

创世记 1 - 4章

一份语言学、文学，及
神学的注释

C. John Collins

创世记 1 - 4 章

创世记 1 - 4章

语言学、文学，及
神学注释

C. 约翰·柯林斯



P U B L I S H I N G

P.O. BOX 817 • PHILLIPSBURG • NEW JERSEY 08865-0817

Genesis 1-4

John C. Collins

Originally published 2006

P&R Publishing

P.O. Box 817

Phillipsburg, NJ 08865

<https://www.prpbooks.com/>

Simplified Chinese version published 2026 P&R Publishing

Scripture quotations are from CUNPSS — 神 . Public domain

This volume is part of P&R Publishing’s “P&R for China” project. The goal of this project is to provide multiple hundreds of P&R’s books in Simplified Chinese, completely free, for the Chinese church.

P&R for China is supported by donations from P&R, foundations, churches, and interested individuals. The money is used to pay our team of Chinese editors and proofreaders. P&R makes no money from this project.

To learn more about P&R for China, click here:

<https://prpbooks.com/china>

To become a supporting partner of this kingdom ministry, click here:

<https://prpbooks.com/china-donate>

我們目標是翻譯所有 P&R 出版社的書，免費提供給所有的中國教會。如果你有感動在財政上支持我們，請用以下網絡鏈接線上捐款：

<https://prpbooks.com/china-donate>

We encourage you to let us know how this book has helped you and if you find any translation errors.

我們誠邀您反饋這本書對您的幫助，或者您發現此書有任何翻譯錯誤

Please email | [請電郵](mailto:China@prpbooks.com) — China@prpbooks.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY—NOT FOR SALE



目录

分析式纲要	七
致谢	十一
缩略语	十三
1. 引言	1
2. 以话语为导向的文学研究方法	5
3. 创世记 1-4 章的文学语境	33
4. 创世记 1:1-2:3: 创世周	39
5. 创世记 2:4-25: 伊甸园	101
6. 创世记 3:1-24: 人类始祖的悖逆	149
7. 创世记 4:1-26: 伊甸之后	189
8. 来源、统一性与作者身份	221
9. 创世记 1-4 章的交流目的	237
10. 创世记 1-4 章、历史与科学	249
11. 透过创世记 1-4 章的视角看世界	269
参考文献	279
圣经及圣经外文献索引	99
主题与人名索引	309

分析性大纲

1. 引言
2. 以话语为导向的文学研究方法
 - A. 什么是话语分析?
 - B. 什么是文学方法?
 - C. 历史因素如何老师?
 - D. 阐释性问题
 1. 这段经文的范围是什么? 参与者有哪些?
 2. 该段落的篇章结构是什么 (包括高潮部分)?
 3. 事件的基本发展顺序是怎样的?
 4. 这些事件如何承前启后地形成因果关联?
 5. 是否存在重复的关键词或词根 (既在本段内, 也跨越多段)?
 6. 作者如何呈现人物形像?
 7. 作者运用了哪些手法来表达其观点?
 8. 这段经文的主旨是什么?
 9. 此处展现了哪些圣约原则?
 - E. 典故、回响与余韵
3. 创世记 1-4 章的文学语境
4. 创世记 1:1-2:3: 创世周

- A. 经文段落边界、结构与体裁
- B. 译文与注释
- C. 补充注释
 - 1. 创世记 1:1 与从无创造
 - 2. 叠句的正确译法
 - 3. 第四日
 - 4. “类”的含义
 - 5. 创世记 1章与三位一体
 - 6. 上帝的形像
 - 7. “创造”与“造”二词的使用
 - 8. 创世记 1:28 与环境伦理
 - 9. 创造的善好
 - 10. 不寻常的第七日
- D. 文学 - 神学阐释
- E. 其他回响
 - 1. 诗篇 8、104、136
 - 2. “生养众多”与上帝的赐福
 - 3. 第四诫：出埃及记 20:8-11；31:12-17；约翰福音 5:17；希伯来书 4:3-11
 - 4. 新约中的基督与创造
 - 5. 创造论护教学：使徒行传 14:15-16；17:24-28
- 5. 创世记 2:4-25：伊甸园
 - A. 经文段落边界、结构与体裁
 - B. 译文与注释
 - C. 补充注释
 - 1. 创世记 2:4-7 的含义
 - 2. 创世记 2:15-17 是否属于立约？
 - 3. 那两棵树分别指什么？
 - 4. 创世记 2:17 中的死亡指什么？
 - 5. 伊甸园位于何处？
 - 6. 创世记 2:4-25 与 1:1-2:3 及 3:1-24 的关系
 - 7. 创世周持续了多久？
 - 8. 创世记 1-2 章中的创造定例
 - D. 文学-神学阐释

- E. 其他回响
 - 1. 哥林多前书 11:7-12 中的男人与女人
 - 2. 婚姻：箴言；玛拉基书 2:14-16；马太福音 19:3-9；哥林多前书 6:16-17；以弗所书 5:31
 - 3. 创世记 2:7 与哥林多前书 15:45
- 6. 创世记 3:1-24：人类始祖的悖逆
 - A. 经文段落边界、结构与体裁
 - B. 翻译与注释
 - C. 补充注释
 - 1. 这是罪吗？
 - 2. 创世记 3:15 是否为原始福音？
 - 3. 女人的“恋慕”指什么（创 3:16）？
 - 4. 亚当被造时是否终有一死？
 - 5. 诅咒与自然
 - 6. 亚当夏娃是否为全人类的父母？
 - D. 文学 - 神学阐释
 - E. 其他回响
 - 1. 创世记中的“后裔”主题
 - 2. 罗马书 5:12-19
 - 3. 罗马书 8:18-25 与堕落的世界
 - 4. 保罗作为创世记的解读
 - 5. 伊甸园意象
 - 6. 亚当的试探与耶稣的试探
- 7. 创世记 4:1-26：伊甸之后
 - A. 将创世记 4 章纳入本研究的原因
 - B. 经文段落边界、结构与体裁
 - C. 译文与注释
 - D. 补充注释
 - 1. 夏娃以为自己得到了什么（创 4:1）？
 - 2.)#n（“接受、承担”）在创世记 4:7,13 中的含义
 - 3. 为何该隐的供物被拒绝？
 - 4. 该隐的妻子从何而来？
 - 5. 该隐谱系与塞特谱系有何关联？
 - 6. 洪水前文明如何与考古学对应？

7. 圣经中的家谱是否存在断层?
8. 创世记4:26下的含义是什么?
- E. 文学 - 神学阐释
- F. 其他回响
 1. 祭物与供献
 2. 塞特的后裔
 3. 后世对该隐与亚伯的诠释
 4. 马太福音18:22
 5. 罗马书7章中的该隐?
8. 来源、统一性与作者身份
 - A. 弗里德曼文献假说及其论据概要
 - B. 创世记1-4章文学细节评估
 - C. 古代近东背景的评估
 - D. 结论
9. 创世记1-4章的交流目的
 - A. 参照古代近东背景
 - B. 参照摩西五经整体
 - C. 参照以色列生活
10. 创世记1-4章、历史与科学
 - A. 历史真实性主张
 - B. 历史真实性价值
 - C. 世界图景、世界观与善意沟通
 - D. 这需要何种科学?
 - E. 结论
11. 透过创世记1-4章的视角看世界
 - A. 世界观：概念
 - B. 圣经世界观与基督教教义
 - C. 结论

致谢

仔

细想想自己究竟亏欠了那么多人些什么，就会再次意识到自己是多么幸运，因此撰写这些致谢词是一项愉快的任务。

坦普尔顿基金会的科学与宗教课程项目以及发现研究所的科学与文化中心多年来为我提供了资助，鼓励并支持我的研究。发现研究所的史蒂夫·迈耶对我关于创世记的第一篇论文给予了高度评价，自此我的生活彻底改变；同样来自发现研究所的杰伊·理查兹在哲学神学问题上

（以及其他许多方面）为我提供了宝贵的建议和指导：除此之外，他们还成为了我珍视的朋友。

圣约神学院的行政团队对我的工作给予了坚定不移的支持：特别是院长布莱恩·柴培尔和教务主任唐纳德·格思里。我的教师同事们对我的思想形成与修正起到了重要作用：尤其是迈克·威廉姆斯、罗伯特·彼得森、杰伊·斯克拉、汉斯·拜尔和大卫·查普曼，他们不仅通过思想更以真挚的友谊与善意对我产生了深远影响。我的前同事丹·多里亚尼、菲尔·朗和鲍勃·亚伯勒也给予了我诸多鼓励。

许多同工教师、牧师、长老以及往日的学生给予我诸多帮助。我衷心感谢布莱恩·奥克、道格·多尔、霍华德·格里菲斯、罗布·雷伯恩、马克斯·罗格兰、罗伯特·罗格兰、罗恩·扬布拉德和布鲁斯·沃尔特基；还有迈克·法利、查尔斯

库肯德尔、乔舒亚·穆恩和朱莉·西维尔德。尤其要感谢我的学生助理维·库尔特，她协助我管理参考文献并对作品提出反馈意见，以及乔尔·哈塔韦，他也提供了宝贵建议。

本注释的诞生源于 2002 年秋季我的希伯来语课上学生们的敦促，其中布里格·琼斯先生是主要推动者。我祈愿他们的努力能得到回报。

默想上帝的创造之工，以及他设立婚姻与家庭的旨意，让我再次向主献上感恩，因他以慈爱环绕我，赐我妻子与儿女。这些提醒我，上帝的恩典是白白赐予且满有慈爱的：

吃素菜，彼此相爱，
强如吃肥牛，彼此相恨。（箴言 15:17）

主啊，感谢你赐予我家中充满爱！

缩略语表

AV	Authorized (King James) Version
BDAG	Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich. <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 3d ed. Chicago, 2000
BDB	Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Oxford, 1906 (cited by page and column)
CEV	Contemporary English Version
ESV	English Standard Version
<i>JOTT</i>	<i>Journal of Translation and Textlinguistics</i>
LSJ	Liddell, H. G., R. Scott, H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9th ed. with revised supplement. Oxford, 1996
LXX	Septuagint
MT	Masoretic Text
NAB	New American Bible
NASB	New American Standard Bible
<i>NBD</i>	<i>The New Bible Dictionary</i> . Edited by I. H. Marshall et al. Downers Grove, Ill., 1996 (cited by page and column)
NEB	New English Bible

-
- NIDOTTE* *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Edited by W. A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids, 1997 (cited by volume and page)
- NIV New International Version
- NRSV New Revised Standard Version
- OPTAT* *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics*
- REB Revised English Bible
- RSV Revised Standard Version
- RV Revised Version

1

引言

怎么会有人对创世记的开篇章节感到厌倦呢？确实，围绕这些章节存在诸多争议。作者是谁？为何而写？作者如何运用原始资料？它们是否具有历史价值？又如何与科学相协调？

问题清单可以继续罗列，但很快就会令人厌倦。然而，当我们将目光从争议转向希伯来原文时，乏味感便烟消云散，取而代之的是那种令人着迷的体验。这些章节满载各类核心主题：上帝创造世界与人类的工作；人之为人的意义；为何我们现今的体验与创世记第 2 章所载截然不同；我们如何认识上帝并确信他的爱。

本书是对创世记前四章的注释。我旨在为牧师和学生提供一种学术严谨的圣经文本解读，探索圣经各部分间的关联及其对当今生活的影响。我所秉持的学术严谨性包含采用受当代话语分析启发的文学 - 神学方法，以期实现对每一段落的整体性解读。为探究圣经各部分的关联，我将考察创世记中的段落如何塑造了

后续的内容——尤其是旧约、次经和新约中的内容。

使用注释书最常见的方式是跳过导论章节，直接查阅对具体经文的评注。但我的研究方法强调经文在连贯文学创作中的作用，因此我强烈建议你不要跳过方法论章节或整合性的文学 - 神学阐述。

我对学术严谨性的理解还包括负责任地阅读和权衡他人著作，故附有参考文献。但若将我所阅之书的全部页边批注转录为脚注，读者必觉冗长难耐。换言之，我既想体现学术严谨，又希望作品具有可读性。为此，我在阐述观点时既说明立场依据，也适当标注对立观点的代表学者。¹

我认为自己最重要的贡献在于所描述并应用的研究方法。该方法要求我们关注语言与文学细节，同时获得经文在更大语境中的整体性解读。它还直面这些经文作为圣经的本质属性——即对原始受众、后世读者（包括我们）具有神学功能。因此我明确从神学角度出发，将经文阐释与圣经神学、系统神学主题相联系，并追溯这些经文对旧约、两约之间时期及新约其他文本的影响。最后两章还概述了如何将这些经文结论与历史、科学及世界观构建问题相关联。我相信创世记的这些经文能装备我们以敬虔之心忠于上帝，以活跃的基督教思维活在当今世界。

这些章节中有许多议题存在分歧。我认为，我所提供的方法论为我们提供了一套工具，能够以健全的批判性思维来评估不同观点。

1. 为了让目标读者更容易理解我的论述，同时不牺牲严谨性，我引用了希伯来语原文，并通常根据 *The SBL Handbook of Style* (Peabody: Hendrickson, 1999), 第28页) 提供了简化的音译。我认为没有必要对希腊语做同样处理。

学术界关于创世记或其部分章节的评注，通常会在专题导论——诸如来源与编纂批判、作者身份、成书年代、正典地位等问题——上耗费大量篇幅。这些议题固然重要，但我选择将其延后至完成文学与神学探讨后再行论述。此类批判方法依赖于辨识可能源自不同渊源的文学单元间的接缝痕迹，而这种辨识理应在细致研究的基础上。我相信，我采用的以话语为导向的文学研究方法，能为该议题提供更严谨的分析工具。

因此，本书结构如下：第二章将阐述并例证研究方法论；第三章将创世记1-4章置于其文学语境中考察；随后四章（4-7章）依次进行四个经文章节的释经工作；第八章探讨文本来源与统一性问题；第九至十一章侧重文本应用——第九章分析创世记1-4章在原始语境中的传播意图；第十章处理其中涉及的历史与科学问题；第十一章则着眼于如何通过这些章节灌输的世界观，使创世记1-4章在当代产生实效。

在释经章节中，我的标准格式是先确定经文段落边界与结构，随后进行注释性翻译。译文采用英文标准版(ESV)，注释主要围绕语言学展开。之后，我会对需要深入讨论的要点提供额外注解（部分涉及语言学，部分则更宽泛）。接着转向文学-神学阐释。最后一部分探讨其他回响，即文中尚未处理的段落呼应。

引用评注时，我通常仅标注作者姓氏。其他资料会在脚注中给出完整参考文献，所有文献均列于书末的参考书目中。

显而易见的问题是：为何止步于第4章？为何不继续涵盖第11章？首先必须承认，若脱离整体，创世记任何部分都难以理解。例如，对亚伯拉罕后裔的特殊拣选（创12-50章）要求我们理解人类的整体性及其对造物主的共同责任——否则，普世赐福的应许（创12:1-3）就失去了根基。然而，书中仍存在自然划分的子单元，因此我们必须判定第一个子单元是创世记1-3章

还是1-4章。我已在分析创世记4章的章节中阐明为何应为创世记1-4章。

我所参阅的注释文献使我获益良多，其中尤为突出的包括 Leon Kass、Bruce Waltke、Yehuda Kiel（希伯来文）、Victor Hamilton、Gordon Wenham、Claus Westermann、Franz Delitzsch 及 S. R. Driver 的著作。此外，还有若干针对创世记1-3章或其部分内容的专题研究，如 Henri Blocher 的《In the Beginning》；Hugh Ross 的《The Genesis Question》；David Hagopian 的《The Genesis Debate》；James Barr 的《The Garden of Eden and the Hope of Immortality》；以及 Howard J. Van Till、Robert E. Snow、John H. Stek、Davis A. Young 合著的《Portraits of Creation》。这些著作各有所长，但鉴于前文所述特点，我仍斗胆呈上拙作以作补充。

我通常引用的英文圣经是英文标准版（ESV 2001年版；或ESV 2006年更新版）。²对于次经，我使用了RSV或NRSV（极少用RV），偶尔会稍作修改以更贴近原文。对于其他希腊作家（如希罗多德、柏拉图、斐洛或约瑟夫）的著作，我采用了洛布译本，但也进行了调整以更接近希腊原文。

多年来，我一直在研读、讲授并撰写关于创世记1-4章的内容。本书并非简单改写旧材料，而是借此机会重新审视一切。我感恩能有如此研习的机会，并祈愿读者你也能运用手头最佳的工具来深入理解上帝的话语。

2. 关于我的翻译理念及为何偏爱此版本，请参阅我的附录“Without form you lose meaning,” in Leland Ryken, *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation* (Wheaton: Crossway, 2002), 295-319.

2

以话语为导向的 文学研究方法

在

本章中我将阐述我打算用于研究这些圣经段落的方法。在我的研究方法中，我旨在达成“古代文学素养”：¹即，我试图以原始受众中一位具备能力的读者会采用的方式来阅读文本，尽我们所能重构那种阅读素养。

这自然引发了关于原始受众是谁的疑问，以及我们是否能重建他们的理解能力——更不用说这样的目标对今天的读者是否重要的问题。我将等到第8章（关于作者身份）再回答第一个问题：原始受众是谁？目前只需说明那是希腊化时期之前的古以色列人就足够了。至于第二个问题，即我们能否重建他们的理解能力，恰当的回答是：试试看。第三个问题涉及作者、文本和意图；我们可以将其拆分为两个子问题：我们能否认为文本表达了作者的意图，以及我们是否在意这一点？

我在下文构建的交流模型解释了为何我们会自然地假设作者是通过文本来表达意图。

1. 该术语引自 V. Philips Long 的《圣经历史的艺术》*The Art of Biblical History* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 33.

他的成功可能只是部分的，这取决于他自身的能力或他的世界与听众世界之间的重叠程度。对于“我们是否在意”这个问题，有人可能简单地回答：“好吧，我在意，即使你不在意。”但我们的答案可能会让我们更深入地触及灵魂层面的问题：我们不仅会问，我们是否足够尊重这位特定的作者，愿意努力按照他自己的方式倾听他？还会问，他的意图是否对我应当相信的内容有所影响？传统的圣经默示教义表明，信仰群体通过与上帝授权的发言人所表达的意图相一致的方式来与上帝同工。（我并不是说这就是我们同工的全部内容，但让我们看看接下来会如何发展。）

我所倡导的研究方法是在话语分析和文学研究学科的影响下发展起来的。在接下来的讨论中，我将重点探讨这些学科如何促进我们对圣经叙事的研究。我认为，谨慎运用这些工具将帮助我们得出经得起批判性检验的圣经文本解读，这意味着我们正在倾听作者的声音——这将在释经、阐述和应用这些文本以及在我们神学建构中使用这些文本时带来回报。鉴于叙事是圣经材料的主要形式之一，且众所周知容易被滥用，这些方法所提供的帮助应当受到欢迎。

A. 什么是话语分析？

话语分析领域始于这样一种观念：文本是一种交流行为。因此，让我们简要思考一下交流行为中发生了什么。简单地认为存在说话者、听众和连接二者的信息是过于简化的。相反，我们应该看到说话者和听众对世界有着某种程度的共同认知图景：这一图景包括知识、信仰、价值观、经验和语言等。例如，我用英语撰写本书，并假设你理解“希伯来圣经”所指为何。文本是说话者（或作者）作用于这一共享世界图景以在听众中产生某种效果（即信息）的手段。作者或许会增添新知，或修正他们原以为已知的内容；抑或调动其中某部分（如他们对上帝之爱的体验）以促使其付诸行动；又或是唤起某些方面

用于庆祝还是哀悼；甚至彻底改变他们对世界的定位（他们的世界观）。作者及其受众还共享语言和文学惯例，这些惯例指示如何解读文本；例如，任何精通美式英语的人都知道当叙事以“从前”开头时该期待什么。为了让受众正确解读文本，他们必须配合作者在文本中的表达方式。

当我们以这种方式描述事物时，可以看到我们能够讨论作者意图，而不会陷入作者假想的心理状态甚至其思维结构的迷思中；相反，我们可以观察文本旨在对受众产生的效果。²我们可以从文本体裁和修辞特征的标准用法，以及观察接近受众文化背景的人们对文本的反应方式中确定这种效果。（顺便一提——当我们不确定整部作品是否由单人创作时，这一点很有帮助——这也意味着，就确定意图而言，作者是独自一人还是一个团队无关紧要。）

为了忠实于实际经验，我们需要对这一描述稍作补充说明；即，我们应当认识到作者所描绘的世界图景与受众的图景存在重叠，但这种重叠绝非完全一致（除非作者是在自言自语）。因此，希望被理解的作者会竭力将表达控制在重叠区域内，或设法让受众能够理解非重叠部分。我们还应当补充一个道德层面的考量：并非所有作者都秉持诚信（他们可能采用欺骗手段达成目的），也并非所有受众都愿意配合作者。当然，我们也必须愿意将这一限定条件应用于自身；每个人都拥有自己的世界观、兴趣和目标，这些因素会影响我们与任何作者（无论古今）的合作程度。这并不意味着我们无法准确把握作者的意图；只是意味着我们必须保持谨慎、诚实和谦逊的态度。

话语分析研究文本如何实现其交流目的。这意味着需要理解文本的体裁、信息结构以及修辞特征。话语语法则分析语法结构，例如动词的时态

2. 这与马克·布雷特（Mark Brett）在《创世记1章中的动机与意图》（“Motives and Intentions in Genesis 1”，载于 *Journal of Theological Studies* n.s. 42 (1991)第1-16页，特别是第5页）中区分“动机”（促使作者写作的原因）与“交际意图”（作者试图表达的内容）的观点有一定相似之处。

和特征，以发现能体现作者意图的使用模式。话语分析（亦称文本语言学）存在不同流派，此处无意详述或评价；我的目标更具实践性——将其洞见运用于文本阐释。我们的目的是揭示目标受众中优秀读者接收文本时的行为模式。³

应用于圣经阐释的话语分析，其发展动力很大程度上源于与暑期语言学院（SIL）相关的语言学家。这些曾分析全球非西方语言交流模式的语言学家，开始对圣经希伯来语和希腊语提出类似问题。罗伯特·朗埃克于1976年发表开创性论文《洪水叙事的话语结构》⁴，他总结其研究重点为：

当代话语分析关注以下问题：体裁分类……；话语组成部分的衔接（如程式化开头结尾、情节及故事高潮）；话语成分（如句子、段落及嵌套话语）的层级；特定话语中的参与者阵容……；文本体现的作者视角与情感倾向；话语主线的推进……；时态、体貌、助词、词缀、代词链、改述及连词在话语衔接与重点突出中的作用；叙事高潮的标记方式；以及对话在话语中的功能。

这无疑是一个相当复杂的描述，但随着我们的深入探讨，其相关部分会变得清晰。反映这些兴趣的文章已出现在SIL赞助的出版物中，极少出现在此类平台之外。⁵

3. 参考Bruce Hollenbach和Jim Watters的有益文章《语用学与话语研究指南》“Study Guide on Pragmatics and Discourse,” *Notes on Translation* 12, no. 1 (1998): 13-35页。

4. Robert Longacre, “The Discourse Structure of the Flood Narrative” 载于 *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*, ed. G. MacRae (Missoula: Scholars, 1976), 35-62页。另见Robert Longacre, “Interpreting Biblical Stories”, 载于 *Discourse and Literature*, ed. Teun A. van Dijk (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1985), 169-85页。长篇著作为朗格雷的《约瑟：神圣眷顾的故事》*Joseph: A Story of Divine Providence*(Winona Lake: Eisenbrauns, 2003)。

5. 例如, Barbara D. Heins, “From Leprosy to Shalom and Back Again: A Discourse Analysis of 2 Kings 5,” *OPTAT* 2, no. 1 (1988): 20-31; Calinda Hallberg, “Storyline and Theme in a Biblical Narrative: 1 Samuel 3,” *OPTAT* 3, no. 1 (1989): 1-35。1993年暑期语

我在此重点关注旧约的散文叙事，尽管我们将看到这些理念同样适用于新约叙事。叙事涉及人物与事件。事件可以是主线情节的一部分（作者希望读者关注的内容），也可以是背景的一部分（受众为理解情节所需知晓的信息）。

话语语法学家们观察到，表示事件的动词时态往往呈现出一致的模式。存在一种（或一组）时态用于标示叙事的核心或基本情节线；而其他动词形式，当属于叙述者陈述部分时（与参与者的直接引语相对），则用于提供背景信息：即说明故事展开前发生的事件或故事推进时的伴随状况。因此，基本区分在于何为情节线上内容，何为情节线外内容。

认识到这一点将有助于我们确定叙事的信息结构，例如它如何分解为段落、段落之间如何相互关联，以及角色是如何被引入的。⁶

B. 什么是文学方法？

文学方法始于认识到作者或多或少会运用美学手段，既为了让作品引人入胜，也帮助读者将注意力集中在主要的交流意图上。

言学院举办了一场关于话语语言学和希伯来语圣经的研讨会，我参加了此次会议。其中一些论文发表于 Robert Bergen 编著的 *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994年) 一书中，或者发表于 *Journal of Translation and Textlinguistics* (*OPTAT* 的后续刊物)。暑期语言学院也针对新约全书出版了类似的著作，例如 David Alan Black 编著的 *Linguistics and New Testament Interpretation* (Nashville: Broadman, 1992)；运用这些工具进行新约解读的论文也更为常见，包括诸如《新约语言学》*Filologia Neotestamentaria* 和《新约》*Novum Testamentum* 这样的刊物。

6. Robert L. Thomas 所著的《现代语言学与传统阐释学之比较》（“Modern Linguistics versus Traditional Hermeneutics,” *The Master’s Seminary Journal* 14, no. 1 (2003): 23–45页）中的批判在我看来是基于对语言学、希腊语语法以及阐释学的误解。此外，当他提出一个合理观点时，他却未能区分特定以语言学为导向的学者可能会发表的见解与语言学这一学科本身。他拒绝让语言学研究来完善传统的阐释学。但当然，对这种批评的最佳回应是展示该方法论的积极优点，而本书的其余部分则希望做到这一点。

人们已对圣经应用了多种多样的文学研究方法，这些方法在关注作者、受众和文本方面各有侧重。在此，我坚持采用我们可称之为保守的文学研究方法：即那些聚焦于文本具有某种意义的方法，这与现代类型的方法不同——后者主要对文本形成的过程感兴趣；也与后现代类型的方法不同——后者仅将意义定位于读者或读者的解释社群中，或完全否认沟通的可能性。⁷

或许我需要为这一偏好提供一些依据。弗雷德里克·克鲁斯在《大英百科全书》中写道：“西方[文学]批评在20世纪的总体状况，除了其不断变化的多样性和派系纷争外，难以概括。”⁸但这意味着并不存在单一的文学方法，人们必须决定该怎么做。圣经研究中的基本选择围绕着解释一部圣经作品意味着什么：我们的目标是解释作品如何成为现在这样，还是解释该作品应如何作为宗教文本发挥作用？虽然我并不完全拒绝前者，但我寻求的是后者。我将文本应如何发挥作用的观念建立在我之前描述的交流模型之上。

保守派文学方法对圣经叙事的探讨与话语分析有着部分相同的关注点，同时也增添了自身特有的视角。这些方法源于这样的观察：圣经中的叙述

7. 由于我的研究方向如此，对其他类型的解读进行详尽的批评并没有什么意义：比如，有一种解读方式对圣经的释义理解甚少，例如 Sam Dragga, “Genesis 2-3: A Story of Liberation,” *Journal for the Study of the Old Testament* 55 (1992): 3-13；还有一种是遵循预先设定的意识形态议程的解读方式，如 N. C. Habel 和 Shirley Wurst, 编著的 *The Earth Story in Genesis* (The Earth Bible, vol. 2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 中的那些基于“生态正义”的文章；另外一种是“解构主义”的解读方式，它完全否定了传达信息这一概念，如 Edward L. Greenstein, “Deconstruction and Biblical Narrative,” *Prooftexts* 9 (1989): 43-71。这些作品的目标与我的截然不同，因此我们所能做的只是比较其前提条件和最终成果。总的来说，我同意 N. T. Wright 的观点，他在 *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992) 第二章中指出：“我们在文学、历史和神学研究中遇到的问题都是相互关联的”，因为“每一项都反映了……知识本身的基本形态”。Wright 认为“批判现实主义”是最佳的认识论。我对其论述中的一点异议是，他似乎好像在说我们可以“提出”一种认识论似的：其实更恰当的说法应该是，我们必须给出对我们不假思索的行为的解释，并证明这能够解释我们已知的理性行为。

8. 《文学的艺术》“The Art of Literature”一文载于《大英百科全书》*Encyclopaedia Britannica*, ed. Philip W. Goetz (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 23:86-224; Crews 撰写了“文学批评” (“Literary Criticism”) 这一章节，203-207页；引文出自 206页。

内容属于故事范畴，因此必然包含人物、事件（情节）和场景。称它们为故事并非贬低它们可能提出的任何历史主张（事实上，如果体裁属于讲述历史的那一类，那么当然必须处理这些主张）；相反，它引导我们关注叙述者描绘人物善恶特质的方式，以及展示或隐藏自身观点的手法。对于初学者而言，V. Philips Long 的博士论文《扫罗王的统治与废黜》⁹对这些方法进行了有益概述。我们在旧约叙事中发现的一些特征包括以下内容：

- 叙述者可靠且全知：即，他作为上帝的声音与视角存在。¹⁰
- 叙述呈现场景化特征：即，重点在于角色的直接行动与互动，而非环境细节的描写。
- 叙事文本简洁凝练：即，聚焦于对叙事至关重要的内容。
- 作者会运用关键词重复手法（*Leitwortstil*）：即，通过重复关键词或词根以突显主题议题。
- 作者采用文字游戏，例如使用多义词或同音异义词，通常用于制造反讽对比。
- 作者通过诗性语言标记升华式言语：即，言语中高雅的措辞彰显其重要性；¹¹ 这类话语常具神谕性质，甚至可能是神圣宣言。
- 作者运用重复手法，如在不同情境下复现同类事件乃至相似场景。
- 作者采用类比与对比手法，使人物与场景彼此呼应又形成反差。

这些特征的结果是，一般而言，作者通过间接而简洁的方式传达他的观

9. V. Philips Long, *The Reign and Rejection of King Saul* (Atlanta: Scholars, 1989)。他有一部分内容是关于“希伯来叙事风格的精选特征”（Selected Features of Hebrew Narrative Style），在第21-41页。经典著作有 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985)；此外还有 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981)；以及 Jean-Louis Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1990)。

10. 传统上，这些叙述者被称为“先知”——即，他们是上帝的代言人。

11. 这通常会包含一些修辞手法，比如排比、对仗、富有艺术性的语序以及词汇的选择。

点。重点在于展示（通过行动和言语显露内心）而非讲述（叙述者直接告知角色的性格特征）。

因此，若想成为旧约叙事的优秀读者，我们需关注诸如人物言谈方式等细节。我们将探寻其言行之间、叙述者陈述与角色自述之间（若角色增减内容，如何体现立场倾向？）、或某人预言（或被预言）与其实际言行之间的关联。圣经叙述者深知人类皆有罪性，即使最杰出者也动机混杂、道德瑕疵。重要圣经角色极少获得纯粹正面描绘¹²，因作者鲜少意图将其塑造成英雄。

若将这些学科方法结合，我们可建立基于语言与文学惯例实证研究的方法论，从而获得解读文本的信心基础。大卫·科特在其运用文学方法解读创世记的新近注释中，却陷入悲观情绪，他坦言：¹³

这些结构真的“存在于”我们所研究的文本中吗？作者是否有意以这种方式组织材料，以便我们在多年后能够发现？我认为并非如此。一般而言，这些结构更多存在于解经者而非文本本身。换言之，每当我们研究文本时，我们必然会以某种方式组织自己的反应。我们注意到开头和结尾，找到一个情感高潮的中点等等。

若果真如此，我们便没有理由断言一种解读优于另一种，这与我们作为作者和读者的经验相悖。¹⁴

12. 路得记中的波阿斯是这类罕见的例外之一，这与叙述者的设计有关，即让波阿斯来体现上帝自身性格的某些方面；参见 C. John Collins, “Ambiguity and Theology in Ruth: Ruth 1:21 and 2:20,” *Presbyterion* 19, no. 2 (1993): 97–102页。当然，新约的作者们一致将耶稣描绘为毫无瑕疵的，因为这反映了他们对其无罪性格的观念。

13. Cotter, xxix.

14. 也许这就是为什么科特的评论中几乎没有对解读这些段落的不同方式进行批判性讨论的原因。

C. 历史因素如何考量？

人们通常将旧约叙事称为历史编纂学；也就是说，承认它们旨在描述真实事件。大多数人认为历史范畴对于圣经叙事的运作方式至关重要；正如埃德蒙·弗莱德所写：¹⁵

犹太人是古代唯一有至高宗教义务去铭记过去的民族，因为他们的传统历史纪念了上帝对其选民的计划的实现。相比之下，没有一个希腊人曾听到他们的神命令他们去记忆。每个犹太人都有责任熟悉犹太圣经，这些圣经最终被汇集成了旧约。这些圣经书籍的作者只是提供了人人都应该知道的权威版本，他们所关心的仅仅是挑选那些在解读上帝旨意方面具有相关性的事实。

关于我们在创世记 1-4 章中实际发现哪些类型的断言，以及这些断言有何价值，我将留到第 10 章讨论；在本节中，我将只是简要探讨一下这会对我们解读文本的方式产生何种影响。

为了探讨历史的定位，我们首先需要直面一个难题：即并非所有人都对历史一词的含义达成共识。¹⁶在日常英语中，当我们称某个叙事或诗歌为“历史性”时，意指其所述内容确实发生过。然而专业历史家的技术性讨论并不总是采用这一日常含义。他们可能会构想一种旨在展示其所描述事件之间因果关系的叙述方式；可能会依据历史学家的客观程度来评判历史的真实性；甚至可能将任何涉及神祇行为的叙述排除在历史范畴之外（即便他们不否认事件可能真实发生过！）。这种分歧令人困惑，因此我更倾向于沿用日常语言的定义。¹⁷

15. 条目《历史研究》“The Study of History”载于大英百科全书 *Encyclopaedia Britannica* 20:621-85；弗莱德撰写“史学史”章节，621-35 页。

16. 更深入的讨论，请参阅朗格《圣经历史的艺术》（*The Art of Biblical History*）中精彩的“历史与虚构：何为历史？”（History and Fiction: What Is History?）章节。

17. 需要指出的是，如果我们说某个叙述声称具有历史真实性，这并不能解答所有潜在疑问——例如事件是否按实际发生顺序叙述；描述是否完整；或者

若所研究的史学家带有党派倾向，或为教化目的而记录事件，那么历史研究中就会出现更多的问题。但——举个简单例子——斯蒂芬·安布罗斯对二战中美军第101空降师的士兵以及梅里韦瑟·刘易斯探险之旅的敬仰，丝毫不会减损《兄弟连》与《无畏的勇气》的历史真实性。我还给孩子们讲过名为我左膝那道大伤疤的来历的故事，讲述我少年时在伊利诺伊州南部的沼泽旁，黄昏时分坐在行驶的汽车引擎盖上，沿砾石路寻找蛇类的愚蠢行为¹⁸——你能猜到当我发现蛇并让司机刹车时发生了什么吗？（提示：与我裤子和金属引擎盖之间的低摩擦力有关。）故事甚至包含明显的神迹干预：我记不清自己是否有意识躲开迎面而来的汽车右前轮，也无法解释为何向右滚落到路旁而非左侧。但这些确有其事（即便你认为我向右滚动纯属运气），尽管我带有明显的说教动机——希望孩子们能三思而后行，不像他们父亲——这仍是历史事实。时隔多年，我或许能找到当时的同伴；即便不能，故事依然真实。¹⁹

一些文学方法的倡导者认为应当将历史问题暂且搁置：也就是说，我们不必因这些事件是否真实发生而延误文学研究²⁰。有人甚至更进一步声称，关键在于叙事如何作为故事发挥作用，而非其事件是否具有某种意义上的“真实性”。²¹

我们是否必须在不考虑隐喻、夸张、文学手法等情况下对其进行解读。

18. 这片沼泽以蛇类聚集闻名，见雷蒙德·L·迪特马斯的《世界蛇类志》Raymond L. Ditmars, *Snakes of the World* (repr., New York: Macmillan, 1960), 103页。

19. 这个故事也是一种解释原因的叙述，通过一个故事来阐释世界的某个特征（参书7:26）。需再次强调，这种解释原因的意图不能被说成会削弱这个故事的基本真实性。

20. 例如特伦佩·朗曼三世在《圣经文学完全指南》Tremper Longman III, “Biblical Narrative,” in Leland Ryken and Tremper Longman III, eds., *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 69-79页（特别是78页）提出的观点，尽管他仅建议在有限范围内采用此法。

21. 例如R·W·L·莫伯利在《主题》(R. W. L. Moberly, “Story in the Old Testament,” *Themelios* 11, no. 3 (1986)) 77-82页的论述，虽然他总体上承认历史对旧约的重要性，但未说明区分必须符合历史的叙事与无需符合历史之叙事的标准。

作为一种为个人文学解读争取学术认可的进路，这种方法或许有其价值；但若将其作为对圣经经文的解读，则会引发严重质疑。如果作者的意图之一就是让读者相信所述事件真实发生过，而我们却将这类要素悬置不论，那么我们便不能声称自己是在解读作者的原文。如果我们断言故事中事件的“真实性”无关紧要，那便是对圣经所传递信息类型做出了意识形态上的预判。我们同时也忽略了思考：相信事件真实性是否至少是某些圣经故事作为故事发挥功用的重要组成部分。

早在公元前五世纪的希腊时期，古人就己能区分以真实性为核心功能的故事与以“故事性”为核心功能的作品。例如修昔底德（约公元前460–400年）在其《伯罗奔尼撒战争史》1.21 章节中，强调其记载的真实性，以区别于诗人为取悦听众而修饰的诗歌创作，以及编年史家为追求听觉效果而非真相的叙述。他认识到必须筛选不同说法（1.20）以获取真相；同时也认为，即便记忆无法完全精确，仍可通过重构特定场合下人物应有的发言来传达真相（1.23）。他书写历史的目的在于说服读者：这场战争是希腊人迄今最重要的战争（1.21.2）。²²

对修昔底德而言，“历史”优于“诗歌”；但亚里士多德（公元前384–322年）持有不同见解。他在《诗学》（Poetics）9.1–3 节中写道：

诗人的目的不在于讲述实际发生之事（τὰ γενόμενα），而在于展现可能或必然发生之事。历史学家与诗人的区别，不在于散文与韵文的形式差异——即便将希罗多德的著作改写成韵文，它依然不失为历史，无论有无格律。真正的区别在于：前者陈述已发生之事，后者描绘可能发生之事。因此诗歌比历史更富哲学意味且更为庄重。因为诗歌讲

22. 另见希罗多德 Herodotus（约公元前484–425年），他宣称自己通过调查记录见闻（1.1），并指出例如波斯人与腓尼基人提供的不同说法需要甄别（如1.5节）。其目的在于保存对往事的记忆，特别是那些“伟大而非凡的事迹”（1.1）。

述的是普遍的事物，而历史则讲述特定的事件。

亚里士多德有他偏爱普遍性而非特殊性的理由，但这些理由在此无需我们深究。关键在于他清楚区分了历史与教化性虚构（即他所谓的“诗歌”）之间的差异。

这些希腊人留下了他们对这些思想的思考，但没有理由认为他们是第一个想到这些的人。比旧约晚得多的公元一世纪，犹太作家也表现出同样的意识：彼后 1:16 区分了“乖巧捏造的虚言”（σεσωφισμένοι μῦθοι）与使徒们作为“目击者”所传讲的（ἐπόπται）；约瑟夫将摩西五经的叙事描述为“历史”（ἱστορία, *Antiq.* 1.1），并将其与“不体面的神话”和“虚假的杜撰”（ἀσχήμων μυθολογία, ψευδῆ πλάσματα, *Antiq.* 1.15-16）区分开来。²³

因此，我们终将不得不面对历史性问题：文本是否宣称其为历史？我们是否应当采信？这远非学术兴趣之争，它决定了我们应如何解读文本。例如，莱昂·卡斯的近期评注频繁主张以“人类学”和“哲学”视角（亚里士多德的回响）而非“历史”视角阅读创世记——即将其视为记录可能发生之事、常态发生之事的文本，而非实际发生之事的记录。他认为这种解读能带来更丰富的阅读体验。S·R·德赖弗虽认定创世记历史可信度有限，但仍试图安抚读者，强调这无损文本的神学与道德价值。他提出该观点的依据是：夏娃和该隐“仍作为永恒典型矗立在我们面前——前者代表屈服诱惑的软弱，后者展现狂怒将人引向未知深渊”。其他故事则“诠释了上帝与个体灵魂互动的方式，以及灵魂对其指引应作——或不应作——的回应”。²⁴

23. 这些观点表明，莫伯利在告诉我们“在现代思想兴起之前……历史性在大多数基督教和犹太教对旧约的使用中只扮演了次要角色”（“Story in the Old Testament,” 81）时是错误的。古人对这些问题的理解与我们一样透彻。

24. S. R. Driver, *The Book of Genesis* (Westminster Commentaries; London: Methuen, 1904), lxviii-ix.

与此相反，任何形式的救赎历史解读都要求这些叙事必须是真实的历史——尤其是上帝与其子民互动的真实历史。这些历史互动具体展现了上帝的信实、他对拥有圣洁子民的承诺，同时也为所有继承这一子民身份的人奠定了信心基础，确信上帝将继续彰显他的信实与宽恕。

救赎历史研究方法似乎隐含在诗篇的诸多历史段落背后，例如诗 77:10-20；²⁵78；105；106。这些篇章关注的焦点并非个体灵魂本身（尽管并未忽略），而是作为一个真实存在的集体实体——上帝的子民。上帝一路呼召、保守并洁净这群子民。正如我所说，这并未忽视个体灵魂，而是将其置于更宏大的视角中。每位上帝子民的成员都能视自己为伟大故事中的参与者，这个故事始于亚当，终将以上帝最终的自我辩白为结局。这在道德上具有振奋人心的力量；正如威廉·柯克·基尔帕特里克所言：²⁶

基督教的要义在于，我们每个人都在一部宇宙戏剧中扮演着不可替代的角色，这是一个某些线索唯有在永恒中才会交织的故事。在这样的故事里，你的每个举动都具有无限分量。但即便非基督徒和前基督教时代的先民，也共享着这种人生如剧的感知。他们都相信，道德行为最强大的驱动力，正是这种信念——我们参与的故事早在你我出生前就已开篇，在我们身后仍将继续，而故事的结局却可能因你我而改变。

因此，关键在于演好我们各自的角色。

他接着说道：

根本原因——这对非基督徒而言难以理解——在于基督教伦理原则无法被抽离出来独立存在，因为基督教并非一套道德体系。它本就不是为规训善行而设的处方，尽管善行确实是其衍生效应之一。它是一个故事。基督徒相信这是个真实的故事，但归根结底，它始终是个故事。

这最后的评论充分体现了很好地说明了将这些叙述当作自身亲身经历的真正故事来解读与将其视为对所有可能发生之事的描述

25. 注意此处援引了“至高者显出右手之年代”。

26. William Kirk Kilpatrick, *Psychological Seduction* (Nashville: Nelson, 1983), 109–10; the second quotation comes from 117.

（进而将其视为道德教诲）之间存在的巨大阐释差异。当然，真实的历史记载也可能附带成为特定情境下事件的道德教材，其说服力正源于这些事件确实发生过。（我们必须避免不必要的对立观点。）

事实证明，话语分析和文学研究方法常导致对传统来源批判或编纂批判结论的否定。这是因为，虽然它们与来源批判者同样承认文本中存在某些疑难，但会将其解释为文学手法而非（互斥的）来源之间的拼接痕迹。若原始素材本身包含矛盾叙事，那么最终编纂的叙述自然难具历史价值；但若能发现故事的内在统一性，则其真实性便存在可能。因此这些方法在护教学中发挥了作用，不过它们对经卷神学阐释工作的贡献尚未得到充分探索。²⁷

D. 阐释性问题

我们可以将这些研究方法的洞见结合起来，形成一套用于阐释旧约叙事神学的方法；同样的方法也适用于研究新约叙事。这套方法本质上是一系列针对经文提出的问题。我将以撒母耳第3章（撒母耳的蒙召）和太4:1-11（耶稣受试探）为例进行说明。将此方法称为“方法论”的一个弊端是，可能让人误以为这些问题可以彼此孤立、只需按顺序回答即可。但从这些例子及后续阐释中可以看出，实际上没有人能这样做；相反，这些问题推动我们在诠释学螺旋中不断深入。

1. 这段经文的范围是什么？参与者有哪些？

我们需要确定经文段落的边界，例如通过观察场景转换处或新角色

27. 有人曾尝试这样做，但未明确阐述方法，如 C. John Collins, “From Literary Analysis to Theological Exposition: The Book of Jonah,” *JOTT* 7, no. 1 (1995): 28–44.

被引入时，或存在某种语法上的不连贯表达时，又或某个问题在开头提出并在结尾得到解决时。我们还会列出角色阵容，并标注他们的登场与退场时机。

以撒上第3章²⁸为例。第1节以 *waw* + 主语（“童子撒母耳”）开头，将焦点从前文材料转移——此前神人已宣布对以利及其家族的审判；此外，该节中所有动词（或准动词，若算上 *ny*）、*'ên*、“没有”）均未采用 *wayyiqtol* 形式，表明其三个子句是新章节的背景。这段经文的结束并非以章节分隔为标志，而是止于撒上 4:1 上“撒母耳就把这话传遍以色列地”（和合本为 3:21 下，下同）。这是“问题-解决”结构的范例：经文以“问题”开篇（3:1 “耶和华的言语稀少”），随后叙述情境如何得到缓解（4:1 上，耶和华借撒母耳传达话语）。这种首尾呼应界定了经文单元。²⁹

撒上 3:1-4:1 上中的主要参与者是撒母耳、以利和耶和华，他们贯穿始终都活跃其中；“所有的以色列人”在撒上 3:20 中推动情节发展（他们知道撒母耳被确立为先知）。这一角色阵容以撒母耳为核心，也将这段经文与前后文区分开来：撒上第2章仅零星提及撒母耳，而撒上 4:1 下-7:2 则完全未提及其名（和合本为 4:1-7:2）。

在马太福音第4章中，很容易看出这个经文单元是 1-11 节。³⁰ 太 4:1 从约翰施洗的地点过渡而来；太 4:11 用未完成时态的动词总结了这段经文的结局；太 4:12 将场景从犹太旷野转换到加利利。这个单元的主要参与者只有两位：耶稣和“试探者”。简要提及的参与者有圣灵（4:1）和天使（4:11）。

28. 我将以这段经文为例，并参考 Hallberg 的《故事线与主题》（“Storyline and Theme”）。尽管在若干观点上我与 Hallberg 存在分歧（例如对经文单元的界定），且她未深入神学解读，但我仍视该论文为开创性研究。

29. 另见 约书亚记 7 章，其中 *esv* 清晰展现了首尾呼应结构：7:1 提到“耶和华的怒气就向以色列人发作”，而 7:26 则记载“耶和华转意，不发他的烈怒”。

30. 此处可参考 Daniel Akin 的实用文献《对马太福音 4:1-11 所载基督受试探的语篇分析》（“A Discourse Analysis of the Temptation of Jesus Christ as Recorded in Matthew 4:1-11,” *OPTAT* 1, no. 1 (1987): 78-86.）。

2. 该段落的篇章结构是什么（包括高潮部分）？

此处我们概述了经文中描述事件的大致结构。例如，一个段落可能包含两个角色之间的单一对话或一系列相关联的动作。所谓“高潮”是叙事中最具吸引力的部分：例如当上帝最终表明其观点时，或当叙事张力达到顶点时；它通常是该段的交流焦点。

再次思考撒上第3章。如我们所见，第1节是背景，提出了该段落事件待解决的问题。随后2-3节将这一背景浓缩到某个特定的夜晚，以利和撒母耳卧床时：只有第一个动词 *yhyw* (*wayehî*，“事情就这样发生了”)是 *wayyiqtol* 形式，表明作者仍在铺垫场景。接下来三个段落描述了耶和华三次尝试呼唤撒母耳未果的过程。随后的段落中，耶和华终于将信息传递给撒母耳，撒母耳又向以利转达。最后，作者通过加快时间流逝（“撒母耳长大了，耶和华与他同在”）表明问题已得到解决，为整个叙事收尾。

我们可以用这个图表来表示：³¹

3:1	问题
3:2-3	具体情境
3:4-5	首次呼召
3:6-7	第二次呼召
3:8-9	第三次呼召
3:10-14	第四次呼召
3:15-18	撒母耳告诉以利
3:19-4:1a	结局

高潮出现在撒上 3:10-14，上帝在此揭示了惩罚以利及其家族的计划。我们可以从“呼唤”逐渐增强的强度看出这一点：“耶和华呼唤撒母耳”（第4节）；“耶和华又呼唤撒母耳（第6节）；

31. 可以将撒上 3:15 归入前一段落，并以“呼唤”开始下一段落（如同四个事件段落所做的那样）。然而，撒上 3:15 将时间线推进至清晨，从而为以利的呼唤设定了场景。

“耶和华第三次呼唤撒母耳”（第8节）；“耶和华又来站着，像前三次呼唤说：‘撒母耳啊！撒母耳啊！’”（第10节）。此外，在这一部分中，耶和华给出了他的意见。这一意见不仅比其他任何意见都重要，还解释了撒母耳记上其余部分为何如此发展（拒绝以利的理由同样适用于拒绝扫罗）。

我们可以这样来描绘太4:1-11的内容结构：

描述 参与者

4:1-2	设定	耶稣作为事件线的唯一主体
4:3-4	交互 ₁	试探者，然后是耶稣（ὁ δέ）
4:5-7	交互 ₂	魔鬼，然后是耶稣
4:8-10	交互 ₃	魔鬼，然后是耶稣
4:11	解决	魔鬼，然后是天使

高潮出现在太 4:8-10，其中第 10 节是最高点，我们从耶稣所说的“撒但，退去吧”可见一斑；第 10 节是对申命记的诠释（而第 4、7 节是直接引用）；这种摒弃的结果导致魔鬼败退离去（4:11）。

3. 事件的基本发展顺序是怎样的？

在圣经希伯来叙事中，*wayyiqtol* 动词形式（也被误称为“带未完成式的 *waw*-连续体”）的功能是“圣经希伯来叙事话语的主干或故事情节时态”。³²因此，如果我们想找到叙述者呈现的主要事件序列，应该首先寻找 *wayyiqtol* 动词。³³其他动词形式，当作为叙述者呈现的一部分时（与参与者的直接引语相对），用于提供背景信息：例如，“完成式”（*qatal*）用于表示偏离主线的次要事件，而“未完成式”（*yiqtol*）、

32. Robert Longacre, “Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement,” in *Linguistics and Biblical Hebrew*, ed. Walter Bodine (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 177-89, at 178. 另见 Randall Buth, “The Hebrew Verb in Current Discussions,” *JOTT* 5, no. 2 (1992): 91-105

33.当然，由于该动词形式可用于嵌套故事情节，我们不能机械地将该动词形式的出现等同于这一功能。

“转换完成体” (*weqatal*) 和分词 (*qotel*) 表示具有过程性特征的活动 (“某事正在发生”)。³⁴

通常, 在新约希腊语叙事中, 不定过去时 (既包括直陈式也包含状语分词) 构成事件主线。³⁵ 在马太福音和约翰福音中还存在历史现在时。³⁶ 虽然历史现在时常被认为是为了增强 “生动性”, 但这种解释可能不成立, 因为该特征出现频率过高。³⁷ 在故事线之外, 未完成体常被用于提供背景信息, 现在分词亦有此功能; 从属从句 (如关系从句) 因语法标记为故事线之外, 可使用任何时态, 但其时间参照通常仍与故事线相关。未完成体的一种特殊用法出现在段落近结尾处且与故事情节相关时: 此时通常表示事件的结果。³⁸

此处我们可能涉及事件顺序的问题, 该顺序可能与叙述顺序相同或不同,³⁹ 以及叙述者所提出的历史真实性主张。我认为提出这一问题很重要, 而将其排除在外则无效; 毕竟, 此类主张一旦提出, 便是叙事交流意图的一部分。⁴⁰

上述评论展示了撒土第 3 章中动词时态如何构建叙述结构。第 1 节有一个总体的状况描述, 它最终具体化为一个特定的日子, 而这个日子

34. “过程特征” 具有多种根据上下文推断的细微差别, 如习惯性动作、重复性动作、进行中的单一动作、起始动作。

35. 从七十士译本对 *wayyiqto* 这一动词的常见翻译方式中, 我们可以看出这一点: 它通常会用 “καί” (并且) 或 “δέ” (然而) 来表达, 有时也会用过去时态, 或者用过去时态的分词形式 (如在创 3:6; 4:1, 17, 25; 12:18)。

36. 还有种特殊情况, 即 “ἔφη” (太 4:7) 这个不及物动词的非完整形式 (意为 “说”), 其动词形式缺乏完整的时态变化形式。

37. 这一经典的阐释出自朗吉努斯 (Longinus) 的《论崇高》 (*On the Sublime*) 第 25 节。在英语叙述中, 当 “历史现在时” 这一概念频繁出现时, 这通常反映出的是未经雕琢的 (口语化的) 表达方式, 而非文学性的艺术表现。

38. 其影响因作者的风格而异。马可常在一个段落结尾使用具有过程特征的动词形式来突出结果。

39. 关于由 *wayyiqto* 动词形式所表示的事件与前一事件之间并远远直接先后顺序关系的语法讨论, 请参阅 C. 约翰·柯林斯 (C. John Collins,) 所著 “The *Wayyiqtol* as ‘Pluperfect’: When and Why,” *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (1995): 117–140 页。

40. Joseph Pipa Jr., in “From Chaos to Cosmos: A Critique of the Non-literal Interpretations of Genesis 1:1–2:3,” in *Did God Create in Six Days?* ed. Joseph Pipa Jr. and David Hall (Taylors, S.C.: Southern Presbyterian Press, 1999), 153–98. 第 198 页中表达了这样的担忧: 基于这些方法来解读圣经叙事的做法会导致对历史真实性主张的淡化; 他似乎认为这是该方法论所固有的。但由于这种方法论承认历史主张是交流事件的一部分, 并且由于阐释者应当回答这个问题, 这种担忧被认为是没有根据的。

正是这一段经文所描述事件的发生背景（第 2 - 3 节）。随后事件按正确顺序展开：夜间耶和华四次呼唤撒母耳，次日早晨以利一次呼唤撒母耳（4-18 节）。但随后结尾部分快速推进，概括了撒母耳如何成长并成为有名的先知。

那么从撒上 4:1 下开始的下一个经文单元呢？它是否紧接着 4:1 上的时序？答案很可能是否定的：撒母耳的缺席与撒上 3:19-4:1 上的铺垫相矛盾。我们可以从文本来源批判的角度解释，但这不足以说明贯穿 2:30 至这几章的 dbk（*kabed*，“沉重”）的文字游戏——这表明有人将这些文本整合在了一起。⁴¹因此，我们可以将撒上 4:1 下-7:2 视为与 3:19-4:1 上并行发生，其存在是为了向听众展示当上帝的子民不用心尊崇圣约的后果——从而说明为何他们需要撒母耳的侍奉，以及最终需要像大卫这样的君王领导。正是经历了失去约柜这一惩戒，才使以色列人愿意聆听撒母耳的信息。

若我们以这种方式解读经文，便无需质疑该记载的历史真实性——除非我们彻底否定超自然事件，但那是另一回事了。

在太 4:1-11 中，我们可以通过不定过去时直陈式和分词辨识叙事脉络。第 5 节（“带”）、6 节（“说”）、8 节（“带... 指给”）、9 节（“说”）及 11 节（“离了”）中还出现了叙事性历史现在时。最后一节经文以未完成时 *διηκόνου*（“伺候”，第 11 节）作为结局动词：“有天使来伺候他”。

这带来一个难题：路加的记载将试探顺序重新排列为 1、3、2。两处记载存在矛盾吗？只有当体裁惯例要求叙事动词严格按时间顺序排列时才成立。显然马太和路加对动词时态的运用不同，对事件呈现的视角也不同；因此他们对于事件顺序的表述存在差异是完全可以理解的。如果实际发生的事件并非叙述者所宣称的历史事实的核心部分，

41. 参见 V. Philips Long, 《场景化、简洁而精妙: *Presbyterion* 第 19 卷第 1 期 (1993 年) 第 32-47 页中《撒母耳记上、下》的文学艺术性导论》；此文亦收录于 Ryken 与 Longman 合编的《圣经文学指南大全》第 165-81 页。更多语言学探讨见于 C. John Collins 的《dbk》, *NIDOTTE* 第 3877 号 (大急流城: Zondervan 出版社, 1997 年), 第 2 卷第 577-87 页。

那么对于历史真实性的主要问题就在于其中是否存在超自然的元素。

4. 这些事件如何承前启后地形成因果关联？

这涉及我们的经文段落与其上下文的关联。当前段落中的事件可能受到角色在先前段落所做选择的影响，而角色在当前段落的选择又可能影响后续事件。这反映了圣经的立场：在神圣主权之下，我们的选择承载着难以想象的重要意义和影响。

以撒上第3章为例，第1节a句（“童子撒母耳”）与2:11、18、26节相呼应——这些经文都用同一词汇（“孩子”）指代撒母耳，且均偏离主线事件。作为以利养子的撒母耳，与以利亲生儿子何弗尼、非尼哈形成对比。但正如他们“不认识耶和华”（2:12），撒母耳起初也如此——“还未”（3:7）；这很可能暗指以利的失职。针对以利家的审判（3:11-14）承接了神人先前的预言（2:27-36），这审判在后续事件中应验：以利的儿子们死于非利士人之手，以利跌倒身亡，约柜被掳。同样，在撒上7:3等经文中，我们可以看到撒母耳如何崛起。

太4:1-11的段落紧接马太福音第3章，那里记载约翰在“旷野”（3:1,3）——而耶稣也被引到旷野（4:1）。在太3:13-17耶稣受洗时，我们看到圣灵降在他身上（3:16），正是这同一位圣灵引领耶稣进入旷野（4:1）。最后，从天上有声音宣告耶稣是“我的爱子”（3:17），而这正是魔鬼试探的内容（4:3,6）。⁴²

从主题上看，我们看到耶稣是抵挡试探的那一位，因此他有资格承担他的事工（作为理想的以色列）。我们也看到关于他将如何继承对列国的普世王权的争夺（弥赛亚使命）：在太28:18我们看到他以正确的方式实现了这一点，与太4:9中的提议形成对比。

42. 耶稣被视为上帝的“儿子”：太2:15（引自何11:1）；3:17；4:3,6；8:29；11:27；14:33；16:16；17:5；24:36；26:63；27:43,54；28:19。在这些经文中，有些是明确地将他视为本体论的“儿子”（如太28:19）；另一些则指救赎历史中的“儿子”（比如作为以色列，出4:23；何11:1；比如作为君王，撒下7:14；诗2:7,12）。读者需自行分辨太3:17中所指的是哪一种。

5. 是否存在重复的关键词或词根（既在本段内，也跨越多段）？

重复的关键词能将不同经文段落以神学统一性联结起来，同时赋予它们跨越经文边界的整体性。此外，同一经文段落内词根的重复可形成首语重复法（指代前文提及的内容）或用于制造反讽效果。

例如，撒 2:30 是撒母耳记上半部分的核心原则：“尊重我的，我必重看他；藐视我的，他必被轻视。”此处的尊重一词源自希伯来语词根 *dbk* (*k-b-d*)，其派生形式还包含“沉重”、“使[心],刚硬”及“荣耀”之意。而轻视则源自词根 *l-l-q* (*q-l-l*)，该词根天然与 *dbk* 构成反义。这些词根的运用提醒读者：撒 2:30 是关键的解释原则。这一原则显现在撒 3:13 中——以利儿子们“作孽 [*My l qm, meqa-lelîm*]”⁴³

在这段经文中，关键词重复出现的是 *rbd* (*dabar*, “话语、事物”)，见于撒 3:1、7、11、17、18、19、21 及 4:1 上。相关动词 *rbd* (*dibber*, “说话”) 出现在 3:9、10、12、17 节；同一语义范畴的其他表述包括“耶和华的默示” (3:7)、“默示” (3:15) 和“耶和华将自己的话默示” (3:21)。所有这些共同提醒我们先知的工作——撒母耳此刻正被呼召承担这一使命。这表明撒母耳的呼召恢复了神圣启示。撒母耳的工作是所有真正先知的典范，他们必须坚持守约的忠诚，且不可隐藏上帝启示的任何一句话 (撒 3:17)。⁴⁴

太 4:10 记载耶稣说：ὑπάγε, σατανᾶ (“撒但，退去吧！”)。请对比太 16:23 中类似的表述 ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ (“撒但，退我后边去吧！”)——但这一次则是对彼得说的，

43. 故 ESV 遵循了文士的修正 (*Tiqqân*)；马索拉文本作“自取褻渎”，但此处所表达的意思与之仍相同。

44. 注意 3:17 中以利说话的交叉结构：

- a 耶和華對你說什麼
- b 不要向我隱瞞
- x 願神重重降罰於你
- b' 若你向我隱瞞
- a' 他對你說的任何一個字

詛咒位於結構中心，因而被突出強調，將焦點集中在先知傳達神諭的責任上。

彼得曾试图劝阻耶稣走上十字架之路。这些是诱惑他通过实用主义手段获取王权的主要试探。

在马太福音第4章的经段中，我们发现了 *προσέρχομαι*（“来”，第3、11节）：这形成对比，因为一处是试探者来到，另一处是天使来到。我们还看到 *γέγραπται*（“经上记着说”）出现在第4、7、10节，耶稣引用申命记的话；这与第6节形成对比，魔鬼用它来引入诗篇91篇的经文（并加以扭曲）。其他重复用词包括 *πειράζω*（“试探”，第1、3节）和 *διάβολος*（“魔鬼”，第5、8、11节）作为试探者。

6. 作者如何呈现人物形像？

例如，观察人物行为与言语如何显露其内心；他们描述事件的方式与叙述者的方式（他们对事件的粉饰）之间的对比；人物如何发展或堕落；以及作者如何引发同情或怀疑。

撒母耳记上的作者明确解释了撒母耳为何迟迟未回应上帝的呼召：“撒母耳还未认识耶和华”。如此明确的表述应主导我们对后文的解读。这与撒上2:12中何弗尼和非尼哈不认识耶和华的情形类似，但又有不同——因为3:7节中“还未 *yet*”的表述让我们期待转变。撒母耳不愿讲述异象（3:15）是可以理解的，因为其内容复杂且他年纪尚轻。但他顺从以利郑重的吩咐（3:18）则预示了他将成为怎样的先知，并证明以色列人对他的信任是合理的。

