則」，在人物、地點、物品的命名上找出用字和風格間的差異，如 J 典對迦南人和 E 典對亞摩利人的拼法；(4)「宗教和道德觀點的差異」，如創 28：13-16、19 的 J 典記載耶和華站在地面；但根據 E 典創 28:10-12、17-18、20、22，耶和華站在天梯上；(5)「進化法則」，任何記載若帶有原始宗教儀式、魔術、自然或單一神教(承認眾神，但崇拜單一神祇)，就是早期資料；任何普遍性、倫理的、自由的，或一神的内容，就是晚期資料。Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapid, Michigan:

隨著考古證據的發現，學者開始看到「底本說」和古代近東的文字習慣並不符合。例如，(1)在古代近東文件上，顯示同一紀念碑會刻上神祇多樣名稱。(2)後來的研究閃語作品的風格證明，重複和平行是十分常見的文學形式。(3)文字風格不同的標準也倍受質疑。在比摩西律法還早的法典出土，這一來將律法條文歸為晚期作品的說法，就站不住腳了。「底本說」讓人注意到文學現象，諸如風格變化、名字與術語的改變、觀點的不同、重複的敘述。但這些特點不見得能證明有許多作者參與創作，能據此排列作品的時間先後。坎珂爾(Hermann Gunkel)等形式批判學者對「底本說」提出異議，⁹若說威爾浩生的來源批判是處理五經形成之前的底本問題，藉此重建以色列人的宗教發展歷史；那麼，坎珂爾的形式批判學是研判底本形成之前的各種文學類型，透過這些文學類型找出背後的社會文化處境，從而重建以色列人文學類型發展史。形式批判學專注於流傳過程中的口述傳統和其風格發展史，強調辨識文學形式、結構、背景、宗旨，重建原始傳統，並將經文和古代以色列民和其儀式相聯結。但形式批判支持宗教進化觀及反對神蹟是歷史。¹⁰

取而代之的是傳統歷史批判(Traditio-historical Criticism)，以馮拉德(Gerhard von Rad)和諾馬丁(Martin Noth)為代表。它嘗試透過分析希伯來經文在組成、歷史、意識型態、心理上的因素，目的在發掘有文字記錄以前的以色列民族傳統(口傳或記載)的傳遞過程，直到這些傳統最後成為舊約聖經。認為若能瞭解古希伯來人的心態，

Baker Books, 1988), 24-27. Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 14-17. Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), xvi.

⁹ Gene M. Tucker, *Form criticism of the Old Testament*, ((Philadelphia: Fortress), iii-viii. 坎珂爾 Gunkel 寫了一本書叫「創世記諸傳說」。他認為創世記裡的故事原來是好多獨立的短篇傳說。這些短短的傳說慢慢的串連起來，成為比較長、比較複雜的傳說或故事 (Sagenkränze)。這些串連的傳說後來被結集起來寫成底本，底本又按底本說被編成五經。這就是所謂的「形式批判主義學派」。 Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. New York, 1964.

¹⁰ 黃天相，通情達理——從語言學看舊約敘事文體的聯貫性，18-27。

Gunkel 在其著作 *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco, Tex.: Word, 1970), 50，首先提出創世記一至十一章和歷史的對照：「創世記的記載究竟是歷史還是傳奇故事？對現代歷史家而言，已經不再有異議。」根據 Gunkel 說法，創世記一至十一章不能視為歷史，因為(1)這些章節原始都是口頭遺傳，而歷史則是文字記錄；(2)創世記處理家族故事，而歷史則倚賴外在證據；(3)創世記所述乃不可能之事，歷史所記則是可能之事；(4)創世記富詩意，具備美感和靈感，歷史旨在告知；(5)創世記在形式上，和真正的希伯來編纂史不同，如撒母耳記上九至二十章，一點沒有遺漏、不加保留地記錄大衛宮廷人事。

更有助於解決經文背後的傳統歷史，並能釐清困難經文。他們首要工作是追溯故事的傳遞，認為有一部分故事發展，是出於編輯上的整合，然而這位編輯，不像底本分析法所說的集大成，而是富有創意的編者。傳統歷史批判學者認為以色列最早的歷史是始於好幾個獨立的小族，後來聯合成一個敬拜耶和華的聯盟。這些小族有不同的源頭，又有不同的宗教與歷史傳統。在聯盟中，各族的傳統亦合而為一，便形成以色列的歷史與宗教。學者關於在歷史事件的重建上缺乏共識，讓人對這項研究法則產生質疑。¹¹

近年來，聖經學者愈來愈少關注聖經故事的來源和傳遞，更多注重經文現存形式的文學特性。如蔡爾滋(Brevard S. Childs)提出的正典批判(Canonical Criticism)蔡爾滋認為自威爾浩生一路發展下來的批判學，都不會從教會的正典文獻來分析經文，故此，不可能達到真正分析經文的目標，他們只是設法描述希伯來文獻發展史罷了。但舊約聖經不只有正典權威，還包括經文當中的事件、傳統和人物所表現出來的權威。正典批判集中關注正典中的最後形式經文，並以此為釋經和神學的恰當對象。蔡爾滋認為雖然五經本來不是摩西作的，可是以正典的角度來看，必須斷言五經還是摩西作的，所以「信仰團體」信仰的基礎有可能是不正確的。

修辭批判法(Rhetorical Criticism)也屬此領域，但注重文本的文學特徵，如故事的佈局發展和人物塑造。這使得神學家對經文的神學意義更深入了解，因為結構和文理不只具有裝飾功能，也是引導讀者深入故事精髓的文學手段。¹²保守學者，一方面因著批判學者質疑五經感到不安，¹³一方面期望以適合的態度追求進展，謹慎分辨這些研究路向。黃天相說：「近代研究經文已進入共時性(synchronic)的方向，不

¹¹ *Ibid.*, 35-43.

¹² Ross, Allen P., *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, 33-34. 黃儀章著，舊約神學—從導論到方法論，26 頁。

¹³ Clements said: "Where the older Christian view of the Old Testament as a book of ancient prophecies about the coming of Jesus Christ was being set aside, it was felt that it was nevertheless being replaced by a fresh and more scholarly apologetic which showed that in the Old Testament were to be found the moral and spiritual foundations of a universal religion. This found in Jesus Christ the fullest embodiment of its own earnestness." Ronald E Clements, *One hundred years of Old Testament interpretation*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976), 2. 參該文 7-28 頁批判學者的發展有詳細的介紹。

論口述或筆錄經文，意義都應該跟從語言和文字的限制和範疇…。強調經文的連貫性。」¹⁴現今許多學者注重的不再是歷史的研究法(a diachronic approach)，而是注重經文本身，共時性的研究法(a synchronic approach)，甚至注重其讀者，而非背景。但需注意有的共時研究是一個很大的研究潮流，有福音派學者，也有後現代讀者回應(Reader Respond)之研究路線；比方說，有婦女獨特的觀點，也有第三世界許多不同解釋的架構等。因此有的學者雖不會忽略經文的歷史背景與宗旨，但有敘事法路線(Narrative Approach)的註釋書(如羅倫斯·端納的創世記文學註釋)並不會討論歷史背景。¹⁵

本文不會從路德的立場批判現代釋經路線，也不會以現代的釋經原文為立場來批判路德，而是平等的把它們放在一起，讓它們用自己的語言充分發言，之後才會加於比較路德的歷史文化釋經和現在教會的歷史文化釋經之異同，比較馬丁路德的字義解經和今日的字義解經、路德提倡的歷史、文法釋經與今日寫創世記註釋書學者的歷史、文法釋經，在創世記詮釋中之異同。本文的研究方向和伊頓(Eaton, J. H.)研究詩篇註釋書比較相似，他在寫研究方法時說：

「從我所選的註釋書中，我們可能看到對詳細的經文困難所做的大量審議意見。此外，將十分明顯地看出他們在負責解釋經文主要思想時的心思意念，包括他們的猶豫、矛盾、和進展。…此外，更深入的看出那些影響他們釋經的因素…及一些在解釋希伯來詩篇和信仰時的重要議題。…此研究計劃將避免膚淺地引用別人的註釋，就是一般研究所掉入的陷阱。我們將用尊重和忍耐的態度，觀察所選擇的註釋書，試著去了解他們的基礎及他們詮釋判斷的細節，從他們的意見中學習，同時亦批判他們的觀點。」¹⁶

¹⁴ 黃天相，通情達理——從語言學看舊約敘事文體的聯貫性，2 頁。

¹⁵ 羅倫斯·端納 (Laurence A. Turner)，創世記文學註釋，凌民興等譯。(香港：天道，2003)。另外近來有從婦女神學的角度寫的舊約註釋書，如 C. A. Newsom, S. H. Ringe 編著，婦女聖經註釋——舊約，周宏毅等譯。(台北：長老教會總會，2003)，27-70。威翰認為婦女神學把聖經的話等同科學精確的言語。在創世記 Man 等於人類。Mankind 等於人類，而不是與 Woman 對立的名詞。參 Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), lii.

¹⁶ Eaton, J. H. *Psalms of the Way and the Kingdom: A Conference with the Commentators*. JSOT Sup 199. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1995。P10-11：“From the conference I was proposing, they might first see a great deal of considered opinion brought to bear on difficult details in the texts. Further, they should see better into the minds responsible for major interpretations; hesitations, inconsistencies, developments would become apparent. …it would be possible to see deep into the factors governing them. …some important issues in the interpretation of Hebrew Psalmody and religion. …In all this program I try to avoid superficial reference to the work of others, the pitfall of general surveys. With respect and

本文的目的，首先是藉此歷史與現代的比較，使我們一窺改教時代的路德在人生的最後十年，是如何詮釋創世記，並如何應用創世記詮釋來回應所面臨的挑戰與困難，借此拉近我們與路德的舊約詮釋之間的距離。其次，也使我們省察到今日的舊約學者如何詮釋創世記，並他們盼望透過創世記詮釋在教會中所產生的影響。最後，透過路德和現代舊約創世記註釋的比較，不單可以看到路德在他的時代釋經上的突破及他在釋經上的限制，同時亦讓我們認識現今我們在創世記詮釋上的成就與現代所面臨的挑戰。藉由比較改教時代和現代教會在創世記詮釋上的異同，使我們反省自己對舊約聖經所持的看法和對釋經所採的方法。

第二節 研究方法與限制

本文研究對象為主後 1535-1545，馬丁路德在威登堡講授的創世記詮釋，¹⁷與現代基督教優秀的創世記註釋，比較二者之異同。

一、馬丁路德在威登堡的創世記註釋：主後 1535-1545

20 世紀之前，路德學者會毫不疑慮的引用路德的創世記講義。主後 1930 年代，德國路德學者埃里希·西貝爾格(Erich Seeberg)和他的學生彼得·明浩德(Peter Meinhold)相繼出書質疑路德創世記著作之原始性，懷疑它是否忠實記錄年老路德之晚年神學思想。¹⁸西貝爾格指出路德在序言中提到他在課堂授課是拉丁文和德文摻雜著講，所以創世記作者用詞顯示拉丁文和德文摻雜者為路德思想；以流暢的拉丁書寫是屬編輯者所增加。¹⁹

patience, we seek the view of the selected exegetes, to understand both the fundamentals and the details of their judgments, to learn from as well as to criticize their opinions.”

¹⁷ 路德生平傳講了兩次創世記，主後 1523-1524 和 1535-1545。前者為講道，並於 1527 年出版；後者為課堂授課。參 Mickey L. Mattox, “Martin Luther’s Interpretation of the Woman of Genesis in the Context of the Christian Exegetical Tradition,” Ph.D. Diss., (Duke University, 1997), 11-18. 及 Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, 8.

¹⁸ 馬托克斯(Mattox)引用西貝爾格的話說：“Do we stand on solid ground here? How far may the Genesis lecture as utilized as a source for the theology of the latter Luther?” Mattox, “Martin Luther’s Interpretation of the Woman of Genesis in the Context of the Christian Exegetical Tradition,” 7.

¹⁹ Mattox, “Martin Luther’s Interpretation of the Woman of Genesis in the Context of the Christian

明浩德的批判：第一，目前路德創世記著作並非路德本人所著，或根據他講課筆記；而是從路德的學生越特·迪特里希(Viet Dietrich)課堂筆記編輯出版的。後來迪特里希成為神學家後，深受默蘭頓(Melanchthon)影響。第二，明浩德發現創世記著作中有許多迪特里希、邁克爾·若丁(Michael Roting)、和海歐納莫斯(Hieronymus)等編輯者修改過的痕跡，比如說他們修正了路德引古典文學和基督教教父著作的引文，雖說路德記憶力好是眾所周知，但也不可能好到像創世記著作顯示的百分百正確。第三，明浩德說許多神學思想，特別是對律法的看法(因路德在講授創世記之間，爆發反律主義的爭辯)，與年青路德的神學不符合，反而更靠近默蘭頓。因此明浩德認定是迪特里希等人借用路德的影響力來支持默蘭頓在神學上的修改，路德創世記著作已被編寫於符合路德改教運動第二代正統主義的神學思想。因此，路德的創世記著作必需小心使用。²⁰

明浩德的質疑合理嗎？路德的創世記著作的英譯者伯利坎(Pelikan)是第一個質疑明浩德的方法論者。明浩德以年青路德為標準來評鑑是否出自路德，絲毫沒有考慮別的理由，這種方法本身是不完全的。²¹近日越來越多的路德學者認同伯利坎質疑明浩德的質疑。馬丁·革拉切(Martin Greschat)說明浩德的方法論用在研究路德稱義觀發展時，發現真正的路德可能只能從傳說中的來源來認識，因此他下結論說，明浩德的方法論呈現出的是明浩德自己的神學偏好，而不是真正年老路德的神學。²²英國學者喬納森(Jonathan D Trigg)從路德創世記著作研究路德的洗禮觀後說，明浩

Exegetical Tradition,” 6-11.

²⁰ James Nestingen, “Luther in Front of the Text: The Genesis Commentary,” *Word & Word* 14 (1994): 186-89. Jaroslav Pelikan, ed., *Luther’s Works*, (St. Louis: Concordia Publishing House, 1961), 1: x-xi. Sherry Elaine Jordon, “The Patriarchs and Matriarchs as Saints in Luther’s Lectures on Genesis,” Ph.D. Diss., Yale University, 1995, 14.

²¹ Pelikan said: “Taking for granted the emphasis on the young Luther that became canonical for Luther scholars in the past generation, Meinhold makes the early thought of Luther normative for his judgments about the authenticity of many in this commentary which are not suspect on other grounds. This procedure makes it impossible to accept Meinhold’s conclusions wholesale.” Jaroslav Pelikan, ed., *Luther’s Works*, 1: xii.

²² Mattox, “Martin Luther’s Interpretation of the Woman of Genesis in the Context of the Christian Exegetical Tradition,” 9.

德的反對是神學性的，拒絕只在年青路德身上尋找創造性的神學發展，及懷著這種傾向的路德學者。²³ 雪利·爾良·佐敦(Sherry Elaine Jordon)亦從路德創世記著作研究路德論族長們為聖徒之看法後說，路德在創世記著作論聖徒的看法與他在別的著作是吻合的。²⁴ 約翰維茲菲爾德(John A. Maxfield)在他專研路德創世記著作的博士論文中也說，他比較路德晚期的著作和當時威登堡大學面臨的挑戰，他認為路德的創世記著作內容是與其吻合的。²⁵

事實上，路德創世記著作的第一冊是在 1544 年，也就是路德生前出版的，包括路德親筆的序言和附筆，這明白表示路德本人的接納。且整個創世記著作的出版也很快，若是被修改而不要被當時同時代的人發現，恐怕是一件不容易想像的事情。因此，本文認同伯利坎的說法：

「路德的創世記講義是認識路德神學不可缺少的文獻，其中包括他對諸多神學上、道德上、釋經上和歷史處境的問題所做的反省。因此，對於路德創世記講義來說，手有時是編輯者的手，聲音卻是路德聲音。」²⁶

海科答·奧伯曼(Heiko A. Oberman)也說，路德的創世記講義值得作為認識路德信仰世界的導引。²⁷

²³ Jonathan D Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, (Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 1994), 16-18.

²⁴ Sherry Elaine Jordon, "The Patriarchs and Matriarchs as Saints in Luther's Lectures on Genesis," Ph.D. Diss., (Yale University, 1995), 13.

²⁵ Maxfield said: "My study introduces parallel texts and historical contexts which support the conclusion that the Genesis lectures reveal Luther engaging the Scripture in such a way that the Word of God provides a commentary on the many concerns and crises that Luther and his university faced in the 1530s and 1540s." John A. Maxfield, "Prophets and Apostles at the Professor's Lectern Martin Luther's Lectures on Genesis (1535-45) and the Formation of Evangelical Identity." Ph.D. Diss., Princeton Theological Seminary, 2004, 10.

²⁶ Pelikan said: "The Lectures on Genesis are an indispensable source for our knowledge of Luther's thought, containing as they do his reflections on hundreds of doctrinal, moral, exegetical, and historical questions. The hands are sometimes the hands of the editors, but the voice is nevertheless the voice of Luther." Jaroslav Pelikan, ed., *Luther's Works*, 1: xii. James Nestingen said: "Reading Luther's commentary is like walking into another world—one in which the narrative still functions with power to illuminate daily life. This commentary is extraordinary helpful for preachers, showing how the narrative becomes effective both in the pulpit and in the larger life of the community of faith. . . . Luther's own exploration of the narrative offers a model for a living conversation with the text . . ." James Nestingen, "Luther in Front of the Text: The Genesis Commentary," 194.

²⁷ Oberman said: "deserve to be used as an introduction to Luther's world of faith." Heiko A. Oberman,

二、現代創世記註釋書之選擇

爲了能更深入的研究，本文對現代創世記註釋書必需有所選擇，才不會因太雜亂而無法集中焦點。基本上會包含傳統的福音派學者註釋書，批判學者的註釋書及近代修辭批判法註釋書，當然必需是包括整本且具參考價值的創世記註釋。傳統的福音派學者的創世記註釋方面，本文根據道格拉斯·斯圖爾特(Douglas Stuart)在他「選擇與使用聖經註釋書導引」一書中列出最好的創世記註釋中選出兩本創世記註釋：一是威翰(G. J. Wenham)所著的 *Genesis 1-15*。其次是漢密爾頓(V. P. Hamilton)所著的 *The Book of Genesis: Chapters 1-17*，²⁸並且加上在斯圖爾特評論之後才出版的兩本書的下冊：威翰的 *Genesis 16-50*(1994)和漢密爾頓的 *The Book of Genesis: Chapters 18-50*(1995)。

可惜，斯圖爾特評定最好的創世記註釋不包括批判學者的和近來流行的修辭法的註釋書。本文根據艾倫·羅斯(Allen P. Ross)的提議，選二本被他歸類爲具參考價值的批判學者的創世記註釋書，第一本是格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)所著的 *Genesis: A Commentary*；第二本是克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)寫的 *Genesis: A Commentary* (3 vols)。在修辭學分析方面，羅斯認爲特別值得注意的書，一是沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)所著的 *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*；再者也包括了艾倫·羅斯自己寫的 *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*。韋斯特曼也是修辭批判的書，但他以創世記爲 J 典和 P 典的合集，並沒有完全以經文的最後形式爲研究對象。

雖然羅斯的書是在 1988 年出版，之後的作品中，一方面本文已然加入兩位保守派的學者第二卷是 1994 和 1995 年出版的。另一方面，據所知，最近這十八年沒有

Luther: Man Between God and the Devil, ET trans, (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 167-8.

²⁸ Douglas Stuart, *A Guide to selecting and using Bible commentaries*, (Dallas: Word Publishing, 1990), 112-113.

出如這些書一樣有影響力和代表性的整本的創世記詮釋書出版。這樣本文總共選擇六本創世記註釋書，包含大部份現代創世記詮釋路線。

三、創世記經文選擇

創世記經文總共有五十章。若要全部比較會超出本文的字數限制。因此，本文會從中選出八段經文，會包括創 11 章前後的經文、族長成功的經文與失敗的經文、論婦女的經文、創世記中非主流人物的經文、及一些族長不道德的經文；盼望能包括創世記的大部份主題。

創世記 1-11 章太古時期的三段經文：上帝創造宇宙(創 1:1-2:3)、誘惑與墮落(創 3:1-7)、列國在巴別分散(創 11:1-9)。創世記 12-50 章的族長時期選出其他三段經文，包含族長的故事：亞伯拉罕獻以撒(創 22:1-19)、雅各與天梯(創 28:10-22)、約瑟與哥哥們相認(創 45:1-15)。同時可選出兩段非故事主軸的經文：記載族長失敗的經文，亞伯拉罕下埃及的故事(創 12:10-20)；和關於婦女與創世記非主角性人物的經文，夏甲與以實瑪利的故事(創 16 章)。

四、神學與釋經問題

本文會針對不同的註釋者對所選的經文的詮釋中，問三個問題。第一，會看，他們對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？他們認為經文的中心思想或主題是什麼？第二，會問，他們如何從經文談論上帝？他們如何論及創世記經文所啓示的上帝？第三，經文與現今的關係為何？創世記經文對今日基督徒的意義是什麼？

五、研究步驟

本文《第一章》為導論，討論要研究的問題、方法和限制。《第二章》逐步比較所選擇的八段經文中路德與現代創世記註釋，每一段都會問同樣的三個問題。在本章不會以某一人的立場來比較其他人，而是公平的讓每一位作者用他們的語言說

話，並對彼此的異同進行比較。《第三章》為比較路德與現代舊約學者對創世記的看法和釋經方法。在此章起會參考各註釋書的導論和第二手資料，來幫助歸納分析作者對創世記的整體看法。《第四章》是本文的結論，本文的研究發現、應用和困難等。

六、研究限制

本文中路德的創世記註釋引文，都出於路德文集(Luther works)的八冊英譯本。格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad) 和克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)亦是以英譯本為主，本文不會討論他們的原著德文。

第二章 八段選擇經文之詮釋比較

第一節 創世記 1:1-2:3：神創造宇宙

關於本段經文的分段，白文格曼、馮拉德和韋斯特最以 1:1-2:4a 為分段；羅斯、威翰和漢密爾頓以 1:1-2:3 為分段，但因為 2:4a 的註釋內容對本文所問的三個問題的影響不大，所以本文以 1:1-2:3 為分段。

一、馬丁路德(Martin Luther)²⁹

閱讀十六世紀舊約教授馬丁路德的創世記詮釋，可輕易的看出五百年前的舊約詮釋，與今日受聖經批判學影響後的舊約詮釋，差異性何等大！路德除了從經文討論原文、譯文及詮釋外，並沒有討論創世記的作者、寫作於什麼年代、及背景等問題，當然不可能提及底本說等。對路德時代的人來說，創世記出自摩西之手是沒有必要討論之事，聖經啓示的經文情景就是經文背景。

但，比較路德與現代創世紀詮釋仍舊有意義，因詮釋對象——聖經——是一樣的，啓示聖經的神和閱讀聖經的教會也相同，甚至詮釋上的考量也相近。路德用逐節解釋方式來詮釋，雖然也會提及結構，但不是在開始的地方交代讀者，而是在內文中顯示出經文結構。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德從上帝創造秩序，強調上帝像父親般細心仁慈地為人類預備居所。第一日

²⁹ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 1. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 1-83.

神創造空虛混沌的天地和光³⁰；第二日創造天空；第三日創造地及地生出來的菜蔬和樹木；第四日創造太陽、月亮和星星裝飾天空；第五日創造海裡的魚和天空的鳥；第六日創造動物和人。路德強調神為我們造一個可以居住的「家」，是有天為房屋的頂；以地為房屋的地板；動物(包括地上的動物、海裡的魚和天空的鳥)都是這家的產業和財富；菜蔬和水果是食物。在人生存必有的條件預備好之後，神按照祂的形象創造了世界的主人：人類，因此人是能認識神的，像神一樣有免於懼怕，有公義和智慧，能照自己的喜悅使用受造萬有，什麼都不缺乏。六日內，人生存必要條件都豐富的預備好了。因此，第七日人當敬拜神。神把第七日分別為聖，不能用於世俗用途，而當用與跟神有關的事上，也就是用於敬拜神，及學習聖道。路德詮釋神的安息是永遠的，並從「神的安息」推論亞當被造，根據神旨意生活在伊甸園一定時間，之後脫去肉體生命，可能被賜予跟天使一樣的身體，被提到神的安息中與神同在。對路德來說，安息日是表示此生之後尚有來生的記號。

路德對「神的形象」的解釋很特別。首先他說，神的形象一定不是指人有「思想、意志、情感」。若是，則可正常的推論撒旦也是照神的形象造的。亞當不單從生命裡認識神，信祂是美善的；亞當也過著全然聖潔的生活；從未嘗過恐懼與死亡；他滿足於神的喜悅之中。亞當過著一種跟上帝一樣的生活，沒有恐懼和死亡。因此，神的形象包括永生、永免於恐嚇和一切的美善。基本上路德認為談論神的形象，是在說人不曾經驗之事物，人經歷到的實體是神形象之相反，所以人反推自己的軟弱，反而可能推敲一點神的形象的內含。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神是獨一真神，萬有是藉著祂而被造的。

第二，神只能透過祂的工作和話語被認識，離開的工作和話語去討論人是毫無意義的。因此，討論創世之前神的作為是沒有意義的事。本質上神是住在人不能靠近

³⁰ 路德把創第一節歸屬第一日的創造範疇內，並辯駁神的靈不可能指「風」，因第一節「風」尚未受造，除了空虛混沌的天地，一切都尚未存在。*Ibid.*, 7-9.

的光中，創造之前和之後都是一樣的。

第三，神不是創造世界之後就離開，而是繼續用祂的話護理被造的世界。

第四，路德強調最多的，還是從創 1:1-2:3 中上帝的創造秩序，描述上帝像父親般細心慈愛的為人類預備居所。簡而言之：神是神，是慈愛的天父。

第五，他也從「神說…事就這樣成了」的句子，及神的代名詞之複數提出創造中三位一體的神的參與。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，路德勸人離開創 1:1-2:3 中許多不能完全理解的事物，轉而思想神如何無微不至地為人類預備居所，豐富的賞賜，在人還沒有受造之前，神就關心及掛念，賜人類豐富的產業；思想神慷慨和細心地預備人生存必須的條件，能使我們認識神的慈愛，受感動，並在敬畏神的態度中生活。

第二，神在創造中所彰顯的能力，就是「神說…事就成就了」的大能，幫助我們相信神能成就祂的應許，對神來說，沒有什麼困難能使祂的話語無法兌現。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)³¹

白文格曼把創 1:1-2:3 歸屬 P 典，主前第六世紀的作品，經文對象是被擄到巴比倫的以色列人，他雖在導論提及不討論「底本說」，但此處顯然以 P 典為共識，並無交待理由。這假設影響到他對整段經文之詮釋。以下是對經文詮釋之分析：

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為本段經文非為宇宙來源之摘要，而是神學性和牧養的宣講，³²針

³¹ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 11-39.

³² Brueggemann said: "This text is not an abstract statement about the origin of the universe. Rather, it is a theological and pastoral statement addressed to a real historical problem." *Ibid.*, 25.

對被擄的以色列人，提供信心基礎：即使面對現實環境並非如神的應許時，神仍是可信的。以色列的神並非被巴比倫的神所敗，因耶和華仍然是神，護理著祂所造的世界，並要帶領它進入祂賜福之中。白氏釋經角度為經文帶來許多「傳講」的動力和感動，但也要質疑說，若有人把經文又帶到另一背景(context)下詮釋，是不是有另一番詮釋。或者白氏的詮釋只是從被擄的角度來聽此經文的信息。

他把對創 1:1 當作附屬子句³³，等於「當神開始創造…」(When God began to create....)，與後面的創造緊接在一起，表明創造是神持續不斷的工作。關於第一和第二節的關係，第二節說「地是空虛混沌」，創造是從混沌到秩序井然。但第一節好像是從無到有的創造。³⁴作者認為 1 節說的從無到有的創造，和 2 節說的從混沌到秩序井然的創造，從經文來說都是可能的，他認為連經文本身都沒有從中作選擇。

人有神的形象，是受造物中神說話的唯一對象。人類像神一樣管理世界。創 1:26-31 中，白氏對神的形象的詮釋亦是從以色列的被擄經歷出發。白氏強調認識神的形象，必需先知道以色列人拒絕製造任何神的形象，³⁵被擄的以色列人宣告無一物能代表神的形象，因惟一代表神形象的是人類。人類整體(男性和女性)共同反應神的形象。作者也像傳統一樣從新約提出主耶穌是神的形象，³⁶但提出的不是道德性，而是從腓 2:5-11 節看神的形象是「不強奪」，神不是抓住不放的人，人也被呼召成為不緊握著不放者。白氏也從神的形象把創 2:1-3 安息和人聯在一起，他說創 2:1-3 提到神自己的安息，但因為人是照神的形象造的，因此也成為對人得安息的應許(太 11:28-30)，同時也是對人類的一種邀請，召喚人離開六日勞苦得來的虛假安息，來認識神真實安息。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

³³ A dependent temporal clause.

³⁴ 參羅 4:17 和希 11:3。

³⁵ 參出 20:4 和申 5:8。

³⁶ 參林後 4:4 和西 1:15。

白氏說，看似與以色列立約的神似乎被巴比倫的神打敗，但被擄之以色列人回到更基礎原點：創造，宣告創造主上帝是信實的，祂願意亦必定要與世界建立信實的關係。萬物受造不是偶然的，而是按著神旨意，這旨意就是要賜福予祂所造的一切。白氏從美學的角度看神所造的一切都美好，宣告神正在帶領世界邁向此一目標。白氏一再強調創造主不是強迫受造物，而是發出邀請；人不是機械式的回應，而是自由回應頌讚造物主的恩惠。這些詮釋多少反應作者弱化神公義威嚴形象之傾向。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

首先，對身處疾病、貧窮、失業、孤單、被棄絕的經歷中人們，經文提供信徒一個信心的基礎：神是可以依賴的。神能使無變有，把混沌變為秩序。

其次，創 1:1-2:3 反對一切偶像崇拜，並向人發出是悔改的呼召，呼召我們思索生命的最基本，明白我們是誰。世界不是不斷無意義的循環，它有一個開始，朝著神權能的話繼續進行。神今天仍舊以經文對我們說話並發出邀請，人不可能逃避生命的賜予者。對信徒來說，經文不單用耳聽，也用口發出回響，也就是對創造主的頌讚。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)³⁷

羅斯的註釋雖與白文格曼同為修辭(文學)批判路線。但立場遠比白氏保守許多，可以說是屬福音派的註釋書。以下是對作者詮釋經文之分析：

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯以創 1:1-2:3 為一篇神學論述，創世序幕的起點，整部五經的基礎。羅斯從經文強調的正是白文格曼想淡化的主題：「神至高無上的威嚴」，因為萬有乃神所造，自然該服在神管理之下。他從五經角度詮釋創 1:1-2:3，那正建造以色列成為一個新

³⁷ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapid, Michigan: Baker Books, 1988), 101-115.

興國家的神，就是創造萬有的至高者。這位神，藉著祂大能話語，改變混沌狀態，成為聖潔並有福的創造。而以色列國作為神所揀選的國家，那麼以色列國相關的律法、風俗、信仰必須與祂創造計劃吻合。

羅斯認為第 2 節是反意連接(disjunctive) 第 1 節，它不是第 1 節的結果(賽 45:18)，有些學者因此容許放置時間空隙，如以西結書 28 的事。但羅斯也指出有些學者寧夏把第 1 節當作「大標題」，第 2 節敘述創造之初混沌的情況，第 3 節才開始創造之工。羅斯似乎採取後者，以第 2 節的「混沌空虛」為六日創造的解經之匙，前三日改變了混沌或不定形之狀況，後三日改變了空蕩的空虛情況。對於「日」問題，羅氏說，創世記呈現創造是在六日之內完成，似乎是無可避免的結論。羅斯定義「神的形象」為：人有屬靈的生命、倫理和道德上的敏感度，良心和代表神的能力。這能力包括人能製造生命和管理世界。對以色列來說，假神都是受造物，人才是神的形象。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

羅斯從創造萬有下結論說神有至高無上主權，因祂是至高無上的造物主，事實上正是救贖主和律法的頒佈者，他用大能完成大工。羅斯把創造之工和救贖之工做比較，在宣講中是很吸引人的。因經文記載神轉化混沌為宇宙；變黑暗為光明；將無用化成美好的、聖潔和配得祝福的。這與神救贖以色列出埃及的黑暗混沌，帶領進入祝福與安息，是同樣性質的行動。但把律法也帶到創 1:1-2:3 裡，似乎把經文推論得太遠了一些。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

除上文提到對以色列人的意義外，羅斯也提到對基督徒的意義。第一，神是救贖的神，能變混沌為祝福；第二，神有絕對主權，要求我們絕對順服；第三，神藉祂大能的話——創造、救贖並且使人成聖。順服神話語將改變信徒成為神榮耀的形象。羅斯的神，似乎比創世故事中的神更嚴厲一些，和路德從經文強調神父親之愛

成對比，這可能和他太強調律法這主題的關係。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)³⁸

馮拉德在註釋中找尋祭司典(P 典)和耶和華典(J 典)各自的神學，而不是詮釋整本創世記作者的信息。以下是對作者詮釋經文之分析：

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認定創世記首兩章的主題是信仰宣告，作者興趣不在於介紹古生物學之宇宙來源。故此，馮拉德把從創 1:1-2:3 的每一節找尋信仰的內容，視為詮釋經文的要務。

馮拉德以創 1:1 為創 1:1-2:3 之標題，因他認為一個被造的空虛混沌之存在本身就是一個矛盾。故本段經文談的是神，根據祂自己自由意志，創造天地萬有。此一創造，是從空虛混沌造出卓越秩序井然的世界。空虛混沌不單是創世時歷史中的存在，似乎也是永遠存在，威脅著神的創造，如黑暗和海不是被消滅，而是受到了限制。神是用話語來創造，顯示受造物和造物主間的差距，同時亦表示萬有屬於神。太陽月亮星辰之受造，滿了反外邦神話的色彩。馮拉德說人是神的形象意思是指人整體反映神的形象，不能單取屬靈意義而把身體排除在外。³⁹人在世界反映神的形象，就是神統治的象徵。而生育能力與祝福有關，與神的形象無關。馮拉德和白文格曼說的美學角度不同，他從被造目的和秩序來看受造物之美好。信仰宣告的創造，最終只能承認它是完美的，並確定沒有惡是神所造的。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

³⁸ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 43-65.

³⁹ Von Rad said: "Priestly statement about God's image in man there is the notion of Yahweh's human form." *Ibid.*, 57.

馮拉德說，創世記首兩章並非宣告系統神學的創造論，而是宣告與亞伯拉罕立約的耶和華上帝，與以色列人在西乃山立約的耶和華上帝，同時也是萬有的創造主。故經文是被揀選的以色列人，從信心的眼光回顧創造，宣告此時此地關於人存在的信仰。神是創造者，祂透過「說」、「分開」、「造」、「賜福」等來創造世界。這位世界以先就存在的神，在祂自己自由意志裡決定創造世界，所以祂不是受造界，可也不是與世界不相關者，祂創造世界，並賜福予所造的萬有。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

本段經文宣告天地萬物都是神所造的，除祂以外沒有其它創造能力存在。而所造之萬有與創造主之間存在著不同親疏關係，空虛混沌離神最遠，由遠而近，人是與神最近，能直接回應神，世界是神為人而造，而惟獨人能與神發生直接親密關係，所以人不能從受造界尋找神，並與之發生直接親密關係。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)⁴⁰

跟馮拉德一樣，韋斯特曼尋找的是 P 典 (祭司典) 的詮釋，而非把創世記作整體性的詮釋。韋斯特曼假設創 1:1-2:3 是根據「神惟獨用話語創造天地的文件」，在其上加上神用行動創造的資料，變為現有經文。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼花相當多的力氣在比較以色列週邊古文明的創世傳說與創世記前兩章經文。因他假設 P 典的作者繼承了在他之前的埃及、蘇美、巴比倫文明(Enuma elish 1100 B.C., Atrahasis Epic 1600 B.C.)的創世文獻，也就是比以色列傳統更寬闊的傳統，P 典作者從神啓示給以色列的信仰來回應及編寫出創世記首兩章，從中描述神

⁴⁰ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.1), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 74-177.

和神的作為。韋斯特曼強調 P 典作者並沒有把自己絕對化，產生排他性，也不是要說明創世的細節，而是眾傳統中的一首頌詞，宣告世界是神按照秩序創造出來的，所有受造之物都有神的旨意，此旨意繫於人受造，當人一被造，就從創造帶進歷史。⁴¹馮拉德和韋斯特曼都認定經文的目的不在於宇宙及人類的來源，而是關乎人現實生活中的生存與平安。

韋斯特曼認定創 1:1 是標題摘要，創 1:2 是神創造介入時的情況，創 1:3 神開始創造。他在註譯中仔細分別神用話語來創造和用行為來創造兩類，以後者為早期傳統，每逢「造」、「作」等字都被歸入用行為創造之類別。對「賜福」跟馮拉德一樣詮釋為生育能力，連創 2:3 的「賜福給第七天」也被定義為「能生產的日子」。「好」טוב 不是形容本質，而是功能性的意義，神所造世界是好的，在其中開啓的歷史，至終將達到受造之目的。關於創 1:26-27，韋斯特曼在交代不同的定義後，強調經文描述神的作為，並非在詮釋人的本質。人是照神形象造的，因此人與神兩者之間，是能互動，容許或被期待一些事情發生和一些關係建立的，人被造成並存在是為與神發生關係。⁴²

關於安息日，P 典作者有意把六天的工作日，和第七天的安息日並排在一起，六天的工作日在第七天的安息日達到目的地。韋斯特曼以第七日為整個創造故事的高潮，人受造是高潮，但第七日才是所有受造之高潮。⁴³

問題二：作者如何從經文談論上帝？

創 1:1-2:3 告訴我們，我們在使徒信經宣告的——「我信神，全能的父，創造天地

⁴¹ Westermann said: "This destiny reaches its goal in humanity which God created as his counterpart; with human beings creation points the way into history." *Ibid.*, 88.

⁴² Westermann said: "It is humanity as a whole that is created as the counterpart of God; the intention is to render possible a happening between creator and creature. ... God has created all people "to correspond to him," that is so that something can happen between creator and creature. This holds despite all differences among people; it goes beyond all differences of religion, beyond believe and unbelief. ... The relationship to God is not something which is added to human existence; human are created in such a way that their very existence is intended to be their relationship to God." *Ibid.*, 158.

⁴³ Westermann said: "To give the holy a special place in the stream of event is to indicate the goal the creation, a goal which corresponds to that which God set for himself. This goal is not part of the six ordinary working days, but a holy day set apart." *Ibid.*, 172.

的主」一神，不只是創造人類的神而已，祂亦是天地萬有創造主。創 1:1-2:3 同時亦成了一個起點，是時間的起點，也是萬有和人類的起點，一切發生在這起點之後的事，都和這起點有關係，舊約歷史和新約聖經啓示的神，永遠是創造天地的神。人的受造是爲了與神建立關係；但創 1:1-2:3 不是只談論人，它乃是關於萬有、所有受造之物。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

創 1:1-2:3 告訴我們萬有都有一個開始，一切時空下發生的事情，都和這起點有關係。舊約所論及救贖以色列的神，是創造天地的神。差遣祂獨生子道成肉身的神，亦是創造天地的神。神按祂自己的形象造人，人與神相似，所以神和人之間能發生關係，這是舊約故事的主題，新約耶穌基督的故事，是舊約神和祂子民故事的延續。

六、威翰(G. J. Wenham)⁴⁴

對馮拉德和韋斯特曼認爲創 1:1-2:3 經文作者處理原始宇宙論的手法，威翰持不同看法。他承認以色列先祖無疑在主前五世紀接觸過米所波大米及當時普及的楔形文字稿，創世記 1:1-2:3 作者必定認識其他宇宙論的存在，但並非如馮拉德和韋斯特曼說的創世記 1:1-2:3 作者把這些宇宙論仔細編輯及去神話化，創世記作者寫作是對這些宇宙論反駁。⁴⁵威翰說：「它不單是古代創造故事的去神話化，更正確的說它是對這些神話的嚴厲否決。」⁴⁶雖然有這點不同看法，威翰也同意了創 1:1-2:3 爲 P 典。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認爲經

⁴⁴ Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), 1-40.

⁴⁵ Wenham said: "The author of Gen 1 therefore shows that he was aware of other cosmologies, and that he wrote not in dependence on them so much as in deliberate rejection of them." *Ibid.*, 9. "Gen 1:1-2:3 is a polemic against the mythico-religious concepts of the ancient Orient." *Ibid.*, 37.

⁴⁶ Wenham said: "It is not merely a demythologization of oriental creation myths, whether Babylonian or Egyptian; rather it is a polemical repudiation of such myths." *Ibid.*, 9.

文的中心思想或主題是什麼？

作者認為創 1:1-2:3 介紹兩個主題：神是創造者，而人是神所造；並開啓了神和人關係的歷史；成爲五經之始。

在創 1:1-3，威翰認為把創 1:1 當標題者其不能解釋神創造之前有物質存在的問題，況且若創 1:1 是標題，創 1:1 和創 1:2-3 間明顯是衝突的，這不像聖經作者寫作常態。רוּחַ אֱלֹהִים 解釋爲神的風(the wind of God)⁴⁷卻是很特別的。關於六天的創造，威翰發現第一天造光，第四天造光體；第二天造天，第五天造天上的飛鳥和海裡的魚；第三天造地和樹木，第六天造地上的動物和人。首兩天只有簡潔的說明，第三至五天的創造對人影響力更多，所以所佔篇幅較多。這六天的創造之工，在 1:26-28 人被造時達到高潮。威翰定義神的形象爲：第一，人是神在地上的代表，第二，神的形象亦可能是指天使的形象，第三，神與人之間的共同性質極可能是聖經所說的神的形象。人受造並不是結局，創 2:1-3 說所有日子中只有第七日、被神賜福與分別爲聖，表示第七日是屬於神，照神形象所造的人若遵守安息日，從六日工作中抽離出來休息一天，這將使人在生命中享受神對安息日的賜福。對神賜福的定義，威翰說舊約談的賜福和現代人說的成功是很類似的，所以，賜福包括生養眾多及成功。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，創 1:1-2:3 宣告神並沒有與祂能力相當的競爭者。神是全能者，一切萬有都是祂所造的。第二，神不單是創造主，亦是律例的頒佈者，祂設定大自然的定律，命人管理這一切，萬有都要在神的命定角色繁盛。第三，宇宙萬物反映造物主的榮耀。第四，亞伯拉罕、以撒、雅各的神，也就是以色列所敬拜，以色列人所遵守的律法的頒佈者，並不單是某一地方神或某一族人的神，祂是天地的創造主。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

⁴⁷ *Ibid.*, 17.

威翰說創 1:1-2:3 不單是對古老宇宙論的反駁而已，它更是創造人類的神之呼聲，召喚祂所造的人來敬拜祂，也就是那些按著祂形象所造的人。照神形象所造的人，被期望能在生活中效法神，這原則成為整本聖經的基礎。創 1:1-2:3 說神是仁慈的創造主，關心人的需要，在自己的形象創造人，並賜福、教導所造的人。人享有與神喜悅的團契，能順從神，被神所賜福。這樣，創 1:1-2:3 成為使徒信經的第一段：「我信神，全能的父，創造天地的主」。威翰說創 1:1-2:3 也是現代科學的基礎，它證實科學的假設，即在善變的自然現象後面自然有它的合一與秩序。

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)⁴⁸

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓雖承認創 1:1-2:3 與摩西有一定程度的關係者。但在釋經上，巴比倫創造史詩 *Enuma elish* 深深影響到他對創 1:1-2:3 的詮釋，因他和威翰一樣認為創 1:1-2:3 就是對 *Enuma elish* 這類宇宙論的反對。漢密爾頓更具體的把創 1:1-2:3 和 *Enuma elish* 對照比較。短短 48 頁的註釋就引述 *Enuma elish* 不下十次之多。

在結構上來說，漢密爾頓認為創 1:1 是獨立句子，是神從無到有的創造。創 1:2 談到尚未安放其他東西的世界；與創 1:3-31 對稱，後者談到世界成為今天的世界之細緻過程。前三天的創造與後三天的創造相對，前者說到一般的創造，後者談到在一般創造內具體化的過程。前三天神造時間和空間，後三天神裝飾所造的時空。漢密爾頓反對把 *רוּחַ אֱלֹהִים* 解釋為神的風(the wind of God)或大能的風(mighty wind)，因為風在聖經通常用來指破壞性力量，而創世記指的 *רוּחַ אֱלֹהִים* 是創造性的。漢密爾頓亦反對創 1:3-31 是單用話語的創造，因為除了光的受造之外，其他並不是單用話語的創造，因為每一次神說話之後，就跟隨著與行動有關的動詞，最後事情就成。漢密爾頓跟其他註釋書一樣，認為與後期外邦偶像有關。他指出第七日

⁴⁸ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 103-150.