以利给人的印象是一位虔诚慈祥的长者：当孩童撒母耳三次来到他床前时，他始终温柔相待（为人父母者都明白这需要多大的耐心）；他辨识出是耶和华的呼召；并嘱咐撒母耳要将信息完整传达。这一切反而更凸显他作为父亲的失职——他的虔诚无法弥补未能引导子女认识耶和华的过失（这正是立约忠诚的核心——参见创18:19——而以利的职责本该成为这种忠诚的典范）。可悲的是，这种性格缺陷在撒母耳身上同样显现（撒上8:3）。

耶和华也展现出极大的耐心，他愿意四次呼召撒母耳。他从未责备撒母耳，也不受以利未能引导撒母耳与上帝建立正确关系的局限。从神学角度看，我们也能看到他的主权：他呼召撒母耳而非何弗尼与

非尼哈。但他的自由从不是任性：何弗尼和非尼哈已自我堕落，不能归咎于上帝。

在马太福音第 4 章中，我们看到耶稣被描绘成通过引用申命记的劝诫部分来抵抗诱惑的人（太 4:4 引自申 8:3；太 4:7 引自申 6:16；太 4:10 是对申 6:13 的诠释）。通过禁食四十昼夜，他像摩西一样（太 4:2；比较出 34:28；申 9:9,18,25；10:10）。我们在太 4:11 中看到他的人性：在争战后他疲惫不堪并得到服侍。他通过抵抗诱惑证明了自己真正的儿子身份。

我们将撒旦视为一个真实且邪恶的存在：他是一位狡诈的诱惑者，善于利用人的需求（太 4:3），扭曲经文（第 6 节），并提供捷径（第 8-9 节）。但通过对经文的忠诚，他被战胜了。

7. 作者运用了哪些手法来表达其观点？

例如，有时他会对角色或事件做出明确评价（这种情况较为罕见）；有时他会让我们看到角色之间的对比（比如纯洁的约瑟与淫荡的犹太之间的对比，创世记 38-39 章）；有时他会使用具有反讽意味的伏笔或回溯；有时他会刻意省略我们预期会提及的内容。

在撒母耳记上第 3 章中，作者明确评价道：“撒母耳还未认识耶和華”（3:7）。他还大量记录了上帝的言语，对圣经作者而言，这表明读者应当采纳的观点。我们进一步看到，耶和華“使他所说的话一句都不落空”（3:19），并且“耶和華将自己的话默示撒母耳”（3:21）——因此“撒母耳就把这话”“传遍以色列”（4:1a）实际上就是上帝的话语，是可信的。

在太 4:1-11 中，作者明确使用了 *περιάζω* 以及各方的名称。我们已经知道马太对耶稣的看法（3:17），因此我们对任何质疑这一点或敦促他利用其子嗣身份谋取私利的行为感到愤慨。我们也应认识到对诗篇经文的滥用。

8. 这段经文的主旨是什么？

一旦我们回答了这些问题，就能总结这段经文的要旨：即关键事件是什么、其意义何在，以及作者希望他的听众

如何思考这个问题？这里的重点在于作者通过文本本身——包括其体裁惯例、话语特征、修辞手法和视角——所体现的意图。

通过研究撒母耳记上第3章，我们可以看出作者意在呈现撒母耳蒙召成为上帝真正先知的历程；他作为真正的先知，从不隐藏上帝的任何话语。撒母耳的可靠性至关重要，因为他将膏立以色列最初的两位君王：扫罗（最终被证明是失败的）和大卫（尽管有过失，却成为永恒王朝的源头，见撒母耳记下7章）。正如真正的先知传达上帝的话语，忠信的以色列人应当以悔改、信心和顺从来回应这些话语。

若以此方式研读太4:1-11，我们会发现这段经文旨在呈现耶稣作为旧约应许的弥赛亚君王：他有资格呼召外邦人归入他的国度（太28:18-20）。他同时也是理想的以色列，因此是理想的以色列人（参见对申命记经文的引用）——这使他成为理想的人（与亚当形成对比）。⁴⁵我们也看到撒旦作为试探者，是上帝旨意与子民的仇敌；然而耶稣却与他交锋并将其击败，而他这样做是作为上帝子民的捍卫者和代表者⁴⁶。

9. 此处展现了哪些圣约原则？

例如，这段经文如何彰显上帝的恩典；或我们如何看到约的参与既是有条件又是无条件的张力；或我们如何看到神圣主权在运作；或约的传承（即创17:7；18:19中的应许）的成功与失败；或中保君王职分的功能（如大卫与歌利亚的争战）？在此标题下，我们也应考虑后世经文如何引用我们所研究的段落。例如，历史性的诗篇（如诗78、105、106篇）引导我们在神学层面上反思以色列

45. 参见下文第六章 E.6 节，该部分论证了这段关于耶稣受试探的经文呼应了创世记第3章中亚当受试探的记载。

46. 在基督教讲道中，常将耶稣主要视为信徒抵抗试探的榜样：“我们应当像他那样引用经文。”虽然这反映了部分真理，却忽略了这段经文的重点——耶稣是得胜者。同时也遗漏了新约教导中关于如何抵挡恶者的重要层面，下文将详述。

的历史，以及保罗对亚伯拉罕的引用（罗 4:3-5）应当引导我们认识到基督徒与其信仰先祖之间存在的宗教亲缘关系。⁴⁷

这些问题的答案可作为神学敏感性应用的起点，无论是辨识上帝与其子民立约的原则，还是观察个人对上帝恩典之约忠实或背信的行为及其后果的例证。

以撒母耳记上第 3 章为例，我们可以探讨以利核心缺陷在于其作为父亲的失职，并思考勤勉教养子女如何成为尊崇耶和華的关键（2:30）。我们还可反思这一点尤其适用于立约子民的祭司职分——他们应当为全体民众体现立约的忠诚。此外，我们可探究真先知的本质，并领悟辨识出这些人物并聆听其话语的重要性（如耶利米和以西结的案例，他们的话语常遭抵触）。

在太 4:1-11 的经文中，主题包括旧约对弥赛亚统治外邦人的预言，以及新约对此的承接（如启 11:15；罗 15:8-12）。基督徒能够将遵行太 28:19-20 的大使命视为耶稣征服外邦人、将其纳入他全球性国度的手段。

另一个主题是耶稣代表他的子民战胜撒旦。正是这位“空中掌权者的首领”使全人类——犹太人与外邦人——处于奴役之中，阻止他们归向基督。正如创 3:15 所预言的（详见下文第 6 章讨论），耶稣为他的子民赢得了对试探者的胜利——因此基督徒倚靠他的力量与得胜（新约中可见约一 3:8；来 2:14-15；西 2:15）。这就是弗 6:10-20 中属灵争战的关键在于“要靠着主，倚赖他的大能大力作刚强的人”，这能力来自“穿戴”上帝的全副军装——而由于保罗描述上帝军装的方式源自旧约弥赛亚预言，这又成为

47. 但需谨慎的是：不能认为后来的引用穷尽了先前经文的所有可能应用。例如，来 2:6-8 引用诗 8:4-6 这一事实，并不要求我们认定该诗篇仅具有弥赛亚意义；相反，诗篇之所以适用于希伯来书的语境，是因为耶稣是人类本性的完美代表。

表达“披戴基督/新人”的方式（如弗 4:24；罗 13:12,14；加3:27；西 3:10,12；帖前 5:8）。

E. 典故、回响与余韵

关于最后一个阐释性问题，我们需探讨识别标准：怎样判断所研读的经文是如何运用早期文本，以及后世文本又如何引用我们的经文。这是释经学的重要环节，至少有两个原因。首先，根据我所倡导的传播模型，我们必须注意有能力的读者如何理解我们的经文，以及作者基于他们哪些共同的世界经验。其次，圣经材料具有自觉的发展性，各部分有机相连：摩西预言先知谱系（申 18:15-22），同时也要求他们的信息与自己的教导相符（申 13:1-5）。

试图为识别这类用法建立标准的学者之一是理查德·海斯（Richard Hays），他在其著作《保罗书信中的圣经回响》⁴⁸中对此进行了研究。他将“回响”与“典故”区分开来，但这种区分主要在于“互文引用”的明显程度。他提出了七项检验标准来评估关于此类引用的主张：

- (1) 可及性。所提出的回响来源是否对作者和 / 或原始读者可用？
- (2) 音量。回响的音量主要由词语或句法模式的显性重复程度决定；它唤起所谓前文本的强度如何？
- (3) 复现频率。保罗在其他地方引用或暗示同一段经文的频率如何？
- (4) 主题一致性。所谓的回响与保罗正在发展的论证线索契合度如何？
- (5) 历史合理性。保罗是否可能有意产生所谓的意义效果？他的读者是否能理解它？
- (6) 解释史。其他读者，无论是批判性的还是前批判性的，是否也听到了相同的回响？

48. Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale, 1989), especially 25-33

(7) 满足感。无论是否获得此处所列其他标准的明确佐证，所提出的解读是否合乎逻辑？

这份清单并未像我一样将显性文字呼应作为首要标准给予同等重视，也未说明当缺乏此类显性呼应时举证责任应如何分配。但它确实提供了一个思考起点，我们可从中借鉴这些标准的价值。

卡卢姆·卡迈克尔所著《创世故事》一书恰能说明标准的重要性——该书主张创世记的七日创世构成了约翰福音前五章的基础⁴⁹。此书引发了诸多疑问，尤其关于何为引用或暗示的界定，但卡迈克尔始终未予探讨，因而也未能提供评估其主张的标准依据。

卡迈克尔的著作揭示了为何应优先考虑文本体量标准：即寻找词汇与句法层面的证据（旧约呼应需参照马索拉文本，新约对旧约的唤起则需对照希腊语译本）⁵⁰。当然有时我们仍需诉诸思想层面的唤起，此时若能阐明平行对应的理据则最为妥当。

创世记中的这些章节是一个特例：谈论它们使用了哪些圣经材料，就是在对材料的年代做出判断。更进一步说，我们得到的印象是影响的方向是从创世记流向其他文本。因此，在本研究中，我将探讨创世记材料被吸收到其他文本中的方式。我不会区分引用、暗示和回响，而是统称为余韵。

我将寻找余韵的文本包括旧约其余部分、两约之间的犹太文献（尤其是次经、斐洛和约瑟夫著作）以及新约。这当然反映了我对基督教将旧约作为圣经来运用的兴趣。

新约学者曾思考过这个问题，但却是从另一端入手：即新约圣经

49. Calum M. Carmichael, *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

50. 新约作者普遍使用七十士译本。但在少数地方，新约文本似乎自行翻译了希伯来原文：例如弗 4:30（赛 63:10）；雅 1:11（赛 40:6）；约1:14 似乎暗示了出 34:6。

本身。事实上，旧约学者似乎将这个问题留给了新约学者；韦恩伯格 - 穆勒这样表述：⁵¹

因此，旧约在新约中的运用是新约学者的研究范畴，而非旧约学者的职责；后者除非为了文本批判的孤立案例，否则不应涉足新约研究，且必须时刻牢记：就旧约学者而言，重要的是文本的原初意义，而非其在新约中的运用方式。

这位作者明确指出：“只有通过旧约整体施加不同于文本表面意义的解释——即要么是预表性要么是寓意性的阐释——才能按照基督教系统神学的思路完成旧约的神学任务。”

我们应当拒绝韦恩伯格 - 穆勒的苛责，原因如下：首先，其未能认识到考量其他读者见解的重要性——即我所认为的文本明示意义或许对我而言显而易见，但若一位资深读者持不同见解，我可能仍是错误的。其次，该观点预设了后世作者的不可靠性，这实质上是对启蒙思想不加批判的沿袭。第三，它把本论论证的结论当作前提：既假定旧约本身存在内在矛盾，又认定新约的所有引用仅具预表与寓意性质（但这些解读为何必然违背原初意图？）。

尽管这种态度经不起推敲，却仍根深蒂固。我将在此领域展开探讨，并承认存在这样一种可能性：以旧约的视角解读新约，或许能为新约与旧约的阐释带来双重启示。

51. P. Wernberg-Möller, “Is There an Old Testament Theology?” *Hibbert Journal* 59 (1960-61): 21-29, 引自第 29 页。

3

创世记 1-4 章的 文学语境

为

了在当前语境中深入研究这些章节，我们首先必须明确它们与摩西五经其余部分的文学关系，因为这些章节正是摩西五经的开篇。在此我仅勾勒其文学语境：探讨这将产生怎样的传播效果、作出哪些历史主张，以及我们应得出怎样的作者归属结论。具体考证将留待后续章节展开。

学界普遍认为摩西五经具有编撰史：即某人或某团体通过整合各种来源的材料汇编而成。这些来源之间或兼容或矛盾，而矛盾常被视作材料不同源的判定标准。尽管如此，现存文本形态仍具有某种统一性——至少最终版本的编纂者如此认为。

无需赘言即可证明摩西五经的核心是摩西之约。出埃及的事件最终导向以色列人在西奈山领受上帝的约（出埃及记 19-20 章），而出埃及记、利未记、民数记余下部分详述了该约的义务与特权。申命记则自述为摩西的演讲，时值以色列人即将渡过约旦河

夺取应许之地。摩西之约的目的，是将以色列民——他们已是上帝的子民和亚伯拉罕之约的继承者——构建成约瑟夫所称的“神权政体”：¹即该约规定了民事、社会及宗教领域的运作方式，或可称之为“政教纽带”。这将成为以色列民作为上帝选民践行其特权的生存语境。

摩西之约延续了与先祖所立之约。其模式是：每一后续之约都建基于（而非取代）先前之约。创世记 12 章、15 章和 17 章记载了上帝对亚伯拉罕的基本应许：土地、后裔、祝福与特权。摩西之约并非取代这些应许，而是为其实现提供场景；例如创世记 17 章立割礼作为加入上帝可见子民的入门仪式，出 12:44-49 则规定其为参与逾越节筵席的必要条件。因此后世作者提及上帝的“诸约”（如所罗门智训 18:22；便西拉智训 44:12,18；马加比二书 8:15；罗马书 9:4；以弗所书 2:12），视其为全部有效。²

我们现在可以理解整部摩西五经是如何连贯一体的，若从创世记 12 章出发：那里记载了亚伯兰蒙召成为上帝立约伙伴的经过，随后的章节描述了他直系后裔的兴衰起伏，最终导致他们在埃及寄居。但摩西五经始于创世记第 1 章，这些早期章节又起着怎样的作用呢？

要回答这个问题，最好的方式是思考摩西五经赋予以色列的使命宣言，即出 19:3-6（当时以色列人刚抵达西奈山）：

3 摩西到 神那里，耶和华从山上呼唤他说：“你要这样告诉雅各家，晓谕以色列人说：4 ‘我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见

1. 约瑟夫在《驳阿皮翁》（*Against Apion*）2.165 中显然创造了术语 θεοκρατία，他将其描述为一种将权威与力量归因于上帝的政体。

2. 改革宗系统神学，在《威斯敏斯特信仰告白》第 7 章第 6 节中有这样的表述：存在着一个单一的救恩之约，但其有不同的执行方式。这并非一定有误，但我们至少应当认识到，《圣经》本身并非如此表述。哈罗德·霍恩纳（Harold Hoehner）在《以弗所书：释经注释》（*Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, 2002), 357-59）中对弗 2:12 中的复数表述的含义存在误解，显然是因为他没有考虑到两约之间时期的相关用法。霍恩纳认为摩西之约被排除在保罗的引用之外，但鉴于这一时期的用法，这种看法并不合理——也不能充分体现保罗在描述外邦人时所使用的五经语言，例如“外人”和“寄居的”。

我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。5 如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的。6 你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。’这些话你要告诉以色列人。”

此处呈现的是关于特权拣选的主题：以色列人将成为耶和华“在万民中特别属我的子民”，同时“全地”——即所有民族——“都是我的”。此外还有服事的拣选：以色列人要成为“祭司的国度”，这最恰当的理解是他们将作为中保，向其他民族传递对独一真神的认识（另见创 12:3；18:18；22:18；26:4；28:14）。³我们还看到耶和华的属性，尤其是他的大能（“我向埃及人所行的事”，你们曾视其为不可战胜）以及他的信实（耶和华兑现了对亚伯拉罕的应许，体现在他对待埃及人并带领子民脱离奴役的方式上，创 15:13-14）。

从主题上看，创世记 1-11 章为以色列的使命设定了舞台——作为上帝珍视的子民生活，从而成为世界其他地区蒙福的媒介。只有一位上帝，他创造了万物，并按照自己的形像造人（创 1 章）；他与最初的人类建立了特殊关系，但这种关系后来破裂了（创 2-3 章）。人类开始遍布全地（创 4-5 章）。洪水与巴别塔的故事具有相似的寓意：全人类都要向造物主这位独一真神负责，而非屈从于自己臆想的虚妄；上帝完全有能力对任何地方的任何民族施行审判。但审判其实只是背景：全人类都归属于他，摩西五经聚焦于上帝仁慈而持久的努力——不仅要拯救一个族群，更要救赎全人类。

因此，摩西五经既具特殊性又具普世性：特殊性体现在强调摩西之约——这是专为以色列人设立的；而普世性则

3. 例如可参阅 C. F. 凯尔所著《摩西第二书（出埃及记）》（C. F. Keil, *The Second Book of Moses (Exodus)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 第 98 页：“祭司是上帝与人之间的中保，以色列同样被呼召成为上帝向列国传递知识与救恩的媒介。”另可对比卡苏托与哈卡姆的希伯来注释本：Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes, 1967), 227, 以及 A. Hakham, *Sefer Shemot* (Exodus, Da 'at Miqra; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991)) s#. 该句七十士译本见于彼前 2:9, 但对基督徒而言并非新概念。

将这一圣约置于上帝为全人类制定的宏大计划语境中。

现在让我们审视创世记本身的结构。众所周知，“……的后代”（使用希伯来语词 *toledot*）这一表述构成了创世记的框架，分别出现在 2:4；5:1；6:9；10:1；11:10, 27；25:12, 19；36:1, 9；37:2 等章节，每次出现都引出了后续内容。亚历山大指出这些标题具有双重功能：⁴

首先，它们就像现代书籍中的章节或部分标题。其中一些标题会介绍主要的叙述部分，表明情节发展进入了一个新的阶段……

其次，“*toledot*”标题的作用就像相机上的变焦镜头。它们将读者的注意力聚焦在特定的个人及其直系子女身上。

因此我们可以说，一般而言，这些标记物随着情节通过人物及其后裔推进而与之相关。

若以此视角观察创世记，我们会立即发现第一个经段（创1:1-2:3）先于所有这些标记：它宛如整部书的序章。因此其叙事风格——崇高而程式化（我将在下一章讨论）——与书中其余部分不同也就不足为奇了，后者更接近我们在旧约其他叙事书卷中所见的风格。

如前所述，关于作者身份的问题需待后续细节论证。但此刻，文学理论家提出的一个区分能为我们提供诠释帮助——即两种作者与受众的区分：真实与隐含。真实作者是实际创作或编辑作品最终形态的人，真实受众则是真实作者预期的读者群体。而隐含作者可能与真实作者并非同一人，隐含受众也可能与真实受众不一致。优秀的读者会尝试代入隐含读者的视角。

例如，《魔戒》的真实作者是牛津大学教授 J.R.R. 托尔金，但隐含作者被设定为发现西境红皮书之人。同理，真实受众是二战后现代西方世界的读者，而隐含

4. T. Desmond Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 2002), 102.

读者群体是生活在一个霍比特人“昔日比今日更为繁盛”的世界中的民众。⁵

摩西五经以摩西为隐含作者，以跟随他出埃及的那一代人为隐含读者。这是其他经文作者的一致见证：例如书 1:7-8、8:30-35；王上 8:53,56；王下 14:6；尼 1:8；8:1,14；玛 4:4；但 9:11,13；以斯拉一书 1:6,11；太 19:7-8。这意味着当我们仿佛这些书卷记录的是摩西对以色列人的话语时，我们才能获得最佳解读。

在后续章节中，我将运用这些观察成果，以期带着古代文学素养来解读创世记 1-4 章。

5. J. R. R. Tolkien, 魔戒同盟：魔戒首部曲（波士顿：霍顿·米夫林，1965年），第10页。

4

创世记 1:1-2:3: 创世周

创

世记的开篇段落——实际上，整部圣经的开篇段落——描述了上帝创造世界及其万物的过程，这一过程共耗时六天，之后是安息日。

许多人将创世记的前两段经文称为创世记载（复数形式），即认为这两段记载提供了关于创世的不同的（根据作者观点可能是矛盾或互补的）叙述。由此衍生的问题包括：创世记的最终编者是否使用了资料来源及其使用方式；两段叙述采用了何种文学体裁；神圣名称的变化（从第一个叙述中的“神”到第二个叙述中的“耶和华 神”）传递了什么意义；以及历史是否适合作为讨论这些章节的范畴。

这两段经文在科学与宗教争议中也扮演了重要角色：即经文是否对六个工作日的性质作出断言，这是否会导致关于地球年龄和生命发展的主张？

我所倡导的这种以话语为导向的文学研究方法，其优势在于它为我们提供了一种批判性程序来处理这些问题，而无需将它们作为调查的核心焦点。也就是说，我们有一种方法来审视文本的文学特征，以了解它们是如何传达一种信息的，这种信息促使我们做出

相应的配合——而要做到这一点，我们必须承认这些争议性的问题并不一定是文本的主要重点。

A. 经文段落边界、结构与体裁

当我们考察第一个经文段落时，立刻注意到章节边界并非划分段落的好依据：创世记 1 章以第六日完结为结束，但创世记 2:1-3 继续描述了那非凡一周的第七日。

马索拉文本在创 2:3 后有一个段落结束标记（p），这让我们将第一个经文段落视为 1:1-2:3：即叙事在描述完第七日后便告终结。然而，大量学者将创 2:4 下（“在耶和华 神造天地的日子”）视为该段落的结语，认为“天地”与“创造”将我们引回 1:1（“起初，神创造天地”），从而圆满结束了创世叙述。据此划分，2:4 下（“耶和华 神造天地的日子”）开启的句子延续至 2:7，因此成为塑造第一个人类背景的组成部分（参见新修订标准版）。故此，2:4 下引入了新的神圣名称“耶和华 神”（希伯来文 *Myhl*）*hwhy, yhwh 'elohîm*），与第一段落中简称为“神”（*Myhl*），*'elohîm*）形成对比。¹

少数其他学者认为第一段落应包含创 2:4 全文，主张不应将 2:4 拆解，且该节经文措辞主要指向第一段落。²

依我之见，文本特征明确支持将创 2:3 视为该段落的结尾。首先，我们注意到“... 的后代”（*twdl wt hl*），*'elleh tôledôt*）是创世记中反复出现的结构：除 2:4 外，它还出现在 5:1；³ 6:9；10:1；11:10,27；25:12,19；36:1,9；37:2。⁴在其他案例中，该句式

1. 持此观点的多数学者认为，对神名使用的偏好反映了创世记背后不同来源（P 典与 J 典）的特征——尽管也有许多学者不认同此说。

2. 例如参见 A. Niccacci, “Analysis of Biblical Narrative,” in *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, ed. R. D. Bergen (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994) 第 175-198 页，特别是 183-184 页的分析，但他未进行批判性讨论。

3. 实为变体：Md) tdl wt rps hz (*zeh seper tôledôt 'adam*, “这是亚当后代的书”)。

4. 3:1；得 4:18；代上 1:29。

起到一个引子的作用，用于引入新的内容。⁵我们需要充分理由才能认定它在此处发挥其他功能。

其次，我们注意到创 2:4 的结构具有高度模式化特征，这反对任何拆分该经文的尝试。其交错结构已广受认可：⁶

这是...的来历

a 天

b 地

c 当它们被造时

c' 在耶和華 神造...的日子

b' 地

a' 天

术语天 (a) 与地 (b) 在第二行以相反顺序出现 (ESV)，而时间表达式(c与 c') 在句法上对应：M) rbhb(*behibbare'am*，“当它们被造时”) 是带不定式结构的前置词，tw#(Mwyb(*beyôm 'asôt*，“在 [他] 造的日子”) 则是带不定式结构的惯用时间短语。⁷

若我们发现一个由两个对应元素构成的交错配列 (a-b // b'-a')，仍需证明这是作者刻意为之的艺术手法而非偶然。然而当存在三个对应元素如本文所示时，就鲜需论证其艺术性了。交错配列的典型效果是让读者在某种统一性中观其部分，而上下文让我们得以推断作者所设想的统一性类型。鉴于我判断创 2:4 属于后续经段——或作为第一与第二经段间的铰链——下一章我将提出一种解读方式，使之与作者的这一意图相呼应。

诚然，创 2:4a 中使用的)rb (*bara'*，“创造”) 一词以及“天地”的提及，确实与 1:1 相呼应；同样真实的是，第二行中新的神圣名称 (“耶和華 神”) 与后续内容紧密关联。然而，在下一章中

5. 民 3:1 和得 4:18 亦是如此。代上 1:29 的情况更为复杂，因该段标题为第 28 节 (“亚伯拉罕的儿子是以撒、以实玛利”)。随后第 29 节上继续以 Mtwdl t hl) ('*elleh tōledōtam*，“.....的儿子记在下面”)。若将第 29 节上视为第 28 节导言的结尾，则后续族谱材料便有清晰的引言，此节亦符合我们的模式。

6. 相关文献目录，参见拙文《话语分析与创世纪 2:4-7 的诠释》，“Discourse Analysis and the Interpretation of Gen. 2:4-7,” *Westminster Theological Journal* 61 (1999):269-76, 尤见 271 页注 8。

7. 对照 BDB 400a, s.v. Mwy 7d.。

我将论证，我们可以在不破坏交错结构的前提下识别这些关联；同时，我会对 2:5-7 提出一个语法上合理的解读。因此，这些关联本身并不足以成为忽略交错结构的理由。

因此，我的结论是：现有文本将第一个经段明确划定为创1:1-2:3。

该经段的结构广为人知：六个工作日之后是第七日的安息日。此外，叠句（“有晚上，有早晨，是第...日”，创1:5,8,13,19,23,31）明确标示每个工作日的结束，而第七日缺少这一表述极为醒目，任何合理的解读都必须对此作出解释。

然而不太明确的是创 1:1-2 的功能：它是作为第一日的开端，还是独立于七日之外？若是后者，时间参照如何与七日框架相协调？

为解答此问题，我们首先观察动词时态：创 1:1-2 包含四个子句，其中无一含有 *wayyiqtol* 动词。第一个子句（第 1 节）的动词为完成时（*rb, bara'*，意为“他创造”）；随后的三个子句均为状态描述：第 2 节上使用“存在”的完成时（*htyh, hayetâ*，意为“它是”），第 2 节中为无动词子句（翻译时需补充“是”），第 2 节下则用分词描述持续动作（*tpxrm, merakhepet*，意为“盘旋”）。第 3 节首次出现记叙中的 *wayyiqtol* (*rm*) *yw, wayyo'mer*，意为“他说”），由此开启以 *wayyiqtol* 形式贯穿后续经段的主要事件序列。

事实上，其他每个工作日都以相同的 *wayyiqtol* 动词开头：即每个工作日都始于上帝的发言，每次发言都表达一个意愿⁸。由此可推知，首个工作日应从创 1:3 中上帝的发言开始，这种理解与子句类型的特征高度吻合。

正如我们已讨论过的，由于叙事的主干采用 *wayyiqtol* 形式，而创 1:1-2 并未使用 *wayyiqtol*，因此我们认定这些经文处于叙事主流之外。1-2 节中出现的从句类型最常见的用途是为叙事提供背景材料。更具体地说，第 1 节的完成时态（“创造”）可能是主线情节之前的事件，亦或是整个段落的概要；

8. 这个意愿是以意志动词的形式来表达的，这在创 1:3,6,14 和 24 中明显有别于未完成时。在 9 节和 20 节中，该动词的用法既可以表示意志性的动词，也可以表示未完成时态的动词，我们根据其他日子的类比推断出此处使用的是意志性的动词形式。

第 2 节中的静态从句描述了第一天开始时的状况。正如我在下文 (C.1 部分) 所论证的, 第 1 节中的完成时更可能是一个先于故事情节的事件, 而非对整个叙述的概括。这符合从句的句法结构, 也与后世作者在此发现的“从无创造”教义这一神学观点相契合。

这一切使我们能够看到这段经文的以下结构:

1:1 - 2	前言: 最初的创世事件, 以及地球在第 1 天开始之前的状态
1:3 - 5	第 1 日: 光与暗
1:6 - 8	第 2 日: 海与天
1:9 - 13	第 3 日: 陆地、海洋与植被
1:14 - 19	第 4 日: 天上的发光体
1:20 - 23	第 5 日: 海洋生物与飞行动物
1:24 - 31	第 6 日: 陆地动物与人类
2:1 - 3	第 7 日: 上帝的安息日 (无叠句)

最后, 我们可以确定其体裁。我们将这段经文称为叙事, 这是恰当的, 因为其中大量使用了 *wayyiqtol* 来表示连续发生的事件。但我们必须承认, 这确实是一种不寻常的叙事: 不仅因为它描述了独特的事件且除了上帝之外没有其他行动者, 还因为它以高度模式化的方式讲述了一切。⁹从创 2:5 开始的内容则更接近“普通”的散文叙事, 尽管那些事件也相当特殊。

这段叙事的其他特征也引起了我们的注意: 首先, 叙事在描述上极其粗略。例如, 在创 1:12 中, 植物生命被分为两类, 小植物和“树木”; 而在 1:24 中, 陆地动物被分为三类, “牲畜” (可驯养的家畜)、“昆虫” (英文版为“creeping things”, 如老鼠、蜥蜴和蜘蛛等小型爬虫) 以及“野兽” (较大的野生动物)。¹⁰人们必须相信, 如果这些文本的最初使用者是想要寻找一种有用的分类体系的话, 他们肯定会希望得到更具体的分类

9. 被称为“朗吉努斯” (Longinus) 的希腊作家将这段文本的特征 (意译自 1:3,9 的希腊原文) 作为“崇高”风格的范例 (*On the Sublime*, 9:9)。由于朗吉努斯使用 γίνομαι 的过去时中动态, 而七十士译本使用过去时被动态, 可能朗吉努斯是在回应类似约瑟夫的某种记述 (后者同样使用中动态, 犹太古史 *Antiquities* 1.27)。

10. 释经细节请见下文讨论。

信息——除非该文本的目的或正确使用方式并非在于其分类的实用性。除人类外，没有单一物种获得其正式的希伯来名称；我们也无法得知地是如何“发生青草”的，或者动物又是如何在各自的环境中出现的。同样在1:16中，太阳和月亮被称作不寻常的名称——“大光”与“小光”，这些名称在旧约其他经卷中从未出现。¹¹最后思考第6节中的“空气”，这似乎是对天空或苍穹的一种修辞性“崇高”称谓。¹²

这一切让我们得出结论：这段经文的体裁可称为崇高散文叙事。该体裁命名具有多重意义：首先，它承认我们处理的是散文叙事，因此其目的与其他散文叙事的使用相关——包括对我们所处世界真相的宣称。其次，称其为崇高，意味着当我们审视作者的真相宣称时，不可对文本强加“字面主义”释经原则。再者，崇高性指引我们超越普通叙事，推测其正当功能远不止于传递信息，更在于培养某种态度。最后，这个名称远优于某些人使用的“诗歌”术语，因后者含义模糊；若称希伯来诗歌，可能引申出平行体等此处未见的特征。¹³

B. 译文与注释

前言（1:1-2）

¹起初， 神创造天地。¹⁴

²地是空虚混沌，¹⁵

11. 诗 136:7-9 显然呼应了我们的经文段落；作者在那里提到“大光”（第7节；Myl dg Myrw) [örim gedolim]；对照创 1:16, Myl dg h tr) mh [hamme'öröthagedolim]。在下文关于回响的讨论（E.1）中，我们将更多看到诗篇如何反映创世记的文本。

12. 其他在诗 19:1；150:1 和但 12:3 中以此意义使用。“空气”也出现在以西结书（结 1, 10），作为先知近乎不可言喻的异象的一部分。

13. Currid, 38-42, 讨论了这些问题，仿佛唯一的选择是“诗歌”和“（普通）散文叙事”，但“崇高的散文叙事”这一概念解决了这些问题。

14. 关于这节经文的正确翻译与解释，请参阅 C.1 章节《创世记 1:1 与从无创有》。

15. 此外并非指“混沌”，而是将大地描述为“贫瘠荒芜之地”，如 David Tsumura 所论证的（*The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*

渊面黑暗¹⁶； 神的灵¹⁷运行¹⁸在水面上。

第一日（1:3-5）

3 神说：“要有光”，¹⁹就有了光²⁰。4 神看光是好的，就把光暗分开了。5 神称光为昼，称暗为夜²¹。有晚上，有早晨，这是头一日。²²

第二日（1:6-8）

6 神说：“诸水之间要有空气²³，将水分上下。” 7 神就

(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 41-43)。这两个术语同时出现在赛34:11 和耶 4:23 中，描述因上帝的审判而重归荒芜无人居住之地。

16. 希伯来语中译为“深渊”的 *Mwht* (*tehôm*)，有人将其与阿卡德语的 *Tiamat* 相联系，后者是马尔杜克所对抗的混沌神祇，在 *Enuma elish* 中，马尔杜克以其尸骸创造世界。参见 Tsumura, *The Earth and the Waters*, 45-47；以及 Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 98-101，其中驳斥了这一观点。希伯来语该词仅意为“海洋的深处”。

17. 这是对短语 *Myhl*) *xwr* (*rûakh 'elohîm*) 的常规解释。试图另作他解的观点——如 Wenham (16-17页)，将 *xwr* 单纯理解为“风”（“神的风”；参《新耶路撒冷圣经》、NRSV），或认为“神的”是强调语（“强劲的风”；参 NEB）——都忽略了支持传统译法的上下文因素。这些因素包括：（1）我们讨论的不是 *xwr* 本身的含义或 *Myhl*) 作为属格的意义，而是复合短语 *Myhl*) *xwr*，该短语在旧约中的一贯用法是“神的灵”；（2）动词 *tpxrm* (*merakhepet*，“盘旋”/“覆翼”) 以“灵”为主语比“风”更贴切；（3）灵与鸽子（一种会“盘旋”或“覆翼”的鸟）的关联，例如太 3:16。

18. 这个动词 *רָחַף* 的派生形式 (*r-kh-p*)，也出现在申32:11 中，用于描述一只母鸟在巢上“扑腾”的情景。其叙利亚语同源词，在相应的派生形式中，确保了此处的含义。

19. 在林后 4:6 中，保罗对此进行了转述（可能参考了七十士译本）：此处彰显的同类型能力，也在信徒心中运行，将他们从属灵的盲目中拯救出来，使之归向福音的光明（4:3-4）。

20. 这并不意味着要真正产生光；详情请参见 C.3 节。

21. 交错结构“称为 - 光 - 黑暗 - 称为”表达了同步行动；对比 Shemaryahu Talmon, “The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative,” in *Studies in Hebrew Narrative Art*, ed. J. Heinemann and S. Werses (Scripta Hierosolymitana; Jerusalem: Magnes, 1978), 9-26, 见第 11 页。

22. 请更详细内容请查看下文 C.2 节“副歌部分的正确演绎方式”。

23. esv 边注：“或作天篷；亦见于第 7、8、14、15、17、20 节。”参见 BDB, 956a; Delitzsch, 85-86。被译为“空气”的希伯来词 (*yqr* (*raqia'*)) 与表示“捶打延展”或“铺开”的动词相关（参伯 37:18）；故此词在此传递了

造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。

8 神称空气为天。²⁴有晚上，有早晨，是第二日。

第三日（1:9-13）

9 神说：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来。”事就这样成了。¹⁰ 神称旱地为地，²⁵称水的聚处为海。 神看着是好的。

11 神说：“地要发生青草²⁶和结种子的菜蔬²⁷，并结果子的树木，各从其类，²⁸果子都包着核。”事就这样成了。¹²于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类；果子都包着核。

关于大气层的概念，即“如半圆形穹覆盖大地及其水域”（Delitzsch, 86）。若愿意，我们可将其译为“穹顶”或“天幕”。此处我们有一个典型的现象学描述范例；即事物按其表象被描述，而非“科学地”描述。（这显然并非对“蒸汽天幕”或云层本身的描述，从该词在诗 19:2 和但 12:3 中的使用可见一斑，指代我们现今所见之景；且创 1:8 中上帝将这一延展面命名为“天”，我们对此已十分熟悉。）另请注意 1:14-18 中这一现象学描述的进一步发展。传统英文“firmament”源自 *firmamentum*，即七十士译本 στερέωμα 的拉丁文译词，意为“坚固或坚实之物”。德训篇 43:1, 8 将其描述为“透明”的固体；斐洛在《论创世》（*On the Creation*）36 章中指出，它被称为“firmament”是因这天体本质“坚固”（στερεόν）。然而，希伯来语并不要求斐洛那种程度的字面主义。更多内容详见第 10 章 C 节“世界观、宇宙观与诚信沟通”。

24. esv 边注：“或译天空；亦见于第 9、14、15、17、20、26、28、30 节及 2:1。”需注意希伯来文 Mym#（*shamayim*）在 1:1 节更普遍指“天”（与地相对），此处则特指“空”，可从所指事物看出。同理，Cr）（*'erets*）在 10-12 节指“地”，而在 1-2 节指“地球”。认识到这点可避免保罗·西利在《威斯敏斯特神学刊》59 卷《创世记 1:10 中“地”与“海”的地理学含义》（Paul Seely, “The Geographical Meaning of ‘Earth’ and ‘Seas’ in Genesis 1:10,” *Westminster Theological Journal* 59 (1997):231-55）中将 Cr）理解为整个地球——即古代观念中的扁平圆盘所带来的问题。

25. esv 边注：“或译陆地；亦见于第 11、12、22、24、25、26、28、30 节及 2:1 节。”这与 Mym#（*shamayim*，“天/天空”）的情况类似。

26. 正如 Delitzsch 在第 90 页所指出的，语法结构（以及马所拉重音符号）表明）#d（*deshe'*，“植被”）是总称，而 b#（*'eseb*，“[小型]植物”）和 C（*'ets*，“树木”）是植被的具体种类。也就是说，部分植被是“植物”（קַיֵּץ “草”这一表述过于具体且可能产生误导），即低矮植被；另一部分则是果树，即高大木质植被。这些显然是代表性示例，而非详尽列举。最合理的推测是，作者选择这些代表性植被是因为它们与目标读者的相关性。

27. 或“小型植物”，亦见于 12、29 节。

28. 请更详细内容请查看下文 C.4 “The meaning of ‘kind’”。

神看着是好的。¹³ 有晚上，有早晨，是第三日。

第四日（1:14-19）

¹⁴ 神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令²⁹、³⁰日子、年岁，¹⁵ 并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。¹⁶ 于是 神造了³¹两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星，³² ¹⁷就把这些光摆列在天空，普照在地上，¹⁸ 管理昼夜，分别明暗。 神看着是好的。¹⁹ 有晚上，有早晨，是第四日。

第五日（1:20-23）

²⁰ 神说：“水要多多滋生有生命的物；³³要有雀鸟³⁴飞在地面以上、天空之中。”

29. ESV 旁注：“或指节期。”该词 *d(wm (mô'ed, “所定的时间”)* 可能仅指一年中的季节；但更可能（如 Kiel、zy 所述）具有更特定的含义，即“（礼仪性）节期”（如该词在出 13:10 等处的用法）；详见 David J. Rudolph, “Festivals in Genesis 1:14,” *Tyndale Bulletin* 54, no. 2 (2003): 23-40. 由此可推知，所标记的“日子、年岁”实为礼仪历法的时日。若此说成立，则“记号与节期”很可能是重言法，意为“标记（礼仪性）节期的征兆”。

30. 可能是一个 *waw* 解释性结构：“即为了（标记）日子和年岁。”

31. ESV 旁注：“或作造作。”值得讨论的是，这是否必须指创造光体。在下文 C.3 节中，我认为并非如此。相反，重点在于上帝指定光体履行其职责，为人类标记礼仪历法。

32. 这段经文提及日、月、星辰，以及各类动物、飞鸟和鱼类，很可能为保罗在林前 15:39-41 的论述提供了框架。

33. 该术语 (*hyx #pn, nepesh khayyâ*, ESV 译作“活物”)：另见创 1:21, 24, 30 ; 2:7, 19) 难以在保持英文优雅的同时准确直译：“有生命能活动的存在”或许能捕捉其细微含义。德里茨 (Delitzsch, 94) 指出，由于 *#pn (nepesh, 常译作“灵魂”)* 赋予身体活力，此表述意指“有灵魂的物质存在，具魂之躯”。或许可理解为“动物”；而在 2:7 节我们将看到，人类亦属其中。

34. ESV 边注：“或指飞行之物；参见利 11:19-20。”传统上译为“鸟类”，或许这是正确的指代对象。但该词（希伯来文 *Pw([ôp]*) 仅表示“飞行之物”，可指代其他飞行生物，如昆虫和蝙蝠（如利 11:19-20 所述）；因此有 ESV 注释。

²¹ 神就造出大鱼³⁵和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类；又造出各样飞鸟，各从其类。神看着是好的。²² 神就赐福给这一切，说：“滋生繁多，充满海中的水；雀鸟也要多生在地上。”²³有晚上，有早晨，是第五日。

第六日（1:24-31）

²⁴ 神说：“地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。”事就这样成了。²⁵ 神造出野兽，各从其类；牲畜，各从其类；地上一切昆虫，各从其类。神看着是好的。

²⁶ 神说：“我们要³⁶照着我们的形像、按着我们的样式造人³⁷，使他们管理³⁸海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”

²⁷ 神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。

²⁸ 神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和

35.温汉姆的“大海怪”听起来像神话中的生物。其他人则简单地使用（如 G·S·坎斯代尔在 *NBD* 第 43 页所述）“巨型海洋动物”。该词是 *Nynt* (*tan-nin*)，与乌加里特语中的一个术语同源。在第 9 章 A 部分，我将探讨这段经文是否对其周边文化有所评论。无论如何，在此叙述中，重点是以色列人可能接触过的生物；正如海德尔在《巴比伦创世记》(*Babylonian Genesis*) 第 104 页所论证的，这里指的是“诸如鲸鱼和鲨鱼之类的海怪”。

36.参见下文 C.5 节关于“创世记第一章与三位一体”的讨论。

37. *esv* 旁注：“希伯来语中表示‘人’的词 *man* (*adam*) 是人类的总称，后来成为专有名词亚当。”理查德·赫斯在《科学与基督教信仰》第 7 期发表的《创世记 1-2 章与古代文献新研》(Richard Hess, “Genesis 1-2 and Recent Studies of Ancient Texts,” *Science and Christian Belief* 7 (1995): 147) 中指出，该术语 (*ādām*) (‘*adam*, “人”) 既可指“人类”（如本文语境），也可特指与女人相对的“男人”。更多讨论参见我对 2:7 节的注释。

38.需注意短语 *have dominion* (管辖) 与 1:16-18 中 *rule* (统治) 的表述不同。

地上各样行动的活物。”²⁹ 神说：“看哪，我将³⁹遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子全赐给你们作食物。³⁰至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，⁴⁰我将青草赐给它们作食物。”事就这样成了。³¹ 神看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，这是第六日。

第七日（2:1-3）

“天地万物都造齐了。⁴¹ 到第七日，神造物的工已经完毕，⁴²就在第七日歇了他一切的工，⁴³安息了。⁴⁴” 神赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，神歇了他一切创造的工，就安息了。

39. 正如马克斯·罗格兰德在《古典希伯来语中所谓 *Qatal* 非过去时用法》（Max Rogland, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (Assen: Royal Van Gorcum, 2003)）第 114 页注 154 所指出的，这很可能是完成式的施为用法：“看哪，我在此赐予……”（另见 Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans./ rev. Takamitsu Muraoka; *Subsidia biblica* 14 [Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1991], § 112f, g)。

40. 相较于“有生命的物”，或许更宜译为“凡其中存有生命之物”。希伯来原文作：“给地上各样走兽、空中各样飞鸟，及地上一切爬行之物，其中存有 *hyx #pn* 活着的灵魂（参见创 1:20 注释）。”因此“有生命的物”这一短语实为对陆地动物与飞鸟的进一步描述，而非扩展分类范畴。

41. “万物”一词指代前文所述陆地与天空的居民：经文将他们描绘成井然有序的阵列（参看七十士译本此处的译法 *κόσμος* “有序排列”）。有些人所想的“天军”甚至根本未出现在这段叙事中。因此这段经文并未解答天使何时被创造的问题。希伯来词 *bc* (*tsaba'*) 表达了“严整军队”的概念，当然也可指代作为上帝军队的天使。但该词有更广泛的用法（参见 BDB, 838b）。相同概念的不同表述可对照出 20:11：“天、地、海，和其中的万物”。

42. 如德里茨（Delitzsch）所述（第 106-7 页）：“并非上帝在第七日继续并完成了尚未完工的工程，而是他终止了……这项工作，因为它现已完成。”

43. 德里茨（Delitzsch）在第 107 页释道：“当上帝六日创世之工被称为‘工作’ [*h*k] *l m, mela'kâ* 时，人类的‘工作’（出 20:9-10 用同一词汇指代）便被提升至可想象的最高尊贵地位，因它是这一典范的摹本。”如下文 E.3 节所指出的，安息日诫命（出 20:8-11）大量沿用了创 2:2-3 的措辞。

44. 希伯来语 *tb#* (*shabat*)，由此衍生名词 *tb#* (*Shabbat*, “安息日休息”）。

C. 补充注释

1. 创世记 1:1 与从无创有

基督徒历来持守上帝从无中创造万物的观念（拉丁语：*creatio ex nihilo*）。他们常援引创 1:1 来支持这一立场。然而，围绕该经文正确解释的争议使一些人声称这一教义是后期发展的产物，基督教会直到二世纪需要回应诺斯替主义时才确立这一信仰。⁴⁵因此，我们必须先评估这节经文的语法和意义，进而考察它在段落中的作用。由此可辨明从无创有是否是该经文的合理推论。

ESV 对创 1:1 的译法是英语译本的常规处理：“起初，神创造天地。”这遵循了马索拉文本⁴⁶的重音标记，并与最古老的希腊文和拉丁文版本一致：

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

起初，神创造天地。

然而，最近⁴⁷更常见的做法是采用不同译法：

当神开始创造天地时 ……⁴⁸

这种译法将开篇短语“起初”（*ty#) rb, bere'shit*）视为结构体，后接属格词：“神创造之初 ……”。该译法的问题涉及文本、语法和神学三个层面。

45. 参见保罗·科潘的讨论，Paul Copan, “Is Creatio ex Nihilo a Post-Biblical Invention? An Examination of Gerhard May’s Proposal,” *Trinity Journal* n.s. 17 (1996): 77–93。

46. *ty#) rb* 上的重音是分离性的。

47. 我称其为“最近”是相对于古代译本和英语翻译传统而言。基尔指出，拉希 Rashi（1040–1105）等人支持此分析；拉希的注释收录于基尔的注释书中。

48. 参见 NEB 及 NRSV、CEV 的页边注。关于相关语法，见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 129p

从文本层面看，若动词 *create*（创造）是构造不定式而非完成时，这种新译法或许值得考虑。但早期版本并未支持这一点；难道我们能在缺乏其他证据的情况下轻易否定它们吗？

从语法角度而言（下文将详述），段落开篇使用完成时的常规用法是指代主线情节展开前发生的事件。此处完成时动词可能（尽管可能性较低，见下文）表示对叙述的概括——但这与新译法也不一致。此外，名词 *ty#)r* (*re'shît*，“起始”)并未出现在支持新读法的结构中。相反，何 1:2 使用同义词 *hl xt* (*tekhillâ*，“开端”)构成“耶和华初次与何西阿说话”(ESV)的句式：

耶和华与何西阿说话之初

תחלת דבר־יהוה בהושע

然而，这并不支持对创 1:1 所提出的诠释，因为它并未使用组合词 *ty#)r + b* (*be* [“in”] + *re'shît*)。此外，名词 *tl xt* 明显处于结构中，⁴⁹而 *ty#)r* 则不然：冠词缺失是因为该词本身即为定指，正如赛 46:9-10 中的情况。⁵⁰

创 1:1 中的动词 *created*（创造）是完成时态，而完成时在段落开头的常规用法是表示一个发生在故事情节展开之前的事件。实际上，摩西五经中的大多数叙事段落都以 *wayyiqtol* 动词开头，如创 12:1 中的 *hwhy rm) yw* (*wayyo'mer yhwh*，“耶和华……说”)。确实有一些以完成时动词开头的例子，它们如此安排是为了描述发生在主线情节之前的事件。例如，考虑创 24:1：⁵¹

49. 何 1:2 中的形式 *rbd* (*dibber*) 也可能是名词，如同在耶 5:13 以及拉比希伯来语和现代希伯来语中的用法。

50. 参见 Bill Arnold, “*ty#)r*,” *NIDOTTE* 3:1025–28, 1025 页。海德尔在《巴比伦创世记》(*Babylonian Genesis*) 第 92 页指出：“诸如 *rêshîth* (‘起初’)、*rôsh* (‘开端’)、*qedem* (‘古时’) 和 *’ôlâm* (‘永恒’) 等术语，当用于副词性表达时，几乎总是不带冠词且处于绝对状态。”

51. 另见创 3:1；4:1；15:1；16:1；21:1；39:1；43:1；出 5:1；24:1；32:1；民 32:1。

亚伯拉罕年纪老迈，向来在一切
事上耶和华都赐福给他。

ואברהם זקן בא בימים
ויהוה ברך את אברהם בכל

祝福这一环节是在主要行动之前进行的。

摩西五经中所有其他例子均属此类，表面例外的只有出19:1-2:

1 以色列人出埃及地以后，
满了三个月的那一天，就来
到西奈的旷野。2 他们离了
利非订，来到西奈的旷野，
就在那里的山下安营。

בחדש השלישי לצאת בני
ישראל מארץ מצרים ביום
הזה באו מדבר סיני
ויסעו מרפידים ויבאו מדבר
סיני ויחנו במדבר ויחן שם
ישראל נגד ההר

此处，出 19:1 中“来到”提前了故事情节，而第2节又将我们拉回，随后用 w) byw (wayyabo'û, 一个 wayyiqtol 动词) 叙述了同一事件。因此，我们可以将开篇的这节经文称为该段落的标题或小标题，但无论如何，认为这节经文概括了整个叙述的说法并不准确。

使用完成时来传达叙述概要的起始从句的一个例子是创22:1:

这些事以后，神要试验亚伯
拉罕，就呼叫他说：“亚伯拉
罕！”他说：“我在这里。”

ויהי אחר הדברים האלה
והאלהים נסה את אברהם
ויאמר אליו אברהם
ויאמר הנני

值得注意的是，这节经文实际上以 yhyw (wayehi, “于是就发生了”) 开头。有趣的是，在摩西五经中其他采用这种模式的例子中，这是唯一一个作为总结的案例；其余的都描述了先前的事件。⁵²

在神学层面上，显然后来的犹太作家持有从无中创造的教义，如果他们不是从这里获得的，那么没人能说他们还能从哪里得到这一观念。在次经中，我们有《马加比二书》7:28-29 (RSV)，其中一位母亲鼓励她的儿子在安条克的迫害下坚守信仰并承受殉道：

52. 参见创 14:1-2；利 9:1；民 10:11。

²⁸我恳求你，我的孩子，仰望天地，观察其中万物，并认识到上帝并非从已有之物造出它们 [οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός]。同样，人类得以存在 [或说，被造：γίνεται]。²⁹ 不要惧怕这刽子手，要配得上你的弟兄们。接受死亡吧，这样在上帝的怜悯中，我或许能让你与弟兄们重聚。

说上帝并非从已有之物创造天地，即意味着他是从无中造出它们。

来 11:3 也有类似表述：“我们因着信，就知道诸世界是藉 神的话造成的；这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。”“所看见的”与“显然之物”皆指物质存在，因此这位作者否认世界是由预先存在的物质所造。

最后，让我们来看启 4:11:

我们的主，我们的 神，
你是配得荣耀、尊贵、权柄的；
因为你创造了万物，
并且万物是因你的旨意被创造而有的。

如末句所言，万物皆因上帝的旨意而存在，且上帝在某一时刻创造了它们；因此在此之前它们并不存在，这意味着它们是从无中被创造的。

这些经文最接近断言从无中创造的表述是在《马加比二书》7:28 中，而其他文本中的这一概念则是推论。人们不必接受《马加比二书》为正典来支持这一观点；它代表了虔诚的犹太人对万物起源的理解。也无需将新约文本强加于旧约；相反，它们依赖于这一概念作为作者与受众共享世界观的一部分——即它们同样代表了当时对起源的共同解释方式。除了创 1:1，很难找到其他经文能作为这些论述的依据，因此我们有理由推测，他们将创 1:1 解读为暗示从无中创造。⁵³

53. 有人认为，《所罗门智训》11:17 中“你那全能的手，从无形质的物质中创造了世界”（RSV）（κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης）实际上否定了从无中创造；或许“无形质”（ἄμορφος）一词刻意呼应了柏拉图在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*, 50D, 51A）中的用法。最合理的解释是，这位作者遵循了圣经思想（如《所罗门智训》9:1 所示），且他并未断言“无形质的物质”是永恒的，我们也不必过度强调 κτίζω 一词的含义。

将创 1:1 视为概括整段经文的标题，布鲁斯·沃尔克提出了最有力的论证。⁵⁴他最重视的论点是观察到“天地”这一组合是对“有序宇宙、宇宙本身”的提喻，且“这一复合词从未含有无序混沌之意，始终指向一个有序的世界。”他认为“混乱、黑暗与深渊”呈现的是“完美宇宙所不容的状态，也从未被称为上帝之言所创造之物。”然而这一论证恰恰在此处站不住脚：“空虚混沌”（创 1:2）并非“无序混沌”的术语，而是将大地描绘为“荒芜无人居住之地”。没有任何迹象表明“深渊”是上帝的敌对者；事实上，在圣经其他经文中，它遵从上帝旨意并赞美他（参创 7:11；8:2；49:25；诗 33:7；104:6；135:6；148:7；箴 3:20；8:28）。既然上帝为黑暗命名（创1:5），也没有理由认为黑暗违背他的意志。⁵⁵

当我们把这些观察与经段开头完成时态的正常话语功能、以及对无中生有创世理念来源的探寻相结合时，会发现将创 1:1 视为背景事件——先于主要故事情节——是最佳解读方式。这些话语语法结论支持了海德对前两节的描述（其写作早于“话语语法”概念）：⁵⁶“创世记首节简要记录了宇宙以本质形态被创造的过程，第二节则特别指出这个宇宙的一部分，即地球，并详细描述其状态。”

（参见下文 C.7）。J. A. F. Gregg 在《所罗门智训》（*The Wisdom of Solomon* (Cambridge Bible for Schools and Colleges; Cambridge: Cambridge University Press, 1909)）中评论（110-11 页）：“此处创造一词的使用持中立态度：它避开了物质的起源问题，仅涉及物质的排列”；另见 Joseph Reider 的《智慧书》（*The Book of Wisdom* (New York: Harper & Brothers, 1957)），145 页。

54. Waltke 在《圣经文学》（*Bibliotheca Sacra*）32 卷（1975 年）发表系列文章《创世记 1:1-3 中的创世叙述》（*The Creation Account in Genesis 1:1-3*）：第一部分“圣经宇宙起源论导言”（25-36 页）；第二部分“复原理论”（136-144 页）；第三部分“初始混沌理论与前创世混沌理论”（216-228 页）；第四部分“创世记 1 章的神学”（327-342 页）。相关句法论证（他后来重申过）见于第三部分。

55. Waltke 引用启 21:1,25 等经文，指出新天新地将没有海和黑夜，但更符合启示录本质的理解应是：先知用这些象征堕落人类所恐惧之物，而非评论海与黑夜本身的道德属性。

56. Heidel, *Babylonian Genesis*, 93.

所有这些考量也反对另一种流行的翻译方式（如 NRSV、NAB 所示）：

¹起初， 神创造天地时，²地是空虚混沌的……

这未能恰当解释我们前文所述的从句结构和动词类型分析。

综上所述，ESV 译文成立，且“创造”表示发生在主线情节之前的行为——即第一日开端之前。这是否意味着创造被描述为从无到有？答案是肯定的，但理由并非某些人所给出的。有人试图从创造这个动词本身推导出“教义”，仿佛这就能定论。但这显然是错误的：毕竟，同一动词出现在创 1:27，那里上帝“创造”了人；正如我们将在下一章看到的，这段描述与 2:7 平行，那里上帝“用地上的尘土造人”。也就是说，人的“被造”并非“从无到有”，尽管这当然是超自然的。

然而，创 1:1 的整句话实际上确实暗示了从无中创造。“天地”很可能指的是“物质宇宙中的一切”，而“起初”则告诉我们作者所谈及的时间。因此，如果上帝在起初创造了一切，那么“在起初之前”——无论那意味着什么——就什么都没有。因此，创 1:1 虽然并未明确声明，但清楚地暗示了上帝是从无中创造，且物质宇宙有一个绝对的开始。

2. 叠句的正确译法

每一天的划分都伴随着一段叠句，ESV（及大多数现代译本）将其译为：“有晚上，有早晨，这是第...日。”但 AV 的读者们习惯的却是另一种表述：“晚上和早晨是第...日。”

在众多古代译本中，ESV 与七十士译本一致，而 AV 译法可能的来源则是拉丁文武加大译本：

七十士译本: *καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα δευτέρα*
and there was evening and there was morning, (the) second day

武加大译本: *et factum est vespere et mane dies secundus and so of the evening and morning was made the second day*
(丁道尔)

该 AV 译法未能准确体现副歌部分的语法结构。希伯来原文中其表述为 (1:8),

וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי

也就是说, 我们有一系列连续的事件, 每个事件都由动词 *yhyw* (*wayehi*, “于是就发生了”) 表示, 且夜晚之后是早晨。从语法上看, AV 译法将这两个事件压缩为一个总和, 即夜晚加早晨构成一天。⁵⁷ 这在逻辑上是荒谬的: 要构成一天, 必须描述二十四小时或至少是白昼时段。将夜晚与早晨相加毫无意义, 但如果我们仅让动词表示两个事件, 就会发现它们标定了夜间时间的起止点。⁵⁸

ESV 叠句部分的呈现方式让我们得以看清其作用: 标记每个工作日的起止点。解读这段经文时需将此纳入考量。⁵⁹

3. 第四日

许多学者将第四日的事件 (创 1:14-19) 称为创造天体的过程。类似地, 我们发现学者们将第 3 节 (“就有了光”) 称为创造光。这给那些试图将此描述与科学解释相结合的人带来了严重的问题,

57. 甚至有人声称这个叠句 “定义” 了日子的概念, 旨在确保我们将其理解为 24 小时制的昼夜周期。

58. 参民 9:15-16: “立起帐幕的那日, 有云彩遮盖帐幕, 就是法柜的帐幕; 从晚上到早晨, 云彩在其上, 形状如火。常是这样, 云彩遮盖帐幕, 夜间形状如火。” 从晚上到早晨 (15 节) 被转述为 “夜间” (16 节)。

59. 另一个问题涉及创 1:5 中使用 *dx* (*'ekhad*, “一”) 表示 “第一”。在我看来, 传统上接受其为 “第一” 并无问题。关于这一点及对叠句更全面的讨论, 参见 C. John Collins 即将发表的《创世记 1 章叠句的英文圣经翻译评述》 (“The Refrain of Genesis 1: A Critical Review of Its Rendering in the English Bible”), 该文评估并反驳了 Andrew Steinmann 在《福音派神学协会期刊》的观点 (“*dx*) as an ordinal number and the meaning of Genesis 1:5,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 45, no. 4 (2002): 577-84), Steinmann 倾向于类似武加大译本和 AV 的解读。

因为我们认为昼夜是通过天体的光芒来划分的——但前三天如何实现这一点？学者们基于不同立场，可能提出“上帝通过其他方式提供光源”的解释，或放弃追溯叙述顺序的尝试，或直接视此记载为“诗歌”或“前科学”的佐证。另一种是所谓“调和派”（主张创世记与科学发现高度一致）的进路：他们将“造”或“设立”光体解释为早期地球云层（即他们理解的“空气”）消散时光体的显现。但当我们意识到经文并未将“空气”描述为异于日常经验的存在时，此说便陷入困境。

然而细究希伯来原文，必须承认所用词汇并不要求我们将其理解为描述光体的创造（若“创造”指其存在之始）——尽管这种解读确实可行。首先看创 1:14：“神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁”（要有 [yhy, yehî]）。再看创 1:16：“于是神造了两个大光……又造众星”（神造了[h#(, ‘asâ]）。动词“造”在 1:16中并非特指“创造”；虽可含此意，亦可指“加工已有之物”（故 esv 旁注），甚至“指定”⁶⁰。第 14 节聚焦光体功能而非起源：动词“要有”后接目的从句“分”。因此，这日的叙述重点在于上帝为人类福祉指定这些光体的功用——它们藉上帝命令履行职能，暗示崇拜它们是愚妄的。⁶¹

同样地，创 1:3 中的动词“要有……就有了”本身并不隐含创造之意。若上帝创造了宇宙（1:1），随后在某个未指明的时间开始了第一日（1:2-3），那么“要有光”应解读为召唤光明以开启第一日。毕竟，意愿式表达“要有”本身并不必然带有从无到有的含义；可对比诗 33:22

60. 拉希 Rashi (on 1:14; text in Kiel, w²) 认为上帝在第一日创造了光体，而在第四日命令将其悬挂于苍穹。

61. 如 Kiel, xy 部分所述。

“耶和華啊，求你……向我們施行慈愛”這幾乎無法暗示那堅定的愛之前未曾與他們同在！⁶²

我們還注意到，不必將創 1:3 “要有光” 和 1:14 “要有光體” 視為描述同一事件；第 3 節中的詞是 “光”（rw），’ôr），而第 14 節中的是 “光體”（tr)m,mé’ôrôt），即 “發光體”。我們將這些經文理解為描述上帝在第一天呼喚 “黎明” 出現，並在第四天指定天體為人類服務的功能。上帝的行為可能是超自然的，但這與創造不同。

4. “類” 的含義

詞語 Nym（mîn，“類”）出現在第 3、5 和 6 天，每次都以結構 NymI + 後綴（“各從其類”）出現：

神說：“地要發生青草和結種子的菜蔬，並結果子的樹木，各從其類，果子都包著核。”事就這樣成了。於是地發生了青草和結種子的菜蔬，各從其類；並結果子的樹木，各從其類；果子都包著核。神看著是好的。（創 1:11-12）

神就造出大魚和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類；又造出各樣飛鳥，各從其類。神看著是好的。（創 1:21）

神說：“地要生出活物來，各從其類；牲畜、昆蟲、野獸，各從其類。”事就這樣成了。於是神造出野獸，各從其類；牲畜，各從其類；地上一切昆蟲，各從其類。神看著是好的。（創 1:24-25）

有人認為“類”這個詞大致等同於“物種”，並且這段經文反對任何新物種從舊物種進化而來的觀點。⁶³

62. 其他例子包括撒下 20:13；詩 90:17；119:76。

63. 一些神創論者持此觀點；但這一主張更常見於反對所有形式神創論的人士，例如我在《科學與信仰：朋友還是敵人？》（*Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, Crossway, 2003)）第 400 頁中引用的那些。

此类说法存在两个问题。首先，*Nym* 一词的含义并不支持这种解读；其次，这并非创世记原文的真正表述。就 *Nym* 的语义而言，此处的术语并不像“物种”那样具有技术性，其含义更接近于“类别”或“变种”，其分类依据是基于外观特征。⁶⁴

其次，我们需要审视经文的本意。经文仅说明这些最初的植物按其种类结出果实，最初的动物也是按其种类被创造。这并未断言这些是曾经存在或可能存在的唯一“种类”。

让我们结合文本的体裁与主旨来理解。它默认了受众的日常经验——麦粒产出更多麦子，大麦繁衍更多大麦，诸如此类。（经文并未直接说骆驼繁衍骆驼，而是让读者自行推导。）读者会意识到：他所熟悉的事物之所以如此运作，是因为上帝命定如此——可食用植物与可驯养动物的存在是每个农夫都知晓的常识，而创世记解释了其缘由。正如我们将在第 10 章看到的，这为以信心乃至科学态度探索世界提供了哲学基础，尽管其本身并非我们所谓的哲学或科学陈述。但经文并未断言在某些情况下不可能培育出差异大到成为不同物种的小麦变种；它根本未就此话题发表评论。

5. 创世记 1 章与三位一体

在创 1:26 中，上帝说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人”。上帝所说的“我们”指的是谁或是什么？有几种可能的解释：

- (a) 这反映了一个原本多神论的记载未被充分净化处理。
- (b) 上帝是在对他的天庭议会说话，即对众天使说话。
- (c) 这是一种自我指称的“我们”（这可以为神格中的多位一体打开道路）。

64. 见 Mark Futato, “מין,” no. 4786 in *NIDOTTE*, 2:934–35; Paul Seely, “The Basic Meaning of *Mîn*, ‘Kind,’” *Science and Christian Belief* 9, no. 1 (1997), 47–56.

第一种观点在将创世记起源视为神话的人中颇为流行；第二种观点至少可追溯至亚历山大的斐洛时代。⁶⁵我们不能断言选项 (b) 是犹太学者的专属立场，而选项 (c) 属于基督徒：许多保守派基督教作者如德里茨、温汉姆和华尔基支持 (b)，同时也有像卡苏托这样虔诚的犹太人支持 (c)。

采纳 (b) 的主要原因是认为任何接近三位一体的概念要么不适合旧约语境，要么至少是时代错置的，此外确实存在环绕上帝宝座的天使议会观念（如赛 6:8；诗 89:6-8；王上 22:19-22；伯 1 章；但 7:9-13；路 2:9-14；启 4-5 章）。事实上，我们看到上帝命令以赛亚“为我们去”（赛 6:8），即为他自身和众天使行事。

然而，选项 (c) 无疑是三者中最有依据的。首先，“我们的形像”中的物主代词“我们的”应与动词主语“我们”指代同一对象：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”随后，上帝在创 1:27 中执行了这一宣告：“神就照着自己的形像造人”——此处动词的主语仅为上帝，物主代词所指代的也仅为上帝。事实上，经文仅宣告人类是照着上帝的形像所造，而非任何其他天上存在的形像（创 5:1 亦同）。其次，动词“造”与“创造”在整个叙述中始终以上帝为唯一主语：没有任何存在参与其创造之工。第三，创 11:7 存在平行例证，当耶和华说“我们下去……变乱”时，其应验记载于 11:8 节，其中耶和华是唯一的行动者。

最后，显然存在一个天上的议会，正如所引用的经文所示，但这远非意味着议会中包括顾问甚或与上帝同等的共同创造者。在赛 6:8 中，以赛亚被差遣为“我们”而去；但经文中没有证据表明以赛亚是为除耶和华之外的任何存在而去的。（即使他确实为整个天军而去，那也不会使天军成为上帝的共造者。）在诗 89:6-8 中，没有任何天上的存在在能力和权柄上与上帝相似；在王上 22:19-22 中，一个谎言之灵自愿引诱亚哈走向死亡，但经文中并未出现“我们”。在约伯记第 1 章中，天使（“神的众子”）作为下属向上帝呈现；在但 7:9-13 中，有千千万万侍奉上帝的存在，但唯独

65. 我让研究斐洛的学者们去判断，他是否认为这在柏拉图《蒂迈欧篇》（Timaeus 42D）的背景下是可信的，那里上帝将塑造人类的任务交给了年轻的神祇。

“亘古常在者”与“一位像人子的”拥有统治权和权柄。在路 2:9-14 中，天使作为上帝的使者而非谋士行事；在启示录 4-5 章中，天上的众军敬拜于上帝宝座前，但并未被称为他的谋士。

因此我得出结论，创 1:26 中的“我们”是上帝在对自己说话。我认为我们可以更进一步说，上帝是在与自己商议；毕竟我们已在第 2 节中看到上帝的灵。

这会将我们引向三位一体吗？不，仅凭此并不足够。但若存在某种“更完全的意义”（*sensus plenior*）的适用场景，此处正是。我能接受的那种“更完全的意义”，是指后文以符合前文意图的方式对前文进行扩展。若基督教三位一体教义为真，那么其指涉对象在创世记 1 章就已存在。这不同于宣称作者或虔诚的以色列读者必须能看出这一点，而是叙述本身允许这种解读。如前所述，创 1:2 中上帝的灵在旧约里与上帝本身紧密关联。基督教教义使我们能合理解读经文中的所有元素，以及其他经文中的元素（那些论及基督是创造世界之工的经文）。

6. 上帝的形像

在创 1:26 中，上帝计划按照“我们的形像、按着我们的样式”造人。何为形像与样式？二者是否不同？它们是否构成人性的组成部分？若是，它们与灵魂的关系又是什么？⁶⁶

66. 除注释书和神学手册外，重要参考文献包括：James Barr, “The Image of God in the Book of Genesis—A Study of Terminology,” *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968): 11-26; David Clines, “The Image of God in Man,” *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 53-103; J. M. Miller, “In the ‘Image’ and ‘Likeness’ of God,” *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 289-304; J. F. A. Sawyer, “The Meaning of *Imago* (‘in the Image of God’) in Genesis I-XI,” *Journal of Theological Studies* n.s. 25, no. 2 (1974): 418-26; Raymond Van Leeuwen, “Form, Image,” in *NIDOTTE*, 4:643-48; 以及 Gunnlaugur A. Jónsson 详尽严谨的著作, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 26; Lund: Almqvist & Wiksell, 1988)。Jónsson 总结道，我称之为“代表性”的观点不仅是正确的，也是旧约学者中最普遍的观点；他提到少数持“关系性”观点的学者，并称这是唯一站得住脚的替代观点。但他也指出，Sawyer 和 Barr 在引用的文章中并未明确支持这两种观点（且 Sawyer 似乎倾向于“相似性”观点）。

许多早期基督教神学家将“形像”与“样式”视为受造人类本性的两个独立组成部分——通常认为其中一部分因创世记第3章的堕落而丧失，另一部分则得以保留。自宗教改革时期以来，学者们已认识到这种理解与经文本身不符。首先，“照着我们的形像”与“按着我们的样式”之间并无连接词“和”；其次，创1:27仅提到上帝“照着自己的形像”；最后，创5:1记载上帝造人“是照着自己的样式”。对这些经文最合理的解释是：“照着形像”与“按着样式”指向同一事物，二者互相阐释。这使我们在此讨论中可简称为上帝的“形像”。

宗教改革后的神学家普遍将上帝的形像理解为人类本性中与上帝相似的某种属性，并逐渐形成“广义形像”与“狭义形像”的区分。广义而言，人如上帝般具有理性、意志与关系能力；狭义而言，人的能力完全与上帝自身的纯洁与智慧相和谐。据此架构，堕落使广义形像严重受损但仍存于每个人类，狭义形像则已丧失，而成圣过程正是对这形像的修复。

我将这种传统观点称为相似性观点：即上帝的形像在于人类与上帝相似的某些方面。二十世纪许多神学家开始摒弃这一观点，转而支持另外两种立场。总体而言，二十世纪的神学家认为圣经更关注功能而非本体：即关注人们做什么而非他们是什么。相似性观点具有强烈的本体论色彩，因其涉及人类本质的实际组成部分，而取代它的两种观点则侧重功能性。一般而言，认识到这种区分并意识到圣经主导的日常语言更可能聚焦功能，这具有重要价值。但若认为日常语言无法直接或隐含地探讨本体论，则是一种谬误。因此我们必须审慎考察这一案例。

第一种功能性观点可称为代表性观点：人类被造是为了在代表上帝统治世界的活动中体现上帝的形像。这一立场援引创1:26第二句为据：

“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、

地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”根据这一观点，统治权定义了上帝的形像。支持者还在诗篇第 8 篇 中找到佐证，该诗篇基于创世记载（详见下文 E.1 节对诗篇的讨论），颂扬了人类在世間及上帝心意中的地位。

第二种功能观点我称之为关系性观点：即当人与上帝及人类群体建立关系时，才完全成为人。这呼应了创 1:27 的结构：

神就照着自己的形像造人，
乃是照着他的形像
造男造女。

第三行——在前两行基础上补充内容且未使用形像一词（ESV 版）——表明，正是作为男女两性的人类共同体体现了上帝的形像。这可延伸至各类关系：人与上帝的关系、人与同胞的关系及与人类群体的关系。

学者们会倾向于推崇这三种观点中的某一种，但我们要指出它们未必相互排斥。或许没有一种是完全正确的，或是某种组合才是正确的，又或者我们根本无法得出确切的结论。⁶⁷

我们将从两个部分来探讨这个问题。首先，我们会考察其他提及形像或样式的圣经经文；接着我们将对这两个希伯来语名词进行词汇学研究。

其他论及形像或样式的圣经经文可分为三类：一类讲述人类是按上帝形像所造；一类描述基督是上帝完美的形像；还有一类谈及信徒被塑造成上帝的形像。

第一类经文讲述人类是按上帝形像所造。创 5:1 回溯创 1:26-27，但其中提到上帝按自己的样式造人——这印证了前文所述，即“照着形像”和“按着样式”这两个表述指向同一事物。创 9:6 则重申上帝按自己形像造人的观念——这正是为什么“凡流人血的，

67. 韦斯特曼（Westermann）在第 149-150 页列举了多位认为重点在于物理形态本身的学者观点。如今这已不被视为主要争议点——而本文通过基于词汇学的阐释，将说明为何我们无需在此浪费时间。

他的血也必被人所流”。所罗门智训 2:23 称上帝 “造人作为自己永恒的形像” —— 即人被造为要像上帝一样永远活着。便西拉智训 17:3 论及人的创造时（见第 1 节）说：

他赋予 [人类] 与自己相似的力量，
并按照自己的形像创造了人类。

最后，雅 3:9 惊叹我们如何运用舌头：用它来祝福上帝，又用它来咒诅他人 —— 那些“照着 神形像被造的人”。雅 3:9 与创 9:6 都确认人类在某种意义上仍保有上帝形像；其他经文对此并未明确论断。

第二组经文将基督描述为上帝的形像。在西 1:15 中，保罗称耶稣为“那不能看见之 神的像”，但未具体阐明其含义。然而上下文强调他在创造中的首位性：“一概都是藉着他造的，又是为他造的”（西 1:16）。类似地，在林后 4:4 中他称基督为上帝的形像 —— 这可能与林后 3:18 相呼应，那里提到信徒“变成主的形状”。这形像是基督本体的彰显，显明上帝的样式；它成为信徒道德转化的终极目标。⁶⁸

这引出了第三组经文。根据西 3:10，信徒“穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像”；同样，弗 4:24 提到信徒受教要“穿上新人；这新人是照着 神的形像造的，有真理的仁义和圣洁”（“照着神的形像”希腊原文作“照着神”）。上帝的形像成为基督徒被塑造的规范与目标。另有两处经文以相同方式论及基督的形像：罗 8:29 说“他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样”；林前 15:49 则说信徒将来“也必有属天的形状”（“属天”即“基督”）。

从这些经文中不难理解，为何传统神学家会将上帝的形像理解为某种相似性。

68. 这种用法可能暗示基督作为新亚当的观念。在《七十士译本》中，通常说人是“照着神的模式”（κατ' εἰκόνα θεοῦ；创 1:26-27；5:1, 3；德训篇 17:3）或“照着神的形像”（ἐν εἰκότι θεοῦ；创 9:6），即使用介词结构。但在所罗门智训 2:23 中，该词不带介词，称人是神永恒性的形像。

因为——就我们所能判断而言——这些文本正是如此使用它的。现在的问题是，这是否符合创世记第 1 章的词汇和上下文要求？

术语“形像 (*image*)” (MI C, *tselem*) 通常用于指代某物的实体表现形式：例如，在撒下 6:5 中，非利士人制作了像 (小雕像) 来代表他们的肿瘤 (痔疮) 和老鼠；在结 23:14 中，有“人像画在墙上，就是用丹色所画迦勒底人的像”——这些图像是浮雕雕刻。通常，“形像”指的是偶像，如民 33:52；王下 11:18；摩 5:26；结书 7:20 (可能还包括 16:17) 中所载。其亚兰语同源词出现在但 2:31-33；3:1，用于描述巨型雕像。⁶⁹

“样式” (*twmd*, *demât*) 是一个更通用的术语，指“相似性”，但并不具体说明是哪一种相似 (需从上下文中推断)。它常用于比较，如赛 13:4 中，“好像是大国人民”字面意为“样式如大军”。赛 40:18 提到：“用什么形像与 神比较” (希伯来原文为“*twmd*”，下同，另见结 1:5, 10)。再如但 10:16 中，“有一位像人的”触碰但以理的嘴唇：那天使的外貌如同人类。代下 4:3 中的“样式”则是雕刻的“葫芦形装饰”。

在圣经之外，与“形像”和“样式”对应的亚兰语词汇出现在 1979 年叙利亚东北部泰尔费赫里耶出土的一尊非凡雕像上。该雕像制作于公元前九世纪，刻有亚述铭文和亚兰语释义。亚兰语部分在第 1 行和第 15 行称雕像为“样式”，第 12 行则称其为“形像”。这与我们在圣经材料中发现的模式高度吻合⁷⁰。

但我们不能止步于这类词汇研究。在创 1:26 中，我们不仅拥有这些词语本身，我们还有它们与介词的结合形式：

69. 存疑的用法见于诗 39:6 和 73:20。在诗 39:6 中“世人行动实系幻影”，此处幻影或可解为“无生命的雕像”，亦可能指“徒具其表”。而诗 73:20 中的“他们的影像”或意为“他们的虚妄表象”。(参见 BDB, 854a, sense 3.)

70. 相关铭文研究文献包括：A. Abou-Assaf、P. Bordreuil 与 A. R. Millard 合著的 *La statue de Tell Fekherye* (Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1982)；A. R. Millard 与 P. Bordreuil 合撰“A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions,” *Biblical Archaeologist* 45, no. 3 (1982): 135-41；S. A. Kaufman, “Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh,” *Maarav* 3, no. 2 (1982): 137-75；T. Muraoka, “The Tell-Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic,” *Abr-Nahrain* 22 (1983-84), 79-117；V. Sasson, “The Aramaic Text of the Tell Fakhriyah Assyrian-Aramaic Bilingual Inscription,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97, no. 1 (1985): 86-103.

“接着神的形像”与“接着神的样式”相互强化。这种结构可见于多处：例如诗 58:4 “他们的毒气好像蛇的毒气”，原文直译为“他们的毒气仿效蛇的毒气样式”。前文引用的但10:16中“一位像人的”亦可译为“一位仿照世人样式者”。创 5:1 记载人类被造为“照着神的样式”，与 1:26 使用“接着样式”形成对照。而 5:3 则出现“照着样式”与“接着形像”（ESV 版，与 1:26 的介词结构相反）。

这些例证表明“A 仿效 B 的样式”等同于“A 如同 B”。此外，介词的选择似乎并不关键：“具有形像 / 样式”与“照着形像 / 样式”含义极为接近。从“形像”一词的用法可知，说“A 是 B 的形像体现”即等同于“A 是 B 的具体相似者”。

因此我们可以这样意译创 1:26：“让我们造人，使之成为我们具体的相似者，与我们相像。”这支持了相似论的一种观点：人是一种具身性的受造物，在某种程度上与上帝相似。

在确定人与上帝的相似方式时，我们需要从上下文中进行推断。若引用创 1:26 中“使他们管理”这句话来定义上帝的形像，就误解了该句的语法功能；正如德里茨所言：“对地的统治……并非其内涵而是其结果。”⁷¹此外，从上帝“造男造女”直接断言这定义了上帝的形像是相当牵强的，而将其视为所有关系的范式更是巨大的跳跃。更简单的理解是：人类由男女两性构成，二者皆具上帝形像，且都是完成“生养众多”使命的必要存在。

在这段经文及下一段中，上帝展现了他性格的特征：他以智慧设计世界作为人类居住之所；他通过言语表达旨意；他欣赏“好”的事物（道德与审美层面）；他工作并安息。他也建立关系，以爱和承诺为纽带与人类相连（创 2:15-17）。在这一切中，上帝成为人类的典范。

71. 德里茨（Delitzsch），第 100 页；该句法结构为 *waw* 后接意愿形式，通常表示目的或结果从句（Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 116a）。

正如基德纳在其注释中所言，⁷²人类是“永恒、无形之创造者在时空、肉体及受造物存在层面的表达或摹写”。这些存在于人身上的神性特征将人类与其他受造物区分开来；而在初造之人身上，这些特征与上帝自身的纯洁完美契合。由此我们得出结论：广义与狭义之分的区分是合理的，能帮助我们理解各种圣经经文。我们还可以看到，相似说并不排斥代表说或关系说：相反，这些人性特征构成了人类统治与关系的基础。通过这样的梳理，我们认可三种立场的合理之处，并理解它们之间的关联。

7. “创造”与“造”二词的使用

动词 *rb* (*bara'*, “创造”) 出现于创世记 1:1, 21, 27; 2:3, 4。动词 *h#* ((*'asâ*, “制造”) 以上帝为主语的用法见于 1:7, 16, 25, 26, 31; 2:4 (在 2:2, 3 中作“行事”解)。二者常指代同一活动，如 1:26 (“造”，原文 *h#*() 在 1:27 (“造”，原文 *rb*) 中得到转述所示。描述其语义关系的最佳方式或许是：“制造”是更宽泛的术语——即“创造”属于“制造”，但“制造”未必是“创造”。⁷³因此称上帝为“创造者”(如赛 40:28) 亦即承认他是“制造者”(如赛 44:24)。由此观之，作者在本段经文中使用“创造”一词时，意在特别强调其产物是某种全新的开端。因此物质宇宙(创 1:1; 2:4) 是全新的，因为它从无到有而生；海洋生物(1:21) 之新在于它们是本记载中首批被称为“有生命的动物”(*hyx #pn*, *nepeshkhayyâ*) 的存在；而人类(1:27) 的全新性则在于上帝形像的独特性。⁷⁴术语“造”更侧重于上帝工作的普遍活动，具体方式需结合上下文推断。故当上帝“造”出空气(1:7) 或光体(1:16) 时，未必断言其存在起源，而是表明上帝对其施行了某种运作，而未言明具体是什么动作。

72. Ki dner, Genesis, 51.

73. 描述这种关系的术语是上下位关系：“创造”是“制造”的下位词。

74. 如德里茨(Delitzsch) 所言(101页)：“创造的本质特征不在于排除既有材料，而在于实现——确切说是奇迹般地实现——此前不存在的事物。”

当上帝“造”人时(1:26)，他通过“创造”来实现(1:27)；后一节更具体地描述了上帝的活动。

当我们思考这段经文如何塑造了立约之民的世界观(第9-11章)时，会发现词汇的差异与作者呈现事件的“超自然性”无关——事实上，这个问题通常不依赖于专业术语。⁷⁵

从七十士译本用动词 ποιέω (意为“制造”)统一翻译这两个词的方式，可以看出它们在意义上的相近。新约读者可能期待用 κτίζω 表示“创造”；但或许在创世记的七十士译本成书时，该希腊动词尚未获得“创造”的特殊含义：在更广泛的希腊文献中，它意为“建立、奠定”。⁷⁶

8. 创世记 1:28 与环境伦理

创1:28 记载上帝赋予第一对人类夫妇使命：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”人们常指责这段经文灌输了一种对地球及其资源的剥削伦理。“治理”一词唤起通过破坏征服的概念，而“管理”则被理解为“支配”。⁷⁷

75. 关于一般性讨论，参见C. John Collins, *The God of Miracles* (Wheaton: Crossway, 2000)，特别是第4章和第9章。

76. 参见LSJ, 1002b-1003a。七十士译本《摩西五经》仅六次使用 κτίζω：创14:19, 22, 对应希伯来文 hñq (*qanā*, “取得、拥有”)；出9:18, 对应 dsy (*y-s-d*, “建立”)；利16:16, 被动形式对应 Nk# (*shakan*, “居住”)；申4:32, 对应 rb (*bara'*, “创造”)；申32:6, 对应 Nwk (*kōnen*, “确立”)。“创造”的特定含义在先书和次经中最为突出，这些经卷的翻译晚于《摩西五经》。(所罗门智训2:23 引用创1:27 时使用 κτίζω, 表明其作者并非完全依赖七十士译本的术语，因后者使用 ποιέω。)新约中该动词及其派生词通常意为“创造”，除名词 κτίσις 在彼前2:13 指“人的一切制度”。斐洛在《论创造》中仅于17, 19, 24 节使用 κτίζω, 均表“建立”(城市)。约瑟夫《犹太古史》1.27 是其对创1:1 的转述中唯一涉及创造的段落——但他可能仅指“奠基”。

77. 有用的参考文献包括Michael B. Barkey, ed., *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Jewish, Catholic, and Protestant Wisdom on the Environment* (Grand Rapids: Acton Institute, 2000), 附有其自身的参考文献；Colin Russell, *The Earth, Humanity and God* (London: University College of London Press, 1994; Lynn

单从表面看，这种指控就荒谬至极：对环境破坏最严重、污染最猖獗的，恰恰是那些摒弃圣经伦理的社会，比如二十世纪的铁幕国家。不过，确实可能有信徒如此解读经文，因此正确理解上下文中的诫命至关重要。

首先需注意诫命出现的背景——就在男女被造之后，他们仍处于完美无瑕的状态，这意味着他们以圣洁与智慧自治。当人类堕入罪恶，虽未丧失受造界之首的地位，却失去了完美履行职责所需的纯粹、敏锐与良知。细读经文会发现：在这个领域，全人类同样展现出极致的败坏与深切的修复渴望——而这正是创世记这些段落的功能之一。

接下来我们具体考察这些命令的含义。正如德里茨所指出的，⁷⁸ “对地球行使统治权的授权与呼召使用了如此强烈的措辞——如 #bk [制服] 和 ndr [管辖]，——因为这种统治需要力量的支撑与智慧的运用。”

正如我们将在后续章节看到的，人类最初的使命是从伊甸园出发，向外拓展，将伊甸园的祝福传播至全地。这意味着要以良善为目的管理所有受造物与资源：让它们的美丽得以绽放，智慧而仁慈地使用它们，并促进万物的福祉。

9. 创造的善好

这段经文记载了上帝察看所造之物，认为其“好”——即令他喜悦，符合他的旨意（创 1:4,10,12,18,21,25,31）。唯独第二日未出现此评价；或许在某种程度上，单纯的空气并不令人满意。我们将在下一章看到，因此 2:18 中上帝说某事物“不好”这一表述显得尤为突出。

White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155 (1967): 1203–7 (互联网可查阅)。

78. Delitzsch, 101. 这一点意义重大，因为德里茨早在环保意识开始流行之前就发表了相关著作，因此不能简单地将其视为出于护教动机而软化圣经教导。

另一段反映创造之善的后期经文是德训篇 39:16: “上主的一切化工都极其美好”（注意此处暗指创 1:31）；⁷⁹而在提前 4:1-5 中，保罗将创造原初的良善应用于一个具体的伦理问题：

¹圣灵明说，在后来的时候，必有人离弃真道，听从那引诱人的邪灵和鬼魔的道理。²这是因为说谎之人的假冒；这些人的良心如同被热铁烙惯了一般。³他们禁止嫁娶，又禁戒食物，就是 神所造、叫那信而明白真道的人感谢着领受的。⁴凡 神所造的物都是好的 [πᾶνκτίσμα θεοῦ καλόν]，若感谢着领受，就没有一样可弃的，⁵都因 神的道和人的祈求成为圣洁了。

保罗使用了七十士译本创世记第 1 章中的术语“好” (*good*)，似乎认为即使人类堕入罪恶后，造物仍保持着其良善本质。⁸⁰正如诗篇 104 篇所言（参见下文 E.1 部分），罪人无疑是造物中的瑕疵，而救赎之路正是让人们恢复其最初被造时的功能。因此，将婚姻与食物等受造福祉称为邪恶，绝不可能是圣经信仰的应有之义。

因此，断言造物是“良善”的，即是断言上帝以它为乐，而处于最佳状态的人类亦当如此。⁸¹

10. 不寻常的第七日

我已指出叙述者描述第七日与其他日子不同的一个方面：这日缺少标志每日结束的重复句式。在第五章 C.7 节，我将探讨解释时应如何考量这一点。现在我将探究使这一日显得独特的另一个方面。

通过故事情节动词来观察这一日发生之事：在创 2:1 中，天地都造齐了；2:2 节记载，上帝完成了他的工并安息；而在 2:3 节，上帝赐福第七日

79. 另参看德训篇 38:4 所言：“耶和华从地里造出药材” (RSV)，这表明受造之物始终承载着上帝慷慨供应的印记。

80. 下文第六章 C.5 与 E.3 节中，我们将探讨罗 8:18-25 及“堕落世界”的问题。

81. 对照智慧篇 11:24：“你爱一切所有，不恨你所造的，因为你若憎恶什么，就不会创造它” (RSV)。

并定为圣日。这些事件不涉及繁重的活动；它们根本不涉及工作。相反，它们传达了享受、认可和喜悦的心理活动。而这正是以色列安息日制度所要守护和培养的。一个阅读此文的以色列牧人或农夫因此能够怀着愉悦而非怨恨进入自己的安息日。

上帝安息日的这一特性可以为人类的安息日提供典范。

D. 文学 - 神学阐释

我在前文已论证这个经文单元是 1:1-2:3，其体裁为崇高的散文叙事。这段经文中的主要角色是上帝（*Myhl*），*'elohim*）。他创造、说、看、分开、命名、造、设立、赐福、完成、使圣洁并安息。事实上，上帝几乎是这里每个 *wayyiqtol* 时态动作动词的主语——主要的例外是创 1:12，那里地生出植物（尽管那仍是对上帝命令的回应）。

我们已经看到，这里的段落结构简单明了：

1:1-2	序言：初始创造事件，以及第一日开始前地球的状态
1:3-5	第 1 日：光与暗
1:6-8	第 2 日：海与天
1:9-13	第 3 日：陆地、海洋与植被
1:14-19	第 4 日：天上的发光体
1:20-23	第 5 日：海洋生物与飞禽
1:24-31	第 6 日：陆地动物与人类
2:1-3	第 7 日：上帝的安息日

关于这个结构，我们还能注意到以下几点。我们已经看到第七日的特殊性，即重复旋律的缺失（这需要解释，见下文）以及所有 *wayyiqtol* 动词都描述了荣耀的静止与享受。

我们还可以看到，第六天的叙述篇幅最长。其叙述方式与第三天类似，都是在出现了两次“神说”之后

紧接着一个愿望的场景（创 1:9, 11, 旱地与植被；创 1:24, 26, 陆地动物与人类），尽管它超越了第三日，伴随着对人的祝福与托付。它进一步以“甚好”（创 1:31）作结。因此很明显，第六日在这段叙述中得到了最多的关注。

第六日的高潮，也是整段经文的顶点，是创 1:27：

神就照着自己的形像造人，
乃是照着他的形像
造男造女。

动词“造”出现了三次，但只有第一次是 *wayyiqtol*（叙事连续体）；第二、三次只是对第一次所描述事件的复述。因此故事情节停止推进，读者得以驻足沉思这一事件。此外，这节经文体现了诗歌的平行结构，我们由此看到通过诗性措辞标志的高潮表达。这一事件是上帝在创 1:26 中自我商议的结果，这也凸显了其重要性。

我们还可以看出，叙述者描述人类被造的方式与其他“活物”被造的描述截然不同：在创 1:20 中，上帝命令水域滋生生物，飞鸟翱翔天际；24 节则命令大地孕育陆地动物；对照 11 节，上帝吩咐地上长出植物。而将要“治理”这些受造物的人类，其诞生却“并非源于对大地的一声敕令”。⁸²

创 1:27 的所有这些特征表明，这是叙述中最为动荡的核心地带，也是整个记载的巅峰。因此，我们对这段经文的整体解读应遵循这一点。⁸³

这段经文的基本事件序列由六个工作日主导。然而，这种简单的语法和文学观察似乎与主题本身产生了三处冲突。第一处冲突在于：第四日记载了太阳、月亮和星辰的创造，而前几日已出现光、昼夜与晨昏。第二处冲突源自创 1:11-12（第三日造植物）与 2:5-7（人类形成之时并未造出植物）之间的差异。

82. Delitzsch, 97-98.

83. 有人认为安息日（创 2:1-3）是叙述的核心，但我们的研究结果却表明事实并非如此。

我们可以通过仔细研究希伯来原文来解决这些看似存在的冲突。在本文的其他部分中，我提出这样的仔细分析表明这些冲突其实是不存在的。⁸⁴

对于简单的序列而言，第三处冲突源于这段经文的结构本身。它似乎呈现出这样的情况：第 1 至 3 天描述的是地点，而第 4 至 6 天则描述了这些地点的居民：

地点	居民
1. 昼与夜	4. 管昼的光与管夜的光
2. 海与天	5. 海洋生物与飞禽
3. 肥沃的土地	6. 陆地上的活物（与人类）
7. 安息和享受	

从这种高度的模式化现象来看，我们或许可以得出这样的结论：事件的先后顺序以及时间的长短并非作者关注的重点；这正是通常所说的文学框架解读模式的基础所在。按照这种理解，这六天的工作日是一种文学手法，用于展现创造周是一个精心且巧妙的创造过程。

然而，有一种框架模式的观点则更进一步：它认为第 1 天和第 4 天相对应的原因在于它们是同一事件从不同视角的呈现；同样地，第 2 天和第 5 天，以及第 3 天和第 6 天也是如此。这种观点尤其与梅雷迪思·克莱恩有关。⁸⁵

根据我的判断，克莱恩的框架模式与圣经中的数据不符。首先，它会把创造的工作周变成三天（从两个角度来看），而不是六天。然而，第四条诫命是这样说的：“六日要劳碌做你一切的工... 因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便

84. 请参阅本章 C.3 节中关于第四天的讨论；请参阅下一章 C.1 节中关于创2:5-7的讨论。

85. 参见 M. Kline, "Because It Had Not Rained," *Westminster Theological Journal* 20 (1958): 146-57; "Genesis," in *The New Bible Commentary: Revised*, ed. D. Guthrie et al. (Grand Rapids, Eerdmans, 1970), 79-114; "Space and Time in the Genesis Cosmogony," *Perspectives on Science and Christian Faith* 48, no. 1 (1996): 2-15; and M. Futato, "Because It Had Rained: A Study of Gen. 2:5-7 with Implications for Gen. 2:4-25 and Gen. 1:1-2:3," *Westminster Theological Journal* 60 (1998): 1-21.

安息”（出 20:9, 11）。两处提及“六日”——人的与上帝的——均使用希伯来文的时间宾格，表明工作分配所跨越的时间长度。⁸⁶

其它框架模式的观点并不容易被否定，依我判断，它们将这段经文高度模式化的形式视为一种证据是正确的——读者被邀请以轻松态度看待事件顺序与时间长度。然而，若干因素使我仍不愿完全放弃时序性。

我已指出，那两处看似与时序冲突之处，在我看来只是表象且可化解。当我将此与普遍使用的 *wayyiqtol*（其在叙事中的常规用法是表示离散且基本连续的事件）⁸⁷，以及编号日期的递进⁸⁸相结合时，我发现最直观的想法是：无论如何，如此某种形式的顺序在作者对事件的描述中确实起着重要作用。

我将在下文中论证，创世周确实是独特的一周，因为它是上帝的工作周。这意味着虽然时序对作者的叙述确实重要，但作者在多大程度上坚持精确时序作为历史事实则是另一个问题。我将在第 10 章探讨有关历史事实的认定以及其价值的问题。

接下来的阐释性问题要求我们思考这些事件如何从先前之事因果相承，又如何影响后续之事。当然，如果我关于创 1:1 描述的是从无到有的创造这一结论成立，那么这个记述就不可能从任何历史事件因果相承；它是历史的开端，就受造界内的因果而言，它没有前因。另一方面，后续一切事件都依赖于这些事件。在第 5 章 C.6 节，我将考察创世记前三章之间的关系；为预先说明，我只需指出创 2:4-25 详述了这个段落中第六天的事件。此外，第七天缺少重复句式让我们

86. 参见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 126i.

87. 参见 Collins, “The Wayyiqtol as ‘Pluperfect’: When and Why,” *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (1995): 117-40, 特别是第 117-118 页，内有简要论述及相关书目（并承认在全面描述时态时需要补充更多细微差别）。

88. 对比 Kidner, *Genesis*, 54-55: “在笔者看来，这几日的行进过程庄严有序，不可能不暗示着某种顺序；而采用一种淡化普通读者第一印象的解读方式，似乎也过于微妙。这是一个故事，而不仅仅是一则陈述。”

不禁思考那日是否无终结——这意味着人类历史的其余部分将在上帝的安息日中展开。无论如何，这段经文描述了人类将在此舞台上处理与世界及上帝关系的起源。

现在我们来探讨重复出现的词汇，其中有些是此前未提及的。在这段经文中，一个明显的重复是“神看...是好的”（创 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 尤其是 31 节）。这种重复除了强化“创造全然美好”的观念外，更突显了上帝对物质创造的喜悦：其美好意味着取悦于他。⁸⁹这也为 2:18 节中“那人独居不好”的叙述埋下伏笔。因此当我们以协调视角阅读 2:18 节时，便明白尚未达到 1:31 节“甚好”的境界——需要女人的出现才能成就。

人类夫妇受命“要生养众多”（创 1:28），使生育成为祝福的领域，却在 3:16 形成讽刺性对比——耶和华“必多多加增”女人生产之苦。但“生养”与“增多”这对词语将在后续经文中产生回响，我们将在下文“余响”部分详述。

本段经文中唯一的主动角色是上帝（此叙事中称为 *Myhl*）*'elohîm*），我们将考察叙事如何描绘他。诚然，从叙事中勾勒上帝形像需格外谨慎——他毕竟远超人类描述的极限，而这类尝试可能演变为对他的限定。但只要我们保持审慎，仍可注意到若干特质。

关于创 2:4 神名变化的含义我们后文再论；此刻我们只需探究此处特定名称是否蕴含深意。德里茨的判断似乎正确：本段经文中“上帝被称为统摄一切可畏之事的至高权能者”⁹⁰。此名亦强调他与整个受造宇宙的关系——既是唯一源头，也是绝对主宰。这样的上帝完全有立场承诺照管万物，并期待全宇宙尊荣爱戴他。因此，当以色列人的信仰为外邦人

89. 参见上文 C.9 节。

90. Delitzsch, 113; 另见 Cassuto, 86-88.

提供了认识真神的途径时，这正是其自身对上帝与人类关系的基本理解的体现；若以色列民族整体或其中任何成员，在任何时候妄图依赖其种族特权，他们就是在否定某种根本性的东西。

尽管此处的神圣名称展现了上帝超越性的一面，但作者绝非将上帝描绘为遥不可及或难以亲近的存在。该叙述至少通过两种方式让读者得以进入神圣体验。第一种方式见于创 1:31 的表达式 *hnhw* (*wehinneh*, “and behold”，中文为“并且看哪”，和合本无该词)，这个叙事性表达邀请读者从参与者的视角观察场景。⁹¹读者应当体会到上帝对“所造一切”

的喜悦之情。第二种方式体现在创 2:1-3 中关于神圣安息日的记载，其叙述视角暗合第四条诫命（参见下文 E.3 部分）。当以色列人守安息日为圣时，他们正是在进入上帝对自己安息的享受。这实际上预示了圣经看待人类道德塑造过程的方式之一：即效法上帝。

我们进一步看到上帝对其世界的绝对权能。前文已指出，叙事中反复出现上帝发言、表达意愿（希伯来语中的意志形态）；随后故事便告诉我们这一意愿得以实现。经文并未提及上帝旨意实现所需的时间长短，而是着重强调上帝的意愿本身如何决定事件的发生。⁹²上帝通过召唤宇宙存在并塑造地球作为适合其人类受造物居住之地，彰显其大能。世界并非自我形成，而是上帝独立无援地创造了它。诗篇 33 篇的作者将这一特质谱写成颂歌：

91. Bruce K. Waltke and Michael O' Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), § 40.2.1 讨论了“呈现式感叹词” *hnh* (*hinneh*, “看哪!”) 与 *hnhw* (*wehinneh*, “并且看哪!”), 指出 *hnhw* 可用于“作为桥梁以情感引入名词性从句……或感知描述”, 但未区分其在叙事与其他功能中的角色差异。试看创 6:12: “神观看世界, 见是败坏了” (ESV: And God saw the earth, and behold, it was corrupt); 出 3:2: “摩西观看, 不料, 荆棘被火烧着, 却没有烧毁” (ESV: He looked, and behold, the bush was burning, yet it was not consumed); 得 4:1: “恰巧波阿斯所说的那至近的亲属经过” (ESV: And behold, the redeemer, of whom Boaz had spoken, came by), 每个案例都让我们从全景观察者转变为共享上帝、摩西或波阿斯的特定视角。

92. 柯里德 (Currid) 在第 72 页 (另见第 61 页) 声称, 文本暗示了实现是瞬间完成的, 但原文并未如此表述。他写道: “否认创造之工即时完成, 就是削弱或贬低这段叙述中如此着重彰显的上帝的大能”, 但未提供任何理由说明为何我们应认为此说成立。这类问题很可能偏离了叙事的主旨。

6诸天藉耶和华的命而造；
 万象藉他口中的气而成。……
 9因为他说有，就有，
 命立，就立。

最后，叙述的结构向我们表明，作者将上帝描绘成一位按工作周劳作的匠人。这既体现在六个工作日加安息日的叙事框架中，也显现在重复出现的句式里⁹³：“有晚上，有早晨，这是第...日”。时间顺序的表述至关重要——总是晚上先于早晨。这意味着任何试图将此作为定义“日”的依据的做法，都与作者本意相悖。晚上与早晨实际框定了夜晚⁹⁴，而这正是劳动者每日歇息的时段。诗 104:23 写道，日头一出“人出去做工，劳碌直到晚上”⁹⁵。第七日提到“他所作的工”，使用的正是描述人类劳作的术语（出 20:9-10）。

当我们提及第七日时，也会看到创2:2-3 中称上帝“安息”（tb#, *shabat*）。此处的动词可能比单纯的“休息”含义更广，例如“停止他正在做的事”。然而，出 20:11 使用了一个更具体的词来描述上帝的安息（xynh, *heniakh*），而出 31:17 则说第七日上帝“安息”（tb#）并“舒畅”（#pnh, *hinnapesh*，仿佛重新恢复了气息）。⁹⁶若上帝拥有如这段经文所展现的那种能力，我们便明白不应从字面意义理解这种表述：上帝不会像我们一样疲倦（另见赛 40:28-31）。因此，这种语言是类比性的，其要旨在于人类的工作与休息是对上帝工作与休息的类比。

作者的视角是崇拜那位创造万有的上帝，并为上帝美好造物之多样与丰盛而欢欣。他表达这一观点最清晰的方式，就是反复强调上帝看他所造之物皆为美好，尤其是当作者邀请我们透过上帝自己的

93. 关于叠句的正确译法，参见上文 C.2 节。

94. 参看民 9:15，那里描述“有像火之形状的”在会幕上从晚上到早晨；第 16 节将此复述为“夜间形状如火”。因此，“夜间”即指从傍晚至清晨的时段。

95. 另见创 30:16；出 18:13。

96. 关于后一个动词，参见出 23:12；撒下 16:14。

视角去观察时，我们看这一切都“甚好”（创世记 1:31）。⁹⁷（我默认任何圣经作者都将上帝视为“可信的角色”，其观点具有终极权威。）我们进一步看到作者对安息日的赞许，当上帝“赐福给第七日，定为圣日”（2:3）。其隐含之意是，虔诚的读者也应同样敬拜造物主，为创造欢欣，并享受安息日的喜乐。

现在我们可以将所有特征整合起来，阐明这段经文的主旨。许多学者称创 1:1-2:3 为宇宙起源论（*cosmogony*），即宇宙起源的故事。尽管经文确实涉及此内容，但这并非文本焦点；毕竟，它在 1:1 节简述万物的起源后，随着叙述推进逐渐缩小关注范围。依我之见，第一节叙述了最初的创造事件；随后第二节描述了创造周开始前地球的状态。这两节独立于上帝工作的六日之外——仅从语法而言——并未提及 1:1 节初始事件与 1:3 节第一日之间的时间跨度。⁹⁸

一旦工作日开始，注意力便全然聚焦于大地。在创 1:1 中，“天”（*Mym#h, hashshamayim*）与“地”（*Cr)h, ha'arets*）本是物质创造的全部，但到了第 8 节，“天”的范围收窄至我们头顶的天空（参见 esv 页边注），而第 10 节的“地”则特指“陆地”。第 14 节中，作者描述天体时仅强调其对人类的功用——若承认 esv 页边注的解读，则尤其指向作为敬拜者的人类。作者的视角已从整个宇宙收缩至唯独地球，特别是人类。这一点在创造人类作为叙述高潮时尤为明显，故事情节在此暂停，让读者得以深思这一事件。由此我得出结论：人类被呈现为上帝创世周冠冕上的明珠。

从这一切我们可以推断，经文的主要旨趣在于告诉我们：上帝创造物质世界作为人类居住之地——去爱、去劳作、去享受，并敬拜上帝。这段经文崇高庄重的语调让读者能以敬畏之心沉思这一真理，

97. 这包括繁殖过程，它得到了上帝的“赐福”（创 1:28）。

98. 也就是说，创 1:1-2 是六日创造的背景，第 1 节描述的事件发生在主要叙事开始之前。语法本身并未告诉我们故事线开始前多久发生了此事。

颂赞那位成就这一切者的良善、大能与创造力。⁹⁹同时也向人类读者揭示，为何其具身化的存在本身即为美善，并应作为恩赐与祝福来领受。此外，它与创世记其余部分共同为西奈之约奠定基础，我们将在第 9 章详述。

这段经文的核心立约特征——后被后续圣经篇章承继——在于阐明：创造世界的上帝（即以色列的立约之神）对其造物拥有至高主权与统治权。这源于他从无中创造万有，并以无可抗拒的大能塑造世界的事实。因此我们可见诸如诗 24:1-2 的经文（尽管用词与创世记不尽相同）：¹⁰⁰

- ¹地和其中所充满的，世界和住在其间的，都属耶和华；
- ²他把地建立在海上，安定在大水之上。

当会众吟唱诗篇第 24 篇时——这首诗以这样的开篇，继而沉思谁能登上耶和华的山——他们是在提醒自己，得以进入这位上帝的面前是何等惊人的特权。

这正是我们在整本圣经中所见：作为一部立约之书，它很少在阐述教义时不同时展示其如何应用于上帝立约子民的生活。因此，我们也读到一些经文，它们向立约子民中虔诚的成员保证，他们所忠诚的上帝完全有能力照他所应许的供应他们并保护他们的群体：诗 136:4-9；¹⁰¹145:5-7；

99. 许多人认为这段经文起源于礼仪：例如，Moshe Weinfeld，

“Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord—the Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3,” in *Mélanges Bibliques et Orientaux en l’honneur de M. Henri Cazelles*, ed. A. Caquot and M. Delcor (Alter Orient und Altes Testament 212; Neukirchen-Vluyn). 尽管我并不同意这种说法背后的所有观点，但我确实认为它捕捉到了这段经文中真实存在的某些特质。

100. 请注意，诗 24:2 使用了动词 *dsy* (*yasad*, “奠定”) 和 *Nnwk* (*kônen*, “建立”)，这两个词均未出现在创世记的记载中。其他使用“奠定”一词的经文包括诗 78:69；89:11；102:25；104:5；箴 3:19；伯 38:4；赛 48:13；51:13, 16。部分使用“建立” (*Nwk* 的 *Polel* 或 *Hiphil* 形式) 的经文有诗 65:6；74:16；箴 3:19；8:27；赛 45:18；耶 10:12；33:2；51:15；另参诗 93:1 和 96:10 使用 *Niphal* 被动语态。

101. 紧密依赖于创世记的记载；详见下文反响论述。

147:4-5；148；65:5-13；89:6-14；93；95:3-5；121:2；¹⁰²123:1；124:8；赛40:12-31；¹⁰³42:5；44:24-28；45:7；11-13, 18；耶 32:17。¹⁰⁴

圣经作者阐明这一主题的一种方式，是借用创造的术语并将其应用于以色列的创造，如赛 43:1, 7:¹⁰⁵

‘雅各啊，创造 (rb, bara’) 你的耶和华，
以色列啊，造 (rcy, yatsar) 成你的那位现在如此说：
“你不要害怕！因为我救赎了你。
我曾提你的名召你，你是属我的。……
’就是凡称为我名下的人，是我为自己的荣耀创造的，
是我所做成，所造作的。”

耶和华创造了以色列，他的大能必将确保以色列实现其被造的目的。¹⁰⁶

圣经始终承认地上存在与上帝旨意对抗的恶人——无论是盟约子民中的背信者，还是压迫上帝选民的异族。必须警告这些人，他们的图谋终将徒劳，注定失败。因此我们读到诸如摩 4:13；9:5-6；诗 94:8-11；但 2:37-38；4:34-35（另参便西拉智训 23:20）等经文。

此外，正如前文 C.9 节所述，称受造界为善即意味着它彰显了造物主的良善；更广泛而言，受造界向世人展现上帝属性的各个维度——尤其是他的至高、慷慨及对人类独特的眷顾。下文 E 节将阐明，这一真理深刻影响着许多诗篇的创作，也构成了使徒们以创造论为基础的护教体系。

102. 此处将主描述为“造 [h#(, ‘asâ, 分词] 天地的耶和华”，使用的术语可见于创世记。对照诗 115:15；121:2；124:8；134:3；146:6。

103. 在赛 40:22 及其他经文中，我们读到上帝“铺张” (h+n, natâ) 诸天。这是现象学语言的一个例证，我将在第 10 章 C 节中讨论。

104. 另可对照所罗门智训 9:1-3；11:21-26；德训篇 4:6；7:30；10:12；32:13；33:13；38:15；39:5, 28；47:8。

105. 对比赛 45:9, 11 (“造”); 德训篇 36:15.

106. 值得探讨的是，这一术语是否也暗示：在创世记第 3 章的堕落玷污了最初的创造之后，以色列成为主“新”创造的一部分。或许这也解释了新约中“新造”的表述，如林后 4:6；5:17。

智慧文学常被认为极度依赖创造教义——甚至超过其对圣约的依赖。我认为这是一种虚假的对立，因为圣经中的智慧材料代表的是“圣约智慧”：智慧是在世间生活的技能，但真正的技能来自对圣约的接纳。¹⁰⁷这正是为何耶和华之名在圣经智慧材料中占据显要地位。耶和华以智慧立定世界根基（箴言 3:19；8:22-31），因此世界是一个有序的体系；这正是向圣约子民中虔诚者所赐予的智慧。¹⁰⁸

最后要探讨的主题是：本叙事如何为拒斥异教崇拜与偶像崇拜提供根基。唯独耶和华完成了全部的创造之工；对照诗 136:4，“那独[wdbl]行大奇事的”，其首项便是创造世界。从创造叙事还可推知，唯独耶和华统管自然的方方面面，包括天气与动植物及人类的繁衍——这意味着其他神祇并无此能。这使得众神皆成虚设。或许叙事还以迂回方式对自然之力与天上之光进行了“去神话化”：它们皆为上帝所造，我们毫无理由将其视为具神格的存在。¹⁰⁹

后世的反思确实承袭了这一观点。试看罗 1:21-25 的例证：

²¹因为，他们虽然知道 神，却不当作 神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。²² 自称为聪明，反成了愚拙，²³ 将不能朽坏之 神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。

107. 因此我认同克雷格·巴塞洛缪（Craig Bartholomew）在“Covenant and creation: Covenant overload or covenantal deconstruction,” *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 11-33, 第 32 页提出的批评：“历史盟约文献始终与基于创造的智慧文学形成对立。”

108. 箴言中的这条脉络很可能将创世记的创造神学传递给了便西拉；参见便西拉智训 1:1-20；24:8-9。显然便西拉智训 4:6 吸收了箴 14:31；17:5 的创造神学；另可对照所罗门智训 7:15-8:11。这或许解释了西 1:15-20 中“智慧 - 创造”的主题动机，如下文 E.4 节所述。

109. 我并未断言不可将任何人格属性赋予它们；在我看来，经文本身对此未置可否，尽管其他圣经篇章或有所论及。作为一名接受过科学教育的西方人，我不倾向于将人格赋予天体。然而，古代哲人如斐洛（《论创世》，*On the Creation* 73）明确称天体（ἀστέρεις）为“具有心智的活物”（ζῶα νοερά）。

²⁴所以， 神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。²⁵他们将 神的真实变为虚谎，去敬拜侍奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！

在罗 1:23 中，保罗的用词呼应了创世记 1 章（七十士译本）：“仿佛...的样式”，直译为“形像的样式”（创 1:26）；“飞鸟”（1:21）；“走兽”，直译为“四足动物”，即七十士译本中的“牲畜”，以及“活物”（1:24）。既然这些在创世记中明确是“受造之物”，保罗就能在罗马书 1:26 中作出审判。¹¹⁰

保罗还援引创世记来确立林前 8:4-6 中的一神论根基：

⁴论到吃祭偶像之物，我们知道偶像在世上算不得什么，也知道 神只有一位，再没有别的神。⁵虽有称为神的，或在天，或在地，就如那许多的神，许多的主；⁶然而我们只有一位 神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的；我们也是藉着他有的。

许多学者认为，拒绝异教的这一主题也体现在创 1:16 中关于“两个大光”的表述上——此处使用了“大光”这一奇特名称，而非惯常的“日”与“月”。¹¹¹在我看来，这很可能并非 1:16 采用此术语的原因；相反，“大光”（直译为“发光体”）这一名称既与第一日的“光”相呼应，又符合这些天体的功能——“普照在地上”（1:15）。这种命名方式的奇特也反映出叙事文本修辞风格的高雅。诗 136:7-9 的措辞支持我的结论：在这首依赖创世记记载的诗歌中，第 7 节用“大光”（Myrꝰ, 'ôrîm, 对比创世记中的术语 trw)m, me'ôrôt），第 8 节用“日头”（#m#h, hashshemesh），第 9 节用“月”（xryh, hayyareakh）。因此，拒绝为两大光命名的做法很难被解释为

110. 关于与保罗相似的审判，参见所罗门智训 14:11；另可对照巴录书 4:7。

111. 例如参见Gerhard Hasel, “The Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 81-102, at 89.

必须明确它们是受造物而非神明，我们应当为创世记中的这一特征寻求另一种解释。¹¹²

如前所述，许多人谈论六日的性质与创造时期的长短，仿佛这是叙述的主要焦点；但文学特征将我们的注意力引向其他方面。事实上，圣经中最接近反思创造周长度的经文，是关于安息诫命的两处文本——出 20:8-11 和 31:12-17。¹¹³这当然不意味着我们可以直接忽略时长问题；而是说，若我们的目标是经文释经，就应当对此问题保持恰当的分寸感。下文 E.3 节我将探讨安息诫命如何运用六日框架，而在第五章 C.7 节（“创造周有多长？”）中，我将论证我所认为的“日”之正解。

E. 其他回响

1. 诗篇 8、104、136

创世记开篇的经文确实崇高，甚至有人称其具有礼仪性质。我未采用这一标签，更倾向于称之为“崇高的散文叙事”。这段经文无疑启发了许多礼仪性作品，如诗篇第 8、104 和 136 篇，以及诗篇其他部分的诸多引用。¹¹⁴

我将默认诗篇首先是用于公共圣约敬拜中吟唱的赞美诗，因此其功能与赞美诗相同：即塑造敬拜者情感

112. 对比所罗门智训 13:2,“他们认为……天上的光芒就是统治世界的神明”(参阅 RSV)这一表述既证实了这种异教信仰(使用七十士译本创1:14中的术语),又对其予以否定,且并未提及任何名称缺失的问题。

113. 我这么说是基于对旧约、新约以及 Apocrypha 中所有出现“六天”这一表述的文本的全面研究。我在菲洛的《论创世》(*On the Creation*)或约瑟夫的《犹太古史》(*Antiquities*)中并未发现有关此问题的任何论述。(Philo, lines 89-128, 确实认为六天和第七天具有重要意义,但这是基于数字“六”和“七”的奥秘,而非关于这些天的具体内容。此外,在他的《寓言解释》(*Allegorical Interpretation* 1.2-3)中菲洛似乎暗示这些并非普通的日子;同样,这里的关注点在于数字“六”,而非时间的长短。)

114. 我们还应加入便西拉智训 39:12-35 和 42:15-43:33 中那些辉煌如赞美诗的段落。

的方面。¹¹⁵当然这并不排除他们在传递信息和敦促责任方面的作用；恰恰相反，它表明诗篇旨在装备敬拜者，使他们能够接受信息并作为盟约子民的忠诚成员投身于责任。

诗篇第 8 篇探讨了人类在创世秩序中的位置：

1 耶和华我们的主啊，
 你的名在全地何其美！
 你将你的荣耀彰显于天。
 2 你因敌人的缘故，
 从婴孩和吃奶的口中，
 建立了能力，
 使仇敌和报仇的闭口无言。
 3 我观看你指头所造的天，
 并你所陈设的月亮星宿，
 4 便说：人算什么，你竟顾念他！
 世人算什么，你竟眷顾他！
 5 你叫他比天使微小一点，
 并赐他荣耀尊贵为冠冕。
 6 你派他管理你手所造的，
 使万物，就是一切的羊牛、
 田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，
 凡经行海道的，都服在他的脚下。
 7 耶和华我们的主啊，
 你的名在全地何其美！

学界普遍认为这首诗篇呼应了创世记第 1 章，尽管措辞仅有少数对应点。诗 8:7 中的“羊牛”比创 1:24-25 中的“牲畜”更具体；诗 8:7 的“田野的兽”使用术语 *hmhb* (*behemâ*, “野兽”) 时带有“田野的”限定词，与创 1:25 中表示“牲畜”的用法不同。诗 8:6 中“管理”一词 (*l #m, masha*) 与

115. 我承认这一点存在争议；许多人将诗篇视为个人祈祷日记类型的灵修文献，而另一些人则关注诗篇的“教导”功能。我并不否认这些功能，只是将其与诗篇作为赞美诗集的核心定位相关联。

创 1:26 (רָדָה, *radâ*) 不同。诗8:3中“所陈设的”月亮星宿这一表述所使用的词汇 (כֹּנֵן, *kônen*) 与创 1:17 (נָתַן, *natan*) 有所不同。

在上文讨论“神的形像”时，我指出有人引用这段经文来支持我称之为“代表性意义” (representative sense) 的观点，也就是认为人类作为上帝在受造界中的代表而治理万有。我已经说明了为什么我认为这种看法是不正确的；此外，我们还可以补充一个简单的事实：这篇诗篇并没有任何地方表明它是在界定何为“神的形像”。（正如我先前所论证的，人类的治理职分是其与上帝相似性的结果，而不是形像本身的内容。）

在赞美人类在上帝创造中所被赋予的尊荣地位时，这篇诗篇紧扣着该段经文的主要信息，而这一点在创1:26-27 的高峰式叙述中已被彰显出来。它也呼应了创2:4-3:24 中复合神名（“耶和华 神”）的功课——也就是要认明以色列的上帝乃是全宇宙的创造主。换言之，它将上帝的威严与亲密并置呈现。这十分令人惊讶，因为从宏伟的创造中人们本可以轻易得出这样的结论：上帝太崇高、太超然，以致不会顾念卑微的人。然而这首诗篇使敬拜者得以发出惊叹，并喜悦这位上帝（“耶和华”），他竟这样尊荣他的圣约伙伴。

诗篇 104 篇是一首篇幅较长的赞美诗，描述受造界如何彰显上帝的荣耀，以及他如何丰盛地供应一切活物。和诗篇第8 篇一样，它显然唤起了创1:1-2:3 的创造记述，却没有重复其措辞。六日创造的工作在本诗中有所反映，正如基德纳 (Kidner) 所整理的那样：¹¹⁶

诗篇 104 经文段落

第 1 日	2上: 光
第 2 日	2下 - 4: “空气”将水体分隔开来
第 3 日	5 - 13: 陆地和水分开 14 - 18: 菜蔬和树木
第 4 日	19 - 24: 管理昼夜的光体
第 5 日	25 - 26: 海里的受造物
第 6 日	21 - 24: 地上的动物和人 27 - 30: 所有受造物的食物

116. Kidner, *Psalms 73-150*, 368.

我们不应强求结构的对应性，正如从诗 104:21-24 中陆地动物与人类先于海洋生物（25-26 节）的叙述顺序可见一斑。更重要的是，这并非单纯复述创世记记载的事件，而是颂赞这种被造秩序至今仍在人类经验中延续的方式。该诗篇仅用一节经文（35 节）承认人类罪恶的存在：

愿罪人从世上消灭！
愿恶人归于无有！
我的心哪，要称颂耶和华！
你们要赞美耶和华！

这从两方面塑造敬拜者的心志：首先，引导他们欣悦于这个世界，认识到这是上帝所造的佳美之地（即使在创世记第 3 章之后的现今依然如此）；其次，使他们看清“罪人”与“恶人”——可能不仅指偶尔犯罪者，更指那些沉溺罪中、拒绝主恩之人——乃是上帝完美世界中的污点。因此，敬拜者将乐于信靠这位创造并维系世界运行的上帝，并谨慎避免与那些背弃圣约者为伍。

诗篇 136 篇记述了从创世记第 1 章直至士师时期的重大事件。它在 136:1 点明主题，并以首尾呼应方式在 136:26 重复强调：

你们要称谢天上的 神，
因他的慈爱永远长存。

创世（136:5-9）、出埃及（136:10-15）、旷野引领与征服应许之地（136:16-22），以及士师时期多次的拯救（136:23-25）——这些都在诠释何为“他永不止息的爱”，尤其是对他子民信实的守约。其中 136:5-9 的表述与创世记第 1 章遥相呼应：

⁵称谢那用智慧造天的，
因他的慈爱永远长存。
⁶称谢那铺地在水以上的，
因他的慈爱永远长存。
⁷称谢那造成大光的，
因他的慈爱永远长存。
⁸他造日头管白昼，
因他的慈爱永远长存。

‘他造月亮星宿管黑夜，
因他的慈爱永远长存。

措辞遵循创世记第 1 章，略有增补与修改：诗 136:5 加入“用智慧”（参箴 3:19）；诗 136:6 提及“铺张”大地（参赛 42:5）；诗 136:8-9 则明确提到日月之名。

论及主在创造之工中“永不止息的爱”，即断言创造界是上帝实现其与人建立关系旨意的舞台。虽有神学家将创造与救赎割裂，但圣经文本从未作此区分。

2. “生养众多”与上帝的赐福

创 1:28 记载了上帝对人类夫妇的“赐福”，敦促他们“生养众多”。这些主题贯穿创世记并延续至后续篇章。在创 9:1 中，挪亚被视为某种“新亚当”——“神赐福给挪亚和他的儿子，对他们说：‘你们要生养众多，遍满了地。’”创 12:2-3 中，耶和华应许赐福亚伯兰，使他成为祝福的管道，福泽后裔及万国（另见 22:17-18）。¹¹⁷ 这些应许被重复赐予亚伯拉罕的后裔：以实玛利（17:20）、以撒（26:3-4）和雅各（28:3；48:3-4）。出埃及记（1:7）开篇即宣告：“以色列人生养众多并且繁茂，极其强盛，满了那地。”申命记应许以色列人若持守忠诚，将持续蒙受此福（30:16，参 7:13）：

吩咐你爱耶和华你的 神，遵行他的道，谨守他的诫命、律例、典章，使你可以存活，人数增多，耶和华你 神就必在你所要进去得为业的地上赐福与你。

117. 关于创 22:18 具有弥赛亚性质且是保罗论及“后裔”与“众后裔”（加 3:16）之依据的观点，参阅 T. D. Alexander, “Further Observations on the Term ‘Seed’ in Genesis,” *Tyndale Bulletin* 48, no. 2 (1997): 363-67; 以及 C. John Collins, “Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?” *Tyndale Bulletin* 54, no. 1 (2003): 75-86.

这一切让我们看到，创世记聚焦于上帝在亚当犯罪后如何开启新的开端：与挪亚，然后是与亚伯兰及其后裔。因此我们可以说，亚当如同挪亚和亚伯兰一样享有圣约（详见第 5 章 C.2 节）；我们也可以说，挪亚和亚伯兰是“新的亚当”。

七十士译本将短语“生养众多”（创 1:28）译为 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε（“增多并繁衍”），而路加在使徒行传中呼应了此表述。在徒 7:17，司提反直接引用了出 1:7 的七十士译本经文。然而，当路加描述福音的影响时，他写道：

Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤρξανεν καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.

神的道兴旺起来；在耶路撒冷门徒数目加增的甚多，也有许多祭司信从了这道。（徒6:7）

Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.

那时，犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会都得平安，被建立；凡事敬畏主，蒙圣灵的安慰，人数就增多了。（徒 9:31）

Ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ἤρξανεν καὶ ἐπληθύνετο.