沒有被直接被稱為「安息日」，是因 Shabbetai 晚期希伯來文譯為 Saturn，是外邦神的名字，這解釋是有點奇怪。作者認為埃及和米所波大米的人都把國王當作神的形象，聖經反對此看法的，指出所有的人都是按照神形象造的。生養眾多是神的賜福，不是祭拜偶像儀式的結果。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

漢密爾頓認為創 1:1-2:3 是表明以色列的神與巴比倫創造史詩 Enuma elish 等所表明的外邦神明不一樣。漢密爾頓引坎珂爾(Gunkel)的話說：古代宇宙論沒有一個包括創 1:1 的內容。也就是說，所有外邦神明的創造，都是從已有的物質造出其他來，惟獨創 1:1 宣講從無到有的創造主。其他神話提到的神祇，在創 1:1-2:3 宣告它們都是受造之物。一切存在之所以存在，都是因神的話語。Enuma elish 和 Atrahasis Epic 都提到創造之後神明休息，但人需提供神明食物，與創 1:1-2:3 提到神休息有相當大的差別。可見，對漢密爾頓來說，創 1:1-2:3 的意義在於對 Enuma elish 史詩的反駁，這詮釋必需先假設創 1:1-2:3 的作者認識 Enuma elish 史詩的存在。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

漢密爾頓是筆者選的註釋中唯一仔細討論創 1:1-2:3 被新約直接或間接引用的學者。第一，漢密爾頓比喻創 1:1-5 中「起初」和約 1:1-5 的「太初」是有關係的，約翰指出道是創造的起因，一切都是透過祂而造的(through him)，也是創造中不可或缺的(without him)中保。在西 1:15-20 保羅進一步提到一切都是為基督(for him)而造，萬有也一同靠著祂(in him)而存在，基督不單是創造的中保，顯然就是「起初」的那一位。

第二，關於「神的形象」，林後 4:4、西 1:15 和腓 2:6 說明基督是不能見之神的形象，說基督本有神的樣式。羅 8:29、林後 3:18、西 3:10、林前 15:49 等經文說明信徒是基督的形象，在基督身上人可以看到人類本來的樣式，也就是說本來就是人的人類，在效法基督的模樣而漸漸變為主形象時，將成為整全的人，有神整全的

形象。

第三，希 4:4 從創 2:2 提出，神在第七日安息，是人也將享受之安息。

八、小結

本段經文是創世記遠古歷史中所選的三段經文之一，也是創世記的首章。對路德、羅斯、威翰和漢密爾頓來說，經文的主題是從無到有的創造。馮拉德和韋斯特曼認為創 1:1 節是標題，創造是從混亂到秩序的創造，而非從無到有的創造。白文格曼把以上兩個主題並列，認為創 1:1 節是從無到有的創造，創 1:2-2:3 是從混亂到秩序的創造。關於創 1:1-2:3 經文作者處理原始宇宙論的手法，馮拉德和韋斯特曼說的創世記 1:1-2:3 作者把這些宇宙論仔細編輯及去神話化，威翰和漢密爾頓認為它不單是古代創造故事的去神話化，而是對這些宇宙論反駁。

對路德、羅斯、威翰和漢密爾頓來說，經文說明使徒信經的首段：「我信上帝，全能的父，創造天地的主」。路德強調「父」字，說明上帝像父親般細心的為人預備居所—「家」。羅斯強調「主」字，說神是至高無上的造物主。威翰說明經文說明神是全能的神，神也是律法的頒佈者。漢密爾頓則強調創 1:1 是惟一無二的經文，除此以外，世上沒有從無到有的創造。馮拉德、韋斯特曼強調說宣告與亞伯拉罕立約的耶和華上帝，以色列人在西乃山立約的耶和華上帝，舊約所論及救贖以色列的神，同時也是萬有的創造主。白文格曼從被擄後以色列人的角度看，能使無變有、把混亂變為秩序的神是值得祂百姓信靠的。

此上作本小節的簡要結論，仔細地比較工作會在本文的第三章進行。下一小節是創世記遠古歷史中所選的三段經文之二，誘惑與墮落(創 3:1-7)。

第二節 創 3:1-7：誘惑與墮落

一、馬丁路德(Martin Luther)⁴⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德認為本段經文主題是「試探、墮落和原罪」。墮落的嚴重結果，就是人心所想所行，沒有一樣附有神旨意和命令。人也不再認識神的恩典和公義，甚至於不認識罪。他說：有人減少了原罪的嚴重性，把墮落的人描述成好像沒有墮落是很大的錯誤。人越縮小罪，同時減少了恩典的價值。本經文正說明，亞當夏娃的墮落是何等的嚴重！撒旦試探表明神喜悅亞當受到試探，試練他的能力。蛇被選上是因為牠的才能是聰穎，適合魔鬼要進行的遊戲，因此成了魔鬼的用具。路德認為夏娃受的試探是一切罪和試探的總合，蛇使亞當夏娃失去神的話語和對神話語的信靠，轉而相信牠的謊言。而最大的試探就是去聽別的話語，離棄神已說明的話語，就是從敬拜真神轉到敬拜偶像。

蛇效法神向女人傳講，牠也在人面前安置話語，路德指「神豈是真說？」的意思是：「你們會愚蠢的認為神真的會給這樣的誡命嗎？這不是神的本性，那是分別善惡樹，神怎樣會有這樣的惡意不容許你們變得聰明呢？神創造園中一切樹木都是為了你們。神既是如此喜悅你們，怎麼可能會妒忌地不許吃禁果？」⁵⁰在第 2-3 節中，女人把分別善惡樹和其他園中的樹分別出來是可取的，可惜她沒有完全正確地引用創 2:17，她相對化了神絕對命令，以「必定」改為「免得」，這顯示夏娃開始從信轉到不信。蛇現在已讓女人扭曲神的話，人不再堅守在神的話語和信心之中，這給了蛇使力之處。

蛇開始公然直接地反對神的話(第 4 節)，蛇攻擊神的心意，挑戰神的形象。蛇

⁴⁹ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 1. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 141-169.

⁵⁰ *Ibid.*, 149.

從禁果推論神對人所存的心意是惡的，藉此扭曲神良善的心意。其實夏娃本來就有智慧，因為她有神的話語，有對一切動物的知識。但是這樣的智慧如今被顯為不足夠，最終人失去真智慧，墮入黑暗之中。對路德來說，神的禁令是超過亞當所能理解的，所以他需要相信。不信是一切罪的來源，撒旦敗壞神的話，帶進不信，剩下的事就水到渠成。當人正在犯罪之時，人並沒有不好的感受，不會懼怕或痛苦，反而是輕鬆愉悅的。犯罪之後，罪被律法顯出來時，它對人來說是不能承受之重。犯罪後，夏娃的眼明亮了，記起了先前的誡命，也明白犯罪得當受的刑罰。第 7 節指出人跌倒後，進入到敗壞之中，榮耀的身體成了羞恥的赤腳，人需要拿無花果樹的葉子來遮掩自己。因為墮落，我們失去了完全開明的理智和順服神的話和旨意的意志的同時，也失去了身體的榮耀，赤裸竟成了羞恥。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

當意志還良好和公義時，它是討神喜悅的、順從神的、信靠創造主的。喜悅神及對神的仁慈感到有安全感。墮落後我們把神變成魔鬼，提到祂的名就顫動，亦受神的審判恐嚇。人從神的朋友轉變成神的敵人。從此人的理性敵擋神；人的意志敵對神的旨意；人恨惡神的話，並逼迫一切屬神的聖工。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

現今受洗歸入主名者，也會經歷試練。本經文讓我們認識人是什麼，即使在人性完全無罪時發生這樣的事情，現在更當如何呢？試探如蛇一樣，會首先攻擊人最大的力量：信神的話。因此罪的根源就是不信，遠離神。同樣，義的根源也是信心。這是撒旦一切試探的模式，首先使人的信心發生困難，隨之離棄神的話語。接下來人就會犯第二法板的誡命。⁵¹那裡沒有神的話，那裡就有輕視神和順從魔鬼之事發生。夏娃跌倒就是因為她好奇的去討論，拒絕滿足於單單聽到神的話。在想去吃禁果的慾望在夏娃的心昇起前，她先失去了神的話。用堅固的信心持守神的話，把我

⁵¹ 路德的第二法版指的是十誡中跟人有關的那七條誡命。

們的耳朵閉起來，不聽和神的話不一樣的話語，是勝得試探的祕訣(彼前 5:9)。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)⁵²

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為本段經文是對「人類的命運」作仔細複雜的省思。指出神對人所懷的心意是活在神的世界，而不是自己所造的世界。人要代表神，與其他受造之物一起生活在神所造的世界。他指出對本段經文五個錯誤的主題：第一，它不是聖經所有經文的前提：事實上它是相當邊緣的經文，在舊約沒有被清楚引用過。第二，它不是「墮落事件」，舊約聖經沒有假設「墮落」，申 30:11-14 節假設人能遵行神的旨意。第三，不是抽象地討論「罪如何入了世界」。第四，經文不是對死亡的抽象省思。第五，經文也不是在討論性和性所帶來的罪惡。甚至保羅在新約的詮釋也與本經文有所出入。羅 5:12-21 中保羅的釋經反應出後期神學對保羅的影響(IV Ezra)過於來自經文的影響。⁵³本段經文，是在討論困窘和充滿焦慮的人生，關切人的存在問題。神從經文呼召我們成為它忠實的創造物，代替神活在祂所造的世界中。

創 3:1-7 的經文主要訴諸於創 2:17 的禁令。神在創 2:17 所賜下的禁令，在本段經文中被仔細的檢視，彷彿不是禁令而是一種選擇。這是神學性的倫理討論，但討論的人並不是為了要遵守神的命令，而是為了避免神的命令。蛇在 3:1 錯誤解釋神的話，被女人在 3:2-3 改正過來，但女人錯誤的引用神的話，把自己帶進能不能改變神的旨意的討論中，事情就越變越糟。神所賜的界限不再被認為是安全界限，而成了人要去勝過的障礙界線。一旦亞當夏娃越過了神呼召/應許/禁止的界限，人就把自己的人生拿到自己的掌握之中。2:17 的禁令被冒犯了，2:16 的應許被誤用，2:15 節

⁵² Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 41-54.

⁵³ 白文格曼認為保羅並不打算提供教會一個標準的系統神學，而是針對早期的羅馬教會寫出羅馬書。保羅的目的也不是分析惡、罪和死的來源，解釋世界為何如此，而是福音宣講。白氏認為應該以宣揚福音為主軸，惡、罪和死的來源的主題跟宣揚福音聯絡在一起時，討論的是神的旨意和人的信。*Ibid.*, 42-43.

的召命被忽略了。不再有「修理看守」的心志，有的是自我中心，關注的是自己新的自由所帶來的新危險。創 2 章中信靠順服故事，變成了犯罪和受刑罰的故事。這樣，蛇相對化神的絕對統治權，為人類安排了一個命運，是與神在伊甸園裡為人預備的不一樣的命運。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

創 3:1-7 討論的神是第三人稱的神。神不是參與討論的個體，而是被討論的對象。這裡不是向神說話，或與神一起說話，而是在說關於神的話。神變成了被動者。這也表示把神和信仰被動化的來分析是多麼危險的事。蛇成了聖經中第一個會認識神，懂得分析神，並知道如何應用和順服神者。最終蛇把創 2:17 提到的死亡，變成人類生命行程之一。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

神所造的世界是相互扶持平安的，但如今卻因不信而充滿了支配和扭曲。經文宣告認識和遵守神所定的界限帶來人生的成功。活在神的界限裡的人能自由的是享受人生，開創人生，認識自己的召命，去管理世界。人類的自主往往帶來的是疏離和死亡，包含對自己或別人都相同。創世記的作者知道蛇所顯示的思考模式，把神當作紙老虎、無效的恐嚇和理論上的假設，以知識為能力，以它為能自由行事的能力和掌控事物的能力。要得這樣的知識，會使人付上付不起的代價。經文不是要向人推薦無知，而是信靠。人把自己的人生掌握在手中的智慧帶來的往往是死亡，而信靠神的智慧和關心鄰舍帶來的是生命(林前 1:18-25)。

白文格曼認為亞當夏娃被自己的焦慮所控制，盼望以逃避神的真實來勝過焦慮，因為神的存在和焦慮的存在是相關的。以為勝過神就可以消除焦慮。但聖經宣告說，只有那位呼召/應許/禁止人的神能處理人的焦慮。我們以為全然的自由自主可勝過焦慮，但經文告訴人自主的理性帶人到愁苦中。因懷疑神的供應而來的焦慮，到拒絕神的照顧，到尋求自己保障自己的福祉。這種生命中的不信靠神，帶來死亡。

在生命中信靠神就是從自我中心轉向神；從自己保護幸福轉向活在神的旨意和恩賜裡。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)⁵⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯和路德一樣，認為本段經文的主題是「誘惑」，誘惑導致不順服，和陷入罪惡。第1節下是蛇針對「神的話」和背後動機提出嚴重的質疑。蛇用問話形式提出，目的是要夏娃和牠對話。誘惑以假面目來到，以低等動物形態而來，使夏娃措手不及，還沒來得及思考，就加入對話之中。經文並沒有交待罪的來源和蛇的本質。第2-3節是夏娃試著以自己的話闡述誡命，回應蛇的發問。她並沒有準確的守住神的話，且做了三方面的變更：她減少了神豐富的供應、加添禁令、及減輕了罪惡所帶來的刑罰。第4節中蛇大膽的否定神的話，在原來的禁令(מִוֹת תִּמָּתוֹת)之前加上לא成了לא-מִוֹת תִּמָּתוֹן。否定聖經一再宣告的真理：不順從必定帶進死亡。誘惑者宣稱不順從不會帶來刑罰。

第5節蛇進一步對神的正直提出質疑，指控神賜下律法的動機是出於嫉妒，攔阻人追求自己的命運。牠應許人吃分別善惡樹的果子，就會像神，能知善惡。人類住在神宣告為好的地方，如今卻被誘惑說他們可以變得更好。第6節是夏娃陷入罪的過程，蛇一旦除去人吃禁果的攔阻，禁果的吸引力，足以陷人入罪。禁果的吸引力有三方面：現實上好作食物、美感上悅人眼目、屬靈上能使人有智慧。第7節說明後果，蛇的應許——像神一樣有智慧——並沒有兌現，人在獲得的罪的知識後，反而與神疏遠了。羅斯說人犯罪後：「他們知道的更多了，但增加的是罪惡的知識。他們看到的更多了，但所見卻索然無味。不信任與疏遠代替了原來享有的安全感」⁵⁵。

⁵⁴ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapid, Michigan: Baker Books, 1988), 130 -138.

⁵⁵ *Ibid.*, 137.

問題二：作者如何從經文談論上帝？

此段經文中並沒有直接提到神。神只是第三者的方式被提及。蛇主要是使人懷疑神的良善，而神的子民敵擋誘惑者的方式，就是必須全心信靠神的良善，因為人惟有認識神的美善，才會主動遵守誡命。惟有人認識神的誡命對人大有好處，人才會主動渴望遵守神的誡命。經文要神子民認識他們是人不是神，所以必須順服祂：真智慧只能從順從主的誡命而獲得。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

羅斯認為經文有兩方面的意義。從字義的層面，經文告訴現今的人，罪惡如何進入人類。解釋人類陷入墮落的景況，是由於始祖在園中的不順從。神起初造人，絕非現今的光景。從典型的(*archetypical*)層面，故事描述如今仍然不斷發生的誘惑過程。故事教導我們不輕忽撒旦的技倆，並學習如何敵擋誘惑者。對以色列人和神的子民來說，本段經文的意義就是：「對神的話有透徹的認識，以及對神的良善具不動搖的信心，是屬靈上能勝過世界、血氣和魔鬼，所絕對必要的。」⁵⁶

四、格哈德·馮拉德(*Gerhard von Rad*)⁵⁷

馮拉德跟白文格曼一樣認為本段經文是聖經相當邊緣的經文。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認為本段經文的主題是人和人的罪。第 1 節的蛇不是邪惡能力象徵，亦不是撒旦的代表，蛇比其他動物不一樣的地方在於其擁有更大的聰穎。所以詮釋者當避免把太多的教義建立在其上。聖經作者敘述的是存在於人以外的試探，過於人

⁵⁶ *Ibid.*.

⁵⁷ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 83-99.

以外存在的惡。所以蛇不是重點，重點是牠說了什麼？蛇所說的話是對神的話完全的扭曲。因為神沒有說人不能吃所有伊甸園樹上的果子，這是蛇引人與牠談話的技巧，給人改正與辯護的機會。蛇用這樣的方式攻擊人對誠命的順從。第 2-3 節中女人的回答有點過頭，神是禁止人吃禁果，但神沒有說不可摸。顯示女人的立場有些軟化，用誇大來為自己立界限。

第 4-5 節蛇公開攻擊神說的話，展現出蛇認識神，好像比順服神命令的夏娃更多，牠鼓勵夏娃走出順服神的範疇，以中立的立場來批判神。始祖的錯是認為他離開順服的地步，從自由的角度會更能明白神。馮拉德引潘霍華的話說：什麼時候人用立場或對神的某一觀念來攻擊神明確的話語，什麼時候人就成為了上帝的上帝。馮拉德指出希伯來的「知道」從來不是指理智上的認識，而是指經驗、親近、甚至能力。認識和能夠是一樣的意思，善惡指的是所有一切(everything)。蛇的誘惑是人能掙脫神為人設立的界限，認識和經驗到界限之外的能力和奧祕。蛇說的是一半的事實(half-truth)。第 6 節女人單獨的站在分別善惡樹前。第 7 節說明始祖真的經驗了新的事物，但不是變成神。人不但沒有拿到神原來沒有給的東西，反而失去了人原來有的純真，內在生命從此失序，人要抓到被神禁止的東西，但經驗到了無止息的渴望，這種渴望使人孤獨，撕裂人身體和靈裡的合一，人對自己內在的這種騷亂的感覺是羞恥！

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，人沒有辦法從中立的立場認識神。經驗神的唯一方法是順服神的話。第二，神不給人的，人是抓不到的。第三，攻擊神明確的話語，是把自己當作上帝的上帝。第四，人離開順服的位置，要得神不給的東西，結果反而失去神所給我們的東西。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

聖經作者把重點放在我們現在人生中經驗到的混亂。既羞恥、懼怕和兩性失和。

歸咎於人類所犯的罪。所以，聖經作者是從宇宙性的角度來看神義論，世界上一切苦難和不幸的來源。人生中最大的不幸跟我們與神的關係有關。創 3 章宣告一切的苦難都是從罪來的。人本來被神豐富的供應和慈愛所包圍，不可思議的是人拒絕順服神，從此人失去了伊甸園。剩下給人的是苦難人生，及無止境又無盼望的與罪掙扎，最終不能避免的得屈服在死亡權柄之下。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)⁵⁸

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼認為本段經文被傳統用來建立創造的原始情況、墮落和原罪是誤解經文。墮落對經文來說是很生疏的主題。這種詮釋最早現於晚期的猶太傳統，如 2(4)Esd7:118(48)中。⁵⁹第二步是見於保羅書信中，韋斯特曼認為保羅是受到晚期猶太傳統解釋的影響。第三步，見於奧古斯丁的原罪論。⁶⁰韋斯特曼認為主題是在敘述人類現今存在的歷史是從原始而來，但現今的存在有別於原始的存在，歷史是以墮落開始，墮落前的原始無罪和伊甸園是在人現今歷史經驗之外。他敘述的重點不是死亡如何進入世界，或是原罪的來源。而是，為什麼被神所造的人，受到死亡、苦難、勞碌和罪的轄制。這與馮拉德、白文格曼的詮釋方向相似。

創 3:1-7 包括三部份：第 1-5 節是試探，第 6 節是犯罪，第 7 節是犯罪所帶來的改變。第 1 節中，當 J 典作者允許始祖被最聰慧的動物—蛇引誘，他要說的是罪惡的來源是無法知道的。因此試探本身是非常難以說明，忽然存在於神所創造為美好世界之中。蛇把神在創 2:17 的禁令誇大，是要給女人一個機會為神辯論。蛇只稱神

⁵⁸ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.1), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 178-197, 236-252, 275-278.

⁵⁹ 韋斯特曼指出，2(4)Esd7:118(48)中說：「亞當阿！你做了什麼？雖然說是你犯了罪，但墮落的卻不只是你一人，也包括了身為你的後裔的我們。」*Ibid.*, 275.

⁶⁰ 韋斯特曼引奧古斯丁的話說：「人的墮落指的是人墜入更低一層的存在；罪不是缺少，而是人從其所是墮落。」*Ibid.*, 276.

爲 אֱלֹהִים，此名屬於人對神的稱呼。第 2-3 節中女人加上「不可摸」，並非神原來的命令。因此，試探中被質疑的禁令，已非原文。神禁令的辯護者，如今已走在將要破壞神的話的路上了。第 4-5 節中蛇進一步誘騙人，指神禁令背後目的是嫉妒，神嫉妒人的智慧。「認識善惡」當一起解釋，表明一種認識的方法。對人或善或惡，指的就是對人有益或有害。當放在人爲生存掙扎之處境中來解釋，說明人達到成功的方法，就是分別善惡，分別對人有益或有害者。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

韋斯特曼認爲保羅在羅 1:18-32 提及的原罪，不可能是根據本段經文的教義，不可能人類所做的一切，在神面前都是有罪的。經文說明神把始祖趕走，但留下他們的性命，給予他們在伊甸園之外生活有使命和意義。罪和死亡現今成了實存，把人束縛在它的權勢下。然而，即便如此，他們仍是神所造的。可見韋氏對人性採樂觀路線，與路德看法不同。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

經文說明所謂的人，不可能不是一個容易犯罪的人！軟弱、充滿罪行和悖逆的人性是遠離神的人性。一個遠離神的人，就是一個被死亡、苦難和勞碌所轄制的人。

韋斯特曼想在聖經的原罪教義和科學，對人類來源的研究中間搭上橋樑。他拒絕羅馬書的人觀，反而是從肯定的角度來解釋人的本質，這是詮釋和福音派信仰認爲人不只是軟弱，而是實實在在的罪人有一定的差距。

六、威翰(G. J. Wenham)⁶¹

威翰拒絕大部份學者在創 3:7 和創 3:8 做分段，因創 3:8 是 waw 連續句加動詞「聽」開始，而不是從明顯的動詞開始一個句子。汪氏把 3:1-5 分爲一段對話，3:6-8 分段爲敘事。筆者認爲不容易找到沒有人反對的分段方式，所以還是以創 3:1-7 節分

⁶¹ Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), 41-91.

段，故事情節上是個小段落，且是大部份學者同意的。威翰認為本經文是 J 典作品，因生動的敘事、擬人化的描繪上帝和使用「耶和華」為神的名字都是 J 典作品之風格。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

威翰認為創 2-3 章是史前歷史故事或傳說(Proto-history story or tale)。作者在聖經的引導下，把始祖的悖逆和困擾人類的問題，如：罪、死和受苦的來源，關聯起來。也說是說：「神所造的世界是好的，但人用不順服破壞了這一切」。創 3:1-5 是蛇和女人的對話。威翰指出在舊約蛇顯然被選為反對上帝的象徵，是他們所能想到會引誘人遠離神的象徵。蛇的第一句話「神豈是真…」完全顛覆了神在 2:16 慷慨的賞賜。聖經作者期待讀者去質問，蛇真的知道神的誡命嗎？若真知道，牠為何要扭曲它？第 2-3 節女人的回答少了 2:16 的「各樣」(every)，且也用 אֱלֹהִים 神來稱呼神，還加上了「也不可摸」，顯示女人對神的看法靠向蛇的觀點，因為摸一下都會死的嚴厲神，已不再是創 2 章的慷慨賞賜之神。

第 4 節中蛇對女人說：你們不一定死，亞當和夏娃真的沒死，因亞當在 930 歲才死。第 7 節和 22 節都說吃後人的眼睛就明亮了。初看好像是神欺騙了人，因祂並沒有成就祂恐嚇的事；好像蛇才是說了實話的人，而不是神。蛇的誘惑是：創造主利用始祖的純真來保持他們對自己的忠誠。但聖經作者指出蛇說的是半個真理，因為眼睛明亮後看到的是赤身露體，像神一樣知道善惡也不過是把人和神分離。蛇所說的成就了，但不是照人所期待的方式。被趕出伊甸園是徹底的死亡，因為不能再和神說話，享受祂豐富的供應，吃生命樹的果子；人需要辛勞耕地，受苦，最終歸回塵土。威翰認為第 6-8 節是創 2-3 章的高潮。最終女人用自己的判斷決定好壞，代替神的標準，她聽從了蛇的建議，而不是神清楚的命令。同樣男人聽從了女人的話，而不是神的話，如女人聽從了動物的話，而非神的話。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，蛇用這裡用 אֱלֹהִים 神，而不是耶和華，表示蛇是跟神有距離的。蛇稱神為 אֱלֹהִים 神，在天上的創造者，神是遙遠的那一位，而不是與以色列人立約的耶和華。第二，女人在第 3 節加上了「也不可摸，免得你們死」，顯示女人對人的看法靠向蛇的觀點。神的慷慨恩賜被縮減了，神被描述成對人嚴厲，壓制人，因為連摸一下都會死亡。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

威翰的看法和羅斯一樣，認為是展示罪人犯罪的模例(paradigmatic)，和說明人類原罪的來源。⁶²

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)⁶³

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

從內容來看，漢密爾頓和威翰詮釋得重點差不多。主題是蛇的試探、始祖干罪及其後果。漢密爾頓認為蛇也有可能是對男女兩人說話，因為 2-5 節的「你」是複數。但筆者認為經文的「你/我們」並不是對話中的受詞，也是在討論一件事是關係兩人的，所以不能證明是對兩人說話。漢密爾頓認為蛇的第一句話不是問題，而是一種驚訝！神竟不容許他們吃園中所有樹的果子。這樣的扭曲，目的是要在女人的心中刻劃出神惡意、吝嗇、嫉妒和自我中心的形象。提供夏娃一個悖逆神的理由。

⁶² 威翰認為本段經文提供了一個罪的模式，當人不順服神的時候會發生什麼事的模範。這模式解釋了罪的構成和罪所帶來的後果。人類最初的罪，就是不順服他所領受的惟一一條誡命，不可吃分別善惡樹的果子。罪的後果就是身體上是一勞苦、痛苦和死亡—和屬靈上是與神遠離。屬靈的後果馬上顯現，但身體上的後果是慢慢才會明顯。申命記就不順從神帶來咒詛和死亡(申 30:15-19)、先知繼續強調這一點(賽 24:4-6)、智慧書也教導一樣的原則(箴 14:12)。但始祖的犯罪不只是每一個罪人所經驗到的犯罪的模例(paradigmatic)，它也是人類的原罪，後果是臨到所有的人類。保羅從創 3 章建立原罪的教義。從不順服的始祖，生出全人類來看，創世記故事提供人類的來源和罪的根源。*Ibid.*, 90.

⁶³ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 176-218.

藉由一句話，蛇就把神從仁慈的供應者，變成殘忍的迫害者。

第 2-3 節中，女人在改正蛇的說法的同時，掉入蛇的陷阱，同樣的誇大了神的話，加上了「也不可摸」，也許是出於無心，但卻已提供蛇第二次反駁的機會。第 4-5 節，蛇從驚嘆轉到神學的結論：不順服會帶來祝福。吃禁果會使女人「眼睛明亮」，「如神」「能知道善惡」。蛇在女人面前放置了一個機會，是超越神願意給她的一種生命的可能性。漢密爾頓引馮拉德的話證明試探的本質：「蛇的誘惑是一種人能超越神爲人所定的限制的一種可能性，一種生命的成長，不只是聰明的增加，更是經驗到人以外的能力和奧祕。」

第 6 節告訴我們，分別善惡樹有三樣吸引人的地方：「好作食物」、「悅人的眼目」、「能使人有智慧」。顯示了試探的第二種本質：貪婪，貪就是一種爲了達到幸福快樂，我需要某些東西是目前我還沒有的態度。本節提到女人只是給男人禁果，男人沒有挑戰，也沒有質疑就順從了。第 7 節說明犯罪的結果是：「如神能知道善惡」的事沒有發生，始祖發現他們赤身露體。從前看來是健康的男女關係(2:25)，如今反成了使人不愉快和羞恥的事情。犯罪後，人立刻活在罪的後果中，經歷到羞恥、失去了純真、及人靠自己去解決問題。人不但沒有回轉歸向神，罪把人帶到自我救贖和自己保護的系統中去。人雖然成功的向對方遮掩自己的赤裸，卻不能使自己從罪和悖逆得赦免。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

本段經文從第三人稱談論神。首先，蛇把神扭曲成惡意、吝嗇、嫉妒和自我中心者。藉由禁止人吃禁果，成功把仁慈的供應者，變成殘忍的迫害者。其次，當人想要經驗到神沒有給人，只有神才有的能力和奧祕時，人不但沒有得著神才有的智慧，反而失去了神給予人的福樂。第三，犯罪後人沒有回歸向神，反而進入自我救贖和自我保護的惡性循環中。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

故事說明有限的人努力突破他的創造主所加於他身上的限制，是一種難以壓制的渴望和一種不易拒絕的試探。不論何時，人把自己的旨意看做重要，而神的旨意顯為不恰當，人是把自主代替了順服神。這就是人犯的最大的罪。罪使人失去神為人所預備的伊甸園，進入自我救贖和自我保護的惡性循環中，卻又無力把自己從罪和悖逆拯救出來。可以看得出來漢密爾頓的詮釋相當受韋斯特曼和馮拉德的影響。

八、小結

路德、羅斯、威翰、漢密爾頓認為本段經文的主題是「誘惑、墮落和原罪」，本來神所造的世界是美好的，但人用不順服破壞了這一切。白文格曼和韋斯特曼相似，反對把經文當作墮落事件，討論罪的來源。認為墮落對經文來說是很生疏的主題。他認為經文是在討論活在自己的世界中的人生，是充滿了困窘和焦慮的人生。故事說明為什麼被神所造的人，受到死亡、苦難、勞碌和罪的轄制。馮拉德把「知道善惡」解釋為經驗到神所立的界限之外的能力和奧祕，是相當獨到的見解。

基本上，本段經文中神是被討論的對象，羅斯和馮拉德提到真正的認識神，只能從順服神的誡命獲得。如馮拉德和漢密爾頓所說，當人想要經驗到只有神才有的能力和奧祕時，人不但沒有得著神才有的智慧，反而失去了神給予人的福樂。

關於現代意義，路德認為本段經文說明罪的性質，不信神的話。威翰和羅斯認為本段經文展示罪人犯罪的模例(paradigmatic)，和說明人類原罪的來源。白文格曼、馮拉德、韋斯特曼和漢密爾頓認為經文說明一個遠離神的人生，就是一個被死亡、苦難和勞碌所轄制的人生。

以上是本段經文的簡要結論。說明神所造的世界，如何從美好變為不好。神所造的人如何從神的朋友和家人，變為神的敵人。下一節討論本文所選的創世記遠古歷史中三段經文的最後一段，巴別塔的故事(創 11:1-9)。

第三節 創世記 11:1-9：巴別塔

一、馬丁路德(Martin Luther)⁶⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

本段經文說明，人的自大和驕傲，及神是審判人驕傲和罪惡的神。路德認為在洪水之後，因對神可怕的忿怒仍有鮮明的印象，因為人心仍然敬畏神。並且人類有著同樣語言，來維持和平和教導信仰。但有一天，他們說：「來吧！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天…」(創 11:4)他們目的不只是為了政治上的目的，也是為了信仰的手法。人們把他們的信放在世界的東西上(塔和城)，絲毫不信靠神。所以路德認為他們的罪就是自大和驕傲，加上輕視神。他們照著自己的想法和慾望生活，他們對自己有極大的自信，敢於去做任何他們想做的事。因為在沒有尋問神的旨意之下，人自己決定進行如此大的計劃。不是為神，不是為神的教會，他們說：「讓我們為自己揚名立萬。」基本上建塔和城本身並不是犯罪。但為自己的名建塔和城，卻是犯罪。因為沒有尊神的名為聖；同時犯了拜偶像的罪，把永活真神的形象，變為牛犢。當他們宣佈要塔頂通天時，表示通天塔是非常接近天堂的地方，一個適宜敬拜的地方。等於是宣稱他們才是神的選民，最親近神的人。路德說：「透過假教義、假敬拜、刀劍和暴政逼迫真信仰，假教會永遠在逼迫真教會。」⁶⁵

第 5 節說到神「下來」不是本質上的描述，因為祂無所不在。而是指祂停止忽視，開始顯現，刑罰和判決罪惡。當罪人忙著犯罪，他看不見神，不跟神禱告，不察覺到祂的存在，以為神看不見，沒有察覺他的所作所為。第 5 節宣稱神看見人一切的工作，但神寬容地不加於立刻的審判，神忍受罪越久，當日後祂的顯現時忿怒

⁶⁴ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 2. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 210-228.

⁶⁵ *Ibid.*.

也越大，是人無法承受的。神降臨使人類語言分裂，在語言分裂的地方，不單不會有商業發展。反而會有憎恨滋生，人常會排斥語言不相同的國族。藉著變亂口音言語，很顯然人被分散、文化改變，性格和企圖也都不再一樣了。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神是審判人驕傲和罪惡的神。

第二，經文表明神看見人一切的作為，並沒有什麼是向祂隱藏的。祂是厭惡罪惡的神。罪惡事件發生是因為神常久的容忍，沒有立刻審判該被刑罰的行為。但神不會永久忽視罪惡，祂最終將來臨。神忍受拜偶像和其他的罪越久，神忽略他們越久，當日後祂的忿怒顯現時，人將越無法承受。這期間神並不懶惰或在睡覺；祂是正在用憂傷的心看著人自以為是的行為。

第三，在五旬節發生的神蹟是，聖靈把不同語言的萬國帶進一個身體，同有一個頭，就是基督。(參使 2、弗 2:14 和約 10:16)。雖然語言不通，但只要大家都認識基督，就可以相互擁抱在一起，接納對方為同類的人。那裡沒有基督，那裡就還存有巴別塔的咒詛。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

經文表明神看見人一切作為的神，而且神是厭惡罪惡的神。這樣的信息，目的是帶給教會安慰，安慰在罪人手下受苦的人，帶給神的百姓(教會)極大的安慰。告訴他們這類事的發生是因為神常久容忍。同時經文也是為了警告，小心謹防罪惡。因為神不會永久忽視罪惡，祂最終將來臨驚嚇和殺害，就像亞當、該隱和洪水時的世界。到了時候，也會毀滅我們，除非我們藉著悔改先與神和好。經文宣稱神並不懶惰或在睡覺；祂正在用憂傷的心看著人自以為是的行為。這些不義的行為使祂苦惱，正如使你苦惱一樣。神一定會降臨，審判惡行。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)⁶⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

在第九章神與人立約不再毀滅全地，十章是閃含雅弗的家譜，十一章我們期待全人類歷史將一帆風順時，卻出現巴別塔的故事，令人驚訝。白文格曼認為本段經文是神呼召世界成為祂所造樣式的呼召，所面臨的大危機。⁶⁷他認為經文重點是：關注分散和合一。他指出一般認為合一是神的旨意，分散是神的刑罰。但他說神所要的合一是人類活在神與人與所立的約中(9:8-11)，倚靠神的賜福而活。而分散 פרוץ 也可能是好的，如在 10:18、32 節看是正面的，是神要人遍滿地面的祝福，人不願被分散就是抵擋神創造的心意。人所要的合一是敵擋上帝的合一，分散為人所懼怕，卻被神用來刑罰人；因神期待的合一是根源於對祂的敬畏。神的旨意既不是要人類在集體中找尋自我安全感，好像神不是神一樣；同樣神的旨意也不是要人分散，好像人類互相不屬於彼此一樣。神的計劃是不能被改變，不可不適當的合在一起，也不可不適當的獨立。白文格曼說人類的合一和分離就像神的三位一體本體：三位一體又一體三位。⁶⁸

人想要建立的合一是沒有神的警告、應許和誠律的人為文化。人從自我能力找尋存活下去的保障，是建立在懼怕與強迫的合一。而通天塔顯示帝國的驕傲和自滿。而世俗文化的發展是一種人類驕傲的表現。上帝沒有阻止塔的建造，而是阻礙人聆聽的能力。能聆聽，在於對說者的信任，願意受影響及新的事物發生的可能。失敗的溝通在於缺少信任。不聽是人與人關係死亡的證明。

⁶⁶ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 97-104.

⁶⁷ 白文格曼認為創世記神呼召世界成為祂所造的樣式(God calls the worlds into being...)(創 1-11 章)和神呼召我們進入教會(God calls us into the church...)(創 12-50 章)，兩個部份。而本段經文是第一個呼召所面臨的大危機。 *Ibid.*, 97.

⁶⁸ Brueggemann said: "The human community as both scattered and gathered is like the character of God who is confessed as three in one and one in three. " *Ibid.*, 100.

白文格曼在此提到經文第二個主題是：語言和聆聽。他說，經文告訴我們言語的重要性，我們如何說、聽與回應是重要的。語言塑造了人類社群的形態和品質。語言不只是敘述性的說出事物的所是，它也可能是創造性的和引起共鳴的，能把不存在的事物帶到存在之中，而後者是危險的。經文告訴我們語言的可能性和被誤用後所能帶來的危險。語言可能帶來強迫性的捆綁，亦可能帶來自由。在此人類的語言都成了不順服的語言。在使徒行傳第二章，聖靈的風一吹，神再次把能聆聽的心賜給教會。帶來創 11 章所失去的合一。筆者認為從這巴別塔來明白五旬節的「方言」，是很有意義的。路德也作過同樣的思考。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

合一和分離二者都有可能同時是順從和叛逆。合一和分離的好壞，在於神的旨意。離開神的旨意的合一和分離都是不好的。在神旨意中的合一和分離都是好的。總而言之，人不可能離開神，人不可能不需要神。離開神或不需要神的合一和分離都會帶來悲劇。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

世界若是要被組織成照神心意一樣充滿喜樂、歡愉、自由、榮耀和滿有愛心的世界，那麼就要尋求的那合一是神所喜悅的，要尋求的分散也是神心所期望的。個人層面來說，一個人可以是分離的，如羅 7:23 說肢體中的律彼此交戰(可 5:9，雅 4:1，彼前 2:11)，也可能有的是整合的人格，卻是建立在錯誤的基礎上，如個人能力、節制和自滿(路 12:12-19)。經文期盼人格的合一是建立在對信實者的話語的信靠上。在賽 2:2-4；和 19:18-25 看到本章所撕裂的人類，再次被神所合一。使徒行傳第二章，聖靈的風一吹，神再次把能聆聽的心賜給教會，帶來創 11 章所失去的合一。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)⁶⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯將事件詮釋重點擺在耶和華的審判，主題是：「神會壓抑那些反叛祂旨意之人」。⁷⁰他與白文格曼相同點是，認為重點不是巴別塔的建造，而是人的分散。他說：「當人類定居一處，藉著興建宏偉的城市之塔，以維持統一並傳揚名聲；耶和華卻藉著變亂使他們團結的語言，中斷他們集體的背叛，並將他們分散到全地。」⁷¹基本的錯誤不是建城與塔，而是企圖聯合並居住在一處，公然違抗神原始吩咐。建城與塔是爲了維持統一並傳揚名聲，人想藉著此來保障安全。人類家族力求合一、安定、追求群體不朽，反映出他們的驕傲和焦慮。一旦建成，這塔將成爲一切要塞和防衛的模範。塔頂通天，反映出這群建造者極爲大膽。但是不論人類的塔造得多高，主仍然必須下來看。神的作爲包括懲罰和預防，徹底將他們驅散到世界各處，目的在防止人類過度驕傲。當人類想要獲取新的能力，準備經由集體力量，強化並榮耀自己，太古歷史於是走到失敗的頂點。經過這次混亂驅離的事件，各國各自發展、毫無意義。以前神每一次審判，一定同時備有恩典、帶來希望，但這次完全沒有。沒有一絲恩典的記號，無應許、祝福、得救的盼望。告訴人祝福不在這裡；世界必須等候新的歷史。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

巴別塔是人想要成爲神的最典型表現。但不論多大多強的國家，對神來說還是很小很弱，一句話就把全世界人的總合分散到世界各地。說明人要敵擋神，是永遠不會成功。神也不允許人類往這個方向發展。現時造成國家間障礙的各種方言，乃

⁶⁹ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 42-47, 233-248.

⁷⁰ *Ibid.*, 46.

⁷¹ *Ibid.*, 44.

是人類犯罪的歷史標記。先知預言末時神將親自招聚人類，再次成爲一體。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

巴比倫可以說是一切高抬自己的國家、城市、帝國的原型。象徵不信神、虛榮、享樂、罪惡和迷信的社會。他們將在混亂中傾倒；對以色列而言，正是最佳的警告：任何不順服的國家，將被貶低，不論她多驕傲、多聰明、多能幹。在個人層次上，經文啓示聽從神的話的必要性，上帝將升高凡在祂面前如此自卑的人；反之上帝將貶低那些高抬自己的人。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)⁷²

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認爲經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認爲本段經文在描述人的驕傲自大，最終發展成抵擋上帝的運動，把人和神的關係帶入終極絕裂地步。人類爲了成名，聯盟和政治所做的努力，發展到後來成了抵擋上帝。而作者寫前 11 章的目的，就是要帶到這個問題：難道神與列國的關係從此決裂了嗎？神要永遠拒絕列國嗎？

建塔：爲自己立名，建城：防止被分散在全地。⁷³大城顯示他們英勇的自信，而巴別塔顯示他們很想成名的意願。他們建造的動機是要集合眾人力量，及得到名聲，人類能想到的是，他們的聯盟是對一切自由的保障。故事也暗示他們造偉大城市與塔所使用的材料是會朽壞的東西。並且說明，神必需下來，不是因爲祂有近視，而是因爲祂是住在如此崇高地方，人手所造之物對祂來說是那麼渺小。神的行動表明祂仔細察看人的行爲。結果神認爲人是在往抵擋祂的方向發展。於是，神的懲罰臨到人類，追求聯盟和合一者最後被神分散在全地，不再了解彼此。馮拉德和白文格

⁷² Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 143-150.

⁷³ 馮拉德認爲經文與所知道的巴比倫史不符合，因而建議把塔改爲堡壘。同時，對於 10 章和 11 章的不合諧，他說：聖經作者注重內在的神學方向過於實際上的故事細節上的一致性。 *Ibid.*, 146, 144.

曼一樣認為神懲罰同時也是預防的行為，免得人類受到更嚴重的審判。人犯罪從第三章越來越嚴重，但每一次人犯罪—神審判—後都有神保守的行動。亞當夏娃如是，該隱亦然，洪水也一樣，但巴別塔只有審判，沒有祝福。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，人以爲要建通天塔，但神要看人所建的通天塔，卻需要從天上「下來」，表明神是住在如此崇高的地方，而人手所造的對祂來說是那麼渺小。第二，神從天上下來的神的行動表明祂仔細的察看人的行為。第三，說明神與列國關係的絕裂並帶出救恩史。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

故事說明世界和它的創造者終極絕裂的歷史。看完經文我們會問：「難道神與列國的關係從此決裂了嗎？神要永遠拒絕列國嗎？」答案是在 12:1-3，神要透過亞伯拉罕的後裔，來達成列國和神之間的中保。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)⁷⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼認為創 11:1-9 是從兩個傳統故事：建巨塔和分散人類語言，合起來的故事。當人要解釋聖經中的創 11:1-9 時，應當對這樣的背景有所認知。從結構來看，第 1、9 節是架構，第 2-4 節是人類的話語和行為，第 5-8 節是神的話語和行為。神和人類之間，並沒有對話。第 2-5 節主要和建巴別塔有關，後面的經文主要和分散人類語言有關。所以巴別塔的故事的主題也有兩個，一是建塔表示人類離開神所造的人的本位和限制，一是神藉著變亂人的語言把人帶回受造本位。

⁷⁴ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.1), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 531-557, 567-606.

首先提及第一個主題，跟馮拉德討論的一樣，J 典作者把創 3:5「如 神能…」(主詞是個體)和創 11:4(主詞是人類全體)放在太初歷史的最初和最後，爲的是要說明那離開自己受造本位，依靠自己的聰明的人類，陷入極嚴重危險之中。人類不再自認是活在神的面前，反而像神一樣用自己的工作來達到天堂。對 J 典作者來說，人和神的關係來看，人應當活在神所定的本位上，惟有這樣才能找到人生的滿足。人類一旦跨越了此限制，他們就活在危險之中。如 3:5 的個人，到 11:4 的群體。J 典作者不認爲是該指責神，他認爲是人的野心問題。巴別塔這浩大建築就是人類野心最清楚的證據。建造巴別塔等於是悖逆神和努力成爲跟神一樣，如賽 14:13-4 和耶 51:53 提到的相同。⁷⁵人類的抱負本身並不是罪，但神爲了防止人越過其受造的本位，神把人拉回到受造者的限制和身份之中。韋斯特曼反對馮拉德認爲創 11:1-9 只有審判，沒有恩典的看法。他認爲神的介入，把人分爲不同的民族語言本身，就是恩典，同時帶領歷史從太初過度到歷史。

第二個主題是人類的分散與合一。在創 11:1-9，人類的分散和語言混亂被認爲是使人生變得更困難和是一種審判的結果。因人類語言的合一，人從神管理下得自由，變爲一種可能性，且將來可能違反一切的限制，巴別塔的故事就是例證。證明了人類可能發展的方向。變亂語言是阻止人類未來可能做的事過於現在所做的事。人類不再安於受造的身份地位，他們想要進入眾神或神的範疇。如果沒有什麼來防止人類的溝通，人會要冒險越過人類的本位。這樣看來，神的介入和分散人類不是真的審判，而是一種避免人類走向危險，如第 6 節下所暗示的。人類在世界上眾多民族以豐富的潛力發展各自的民族，如 10:5, 20, 31。而這就是人類的現況，語言不同是人類有不同民族的必要條件。使 2:11 發生突破語言的限制，不能否定創 11:1-9 的正面性，因爲在基督徒當中語言的不同仍舊存在。然而使 2:11 和創 11:1-9 的關係仍然存在，創 11:1-9 的問題在於人爲的是要傳揚自己的野心和名聲(11:4)。韋斯特曼

⁷⁵ 韋斯特曼認爲從本段經文開始，人超出受造的限度成爲越來越受關注的主題：如在賽 13 章論及巴比倫，和賽 2 章論及以色列人本身。如賽 14:13-4 說：「你心裏曾說：我要升到天上；我要高舉我的寶座在 神眾星以上；我要坐在聚會的山上，在北方的極處。我要升到高雲之上；我要與至上者同等。」又如耶 51:53 說，「巴比倫雖升到天上，雖使她堅固的高處更堅固，還有行毀滅的從我這裏到她那裏。這是耶和華說的。」*Ibid.*, 554.