神的道日见兴旺，越发广传。（徒12:24）

Οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤρξανεν καὶ ἴσχυεν.

主的道大大兴旺，而且得胜，就是这样。（徒19:20）

路加将基督教会呈现为预言的应验；参见徒 1:8 “直到地极”，这一表述也出现在徒 13:47（引用赛 49:6）。这些信徒是亚伯拉罕之约的继承者。

3. 第四条诫命：出埃及记 20:8-11；31:12-17；约翰福音 5:17；希伯来书 4:3-11

摩西五经的其余部分命令以色列民守安息日。十诫的第一个版本中，第四条诫命将这一安息建立在上帝创世后的安息基础上（出 20:8-11）：

8当纪念安息日，守为圣日。
9六日要劳碌作你一切的工，

זכור את־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ
שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ
כָּל־מְלַאכְתֶּךָ

10但第七日是向耶和华你 神
当守的安息日。这一日你和你的
儿女、仆婢、牲畜，并你城
里寄居的客旅，无论何工都不
可做；

וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַיהוָה
אַל־תַּעֲשֶׂה כָל־
מְלַאכָה אַתָּה וּבְנֵי־וּבָתְךָ
עֹבֵדְךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהֵמְתְּךָ
וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיךָ

11因为六日之内，耶和华造天、
地、海，和其中的万物，第七日
便安息，所以耶和华赐福与安息
日，定为圣日。

כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־
הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם
וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיִּנַּח כַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה
אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ

出 20:11 明确指向创世安息日，用“耶和华”这一神圣名称替代了创 2:1-3 中的“神”。具体引用包括“天地”、“第七日”、“赐福”和“定为圣日”。诫命还使用了作工 (hk) l m h#(, ‘asâ mela’kâ) 一词 (见出 20:9-10)，该词出现在创 2:2 (“他一切的工”) 中；而安息日这一名称呼应了创 2:2-3 中译为“安息”的动词。以色列人要效法上帝的工作周模式：如上帝一般工作六日，如上帝一般休息，并要将上帝所“定为圣”的日子“守为圣”。¹¹⁸

另一方面，出 20:11 使用了一个不同的动词来描述上帝的安息：此处是 xwn (núakh)，它比创 2:2-3 中出现的 tb# (shabat) 更为具体，后者泛指“停止”。在出 23:12 中，我们同时看到这两个动词与第三个动词一起描述安息日的休息：“六日你要做工，第七日要安息 [tb#]，使牛、驴可以歇息 [xwn]，并使你婢女的儿子和寄居的都可以舒畅 [#pn niph.]。”这让我们得以断言，

118. 我将第二人称阳性单数代词 (“你”) 理解为适用于男性和女性，正如阿莫斯·哈卡姆 (Amos Hakham) 在 *Sefer Shemot* (Exodus, Da ‘at Miqra; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991, hp#) 中所持观点。这是其余诫命的通用模式；否则我们必须假设只有男性被禁止妄称上帝之名或犯奸淫，这显然是荒谬的。这也解释了为何“你的妻子”未被列入出 20:10 的清单中。

创世记 2:2-3 中使用的动词 *tb#* 具有更狭义的“安息”含义，因此安息日本质上是休息之日。¹¹⁹

然而，第四条诫命的第二个版本（申 5:12-15）将守安息日的依据置于不同的动机——即以色列人纪念他们为奴与得拯救的经历：

120

¹²当照耶和华你 神所吩咐的守安息日为圣日。¹³ 六日要劳碌做你一切的工，¹⁴但第七日是向耶和华你 神当守的安息日。这一日，你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可做，使你的仆婢可以和你一样安息。¹⁵ 你也要记念你在埃及地作过奴仆；耶和华你 神用大能的手和伸出来的膀臂将你在那里领出来。因此，耶和华你的 神吩咐你守安息日。

神学家们会这样描述两者的区别：出 20:11 诉诸创造之工，而申 5:15 则诉诸救赎之工。

然而，将这两者进行对比显然是错误的：从神学角度来看（正如我在第 9 章中所论述的），救赎的目的之一就是恢复人类至其被造之初应有的工作秩序。此外，出埃及记本身就将两者结合（31:12-17）：

¹²耶和华晓谕摩西说：¹³“你要吩咐以色列人说：‘你们务要守我的安息日；因为这是你我之间世世代代的证据，使你们知道我耶和华是叫你们成为圣的。’¹⁴所以你们要守安息日，以为圣日。凡干犯这日的，必要把他治死；凡在这日做工的，必从民中剪除。¹⁵六日要做工，但第七日是安息圣日，是向耶和华守为圣的。凡在安息日做工的，必要把他治死。’¹⁶故此，以色列人要世世代代守安息日为永远的约。¹⁷这是我和以色列人永远的证据；因为六日之内

119. 有人否认这一点，从而否认“安息”是安息日的基本概念：例如，Ian Hart, “Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis,” *Tyndale Bulletin* 46, no. 2 (1995): 315-36, 特别是 325-326 页。

120. 其他差异在此无需赘述。

耶和華造天地，第七日便安息舒暢。”

將安息日稱為記號，指稱耶和華為使之成聖者（出 31:13），以從民中剪除靈魂為威脅（31:14），並要求以色列百姓遵守（31:17），這些都在喚起以色列作為聖約之民的觀念——他們是耶和華從埃及領出、並賜予西奈法典的子民。同時，這段經文也明確提及創造。因此，摩西五經認為將創造與救贖這兩個領域並置並無矛盾。

利 23:3 規定，以色列人也要通過聚集進行公共敬拜來守每周的安息日：“六日要做工，第七日是聖安息日，當有聖會；你們什麼工都不可做。這是在你們一切的住處向耶和華守的安息日。”這同樣結合了我們可稱之為創造與救贖的雙重意義：身體的休息（創造）與靈魂在敬拜中的安息（救贖）。

倘若救贖之約旨在修復受造的萬物，那麼舊約將守安息日的特權也賜予外邦人（賽 56:6-8）便不足為奇：

⁶還有那些與耶和華聯合的外邦人，
要侍奉他，要愛耶和華的名，
要作他的僕人，
就是凡守安息日不干犯，又持守他約的人。

⁷“我必領他們到我的聖山，
使他們在禱告我的殿中喜樂。
他們的燔祭和平安祭，
在我壇上必蒙悅納，
因我的殿必稱為萬民禱告的殿。”

⁸主耶和華，
就是招聚以色列被趕散的，說：
“在這被招聚的人以外，
我還要招聚別人歸併他們。”

安息日將它的恩賜賜予人——全人類——在其受造本性最深处。

新约圣经探讨了耶稣追随者遵守安息日的问题，我将在第 5 章 C.8 节再回到这个话题。在此，我想考察新约中两段建立在上帝创造安息日独特性基础上的经文。

约 5:1-18 记载了耶稣医治一位瘫痪三十八年的病人的神迹，以及此事在犹太领袖中引发的反应。第 16 节告诉我们耶稣在安息日行了这事，因而遭受迫害。第 17 节写道：“耶稣就对他们说：‘我父做事直到如今，我也做事。’”这句话呼应了七十士译本中创 2:2-3 和出 20:9-10 的表述：约 5:17 中的“做事”使用了 ἐργάζομαι，而旧约经文则用对应的 ποιέω ἔργα 表示“作工”。¹²¹因此，天父在他的安息日“工作”，唯有假设他的创造安息日仍在持续，这话才说得通。关键在于，与人类休息类比的上帝之“安息”并非静止不动，而是相对于创造之工而言。耶稣宣称自己正在做与天父相同的工作，即带给人类救恩——犹太领袖们察觉并视此为亵渎神明的狂妄主张（约 5:18）。

思考希伯来书 4:3-11:

³但我们已经相信的人得以进入那安息，正如 神所说：

“我在怒中起誓说：
‘他们断不可进入我的安息！’”

其实造物之工，从创世以来已经成全了。⁴论到第七日，有一处说：

“到第七日， 神就歇了他一切的工。”⁵又有一处说：

“他们断不可进入我的安息！”

⁶既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不信从，不得进去。

⁷所以过了多年，就在大卫的书上，又限定一日，如以上所引的说：

121. 约翰文献使用此类迂回表达的同义短语：κρίνω（“审判”，约 5:22, 30）与 ποιέω κρίσιν（“施行审判”，约 5:27）；ἀμαρτάνω（“犯罪”，约一 3:6, 8, 9）以及 ποιέω ἀμαρτίαν（“行罪”，约 8:34；约一 3:4, 8, 9）。

“你们今日若听他的话，
就不可硬着心。”

⁸若是约书亚已叫他们享了安息，后来 神就不再提别的日子了。⁹这样看来，必另有一安息日的安息为 神的子民存留。¹⁰因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如 神歇了他的工一样。

¹¹所以，我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了。

作者将旧约中的两段经文——诗篇 95 篇（参来 4:3）和创 2:1-3（参来 4:4）——联系起来。二者都论及上帝的安息；虽然希伯来原文用词不同，¹²²但七十士译本的译法密切相关，使用了动词 καταπαύω（“安息”，来 4:4, 10；“赐安息”，第 8 节）和名词 κατά παύσις（“安息”，第 3, 5, 10, 11 节）。¹²³这安息既是上帝在创造之安息日进入的状态，也是人藉着信心可以进入的（第 10 节）。当然，最合理的解释是作者认为创造之安息延续至今。¹²⁴但他进一步阐明：人类有机会进入上帝正在享受的平安之安息——这正是人类安息日所预表的（第 9 节）。既然作者视其听众与出埃及的那一代人共享属灵机遇（参第 1, 6, 10 节），便有理由认为他们同样能进入上帝的安息：即这安息并非救赎历史的新发展——仅对作者听众开放而此前世代无法获得。相反，这是上帝子民始终可得的永恒应许。此外，若人类安息日指向神圣安息日，我们或可思考：人在安息日的活动是否提供了对那安息的预尝的完全体验？这为理解公众的安息日礼拜活动

122. 诗篇 95 篇中希伯来名词“安息”为 מנוחה (*menûkhâ*)；创 2:2-3 中的动词是 תב# (*shabat*)。正如我们在前文讨论出 20:8-11 时所看到的，这种关联并非因七十士译本而随意建立：出 20:11 使用动词 שבת (*nûakh*，与诗篇 95 篇的名词同源) 替代 תב# 表示“安息”。约书亚记的七十士译本用 καταπαύω (参见来 4:8) 作为 שבת 的 Hiphil 形态的及物用法 (书 1:13,15;21:44;22:4;23:1)。

123. 来 4:9 中的短语 *Sabbath rest* 对应一个词 σαββατισμός。

124. 关于此节经文，Donald Guthrie, *Hebrews* (Tyndale New Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 116；F. F. Bruce, *Hebrews* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 106

提供了依据，即这种礼拜活动旨在让信徒提前体验到永恒的安息。

4. 新约中的基督与创造

新约多处经文宣告基督——即道成肉身于耶稣基督的那位——是创造的媒介：约 1:1-3；西 1:16-17；来 1:3, 10-12。

约翰福音 1:1-5 告诉我们：

¹太初有道，道与 神同在，道就是 神。²这道太初与 神同在。³万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。⁴生命在他里头，这生命就是人的光。⁵光照在黑暗里，黑暗却不接受光。

开篇短语“太初”（ἐν ἀρχῇ）呼应了七十士译本中创世记1章的开场白，这是对创世记最明显的引用。其他呼应包括约 1:3 中的术语“造的”（*were made* 和 *was made*）（二者均为 ἐγένετο）——这是七十士译本中用于创世记1章“创造”和“造”的动词被动形式（ποιέω）；¹²⁵以及约 1:5 提到的“光”、“黑暗”和“照”（参创 1:3-5, 17）。¹²⁶

术语“道”（λόγος）同样源自我们的经文段落，尽管中间经过了多个文本的传递。希伯来文本告诉我们上帝“说”了某些事物；随后诗 33:6 写道：

诸天藉 [七十士译本 λόγος] 耶和华的命而造
万象藉他口中的气而成。

接着所罗门智训 9:1 将“话语”作为上帝的超自然媒介使用，¹²⁷“我列祖的上帝、仁慈的主啊，

125. 关于希腊语 γίνομαι 用作 ποιέω 被动式的简要讨论，参见 John Collins, “When Should We Translate *Poieō* ‘to Make’ as ‘to Reckon’?” *Selected Technical Articles Related to Translation* 16 (1986): 12-32, at 26 n. 12., 另需考虑七十士译本在某些场合用 γίνομαι 来翻译 h# (的 Niphal 形式)。

126. 七十士译本使用 σκοτός 表示“黑暗”，而约翰使用对应的 σκοτία；但这可能仅表明约翰未拘泥于七十士译本的措辞。

127. 更多类似用法可参见所罗门智训 16:12 和 18:15 中 λόγος 作为上帝超自然媒介的表述；进一步讨论详见 C. John Collins, *The God of Miracles: An Exegetical Examination of God's Action in the World* (Wheaton: Crossway, 2000), 89.

你藉着你的道创造万物。”¹²⁸然而在诗 33:6 和所罗门智训 9:1 中，“道”可能仅是一种拟人化表达，但在约翰福音中它是一位位格。这位格与神有别（“与神同在”），同时就是神（约 1:1）。既然创世记 1 章（七十士译本 ὁ θεός）中的“神”是创造者，我们可以理解为约翰的思想是“神藉着道创造世界”。在西 1:15-20 中，保罗对基督作出了极为相似的阐述：

¹⁵爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。¹⁶因为万有都是靠他造的，无论是天上的，地上的；能看见的，不能看见的；或是有位的，主治的，执政的，掌权的；一概都是藉着他造的，又是为他造的。¹⁷他在万有之先，万有也靠他而立。¹⁸他也是教会全体之首。他是元始，是从死里首先复生的，使他可以在凡事上居首位。¹⁹因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。²⁰既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。

提及“上帝的形像”与“创造”，自然会让人联想到创世记第 1 章。¹²⁹“元始”（西 1:18）或许也有此意，不过这也与箴 8:22-31 相呼应——那里描述智慧作为上帝的工师塑造世界。箴言 8 章的另一处回响是保罗在西 1:17 所说的“在 [πρὸ] 万有之先”，可对照箴 8:23-26。保罗之所以能将创造论与基督论结合，或许是因为他透过箴言 8 章的棱镜解读创世记 1 章，而人格化的智慧在约翰笔下遭遇了与道相似的命运。¹³⁰可见保罗与约翰一样，肯定了神学家所称的“基督的神性”（西 1:19）；他的创造观也与之相似：“上帝藉着 [或通过] 基督，并为基督创造了万有。”他还补充道，“万有

128. 诗 33:6 使用与格，而所罗门智训 9:1 使用等效的工具格 ἐν，“藉着道”，与约翰的“通过 [διὰ] 他”形成对比。这一差异似乎并不实质。

129. 尽管如上所述，七十士译本并未使用动词 κτίω；但没有理由认为保罗仅限于七十士译本。

130. 颇为有趣的是，所罗门智训可能也促进了这一发展；对比所罗门智训 7:22-8:1 中对智慧的生动详尽描绘。关于此议题的启发式讨论，参见 N. T. Wright, “Poetry and Theology in Colossians 1:15-20,” in his *Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1993), 99-119.

也靠他而立”（1:17）：基督是维系万有的那一位。

来 1:2-3 告诉我们基督如何超越一切受造之物；它这样开头：

²就在这末世藉着他儿子晓谕我们；又早已立他为承受万有的，也曾藉着 [διὰ] 他创造 [ποίησεν] 诸世界。³他是 神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。

这与约翰和保罗的教导一致，既说上帝藉着基督创造世界（第 2 节），又描述了他的神性（第 3 节）。¹³¹这也与保罗的教导相符，当它说基督“托住万有”（第 3 节；比较西 1:17）。

希伯来书第 1 章其余部分引用了多段旧约经文应用于耶稣；在 10-12 节中引用了诗 102:25-27：

¹⁰主啊，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。¹¹天地都要灭没，你却要长存；天地都要像衣服渐渐旧了，¹²你要将天地卷起来，像一件外衣，天地就都改变了。惟有你永不改变，你的年数没有穷尽。

耶稣是立定大地根基的那位，他将比物质宇宙更恒久。希伯来书能如此宣称，并非因诗篇 102 篇是弥赛亚诗篇，而是因为作者（及新约其他书卷）称耶稣为“主”（κύριος），这是七十士译本对神圣名称“耶和华”的翻译。

5. 创造论护教学：使徒行传 14:15-16；17:24-28

使徒行传中的福音信息聚焦于耶稣的复活，所有福音宣讲都以这一事件作为高潮。

131. 术语“光辉”（ἀπαύγασμα）可能也暗示了拟人化智慧的概念，因为所罗门智训 7:26（属于 7:22-8:1 段落）是七十士译本或新约中唯一另一处使用该术语的经文。

然而，得出这一结论的路径因听众而异；大多数听众是犹太人，因此演讲内容集中于以色列的历史和预言。但在两篇演讲中，方法有所不同，聚焦于创世。这两次演讲的讲者均为外邦人的使徒保罗。

第一段经文记载保罗到访吕斯特拉——罗马帝国加拉太行省南部的地区（徒 14:8-18）。这次演讲（14:15-16）并非完整的福音宣讲，因其起因特殊：保罗治好了一个瘸腿的人，当地人便认定“有神藉着人形降临在我们中间了。”由于他们说的是吕高尼话，保罗和巴拿巴花了一些时间才明白发生了什么，而众人已准备向赫尔墨斯（保罗）（和合本称“希耳米”）和宙斯（巴拿巴）献祭：

¹⁴巴拿巴、保罗二使徒听见，就撕开衣裳，跳进众人中间，喊着说：
¹⁵“诸君，为什么做这事呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向那创造天、地、海，和其中万物的永生神。¹⁶他在从前的世代，任凭万国各行其道；¹⁷然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐。”¹⁸二人说了这些话，仅仅地拦住众人不献祭与他们。

路加并未记载巴拿巴和保罗更多的言论，但我们可以推测他们试图阐明：这位“创造天、地、海和其中万物”的上帝，既以如此恩惠待全人类，便以所造之物为见证，叫人愿意认识他。随后他们必定会向众人讲述耶稣与复活的信息。

在第二段经文中，保罗身处雅典——这座曾在古代世界孕育无数思想成就的城市（徒 17:16-34）。在与犹太人、虔诚的外邦人以及伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派哲学家进行激烈的市集辩论后，保罗获得了向整个亚略巴古议会发言的机会。该议会负责道德与宗教事务的裁决。在他的演说中（17:22-31），保罗以创世为引，最终导向复活的主题：

²²保罗站在亚略巴古当中，说：“众位雅典人哪，我看你们凡事很敬畏鬼神。²³我游行的时候，观看你们所敬拜的，遇见一座坛，上面写着‘未识之神’。你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们。²⁴创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，²⁵也不用人手服侍，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人。²⁶他从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，²⁷要叫他们寻求神，或者可以揣摩而得，其实他离我们各人不远；²⁸我们生活、动作、存留，都在乎他。就如你们作诗的，有人说：‘我们也是他所生的。’²⁹我们既是神所生的，就不当以为神的神性像人用手艺、心思所雕刻的金、银、石。³⁰世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。³¹因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”

此处我无意全面探讨这些经文的每个层面，包括它们对旧约思想与“自然启示”的运用¹³²。此刻我只想指出，创世记第1章所提供的创造观对保罗的论证何其重要。

保罗向路司得人讲述那位“创造天、地、海，和其中万物的永生神”（徒 14:15）；此处希腊文与七十士译本出 20:11（及诗 146:6）极为接近，可以说保罗将其作为希望路司得人认知的概要。当保罗对路司得人说到他和巴拿巴

132. 入门可参阅 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton: Crossway, 2003), chapters 12 and 18 (with the notes and comments in appendix A).

“也是人，性情和你们一样”时，他使用了一个希腊文圣经中罕见的词¹³³，但仍呼应了人类源于共同祖先而具有共同本性的观念。此外，偶像“虚妄”及唯有“永生神”统管万有并在世间为自己留下见证的思想，正与上文所述创世记第一段经文的理念一脉相承。

保罗在徒 17:24 对雅典人提及“创造宇宙和其中万物的神”，这与 14:15 节的思想同源，尽管“创造宇宙”的措辞更接近所罗门智训 9:9。造物主超乎其造物、并为众生赋予生命气息的理念（徒 17:24-25），正是源自创世记 1 章的基本原则之一¹³⁴。人类同出一源（亚当）及共同“寻求上帝”的使命，同样根植于此。

若要全面分析这篇讲道，需探究保罗所有的引述——无论是出自圣经、其他犹太著作，还是希腊哲学家。这种分析还需将保罗的方法置于其他希腊化犹太护教语境中，尤其是所罗门智训、斐洛和约瑟夫的著作。但就本文目的而言，我们仅需注意保罗遵循了与所罗门智训 13:1,5 相似的策略：

- ¹凡人的本性愚蠢，因为他们都不认识上帝。
 他们虽看见各样美物，却没有能力看见自有的主，
 也不思念这些作为，承认那位工匠。
⁵人因造化之工伟大和美丽，
 而想像造物主究竟是怎样。

133. 新约中仅另一处见于雅 5:17 “以利亚与我们是一样性情的人”；在七十士译本的次经中，见所罗门智训 7:3，初生的所罗门“落在同质的地上”（或指与人体具有共同属性的土地，如 RV 旁注；或指全人类共享的大地，如 REB）；马加比四书 12:13（约公元一世纪）记载犹太少年斥责暴君安条克：“你这最凶残的野兽，作为人类，难道不感到羞耻吗？竟割掉那些与你同感、由相同元素构成之人的舌头，如此虐待折磨他们？”（NRSV）。由于所罗门智训 7:1 提及全人类共源于亚当，我们至少可以说保罗的术语唤起了基于创造而共有的人性观念。

134. 这篇讲道中的许多观点也与希腊哲学家的发展相呼应；对亚略巴古讲章的完整研究，会探讨保罗如何试图利用与听众的共同点。

我们还注意到，保罗似乎正试图做约瑟夫所说摩西在开篇讲述创世时旨在完成的事：¹³⁵

他所写的关于美德的一切，若不能首先让读者明白——那位注视万有的上帝，万有的父与主宰，将幸福赐予追随他的人，却使偏离美德之路者陷入巨大灾祸——那么这些文字对读者将毫无裨益……摩西颁布律法时，并未像他人那样从契约和人类相互权利入手，而是[首先]引导人们的心灵向上仰望上帝和世界的构造，并说服他们相信人类是上帝在地球上最美好的作品；当他使他们顺服于虔敬，其余一切便易于说服了。

若听众能跟随保罗，承认自己是独一真神的受造物，那么救赎历史——尤其是耶稣与复活——将变得清晰可信。

135. Josephus, *Antiquities* 1.20–21. See also Philo, *On the Creation* 1–3.

5

创世记 2:4 –25: 伊甸园

这段经文主要讲述了上帝是如何创造第一个男人和他的妻子，并将伊甸园赐予他们作为居住与劳作之地。

前一章中，我论证了这段经文始于创 2:4，因为这是“这些是... 的后代”在创世记中的常规功能。我进一步指出，2:4 的交叉结构是不应分割该节经文的理由。本章将阐明为何遵循这种划分能让我们以互补的方式解读创 1:1-2:3 与 2:4-25，同时也为处理六日创造时长这一棘手问题提供了思路。

A. 经文段落边界、结构与体裁

若我们认可这段经文始于创 2:4，那么它该终于何处？可见2:4下处神名由“神”（*Myhl*），*'elohîm*）转变为“耶和华 神”

（*Myhl*）*hwby, yhw* *'elohîm*）；这一复合名称贯穿创世记2-3章，在希伯来圣经其他部分罕见。¹因此，我认为创 2:4-25与 3:1-24这两段经文之间的统一性，高于它们与 1:1-2:3 之间的联系。此外，

1. 在摩西五经中，该表述仅出现于出 9:30。

创世记第 2 章和第 3 章的事件共享一个共同的地点 —— 伊甸园 —— 以及共同的参与者名单 —— 耶和华神、亚当和夏娃。

这两章的事件显然遵循紧密的因果序列，按照这一标准，创世记第 4 章也是这个更大单元的一部分 —— 尽管在那里上帝只是简单地被称为“耶和华”（除了 4:25 节，那里他被称为“神”）。实际上，一旦我们观察参与者和因果联系，整部创世记的后续内容便会紧随这些章节而来，这其实只是在另一种层面上表明，从文学角度来看，这部作品展现出了整体的连贯性。

因此，为了区分经文段落，我们必须寻找标志场景结束的不连续性迹象。在这里，我们在创 2:25 和 3:1 中找到了这样的迹象。我们可以在 2:25 中看到不连续性：“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻。”第一个动词“都”（和合本无）是 *wayyiqtol* 时态（*yhyw, wayehî*），而第二个动词“[觉得]羞耻”则不是；当然否定词不能采用这种时态，但带有过去时间指称的未完成体（*w##bty, yiboshashû*）传达了过程体，特别引人注目。我们最好将其理解为通过描述其持续结果来结束经文段落；我们留下了一种田园诗般场景的感觉。创世记第 3 章的开头证实了这种结束感：我们没有看到 *wayyiqtol* 动词，而是“而”连接词与主语相连（和合本无），动词用完成体：

惟有蛇比田野一切的活物更狡猾……Mwr (*hyh #xnhw*)

这种叙事断裂还引入了新角色“蛇”和新场景 —— 诱惑。所有这些共同表明，为何我们将这段经文的边界划定为 2:4-25 是合理可靠的。

要辨明这段经文的结构，我们可以先找出主要事件序列 —— 通常通过定位 *wayyiqtol* 动词来实现。第一个事件发生在创 2:7，耶和华神“造”了人，事件线延续至第 9 节。随后 10-14 节是插叙段落，所有动词都呈现过程体态（分词、未完成体和 *weqatal*）。事件线在 15 节重启，复现了第 8 节的动作。事件序列持续到 23 节，接着 24 节作为旁白解释第一桩婚姻如何成为后世婚姻的范式，最后以 25 节的总结收尾。

这就留给我们一项任务，即判断创 2:5-6 所起的作用。如果我们假设第 4 节与它们分开

（我们不想破坏交叉结构），我们可以立即看出它们为第 7 节的首个事件提供了背景：这正是我们发现的从句（包含完成式、未完成式和 *weqatal* 动词）以及无动词从句（第 5 节“也没有人”）的恰当功能。换言之，这些经文描述了第 7 节行动发生时的环境条件，如 ESV 译文所示：

5野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来；因为耶和华 神还没有降雨在地上，也没有人耕地，6但有雾气从地上腾，滋润遍地。7耶和华 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。

（我将在下文探讨为何 ESV 在 5-6 节中将 Cr) [*erets*] 译为“地”而非常见的“地球”是正确的做法。此外，我还将分析第 4 节交错结构的交际功能。）

这段讨论让我们得以窥见经文的段落结构如下所示：

2:4	枢纽 / 标题
2:5-9	5-6 节 事件发生的背景设定 7-9 节 事件：人类的形成、伊甸园的种植、 人类的安置
2:10-14	题外话：四条原始河流
2:15-17	事件：上帝设定与人建立关系的条款
2:18-25	事件：形成互补的帮手

最后，让我们思考这段经文的体裁。我们已经注意到这段经文与创世记其余部分存在因果关联。同时，此处首次出现人类活动的描述，这种活动贯穿创世记全书，交织着人类与神圣行为。希伯来读者对此处的风格有不同感受：它更接近圣经其他部分常见的标准叙事风格。因此，我们可简单称之为标准散文叙事。

B. 译文与注释

过渡 / 标题 (2:4)

⁴创造天地的来历，在耶和华 神造天地的日子²，乃是这样，

人类的形成 (2:5-9)

⁵野地³还没有草木⁴，田间的菜蔬还没有长起来；因为耶和华 神还没有降雨在地上，也没有人耕地，⁵。但有雾气⁶从地上腾⁷，⁸滋

2. 关于 Mwyb (*beyôm*, 意为“在那日”) 后接不定式结构表示“当……时”的用法, 参见 BDB, 400a; Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans./rev. Takamitsu Muraoka; *Subsidia biblica* 14 (Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1991), § 129p (A.2).

3. esv 页边注：“或指地；亦见第6节。”关于此处为何用土地而非地球，详见下文C.1节对创2:4-7的补充讨论。

4. esv 边注：“或作旷野。”M.富塔托 (M.Futato) 在 (“Because It Had Rained: A Study of Gen. 2:5-7 with Implications for Gen. 2:4-25 and Gen. 1:1-2:3,” *Westminster Theological Journal* 60 (1998): 1-21, at 4) 中主张, hd#h xy# (*siakh hassadeh*, “田野的灌木”) 唯一合理的解释应为“草原上的野生灌木”, 以区别于 hd#h b# (‘*esebhassadeh*, “田间的小植物”) ——他认为后者指人工栽培的作物。D.基德纳 (D.Kidner) 在 (“Genesis 2:5, 6:WetorDry?” *Tyndale Bulletin* 17 (1966): 109-14, at 109) 中曾提及这种可能性。

5. 短语耕地 (db([*abad*] 与 hmd) 连用) [*adamâ*] 作宾语) 出现于创 2:5, 5; 3:23; 4:2, 12; 赛 30:24; 亚 13:5; 箴 12:11; 28:19 (参诗 104:14)。此为惯用表达, 故任何试图将动词db(理解为“侍奉”的努力均属误读。

6. esv 边注：“或作泉源。”希伯来语 d) (*ed*); 无人确知此词含义。我认同德里茨 (Delitzsch) 第 117 页基于伯 36:27 (圣经中唯一另见处) 及阿拉伯语同源词提出的“雾气” (即“凝结的水汽”) 释义。七十士译本将希伯来文译为 πηγῆ (“泉源”), 比较语言学证据或支持“洪水”类释义 (见 Wenham, 58; Hamilton, 154-56)。但我认为这些证据并非定论。Futato 在《Because It Had Rained》第 5-9 页有力论证——我认为是成功的——反对“洪水”/“溪流”解释, 主张“雨云”类含义 (与德里茨观点相近)。Kiel (, +m) 显示此为塔古姆及拉比传统解读。(Futato 不赞同“雾气”译法, 因按其定义该英文词与“雨云”含义未尽吻合, 但显然德里茨所指与 Futato 主张的含义极为接近。)

7. 从上下文可以推断, 过程方面的特定细微差别是起始动作: “它开始上升……它开始浇水。”Bruce K. Waltke 和 Michael O’ Connor 的《An Introduction to Biblical Hebrew Syntax》(Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990, § 31.2c) 支持这种可能性, 但他们的例子并非全部具有说服力 (撒下 15:37 是最佳例证; 参见 esv)。

8. 如同多数人那样, 将动词 hl (y (*ya’aleh*)) 视为简单的 Qal 未完成时, 并以 d) (*ed*) 为主语。Futato 在《Because It Had Rained》第 8 页中主张, 我们应当将这个动词解释为

润遍地。7 耶和華 神用地上的尘土⁹造¹⁰人¹¹，将生气吹在他鼻孔里，¹²他就成了有灵的活人，¹³名叫亚当。8 耶和華 神在东方的伊甸¹⁴立了一个园子¹⁵，把所造的人安置在那里。9 耶和華 神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。

Hiphil 未完成式，以“耶和華神”作为该动词及下一个动词 hq#hw (*wehishqâ*, “那时有雾气 [即耶和華神] 从地上腾, 滋润遍地”) 的主语。这种解释虽有可能, 但其提出的理由未能定论。(1) 当从句首元素非动词时 (如此处情形), 更倾向于将该元素视为主语。(2) 属于“雾气/云”语义范畴的名词, 既可作为 Qal 动词的主语 (见王上 18:44), 亦可作为 Hiphil 动词的宾语 (见诗 135:7)。(3) 同理, 水源作为下一个动词 hq#hw “滋润” (如创 2:10 所示) 的主语完全合理。其主张“上帝将明确成为解决无雨与无人耕种双重问题的主体” (2:8-9) 的可信度, 本身取决于对其文学解读的事先认同, 因此无法确立该解读以否定其他观点。故我认为没有理由不采用常规译法。

9. 也就是, 松散的土壤。

10. 注意此处拟人手法: 上帝被描绘为陶匠 (希伯来语 rwy [*yôtsar*], 此为动词 rcy [*yatsar*] 的现在分词, 意为“塑造”), 用湿润的尘土造人 (据 Delitzsch; BDB 427b)。类似地, 此处上帝还“吹气”, 在 2:22 中他“造” (或译“建造”)。

11. 希伯来原文使用定冠词 Md) h [*ha'adam*], “[那]人”, 即指第一个人类。我认为该冠词回指 2:5 中无冠词的“人”: “也没有人耕地”。当省略冠词时, 在第 20 节中成为专有名词亚当。第 23 节用不同术语表述, “女人” (h#), [*ishshâ*] 取自“男人” (#y), [*ish*]。

12. 所罗门智训 15:11 (RSV) 将此视为历史事件, 同时也作为每个人起源的范式, 称偶像崇拜者“未能认识塑造他的那一位, 也未能明白是他赋予他活跃的灵魂, 并将生命的气息吹入他里面。”

13. 短语“活人”在希伯来文中是 hyc #pn (*nepesh khayyâ*, 意为“活魂”); 参见创 1:20 注释。在这方面, 人类与其他动物相似, 和他们一样“用尘土造成” (2:19), 拥有“生命的气息” (见 7:22; 尽管基尔 (Kiel, dcq) 认为该术语仅指人类, 但我认为它概括了 2:21 的全部内容)。另一方面, 人类又区别于其他受造物: 上帝以特殊的方式造他, 为他预备相配的助手, 赋予他管理世界的权柄, 并使他具有上帝的形像。若我们认同希腊哲学家称人类为“理性动物”的说法, 这与创世记所描述的情景不远了。

14. 在柯林斯的《The Wayyiqtol as "Pluperfect": When and Why》一文中, (Tyndale Bulletin 46 (1995): 117-40, at 140 n. 75), 我反对 niv 将其视为过去完成时的解读: “主上帝曾栽种。”我认为经文末尾的 rcy r#) (*'asher yatsar*, 即“他先前所造”) 表明 2:7 中人的形成早于第 8 节的栽种。

15. 希腊语 παράδεισος (“园圃, 悦目花园”), 后演变为“乐园” (路 23:43; 林后 12:3-4; 启 2:7)。

16. 再次强调, 经文中没有任何内容要求我们假定此事发生在地球整体上; 这里的“地”特指园中的土地。

题外话：四条原始河流（2:10-14）

¹⁰有河从伊甸流出来，滋润那园子，从那里分为四道：¹¹第一道名叫比逊，就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子，¹²并且那地的金子是好的；在那里又有珍珠和红玛瑙。¹⁷ ¹³第二道河名叫基训，就是环绕古实全地的。¹⁴第三道河名叫底格里斯，流在亚述的东边。第四道河就是幼发拉底河。

神与人建立关系（2:15-17）

¹⁵耶和华 神将那人安置¹⁸在伊甸园，在伊甸园，使他修理，看守¹⁹。²⁰ ¹⁶耶和华 神吩咐他说：²¹“园中各样树上的果子，你可以随意²²吃，¹⁷只是分别善恶树上的果子，你不可吃，²³因为你吃的日子²⁴必定死！”

17. 关于红玛瑙与黄金并提的记载，可参看出 28:20；39:6, 13（祭司圣衣）；结 28:13（描述推罗王“在伊甸园”时的景象）；代上 29:2（为建殿预备的材料）。

18. 此处动词“取”（和合本无）和“安置”与 2:8 节的“安置”形成呼应，表明在 10-14 节插叙之后叙事动作的延续。

19. 我认为德里茨的观察是正确的：“自然界原本……需要人类耕耘照料，[若]无人管理（如谷物、葡萄树和枣椰树所示），它就会荒芜失控，而人类本应使其更具实用性和宜居性”（137 页）。这正体现了人类应当行使的慈爱管治权。但当德里茨进一步引申，认为此处暗示人类“还需通过抵御诱惑之力来守护乐园，否则诱惑将毁灭人类及乐园本身”时，我认为这种解读已超出经文本意。不过人类确实可悲地未能以爱心“守护”受造界——但这源于他们的罪性。

20. 译为“它”（和合本无）的两个后缀是阴性：它们无疑指向园子（希伯来语 *hmd*）[*adamâ*]，阴性名词)的土地。

21. Delitzsch, 137 页提出，动词 *hwc* (*tsiwwâ*) 的句法赋予了“*strictly* commanded”（严格命令）的细微差别：宾语“人”由介词 *l* (‘*al*’) 支配。除了这一句法论据（若单独存在则尚有争议），我们还应考虑：(1) 2:17 上中禁令的强调，如下所述；(2) 惩罚的严厉性“必定死”，既通过绝对不定式的结构（译为“必定”）表达，也体现在“死”的语义内容中。

22. NASB, NRSV, NIV “随意”（或译“自由地”）是对绝对不定式语法上不太可能的解释；参见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 123j; Waltke and O’ Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, § 35.3.1c.

23. 希伯来文补充了‘你不可吃其中的’，从而用‘的’字框定短语。第二个重复部分强调了这一点，因此表明这是 2:16 节的严格命令。

24. ESV 旁注：“或当你吃的时候。”

神造配偶相助 (2:18-25)

¹⁸耶和華 神說：“那人獨居不好，我要為他造一個配偶²⁵幫助他²⁶。”¹⁹耶和華 神用土所造成²⁷的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫什麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是它的名字。²⁰那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名；只是那人²⁸沒有遇見²⁹配偶幫助他。²¹耶和華 神使他沉睡³⁰，他就睡了；於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。²²耶和華 神就用那人身上所取的肋骨造³¹成一個女人，領她到那人跟前。²³那人說：

25. “配偶” (ESV 為“幫助者”) 是指承擔從屬角色的人 (這就是為何讀到上帝成為其信眾的“幫助”時會如此令人震驚，如申 33:7 和詩 33:20 所示)。R·大衛·弗里德曼的文章 (R. David Freedman, “Woman, a Power Equal to Man,” *Biblical Archaeology Review* 9, no. 1 (1983): 56-58)，基於一些有缺陷的前提：他假設 rz((‘ezer, “幫助”) 有一個同義詞意為“力量”，但這最多只是可疑的，且在其他聖經段落中並無必要；他將術語“幫助” (fit for) 誤解為“等同於”，而實際並非此意 (見下文)。因此我們無需對此給予嚴肅考慮。

26. ESV 旁注：“或作相對應；亦見於第20節。”正如德里茨 (Delitzsch, 140) 所指出的，wdgnk (kenegdô, 字面意為“與他相對”) 所表達的關係不同於 whwmk (kamôhû, “像他”)，而敘述者並未使用後者。因此，所提出的“幫助者”將是“一個通過相對差異和本質平等成為其恰當補充的存在”。在解釋傳統中，她是“幫助和支持”，而不仅仅是與他生育子女的对象：參見多比傳 8:6；便西拉智訓 36:24。

27. ESV 旁注：“或已塑造。”ESV 修訂版將原文改為“如今，耶和華上帝已從地里塑造出來” (調換了正文與旁注的順序)。參見 Collins, “The Wayyiqtol as ‘Pluperfect,’” 135-40，該文論證了這種過去完成時的譯法。顯然約瑟夫代表了那些如此解讀經文順序的人；對照《猶太古史》1.34。

28. ESV 旁注：“或那人。”馬索拉文本 Md)l w (ûle’adam) 缺少定冠詞，故 ESV 正文中採用專有名詞。Richard Hess 傾向於理解為“那人”，這需要重新標注以補充冠詞；見 HHess, “Splitting the Adam,” in *Studies in the Pentateuch*, ed. J. A. Emerton (Vetus Testamentum Supplement 41; Leiden: Brill, 1991), 1-15, at 3。七十士譯本從 2:16 節開始將亞當視為專有名詞。

29. “沒有遇見”字面意思是“他沒有找到”。這可能是一個非人稱的第三人稱 (Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, §155b [n.2])，相當於一種准被動語態 (如 ESV 所示)；或者可以理解為以上帝為主語，“上帝沒有找到”。

30. 參較撒 26:12；伯 4:13；箴 19:15；賽 29:10 中該名詞 (hmdrt, tardemâ) 的用法；以及拿 1:5-6 中相關動詞 (Mdr, r-d-m) 的用例。其含義是指一種難以喚醒的深沉睡眠。

31. ESV 頁邊注：“希伯來語建造。”希伯來原文採用了一個生動的人格化表述，讓我們聯想到上帝作為工匠的整體形象。

“这³²是我骨中的骨，
肉中的肉³³；
可以称她为女人³⁴，
因为她是从男人身上取出来的。”³⁵

²⁴因此³⁶，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。³⁷ ²⁵当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻。

C. 补充注释

1. 创世记 2:4-7 的含义

理解创世记作者或最终编纂者如何希望读者将前两个段落联系起来解读的关键，在于把握创世记 2:4-7 的要义：

⁴创造天地的来历，
在耶和华 神造天地的日子，
乃是这样，

⁵野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来；
因为耶和华 神还没有降雨在地上，也没有人耕地，

32. 表达等待之意，“经过多次尝试后终于”：创 29:34-35 的“这回”；出 9:27 中的“这一次”；创 30:20 及 46:30 中的“如今”（和合本无）。

33. “骨”与“肉”连用表示至亲关系：参看创 29:14；士 9:2；撒下 5:1；19:12-13；代上 11:1。

34. 如 ESV 旁注所言，女人 (h#)，'ishshâ) 听起来像是男人 (#y)，'ish) 的阴性形式。这是本叙述中首次出现 #y) 这一术语。

35. 最后一行同样采用框架结构（如同 2:17 上），以希伯来语“这个”（阴性；希伯来语 t)z [zo'î]）开头和结尾：“这个要称为‘女人’，因为她是从男人身上取出来的。”因此这句话被特别强调。

36. 我认为这是叙述者的评论，代表上帝发言（希伯来圣经中叙述者的典型做法），这也解释了为何耶稣在太 19:4-5 中将这句话归诸造物主本人（他对圣经持有崇高教义）。

37. 并非主要指性结合；正如 H.C. 洛伊波尔德指出（137 页），“‘成为一体’包含双方人格在利益与追求共同体中的完全认同，这种结合在性关系中得以完成。”拉什（引自 Kiel, xs）认为夫妻的一体性尤其体现在孩子身上，孩子是父母双方的混合体。

‘但有雾气从地上腾，滋润遍地。’耶和华 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。

我已指出第 4 节交叉对称的结构，这应避免我们将该节割裂解读。在上文 A 部分中，我探讨了第 6 节中 *yiqtol* 与 *weqatal* 动词（“上腾……滋润”）的作用是为第 7 节事件（“造……吹……成了”）设定场景。本节我们需要思考这种交叉结构的交际功能，以及第 5 节中 Cr）（*'erets*）应译为“土地”（ESV）还是“大地”（多数译本的选择）。正确解答这些问题将帮助我们理解如何与这些经文相协调。

我们可以区分两种类型的交错配列法：奇数型（a-b-c-b'-a'）和偶数型（a-b-c-c'-b'-a'）。创 2:4 属于偶数型交错配列。偶数型交错配列的一般功能是让读者将其部分内容视为某种统一体，而上下文则让我们能够推断出作者所设想的统一性具体为何。³⁸

此处的统一性并不难发现。创 2:4 上的词序——“天地”——连同动词“造”，指向第一个段落中的 1:1。接着 2:4 下引入了新的神名“耶和华 神”，这指向了 2:5-3:24。然而，这个神名并非完全陌生：它包含了第一个段落中的“神”，并添加了一个元素“耶和华”，以将创造之神与救赎以色列的上帝视为同一。³⁹由此不难推断，作者或编纂者希望读者将这两个叙述视为互补的。

若遵循创 2:6 中关于动词时态的语法结论，我们会发现 2:4-7 的第一个事件出现在第 7 节的“造”字。若配合 2:4 的结构来看，就能将 2:7 与 22 节视为上帝创造第一个人及其配偶（1:27）

38. 关于交错结构（chiasmatic structures）的更多论述，参见 H. Van Dyke Parunak, “Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure,” *Biblica* 62, no. 2 (1981): 153-68. 奇数交错结构通常突出中间（或“奇数”）元素。

39. 与此形成对比的是 Stephen Kempf, “Introducing the Garden of Eden: The Structure and Function of Genesis 2:4b-7,” *JOTT* 7, no. 4 (1996): 33-53, 他虽承认交错结构的存在，但基于神名变更（见 39-41 页）等因素支持对经文的划分。这种观点与文学形式相悖。

的互补叙述：第一段经文给出概述，而第二段则提供了更多细节。⁴⁰

但创 1:27 发生在创造周的第六天；这意味着 2:7-25 也是如此。

（毕竟，2:18 中的“不好”将我们置于 1:31 “甚好”之前。）由此可以推断，2:5-6 描述了上帝塑造人或创造人时的状况，这些描述属于第六天的特征，而非整个创造周。

将创世记 2:5-6 中的 Cr) ('erets) 普遍翻译为“地”使得这一点难以实现，在这种解释下，很容易理解 S. R. Driver 的观点，他认为这些经文是原本两个创世叙述被拼接在一起的明确证据：⁴¹

第 [4上-5] 的措辞结合后续内容 (v. 7) 旨在描述人类被创造时地球的状态：尚无灌木或草本植物——更不用说树木——出现在地表，因为当时的水分不足以维持植被生长。根据创 1:11 及以下经文，植物与树木的生命在人类被造前三个“昼夜”就已完备：显然，本文作者对事件顺序持有不同看法。

不认同传统来源分析的学者必须对这些特征提出不同解释。例如马克·富塔托提出：⁴²

我将创 2:5 理解为具有全球性指涉，其描述的情景平行于第三日下半段 [创 1:11-12] 与第六日下半段 [创 1:26-30]，——即上帝创造植被和人类之前的阶段……创 2:4-25 不应被视为第二个创世叙述，而应被准确解读为对第三日下半段与第六日下半段作为整体单元的延续与扩展。

他借此支持以下结论：严格的时间顺序并非创世记第 1 章或第 2 章所要传达的意图，从而为创世记中“框架式”解读的某个版本提供依据。

40. 理查德·赫斯 (Richard Hess) 在 “Genesis 1-2 in Its Literary Context,” *Tyndale Bulletin* 41, no. 1 (1990): 143-53, 中论证这反映了创世记 1-11 章中家谱的书写模式。

41. S. R. Driver, *The Book of Genesis* (Westminster Commentaries; London: Methuen, 1904), 36-37. 另见 Gunkel, 4-5; Skinner, 51; Westermann, 197.

42. Mark Futato, “Because It Had Rained,” 12 n. 41 and 14.

然而，在第四章 D 节中，我曾论证创世记 1 章的特征使其难以像框架论那样完全摒弃时序性，而对 2:5-7 的篇章分析则表明，调和这两个段落而保留时序是可能的。

希伯来语 *Cr* (*'erets*, 地) 的语义范畴包括“全地” (如创 1:1-2)、“与海相对的陆地” (1:10-31) 及“特定地域” (2:11-13)。传统对 2:5-6 的翻译多取第一义，但结合地理背景，第三义更为贴切：上帝在未命名的“地”造人后将其迁至伊甸园 (2:8)；始祖犯罪后又 被逐回原初的“地”耕作 (3:23)。考虑到黎凡特西部气候——秋冬降雨而夏季干旱⁴³，夏末若无人工灌溉，土地必然干涸荒芜；雨季来临后植被方能萌发。这与经文给出的理由完全吻合：“耶和华神还没有降雨在地上” (2:5) ——这绝非 Driver 与 Futato 所解读的“尚未创造植物”，而是完全契合以色列听众的日常经验。

由此我们便能理解创 2:5-8 的含义：在某片土地上，旱季结束时，当“雾气” (或雨云) 开始上升降雨之际，上帝创造了第一个人类；随后他在伊甸栽植园子，并将那人安置其中。此后不久，他又造了女人。

这种解读创 2:5-8 的方式具有三重优势：(1) 直接遵循话语关联；(2) 采用词语的常规含义；(3) 易于调和创 2:4-25 与创世记 1 章第六日的内容。但这也对时间跨度的推定产生重大影响——若“野地还没有草木”的原因在于特定季节和人类缺席，则意味着当时已存在我们熟悉的季节循环；而要使此推论成立，季节循环必然已运作若干年。若要继续调和这两个段落，我们将无法坚持创世记 1 章中的“普通日”概念，不过这部分内容我们留待下文 C.7 节再作探讨。

43. 参见 John Bimson et al., *New Bible Atlas* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985), 14-15.

无论如何，我们现在明白，将这两个段落称为两个创世记述并不能准确反映文本的细节。我们实际上拥有一个整体的创世记述（创1:1-2:3），重点描述上帝如何预备地球作为人类居住之地，随后更详细地记述了上帝如何造出第一对男女并与之建立关系。

2. 创世记 2:15-17 是否属于立约？

一些神学家将上帝与亚当的约定（创 2:15-17）称为一个约：

¹⁵耶和華 神將那人安置在伊甸園，使他修理，看守。¹⁶耶和華 神吩咐他說：“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，¹⁷只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！”

有些人甚至更进一步，称此为行为之约，因为亚当的顺从将赚得他自己及所有后裔的生命。在我们此处的讨论中，必须将两个问题分开：首先，这是否是一个约？这是第一个问题；然后我们才能问，如果是的话，这是否是一个行为之约？⁴⁴

反对将此称为约的两个最常见理由是：(1) 此处上下文中既未出现约（*tyrb*, *berît*）这个词，也未出现其任何同义词（该词首次出现是在创 6:18，与挪亚有关）；(2) 圣经中的约涉及特定的立约仪式。这第二个反对理由也可与以下观点联系起来：要成为一个约，它必须与救赎有关。一旦我们采用合理的词汇学方法，这些反对理由就不攻自破了。

首先，假设事物存在的唯一方式是词语存在，这显然是错误的。例如，弥赛亚这个词在旧约中很少用来指那位应许的大卫后裔，他将受膏、永远统治并给外邦人带来光明，但如果用这一事实来否认该观念的存在，那就荒谬了。此外，在撒母耳记下 7 章中，上帝向大卫应许了

44. 近期有用的文章包括 John Stek, “‘Covenant’ Overload in Reformed Theology,” *Calvin Theological Journal* 29 (1994): 12-41, 反对将此视为圣约的观点；Craig Bartholomew, “Covenant and Creation: Covenant Overload or Covenant Deconstruction,” *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 11-33, 则支持这一观点。

一个永恒王朝；根据反对者的原则，我们不能称这为大卫之约，因为该词并未出现在这一章中。然而，当诗篇 89 篇反思这一情境时，它使用了约这个词（第 3, 28, 34, 39 节）。在我看来，这与何6:7中的情况完全类似，其最佳译法是“他们却如亚当背约”：后来的作者用恰当的词汇描述了他从叙事中发现的内容。⁴⁵

第二个反对意见同样基于有缺陷的词典编纂学：即，它提取了某些约的特征，并将其作为所有约的规范。婚姻是一种约（箴 2:17；玛2:14）；⁴⁶ 大卫与约拿单彼此立约（撒上 18:3；20:8；23:18；诗55:20 提到友谊之约）；耶和華也与非尼哈立约（民 25:12-13）。我们并未读到这些约附带有批准仪式；因此可以推断这些并非约的必备要素。相反，我们可以推导出“约”这一概念的普遍描述：它正式将各方绑定在一种关系中；他们应通过信守忠诚与承诺的誓言来忠于该约。遵守或不遵守约将带来相应后果（奖赏或惩罚）。这一描述符合我们在圣经中发现的各类约，并允许它们拥有各自的具体特征；例如，在友谊之约中各方地位平等，而在其他情况下，一方处于优势地位并可规定所有约定义务。

因此我们可以将创 2:15-17 中的这一安排称为约。它源于上帝的主动；16-17 节明确阐述了人所需遵守的条件，即顺从上帝的命令。违背命令的惩罚是亚当“必定死”（参见下文 C.4 部分）。经文虽未明言忠信的奖赏，但暗示了这一点：关系将持续，亚当将有权享用生命树（参见下文 C.2 部分）。

至少有两处后来的经文称此为约：何 6:7 和便西拉智训14:17。何西阿如此描述他那个时代北国的情形，将他们的不忠追溯至始祖：

45. 对何 6:7 的这一解释虽基于扎实的语文学研究，但并未获得一致认可；参见 Brian Habig, “Hosea 6:7 Revisited,” *Presbyterion* (即将发表)。鉴于此，我们不必如 Stek 和 Bartholomew 那样，承认这是一段晦涩、争议性或模棱两可的经文。

46. 参见 Gordon Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1998).

他们却如亚当背约，
在境内向我行事诡诈。

便西拉书中的这段文字显然呼应了创世记 2:17:

凡血肉之躯的，如衣渐渐变旧，
因永恒定律是：“你终归必要死。”

希腊文“你必要死” θανάτω ἀποθανῆ, 与七十士译本创 2:17 的表述相呼应。⁴⁷

如果我们确信这可以称为一个约，那么是否应称其为“行为之约”？基督徒坚持这一观点，认为罗 5:12-21 中亚当与基督的类比要求如此。根据这一论点，两位约的首领必须对等：正如耶稣赢得了所代表之人的生命，亚当也应当能够赚取所代表之人的生命。问题在于，罗马书 5 章更多依赖于亚当与基督之间的非类比性而非纯粹类比；如赖特所指出的，罗 5:15 “否认亚当的过犯与上帝在基督里的恩赐之间存在直接的平衡或对等。”⁴⁸

更合理的看法是将亚当的行为视为约的代表性工作，而非引入功绩的概念。即作为代表，他为所代表的人行动，在此情况下就是代表他的后裔。我们将在下一章进一步阐述这一点，但目前只需注意创 2:17 中的禁令与威胁（“你不可吃……必定死”）使用的是第二人称阳性单数：即“你”指亚当，是受话者。⁴⁹但当夏娃在 3:3 中引用时，她使用了复数形式；显然她通过丈夫接受了这一指示，并承认他是她领受这约的代表。

47. 第二行中的单词是“δικαθήκη”，正如RV所认可的那样，它被译为“约”；而RSV则译为“法令”，并附有旁注“希腊语为约”。有趣的是，希伯来语根本没有提及创 2:17 的内容；它写道：“永恒的法则 [qwx, khôq] 是：‘你必定死亡 [(wg, gawa)']。”因此，如果我们假设现存的希伯来语就是便西拉的孙子所拥有的原本内容（鉴于他在其他地方对 qwx 的翻译方式，这是合理的），那么是希腊语版本（约公元前 130 年）而非希伯来语原文（约公元前 180 年）与创世记第 2 章第 17 节建立了联系，但无论如何，我们仍然称其为“约”。此外，希伯来圣经中“契约”和“法令”有时会并列使用，例如诗 50:16；105:10；赛 24:5。

48. N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1993), 37.

49. 即在希伯来文中（另见武加大译本、叙利亚译本）；而七十士译本在 2:16 节使用第二人称单数，在第 17 节转为第二人称复数。

3. 那两棵树分别指什么？

创 2:9 提到伊甸园中央有两棵树，“生命树”和“分别善恶的树”。关于这两棵树有诸多解释。对我们而言，关键在于创世记的作者并未直接阐明这两棵树的本质。但从后续叙述中，我们可以推断其命名的缘由。

生命树显然是一种圣礼象征（即没有理由认为它具有魔法属性），它能巩固人类原有的道德状态：因此人需要通过顺服来获得（或保持）接近它的权利，并因永远被确认为圣洁而得到奖赏。这正是上帝在人犯罪后禁止其接近此树的原因（创 3:22）——否则人将永远被禁锢在罪恶中，这极为可怖。这解释了为何旧约（箴 3:18 指智慧；11:30 指义人所结的果子；13:12 指实现的愿望；15:4 指治愈之舌：这些都是引导人通往不朽幸福的途径）⁵⁰和新约（启 2:7；22:2,14,19，此处作为圣洁确据的象征）均以生命树为意象。

要理解分别善恶的树（若简单地称之为知识树，如某些人所为，是相当误导的；这里所指的是一种特定类型的知识），我们必须明确它所标明的“分别善恶的知识”究竟为何。⁵¹无论我们持何种理论，都必须解释这一事实：在创 3:22 中，上帝承认人类确实变得“能知道善恶”如上帝一般；这意味着他们必定获得了某种与上帝共有的属性。此外，知道善恶这一表述的用法

50. 对比 Kidner, *Proverbs*, 54.

51. 对于详细的讨论，请参阅 Hamilton, 163–66; Wenham, 63–64。对于食用这种果实所获得的知识的解释，最常见的包括性经验（强调“知道”，希伯来语 יָדָע [yada]，如创4:1中所用）；从原始状态到文明状态的普遍知识的提升；对一切事物的知晓（将“善与恶”视为对立的两极，因此包括两者之间的所有事物）；以及道德自主（一个人成为善恶的自主裁决者，就像上帝那样）。性经验的解释不值得考虑，首先是因为这种“知道”被称为“知道善恶”，而不是单纯的“知道”；其次，因为性方面的互补性和繁殖并非被描述为上帝会拒绝给予人类受造物的事物（创2:18-25；创1:28）。向文明状态的提升这一想法也应被摒弃，其中原因之一是很难理解为什么这会被禁止。温汉姆倾向于“对一切事物的知晓”这一解释，而汉密尔顿则倾向于道德自主方案。

在旧约其他处带有“辨别是非”的细微含义，是“成熟与成年生活的特征”。⁵²这些指向一个结论：如德里茨所论证的，⁵³这棵树是人类得以获得善恶知识的预定手段——要么从上方，即战胜诱惑的视角；要么从下方，即屈服于罪的视角。⁵⁴

4. 创世记 2:17 中的死亡指什么？

上帝威胁人类的“死刑”本质是什么？许多人将此解读为对肉体死亡本身的威胁。⁵⁵

52. R. W. L. Moberly, “Did the Serpent Get It Right?” *Journal of Theological Studies* n.s. 39, no. 1 (1988): 1-27, at 21-22. 对比 Keil, 85: “不知善恶，或是幼年未成熟之标志（申 1:39），或是老年昏聩之征兆（撒下 19:35）；而能辨别 [使用 Mybh (*hebîn*, 意为“分辨、区分”)，与 (*dy* (*yada'*, 意为“知道”) 有部分语义重叠] 善恶之能力，被赞誉为君王之恩赐（王上 3:9）与天使之智慧（撒下 14:17 [使用 (*m#* (*shama'*, 意为“听”，*esv* “辨别”)]），在最高意义上则归于上帝自身（3:5,22）。”

53. 德里茨 (Delitzsch) 第 138 页。T·C·米切尔 (T. C. Mitchell) 在考察其他几种可能性后也赞同此观点，见 NBD, 289a-290b, at 289b 中“伊甸园”条目；另参见 Keil, 85-86。便西拉智训 17:7 可能为此提供了佐证——倘若这节经文确实是对创 2:17 的暗引（便西拉该部分的希伯来原文已佚，其希腊文译本与七十士译本创世记并不完全吻合）：经文称上帝造人时“使他们充满知识与悟性，并将善恶显明给他们”（*RSV*）。此处“显明善恶”即赋予辨别力。可对比 Patrick Skehan and Alexander DiLella, *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1987), 282, 他们认为这是“对创 2:17 的明确暗引”。

54. 德里茨的解释与 C.S. 路易斯在《返璞归真》中关于道德表现与心智敏锐度关系的论述高度契合。在第三卷（《基督徒的为人》）第四章（“道德与精神分析”）的末段，路易斯指出：“当一个人渐趋完善时，他会越来越清楚地认识到自己身上残留的恶；而当一个人堕落时，他对自身恶行的认知会越来越模糊……善人通晓善恶，恶人则对两者皆无所知。”同书第五章（论“性道德”）中他又补充道：“那些认真尝试保持贞洁的人会更清醒，很快会比任何人都更了解自己的性欲。他们洞悉自身欲望，如同威灵顿了解拿破仑，福尔摩斯了解莫里亚蒂，又像捕鼠人熟悉老鼠、水管工精通漏水管。美德——甚至是尝试追求美德——带来光明；放纵则招致迷雾。”另一种有力观点由莫伯利 (Moberly) 在《Did the Serpent Get It Right?》中提出，认为“‘分辨善恶的知识’意味着道德自主”（24 页）。但这一解释未能真正阐明叙事中发生的事件。

55. 相关文献相当丰富。例如可参阅 James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (Minneapolis: Fortress, 1992), 8-11, 他强烈主张威胁指的是即时的肉体死亡，而非单纯的必死性；并称“蛇才是在这方面正确的。他们并没有死”（第 8 页）。温汉 (Wenham) 在第 68 页表示，“经文直截了当地警告食用后死亡将至”；而汉密尔顿 (Hamilton) 在第 172-174 页总结认为，这是一项可通过悔改避免的死刑判决。

持此解读方式的读者必然得出蛇在某种意义上正确的结论（参见创3:4）。若他们回避这一结论，则会倾向于将威胁理解为以下两种可能之一：(1) 亚当和夏娃将变为必死之身或面临死刑判决；或(2) 他们将立即生理性死亡，但上帝的恩典使威胁未实际执行（而蛇显然不在此恩典之列）。但我们是否必须如此迂回解释，或被迫接受蛇正确而上帝错误的悖论？

在我看来，正确的方法应是：(a) 考察希伯来语“死”字（词根 *m-w-t*）的语义范围；(b) 通过上下文确定该词在经文中的具体含义。更显而易见的是，与叙事者合作的前提是承认耶和華神是“值得信赖的角色”而蛇不是⁵⁶。这意味着我们应通过事件发展来界定“死”的真实含义。

首先，希伯来语词根 *m-w-t* 的语义范围是什么？虽然其最常见的指涉是肉体死亡（如创 5:5），但它也可指我们所谓的“灵性死亡”，即与赐生命之上帝关系的疏离。⁵⁷这在箴 12:28 中有所体现：

在公义的道上有生命 [Myyx, *khayyim*];
其路之中并无死亡 [tww-l), *'al-mawet*].

鉴于箴言并未暗示义人不会经历生理性死亡（事实上 14:32 提到他们以死亡为避难所），此处“无死亡”必然指向蒙福的来世（即与“生命”形成平行对照，指最完满的生命状态——与上帝同在的永恒生命）；这意味着

56. 我认为这是不言自明的。尽管圣经作者会与上帝角力，会对他的作为表达深切困惑，但他们绝不会质疑他的信实。因此当巴尔（Barr）在《*Garden of Eden*》第 14 页断言“这个故事里道德记录稍有瑕疵的角色当然是上帝”时，他本该立即重新审视自己对故事的解读。

57. 为了思维清晰起见，我们应当彻底摒弃用“字面”和“比喻”这两个标签来区分这两种含义，因为在大多数人心， “字面”意味着比“比喻”更真实。但从圣经的世界观来看，灵性的死亡不仅是真实的，而且是两者中更为可怕的存在。

此处的“死亡”意指永灭。类似地，在箴 23:13-14 中我们读到：⁵⁸

- ¹³不可不管教孩童；
 你用杖打他，他必不至于死。
¹⁴你要用杖打他，
 就可以救他的灵魂免下阴间。

这里的平行关系在于不死与从阴间（从灭亡中）得救。⁵⁹当然，不存在一个人的孩子不会肉体上死亡的问题；问题在于，他的道德取向将他带向何方？⁶⁰

威胁的句法是“你必定死”，使用了不定式绝对与未完成体。⁶¹这一表达在旧约中出现了约二十处经文，只有此处和王上 2:37, 42 中我们明确看到时间要素：“你当确实地知道，你何日出来过汲沦溪，何日必死。”王上 2:37 中的时间要素说的是示每何时会“必定知道”，而非他何时“必定死”，因此与创 2:17 中明确人何时必定死并不完全相同。无论如何，其核心思想是判决坚定且不太可能撤销。这使得支持诸如“你必定成为必死的”或“你必定死（但我会撤销判决）”这类解释更为困难，我们或许期待更符合用法的理解。

如今我们已掌握该词的语义范围及表达式的句法结构；在进一步运用上下文信息之前，我们还需要

58. NASB 将引入 2:13 第二行的词 *yk* (*ki*) 译为“尽管”，鉴于与第 14 节的关联——此处 *yk* 后接未完成式引导条件从句的前件（参见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 167i），这种翻译是不可取的。

59. 尽管有些人会简单地将“*Sheol*”理解为坟墓的名称（这是 NIV 的解读方式；参考 R. Laird Harris, “The Meaning of the Word *Sheol* as Shown by Parallels in Poetic Texts,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 4 [1961]: 129-35），但相关证据完全否定了这种解读，而倾向于认为它是指那些不虔之人所去的地方：见 T. Desmond Alexander, “The OT View of Life after Death,” *Themelios* 11, no. 2 (1986): 41-46; Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels* (Chicago: University of Chicago, 1949), 170-91; Philip Johnston, “‘Left in Hell?’ in *The Lord’s Anointed*, ed. P. E. Satterthwaite et al. (Grand Rapids: Baker, 1995), 213-22, at 216-21.

60. 详见 Kidner’s subject study “Life and Death” in *Proverbs*, 53-56.

61. 我们必须将 Qal מוֹת תָּמוּת (*môt tamût*, “你必定会死”) 与 Hophal מוֹת תּוּמַת (*môt tûmat*, “你必定会被处死”) 区分开来。请注意，犹太古译本在创 2:17 将该表述译为“θανάτω ἀποθανείσθε”（“必定死”，复数形式！），采用了“同源宾语法”来表达动词的绝对式形式。

先研读创世记第三章，这一点我们将在下一章中进行。

5. 伊甸园位于何处？

关于伊甸园可能位于何处的问题，取决于我们如何解读创2:10-14 这段插叙。⁶²这些经文通过其过程性动词时态表明，它们并未推进故事情节，正如我们此前所见。

我们该如何理解这四条河流？大多数学者认同底格里斯河（I qdx, *khiddeqel*）与幼发拉底河（trp, *perat*）是已知河流，但比逊河与基训河呢？学者们在试图确认后两条河流时遇到极大困难，有人认为这是作者有意为之。例如拉德戴主张，

乐园般极乐的画如此田园诗意且引人入胜，以至于未能理解故事复杂性的读者很可能会决定动身前往这片神奇之地。

我们终于触及河流故事的精髓。“妥拉”以戏谑的口吻回应道：若要抵达天堂，只需找到四条河流发源地——其中两条虽声名远播却异域殊途、源头各异；第三条同样闻名遐迩，不过是山谷对岸的潺潺溪流 [即耶路撒冷的基训泉，见王上 1:33]；而第四条 [比逊河] 根本不存在。伊甸无处可寻。

这要求伊甸必须是四条河流的共同发源地。

其他学者如哈里斯则认为，该地点真实存在但已无从寻觅——或许是因为（全球性）大洪水改变了地貌。⁶³

62. 精选书目：R. Laird Harris, “The Mist, the Canopy, and the Rivers of Eden,” *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11, no. 4 (1968): 177-79; Yehuda T. Radday, “The Four Rivers of Paradise,” *Hebrew Studies* 23 (1982): 23-31; T. C. Mitchell, “Eden, Garden of,” in *NBD*, 289a-290b; John C. Munday Jr., “Eden’s Geography Erodes Flood Geology,” *Westminster Theological Journal* 58 (1996): 123-54; James A. Sauer, “The River Runs Dry,” *Biblical Archaeology Review* 22, no. 4 (1996): 52-57, 64; K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 428-30.

63. 哈里斯 (Harris) 属于古老地球创造论者，与 Munday 文章所针对的那些主张“年轻宇宙论”并认为地球曾遭受过洪水冲击的地质学家不在同一类别之中。但蒙迪 (Munday) 的批判同样适用：我们该如何解释经文明显致力于定位此地的努力？

最近一系列研究提出了这种可能性：该地点真实存在，但由于过去几千年气候变化，那两条未知的河流现已干涸。要理解这些，我们需要做些区分。首先，没有理由将伊甸与人类被造时所在的“土地”（创2:5-7）等同，因为上帝将人从那里迁至园中。⁶⁴ 其次，我们应认识到“伊甸”与“园子”并非同一概念：园子位于伊甸“之内”（2:8）。

这段经文如今看来像是在描述真实地理：提及的河流（其中两条已知）、哈腓拉地及其黄金与宝石、古实地。古实可能指非洲（苏丹）之地，亦可能是加喜特人（西伊朗民族）的领土。若指后者，则指向美索不达米亚；但哈腓拉的黄金又作何解释？阿拉伯半岛（位于现代麦地那以南）确有已知金矿，而一条现已干涸的河流曾发源于那些金矿附近，流经现代科威特注入波斯湾——这可能是比逊河。若古实指加喜特人，基训河则可能是从扎格罗斯山脉流下的河流，如现代克尔赫河或迪兹河与卡伦河的合流。

我们该如何理解创 2:10 中的“四条河”（字面意为“四个源头”）？拉德（及许多学者）认为经文是从伊甸园向下游视角描述，一条河分岔成四条支流。但若经文是从上游视角观察伊甸园，那条河“分岔”为四条支流呢？如基钦所推测，我们可以设想自己身处园中，眺望“大伊甸地区”——有单一溪流由此汇入园内。在我们上游不远处，四条“源头”河流汇聚成滋养园子的那道水流。这种解读会将伊甸园定位于接近现今波斯湾源头的位置。

问题当然在于现今气候无法支撑这般图景。但最新研究表明，阿拉伯半岛气候历经数千年干湿周期变迁。潜在的比逊河在公元前2000年间某处干涸。若此说成立，则创世记叙事保存了远早于亚伯拉罕时代的记忆！⁶⁵

64. 无论是哈里斯（“Mist, the Canopy,” 178）还是蒙迪（“Eden's Geography,” 131）都未能领会这一点。

65. 我们或许还需注意到，正如蒙迪所指出的，这与洪水地质学相矛盾——后者认为在伊甸园事件至摩西时代之间发生过一场极具灾难性的大洪水，

6. 创世纪 2:4-25 与 1:1-2:3 及 3:1-24 之间的关系

我们现在可以评论一个普遍做法，即把创 1:1-2:3 和 2:4-25 称为圣经中的两个创世记述。简而言之，我们前面对 2:4-7 的研究表明这是个错误。此时的问题并非这些段落是否源自最初独立的来源；我们将把这一讨论留到第 8 章。相反，我关注的是文本的现有形式。

我在前文论证过，创 2:4 的结构使其成为连接枢纽，引导听众将两个段落结合起来阅读——这意味着视它们为互相补充。如果我们注意 2:5-7 中的动词时态和词汇语义，就会发现完全可以这样做：在某个特定但未命名的土地上，在旱季即将结束、雨云升起的时节，上帝“造”了人。顺着本章后续内容，我们发现耶和华神将人安置在伊甸园后，又造了女人。因此这段经文详细阐述了 1:27 中极为简短的叙述，表明第一个段落中呈现为单一事件的过程实际上跨越了一段时间。唯有在造了女人之后，上帝才能宣告这一切“甚好”（1:31）。

后来的读者确实将这两段经文结合起来阅读。例如，参考太 19:3-5（可 10:2-8）：

³有有法利赛人来试探耶稣，说：“人无论什么缘故都可以休妻吗？”

⁴耶稣回答说：“那起初造人的，是造男造女，⁵并且说：‘因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。’这经你们没有念过吗？”

耶稣在此引用创 1:27（太 19:4）和创 2:24（太 19:5）来阐明他的观点。⁶⁶

这场洪水使地形发生了无法辨认的巨变。但创世纪提供了相当直接的线索来识别这些地点，因此洪水不可能完全抹去它们。

66. 另见所罗门智训 10:1-2（“最初被造”呼应创 2:7；“创造”与“治理”呼应创 1:27-28）；多比传 8:6（“造”呼应七十士译本创 1:27；其余部分呼应创 2:18）。

因此，第二个段落补充了第一个段落中第六日的部分内容。那么，我们该如何理解第三个段落——创世记 3:1-24？⁶⁷（这个问题是合理的，因为正如我们之前所见，创世记 3 章与创世记 2 章有许多共同之处。）最有可能的是，文本最终形式的作者或编辑者希望读者将创世记 3 章中的事件视为发生在神圣的安息日，因为第六日结束时一切都被视为“甚好”，而创世记 3 章则将邪恶引入了人类生活。此外，正如我们在第 4 章所见，作者将神圣的安息日视为上帝从创造之工中歇息，这种歇息一直持续至今。这正是我们在创世记 3 中所看到的。

7. 创造周持续了多久？

在本节中，我们必须解决以下问题：创世记 1 章所谈论的是什么样的日子？创世记这本书是否真的对地球的年龄表明了立场？在我对创 1:1-2:3 的讨论中，我认为这些问题并非作者关注的核心，但这并不意味着作者对此主题完全未置一词。

这些议题如何演变为争议焦点，引发了一系列有趣的方法论问题，例如：我们能否将创世记第 1 章与第 2 章结合起来阅读？若能，应如何结合？何为对经文真正字面的解读，这种解读是否重要？我们能在何种意义上宣称圣经是清晰的，这种清晰性又该在我们的诠释中扮演什么角色？我们是否认为这些章节包含历史真实性主张，以及我们能够合理地将我们的解读与

67. 此处详述揭示了为何将创世记 2-3 章整体视为第 1 章补充的观点是错误的；特别是创 2:4-25 将我们置于与 1:31 相同的情境，而第 3 章则引入了不和谐与罪。例如，Leon Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis* (New York: Free Press, 2003), 55-56, 因将“我们（上帝）的形像”（创 1:26）与“与我们相似”（创 3:22）对应而持此观点；但我的分析表明这两者实为独立概念。Philip R. Davies, “Making It: Creation and Contradiction in Genesis,” in *The Bible in Human Society: Essays in Honor of John Rogerson*, ed. M. Daniel Carroll R. et al. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 中写道：“我选择... 将创世记 1 章与 2-3 章视为同一事件的两种表述”，却未考察第 3 章是否超越了第 1 章的范畴。他继而列举两处“表述”间的诸多矛盾，并武断地指责“基督教对经文的误读”而未加论证甚至注释。在试图证明第二叙述解构第一叙述的过程中，他始终未讨论：经文细节是否要求这种解读？古代作者是否会创作此类文本？早期读者是否可能注意到被他忽略的要点。

圣经之外的证据相调和？如果我们能敏锐察觉这些问题，或许就能避免让讨论陷入冗长乏味的境地。

可以稳妥地说，在十八世纪新地质学兴起之前，大多数圣经读者简单地认为创世周期就是一个普通的星期⁶⁸，而族谱是完整的；因此创世发生在公元前4000年左右。许多新地质学的先驱都是虔诚的教会成员，他们坚信圣经和自然证据都不会说谎。在1800至1850年间，释经者发展出了当今大多数主要的释经方法和选项。⁶⁹最早的尝试之一是在创1:1的初始创造与塑造地球的六日（当时认为这些是普通的日子）之间寻找一个漫长的间隔：根据这种观点，1:2告诉我们地球因撒旦的叛乱变得空虚混沌。迄今为止最常见的调和解释是日龄论：该理论旨在证明创世记1章允许我们将这些日子解读为漫长的时期（“时代”）；到1900年，这一观点在受过教育的基督徒中广泛流传。《司可福参考圣经》（Scofield Reference Bible）结合了间隔论与日龄论的解释，这表明各种解释方案未必相互排斥。

二十世纪出现了其他几种诠释尝试，这些尝试允许在创世记与地质学之间达成某种程度的调和。文学框架论将创世之日视为纯粹的文学框架——一种帮助我们理解创世工作的叙事结构，而不强制要求人们将这些日子视为连续的或常规的。间歇日观点则认为这些日子既是常规的也是连续的，但这些常规日子实际上是可能长达数周的创造性活动的

68. 一个重要的例外是奥古斯丁，他有时声称自己无法确定这些日子的具体性质，而有时又认为创世瞬间完成（这是因为他阅读拉丁文的便西拉智训18:1: *Creavit omnia simul*，“他同时创造了万物”；希腊原文为 *ἐκτίσεν τὰ πάντα κοινῇ*，“他以共同的方式创造了万物”）。无论哪种情况，他几乎都不认为这些日子是普通的日子，而且他对其他杰出思想家（如安瑟伦）也有很大的影响。

69. 参见 Michael Roberts, “Geology and Genesis Unearthed,” *Churchman* 112, no. 3 (1998): 225–55, 文中提供了相关证据表明这些解释方法在1850年之前就已经形成。这一点意义重大，因为许多人声称这些举措是为了适应达尔文主义而制定的——但达尔文的《物种起源》早在1859年就已出版了。此外，有一些证据表明，中世纪的一些最杰出的思想家确实是以一种并非完全拘泥于字面意义的方式来解读创世故事的；请参阅 Robert Letham, “In the Space of Six Days: The Days of Creation from Origen to the Westminster Assembly,” *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 149–74.

起始点。我所主张的观点可称为类比日立场：即这些日子是上帝的工作日，其长度既未明确也不重要，且叙述中的一切并非都需要被视为严格的历史时序。这一立场在美国长老会神学家威廉·谢德和荷兰改革宗赫尔曼·巴文克处得到支持，尽管二者都能在解经史上找到先驱。这种传承谱系很重要，因为这些神学家展现出鲜明的保守主义倾向与神学敏锐度，且他们对当时地质学的态度截然不同——谢德接受地质学结论，而巴文克则持怀疑态度。

这些对创世日进行所谓非字面解读的尝试引发了强烈反响，既来自左翼（持圣经批判观点的学者）也来自右翼（年轻地球创造论者，主要是保守派新教徒）。左翼的批判学者认为，这种调和主义只是逃避科学与信仰间的冲突，最终会让科学（以及随之而来的圣经批判）占据上风。⁷⁰右翼则指责调和者损害了圣经的权威性与明晰性，因为他们背离圣经的“字面意义”只为迎合某种无视圣经的科学。⁷¹还有另一群体同样谴责调和者：这些基督徒认为圣经创世故事关乎价值命题而非历史事实。该群体认为任何将此故事视为历史主张的尝试都违背了经文本质。

当空气中弥漫着此类反应时，保持头脑清醒实属不易。我不会伪装中立来欺骗你：我倾向于调和派。但我希望自己足够诚实，若证据指向他处，便改变立场。唯一的前行之道是专注于语法，并将诠释学问题置于清晰可见之处。

让我们从探讨圣经经文的字面意义这一问题开始。正确的回应是：对谁而言的“字面”？我们始终聚焦于作者与其最初受众之间的交流行为，旨在重构他们的文学理解能力；

70. 例如，James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 40–41; Skinner, 21.

71. 近期例子包括 Douglas F. Kelly, *Creation and Change: Genesis 1:1–2:4 in the Light of Changing Scientific Paradigms* (Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 1997); Kurt P. Wise, *Faith, Form, and Time: What the Bible Teaches and Science Confirms about Creation and the Age of the Universe* (Nashville: Broadman & Holman, 2002).

这是我们理解圣经意义的唯一标准。我希望证明，类比日观点能满足这一要求，这也是其最值得推崇之处。在我看来，其他方法存在严重缺陷，但我不打算深入批判；我的目标是遵循经文本身。

首先回顾我已论证过的几点：第一，创 2:4 引导读者将两个叙述视为整体阅读，这意味着应尽可能协调二者。第二，从 2:5-7 的语法结构看，这些经文最适合解读为描述第六日上帝造人时“地”的状况。第三，第一日始于 1:3，因此作者未必将六日呈现为宇宙最初六日——作者在 1:1 将万物起源置于工作周之前未指明的时间长河中。前一章我已阐明理由：认为各日顺序至关重要，且第四日并非描述创造天体的过程。

我们已探讨过重复句的作用：它呈现上帝如同工匠般度过工作周，每日安歇（夜晚介于黄昏与黎明之间），并享受他的安息日“休息”。如此描述是以类比方式谈论上帝的活动；即，我们通过类比人类行为来理解他的作为；反过来，这种类比也为人类提供了正确工作与休息的指引。

这个类比提醒我们避免对经文进行严格字面解读。我在前一章也指出，合理解释必须说明第七日为何缺少重复句。上帝究竟从何事上休息？必是从他为人类预备居住、相爱与敬拜之地的工程中歇息：他“享受”那个已完成的工作周成果。换言之，这种安息日的休息延续至今，这一概念构成了约 5:17 和来 4:3-11 的根基。⁷²

由此可见，这一日之所以缺少结束的重复句式，是因为它本身没有终点——无论如何想象，这都不是普通的一日，这让我们不禁质疑其他日子在长度上是否也应被视为寻常。它们的长度对叙述影响甚微，因这段叙述基于上帝之工与人类之工的类比关系，而非同一性。

72. 参见第四章 E.3 节。另见奥古斯丁《忏悔录》13:36。

如果我们仅有创 1:1-2:3 的记载，讨论本可就此打住：创世叙述并未宣称宇宙或地球本身存在了多久，因为作者并未指明上帝在第 1 节和第 2 节之间等待了多长时间。此外，它也未对创世周期持续多久作出断言，因其中对“日”的长度持开放态度。

但当我们读到创 2:4-7 时，需响应其调和两段叙述的呼召：

⁴创造天地的来历，
在耶和華 神造天地的日子，
乃是这样，

⁵野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来；因为耶和華 神还没有降雨在地上，也没有人耕地，⁶但有雾气从地上腾，滋润遍地。
⁷耶和華 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。

尽管许多译本将第 5-6 节中的 Cr)h (*ha'arets*) 译为“地”，但 ESV 更倾向于理解为“土地”，指代某个未具名但符合这些条件的地点。这一点可从以下事实明确看出：第一个记载中植物在第三日因上帝的命令生长 (1:11-12)，而此处植物缺失的原因是缺乏雨水且无人耕作 (2:5)。用神学术语来说，1:11-12 中植物的萌发可称为超自然的，而 2:5 中的缺失则可称为自然的——作者通过列举读者经验范围内世界中的成因，指向的是普通的上帝护理。

我曾主张这正是读者已知的情形；我的意思是，他们熟悉这样一片土地——冬季降雨而夏季完全无雨。这种气候模式使得土地在夏末变得极为干燥枯黄，而雨水的降临催生植物生长。打破这种自然模式的唯一途径就是人类耕作土地，在此情境下即通过灌溉。因此我们的作者将我们引向一年中的特定时节，那时雨水尚未降临，故而植物也尚未

开始生长（那时也没有人能人工灌溉土地）；但雾气——或称雨云——正刚刚升起。在一年中的这个时节，在一个被称为那“地”的地方，上帝造了人。

现在让我们假设这是一种善意的沟通行为，且作者确实认为可以将这一事件与创 1:1-2:3 中的第六日协调一致。我们需要如何做到这一点？首先，我们不会将这里的任何内容与第三日混淆。其次，我们会承认，为了使此处提供的因果解释具有意义，降雨与干旱的气候模式及其对植物生命的影响必须已经确立，而这至少需要数年时间。于是，我们会立即得出结论：第六日的这一事件发生在第三日植物初次发芽后未知的若干年。

这有三种可能：(1) 调和是不可能的，或至少是无根据的；(2) 这些日子并非寻常，其中至少有些日子所经历的时间超过二十四小时；(3) 日子之间存在时间间隔。我只有在能证明其他两种方式都无法提供合理的调和时，才会采用第一种。

第二种选择最为合适，正如我们回到创 1:1-2:3 所描绘的画面时所见。在那里，我们看到上帝被描绘为一位工匠，经历着他工作与休息交替的一周，最终进入安息日的休息。第七日并未被呈现为普通的一天；显然，其他六日也非寻常。这些是上帝的工作日，其具体时长对传达信息并不重要；听众通过自身工作与休息的经验来理解它们，随后这一类比引导他们更好地履行工作与休息。由于这是一个类比，我们应避免过度字面化理解，这意味着我们可以将这些日子及其活动大致视为连续的，而不要求每个事件都严格按历史顺序排列；某些内容可能是按逻辑而非时间顺序归类的。⁷³关于时间长度的唯一要求是，整个周期必须足够长以确立气候循环。

73. 例如，第五日将我们称之为无脊椎动物与脊椎动物归为一类，而在后者类别中，又将鱼类与水生哺乳动物归为一组。其分类的逻辑原则很可能是基于它们的生活环境，而非严格按照历史出现顺序的时间原则。

由于这种解读方式在不引入任何语义、语法或文学创新的前提下，恰如其分地解释了现有文本的细节，我们应当视其与作者意图相符。这一点本身就使其优于其他竞争性解读方式，但我会简要说明我认为这些竞争理论的主要缺陷。

“普通日解读”无法协调两个经文段落之间的矛盾，因为它不允许我们严肃对待创 2:5 的因果解释：它没有为气候循环的相关性留出足够时间。其支持者或许承认、或许不承认第七日缺少重复句的重要性，但一旦承认这点，人们就有理由质疑其他日子是否也是普通日。至少他应当警惕过于僵死的字面主义。

“间隔论解读”要求我们将创 1:2 开头短语理解为“地变成空虚混沌”是因撒旦的背叛所致。但创世记本身从未提及这种背叛；对于“空虚混沌”已有更佳解释（见前文第四章 C.1 节）。此外，该节语法也不支持此说：

והארץ היתה תהו ובהו

这并未推进故事情节，因为动词时态是完成式而非 *wayyiqtol*；且表示“成为”的惯用短语是 *l hyh* (*hayâle-*)，而此处并未使用该结构。因此这里描述的并非事件而是状态。在我的分析中，第 1 节与第 2 节之间存在间隙，但这并非间隙解读所指的间隙。

“日龄论解读”基于 *Mwy* (*yôm*, “日”) 一词的多重含义：黎明到黄昏的光照时段；完整的二十四小时周期；以及未明确长度的时期，如“耶和華的日子”。日龄说援引第三种含义，并在创 2:4 “耶和華 神造天地的日子”中找到依据：此处“日”指代六日的跨度。该解读的问题在于其错误的词汇语义学——当“日”取第三种含义时，需有限定属格，如“耶和華的日子”或“忿怒之日”，而此处并无此类限定词。此外，2:4 的用法属于习语的一部分，故不具参考价值。这种解读的动机在于，人们强烈渴望通过证明

圣经与最新科学成果的高度契合来为其正名；我将在后文评论这种冲动是否合理，但目前仅需指出，这种方法似乎忽略了创世记 1-2 章的传达意图。

在前一章中，我已阐明认为创世记第 1 章的时序对作者至关重要的理由，因而反对大多数形式的文学框架解读。然而，通过将这几日称为广义上的连续序列，我认同框架解读中对字面主义的谨慎态度，尽管我无法完全否定时序的存在。

容我总结关于创世记现有文本对创世周时长主张的结论：

- 1) 创 1:1 描述万物的初始创造，发生在 1:3 第一日开始之前未明确的某段时间。因此创世周末必等同于宇宙的第一周。
- 2) 这些日子是上帝的工作日，通过类比人类工作来理解；这种类比进而用于建构立约民族的工作周结构。
- 3) 这些日子大体上是连续的，即它们是长度未明确的相继时段；但由于这种时序是类比的一部分，各日可能存在部分重叠，且特定日的事件可能是按逻辑而非年代顺序归类的。
- 4) 为协调创世记 1-2 章，创世周至少需持续若干年。
- 5) 创世安息日延续至今仍未结束。

我尚未探讨这些经文段落是否在主张历史真实性；我们对此问题的看法将直接影响如何思考创世记与地质学之间的关联。我将在第 10 章再回到这一议题。

8. 创世记 1-2 章中的创造定例

我认为无需赘言，摩西五经 —— 作为整本圣经的开篇 —— 充满了对立约之民的伦理要求。这当然会存在争议，比如，对于《旧约》中伦理学所承担的具体职责

以及其在宽恕方面所允许的范围；或其中某些伦理要求的具体内容；或律法与伦理之间的关系；或新约在多大程度上继承了旧约的伦理观。我将在本注释中探讨部分问题，但此刻重点讨论伦理与创造的关系。

许多伦理学家曾论及创世记 1-2 章中的“创造律例”，它们定义了普世人性。例如约翰·默里曾写道：“在人处于纯真状态（即他被创造出来时所处的那种无害状态）时所给予他的那些诫命或使命”；他认为这些诫命“与现世生活中最根本的利益息息相关”。⁷⁴他列举如下：“我们可称之为创造律例的内容包括：繁衍后代、遍满地面、治理这地、管辖活物、劳作、每周的安息日以及婚姻。”默里承认“这些使命相互补充、彼此渗透”，因此我更倾向于将其重组为三个基本范畴：家庭（婚姻衍生后代，使人类遍满⁷⁵地面并构成社会基础）；劳动（治理全地、行使统治权、耕种看守园子）；以及宗教（安息日，以及与造物主之间的宗教纽带）。可用助记词婚姻、劳作与敬拜来概括这些范畴。

准确而言，这些原则不仅适用于伊甸园中的亚当和夏娃，也适用于他们之后的所有人类。例如，创 2:24 将第一对男女的结合视为人类婚姻的典范。后裔的祝福也与圣约紧密相连：它是传递圣约成员身份的途径（创 17:6-7）。没有任何迹象表明上帝曾撤销过“遍满地面并治理这地”的使命；事实上，上帝始终期望人类继续履行这一使命（如创 11:1-9 中巴别塔的审判所示）。此外，正如保罗所论证的，上帝“从一本造出万族的人，住在全地上……要叫他们寻求神，或者可以揣摩而得”（徒 17:26-27）。每个人都应当认识自己的造物主。

74. John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 27, 26.

75. AV（穆雷所引用的版本）使用了“replenish”一词，根据牛津英语词典记载，该词在古英语中主要意为“填满”。而在现代英语中，该词多表示“再次填满”：因此近期版本改用“填满”一词。

当人的生命与创造秩序和谐共处时，才能充分彰显其人性本质。然而，正如我们在创世记第 3 章将看到的，人性已严重受损；因此，圣经中的圣约宗教就与救赎密切相关，它为立约成员提供了罪得赦免和道德行为复归的途径。克里斯托弗·赖特阐述了合宜道德行为的两个关键维度：效法“上帝的品格与作为”以及回归创造的良善模式。⁷⁶正如赖特所言：“在救赎语境中给出的伦理条款——包括旧约的圣约律法和新约神国伦理——其目的是恢复人类遵从创造模式的意愿与能力，即上帝最初为他们设定的旨意。”

我们可以从多个角度支持赖特的观点。例如，创 2:4 的一个功能就是宣告：与以色列立约的上帝，正是万有的创造者——即施行救赎的上帝同时也是创造之主。此外，这位创造者在创 1:31 中宣称其造物“甚好”；由此可推知，他绝不会弃绝自己的创造。⁷⁷相反，救赎的功用在于医治这受造界。

若我们检视十诫，便能发现其中蕴含着重塑创造的维度。让我们以几条较为明显的诫命为例说明：第一条诫命禁止崇拜别神，正是因为创世叙述中这些神祇在上帝的世界里毫无立足之地；第二条诫命禁止造像，因上帝超越其所造之物；第四条诫命要求以色列守安息日，正是效法上帝创世后的安息；第五与第七条诫命保护家庭完整性，而第六与第九条诫命通过禁止杀人与作假见证，维护人类社会的根基；第八与第十条诫命既保护私有财产，也倡导以诚实劳动作为获取财富的途径。

这对立约之民的生活产生了几重影响。首先，诫命根植于创世这一事实，令人难以理解它们何以能被废除——即便如基督徒所信，这些诫命在脱离摩西律法体系（该体系专为以色列政教合一而设立）之后，

76. Christopher J. H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 13–45

77. 所罗门智训 11:24–26 正阐明了此观点。

其适用方式也会有所不同。若上帝废除任何旨在帮助人们活出受造模式的道义准则，那将是残忍而非慈爱。这一思路应能澄清基督教关于十诫持续相关性（尤其是第四条诫命⁷⁸）的讨论。

其次，这表明为何旧约培养人们对律法的主要态度之一，是对其赋予的崇高尊严感到震撼性感恩。人类在心灵深处需要——甚至渴望——按照这一模式生活，却不断发现自身罪性与文化中的罪性模式正挫败这种渴望。

第三，将圣约伦理描述为修复性的，提醒我们十诫等道德要求如何在上帝子民中正确运作：不是作为必须达标的条款清单（否则遭屠戮），而是他们作为个体和群体在与圣约之主的慈爱同工⁷⁹时，应当被塑造造成的样式。

第四，这指引上帝的子民与约外之人的关系。在传福音时，他们宣称约的信息与每个人心灵深处的根本渴望相连——保罗在徒17:22-31的讲道（见第四章 E.5 部分）就运用了这样的逻辑。在为社会正义作见证时，他们同样可以诉诸创造的准则——这些准则若被关注，可能成为约外之人渴望进入约内的一步。

D. 文学 - 神学阐释

这段经文以“耶和华 神”为唯一行动者开篇，他造人、立园、将人安置其中、设立与人关系的条款，并为人寻找合适的帮手，最终创造了女人。男人在创 2:20 之前多呈现为被动受体，直到他为动物命名，并在 23 节表达了对女人的喜悦。女人出现于 22 节，在此段落中并非主动角色。

78. 依我之见，出于救赎历史发展的考量，将安息日从周六改至周日遵守，应归类于“在摩西律法管辖范围之外的不同应用”，而非改变诫命的本质。

她赤身露体却不感到羞耻（这是一种状态而非行为），而且她身旁还有她的丈夫。

我们已在上文看到段落结构是

2:4	枢纽/标题
2:5-9	5-6节事件发生的背景设定 7-9节事件：人类的形成、伊甸园的种植、 人类的安置
2:10 - 14	题外话：四条原始河流
2:15 - 17	事件：上帝设定与人建立关系的条款
2:18 - 25	事件：形成互补的帮手

不难看出，23-24 节是这段经文的巅峰。首先，它们完成了第 18 节的计划；其次，第 24 节描述了这些事件的持久影响；第三，主要角色表达了他们的观点——上帝（第 24 节，见经文注释）和人（第 23 节）。我们还可以注意到第 23 节的修辞手法，突显了人的话语（见 2:23 的最后注释）。

如果我们仅从结构来看，事件的基本顺序一目了然。*wayyiqtol* 的使用推动了故事情节的发展，只有少数变化。在创 2:7-9 的事件之后，10-14 节是一个插叙，对故事情节没有推动作用。然后当事件在 15 节继续时，作者通过重复第 8 节的动作帮助我们重新跟上故事情节：“耶和华 神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里……耶和华神将那人安置在伊甸园，使他修理，看守。”尽管创 2:15 中的动词“领”（*xqyw*, *wayyiqqakh*, 和合本无）和“安置”（*whxnym*, *wayyannikhehû*）是 *wayyiqtol*，但它们指向第 8 节中的“安置”（*M#yw*, *wayyasem*），这也是 *wayyiqtol*（注意第 9 节如何推动了故事情节）。这种现象被称为“重复性接续”，让读者理解第 15 节的时间与叙述其余部分的关系；它也表明 10-14 节实际上是一个已完全融入整个叙事的插叙。⁷⁹

79. 参见 Philip A. Quick, “Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword,” *Journal of Translation and Textlinguistics* 6, no. 4 (1993): 289-316; 他在第 303 页提到创 2:8-15。奎克认为“重述重复是人类语言中普遍存在的语篇特征”（290），因此“像重述重复这样的自然语言现象不能作为判断文本是由不同作者创作的部分所组成的”

接下来的经文给我们带来了一个问题，如果我们想将这段叙述与第一个段落（创世记 1 章）对照阅读：创 2:19 似乎描述上帝在造人之后、造女人之前创造了动物和飞鸟。至少，第 19 节中的 *wayyiqtol* 动词“耶和华 神用土造成 [rcyw, wayyitser] 的野地各样走兽和空中各样飞鸟”通常暗示了这一点。然而，我在前文已论证 2:4 节邀请读者将这两个段落视为互为补充（参见 C.1 部分）；如果我们认为 2:7-25 的事件发生在创造周的第六日，便是顺应了这一邀请。第 18 节的“不好”表明此时尚未达到 1:31 “甚好”的阶段。我们进一步配合这一解读，将第 19 节的 *wayyiqtol* 视为过去完成时，如 ESV 页边注（及 ESV 更新版正文）所示：“耶和华 神已经造了”。这种情况需满足特定条件，我已另文说明为何此案符合这些条件⁸⁰。简言之，将 *wayyiqtol* 视为过去完成时的条件如下：

- (1) 某些指代性参照明确地将我们引向先前的事件。
- (2) 动词开启了一个段落或经文单元。
- (3) 指代对象的逻辑要求如此。

指代对象的逻辑可由文学语境提供，这正是我们在此所见：第一个经文单元给出了事件的大致顺序，这使我们能够从不同的顺序中体会到修辞效果。读者从创世记第 1 章得知，上帝在造人之前创造了飞鸟和陆地动物，但当读到 2:19 时，会发现它强化了 1:1-2:3 的信息。从物理层面看，上帝创造这些动物先于人类，但从概念上说，他创造动物时已预见人类对它们的统治——即在上帝的意念中，动物是人类的逻辑衍生物。

现在我们考察这一事件与前后文之间的因果联系。创 2:7, 22 对同一事件的描述与 1:27 类似

标准”（310）；关于讨论，请参见 310-12 页，他在其中批评了韦斯特曼对创世记 38 章的注释存在此类失误。韦斯特曼在 215、219 页犯了同样的错误，认为创 2:10-14 与其上下文来自不同类型的来源，而 2:15 的第一句是“创世记 2-3 章中可证实的重复之一”。

80. 参见 Collins, “The Wayyiqtol as ‘Pluperfect’: When and Why,” *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (1995): 117-40, at 135-40.

但细节更为丰富。这意味着 2:5-6 若正确理解，能告诉我们上帝造人时第六日那一刻的景象。若遵循事件序列，我们还能看到创世记 2-4 章的地理脉络：在某个未知的“土地”上，上帝创造了人，随后将他迁至伊甸园。⁸¹这正是创世记 3 章诱惑发生之地，直到 3:23 上帝将人逐出园子，命他耕作所出自之土——那很可能是最初造他的“土地”，一个将长出荆棘蒺藜而非伊甸果实的地方。创世记 4 章的事件作为后果，皆发生于伊甸之外。

本章我们知晓了两棵对创世记 3 章至关重要的特殊树木，也发现了定义此后人类生活的三项活动的起源：劳作、敬拜与婚姻。⁸²但唯有认清我们现今体验与园中生活间的巨大鸿沟，才能正确理解这些信息——这正是本章沟通目的的关键线索。若相信此记载与现实存在关联，我们会在认知这道鸿沟时感到痛楚，并坚持寻求解释。

一个关键的重复出现在创 2:7 与 2:19 的平行叙述中：耶和华 神用地上的尘土造了人，使他成为有灵的活人；同样，他也用尘土造了其他活物。正如我们所见（创 2:7 注释），人在某些方面与其他动物相似，在其他方面又不同。此外，正如上帝将动物带到那人面前（19 节），他也将女人领到他面前（22 节）。男人为女人命名，正如他为其他生物命名一样。

这段叙述对希伯来语词 *ʾadam*（'adam）的运用颇具启发性：在创 2:5 中它仅泛指“人类”，⁸³而在第 7 节中，神通过塑造“那个人”，来回应“没有人”的状况，即第一个人类（同时也是男性）。⁸⁴这个人被称为“那个人”直到 20 节前半部分；随后该冠词不再出现，

81. 此处描述的“土地”具有西亚黎凡特地区特征，难以判断作者仅是借用读者熟悉的气候现象以助理解，还是更强烈暗示人类形成于具有此类气候特征的区域。

82. 参阅前文 C.8 章节《创世记 1-2 章中的创造律例》。

83. 该词未使用定冠词。

84. 笔者认为此处的定冠词具有回指功能：2:5 节曾提及“尚无人类存在”，而第 7 节所指即为前文所述之人。

我们必须假设它要么是专有名词“亚当”，要么需要补上冠词。⁸⁵冠词在 21、22 和 25 节中重现。⁸⁶在 23-24 节中，这位“人”也被称为 #y) (‘ish) —— 同样译为“人”，但特指男性。

创世记 2:23 着重指出 h#) (‘ishshâ, “女人”) 一词的发音与 #y) (“男人”) 的阴性形式相似，以此强调他们同源且男人具有优先性。

许多人注意到男人被称为 Md) (‘adam), 其发音与“土地”一词 hmd) (‘adamâ) 相似: 人由尘土所造以耕作土地, 犯罪后将归于尘土(创 3:19)。然而, 由于动物同样由土地所造(2:19), 我们缺乏足够依据认为作者有意使用这种文字游戏。⁸⁷

创 2:9 对园中允许的树木的描述, 预示了 3:6 的内容:

耶和华 神使各样的树从地里长出来,
令人喜爱,
其中上的果子好作食物。
园子当中又有生命树
和分别善恶的树。(2:9)

ויצמח יהוה אל הים מן
האדמה כל-עץ נחמד
למראה וטוב למאכל ועץ
החיים בתוך הגן ועץ
הדעת טוב ורע

于是女人见那棵树的果子好作食物,
也悦人的眼目, 且是可喜爱的,
能使人有智慧……(3:6)

ותרא האשה כי טוב העץ
למאכל וכי תאוה-הוא
לעינים ונחמד העץ להשכיל

耶和华 神使园中生长各种“好作食物”且“悦人眼目”或“可喜爱的”(两处均为 dmxn) 的树木——这是亚当与夏娃所能渴望的一切; 但蛇却引诱女人忽视这些, 只将那禁树

85. 该形式为 Md)lw (‘ûle‘adam), 我们可据此认为冠词仅是字母 l (le/la) 下方的一个元音点问题; 但此说的缺陷在于缺乏重新标注的文本证据。七十士译本从第 16 节开始使用 Adam 这个名字。

86. 专有名词 Adam——无冠词的 Md) (‘adam) ——再次出现于 3:21 及 4:25。

87. 约瑟夫在《犹太古史》1.34 中亦用民间词源解释: “此人名为亚当; 按希伯来语, 此名意为‘红色’[希伯来语 ‘adôm], 因他由揉合的红土所造, 因处女地及纯净土壤正呈此色。”

视为美好且诱人之物。这是我们将下一章探讨的几处可悲反讽之一。

现在我们将目光转向角色。我们已经注意到创 2:4 中叙述如何引入复合神名“耶和华 神”。过去常有人通过解释这两段经文来自不同来源来解释这种转变，这些来源显示出对上帝命名的独特模式。我在此不讨论这个批判性是否合理；这可以留到第 8 章再讨论。我们现有的唯一正典文本是将这两段经文放在一起，并邀请我们将它们视为互相补充。我们该如何做到这一点？在前一章中看到，上帝这个名字以他的威严、力量、超越性和对创造的拥有权来呈现这位神祇。我们在本章注意到复合名称“耶和华 神”在创世记 2-3 之外很少出现（五经中仅出 9:30）；而这种罕见用法需要解释。

这一解释源于理解特殊名称 *hwhy* (*yhwh*, “耶和华”) 所蕴含的意义。在出 3:14 中，上帝亲自将这一名称与动词“*to be*”联系起来，当摩西询问他的名时，他回答说：“我是自有永有的。”⁸⁸许多人从中看到了对上帝存在性的简单宣告，但这远未充分体现上下文的内涵；相反，在出埃及记中，无论是 3:12-17 还是 6:2-8，上帝解释其名时，重点都在于他对应许的信实，这将为他的子民带来祝福。因此，特殊名称“耶和华”是上帝作为立约与守约之上帝的称谓，特指向以色列先祖作出应许的那位上帝。

现在我们能够解释为何创世记 2-3 章使用这一复合名称。首先，第二个段落的焦点在于上帝亲自与最初的人类互动（正如我们所论证的，甚至可称这种关系为约）；其次，或许更具深意的是，这一名称明确表明：那位通过应许与以色列先祖及其后裔（进而与最初听众）紧密相连的上帝，正是超越天地万物的创造者。

从上帝在此处的作为中，我们看到了什么？我们看到他是一位慷慨的供应者：他将人安置在园中，园中满是繁茂的树木与可口的食物（创 2:8-9）；

88. 希伯来语 *hyh* *r#* *hyh* (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*)，亦可解作“我是自有永有的”，或“我将成为我将成为的”（如 *ESV* 页边注所示）。

上帝邀请人类食用园中任何树上的果子（第 16 节）；他为人类寻找“相配的帮手”并不遗余力地达成这一目标（第 18-22 节）。即便在安排人类修理看守伊甸园时（第 15 节），我们也看到这种慷慨：在这样的环境中劳作，对人类而言必定是纯粹的乐趣！⁸⁹

我们进一步看到上帝能成就他所愿之事：他用尘土“造”人（创 2:7），按自己的旨意使园子生长（第 8-9 节），又造出走兽和最终的女性（第 19-22 节）。这延续了首段经文中上帝的形像——他对造物拥有绝对主权。此处这种权能显然聚焦于保障他所造人类的福祉。

我们所见上帝品格的最后一面是其关系性特质：他创造人类是为了建立关系——与他自身的关系（创 2:15-17）以及与他人的关系（第 18 节）。因此，作为上帝形像承载者的人类（1:26-27）在其本质中反映这一关系性特质（2:18,24）便不足为奇。这段经文将人描绘为上帝恩宠的领受者（创 2:7-9,15-18），而非靠己力获取恩宠者。我们未读到人接受立约条款的记载，尽管 3:2-3（我们将在下一章详述）清楚表明他确实接受并传达给了女人；但若将此约视为人用以赚取任何事物的手段，则完全不合逻辑。

人类第一个被记录的行为是为其他受造物命名（创 2:19-20）。我们推测在此过程中，他不仅运用了语言能力，还展现出为每种动物甄别恰当名称的智慧。命名似乎也是权威的行使——毕竟人类被赋予管理其他受造物的权柄（1:28）。这种管理与我们所谓的支配截然不同，它实则体现了受造之初纯洁无瑕的人类如何肖似上帝。尽管人与动物同为尘土所造的活物，却本质迥异：没有动物能成为他相称的帮手，唯有人类具备赋予它们名称的独特能力。我们从未读到动物在婚姻盟约中彼此“连合”从而

89. “痛苦”直到上帝将人类逐出伊甸园并收回伊甸园的祝福（3:17-19）后才进入人类的图景。

成为一体（2:24）；这也是人类独有的特征。

人类特质的另一个层面体现在创 2:23：当男人初次见到被造的女人时，他用优美的修辞表达赞美；他的言语既像分类学家也像艺术家。因此，语言能力是人类本性的关键特征。

女人是男人“相配的帮手”：她与他不同却相对应。经文未具体说明对应方式，最明显的暗示是其解剖结构为生育抚养后代形成互补。但不止于此，正如下一章将揭示的，她的角色与他的职责相辅相成。

我们也能看出最初的人类是纯洁无罪的，这从他们赤身露体却不感到羞耻可推知。叙述者刚描述过男人对女人的喜爱，以及这种关系如何成为一体结合的典范；尽管一体这个术语本身不直接指性结合，但其圆满实现确实体现在性结合中。对于接受这种文化熏陶的读者而言，提及男女裸身共处会引发性联想。但此处没有羞耻，因为没有羞耻的理由；这是由于他们的经历中尚未出现罪恶。这种原始纯净状态将在后续经文中被打破（创 3:10-11）。

作者在此叙述中始终持赞同立场。他描述树木悦目且美好（创 2:9）；河流滋润的土地也充满珍宝，如金子、珍珠和红玛瑙（11-12 节）。他在 23 节记述了男人的喜悦，使我们能感同身受，并通过将此后所有人类婚姻根植于这第一桩婚姻（24 节）进一步表明其认可：此处作者暂停事件叙述以加入个人评注。创 2:25 描述了这对夫妇的道德纯真。

作者在创 2:18-23 营造悬念的手法同样体现其赞许：上帝表明要造一个相配的帮手；他领各类动物来命名，我们却发现无一符合。若是初读此段，必会好奇谁才是相配者；及至看见上帝竟不惜施行麻醉与手术（21 节）来造人，便自然认同男人心满意足的宣言。

这一切让我内心为逝去之物隐隐作痛；我是否该认为，作者同样为此感到痛心？

作者还通过以如此突出的措辞呈现创 2:16-17 中的“命令”（如上文翻译注释所示），使读者能深刻认识到下一段经文中道德失败的严重性。这些经文中“你”的变位均为阳性单数，而女人在 3:2-3 中将这命令据为己用，我们随后会看到。无论如何，这两人都不能辩称他们的违抗无关紧要。

那么，这段经文的主旨是什么？高潮部分表明，作为所有婚姻范本的第一桩婚姻尤为突出。让我们将其置于更广阔的圣经神学语境中来理解。

这段经文中的一切都是美好且值得赞许的；就连创 2:18 中“不好”的描述也仅指暂时状况，而上帝亲自解除了这一状况。人性中存在着普遍特征，以色列人可以在自身及他人身上观察到这些特征，它们都源于上帝创世之初的良善。驱使人类劳作并让其他受造物服务于人类目的的冲动，始于第一人在伊甸园的工作。对上帝的崇拜冲动虽被扭曲为偶像崇拜，却仍源自人类被造时与造物主立约、成为敬拜者的本质。社会关系网络——尤其是婚姻——本为人类福祉而设，尽管如今常带来痛苦。以色列的立约之上帝在太初就将这些特性植入人性，正如我们将在第 9 章看到的，与列祖及其后裔所立之约（最终在西奈山达到高潮）的目的之一，就是恢复人们体验并享受其应有功能的能力。⁹⁰

这帮助我们理解为何婚姻在此处被赋予如此突出的地位：亚伯拉罕所领受的应许核心，正是耶和華要作他和他后裔的神（创 17:7），而忠实的婚姻正是盟约子民见证这一应许实现的场景。

当默想伊甸园中生命的丰盛与美好时，我们不禁困惑于后续的诱惑何以能够生效：蛇怎能动摇女人对其立约创造者的信心？创世记第 3 章并未解答这个问题；我们只能将违背造物主的行为视为根本上非理性且具有破坏性，其后果必然带来伤害。

90. 参见前文 C.8 节关于“创造律例”的论述。

E. 其他反响

1. 哥林多前书 11:7-12 中的男人与女人

保罗在林前 11:7-12 中援引创世叙事，为其关于男女互补关系的观点奠定基础：

⁷男人本不该蒙着头，因为他是 神的形像和荣耀；但女人是男人的荣耀。⁸起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出；⁹并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。¹⁰因此，女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号。¹¹然而照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。¹²因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出；但万有都是出乎 神。

保罗在此援引了创 2:18-24 的记载，但他将这段内容与第一段经文中的术语如“形像”和“造”相结合：上帝用亚当身体的一部分造了女人，作为与他相配的帮手。⁹¹保罗的论点并非简单地基于他们被造的顺序；否则动物岂不凌驾于人类之上！⁹²相反，创世记经文本身阐明了造女人的缘由：她与男人不同，却是他的互补（参见前文关于创 2:18 的注释）。

对现代西方文化中的许多人而言，这是性别歧视或差别对待。因为他们认为平等意味着可以平等追求任何向往的角色。想要为圣经辩护的人，必须首先坚持对“性别歧视”这类词汇给出有效定义——仅因看到男女差异就贴上性别歧视标签的言论毫无价值，因为自然界本身在这个意义上就是“性别歧视”的（比如男性无法生育）。更有意义的定义应是將男女角色的差异归结为

91. 与《以斯拉续篇》上 4:16-17 也存在有趣的对应点：男人来自（עֵץ）女人（对照林前 11:12），女人为男人带来荣耀（对照林前 11:7），而男人离开女人便无法存在（林前 11:11）。但《以斯拉续篇》上这段论述旨在说明女人统治男人、因而比酒和男人更强大——这与保罗的观点相去甚远！

92. 提前 2:13 明确援引了被造顺序，我们或许应结合哥林多前书 11 章的论述来理解。

男女相对价值的差异——且没有证据表明圣经在其教义中采用了这样的逻辑依据。

显然保罗在此并未贬低女性；毕竟在林前 11:11-12 中，他承认了自己对女性的依赖！

就伦理问题而言，关键在于保罗将其要求建立在创造的模式之上。正如我前文所述，若救赎之约的目标之一是恢复人类被造时的功能，我们应当仔细留意保罗的教导。

2. 婚姻：箴言；玛拉基书 2:14-16；马太福音 19:3-9；哥林多前书 6:16-17；以弗所书 5:31

创 2:24 为婚姻设立了一个蓝图，尤其是当我们将其与 1:26-28 结合起来看时。在创世叙述中，婚姻的一个突出特点是其约的性质：男人要与他的妻子“连合”，对她保持忠诚与信实。尽管 *covenant*（圣约）一词并未在此处出现，但在其他地方如箴 2:17 和玛 2:14 中找到它并不令人意外：“连合”（*qbd, dabaq*）这一表述暗示了这一点。

这种忠诚的纽带是婚姻其他方面得以蓬勃发展的基础。首先，男人和女人要成为“一体”，即在兴趣和追求方面相互融合。因此，一个好男人的妻子被称为“眼目所喜爱的”（结 24:16），而女人的丈夫则是“幼年的配偶”（箴 2:17）。⁹³其次，夫妻通过性关系来圆满和深化他们的合一与伴侣关系——毕竟，男女之间最明显的对应之处在于他们互补的性解剖结构。圣经的图景赞同在婚姻承诺内的性享受，视其为美好创造的一部分，而非对人类堕落的妥协；因此，在箴 5:15-19 中，一位父亲用惊人的意象鼓励儿子在妻子的性中找到快乐。

若夫妻在性关系中表达并深化他们的合一与伴侣关系，他们便将这种合一应用于养育子女之中。上帝吩咐第一对人类要“生养众多”，并应许使亚伯拉罕子孙繁多（创 17:6）。他称这些后裔不仅是儿女，更是立约的继承人（17:7-8）。这反映了这样一个观念：父母的使命与满足在于培育敬虔的儿女，

93. 另见便西拉智训 26:1-4。

使这些子女同样地将圣约视为己任（因此有箴 10:1；23:15-26；以及其他许多经文）。

这些子女将成为他们自己家庭的基础，进而成为人类社会的基础，正如创 2:24 所言，一个人将离开他的父母，组成一个新的实体。

与这种创造的幸福形成对比的是，我们可以看到因罪而来的痛苦和污染。特别是，其他经文引用或暗示创世记 2 章的理念，以应对婚姻实现其目的时面临的一些最严重的威胁，尤其是通奸、离婚和一夫多妻制。⁹⁴

通奸违背了婚姻的圣约忠诚，这就是为什么它可以成为以色列不忠的一个很好的形象。这背后是箴 23:27-28 将犯通奸的人称为“背信奸诈的人”。保罗在林前 6:16-17 中将这两者结合起来：⁹⁵“岂不知与娼妓联合的，便是与她成为一体吗？因为主说：‘二人要成为一体。’但与主联合的，便是与主成为一灵。”如 ESV 页边注所示，这里的术语联合等同于创 2:24 的“连合”和申 10:20 中的“专靠”，后者用于描述对主的忠诚。⁹⁶

玛 2:14-16 援引创世记谴责复兴社群中那些离弃犹太妻子、转娶异教女子的犹太男子：

14你们还说：“这是为什么呢？”因耶和华在你和你幼年所娶的妻中间作见证。她虽是你的配偶，又是你盟约的妻，你却以诡诈待她。**15**虽然 神有灵的余力能造多人，他不是单造一人吗？为何只造一人呢？乃是他愿人得虔诚的后裔。所以当谨守你们的心，谁也不可以诡诈待幼年所娶的妻。**16**耶和华以色列的 神说：“休妻的事和以强暴待妻的人都是我所恨恶的！”

94. 另一个显而易见的威胁是夫妻双方因虐待或自私而未能追求合一；相关经文包括箴 19:13; 21:9; 25:24, 便西拉智训 9:1-9; 25:13-26。此处未展开讨论，因这些经文并未明确引用创世记第 2 章。

95. 另见便西拉智训 19:2, “与娼妓结合 [κολλώμενος] 的男人极其狂妄”（参 RSV）。

96. 希伯来语 qbd (*dabaq*)。七十士译本在创 2:24 使用复合动词 προσκολλάω, 在申 10:20 和林前 6:16-17 则用 κολλάω; 后者两处均采用 κολλάω 以确保关联性。

所以当谨守你们的心，不可行诡诈。”这是万军之耶和华说的。

这些经文中有许多挑战，我只想说我认为 ESV 已做出了最佳诠释。⁹⁷由此可见，最初的婚姻是一种盟约，上帝使他们合为一体，以产生敬虔的后裔。玛拉基所谴责的犹太男子是“诡诈的”（或“背信的”，如箴 23:28 所述）；他“恨恶”（或说不爱；参见 ESV 更新）自己的妻子并休弃她（为外邦女子之故，玛 2:11），从而以暴力玷污自己的品格，并放弃了敬虔后裔的应许（这原是盟约中固有的，创 17:7）。

创世记的经文被用来回应太 19:3-9（与可 10:2-9 平行）中关于离婚的疑问：⁹⁸

³有法利赛人来试探耶稣，说：“人无论什么缘故都可以休妻吗？”⁴耶稣回答说：“那起初造人的，是造男造女，⁵并且说：‘因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。’这经你们没有念过吗？⁶既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以，神配合的，人不可分开。”⁷法利赛人说：“这样，摩西为什么吩咐给妻子休书，就可以休她呢？”⁸耶稣说：“摩西因为你们的心硬，所以许你们休妻，但起初并不是这样。⁹我告诉你们，凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇人，也是犯奸淫了。”

耶稣在创世记经文中发现了一个关于合一的原则，人不应以无端离婚来违背这一原则。然而，法利赛人想知道为何申 24:1-4——一条关于离婚的条例——会出现在圣经中；他们视其为摩西的“诫命”。耶稣回应称这是因人心刚硬而作的“许可”，这样的许可并不能

97. 相关讨论参见 Gordon Hugenberger, *Marriage as a Covenant* (Grand Rapids: Baker, 1994), 48-83; C. John Collins, “The (Intelligible) Masoretic Text of Malachi 2:16 or, How Does God Feel about Divorce?” *Presbyterion* 20, no. 1 (1994): 36-40.

98. 马可对创 2:24 的引用（可 10:7-8）采用了七十士译本，而马太（19:5）的引文略有差异。关于二者文献依赖关系的意义，我将此问题留给其他学者研判。

颠覆创造律法中更为根本的伦理准则。耶稣回答这一问题的方式得到了近期关于摩西五经中各类律法作用研究的支持，尤其是戈登·温汉姆和克里斯托弗·赖特的研究。⁹⁹简而言之，诸如申 24:1-4 中的民事与家庭律法，其伦理基础在于它们强制执行某种公平，但并未阐明上帝子民的伦理理想——相反，它们维持了社会结构存续所需的文明底线。伦理理想源自创世记载，这正是耶稣引述它的原因。

在我看来，这种对伦理情境的思考方式优于其他解释：例如，N.T. 赖特认为申命记中的律法“之所以必要，是因为以色列作为上帝选民的呼召仍处于心硬的模棱状态”。¹⁰⁰他进一步指出，耶稣引用创 1:27 和 2:24 是“为了削弱”申 24:1-3 的效力。我无法想象耶稣会意图削弱任何神圣律法；相反，他通过坚持将每部分律法置于恰当位置来尊崇它。

福音书引用了创 2:24 的一种表述形式，称“二人成为一体”，而马所拉希伯来文本仅作“他们要成为一体”。福音书中的文本形式与七十士译本一致，也与撒玛利亚五经（“二人将合为一体”）和塔古姆·约拿单译本相符；叙利亚译本和武加大译本可能受到七十士译本的影响，因此或许不能作为独立佐证。但马所拉文本显然隐含“二人”之意：毕竟，男人是与他的妻子（而非众妻）结合。因此这段经文也强调，婚姻按其被造的本质，既是单偶制的，也是异性结合的。

婚姻的这些特性使其非常适合作为上帝与其子民关系的象征。我们已看到保罗在林前 6:16-17 如何运用这一意象；他还在弗 5:31-32（经文与七十士译本创 2:24 极为接近）中使用了这一意象。¹⁰¹

99. Gordon Wenham, “The Gap between Law and Ethics in the Bible,” *Journal of Jewish Studies* 48, no. 1 (1997): 17-29; Christopher J. H. Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1983), 148-73.

100. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 284-86. 需注意赖特错误地引用了创 2:4（而非 2:24）和申 24:1-3（而非 24:1-4）。

101. 关于这些经文段落，参见 Raymond C. Ortlund, *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 143-46, 152-59.