和前面的學者相反，認為變亂語言和分散的好處與正面性的意義存在。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

韋斯特曼認為神變亂人的語言，不只是一種刑罰，使得人的生活變得更困難；它也有一種正面的意義在其中，就是防止人爲所欲爲，而把自己帶入危險之中而不自知。其次，人從本質上當然不可能「是神」，但從生活型態上，卻可以「像神」一樣的自由自主，不管上帝的命令和受造的限制，這是神不喜悅的人的生活方式。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

人都會發現現今的情況是更壞更差了，而這是古時發生一些事情的結果。創 1-11 章是解釋跟現今人類的存在有關的事物，但卻是在人類經驗之外的事件。也就是人離開受造者的本位，想要像神一樣，而帶來的後果。而巴別塔就是當時全人類都往這個錯誤的方向發展的證明。韋斯特曼認為，雖然巴別塔的故事原來和任何地理環境無關，但以色列人口傳的巴別塔故事卻在示拿地巴別，這把史前歷史和歷史連接起來，使其與人類現今的存在發生連接的關係。

六、威翰(G. J. Wenham)⁷⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

威翰跟大部學者一樣，認為經文的重點是建築通天塔，一種侵略神的特權(通天塔和爲自己立名)及反對神旨意的反神運動(anti-God projects)。是人想跟神一樣的另努力，最終與神發生衝突。經文是歸屬 J 版本，但威翰也說要發覺更早的文本來源是不可能的任務。1 節是：引言；2 節是第一幕：人類往東遷移，可能是提醒早期神對人類的審判；第 3-4 節是第二幕：人類計劃建一城市和塔；第 5 節是第三幕：

⁷⁶ Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), 232-246.

神造訪查看，也是故事的轉捩點；第 6-7 節是第四幕：神計劃阻止人類；第 8 節是第五幕：人被分散，建築停止；最後一節是結語：巴別的意義。

若是從人一般角度來看，建築通天塔是一種勇敢的嘗試，但創世記似乎視為是一種褻瀆的行爲。因爲把人聚在一起違反了神要人生養眾多(創 1:28; 9:1)的命令。第二是因爲天是神的住處，而古老的通天塔也許就是人想跟神一樣的另一努力，最終與神發生衝突。第三是聖經在其他地方，神要使祂的名惟獨被尊爲大；(賽 63:12, 14; 耶 32:20; 尼 9:10)人要自己偉大，就是人侵犯神的權限。⁷⁷巴別對巴比倫人來說是「神的門」(The gate of God)，而創世記說它是分散、混亂，對神的兒女來說那不是神的門，是分散、混亂。諷刺的是，人盡其能力防止發生的事，卻因天上的旨意，臨到人身上，最終人類被迫分散在全地。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，人想跟神一樣，但他們所建的通天塔，天上的神卻看不見！因爲天的崇高，使得通天塔通不了天，而天上的神必需下來看它。表明人想要與神同等的努力在神眼中是多麼可笑的行爲。第二，惟有神能使人升高或降卑，人要自己的名偉大，侵犯了神的權限。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，渴望爲自己立一個名來取代天上的上帝，而不是讓神作這事在人身上，這沒有提及上帝的人類計劃，最終遭來審判，成爲人想自己聚在一起成爲大的永遠警告。第二，在使徒行傳第二章五旬節的時候，路加以人們能明白彼此的語言爲一種記號，證實在末後的日子，呼求主名的必然得救。(使 2:8-21)

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)⁷⁸

⁷⁷ 威翰提出唯一的例外，就是除非神使某人的名爲大。如神曾應許要使亞伯拉罕和大衛的名成爲大(創 12:2、撒下 7:9)。Ibid., 240.

⁷⁸ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓對經文的詮釋跟韋斯特曼非常像。他說：建築巴別塔的罪就是驕傲和狂妄的人本主義。這罪跟伊甸園的罪一樣，違背神的旨意和話語，人以自己的意志來代替神的旨意。神若不中止此敵擋神旨意和權柄的巴別塔建築計劃，將沒有什麼能約束或挫敗人想做的工作。神阻止人建塔，如同在創 3:15 一樣。本段經文說當時人聚在示拿地⁷⁹，「口音、言語都是一樣」。漢密爾頓認為各民族各有各的方言的同時(10:5, 20, 31)，他們也有一種共同的語言，而普世共通的語言如今已經失去了(第 1 和 9 節)。「建造一座城和一座塔」等於現今的摩天大樓。塔的原文是 *migdal*，通常指防禦堡壘上的塔或防禦城牆上的塔(士 8:9, 17; 9:46-52; 詩 48:12; 61:3; 西 26:9)。⁸⁰ 留名——可能是指能建築如此雄偉的建築巴別塔，能帶來一定的名聲和建築者不朽聲譽，及能保障他們的安全，因這樣的防禦堡壘使仇敵不容易傷害他們，故不會被分散在全地。這樣的願望違背神的旨意說，要「生養眾多、遍滿全地」。

「耶和華降臨」是有些諷刺的說法。顯然塔仍然跟天堂很遠，神需要從天上下來看它。但神下來不是要嘲笑或戲弄建築者，祂很嚴肅地察看他們的計劃。若是沒有做什麼來中止此計劃，它的影響力將會是非常深遠的。如同創 3 章，人類努力越過受造的本位。事實上這樣行，不可避免的將要付上自驕的代價。這計劃必須被阻止，如同在創 3:15 一樣。神使用來中止人類建築巴別塔的方法，是變亂他們的口音。只有變亂語言，人們才不能集中起來再建如此大的建築了。神不止是變亂他們的語言，神還使他們分散在地上。漢密爾頓認為變亂語言是個漫長的過程，創 11:1-9 是太過簡單的方式解釋從單一語言到多種語言的發展過程。巴別塔的故事也表明，人離開神，想透過建築城市來得著安全感是無益的。巴別塔的建造者想要得到塔和名

Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 349-368.

⁷⁹ 漢密爾頓說在創 1-11 章的故事都被稱為在東方。示拿指的是米所波大米。最早稱之為蘇美(Sumer)、後稱為亞甲(Akkad)、最後稱為巴比倫。 *Ibid.*, 351.

⁸⁰ 漢密爾頓指出在以賽亞書 *migdal* 是力量和驕傲的象徵(賽 2:15; 30:25; 33:18)，因此被神所憎惡(賽 25:2-3)。 *Ibid.*, 353.

聲，但他們失去它，且永遠不會得到，但是他們想避免的漂泊生活，卻臨到他們身上。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

神是鑑察人的行為的神。當人要離開神，用建巴別塔來通天和得著安全感時，神阻止了他們的計劃。人的計劃是以自己的意志、和遵行自己的意志來代替遵行神的旨意(建巴別塔)。從此人心也不再倚靠神，而是倚靠聚在一起和建城塔來尋求安定。神阻止了創 3:15 個人走向這樣的路，同時也阻止了創 11:1-9 人類集體往這個方向走。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

說明人犯罪的本質，就是想離開受造的本位，成為像神一樣的存在。神這樣的審判，使得其他人心所懷的計劃，得到警告。因為此驕傲動機的計劃若是成功，將成為一個先例，鼓勵其他類似的計劃。若是不中止此敵擋神的旨意和權柄的巴別塔建築計劃，將沒有什麼能約束或挫敗人想做的工作。

八、小結

本段經文是創世記原古歷史的最後一章。難得的發現路德和現代舊約學者，在經文的主題上，最有相同的看法。他們都共同認為本段經文是在討論：人的驕傲自大，最終發展成抵擋上帝的運動，把人和神的關係帶入終極絕裂地步。巴別塔的故事是人想要成為神的最典型表現。韋斯特曼提出人從本質上不可能成為神，但生活型態上卻可以像神一樣的自由自主。馮拉德說，故事說明世界和它的創造者終極絕裂的歷史，並帶出救恩史。本文下一節進入族長歷史，會先討論兩段創世記邊緣的經文：創 12:10-20 和創 16 章，再來討論三位以色列族長生平中最重要的經文。

第四節 創世記 12:10-20：亞伯蘭下埃及

一、馬丁路德(Martin Luther)⁸¹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德認為本段經文的主題是：「一個信心嚴厲的試驗」、「聖徒的信心如何受到試驗」。第 10 節提到應許之地發生饑荒，與信心和應許背道而馳。神使這一切事情發生，為的是要試驗聖徒的信心。路德說，亞伯蘭並沒有妥協，他忍耐地盼望未來，以此勝過試練。他堅定地守住神的話，不容許自己被不順利的現實征服，因而厭棄神的話。對於第 11-13 節中，亞伯蘭不單是自己說謊，他還要求妻子說謊。對大部份的人來說，即便他的謊言可以被原諒，但把妻子的生命和貞節暴露在危險之中，是不可被原諒的事。令人驚訝的是，路德認為亞伯蘭下埃及和說謊，亞伯蘭的一切計劃，是從一個堅強的信心和聖靈而來的。亞伯蘭一方面知道要從他生出應許之子，一方面也知道神是不可以試探的，所以，他必須避免他的身體死亡，不讓神的應許因為人的疏忽而不成就。亞伯蘭這樣的看法來自創 22 章亞伯蘭獻以撒的例子，當亞伯蘭遵行神的旨意要殺以撒，並不是犯罪或是不愛以撒，而是出自強大的信心。同樣，亞伯蘭這裡並非說謊犯罪，或是不愛妻子，而是出自強大的信心。亞伯蘭也深信神會幫助妻子撒萊，沒有什麼羞恥的事會臨到撒萊。路德認為撒萊所展示的也是很大的信心，不顧自己的危險，來順服亞伯蘭的計劃。

第 14-15 節說到，撒萊被帶入皇宮。⁸²路德認為對亞伯蘭來說，當他看到妻子被

⁸¹ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 2. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 288-323.

⁸² 關於 65 歲的撒萊怎麼可能還是「容貌俊美的婦人」呢？路德說明了幾個可能性，包括了今天會提到的：第一，因為埃及人皮膚較黝黑，看見膚色較白的撒萊，自然覺得她比當地的女子秀美、嬌艷。第二，當時 65 歲的女人，比現在三十歲的女人更年輕貌美。因為這三千年來，人類的平均壽命少了 30 年。第三，因為撒萊未生育，所以沒有經過生產之苦，這使人衰老。*Ibid.*

帶到法老皇宮，必定非常的難過，如同饑荒和長途旅行一樣，這件事想必對亞伯蘭也是一種試練。但他用對神的信心安慰自己。相信神會照顧撒萊，從外邦人手中保護她遠離一切的羞恥。亞伯蘭像勇士一樣勇敢的面對爭戰。路德認為撒萊沒有和法老同房，除了猶太人提出帖 2:2-3 的理由外，因要經過一些手續上的程序，及災難臨到法老家，很可能尚未來得及同房。

第 16 和 17 節說明，試練的快樂結局。不只是亞伯蘭夫妻從危險和懼怕中得著拯救，法老也因其罪行而被神打擊。神的試練只是一段時候，過後通常伴隨而來的是神的祝福：如亞伯蘭變得很富有；同時也增長我們的信心，及對神的仁慈有更深的認識。當亞伯蘭在迫在眉睫的危險時，他仍舊堅信神不會遺棄那些投靠祂的人。所以他沒有放棄他的盼望，危險越是嚴厲，他越是信靠神，相信祂會拯救他和撒萊。最終，果然被神帶出危險。第 18-20 節提到法老畏懼神，允許亞伯蘭離開，免得再遭受更多的災難。如果不是神的仁慈的介入，亞伯蘭必定是死刑。這是神奇妙的作為，成就創 12:2-3 節的應許。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

這段經文使人認識神管理世界的方式，祂使敬虔的人和不敬虔的人，看到人生充滿過犯和煩惱。敬虔的人用信心勝過它。第 16 節不只是頌讚神的榮耀，祂沒有離棄屬祂的人，同時也肯定亞伯蘭的信心。因為經文告訴我們，信靠神的人是神關心的對象，他們在最急迫的危險中被神保護。神是投靠祂的人的保護，祂總不離棄他們，即使祂令他們遇到試練。如詩 105:12-15 說的，神的確賜福和發慈悲於信靠祂的人。這經文宣告神是信實的保護者，一切信靠祂盼望祂慈愛的人是有福的。神的確有時允許我們被試練，有時是很大且令人無法忍受的試練，但神不會在他們受試練時離棄他們。祂有時延遲祂的幫助，卻不離開。當時候到時，祂將來到及施拯救。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，教會雖然有赦罪、聖靈和求生等恩賜，卻常會遭受許多的危險和不幸。

因為只有恩賜而沒有災難，很容易變得驕傲和誇耀。苦難使我們變得謙卑，改善我們，及榮耀神。因此當我們被仁慈的神責打時，當忍耐和感恩，因為祂有美好的旨意，且不是懷著忿怒責打我們。若我們堅守信靠神，就會得救。

第二，神關心屬於祂的，當我們在危險時，不離棄我們，只要求我們不要對祂失去信心。如彼得前書 5:6-7 說：「所以，你們要自卑，服在 神大能的手下，到了時候他必叫你們升高。你們要將一切的憂慮卸給 神，因為他顧念你們。」

第三，這經文同時邀請我們仍然盼望和信靠神的仁慈，給予我們安慰，知道最終神會拯救和賜福於我們。神是投靠者的保護。聖經在許多地方呼籲我們要等候神。若我們是基督徒，一定要面對許多的敵對。如我們像亞伯蘭一樣忍耐等候神，神一定會來，除非我們失去耐心，因為這是神的本性，如賽 54:7-8 說的。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)⁸³

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為本段經文的主題是：神超越一切的信實和以色列的怯懦小信。以色列的小信展現在亞伯蘭身上。在創 12:1-9，亞伯蘭是完全信靠神的人，神呼召他去，他就去。他唯獨信靠神的名(12:8)和神的話(12:1-4a)。像希 11 章形容的信心英雄。12:10-20 和 12:1-9 相反，前者呈現亞伯蘭是憂慮且小信的人。他想辦法拯救自己的生存權，是因他沒有絕對信靠應許。信心的挑戰以兩種形式出現：這位神會保守祂奇異的應許嗎？亞伯蘭和撒萊能不能抓住神的應許？在 12:1-9 的宣告，在本段經文中受到實際環境的試煉！⁸⁴

⁸³ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 105-134.

⁸⁴ 白文格曼跟隨彼得魏瑪(Peter Weimar)認為經文有交錯配列結構如下：

第 10 節是引言—亞伯蘭的行動、
第 11-13 節是第一幕—亞伯蘭的談話、
第 14-16a 節是在埃及發生的事、
第 17-19 節是法老的談話
第 20 節是結論—法老的行動。 *Ibid.*, 127.

爲了應許，亞伯蘭離開富庶的米所波大米。卻發現應許之地是饑荒之地。饑荒的危害使得他必須面對埃及帝國這個現實。故事發生在無情帝國和除了神的應許外，沒有任何資源的人之間，而神的應許是帝國所不承認的。當神的真實存在和其他的真實存在相遇時，有不同的可能性產生。亞伯蘭爲了自私和自救，除了自己的聰明，他不信靠其他來源的幫助。亞伯蘭是爲了「…為生命憂慮吃甚麼，喝甚麼；為身體憂慮穿甚麼。…」(太 6:25) 白文格曼反對斯佩瑟(Speiser)，說故事被傳統(older Hurrian)風俗影響，妻子可以被接納爲丈夫的妹妹，使其享有更高的社會地位，想爲亞伯蘭不是說謊辯護。但故事清楚說明亞伯蘭是欺騙者。但白文格曼也認爲路德的看法是可能的，亞伯蘭也可能是爲了神的應許成就，他不惜犧牲一切，因爲他必須保住生命，使應許能成就。白文格曼說經文提供兩個可能性，兩種在一起才能表示真實的信心，像亞伯蘭精明和信，奇特的混合在一起。而神的祝福運行在這二者之中，那位賜應許和賜福的神奇妙運行在其中。⁸⁵

問題二：作者如何從經文談論上帝？

這是一個關於亞伯蘭被神引領加入祂祝福和咒詛的計劃中之故事。故事使法老和亞伯蘭都發現一個事實：與亞伯蘭打交道是一件危險的事情。有某種大能運行在其中，是遠比族長或法老更有權能的大能。當亞伯蘭表現出不信的時候，咒詛臨到世上。因爲以色列信與不信，不單關係著自己，對萬國亦是有決定性的影響力。

經文宣告不論神的百姓如何作選擇，神超越人的選擇，來成就祂的應許。雖然亞伯蘭膽怯了，沒有把憂慮卸給神(彼前 5:7)，但神還是繼續保守他。那位應許賜福亞伯蘭的上帝，拯救他脫離法老的手，使這一切都成爲對亞伯蘭的祝福(第 16, 20 節和 13:1-2)。神的恩慈在經文中被確立，而以色列的信心卻是缺少的。因此作者引馮拉德說法：「應許的承載者，成了應許成就的最大的敵人。」⁸⁶更奇妙的是，就算是

⁸⁵ 關於創 20:1-18 和 26:7-11 的平行經文，白文格曼認爲本段經文是比 20:1-18 和 26:7-11 更早的形式，反爲它反映一般女先祖遇到危險的主題。但他也認爲應該不要管這點，把故事放在目前所有的經文形成來解釋。Ibid..

⁸⁶ Ibid., 129.

亞伯蘭也不能阻礙神的應許不成就。神會成就祂的應許(林後 1:19-20)。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，經文教導神的百姓要如何作選擇。從亞伯蘭身上我們看到他對神的應許的懷疑帶來困苦。從亞伯蘭看到，「信」不是件容易的事情，信心永遠是一場爭戰。即便亞伯蘭也有為信靠而掙扎的時刻。

第二，經文帶我們窺知神奧祕的大能，以自己的方式運行在歷史中。不論是法老或亞伯蘭都無法全然的掌握神祝福的大能。神自己自由的掌權在這一切事情之上。

第三，白文格曼認為本段經文是一種諷刺性文學記載，說明少數族類求生存的故事，讓以色列人可以透過它來嘲諷埃及帝國，或在任何形式的逼迫權威面前，可以保持自己的勇氣、自我認同和尊嚴。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)⁸⁷

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯認為故事的重點不是教導誠實，而是說明女先祖遭遇的危險，對創12：1-3的應許所造成的危險：應許之福受阻。故事就從亞伯蘭因懼怕而欺騙、欺騙而陷撒萊於危機，到最後神干預化解衝突。與羅斯詮釋創世記的主題「祝福」相關，亞伯蘭真的致富了，且神阻止法老傷害亞伯蘭和其祝福。⁸⁸羅斯和路德相似，認為暫居埃及不能說是有罪的決定，因為「暫居」表明無意放棄應許之地。其次，撒萊之美讓埃及人想得到她，對亞伯蘭是不能克服的難題。亞伯蘭體認到情勢攸關生死，他貝都因人的背景，使遂叫妻子瞞騙她的身份，用拖延戰術，以為人要娶他的妹妹，必

⁸⁷ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 270-279.

⁸⁸ 這故事的結構是：交待背景起因(v.10)，複雜的處境(vv.11-16)，神藉干預化解危機(vv.17-19)，結論(v.20)。故事包括兩段對話，第11b-13節是亞伯蘭對撒萊表達他的懼怕，第18-19節是法老對亞伯蘭的指責，同樣表達他的懼怕。其餘是蘊釀、繼續並化解這緊張狀態。*Ibid.*, 273.

定花時間商量。羅斯猜測說，很可能亞伯蘭認為自己應該存活，才能保住應許。但撒萊很快就被帶到法老王宮去，並沒有人爲了撒萊的事來和亞伯蘭商量。第16節是諷刺性的轉折，法老賜的財富成了永遠的提醒，撒萊不再是他家的成員，而在法老宮中。第17節是神干預，降大災與法老家。單是神的干預，就是從法老的後宮，拯救亞伯蘭的妻子免於被玷污。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

儘管亞伯蘭欺騙，神因應許而保存撒萊的貞潔。神的拯救並非寬容欺騙；相反的，本段經文說明欺騙可能危害神的賜福。這項記載使以色列人學習到，即使他們不忠，神不會因此放棄應許的某些層面。這同樣是對摩西時代的百姓而言是一大安慰和鼓勵，如果神因對亞伯蘭的應許，曾經拯救亞伯蘭從埃及回到這地；那麼同一位向亞伯蘭後代確認應許的神，當然也會拯救他們。甚至連亞伯蘭因欺騙而陷自己於困境，也是鼓舞人心的，百姓由此認識到神的計劃太重要了，不會容許任何人毀壞它。但羅斯認為也要說明神並不是每次都施拯救。(參結 36:22)

問題三：經文對現今的意義是什麼？

摩西希望讀者能學，到當祂的子民用欺騙的手段使神的計劃變得複雜時，神如何藉著干預手段，慈憐地保守祂的計劃。但摩西也要人知道，想要借助欺騙的計劃，來挽救自己脫離險境，實在愚蠢。罪惡無法結出善果。如亞伯蘭來路不當的財富帶給他許多麻煩。首先與羅得衝突，其次埃及少女夏甲也很可能是僕婢之一。羅斯認為本段經文也與婚姻的保存有關，如果神爲了保存聖約完整，這樣不遺餘力，那麼神的兒女更應該盡一切努力保守婚約。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)⁸⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為

⁸⁹ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 159-165.

經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德反對人把本故事詮釋為歌頌女先祖的美麗和誇讚族長的智慧，靠著神幫助，救自己脫離非常危險的處境。馮拉德認為在詮釋本段經文時，應首要注重神的作為，而非被亞伯蘭不道德行為所困擾。離開迦南在聖經作者眼中肯定是一件不信的行為。馮拉德說：「應許的承受者如今成了應許成就的最大敵人」，這只是次要主題。故事首要主題是耶和華在族長身上的作為，即便是亞伯蘭軟弱的表現，神仍舊成就祂的應許。馮拉德認為創世記編輯者從整體附於個別故事意義，這不再是單獨的故事，個叮擁有其意義。若說創 12:1-3 的應許是亞伯拉罕故事的中心點，本故事很容易就看出，危及撒萊就是阻礙神對亞伯蘭之應許的成就。耶和華不會容許他的計劃從一開始就被帶到錯誤的方向去，所以即便人失敗了，神仍然拯救了撒萊。

內容方面，在第 10 節記錄神呼召亞伯蘭到迦南遇到的頭一件事，是致命饑荒。⁹⁰在第 11-13 節，亞伯蘭擔心妻子的美麗可能是他被殺的原因，⁹¹而撒萊是亞伯蘭的半個妹妹(20:12)。第 14-20 節，一切事情全照亞伯蘭所預料的發生，直到神介入，不是為了懲罰亞伯蘭犯欺騙與背叛的罪，反而是為了拯救。亞伯蘭被法老嚴嚴的指責及趕出埃及地。敘事者沒有說明法老如何知道自己遭受的疾病跟撒萊有關？也沒有解釋後來疾病是否有離開他，但因當神介入的時間，這些細節就顯得不重要了。這故事從人性化可理解的開始，結尾卻帶我們面對耶和華大能的黑暗和奧秘，這奧秘的大能是沒有任何解釋能詮釋的。⁹²

問題二：作者如何從經文談論上帝？

馮拉德認為故事說明，即便是亞伯蘭軟弱的表現，神仍舊成就祂的應許。所以

⁹⁰ 馮拉德指出饑荒一再出現在巴勒斯坦南部居民的歷史中，迫使他們遷往更肥沃的埃及(26, 41:54, 43, 47:4)。 *Ibid.*, 163.

⁹¹ 馮拉德說，撒萊以 P 典的年齡(參 12:4 和 17:1-7)來說，還算是年輕。 *Ibid.*.

⁹² 關於女先祖遇難、被拯救的故事在創世記出現 3 次(20, 26 章)。他反對有人說是相同的歷史文件被用來連接與不同的歷史事件，因為若不是編輯者和讀者認為有特殊的意義，它不會以三個故事的形成存在創世記之內。 *Ibid.*, 162.

神是我們可以真的信靠的。人對神作為的了解也被神的大能和奧祕所限制。因此，沒有人能把神如此的大能作出完全充分的解釋。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

馮拉德說以色列人在本段故事中，對神救贖性的介入特別有興趣。假如神在歷史中沒有因為應許的承受者的軟弱和罪惡而離開，表示這一位神的話是真的可以相信的。這樣的觀點，大致和前面的學者相似。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)⁹³

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼認為這故事說明神是信實的，即使在絕望的處境中，神仍然能施行拯救。⁹⁴韋斯特曼反駁貢克爾(Gunkel)的說法，說明本故事不是在歌頌亞伯蘭的精明或撒萊的美麗。也亦反駁馮拉德的從創 12:1-3 來解釋本段經文的看法，雖然他的解釋正常，認為需要先把本故事當作完整個體來解釋。這故事與耶和華的信實有關，是一種包含斥責的信實和幫助。

第 10 節中，亞伯蘭和他的家庭、並他的牲畜，受到饑荒的威脅。接著第 11-13 節，另一個新的威脅也接踵而至，全然沒有權力者暴露於擁有絕對權力者面前。他受到了死亡的恐嚇，他瞭解只有放棄某些他不該放棄的東西，才能夠存活下去。在第 14-16 節，面對死亡的恐嚇，亞伯蘭妥協了不該妥協的東西，一點也沒有表現出一個有信心之人該有的樣子。亞伯蘭無奈地只有選擇放棄他的妻子，且他預測的是對的，只有這樣才能救他們夫妻倆。亞伯蘭的計劃成功了，但家庭卻被毀壞了。聖

⁹³ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.2), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 23-131, 159-168.

⁹⁴ 關於結構：第 10 節的饑餓是引言，饑荒中發生的事包括在下埃及(第 10 節)和回迦南(第 20 節)的架構之中。在埃及所發生的事以一個對話開始(第 11-13 節)，以另一個對話結束(第 18-19 節)。兩個對話中間是兩個小段：亞伯蘭的預測和計劃(第 14-16 節)和耶和華的介入(第 17 節)。韋斯特曼認為作者把重點放在兩次對話上。*Ibid.*, 161-162.

經作者透過亞伯蘭的懼怕指出，他沒有看到神是另一個選擇。若是看到，人就可以不用付出任何贖價來救自己生命，亞伯蘭可以選擇不向掌權者低頭。但另外一個可能，就是大多數人常行的，向現實低頭，而亞伯蘭就是這樣的人！勝過死亡的恐嚇的奇妙祕訣，就是相信在神有另外的出路，在以前如此，現今亦是！

在第 17 節神介入幫助那一位不仰望祂，而向權威低頭的亞伯蘭。幫助他脫離因他的謊言帶他落入的光景。神的介入使亞伯蘭的妻子回到他身邊，恢復他的家庭。韋斯特曼亦試著解釋神降災對法老公不公平的問題，他說古老看法認為罪行必須受到嚴格的刑罰，不論是知情或不知情而犯的罪，因為惡行會帶來惡運和災難。聖經的觀點是，神是大能的，能救亞伯蘭脫離一切的權勢，把亞伯蘭的妻歸還給他。神懲罰亞伯蘭，但這刑罰輕微到只是讓他感到羞恥而已(第 18-20 節)。⁹⁵

問題二：作者如何從經文談論上帝？

韋斯特曼認為本段經文是跟人類生存與死亡掙扎有關，說明神是生死存亡抉擇中的另一個奇妙的選擇，即使在絕望的處境中，神仍然能施行拯救。神是全能的，能救亞伯蘭脫離法老的權勢，把亞伯蘭的妻歸還給他。如聖經中常說，神是那一位能拯救我們脫離饑荒的主，人的存在依賴食物的供應，而神的作為使人遠離饑荒。韋斯特曼也觀察到在始祖的故事中，很少提到始祖的罪和神對這些罪的懲處，而這樣的信仰原則對信徒是很重要的，神與信徒之間的關係，就像父親對待自己的孩子一樣，讓孩子羞恥只是一種關心的保護。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

饑荒、生存的威脅、生死的掙扎等問題，對我們現今，它仍是一個嚴峻的問題！為了生存，我們能妥協那不該妥協的嗎？該向現實低頭，放棄不該放棄的嗎？本段經文的作者指出另外一個可能的抉擇—神，選擇祂，就能夠不放棄任何不該放棄的，

⁹⁵ 關於與本段經文平行的創 20 和 26 章的問題，韋斯特曼認為這三段經文是同一個故事的不同描述，而本段經文是比創 20 和 26 章更早，創 26 章假設有本段經文的存在。*Ibid.*, 162.

因為神有能力拯救我們脫離一切權勢、饑荒和困難。

六、威翰(G. J. Wenham)⁹⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

威翰說，馮拉德認為這故事主題是：即便是亞伯蘭軟弱的表現，神仍舊成就祂的應許；齊默利(Zimmerli)認為是神的揀選缺陷的例子；韋斯特曼認為是說明即使在絕望的處境中，神仍然能施行拯救。威翰認為這些都能說明故事的某些重點，但卻不能把整個故事串通，他跟隨猶太人學者卡書多(Cassuto)和魏瑪(Weimar)，認為從出 1-12 章以色列人出埃及的背景來詮釋本段經文，聖經作者借用亞伯蘭的故事，來預表他的後裔的歷史。亞伯蘭怎樣下到埃及，發生什麼事，及他如何從埃及出來；預表了以色列全家後來下到埃及，在埃及成為奴隸，後出埃及得自由。

在 12 章一開始令人對亞伯蘭有很大的期待，卻在本段經文看到信仰英雄不英勇的表現。⁹⁷在第 10 節饑荒迫使亞伯蘭很快就離開應許之地，寄居埃及，也是令人驚訝的事。對讀者來說，亞伯蘭離開了應許之地。第 11-13 節是第一幕，剛從迦南饑荒中逃離出來的亞伯蘭，馬上面臨埃及地另外的懼怕，怕埃及人殺他。作者並沒有解釋為什麼亞伯蘭在迦南感到安全，而在埃及感到容易受到攻擊。也許新的環境會令人造成不明的懼怕。也許講非閃族語系的埃及話語，令肥沃月灣長大的亞伯蘭感到沒有安全感。亞伯蘭把自己的懼怕說出來，並把解決的計劃放在妻子撒萊身上。亞伯蘭把妻子說成妹妹，準備為了自己的利益犧牲掉太太的名譽。第 14-16 節是第二幕，在埃及。15 節預想不到複雜的發展，撒萊的美被傳到法老耳中，而法老的提議不是亞伯蘭能拒絕的，所以撒萊就被帶到法老王宮裡。威翰認為從經文並沒有說

⁹⁶ Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987), 283-292.

⁹⁷ 威翰跟隨卡書多(Cassuto)和魏瑪(Weimar)的結構，把經文分為：引言(10)、第一幕—亞伯蘭的談話(11-13)、第二幕—亞伯蘭的懼怕成真(14-16)、第三幕—法老的談話(17-19)和結論—離開(20)。Ibid., 286.

法老有沒有和撒萊同房，因此兩個可能都存在。但從神降災於法老來看，很可能法老真的犯了姦淫的罪。

第 17-20 是第三幕是故事的高潮。耶和華的介入及法老和亞伯蘭面對面的對質。神的介入是故事的轉捩點。威翰認為「災」⁹⁸ 通常指某種皮膚病。19 節原文的 4 個字「Here...wife...take...go.」可以表達法老的忿怒。一個外邦人的王法老，被先族在這麼大的事上不誠實所震驚。雖然欺君之罪在任何國家都是死罪，但法老因為耶和華保護亞伯蘭而沒有加以報復。只要求問題的制造者亞伯蘭離開。⁹⁸

問題二：作者如何從經文談論上帝？

作者直接談論神的部份不多，只提到本故事說明亞伯蘭不能靠自己的聰明得著安全安定的生活，在某些處境中真的只有神才能施拯救，例如以色列人出埃及事件。本故事同時描繪出神的應許是永不會失敗的(羅 11:29)。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

威翰認為本段經文，和後來以色列人在埃及為奴及出埃及，都是舊約聖經中許多敘述的典範。(賽 41:8-9, 18-19；43:1-2, 14-16；48:20-21；49:8-12；51:2-3, 9-11；53:3-12)保羅也用以色列人的出埃及和教會在基督裡的經歷(林前 10:1-12)，因為亞伯拉罕也住過埃及，所以信徒不只是被邀請來看亞伯拉罕的生平，不單是看到神的故事，信徒更是看到自己的故事(羅 4，希 11:8-19)。在此亞伯蘭在挑戰中的失敗和以色列人在曠野的犯罪，都是對後來的世代的警戒(林前 10:11)。

⁹⁸ 關於 65 撒來歲的撒萊怎麼可能「容貌俊美的婦人」的問題，威翰討論這一點時說：加爾文說未生育的女人比當媽媽的婦女能夠保持美貌更久。貢克爾(Gunkel)認為把民族的母親描述為比實際更美是常見的事。卡書多(Cassuto)認為若撒萊能在 90 歲才頭胎的孩子，作者認定 65 歲的撒萊一定還是很漂亮的。威翰則認為古代和現在的省美觀不同所致。古代天生具有婦女特徵的女人是比年少的女人更能代表當時理想的女人。*Ibid.*, 288.

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)⁹⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓認為這段經文是在說明神的信實大過百姓的不信，與馮拉德相似。迦南地的饑餓使亞伯蘭和撒萊急促下到埃及。漢密爾頓認為經文對亞伯蘭的下埃及行為沒有贊成，亦沒有責備。他舉了一些埃及考古文獻證明主前 2000 年有這樣的遷移。當亞伯蘭下埃及，他發現自己處在危險中，不只饑荒威脅他的生命，在埃及地作客旅一樣威脅著他的生命。我們卻不知道為什麼亞伯蘭不怕迦南地的人傷害他，反而怕埃及人傷害他。亞伯蘭要撒萊說自己是他的妹妹，這是一半的真理(20:12)。漢密爾頓亦討論斯佩瑟(Speiser)提出想為亞伯蘭解釋的論點，妻子可以被接納為丈夫的妹妹，使其享有更高的社會地位。三個 Nuzi 經文(HSS v:80, 69, 25)提到這樣的例子。根據的是回教法律有一句說：“you are no longer my wife: you are as a sister to me”。也有另外一個可能性是亞伯蘭暫時與撒萊離婚。漢密爾頓認為不必從聖經以外找例子，因為撒下 11 章就是一個例子。所以有可能埃及人會殺害亞伯蘭來得到撒萊。雖然亞伯蘭這樣是卑鄙，但也有可能亞伯蘭是為了守住神剛才賜給他的應許，因為他死了就不可能有後裔，一個死的亞伯蘭，不管是被餓死還是被殺死，神要使他成為大國的應許就不能實現。為了保持這樣的可能性，亞伯蘭必須無論如何都要活下來。看得出來，漢密爾頓和路德一樣，有意為亞伯蘭做些辯護的。

漢密爾頓認為撒萊和法老之間有發生淫亂。因為第 19 節法老說：「我把她取來要作我的妻子」。所以撒萊不是被要求說謊，而是被置身危險之中，最終被強迫與他人同房。聖經不單是沒有告訴我們亞伯蘭的反應，連撒萊亦沉默不語。到 17 節為止，就連耶和華也沉默不語，神也太被動安靜了吧？感謝神，因為從 17 節開始，經文從「在亞伯蘭控制下的歷史…轉到耶和華控制下的歷史」。一連串的災難臨到法老

⁹⁹ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 379-388.

身上。在第 18-19 節中，法老指責亞伯蘭不負責任的行為，並要求他帶著妻子離開。法老不殺亞伯蘭可能是出於懼怕，他只是取了亞伯蘭的妻子就有災難臨到他，若是他殺了亞伯蘭，豈不有更可怕的災害會臨到他。韋斯特曼說得對，法老不殺亞伯蘭純粹是因為他經驗到隱藏在亞伯蘭身後可怕的力量。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

漢密爾頓也跟威翰一樣認為，第 20 節的「饑荒—遷移—被擄—歸回」的模式，預表後來的某些聖經經文。同樣的模式也發生在摩西和出埃及的以色列人身上，同樣也發生在被擄到巴比倫的歷史中。這三件歷史事件都在說明神的信實大過百姓的不信。但漢密爾頓也指出，亞伯蘭下埃及和以色列人出埃及也有許多不同的地方。在本段經文，法老不是個迫害者。以色列人出埃及是因為耶和華記念與先祖所立的約(出 2:23-25)，亞伯蘭出埃及純粹出於法老把他驅逐出境。其次，法老敬畏隱藏在亞伯蘭身後可怕的力量，上帝。這也是韋斯特曼和馮拉德都提到過的論點。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

漢密爾頓認為這段經文是在說明神的信實大過百姓的不信。對後來和亞伯蘭一樣經歷被擄的以色列人是個預表和安慰。

八、小結

本段經文是神揀選亞伯拉罕(創 12:1-3)，他來到迦南地所發生的第一件事情：面臨饑荒而下埃及。路德認為本段經文的主題是：「一個信心嚴厲的試驗」、「聖徒的信心如何受到試驗」，他認為亞伯蘭的一切計劃，是從一個堅強的信心和聖靈而來的。羅斯也與路德相似，認為故事的重點在於創 12：1-3 的應許所造成的危險：應許之福受阻。但白文格曼、韋斯特曼、馮拉德和漢密爾頓都相似地認為主題是神的信實。如白文格曼認為主題是：神超越一切的信實和以色列的怯懦小信。馮拉德認為這故事主題是：即便是亞伯蘭軟弱的表現，神仍舊成就祂的應許。漢密爾頓認為這段經

文是在說明神的信實大過百姓的不信。韋斯特曼認為主題是：即使在絕望的處境中，神仍然能施行拯救。但威翰認為馮拉德和韋斯特曼的看法只能說明故事的某些重點，他認為主題是聖經作者借用亞伯蘭的故事，來預表他的後裔下到埃及、在埃及成為奴隸、後出埃及得自由的歷史。

關於神，大部份學者都相似地說明，經文宣告神的信實。路德說，這經文宣告神是信實的保護者，是投靠祂的人的保護，祂總不離棄他們，即使祂令他們遇到試練或延遲祂的幫助。白文格曼說，不論神的百姓如何作選擇，神超越人的選擇，來成就祂的應許。羅斯認為這項記載使以色列人學習到，即使他們不忠，神不會因此放棄應許的某些層面。馮拉德說，假如神在歷史中沒有因為應許的承受者的軟弱和罪惡而離開，表示這一位神的話是真的可以相信的。韋斯特曼說，神是生死存亡抉擇中的另一個奇妙的選擇，信徒不必為了生存，妥協那不該妥協的；為了現實，放棄不該放棄的。因為，即使在絕望的處境中，神仍然能施行拯救。威翰、漢密爾頓認為亞伯蘭在挑戰中的失敗和以色列人在曠野的犯罪，都是對後來的世代的警戒(林前 10:11)。對後來和亞伯蘭一樣經歷被擄的以色列人是個預表和安慰。白文格曼說，我們可以從亞伯蘭看到「信心」永遠是一場爭戰。但羅斯認為也要說明神並不是每次都施拯救。下一節我們將繼續討論創世記比較非主題的另一段經文，夏甲與以實瑪利的故事(創 16:1-16)。

第五節 創世記 16:1-16：夏甲與以實瑪利的故事

一、馬丁路德(Martin Luther)¹⁰⁰

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德認為本章摩西描述的主題，是撒拉所面對很特別的試驗，而非夏甲和以實瑪利。就像亞伯拉罕一樣抓住以利以謝為繼承人一樣，撒拉想要抓住夏甲，因她得子。路德對此故事的詮釋和他對 12:10-20 的詮釋很像，認為撒拉的行為是對的。¹⁰¹而亞伯拉罕是出於愛年老不孕的妻子而屈從，更是高尚的道德。他們夫妻是聖徒的「榜樣」。一切問題，都出在夏甲，夏甲是這一切罪行的起因，¹⁰²都是因為夏甲不感恩，反倒驕傲的妄想要成為主母。路德也花了許多篇幅討論夏甲的改變，及從夏甲在苦難中遇見神來討論路德著名的十架神學。以下是路德的詮釋：

亞伯拉罕和撒拉的生命充滿了試驗和持續不斷的困難，他們已在迦南居住十年之久，撒拉仍舊沒有孩子。撒拉既知自己不孕，計劃把使女夏甲給他先生。她滿足於丈夫從使女夏甲懷孕得子，應許的實現是透過別人。所以彼得前書 3:6，以撒拉為所有女人的榜樣。第 3 節，路德認為亞伯拉罕是因為太愛妻子順從撒拉，順從是因為妻子上了年紀加上不孕。雖然按當時的社會，他有權利娶別的女子，卻只有在太太的要求下行這事。且亞伯拉罕想的也不只是得著自己的子孫而已，而是整個世界的救贖，將藉著應許之子帶來的救恩。

第 4 節發生新的問題來了，夏甲「見」自己懷孕就驕傲。¹⁰³夏甲好像跟撒拉說：

¹⁰⁰ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 3. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 42-74.

¹⁰¹ 例如路德說：撒拉是所有女人的榜樣，有智慧，對丈夫忠貞，在一切的事上順服丈夫。*Ibid.*, 44, 49.

¹⁰² 路德說：一切都是夏甲的錯。*Ibid.*, 61.

¹⁰³ 路德說：「見自己有智慧、聰明、和財富並不是罪，因為否認這些恩賜就等於不感恩。但因為這些恩賜而驕傲，卻是邪惡的罪。」*Ibid.*, 56.

「我是亞伯拉罕的真妻子，你不是，因為你不能生育。神丟掉你，不願祝福你的婚姻。神揀選了我，成為懷孕的人。誰能拒絕承認神賜福給我的這個事實呢？」¹⁰⁴夏甲的一切本來都是屬於主母的，但如今她把自己高舉，驕傲的對待她的主母。撒拉向丈夫發出抗議。撒拉好像對丈夫說：「我的問題是因為你，你沒有對待使女像對待奴僕一樣，才引發如今這不幸的情況。」¹⁰⁵夏甲想要成為全家的女主人，她想要繼承亞伯拉罕所有的一切，而這是撒拉所不能忍受的狀況。在第 6 節亞伯拉罕允許撒拉按自己心意對待使女，撒拉使夏甲行使女所當行的，也許按當時的習俗，懲罰她。這樣的羞辱深深傷害了夏甲，受到主母懲罰後，她逃走了。

路德認為是撒旦挑逗夏甲離開主母，逃往曠野。神的使者把她帶回，因為神喜悅家庭的制度，差使者保護。說明神不喜悅人離開或改變他們的職份/召命 (vocations)，神盼望夏甲回到主母手下盡使女的召命。在第 10 節，使者傳講的是特別的應許，藉此被驚嚇的夏甲得到力量。這應許雖不能等同於以撒的應許，但已足於被夏甲的後裔大大的頌讚。使者安慰夏甲，說明神愛僕俾像愛自由婦女一樣。神愛撒拉，神也愛夏甲，在世上的地位不會影響她在神面前的地位。要生的兒子起名叫以實瑪利，意思是神聽見。¹⁰⁶夏甲被撒拉管教，夏甲想用逃逸來救自己，雖然這樣做是犯罪，但是神顧念她的苦情，恩待和安慰她。在第 13-14 節，路德指出叛逆、驕傲和不順服的夏甲在聽使者說話之後改變了。她回到主母手下、忍耐順從她的權柄。夏甲稱神為「看見的神」(God the Seeing One)，因為祂在她卑微和受苦時看顧她。作為感恩的記號，夏甲稱水井為永活・看顧我者的井。神是永活的神，我們稱為祂百姓的也要活著，就是永生。永活的神就是看顧人的神，祂沒有離棄受苦的人，反而看顧、幫助他們。

¹⁰⁴ *Ibid.*, 53.

¹⁰⁵ *Ibid.*.

¹⁰⁶ 路德把野驢譯為野生男子(a wild man)，現代學者都用具都因人來說明時，路德用當時遊牧的阿拉伯人來比喻。野生男子(a wild man)是不會因為城市、律法等保護人類社會外在秩序的法令所困擾。*Ibid.*, 66.