3. 创世记 2:7 与哥林多前书 15:45

在林前 15:42-49 中，保罗引用创 2:7，将基督与亚当进行对比：

⁴²死人复活也是这样：所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；⁴³所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；⁴⁴所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。⁴⁵经上也是这样记着说：“首先的人亚当成了有灵（“灵”或作“血气”）的活人”；末后的亚当成了叫人活的灵。⁴⁶但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。⁴⁷头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。⁴⁸那属土的怎样，凡属土的也就怎样；属天的怎样，凡属天的也就怎样。⁴⁹我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。

林前 15:45 末尾的“末后的亚当成了叫人活的灵”一直令解经者困惑：它与创世记的经文有何关联？基督与圣灵之间暗示着怎样的联系（这一陈述甚至是否符合三位一体教义）？

答案可从创 2:7 在整体语境中的作用中找到。七十士译本中该节经文如下（附英文翻译以呼应哥林多前书的表述）：

<p>Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.</p>	<p>And God formed the man of dust from the earth and breathed into his face the breath of life, and the man became a living creature [or, living soul].</p>
---	---

林前 15:44, 46 中的术语属血气的对应希腊文 ψυχικός（“属魂的”），与 45 节前半句的 ψυχή（“魂、生命体”）相关联。它与 πνευματικός（“属灵的”）形成对比，后者与 45 节后半句的 πνεῦμα（“灵”）相呼应。这里的对比似乎在于：可朽坏的、羞辱的、软弱的、属血气的、属地的；与不朽坏的、荣耀的、大能的、属灵的、属天的相对立。因此，属血气的和属灵的（进而引申为“魂”与“灵”）分别指代受造之初的人和得荣耀后的人。故 45 节后半句的“灵”既非指圣灵，也非指某种非物质性的

存在，而是一个荣耀复活的存在。（注意“叫人活的，[赐生命的]”与创世记中的“有生命的”形成对比，同时也将我们与林前 15:22 联系起来：“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活”，这是指信徒的复活。）¹⁰²

如果我们这样理解这段经文，就不会对保罗在基督与圣灵之间的区分感到困惑，因为第 45 节下半句“末后的亚当成了叫人活的灵”，指的是他身体的荣耀状态，而非上帝的灵。当像理查德·伽芬这样的作者在此处找到对上帝之灵的指涉时，他必须诉诸一种曲折且反直觉的解释：¹⁰³

因此，第 45 节下半句教导说，基督成了赐生命的灵……这种认同显然不是本体论的，仿佛他抹去了基督与圣灵之间的位格区别……基督（作为道成肉身者）经历了一种如此彻底的灵性资格与转变，以及圣灵的恩赐如此完全，以至于结果上他们现在可以被等同起来……这种认同是经济性或功能性的。

关注创世记中的这段经文，以及保罗在上下文中的用法，为我们提供了一种更为简洁的解读方式；同时也消除了三位一体教义中本不必要的难题！

102. 关于强调“属灵”并非意指“非物质”的讨论，可参阅 N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003), 347–56。在第 349 页，赖特对将 ψυχικός 与 πνευματικός 之间的区别等同于“自然”与“超自然”之分提出异议；但请参见拙作《God of Miracles: An Exegetical Examination of God's Action in the World》(Wheaton: Crossway, 2000), 92–93, 102; (2001 edition: 102, 113–14) 中的词汇讨论及处理方式，该方法避免了赖特所担忧的类自然神论倾向。

103. Richard Gaffin, *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1987), 78–92, 引自 87 页。（这是一种有缺陷的词汇学方法论的产物，依赖于“词汇关联模式”，68–70 页。）伽芬对林后 3:17 “主就是那灵”提出了类似论证，认为基督（“主”）与圣灵之间存在密切的功能性联系。然而，更简单的理解是保罗的陈述表明他所引用的经文（第 16 节，改编自七十士译本出 34:34）中的“主”特指圣灵（如 ESV 旁注“这位主”所示）。赖特在《The Resurrection of the Son of God》355 页注释 129 中暗示了类似的混淆但未展开讨论。

6

创世记 3:1-24: 人类始祖的悖逆

通

常人们会将这段经文解读为讲述最初的男人和女人因违背创2:17中上帝的诫命而堕落的故事。这一解读在基督教神学中占据重要地位，基督徒间的某些分歧正源于他们对这个故事中解读。如今许多学者对此解读持异议；正如詹姆斯·巴尔近期所言，旧约学术界“早已认识到，将[创世记 3] 的故事作为传统意义上的‘人类堕落’来解读——尽管圣保罗的使用使其神圣化——经不起对创世记文本的细读检验。”¹

我们在此采用的方法论或许能带来解读这个故事所需的文学素养。此后我们方能审视保罗及其他人是如何运用这个故事的。

A. 经文段落边界、结构与体裁

不难辨识这段经文是创 3:1-24。我们在前一章已看到，创 2:4-25 以总结性陈述收尾

1. 詹姆斯·巴尔, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (明尼阿波利斯: Fortress 出版社, 1992 年), 序言第 ix 页及其他各处。确实, 二十世纪出版的绝大多数批判性注释和论文都符合这一描述。

（“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻”），其最后一个动词是未完成时态，描述他们持续的状态。此外，创 3:1 引入了一个新角色——蛇，其第一个动词是完成时（“是”，was，中文不翻译），通常表示一种不连续性。同样，创世记 4 章以主语（“亚当”或“那人”）及其完成时动词（“同房”，原文为“认识”）开头。

我们已经看到，创 2:4-3:24 通过独特的神名（“耶和华 神”）、地点（伊甸园）、角色、两棵特殊的树以及 2:17 的命令而统一起来。段落结构也不难看出。情节从蛇与夏娃的对话开始，到人类夫妇吃那个果子，再到上帝降临现场和人类试图躲避他的失败尝试，再到上帝宣判惩罚，到亚当和夏娃感知上帝的怜悯，最后到上帝将他们逐出伊甸园的行动。

3:1上	蛇的登场
3:1下-5	蛇与夏娃对话
3:6-7	人类始祖吃禁果
3:8-13	人类始祖试图躲避上帝
3:14-19	上帝宣判惩罚
	3:14-15 对蛇的惩罚
	3:16 对女人的惩罚
	3:17-19 对男人的惩罚
3:20-21	亚当与夏娃感知上帝的怜悯
3:22-24	上帝将亚当与夏娃逐出伊甸园

本段经文的体裁与创 2:4-25 相同，均为标准散文叙事体。

B. 译文与注释

蛇的登场（3:1上）

¹耶和华 神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。²

2. 参较太 10:16，耶稣告诫门徒要“灵巧像蛇”。

蛇与夏娃的对话（3:1下-5）

蛇对女人说：“神岂是真说不许你们³吃园中所有树上的果子吗？”²女人对蛇说：“园中树上的果子，我们可以吃，³惟有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”⁴蛇对女人说：“你们不一定死；^{4s}因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”

人类始祖吃禁果（3:6-7）

⁶于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧⁵，就摘下果子来吃了，又给她丈夫，她丈夫也吃了。⁷他们二人的眼睛就明亮了，才知道⁶自己是赤身露体⁷，便拿无花果树的叶子为自己编做裙子。

人类始祖试图躲避上帝（3:8-13）

⁸天起了凉风，耶和華神在园中行走。那人和他妻子⁸听见神的声音，⁹就藏在园里的树木中，

3. esv 边注：“希伯来语中‘你’等第 1-5 节是复数形式。”这很有趣，因为创 2:16-17 用的是单数。当夏娃引用时（3:3），她将其改为复数，表明她通过丈夫——我们将看到，他是盟约的代表——领受了这话。

4. rsv/nrsv “你们不一定死”是翻译不足：蛇引入了绝对不定式（“必定”），直接否定了 2:17 的警告。

5. esv 边注：“或赋予洞察力”（לְהַשְׂכִּיל, *lehaskil*）。

6. 当诸如 NIV 等版本将此表述为“实现”时，却掩盖了其中一个重要的重复现象（详见下文的阐释）

7. 路 24:31 可能存在有意为之的讽刺。创世记中他们的“眼睛就明亮了”并且“才知道”（ἐγνώσαν）；而在路加福音中，耶稣复活后，我们读到两个门徒在以马忤斯的路上，“他们的眼睛明亮了，这才认出[ἐπέγνώσαν]”耶稣。

8. 英语中或许只能如此表述；但希伯来原文的微妙之处在于“他们听见……那人[和妻子一同]藏了起来”。即第二个动词为单数，尽管主语严格来说是复合结构（“那人和他的妻子”）。参见 Cf. E. J. Revell, “Concord with Compound Subjects and Related Uses of Pronouns,” *Vetus Testamentum* 43 (1993): 69–87; 第 75 页：当动词变位仅匹配复合主语的第一元素时，实则是将焦点聚于该首位成员（许多情况下作为行动主导者，参撒下 15:9）。由此焦点落在作为家庭与人类种族之约代表的男人身上。

9. 字面意思是“在日间的风中”，使用了 *lamed* 时间结构（Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans./rev. Takamitsu Muraoka; Subsidia biblica 14 [Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1991], § 133d）。我将 *xwr* (*rûakh*,

躲避耶和华 神的面。⁹ 耶和华 神呼唤那人，对他说：“你在哪里？”¹⁰ ¹⁰他说：“我在园中听见你的声音，我就害怕；因为我赤身露体，我便藏了。”¹¹ 耶和华说：“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”¹² 那人说：“你所赐给我、与我同居的女人，她¹¹把那树上的果子给我，我就吃了。”¹³ 耶和华 神对女人说：“你做的是什么事呢？”女人说：“那蛇引诱我，¹²我就吃了。”

上帝宣判惩罚（3:14-19）

¹⁴耶和华 神对蛇说：

“你既做了这事，
就必受咒诅，
比一切的牲畜野兽更甚；
你必用肚子行走，
终身吃土。

“风”）理解为“有风的时段”；日间有风的时段是指午后至傍晚时分，西风使大地降温。因此无需尝试重新解释，如杰弗里·尼豪斯（Jeffrey Niehaus）在《风暴之风：再探创世记 3:8》（“In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis iii 8,” *Vetus Testamentum* 44, no. 2 (1994):263-67）中所做的那样，他借鉴了 J. Lust 的《是微风还是轰鸣雷声？》（“A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?” *Vetus Testamentum* 25, no. 1 (1975): 110-15）。尼豪斯试图将“声音”改为“雷声”，并将“天起了凉风”改为“在狂风暴雨中”，意在营造一种风暴降临的氛围。他认为“凉风/微风”这种说法不过是一种猜测，但实际上它符合当时的气候状况，而当时的气候条件也支持七十士译本的“傍晚时分”这一表述。尼豪斯的词汇学方法在其他方面也存在问题，可参考 Christopher Grundtke, “A Tempest in a Teapot? Genesis iii 8 Again,” *Vetus Testamentum* 51, no. 4 (2001): 548-51。

10. 如 *ESV* 注释所示，“希伯来语中“你”在第 9 和第 11 节中是单数”——即上帝特别对亚当说话。

11. 希伯来语中加入了代词“她”：亚当想要强调她的作用（大概是想以此来推卸责任）。

12. 希腊语 ἠπάτησεν。保罗可能在罗 7:11 中呼应了这一点（连同创 2:17），“罪趁着机会……引诱[ἐξηπάτησεν]我，并且杀了[ἀπέκτεινεν，这是导致 2:17 死（ἀποθνήσκω）的原因]我。”这并不必然意味着保罗的“我”是指亚当或以色列；他可以用亚当的经历作为试探与罪的范式来叙述自己的经历。保罗在林后 11:3 和提前 2:14 中对此事件使用了复合动词 ἐξαπατάω。

¹⁵我又要叫你和女人彼此为仇；
你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。¹³

女人的后裔要伤你的头；
你要伤他的脚跟。”

¹⁶又对女人说：¹⁴
“我必¹⁵多多加增¹⁶你怀孕¹⁷的苦楚¹⁸；
你生产儿女必多受苦楚。
你必恋慕¹⁹你丈夫；
你丈夫必管辖你。”

¹⁷又对亚当说：
“你²⁰既听从妻子的话，
吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，
地必为你的缘故受咒诅；
你必终身劳苦才能从地里得吃的。

¹⁸地必给你长出荆棘和蒺藜来；

你也要吃田间的菜蔬。

¹⁹你必汗流满面才得糊口，
直到你归了土，

13. ESV 边注：“希伯来族的后裔；在整部创世记中皆如此。”请参阅以下补充论述：
C.2 节“创 3:15 是否为原始福音？”；E.1 节“创世记中的‘后裔’主题”。

14. 3:16 和 3:17 的动词“说”都是完成式而不是 *wayyiqtol*；这很不寻常，因为这些事件显然属于主要叙事线的发展。这个语法常规的打破，最恰当的理解是：它属于一种叙事中的“扰动”，用来表明我们正处于情节的高潮。”

15. 这个词是 *harbâ*，而不是 *harbeh*；因此，我认为它应被理解为一个普通的不定式状语：“肯定地”，而非“非常地”（*harbeh* 通常表示“非常”）。

16. 这里存在着一种颇具讽刺意味的对比：在 1:28 中动词 *רבו* (r-b-h, “繁多、增多”) 指的是生育——一个人类本该在其中经历神赐福的领域；而在此处，该动词的使役式形式被用来表示生育过程的失常，从而使其变成了充满痛苦、危险和诅咒的场所。

17. ESV “你怀孕的苦楚”从字面上理解就是“你的痛苦以及你的怀孕”。从语法角度来看，我将“以及”视为附加词 (*waw-explicative*)，而将“你的怀孕”视为限定性宾语。这一点受到随后的解释性从句的支持：该从句使用了 *bc* (“痛苦”，与 *Nwbc* (“痛苦/痛苦性”相关)，并重新陈述了惩罚的内容。因此，它的意思是：“你的痛苦——也就是在怀孕方面的痛苦”，这正是 ESV 翻译背后的含义。

18. 此处被译作“苦楚”的词是 *יַטְסָבוֹן* (*itstsabôn*)，它与下一行中的那个表示“苦楚”的词 (*עֲטָב*, *etseb*) 有关。这个词在希伯来圣经中仅出现于创 3:16, 17; 5:29。

19. ESV 边注：“或译为‘与……为敌’；另见创 4:7。”更多讨论，请参见第 C.3 节“女人的‘欲望’是什么？(创世记 3:16)” 20. 这里的“你”是单数男性形式，与创 2:16-17; 3:11 中的表述一致；上帝将亚当视为代表者对待。

因为你是从土而出的。
你本是尘土，仍要归于尘土。”²¹

亚当与夏娃感知上帝的怜悯（3:20-21）

²⁰亚当给他妻子起名叫夏娃，²²因为她是众生之母。²³ ²¹耶和華為亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿。

上帝将亚当与夏娃逐出伊甸园（3:22-24）

²²耶和華 神说：“那人已经与我们相似，能知道善恶；现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。”²³ 耶和華 神便打发他出²⁴伊甸园去，耕种他所自出之土。²⁴ 于是把他赶出去了；又在伊甸园的东边安设基路伯²⁵和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。²⁶

21. 创 3:19 回顾了 2:7 中关于第一个人的形成。

22. ESV 边注：“夏娃（Eve）在希伯来语中听起来像生命赐予者，并与活着一词似。”希伯来语中这个名字是 *hwx* (*khawwâ*)。关于这个词是否实际上与动词 *hwx* (*kh-w-h*) “活着”相关，存在一些讨论，比如认为它实际上与阿拉姆语词 *ywx* (*khewyâ*) 相关，意为“蛇”，“夏娃的神话祖先可能是某种‘蛇女神’，她或许是生命女神” (Barr, *Garden of Eden*, 65)。幸运的是，斯科特·C·莱顿 (Scott C. Layton) 有一篇有用的文章《关于夏娃迦南起源的评论》 (“Remarks on the Canaanite Origin of Eve,” *Catholic Biblical Quarterly* 59, no. 1 (1997): 22-32)，他得出结论：“从词源学和形态学的角度来看，象征性名字 *khawwâ* 源自词根 **khwy*，‘使活着’，可以分析为 **qattal* 形式的名词，应译为‘生命赐予者’” (31 页)。因此，七十士译本将她的名字 *Zōḗ* (“生命”) 而非遵循其通常的音译做法 *Eḡa* (“夏娃”)，是正确的方向。

23. 这节经文主张全人类都是亚当和夏娃的后裔；详见下文 C.6 部分《亚当和夏娃是全人类的父母吗？》。

24. “伸手” (3:22) 与“打发他出” (第 23 节) 之间存在文字游戏：前者使用动词 *xl #* (*sh-l-kh*) 的 Qal 形式，后者则用 Piel 形式。参见 Collins, “*xl #*,” no. 8938 in *NIDOTTE*, 4:121-22，其中指出该文字游戏实际上反驳了 Westermann (第 271 页) 提出的来源批判观点——即第 23 节原本独立于 22-24 节。

25. 若将其想象成流行艺术中可爱的基路伯小天使将是大错特错。他们显然是令人畏惧的战天使族类；可对照结 9:3。出 25:18 中规定要用基路伯的雕像遮蔽约柜的盖子。

26. 通往生命树的物理通道现已关闭。人类如今必须在上帝的赦免之恩下，通过坚守圣约来成就他们的救赎。上帝

C. 补充注释

1. 这是罪吗？

詹姆斯·巴尔（James Barr）声称这段经文并未描述原始的悖逆行为：“重要的是，‘罪’这个词在故事中从未出现……我们也没有发现任何通常理解为‘邪恶’、‘反叛’、‘过犯’或‘罪疚’的术语。”²⁷这一主张令人惊讶，因为巴尔作为一位大力推动释经者关注合理词汇语义的学者，理应知道所指对象或概念的存在并不依赖于特定词汇的出现。事实上，上帝在创 3:11 中的质问——“莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”（对照第 17 节）——简直是对“悖逆”一词最精准的描述。

我们或许还应注意，巴尔的观点无法合理解释传 7:20 所言“世上实在没有一个义人行善而不犯罪的”，与第 29 节“神造人原是正直的”之间的对比，这亟需阐明。²⁸其他提及此事的经文如“罪”、“悖逆”、“过犯”等词语，可见于罗 5:12-19 及提前 2:14。²⁹这些经文的作者已洞见创世纪第三章所载的真实景象。

2. 创世纪 3:15 是否为原始福音？

思考第 15 节中耶和华对蛇所说的话：

我又要叫你和女人彼此为仇；
你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。
女人的后裔要伤你的头；
你要伤他的脚跟。

关于这节经文我们面临诸多疑问：女人的后裔是谁？蛇的后裔又是谁？二者之间冲突的本质是什么？为何女人的后裔要伤蛇的头，

与他子民相会的特殊场所如今是圣所，在公共敬拜中，通过圣礼仪式来应对我们的罪疚。

27. Barr, Garden of Eden, 6.

28. 另见第五章 C.2 节对何 6:7 的评论，这是巴尔未涉及的话题。

29. 另见所罗门智训 2:23-24；便西拉智训 25:24；以斯拉二书 3:6-8。

而不是蛇的后裔？提到一位女性（而非男性）的后裔有何不寻常之处？将其视为原始福音——即好消息的首次宣告，甚至称其具有弥赛亚性质，是否恰当？

让我们从女性后裔的问题开始。首先要确定的是经文所指是特定后裔还是泛指她的后裔：希伯来语词汇 (rz (“种子、后裔”) 与英语 *offspring* (“后代、子女”) 一样具有多义性。我曾在他处论证，圣经希伯来语中判断单数或集体后裔的关键信号是指代该词的代词数：若作者意指特定后裔，会使用单数代词；若泛指后代，则会用复数代词。³⁰ 本段经文中存在两个指代女性后裔的单数代词：“女人的后裔 (ESV “他”) 要伤……伤他的脚跟”。因此我们有理由与七十士译本一样，将此处的指代对象视为个体。³¹

有人觉得提到一位女性的后裔很奇怪，但这种看法是错误的。从统计数据来看，这种用法确实罕见，但并无特别之处。³² 在上下文中这样表述是恰当的，因为蛇刚刚欺骗了那个女人。

经文并未说明蛇的后裔可能是谁，因为相互伤害的预言针对的是蛇本身（“你的……你”），而非其子孙。如何解答这个问题取决于我们对蛇本体的认知。下文我将阐述理由，将蛇视为黑暗势力的代言人——即后世经文所称的撒旦；因此我认为其子孙就是那些被诱入黑暗之人。³³

30. Jack Collins, “A Syntactical Note on Genesis 3:15: Is the Woman’s Seed Singular or Plural?” *Tyndale Bulletin* 48, no. 1 (1997): 141–48. T. Desmond Alexander, “Further Observations on the Term ‘Seed’ in Genesis,” *Tyndale Bulletin* 48, no. 2 (1997): 363–67, 对此表示赞同，并将其应用到了创 22:17–18; 24:60。Walton, 225 n. 3, 对此予以否定，似乎主要是因为他认为创 22:17 和 24:60 属于反例（他称亚历山大的著作作为“特殊申辩”）。然而，这种简单的否定并不能公正地体现亚历山大所提出的严谨论证；而且，正如我在下文 E.1 节中所论述的，我们可以利用亚历山大的分析来解决新约解读中一个棘手的问题。

31. 也就是说，希腊语中“种子”一词是“σπέρμα”，它是中性的；而指代它的代词则是“αὐτός”，它是阳性的：这种词上的不一致表明指的是特定的后代。

32. 见创 16:10; 24:60; 撒下 1:11.

33. 或许这就是耶稣在太 23:33 中对那些抗拒他的文士和法利赛人的斥责所蕴含的意义：“你们这些蛇类、毒蛇之种”。

我们能否将此视为福音宣告？韦斯特曼坚决否认这一点，主要基于两个原因：首先，他确信（“毫无疑问”）“后裔”必须是集体性的；其次，因为这出现在一项惩罚宣告中：“这种形式不可能以应许或预言作为其主要甚至次要含义。”巴尔称此为“对所有此类建议的致命反驳。”³⁴

若分析韦斯特曼的论点，我们会发现这根本算不上致命反驳。首先，我已阐明为何认为语法实际上指明我们关注的是个体。他关于形式的观点同样站不住脚——毕竟，上帝这些话是对引诱人类堕落的蛇说的，而蛇已显明自己是人类与上帝的共同敌人。蛇被击败（惩罚神谕）意味着人类将受益。换言之，即便韦斯特曼认为“这种形式不可能以应许或预言作为其主要甚至次要含义”是正确的（尽管他未说明为何不可能），这也仅适用于神谕的对象——蛇！

因此，这实际上是上帝为人类福祉而采取行动击败蛇的应许；从这个意义上说，我们可以称之为原始福音。但我们能否更进一步，称其为弥赛亚性的呢？

当然，这完全取决于我们对弥赛亚性的理解。我们有权说这段经文预见了一个将与蛇（实际上是利用蛇作为其喉舌的黑暗势力）交战并击败它的个体，从而为人类带来福祉。也就是说，他是一位斗士。我们还权说他将是人类（女人的后裔），但拥有足以取胜的超凡力量。

创世记的其余部分将展开关于这位后裔的概念，并为先知们成熟的弥赛亚教导奠定基础。我们必须记住，是作者将这段经文置于此处，我们推测他这样做时心中已有展开这一计划的意图；因此，询问这段特定经文是否具有弥赛亚性可能会误导我们：相反，我们可以说创世记培育了一种弥赛亚期待，而这节经文是其源头。³⁵

34. Westermann, 260–61; Barr, *Garden of Eden*, 140 n. 28.

35. 参见T. Desmond Alexander, “Messianic Ideology in the Book of Genesis,” in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham (Carlisle: Paternoster, 1995), 19–39.

若我们将创 3:15 视为指向某个特定后裔，便可如此谈论“逐步展开”的诠释方式，而无需诉诸全知感知（*sensus plenior*）的概念。但若拒绝此处语法指向个体的论点，则需借助全知感知才能从经文中得出弥赛亚性的含义——或许加尔文（170-71 页）的解法最为恰当，将“女人的后裔”理解为全人类，其得胜因元首基督的胜利。但基于语法要点及其与创世记其他经文的关联，我更倾向于个体后裔的解释。

新约中有两处可能呼应这段经文：罗 16:20 与启 12:17。在罗 16:20 中，保罗向罗马基督徒承诺，

赐平安的 神快要将撒但
践踏在你们脚下。

Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν
σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.

然而，这与创 3:15 的经文相去甚远，后者提到的是“伤”或“击伤”而非“践踏”，且使用的是“脚跟”而非“脚”。若此处意在唤起对创 3:15 的联想，那也是相当间接的。因此，若将此处的“后裔”定义为信徒，实属误解；相反，保罗认为信徒将通过其忠诚获得基督胜利的果实（这是新约关于信徒教导的重要部分：可对照西 2:15；来 2:14-18；约一 3:8）。

在启 12:17 中，我们读到：

龙向妇人发怒，去与她
其余的儿女争战，这儿
女就是那守 神诫命、
为耶稣作见证的。

Καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ
καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ
τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν
τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ
ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

此处的暗示更为明显。“龙”即“那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的”（启 12:9）；它曾企图吞吃妇人的儿子（第 4-5 节），那似乎是指基督。但这里使用了创世记未采用的意象——妇人似乎是上帝子民的象征。因此启示录的作者无需严格遵循

创世记的内容。第 17 节中的群体是“其余的儿女”，被定义为真正虔诚的人。因此，女人的孩子（基督）是主要的后裔，而他的追随者因与他的关系而成为她的后裔。

加 4:4 中的短语“为女人所生”（γενόμενον ἐκ γυναικός）很可能唤起了创 3:15 的思想：即，圣子是“为女人所生”，因此是她的“后裔”。与保罗用法最接近的表达（在七十士译本和新约中）是 γεννητὸς γυναικός（伯 14:1；15:14；25:4；太 11:11；路 7:28）和 γέννημα γυναικός（便西拉智训 10:18），两者都意为“妇人所生”，并且都强调了它们所描述的人性。如果这是保罗的意思，那么这与他将创世记的后裔主题与弥赛亚联系起来是一致的（见下文 E.1）。但我必须承认，很难确定保罗是否想到了创 3:15。

3. 女人的“恋慕”指什么（创 3:16）？

在第 16 节中，主耶和华对女人说：

我必多加增你怀孕的苦楚；
你生产儿女必多受苦楚。
你必恋慕你丈夫；
你丈夫必管辖你。

显然，“怀孕的苦楚”是女人生命中新出现的特征，而且是不愉快的特征：因此前两行显然是在描述对她的惩罚。³⁶但关于她“欲望”的第 3 和第 4 行又作何解释？大多数注释者认为这里描述了女人惩罚的另一个方面，即她丈夫将统治她的方式——或许她自己对丈夫的性欲望使她成为心甘情愿的同谋。

然而，有几个理由让我们应该拒绝这种常见的解释。首先，“管辖”（*l'm, mashal*）这个词并不带有“支配”的负面含义；如果存在这种含义，那是来自上下文，而非这个词本身（参见创 1:16；

36. 传统英文译法中的“加增”可能会让部分读者误以为痛苦原本就已存在，而其他版本用“大大地”来翻译不定式绝对结构（见文本注释）也可能导致这种理解。但希伯来语动词仅表示“使数量增加”，并未说明最初是否存在痛苦。

撒下 23:3) 。其次, 译为“渴望”的这个名词在圣经中仅出现于此、创 4:7 和歌 7:10。不能仅因该词用于雅歌就认为它本身带有情欲的含义; 实际上, 这个词的意思是“渴求”, 具体何种渴求需结合上下文判断。³⁷

第三个理由在于创 4:7 与 3:16 形成了精确对应³⁸。那里上帝对该隐说: “你若行得不好, 罪就伏在门前。它必恋慕你, 你却要制伏它。” 比较这两段经文:

你必恋慕你丈夫,	וְאֵל-אִשְׁךָ תִּשְׁקֶתְךָ
你丈夫必管辖你。(3:16)	וְהוּא יִמְשַׁלְּךָ בְּךָ
它必恋慕你,	וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקֶתוּ
你却要制伏它。(4:7)	וְאַתָּה תִּמְשַׁלְּבֵהוּ

创 4:7 明确指出, 对某人的“欲望”即“渴望掌控”那人(因此 ESV 旁注“对抗”), 而“管辖”并非惩罚, 而是必要的补救。若将此应用于 3:16 节, 我们可得出结论: 上帝描述了一种人类婚姻中再熟悉不过的状态——争夺支配权。正确的补救方式是回归创造之初的模式, 即男性以爱而非压制为主导的领导地位。³⁹

4. 亚当被造时是否终有一死?

创 2:17 中, 主上帝曾警告亚当: “只是分别善恶树上的果子, 你不可吃, 因为你吃的日子必定死!” 在他违命之后, 判决包含(3:19 节):

你必汗流满面才得糊口,
直到你归了土,
因为你是从土而出的。

37. 见 David Talley, “hqw#t,” no. 9592 in NIDOTTE, 4:341–42.

38. 据我所知, 这种总体的论述思路最初是由苏珊·福所撰写的一篇文章提出的 (Susan Foh, “What Is the Woman's Desire?” Westminster Theological Journal 37 (1975): 376–83)。温汉姆 (Wenham) 在第 81-82 页谨慎地认可了这一观点。

39. 在第 5 章 E.1 节中我们已经看到, 创世记将男性的领导地位描述为创造的典范, 而保罗也遵循了这一观点。正如我们将在下文 D 部分中看到的那样, 男性作为圣约之首的角色进一步强化了这一点。

你本是尘土，仍要归于尘土。

多数人认为这意味着死亡成为亚当生命中新出现的特征，是他堕落所受的惩罚。他们这样理解是否正确？

要解答这个问题，必须先回答另外两个问题：创 2:17 中威胁的“死亡”指什么？以及亚当所受考验的本质是什么？

在前一章中我论证过，若如许多人那样假定创 2:17 仅指肉体死亡，我们便犯了草率下结论的错误。在下文（D 部分）的文学 - 神学阐释中，我将论证经文本身明确表明威胁所指乃是灵性死亡，这也是那对男女违背命令后的实际经历。

创 3:19 确实似乎将肉体的死亡描绘为此堕落的结果，尽管有人可能会辩称其重点在于人类在死亡前将经历艰辛劳苦，而非在乐园中享受劳作直至善终。这一难题源于我们对第二个问题的回答。在以下阐述中，我认为上帝的本意并非让亚当和夏娃永远停留在初始状态；他们本应通过对上帝诫命的坚定服从，获得对善恶的正确认知，从而永久享有生命树的权柄。

既然被造的状态本就是暂时的，那么关于亚当是否被造为必死之躯的问题，并不存在简单的释经学答案⁴⁰。但若如经文所示，这段文字将肉体死亡视为堕落的后果，那么我们便可得出结论：最初的人类并非被造为必死之躯。加尔文（127, 180）曾提出，亚当的

尘世生命本应是短暂的；但他本可不经死亡、毫发无损地进入天国
若保持正直，始祖本可过渡到更美好的生命状态；那时灵魂与肉体不会分离，没有腐朽，没有毁灭，也绝不会经历任何剧烈的转变。

韦斯特曼等评论家否认这一点，但他们只是将创 2:17 中的命令与 3:16-19 中的惩罚割裂开来，

40. 诗 90:3 和便西拉智训 17:1-2 与这两种立场都兼容。

3:16-19，认为这些惩罚是故事叙述的附加内容（267, 270）。

这段经文并未详述可能发生之事，甚至未细述亚当夏娃堕落前的生存细节；其作用在于解释：尽管造物主良善圣洁，且创造了一个被他宣告为美好的世界，人类现今的境况何以形成。它也针对每个人经历中那份常难以言表的渴望，揭示其存在之因：为救赎生命的应许预备道路，并激励立约之民通过圣约条例抓住生命的应许。

5. 诅咒与自然

在创 3:14-19 中，主上帝对蛇、女人和男人宣告了他的判决：

¹⁴耶和華 神对蛇说：

“你既做了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚；你必用肚子行走，终身吃土。¹⁵我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。”¹⁶又对女人说：“我必多多加增你怀孕的苦楚；你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫；你丈夫必管辖你。”¹⁷又对亚当说：“你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅；你必终身劳苦才能从地里得吃的。¹⁸地必给你长出荆棘和蒺藜来；你也要吃田间的菜蔬。

¹⁹你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”

许多人解读这些经文时认为，这些咒诅暗示了自然界运作方式的改变——换言之，就是一种“堕落的创造”。但经文的本意果真如此吗？若仔细阅读，我们会得出一个既肯定又否定的答案。

让我们逐一解析这些咒诅。在下文论述中，我认为作者并未将蛇描绘为自主行动的爬行动物，而是某个黑暗势力借其作为喉舌来欺骗人类始祖。敏锐的读者若意识到这一点，便不会将创 3:14 的咒诅机械地理解为针对蛇目亚目、有鳞目、爬行纲的任何生物——这种字面化解读会错失经文要义。第 14 节的细节佐证了这一点：首先，其修辞手法崇高（英文圣经中以诗歌体呈现）；其次，咒诅中吃土的表述实际象征屈辱与败落⁴¹。我推测多数以色列人也知道蛇并非真以“尘土”为食，而是捕食老鼠、蜥蜴及其他蛇类等。同理，“用肚子行走”并非指移动方式，而是形容卑躬屈膝之态。结合前文对第 15 节的讨论，所谓“仇恨”也非针对蛇类本身。

基于这些原因，一位优秀的读者不会联想到爬行动物习性与身体的变化，而是想到上帝必将战胜这黑暗势力的确凿胜利。

创 3:16 的前两行确实将“痛苦”与危险引入了女性分娩的经历，并暗示未堕落的夏娃本可以毫无痛苦地生育。经文未言明这导致了何种身体变化。此外，我们已在上文看到，该节后半部分预言了夫妻间将持续存在的冲突，唯有严格自律方能克服。

正如女性将在其劳动领域——分娩中遭遇“痛苦”，男性亦将在其劳动领域——耕作中经历“痛苦”（创3:17-19）。

41. 参看弥 7:17，羞愧的外邦人见到上帝对其子民的救赎时“必舔土如蛇”；对照赛 49:23 与诗 72:9。

许多人将这些经文理解为对创造秩序的系统性改变：土地被“诅咒”（第17节），将长出“荆棘和蒺藜”（第18节）——据推测，这些植物此前甚至并不存在。

然而经文并未暗示这种痛苦源于创造内在机制的改变。首先，请注意这个特定表述“地必为你的缘故受诅咒”。它仅针对土地，而非整个受造界；这合乎逻辑，因为土地是人将要“耕种”的对象（创3:23）。该表述仅出现在3:17，以及回溯此事的4:11和5:29中，均使用同一动词（*arar*，'arar）。⁴²但同一动词亦见于申28:17-18，那里咒诅临到筐子、抔面盆、身所生的、地所产的，以及牛羊幼崽。相关名词 *me'erâ*（“咒诅”）则出现在申28:20：“耶和华因你行恶离弃他，必在你手里所办的一切事上，使咒诅、扰乱、责罚临到你，直到你被毁灭，速速地灭亡。”38-46节详述了这些咒诅的展开。没有任何内容暗示人类罪孽扭曲了自然元素的运行机制——相反，农业领域正是上帝施行管教人类的场所。

当我们将其与地理背景结合时，这一点将显得尤为合理。上帝在某个干燥的“土地”上造了人（创2:5-7），将他移植到园子里去耕种和看守（2:15），并吩咐他和他的妻子生养众多、治理全地，这意味着要将伊甸园的祝福带到世界其他地方（1:28）。当人犯罪后，上帝将他逐出园子，“去耕种他所自出之土”——那地自然生长“荆棘和蒺藜”。⁴³经文从未暗示此前“土地”不产“荆棘和蒺藜”；相反，它表明耕种土地将成为“劳苦”的场域——这并非由于土地性质的改变，而是源于人类的堕落以及上帝管教之意的护理安排。⁴⁴没有任何迹象表明人类对受造界的统治权

42. 创8:21中，上帝说：“我不再因人的缘故咒诅地”，此处使用了另一个动词 *q-l-l*，意为“轻蔑”（参见ESV旁注）。

43. “荆棘和蒺藜”的问题在于它们无法供人类食用；其他生物或许乐于以其为食。

44. 关于“荆棘和蒺藜”并提的例证，可参看何10:8：“荆棘和蒺藜必长在他们的祭坛上”；此现象是因祭坛被推翻废弃所致，

已被撤销，但种种迹象表明人类会滥用这一权力——掠夺和破坏受造物，并利用它来掠夺和伤害他人。

此外，经文并未表明动物在人类堕落前从不食肉。创1:29-30 确实记载上帝将植物赐给人与动物作食物，但并未断言它们仅以植物为食。⁴⁵即便我们将其解读为规定这些动物实行素食，该指令也仅适用于陆生生物；换言之，它对水生生物（其中许多是肉食性动物，如水母、海星、螃蟹、鳟鱼、海蛇、企鹅、水獭、海豹和虎鲸）的饮食习性未作任何说明。事实上，歌颂受造物正常运作的诗篇 104 篇，还特别赞美了大型肉食动物（21 节）：⁴⁶

少壮狮子吼叫，要抓食，
向 神寻求食物。

诗篇以（第 24 节）结束了包含这节经文的段落：

耶和华啊，你所造的何其多！
都是你用智慧造成的；
遍地满了你的丰富。

掠食的狮子并非邪恶（除非它们捕食羊群！），但罪恶的人类却是，正如诗篇以唯一提及邪恶的经文（第 35 节）作结：

愿罪人从世上消灭！
愿恶人归于无有！
我的心哪，要称颂耶和华！
你们要赞美耶和华！

同样，将创世记 2:17 解读为暗示肉体死亡在人类堕落前未影响受造界也是错误的。

这支持了土地因人类而贫瘠的图景。进一步参见太 7:16 和来 6:8。

45. 加尔文（第 99-100 页）认为创世记的文本无法作出定论，但他对堕落前可能存在肉食行为并不感到困扰。

46. 另参诗 147:9，其中上帝丰盛恩典的证据是“他赐食给走兽和啼叫[求食]的小乌鸦”。上帝甚至喂养肉食性、食腐（且不洁）的鸟类。

在阐述中（另见第 5 章 C.4 节）我将论证，此处死亡的核心是指灵性的死亡；且需注意这威胁最初仅针对亚当（“你”为阳性单数），随后被女人所承继（3:2-3）。它适用于人类，对动物则未置一词。⁴⁷

综上所述，我们可以断定创世记确实表明人类本性因堕落而产生了变化——生育的痛苦、身心的其他苦难、死亡、治理受造物的挫败——但这并不意味着非人类自然也以同样方式受到影响。若有人要论及堕落的本性，他应指的是一个因人类而堕落的世界——即一个被罪人统治的世界，也是人类在其中遭遇劳苦与挫败的媒介。

针对这一立场最重要的回应经文是罗 8:18-25，我将在下文 E.3 节中详细探讨。

6. 亚当和夏娃是否为全人类的父母？

多数圣经读者将创 3:20 中夏娃得名因她是“众生之母”的记载，理解为亚当夏娃应被视为全人类的始祖。基督教传统确实称他们为“我们的始祖”。但并非所有人都接受此观点，因此我们需要重新审视这一解读的依据。

我们从创 1:26-27 的人类创造开始。1:26 中上帝决定造“人”（希伯来语 *'adam*），该词通常指“人类”——如 ESV 页边注所示，这个人类通称在创世记第 2 章成为专有名词亚当。1:27 表明“人”包含男女两性。随后创 2:18-25 详细记载：先有男人（*'adam*，2:7），后从其身体造出配偶，因无其他相配的帮手。他们的结合成为所有人婚姻的典范（2:24）。这难道不表明亚当作为首个人类，正是 *'adam*（“人类”）的原型吗？

这并非定论，但创 3:20 最直白的解读将夏娃视为所有未来人类的母亲。随着创世记叙事的展开，所描述的所有人类都是亚当和夏娃的后裔。

47. 这也是保罗在罗 5:12-14 和林前 15:21-22 中的论述重点。

后世读者沿袭了这一思路。例如，便西拉智训 40:1 将“诸多劳苦”描述为人类共同的命运；而人类被称为“亚当的子孙”。⁴⁸此外，所罗门智训 7:1 和 10:1-2 将伊甸园中的那对视为最初的人类，多比传 8:6 亦持此观点。最后，在徒 17:26 中，保罗告诉雅典哲学家们，上帝“从一本造出万族的人，住在全地上”。

这与我们在圣经其他部分所见——乃至我们自身所感——完美契合。圣经视亚伯拉罕为蒙上帝呼召、为全人类带来祝福之人（创 12:1-3），并指出所有人都有相同的属神需求与罪性问题。摩西五经为外邦人提供了参与以色列生活的途径，先知们则预言外邦人将归附上帝子民。新约继承这一脉络，视自身为其应验的一部分。圣经关于人类共性的观点，与普世观察相符：语言、伦理与逻辑的普遍性贯穿人类所有族群。对此最合理的解释，便是他们源自同一对父母。

反对这一立场的部分动机在于，根据科学所揭示的内容，圣经中呈现的亚当和夏娃年代过于晚近，不可能是全人类的始祖。但这预设了我们对圣经内容的某种解读立场，包括如何理解族谱记载以及该隐后裔的意义。我们将在下一章探讨这些话题；但此处只需指出，圣经本身并未承诺亚当和夏娃是年代极近的人物。

D. 文学 - 神学阐释

这段经文中依次登场的有蛇、女人、男人和耶和华神；他们并非同时活跃。在创 3:1-5 中，蛇与女人对话；6-7 节记载了女人与男人的行动；8-13 节则描述耶和华神的显现并

48. 希腊文译者表述更为明确，将 πᾶς ἄνθρωπος（“全人类”）与 υἱοὶ Ἀδάμ（“亚当的子孙”）并列，并添加 ἄνθρωπος 以阐明希伯来文隐含之意。

先与男人对话，再与女人交谈（第13节）。⁴⁹然而在14-19节中，所有角色都登场了，只有上帝作为发言者，依次对其他人说话。20-21节中，男人（女人作为背景）与上帝展开互动，而22-24节则仅有上帝独自行动。

前文已揭示其结构如下：

3:1上	蛇的登场
3:1下-5	蛇与夏娃对话
3:6-7	人类始祖吃禁果
3:8-13	人类始祖试图躲避上帝
3:14-19	上帝宣判惩罚
	3:14-15 对蛇的惩罚
	3:16 对女人的惩罚
	3:17-19 对男人的惩罚
3:20-21	亚当与夏娃感知上帝的怜悯
3:22-24	上帝将亚当与夏娃逐出伊甸园

高潮出现在创3:14-19，以下线索可明确佐证：(1) 所有参与者悉数在场，上帝按其先前经文登场顺序依次对他们发言；(2) 这是上帝的宣告——毕竟他的旨意最为关键；(3) 语言风格庄重，英文译本中采用诗歌体呈现；(4) 审判的范畴超越了角色所处的时空界限；(5) 第16、17节中的动词“说”虽明显处于主线情节，却使用完成时态而非*wayyiqtol*形式。⁵⁰

通过前文段落结构可窥见事件的基本脉络。如我们在描述高潮时所述，创3:16和17章中上帝的言语行为（“说”）虽以完成时动词形式记载，仍属于故事主线。这是一个语法上的信号，

49. 如3:8的注释所阐明，女人和男人是3:8中第一个动词（“听见”）的主语，而第二个动词（“藏”）主要将女人列为从犯而非主要参与者。如单数“你”所示（见ESV旁注），上帝在9节和11节中只对男人说话。

50. 比较 Stephen Kempf, “Genesis 3:14-19: Climax of the Discourse?” *JOTT* 6, no. 4 (1993): 354-77, 尤见 368-70 页。如肯普夫 (Kempf) 所指出的，这与那些认为高潮在3:6-8的观点（如 Wenham, 75）相左，但这可能源于对“高潮”概念的不同理解。无论如何，这反驳了或至少削弱了诸如韦斯特曼（256-57页）等作者所持的编修批判观点——他们认为审判部分并非原始叙述的组成部分——使其显得无足轻重。

表明作者有意让读者更加重视这些陈述。

当我们寻找前后文之间的因果联系时，首先会发现这些事件源于上帝将人类安置在伊甸园并严令禁止他们吃分别善恶树上的果子（创2:15-17）。进一步观察可见，创世记3章的事件让我们理解为何亚当夏娃的后裔在创世记4章会迅速堕落陷入罪孽与纷争；这也解释了创世记5章反复出现的沉重叠句“就死了”的缘由。3:15中关于“后裔”的应许，则揭示了为何整卷创世记如此关注“后裔”与家谱记载。⁵¹

现在我们来审视重复的关键词。这段经文中存在微妙的文字反讽，有些在英文译本中可能被弱化。例如创3:5蛇承诺人类的眼睛将被睁开并会知道某些事，而第7节应验时写道：他们的眼睛睁开了且知道了——却仅仅是发现自己赤身露体！鉴于2:25已说明他们原本就知晓此事（且是幸福地知晓），我们可以推断他们对这种认知的态度已然改变，这一点在他们急忙遮掩身体时显露无遗。类似地，3:16中词根 *r-b-h* 的使用（“我必多多加增你怀胎的苦楚”）与1:28使命中（“要生养众多”）形成对比：生育从前是祝福的领域，如今却成为痛苦与危险的竞技场。其他赋予经文主题凝聚力的重复词汇包括“吃”（*l k*），*'akal*, 3:1,2,3,5,6,11,12,13,14,17,18,19）、“我吩咐你不可吃的”（11,17节），以及上帝承认人类确实在某种程度上“如上帝般”能知道善恶（22节，对照5节）。树木（参22节）也将本段与2:4-25联系起来。3:22中，耶和華神担心人“伸手”（*xl #*, *shalakh*, 字面意为“派遣”）摘取生命树的果子，便将他赶“出”伊甸园（同样使用*xl #*[*shillakh*, *Piel*], “驱逐”），颇具反讽意味。最后值得注意的是一组串联2:4-25与3:1-24的重复：2:5提到无人“耕种”（*db*(, *'abad*) 土地使“野地的草木”（*hd#h b#*(, *'eseb hassadeh*) 生长，而2:15节他被安置在园中正是为了

51. 关于此点，可参阅T. Desmond Alexander, “Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis,” *Tyndale Bulletin* 44, no. 2 (1993): 255–70.

“耕种”土地并“看守”（*rm#*, *shamar*）它。⁵²随后在3:23节，男人被驱逐去“耕种他所出自之土”，而在3:24节基路伯要“看守/守护”（*rm#*）生命树的道路。这描绘了驱逐带来的逆转：不再耕种园中的土地，他必须耕种自己所出的土地——园外之地；如今无人看守园子，天使般的存在必须守护它——尤其是将人类隔绝在外！

如我们所见，角色包括蛇、女人、男人和主上帝。思考叙述者如何呈现他们。

蛇以一种极为神秘的方式登场。它是“那蛇”（希伯来语 *#xnh* [*hannakhash*], 带有定冠词）：通常定冠词是回指性的，即指代“我们一直在谈论的那条蛇”，但此前从未提及过这样一条蛇。要么这是“我们[摩西及其听众]所知的蛇”（但今天的我们已失去共同文化传承），要么纯粹是神秘存在，读者不禁要问：哪条蛇？却得不到答案。这条蛇在创3:1中首先发问：“神岂是真说⁵³，不许你们吃园中所有树上的果子吗？”其策略是通过归因于上帝不合理的动机，来破坏作为顺从动力的信任关系。因此，当女人纠正他时（2-3节），他否认了威胁性后果（4节“你们不一定死”，直接反驳2:17节⁵⁴），并阐述上帝的自私（3:5节“因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”——他将此描绘为上帝想独占的好处）。此后我们再也听不到

52. 在2:15的希伯来文中，我们得知那人被安置在园子里 *לְעֹבְדָהּ וּלְשָׂמְרָהּ* (*le'obdah uleshomrah*, “去修理并看守它”)。其中的后缀是阴性的，因此不可能指向“园子”本身（一个阳性名词）。正如 Hamilton 在 171 页所建议的（对比 Kiel, ס），这个后缀应当指向“地”（*אֲדָמָה* [*adamâ*]), 一个阴性名词，指的是园中的土地。

53. 希伯来文 *אִם כִּי־אָמַר אֱלֹהִים* (*'ap ki 'amar 'elohîm*, 直译“难道神真的说过”)，Delitzsch (147-48) 称其为“半疑问、半感叹的惊讶表达”，并不是表达对上帝是否真的说过此话的疑惑，而是暗示：这件事如此不合理，以至于暗含上帝必定是过于苛刻、以致不足以可信的意思。参见 Moberly, “Did the Serpent Get It Right?” *Journal of Theological Studies* n.s. 39, no. 1 (1988): 1-27, at 6.

54. 在2:17节中，我们看到了 *twmt twm* (*môt tamût*)，“你必定死”（RSV 省略了表示“必定”的绝对不定式）；而在3:4节，蛇却说 *lwmt twm-î* (*lo' môt tamût*)，“你们不一定‘必定死’”（同样，RSV 省略了不定式）。当女人在3:3节引述警告时，仅用了 *lwmt-îp* (*pen temutân*)，“免得你们死。”

55. 希伯来语 *מִכִּי* (*myb*) (*beyôm 'akolkem*)，呼应了2:17节的“你们吃的日子”。

更多关于蛇的论述。莫伯里提出了一个精妙的观察：⁵⁶“值得注意的是，蛇从未直接命令女人违抗上帝的禁令。它只是质疑上帝的诚实（通过否认他的警告）与上帝的可信度（通过诋毁他的动机），并让女人自行得出结论。”有趣的是，尽管创 2:4-3:24 中始终称上帝为“耶和華神”，但蛇仅称他为“神”，而它与女人的对话中也仅使用这个称谓（3:1b-5）。正如许多学者指出的，神这一名称指向其作为宇宙创造者与统治者的角色（如 1:1-2:3 中的用法），而“耶和華”（“雅威，Yahweh”）则是他与人类立约时的特称。蛇刻意省略立约之名，很可能是为了转移女人对耶和華所建立关系的注意力，从而推进其诱惑计划。女人对此名的使用表明她已陷入圈套，我们也开始明白她为何会走向悖逆：因为她遗忘了圣约。

此外，尽管创世记从未称那蛇为撒旦，但显而易见的是，蛇并非仅作为一条普通的蛇在行动，而是如德里茨所言⁵⁷，充当了黑暗势力的代言人：“这里指的是一种动物，但并非自主发言的动物，而是被邪恶原理利用为其发声的工具……叙述者仅停留在事件表象的描绘，并未揭开背后真相的面纱。”多项论证支持这一观点。（1）创 3:4 的精确措辞反映出对 2:17 的了解（是蛇而非女人在对话中引入了“必定”这一绝对不定式；它还使用了“你吃的日子”这一表述）。（2）圣经中动物不具备语言能力，因此此处存在某种超自然活动⁵⁸。（3）蛇所宣扬的邪恶（直接反驳上帝的严肃警告并煽动违背命令）只能解释为恶魔对上帝美好造物的干预。（4）犹太解经传统在所罗门智训 1:13 和 2:24，以及新约的约 8:44、启 12:9 和 20:2 中，均将这段经文中的蛇与

56. Moberly, “Did the Serpent Get It Right?” 7.

57. Delitzsch, 149-52.

58. 在民22:28中，巴兰的驴开口说话是因为“耶和華叫驴开口”，这表示一种超自然的行动。因此，认为这里是一个动物会说话的“神话世界”（Gunkel, 15）的观点严重偏离了重点。

撒旦联系起来。换言之，原始受众中具备辨识力的读者本应能推断出，这条蛇是黑暗势力的代言人。⁵⁹

女人通过她的言语显露了自己。一个主要的解释难题出现在她对创3:3的回应中，她“擅自添加”了“也不可摸”这一限制。这是无心之举，还是正中第1节中蛇的提问下怀？我不知道我们是否有机会知道答案；这或许正是刻意留下的“空白”。⁶⁰此外，还能察觉到她话语中在第三章末句“免得你们死”里，她的决心似乎有所动摇。这是否削弱了2:17中庄严的警告？⁶¹同样难以断言。在3:6中，当她凝视那棵树，发现它“好作食物，悦人眼目，且能使人有智慧”时，与2:9的平行对照（园中本已有“各样树悦人的眼目，其上的果子好作食物”）形成的反讽不容忽视。她早已拥有她可能想要的一切，甚至拥有这些资源去得到她认为的那棵树所能提供的一切。因此现在她显然已完全被蛇的诡计所蛊惑。⁶²此刻的她彻底改变了：她邀请此前一直沉默的丈夫一同参与背叛，回应她新获得的“知识”（3:7），并追

59. 许多注释者，如韦斯特曼（Westermann, 238页，对比Gunkel, 15-16），认为此处不过是一条普通的蛇，一种爬行动物。但他们并未考虑这些论点。加尔文的立场对释经学史家而言颇具吸引力：他按“字面意义”理解3:15的宣告，认为这是在谈论普通爬行动物，但也发现了一种“字面类比”，显然意味着作者希望我们以此类比撒旦最终的失败（167-68页）。

60. 空白是指悬而未决的内容；当这种空白是刻意为之的，便会引发我们的思索。既然此处的问题显而易见，作者很可能是想对我们说：“我知道你们对此感到好奇，但由于本段叙述的重点不在此处，我不会满足你们的好奇心。”本段叙述中其他空白还包括：占据蛇身的邪恶从何而来；女人为何甘愿接受诱惑；以及当男人“与她同在”时（3:6），他究竟在做什么？

61. 我们不应忽略通过比较2:17与3:3中动词变位所揭示的关键点。在设立禁令时，主上帝仅对男人说话，动词采用第二人称单数变位。而当女人提及该禁令时，她引用的动词却是第二人称复数形式：“免得你们死”。这表明她是通过丈夫间接接受了2:17的命令，即承认丈夫作为其圣约代表的身份。

62. 韦斯特曼（Westermann）在第249页指出：“这是一种普遍的人类现象——被禁止之物的吸引力。禁令本身将注意力集中在被禁止的事物上，以某种神秘的方式使其具有难以抗拒的诱惑力。”除了这一解释将现象归因于一位良善的造物主（这是圣经作者们不会认可的假设），它还忽略了一个明显的事实：根据经文记载，是蛇引入了怀疑和欲望。

随她的丈夫躲藏起来逃避上帝（第8节），直到无法逃避时才承认（第13节）。

那么男人的角色呢？他在创3:6登场，经文记载“又给她丈夫，她丈夫也吃了。”⁶³既然他“与她在一起”，当夏娃被引诱时他在做什么？为何他毫无挣扎就吃了？我认为作者并未提供解答这些问题的线索，而是聚焦于其他关键：这对夫妇是自愿犯罪的，既非受上帝强迫，也非受造物本性驱使。⁶⁴

从此刻起，叙述中男人被塑造成领导者：创3:8中虽“他们”听见耶和華神行走的声音，但“躲藏”的主语是男人；希伯来原文可译为（参3:8注释）“……他们听见耶和華神在在园中行走的声音，男人便与妻子一同藏匿。”随后第9节神圣的呼唤“你在哪里？”是向他发出的（阳性单数后缀，非复数）；同理第11节的“你”是阳性单数，22-24节的神圣行动也针对那人。这些细节凸显了男人作为约的元首角色，不仅关乎直系家庭，更关乎后世。⁶⁵可悲的是，他引领的方向何在？制作衣物（第7节）表明2:25中赤身露体却浑然无知的纯真已不复存在。⁶⁶试图

63. rsv在“丈夫”前莫名其妙地“与她在一起的”这一短语（中文译本也无，译者注）。

64. 对比便西拉智训15:14-16。

65. 我们之前已经看到，这一点在2:17对该女子的表述中就已体现。

66. Moberly在“Did the Serpent Get It Right?” 8-9页中认为这实际上是某种正面的现象，因为“在旧约中，对赤身裸体的厌恶从未被视为负面或有罪的”。然而这种说法假设了太多前提：第一，它假设本段经文并非关乎一个特殊事件，而其后果却由全人类共同承受；第二，它假设文本只是反映一种“希伯来人的观念”，而不是试图塑造这种观念。既然他们给自己做衣服的行动与2:25中毫不羞耻的赤裸形成对比，在此处看出其状态发生改变是恰当的。此外，这里也可视为后世对穿衣重要性的起源。再者，正如许多注释者所指出的，他们随后的反应——在听见耶和華临近的声音时躲在树丛里（3:8）——正是良心不安的体现。Westermann（第253页）反对这种推论：“这些话本身既没有直接表达罪疚意识，也没有表达由此产生的恐惧。如果J典作者想表达这些内容，他会明确而毫不含糊地写出来。”但这其实是要求叙述必须“说出来”（telling），而不是“展示出来”（showing），这与希伯来叙事的风格正相反！此外，他说这对夫妇之所以躲藏，是因为他们“惧怕在上帝面前赤裸”，但这不正是良心不安的表现吗？而这显然也错过了与2:25之间鲜明对比的重点。

躲避上帝显然是愚蠢的⁶⁷——此外，我们应对比他们原本惯常的做法：本该是急忙出去迎接他才对！⁶⁸男人在 3:10 中将自身行为归因于恐惧与羞耻，而上帝直接将其与违禁之举联系起来（第 11 节）。到了第 12 节，男人非但没有承担责任，反而宣称：“你所赐给我、与我同居的女人，她⁶⁹把那树上的果子给我，我就吃了。”如同女人在第 13 节的辩解（“那蛇引诱我，我就吃了”），此言就表面事实而言属实，却非全部真相。二人都对事件经过加以粉饰，竭力美化自身行为。那原本以上帝为乐、与人和谐共处、与良知安然相对的美好光景，已然破碎。⁷⁰

然而，在创 3:20 中，男人为妻子起名“夏娃”（“生命赐予者”）的行为，很可能表达了他对 14-19 节神圣审判与恩典之言的信心。

我们已注意到将上帝作为叙事角色时描绘其形像的危险性。尽管如此，我们仍可指出：在 1 节和 4 节中我们看到他遭受亵渎，而叙述中他对此未置一词——仿佛表明他不受我们对他的评价左右，事实恰恰相反；同时也显示他的仁慈能宽恕如此卑劣的侮辱。在 11-19 节中我们看到他严肃对待自己的诫命。9-13 节对人类的质问绝非显露上帝的无知，而是给予男女认罪的机会（遗憾的是他们未能把握）。⁷¹在 14-19 节中，

67. 我们可以将约拿的愚蠢行为与之相比较。约拿“敬畏耶和華那創造滄海旱地之天上的神”（拿 1:9），但他却试图越过大海去逃避这位上帝！

68. 约瑟夫在《犹太古史》1.45中提到了这种对比。

69. 请注意这里对代词的强调用法：既然亚当在本节前半已经指明了女人，他本可以只说 נָתַנָּה לִי (natenâ lî, “她给了我”)。然而，他却另外加上代词——以突出她的责任——

הִיא נָתַנָּה לִי (hî' natenâ lî, “就是她给了我”)。Westermann (255页) 在否定对 3:12 的‘推卸责任’的解读时，忽略了这个强调代词的意义，以及男女双方各自的“辩解”。

70. 对比弥尔顿《失乐园》第九卷的最后一段文字：“于是他们便相互指责，消磨着那毫无意义的时光，但谁也没有自我谴责；而他们那徒劳的争斗似乎也没有尽头。”

71. 参看 Keil, 97-98：“并非他不知其藏身之处，乃为引导他认罪……二人虽提出借口，却未否认事实。但其过错在于未能立即捶胸悔改。”此说确当，并可从上帝在创世记 4 章对该隐的类似质问得到佐证（详见该处阐释）。

我们看到他所作出的判决中蕴含着怜悯。他并未抛弃被玷污的受造物，反而在 21 节为他们预备衣裳：用更耐用、更适合园外艰苦生活的衣物，取代了他们那无花果叶编成的可怜腰布。而驱逐出伊甸园的举动，归根结底也是仁慈之举：他无法忍受他们永远活在悖逆状态中的设想——正如 22 节末尾那个因强烈情绪而断裂的句子所暗示的。下文将看到，上帝还亲自承担起拯救这些人及其后裔脱离他们自取奴役与堕落的使命（15 节）。这一切都清晰彰显了上帝对其所有受造物的绝对主权，包括人类。万物皆由他创造，连蛇也不例外（3:1）；他主动按自己的方式与人类建立关系（2:15-17）；人类违背他后便躲藏起来（3:8）；他有权审问各方并宣布判决（3:9-19）；当他决定将亚当夏娃逐出伊甸园时，他们便离开了（3:23-24）。⁷²

鉴于上帝品性与可靠性的这一彰显，我们现在得以探讨创世记 2:17 中死亡威胁的含义。上帝极其严肃地对待他庄严的命令，并按其所言行事。从后续事件（人类行为与心态的转变）可见，此处“死亡”语义范畴所涉及的是灵性的死亡——即与上帝的疏离。而 3:19 所预言的肉体必死性，则是人类堕落状态的后果，即便是那些道德上已得恢复者也必须经历。

这段经文的主旨是什么？从救赎历史的角度思考。读过创世记 1-2 章田园诗般描绘的读者必然会问：为何我的经历与之迥异？创世记 3 章给出了答案。上帝与人类的关系是一种“圣约”（2:17），亚当的行为不仅代表自己，也不仅是作为家族首领，更是作为后裔的代表：亚当夏娃被逐出伊甸园，他们及其后裔都不得返回。其后裔在创世记 4-6 章逐渐陷入罪恶，他们同样地也走向

72. 韦斯特曼在评论 3:8-10（253页）时提出了一个奇怪的观点：“接下来的场景预设了上帝与人类处于同一层面。这不应被解释为人类学[sic；德语 *anthropomorphe*] 对上帝的呈现。”但经文所述恰恰相反。

死亡——尽管他们并未直接领受2:17中的诫命。⁷³这也解释了为何人与上帝的任何关系、以及上帝为我们所预备的一切美善，都必然带有两个特征：（1）它将依赖上帝的恩典与主动作为，而不是依赖已经被玷污的人类；（2）它将具有“补救性”，也就是旨在除去人类罪性所带来的污染和伤害。

我们上面已经看到，补救的应许在创 3:15 就已经开始了，出现在对那在蛇背后运作的邪恶势力的宣判之中。在那里，我们得到一个应许：将有一位特定的人类要与那借蛇发声的邪恶势力交战，并且要付出自己的代价来击败敌人，为了人类的缘故（也就是说，不是为了他自己）。我们可以就这位人物得出以下结论：

- 他是人，但又是一位特殊的人（具有得胜的超自然能力）。
- 他的工作是‘勇士’的工作（他代表他人而战）。
- 他将在那恶者施加决定性的打击。

因此，创 3:15 就是对一位个人救赎者的应许——他将以勇士或代表者的身份，撤销亚当给我们带来的祸患。这为保罗在罗 5:12-19 的阐释铺路：第一位亚当在第一个圣约中代表全人类；末后的亚当在第二个圣约中代表属于他的人。

我们可以这样总结亚当悖逆行为的代表性特质：试探并非来自受造的人性

73. Moberly (“Did the Serpent Get It Right?”, 20页) 在说以下内容时否认了这种观点：“整个故事给人的印象，是在描绘一般性的真实状况，而不是描述某一个特定事件……因此，世界目前的状况，应当被视为人类持续不断的不顺服所造成的……在（创 6:5；8:21）那里，作者（通常认为与创 2-3 的作者相同）强调，人类的常态就是对上帝不顺服并应得审判。”但 Moberly 忽略了另一种可能性：创世记 3 章的事件正是对人类“常态”之由来的解释。如果我们不愿假设神创造人类时就使他们成为有罪的（这与 1:26-27 中“按神形像造的人”、以及 1:31 “起初一切甚好”的宣告相矛盾），那么显然需要某种解释来说明人类为何会处于这样的状态。此外，将“特定事件”与“可能带有范式性（paradigmatic）描写”对立起来，是一种错误的二分法：为何必须二选一？我们之所以能够认同本段叙述中诱惑运作的方式，就是因为我们的罪性根源于这一次特殊的违命事件。毕竟，许多诗篇和许多圣诗，都是从作者自身的具体经历出发，却以一种让后来的所有读者都能够代入、认同的方式呈现出来。

(这本是好的), 而是源于恶魔般的敌人; 它始于欺骗, 继而滋长为欲望, 最终导致不顺服并由此带来“死亡”(先是灵性的, 后是肉体的)。⁷⁴全人类自受孕起就继承了这一行为的后果——既是罪责, 也是罪性倾向。我们所经历或可能经历的一切苦难——与上帝相交的隔绝、痛苦、挫败、虚妄、死亡及永恒的咒诅——皆源于对上帝美好创造的败坏, 也显明我们若想得救赎, 唯有仰赖上帝的怜悯。⁷⁵

作者将此呈现为一个独特的历史事件。但这并不意味着其中没有范式意义; 事实上, 我们可以从中学习许多关于当前处境下试探的进程。试探并非源自我们受造的人性本身, 而是源于人性的败坏。因此举例来说, 性本身并非邪恶, 但在一夫一妻制婚姻之外表达性欲则是邪恶的。因此, 应对试探的方式不是将邪恶归咎于我们的性本质, 而是寻找适当引导其表达的途径。我们进一步看到, 试探通常通过欺骗进行: 试图说服我们要么上帝拒绝给予某物是不合理的, 要么他剥夺了我们应得的某些美物, 要么他不会执行他的警告。关键在于持守上帝的真实与可信。同样, 若神圣名称从“耶和華神”简化为“神”标志着关系焦点的转移, 那么抵御试探的重要因素就是牢牢抓住对关系的意识、对上帝建立此关系之慈爱主动的认知, 以及对关系持续不受干扰的渴望。从亚当犯罪的影响中我们学到, 我们极易受试探影响, 也易被其欺骗; 因此我们必须警醒并勤于照管自己的灵魂; 从“分别善恶的知识”的本质中我们认识到, 获得抵御试探能力的唯一途径就是实践。作为圣约成员

74. 如前所述, 我们无从确切知晓夏娃和亚当动机背后的心理。摩西和保罗都未提及这一点。因此, 巴尔对传统解读的异议 (*Garden of Eden*, 13) ——即这些解读引入了关于骄傲的解释 (而经文对此只字未提) ——实属转移焦点: 他自己将其归因于奥古斯丁, 这意味着他并未在保罗的著作中发现此说。故此, 这对批判保罗毫无用处。

75. 将这些结论与巴尔所称的基本论点作对比: “就其本身而言, 这个叙事并非如我们传统中普遍理解的那样, 本质上是一个关于罪恶与邪恶起源的故事, 更非对绝对邪恶或全然堕落的描绘: 它讲述的是人类如何几乎获得永生, 却最终失去的故事” (*Garden of Eden*, 4)。

我们必须首先抓住“女人后裔”以及他所成就的胜利，因为若没有这些，我们会轻易成为灵魂之敌的猎物。

同时思考我们关于创 3:14–19 中所施惩罚的讨论。上帝必确保那藉着蛇说话的黑暗势力被击败并蒙羞。男女都将在各自的劳作领域中经历痛苦：女人受生产之苦，男人受耕种之劳。灵性死亡带来的疏离已扭曲了人性——包括身体与灵魂——也破坏了人类与其余受造物的关系。受造界本身的性质与运作仍是美好的，但也成为上帝管教并召回他犯罪的人类受造物的场所。“荆棘和蒺藜”并非世间新事物（它们是一些生物的食物，虽非人类的），关键在于土地将滋生这些非供人类食用的农作物，伊甸园的祝福已无从指望。

E. 其他回响

1. 创世记中的“后裔”主题

“后裔”（*zera'*，意为“种子、后代”）的概念是创世记的核心主题之一。ESV 致力于在全书范围内保持其译法的一致性。亚历山大对 NIV（实际上也是大多数英文译本的）翻译策略表示遗憾：⁷⁶

与创世记的谱系结构紧密相关的是希伯来词 *zera'* 的频繁使用，该词最贴切的译法或许是“后裔”。遗憾的是，NIV 采用多种术语翻译 *zera'*——最常见的有“子孙”、“后代”、“种子”、“儿女”、“家族”、“谷物”、“精液”、“世系”、“民族”。因此，创世记中“后裔”概念的重要性极易被忽视。实际上 *Zera'* 是一个关键词，在创世记中出现 59 次，而旧约其他部分仅出现 170 次。

从实践角度而言，若翻译试图绝对统一该词的译法，则难以保证英文表达的流畅性；但既然作者通过重复使用该词向读者强调其重点，

76. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*, 103.

那么至少当名词具有“后裔”含义时，尝试模仿这种表达方式也是值得的。（事实证明，“后裔”是个不错的选择，因为英语单词与希伯来语一样面临指代个体还是群体的判断难题。）

创 3:15 中，我们看到女人的后裔作为战胜蛇的胜利者；4:25 里夏娃称颂塞特是“代替亚伯的另一个后裔”。随后在 9:9，上帝与挪亚及其后裔立约——这一概念在全书乃至更广范围反复出现（12:7；13:15-16；15:3,5,13,18 等）。

前文已论证创 3:15 指代单个后裔，从所用单数代词可辨明。创世记还有两处共享此模式，共同推进弥赛亚主题的发展：22:17下-18 与 24:60，正如亚历山大所论证的：⁷⁷

17 论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，得仇敌的城门，
18 并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。
(22:17-18)

他们就给利百加祝福说：

“我们的妹子啊，愿你作千万人的母！
愿你的后裔得着仇敌的城门！”（24:60）

创世记 22:17 中“后裔”（和合本“子孙”）的首次使用可能泛指众多后裔⁷⁸，但第二次、第三次使用及 24:60 的用法则特指个体（注意单数代词）。亚历山大指出 22:18 的特殊措辞（“万国”、“得福”）在诗 72:17 重现，这佐证了该经文对创世记弥赛亚意识形态的贡献。在进一步研究中，我认为这种解读创 22:18 的方式能帮助我们理解保罗在加 3:16 中关于“那一个子孙”和

77. T. D. Alexander, “Further Observations on the Term ‘Seed’ in Genesis,” *Tyndale Bulletin* 48, no. 2 (1997): 363-68; *From Paradise to the Promised Land*, 88-90.

78. 尽管——正如马克斯·罗格兰德善意向我指出的——有可能第一个也是单数形式，因为从语法上讲可以描述个体繁衍（17:2, 20; 28:3; 48:4）。

“众子孙”的论述：⁷⁹即保罗引用的是创 22:18，那里的“后裔（子孙）”特指某一位个体，可恰当地称为弥赛亚（即“基督”之意）——换言之，保罗看到了创世记中真实存在的含义。

2. 罗马书 5:12-19

保罗在罗马书中的论证大量援引创世记，尤其在罗 5:12-19 中他特别引用了创世记 3：⁸⁰

¹²这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。¹³没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。¹⁴然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。

¹⁵但只是过犯不如恩赐，若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍地临到众人吗？¹⁶因一人犯罪就定罪，也不如恩赐，原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。¹⁷若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗？

¹⁸如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。¹⁹因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。

从这项研究可见，保罗在这段经文中发现的真理确实存在。即创世记 3 章的叙述描述了首位人类作为代表犯罪，将罪与死带入世界的过程。这种死亡首先是灵性的死亡，即与上帝隔绝：

79. C. John Collins, “Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?” *Tyndale Bulletin* 54, no. 1 (2003): 75-86。保罗随后称加拉太基督徒为“亚伯拉罕的后裔”（加 3:29），指代复数群体，很可能暗示他将创 22:17 中首次出现的“后裔”理解为泛指（对比前注）。

80. 另见林前 15:21-22, 42-49。

注意罗 5:15-16, 17-18 中“死亡”如何与“定罪”平行对应, 而在 5:19 中则与“成为罪人”平行对应。同样, 它与 5:15 的“恩典加倍地临到众人”、5:16, 18, 19 的“称义”、以及 5:17 的“生命”形成对比。当然, 这种属灵死亡有其后果, 即肉体的死亡, 这解释了保罗在 5:14 的观察: “从亚当到摩西, 死就作了王” (可能联想到创世记 5 章的家谱中反复出现的“就死了”这一叠句)⁸¹。顺便一提, 这一切表明罗 5:12 中的“世界”是指“人类的世界”, 因为这里关注的只有人类; 这是保罗仔细阅读创世记的又一例证。

亚当后裔的肉身死亡——毕竟他们并未以亚当那种特定方式犯罪——表明亚当之罪的后果延续到了他的后代, 这意味着他作为他们的代表行事。这使得保罗能将亚当与基督进行对比, 基督同样作为其子民的代表行事。诚然, 保罗在亚当与基督之间建立了平行关系, 即二者都作为约的代表行事, 但同样真实的是, 保罗强调的更是二者在此之外的差异而非相似之处。⁸²

保罗如此解读创世记时, 与便西拉智训 15:14 等经文观点一致——该经文描述了伊甸园的考验及人类对自身失败的责任, 还有便西拉智训 25:24 (“罪从一个女人开始, 因她我们都要死亡”, RSV)⁸³。另可参看所罗门智训 2:23-24 (RSV), 其中清晰阐述了我们在创世记第 3 章发现的重要主题:

²³上帝按自己的形像造人,
原本是要人永存不灭的。

²⁴然而因魔鬼的嫉妒, 死亡就进入了世界。
那些与他同党的, 都要经历死亡了。

有人可能认为便西拉智训 25:24 反映了作者将罪责归咎于女性的厌女倾向, 而保罗则将责任归于亚当, 所罗门智训则

81. 关于保罗使用 θάνατος (“死”) 和 ἀποθνήσκω (“死亡”) 来指代灵性死亡, 还可对照罗 6:16, 21, 23; 7:5, 9-11, 13, 24; 8:2, 6; 林后 7:10。我们还可以补充 νεκρός (“死的”) 在罗 6:11; 8:10, 11 的用法 (另见弗 2:1, 5), 以及“死亡”与“生命”之间的对比, 但这些已足以说明问题。

82. 在第 4 章 C.6 节中, 我曾指出“基督是上帝的形像” (如西 1:15) 这一概念可能暗示保罗将基督呈现为新的亚当。

83. 颇为有趣的是, 我们遇到的情况与便西拉智训 14:17 (在第 5 章 C.2 节讨论过) 相似。希伯来文使用 נָגַף (gawa', “气绝”), 而希腊文用 ἀποθνήσκω (“死”), 因此更清晰地呼应了创 2:17 的表述。

将其追溯至魔鬼。然而，事实未必如此；毕竟保罗曾言“蛇用诡诈诱惑了夏娃”（林后 11:3），且“不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里”（提前 2:14）。⁸⁴ 区别在于一方作者关注故事中的事件本身，此时女人受欺骗的情节便显现；另一方则着眼于事件的神学意义，此时他们会聚焦于作为盟约之首的男人，以及作为煽动者的魔鬼。⁸⁵

3. 罗马书 8:18-25 与堕落的世界

罗 8:18-25 常被视为保罗对创世记 3 中诅咒的诠释，描述了一个失去纯真的堕落世界。但若干问题应使我们避免将保罗的叙述理解为世界在运作机制上如何堕落：

¹⁸我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。¹⁹受造之物切望等候 神的众子显出来。²⁰因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。²¹但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享 神儿女自由的荣耀。²²我们知道，一切受造之物一同叹息，劳苦，直到如今。²³不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。²⁴我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？²⁵但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

84. 关于这一时期厌女症的一个例子，可参见约瑟夫的《犹太古史》1.49，其中约瑟夫将亚当描述为“屈从于妇人之见”。路易斯·H·费尔德曼（Louis H. Feldman, *Judean Antiquities 1-4* (Flavius Josephus: Translation and Commentary 3; Leiden: Brill, 2000), (17-18 n. 101)）对此处的厌女倾向进行了评述，并指出约瑟夫可能刻意呼应了荷马《奥德赛》11.436-39 中奥德修斯的言辞。

85. 另见以斯拉续篇下卷 3:4-11（约公元 1 世纪末年），该段复述了创世记 1-9 章的事迹；特别是以斯拉续篇下卷 3:7 所言：“你赐予他一条诫命，他却违背了，你即刻为他及其后裔设定死亡。从他衍生出无数邦国、支派、民族与宗族”（RSV）。

或许保罗当时想到的是创世记第 3 章的内容，不过他并未明确提及此事。首先，这段经文中的用语并未采用创 3:16-19（七十士译本）的术语。最接近的表述是“叹息”（罗 8:22, 23），可能让人联想到创 3:16 的希腊文表述“我必多多加增你的苦楚和你的叹息”——但也未必如此。由于关键术语苦楚（创 3:16, 17; *Nwbc* ([*‘itstabôn*] / *λύπη*) 在罗马书这段经文中缺失，且叹息一词在七十士译本中十分常见（对照出 2:24），我们几乎无法认定保罗此处的选词受到创 3:16 的影响。经文中也未提及诅咒。术语虚空（罗 8:20）若与旧约背景相关，更可能让人联想到传道书，因为这是希腊文中对“虚空的虚空”这一叠句式表达的对应词。

另一方面，关于受造之物（即非人类的物质世界）期盼上帝的众子显现在荣耀里的主题——这将在他们永恒的状态中实现——确实贯穿了经文。此外，根据创世记，人类的堕落确实对受造世界产生了影响。人被造是为了管理受造之物，并将伊甸园的祝福传遍全地，但人虽丧失统治权，却已背离了这一使命。由此观之，我们不应将“虚妄”理解为对传道书的引用，而应视其“指未能达成目标之事的无效性……只要人类——这出神之颂赞戏剧中的主角——未能贡献其理性的部分。”⁸⁶

从这个角度看，关键术语是罗 8:21 中的“朽坏”（*φθορά*）。该名词的另一种译法是“败坏”（如 *ESV* 新版所示），而相关的动词首次出现在七十士译本的创 6:11-13 中：⁸⁷

“世界在 神面前败坏 [*ἐφθάρη*]，地上充满了强暴。¹² 神观看世界，见是败坏 [*κατεφθαρμένη*] 了；因凡有血气的人在地球上都败坏 [*κατέφθειρεν*] 了行为。¹³ 神就对挪亚说：“凡有血气的人，

86. C. E. B. Cranfield, *Romans* (International Critical Commentary; Edinburgh: T & T Clark, 1975), 1:413-14.

87. 简单动词 *φθείρω* 出现在 6:11（七十士译本），而复合动词 *καταφθείρω* 则用于 12-13 节。第 13 节中译为“毁灭”的词实际上是同一动词，七十士译本反映了希伯来原文的文字游戏。

他的尽头已经来到我面前；因为地上满了他们的强暴，我要把他们和地一并毁灭 [καταφθείρω]。

由此观之，受造之物“服在虚空之下”，并非因其运作方式的变化，而是因人类“败坏”（或“腐化”）之故；作为对人类“败坏”的回应，上帝便“使地败坏”（或“毁灭”）以惩戒人类。受造之物“服在虚空之下”，因其承载着罪性的人类，成为人类彰显罪恶、承受上帝审判的舞台。难怪它“切望等候 神的众子显出来”，因那时上帝的众子将在圣洁中完全，罪孽不复存在。保罗在此将上帝众子的复活视为不仅赐福他们自身，更是对整个受造界的祝福。

另一些人则认为“衰败”是人类罪孽导致的世界本身特征；例如，施莱纳断言：“奴隶制带来了腐败、衰败与死亡，这些已渗透至自然界。”⁸⁸然而，我所论证的立场更符合保罗对人类得荣耀的关注，也与创世记的图景一致——后者并未将被造世界视为运作方式发生改变，而是将其看作上帝实现人类旨意的舞台。

4. 保罗作为创世记的解读

保罗自视为使徒，即上帝特别启示差派的使者。理论上，这可能涉及他宣称要揭示旧约隐藏的含义，或根据其基督教信念重新诠释旧约。与此同时，他的职分类似于旧约先知——后者被要求展现其教义与摩西五经的延续性（申命记 13 章）。在使徒工作中，他“本着圣经与他们辩论”（徒 17:2 等），这意味着他必然诉诸对经文的正确理解，以证实其主张：旧约预言了他所宣扬的那些事件。此外，旧约为保罗提供了诠释范畴，用以解释耶稣受死与复活这些划时代事件。

88. Thomas Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6; Grand Rapids: Baker, 1998), 436.

在我们讨论的例证中，保罗已展现出其作为旧约经卷的合格解读者的能力。我们更能看清他如何运用这些材料，并增强对其权威主张的信心。与此同时，我们也可本文为本文提倡的方法找到信心根基。耶稣在马太福音5章阐释摩西五经的方式提供了类比范式。若我们结合温汉姆与赖特等学者对旧约律法运作机制的扎实研究（如前章所述）来阅读马太福音5章，就能明白耶稣的作为、理解其正确性，并对其权威性更具信心。同样，我们也更能确信温汉姆与赖特确实为我们提供了理解旧约律法的真知灼见。

5. 伊甸园意象

在创 3:24 中，耶和华神“把他赶出去了；又在伊甸园的东边安设基路伯和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。”这暗示人类被永远逐出伊甸园，永不得返回。确实，创世记中无人能重返。然而，伊甸园的意象对整个圣经而言至关重要。

多位学者指出，乐园的描述与以色列圣所的特征存在有趣的对应关系。⁸⁹ 例如，在乐园中，耶和华曾“行走”（KI hth [hithallek]，创 3:8）；而在圣所中，耶和华住在以色列人中间，并“行走”（KI hth）于他们之中（利 26:11-12；撒下 7:6-7）。⁹⁰ 我们进一步注意到，基路伯的存在与东向入口是乐园和圣所的共同特征（创 3:24；出 27:13；结 11:1）。因此基尔的结论是合理的：“‘乐园’曾是地上首个有舍金纳（Shekinah，‘神荣耀的同在’）临在之地。”⁹¹ 尽管人类如今无法再肉身进入乐园和生命树，但这并不意味着人不能来到上帝面前。特别是，圣所是人们接近上帝的方式，

89. 参见例如 Kiel, *w(-h(, +c*, 附拉比注释；Wenham, 76, 84, 86。

90. 对照申 23:15 [英文译本第 14] 节，其中耶和华“行走”（KI hth [hithallek]）于营中。

91. Kiel, *w(*。

体现在其公开的礼拜仪式以及涉及人类罪孽的圣礼之中。⁹²这种临在成为末世荣耀的预尝——届时人与自然界中的古老创伤将被治愈，并使立约之民在上帝赦免之恩中坚守圣约。

此外，伊甸（或上帝的园子）成为原始之美的象征，通常用于描绘已失去的美（创 13:10；珥 2:3；结 28:13；31:8-9）。其他经文中，当上帝施行救赎时，常以重返伊甸或乐园为喻（如赛 51:3；便西拉智训 24:25-28；启 2:7；22:1-3；路 23:43；林后 12:3）。

6. 亚当之试探与耶稣的试探

根据上述文学-神学解读，我们可以合理地说，创世记讲述了人类始祖亚当和夏娃如何被一个黑暗势力利用蛇作为喉舌欺骗而犯罪，从而使他们自己及其后代陷入罪恶与死亡。上帝应许了一位勇士，即女人的后裔，他将与黑暗势力交战并击败它。

显然，新约将黑暗势力视为撒旦或魔鬼，而耶稣就是那位勇士。新约甚至称耶稣为“末后的亚当”（林前 15:45）。因此，一个显而易见的问题是：福音书的作者是否意图让读者将魔鬼在旷野试探耶稣（太 4:1-11；可 1:12-13；路 4:1-13）视为伊甸园中试探的某种重演。

首先需要指出的是，从语言学层面来看，两者之间的联系相当薄弱。例如，我们无法在七十士译本、新约或约瑟夫的著作中找到动词 $\piειρ\acute{\alpha}\zeta\omega$ （“试探”）或其同源名词用于指代创世记第 3 章。可 1:13 提到耶稣“与野兽同在一处”，使用的术语 $\thetaηρ\acute{\iota}\omega\nu$ 出现在创 1:24-25, 30；2:19-20；3:1, 14（另见 9:2；便西拉智训 17:4）。这原本可能暗示耶稣作为新亚当对野兽行使统治权，但事实上马太福音和路加福音均未使用该术语，

92. 比较诗 22:4 [英文译本第 3] 节，那里说主“是用以色列的赞美为宝座 [或坐镇的]”（RV、RSV、NASB、NIV 旁注；NIV 正文不可原谅）；诗 63:3 [英文译本第 2] 节“我在圣所中曾如此瞻仰你，为要见你的能力和你的荣耀。”在这种圣礼和礼仪的背景下，上帝以一种其他方式无法实现的形式临在。

马可的记载则极为简略。马太与路加记载的第一个试探均以挑战开始：“你若是 神的儿子”。这对路加可能有特殊意义，因前一段落以“亚当是 神的儿子”作结（路3:38）。这种联系或许适用于路加，却不适用于马太，因太 3:17 对“神的儿子”的用法截然不同。

J·A·亚历山大确实发现了平行关联，他写道：93 “作为女人后裔与蛇后裔之间伟大决战的前兆……此时双方的首领与代表将亲自交锋。”他将“蛇的后裔”（τὸ σπέρμα τοῦ ὄφραως）与太 3:7 中“毒蛇的种类”（γεννήματα ἔχιδνῶν, 另见路 3:7）等同，并称：“从蛇的后裔到毒蛇的种类的表述变化，完全不足以抵消支持此解的历史性及其他论据。”换言之，亚历山大不要求字面一致作为主题呼应的决定性标准。我们或可承认这种理论可能性，但也应认识到此类呼应极具争议性。

然而，若结合太 23:33 来看，亚历山大的观点或许更显合理。耶稣在那段经文中谴责文士和法利赛人为“你们这些蛇类 [ὄφεις]、毒蛇之种”，将太 3:7 的用词与创 3:1（七十士译本）的表述融为一体。

但即便此说成立，我们仍需根据本研究修正亚历山大的立场。这场争战终究发生在‘女人的后裔’（指个体而非群体）与蛇本身——实则是利用蛇作为喉舌的黑暗权势之间。更重要的是，根据新约的描绘，这并非预言的终极对决，仅是初始交锋（路 4:13）；十字架与复活才是最终的成全。

经过这些修正后，我们可在此经段中发现福音书作者描绘的耶稣，正是有资格成为“末后的亚当”的那位。他的工作与初代亚当并不直接对应，因他必须代表被堕落且逐出乐园的人类，并开辟归回之路。因此，这场试探发生在干旱的旷野而非丰饶的乐园，耶稣禁食后正饥饿时，那同一位试探者想要

93. J. A. Alexander, 77.

让耶稣产生怀疑的并非圣经话语本身，而是其背后的动机。耶稣成功保持了对上帝的忠诚，尽管他所面临的考验远比亚当更为严峻，因为他必须完成比亚当所承担的更伟大的工作。

若要全面探讨对观福音书中试探故事的深层含义，需考量其中的圣经引文，以及作者意图将耶稣呈现为应许的弥赛亚君王——这位君王将召外邦人进入他的国度。当然，要成为这样的君王，他必须是理想的以色列人，即理想的人类典范——这又将我们带回到亚当的主题。

（参见前文第二章对太 4:1-11 的解析。）

7

创世记4:1-26: 伊甸之后

创

描述了亚当夏娃在伊甸园悖逆之后，他们的家庭所发生的事情。它既展现了因首次违命而堕入罪恶的衰败过程，也彰显了上帝对其承诺始终不渝的信实。

A. 将创世记 4 章纳入本研究的原因

本章首先需阐明为何应将创世记第四章纳入研究范畴——尽管传统上习惯将创世记 1-3 章视为描述创世与堕落的完整单元。但有多重有力证据表明，叙事者希望读者将叙事断点视为存在于第四章与第五章之间，而非第三章与第四章之间。

首先需注意，创世记第五章以“亚当的后代记在下面”开篇，标志着全书新章节的开启；该族谱如同快进镜头，将我们引向“上帝的儿子们和人的女子们”那一幕及随之而来的洪水叙事。

其次，这些章节间存在语言关联。例如耕种土地（db([abad] 搭配 hmd) [ʾadamâ] 作宾语）这一表述在创世记中仅出现于 2-4 章（2: 5, 15; 3:23; 4:2, 12）。

如前一章所见，创世记 4:7 末句（“你却要制伏它”）与 3:16 末句（“你丈夫必管辖你”）形成平行，两节经文都使用了罕见词汇 *hqw#t* (*teshûqâ*, “恋慕”），该词仅在雅歌中另有出现。该隐在 4:14 声称上帝“赶逐我” (*#rg, gereshe*)，呼应了 3:24 中“把他赶出去”的相同动词¹。最后，“伊甸园的东边”的圣经记载仅见于 3:24 与 4:16。我们还能发现连接创世记 4 章与 1-3 章的文学特征。创世记 3 章以亚当夏娃因悖逆被逐出伊甸作结；创世记 4 章则展现了这种悖逆如何通过后代蔓延。4:19-24 中重婚的拉麦在妻妾面前狂妄自夸，正是罪孽蔓延主题的阴郁例证，这与 2:18-25 一夫一妻制婚姻起源的美好图景形成鲜明对比。

基于这些原因，将早期创世记的宏观结构视为以下形式似乎最为合理：

1:1-2:3	创世周的概述
2:4-4:26	第一个人类家庭：
	2:4-25 创造第一个男人和女人
	3:1-24 最初的罪与被逐出伊甸园
	4:1-26 伊甸园外的生活开端
5:1-32	族谱：时间快进
6:1-9:29	挪亚与其家族

这与扬·福克尔曼的观察一致：²

创世记的第一部分（亦称太古史）由两组 [故事] 构成。它们通过平行结构清晰可辨：均以族谱记录作结，分别为创世记第 5 章与 11:10-26。第一组（1-4 章）涵盖万物起源的创造叙事，以及人类生活中两大基本横向关系——男女关系（乐园叙事，2-3 章）

1. 两种情形下都体现了从上帝特殊临在中被驱逐的概念；当该动词再次出现在 21:10 时，指的是将妻子逐出家门。

2. Jan Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 156. 或许可以补充说明，如第 8 章所述的传统来源批判学将创世记 4 章归入从 2:4 延伸至 4:26 的 J 典来源。

以及创世记 4 章中兄弟之间（进而引申为：人与人之间）的关系。

B. 经文段落边界、结构与体裁

在前一节中，我提到了创 5:1 处的 *toledot* 标记，它标志着创世记新篇章的开始。³此外，我在前一章论证过 3:24 与 4:1 之间存在断裂。这就将我们引至创世记第 4 章，但问题是：我们是否应将其视为一个独立单元？

肯定答案的依据在于本章的结构：它由三个情节组成，每个情节都以男子与他的妻子 (*wt#*), '*ishtô*) “同房” (*(dy, yada')* 并 “生下” (*dl y,yalad*) 儿子为开端：创 4:1, 17, 25。我们进一步注意到，本章以夏娃为儿子命名并给出乐观的缘由开始和结束——起始的缘由令人失望（第 1 节），而结尾的缘由则蕴含更好希望（第 25 节）。

这些段落中最错综复杂的是创 4:1-16；我们可以通过追踪主要事件和人物将其划分为更小的单元。对 4:17-24 也可采用同样的方法。由此得出（以每个段落中出生的人物为标签）：

4:1-16	该隐与亚伯
4:1-2	两个男孩出生
4:3-5	两个祭物
4:6-7	上帝与该隐对话（第一次）
4:8	该隐杀害亚伯
4:9-15	上帝与该隐对话（第二次）
4:16	该隐离开
4:17-24	该隐的后裔
4:17-18	族谱：从该隐到拉麦
4:19-24	拉麦及其家族
4:25-26	塞特

文体类型为标准叙事散文，与创世记 2-3 章相同。但此处存在一个差异：这里并非是一系列相互关联的事件，而是先有一个引言，

3. 我们还需注意，创 5:1-2 将时间回溯至第 4 章之前（“神造人的日子”），而 5:3 则复述了 4:25-26 的内容。

随后是一段未指明的时间间隔（“有一日”，4:3）。接着是明显较短的时间跨度（3-16节）和另一个未明确的间断（第8节），之后时间快速推进（17-22节）。唯有一件事突出于此：拉麦的夸口

（23-24节）。第25节首句“亚当又与妻子同房”将我们带回到第16节的时间点。然后在第26节中时间再次飞速流逝。这提醒我们，创世记1-11章的叙述具有极强的选择性，促使我们去探寻支配这种选择的原则。

C. 译文与注释

该隐与亚伯（4:1-16）

¹有一日，那人和他妻子夏娃同房⁴，夏娃就怀孕，生了该隐，便说：“耶和华使我得了⁵一个男子。”²又生了该隐的兄弟亚伯。亚伯是牧羊的；该隐是种地的。⁶³有一日，该隐拿地里的出产为供物献给耶和华；⁴亚伯也将他羊群⁷中头生的和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物，⁵只是看中不中该隐和他的供物。⁸该隐就大大地发怒，⁹变了脸色。⁶耶和华对该隐说：“你为什么发怒呢？你为什么变了脸色呢？”⁷你若行得好，岂不蒙悦纳？¹⁰

4. 这一指代性关系的常见委婉语首次出现于此。诸如 NIV（“同寝”）和 NLT（“同睡”）的译法使读者无法理解该习语，进而难以判断其在创 19:5 和 土 19:22 中是否以低俗形式存在。正如安东尼·尼科尔斯所指出的，此类处理方式“低估了读者，也丧失了原文的力量与精妙”；“Explicitness in Translation and the Westernization of Scripture,” *Reformed Theological Review* 47, no. 3 (1988): 78-88, at 85.

5. 如 ESV 旁注所示，该隐（希伯来语 *Qayin*）发音近似希伯来语中的“获得”（希伯来语 *ytyñq*, *qaniti*）。

6. “耕地”的表述可对照 2:5, 15 及 3:23。

7. 这里存在一种对称结构：绵羊 - 地面 - 地面 - 绵羊（羊群）。

8. 此处将“献上”与“看中”描述为同步事件；对照 Shemaryahu Talmon, “The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative,” in *Studies in Hebrew Narrative Art*, ed. J. Heinemann and S. Werses (Scripta Hierosolymitana; Jerusalem: Magnes, 1978), 9-26, 第 12 页（与第 1: 5 节的注释相比较）。

9. 希伯来语中“发怒”（4:5）的字面意思更接近“这使他燃烧”；第 6 节中“为何向你燃烧？”

10. ESV 页边注：“希伯来语岂不有抬起（你的脸）吗？”但此处 #n 可能意为“赦免”：“岂无赦免？”这可能使该隐在 4:13 的回答意为“我的罪孽太重，无法赦免。”

你若行得不好，罪就伏在门前。它必恋慕¹¹你，你却要制伏它。”

⁸该隐与他兄弟亚伯说话；¹²二人正在田间。该隐起来打他兄弟亚伯，把他杀了。⁹耶和华对该隐说：“你兄弟亚伯在哪里？”他说：“我不知道！我岂是看守我兄弟的吗？”¹⁰耶和华说：“你做了什么事呢？你兄弟的血¹³有声音从地里向我哀告。¹¹地开了口，从你手里接受你兄弟的血。现在你必从这地受咒诅。¹⁴¹²你种地，地不再给你效力；你必流离飘荡在地上。”¹³该隐对耶和华说：“我的刑罚太重，过于我所能当的。¹⁵¹⁴你如今赶逐¹⁶我离开这地，以致不见你面；我必流离飘荡在地上，凡遇见我的必杀我。”¹⁵耶和华对他说：“凡杀该隐的，必遭报七倍。”耶和华就给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他。¹⁶于是该隐离开耶和华的面，去住在伊甸东边挪得¹⁷之地。

该隐的后裔（4:17-24）

¹⁷该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺。该隐建造了一座城，就按着他儿子的名将那城叫做以诺。¹⁸以诺生以拿；以拿生米户雅利；米户雅利生玛土撒利；玛土撒利生拉麦。¹⁹拉麦娶了两个妻：一个名叫亚大，一个名叫洗拉。²⁰亚大生雅八；雅八就是住帐棚、牧养牲畜之人的祖师。²¹雅八的兄弟名叫犹八；他是一切弹琴吹箫之人的祖师。²²洗拉

11. 或者“与……相对立”；同样出现在 3:16 中。可参考第 6 章 C.3 节中的讨论。

12. 这就是希伯来文的原意。撒玛利亚五经、七十士译本、叙利亚译本和武加大译本都增添了“我们到田间去吧”。动词 אָמַר [amar] 通常关注的是说话内容，而不是说话这一动作本身；因此在翻译时，用“说话” (say) 通常比“讲话” (speak) 更好。然而，拿 2:10【马所拉文本为 11 节】中有一个类似的例子，这说明 ESV 的译法是可以被合理解释的。

13. “血”的复数形式通常用于表示“流下的血”。

14. 这可以理解为：“你比土地更加被咒诅”（יָרַד [min] 表示比较）；其结构与 3:14 上的“就必受咒诅，（ESV，你比一切牲畜更被咒诅）”完全一样。

15. 或作“我的罪孽太重，过于所能担当的。”关于该句法结构，形容词 + Nm + 不定式结构，参见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 141i。

16. 对比 3:24 中相同的动词用法。

17. 如 esv 旁注所示，希伯来名字挪得意为“漂泊 / 流离飘荡”（4:12, 14）。

又生了土八该隐；他是打造各样铜铁利器的。土八该隐的妹子是拿玛。

²³拉麦对他两个妻子说：

“亚大、洗拉，听我的声音；
拉麦的妻子，细听我的话语：¹⁸
壮年人伤我，我把他杀了；
少年人损我，我把他害了。
²⁴若杀该隐，遭报¹⁹七倍，²⁰
杀拉麦，必遭报七十七倍。”

塞特（4:25-26）

²⁵亚当又与妻子同房，她就生了一个儿子，起名叫塞特，意思说：²¹“神另给我立了²²一个儿子²³代替亚伯，因为该隐杀了他。”
²⁶塞特也生了一个儿子，起名²⁴叫以挪士。那时候，人才²⁵求告耶和華的名。

D. 补充注释

1. 夏娃以为自己得到了什么（创 4:1）？

ESV 版本的创 4:1 记载：“亚当与妻子夏娃同房，夏娃怀孕生了该隐，就说：‘我藉着耶和華的帮助得了一个男子。’”然而，夏娃的宣言存在多种不同解读，这意味着并非所有人都认同

18. 关于词语对 (m# (shama', “听”) 与 llyz)h (he'ezîn, “倾听、侧耳”)，可对照出 15:26；民 23:18；申 1:45；32:1；赛 32:9。词语对本身不构成诗歌，但表明这是采用诗歌常用修辞的高雅文体。

19. 见 4:15.

20. 关于术语 Myt (b# (shib'atayim) 和 h(b#w My(b# (shib'im weshib'â) 如何表达七倍与七十七倍的倍增概念，参见 Joüon, *Grammar of Biblical Hebrew*, § 142q.

21. 短语“意思说”的添加是为了展示连词 yk 在此处的强调作用——这是从夏娃的角度解释她为何给他起名塞特。

22. 如 ESV 页边注所指出的，塞特（希伯来语 shet）的发音与希伯来语中“被立定”（shat）一词相似。

23. 希伯来语 זרע (zera') 意为“种子”或“后裔”。

24. 在 4:1 和 4:25 中起名的是夏娃而非亚当；现在她的儿子塞特为自己的儿子命名。

25. “人才”的希伯来语表述更直白地是“它开始了”。

关于她认为分娩时发生之事的看法。她的希伯来语原话是：

קניתי איש את־יהוה

此处每个词都涉及语义和句法问题，以及更宏大的文学与神学议题。

- (1) *hnq* (*qanâ*) 在此处的含义是“获得”、“生育”还是“创造”？
- (2) *#y*) (*’ish*, “男人”) 在此处的细微差别是“男婴”、“成年男性”还是“丈夫”？
- (3) *hwhy-t*) (*’et-yhwh*) 与句子其余部分的句法关系为何：即，粒子 *t*) 是否用作介词“与”，若是，其具体含义为何？或 *t*) 是否为直接宾语标记，这将使“耶和华”成为“一个男人”的同位语：“我得了一个男人，即耶和华”？

让我们逐一探讨这些问题，尽管答案本身是相互交织的。

动词 *hnq* 的常规含义是“获得、拥有”；即其核心在于占有（“拥有”）以及有时涉及获取的行为（“得到、购买”）。有观点认为它还可带有“创造”的细微含义，即“起源”。支持这一说法的证据见于创 14:19、22；申 32:6；诗 139:13；以及箴 8:22²⁶。然而这些经文中，仅申 32:6 较接近支持此义，诗 139:13 中可能存在但非必要，后文将详述。

在创 14:19, 22 中，麦基洗德和亚伯兰称上帝为“天地的主（或译：拥有者 [*hnq, qoneh*])，至高的 神耶和华”。有人主张将分词 *hnq* 译为“创造者”，并援引与麦基洗德背景密切相关的乌加里特语及其文献中的短语为证²⁷。但已证实的乌加里特意识形态缺乏

26. 参见 BDB, 888b; I. Cornelius and R. C. van Leeuwen, “*hnq*,” no. 7864 in *NIDOTTE* 3:940–42.

27. 正如 J. C. L. Gibson 在 “*Canaanite Myths and Legends*” (Edinburgh: T&T Clark, 1977) 中所承认的，乌加里特语中该词可轻易理解为“所有者”，这是根据该动词的常见含义来理解的（例如，参见 Aqhat, line 220, page 121; Palace of Baal, 4.1.23, page 55 n. 6). 此外 Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 3: *Phoenician* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 63

“创造”这一概念在圣经作者使用时的含义，即“使存在起源”和“拥有”，能更好地理解乌加里特文本与创世记文本的上下文。

箴 8:22 的例子同样不成立：此处智慧（拟人化）宣称：“在耶和華造化的起头……就有了我 [yḥnq, qanani]。”七十士译本将这里的 ḥnq 译为 ἔκτισεν（源自 κτίζω），多数人理解为“创造”。²⁸然而希腊文并非决定性证据：首先，因为箴言的七十士译本质量欠佳；其次，κτίζω在此处未必意为“创造”——其在希腊文中的常规含义是“建立（如城市）”，后尤其在犹太语境中特化为“创造”。²⁹动词 ḥnq 在箴言中多次以智力相关词汇（智慧、知识等）为宾语出现：1:5；4:5, 7；8:22；15:32；17:16；18:15；19:8；23:23。³⁰除 8:22 外，这些经文的核心理念均为“获得智慧”，沿用 ḥnq 的常规语义。箴言 1-9 章旨在鼓励上帝忠实的立约成员寻求智慧，其动机之一在于宣称上帝所赐的智慧正是他创造世界的智慧（对比 3:19-20 与 8:27）。因此 8:22 更宜遵循此模式：拥有智慧，从而效法上帝本身。

诗 139:13 对上帝的说：“我的肺腑是你所造 [tynq, qanîta] 的”；³¹这一行为与“我在母腹中，你已覆庇我”相呼应。在上帝看顾下胎儿发育的语境中，似乎需要比“拥有”更强烈的表述，至少达到“掌握”的程度。因此 ESV “塑造”是合理的，但这并不支持“创始存在”的概念，后者是“创造”一词所要求的含义。

然而申 32:6 使“创造”或“生育”的含义成为可能：

(on Karatepe A.3.18) 中也有进一步阐述；腓尼基语的证据相同。要在这些地方得到“创造者”的含义，需假设希伯来语中存在该词。

28. 这成为 325 年基督教尼西亚会议上的热点议题。阿里乌派和亚他那修派都将此处的智慧视为道（成肉身前的基督）。阿里乌派以此节证明道是被造物，而亚他那修派则将其指向基督的人性。更多讨论见 Philip Schaff, *History of the Christian Church* (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 3:646-49.

29. 参见 LSJ, 1002b-1003a.

30. 七十士译本典型译法是动词 κτάομαι（“获得”），这让我怀疑七十士译本在箴 8:22 和创 14:19 是否受到 κτίζω 的语义干扰。

31. AV 中熟悉的表述是“你拥有我的腰子 [肾脏]”。

愚昧无知的民哪，你们这样报答耶和華嗎？他豈不是你的父、將你买来 [hnq, *qanâ* (ESV为“创造”)] 的吗？他是制造 [h#(, ‘*asâ*] 你、建立 [Nnwk, *kônen*] 你的。

与“造”和“立定”的平行用法可支持此处将 hnq 理解为“创造”³²，尽管并非必须如此；也可能提及“父”是暗示“生育”才是正确含义。此外，该动词也可能仅指上帝“买赎”他们，正如其子民的常见表述（参出 15:16；诗 74:2；78:54；或赛 11:11）。

这一切的结果是，“获得”之义最为确凿，而“塑造”或“生育”则作为备选，以防“获得”之义不适用。

关于此处 #y) (‘*ish*) 的细微差别，将其理解为指代一个男性（预示着孩子将要成为什么样的人），或者将其理解为“男性化的孩子”，都并非难事。³³后一种理解在创 4:23 的平行句式中得到支持，其中 #y) 与 dl y (*yeled*, 意为“少年、男孩”) 指代同一人。少数情况下，#y) 一词通常指男性，也可泛指人类，但既然孩子是男孩，我们自然按“男性”含义解读该词。³⁴

现在讨论 hwhy-t) (‘*et-yhwh*) 的句法。从纯粹句法角度看，将其解释为同位语无可挑剔：“我得了一个人，即耶和華。”³⁵但尽管句法成立，内容却至少显得突兀。将 t) 理解为“与”，即“借助…的帮助”也相当合理，尽管类似用例较少：撒上 14:45 使用几乎可互换的介词 M((‘*im*) 表达此意：“因为他今日与 神一同做事。”

32. 这些动词在其他地方用于描述上帝创造世界的行为，正如我们在第 4 章 D 节所见。

33. 没有理由认为将 #y) (‘*ish*) 用作不定代词“某人”在此处能提供帮助，因为该名词在此处是动词的宾语，这对于代词性用法而言显得异常。

34. 七十士译本将 ἀνθρῶπον 译为强调人性而非男性特质的词汇，但该希腊词亦可带有阳性色彩，因此希腊文本并非决定性证据。

35. 关于带有定冠词 t) 标记的限定名词与不定宾语同位的情况，可参见创 26:34；士 3:15；结 4:1；以及可能的创 6:10 与赛 7:17。

若仅从可供选择的平行结构数量来看，我们会认为同位语解读更具说服力。基督徒自然会联想到道成肉身，但关键在于，原作者呈现的夏娃当时是如何思考的？仅凭创 3:15 这一处经文，即便采用最强烈的弥赛亚式解读，也鲜有理由认为这属于她或原作者的思想范畴。³⁶

我提出另一种思路：从虔诚的以色列读者视角出发。若他接受同位语解读，可能会惊讶地反问“她不可能指那个意思吧？”进而倾向于“藉着...的帮助”的译法。但随着后续故事的展开，带着这份惊异继续阅读，他会清晰地发现该隐根本不像耶和華——“形像与样式”已严重损毁。当读到毫无歧义的创 4:25 时，便能断定无论夏娃原意为何，“藉着...的帮助”才是她唯一可能表达的含义。在此解读过程中，他得以反思亚当夏娃的原罪如何传递给后代，并通过想象感知堕落的后果。³⁷

2. נשא (“接受、承担”) 在创世记 4:7,13 中的含义

动词)נשא (*nasa'*, 通常意为“举起、携带、承担”) 在第 7 节和第 13 节中出现时存在耐人寻味的变体:

你若行得好，岂不蒙悦纳？	הלא אסדתי טוב שאת
¹³ 我的刑罚太重，过于我所能当的。	גדול עוני מנשא

ESV 承认了其替代读法的困难之处：对于第 7 节，“你若行得好，岂不仰起 [你的脸] 来？”以及第 13 节，“我的罪孽太重，过于所能担的。”本章中文学手法的存在让我们不禁要问，作者是否期望读者能看出其中的关联。

36. 需要说明的是：我并不怀疑《旧约》中的预言确实预言了一位神圣救主，比如赛 9:6（这里不再列举其他内容）；所以问题仅仅在于，是否应该据此认定这些预言是正确的。

37. 关于得 2:20 中句法歧义的类型运用，可参阅 C. John Collins, “Ambiguity and Theology in Ruth: Ruth 1:21 and 2:20,” *Presbyterian* 19, no. 2 (1993): 97-102.

答案似乎是否定的。创 4:7 中的短语出现在第 6 节问题“你为什么变了脸色呢？”的上下文中。因此，可能的“抬起”将是指面容的舒展——要么运用习语“抬起脸，接纳”（ESV 文本），要么可能指脸上更愉悦的表情（ESV 边注）。这难以定论，但无论哪种情况，其含义都是上帝看到了该隐的内心，并邀请他改变和进步。

创 4:13 中的短语使用 η 与表示罪或过犯的词搭配——要么意为“承担（脱离）罪孽”（如出 34:7），要么意为“（在经历中）承担罪孽，遭受惩罚”（如出 28:43）。同样难以在这两者间抉择，但无论哪种情况都反映出该隐的恶劣：要么他对赦免绝望（尽管上帝已向他施恩），要么他在抱怨上帝的严厉，这与后续内容更吻合（创 4:14 的抱怨），以及上帝的缓和措施（4:15）。无论如何，这揭示了该隐的心态并非以色列人应有的。

我再次怀疑这种模糊性是否可能是刻意为之：有能力的读者在阅读这种模糊时，会从多个角度看到该隐的悲剧。

3. 为什么该隐的供物被拒绝？

古今解经者对该隐的供物被上帝拒绝而亚伯的供物被接纳（创 4:4-5）提出了多种解释。例如，约瑟夫认为区别在于所献之物：“上帝更喜悦[亚伯]的供物，因他喜悦自然生长的产物，而非人贪婪巧技强求于自然的产物”（犹太古史 1.54）。另有人认为亚伯的祭牲涉及流血，而该隐的没有。有人指出两者供物的质量差异——亚伯献上头生的，该隐只献地里的出产（非上好的）；还有人认为地里的出产因土地受咒诅而蒙羞。亦有观点认为区别在于两位献祭者的内心态度。

首先需要注意的是，文本并未说明为何上帝悦纳一份祭物而不悦纳另一份，所以如果真有答案的话，我们只能通过举例来说明，而不能直接陈述。其次，我们必须记住受众群体：无论这个故事最初撰写于何

时，以目前的形式呈现的话，它都成为了摩西五经开头部分的一部分，这意味着它认可了利未记和申命记中描述的各种献祭的有效性。因此，两种献祭都是有效的：头生的祭（申 15:19-23），一种平安祭，由敬拜者食用；以及献土产的素祭（利 2；申 26:2），仅由祭司享用。因此，我们不应通过祭物的类型来解释这种区别，否则我们会得出食用肉类的敬拜者比用谷物供养祭司的人更优越的结论！这既适用于约瑟夫的解释，也适用于“缺乏血祭”这一类别。

这些祭礼旨在表达对上帝的奉献（献土产的素祭）和与他的团契（平安祭）。但在以色列人的生活中，献祭的运作从来不是自动生效的：祭礼仪对那些以信心和痛悔之心献上的人有效，正如先知们不得不频繁指出的那样。因此，审视叙事中揭示的两位敬拜者的内心状态是合理的。下文的神学文学讨论表明，该隐内心的状态确实是问题的根源。

4. 该隐的妻子从何而来？

大多数圣经读者都听过这样的质疑：人们无法相信创世记，因为它没有交代该隐的妻子（首次提及于创 4:17）的来历。还有人为了调和创世记与古生物学，为前亚当时期原始人类的存在找到了空间。³⁸

常见的解释是，该隐的妻子是亚当和夏娃的女儿，其出生未被提及但留待我们推想。³⁹这一解释既符合经文原意（注意创 5:4 提到‘还有其他儿女’），也符合作者惜墨如金的文风。

此处不拟讨论对经文的质疑，也不探讨与科学和历史可能调和的合理

38. 此类调和论的例证，可参阅大卫·利文斯通的综述“Preadamites: The History of an Idea from Heresy to Orthodoxy,” *Scottish Journal of Theology* 40 (1987): 41–66。

39. 关于第一对人类夫妇也生养了女儿供该隐娶妻的推论，至少可追溯至公元一世纪的约瑟夫：在概述 4:1-2 后，他于《犹太古史》（1.52）中写道：“他们也生了女儿”。这很可能是当时普遍接受的解释。

性；这部分内容我将在第 10 章中详述。关键在于，文学敏感性使我们能够指出，这种质疑并非源于正确的解读，而另一种关于与原始人类的融合的观点则忽略了文本的目的，即描述人类的行为，而不引入无关紧要的其他问题。

5. 该隐谱系与塞特谱系有何关联？

在该隐的家族谱系中（创 4:17-22），有几人的名字与塞特家族谱系中的名字相似，并且排列顺序也相同。这些名字包括：

创世记 4:18		创世记 5 章	
以诺	חֵנֶךְ	以诺 (18)	חֵנֶךְ
玛土撒利	מֵתוּשָׁלַח	玛土撒拉 (21)	מֵתוּשָׁלַח
拉麦	לָמֶךְ	拉麦 (25)	לָמֶךְ

在这些名字中，只有“以诺”和“拉麦”是完全相同的。这种相似性让一些人认为这些族谱是同一原始谱系的两个不同版本。当然，若没有所谓的原始版本，这个问题就无法解答。那么，对于目前的文本，我们又该如何看待呢？

温汉姆指出，这两份名单所提供的关于以诺和拉麦的信息，比关于其他成员的信息要多得多。⁴⁰由此可能产生的结果就是形成对比：出自塞特之下的以诺和拉麦展现出虔诚的品质，而出自该隐之下的那些人则没有这种品质。

那么，这种描述所传达的文学效果是什么呢？它使我们注意到：我们所看到的该隐家族的衰落并非人类这一身份所必然导致的结果；相反，它源自成员们的道德取向，而这种取向又受到家族首领取向的影响。我们或许还能推测，作者认为该隐家族的这种取向逐渐占据了主导地位，并且可能使塞特的后裔偏离了上帝的旨意，从而导致“人在地上罪恶很大”（创 6:5）。

6. 洪水前文明如何与考古学对应？

戴维斯·杨于 1995 年发表了一篇论述文章，在文中他提出，“对创世记第 4 章进行字面历史解读”会引发关于

40. Wenham, 110.

其历史价值的诸多疑问。⁴¹他特别总结道：“圣经与考古证据表明，亚当和夏娃生活的年代不早于约公元前 8000 年”，且“创世记第 4 章似乎描述了与新石器时代革命相关的文化成就，其证据保存在近东各地的考古遗址中。”他所指的创世记第 4 章特征包括：该隐是农夫，亚伯是牧人；我们看到了永久定居点（第 17 节），随后“短短几代之内，该隐的后代便开始使用乐器、冶炼金属，并过着游牧生活。”

这对创世记第 4 章的历史价值提出了质疑，因为“有充分证据表明，与解剖学上现代人类无异的生物早在 10,000 年前就已广泛分布于世界大部分地区。”

此刻我并不讨论本章的历史价值，因为我将在第 10 章与其他经文段落一并探讨。相反，我将在此审视杨是否正确理解了创世记第 4 章的“字面”解读。我仅简要指出杨的结论中存在的逻辑问题：（1）他假设考古记录如此完整，以至于我们可以确信最古老的证据确实源自最古老的实践，这一点需要论证；（2）他假设该隐和亚伯所从事的正是考古证据所暗示的活动；（3）他没有考虑文明衰退后重新发现的可能性，而考古证据可能来自重新发现时期；（4）他假设我们可以通过证据定位该隐和亚伯。第二点是我将要探讨的文学性问题。

让我们回想一下，这段叙述的隐含作者是摩西，隐含受众是跟随他出埃及的那一代人。（关于他们是否真实作者与受众的问题可留待第 8 章讨论。）创世记这几章的呈现方式似乎是刻意基于受众的认知经验——这意味着其中出现时代错位并不令人意外。此外，正如卡苏托指出的，当 4:20-21 称某人为某项技艺实践者的始祖时，可以理解为他既是该技艺“习俗、惯例与传统的教导者和奠基人”，

41. Davis A. Young, “The Antiquity and the Unity of the Human Race Revisited,” *Christian Scholars Review* 24, no. 4 (1995): 380–96.

也是特定阶层的“创始人”⁴²因此有理由推测，这意味着这些人是某些技艺的先驱，这些技艺后来发展成为听众所熟知的既定手艺。我们可以用同样的思路看待该隐和亚伯的成就，同时记住我们所关注的那种历史重构在作者的意图中几乎没有位置。（历史重构还存在两个难题：经文18-22节的族谱将我们带到多久之后的时代，以及该隐的所有后裔是否被认为死于大洪水。我们将在下一节讨论第一个问题；第二个问题超出了本注释的范围。）

杨氏研究的标题明确引用了本杰明·华菲尔德的文章《论人类种族的古老性与统一性》⁴³。华菲尔德在文中曾表示：“人类古老性问题本身并无神学意义。”杨氏对此主张持怀疑态度，但根据此处的文学研究，华菲尔德似乎是对的，而杨氏的疑虑缺乏依据。

7. 圣经中的家谱是否存在断层？

创世记设想了从亚当到后续事件之间多长的时间跨度？我们能否简单地将连续世代的数据相加？这个问题在创世记第5章和11:10-26尤为突出，这些章节提供了具体数字，但同样适用于这段经文。试看4:17-22：

¹⁷该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺。该隐建造了一座城，就按着他儿子的名将那城叫做以诺。¹⁸以诺生以拿；以拿生米户雅利；米户雅利生玛土撒利；玛土撒利生拉麦。¹⁹拉麦娶了两个妻：一个名叫亚大，一个名叫洗拉。²⁰亚大生雅八；雅八就是住帐棚、牧养牲畜之人的祖师。²¹雅八的兄弟名叫犹八；他是一切弹琴吹箫之人的祖师。

42. Cassuto, 235. 卡苏托对4:22中术语“打造”（#+l, *lotesh*）有类似解释；参见Collins, *Homonymous Verbs in Biblical Hebrew: An Investigation of the Role of Comparative Philology* (University of Liverpool, Ph.D. dissertation, 1988), 232-33页的共鸣讨论。

43. Benjamin B. Warfield, “On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” *Princeton Theological Review* 9 (1911): 1-25; 重印于Warfield, *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968), 238-61, 本文引述自此版本。

²²洗拉又生了土八该隐；他是打造各样铜铁利器的。土八该隐的妹子是拿玛。

从字面看，第 17 节似乎在说以诺是该隐与妻子直接所生的儿子——关于“同房”、“怀孕”和“生了”的表述明确了这一点。同样，19-22 节看似直白地描述了拉麦两位妻子为他所生的直系后代，因为“生”的表述也导向这种理解——尽管如前所述，经文并未说明这些技能是在这些男孩诞生多久后出现的。

因此我们聚焦于创 4:18，以及关键表述“A 生 B”（及其被动形式“B 为 A 所生”）：这是否意味着连续的世代？有人认为这确实是创世记使用该术语的原意，⁴⁴而另一些学者则主张这是族谱惯例，允许存在未指明长度的间隔。⁴⁵我们只能根据族谱的惯例来解答，因此需要考察其他用例。

思考创世记第 5 章中的公式，如 ESV 所呈现的那样：

A 活到 X 年，生了 B。A 生 B 之后，又活了若干年，并且生儿养女。A 共活了 Z (= X + Y) 岁就死了。

44. 旧约学者最重要的论文是格哈德·哈塞尔（Gerhard Hasel）所著《创世记第 5 章和第 11 章年代谱系的意义》（“The Meaning of the Chronogenealogies of Genesis 5 and 11,” *Origins* 7, no. 2 (1980): 53–70），该文主张这些谱系并无缺漏，因此其目的之一是便于时间计算。詹姆斯·巴尔（James Barr）在《基要主义》（*Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 43–44）中坚称这是词语的“字面”含义；但遗憾的是，巴尔的论点对字面一词的理解存在歧义，因为问题在于这些词语在谱系语境中的含义（即根据其惯例）。

45. 此类研究中最重要论文是威廉·亨利·格林（William Henry Green）所著《原始年代学》（“Primeval Chronology,” *Bibliotheca Sacra* 47 (1890): 285–303），后转载于沃尔特·凯泽（Walter Kaiser）主编的《旧约解释经典福音派文集》（*Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1972), 13–28）。接受格林结论的古代近东学者包括《新圣经词典》（NBD）的以下撰稿人：埃及学家肯尼思·基钦（Kenneth Kitchen, “Chronology of the Old Testament,” see page 187b）；大英博物馆的泰伦斯·米切尔（Terence Mitchell）和古代闪米特语言教授艾伦·米勒德（Alan Millard, “Genealogy,” see pages 400a–401a）。另见对创世记谱系有深入研究的德斯蒙德·亚历山大（“Genealogies, Seed, and the Compositional Unity of Genesis,” *Tyndale Bulletin* 44, no. 2 (1993) at 262 n. 14）。还可参阅 K.A. 基钦（K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 439–43）。

然而，NRSV 对这一公式的翻译略有不同：

A 活到 X 年，他生了 B。A 在 B 出生后又活了 Y 年，并且生儿养女。这样，A 一生的年日是 Z 年；然后他死了。

NRSV 用“在……出生后”替代“在生他之后”，使族谱听起来非常像直接后代的记录，但这并不准确：希伯来文中的表达（源自创世记5:7）是：

塞特生以挪士之后 אֲחֵרֵי הָאָדָם יָדָו אֶת־אֲנָשׁ

动词的主动形式（wdyl wh [hōlidō], Hiphil 不定式结构带主语后缀），加上名字前的宾语标记（t），'et），使得 ESV 的翻译更为准确。换言之，我们必须关注动词 dly（yalad；希腊文 γεννάω）“生养、生育”的主动形式的词汇语义⁴⁶，并运用圣经族谱来理解。

我们发现了什么？太 1:8 节记载了耶稣的家谱片段：“约兰生乌西亚”，但根据列王纪下（马太必然知晓的经文），约兰生亚哈谢，亚哈谢生约阿施，约阿施生亚玛谢，亚玛谢生亚撒利雅（乌西雅）：换言之，希腊文对应词 γεννάω 可表示“（跨越若干代）生养”的含义⁴⁷。由此可见，圣经家谱未必旨在逐代罗列所有先祖。

圣经其他家谱也呈现压缩痕迹。⁴⁸试看出 6:16-20：约基别给暗兰生摩西，暗兰是哥辖之子（注：ben），哥辖是利未之子（利未是雅各之子）——即从雅各到摩西仅列四代。然而哥辖出生在雅各携家族下埃及之前（创 46:11）。若按出 12:40-41 所述，

46. 哈塞尔 (Hasel) 在《创世记 5 章和 11 章年代谱系的意义》(“The Meaning of the Chronogenealogies of Genesis 5 and 11”) 一文中未能阐明这一关键区别。

47. 众所周知，Nb [ben] 与 υἱός (意为“儿子”) 可轻易引申为“后裔”。

48. 哈塞尔声称创世记 5 章和 11 章的谱系公式使其区别于其他谱系，但未论证为何这意味着其他谱系必须遵循不同惯例。

以色列人在埃及度过了 430 年，且摩西出埃及时年八十岁（出 7:7），那么哥辖出生时至少比摩西早 350 年。若哥辖是摩西的祖父，这一时间跨度显然过长（以色列人平均寿命与我们相近（诗 90:10），—— 归功于摩西—— 而我的祖父们比我早出生 50 至 55 年）。此外，哥辖的后裔中，一个月以上的男性有 8,600 人（民 3:27-28），其中 2,750 人年龄在三十至五十岁之间（民 4:34-37）—— 这仅是以色列人离开埃及一个月后的数据（民 1:1）。若哥辖真是摩西的祖父，如此惊人的生育率实难置信（合理预期应接近百人规模）。

若我们查看约书亚的家谱（他比摩西年轻约四十岁），答案便显而易见。据代上 7:23-27 记载：约书亚是嫩的儿子，嫩是以利沙玛的儿子，以利沙玛是亚米忽的儿子，亚米忽是拉但的儿子，拉但是他罕的儿子，他罕是他拉的儿子，他拉是利悉的儿子，利悉是利法的儿子，利法是比利亚的儿子（ESV 版，和合本中“比利亚的儿子是利法和利悉”），比利亚是以法莲（约瑟的儿子，雅各的儿子）的儿子。这意味着从雅各到约书亚共有十二代—— 且我们无法确定这是否完整记录，因只有第 23 节明确提及直系后裔。

这一证据极具分量，因代上 6:1-3 复现了出埃及记中的家谱名录—— 换言之，作者显然知晓出埃及记内容，我们也没有理由认为他察觉这两份名录之间存在矛盾。⁴⁹ 由此可以稳妥推断：摩西的家谱是经过压缩或筛选的，仅列出世系中的代表性人物。⁵⁰

另一个表明我们找到有效惯例的迹象是，圣经作者从未依据族谱来计算时间长度这一简单事实。

由此我们可以得出结论：若用圣经族谱来计算时间长度，那么我们就在违背这些家族谱系

49. 巴尔（Barr）在《基要主义》（*Fundamentalism*）第 46 页援引出 6:16-20 的族谱与出埃 12:40-41 记载的埃及寄居时长之间的明显矛盾，以支持文献假说。其论点成立的前提是族谱惯例要求直系父子关系，但历代志上（显然反映了本土文化解读方式）的谱系表明，这些惯例并不需要巴尔所主张的解读方式。

50. 哈塞尔（Hasel）在《创世记 5 章和 11 章年代谱系的意义》（“The Meaning of the Chronogenealogies of Genesis 5 and 11”）中使用“非连续”这个奇特术语描述我所论证的特征：其奇特之处在于，按我的理解，这份谱系描述的是一脉相承的世系，但并未声称列出该世系的每一个成员。

所执行的交流行为，其沟通目的在于给出世系脉络并强调历史延续性。在创世记中，它们还用于快速推进事件主线，而无需停留于特定人物的细节。

若族谱允许断层，那么是否有方法能发现被省略了多少代以及多少时间算过长？我尚未知晓有任何研究探讨过此问题，或许它本就无解。

51

8. 创世记 4:26下 的含义是什么？

这段经文的末句“并无生僻词汇，翻译上也无大碍”⁵²，却给解经者带来了多种解读难题。

那时候，人才 [它被开始] 求告耶和華的名。 hwhy M#b) rql l xwh z)

这些难题包括关于 l xwh (*hûkhal*，“它被开始”) 含义的疑问：一些人将其理解为“亵渎”，而另一些人则根据七十士译本将文本修订为“他盼望”。其他问题则涉及“求告耶和華的名”这一表述的意义：这是指公共还是私人的宗教行为？最后，这似乎为来源批判提供了依据：此处 J 来源记载人们知晓耶和華的名，而根据 E 来源（出3:14-15）和 P 来源（出 6:3），是摩西将这个名介绍给以色列人。

解决方案来自首先审视最后一个问题：对比这些来源会对名这个词施加超出希伯来语原意的强调。希伯来习语“求告某神的名”意指在崇拜中祈求该神，并不强调崇拜者用以祈求该神的具体名称。“求告耶和華的名”在创世记其他处亦有出现：12:8；13:4；21:33；26:25，这些经文均与祭坛和公共崇拜相关联。

51. 正如基钦 (Kitchen) 在《旧约的可靠性》 (*On the Reliability of the Old Testament*, 441) 中总结道：“至于创世的日期，何必浪费时间计算数字呢？创 1:1 已道尽一切：‘起初……’——这已足够早了。”

52. Samuel Sandmel, “Genesis 4:26b,” *Hebrew Union College Annual* 32 (1961): 19-29, 引自第 19 页。

因此，创 4:26 描述了“常规神圣敬拜的起源”⁵³，但并未提及具体使用的名称；考虑到人口增长，这种表述是合理的。人口增长也解释了为何这是“开端”，因为在 3-5 节中已有献祭敬拜——但可能不像现在敬拜者数量所要求的那样高度有序。

若以此视角审视，我们无从判断资料来源（毕竟夏娃在创 4:1 中使用了主的名号），但至少不必认为此节经文显示资料来源存在矛盾。此外，我们看到传统马索拉文本非常清晰，完全无需修正。

E. 文学 - 神学阐释

要讨论这段经文的参与者，我们需要依次审视每个片段。在第一片段创 4:1-16 中，涉及亚当、夏娃、亚伯、该隐以及上帝。多数经节仅出现两位角色：亚伯与该隐，或该隐与上帝。该隐与上帝之间有两段对话，均由上帝主动发起：6-7 节和最长的子单元 9-15 节。

第二段叙述见于创 4:17-24，由一份家谱构成，其中提到该隐及其后裔接连生子，直至拉麦出现。随后在 19-24 节中，拉麦成为主要人物，他的两位妻子通过生育子女参与其中，这些子女成为各类技艺的先驱：亚大在 20 节生产，而洗拉则在 22 节生产。值得注意的是，除了间接提及上帝对该隐复仇的应许（第 24 节；对照第 15 节）外，上帝在这些经节中明显缺席。

最后一段叙述创 4:25-26 中，亚当、夏娃和塞特是主要人物，尽管篇幅简短。这段经文以模糊的“人才[开始]”（字面意为“某件事开始了”）作结。

前文已展示段落结构如下：

4:1-16	该隐与亚伯
4:1-2	两个男孩出生
4:3-5	两个献祭
4:6-7	上帝与该隐对话（第一次次）

53. Wenham, 116.

- 4:8 该隐杀害亚伯
 4:9-15 上帝与该隐对话（第二次）
 4:16 该隐离开
 4:17-24 该隐的后裔
 4:17-18 族谱：从该隐至拉麦
 4:19-24 拉麦及其家族
 4:25-26 塞特
-

由于各段落间联系松散，难以确定整体高潮。但我们可以讨论各段落内部的次级高潮。

第一个高潮出现在创 4:10-12，耶和华对该隐的审判宣告中，其措辞令人联想到 3:14, 17——这正发生在该段经文的巅峰时刻。这是上帝对首桩谋杀案的回应，也是本段中最长的独白。作为上帝的旨意，它自然对作者及其受众具有特殊分量。此外，其影响深远。耐人寻味的是该隐在 13-14 节对判决的抗议；因此上帝以立记号的方式向该隐彰显了怜悯。

第二个高潮位于创 4:23-24 拉麦狂妄的歌谣中。此处他向本小节的另两位参与者亚大和洗拉发言，这段演说采用高雅文体，展现出平行结构。

若第三段确有高潮，当属创 4:25 夏娃的宣告：“神另给我立了一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他。”此言既回顾了前文脉络，又通过提及“后裔”主题与创世记后续内容形成呼应；同时，承认亚伯与该隐均非 3:15 应许的“后裔”，引导我们将目光投向亚当夏娃直系后代之外的远方。