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，路德說，從本段經文看見，神對人沒有差別待遇(羅 2:11；弗 6:9；西 3:25)。神亦恩待不敬虔的人，熱心看顧苦難中的夏甲。在神眼光中，生命都是一樣寶貴。祂是所有人的神，在今生的身份差別，並不會使人在神面前變得不一樣。神聽每個人的祈禱，並沒有差別，不論是為奴的或自主的，財主或乞丐，罪人或義人，君主或僕人。

第二，夏甲稱神為「看見的神」(God the Seeing One)，因為祂在她卑微和受苦時看顧她。好像是說：「原本我以為神已完全撇棄我，但如今我看到神看顧我，當我在患難中時，神祢沒有丟棄我。祢向我顯現，並安慰我。因此我是從神的背後看見神，不是從祂的面。我原以為神已經離棄我，但如今我明白祂向我顯現祂的背，其實就是祂的面。祢在之前已看見我，但我被我的患難包圍，無法看清楚。如今我知道祢是愛我，關心我的神。」¹⁰⁷

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，亞伯拉罕和撒拉是信徒的榜樣，雖然筆者很難想像此故事中的他們，如何成為信徒的榜樣？但路德是這樣詮釋的。(參上文)第二，此故事亦說明神不喜悅人離開或改變他們的職份/召命(vocations)，因此人不應因自己的意願，而改變自己的職份。除非透過死亡，或藉著我們之上掌權者。人自行放棄自己的召命是犯罪的。第三，神是看顧我們每一個人的神，並不單單是看顧某一類人的神。當我們遇到苦難和打擊，以為已經被神丟棄和忘記，認定神不關心我們時，我們也可以跟夏甲一樣唱：「我看見那看顧我的神。我從背後看見祂。」能在患難中有「神看顧我」的真信仰者，能行、能忍受所有的事，並要勝過一切及得勝。神沒有丟棄我們，神沒有不理我們，神祂看顧我們。我們是從背後看見祂，就是在患難被除去之後。(賽

¹⁰⁷ *Ibid.*, 71.

54:8)¹⁰⁸ 在此，人可以看到路德著名的十架神學是什麼。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)¹⁰⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為雖然 16:1-16、17:1-27 和 18:1-15 都是同樣的主題：信靠那位祂的應許許久未實現的神(faith in a God whose promise tarries too long)。但卻是不同的來源，不同的方式，回應神的應許為何延遲實現。創 15:4 節說：「你本身所生的才成為你的後嗣」，這是很清楚的應許，但到 18:1-15 為止，問題仍然沒有解決。應許仍舊沒有任何影子實現，撒拉還是沒有孩子。亞伯蘭真的會得應許之子嗎？真的會有這樣的未來嗎？神真的是可以信賴的嗎？詮釋的重點就是把這幾章經文中主角的苦惱呈現出來。創 16 章論及兩件事實：仍舊不孕和以實瑪利的存在越來越不容忽視。可能早期傳統故事結束於第 6 節，但目前聖經中的故事以整章為單元指向 21 章的結局。本章證明，亞伯拉罕和撒拉都不相信神的應許。如同在 12:10-20 一樣，亞伯拉罕把應許變成自己手中的工作，不願意等候神行祂的旨意，這樣的信是不完全的信。

但故事看起來是夏甲的故事，¹¹⁰只有藉著推論，本故事才會和亞伯拉罕和撒拉有關。故事說明所有的人，包括亞伯拉罕、撒拉、夏甲和以實瑪利都已離開應許，惟獨神轉向那些已經離開的人。以實瑪利的存在說明兩件事：第一，神並不是惟獨把自己委身於亞伯拉罕和撒拉。神的看顧不只限於被揀選的族類。神也愛護和看顧那在困苦中的人，即使他們不是被揀選的族類。第二，從亞伯拉罕和撒拉的角度來說，以實瑪利成了亞伯拉罕的試探，到底要信靠自己工作的果子或是信靠神的應許。

¹⁰⁸ 路德說：“I have seeing after him from behind, that is, after the affliction has been removed.” *Ibid.*, 73.

¹⁰⁹ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 150-162.

¹¹⁰ 第 1-6 節是問題，15-16 節是答案。7-14 節的中間部份是神透過使者的話語之介入。*Ibid.*, 152.

以實瑪利成了試探，使事情變得更加複雜。夏甲和以實瑪利成了和神的應許二選一的選擇，若是從眼前的情況來看，選擇以實瑪利，主動權就可以從神拿到自己的手中，而事情也似乎可能變得更好。本段經文並不提供解決的方法。現在應許也因這樣的選擇的存在而處於危險之中。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

白文格曼認為第 13-14 節和來源說有關係，本來歸屬至高神 EL 的，現在歸屬耶和華。名字有點像是說：「那位看顧人的神」。說明神是關心看顧那從家被趕逐者的神，但白文格曼認為這主題是次要的，不能取代主要的主題。主要的主題是，神要求信靠祂之人，即使事實上看起來現實和神的應許完成相反，也要因靠祂應許的信而活。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

信心之父的人生是充滿盼望的人生，但同時也是忍耐歎息的等候他們自己的身體和人生故事得拯救的人生。如羅馬書提到的，「受造之物…歎息、勞苦…不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裏歎息，等候得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖。」(羅 8:22-23)信心從來都是不容易的，信心要求人持續的對抗環境和現實。信心呼召人信靠神所要賜的禮物，是沒有任何眼前的數據所能加於證明的。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)¹¹¹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯和白文格曼相同，從整體的角度看此故事。他強調雖然夏甲是故事的中心，但擺在整個亞伯拉罕故事單元裡，經文關鍵仍是神給族長的應許：人想要幫助神完

¹¹¹ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 315-325.

成應許，只會使事情變得更為複雜。經文一開始就介紹一個因為應許耽延而產生的緊張狀態。撒萊不能生育，根據人的常情判斷，創 15:4 應許的繼承子嗣根本不會透過她，因而決定採取古代近東習俗和法律，不孕的妻子可將使女給丈夫作妻子，假如丈夫承認所生的兒子，他就可以作為繼承人。從人來看撒萊的計劃，是幫助神成就應許的計劃中諸多合理方式之一。可惜，夏甲懷孕後就小看女主人。撒萊怪罪亞伯蘭，而亞伯蘭的回應是任憑撒萊苦待使女。撒萊嚴厲對待，夏甲逃走。撒萊和亞伯蘭的小信和不順服，好像一條黑暗鎖鏈，先牽引出夏甲的傲慢，後又產生撒萊的苦待。人一旦放棄了信心之路，以人的算計來解決問題，麻煩只會愈來愈多，一旦放棄耐心等待神，採用人的算計，那麼天然的衝動和正確的行為之間，就會糾葛不清。亞伯蘭和撒萊實在應該耐心地等候耶和華。

故事第二大段(vv.7~14)，記載夏甲逃到曠野的情形。主的使者在曠野井旁發現夏甲，使者詢問夏甲，解釋她的困境；然後指示她返回，應許她許多後代，宣稱她將得一子，給他取了一個有意義的名字以實瑪利，並且預測他的命運，夏甲的回應是給井命名庇耳拉海萊。羅斯指出這些名字是詮釋關鍵，對話則闡釋了名字在故事裡的意義。以實瑪利的名字，將永遠記起在曠野，耶和華如何回應夏甲的呼求。以實瑪利是「因為耶和華聽見了你的苦情」，以實瑪利這個名字表達一個重要的神學觀點：意思為「神聽見」或「願神聽見」。這個名字說明遭遇悲慘之人需要神的幫助，請求神在苦境中能聽見並伸出援手。以實瑪利這個名字表示相信神聽到了。我們可以假設這是夏甲領受了耶和華的命令，然後將事件報告給亞伯蘭，告訴他「神聽見了」。亞伯蘭和撒萊忽略了讓應許成就的適當管道—以實瑪利的名字永遠是個提醒。每一次聽到那男孩的名字—以實瑪利，神聽見—撒萊也必然傲氣大減。在第 13~14 節，夏甲說「你是看顧人的神」，然後她說「在這裡我也看見那看見我的麼？」祂是神，神看見所有的事情，彰顯祂的護理，並在彰顯中祂被看見。井證明了神供應夏甲的需要(神看見)，由祂的供應證明祂是永活的神。夏甲能見證這項真理，因為她經歷了祂顯現的果效。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

這段故事的教訓，可由耶和華使者的話語和結尾處的一些命名，清楚啓示神眷顧人。以實瑪利是神聽到祂的子民之需要和痛苦、艾耳萊(El Roi, v.13)與底耳拉海萊(Beer Lahai Roi)是指神看見，神供給他們的需要。神看見煩惱和苦情，並且聽到求助的呼聲。亞伯蘭和撒萊應該早就認識這點。神知道撒萊不能生育，雖然她知道神曉得她不能生育，卻沒有大聲呼求、採用人的算計，因此神使夏甲得到供應而不是撒萊。耶和華打發她回去原來逃離的緊張局面，但神是讓她帶著信息和希望返回。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，這故事的信息—神看見、神聽見，很清楚—適用於所有的世代和環境。這信徒在遭遇大患難時，應該向主祈求，因為祂聽見受苦之人，看見他們的需要，並且會奇蹟式地成就祂的應許。神的應許不能用人的方法去完成。第二，這個故事也要求人對神有更多的信心。故事的緊張狀態，並沒有因神的干預而化解。撒萊仍然不能生育，夏甲和撒萊之間的關係也未見改善。但是，只要他們耐心等候，神的話指向一條更美的道路。第三，這個信息說明，當神的子民沒有耐心，以粗糙的計劃和算計來解決憂慮，而非向那位惟一能幫助人、看顧並聽見人苦情的神大聲呼求。夏甲帶回來的好消息是：無論遭遇的是什麼痛苦？原因為何？神看見並且聽見。對於撒萊、亞伯蘭、夏甲，對於以色列和我們今日而言，這裡的教訓十分清楚：信靠神的話，耐心等候祂的應許。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)¹¹²

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

¹¹² Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 159-165.

馮拉德反對其他舊約學者給本段故事下一個單一的主題，他認為 J 典¹¹³的作者本身看此故事沒有得到一個最終解釋，因此他留下很大的空間，¹¹⁴並沒有給讀者唯一的詮釋。本段經文重點已經不再是來源說，比如已不是以實瑪利人的來源說。但馮拉德自己是從 J 典的整體信息，來對此故事作神學性的詮釋。和路德、白文格曼、羅斯採取相似的方式，從救恩歷史的角度來看本故事。故事的重點在應許的承載者亞伯拉罕身上(12:1-3；15)，他說：夏甲的故事告訴我們，一個小信的人，是不把事情交託給神，讓神用祂的方式解決，以為需要人的幫助，神應許才會成就。¹¹⁵亞伯拉罕應該知道應許之子應該會從撒拉生出，但是這應許要實現，眼前有著人不能克服的困難。這困難使亞伯拉罕採取行動，取回主動權，不耐於等候神的幫助，自己找尋出路。

第 1 節整個故事的簡短說明。提出主要的人物和問題—「不生育」，已讀第 12、13、15 章人馬上理解真正問題所在：是神所應許延宕實現。不可避免的，亞伯拉罕和撒拉墮入了嚴峻的試練中。第 2 節中撒拉提供亞伯拉罕合法的方法來解除悲劇。當時若不孕妻子把使女給丈夫為妾，生出的小孩是妻子合法的孩子。從法律和道德層面看，撒拉的提議是合乎當時文化傳統的，但敘事者似乎認定這是很不道德的事。第 4 節夏甲懷孕了，但她不感激撒拉，反而認為是對撒拉的勝利。撒拉合法妻子和主人的地位受到威脅。她反擊之法不是去找夏甲，而是找亞伯拉罕，亞伯拉罕中斷他和夏甲的關係，這恢復了撒拉原來的地位。夏甲失去了她高超地位，被降低到原來地位。對讀者來說，興趣在於情況會糟到什麼程度？夏甲和亞伯拉罕的孩子將會發生什麼事？他會成為承受應許的孩子嗎？

第 7-8 節，夏甲逃回以色列南方，埃及北方界限，到沙漠水泉的地方。耶和華的使者在那裡遇見逃亡者，對懷有身孕卻又絕望的母親，問困難的雙面問題，是關

¹¹³ 馮拉德認為夏甲的故事存在兩個版本，第 16 章的 J 典，和 21:8 以下的 E 典。*Ibid.*, 186.

¹¹⁴ 馮拉德說「那些支持只有一個主題的人，真的確定故事只有一個主題嗎？」*Ibid.*, 190.

¹¹⁵ “The Hagar story therefore shows us...one of little faith who not able to leave it to God to go his way but thought that he had to contribute.” *Ibid.*, 191.

於她的過去和未來的。在第 9-14 節，夏甲只有提到從撒萊面前逃出來，並沒有回答天使第二個問題。使者要她回到撒拉那裏，顯示耶和華並不會縱容人違反一般法律規章。生下來的小孩要起名「以實瑪利」，因為神在曠野遇見她，恩待她。孩子將要成為遊牧人，自由的野人，是他母親值得驕傲的孩子。¹¹⁶向夏甲顯現的神是看顧人的神，表示神看顧夏甲和對她對她的兒子有偉大未來的預言。馮拉德認為 J 典的故事結論被第 15-16 節 P 典經文所取代，根據 P 典的經文，夏甲有一段時間回到亞伯拉罕那裡。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神在曠野為夏甲和以實瑪利立了沙漠中的綠洲。祂是看顧人的神，神在曠野看見夏甲和以實瑪利，恩待他們。第二，耶和華的使者¹¹⁷是神對以色列人表達恩慈的工具，是神幫助的具體實現。耶和華的使者是耶和華本身顯現的一種形式。是神本身在人的形象顯現。耶和華的使者對基督論提供支持，創 48:16 中，耶和華的使者被形容成拯救人脫離罪惡的那位。耶和華的使者就是耶穌基督的預表和影子 (a type, a shadow)。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

這故事被拉到普世性的典範層面：如故事中包含境遇、試探、問題和抉擇等問題，讀者可以從中發現自己，和自己與神的關係。創 12:10ff 是談到不信的心危及神的應許；本故事提到小信不能把事情交託給神，以為需要自己幫助應許才會成就。那在小信之中生的孩子，必定不能成為應許之子。但神同樣看顧那些從亞伯拉罕家中出來的人，同樣祂的眼也在看顧著全人類，祂把全人類都放在祂的歷史計劃之中。

¹¹⁶ 馮拉德認為經文描述以實瑪利的形象，在中東是被高度肯定的條件，但卻不是亞伯拉罕的應許世界所肯定的。 *Ibid.*, 189.

¹¹⁷ 耶和華的使者：祂擊打以色列的仇敵(王下 19:35)，興起先知(王上 19:7)，對抗懷敵意的巫師(申 22:22)，保護和引導國家(出 14:19 和 23:20)。馮拉德認為以色列人對神全能全在的認識，使他們容不下天使參與過多的活動。 *Ibid.*, 188-189.

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)¹¹⁸

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼也認為本故事基本上是 J 典的故事，含在 P 典(1a, 3, 15-16)族譜的報告中。他說，從種族來源說來詮釋¹¹⁹此故事的路線已動搖，但仍舊對此故事詮釋有影響力。他也跟馮拉德一樣承認，此單純的敘述，引發諸多相異的詮釋重點，這些主題也沒有連合在一條線上。似乎聖經作者有意允許許多的聲音呈現出來，即便這些聲音沒有呼應中心主題。韋斯特曼認為詮釋者應當避免把所有的主題都屈服在主要的主題下，也當避免太注重次要主題而忽略了主要的主題。事實上本段經文是兩個主題被迫聯合在一起。一是兩個婦人的衝突，一是耶和華的使者帶來生子的應許。韋斯特曼拒絕像路德、白文格曼、羅斯和馮拉德的詮釋方向，認為如果這類神學性解釋，只能從他們的問題起點，詮釋經文如何談論該主題，而不是詮釋經文。

韋斯特曼基本上故事的主要主題是，撒拉和夏甲兩個女人間真人真事衝突，再加上其他次要的主題。聖經作者把亞伯拉罕兩個妻子之間，因沒有生子而引發的衝突，和應許生子的故事，兩合為一。第一段(第 1-6 節)，亞伯拉罕因為撒拉不生育而得著第二個妻子。接著二個女人之間興起了衝突，夏甲逃到了曠野。韋斯特曼認為應當兼顧著聽兩方的聲音，一方撒拉主動引發的行為；一方是其他人自主的行為。韋氏認為撒拉的行为正確，她的計劃是可能成功。因為撒拉想要被建立，只有透過孩子，她的家庭和生命才會完整。但是他們夫妻本身沒有辦法生子，來擁有這個完全。拯救未來的唯一方式，就是現在冒著引發她和夏甲之間衝突的風險。夏甲的行為是不顧一切的拼命，因為成功的機會渺茫。而夏甲冒著可能危害自己和懷中孩子生命的風險，想得到自由。此時神介入和幫助苦難中的夏甲。耶和華的使者在曠野

¹¹⁸ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.2), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 232-250

¹¹⁹ 持此觀點的人認為，故事說明以實瑪利，以實瑪利人的祖先，或說故事說明以實瑪利人的來源。這樣看法的人，問的問題將會是「以實瑪利如何成為貝都因人？」*Ibid.*, 234.

遇見夏甲，應許他要生一個兒子。「神聽見」是夏甲將要生之兒子的名字。當上帝聽見此情況時，敘述達到其目的。但神不是聽見撒拉不孕之苦，而是神聽見夏甲逃亡之苦惱。透過神的幫助，夏甲被建立，真正成為亞伯拉罕家中的一份子。韋斯特曼認為最終撒拉是失敗了。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

神揀選了撒拉，又應許夏甲要生一個兒子，等於在賜下新生命的同時也拒絕新生命是應許之子。應許要生的兒子名為「神聽見」，因為「祢是聽見我的神」。故事呼應路 1:48 說的話：「因為祂顧念他使女的卑微」。耶和華是為遭遇不平受苦之人申冤的上帝，遭遇不公平的人可以來到神的面前申訴。

耶和華的使者是神的使者，以世人的形象，與現在或將來要執行祂的工作者相遇。¹²⁰(士 13) 耶和華的使者通常在離開時才顯現出祂自己真正的身份，是舊約中看見神的背的模式。在新約，耶穌從神領受信息，祂傳講神的道，行神所行的，這和舊約耶和華的使者類似。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

把故事定位在兩個女人之間的衝突，而非族群的來源，很容易引用到人與人之間的衝突之中。特別是女人和女人之間的衝突，但如韋斯特曼說的，也可以引用到男人之間的衝突。人很容易從故事中，看到自己的影子。也可以聽到神學信息，神是看見、看顧和聽見的神，在衝突中的人雖不一定看到衝突得解決(如夏甲的問題沒有解決)，但神看見，神聽見，神有祂的帶領。

六、威翰(G. J. Wenham)¹²¹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為

¹²⁰ Westermann said: "It is a messenger of God who in the form of person meets a person on earth who is en route are about his work." *Ibid.*, 73.

¹²¹ Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), 1-13.

經文的中心思想或主題是什麼？

威翰也認為本段屬 J 典，但他說很難稱那一節是屬於 P 典。¹²²威翰和韋斯特曼相似，認為故事主題是兩個女人為了得到一個男人的尊重和愛而彼此競爭，女人是故事主要的演員。此故事有三個場景，第一個場景是在亞伯拉罕家中，撒拉的代理孕母計劃(第 2-6 節)。撒拉不孕(第 1 節)，在迦南居住十年之後，她採取主動。¹²³責怪神不使她生育後，並採用古代中東傳統，把使女夏甲給亞伯拉罕，使女生下來的小孩被認定是主母的。這樣撒拉不只可以操縱一切，亦可防止丈夫再娶第二個太太。撒拉不等待神而自己主動來解決問題，很像 12:10-20 中亞伯拉罕的作法。威翰反對韋斯特曼認為這是聖經作者贊同撒拉的行為的看法，他跟馮拉德一樣認為聖經作者看為大罪。¹²⁴第 4-6 節，夏甲懷孕後態度變傲慢無禮，撒拉怒氣衝天，責怪亞伯拉罕不公平，且稱夏甲的驕傲為強暴 **סָרַח**。亞伯拉罕藉著重申夏甲仍在她權下來安撫撒拉，允許她隨意待夏甲。撒拉苦待夏甲，夏甲逃走。這場景以災難結束，夏甲失去她的家，撒拉失去她的使女，亞伯拉罕失去他第二個妻子和新生的孩子。

故事的第二場景(7-14)，是夏甲逃回自己國家埃及的路上，遇見耶和華的使者，即耶和華神以人的形象顯現，問她從那裡來，夏甲承認自己從主母那裡逃出來，但她提出自己逃出來有一個很好的理由。使者重申撒拉仍是她的主母，並要求夏甲回到主母手下受苦。使者應許說說：「我必使你的後裔極其繁多，甚至不可勝數」。使者說生下來的兒子要叫以實瑪利，是一個常見的閃族名字，意思是「神聽見」神看見夏甲的苦情，給她一子。雖然夏甲與撒拉的競爭沒有被解除，但神應許說，祂

¹²² 威翰指出現在學者大都減輕 P 典在此故事的成份。如韋斯特曼認為第 1 節共同屬於 J 和 P 典。第 15 節是故事的必要結局，同樣第 16 節解釋第 15 節，和第 1 節呼應。但韋斯特曼把第 3 節也歸屬 P 典，和威翰的立場不一致。*Ibid.*, 5.

¹²³ 威翰認為當時亞伯拉罕滿足於等候神成就祂的應許，而撒拉卻不能等。撒拉計劃並發出命令，亞伯拉罕和夏甲好像只是順著她的願。*Ibid.*, 12.

¹²⁴ 威翰舉證說明，聖經作者認為本章的罪和創第 3 章一樣，是墮落。威翰指出，第 2-3 節作者的用語，類似創第 3 章；在本章亞伯拉罕聽從妻子，創 3:17 中，亞當也聽從夏娃；在本章第 3 節：「亞伯蘭的妻子撒萊將使女埃及人夏甲給了丈夫為妾」，創 3:6 說：「女人...就摘下...給她丈夫」。*Ibid.*, 7, 12.

將繼續的看顧她。並說到以實瑪利的命運，他像野驢享有自由流浪、像貝多因人一樣的生活在曠野。她母親所尋求的自由，有一天將爲他所有。夏甲就...稱耶和華爲「看見人的神」。聖經中，神看見等於神看顧(29:32; 出 3:7)。當夏甲說：「在這裏我也看見那看顧我的嗎？」這不只是一種驚嘆，而是承認即便是在不可能發生的情況下，神仍然看顧夏甲。

第 15-16 節是故事的第三個場景。夏甲回到亞伯蘭那裡，爲他生了一個兒子。撒拉的缺席是值得注意的，本該歸屬撒拉的小孩，經文卻三次說明夏甲是爲亞伯拉罕生了一個兒子。威翰也認爲故事的結局，有利於夏甲，她不但成爲亞伯拉罕的太太，得著神的應許，並爲亞伯拉罕生了一個兒子。而撒拉只有繼續等候她自己的孩子，而應許之子似乎延長十四年才出現。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，舊約認定神是使人生育或不生育(25:21; 30:2; 利 20:20-21; 申 28:11; 詩 113:9)撒拉說，耶和華使我不能生育；和夏甲回到亞伯拉罕那裡生了一個兒子，使得使者的話應驗；都表明神真的是主宰生育的那一位。

第二，耶和華的使者在舊約出現 58 次，神的使者出現 11 次。古代教會認爲是洛各斯。威翰跟韋斯特曼和馮拉德一樣，認爲耶和華的使者是三一神中的一位，或者是神自己，以人的形象顯現，通常都是帶來救恩的好消息。

第三，夏甲給神起了一個新的名字「看顧人的神」(EL-Roi)，即使是在曠野，神仍看見她，眷顧她。井的名稱也相仿：「庇耳·拉海·萊」，活著看顧我的那一位的井。在那最苦惱的時刻，夏甲經歷神的看顧。神保護夏甲使我們看到，神看顧苦難中的人，不論他們是誰。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

經文說明，出於不信的急躁行爲，並不能成就神的旨意。信神的子民，當滿足於等候神自己來實現祂的應許。但經文也指出，神的恩典仍舊能夠拯救人所犯的錯

誤。神是看顧夏甲的神。

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)¹²⁵

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

此故事在智慧文學有這樣的反省，說「使地震動的有三樣，連地擔不起的共有四樣：就是...婢女接續主母。」(箴 30:21-23)。漢密爾頓沒有從神的應許詮釋此故事，而是和韋斯特曼、威翰一樣，從撒拉和夏甲的衝突來詮釋經文。但他更靠近韋斯特曼和路德，對撒拉把夏甲給亞伯拉罕持正面應度。漢密爾頓認為為亞伯拉罕生孩子是撒拉的責任，撒拉的計劃是正當的，沒有什麼令人恥辱的地方。因為很難說撒拉應該選擇在不孕的情形中，直到神改變情況(反對威翰的看法)。多妻在當時還不是道德問題。在第 2 節，夏甲在懷孕後態度變驕傲了。撒拉似乎沒有預期到會發生這樣緊張的關係。如果說夏甲表現出驕傲，和撒拉說出錯誤的責罵，則亞伯拉罕呈現錯誤的中立。撒拉要求亞伯拉罕提供合法的保障，否則願耶和華來審判。但亞伯拉罕的審判，是被動和無力的。撒拉苦待夏甲，使夏甲逃亡。

在第二段(7-14 節)，對於使者的問題，夏甲只有回答好從那裡來，因為她只知道自己的過去，卻不知道自己的未來。也是有可能不想說出要回埃及。¹²⁶使者要求夏甲回到主母的權柄和掌管之下。夏甲知道回去的情況可能比以前更糟還回去，表示她是一個有信心和順服的女子。使者應許要生一個兒子，並賞賜夏甲一個超越現在的未來。即使她回到撒拉手下，她也不會一無所有。她不需要害怕撒拉會傷害她到一個地步，連她懷中的孩子都保不住。夏甲已知自己懷孕，如今得知所懷的胎是

¹²⁵ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 441-458.

¹²⁶ 不同於威翰用創世記第 3 章的畫面來詮釋，漢密爾頓用先知以利亞的逃跑(王上 19 章)來比較夏甲的逃跑。她在曠野遇見耶和華的使者，也就是神的顯現。(第 7 節)使者問夏甲的來源及目的地，和王上 19:9 耶和華的話...說：「以利亞啊，你在這裏做甚麼？」類似。 *Ibid.*, 449, 452-453.

男的，且要被稱為以實瑪利，意思是：耶和華已經聽到妳的恥辱。¹²⁷以實瑪利和他的後代將像野驢一樣的生活，等於是在曠野之地流浪的生活。夏甲給神一個名字，是在聖經中的男女沒有一個人做過的事，她稱神為「看顧人的神」，這裡強調神的恩慈，因祂在曠野向苦難中懷孕的婦女顯現。在第 15-16 節，以實瑪利出生在亞伯拉罕家，且被亞伯拉罕起名，表示他已經被完全接納為亞伯拉罕的兒子。撒拉沒有為夏甲生的孩子命名，表明撒拉想藉夏甲得子的計劃失敗了。¹²⁸經文說，夏甲為亞伯拉罕生了孩子，不是說夏甲為不孕的夫妻生了一個孩子。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，舊約聖經認為人生活經歷，包括令人高興到使人煩惱的，背後最終極的源頭，是耶和華。但在大多數的案例中，道德因數是不需要的。也就是說，不生育不一定是神的刑罰。

第二，從創 16:7、9；創 21:17；創 22:11；創 31:11、13；出 3:2；申 22-24 章；士 6:12；士 13:6、9 來看，耶和華的使者是耶和華以可見的方式顯現，包含以人的形象或神的形象。也就是說，本質上無法與耶和華自己分別。在夏甲說話之前，使者知道夏甲的名字，地位和她主母的名字，給人的印象是：一切都在耶和華的掌管之下。

第三，漢密爾頓把 אֲחֵרִי 譯為名詞性實詞，「我真的看見那位看顧我者的背嗎？」(הֲנִים הָלַם רֵאִיתִי אֲחֵרִי רֵאִי)他認為 אֲחֵרִי 應譯為背，像摩西看見神的背。¹²⁹(出 33:23)漢密爾頓和路德在此的翻譯很相似的。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

¹²⁷ Yahweh has been attentive to your humiliation. *Ibid.*, 453.

¹²⁸ 這兩節中，夏甲的名字出現 3 次，亞伯拉罕的名字出現 4 次，但撒拉的名字沒有出現。 *Ibid.*, 457.

¹²⁹ 「看見人的神」，若認定是受詞屬格，則當譯為：a God who may be seen，若是主詞屬格則當譯為：a God who sees。其次，夏甲說：「在這裏我也看見那看顧我的嗎？」這是把 אֲחֵרִי (to look upon) 譯為介系詞。 *Ibid.*, 456.

漢密爾頓既沒有責怪亞伯拉罕，也認為撒拉的做法是對的。留下的主角只有夏甲，讓讀者可以從耶和華的使者如何幫助夏甲回去服在撒拉的手下，看到經文對今日的意義。筆者認為漢密爾頓和路德採取的態度很類似，主題和韋斯特曼和威翰相同。

八、小結

路德、白文格曼、羅斯和馮拉德採取相似的方式，認為故事的重點仍是神給族長的應許，路德認為本章的主題是撒拉所面對很特別的試驗，白文格曼認為主題是：信靠那位祂的應許許久未實現的神，回應神的應許為何延遲實現。羅斯說：人想要幫助神完成應許，只會使事情變得更為複雜。有意思的是，路德認為亞伯拉罕和撒拉的行為是對的。一切問題，都出在夏甲不感恩，反倒驕傲的妄想要成為主母。韋斯特曼、韋斯特曼和漢密爾頓相似，強調故事的主要主題是，撒拉和夏甲兩個女人間真人真事衝突，兩個女人為了得到一個男人的尊重和愛而彼此競爭，亞伯拉罕所得的應許只是次要的主題。漢密爾頓有一點跟路德相似，他也認為撒拉的計劃是正當的。

路德、白文格曼、羅斯和馮拉德都認為本段經文說明，神是看顧人的神，神在曠野看見夏甲和以實瑪利，恩待他們。路德說，夏甲在患難被除去之後，看見神是「看見的神」(God the Seeing One)，是一種背後看見神的方式。白文格曼和羅斯都提到，對於我們今日而言，經文的教訓十分清楚：信靠神的話，耐心等候祂的應許，即使事實上看起來現實和神的應許完全相反，也要因靠祂應許的信而活。馮拉德認為此故事被拉到普世性的典範層面：如故事中包含境遇、試探、問題和抉擇等問題，讀者可以從中發現自己，和自己與神的關係。韋斯特曼比較特別，他把耶和華是為遭遇不平受苦之人申冤的上帝，引用到人與人之間的衝突之中，在衝突中的人雖不一定看到衝突得解決(如夏甲的問題沒有解決)，但神看見，神聽見，神有祂的帶領。

至此本文已討論創世記的兩處邊緣的經文。下一節我們將討論創世記的關鍵經文，亞伯拉罕敘事的高潮故事：亞伯拉罕獻以撒(創 22:1-19)。

第六節 創世記 22:1-19：亞伯拉罕獻以撒

一、馬丁路德(Martin Luther)¹³⁰

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德說：「亞伯拉罕的例子，教導我們效法他的順服、他的信心，他相信神能使兒子從死裡復活，順服神命令把兒子獻上為祭」。¹³¹路德認為亞伯拉罕受神所試練，主要是與神的話彼此矛盾有關。上帝的應許跟上帝的命令彼此衝突：在創 21:12 神說，「從以撒生的、才要稱為你的後裔」；但在此又說：「你帶著你的兒子…把他獻為燔祭。」路德認為說，這是人的理性和哲學沒有辦法理解上帝身上兩極的矛盾。人的理性只能認定神的應許是謊言，或是神的命令來自魔鬼，或認定神是我們的敵人，專制暴君。殺死應許之子以撒，就是老父親一切的希望、一切的應許都將隨著化為烏有。亞伯拉罕不知被神試驗，他即沒有聽從肉體或魔鬼，亦沒有向撒拉提到此事。聽到神的話，立刻就遵行。走了三天的路程，而這三天必定天人交戰，但為了遵行神的命令，亞伯拉罕在安靜中承受了這一切。¹³²離摩利亞山還有約 2 公里路時，把僕人留下，免得僕人阻撓。¹³³登山途中，以撒的問題刺入老父親愁悶心房，老父親

¹³⁰ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 4. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 91-183. 路德在 1539 年 9 月 27 日，在歐洲瘟疫流行的時候傳講此信息。

¹³¹ *Ibid.*, 124, 119.

¹³² 路德說，在這過程中亞伯拉罕已經死了七次，因為他是完全參加獻兒子為祭的過程者。可能寧願選擇自己身體死亡，也不願成為殺害兒子的執行者。*Ibid.*, 115.

¹³³ 在 LW: 4:110，英文翻譯路德說：“It is my opinion that the place from the place of the sacrifice was not more than a quarter of a mile distant from the place Abraham ordered his servants to halt.” 但 1/4 英里路，是不合理的說法。後來求證人在德國的神碩所所長普愛民牧師，關於十六世紀德國的一里等於多少公里或英里，他回答說：“...in former times there was in the German countries a geographic measurement of "miles" (Germ.: "Meilen") which would be quite different from place to place. Remember: Germany was not a unified country at that time but there were many independent German countries and states! Now, the length of one German mile could be between 5.532,5 m til 10.044 m. Mostly the length was around 7.000 m.” 所以本文認為路德說的大概是約 2 公里的距離，而非如 Luther work 所說的 “a quarter of a mile.”

不想用長久折磨來折騰兒子，故沒有告知以撒要獻祭。路德認為以撒所表現的亦是偉大的信心，他已大到可以擔燔祭之柴的年齡，可能已 20 歲，卻願意把自己交付父親，獻上燔祭，死亡。

亞伯拉罕沒有離開神的應許，在遵行神命令的同時，亦相信神能使以撒從死裡復活(希 11:19)。路德推論亞伯拉罕心裡面可能會說：「我今天有一個兒子，可是到了明天，除了灰燼以外，什麼都沒有。我也不知道他要毀滅多長的時間，但是，我知道他還可以復生，也許在我活著的時候，也許在我死了一千年以後，因為上帝有話語說：“要從這個變成灰燼的以撒身上得了子孫。”」¹³⁴

耶和華的使者禁止老父親傷害他的兒子後，說，我現在知道你是敬畏神的。敬畏神，就是信和順服神的話語。亞伯拉罕稱那地為耶和華以勒，在神的山上必被看見，必有預備。路德把被動的看見，改為主動意思。(被動形式主動意思)神主動看見那些在神的山上敬拜祂的人。神不只是顯現，亦看顧和預備。說明後來在神的山上敬拜神的人，神會看顧和聽他們的禱告。最後亞伯拉罕離開摩利亞山，離開了神的顯現、天使和聖地，因為神沒有命令要他留下來。所以他回到他的家、他的妻子、他的僕人那裡。回到別示巴，撒拉那裡。¹³⁵

問題二：作者如何從經文談論上帝？

神試驗我們肯不肯為祂擺上擁有的一切，包含生命。路德認為試驗如同父親和兒子玩遊戲，雖然他已經把自己一切的家產都留給這個兒子，還是從兒子手中奪去蘋果，父看子願不願意愛他，並相信他會還給他，若兒子願給父親蘋果，父親就會因兒子的順服和愛而大大的喜悅。面對試驗唯一的方法就是，在苦難中藏身在神的應許之下。神試驗我們，不是祂真想要如此，而是要知道我們是否愛祂超過一切，並在祂發怒時我們歡喜地承受，如同祂向我們發慈愛賜應許時一樣。

¹³⁴ *Ibid.*, 98. 路德說，人若相信神是創造神地的神，從無造出萬有者，必定下結論說：神能從死亡使人復活。相信神創造神地的主，就不會懷疑復活。*Ibid.*, 119.

¹³⁵ 關於亞伯拉罕離開摩利亞山，路德顯然在反對天主教聖地的觀念，他以神的話來衡量聖俗善惡。如路德也說明，「我們並沒有像亞伯拉罕一樣的命令，沒有神的命令者，殺子是殺人犯，因為沒有神的命令。」*Ibid.*, 181, 124.

問題三：經文對現今的意義是什麼？

路德認為神的話、對神話語的信心、及十字架/試驗，是構成基督徒生活的三大要素。摩西為我們記載了一個在試驗中，完全順服的命令，和完全信靠神應許的榜樣。叫我們知道，當神行奇異的事(賽 28:21)，違背他的應許時，只是在試驗我們。相信當神說：我一創造天地的神，是你的神，意思是你會過像我一樣的生活。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)¹³⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為詮釋的重點在於經文所宣佈的神學信息，從經文找尋獻人祭到獻動物為祭的轉變並沒有意義。本故事說明信心的性質，和神對待祂忠信被造之人的方式。只有在本段經文中，我們才可以看到信心是多麼嚴肅的事情。¹³⁷白文格曼認為 15~18 節是多餘的，是編輯加入的二手資料，沒有此段，1-13 節也是一個完整的故事，14 節是來源說。白文格曼觀察到本段經文包括三回合的對話，突顯中心節是第八節，說出「神必…預備」是完全的信靠。¹³⁸第 1 節是試練的設立，敘事者把亞伯拉罕放在一句話前面。當他說：「我在這裡」，他是站在神的話語前面。白文格曼引加爾文的話說試驗是「神的命令和神的應許是衝突的。」又引路德的話說，「神自

¹³⁶ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 185-194.

¹³⁷ 此故事和約伯記很像，約伯記和本故事都不是在談論神義論。而是談使人至死順服神的信心。*Ibid.*, 189.

¹³⁸ 圖表，*Ibid.*, 186.

	第一回合的對話	第二回合的對話	第三回合的對話
A	「上帝…說：亞伯拉罕」 v1	「以撒…說：父親」 v7	「耶和華的使者從天上呼叫亞伯拉罕說：亞伯拉罕！」 v11
B	「亞伯拉罕說：我在這裏」 v1	「他(亞伯拉罕)說：我在這裏，兒子」 v7	「亞伯拉罕說：我在這裏」 v11
A	「他(神)說：…」 v2	「以撒說：…燔祭的小羊羔在哪裏呢？」 v7	「天使說：不可…」 v12
B		「亞伯拉罕說：神會…」 v8	

己和自己是衝突的」。因為創 21:12 的應許和創 22:1 神命令要殺死以撒是衝突的。同一位神在應許生命的同時，又命令要求死亡。亞伯拉罕的生命，處於神的試驗和神的看顧的兩個衝突之中；處於絕對自由主權的神要求人完全的順服，和恩惠信實的神賞賜諸般美善之中；處於命令和應許之中；處於奪取生命的話語和賞賜生命的話語之中。耶和華以勒像耶和華尼撒(試練)一樣要求信心。亞伯拉罕的呼召，就是完全地活在神面前。(耶 23:23)

白文格曼認為試練不是神在玩遊戲(反對路德之觀點)，因為祂真的不知道，而第 12 節神說，「我現在知道」，這是故事情節中真實的發展。¹³⁹白文格曼跟隨路德的解釋說，面對神的兩個印記，神黑暗的命令和神至高的應許，都當被順從。¹⁴⁰至高聖者以試驗來鑑察祂的百姓，察驗誰是有真信心，在誰的心中祂被絕對尊崇為神。對謙卑悔改者，神眷顧並賜下美善的恩賜，是超出人心所能想的。我們無法在神的這兩種特性中作選擇。白文格曼同意路德說神的試練和神的看顧，只能在神的話語中調合之觀點。沒有神的話，我們的理性和信心會困惑。希 11:17-19 把以撒和復活聯在一起，當然不是使死人復活，而是說明在沒有盼望的理由時，仍然堅信神的應許不會落空。信心不是別的，而是在一切死亡的環境中，仍舊堅信復活的能力。亞伯拉罕知道在人的理解之外，即使在死亡的狀態之中，神能找到方法帶來生命。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

在第 1 節，神是試練者，在第 14 節，神是眷顧者。在絕對主權中設下試練的神，同時是那位在恩慈中解決試驗的神。出 20:20；申 8:16；13:3；33:8 說明，信仰混亂時期，神常試練祂的百姓以色列人有沒有惟獨信靠獨一的真神，或是同時敬拜別的神。試練在以色列人的信仰中，並不是邊緣的主題。對以色列人和我們所有亞伯拉罕信心的後裔來說，試練的時刻代表著要不要找尋神之外更容易更少要求的道路之誘惑。

¹³⁹ 白文格曼說：“*It is not a game with God. God genuinely does not know. And that is settled in verse 12, “Now I know”. That is real development in the plot.*” *Ibid.*, 187.

¹⁴⁰ 白文格曼認為路德是對的，沒有人的理性能明白神的兩極，惟獨信心對神的應許說是，同時對神的命令說是。*Ibid.*, 188.

路德認為試練是慈愛的父親在和所愛的孩子玩遊戲，看孩子會不會把父親給的糖果還給父親，一切都在父的手中。但白文格曼卻認為認為試練不是神在玩遊戲，因為祂真的不知道。白文格曼的修辭批判帶領祂來到一個結論是 “*He did not know. Now He know.*” 神有所不知，或說一切發生並不在神手中。但他在解釋耶和華以勒的意義時又認為，第 8 節的認信和 14 節的結語說明，整個試驗的故事是在神恩慈的眷顧和保護的背景中發生的。在這兩樣說法中，白氏是有些自我矛盾存在。白氏下結論說，此故事最終要說的恐怕不是亞伯拉罕被發現是真實信靠的人，而是神被人發現是信實的神。如林前 10:13：神是信實的，看顧祂所造之人的需要和饑餓。主禱文進一步說明除了神之外，沒有別的看着顧者。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，本段經文告訴我們信心是什麼？是多麼嚴肅的事情。

第二，本故事中試驗/看顧的辯證(*dialectic*)，作為教會信仰中耶穌被釘死十字架/從死裡復活的辯證。十字架/復活不只是耶穌的生命，也是作主門徒的人之生命原則(參可 8:35)。復活是在只能期望死亡時神預備的新生命。

第三，巴特把此當作神攝理教義的主要根據，神豐富的供應祂所造之人的一切需要。如詩 37:5 說：「當將你的事交託耶和華，並倚靠他，他就必成全。」

基本上，讀者看得出白文格曼對本故事的詮釋，深受路德影響。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)¹⁴¹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯與路德、白文格曼相同，認為本段經文的主題是試練。神要試驗亞伯拉罕，

¹⁴¹ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 391-404.

看他是否敬畏神。神命令亞伯拉罕，要他藉獻祭將兒子歸還給神。羅斯說，要求亞伯拉罕在等候應許上，信靠耶和華是一回事；但是要他在似乎不合理的事上，繼續信靠耶和華的話語，又是另一回事。但作為一個有效的試驗，神的命令必須突如其來並且令人震驚。「帶你的兒子，就是你獨生的兒子，你所愛的以撒」每一項描述的字眼，都使這命令變得更為痛苦。出人意料的試驗令人難以置信—神不僅性格大變而且完全摧毀祂自己原定的計劃，神似乎成為亞伯拉罕最糟的敵人。當耶和華命令祂的子民做昂貴的犧牲，甚至要求一些似乎不合理或不可能的事，他們是否甘心順服？¹⁴²

對於神的命令，亞伯拉罕沒有擔心地左顧右盼，他沒有用他的祈禱向上天挑戰。他遵從耶和華的命令，將心愛的兒子帶到摩利亞地，然後他伸手拿刀。耶和華的使者攔阻他獻祭並起誓要祝福他，所有這一切促使亞伯拉罕為獻祭地點取名「耶和華必有預備」，作為記念。耶和華以勒，意思為「耶和華看見」或「耶和華預備」。「直到今日人還說，在耶和華的山上必會被看見(即眷顧)」。神試驗亞伯拉罕主要是針對他是否敬畏神。真正敬畏耶和華的人，會不計任何代價順服神的話語，視為首要責任。亞伯拉罕的順服證明他認識神是應許之主。只有神能賞賜或收取，亞伯拉罕自己沒有能力使應許實現，更沒有掌控生死之權。雖然神命令將以撒作為祭物獻給耶和華，但是行動的真義是要亞伯拉罕獻上自己，獻上他自己對兒子以撒的意志和智慧；因為攜帶祭物者是獻祭予他的神。經文只是描繪一個順從的僕人，在信心裡付上極大的代價來敬拜神，最後由神自己預備了祭物。

關於希伯來書提到亞伯拉罕必然得到結論，認為神能使以撒從死裡復活(11：19)。羅斯認為對於復活的清楚了解，要到更晚期才逐漸明朗。這點和路德不同，但大部份現代舊約學者都持這樣的看法。

¹⁴² 故事在簡短的開場白之後(v.1a)，是試驗的命令(1b~2)。神呼喚亞伯拉罕、亞伯拉罕回應、神的指示。第二大段是關於亞伯拉罕對神命令的服從(vv.3~10)。這部分包括：事件報導(vv.3~4)、對僕人的指示(v.5)、事件報導(v.6)、與以撒的對話(vv.7~8)、事件報導(vv.9~10)，一幅忠心神僕的畫面，有條有理、從容地向著最重要的一刻邁進。故事第三部分記載神悅納亞伯拉罕的行動、預備燔祭的羊羔，並重申應許的祝福(vv.11~18)。真實的敬拜者敬畏耶和華；真實的敬拜者會在愛、仰慕、敬畏中與主更加親近，但在如此威嚴的神面前又會顯出懼怕和退縮。參考創世記第二十章，創世記四十二章 18 節，出埃及記二十章 18b~21。Ibid., 393-394.

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神會試驗人。當神試驗 נִסָּה 祂的子民，我們可以肯定祂是要查明他們信實的程度(參出15：22~27)。在此，神藉著呼召他們服從似乎不可思議的事，以檢驗祂子民的信心。

第二，耶和華是看顧人的神。羅斯說，「耶和華必預備」的意義將一直存留在以色列的敬拜活動上。耶和華看見那些到祂聖山敬拜之人的需要，而且被他們看見，就是透過回答他們的祈禱和供應他們的需要—祂的看顧實際上生效在祂被看見之時。忠誠的信徒帶著他們最好的供物來到耶和華面前，相信耶和華必繼續為祂的子民供應所需。透過祂的供應，神向敬拜者顯現。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，如果將亞伯拉罕和新約信徒的順服作一比較，主呼召信徒服從祂的命令，以敬畏和奉獻的態度，犧牲他們自己和他們的財產。這個過程可能需要放棄某些個人財產、企業心，甚至人生方向，假如神有清楚的引導。雖然我們很難經歷完全近似的事件，但是對於犧牲心中的至愛，的確也像亞伯拉罕的犧牲一樣困難。基督要求門徒無與倫比的忠心並且毫無保留。例如，耶穌要求人拋棄家庭、一切所有、然後來跟隨祂(路 14：26~27)。

第二，從本段經文，亞伯拉罕展示了什麼叫敬畏神；讀者在這裡學到真實敬拜的精義。神不要敬拜者獻上他們不寶貴、不再喜歡或不需要的東西。相反的，神要敬拜者拿出他們所有最好的，甚至是頭生的孩子。敬畏神的人是忠實的敬拜者，他順從交付神一切所求，信賴神會供應，並且相信祝福的應許不會落空。同樣，基督徒的生命是敬拜的生命，真實的敬拜者敬畏耶和華，並將自己委身於神，並且願意犧牲最親愛和最寶貴的，即使那些是從神而來的賞賜。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)¹⁴³

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認為與前面的故事只有鬆散的連繫。被編輯 E 典之前應為獨立的敘事。他認為故事有許多層次的意義，敘述者沒有阻止人按自己受到的感動理解，讀者的理解採開放的態度。敘述者是在說一個故事，而不是給予一個教義，詮釋者當避免解釋成普遍性超越歷史的真理。詮釋的任務有二：首先是找出舊獨立敘事的意義：人性的覺醒，禁止獻人祭之意的一種正面成熟的宗教發展，人類信仰的最高表現。其次，是從亞伯拉罕的故事內容來看，馮拉德也跟路德等本節前面四位一樣，認為主題是以色列的神試驗亞伯拉罕的故事，描述一個信靠順服的榜樣。他說：「本故事的主題是極端的試驗，試驗人是否徹底順服(a radical test of obedience)。向以色列人顯現的神，是有賞賜和收取絕對自由的神，「誰敢問他：你做甚麼？」(伯 9:12；但 4:21)。這是本敘事的基本主題。試驗是神允許臨到人身上管教性的試練，目的是要探測他的信心和忠誠。」¹⁴⁴

馮拉德跟白文格曼一樣，認為故事曾在 14 節結束過，神第二次的說話是後來加入早期禮儀性故事中的話。對亞伯拉罕來說，神的要求是完全不能理解的事。經長年延遲後才生下來的，將要成就神對亞伯拉罕之應許的孩子，如今神命令要把他獻為燔祭。在創 12:1 中神命令亞伯拉罕離開他的過去；如今神要他獻上他的未來。因為失去以撒不只是神一般的賞賜或失去最愛，而是失去神整個的應許。這是比人祭更恐怖的事情。亞伯拉罕前面的道路是被神完全遺棄的道路，因為亞伯拉罕並不知道神是在試驗他。第 3-8 節，敘述者拒絕告訴我們亞伯拉罕的內心世界，只暗示亞伯拉罕是在晚上得神的命令的。敘述者運用簡單的沉默在描繪亞伯拉罕的情感部份，等於是技巧性的間接呈現亞伯拉罕的內心情感之掙扎。父子二人進行了沉默的

¹⁴³ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 232-240.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 239.

旅程。第 8 節中父親對兒子的回答，是個藉口。充滿了關切的愛，但卻沒有盼望在其內。這句話充滿真理，但卻不是亞伯拉罕現在察覺得到的。代下 3:1 指摩利亞地是聖殿山。但本故事的敘事者說的摩利亞地是我們不知道的地方。

第 9-14 節，耶和華的使者亦是從天上呼叫，肯定亞伯拉罕是敬畏神的人。敬畏神：敬畏神的重點不是強調情感的恐懼，反而是強調後果：即順服。¹⁴⁵亞伯拉罕為地方命名，在古時很重要，因為神將在此向未來世代以特殊的形象顯現。在此神會接受未來世代的人的獻祭和祈禱。這裡將成為敬拜儀式的中心。神看見，神被看見，即神顯現。但神看見什麼，卻是讀者可以自由想像。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

在這 19 節的經文中，耶和華似乎自我矛盾，祂似乎想要除去祂自己在早時開始的救恩計劃。但耶和華就是這樣試驗人的人心和順服。在這個試驗中，神試驗亞伯拉罕願不願意獻上神應許的賞賜。神測驗亞伯拉罕是否知道，神應許的賞賜是白白的禮物(pure gift)。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

當以色列人在讀這故事時，以撒成了以色列人的代表：被放在耶和華的祭壇上，又被還給亞伯拉罕，再次被神賞賜予生命。以色列人的生命存在不是像一般的國家建立在其合法的名稱上，以色列人的生命是建立在那位在祂自由的恩典中，允許以撒存活者的旨意上。講這樣故事的人，要求他的讀者和亞伯拉罕是一致的。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)¹⁴⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

¹⁴⁵ 參創 20:11；42:18；王下 4:1；賽 11:2；箴 1:7；伯 1:1、8。

¹⁴⁶ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.2), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 351-365.

韋斯特曼說，從以前到現在對此故事都有兩種對立的觀點。猶太和基督徒都正面解釋，卻遭啓蒙運動斥責。哲學家康德很肯定地說亞伯拉罕誤會上帝的意思。康德認為上帝不可能叫人做這樣違背理智道德的事。基督徒解釋為神和亞伯拉罕之間的屬靈關係重要時刻，如路德、馮拉德和猶太人從神與亞伯拉罕和以撒的關係詮釋。威爾浩生(Wellhausen)說本故事是說明廢除人祭，用動物祭牲來代替。但這樣的看法已經被大多數人拒絕了。貢克爾(Gunkel)認為是說明聖殿來源的一個獻祭故事。韋斯特曼認為早期的版本是禁止獻人祭的故事，如今的版本是教化故事。

韋斯特曼反對大部份的釋經家，包括路德、馮拉德等都把亞伯拉罕當作屬靈上順服的榜樣，是誤解了經文，讀者不是旁觀者，而是參與者，對他們來說，知道什麼是獻上孩子，故只能在無助安靜中陪伴亞伯拉罕。¹⁴⁷讀者不是看亞伯拉罕如何有信心勝過試驗，而是看到徹底憂鬱的父親，從他領受命令，到最後耶和華的使者顯現，對亞伯拉罕來說，不是勝過試驗，而是「我的兒子得救了，謝謝神」¹⁴⁸。聖經作者不是要歌頌受造者，而是要讚美神。創 22 是舊約最美的一個敘述之一。故希 11 和雅各 2:21-23 都是誤解了本故事。希 11 說到亞伯拉罕獻以撒是出於相信神會使他從死裡復活，這樣的解釋和族長的故事不吻合。雅各 2:21-23 從亞伯拉罕獻以撒談到信心和行為的關係，這也和族長的故事不吻合。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

韋斯特曼認為神試驗亞伯拉罕，是一個父親受苦的故事。如羅 8:23 說：「神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們嗎？」韋斯特曼肯定地說，保羅肯定是默想創 22 章後說出這樣的話。神曾受苦，因為祂為了拯救世人，捨棄他的兒子。從羅 8:23，人能明白為何族長的故事是聖經的一部份。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

¹⁴⁷ The addressees are not onlookers, but the participants, for whom it takes on another meaning. *Ibid.*, 364-365.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 365.

韋斯特曼認為，這是一個教化故事。鼓勵敬畏順服神的人，繼續盼望「神顯示自己」和「神的看顧」，終將經驗神釋放拯救脫離愁雲。但跟馮拉德一樣，韋斯特曼最反對把故事詮釋為抽象的教義。但對本故事，韋斯特曼認為連馮拉德的解釋都太系統神學了。

六、威翰(G. J. Wenham)¹⁴⁹

白文格曼、馮拉德和韋斯特曼根據來源批判學說，把第 1-14 節和 19 節歸屬 E 典，因為稱呼神的名為伊羅興，於 21:8-21 平行(也被歸屬 E 典)和第 1-2 節是夜間的啓示。第 15-16 節稱神為耶和華，都被歸類為 J 典或後期編輯者。威翰指出，近來學者已經批評這樣的看法，因第 1-14 節和 19 節雖歸屬 E 典，卻並沒有一致的稱神為伊羅興，在第 11、14 節稱神為耶和華。再者，從敘述手法來看，如斯佩瑟(Speiser)說，故事較像 J 典而非 E 典。耶和華的使者從天上兩次呼叫亞伯拉罕，不表示第二次呼叫是第二手的資料。¹⁵⁰作者認為從文學來看，和亞伯拉罕之前的生平是完全吻合的。威翰也反對白文格曼、馮拉德和韋斯特曼等認為故事止於 14 節的看法。他說若沒有第 15-18 節，本段經文是沒有意義。況且從結構來看，創 22:1-19 屬於一個整體。第 17-18 節應許的重申出現在創 12:2, 3; 17:16, 20; 18:18; 16:10; 17:2, 20; 15:4-5。第 2 節預設 21 章的存在。在討論結構、分析來源和釋經時，都當記得本段經文呼應亞伯拉罕之前的生平。威翰認為它有交叉配列的結構，¹⁵¹故事的中心就在第 6-8 節的兩次模稜兩可的對話中，這和白文格曼的看法相當相似。

¹⁴⁹ Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), 96-118.

¹⁵⁰ 如 16:1-12 節天使說了 4 次，第 17 章天使說了 5 次。 *Ibid.*, 102.

¹⁵¹ 大綱， *Ibid.*, 100.

A.開場白(1a)	敘述
B.神吩咐亞伯拉罕獻以撒(1b-2)	對話
C.清晨起行(3)	敘述
D.三日路程後抵達山腳(4-6b)	對話
D'.登山(6c-8)	對話
C.預備獻祭(9-10)	敘述
B.天使阻止獻祭並說話(11-18)	對話
A'.回別是巴(19)	敘述

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

威翰跟本節前面大部份學者一樣(除了韋斯特曼)，認為是一個信靠順服榜樣的故事。「這些事之後」指像 21 章應許之子以撒的出生、以實瑪利被趕離亞伯拉罕家，和迦南地的王透過合約，保障亞伯拉罕和他的後裔在迦南地的生存權。在這樣成功的背景下，聖經說「神試驗亞伯拉罕」，是聖經中唯一的地方提試驗個人，亦暗示讀者接下來將挑戰亞伯拉罕的信心和順服到極點，好使他最裡面的情感顯露出來，看他是否用他全心全人愛神？命令開始於「請」，又充分說明是「你的兒子，你獨生的兒子，你所愛的以撒」，強調亞伯拉罕對以撒之愛，也顯明順服命令所要付的代價。在試驗中，亞伯拉罕在對神的應許之信靠與對神命令使應許失去效力之間；和對他獨生子的疼愛與對神的愛之間拉鋸。用「神」試驗，而非「耶和華」，可能是要強調那要亞伯拉罕獻以撒的神，是創造主。

第 1 節下和第 2 節，透過亞伯拉罕的回答「我在這裡」，顯出他潛藏的順服。聖經沒有說明亞伯拉罕一整夜內心的感受，只說在早晨他立刻照神的命令行。到了第三日，亞伯拉罕舉目遠遠地看見那地方。最後一刻來臨之前，他似乎不打算告訴任何人，包括他的妻子撒拉。他把兩個童子留在山腳，亞伯拉罕和以撒必需獨行爬上山頂。以撒首先打破沉默，問燔祭的羊羔在哪裡。父親回答說：「神必自己預備作燔祭的羊羔。」威翰解釋為如同信心的宣告，或似先知性預言，亦似一個禱告，也是個轉捩點。以撒純真及順服父親。允許父親在殺他之前把自己捆綁起來，顯示同意父親的行為。

就在亞伯拉罕要殺害兒子時，耶和華的使者從天上阻止他，說：「現在我知道你是敬畏神的了」，亞伯拉罕通過了神的試驗，他完全順服神，如箴 1:7 說的，也像約伯一樣證明是個完全正直、遠離惡事和敬畏神的人(伯 1:1；創 17:1)。亞伯拉罕舉目觀看，不料，有一隻公羊，兩角扣在稠密的小樹中，亞伯拉罕就取了那隻公羊來，獻為燔祭，代替他的兒子。第 8 節的「神會預備…」終得應驗，他終於知道摩利亞

的意思是「耶和華以勒」，或如人所稱的：「在耶和華的山上必有預備。」這樣，亞伯拉罕的信心之旅，來到得勝的終點。在對兒子之愛和對神敬虔之掙扎中，他得回完整的兒子，又用信心順服神，最終得著信心的回報。這故事影響到以色列人的敬拜，如獻長子、聖殿早晚獻羊為祭、敬畏神。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

在前一半的故事中，以羅興神是從遠處行奇異不能預期之事時，祂被稱為試驗人的神。故事的後面，稱為耶和華的神，是拯救者，信實的神，實行祂的應許，亞伯拉罕在摩利亞山上發現神靠近那些在深刻苦難中的人。在新約，亞伯拉罕和以撒預表父上帝和基督。雖然亞伯拉罕並沒有真的獻以撒，但耶穌卻真的死亡。¹⁵²

問題三：經文對現今的意義是什麼？

這故事是為我們能效法。當神賜下命令，而我們面臨許多的事不斷的失敗，我們沒有辦法，所有的途徑關閉了。這時，唯一的解決方法，就是把事情交在神的手中，好使祂在沒有路的當中為我們開一條路。如果我們對神無所期望，而只是倚靠自己的籌算，那就是對神不義。若我們在複雜的境遇中，仍能安於仰望神的供應，那我們就是把最大的榮耀歸給神。¹⁵³

希伯來書 11:17-19 亦說明亞伯拉罕是信心的榜樣，在殺害以撒時仍堅信神的應許。雅各書說明亞伯拉罕信心的順服，證明真信是完全順服。(雅各 2:21-23)雅各書和希伯來書都用亞伯拉罕獻以撒的故事，來說明信靠順服的榜樣，即我們當效法之模範。危機試驗信心，看其是否順服到底，這如今仍舊是做主門徒的經歷。作主門

¹⁵² 創 22:12, 16 說：「因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。」約 3:16「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，…」施洗約翰說：神的羔羊，除去世人罪孽的。*Ibid.*, 117.

¹⁵³ “This example is proposed for our imitation. Whenever the Lord gives a command, many things are perpetually occurring for enfeeble our purpose: means fail, we are destitute of counsel, all avenues seem closed. In such straits, the only remedy against despondency is to leave the event to God, in order that he may open a way for us when there is none. For as we act unjustly towards God, when we hope for nothing from him but what our senses can perceive, so we pay Him the highest honour, when, in affairs of perplexity, we nevertheless entirely acquiesce in his providence.” *Ibid.*, 109.

徒的人，要背起十字架來跟從主。那些忍耐到最後的人，必聽到主人說：「好，你這又良善又忠心的僕人，…可以進來享受你主人的快樂。」(太 25:23)

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)¹⁵⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓跟威翰一樣，反對來源批判學的看法。他指出雖然第 1-13 節有 5 次稱神為伊羅興，但也有 5 次稱神為耶和華(第 11, 14, 15, 16)。¹⁵⁵且亞伯拉罕稱神為「耶和華以勒」，不是「伊羅興以勒」。他認為歷史批判學說，這是一個真實的故事或跟禮儀有關的神話被轉移在亞伯拉罕的故事裡面，是至今沒有被證明或否定的一個假設。漢密爾頓認為最好是把本章和經文上下文連接。¹⁵⁶他認為主題是：亞伯拉罕的順服和神的信實。他承認，新約的作者已很適當的說明亞伯拉罕獻以撒的故事，是在說明亞伯拉罕的信心、行為，和他深刻的順服。

第1節的伊羅興有冠詞，作者藉此想要表達試驗者是亞伯拉罕的神，他不是從別的來源或他的想像聽到。¹⁵⁷第2節的 **אֵל** 原有「請」的意思，舊約中每次神跟人說話時用 **אֵל** 時，都是神要求人作超出理性能明白的事情，¹⁵⁸顯示神完全明白祂給亞伯拉罕的試驗的困難度。亞伯拉罕所面對的試驗不是獻上最愛獨生子與否，雖然從情感來說包含這一點。真正試驗是要獻上能使神的應許實現的應許之子，亞伯拉罕以

¹⁵⁴ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 97-123.

¹⁵⁵ The primary evidence for associating the binding of Isaac story with E is the frequent use of Elohim (5 times) throughout the narrative (1, 3, 8, 9, 12). But note the use of Yahweh five times (11, 14 [twice], 15, 16) *Ibid.*, 99.

¹⁵⁶ 在前一章亞伯拉罕已經失去了一個兒子——以實瑪利。現在他將要失去他另外一個獨子——以撒。在撒拉的要求中亞伯拉罕送走了夏甲和以實瑪利；如今在神的命令中將要失去以撒。撒拉趕走夏甲，如今神也要除去以撒。 *Ibid.*, 99.

¹⁵⁷ 「試驗」以神為主詞，直到出 15:25 才再出現(出 16:4；申 8:2, 16；33:8；申 13:3；士 2:22；3:1, 4)。出埃及後在曠野期間，是試驗的時刻。神試驗以色列人在自由中要不要冒險選擇自由，或是願意被約束於神，就是試驗。 *Ibid.*, 101.

¹⁵⁸ 在創世記出現 60 多次。舊約只有 5 次神跟人說話時用 **אֵל**。 *Ibid.*.

後將要興盛成功的應許承載者。亞伯拉罕第二日清早起來，備上驢、帶兩個僕人、帶上以撒、劈柴、起身往摩利亞地。這些可能是馬上順服的行動，或是想要延遲一點時間。走了三日¹⁵⁹，亞伯拉罕舉目遠遠地看見那地方，許多詮釋者把亞伯拉罕對他的僕人¹⁶⁰說的話，解釋為隱瞞即將發生的事，或像政治手腕上的含糊與欺騙的說話技巧，但希11:17-19詮釋亞伯拉罕相信神能從死亡中把以撒復活過來。比約伯更大的信心(伯1:21)，亞伯拉罕的信心是：賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華，再賞賜的也是耶和華。登山的路上，亞伯拉罕回答以撒的問題：「神必自己預備作燔祭的羊羔…(就是)我兒」可以解讀成「我不知道」。他們到了神所指示的地方，亞伯拉罕在那裏築壇，把柴擺好，捆綁¹⁶¹他的兒子以撒，放在壇的柴上。如果說亞伯拉罕表現的是順服的信，那麼以撒展現的是配合的信心。因為以撒強壯到可以背燔祭的柴，表示他有反抗父親的能力。

第 11 -12 節說明內心願意把以撒獻上，被算為等於真的把以撒獻上。¹⁶²亞伯拉罕願意遵行神命令的心，證明他是敬畏神順服神的人。順服是當神要求時不留下最愛，即使要失去神應許也要順從神。神預備的不是羊羔，而是公羊。亞伯拉罕給那地方起名叫「耶和華以勒」〔主動〕和「在耶和華的山上必被以勒(被動)」。神試驗當有的後果，是神指著自己起誓，應許亞伯拉罕後裔將會繁多(第 17 節上)、興盛成功(第 17 節下)、有影響力(第 18 節)。神的應許到 19 章之前都是無條件的，但這裡說明因為亞伯拉罕的順服，耶和華的祝福會臨到亞伯拉罕的後代。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

摩利亞山被起名「耶和華以勒」，不是「亞伯拉罕示瑪」。名字指出的重點不是

¹⁵⁹ 「到了第三日」在 Torah 常用來表示「不詳的時刻」(等於最後一刻；危急之時 “at the eleventh hour”)。 *Ibid.*, 107.

¹⁶⁰ 第 5 節「童子」(נער)表示仍在父親保護和權柄之下的男生，即從出生到結婚之前，或是在主人手下的僕人。早期猶太傳統認為以撒 37 歲，用 23:1 的撒拉的 127 歲扣除她 90 歲生以撒。 *Ibid.*, 108.

¹⁶¹ 原文單字只有出現在這裡。 *Ibid.*, 110.

¹⁶² 參撒拉 15:22。 *Ibid.*, 112.

亞伯拉罕在故事的表現，而是單單強調耶和華仁慈的行爲。這樣，故事強調神的信實過於亞伯拉罕的順從。耶和華不單是看顧祂的僕人，爲祂預備，神亦向祂的僕人顯現祂自己。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

讀此故事的以色列人都當明白，他們得以存活都是因爲他們是屬於亞伯拉罕的後裔，因著神的恩典和族長的順服。除了本章，燔祭、顯現和公牛在舊約其他地方只有出現過兩次：就是任命大祭司的禮(利 9:2-4)和贖罪日(利 16:1, 3)中。歷代志下把本章和所羅門所建的聖殿地點聯接起來(代下 3:1)，可能是本章說摩利亞地是「耶和華的山」(賽 2:2-3；30:29；65:25；66:20；彌 4:1；亞 8:3)。這樣聖經內在的聯接，把亞伯拉罕捆綁和獻以撒的個人信仰經驗，轉移到神百姓的公共團體的崇拜經驗中，在其神真的顯現。

來 11:17-19 提到亞伯拉罕以爲神會使以撒從死裡復活。亞伯拉罕看過撒拉已死的子宮活過來的神蹟後，要相信復活可能會比較容易些。雅各 2:21-23 說明亞伯拉罕的信心不只頭腦的，這信心指示他的生命和生活方式，以獻以撒是其頂點。行爲不是救恩的條件，而是救恩的記號。

八、小結

除了韋斯特曼之外，本文所選之全部學者都共同認爲本段經文的主題是試驗。神要試驗亞伯拉罕，看他是否敬畏神。連馮拉德都認爲本來的主題是：人性的覺醒，禁止獻人祭之意的一種正面成熟的宗教發展，人類信仰的最高表現；但從亞伯拉罕的故事內容來看，主題是以色列的神試驗亞伯拉罕的故事。韋斯特曼反對把亞伯拉罕當作屬靈上順服的榜樣，認爲讀者不是看亞伯拉罕如何有信心勝過試驗，而是看到徹底憂鬱的父親，從他領受命令，到最後耶和華的使者顯現，對亞伯拉罕來說，不是勝過試驗，而是我的兒子得救了，謝謝神！

對路德來說，試驗如同父親和兒子玩遊戲，神試驗我們，要知道我們是否在祂

發怒時愛祂超過一切，如同祂向我們發慈愛賜應許時一樣。但白文格曼卻認為試練不是神在玩遊戲，因為祂真的不知道。且說明，在絕對主權中設下試練的神，同時是那位在恩慈中解決試驗的神。馮拉德強調，經文說明向以色列人顯現的神，是有賞賜和收取絕對自由的神。對韋斯特曼來說，神試驗亞伯拉罕的敘事，是一個父親受苦的故事，正如羅 8:23 所說的一樣。白文格曼和漢密爾頓認為故事強調神的信實過於亞伯拉罕的順從。

關於現代意義，路德認為亞伯拉罕的例子，教導我們效法他的順服、他的信心，他相信神能使兒子從死裡復活，順服神命令把兒子獻上為祭。羅斯、威翰、馮拉德、漢密爾頓也相似，如白文格曼說，耶和華以勒像耶和華尼撒(試練)一樣要求信心。又如威翰認為族長是我們當效法之模範，危機試驗信心，看其是否順服到底，這如今仍舊是做主門徒的經歷。韋斯特曼則認為，這是一個教化故事。

下一節本文將進入族長雅各的故事，研究族長在逃亡途中遇見神的經歷(創 28：10~22)。

第七節 創世記 28：10~22：雅各的異象

一、馬丁路德(Martin Luther)¹⁶³

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德認為和創 16 章、22 章一樣，主題是試煉。雅各留下屬於他的祝福，被神揀選為全家族的族長的身份，和神所應許的家業，逃亡哈蘭，用眼淚和嘆息來展開他的旅程。為了逃避以掃的忿怒報復，他是暗暗地支身離家，在哥哥發現之前逃跑。路德說，故事的主題和張力是，雅各真的會失去祝福嗎？但這一切只是試煉，看他願不願意堅信應許，等候它的實現。

因為太陽已經下山，所以雅各被迫留在那裡過夜。並做了一個夢，見一個梯子立在地上，梯頂通達天庭，神的眾使者在梯子上上下下往來。當然天使和神都不需要梯子，而是為了向雅各啓示。約 1:15 說，這梯子是基督，祂要從雅各的後裔生出。夢啓示族長，亞當的後裔、應許之子，將從他的後裔中生出。神的使者上下於基督，為是察看奇妙的事跡——基督，最低微的人，卻是坐在天父右邊的神。至高的神是最卑微的人，最卑微的人是至高的神。屬血氣之人不明白這事的價值，但天使卻是知道、注目、宣揚此事，如同基督降生的那一晚一般。耶和華站在梯子上，親自對這第三代的族長說話。雅各的處境，看著以掃在家族中掌權，但神說，雅各未來將成為真正的主人，全地的族長、被祝福的後裔的祖先，在祂，萬民都要被祝福，指的是萬族要聽到福音，要悔改相信福音。雅各的夢是與神賜給亞伯拉罕的應許吻合的。第 15 節中，神給雅各的應許不只是包含後裔和基督，也包括了今生的保護和看顧。保障他的生命、食物、回家、和勝過一切的挑戰。雅各在神的應許和信心中被堅固。

路德說，當雅各醒來時說的似乎是：「我以為神只在我家的家中，到目前為止我

¹⁶³ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 5. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 201-265.

只有在我父的家中聽到神的話，但我現在看見神在這裡，因為我在我父家裡敬拜的神與我說話，雖然這地方是在眾敵人圍繞之中。在這裡他看見同一位神，聽到同樣的應許，跟在家中的一樣。」¹⁶⁴雅各稱此地為：神的殿、天的門，指可以接近或離開神的家之處。並立作石柱，如祭壇或柱子。澆油把它分別為聖，奉獻為神未來的聖殿和住所之處。雅各藉此宣稱這地方是聖的，為的是要在他的後裔面前作見證。但伯特利後來是偶像崇拜的中心。¹⁶⁵第 20-22 節是雅各許的願是：「我許願我將奉獻，來幫助神的殿(教會)」。¹⁶⁶路德認為不是奉獻給神，好像神要吃要財富，而是幫助神的僕人，因為利未人沒有產業可以從中生活。對於雅各的願加了一個「若」字，路德維持一貫的作風，沒有責備族長。¹⁶⁷只說明雅各的軟弱和眾聖徒的軟弱，比眾聖徒的英勇事蹟更能安慰我們的心。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

路德看亞當、亞伯拉罕家族為聖徒和神的教會，因為神向族長說話，為這緣故他們成為聖徒，和被稱為聖徒。路德認為那裡有神的話語，那裡就有真教會。神是對雅各說安慰的話，同時也是對教會說的。雖然現在他是孤獨一人，使他知道神的教會，就是有神的話語的地方，不論那裡是否被敵人圍繞，那裡就是神的家，是天堂開啓的地方。神對我們說話的地方，就是神向我們開啓進入天堂的地方。¹⁶⁸路德提醒說，人不用愚昧地去找尋新入口，只要把信心專注在有神的道和聖禮之處，那裡寫著天的門。

¹⁶⁴ *Ibid.*, 241.

¹⁶⁵ 參何 12:4，王上 12:28-29。 *Ibid.*, 252.

¹⁶⁶ 原文：“I promise that I am willing to contribute something for the assistance of the churches.” 路德也辯解雅各的許願和修道士的許願是不一樣的，之前的路德及修道士都是為罪得赦免和得救而許願的。是違反因信稱義的真理，是得罪神的願。但雅各的願是已得救的人所許的感恩之願，如詩篇中常稱的感恩的願。 *Ibid.*, 260, 264.

¹⁶⁷ 路德難得在此沒有為族長的信心會軟弱辯護，如在創 12:10-20 和 16 章中，為亞伯拉罕和撒拉辯解一般。 *Ibid.*, 254.

¹⁶⁸ 路德說：「那裡有神純正話語的教導，和聖禮的真施行，那裡就有神的殿，和天的門。」 *Ibid.*, 247.

問題三：經文對現今的意義是什麼？

雅各受的試煉，成為我們的榜樣，讓我們知道什麼是信心，什麼是基督徒的生活，雅各立下信心的榜樣。神賜下應許，但那承受應許的人常要等候、信靠和盼望那看不見的應許。對雅各來說，是神的應許之延遲，而不是失去應許之福。因為若非神試煉我們，延長應許的實現，我們是不會用全心來愛他的。路德說，聖徒的英雄事蹟，有些是我們模仿不來的，但他們的軟弱，鼓勵我們不灰心。因為在地獄、懼怕和良心爭戰時，聖徒亦像沒有神的應許一樣。但最終神的道會保守聖徒。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)¹⁶⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為本段經文和 32:22-32 形成雅各故事的骨架，而故事的主題是，雅各遇見神，生命從此被顯現的神和祂的應許所改變。白文格曼說：「一個不見經傳的地方，因為神的臨在而發展為重要的地點。雅各從一個不重要的人，因神的臨在而轉變為對彌賽亞的應許舉足輕重的關鍵人物。」¹⁷⁰雅各在逃避以掃的追殺，失去了掌握一切的能力，亦失去一切傳統和社會的保護之最軟弱最危險的時刻，在沒有預期的心態下遇見神在夢中向他顯現。這敘事說明遇見神的本質，令人驚訝的不是神的顯現，而是神竟在這裡(It is God!)！神竟然如此明確的向逃亡者顯現！最大的神蹟是威嚴的神竟然把自己和奸詐的逃亡者雅各綁在一起！

第 12 節是遇見神的夢，雅各的世界充滿懼怕、恐嚇、孤獨。神的福音臨到雅各時，他夢見通天樓梯(非天梯)，神用宗教的傳統表達來宣告福音，啓示世界不是憑著自己的資源來存在；天堂也不只是眾神的世外桃園。天和地緊密相聯，地依賴天

¹⁶⁹ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 204-212, 241-248.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 242.

的資源也存有，神持續的保護和攝理全地。天梯上有天使，表示神的使者在執行神的命令(參約 1:51)，神應許的國現在已在運行。充滿懼怕和恐嚇的舊世界，將被勝過。雅各來到此地，是爲了逃亡，並沒有應許；雅各離開此地的時候，被唯一能改變人的話語所改變，使未來有了不一樣的可能。從第 13-15 節是神的應許，鼓勵雅各離開自己窄小的利益，走上神的應許。13-14 節的應許是傳統上給雅各祖先的應許。但 15 節特別給雅各的，神應許雅各：同在、看顧和回家，是完備的福音。不論作者把這些話語放在夢、天梯和天使的異象中，最終，雅各只有神的應許留下給他，只有一句話與他同在。

第 17-19, 22 節是雅各對神的顯現用儀式回應。雅各是有信心的人，信夢中的世界過於現實當中充滿恐嚇的世界。他預備好悔改和信靠。他信靠舊的應許(13-14 節)和新的應許(15 節)。承認在孤獨無防禦的睡覺地方，竟是神奇妙能力臨到的門窗。(17 節)立石表明以色列之前的古老傳統儀式。第 20-21 節是雅各的許願，和 15 節的應許接吻合。¹⁷¹白文格曼和路德相反，不認爲十一是宗教奉獻，而是承認地是屬於真正的擁有者上帝。騙子雅各如今受神的約束，而這位神忽視一切的欺騙來到雅各的故事中。但雅各終舊還是雅各，很像討價還價的獵人，因爲他還是加上了「若」！

問題二：作者如何從經文談論上帝？

雅各的神是願意在他受恐嚇的當下應許與他同在的神。這是啓示天梯的目的：天來到地上。這信仰拒絕一切令人感到絕望的價值觀，釋放人脫離悲觀主義，是一種活在神面前的信仰，宣告神與逃亡者同在。¹⁷²「我必看顧你」的應許，白文格曼認爲呈現出牧者的畫面，神好像牧者保護雅各。雅各的神是好牧者，不論在任何的情況中，祂都會看顧和保護無助的羊。這應許也再次說明，以色列不是靠自己的資

¹⁷¹ 第一，他決定了神的議題：我就必定以耶和華爲我的上帝。第二，許願採具體的禮拜儀式，這能保持和訓練以色列的崇拜。(22 節上)第三，許願引向十一捐獻。(22 節下) *Ibid.*, 246-248.

¹⁷² 參耶 1:19；太 1:23；太 28:20。 *Ibid.*.

源在生活。¹⁷³

問題三：經文對現今的意義是什麼？

經文的中心是在傳講神。經文肯定的宣告：「真的有一位在改變人的生命。」我們的世界不是憑著它本身的資源在運轉。因此，懼怕、恐嚇、孤獨，都可以因聽信應許的福音，悔改相信而得以改變。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)¹⁷⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯和白文格曼相同，認為故事重點是：神藉異夢與雅各相遇，改變他的生命。經文說明神沒有預警地、突然闖入欺騙者雅各的生命軌道，對正逃離家園的他保證：聖約的應許和神同在的保護。因此故事的重點，就在於雅各生命的轉變——他從世俗之人成為敬拜者，並為後代預備在「神的家」之敬拜。

本段經文之前因，是雅各欺騙以撒、取得祝福之後，在迦南成了不受歡迎的人物，以掃亦威脅要殺他，於是雅各逃往哈蘭等待情勢和緩。故事說雅各來到一個地方，因太陽下山準備過夜，他隨地拾起「一塊石頭」，睡覺時擺在旁邊。接著敘事風格改變，異象闖進現時經驗，故事轉為異夢的介紹。羅斯說：一再以連接詞 *hinneh*，好像是說：「你瞧，一個梯子！哦，天使！看啊，耶和華自己！」¹⁷⁵這些子句的安排，將焦點縮小到異象的中心點——耶和華。雅各在夢中看見耶和華從滿了使者的梯子頂部向他顯現，梯子立在地上，耶和華立在上面。

異象的第一個特點是天梯，希伯來文梯子 *sullam* 在經文裡直指——這是一個天

¹⁷³ 參詩 121；申 6:24-26；詩 191:11-15。 *Ibid.*

¹⁷⁴ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 483-495.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 488.

與地接觸的地方，在那兒有通路到神那裡。¹⁷⁶異象的第二個特點是神的使者在梯子上「上去下來」，象徵一種交流，雖然肉眼看不見，卻一直在天地之間進行。使者的作為包括守護、溝通、拯救、保護，羅斯認為這裡是神的使者向雅各傳遞神保護的信息。異象的第三個特點和中心是耶和華，祂站立在梯子以上，保證雅各會得到當初應許給亞伯拉罕之福。並保證雅各寄居時神會保護他，並應許將使雅各歸回這地並承受應許。羅斯稱遇見神的經歷，保證雅各能勝過與他人(拉班)的衝突(廿年之久)。

雅各從未想過這個頗為平凡的地方，會是神聖的所在。他因耶和華「真在這裏」的事實而不知所措(v.16)。並說：「這地方何等可畏！這不是別的，乃是神的家，也是天的門。」事實上並沒有房子或真的門立在那裡，但因他看見神在那裡，所以就是天的門。這地點將成為後人接近神的地方，百姓將在那裡敬拜神。應許之地必有神的「家」。於是雅各立石為柱，藉著敬拜表明他對神的臣服；並且雅各承諾這地將作為敬拜之地，並且他會以十分之一奉獻。¹⁷⁷羅斯說，伯特利在以色列之前是伯特利神祇的地方之證據並沒有充足的證據，因為不包括腓尼基或烏加列文獻，因此提出迦南在西元二千多年前，有這樣一位神祇，說服力不夠充分。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

故事的焦點是異象，而異象的中心是耶和華，那位立約的神。神說：「我是耶和華你祖亞伯拉罕的神，也是以撒的神。」梯子表明神的門、神的家就在應許之地上。神的使者在梯子上「上去下來」，象徵神守護、溝通、拯救、保護的工作，一直在天地之間進行。神要藉雅各，成就給亞伯拉罕的應許。神保證祂一定會成就祂的應許，保證與雅各同在，帶他回應許之地，並為後代預備在「神的家」之敬拜。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

¹⁷⁶ 羅斯從梯子 Sullam 的阿卡德文同源字是 *simmiltu*，來指出此字在 *Nergel* 和 *Ereshkigal* 的神話中是用來形容連接天堂地府之間的「天梯」，通到 *Ann*、*Enlil* 和 *Ea* 的大門。古代巴比倫的通天塔，也有很長的樓梯通到廟頂。*Ibid.*, 489.

¹⁷⁷ 羅斯在此引用了韋斯特曼的註釋書說：「整段為「聖殿基礎故事」，解釋一個地方如何成為聖殿、一塊石頭如何成為祭壇、一名逃犯如何成為天路客。」*Ibid.*, 485.

第一，羅斯認為雅各在故事裡代表以色列，一開始根本不順服，在外地停留多年 (創 15：13~16)。那段期間神保護他、祝福他(參出 1：7、12、20)。最終使他歸回繼承之地。神盟約的賜福，應該能激勵神的子民虔誠的奉獻。¹⁷⁸

第二，對以色列人來說，伯特利的故事解釋這地如何成為敬拜耶和華的中心地位；神真的在這裡與族長相遇，這是神聖之地，自然也是適合敬拜神的地方。

第三，雅各的經歷是，神遇見人，使人成為敬拜者。羅斯說，神今天同在的保護和應許的祝福，使人成為敬拜者。那些認識神美善供應的信徒，那些對神的話語留有強烈印象的信徒，會像雅各以奉獻和委身來回應神。信徒如果不曾經歷什麼叫做虔誠的懼怕、不曾對神委身或奉獻，很可能他根本不明白何謂屬靈生活。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)¹⁷⁹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認定本段經文是耶典(J)和神典(E)綜合修訂本。理由有三，第一：16 和 17 節雅各發現這裡是神的殿是平行重複的，19 節上和 22 節上雅各發現是神未來殿也是平行重複的；第二：平行重複的經文中神的名字不同；第三：雅各許的願與 15 節中神的應許並不完全吻合，同時也太晚出現在故事之中。所以結論是：10-12 和 17-22 節(除了 19 節)是出自神典(E)，13-16 節和 19 節是出自耶典(J)。

馮拉德說，故事主題是解釋了伯特利為何成敬拜中心，這對聖經作者來說是很重要的。第二個主題是神恩待欺騙者雅各。故事開始於雅各孤單的旅行停在一個地方休息—後來著名的伯特利，那時還是相當荒蕪之地，沒有人居住，也沒有廟宇神殿之類。在那裡做了夢，馮拉德認為是兩個夢的結合：一是天梯(12 節)，和一是神的顯現(13 節以下)，他認為這樣的結合若非舊約學者，一般聖經讀者看不出來。他

¹⁷⁸ 參出五 1，十四 29~十五 21；書四 19~24，八 30~31。Ibid., 494.

¹⁷⁹ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 276-282.

忽略了舊約學者之間的看法並不一致的事實。天梯是樓梯一樣鋪過的路，天使上去下來，不是要把祈禱帶到天上，而是要在地上完成神的命令。(參伯 1:7)古代人會把神在地上顯現的地方和神真正住的天堂加於分別。¹⁸⁰雅各也同樣作了這樣的分別，神的殿和天的門表示這是神顯現的地方，天梯是天和地的聯接點，天和地交流發生之地方。

馮拉德認為神典(E)在 12 節結束。13-14 節是傳統上對以色列先祖的應許，而 15 節是特名對逃亡的雅各所做的應許，針對他所面對的問題，提出應許保護他和領他回家。第 16-17 節，雅各用二件事來針對真正的看見之事作出的回應。在第 18-22 節，作者想要告於大家，伯特利為什麼後來變成有名的敬拜中心，及此聖地是如何被發現的。澆油是分別為聖和奉獻給神(出 30:26 以下，利 8:10 以下)後來把十一拿到伯特利的人，他們分享了雅各的應許，他們認同自己是雅各的後裔，是應許的承接者。雅各用奉獻和徹底地手緊抓住 13-15 節的應許。他向神許了三個願望：第一是「以耶和華為我的上帝」，表明耶和華第一次向雅各顯現，呼召他；第二是聖殿的發現者；第三是拿十一到伯特利的創始者。¹⁸¹

問題二：作者如何從經文談論上帝？

以色列人認為神只有在迦南地敬拜，但祂掌管全地。(士 11:24；撒下 26:19 以下)。再者，神恩待欺騙者雅各，表明神恩待人，不是因為人配得，而是因為神的恩賜。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

對雅各的人格來說，欺騙的逃亡者為何能領受到神如此恩典的應許？聖經作者沒有去解釋這一點，或給予理由，或詮釋它，作者保留了他的評語。這份保留成了

¹⁸⁰ 在巴比倫巨大的神塔，神明的住處以塔最頂的弧形來表示，而神塔最下面的地方是神殿，神明顯現的地方；而從塔頂到塔底是很長的階梯。*Ibid.*, 279.

¹⁸¹ 與羅斯相反，馮拉德認為在以色列之前，此地敬拜「伯特利」神。(阿摩司 5:4 以下和耶 48:13) 耶羅波安二世(926B.C.，王上 12:26-29)時成為朝聖中心。即使 722B.C.之後，北國被擄，伯特利仍舊是朝聖中心。(王下 17:28)，最後被約西亞所滅，未曾再恢復過來(王下 23:15)。*Ibid.*, 281.

每一個詮釋者的責任，詮釋者被允許順著他們的了解來解釋。我們可以在雅各的故事中，看到自己的故事。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)¹⁸²

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼和馮拉德一樣，稱呼整段為「聖殿基礎故事」¹⁸³，一個逃亡中的人發現聖殿所在的故事，故事解釋一個地方如何成為聖殿、一塊石頭如何成為祭壇、一名逃犯如何成為天路客。他認為是一個遇見神及發現聖殿的故事，被安插在雅各-以掃的故事中，後來成為伯特利聖殿的由來故事。是 J 典作者把它放在雅各逃往哈蘭的故事裡。15 節的應許也是 J 典作者插入的。這故事不但說明伯特利這地方之名稱的來源，也說明以色列人什一奉獻的緣起。¹⁸⁴

雅各離開別示巴，為了達成母親的使命(27:43)，走了約 460 公里到哈蘭去。到路途休息的地方，做了舊約的第一個夢。夢只有兩節(11-12)，一個畫面，第一個 **הַנֶּחֱלָה** 說明一個連接天和地的階梯(不是梯子)，從地連到天上，再從天連到地上，且階梯所立的地方正是雅各睡覺的地方。第二個 **הַנֶּחֱלָה** 說明有天使在梯子上下往來，把雅各睡覺的地方連接天上。這使人連想到巴別塔的故事。13-15 節是耶和華說的話，第 13-14 節的應許和神給亞伯拉罕的應許相同(創 12-25 章)，15 節是特別對雅各當下的情況所賜下的。15 節的應許也是 J 典作者插入的。

韋斯特曼認為 16-17 節是接續 12 節的夢。第 16 節是醒過來後對夢的回應，17 節是驚訝和宣告，宣告那地方是上帝的殿、天的門。韋斯特曼認為這兩個概念是本來就存在，且相衝突的。後來神的殿成為主要的概念，說明這是神的住所，對人是

¹⁸² Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.2), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 450-460, 570-577.

¹⁸³ 也說：「嚴格說不是一個故事，是一個在旅程中發生的完整事件。」 *Ibid.*, 452-454.

¹⁸⁴ 結構是：11 節是開始，12 節是夢，16-17 節是雅各的反應和宣言，18 節是雅各醒後的反應，19 節是為地方命名的高潮。 *Ibid.*

禁止的地方。天的門是天向人開啓的地方。這一切都圍繞的這地方：神的殿、天梯、門；是神和人的分界線，亦是連接點。是從族長時期轉移到定居時期的禮儀。18 節是行動回應：把枕頭的那塊石頭立柱，並在其上澆油。石頭有兩個功能，一是見證，一是紀念碑，記念重要的遺跡。19 節爲此地命名，達成發現聖地故事的目的。20-22 節是舊約聖經中最長的許願。如同得子的應許支配整個亞伯拉罕的故事，那麼神同在和神幫助的應許亦支配整個雅各的故事。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

創 28 章提出三個聖地的概念：第一，神住在一個聖潔的地方—神的殿；神在固定的地方向人顯現—如向雅各顯現，而這地方會以祭壇或聖殿的方式被記念；第二，神住在天上，必須要通過天梯或天的門加以連接。第三，創 28 章並沒有用「聖潔」這樣的字眼，是經過長時間的過程，才會發展出以賽亞書第六章的聖潔觀念。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

韋斯特曼認爲發現聖地的故事，被加上第 15 節的應許，從此這兩個主題決定了神百姓的歷史和信仰：第一，神的幫助和同在，決定了雅各的人生和以色列人的歷史，第二，神在特定的聖地顯現；即歷史和信仰兩個層面。這兩個主題一直延伸下去；雅各在伯特利發現聖地，但他並沒有住在那裡；神的子民來到西乃山，但他們沒有定居在那裡；先知宣告聖殿將被毀滅，但以色列的信仰繼續下去；耶穌回答撒瑪利亞的婦人有關正確的敬拜地點時說：「...時候將到，現在就是了，那用心靈按真理敬拜父的，才是真正敬拜的人...」（約 4:19-26）

六、威翰(G. J. Wenham)¹⁸⁵

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認爲

¹⁸⁵ Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), 217-226.

經文的中心思想或主題是什麼？

威翰不同意馮拉德和韋斯特曼的來源批判論點，¹⁸⁶他說現在傳統與歷史批判，已拒絕這樣的看法，認為對比和重複可以有簡單的解釋，而神的名字差異更是一個不足夠的理由。現代批判學者對本段經文有不同研究進路，提示他們在方法論的假設上之差異，威翰從雅各故事的整體來詮釋本段經文。威翰認為雅各的經歷是每一個人的榜樣(a model)。說明在人生最深層的危機時刻，神仍舊與我們同在；若我們依賴祂，祂仍然要在我們身上成就祂的應許。

故事可以從雅各的角度一分為三，10-15 節是雅各的夢。雅各為逃避哥哥的忿恨而離家出走，途中雅各被迫睡在星光之下，一個愛家的孩子，必定感到沮喪和懼怕。他做了一個夢，夢有三件事：第一，頂天立地的天梯；第二，有天使¹⁸⁷在其上往返；第三，有耶和華自己在其上(或旁)。但不確定這是梯子或樓梯(大部份釋經者的看法)或受埃及與巴比倫的影響。在天梯之上他看見耶和華，向雅各介紹祂是他父親以撒和他祖父亞伯拉罕的神。保證給先祖的應許如今臨到他，神又加上新的應許。雅各是歷史上第一個聽到神說「我與你同在」的人。¹⁸⁸神說：我必保護你。¹⁸⁹最後應許會帶他回家。雖然雅各沒想到這要等到 20 年之後，但他的確非常期待這一天的來臨。這異象保證即使雅各已經離開家，神仍舊保守看顧他，表明雅各是被揀選的人，不論雅各的人生面臨什麼意外的挑戰，神會與他同在，救他脫離苦難，應許他最終將得勝。神同在的應許，影響到雅各的一生，雅各的一生已在此被預告。

第 16-17 節是雅各首先的反應。對雅各來說，這是他第一次遇見神；他知道他

¹⁸⁶ 來源批判論點的大致共識是 J 典(13-16, 19 節上)和 E 典(11-12, 17-18, 20-21 節上, 22 節)。但是對第 10 節(是 J 或 E)和 19 下(是 E 或編輯者)，大家看法不一樣。這樣的分法是因：第一，有兩種對神的稱呼：13、16 和 21 節是耶和華；12、17、20-22 節是神。及不同的觀點呈現在同一故事中：如 12 節是天使顯現；13 節是耶和華顯現；對聖地有二次的談論(16 和 17 節)；故事好像結束在 19 節；20-22 節和 13-15 節的應許是矛盾的，彼此無引述。*Ibid.*, 219-221.

¹⁸⁷ 天使在舊約是看守列國和他們的領土，在地上巡邏。(伯 1:6；2:1；亞 1:8-17；或申 32:8)。*Ibid.*, 222.

¹⁸⁸ 其他參出 3:12；書 1:5；士 6:16；賽 7:14；太 1:23；希 13:5。*Ibid.*, 225.

¹⁸⁹ 其他參申 6:24；詩 121；詩 23；詩 91:11-12。*Ibid.*.

祖先的信仰和經歷，但這是他第一次面對面的遇見神，他心中充滿驚訝和畏懼。他馬上用當時的習俗來敬拜神，澆油在石柱上，並許願獻上十分之一，這些都和崇拜相關。¹⁹⁰他稱那地方為上帝的殿、天的門。天的門是舊約唯一出現在此。但天堂，神的住處，有一個或多個門，是古代熟悉的觀念。威翰也認為立石只是為了記念雅各遇見神的經驗和他所許的願。¹⁹¹

第 18-22 節是雅各的許願。這願對雅各的生平很重要，常在關鍵時刻被引述(31:13；35:1-3, 7) 威翰反對韋斯特曼和其他釋經者把本段當作二手加入的資料，認為它適合於整個雅各的故事。雅各許的願呼應 15 節的應許，只有增加了食物和衣服。他認為雅各許的願是來自另一位作者，誤解了聖經中請願禱告的特性(路 11:5-13)。¹⁹²雅各作為以色列人的先祖，為以色列人留下了榜樣。許願是嚴肅的禱告，真實的遇見神，一定帶來真正的敬拜；雅各在此獻上了一切他能獻上的。祈禱應許成就，不是不信，而是信心。威翰認為雅各的反應已盡了他當時的所能，所以算是正面評價雅各的許願，而非把他當作信心的軟弱。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

耶和華顯現，天地的主宰，祂藉著使者不斷的在工作。雖然神是天地的主宰，卻介入人的生命中，在人生最深層的危機時刻，仍舊與人同在、看顧保守，至到完成祂的應許。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

威翰認為蘇格蘭人 Philip Doddridge 為我們每一個信靠神的人，以一首詩為雅各

¹⁹⁰ 參出 40:9-13；利 8:10-12；申 7:1。 *Ibid.*, 223-224.

¹⁹¹ 立石可能是為死者立的碑(創 35:20；撒下 18:18)，或是立約的證據(創 31:45, 51)，在舊約別的地方提到的立石，是迦南人的信仰，是神命令以色列人避免的事(申 16:21-22)。 *Ibid.*.

¹⁹² 雅各許願包含三個部份：第一，我就必定以耶和華為我的上帝，第二，我立作石柱的那塊石頭，必作上帝的殿；第三，我必把十分之一獻給祢。 *Ibid.*, 225.

的經歷作了總結：¹⁹³

伯特利之上帝啊，
祢民仍蒙賜食；
他們循祖所引路程，
急忙朝拜奔至。

我誓我禱如今奉獻，
向祢施恩座陳。
先賢先祖之上帝啊，
求作我眾之神！

經歷紛歧生命路程，
流浪足跡所引；
今日賜我所需之糧；
衣裳適合我身。

懇求恩翼覆庇，
直至我足停止，
在我父所愛之住處，
我眾之靈安息！

一切福氣由祢恩賜，
我眾謙恭懇求，
祢是我眾所選之神，
屬主悠悠永久。

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)¹⁹⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓認為這是神呼召雅各的故事，如呼召亞伯拉罕。我們不知神呼召亞伯拉罕之前的事，但我們卻知道，雅各在欺騙父親時已 40 歲(創 26：34)。現在可能約

¹⁹³ *Ibid.*, 226.

¹⁹⁴ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 236-250.

70 歲。他本來要去尋找一個妻子，結果找到上帝。別示巴到哈蘭有 700 英里長，一定花了雅各不少的時間才抵達，但聖經的作者只記載了行程的二天，發生在一個地方的事蹟，也證明故事中，重要的不是將在哈蘭遇見誰，而是未達哈蘭之前遇見了誰。遇見神發生了許多的「轉變」，石頭變為石柱，一個無名的地變為有名的伯特利，離家逃亡者逃向了神，伯特利的神變成了雅各個人的神。

雅各在非預定的「那」地方休息，並做夢。夢包含連接天地的梯子，天使上下其上。漢密爾頓認為重點不在 *sullam* 指的是梯子或樓梯，而是天使為什麼需要他們。他也認為亦無法確定天梯是以埃及為背景，或是巴比倫為背景。在巴比倫神明並不會從寺廟的樓梯下來。耶和華的說話中，¹⁹⁵沒有指責雅各對父兄之行爲，而是無條件的應許。¹⁹⁶神不管雅各的行爲，揀選雅各和他一家，成為神賜福予全世界的工具。

當雅各發現神與他同在，如與他的先祖一樣，驚訝、羞愧，並為此責怪自己。他發現耶和華不只在別示巴，也在雅各枕頭之地。16-17 節不是如來源批判者說的重複，而是雅各的反應之進展，從驚訝到懼怕，從懼怕到敬畏，從敬畏到敬拜(宗教行爲的反應)。立石柱¹⁹⁷代表天梯，澆油表示分別為聖。在許願中，雅各專注於關切自身的 15 節，即神的同在、看顧，和應許帶他回家。這願表示此刻的雅各多麼需要上帝。漢密爾頓反對把「我就必定以耶和華為我的上帝」列為結果句子(*apodosis*)，他認為 20-21 是條件句子(*protasis*)，22 節才是結果句子。因為動詞「看顧、賜...使我回」都是 *waw* + 完成式，22 節才變成未完成式。其次，神學上的理由是，很難想像雅各選擇上帝，雅各的故事是神揀選雅各的故事，不是神等在那裡，讓雅各發現祂，看祂是不是值得信賴。十一奉獻表明雅各是認真的。伯特利後來是一個不好的地方，被約西亞王所滅(王上 12:26-33，王下 23:15)。

¹⁹⁵ 耶和華對雅各「說」，而非呼叫(創 22:11-15)，證明耶和華和雅各很近，而不是遠遠站在梯子上。*Ibid.*, 241.

¹⁹⁶ 漢密爾頓認為這是亞當夏娃、該隱和挪亞的時代的人所沒有享過的恩典。*Ibid.*.

¹⁹⁷ 石柱：(1)記念遇見神之可見記號(創 28:18, 22; 31:13; 35:14)。(2)立界限或作為兩造協議的見證(31:45)。(3)死亡的人的墓碑(35:20; 撒下 18:18)。後來與迦南的宗教有關，是以色列人該避免的。(出 23:24; 34:13; 申 7:5; 12:3; 16:22)可能後來石柱成了偶像崇拜，但雅各立石柱並沒有被神斥責。*Ibid.*, 246.

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，耶和華站在梯子上，站在其上表示有權柄的位子，指揮一切。(撒下 19:20；得 2:5-6) 第二，耶和華向雅各顯現說，祂是他祖父的神，是他父親的神。是第一代人的神，也是家族第二代的神，更是家族第三代的神。第三，神的應許中說：「我是…我要…我必領你…我必不離棄你…我實現…我…所應許的」，這六次耶和華都是主詞，雅各是受詞。這強調耶和華是應許的賜予者，而雅各是應許的承受者，他領受了神無條件的恩典，包括神會看顧和引導他的一生。雅各不需要自己想辦法，因為神會成就應許，最後會帶他回家。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

和約 1:15 引創 28:12 說明，如同天梯把分離的兩造聯絡起來的，耶穌是神和人之間的連接。從基督的角度，神對雅各的應許和我們發生關係。同時從經文認識雅各的神。雅各的故事中，在此祝福不再是要付代價尋求的東西，而是一種神的給予。如雅各是一個離家或被家所遺棄的人，但是神沒有離棄他，應許他返家繼承父親的一切應許，把賜予亞伯拉罕的一切應許無條件地賜給他。漢密爾頓認為雅各的遭遇和掃羅在往大馬士革路上遇見神相似。顯然，和信徒遇見神原則是相同的。

八、小結

本段經文和 32:22-32 形成雅各故事的骨架，為相當重要的經文。路德認為和創 16 章、22 章一樣，主題是試煉。白文格曼、羅斯、威翰漢密爾則認為故事的主題是神藉異夢與雅各相遇，改變他的生命。韋斯特曼和馮拉德一樣，稱呼整段為「聖殿基礎故事」，認為是一個遇見神及發現聖殿的故事，被安插在雅各的故事中，後來成為伯特利聖殿的由來故事。漢密爾頓則認為這是神呼召雅各的故事，如呼召亞伯拉罕。

關於神觀，白文格曼認為異像說明真的有一位在改變人的生命。「我必看顧你」的應許呈現出牧者的畫面，雅各的神是好牧者，不論在任何的情況中，祂都會看顧

和保護無助的羊。羅斯說神的使者在梯子上「上去下來」，象徵神守護、溝通、拯救、保護的工作，一直在天地之間進行。神要藉雅各，成就給亞伯拉罕的應許。韋斯特曼和馮拉德認為創 28 章提出了聖地的概念：第一，神住在一個聖潔的地方—神的殿；第二，神住在天上，必須要通過天梯或天的門加以連接。他們認為伯特利為何成為聖地，對聖經作者來說是很重要的事。

對於現代意義，路德和威翰認為雅各的經歷是每一個人的榜樣，讓我們知道什麼是信心，什麼是基督徒的生活；也說明在人生最深層的危機時刻，神仍舊與我們同在；若我們依賴祂，祂仍然要在我們身上成就祂的應許。漢密爾頓亦認為雅各的遭遇和掃羅在往大馬士革路上遇見神相似，和信徒遇見神原則是相同的。不容易從韋斯特曼和馮拉德的詮釋看到現代意義，因為和他們不把教會當作讀者有關。

下一節是本章要討論的最後一段經文，也是約瑟故事的高潮經文：約瑟和哥哥們復和(創 45:1-15)。

第八節 創世記 45:1-15：約瑟和哥哥們復和

一、馬丁路德(Martin Luther)¹⁹⁸

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德認為本段的主題是討論恩典、慈愛、赦免(饒恕)、神的恩賜，使約瑟的兄長們確知自己將從饑荒的危險中得自由，及認識神極大的恩賜。¹⁹⁹同時認為它是傳講悔改、罪和神的恩慈最佳的範例。在第 1-2 節，約瑟的心因猶大的話所表現出的愛而熔化。無法等猶大把話說完，就吩咐家中的埃及人離開，因他並不希望讓埃及人知道哥哥們的罪。不只是饒恕、還幫哥哥們遮掩罪行，這真是真饒恕和真誠的愛。約瑟不再使用翻譯說話，而是直接用希伯來母語說：「我是約瑟。」路德觀察到這不是埃及的名字「撒發那忒·巴內亞」(創 41:45)，約瑟其實可以給哥哥們一些錢，免得他的榮耀和名聲受到危害。但他用發自內心的愛對待他兄長和父親，他的哭聲連法老都聽到了。承認是約瑟，就再次被帶到之前一無所有的身份，被遺棄被賣為奴的約瑟。等於是說：「我不是撒發那忒·巴內亞，埃及王子。我是你們的兄弟，一個牧羊人之子，就如你們一樣」。²⁰⁰第 3 節中約瑟問「我的父親還在嗎？」，當然並非懷疑父親是否存在，而是表示他愛他們，從心裡跟他們談話。所以不是疑問句，而是驚嘆句。

所有的人都呆若木雞，第 4-5 節兄長們仍無人敢於打破沉默，相信約瑟是他們的兄弟，因為約瑟如今何等尊貴，他們連發問都不適合。約瑟更清楚的說：「我是…你們所賣到埃及的，但不會自責。」約瑟不希望哥哥們認為他在生氣，他所做一切

¹⁹⁸ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. Vol. 8. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton c. Oswald, and Helmut T. Lehmann, (Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress press. 1955-86), 1-55.

¹⁹⁹ "A discourse on and a discussion of promise about grace, mercy, the forgiveness of sins, the giving of all the blessings of God, in order that they may be certain about their liberation from the danger of famine and about the heaping of the gifts of God." *Ibid.*, 17.

²⁰⁰ *Ibid.*, 4.

不是爲了要折磨哥哥們，而是要察看哥哥們是否已悔改。要使兄長充滿罪疚憂鬱的心靈復原是一件不容易的事，約瑟把整個事件轉向神的旨意和智慧。「這是神差我在你們以先來，為要保全生命。」²⁰¹約瑟強調神差遣的主題，來幫助兄長不自責，及確知他們的罪已被饒恕，明白神的恩慈。因爲他們的忿恨中買他的惡行，已被神轉爲美麗的「差遣」。神從因極大的罪行，中帶出更大的祝福生命和拯救。當罪不會自動生出善來，是神的恩慈，把惡變爲善，如創 20:20 說的。在講完主題之後，在第 9-11 節約瑟論及他要哥哥們做的事項。當他們看到約瑟及明白神的心意後，當回去把他們所看到，所聽到的告於父親和家人。約瑟也知道老雅各不容易相信他們的話。因此希望便雅憫在父親雅各面前作見證，好叫父親信約瑟仍活在世上。最後，約瑟擁抱哥哥們，他擁抱傷害自己的西面和利未，如同擁抱便雅憫一樣。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

路德多次從約瑟的饒恕和愛，來傳講神對我們的饒恕和愛。其次，關於約瑟看出自己的遭遇是神的差遣，路德再之提到他著名的十架神學，指出當約瑟被賣時，神的臉是隱藏的。約瑟在事情發生後(神的背)，看到神的臉。因此人想要預知神是錯誤的，在神的作為完成之後，我們才會明白神的心意。如出 33:23 摩西看到神的背，而無法看到神的面，意指的是在神的作為顯明後，看見神和明白神的作為。神是生命、榮耀、拯救、喜樂與平安的神。但有時祂好像是忿怒、死亡、地獄之神。這是神奇異的作為(異於祂本性之作為)。好叫我們因此謙卑，忍耐等候神顯示他的臉。路德說：若我們看得到神的臉，信心無存在之必要。約瑟的死亡被轉爲生命。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

約瑟的故事是一個真饒恕和真愛的最高德行榜樣。其次也是描述神的故事，使

²⁰¹ 路德認爲約瑟所說的意思是：「你們已毀滅我、殺害我，這是不可否認的。但神使用你們邪惡的計劃，轉為保護世人生命之計劃。神差遣我，為要保全生命。不是你們差我們，是神透過你們差遣了我。你們買我之事，成了埃及和全世界之拯救。因此不要懼怕自責，我們豈能抵擋神旨意呢？」*Ibid.*,28-29.

我們藉此認識全能神一貫作為，使無變有，使萬事互相效力，叫愛神的人得益處。(羅 8:28)信靠神不會令人損失什麼，每一次的損失都將是百倍的獲利。

二、沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)²⁰²

白文格曼說創 45:1-15 是雅各故事的中心，約瑟故事的高潮，是 37 章夢的實現。37 章起的每一章都指向本章，本段經文是之前的章節所衍生出來的，本經文是一個因夢的驅策而產生衝突和懼怕的家庭，如今來到轉捩點。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為本段精練的言語中，似乎沒有清楚提到饒恕或復合，他認為本段的中心信息是神掌權和神看顧。1-8 節是鑰節。「我是約瑟！」宣示死掉的人還活著，從現在開始，雅各家需要與一個活著又有權柄的統治者約瑟一起生活，被他們遺棄者現在已經成了當權者。約瑟的宣告帶給哥哥們極大的驚嚇，就是他們的過去帶給他們的懼怕。他們以為約瑟會跟他們算舊帳，但是約瑟沒有。他說：「不要驚惶……不要…自憂自恨。這是神差我…先來…。」約瑟沒有用埃及掌權者的方式來處理家庭問題，而是用以色列人的方式。他邀請哥哥們把過去放在過去，同時為他們預備了另外一個未來。

第 5 節下至 8 節中，約瑟說了三次神差遣他(45:5；45:7；45:8)，這是約瑟故事非常重要的幾節經文。有可能約瑟一直這樣看待自己的遭遇，更可能是約瑟也不知道，自己成了神旨意的一部份。總之，他的談話改變了全家人的命運，充滿內疚感的哥哥們的懼怕被除去，老父親的悲傷也得到安慰。白文格曼說，兄長的罪疚感、老父親的悲傷、和約瑟的報仇，如今都成了神顯現祂隱藏呼召的一種管道，帶領雅各全家進入新的生活。在第 5-8 節也提到神的三個目的，前兩個和以色列有關：

²⁰² Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 343-351.

保全生命和存留餘種在世上，第三個(第 8 節)和埃及有關，這三個目的之中心思想就是：神掌權。約瑟是夢中指定的統治者，不只是雅各家的主，更是埃及的主。這是神的工作，沒有人能阻止他，也沒有人能造成這一切，是神在以色列人的生活行事中，行出祂的旨意，也就是神的旨意運行在人的行動之中。第 9-13 節，神所差遣的人也發出了命令，他的命令有一種「父、主、宰相」的口吻。埃及的財富成了雅各家可利用的東西。因為他們有埃及的宰相親戚。但真正的供應者是隱藏的那一位，雅各全家都在祂看顧保守之中。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神是自由的神。祂在人一切的行動中，自由中工作，成就祂的旨意。神甚至能用人黑暗面的行為和計劃，來成就祂的旨意。白文格曼認為，人的自由和神恩慈的主權都沒有被忽略，神行祂的工作時，充分的尊重人的工作。²⁰³也就是說，約瑟和他的兄弟也在自由地行他們的工作，但從其中神行祂拯救生命的工作。(腓 2:12-13)

第二，神是有絕對主權的神。神的旨心有絕對的主權，不能拒絕或改變。神在絕對主權中的計劃，使雅各家有一個重新開始的可能。經文宣稱神的計劃是恩慈的，是爲了保全生命。以色列信仰的前提說是：神的心願，是賜予祂的百姓生命的心意，在我們經營的生活中，也會常常忽略神恩慈又有絕對主權的意旨。經文也宣稱神的計劃是隱藏的和奧祕的，沒有人能發現其蹤跡。神的計劃透過可識別的個體，在具體的歷史事件中行出來。就是透過約瑟，賜給雅各家生命。

第三，這段經文帶我們到「神看顧」的教義面前。神的路在本段經文中是不可見的，但卻是重要的，神的介入總是具有決定性的。白文格曼引羅 11:36 說：「因爲萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。願榮耀歸給他，直到永遠。阿們！」

²⁰³ 白文格曼引巴特的話，這麼形容說：「神陪伴著受造之物。這表示神確定、承認和尊重人自主的事實，人自發的行為。神沒有做任何的獨裁在其中。祂愛受造之物，不斷的認可人自然的行為，並沒有在第一時間就廢除人自發性的行為。所以不是受造之物在神的工作中工作，而是神在人的工作中工作。」 *Ibid.*, 346.

問題三：經文對現今的意義是什麼？

本段經文不只是爲了解釋神掌權和神看顧的教義，更是爲了世世代代的信仰團體可以聽經文傳遞的信息，並一起敬拜、和一起頌讚這樣的上帝。

三、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)²⁰⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認爲經文的中心思想或主題是什麼？

羅斯認爲一共有三個神學要點：第一，神以祂至高無上的主權保全萬有，祂預備救贖者克服饑荒危機，拯救祂的子民和全世界。第二，神甚至能利用人所行的惡，成就祂的計劃，這是神旨意與人的意旨之間，一種不可思議的平衡——兄長因恨賣了約瑟，但是神卻藉此將他送到埃及爲要拯救他們。第三，義人對於前二個真理的認識，使自已有能力寬恕他人，因爲如果神將一切包括進祂至高無上的計劃，那麼義人必須不讓報復和苦毒存留任何餘地。羅斯的興趣偏重在第三點。可見，白文格曼只強調神掌權和神看顧，但羅斯把它和約瑟的饒恕放在一起來討論：兄弟復和。

羅斯說經文的頭尾皆是敘事報導。第 2 節是約瑟放聲大哭。第 3-4 節是兩次表露自己，並問起父親，顯示他強烈希望與兄弟和解，與家人團聚。哥哥們不能回答他，因爲在他面前感到驚惶。他們因這突如其來的表露困惑恐懼，不知道會有什麼結果。第 5-8 節，約瑟告訴他們不要憂傷自責，因爲神差他到埃及預備饑荒，以拯救他們的生命。差約瑟在他們以先來的目的是要存留餘種在世上，又要大施拯救，保全他們的生命。神的目的是要確保神子民的餘種在危機中獲得拯救。羅斯指出約瑟這樣真情的話語，緩和了兄長的內疚，減輕了他們的害怕，並防止苦毒存留。

第 9-13 節，約瑟指示兄長要遷到埃及，去告訴父親雅各，神已使他的兒子成爲埃及全地統治者，家人必須遷到埃及，在那裡約瑟能奉養他們，約瑟實現作家人拯

²⁰⁴ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 669-675.

救者的使命。因為若留在迦南，剩下五年饑荒會為雅各家帶來貧困和死亡。羅斯認為公開認罪是彌補家庭裂痕必要的步驟，在報告好消息時，哥哥他們也需要交待壞消息——就是約瑟如何去了埃及。第 14-15 節，經文結束在含淚的大和解的兄弟團聚簡短報導中，首先是約瑟和便雅憫，然後是所有兄弟流淚團聚。合一是和解的獎賞。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

約瑟饒恕兄長，並非只因他們改變了，而是他正確認識到神在他生命中的工作。「神差我」的片語重複了三次，說明不是兄長而是神差他。約瑟在這裡所述，成為神護理教義最經典的一段經文；約瑟深信實際上掌控他生命歷練的是神的旨意，不是人的旨意。他解釋不是這些兄弟送他到埃及，意思是他們的行動不能獨立於神的旨意之外——他們是神更大計劃的一部分，神借用他們的手行祂自己命定的事。這樣看來，將約瑟送到埃及的行動，歸功於人和神兩方面，但為著很不相同的目的——人的行動出於恨，神卻計劃以約瑟為拯救者。羅斯也不忘像他貫常作法強調律法，他說雖然神能從罪惡中帶出美善，但每個罪過、失敗和惡謀，即使某方面看似成功，因為是邪惡的，總會帶來罪的代價。兄弟們如果沒有犯罪，他們的生命將會有所不同。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

羅斯說，我們在詮釋時必須歸納出神學主旨，因為這段經文在任何時代都適用。不是純理論的神學，而是非常實際的放棄報復和互控：和解來自饒恕，饒恕來自承認神的主權。當被得罪之人能夠像神一樣看待事情，就能從神計劃的角度理解事情，並且能夠和別人分享這樣的認識，作為憐憫和饒恕的基礎，這樣和解才有可能。但是，任何人若是帶著怨恨，或企圖報復，就是還不能夠完全接受神掌權的教義。羅斯說：「大凡屬靈人都能洞察在生命當中，有神的手在其間，因此能夠原諒他人所為。」²⁰⁵在生命中信賴神主權的人，沒有人能夠持續嫉妒或採取報復。約瑟正是在這項正

²⁰⁵ *Ibid.*, 674.

確的教義下，寬宏大量地安慰他的兄弟們。

四、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)²⁰⁶

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

因為第 3 節上和第 5 節中，約瑟向哥哥們二次表明身份，他認為第 1、4、5 節上屬 J 典。第 2、3、5 節下屬於 E 典。馮拉德說明故事的主題是：在一切人黑暗面的行為中，神的手仍舊引導一切事物走向一個美好的終點。²⁰⁷跟大部份前面的學者一樣從本段來看神護理的教義。馮拉德認為本段經文不需要詮釋上的幫助。44 章中猶大的話，特別是談到父親的憂鬱，使得約瑟無法再控制自己的情緒。這也和約瑟對哥哥們的試驗有關，他發現他哥哥們都變了。第 3 節以下和第 26 節以下都是從使人啞然失聲的驚訝，轉變到緩慢和不太相信的領悟。約瑟提到，是神而非他哥哥，把約瑟送到埃及來。不是因為哥哥們的恨，而是神保全生命的計劃，把他差到埃及來。透過這樣的引導，承受應許的家族得以保留下來。在神恩惠的引導前，哥哥們和父親只有外在的認知約瑟的高位。所以，從第 8 節起，約瑟解釋他的職位的功能，其對雅各家的意義。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

馮拉德認為約瑟的故事提到兩個事：第一，經文宣稱不是因為約瑟哥哥們的恨，而是神保全生命的計劃，把約瑟差到埃及來。但對於神的行動和哥哥們殘酷的行動之間的關聯是什麼，則沒有說明，它仍舊是一個奧祕。第二，經文宣稱發生在約瑟身上的一切混亂事件，為神拯救的行動，在神恩惠的引導中，一切事物進入了一個新的亮光之中。透過這樣的引導，承受應許的家族得以保留下來。

²⁰⁶ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 390-395.

²⁰⁷ God's hand which in all the confusion of human guilt directs everything to a gracious goal. *Ibid.*, 393.

問題三：經文對現今的意義是什麼？

馮拉德認為經文宣稱上帝是我們生命的主宰，是我們生命際遇的領航者。信徒不在人的手中，也不在魔鬼的權威下，你隨時在上帝的手中。聖經保證說，負責我們生活的，是上帝，而不是任何其他的人類或機械的力量。

五、克勞斯·韋斯特曼(Claus Westermann)²⁰⁸

韋斯特曼指出來源批判學者對本段經文的來源看法分歧很大，但能提出的有力證據不足。最常提到的是約瑟兩次承認自是約瑟(3a-4b)，但這是兩句不同的經文，第二句顯然是補充第一句。韋斯特曼認為沒有必要認定是來自不同的來源，經文沒有什麼明顯的不和諧之處。創 45 章反證有預設立場者才會導向來源批判之路。

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

關於經文的主題，幾乎大部份的解經家(含馮拉德)都會說，本段經文是在說明神的護理。但韋斯特曼認為，聖經作者並不認識這樣的教義，經文要宣告的也不是這主題。可以看出韋斯特曼相當反對把今天的教會信仰讀入經文中。他認為經文主題是：神如何藉著約瑟，防止饑荒。神使約瑟升到埃及的宰相，以便採取實際措施。

作者指出在創 45：1-8 是約瑟對猶太的問題的回應(44:18，33-34)，²⁰⁹第 1-2 節提到約瑟大哭，並說：「我是你們的兄弟約瑟，就是你們所賣到埃及的。」又說：「我的父親還在嗎？」，哥哥們大大驚惶。但約瑟在 5-8 節²¹⁰平息了哥哥們的心。約瑟希望把哥哥的目光轉向神的作為，好除去他們的懼怕。約瑟把哥哥們的罪行帶進更大

²⁰⁸ Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.3), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 139-149.

²⁰⁹ 經文大綱：第 1—2 節是引言，第 3-8 節是對哥哥的說的話，第 9—13 節是有關父親的談話。第 14-15 節是兄弟相認。 *Ibid.*, 45.

²¹⁰ 韋斯特曼認為第 5-8 節：這段經文在解釋約瑟的故事中，佔了關鍵的地位。同時也被拿來和 50:19-21 放在一起，來詮釋約瑟的故事。 *Ibid.*, 243.

的範疇，神保護和保存生命的作為。藉此讓哥哥們知道他已經饒恕他們。哥哥們不用自責的理由，是因為神差遣約瑟在他們之前來。約瑟如此解釋為什麼自己會在埃及，及為何成為埃及的宰相。約瑟在使哥哥們知道自己的同時，他也饒恕了他們。約瑟能這樣做是因為哥哥們已通過測驗，及發現神的作為。約瑟把他的饒恕藏在解釋神在雅各家所行的工作，和透過約瑟神要在雅各家和埃及所行的事之中。在饑荒中，神要保守雅各家，而約瑟就是神為此預備的。在本故事中，神的赦免和保守看顧之工的對象包含雅各家和埃及。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

韋斯特曼正確的觀察到，約瑟故事中的神，和族長故事中(第 12-36 章)的神不太一樣。沒有直接的啓示、預言和應許在約瑟的故事中。因為約瑟不是族長，如亞伯拉罕、以撒和雅各，沒有祭司的功能，所以沒有直接的啓示臨到他。且故事發生在埃及，在埃及並沒有聖殿可以正式進行崇拜。

第二，神是差遣約瑟並與他同在的神，神透過約瑟埃及宰相的職份，來保守埃及帝國和雅各全家族的生命。這位在埃及帝國保護生命的神，同時是醫治雅各家中裂痕之神。神偉大的作為包括了哥哥們的惡行，使其能達到美好的結果。哥哥們的罪惡是明顯的(45:5a)，但神的作為使得饒恕成為可能。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

人可以學習約瑟，在災難的境遇前，看到神的作為。在被擄後期，神的百姓看到神為他們的原故介入干涉，是信仰中非常關鍵的信念。韋斯特曼認為這樣的詮釋才能避免把經文解釋成抽象教義：神的護理！而是能夠從經文中，去學習信靠神是施拯救和保護的神。

六、威翰(G. J. Wenham)²¹¹

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

威翰²¹²說：「約瑟的故事不只是悔改、饒恕、復活的榜樣，及神在人世間掌權的說明，更是神的目的是要拯救全世界的啟示。」²¹³但作者強調最多的主題還是神掌權，神支配人類的事情，人類的一切事情都在神手中，如他強調約瑟又四次提到說，「神差我在你們以先來，為要保全生命。」(45:5, 7-8) 和創 45:9 說，「神使我作全埃及的主」。威翰指出，約瑟的故事告訴我們，不論人的行為是道不道德，神的旨意終將成就。神的主權和人的責任是超越人能理解的奧祕。奧祕使人不舒服，誘惑人想要去合理化它，修改一方來配合另一方。但聖經同時宣稱神的主權和人的責任。小時夢的實現證明神在一切的事上掌權，成就祂的旨意。約瑟說：「差我到這裏來的不是你們，乃是神。」神是終極的作者，是聖經的預設（參賽 10:5-6；摩 3:6；太 6:26, 30；徒 4:28）。但聖經亦同樣在強調人的責任。哥哥們的惡行導致父親的悲傷、約瑟的被囚、和哥哥們一生的內疚。(42:12；44:16)完全的赦免和復合，在猶大願意代替便雅憫為自己贖罪之後，才發生的。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

創 45:5 說：「是神差我在你們以先來，為要保全生命。」又說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命…。」(創 50:20)創世記的神是仁慈和恩惠的神，神不單是在事上掌權，祂是信實的神，守祂曾向列祖應許的

²¹¹ Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), 413-433.

²¹² 傳統的來源批判把 43-44 是當作 J 典。42, 45 當作 E 典，加上一點其他的補充。作者和韋斯特曼一樣，把 42-45 當作一個整體，雅各家第三次造訪埃及中的第二次。韋斯特曼說，42-45 是相關聯的一組，因為聖經作者從整體的至高點來寫作，對他來說，從第一次雅各家到埃及和第二次之間張力的擴張性需要的，所以沒有必要做別的假設。作者把 43-45 當作一個大整體，又把 44: 14-45:15 當作一個小整體，也就是在 45:1-15 的段落，加上猶大對約瑟說出原因的部份。*Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

約，使他們的後裔眾多。同時祂也是看顧全地的主，因為埃及若有糧，週邊的國家也都蒙福，可到埃及來得糧食，因而全世界都將蒙福。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

在新約同樣強調神掌權，威翰說所有的代禱亦都有一個信仰前提：神在一切的事上掌權。若不是神在掌權，我們為什麼要向神求日用的飲食、醫治和世界的和平呢？但新約同樣強調人的主權。耶穌被釘十字架是神的預定，但賣主的猶大必須為自己的行為負責任(路 22:22)。在一般生活中，我們看到的是人的影響力，看不到神的影響力；看到人掌權，而看不到神掌權。漢密爾頓認為只有透過看約瑟一樣的回顧思想，才能看到神在我們的生命中的作為。這看法和路德「從神的背看到神的面」的看法相似。

七、漢密爾頓(V. P. Hamilton)²¹⁴

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓一樣反對只因為重複的自我啓示，而把第 3 節歸屬 E 典和第 4 節歸屬 J 典。因為他認為這樣的重複，充分表現出充滿激情的心理情感，歸屬不同來源是不必要的。關於故事的主題，漢密爾頓認為在族長的故事中，應許的阻礙者常常是承受應許的族長們，但在這裡饑荒成了應許的敵對勢力。約瑟要保全的不只是十二個人，而是神對亞伯拉罕以撒和雅各的應許。

第 1-8 節中，在前次和哥哥們相見時，還能夠控制自己的情緒的約瑟(創 43:31)，如今說，「人都要離開我出去！」約瑟終於說出「我是約瑟！」。漢密爾頓指出這是約瑟第三次的哭泣(42:24, 43:30)，埃及人和法老家中的人都聽見了。不待哥哥們回

²¹⁴ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 571-582.

答就接著問：「我的父親還在嗎？」他想要確定之前哥哥們的回答是否屬實。哥哥們在他面前都驚惶，回答不出一個字來。約瑟試著平息哥哥們說的內疚，說：「不要…自憂自恨」。並說明饑荒已經過二年，但尚有五年要來臨。這五年中，不能耕種或收成。第 7 節說明他要救的是他的家族，能在饑荒中留「餘種」和蒙「拯救」。²¹⁵過程中約瑟三次提到「差」這個字，解釋說是「神差我在你們以先來，為要保全生命。」這是約瑟對自己的遭遇的看法。漢密爾頓認為約瑟是一點一點的明白神的帶領，絕對不是在他 17 歲離家時就有這樣的看見。他形容自己是：「法老的父」、「法老全家的主」、「全地的宰相」。父在舊約有時用來指在他人身上有父親一樣的影響力：如祭司、先知或軍隊的元帥。(箴 16：4, 7, 19：21；羅 8：28)

第 9-11 節是約瑟要哥哥們帶給父親的訊息，他會為他們預備家園和食物。歌珊地（10 節）在尼羅河三角洲的東部，哈美頓說是古代材料所提的 Tumilat 河谷。約瑟為了使哥哥們的話有說服力，加上了「我兄弟便雅憫」為證。前面都是約瑟的獨白和眼淚，第 14-15 節加上接觸和對話。從便雅憫開始，逐一和哥哥們親嘴擁抱哭泣。彼此的對話結束了兄弟之間的生疏或仇恨。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，神是歷史的主(參賽 40-55)，特別是和以色列有接觸的國家當中，祂依舊掌權。第二，神是實現應許的神，在先祖的時候，應許的承載者，常常成了應許成就的攔阻，在這裡是外在的環境成了神應許成就的阻礙，但神差遣約瑟，為雅各家做預備。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

信實的神和掌權的神，必定實現祂的應許。約瑟一點一點明白神的帶領後，從危險環境中的可憐受害者，轉變為拯救家族生命者。看見生命中神信實的帶領，使

²¹⁵ 「餘種」和「拯救」在舊約常一起出現。(參王下 19:31；賽 37:32；代上 4:43；拉 9:14) *Ibid.*, 576.

我們明白自己一切的遭遇，都可能是明日神更大拯救計劃的一部份！

八、小結

路德認為本段的主題是討論恩典、慈愛、赦免(饒恕)、神的恩賜，是傳講悔改、罪和神的恩慈最佳的範例。羅斯也認為經文主題是：兄弟復和。白文格曼認為本段似乎沒有清楚提到饒恕或復合，認為本段的中心信息是神掌權和神看顧。馮拉德也從神護理的教義來詮釋本段經文。威翰強調最多的主題還是神掌權，神支配人類的的事情，人類的一切事情都在神手中。但韋斯特曼認為，聖經作者並不認識神護理的教義，經文要宣告的也不是這主題。他認為經文主題是：神如何藉著約瑟，防止饑荒。漢密爾頓從保守應許的主題來詮釋本段經文，他認為這裡的饑荒成了應許的敵對勢力，因此約瑟要保全的不只是十二個人，而是神對亞伯拉罕以撒和雅各的應許。

路德多次從約瑟的饒恕和愛，來傳講神對我們的饒恕和愛。他認為約瑟的故事是一個真饒恕和真愛的最高德行榜樣。其次也是描述神能使萬事互相效力，叫愛神的人得益處。(羅 8:28)信靠神不會令人損失什麼，每一次的損失都將是百倍的獲利。羅斯也很相似地認為在生命中信賴神主權的人，沒有人能夠持續嫉妒或採取報復。約瑟正是在這項正確的教義下，寬宏大量地安慰他的兄弟們。白文格曼和馮拉德認為，這段經文帶我們到神掌權和神看顧的教義面前。韋斯特曼認為這樣的詮釋才能避免把經文解釋成抽象教義：神的護理！而是能夠從經文中，去學習信靠神是施拯救和保護的神。威翰說，在一般生活中，我們看到的是人的影響力，看不到神的影響力；看到人掌權，而看不到神掌權。而本段經文提供一個看見神的模式，說明只有像約瑟一樣透過回顧，我們才能看到神在自己生命中的作為。漢密爾頓說，看見生命中神信實的帶領，使我們明白自己一切的遭遇，都可能是明日神更大拯救計劃的一部份！

以上是本小節的簡要小結，本文到此已討論完畢所選擇的八段經文。在第三章中，本文會把第二章所發現的作一完整的討論。

第三章 論路德與現代舊約學者對創世記的看法

第一節 馬丁路德(Martin Luther)

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

路德和所有十八世紀前的人一樣，未曾質疑摩西作為創世記作者的權威，本文所選的八段經文詮釋中，他並沒有討論這方面議題。他的關注在於經文本身，以原文字義、聖經內文提供的歷史背景及修辭技巧，來詮釋每一段經文。同時，路德認為解釋經文必需要把個別經文從聖經的整體意義來詮釋，如路德在詮釋創 1:1-2:3 時，你可以清楚感受到他是從使徒信經第一段的角度，強調神像父親般細心仁慈地為人預備居所。²¹⁶從整體信仰解釋每一段經文的前提，是認定舊約和新約都是神的話，是同一位神，賜下同樣的話語，建立了新舊約的信仰團體。路德從創世記第 2 章的伊甸園，就提出神的話之重要性，及指出第一間的教會的存在，就在神在亞當夏娃面前放下了話語(創 2:17)那一刻，教會就誕生了。因為那裡有神的話，那裡就有真教會。路德看亞當、亞伯拉罕家族都是聖徒和教會，理由是神曾向他們說話。²¹⁷

神的話要求人以信心和順服來回應，而這就是路德創世記詮釋中的第二個主題，人對神的應許和命令所表現出的「信心」。第三個主題也與前兩個主題相關，就是信靠神的話之人所必須面對的 *Anfechtung*：試探或試煉。第一次出現在創 3:1-7 中，路德認為最大的試探就是使亞當夏娃失去神的話語和對神話語的信靠，轉而相信別的話語。²¹⁸路德在創 11:1-11 中指出，最大的試探就是要人們把他們的信放在世界的

²¹⁶ 參本文第二章第一節之一，12-14 頁。

²¹⁷ 參本文第二章第七節之一，98-100 頁。路德說：「那裡有神純正話語的教導，和聖禮的真施，那裡就有神的殿，和天的門。」 LW5: 247.

²¹⁸ 參本文第二章第二節之一，26-28 頁。

東西上(塔和城)，絲毫不信靠神。²¹⁹一切發生在信仰團體中，不是因罪而產生的苦難，路德都認為是神的試煉。如創 12:10-20 亞伯拉罕遇到的饑荒、創 28 章中之雅各離家出走，和創 45 章中約瑟被賣的故事，都是神藉由嚴峻艱辛的環境，來試煉族長。而最徹底的試驗的表現在創世記 22 章之神對亞伯拉罕的試煉之中，這不是因為苦難而受試煉，而是上帝親自試驗族長，且在其中上帝的應許跟上帝的命令彼此衝突(創 21:12 和 22:1)，神要看族長是否同時信靠神恩惠的應許和嚴厲的命令。²²⁰但提醒說，沒有以神的話語為基礎的崇教行為，是極大的罪。路德說，「我們並沒有像亞伯拉罕一樣的命令，沒有神的命令者，殺子是殺人犯，因為沒有神的命令。」²²¹

關於創世記的修辭技巧，在亞伯拉罕獻以撒的故事中，路德被摩西筆觸簡潔，卻描述非常有感染力的文學表現手法所折服，²²²他說：「摩西雖然話語簡潔，但他用重複的技巧，讓讀者，從而提醒，可以自己思考事件和經驗的重大意義，同理其中真正的情感，而不只是在閱讀有關其他人的故事。」²²³在路德的創世記詮釋中，他常代替聖經作者說出故事人物之心靈世界，如在亞伯拉罕獻以撒的故事中，路德推論亞伯拉罕心裡面可能會說：「我今天有一個兒子，可是到了明天，除了灰燼以外，什麼都沒有。我也不知道他要毀滅多長的時間，但是，我知道他還可以復生，也許在我活著的時候，也許在我死了一千年以後，因為上帝有話語說：要從這個變成灰燼的以撒身上得了子孫。」²²⁴這樣的詮釋是非常生動及含有一種感動人心之能力。

²¹⁹ 參本文第二章第三節之一，39-40 頁。

²²⁰ 參本文第二章第六節之一，81-83 頁。

²²¹ 在創 22:1-19 的詮釋中，路德指出獻祭後，亞伯拉罕沒有留在神向他顯現的山，而是回到他的家、他的妻子、他的僕人那裡。他以神的話來衡量聖俗善惡。*Ibid.* LW 4 : 181, 124.

²²² LW 4 : 91-183.

²²³ LW 2 : 88. “Moses employs few words; but he repeats them several times so that the reader, thus reminded, may himself ponder the significance of the event and experience real emotions instead of merely reading about those of other.” 這很像修辭批判的看法，把重複、兩次類似的故事、神的名字的改變、和文字使用的改變，當是作者的修辭技術，為的是藉由強調重點(重複)或細微的變化(衝突)，吸引讀者。

²²⁴ 參本文第二章第六節之一，81-83 頁。及 LW 4 : 98. 另參在創 3:1-7 中，路德指蛇說「神豈是真說？」的意思是：「你們會愚蠢的認為神真的會給這樣的誡命嗎？這不是神的本性，那是分別善惡樹，神怎樣會有這樣的惡意不容許你們變得聰明呢？神創造園中一切樹木都是為了你們。神既是如

關於創世記中族長的軟弱，即創世記作者沉默的地方，路德選擇了正面的解釋。如在創 12:10-20 中，路德認為亞伯蘭下埃及和說謊，是從一個堅強的信心和聖靈而來的。因為亞伯蘭必須避免他的身體死亡，不讓神的應許因為人的疏忽而不成就。²²⁵在創 16 章中，路德一樣認為亞伯拉罕和撒拉的行為是聖徒的「榜樣」。一切問題，都出在夏甲驕傲，妄想成為主母。²²⁶關於創 28 章中雅各的許願，對於雅各的願加了一個「若」字，路德亦沒有責備族長。只說明雅各的軟弱和眾聖徒的軟弱，比眾聖徒的英勇事蹟更能安慰我們的心。²²⁷路德除了有時會承認羅得、以撒和雅各的兒子們的錯，但大部份時候路德都會幫忙合理化族長一些不道德的行為。因他認為族長領受比道德命令更高的命令，如獻以撒，使他們有時超越道德限制。²²⁸

最後，要提到路德常把創世記基督化詮釋。如在創 28 章中，路德指出雅各的天梯指的是基督，夢啓示族長，亞當的後裔、應許之子，將從他的後裔中生出。²²⁹在創 45:1-15 中，路德從約瑟對哥哥們的赦免來討論神在基督裡對我們的赦免。²³⁰波肯(Bornkamm)指出路德對舊約的解釋，看到是他對論聖餐觀中提及的「基督普在」的教義之應用，因路德認為基督早在那裡工作。²³¹

此喜悅你們，怎麼可能會妒忌地不許吃禁果？」參本文第二章第二節之一，26-28 頁。及 LW 1:149. 在創 16 章，路德形容夏甲好像跟撒拉說：「我是亞伯拉罕的真妻子，你不是，因為你不能生育。神丟掉你，不願祝福你的婚姻。神揀選了我，成為懷孕的人。誰能拒絕承認神賜福給我的這個事實呢？」參本文第二章第五節之一，65-68 頁。及 LW 3:53. 在創 28 章路德說，當雅各醒來時說的似乎是：「我以為神只在我家的家中，到目前為止我只有在我父的家中聽到神的話，但我現在看見神在這裡，因為我在我父家裡敬拜的神與我說話，雖然這地方是在眾敵人圍繞之中。在這裡他看見同一位神，聽到同樣的應許，跟在家中的一樣。」參本文第二章第七節之一，98-100 頁。及 LW 5:241.

²²⁵ 參本文第二章第四節之一，51-53 頁。

²²⁶ 參本文第二章第五節之一，65-68 頁。

²²⁷ 參本文第二章第七節之一，98-100 頁。

²²⁸ 路德認為信心的道路可以是與道德律相衝突，這時信心順從更高的公義。也就是第一法版比第二法版更大。

²²⁹ 參本文第二章第七節之一，98-100 頁。

²³⁰ 參本文第二章第八節之一，114-116 頁。

²³¹ Bornkamm, Heinrich, *Luther and the Old Testament*, Translated by Eric W. and Ruth C. Gritch, (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 95, 247-260.

問題二：作者如何從經文談論上帝？

如波肯(Bornkamm)正確的評定：「舊約每一個字都是在見證神——路德的神，」²³²路德的創世記詮釋中的神，大體上是基督徒的仁慈父天。他認為創世記增長基督徒對神的仁慈之認識和信靠，²³³但限定只能透過祂的工作和話語來認識神，人無法離開神工作和話語去討論神。²³⁴從創造之工來看，神是獨一真神，萬有是藉著祂造的，且祂繼續用話語護理被造的世界。神這樣的創造是像父親般細心慈愛的為人類預備居所。神造人本有「神的形像」，即有永生、永免於恐嚇和死亡，及一切的美善。犯罪後的人，經歷到神形像之相反的事物。²³⁵所以，罪人經驗的神是可怕的，從神對亞當夏娃和巴別塔的審判來看，神是厭惡罪惡並審判人驕傲和罪惡的神。²³⁶

在族長的故事中，神主動揀選、並應許要看顧族長；同時祂又試驗祂所揀選之人，肯不肯為祂擺上擁有的一切，包含生命。神試驗不是祂真想要如此，而是要知道信靠祂的人是否愛祂超過一切，並在祂發怒時歡喜地承受，如同祂發慈愛賜應許時一樣。²³⁷神不會在他們受試練時離棄他們。祂有時延遲祂的幫助，卻不離開。當時候到時，祂將來到及施拯救。²³⁸所以，神又被稱為看顧人的神，夏甲在曠野稱神為「看見的神」(God the Seeing One)，因為祂在她卑微和受苦時看顧她。²³⁹在摩利亞山上，神不只是向族長顯現，亦看顧和預備，說明神會看顧和聽信徒的禱告。²⁴⁰

路德指出神的這種看顧是在苦難深處的預備，在死亡之地裡藏著的出路，也就

²³² *Ibid.*, 45.

²³³ 參本文第二章第四節之一，51-53 頁。

²³⁴ 參本文第二章第一節之一，12-14 頁。

²³⁵ *Ibid.*.

²³⁶ 參本文第二章第三節之一，39-40 頁。

²³⁷ 參本文第二章第六節之一，81-83 頁。

²³⁸ 參本文第二章第四節之一，51-53 頁。

²³⁹ 參本文第二章第五節之一，65-68 頁。

²⁴⁰ 參本文第二章第六節之一，81-83 頁。

是他著名的十架神學。信徒經驗到神好像是忿怒、死亡、地獄之神時，他經驗到的是神異於祂本性之作為，目的好叫我們因此謙卑，忍耐等候神顯示祂的臉。只有在苦難被除去之後人才看到神的試驗亦是神的看顧(賽 54:8)，這是一種從神的背看見神的面之經歷(出 33:23)。²⁴¹如在約瑟的經驗中，約瑟被賣時神的臉是隱藏的，約瑟在事情發生後(神的背)，神的作為完成之後，才會明白神的心意(看到神的臉)。看到神從極大的罪行中，帶出更大的祝福，使他成為家族的拯救者。看到神能把惡變為善，使無變有，使萬事互相效力(羅 8:28)。²⁴²路德說：若我們看得到神的臉，信心無存在之必要。²⁴³總之，對路德來說：舊約和新約的神是同一位的，那位可畏又恩慈的神，那位滲透在大自然中又道成肉身的神，獨一的神又在三個位格裡運行的神。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

對路德來說，創世記是屬於教會的，族長和教會並沒有什麼區別，都是活在律法之下，與罪惡、死亡和魔鬼爭戰。也都同樣得著神應許的話語，在艱困中有信心和盼望。這兩個團體都是活在律法和福音的張力中，等候福音的盼望。因此路德稱族長為基督徒、和教會。路德說，今日教會雖然有赦罪、聖靈和永生等恩賜，卻常會遭受許多的危險和不幸，就如族長們遇到的種種試煉相似。假教會永遠在「透過假教義、假敬拜、刀劍和暴政逼迫真信仰…真教會。」²⁴⁴因此，每一個真基督徒，都會面臨許多的敵對，這時基督徒當像亞伯蘭一樣忍耐等候神。神若只有給予恩賜而沒有災難，信徒很容易變得驕傲和誇耀，故苦難的價值在於使人謙卑。被神責打的人當忍耐和感恩，因為神且不是懷著忿怒責打我們。²⁴⁵故此，路德認定每一時代

²⁴¹ 參本文第二章第五節之一，65-68 頁。

²⁴² 參本文第二章第八節之一，114-116 頁。路德說：“I have seeing after him from behind, that is, after the affliction has been removed.” LW3: 73. 參本文第二章第五節之一，65-68 頁。

²⁴³ 參本文第二章第八節之一，114-116 頁。

²⁴⁴ 在巴別塔的故事中 he 說是假教會在逼迫真教會。參本文第二章第三節之一，39-41 頁。及參 LW2: 210-228.

²⁴⁵ 參本文第二章第四節之一，51-53 頁。

的人在生活與信仰上所面對的問題也是一樣的。²⁴⁶總而言之，對路德來說，族長的故事是神爲了顯明自己的能力和智慧，而選召出一些少數的人，藉他們行了許多奇妙的事。

再者，路德認爲創世記族長所行、所說、所經歷的，可以成爲今日的借鏡。如路德認爲亞伯拉罕是信徒的榜樣，是摩西爲我們記載了一個在試驗中，完全順服的命令，和完全信靠神應許的榜樣。²⁴⁷同樣，雅各受的試煉，成爲我們的榜樣，讓我們知道什麼是信心？什麼是基督徒的生活？同時族長的軟弱亦安慰我們，因爲在地獄、懼怕和良心爭戰時，聖徒亦像沒有神的應許一樣，但最終神的道會保守聖徒。²⁴⁸約瑟的故事亦是一個真饒恕和真愛的最高德行榜樣。²⁴⁹

總括來說，誠如波肯(Bornkamm)的評論：「路德把律法和福音清楚地對比、把經文基督化詮釋、以族長為信心的榜樣(參羅 4 章、加 3 章和希 11 章)」，²⁵⁰來詮釋創世記的信息。

²⁴⁶ 如在創 3:1-7，路德指出始祖受試探，現今受洗歸入主名者，也會經歷試練。若人性完全無罪時發生這樣的事情，現在更當如何呢？撒旦一切試探的模式，就是首先使人的信心發生困難，隨之離棄神的話語。不聽和神的話不一樣的話語，是勝得試探的祕訣(彼前 5:9)。參本文第二章第二節之一，26-2 頁。

²⁴⁷ 參本文第二章第六節之一，81-83 頁。

²⁴⁸ 參本文第二章第七節之一，98-100 頁。

²⁴⁹ 參本文第二章第八節之一，114-116 頁。

²⁵⁰ Bornkamm, Heinrich, *Luther and the Old Testament*, 248.

第二節 現代舊約學者

一、 沃爾特·白文格曼(Walter Brueggemann)

白文格曼走的是修辭學路線，把創世記當作正典，研究經文的形式、結構、修辭和敘事的發展，來取得資料，詮釋經文。²⁵¹但白文格曼接受近代批判學者貢克爾(Gunkel)、馮拉德(Von Rad)和韋斯特曼(Westermann)的部份觀點，如把創 1:1-2:3 歸屬 P 典，主前第六世紀的作品，經文對象是被擄到巴比倫的以色列人；這樣的假設影響到他對經文之詮釋。²⁵²

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼認為創世記神呼召世界成為祂所造的樣式(God calls the worlds into being…)和神呼召我們進入教會(God calls us into the church…)的反省和見證，要求世界和教會必須回應。²⁵³創 1-11 章宣告神呼召世界成為祂忠信世界。如創 3:1-7 中，神從經文呼召我們成為祂忠實的創造物，代替神活在祂所造的世界中，代表神，與

²⁵¹ Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1982), 1-10. 白文格曼認為創世記呈現應許的故事來自眾多敘事，如今成了信仰團體的正典。從教會寫出，同時傳講對象也是教會，當從大公教會信仰告白角度詮釋之。白文格曼認為：「這不等於忽視聖經所形成的世界，詮釋者必須觀察創世記的資料，從近東到發展為正典的過程。許多的故事剛開始可能和應許無關，但經過編輯、傳統塑造和詮釋，在現在形式中和中心想密不可分。」而白文格曼指的正典性是：「第一，經文告訴我們關於生命和信仰重要的事。第二，經文的正典性告訴我們該期待什麼和該問什麼問題。詮釋的責任就是聽出經文對我們信仰團體宣講的福音。第三，傳講的形式是故事敘述。故事不提供任何絕對肯定的東西，無論是透過歷史證明或普遍的肯定。故事的生命，在於具體的醜聞，通過自由的想像力，並通過聽的過程傳遞出去。故事在傳遞具體而特定的應許之同時，故事也是開放式結束。應許多成就可以有超過一種的可能性。」對於新舊約的關係，白文格曼不把新約當作舊約的答案，但把新約的解釋當作解釋創世記的標準，目的是帶領我們來信靠拿撒勒人耶穌是基督。認為創世記傳講的對象是教會，與批判學者相反，他以亞伯拉罕和撒拉的後裔之立場來讀創世記。

²⁵² 參本文第二章第一節之二，14-16 頁。他接受 P 典的存在，接受馮拉德的看法把約瑟的故事時間放在主前 10 世紀的背景，和從王朝時期的背景來反省族長的故事。如在創 1:1-2:3，白氏詮釋為針對被擄的以色列人，提供信心基礎：即使面對現實環境並非如神的應許時，神仍是可信的。以色列的神並非被巴比倫的神所敗，因耶和華仍然是神，護理著祂所造的世界，並要帶領它進入祂賜福之中。

²⁵³ 參本文第二章第三節之二，41-42 頁。Brueggemann, *Genesis*, 97.

其他受造之物一起生活在神所造的世界。²⁵⁴但亞當夏娃越過了神呼召/應許/禁止的界限，把自己的人生拿到自己的掌握之中。從此創 2 章中信靠順服故事，變成了犯罪和受刑罰的故事。這樣，人從神在神為人預備的世界—伊甸園，闖入蛇為人類安排了命運中，把創 2:17 提到的死亡，變成人類生命行程之一。²⁵⁵而巴別塔的故事，是神呼召世界成為祂所造樣式的呼召，所面臨的大危機。因為，神的旨意既不是要人類在集體中找尋自我安全感，好像神不是神一樣，所以神把人類分散在全地。²⁵⁶

在創 12-50 章第二個呼召，神呼召特定的一個民族成為祂忠信百姓。這呼召的本質是神的應許，神應許要賜予以色列人土地和成為他們的上帝。除了少數例外，這應許穿梭在整個故事中。神宣稱將與應許的對象同在，直到完成祂的應許，世界和教會被呼召來倚靠此應許。如在創 12:10-20 中，為了應許，亞伯蘭離開富庶的米所波大米，卻發現應許之地是饑荒之地。亞伯蘭面臨信心的挑戰，故事說明神超越一切的信實和族長/以色列的怯懦小信。²⁵⁷在創 16:1-16 中，故事說明所有的人，包括亞伯拉罕、撒拉、夏甲和以實瑪利都已離開應許，沒有信靠那位祂的應許許久未實現的神(faith in a God who promise tarries too long)，惟獨神轉向那些已經離開的人。²⁵⁸創 22:1-19 說明信心的性質，神對族長的呼召，是完全地活在神面前。信心不是別的，而是在一切死亡的環境中，仍舊堅信神能找到方法帶來生命。²⁵⁹在創 28 章中，威嚴的神忽視一切的欺騙來到雅各的故事中，並用宗教的傳統表達—「通天樓梯」來啓示雅各，世界不是憑著自己的資源來存在；天和地緊密相聯，地依賴天的資源也存有，神持續的保護和攝理全地。²⁶⁰創 45:1-15 是：說明神隱藏的掌權和神看

²⁵⁴ 參本文第二章第二節之二，28-30 頁。

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ 參本文第二章第三節之二，41-42 頁。

²⁵⁷ 參本文第二章第四節之二，53-55 頁。

²⁵⁸ 參本文第二章第五節之二，68-69 頁。

²⁵⁹ 參本文第二章第六節之二，83-85 頁。

²⁶⁰ 參本文第二章第七節之二，100-102 頁。

顧。故事中，兄長的罪疚感、老父親的悲傷、和約瑟的報仇，如今都成了神顯現祂隱藏呼召的一種管道，帶領雅各全家進入新的生活。²⁶¹

在修辭技巧上，白文格曼把重複、兩次類似的故事、神的名字的改變、和文字使用的改變，當是作者的修辭技術，為的是藉由強調重點(重複)或細微的變化(衝突)，吸引讀者。其中特別注意敘事體中的對話，如他在獻以撒的故事中觀察到三個回合的對話，以 22:8 為中心，這一節就成了白氏詮釋的核心。²⁶²

總之，白文格曼的創世記註釋宣稱稱神設立世界成為祂的世界和設立教會成為祂的見證人。他的詮釋往往能激發詮釋者發展自己對經文意義的思考，適合傳道人在預備講章時參考。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

在白氏創 1-11 章詮釋文中說到，神是創造世界的神，是自由和無限的神，從混亂中創造出新的世界(1:2)。祂對世界有一個計劃，萬物受造不是偶然無意義的存在，而是按著神旨意，這旨意就是要賜福予祂所造的一切，人是神的產業。經文宣告創造主上帝是信實的，祂願意亦必定要與世界建立信實的關係，且祂正在帶領世界邁向此一目標。²⁶³巴別塔的故事說明，人不可能離開神，人不可能不需要神，離開神或不需要神的事最終都會帶來悲劇。²⁶⁴白氏宣稱神對世界的呼召至今仍舊持續著，要求世界回應。神不會離棄祂所立的世界，神在忍耐等候(羅 3:25-26; 8:19-23)。

族長的故事(創 12-50 章)中，賜下應許的那一位是掌權者，嚴肅對待祂的應許，同時祂也是恩慈的，因為對那不符合標準的對象賜下應許，並信實的保守祂的應許，直到成就。承受應許的人必須要順服和信心來回應。如在創 12:10-20 中，白氏說神

²⁶¹ 參本文第二章第八節之二，116-118 頁。

²⁶² 參本文第二章第六節之二，83-85 頁。

²⁶³ 參本文第二章第一節之二，14-16 頁。

²⁶⁴ 參本文第二章第三節之二，41-42 頁。

的恩慈在經文中被確立，而以色列的信心卻是缺少的。²⁶⁵又如在創 16 章說明，神要求信靠祂之人，即使事實上看起來現實和神的應許完全相反，也要因靠祂應許的信而活。²⁶⁶在獻以撒的故事中，說明不是亞伯拉罕被發現是真實信靠的人，而是神被人發現是信實的神。但他提到神在試驗之前不知道亞伯拉罕的說，與路德強調神的全知全愛本質，是不大一樣。²⁶⁷

他說神是那位在絕對主權中設下試鍊的神，同時是那位在恩慈中解決試驗的神。耶和華以勒的以勒 יְהוָה יֵלֵךְ 是看見的意思，神是看顧祂所造之人的需要和饑餓的神。²⁶⁸在雅各的故事中，神是願意在他受恐嚇的當下應許與他同在，所以雅各的神是好牧者，不論在任何的情況中，祂都會看顧和保護無助的羊。²⁶⁹在約瑟的故事中，神是在人一切的行動中，自由中工作，成就祂的旨意。但神在絕對主權中的計劃，是恩慈的，是爲了保全生命。經文也宣稱神的計劃是隱藏的和奧祕的，沒有人能發現其蹤跡。²⁷⁰總之，創世記的張力在於不知道神會不會守信？世界和以色列人會要不堅信應許？而每一段經文都是信靠的邀請，和信靠的挑戰、試驗、危險之說明。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

第一，白氏一再強調創造主不是強迫受造物，而是發出邀請；人不是機械式的回應，而是自由回應頌讚造物主的恩惠。創造的故事，是能使無變有、把混沌變爲秩序的神，對身處疾病、貧窮、失業、孤單、被棄絕經歷中的人們及出信靠的邀請，

²⁶⁵ 參本文第二章第四節之二，53-55 頁。

²⁶⁶ 參本文第二章第五節之二，68-69 頁。

²⁶⁷ 參本文第二章第六節之二，83-85 頁。

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ 參本文第二章第七節之二，100-102 頁。

²⁷⁰ 參本文第二章第八節之二，116-118 頁。

和對一切偶像崇拜的人，發出是悔改的呼召。²⁷¹始祖受試探的故事宣告，遵守神所定的界限帶來人生的成功，活在神的界限裡的人能自由的享受人生。呼召人從自我中心轉向神；從自己保護幸福轉向活在神的旨意和恩賜裡。²⁷²巴別塔的故事說明，世界若是要被組織成照神心意一樣充滿喜樂、歡愉、自由、榮耀和滿有愛心的世界，那麼就要尋求的神所喜悅的那種合一。²⁷³總之，創造主神今天仍舊以經文對我們說話並發出邀請，而人不可能逃避生命的賜予者的呼召。

第二，白氏不像路德、羅斯等，從榜樣來看族長的故事。他從亞伯蘭身上「信」的不容易，他說信心永遠是一場爭戰，即便亞伯蘭也有為信靠而掙扎的時刻。²⁷⁴信心要求人持續的對抗環境和現實。信心呼召人信靠神所要賜的禮物，是沒有任何眼前的數據所能加於證明的。²⁷⁵以撒的故事清楚地告訴我們信心是多麼嚴肅的事情。²⁷⁶但族長的故事中心是在傳講神，如雅各的故事肯定地宣告：「真的有一位在改變人的生命。」因此，懼怕、恐嚇、孤獨，都可以因聽信應許的福音，悔改相信而得以改變。²⁷⁷約瑟的故事不只是為了解釋神掌權和神看顧的教義，更是為了世世代代的信仰團體可以聽經文傳遞的信息，並一起敬拜、信靠和頌讚這位上帝。²⁷⁸

二、艾倫·羅斯(Allen P. Ross)

羅斯和白文格曼相似，走修辭批判路線，但持守福音派立場。以創世記為文學作品兼神學論述，並從文學分析、原文語言研究，及參考新約相關經文和論點來發

²⁷¹ 參本文第二章第一節之二，14-16 頁。

²⁷² 參本文第二章第二節之二，28-30 頁。

²⁷³ 參本文第二章第三節之二，41-42 頁。

²⁷⁴ 參本文第二章第四節之二，53-55 頁。

²⁷⁵ 參本文第二章第五節之二，68-69 頁。

²⁷⁶ 參本文第二章第六節之二，83-85 頁。

²⁷⁷ 參本文第二章第七節之二，100-102 頁。

²⁷⁸ 參本文第二章第八節之二，116-118 頁。

展神學論點。他常反駁新派觀點，堅守聖經的權威。²⁷⁹如羅斯認為摩西寫大部份的五經是合理的推測。²⁸⁰

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

白文格曼從神的兩種呼召來整合創世記的遠古歷史和族長故事，而羅斯從「祝福與咒詛」的主題著手。他指出希伯來字 בָּרַךְ 意為「給予祝福，使富足」，能帶來土地肥沃、人丁興旺、繁榮，而神是祝福的終極源頭。如創 1:1-2:3 中宣告，那正建造以色列成為一個新興國家的神，就是創造萬有，威嚴的至高者。這位神，藉著祂大能話語，改變混沌狀態，成為聖潔並有福的創造。²⁸¹人類住在神宣告為好的地方，但在創 3:1-7 被誘惑說他們可以變得更好。誘惑者宣稱不順從不會帶來刑罰，始祖在獲得罪的知識後，反而與神疏遠了。經驗到與祝福反面的主題是：咒詛 קָלַל，指隔離、遠離祝福之地，甚至離開被祝福之人。人類的不順從帶來咒詛與死亡，邪惡的行為破壞神所設立的秩序。²⁸²巴別塔故事說明神會壓抑那些反叛祂旨意之人。當人類想要獲取新的能力，準備經由集體力量，強化並榮耀自己，太古歷史於是走到失敗的頂點。巴別塔告訴人祝福不在人類歷史中；世界必須等候新的歷史。所以，對羅斯來說，遠古歷史是人類從祝福降為咒詛經歷，直到創 12:1-2。²⁸³

²⁷⁹ Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1988), 34, 37, 44-45. 羅斯看創世記為律法書的一部分，是將以色列傳統中的重大事件，以神學性的詮釋來呈現。認為「整體而言(創世記)算是律法書，但卻又不全然屬律例文學。這部作品以故事風格寫成，但又不僅止於過去事件的報導，也不是祖先的完整歷史記錄。所報導的事件的確發生過，但作者的解釋是一種神學性的詮釋。」*Ibid.*, 63.

²⁸⁰ *Ibid.*, 65-74. 另參 R. K. Harrison. *Introduction to the Old Testament*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 541. 羅斯引用哈里森(R. K. Harrison)說：「整部五經的材料，幾乎都可能在約書亞時代，就以它現有的形式存在。當然在時間的遷移中，毫無疑問一直有編輯工作進行，他們在希伯來經文加上註釋、在文字和拼音上有所增添和修訂，這和巴比倫、埃及、和其他近東文士的作法一致。即使我們承認有這樣的編訂情形，還是沒有充分理由否定五經的現有形式，差不多在撒母耳的時代就存在了。」

²⁸¹ 參本文第二章第一節之三，16-18 頁。

²⁸² 參本文第二章第二節之三，30-31 頁。羅斯說人犯罪後：「他們知道的更多了，但增加的是罪惡的知識。他們看到的更多了，但所見卻索然無味。不信任與疏遠代替了原來享有的安全感」Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, 137.

²⁸³ 參本文第二章第三節之三，43-44 頁。

從創 12:1-2 後，整個趨勢轉向祝福的應許，這也是族長故事的關鍵。族長下埃及的故事描述，亞伯蘭因懼怕而欺騙、陷撒萊於危機，使應許之福受阻，但最後神干預阻止法老傷害亞伯蘭和其祝福。²⁸⁴夏甲的故事的中心信息是：人想要幫助神完成祝福的應許，只會使事情變得更為複雜，族長當耐心地等候耶和華。²⁸⁵創 22 之前，族長在等候應許上信靠耶和華；但在獻以撒的故事中，神甚至要求族長在不合理的事上，繼續信靠，以此試驗他是否敬畏神，不計任何代價順服神的話語。族長在信心裡付上極大的代價來敬拜神，最後由神自己預備了祭物。²⁸⁶雅各的故事，是神沒有預警地、突然闖入欺騙者雅各的生命軌道，轉變他的生命，應許要藉著他成就給亞伯拉罕的應許。²⁸⁷約瑟的故事描寫神以祂至高無上的主權保全萬有，祂預備拯救者約瑟，來克服饑荒危機，拯救祂的子民和全世界，神甚至能利用人所行的惡成就祂的計劃，如兄長因恨賣了約瑟，但是神卻藉此將他送到埃及為要拯救他們。²⁸⁸

問題二：作者如何從經文談論上帝？

當路德從經文強調天父的慈愛預備時，羅斯強調神治理的主權，這點反應出他改革宗神學的背景。他說創世記詮釋中的神是有至高無上主權的造物主，²⁸⁹是罪惡破壞了神有福的創造，引致咒詛，²⁹⁰巴別塔是人想要成為神之罪惡最典型表現，人想要敵擋神的計劃永遠不會成功。²⁹¹人雖然敗壞，神卻仍藉著賜給揀選的後裔之應

²⁸⁴ 參本文第二章第四節之三，55-56 頁。

²⁸⁵ 參本文第二章第五節之三，69-71 頁。從人來看撒萊的計劃，是幫助神成就應許的計劃中諸多合理方式之一。可惜，撒萊和亞伯蘭的小信和不順服，好像一條黑暗鎖鏈，先牽引出夏甲的傲慢，後又產生撒萊的苦待。人一旦放棄了信心之路，以人的算計來解決問題，麻煩只會愈來愈多，一旦放棄耐心等待神，採用人的算計，那麼天然的衝動和正確的行爲之間，就會糾葛不清。

²⁸⁶ 參本文第二章第六節之三，85-87 頁。

²⁸⁷ 參本文第二章第七節之三，102-104 頁。

²⁸⁸ 參本文第二章第八節之三，118-120 頁。

²⁸⁹ 參本文第二章第一節之三，16-18 頁。

²⁹⁰ 參本文第二章第二節之三，30-31 頁。

²⁹¹ 參本文第二章第三節之三，43-44 頁。

許，著手進行祂的計劃，預備恢復對世界的祝福。羅斯說創世記在此生動地刻劃出，神為何，並如何，藉著亞伯拉罕之後裔進行祂的計劃。從族長的故事看到，只要一有罪惡威脅危及祝福，神會加以防止或克服。如族長下埃及的故事中，族長的欺騙可能危害神的賜福，但因祂的計劃而不容許法老毀壞它。²⁹²在夏甲的故事中，神是聽到祂的子民之需要和痛苦的神——以實瑪利，和看見並供給需要的神——庇耳拉海萊 (Beer Lahai Roi)。在獻以撒的故事中，也提到耶和華看見那些到祂聖山敬拜之人的需要，而且透過祂的供應，神向敬拜者顯現。²⁹³約瑟的故事說明，掌控人生命歷練的是神，不是人。羅斯在祝福的主題下，也不忘強調律法，他說雖然神能從罪惡中帶出美善，但每個罪過，總會帶來罪的代價。²⁹⁴及神有時也會試驗(nasa)祂的子民，檢驗祂子民的信心。²⁹⁵雖說從創 12:1-2 節以後，整個故事轉向祝福的應許，但是仍然有敗壞在其中，因為後來的列祖不像亞伯拉罕那樣完全。所以在創世記的末了，整個族長家族並非停在祝福之地，而是停在埃及，等候從神來的造訪。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

羅斯的創造主是有絕對主權的神，是祝福的源頭，要求人絕對信靠順服；真智慧只能從順從主的誡命而獲得。²⁹⁶始祖墮落，是由於不順從，這種撒旦誘惑的模式今天仍舊在重複著。²⁹⁷巴比倫的故事說明，任何隨從邪惡不信的國家或個人，不論她多驕傲、多聰明、多能幹，將被貶低，與神的祝福無份。²⁹⁸在族長的故事中，羅斯和路德很類似，比較神在舊約的百姓和新約百姓對神的信心和順服，及神如何對

²⁹² 參本文第二章第四節之三，55-56 頁。

²⁹³ 參本文第二章第五、六節之三，69-87 頁。

²⁹⁴ 參本文第二章第八節之三，118-120 頁。

²⁹⁵ 參本文第二章第六節之三，85-87 頁。

²⁹⁶ 參本文第二章第一節之三，16-18 頁。

²⁹⁷ 參本文第二章第二節之三，30-31 頁。

²⁹⁸ 參本文第二章第三節之三，43-44 頁。

待信靠的人和不信靠之人。如在獻以撒的故事中，羅斯將亞伯拉罕和新約信徒的順服作一比較，認為主呼召信徒服從祂的命令，以敬畏和奉獻的態度，犧牲他們自己和他們的財產、企業心，甚至人生方向，就如基督要求門徒無與倫比的忠心並且毫無保留。例如，耶穌要求人拋棄家庭、一切所有、然後來跟隨祂(路 14：26~27)。²⁹⁹ 又如在雅各的故事中，羅斯說，那些認識神美善供應的信徒，那些對神的話語留有強烈印象的信徒，會像雅各以奉獻和委身來回應神。³⁰⁰總之，創世記說明，對於不斷敵擋神祝福計劃的人，審判保證速速臨到；但是對於那些藉著信心、謙卑、順服來回應神的話語的人，祝福則是確定的。基督徒可以從創世記看到神堅持祂祝福的計劃，有一天祂終將戰勝罪惡，將罪惡轉為美善，回復創世當初的光景。

三、格哈德·馮拉德(Gerhard von Rad)

馮拉德的創世記註釋，走傳統歷史批判學(Traditio-historical Criticism)，把創世記放在六經的整體背景下來詮釋。³⁰¹而這整個故事，從亞伯拉罕開始，到以色列人進入應許之地結束。³⁰²馮拉德以創世記為耶和華典(J 典)、伊羅興典(E 典)和祭司典(P 典)合編而成，整幅圖畫是這樣的：神創造世界(P)，犯罪與洪水，神與挪亞立約、恢復秩序(P)，神選召亞伯拉罕並與他立約(JE、P)，是立約神學把這些不同的傳統連續起來。³⁰³

²⁹⁹ 參本文第二章第六節之三，85-87 頁。羅斯也從族長的故事來見證真理，如在獻以撒的故事中，羅斯說亞伯拉罕展示了什麼叫敬畏神；讀者在這裡學到真實敬拜的精髓。基督徒生命中真實的敬拜者敬畏耶和華，並將自己委身於神。

³⁰⁰ 參本文第二章第七節之三，102-104 頁。又如在約瑟的故事中，羅斯說在生命中信賴神主權的人，沒有人能夠持續嫉妒或採取報復。約瑟正是在這項正確的教義下，寬宏大量地安慰他的兄弟們。參本文第二章第八節之三，118-120 頁。

³⁰¹ Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 13-14.

³⁰² 馮拉德認為六經的主題是：「創造天地的主，呼召族長，應許把迦南地賜給他們。當以色列人在埃及成為大族之後，神帶領他們出埃及，經過曠野，最後約書亞帶他們進入應許之地。」宗教禮儀是協調各種傳統的核心元素，禮儀中的信條或信仰告白顯示不同的救恩歷史事件。按馮拉德的斷言，申 26:5 下-9 和書 24:2 下-13 為早期以色列人的禮儀信條，對六經的形成非常重要。宣告是神把以色列人從埃及為奴中拯救出來，*Ibid.*, 14-20.

³⁰³ 他認為 J 典約在 950BC，他認為崇拜耶和華的人(簡稱 J)會以自己的神學立場，改變或編輯傳統資料，使之更接近自己的宗教觀點。這位敬拜耶和華的人在原始歷史中把人類的問題，從啓示的亮光中來理解：如受造和大自然、罪和受苦、男人和妻子、兄弟相殘、和全世界的迷失等。J 也研究

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

馮拉德認為現在形式的創世記，是有一位崇拜耶和華的編修者，以救恩歷史中「神與以色列人立約」的主題，把不同的傳統資料改變或編輯，使之成為一體。³⁰⁴故創世記首兩章不是介紹古生物學之宇宙來源，而是回應神拯救的信條，宣告與亞伯拉罕立約的耶和華上帝，同時也是萬有的創造主。信仰宣告的創造，最終只能承認它是完美的，並確定沒有惡是神所造的。³⁰⁵創 3:1-7，蛇誘惑人掙脫神為人設立的界限，認識和經驗到界限之外的能力和奧秘。但人離開順服的位置，要得神不給的東西，結果反而失去神原先所給的。³⁰⁶巴別塔的故事描述人的驕傲自大，最終發展成抵擋上帝的運動，把人和神的關係帶入終極決裂地步。³⁰⁷創 12-50 章說明，神最初向過著半游牧生活的亞伯拉罕立約，應許亞伯拉罕為多國的父、他的後裔要與神建立關係、並得到應許之地。³⁰⁸在創 12:10-20 中，馮拉德說：「應許的承受者如今成了應許成就的最大敵人」但即便族長失敗了，神仍然拯救了撒萊。³⁰⁹夏甲的故事是下

以色列的開始，包括看得見的奇蹟和看不見的奧秘。E 典在 850BC~750BC，不像 J 一樣大量的編修資料。從亞伯拉罕的故事開始，耶和華的行動受到限制，如耶和華的使者是從天上呼叫，不再行走在地上。因為神和人有一定的距離，所以開始有先知等神和人中間的代理人出現。P 典在 538-450BC。P 典強調神與挪亞、亞伯拉罕所立的約(創 9:1-7，17:1-4)。與挪亞之約，神為自己設立彩虹為記號；在亞伯拉罕的約，以割禮為記號。Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks, 20-27.

³⁰⁴ 他認為創世記有許多原本獨立、不同形勢的傳說(Saga)，如禮儀起源說(Cult etiologies)、種族起源說(Ethnological etiologies)，當起源說慢慢淡化，失去傳統舊架構中的意義後，被附於吻合整體架構的意義。因為申 26:5 下-9 和書 24:2 下-13 的信仰告白沒有提到西乃傳統，故馮拉德認為以色列人有兩個來源不同獨立存在的傳統：一個有關以色列人出埃及到進入應許之地；另一個傳統處理有關西乃山所發生的頒授律法和立約。組合約書亞得勝的故事和西乃傳統，聖經中的基本真理：律法和福音就出來了。加上創 1-11 章的太初歷史，說明以色列的神和全世界的關係，這樣就形成如今的六經。Von Rad, G. *Old Testament theology*.(vol. 1) translated by D. M. G. Stalker. San Francisco: Harper Collins, 1962, 121.

³⁰⁵ 參本文第二章第一節之四，18-19 頁。

³⁰⁶ 參本文第二章第二節之四，31-33 頁。

³⁰⁷ 參本文第二章第三節之四，44-45 頁。

³⁰⁸ 馮拉德認為約書亞記承接這古老的應許，直到進入迦南得到土地，應許才終得實現 Von Rad, G. *Old Testament theology*.(Vol. 1) translated by D. M. G. (Stalker. San Francisco: Harper Collins, 1962), 121.

³⁰⁹ 參本文第二章第四節之四，56-58 頁。

埃及故事的另一種形式，族長小信，以為需要人的幫助，神應許才會成就。³¹⁰在約瑟的故事中說明，在一切人黑暗面的行為中，神的手仍舊引導一切事物走向一個美好的終點。³¹¹

馮拉德先在每一段經文的辨識來源，再從救恩歷史的角度詮釋經文。如在雅各逃亡的故事中，因 16 和 17 節和 19 節上和 22 節平行重複，其中神的名字又不同，且雅各許的願與 15 節中神的應許並不完全吻合。所以馮拉德把 10-12 節和 17-22 節(除了 19 節)當作是出自神典(E)，13-16 節和 19 節是出自耶典(J)。³¹²因底本之不同，所以馮拉德認為故事超過一個主題，如在獻以撒的故事中，他認為故事有許多層次的意義，舊有獨立敘事的意義是人性的覺醒，禁止獻人祭之意的一種正面成熟的宗教發展，人類信仰的最高表現。但從亞伯拉罕的故事內容來看，主題是以色列的神試驗亞伯拉罕，探測他的信心和忠誠，因為失去以撒不只是神一般的賞賜或失去最愛，而是失去神整個的應許，這是比人祭更恐怖的事情。³¹³

馮拉德反對把經文教義化的解釋，認為會失去故事的生命力。在獻以撒的故事中，他說敘述者是在說一個故事，而不是給於一個教義，詮釋者當避免解釋成普遍性超越歷史的真理。³¹⁴但他並不是每一次都能貫徹這樣的態度，如他從約瑟的故事討論神護理的教義，被韋斯特曼所批評。³¹⁵

問題二：作者如何從經文談論上帝？

³¹⁰ 參本文第二章第五節之四，71-73 頁。

³¹¹ 參本文第二章第八節之四，120-121 頁。

³¹² 參本文第二章第七節之四，104-106 頁。在約瑟的故事中，因 3 節上和 5 節中，約瑟向哥哥們二次表明身份，他認為第 1、4、5 節上屬 J 典。第 2、3、5 節下屬於 E 典。參本文第二章第八節之四，115 頁。

³¹³ 參本文第二章第六節之四，88-89 頁。馮拉德說，故事主題是解釋了伯特利為何成敬拜中心，這對聖經作者來說是很重要的。第二個主題是神恩待欺騙者雅各。在第 18-22 節，作者想要告訴大家，伯特利為什麼後來變成有名的敬拜中心，及此聖地是如何被發現的。參本文第二章第七節之四，104-106 頁。

³¹⁴ 參本文第二章第六節之四，88-89 頁。

³¹⁵ 參本文第二章第八節之四，120-121 頁。及 Westermann, C. *Genesis: A Commentary* (vol.3), Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, (MN: Augsburg, 1984), 139-149.

馮拉德在註釋中找尋祭司典(P 典)、耶和華典(J 典)、和 E 典各自的神學，而不是詮釋整本創世記作者的信息。馮拉德對 J 所描述的神特別感興趣，與先族立約的耶和華，同時也是萬有的創造主，所以祂不是受造界，祂創造世界，並賜福予所造的萬有。³¹⁶獻以撒的故事說明，：「向以色列人顯現的神，是有賞賜和收取絕對自由的神，「誰敢問他：你做甚麼？」(伯 9:12；但 4:21)。³¹⁷在雅各的故事中描述，以色列人的神雖然只能在迦南地敬拜，但祂卻是掌管全地的神(士 11:24；撒上 26:19 以下)。³¹⁸其次，馮拉德認為雖然古代以色列人把神的活動限制於聖地和聖戰等，但 J 的耶和華充滿神人同形的色彩，這位神也在人的一般生活中工作。如在下埃及的故事中，即便是亞伯蘭軟弱的表現，神仍介入族長的家庭事件，成就祂的應許。³¹⁹如在約瑟的故事中，神甚至透過人的罪來工作，表示世俗世界也是在神掌權之下。J 呈現神的保護和同在，存在生活中的每一部份，包括私下個人和團體。³²⁰最後，馮拉德說，創世記中，耶和華的使者就是耶穌基督的預表和影子(a type, a shadow)。³²¹

問題三：經文對現今的意義是什麼？

馮拉德認為舊約的耶和華和在耶穌基督裡顯現的神有一定的類比存在(typology)。如族長下埃及的故事，馮拉德說假如神在歷史中，沒有因為應許的承受者的軟弱和罪惡而離開，表示這一位神的話是真的可以相信的。³²²同樣，我們可以從欺騙的逃亡者領受到神恩典的應許之雅各的故事中，看到自己的故事。³²³又如在

³¹⁶ 參本文第二章第一節之四，18-19 頁。

³¹⁷ 參本文第二章第六節之四，88-89 頁。

³¹⁸ 參本文第二章第七節之四，104-106 頁。

³¹⁹ 參本文第二章第四節之四，56-58 頁。

³²⁰ 參本文第二章第八節之四，120-121 頁。

³²¹ 參本文第二章第五節之四，71-73 頁。

³²² 參本文第二章第四節之四，56-58 頁。

³²³ 參本文第二章第七節之四，104-106 頁。

約瑟的故事中，馮拉德認為經文宣稱負責我們生活的，是上帝，而不是任何其他的人類或機械的力量。使讀者能從這樣的背景來看他們所遭遇的事情。³²⁴基本上，馮拉德設定的讀者是大衛時代的以色列人，有時不容易從他的註釋書看到現代意義。如獻以撒的故事中，馮拉德認為當以色列人在讀這故事時，以撒成了以色列人的代表，說明以色列人的生命存在，不是像一般的國家建立在其合法的名稱上，以色列人的生命是建立在那位允許以撒存活者的旨意上。³²⁵馮拉德的創世記詮釋有許多神學上個人獨到的洞見，但須謹慎使用，免得受到書中許多新派觀點所困擾。

四、克勞斯韋斯特曼(Claus Westermann)

韋斯特曼所寫的三大冊創世記著作，是以修辭批判角度寫成，與白文格曼和羅斯類似。韋氏說：「族長的故事是一個敘事，這重點並沒有得到充分的關注。…敘事，就是描寫一個事件，從張力的產生到張力的解決。」³²⁶例如在夏甲的故事，韋斯特曼認為是撒拉和夏甲兩個女人間真人真事衝突。撒拉為了拯救未來免了引發她和夏甲之間衝突的風險，而夏甲也冒著可能危害自己和懷中孩子生命的風險，想得到自由；當上帝聽見此情況時，故事的張力得著解決；透過神的幫助，夏甲成為亞伯拉罕家中的一份子，而撒拉則是失敗了。³²⁷

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

韋斯特曼反對馮拉德從創 12-50 章來解釋創 1-11 章，也認為應該把創世記的兩部份當作獨立的整體，是五經(核心是出 1-18 章)的前言。創 1-11 章主要包括三個主

³²⁴ 參本文第二章第八節之四，120-121 頁。

³²⁵ 參本文第二章第六節之四，88-89 頁。

³²⁶ Westermann, C., *Genesis: Genesis 12-36: A Commentary*, Translated by J. J. Scullion, (Minneapolis, MN: Augsburg, 198), 45.

³²⁷ 參本文第二章第五節之五，74-75 頁。

題：創造、人類的成就及罪和懲罰。³²⁸原始歷史在創 1-2:3 中試著說明，神創造天地萬有及人類。創 3:1-7 敘述的重點是，被神所造的人受到死亡、苦難、勞碌和罪的轄制的原因。³²⁹巴別塔的故事說明人類的成就，及罪和懲罰。韋斯特曼認為創世記以外關於原始歷史的神話。³³⁰如在創 1:1-2:3 中，韋斯特曼花相當多的力氣在比較以色列週邊古文明的創世傳說與創世記前兩章經文，認為 P 典的作者繼承了在他之前的埃及、蘇美、巴比倫文明(Enūma elish 1100 B.C., Atrahasis Epic 1600 B.C.)，並從神啓示給以色列的信仰來回應及編寫出創世記首兩章。³³¹所以，原始歷史的故事是跟全人類有關的真理，全人類都知道人類的存在有一個起點，並且都會把這個起點與現今嘗試連接。創世記原史歷史的獨特在於把人類的原始和亞伯拉罕的呼召連接。韋斯特曼認為族長故事主題是神的應許，而神的應許包括：兒子、新領土、幫助、土地、興盛繁多、祝福和約。韋氏認為只有兒子、新領土、幫助是族長時期。³³²韋斯特曼認為得子的應許支配整個亞伯拉罕的故事；而神同在和神幫助的應許亦支配整個雅各的故事；神的幫助和同在，決定了族長的人生和以色列人的歷史。³³³

韋斯特曼主張創世記的敘事只能從聆聽故事去體會，無法變為抽象的真理。韋

³²⁸ 韋斯特曼指出五經的核心是：出 1-18 章的看，核心信仰是申 26:5 和出 24:2-4。Westermann, C. *Genesis: Genesis 1-11: A Commentary*, Translated by J. J. Scullion, (MN: Augsburg, 1984), 2-3, 8, 18. P 典包括：1:1-2:4a、5、6:9-10；9:28-29；11:10-26；11:27, 32。J 典包括 2:4b-4:27；6:1-4；9:10-27。JP 典混合包括 6:5-9:19；11:28-31。主要包括三個主題：創造(1:1-2:4a；2:4b-15；5:1-2b；9:1-7)、人類的成就(1:26b, 28b, 29；2:8, 15, 16, 20a；3:7, 21；4:17b, 20b, 21b, 22b, 26b；5:28b；9:2-3, 20；10:8；11:1-9)、及罪和懲罰(2:16 以下；3:1-24；4:3-16；6:1-4；6:5-9:17；11:1-9)。

³²⁹ 參本文第二章第二節之五，33-34 頁。

³³⁰ 韋斯特曼認為 J 作者和 P 作者不只是接受並修改早期傳統，更是早期傳統的繼承者，他們想要表達的，不是信耶和華為救贖主的結果，而是先於此的普世真理。許多聖經之外有關人類原始的神話，有許多主題和創 1-11 章相似。如創造和洪水，創造和家譜，創造和人存在的限制，死的來源，罪和懲罰等。與相同的聖經以外的傳統比較，對詮釋創世記非常重要，如蘇美史詩的發現有助於明白巴比倫史詩(Gilgamesh epic)的發展過程。從傳統或原始故事、到神話或神話史詩，如巴比倫的史詩、到其他的形式。韋斯特曼認為，先對聖經外的創造神話作一個整體的研究，才對在此基礎上比較聖經原始歷史的特點。真正的問題是：為什麼以色列相信帶領他們脫離埃及為奴之地的上帝，有原始歷史有關？為什麼以色列人談論他們的救贖主是創造天地之神時，許多事件和背景，與當時的世界重疊？Westermann, C. *Genesis: Genesis 1-11: A Commentary*, 5, 20.

³³¹ 參本文第二章第一節之五，19-21 頁。

³³² Westermann, C., *Genesis: Genesis 12-36: A Commentary*, 112.

³³³ 參本文第二章第七節之五，106-107 頁。

斯特曼認為釋經必須體認此限制，故事不能成為邏輯思考，把它解釋成普遍性超越歷史的真理或系統神學的教義。因為古老的敘事只有在被重複述說和在團體中被聆聽時，才發揮它們的生命力，把它們解釋成作者的東西時，故事失去了它的生命力。像白文格曼和羅斯的修辭路線，對韋氏來說是太過教義導向，有時在解釋自己問的主題，而不是在詮釋經文。³³⁴如在獻以撒的故事中，韋斯特曼說，讀者不是旁觀者，而是參與者，對他們來說，不是看亞伯拉罕如何用信心勝過試驗，而是看到徹底憂鬱的父親，從他領受命令，到最後耶和華的使者顯現，對亞伯拉罕來說，不是勝過試驗，而是「我的兒子得救了，謝謝神」。³³⁵如在約瑟的故事中，韋氏反對馮拉德等把它詮釋為神的護理。³³⁶韋斯特曼也不全接受新約對創世記的詮釋，如他認為從創3:1-7 節談墮落是因保羅受晚期的猶太傳統(2(4)Esd7:118(48))影響；³³⁷又說希伯來書11 章和雅各 2:21-23 都是誤解了獻以撒的故事。³³⁸韋斯特曼雖然優良的使用許多修辭學的技功，但並不以創世記為一整體，從頭到尾以創世記為 J 典和 P 典交織而成的文獻。如夏甲的故事是 J 典的故事，含在 P 典(1a, 3, 15-16)族譜報告中。³³⁹也因此，故事常有超過一個的主題，如夏甲的故事，有「兩個婦人的衝突」和「耶和華的使者帶來生子的應許」兩個主題。³⁴⁰又如韋氏認為獻以撒的故事，早期是禁止獻人祭的故事，如今是教化故事。³⁴¹所以，韋斯特曼的著作雖有許多寶貴的資料，但必須釐清其中新派的觀點，謹慎地引用。

³³⁴ Westermann, C., *Genesis: Genesis 12-36: A Commentary*, 27-28, 31, 46-47.

³³⁵ 參本文第二章第六節之五，89-91 頁。

³³⁶ 參本文第二章第八節之五，121-122 頁。

³³⁷ 參本文第二章第二節之五，33-34 頁。

³³⁸ 來 11 說到亞伯拉罕獻以撒是出於相信神會使他從死裡復活，這樣的解釋和族長的故事不吻合。雅各 2:21-23 從亞伯拉罕獻以撒談到信心和行為的關係，這也和族長的故事不吻合。參本文第二章第六節之五，89-9 頁。

³³⁹ 參本文第二章第五節之五，74-75 頁。

³⁴⁰ *Ibid.*.

³⁴¹ 參本文第二章第六節之五，89-91 頁。

問題二：作者如何從經文談論上帝？

第一，韋斯特曼認為創 1:1-2:3 宣告，我們在使徒信經告白的神，不只是創造人類的神而已，祂亦是天地萬有創造主，而人的受造是爲了與神建立關係。³⁴²人從本質上當然不可能「像神」，但從生活型態上，卻可以「像神」一樣的自由自主，不管上帝的命令和受造的限制，但這是神不喜悅的人的生活方式。³⁴³所以在巴別塔的故事中，神防止人爲所欲爲，而把自己帶入危險之中而不自知。³⁴⁴

第二，韋斯特曼主張創世記敘事中族長的神(The God of my Father)是族長家族的神³⁴⁵。這是一種早期的信仰，神和族長之間並沒有中間者，且族長具有祭司的功能，他給予祝福、獻祭，族長也從神那裡直接領受話語。從敘事來看，族長的神是他百姓的保護者、幫助者、賜下成功的機會；並與族長同在的神。族長的生活方式是一種很不安全的生活方式，這就是爲什麼在族長的故事中找不到神的命令、警告、懲罰和審判的話語的原因。對於生活在完全不安全和不斷有危害的生活中，族長的神是與他同在的神，應許在這樣的生活中是必需的。神是與族長同在的神，在族長下埃及故事中，神是生死存亡抉擇中的另一個奇妙的選擇。³⁴⁶韋氏觀察到，約瑟故事中的神，和族長故事中(第 12-36 章)的神不太一樣，沒有神直接啓示、預言和應許。因爲約瑟不是族長，沒有祭司的功能，所以沒有直接的啓示臨到他。³⁴⁷

問題三：經文對現今的意義是什麼？

³⁴² 參本文第二章第一節之五，19-21 頁。

³⁴³ 參本文第二章第二節之五，33-34 頁。

³⁴⁴ 參本文第二章第三節之五，45-47 頁。

³⁴⁵ 他反對族長的神是 EL 神，從 Ugarit 的發現來看，EL 是眾神之首。把神定位在迦南神的角度來談，而不是從聖經整體的敘事來認識。Westermann, C., *Genesis: Genesis 12-36: A Commentary*, 106, 108.

³⁴⁶ 參本文第二章第四節之五，58-60 頁。

³⁴⁷ 參本文第二章第八節之五，121-122 頁。

人都會覺察到現今的情況是更壞更差了，而這是古時發生一些事情的結果。韋氏認為原古故事說明，人不可能不是一個容易犯罪的人，而遠離神的人，是一個被死亡、苦難和勞碌所轄制的人。³⁴⁸如韋斯特曼指出，族長的後裔在說族長的故事時找到自己的身份認同，也因此族長的家庭生活、他們的旅行、為生存奮鬥，變得擁有超越的意義。對現代人來說，族長的故事是人與神關係的榜樣，以教化目的。如韋氏認為獻以撒的故事，是鼓勵敬畏順服神的人，繼續盼望「神顯示自己」和「神的看顧」，終將經驗神釋放拯救脫離愁雲。³⁴⁹韋斯特曼認為發生在亞伯拉罕和撒拉、亞伯拉罕和以撒、雅各和以掃、約瑟和兄長之間的事，繼續以不同的形式發生在後來的世世代代人類社會中。如在族長下埃及的故事中，韋氏認為饑荒、生存的威脅、生死的掙扎等，對我們現今，它仍是一個嚴峻的問題！故事鼓勵人在危機中選擇神，就能夠不放棄任何不該放棄的，經歷神拯救其脫離一切權勢、饑荒和困難。³⁵⁰其次，人可以學習約瑟，在災難的境遇前，看到神的作為。在被擄後期，神的百姓看到神為他們的原故介入干涉，是信仰中非常關鍵的信念。以色列人體認自己與神立約，成為神的子民，成為他們歷史意義的要素，保守他們經過許多的危險和失敗。³⁵¹新約耶穌基督的故事，是舊約神和祂子民故事的延續。³⁵²

五、威翰(G. J. Wenham)

威翰以最後形式的聖經文本為註釋對象，認為二千年來猶太會堂和基督教會只讀最後形式的文本，以之為神的啓示和正典。所以威翰走的是傳統福音派的原文釋經路線，但與當代批判學者對話的註釋書，如書中的 **Form/Structure/Setting** 部份就

³⁴⁸ 參本文第二章第二節之五和第三節之五，33-34，45-47 頁。

³⁴⁹ 參本文第二章第六節之五，89-91 頁。

³⁵⁰ 參本文第二章第四節之五，58-60 頁。同樣，他說人很容易從夏甲的故事中，看到自己的影子。也可以聽到神學信息，神是看見、看顧和聽見的神，在衝突中的人雖不一定看到衝突得解決(如夏甲的問題沒有解決)，但神看見，神聽見，神有祂的帶領。參本文第二章第五節之五，74-75 頁。

³⁵¹ 參本文第二章第八節之五，121-122 頁。

³⁵² 參本文第二章第一節之五，19-21 頁。

有此功能。威翰認為聖經的確使用了不同的來源，但很難肯定的說那一個來源在那裡結束，那一個新的來源在那裡開始。他把 P 的日期提早到 J 典之前，認為是 J 典作者(簡稱 J)根據 P 來編輯。³⁵³J 以超歷史的角度來解釋歷史事件，即從神的觀點來解讀歷史事件，有時甚至比族長還明白神的旨意(參 22:1)，而這種先知性的解釋是不可論證的。³⁵⁴威翰認為創世記是從神學解釋的角度來描述由十次 תולדות 組成的家庭歷史。³⁵⁵

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

創世記是五經之首，是神與以色列立約的背景。威翰認為創世紀雖然分享了當時中東古代的許多觀念，但基本上是對米所波大米世界觀的反駁，挑戰當代人對神的本性、世界和人類的看法。如創 1 章肯定神的獨一性，對抗當代的多神論。宣告神是全能全知全善的神，又與當時的眾神可能會犯錯、軟弱的特性不一樣。同時也表明人是神創造的中心。威翰認為創世記的主題是神的拯救(The message of Genesis is essentially one of redemption)，創 1-2 章說明神造人原來的世界，同時也是神對族長應許完全實現時，人類要恢復的情況。³⁵⁶創 2-3 章中，在聖靈的引導下，J 作者把史前歷史故事或傳說(Proto-history story or tale)，和始祖的悖逆與困擾人類的問題連

³⁵³ 威翰說，現在許多學者排除 E 典在約瑟的故事中。而 J 典通常被認為是主前十世紀左右的人，因為第一，創世記中先知性預言的經文，如以色列的邊界(創 15:18-21)，大衛王朝的興起(創 49:10；38 章)。第二，以掃和雅各的關係提供以色列認識和鄰國的關係。第三，伯特利和示劍仍舊被尊為聖地，和以色列為南北國後以耶路撒冷為惟一的敬拜中心之看法不同。第四，合一的王國時期比較有可能編寫出整體以色列的來源歷史。但這並不表示 J 作者發明了這些故事，族長的名字、族長故事反應的文化傳統、宗教信仰等最符合主前二千年的傳統。*Ibid.*, xlii-xlv. 威翰也認為族長是中銅器時代二(MB2, 2000-1700BC)，因為考古學證明中銅器時代一(MB1, 2200-2000BC)很多大都市都被毀滅。亞伯拉罕曾到示劍、伯特利、希伯倫和別示巴，所以比較像中銅器時代二(MB2, 2000-1700BC)。參 Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), xxii. Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, xxxvii-xlii.

³⁵⁴ Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, xxxv-xxxviii.

³⁵⁵ 所以他認為歷史的細節描述不是 J 作者的重點，神學信息才是重點。Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, xi-xii. 十個家族史為：序言(1:1-2:3)；天與地的歷史(2:4-4:26)；亞當的家族歷史(5:1-6:8)；挪亞的家族歷史(6:9-9:29)；挪亞子孫的家族歷史(10:1-11:9)；閃的家族歷史(11:10-26)；他拉的家族歷史(11:27-25:11)；以實瑪利的家族歷史(25:12-18)；以撒的家族歷史(25:19-35:29)；以掃的家族歷史(36:1-37:1)；雅各的家族歷史(37:2-50:26)。

³⁵⁶ 參本文第二章第一節之六，21-23 頁。

接在一起，來說明神所造的美好世界，被人的不順服所破壞了。³⁵⁷而建築通天塔更是反神運動(anti-God projects)，最終與神發生衝突。³⁵⁸這樣，創 3-11 說明人為什麼需要救恩和需要從什麼得到拯救。

威翰認為，創世記的篇幅數量顯示作者的負擔在族長的故事。把族長置放在遠古歷史的背景中，強調呼召亞伯拉罕的神是創造宇宙的神；始祖的墮落，說明神為什麼需要呼召亞伯拉罕(以色列)。族長故事的主題是「應許」和應許的實現，應許是把原來的底本聯合在一起的核心原素。族長的故事，是信靠應許的榜樣。如獻以撒的故事，威翰認為是一個信靠順服榜樣的故事。亞伯拉罕用信心順服神，最終得著信心的回報。³⁵⁹又如雅各的經歷是每一個人的榜樣(a model)，說明在人生最深層的危機時刻，神仍舊與我們同在；若依賴祂，祂仍然要在我們身上成就祂的應許。³⁶⁰當然族長的故事，不單是榜樣，同時亦說明賜下應許的神是怎樣的一位神。如約瑟的故事不只是悔改、饒恕、復活的榜樣，更是神在人世間掌權的說明，人類的一切事情都在神手中，不論人的行為是道德不道德，神的旨意終將成就。³⁶¹但威翰也觀察到族長領受的應許中沒有審判的字眼，也沒有要求的字句。

威翰反對五經的來源假說，認為它只是靠人的假設和學者的同意而存立。威翰也批評修辭批判學，他說像韋斯特曼一樣優良地使用許多修辭技巧學者，都不以創世記為一整體，從頭到尾以創世記為 J 典和 P 典交織而成的文獻，表明是自我矛盾的。³⁶²威翰常常從故事的完整性和上下文，來證明經文的完整性。舉例來說，在獻

³⁵⁷ 參本文第二章第二節之六，34-36 頁。

³⁵⁸ 參本文第二章第三節之六，47-48 頁。

³⁵⁹ 參本文第二章第六節之六，91-94 頁。

³⁶⁰ 參本文第二章第七節之六，107-110 頁。

³⁶¹ 參本文第二章第八節之六，123-124 頁。

³⁶² 威翰認為關於五經的來源假說，誠如魯益士說：聖經的批判學者在相隔十個院子的距離，連大象都無法看到之時，就看到羊齒科植物種子(Fern seed)，是令人懷疑的。早期只有傳統的基督教和猶太教學者的起身反對，但現今質疑來自批判陣營，有名望的舊約學者。威翰認為修辭批判學和來源批判學兩者之間是衝突的，如重複、兩次類似的故事、神的名字的改變、和文字使用的改變，在來源批判認定是不同來源的根據，但在修辭批判指的不是作者的改變，而是作者的修辭技術，藉此吸引讀者。Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, xiv, xxvi, xxxv-xxxvi.

以撒的故事中，來源批判學把第 1-14 節和 19 節歸屬 E 典，第 15-16 節因稱神為耶和華而歸類為 J 典。威翰認為沒有第 15-18 節，獻以撒的故事根本沒有意義，而第 17-18 節應許的重申出現在創 12:2, 3; 17:16, 20; 18:18; 16:10; 17:2, 20; 15:4-5。創 22:2 預設創 21 章的存在。所以第 15-18 節呼應亞伯拉罕之前的生平，不論從上下文或結構來看，創 22:1-19 都屬於一個整體。³⁶³

問題二：作者如何從經文談論上帝？

威翰認為創世記中族長的信仰是把摩西前的信仰，從摩西後時代的信仰來描述。J 活在族長之後好幾世紀，他用當代人聽得懂的語言來解釋族長的信仰。威翰宣稱族長不認識「耶和華」，只認識 EL Shaddai(出 6：3；3:13-15)。EL 是迦南眾神的首領，是創造天地之神，如創 1:1-2:3 宣告亞伯拉罕、以撒、雅各的神，也就是以色列所敬拜，以色列人所遵守的律法的頒佈者，並不單是某一地方神或某一族人的神，祂是天地的創造主。³⁶⁴EL 是古老、智慧和慈愛的神，祂在眾神之上，世上沒有什麼事發生是不經過祂的允許，生死在祂手中，如約瑟的故事所表達的。但後來的一千年，威翰說 EL 在迦南眾神中的地位像被巴力取代。³⁶⁵族長的故事說明，雖然這位神是天地的主宰，卻介入人的生命中，在人生最深層的危機時刻，仍舊與人同在、看顧保守，直到完成祂的應許。³⁶⁶創世記的神是仁慈和恩惠的神，神不單是在事上掌權，祂是信實的神，守祂曾向列祖應許的約，使他們的後裔眾多。同時祂也是看顧全地的主，因為埃及若有糧，週邊的國家也都蒙福，可到埃及來得糧食，因

³⁶³ 參本文第二章第六節之六，91-94 頁。

³⁶⁴ 參本文第二章第一節之六，21-23 頁。

³⁶⁵ 在創世記常稱神為 EL-Roi(16:13)、EL Olem(21:33)、EL of Bethel(31:13)、EL the God of Isreal(33:18-20)。但最常出現的是 EL Shaddai(17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25) 威翰認為在創世記中神從來沒有用第一人稱說我是耶和華，出現耶和華的都是 J 作者加入的。威翰認為對 J 作者來說 EL 和耶和華是同一位神，可以交替使用。族長和後期以色列都是住在迦南地和敬拜 EL，所以有共通性：築壇獻祭敬拜神(12:7)、十一奉獻(14:20; 28:22)。但也有許多不同之處：以色列人除了在耶路撒冷之外不可在別的地方敬拜；不可敬拜別的神，如族長敬拜迦南人最高的神。Wenham, G. J. *Genesis 16-50*, (Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994), xxx-xxxiv.

³⁶⁶ 參本文第二章第七節之六，107-110 頁。

而全世界都將蒙福。³⁶⁷亞伯拉罕在摩利亞山上發現，神是靠近那些在深刻苦難中的人。在故事的前半段，以羅興神從遠處行奇異不能預期之事時，祂被稱為試驗人的神。故事的後半段，稱為耶和華的神，是拯救者，信實的神，實行祂的應許。威翰亦認為耶和華的使者是三一真神中的一個位格，或者是神自己，以人的形象顯現，通常都是帶來救恩的好消息。³⁶⁸

問題三：經文對現今基督徒的意義是什麼？

威翰認為創世記的神，就是基督徒在信經中認信的神。如創 1:1-2:3 是使徒信經的第一段：「我信神，全能的父，創造天地的主」的最佳註解，說明神是仁慈的創造主，關心人的需要，以自己的形象創造人，並賜福、教導所造的人。人享有與神喜悅的團契，能順從神，被神所賜福。³⁶⁹創 3:1-7 說明人類原罪的來源，保羅從創 3 章建立原罪的教義。從不順服的始祖，生出全人類來看，創世記故事提供人類的來源和罪的根源，³⁷⁰這提供我們明白使徒信經第二段的必要性。

威翰亦認為創世記的故事，提供現在的人一種典範。如巴別塔的故事提供了一個罪的模式(*paradigmatic*)，當人不順服神的時候會發生什麼事的模範，這模式解釋了罪的構成和罪所帶來的後果。³⁷¹亞伯拉罕下埃及的故事是舊約聖經中許多敘述的典範。³⁷²保羅也用以色列人的出埃及和教會在基督裡的經歷(林前 10:1-12)做類比。所以基督徒不只是被邀請來看亞伯拉罕的生平，不只是看到神的故事，信徒更是看到自己的故事(羅 4，希 11:8-19)。³⁷³而這些典範有許多是後來的世代的警戒(林前

³⁶⁷ 參本文第二章第八節之六，123-124 頁。

³⁶⁸ 參本文第二章第五節之六，75-78 頁。

³⁶⁹ 參本文第二章第一節之六，21-23 頁。

³⁷⁰ 參本文第二章第二節之六，34-36 頁。

³⁷¹ 申命記說不順從神帶來咒詛和死亡(申 30:15-19)、先知繼續強調這一點(賽 24:4-6)、智慧書也教導一樣的原則(箴 14:12)。 *Ibid.*

³⁷² 參賽 41:8-9, 18-19；43:1-2, 14-16；48:20-21；49:8-12；51:2-3, 9-11；53:3-12。

³⁷³ 參本文第二章第四節之六，60-61 頁。

10:11)，如亞伯蘭在挑戰中的失敗；³⁷⁴但有的故事是當效法的榜樣，如獻以撒的故事，被雅各書和希伯來書用來說明信靠順服的榜樣；而試驗信心看其是否順服到底，到如今仍舊是做主門徒的經歷，那些忍耐到最後的人，必經歷到亞伯拉罕所經歷的祝福。³⁷⁵

六、漢密爾頓(V. P. Hamilton)

漢密爾頓是福音派，承認創世記是神所默示的話語，是正典聖經，他說「神學應該根據我們現有的文本，而不是可能曾經存在過的文本。」³⁷⁶但認為創世記是經過摩西之後被編修過的著作，他說「保守福音派看去，不等同於必須固執的辯護摩西為創世記的作者，創世記經過某種組合不一定等同錯誤。」³⁷⁷

問題一：作者對經文的那一部份特別有興趣？是從什麼角度解釋經文？作者認為經文的中心思想或主題是什麼？

漢密爾頓認為創世記明顯是關於起源的一本書，包含世界的來源，人類、和社會結構的起源。³⁷⁸在釋經上，跟韋斯特曼相似，巴比倫創造史詩 *Enuma elish* 深深影響到他對創 1:1-2:3 的詮釋，但他和威翰一樣認為創 1:1-2:3 就是對 *Enuma elish* 這類宇宙論的反對。³⁷⁹創 1-11 章說明人類離神越來越遠；同時人的罪惡也越來越加增。如創 3:1-7 是始祖犯罪，失去了純真、及人靠自己去解決問題。³⁸⁰建築巴別塔的罪跟伊甸園的罪一樣，說明人離開神，違背神的旨意和話語，想透過建築城市來得著安

³⁷⁴ *Ibid.*.

³⁷⁵ 參本文第二章第六節之六，91-94 頁。

³⁷⁶ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, (New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990), 39-40.

³⁷⁷ 他認為必需承認創世記經過某種後摩西時代的編輯，例如創世記常出現的一個句子「直到今日」。漢密爾頓也說：「有關創世記來源的理論，很像外邦人的萬神廟。舊約假說尚未被否定，新的假說已不斷加入。對某些人把它看為徒勞無功的事，如保羅說，常常學習，終久不能明白真道。(提後 3:7)；對另一些人卻是天才學者，對真理追根究底的探索。」*Ibid.*, 11-38.

³⁷⁸ *Ibid.*, 2.

³⁷⁹ 參本文第二章第一節之七，23-25 頁。

³⁸⁰ 參本文第二章第二節之七，36-38 頁。

全感是無益的。³⁸¹

而 12 章開始的族長故事是人類的答案：太初以來第一個順服神的榜樣。漢密爾頓指出新約作者以在獻以撒的故事，為亞伯拉罕的信心、行為，和他深刻的順服的說明。³⁸²漢密爾頓指出創世記用 11 章來交待廿代始祖的故事後，用 39 章敘述四代以色列族長，證明創世記的重心在族長的故事，他和前面六位一樣，認為創 12-50 章的主題則是神的「應許」。神對亞伯拉罕首次談話中的「我要...」（創 12:1-3）就是應許；同樣對雅各初次的啓示也是應許(28:13-15)，應許他土地、後裔、屬靈的影響力和與他同在。³⁸³

雖然以亞伯拉罕為信心之榜樣，但漢密爾頓同時說，創世記中神呼召族長不是因為他們的行為，若揀選是根據族長的行為而非恩典的話，他們是不符合標準的。如亞伯拉罕在創 12:10-20 和創 16 章的行為，都是不道德不負責任的行為。雅各奪取哥哥長子的名份又欺騙父親，耶和華的說話中，卻沒有指責雅各對父兄之行為，而是無條件的應許。神不管雅各的行為，揀選雅各和他一家，成為神賜福予全世界的工具。³⁸⁴有意思的是，漢密爾頓雖然承認族長的行為不符合標準，但在實際解經時，他會像路德一樣為族長辯護，如他說經文對亞伯蘭的下埃及也有可能是為了守住神的應許的可能性。³⁸⁵又如他說，為亞伯拉罕生孩子是撒拉的責任，撒拉的計劃是正當的，多妻在當時還不是道德問題。³⁸⁶若說在族長的故事中，應許的阻礙者常常是承受應許的族長們，那麼在約瑟的故事中，饑荒成了應許的敵對勢力。約瑟要保全的，是神對亞伯拉罕以撒和雅各的應許。³⁸⁷約瑟的故事再一次保證神的信實大過百

³⁸¹ 參本文第二章第三節之七，49-50 頁。

³⁸² 參本文第二章第六節之七，94-96 頁。

³⁸³ 參本文第二章第七節之七，110-112 頁。

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ 參本文第二章第四節之七，62-63 頁。

³⁸⁶ 參本文第二章第五節之七，78-80 頁。

³⁸⁷ 參本文第二章第八節之七，124-126 頁。

姓的不信，大過饑荒和一切的敵對勢力。總結來說，漢密爾頓說：「創世記是從創造(generation)、到墮落(degeneration)、到再造(regeneration)」的敘事。³⁸⁸

問題二：作者如何從經文談論上帝？

漢密爾頓從族長的故事，來看遠古歷史記載的神。他說創 1:1-2:3 是表明以色列的神與巴比倫創造史詩 *Enuma elish* 等外邦神明不一樣。創 1:1-2:3 宣告其他神話提到的神祇都是受造之物，惟獨創 1:1 宣講的以色列之神是從無到有的創造主。³⁸⁹ 這位神亦是監察人的行為的神，當人藉由犯罪想去經驗能力和奧秘時，人並沒有得著神才有的智慧。³⁹⁰ 同樣，當人要離開神，用建巴別塔來通天和得著安全感時，神阻止了他們的計劃。神阻止了創 3:15 個人走向這樣的路，同時也阻止了創 11:1-9 人類集體往這個方向走。³⁹¹

創 12-15 章所啓示的神，是信實地實現應許的神。不論族長家族在任何危險中，神都搭救他們。即便應許的承受者表現出危害應許時，神也不會放棄所揀選的家族成為世上萬國祝福，直到神與教會另立新約為止。如耶和華對雅各的應許所強調的，祂是應許的賜予者，而雅各是應許的承受者，領受了神無條件的恩典。雅各不需要自己想辦法，因為神會成就應許，最後會帶他回家。³⁹² 漢密爾頓認為包括獻以撒的故事也是強調神的信實過於亞伯拉罕的順從。³⁹³ 而族長的神也是掌管一切的神，人的生活經歷，包括令人高興到使人煩惱，背後最終極的源頭，是耶和華。³⁹⁴ 這位神同時也是歷史的主(參賽 40-55)，特別是和以色列有接觸的國家當中，祂依舊掌權。

³⁸⁸ Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, 3-11.

³⁸⁹ 參本文第二章第一節之七，23-25 頁。

³⁹⁰ 參本文第二章第二節之七，36-38 頁。

³⁹¹ 參本文第二章第三節之七，49-50 頁。

³⁹² 參本文第二章第七節之七，110-112 頁。

³⁹³ 參本文第二章第八節之七，124-126 頁。

³⁹⁴ 參本文第二章第五節之七，78-80 頁。

問題三：經文對現今的意義是什麼？

漢密爾頓承認舊約的神和新約的神是同一位，這位神與人的關係基本上是一樣的。如漢密爾頓認為雅各的遭遇和信徒遇見神原則上是相同的。³⁹⁶巴別塔的故事說明人犯罪的本質，就是想離開受造的本位，成為像神一樣的存在。³⁹⁷因為，有限的人努力突破他的創造主所加於他身上的限制，是一種難以壓制的渴望和一種不易拒絕的試探。³⁹⁸另外一方面，人可以從族長的故事看到預表與得著安慰。如漢密爾頓認為下埃及的故事，是在說明神的信實大過百姓的不信，對後來和族長同樣經驗者是個預表和安慰。³⁹⁹同樣讀者可以從耶和華的使者如何幫助夏甲回去服在撒拉的手下，看到經文對今日的意義。⁴⁰⁰從約瑟的故事我們可以看見自己生命中神信實的帶領，便能明白自己一切的遭遇，都可能是明日神更大拯救計劃的一部份！從危險環境中的可憐受害者，轉變為拯救家族的生命者。⁴⁰¹

³⁹⁵ 參本文第二章第八節之七，124-126 頁。

³⁹⁶ 參本文第二章第七節之七，110-112 頁。

³⁹⁷ 參本文第二章第三節之七，49-50 頁。

³⁹⁸ 參本文第二章第二節之七，36-38 頁。

³⁹⁹ 參本文第二章第四節之七，62-63 頁。

⁴⁰⁰ 參本文第二章第五節之七，78-80 頁。

⁴⁰¹ 參本文第二章第八節之七，124-126 頁。

第四章 結論

聖經是神賜給教會的恩賜，是教會得以建立的根基(弗 2:20)。道的宣講使教會得以誕生，而正確的釋經關係著教會的生與死、救恩的真偽，更關係到我們對上帝的認識。如伯利坎(Pelikan)說：「修道運動起源於對太 19:27 的詮釋。教皇權的基礎在於對太 16:18 的詮釋。」⁴⁰²歷代的釋經最終都影響到當代的神學發展。現今有關創世記來源的理論，誠如威翰所言：「國中沒有王，各人任意而行」⁴⁰³，又如漢密爾頓說：「很像外邦人的萬神廟。舊約假說尚未被否定，新的假說已不斷加入。」⁴⁰⁴而這是一個非常嚴肅的課題，因為怎麼樣的釋經，會影響到教會的信仰和生活。如波肯(Bornkamm)所說：

「正確的解釋舊約，對基督徒來說是一件緊急的事情。今天的情勢比以前更緊急，因為這危及我們和舊約聖經的關係。我們沒有辦法以清潔的良心來使用舊約證明基督是主，除非我們有新的清楚又合理的理由來支持這樣的看法。如果我們把這個工作，和研究以色列人的宗教歷史同樣看重，那我們一定可以從路德的創世記詮釋得到一些啓示。」⁴⁰⁵

從文本研究路德與現代舊約聖經學者對創世記的詮釋，比較他們的聖經觀和釋經法中，可以發現許多在創世記釋經上的進步和危機。現今在原文經文鑑別學、考古學和修辭語意學等範疇，都有很大的進步，也就是說現今所有參考的資料絕對不是中世紀所能享有的。但我們也發現，學者對舊約所問的問題和所存的前設性假設，具有更絕對性的影響力，能左右釋經的重點。馬丁路德是十六世紀歐洲北部國家的

⁴⁰² Pelikan, Jaroslav. *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959), 5.

⁴⁰³ Wenham, G. J. *Genesis 1-15*, xxxv.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 38.

⁴⁰⁵ Bornkamm, Heinrich, *Luther and the Old Testament*, Translated by Eric W. and Ruth C. Gritch, (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 166.

文藝復興運動中的人，⁴⁰⁶那時的關注是「回到原典」，回到原典的字義和上下文歷史文化背景中，去明白經文的意思。十八世紀興起的批判學，可以說是現代主義的代表，凡事都要經過理性的批判，不相信沒有經過論證的事物，也不再對原文的字義照單全收，如威爾浩生問的問題是：什麼是以色列宗教的真正發展史？從此學者關注的重點是經文的來源和形式，過於經文本身的意義。因此創世記有了許多的作者，和不同層次的意義，而不再是一位作者和單一意義。最近的修辭批判學，則是一種典型的後現代詮釋學，認為作者的原意和背景，並不是詮釋重點，重點是故事本身的意義，甚至對某些人來說，作者的原意和背景並不比經文對讀者的意義來得重要。似乎作者一寫完，其著作就脫離作者而獨立存在，經文的意義在讀者和經文的互動之中。如韋斯特曼所說：「因為古老的敘事，只有在被重複述說和在團體中被聆聽時，才發揮它們的生命力，把它們解釋成作者的東西時，故事失去了它的生命力。」⁴⁰⁷路德在宗教改革最大的成就，即：「聖經只有一個字面意義，即根據文法、句子、上下文和整個聖經信息的聖經清楚意義為信仰的最高權威」的看法，如今已被挑戰。如 Bultmann 批評說：「神並沒有如改教家和他們的繼承者所想像的，住在聖經的話語中」。⁴⁰⁸批判學者(如韋斯特曼和馮拉德)提出聖經有多層面的意思，修辭批判說強調故事的意義對讀者是開放的，似乎要把我們帶回路德之前多重意義解經的世代，只是形式不同。但如普愛民說：「假如今日的你我不能像路德一樣，把聖經等同神的話語，因而信靠順服聖經中簡單、自然的字面意義，並以此為神惟一的話語；則我認為很難避免恢復古老的多重意義解釋聖經之路。」⁴⁰⁹將理性的推論和理性的類比附

⁴⁰⁶ 這樣的說法想要與歐洲南部的國家做區別，如義大利等地方的文藝復興運動呈現在建築上。

⁴⁰⁷ 參本文134頁。當然韋斯特曼本人是同意來源批判的大部份假設，被威翰批評為沒有認知修辭批評和來源批評在事實上是互相反對的。

⁴⁰⁸ Bultmann, Christoph. "Luther on gender relations: just one reading of Genesis?" *Currents in Theology and Mission* 29 (2002): 428.

⁴⁰⁹ 'If we today feel no longer able – as Luther once was – to simply and straightforwardly identify the Bible with God's own word and thereby to believe and confess the contextually fixed simple, natural, literal sense as the only divine sense of Scripture, then I do not see how we could avoid the revision of one or the other form of old dualistic attempts to understand and interpret Holy Scripture.' 普愛民, "Theological Implications of a Luther Word. Compared with Alternative Views of the Past and Present", unpublished: 25.

加到聖經上，用邏輯推理把假設性的論點讀入聖經內，至終將會把聖經的清晰性變為模糊不清，並犧牲掉聖經原意。若不按聖經自然的意思解釋，就不可避免地會演變成解經者各說各話的多元詮釋。

本文所選的七位舊約學者，都是以傳道人為對象。馮拉德和韋斯特曼為第二代歷史批判學者，強調理性批判，反對把經文系統神學化。羅斯、威翰和漢密爾頓是福音派，為福音派教會立場作辯護。白文格曼介於二者之間。關於創世記的主題，大部份都同意「神的應許」是非常重要的主題，但也得記得大家對神的應許之具體內容之看法並不盡相同。⁴¹⁰而存在的差異，主要和學者背後的假設不同所引起，因為對作者的認定在釋經佔很重的份量。如馮拉德和韋斯特曼找尋的並不是創世記整體的神學信息，而是假定作者和版本的神學信息，同時讀者而跟著轉變了。在批判學者的註釋書中，很難找到經文對現今教會的意義，如馮拉德似乎都假設作者的聽眾是被擄的以色列人就是一個證明。基本上這些有關來源假設都是因舊約學者的同意而存在，無法證明，亦無從反對。所以當我們使用不同註釋書的資訊，必需同時存著開放和批判態度使用。開放是遵重近代學者的研究，先明白書中真正要表達的意思，而不是只從別人的書中找尋支持自己立場的，反自己要反對的。批判是指以神的話作為最高的權威，來看待學者一切的假設。

若說本文所選的七本創世記註釋之目的，都是要幫助教會中的傳道者詮釋創世記的信息。那麼路德八大冊的篇幅令人怯場的創世記註解，有力地展現聖經人物如何有效活躍地呈現在講台和一般生活中的可能性，可以說對今日講台仍舊提供幫助。對講道者來說，路德對創世記註釋中充滿大能的信息，正是現今批判學者所缺少的。路德把創世記的古代敘事再一次活化在我們面前。與當代舊約學者用歷史批判來質疑聖經正典經文時，路德自己的探索提供了一個模式，讓敘事中的文字與生活的故事有線連接得上。路德從律法和福音的對比來詮釋創世記。從這角度，他看到族長們了不起的信心，即使在嚴峻的試煉中，因信找到真神。從律法和福音如何在人的

⁴¹⁰ 參本文第三章。

心中作工，帶出悔改和信心的角度，路德在經文和聽眾築起了直接的橋樑，把生活當中的掙扎放在律法和福音的亮光下來明白。如尼斯丁金(Nestingen)所說：「許多現代講道者在看完現代歷史釋經後的感想是，找到一大堆的註解，卻沒有什麼東西可以講。有許多的講道者乾脆放棄了解經講道。覺得用自己的言語比用經文更能接觸群眾。」⁴¹¹ 路德的最大關切並不是重建經文的歷史或原意。而是向聽眾打開經文的信息，使其成為有基督的話語，使人能在當今艱苦的生活中活下去。⁴¹²

聖經在現今世代人的許多生活層面都已經失去了它的權威，人們自由地的選擇所喜愛多元的生活方式就是證據；同時，有可能有一天聖經在舊約研究上也漸漸失去它的權威，連創世記註釋也呈現多元。如路德說的這是「神的道與人的理性之戰爭。」⁴¹³我們真的迫切需要回到尊重聖經現有的形式為神啓示的道之權柄，又能充分使用原文經文鑑別學、考古學和修辭語意學的供獻，以經文的字面單一意義為神話語意義之釋經，來讓我們以清潔的良心來使用舊約。當有些學者太快擁抱修辭批判學時，不能忽略有些極端的修辭批判學，有時帶我們到反對聖經整體信仰的地步。因此，當我們在詮釋經文時，不當忘了過去宗教改革的傳統，此傳統堅持從聖經整體的信仰，來詮釋個別的經文；又以聖經中簡單、自然的字面意義，為神惟一的話語；這樣的立場應當成為我們使用一切文學與歷史法則的最高指導原則。

⁴¹¹ Nestingen, James. "Luther in Front of the Text: The Genesis Commentary." *Word & Word* 14 (1994): 192-194.

⁴¹² *Ibid.*, 191. "The test of interpretation for Luther is not the theoretical re-construction of what the text originally meant; rather, it is the opening of the text to the hearers as a word in which Christ is brought home, enabling life amid the hard particularities of present-day historical life."

⁴¹³ *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. The Library of Christian Classics: Ichthus Edition. Erasmus: *De Libero Arbitrio*. Translated and Edited by E. Gordon Rupp. Luhter: *De Servo Arbitrio*. Translated and Edited by Philip S. Watson. (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 193, 184, 205.

參考書目：

Primary sources:

Brueggemann, W. *Genesis, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1982.

Hamilton, V. P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990.

_____. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.

Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. 1-8 Vols. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann. Saint Louis and Philadelphia: Concordia Publishing House and Fortress Press, 1955-86.

_____. *Luther as interpreter of Scripture*. A source collection of illustrative... St. Louis: Concordia Publishing House, 1982.

Luther and Erasmus: Free Will and Salvation. The Library of Christian Classics: Ichthus Edition. Erasmus: *De Libero Arbitrio*. Translated and Edited by E. Gordon Rupp. Luther: *De Servo Arbitrio*. Translated and Edited by Philip S. Watson. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

Wenham, G. J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1987.

_____. *Genesis 16-50*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1994.

Westermann, C. *Genesis: Genesis 1-11: A Commentary*. Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg, 1984.

_____. *Genesis: Genesis 12-36: A Commentary*. Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg, 1985.

_____. *Genesis 37-50: A Commentary*. Translated by J. J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg, 1986.

Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. Grand Rapid, Michigan: Baker Books, 1988. 中文譯本：艾倫・羅斯（Allen P. Ross）。創造與祝福：創世記註釋與信息。孫以理/ 郭秀娟合譯。台北：校園。2001。

Von Rad, G. *Genesis*, translated by J. H. Marks. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Secondary sources:

狄拉德和朗文著。21 世紀舊約導論。劉良淑譯。台北市：校園書房，1999 年。

黃天相。通情達理—從語言學看舊約敘事文體的聯貫性。香港：漢語聖經協會，2006。

黃儀章著。舊約神學—從導論到方法論。香港：天道書樓有限公司，2001 年。

羅倫斯・端納（Laurence A. Turner）。創世記文學註釋。凌民興等譯。香港：天道，2003。

Asendorf, Ulrich. “How Luther Opened the Scripture.” *Lutheran Quarterly* 9 (1995): 191-99.

Albright, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore: The John Hopkins Press(3rd ed.), 1957.

Alfsvag, Knut. *Identity of Theology*. Bangalore: ATA Books, 1996.

Alt, Albrecht. *Essays on Old Testament History and Religion*. Translated by R. A. Wilson. Anchor Books. New York: Doubleday, 1968.

Anderson, Bernhard W. *Introduction in A History of Pentateuchal Traditions*. By Martin Noth. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972; reprint: Atlanta, GA: Scholars, 1981.

Baker, David W. (David Weston), 1950- eds. *The face of Old Testament studies*. A survey of contemporary approaches. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999.

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake, IL: Eisenbraun, 1994.

- Bornkamm, Heinrich. *Luther and the Old Testament*. Translated by Eric W. and Ruth C. Gritch. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Bright, John. *A History of Israel*. 3rd ed. SCM Press, 1981.
- Bultmann, Christoph. "Luther on gender relations: just one reading of Genesis?" *Currents in Theology and Mission* 29 (2002): 424-428.
- Carter, Douglas. "Luther as Exegete." *Concordia Theological Monthly* 32 (September 1961): 517-525.
- Campbell, A. F. and O'Brien, M. A. *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis*. Jerusalem: Magnes, 1961.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Clements, Ronald E. *One hundred years of Old Testament interpretation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Coote, Robert B. *Early Israel: A New Horizon*. Minneapolis, MN: Fortress, 1990.
- David L. Puckett. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- Davies, Philip R. *In Search of 'Ancient Israel'*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 148. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1992 (Reprint 1995).
- Driver, S. R., *An Introduction to the literature of the Old Testament*, Edingburgh: T. & T. Clark, 1973.
- Garrett, Duane A. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids, MI: Baker, 1991.
- Gene M. Tucker. *Form criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress).
- George Coats. *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987.
- Gleason, Randall C. "'Letter' and 'Spirit' in Luther's hermeneutics." *Bibliotheca sacra*

157 (2000): 468-485.

Goldingay, John. "Luther and the Bible" *Scottish Journal of Theology* 35 (1982): 325-45.

González, Justo L. "How the Bible Has Been Interpreted in Christian Tradition." *New Interpreter's Bible* 1 (1994): 83-106.

Gritch, Eric W. "The Experience of the Anfechtungen and the Formulation of Pure Doctrine in Martin Luther's Commentary on Genesis." *Consensus* 8 (1982): 19-31.

Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. New York, 1964.

Hendrix, Scott H. "Luther against the background of the History of Biblical Interpretation." *Interpretation* 37 (July 1983):229-39.

Hof, Otto. "Luther's Exegetical Principle of the Analogy of Faith [Reprint]." Translated by Richard P. Jungkuntz. *Concordia Theological Monthly* 4 (April 1967): 242-57.

Houtman, C. "The Pentateuch." In *The World of the Old Testament*. Ed. A. S. Van der Woude. Translated by Sierd Woudstra. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

Kolb, Robert. "Sixteen-century Lutheran Commentary on Genesis and the Genesis Martin Luther." *Théorie et pratique de l'Exégèse*. Irena Backus, ed. Geneve: Librairie Droz, 1990. Pp. 243-58.

Jordon, Sherry Elaine. "The Patriarchs and Matriarchs as Saints in Luther's Lectures on Genesis." Ph.D. Diss., Yale University, 1995.

Josipovici, Gabriel. "The Bible in Focus." *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (1990): 101-122.

Meyer, Lester. "Luther in the Garden of Eden: his commentary on Genesis 1-3." *Word & Word* 4/4 (1984): 430-436.

Mays, James Luther, Petersen, David L. and Richards, Kent Harold Ed. *Old Testament interpretation: past, present, and future: essays in honor of Gene M. Tucker*. Edinburgh: Abingdon Press, 1995.

Mattox, Mickey L. "Martin Luther's Interpretation of the Woman of Genesis in the Context of the Christian Exegetical Tradition." Ph.D. Diss., Duke University, 1997.

Maxfield, John A. "Prophets and Apostles at the Professor's Lectern Martin Luther's

- Lectures on Genesis (1535-45) and the Formation of Evangelical Identity.” Ph.D. Diss., Princeton Theological Seminary, 2004.
- Miller, Aelene A. “The Theologies of the Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries.” *Harvard Theological Review* 63 (April 1970): 261-303.
- Morrison, Martha A. “The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources.” *Biblical Archaeologist* 46.3: 155-164, 1983.
- Nestingen, James. “Luther in Front of the Text: The Genesis Commentary.” *Word & Word* 14 (1994): 186-194.
- Noth, Martin. *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972. Reprinted: Atlanta, GA: Scholars Press, 1981.
- Parsons, Michael. “The apocalyptic Luther: his Noahic self-understanding.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001): 627-645.
- Pelikan, Jaroslav. *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer’s Exegetical Writings*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.
- Preus, James Samuel. “Luther on Christ and the Old Testament” *Concordia Theological Monthly* 43 (September 1972): 488-97.
- Pritchard, James B. (ed.) *The Ancient Near East*. 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Rendtorff, Rolf. *The Old Testament: An Introduction*. Fortress, 1991.
- Rowley, H. H. *The Old Testament and Modern Study*. London: Oxford University Press, 1951.
- Runia, Klaas. “The hermeneutics of the Reformers.” *Calvin Theological Journal* 19 (1984): 121-152.
- R. K. Harrison. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- Steinmetz, David C. “Luther and the ascent of Jacob's ladder.” *Church History* 55 (1986): 179-192.
- Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

_____. *A Guide to selecting and using Bible commentaries*. Dallas: Word Publishing, 1990.

Speiser, E. A. *Genesis*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 1962.

Thompson, T. L. The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham. *Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 133, 1974.

Towner, W. Sibley. *Genesis*. Westminster Bible companion. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

Trigg, Jonathan D. *Baptism in the Theology of Martin Luther*. Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 1994.

Van Seters, John. *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975.

Von Rad, G. *Old Testament theology*. (vol.1) translated by D. M. G. Stalker. San Francisco: Harper Collins, 1962.

Wolff, Hans Walter. *Luther and the Old Testament*. _____. Sigler Press, 1996.

Whybray, R. Norman. *The Making of the Pentateuch*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1987.