我们已经看到了一些关于事件间时间关系的线索。叙述者并未明确指出创 4:1-2 中“同房”与“生育”是发生在亚当和夏娃违背上帝之前还是之后：动词“同房”使用的是完成时态，仅表示动作的非连续性（同一动词在 17 节和 25 节中为 *wayyiqtol* 形式）。创世记中没有任何内容要求我们认为生育子女本身是非伊甸园的行为，因此我们将满足于这一时间空白。第一个事件的其余部分按顺序展开；鉴于我将创世记第 3 章理解为揭示了

人类罪恶与疏离的起源，因此我认为这些事件发生在违逆与驱逐之后。第二个片段始于该隐与妻子同房，这可能发生在他离开之后，但也未必；由于 *wayyiqtol* 动词开启了一个新的子单元，它可以轻易被视为表示“过去完成时”（即可能发生在 4:16 之前）。⁵⁴ 其余片段按时间顺序推进，尽管 17-18 节让时间飞速流逝。⁵⁵ 第三个段落显然将我们从拉麦的时代带回到亚当和夏娃的时期，因此大致与第 17 节同期。⁵⁶

若如此理解时间关系，则其对创世记 3 章的因果依赖便清晰可见。始于伊甸园的疏离（3:8-13，亚当夏娃与上帝及彼此疏离）在该隐与亚伯的紧张关系、该隐后裔中上帝的缺席，以及拉麦的暴力过激反应中结出果实。我们更看到男女将如何体验 3:16, 17 所预言的“痛苦”：不仅存在于生育子女与耕作土地的活动，更伴随其中的纷争。与此同时，3:15 关于后裔的应许之语仍存希望，夏娃在 4:25 回应这一希望——“另立一个儿子（后裔）”。

创世记第 5 章的家谱延续了塞特的血脉（5:3, 6），但这并不意味着该隐的支系就此消失。尽管创世记未再提及该隐本人，但其后代开创的技艺（4:20-22）——畜牧、音乐创作与金属加工——都在人类文化中占据重要地位。

我们已注意到一个关键重复模式：当男子“与妻子同房”后，她便“生下”儿子（创 4:1, 17, 25）。这一表述在每段叙事开头出现，昭示着后裔主题的核心地位。

另一个贯穿三段叙事的动词是杀害或杀戮（希伯来文 *grh*, *harag*）：创世记 4:8 和 25 节均用此动词描述该隐“杀”亚伯的

54. 在《作为“过去完成时”的 Wayyiqtol: 时机与理据》（“The Wayyiqtol as ‘Pluperfect’: When and Why,” *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (1995): 117-40, 犹见 127-128 页）中，我提出了将 *wayyiqtol* 视为过去完成时的合理标准。其中第三条“动词位于章节或段落起始”符合 S·R·德莱弗在《希伯来语时态用法专论》（S. R. Driver, *Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* (Oxford: Clarendon, 1892) 第 84-88 页设定的准则，其标准较之我的更为严格。

55. 然而，拉麦的几位妻子生育孩子的顺序并非必须严格遵循时间顺序：在 4:20 中“亚大生 (*wayyiqtol*) 雅八”，而在 22 节中则是“洗拉又生了土八该隐”（完全句式）。有可能这些生育行为是在同一时间发生的；也有可能这个完全句式只是为了防止我们认为洗拉 Jubal 直到犹八之后才生育（21 节）。

56. 我说“显然”是因为该家谱并未具体说明时间长度，如上文 C.7 节所讨论的那样。

行为；第 14 和 15 节提到该隐可能被“杀”；而在第 23 节，拉麦夸耀自己“杀”了一个人。该隐这个人名在每一段情节中都有出现。所有这些都强化了一种印象，即创世记 3 章的悖逆带来了灾难性后果，这是本段经文的一个重要主题。

作者通过多种方式展现了他的观点。显然他认为耶和华的审判是决定性的；因此，耶和华在 4:11-12 中的宣判，以及他对杀戮的否定——即使受害者是杀人者该隐——都表明了作者的立场：这种杀戮是错误的，是对人类生命的侵犯。作者没有告诉我们为什么耶和华看中亚伯和他的供物，而不看中该隐和他的供物；相反，我们应该确信耶和华是公义的，必有充分的理由。当作者描述该隐的反应时，他向我们表明这种信心是有根据的。

创 4:17-24 中未出现任何神名，这正体现了该隐“离开耶和华的面”（16 节）的方式。作者通过引用拉麦的话——其言辞充满傲慢并毫无道德准则⁵⁷——让我们自行得出结论。但我们已读过婚姻起源的记载，因此两位妻子是一种畸变；我们也看到杀戮与复仇如何玷污了原始创造的良善，故可推断作者希望我们谴责此人。

夏娃的言语同样传递了作者的部分观点。她在第 1 节所说的话（ESV 译为“我靠耶和华的帮助得了一个男子”）具有歧义：从语法上也可理解为“我得了一个男子，即是耶和华”⁵⁸。若有人怀疑这是夏娃的本意，根据该隐的行为会立即断定——即便她真如此想，那也是错的。夏娃在 4:25 所说“神另给我立了一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他”，既承认该隐的罪，也承认上帝的恩慈。此话还反映她将 3:15 的后裔应许据为己用，但未表明她是否认为塞特就是那个应许后裔。关于孩子的终极起源此处毫无含糊：上帝立了他。

角色发展最为丰满的是夏娃、该隐、拉麦和上帝。我们已讨论过夏娃从

57. 除了或许以讽刺性对比方式保护该隐的段落。

58. 参见上文 C.1 小节的讨论。

创 4:1 那含糊的陈述，到第 25 节那清晰表达之间的进展；我们也看到了拉麦是如何被描述的。现在让我们转向该隐与上帝的。

作者将该隐描绘为人类父母所生所育的第一个孩子，我们本期待他展现出伟大之处。他作为“耕种土地的人”并非阻碍：这是一份体面的工作（对照创 2:5,15）。就圣经宗教而言，他的献祭本身也并无不妥。因此，上帝“看不中”他的供物这一事实，引发了对他品性的质疑——因上帝寻求敬拜者清洁的心。随后我们看到该隐心怀怨恨：非但没有查明自己与上帝之间的隔阂，反而发怒；非但拒绝上帝仁慈的劝诫（4:6-7），更积怨杀害了兄弟⁵⁹。当上帝给他认罪的机会时（第 9 节“你兄弟亚伯在哪里？”），他竟撒谎并轻蔑回应（“我岂是看守我兄弟的吗？”）。然而主早已洞悉一切，并如创世记 3 章般宣判刑罚。但与其父母接受判决不同，该隐竟因担忧自身安全而抗辩上帝的裁决。此处存在讽刺：他杀害了亚伯（4:8，希伯来文 *grh*, *harag*），却害怕别人杀害他（第 14 节，*grh*）。当上帝施恩赐予保护印记时，该隐竟“离开耶和华的面”；17-24 节表明这种离开并非地理位移，而是道德取向的背离。这一切充满悲剧色彩：上帝两次对该隐说话（6-7 节，10-12 节）时都给予恩典的契机，只要他愿意接受。可悲的是，他拒绝了，这既毁了自己的人生，也（更为恶劣地）祸及他人：他杀害兄弟，令父母悲痛，留下的后裔似乎对造物主与潜在救赎者一无所知（或仅知无价值之事）。

我们应当顺便注意到，该隐和他的后裔即便与上帝失去了生命的联系，却仍是按上帝形像所造的人类：他们发展出了诸如建造城池（创4:17）、管理牲畜（20 节）、演奏乐器（21 节）以及锻造金属工具（22 节）等重要技能。更进一步，拉麦在他的诗歌中展现了修辞天赋（23-24 节）；其艺术形式之美与内容之可憎形成鲜明对比。这再次表明其悲剧性：这些能力若以上帝为中心则为大善，

59. 若 4:8 节的原始经文包含该隐所说“我们到田里去”这句话，那么这起杀害很可能是预谋的。若无此句，我们只能猜测：该隐是早有预谋，还是当他们独处田间时突然失控？无论哪种情况，他都怀恨在心直至行凶杀人。

若为自私目的则为大恶。在该隐家族中，作者主要向我们呈现了后者。

此处对上帝的描绘延续了前一章的观察。在创 4:6 中，上帝询问该隐为何发怒，但这并非暗示上帝不知情，正如他在 3:9-13 中的提问一样。我们可以从几个方面理解：首先，祭物本身并无外在差异能解释为何上帝悦纳亚伯的而非该隐的，这表明关键在于他们的内心；而这一判断成立的前提是上帝必须知晓人心。其次，上帝向该隐阐明行善的奖赏与屈服于恶的危险：这里提供了解决该隐心态的途径。这再次证明上帝清楚该隐愤怒的缘由。最后，当上帝在 4:9 质问“你兄弟亚伯在哪里”时，他完全知晓亚伯的下落，因为血“从地里向我哀告”。因此我们应视这些提问为上帝邀请该隐反省内心与行为，并接受救助的恩典。上帝对该隐的判决进一步彰显其怜悯：虽有公义，却是温和的公义。他未当场处决该隐，而是使其成为流离失所之人，耕作土地也将徒劳（第12节）；但这份挫折本可引向悔改，只要该隐愿意接受。随后该隐竟对这份饱含怜悯的公义判决抱怨，上帝本有权毁灭他或至少驳回申诉——却反而赐下保护！这是位伟大的上帝；人类拒绝其怜悯与哭诉抱怨，都无法阻止上帝追寻堕落受造物的脚步。在 17-24 节的插叙后，我们看到亚当夏娃持守了信仰，上帝也信守了 3:15 的应许。

这一切都强化了我先前表达的信念：在这些叙事中，上帝是一个可靠且值得信赖的角色。这意味着，无论区分亚伯与该隐献祭的原因是什么，那都不是出于反复无常。

那么，这段经文的传达目的是什么？可以说，作者希望我们看到伊甸园中首次违逆带来的后果。这种违逆在亚当和夏娃子女混乱的生活中结出了果实。与此同时，作者希望读者明白，创造世界的上帝仍在向堕落的人类持续施予仁慈的恩典。由此，这段经文成为连接伊甸园原始理想状态与人类普遍经历的桥梁，而后者已

被罪深深玷污与败坏。听众需要明白为何他们的经历会如此，补救之道是什么，以及若有人拒绝这补救会有什么后果。无人能以“我没有像亚当那样犯罪”为借口开脱；本章中的人物皆未犯此罪，却仍承受着那最初之罪的后果。

我们可从中辨识出若干圣约原则。首先是上帝的信实与恒常的怜悯之约，正如我们所见。呼召人们信靠他、拥抱他的圣约，并在悔改与顺服中生活，这一切都根植于上帝的属性。凡持守他圣约之人，有权对上帝及忠于他时的生命前景抱持某种乐观态度。这段经文也为深刻质疑脱离造物主与救赎主锚定的人性奠定了基础。同时，它提醒我们所有人共有的普遍人性——这意味着与其他类型的人沟通是可能的，且他们都保留着某种起源印记，即对上帝的需求。

亚当与夏娃最初的关系包含了上帝通过他们的后裔所赐的祝福（创1:28）。与亚伯拉罕所立的救赎之约也包含应许：“要作你和你后裔的神”（17:7）。当然，理想的状况是后裔能在成长过程中爱主，并从父母那里学习这一点。创世记在 18:19 明确表达了这一点，耶和華论到亚伯拉罕时说：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。”因此，持守圣约的一部分就是正确培育子女的信心与顺服，若缺少这一点，就无望实现圣约的传承。作者并未解释该隐为何陷入问题，但让我们自行推断为何该隐的后裔与上帝毫无正当关系：该隐离开了耶和華的面，他的子女似乎也在没有耶和華的环境中长大。以色列民切莫忽视自己的责任！

在第五章中，我提出创 2:24 支持忠贞的一夫一妻制婚姻作为理想模式。而此处 4:19-24 描述的是一桩多妻婚姻，其中毫无可取之处。这是旧约中呈现多妻婚姻的反复模式——它们都带来了苦难。

上帝对亚伯和该隐所献祭品的反应截然不同。前文我已论证，上帝会区分每个人所具有的

不同动机，这对圣经其余部分中关于献祭的观点有所影响。敬拜者固然必须遵守献祭的形式要求，但同时他必须以信与爱的心来到立约的上帝面前。这成为先知们的主要关注点。

最后，我们应注意该隐如何任其愤怒滋长，甚至拒绝上帝的帮助之约。所罗门智训的作者如此描述（10:3 RSV）：⁶⁰

但不义之人因愤怒离弃她 [智慧]，便在狂怒中杀害兄弟而灭亡。

立约之民必须与众不同；他们有一种在上帝恩典与怜悯的立约基础上处理愤怒的方式。因此耶稣在太 5:21-24 中教导他的跟随者：

²¹你们听见有吩咐古人的话，说：“不可杀人”；又说：“凡杀人的难免受审判。”²²只是我告诉你们，凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审判；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。²³所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，²⁴就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。

若立约之民要彰显他们上帝的怜悯与道德之美，这一告诫就永不过时。

F. 其他回响

1. 祭物与供献

这段记载是五经中首次提及献祭。⁶¹倘若如我前文所论证的，这里的记叙在写作时是以五经其余部分为背景，并将出埃及后那一代以色列

60. 关于该隐和亚伯的更多参考文献，请参阅下文 F.3 节。

61. 有人援引 3:21 节（那里提到需要宰杀动物以获取皮衣，并提及“衣服”）作为最早的献祭。然而，经文

列人视为隐含的第一读者，那么这段叙述的目的之一显然是为利未记中的献祭体系铺路。尤其值得注意的是，此叙述的功能在于确立这些仪式的古老渊源——从而使利未记中详尽的规条可被视为守护仪式纯洁性、抵御人类罪性所导致偏离的保障。⁶²换言之，这些被西方世界许多人视为繁文缛节的条例，实则蕴含着人道主义的初衷！

如前所述，两种祭物是可辨识的五经体系组成部分：该隐所献属素祭类型，亚伯所献属平安祭类型。若关于上帝为何悦纳亚伯祭物而拒绝该隐祭物的讨论成立，我们在此亦可发现对约民宗教中正确使用献祭的指导。以色列民常有的失败在于扭曲献祭本质：误以为仅凭外在献祭行为——无关献祭者内在的信心与虔诚——便足以换取上帝恩宠，或纯粹僭越上帝的恩典与眷顾。但这段叙事提醒民众：上帝察验人心；创造万有的主宰无需子民的祭物——相反，他设立这制度是为他们的益处，使他们能享受作为上帝子民的约中特权。

这两类献祭都不是为了“赎罪”（*rp̄k*, *kipper*）；首次提及此类献祭是在创世记 22 章，那里描述了一种“燔祭”（*hl̄w*(, *’ôlâ*)。这一事件将替代观念直接引入了以色列赎罪祭的意识形态中——对照创 22:13，亚伯拉罕以公羊作为燔祭“代替”（*txt̄t*, *takhat*）他的儿子。

2. 塞特的后裔

我们已经注意到创 5:3 如何记载塞特的诞生，接续了 4:25 的叙述。随后的家谱详述了塞特的后代，而该隐家族就此淡出——除非 6:2, 4 中提到的“人的女子”出自该隐一脉。

对此只字未提，也未使用任何特殊词汇引导我们关注这个问题。

62. 这与天上光体被设定为“作记号、定节令、日子、年岁”（创 1:14）的潜在含义相似：这些标记服务于立约之民的礼仪历法。保存古代传统免受传播过程中的扭曲，是柏拉图蒂迈欧篇（*Plato's Timaeus* 22–23）所推崇的价值。

而“神的儿子们”则出自塞特一脉（此问题超出本文讨论范围）。塞特的后裔同样出现在洪水后的族谱中（创 10-11 章）；另可对照代上 1:1、便西拉智训 49:16 及路 3:38。⁶³

3. 后世对该隐与亚伯的诠释

除创世记第 4 章外，该隐在所罗门智训 10:3（未提其名）和马加比四书 18:11 中被提及；新约中则见于来 11:4、犹 11 节及约一 3:12。亚伯则出现在马加比四书 18:11、太 23:35（另见路 11:51）、来 11:4 与 12:24，以及约一 3:12（未提其名）。

其中，马加比四书的提及仅是附带性的：该隐与亚伯的故事不过是摩西五经中的一个代表性事件。犹 11 节将“该隐的道路”作为那些不忠于圣约之人的范式。

其余记载则更为有趣，代表了一种与上述讨论相契合的解读方式。例如，所罗门智训 10:3（RSV）虽未点名却如此描述该隐：

但当不义之人因愤怒 [离弃智慧] 时，他便因狂怒杀害兄弟而灭亡。

本书中的智慧与上帝的救赎临在相连，而该隐“离开了耶和华的面”（创 4:16），所罗门智训作者视此为对智慧的背弃，这一解读恰如其分（参见前文文学 - 神学阐释）。

约一 3:12 再次以范式化方式提及两兄弟：“不可像该隐；他是属那恶者，杀了他的兄弟。为什么杀了他呢？因自己的行为是恶的，兄弟的行为是善的。”约翰进行了言外之意的解读，且与上述理解一致。该隐通过行为显明自己心存邪恶；我们可从上帝悦纳亚伯祭物之举，推断其行为正直，反映虔诚之心。值得注意的是，约翰所用的恶与义（*πονηρός* 及 *δικαιός*）术语，

63. 正如便西拉智训 49:16（使用希伯来文）所言：“闪、塞特和以挪士备受尊崇，而亚当的荣耀超越一切活物”（参 NRSV），塞特跻身于最杰出的人类之列。

虽未出现于创世记，却与约瑟夫（几乎同时代）对两人的评价相似：亚伯“尊重公义”（δικαιοσύνης ἐπεμελεῖτο），而该隐则“极其邪恶”（πονηρότατος）。⁶⁴

来 11:4 将亚伯描述为“亚伯因着信，献祭与神，比该隐所献的更美，因此便得了称义的见证，就是神指他礼物作的见证。”这同样是从叙事中得出的合理推论。

最后，多段经文提及“亚伯的血”作为无辜受害者的象征，呼求公义：来 12:24 与太 23:35（路 11:51）。这些很可能源自创 4:10 的表述：“你兄弟的血有声音从地里向我哀告。”

克劳斯·韦斯特曼同意创世记将该隐和亚伯呈现为两个独立个体，但不同意这些回响中对他们的道德评价。相反，他认为：⁶⁵

其[即犹太教与新约]预设——将该隐和亚伯套入义人与恶人的对立模式——并非源自经文；此处提出的释经已表明我们无法支持这种观点。

与传统解释相反，当该隐未被预设为反派恶人——那个“行为邪恶”的罪犯，而是直到献祭前都被正面看待时，叙事便奏出截然不同的音符。该隐的罪行是他决定除掉兄弟并付诸实施。因此亚伯也不再应被描述为义人。如其名所示[希伯来语 *hebel* = “气息，虚妄”]，他不过是兄弟共同体的人类生存竞争中的受害者。圣经在开篇就将罪行纳入人类存在的范畴，因此也包括谋杀的可能性。该隐成了被驱逐者，亚伯成了受害者。在此之前，他们与常人无异。

韦斯特曼的结论与我的研究发现形成鲜明对比，这种差异源于对文本的阐释方法——即对所谓“源自文本”内容的不同理解。诚然，叙述者在描述两兄弟的祭品受到不同对待之前（创 4:4下-5上），并未在道德层面将二人区分开来。但这些牺牲所受到的不同对待

64. 约瑟夫，《犹太古史》（Josephus, Antiquities 1.53.）。

65. Westermann, 317-20.

这一事实本身便足以证明，在进行献祭行为之前，这两人在道德层面确实是有区别的。我们进一步看到该隐拒绝上帝耐心的帮助——这再次暗示了他内心的某种状态。传统解读当然认为，没有理由相信谋杀是人类受造时就固有的本性；当人类始祖因自身悖逆为罪打开大门时，各种罪恶便从裂缝中蜂拥而入。因此第 7 节的劝诫——人必须“制伏”罪及其诱惑——成为全人类必须采取的补救措施（当然，要寻求上帝的帮助来实现）。

因此看来，与韦斯特曼的观点相反，从文学角度解读本章反而印证了所罗门智训、约瑟夫著作及新约中传承的传统。

4. 马太福音 18:22

创 4:23-24 中拉麦的诗意夸耀，其傲慢与凶残令人窒息：以命偿伤或一击之仇远非正义可言，在此背景下，“七十七倍”的数字实为对肆意过度的轻描淡写。这为解读耶稣的宣告（太 18:22）提供了恰当背景。试看七十士译本中创 4:23 的表述：

Ὅτι ἑπτάκις ἐκδεδίκηται ἐκ Καϊν,	若杀该隐，遭报七倍，
ἐκ δὲ Λαμεχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.	杀拉麦，必遭报七十七倍。

与之形成鲜明对比的是太 18:21-22：⁶⁶“那时，彼得进前来，对耶稣说：‘主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗？’耶稣说：‘我对你说：不是到七次，乃是到七十个七次 [ἑβδομηκοντάκις ἑπτά]。’”这种呼应难以质疑，而其预期效果为何？无疑是要鼓励追随耶稣者践行同样极致的“过度”——但这次是宽恕的“过度”。换言之，正如将拉麦的“七十七倍”视为字面标准是愚昧的，将耶稣的“七十个七次”看作对宽恕设限同样愚不可及。

66. 对于 ἑβδομηκοντάκις ἑπτά，我遵循 ESV 页边注（对照 BDAG 269b），尽管 ESV 正文中的“七十个七次”也是可能的解释。无论哪种方式，重点不在于具体数字，而在于其夸张性。

5. 罗马书 7 章中的该隐?

N. T. 赖特提出, 保罗在罗 7:13-25 中对该隐的暗示与 7:7-12 中对亚当的暗示具有相同性质, 且意图相似。⁶⁷这一观点与赖特认为罗 7:7-12 中的“我”是指重蹈亚当之罪的以色列民这一论证相关, 但评估该问题已超出本文范围。赖特列举了九条支持其结论的理由。此处无需逐一列举评析, 仅需说明为何我认为其论证难以令人信服。

首先, 赖特承认两者并无实质性的文字呼应, 这使得论证难度陡增。⁶⁸他最接近的论据是该隐说“我不知道”(οὐ γινώσκω, 创 4:9), 而保罗说“我所做的, 我自己不明白”(ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω, 罗 7:15), 但希腊文的相似性显然纯属偶然。与赖特观点相左的是, 该隐的回答并非“对所行之事佯装不知”, 而是对上帝“你兄弟亚伯在哪里?”这一问题的答复。

其次, 赖特探讨了该隐的祭物为何不被接纳的问题: “若我前一章关于罗 8:3[论及罪]的观点正确, 那么保罗将基督之死(视为完美的赎罪祭)与[罗]7:13-20 所描述的困境相对应, 意味着‘该隐’终于找到了可蒙悦纳的祭物。”遗憾的是, 这完全忽略了该隐所献祭物的性质——它并非赎罪祭, 即其目的与赎罪祭不同⁶⁹, 也忽视了上帝拒绝这祭物的根本原因。

因此, 主张保罗期望读者在罗马书第 7 章中捕捉到该隐的隐喻是毫无根据的。若对经文的某种解读(无论是赖特或其他人的)让我们从中辨识出该隐同样体现的某种原则, 固然可以如此表述, 但这与隐喻性质不同, 且已偏离解经范畴。

67. N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1992), 226-30 (quoted from 229).

68. 赖特, 《Climax》, 第 228 页注释 11, 关于创 4:7 和罗 7:21, 承认“希腊文中并无明显的文字呼应”。另见其第 226 页的讨论, 探讨了“一个引用要隐晦到什么程度才会彻底消失?”的问题。

69. 我同意赖特的观点, 赎罪祭很可能隐含在罗 8:3 中, περιάρτιας。

8

来源、统一性与作者身份

在18世纪晚期的某个时间之前，创世记的读者们一直简单地认为是摩西在带领以色列人出埃及后所写。但此后情况发生了变化；正如理查德·埃利奥特·弗里德曼所言，¹“几个世纪以来，来自不同背景的学者们一直致力于探索圣经如何成书。”这主要意味着重构最终编辑者处理其资料来源的方式：将它们编织在一起、进行修改并强调整体性。关于这些资料来源的性质存在争议：可能是先前的文献、口传故事、作者的自由创作等等。当今的主流理论是与尤利乌斯·威尔豪森相关的文献假说版本，我们将在下文讨论。

这场讨论的核心议题是什么？我们又能从中获得什么？正如我已指出的，这类研究的动机往往在于试图通过解释文本形成其现有形式的过程来阐释该文本本身。学者们认为，若能分离出构成文本的原始资料，或许就能阐明它们的传播意图。²

1. Richard Elliott Friedman, *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses* (New York: HarperCollins, 2003), 第1页（着重号为作者所加）。

2. 例如，可参考以下专注于祭司文献的研究：Sean McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (Rome: Biblical Institute

通常所欠缺的是一种对于新整体的沟通目的的清晰认识，但这未必是方法本身固有的问题。以接受文献假说成果的学者莱昂·卡斯为例，他在论及创世记第1章和第2章的记载时（他视其为两个不同起源的创世叙述）写道：³

一旦认识到两个创世故事的独立性，若想按其自身逻辑理解每个故事，我们就必须采用批判性阅读原则。必须严格避免将第一个故事中的任何事实或观念强加于第二个故事的解读，反之亦然……唯有在完全独立地阅读并诠释每个故事后，我们才应尝试整合这两种迥异的教导。通过这种方式，我们将发现为何这两个独立且分歧的叙述会被并列呈现，以及它们如何共同传递关于人类生活的连贯而非矛盾的教导。

（不过需要指出的是，上述解经章节发现两者叙述的一致性远高于卡斯的结论——事实上，我并不赞同将它们称为不同的创造叙述，更多讨论见下文。）

识别来源本身也并不反对摩西的作者身份；事实上，在来源批评的早期阶段，目标正是定位摩西汇编成摩西五经的原始材料。然而，成熟的文献假说确实否定摩西的作者身份：这是因为它们假设的资料来源年代远晚于摩西所处的时代。

Press, 1971); Walter Brueggemann, "The Kerygma of the Priestly Writers," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972): 397-414; Sue Boorer, "The Kerygmatic Intention of the Priestly Writer," *Australian Biblical Review* 25 (1977): 12-20; John S. Kselman, "The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source," *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 161-73; Ralph W. Klein, "The Message of P," in *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* ed. J. Jeremias and L. Perlitt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981), 57-66; Walter Wifall, "God's Accession Year according to P," *Biblica* 62 (1981): 527-34; Meir Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures* (Jerusalem: Magnes, 1989) [Hebrew with English summary]; Jean Louis Ska, "De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal," *Biblica* 76 (1995): 396-415; Edwin Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda," *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999): 97-114.

3. Leon Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis* (New York: Free Press, 2003), 56（加粗部分为原文所加）。

我们尚未深入探讨历史性问题：即文本是否提出了历史真相的主张，我们通过何种诠释学方法可以辨识这些主张，以及文本具有怎样的历史真实价值。这将是第 10 章的主题。然而目前，我们至少可以注意到，来源的存在本身并不必然损害历史性；这取决于来源本身的性质以及编者统一这些来源的过程。另一方面，我们必须承认，大多数来源批评的实践者确实认为他们的研究结果对摩西五经叙事的历史质量提出了质疑。这是因为这些来源被认为比所描述的事件晚得多，是为特定的意识形态议程而非历史目的而撰写，并且这些来源是通过它们之间的矛盾和重复被辨识出来的。⁴事实上，正如我们将在下文看到的，我在本章开头引用的弗里德曼的陈述需要一些调整。如果我们想描述学术界实际上是如何进行的，我们不能简单地说“学者们……致力于发现圣经是如何形成的”；我们必须承认，他们一直在寻求完善一个关于圣经如何形成的自然主义解释。因此，宗教传统主义者反对他们也就不足为奇了。

除了简单的摩西作者身份和文献假说之外，还存在其他替代理论：例如，有人可能否认一个或多个传统来源曾以文献形式存在过。另一种激进的选择是 R. N. Whybray 的观点，他分析并拒绝了传统的来源批评，支持这样一种观点，即一位作者——可能在公元前六世纪（巴比伦流亡时期）——通过结合现存的民间传统、歌曲、法律、或许还有一些文献以及他自己的创作，以几乎无法追溯来源的方式，创作了我们所知的摩西五经：⁵

因此，可以认为摩西五经是古代历史学家工作的一个杰出但典型的例子。……他手头有大量材料，其中大部分的起源

4. 例如，比较 S. R. Driver 的《创世记》（*The Book of Genesis* (Westminster Commentaries; London: Methuen, 1904), xxxi-lxi)：祭司文献没有历史价值，而雅威文献（J典）和以罗欣文献（E典）的价值很难判断。

5. R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 53; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 242. 他心目中的这种历史学家模型是希腊的希罗德德（约公元前 484–425）。

可能相当晚近，未必曾是以色列古代传统的组成部分。作者遵循当时史学的规范，对此材料进行了彻底改写，很可能加入大量个人创作，且无意消除叙事中的矛盾、不一致与参差之处以追求流畅。按古代史学标准衡量，其作品堪称文学杰作。

（怀布雷对罗伯特·阿尔特等学者的研究所揭示的文学统一性印象深刻。）

杜安·加勒特在其 1991 年著作《重思创世记》开篇即为传统来源批判法写下讣告：⁶

各类神学背景的学者早该认识到：作为持续研究的起点，格拉夫-威尔豪森理论已宣告死亡。文献假说及其支撑论据已被来自不同神学立场和专业领域的学者彻底推翻。然而威尔豪森的幽灵仍如浓雾般笼罩着旧约研究与学术会议……不知何时我们才能重见讨论创世记时不再被无休止的 P 典 J 典引用所束缚的日子。有迹象表明这样的时代正在来临——许多学者正在探索文献假说的缺陷，并寻求解释五经的新模型。

加勒特的讣告或许为时过早；2003 年，理查德·埃利奥特·弗里德曼所著的《揭秘圣经源流》问世，该书极力捍卫其版本的文献假说，并嘲笑了那些声称该假说已被推翻的人。⁷ 他辩称，这些批评者从未回应过“使文献假说成为该领域核心模型的经典与当代论据”；⁸ 因此，他着手阐述这些论据，并展示它们如何为整部摩西五经带来研究成果。

本评注相对于整部摩西五经而言范围极为有限，因此难以对其起源

6. Duane Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1991), 13. 他所引用“寻求新模型”的学者之一便是怀布雷。

7. 此类主张者可能非常保守，如加勒特（未列入参考文献），也可能非常激进，如怀布雷（列入参考文献）。

8. Friedman, *The Bible with Sources Revealed*, 1.

和统一性的问题进行详尽的探讨。但基于弗里德曼的论述，我们应列出相关论据（A部分），并参照此处的文学研究（B部分）与古代近东背景（C部分），评估这些论据对我们所讨论章节的适用性。

A. 弗里德曼文献假说及其论据概要

弗里德曼主张，现今的摩西五经经历了多个发展阶段。⁹首先，被称为J典（源于雅威“耶和華”的德语拼写 *Jahwe*）的文献创作于南国犹大，时间介于公元前922年至722年间（即王国分裂时期）。同期，北国以色列创作了E典（源于伊罗欣“神”，*Elohim*），其内容与J典部分重叠，但作者认为直到上帝向摩西启示（出3:15；6:3）前，无人知晓上帝的真名。

在北国灭亡后不久（公元前722年），有人利用这两份原始资料编纂了以色列民族的历史，这部汇编被称为JE，其编纂者则称为RJE（即J和E的编修者）。

在RJE之后不久，耶路撒冷祭司阶层创作了被称为P（意为祭司派）的文献，作为对JE叙事的另一种版本。P的叙事与JE存在重叠，并在神名启示时间点上与E保持一致。

最后一个主要来源是D（意为申命记，Deuteronomy）。D属于一个更宏大的作品体系——申命记历史（包含申命记、约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪）；申命记历史

包含与J和E同样古老甚至可能更早的原始资料，但该作品的成型是在犹大王约西亚统治时期（约公元前622年）。后来在流亡期间又扩充为稍长的第二版，这次修订发生在巴比伦于公元前587年摧毁南国犹大之后的流亡时期。

一位不知名的编辑（称作R）将所有这些内容整合到了一起。

9. 我遵循弗里德曼的理论，参考《圣经：源流揭秘》（Friedman, *The Bible with Sources Revealed*）第3-6页的理论部分及第7-31页的论证部分，部分内容已作简化处理。

弗里德曼版本与其他被称为文献假说的理论存在一些差异：例如，许多人认为 P 源最晚形成于流放时期甚至更晚。但弗里德曼采纳了阿维·赫尔维茨等语言学家的研究成果，赫尔维茨论证 P 源的语言早于以西结书，因此属于流放前时期。

另一差异在于文献来源的范围。一个世纪前，S·R·德莱弗曾论述六经（创世记至约书亚记），但弗里德曼主张 J 源包含约书亚记、士师记、撒母耳记（上、下）及列王纪上 1-2 章的某些部分。他与德莱弗同样认为 P 源延伸至约书亚记，前文已提及他对申命历史的观点。

根据弗里德曼的理论，支持五经起源假说的论据有七条（并非全部适用于创世记 1-4 章）。

首先是语言的年代问题：J 和 E 代表圣经希伯来语的最早阶段，P 较晚，而 D 更晚。它们都源自流放前时期。

其次是术语特征：各文献源偏好使用可识别的术语，例如 P 源的“要生养众多”。

第三个论据是内容一致性：不同文献源在诸如神名何时被揭示等问题上存在差异，且 P 源缺乏“明显拟人化表述”。¹⁰ P 源是最关注年龄、日期、度量等细节的文献源。

第四点体现在文本连贯性上：“当各文献源被分开时，每个源都能作为流畅合理的文本独立阅读。”

第五个论据是与圣经其他部分的关联：“各文献源分别与圣经特定部分存在亲缘关系。”例如耶利米书与 D 源高度相似，以西结书与 P 源相通，何西阿书对应 J 源和 E 源，宫廷历史（撒母耳记下大部分）则与 J 源一致。

第六，存在各来源之间、彼此之间以及与历史之间的关系：即这些来源反映了它们据称产生时所处群体的关切。因此，J 文献偏向犹太，E 文献偏向以色列。

10. 同上，第 12 页。这是对 P 文献的常规描述；对比 Driver 的《创世记》（*Book of Genesis*）第 25 页：“P 文献通常避免使用拟人化表达，或将其简化为那些无害的修辞，毕竟完全不使用这类修辞几乎无法描述上帝。”

最后是趋同性：“多条不同的证据线索趋于一致”，即对来源得出相同结论。弗里德曼认为这是所有证据中最具说服力的。例如，这使他能够解释重复叙述现象，即同一事件被两次记载（据称来自不同来源，如 P 典和 J 典的两个创世故事；亚当的两个家谱分别来自 J 典和 P 典）。

B. 创世记 1-4 章文学细节评估

如前所述，我无法在此对弗里德曼（或其他人）关于整部摩西五经的论证进行全面分析。我将聚焦于我们这几章的研究发现，检验这些论点是否成立。弗里德曼提供了按颜色标注的经卷译本及注释，这使得我们可以轻松跟进他的分析。

我们首先注意到，根据弗里德曼的观点，创 1:1-2:3 源自祭司文献（P）。他告诉我们：“在创世叙述中，上帝被提及三十五处，每次皆称为‘上帝’（希伯来语：Elohim），从未使用耶和華（YHWH）之名。”随后 2:4 上的“创造天地的来历”则来自五经的最终编纂者 R。“编纂者从原为独立作品《世代之书》（*toledot*）的文本中采用了 [‘这些是……的来历’] 这一公式，该作品始于创 5:1。”¹¹

从创 2:4 下开始直至 4:26，我们看到的材料主要来自 J 典，并夹杂 R 的少量增补。最显著的增补是复合神名中的上帝一词：根据该理论，J 典原本仅用“耶和華”，而 R 每次在“耶和華”后添加了“上帝”。

“这似乎表明编纂者（R）试图缓和祭司文献创世叙事（仅使用‘上帝’达三十五处）与后续 J 典故事（将仅用耶和華之名）之间的过渡。”R 的另一处增补是 4:25-26 上，描述塞特和以挪士的诞生。（4:26 下的记载“那时人才求告耶和華的名”属于 J 典。）此结论基于以下观点：

11. 《世代之书》（The Book of Records）被视为与其他来源文献分离的独立文件，“被编订者用来为创世记中合并的资料来源构建逻辑框架。”

J 谱系仅通过该隐追溯亚当的血脉，未提及其他存活的子女。《世代之书》[创 5] 谱系则通过塞特追溯亚当血脉，从未提及该隐或亚伯。编修者添加了这段 [4:25-26 上]，解释塞特是亚当与夏娃所生，从而调和了两个来源。

我们之所以能区分 P 典与 J 典，正是因为二者材料的差异。例如在 2:4 下处：

P 典的创世故事始于“诸天与大地”（1:1），而 J 典故事则在此处 [2:4 下] 以“大地与诸天（ESV 版）”开头，顺序颠倒。这虽非确证，但值得注意——从开篇首句起，两个来源便各自体现了其视角：P 典更以天为中心，宛如从天空俯瞰的图景；J 典则更以人为本（且明显更具拟人化色彩），犹如从大地仰望的画面。

随后在 2:23 处提到：“创世记 1-2:3（P 典）的创造顺序依次是植物、动物、男人和女人；而在创世记 2:4 下-24（J 典）的创造叙述中，顺序则是男人、植物、动物、女人。”

还有两个因素值得我们注意。第一个涉及该隐的家谱（4:17-24，J 典）和塞特的家谱（创世记第 5 章，即《世代之书》）：部分名字相同或相似，而其他名字则不同，这一事实表明两者可能都源自“一个更古老的共同来源”。

接着在 4:26 下（“那时，人才求告耶和華的名”）处：“此处 J 典叙事明确宣告，对神圣名号“耶和華”的呼求始于人类在地上的早期世代。根据 E 典和 P 典，这一行为直到摩西时代才开始。”

我采用了弗里德曼著作中的这一观点，若我引用 S. R. 德莱弗的论述，某些细节则会有所不同。例如，德莱弗将 2:4 上视为 P 典的一部分，4:25-26 归为 J 典，而创世记第 5 章则划入 P 典。不过，他在我所引用的其他要点上持相同见解。¹²

这些来源批判的结论——无论是弗里德曼、德莱弗还是其他学者的——都与我已对文本作出的文学和语法观察相悖。

12. 他也认同 P 典是最晚成书这一传统观点。

首先，我们已在第三章中看到，“...的来历”这一公式通过标示情节发展的新阶段来构建创世记的结构。创 1:1-2:3 作为序言独立于这一结构之外；因此我得出结论，其崇高且程式化的叙事风格与书中其他部分（更接近旧约其他叙事书卷的风格）不同并不令人意外。序言的目的是强调存在一位独一的上帝，他是万物的创造者和主宰，并按照自己的形像造人；为实现这一目的，它自然必须突出上帝的超越性。因此，作者在此使用“上帝”这一称谓并不出人意料。

此外，我们发现创 2:4 的结构不支持将这节经文分割。开篇的“...的来历”标记这是主要情节的一部分；随后精心设计的交叉结构将两个段落（1:1-2:3 与 2:4-25）统一起来，引导我们和谐地阅读它们。神名称谓的转变将宇宙创造者与以色列的立约之神等同起来——成为他的子民是何等惊人的特权！弗里德曼对 2:4-3:24 中不寻常的神名“耶和華 神”的观察可能离真相不远，尽管我不会完全采用他的表述。与其说它“缓和了从 P 典创造叙事的过渡”，不如说通过融合两个名称，它明确了身份认同，并允许过渡到使用其中任一称谓。

这些关于创 2:4 各部分的观察也表明，无论其原始来源如何，这些部分现在作为一个文学整体发挥作用，因此来源已不可考。这一文学整体促使我们以互补的方式阅读这两个段落，若如此解读，我们无需任何语法创新，便可将 2:5-6 视为 2:7 事件的背景描述——这里所指的并非“全地”而是“局部地域”（“地区”）。既然这些日子是上帝的工作日，不必与寻常时日等同，我们可由此找到证据表明六个工作日比普通一周更长，因此 2:5-25 是对 1:26-28 事件的详细阐述。

这意味着我们不应将这两个创造记述分开称呼：存在一个宏观的创造记述，随后是对神如何创造“男与女”的特写。

这也意味着我们可以化解所有事件顺序上表面的矛盾：创 2:5-6 并非指植物的创造过程，而是指植物在特定地点“那地”的生长，

而这种生长是依据每年的气候周期来进行的。此外，2:8-9 也指向一个特定地点——伊甸园。我们同样可以在语法规则内，将 2:19（动物的创造）与创世记第 1 章第六日的内容协调一致。

我们还发现，所谓 P 典缺乏拟人化描写的论断是错误的：第一个段落实际上依赖于拟人化的呈现方式——上帝如同工匠般度过他的工作周，每晚安歇，最后享受安息日。这与第二段落的拟人化描写相融合：上帝像陶匠般“塑造”男人，又“建造”女人。更进一步说，虽然第一段落确实强调上帝的超越性，但远未将他描绘为疏离或冷漠的存在。事实上，它邀请我们体会上帝自身的某些体验，并效法他的榜样。

在我对创世记第 4 章的考察中，我发现无法证明 4:17-22 的家谱与创世记第 5 章有任何共同起源，而且我们完全可以按照当前的表述来理解这段文本。这些相似之处（无论如何都很微小）的文学效果在于对比两个世系的成员。

同样难以理解为何要将创 4:25-26 上与本章其余部分分开。它遵循了经段的结构（一个人与他的妻子同房，她生了一个儿子），夏娃在第 1 节和第 25 节都为儿子命名，且名字具有重要意义。命名理由的不同似乎也暗示了夏娃性格的发展。提到“儿子（后裔）”一词也与创世记中的一个重要关键词相呼应。

弗里德曼清单中的最后一项是创 4:26 下，“那时候，人才求告耶和華的名。”将其视为对名的引用是语言学上的失误，因为它过分强调了“名”这个词，而忽略了相关习语的实际含义。这使得这节经文对于人们何时认识真神为“耶和華”持中立态度。

对此的立场最终取决于如何解读出 6:3 的经文：“我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神 [*El Shaddai*]；至于我名耶和華 [*Yahweh*] 他们未曾知道。”这可能仅意味着先祖们不知道此名，但若如此，最终的编纂者理应像现代人一样清楚这一点。我们应当假定，如果他确实聪明（从他的行为来看，这一点是有证据可证的）的话，他或许会将上帝的名字追溯到创世记一书中，

期待有能力的读者能捕捉到这种回溯投射，将此节经文作为关键。¹³但也有可能，当经文说“我名”时，其含义是“凭我名的全部意涵”，在这种情况下，6:2-8 展开了这一名的意涵。还有一种可能是，与其说“至于我名耶和华，他们未曾知道”，不如将这句译为“凭我的名——耶和华，我岂未向他们显明自己？”¹⁴创 4:26下并未在这些选项间作出决断。

这些是弗里德曼的论点。在我们对经段的研究过程中，还遇到了其他关于文学史的建议，如韦斯特曼认为 3:14-19 是后期增补，且 3:23 原本独立于 3:22, 24（见创世记 3:23 脚注）。我已从文学角度提出了反对此类观点的理由。

这让我们处于何种境地？这些经文段落是否来自不同的来源？由于假定的原始资料已不复存在，我们无法回答这个问题。但针对每一个被提出用以支持来源理论的特征，事实证明，从叙事整体流畅性的角度考量，文学和语法层面的解释更为合理。换言之，若有人通过拼接资料创作此文本，其缝合痕迹确实已消弭无踪。

诚然，这仅适用于创世记的前四章，而非整部摩西五经。其他以话语为导向的研究也得出类似结论，例如洪水故事的研究¹⁵。或许我们需要逐一考察每个经文段落，才能做出全面论断，但来自古代近东历史和文学的背景信息，正指引着我们前进的方向。

13. 这或许是一种时代错置，但与摩西五经的记载方式一致：远古时代总是通过受众的体验视角来描述。

14. 关于这些选项的讨论及参考文献，请参阅 A. R. Millard, “Abraham, Akenaten, Moses, and Monotheism,” in *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50*, ed. R. S. Hess et al. (Grand Rapids: Baker, 1994), 119–29, at 124–25. 米拉德的观点是，埃及方面的证据表明，我们不应草率地排除最后这两个选项。

15. 例如，可以参考罗伯特·朗克雷 (Robert Longacre) 的以下作品：“The Discourse Structure of the Flood Narrative,” in *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*, ed. G. MacRae (Missoula: Scholars, 1976), 235–62; “Interpreting Biblical Stories,” in *Discourse and Literature*, ed. Teun A. van Dijk (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1985), 169–85; *Joseph: A Story of Divine Providence* (Winona Lake Eisenbrauns, 2003).

C. 古代近东背景的评估

埃及学家肯尼斯·基钦汇编了一份详尽而令人印象深刻的细节清单，用以证明摩西五经符合公元前第二千纪末（即摩西时代）的文化背景：包括其与近东文献的关联点、历史地理参照系以及盟约结构¹⁶。他以生动且时而犀利的笔触阐明，为何圣经所描绘的摩西在埃及（约公元前1260年）受教并作为摩西五经主要作者的形象，最能解释我们对对比这些经卷与古埃及、美索不达米亚及安纳托利亚学者已确立的结论（他称之为“事实”，并批评圣经学者对此的无知）时的发现。尽管仍存在少量疑点，如希伯来语似乎晚于摩西时代，以及少数反映后期编者的注释。对此最合理的解释是：“像申命记或约书亚记这类古老著作的抄本会被重新誊写，更新过时的语法形式和拼写——这是公元前2500年至希腊罗马时期古代近东地区普遍存在的做法。”¹⁷ 在此现代化过程中，古老地名可能被替换或标注为当时通用的名称。

由于全面论证这些结论需要一整本书的篇幅，而基钦已撰写过这样的专著，我将仅概述几个要点。让我们从出埃及的时代开始。

基钦借鉴了格蕾塔·霍特的研究成果，霍特的研究表明，埃及发生的瘟疫与已知现象相符——不过他并未认同

16 K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); 第 6、7、9 章分别论述出埃及、列祖和史前史，以下引文皆出自这些章节。詹姆斯·巴尔在《基要主义》(James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978)) 第 130-131 页贬低基钦早期著作，理由是基钦声称不诉诸神学出发点故可称为“客观主义者”，且其著作“完全浸透着极端基要主义精神”。或许基钦的论点确有锋芒，但（1）他在新著前言中捍卫了自己对后现代主义的立场；（2）这些批评对基钦研究的广度和论证的精细有失公允；（3）仅凭（从巴尔视角看到的）某人受不当影响就否定其论述的真实性并不合理，真相应基于论述本身的价值判断。同样，弗里德曼在他的论文（“Some Recent Non-Arguments concerning the Documentary Hypothesis,” in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, ed. Michael V. Fox et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 87-101, at 88 n. 2) 中指名提及基钦，却对其实际著述未予理会。

17. 引自 Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, 305.

她对最后一个灾殃（长子之死）的自然主义解释，因为他并未排除神迹的可能性。¹⁸他指出：“出埃及记 7-12 章关于灾殃的叙述是一个精心构建的整体。正如一些传统批评学者所承认的，若将其强行拆分到虚构的 J、E 或 P 等来源（这些来源并无实际抄本存世），只会使灾殃叙述失去意义——唯有作为整体才能成立。”他还证明，灾殃叙事呈现了文学模式：前九灾每三灾为一组，第十灾单独突显以强调。这种模式同样反驳了多来源的说法。

地名兰塞（出 1:11）对应已知的埃及王朝、城镇比 - 拉美西斯以及拉美西斯二世的建筑活动。这一对应关系意义重大，因为“比 - 拉美西斯作为王室居所约于公元前 1130 年被废弃”。晚于此时期的传统会使用其他地名（如铁器时代诗 78:12 中的“琐安”）。“若兰塞（与琐安 / 坦尼斯相对）从未出现在早期希伯来传统中，后世便没有理由追溯或补入该名称……因此，兰塞的出现是出埃及传统中一个早期（公元前 13/12 世纪）的标记，这一事实必须被承认。”会幕的形制与礼仪也符合青铜时代晚期特征，而非更晚时期。

接下来我们探讨所使用的约书形式。基钦（Kitchen）整理了古代近东条约、法典和约书的类型学，展示了它们如何成为特定时期的鲜明特征：远古条约（公元前 2500-2300 年）；早期法典（公元前 2100-1700 年）；早期条约（公元前 1800-1700 年）；中期条约（公元前 1600-1400 年）；中后期条约与约书（公元前 1400-1200 年）；以及晚期条约（公元前 900-650 年）。“关键在于理解每个阶段的文献在格式和完整内容上都与前后阶段截然不同，不存在任何模糊性。”经过细致分析后，他总结道：“西奈及其两次更新——尤其是申命记中的版本——明确属于第五阶段，即公元前 1400-1200 年之间。“后世作者不太可能做到如此精确。”¹⁹

18. 关于这些灾祸的形而上学探讨，可参阅拙著《神迹之神：从释经学视角审视上帝在世间的作为》（*The God of Miracles: An Exegetical Examination of God's Action in the World* (Wheaton: Crossway, 2000)）第 130-131 页的论述。

19. 我们还可以参考查姆·拉宾的这一结论：申命记的修辞风格与伟大书写先知们不符，因其缺乏他们的诗意，因此它必定来自更早的时期，那时这样的语域对伟大先知而言是可接

最后，关于出埃及事件，存在一个疑问：那一代的以色列人是否能够创作出如此文学性的材料。正如基钦所言：“砖场奴隶如何能写出符合国际格式的文书？”即便是普通公民也不具备完成这项任务所需的技能：“他们唯一的作用就是聆听条约内容……并顺从他们的统治者。”我们手边就有一个现成的人选：“此时亟需一个与圣经传统中那位古老的‘英雄’摩西极为相似的人物，才能合理解释我们所面临的局面……根据出埃及记至申命记中一系列属于公元前两千纪晚期而非更晚[基钦的斜体]的特征，再次表明没有其他可行的选项。”

还有更多其他内容，但让我们接着来看创世记 1-11 章吧。圣经这一部分的故事与美索不达米亚文献（涉及创世、城市起源、洪水等）存在类比，这些文献均创作于公元前 2000-1600 年。（这并不等同于说创世记源自这些文献，或反之：“差异如此之多，以至于排除了美索不达米亚或创世记记载直接抄袭对方的可能性。”）此类故事在公元前 1600 年后便不再创作，因此“有理由推测创世记 [1 至] 11 章的框架和基本内容可追溯至族长时期”——尽管如我在此论证的，其叙述方式特别适应当前五经中的位置。

D. 结论

我们的讨论将在此告一段落。简而言之，现有证据更支持申命记起源于摩西时代，尽管如所述经过了更新。摩西五经其余部分最合理的解释是作为申命记的前导，正如弗里德曼版本的文献假说所认为的；创世记最合理的解释是作为出埃及记的前导（回答了“为何是我们？”的问题）；而创世记 1-11 章则是整部摩西五经的前导。（参见前文第三章。）在发展的每一个阶段，

受的。Chaim Rabin, “Discourse Analysis and the Dating of Deuteronomy,” in *Interpreting the Hebrew Bible*, ed. J. A. Emerton and S. C. Reif (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 171-77.

从内容反映的历史背景来看，其更符合摩西所处的公元前二千年环境，而非大卫王朝及其后的公元前一千年。我们不能断言完全没有其他来源——事实上，为何要怀疑创世记 1-11 章就源自此类素材？但我们有充分理由认为，无论编纂过程如何，它都展现出高超的文学技巧，形成了连贯的整体；至少创世记 1-4 章就体现了这种一致性。我们也无需质疑摩西是现存摩西五经的主要作者。²⁰

20. 戈登·温汉姆在《作为律法的叙事》（Gordon Wenham, *Story as Torah* (Grand Rapids: Baker, 2000)）第 41 页指出：“摩西时代确实能解释创世记中许多关键特征。”面对“批判正统”的观察，他论证（42 页）“这些观察无一构成联合王国时期（大卫与所罗门时代）断代的障碍”。不过这些因素对我们的经文段落均无影响，我们无需怀疑创世记本质上出自摩西之手。

9

创世记 1-4 章的交流目的

在我第2章中所描述的沟通模式中，作者会基于他自己与受众共同拥有的对世界的认知，以产生某种效果（即所谓的“信息”）。我们可以负责任地讨论作者意图，即作者希望在读者中产生的效果——他期望读者对其文本作出的反应方式。

在对这四个段落的讨论中，我已沿着这些思路得出了关于文本含义的结论。我不认为作者传递给最初读者的信息必然穷尽了所有意义，但我确实认为这是正确的解读起点。

在这最后三章中，我打算将这些不同的线索整合起来。本章将聚焦于创世记直接的交流情境；下一章将探讨历史与科学问题，以审视文本意图中蕴含的主张；末章则将讨论当今读者应如何恰当地理解这些信息。

本章将聚焦于这些章节最初形成背景的不同层面。首先我会探讨意识形态背景，即创世记 1-4 章与古代近东其他地区创世故事的关联。随后将分析其文学背景，

即创世记 1-4 章的信息如何融入摩西五经的整体。最后，我将探讨受众的生活背景：这些章节将如何影响他们在以色列的生活方式？

A. 参照古代近东背景

众所周知，创世记并非古代世界唯一的起源故事。事实上，全球许多民族都有起源传说，它们探讨的问题几乎具有普遍性：世界和人类如何产生，目的何在，我们的群体如何融入整体？特别是过去 150 年间，美索不达米亚的创世与洪水故事陆续被发现，许多人认为这些是与创世记故事最接近的平行文本。而埃及的类似传说似乎不太可能成为圣经故事的平行文本或影响来源。¹ 乌加里特出土的零星材料或许能为圣经故事的意识形态背景提供线索，因为它们描述了迦南人本身的信仰。²

若我的研究重点在于文本如何形成，便需考量这些其他故事和观念是否作为源头影响了圣经材料。但既然我关注的是文本作为沟通行为的功能，其成书历史便退居次要。另一方面，这些故事确实提供了圣经叙事发声的意识形态背景；它们甚至可能提供某些文学惯例与主题。

1. R. J. Clifford and John J. Collins, "Introduction: The Theology of Creation Traditions," in *Creation in the Biblical Traditions*, ed. R. J. Clifford and John J. Collins (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 24; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1992), 1-15, 第 2 页。

2. 人们通常认为乌加里特语和迦南语可以互换使用，但乌加里特位于迦南的实际范围之外，这一点在 A. R. 米拉德所著的《迦南人》一书中有所说明。A. R. Millard, "The Canaanites," in *Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman (Oxford: Clarendon Press, 1973), 29-52。米拉德 (36 页) 认为，最好将乌加里特语言和文学与迦南语区分开来。当然，它们之间存在相当程度的重叠，但在任何特定情况下都最好使用“乌加里特语”这一特定名称，而不应对此问题产生任何偏见。此外，还有 A. F. 雷尼提出的观点，他在《乌加里特的一位迦南人》一文中引用了来自乌加里特的证据，A. F. Rainey, "A Canaanite at Ugarit," *Israel Exploration Journal* 13 (1963): 43-45, 表明迦南人在那里被视为外来者：“或许我们今后应该不再称乌加里特的居民为迦南人，因为他们并不这样认为” (45 页)。

根据基钦的观点，古代近东地区存在四个“原始早期历史”的例证：创世记 1-11 章；苏美尔王列表（约公元前十八世纪，记载了大洪水前后的王朝）；《阿特拉哈西斯史诗》（约公元前十八世纪，可能更早）；以及苏美尔洪水故事（或称埃利都创世记，约公元前1600年）。³基钦通过以下图表比较它们的内容（“现代时期”指公元前第二个千年初）：

苏美尔王表	阿特拉哈西斯史诗	埃利都创世记	创世记 1-11
1. 创造被视为前提；王权降临自天而降	1. 创造被视为前提；诸神创造人类去完成他们原本的工作	1. 创世；城市被建立	1. 创世 (1-2)
2. 五位城市中的八王系列	2. 喧闹的人类远离神明	2. [异化]	2. 异化(3)，谱系溯源 (4-5)
3. 洪水	3. 洪水；方舟	3. 洪水；方舟	3. 洪水；方舟 (6-9)
4. 王权再现；王朝更迭直至	4. 新的开始	4. 新的开始	4. 新的开始；谱系延续，直至——
5. “现代时期”	(5. 现代时期，隐含)	(5. 现代时期，隐含)	5. “现代时期”

我们还可以补充美索不达米亚的阿达帕故事，许多人将这位人物与圣经中的亚当相提并论。⁴在这个故事中，阿达帕某日在波斯湾捕鱼时，南风突然掀翻了他的船。阿达帕诅咒南风，折断了它的一只翅膀，使其七天无法吹拂。因此，天神安努召见阿达帕要他解释自己的行为，但在阿达帕前往之前，神祇埃阿教导他如何应对，并警告他说，

3. K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids:Eerdmans, 2003), 423-27.

4. Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* (Chicago University of Chicago Press, 1951), 在 147-53 页提供了文本翻译；他在 122-26 页总结了该故事并与创世记第 3 章进行对比，否认阿达帕故事是巴比伦关于堕落的记载。

在天堂，他们将向他提供死亡的食物和水，他绝不能吃喝。阿达帕遵循了埃阿的指示，得到了安努的青睐，安努决定赐予他生命之食与生命之水——这些本可赋予永生。但阿达帕拒绝了，回到人间生活，显然给他所居之地的人们带来了疾病。（或许阿达帕在某种意义上是人类的代表，或至少是他所在地区的代表。）这个传说与创世记第 3 章存在显著差异，我们将在下文提及几点，但两者确实存在某些相似之处。

基于这些相似的结构，我们应认同基钦的观点，将美索不达米亚传说视为圣经故事的文学类比。⁵这并不意味着我们不会在细节中发现埃及和西闪族主题的参照——尽管事实上，明确提及西闪族传说的内容出现在其他文本而非我们的文本中。⁶

这一背景假设的核心问题在于：当时的听众是否对这些观念足够熟悉，以使相关典故具有说服力？答案似乎是肯定的。首先，以色列家族谱系源自美索不达米亚的记载在圣经中屡见不鲜（参看创 11:31；15:7；书 24:2-3；尼 9:7），因此有理由认为类似美索不达米亚的传说可能通过代代相传得以保存。其次，根据第八章的讨论，摩西所受的教育使他能够接触这些原始文献；第三，这些文献本身在阿马尔纳时期（按基钦推算约比摩西早一个世纪）已通过口传形式在西闪族人中流传。⁷

圣经记载与美索不达米亚传说既存在相似性，也存在差异性。这两种关联性共同揭示了两种记述体系之间的联系：相似性表明创世记

5. 身为埃及学家的基钦持此观点颇具参考价值，尤其当我们面对诸如柯里德（Currid, 43-51 页，附参考文献）等关于埃及对创世故事存在重大影响的强烈主张时。此外，基钦对摩西五经的摩西起源说（见第八章）所提出的有力论证，自然会引导我们期待发现埃及的平行对应。然而，基钦所记载的原始准历史文献的文学环境，恰恰解释了为何最接近的平行文本应来自美索不达米亚——尽管我们当然也可能在其他意识形态中找到具体的关联点。

6. 例如参见Heidel, *Babylonian Genesis*, 102-14。可能的例外情况见下文。

7. 参阅 W. G. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis,” *Journal of Theological Studies* n.s. 16, no. 2 (1965): 287-300, 特别是第 299 页。

所讨论的是相同的事件，而差异则显示出叙述背后不同的世界观。⁸例如，一些美索不达米亚的记载说，人是由泥土与神圣元素（如神的血液、神的血肉或神的唾液）结合而成，而创 2:7 则描述人由泥土塑造，上帝将生气吹入其中。⁹两组故事都有一个黑暗且含水的开端。两种叙述中，创造都导致神圣的安息，但在美索不达米亚，这是因为诸神造人是为了免除自己工作的需要，而圣经并未将上帝描绘成依赖其造物以维持生存的存在——他的安息是享受和祝福。

如果创世纪与阿达帕故事相呼应，这些故事也有不同之处：阿达帕曾有机会为自己和人类（他并非第一个人类）获得永生，但他因遵守一位神祇的指示而错过了这个机会，而亚当则因违抗上帝的命令堕落，失去了道德纯洁和生命的原始状态。洪水故事讲述了非常相似的事件，但背后的意识形态却截然不同：在美索不达米亚，诸神发动洪水是因为他们无法忍受人类制造的噪音，而在圣经中，上帝因道德原因发动洪水。

在缺乏对西闪米特材料引用的情况下，一个可能的例外是创1:21中提到的“大鱼”（*Mnynt, tannînîm*）：乌加里特语中的同源词指的是一种与神战斗的水生“龙”，但在创世纪中，它们只是独一无二上帝的造物，¹⁰并受其祝福。许多评论家认为，创1:16中对太阳和月亮的奇怪称呼——它们被称为“大光”和“小光”，而非其希伯来语常用名——旨在将天体从神格降为“无名之物，由造物主设计来服务人类”。¹¹在第四章 D 节中，我曾论证

8. A. R. 米拉德所著的《新巴比伦“创世纪”故事》（A. R. Millard “A, New Babylonian ‘Genesis’ Story,” *Tyndale Bulletin* 18 (1967): 3–18），在15–18页中，可以找到一个简明扼要的总结；此外，可参见Heidel, *Babylonian Genesis*, 82–140。

9. Millard, “A New Babylonian ‘Genesis’ Story,” 15页指出，这种理念十分普遍，在埃及和中国都有所体现。此外，还要考虑到斯多葛学派的埃皮克提图（Epictetus, 公元一世纪），其著作《对话录》（*Discourses* 1.3.3）：“一方面，我们与野兽共有的身体，另一方面，我们与神祇共有的理性与智慧。”

10. 海伊德尔在《巴比伦创世纪》一书中（Heidel, *Babylonian Genesis*, 104）指出，创1:21所描述的“此类海洋生物”指的是“鲸鱼和鲨鱼这类海洋怪物”。

11. Waltke, 63.

这种不寻常的命名方式更可能是叙事修辞风格崇高的体现；毕竟，在创世记第 1 章中，除了上帝和人类，几乎没有事物使用其惯常名称。

那么我们该如何理解创世记 1-11 章与美索不达米亚故事之间的关系？在一篇如今被视为经典的论文中，格哈德·哈塞尔描述了圣经与美索不达米亚创世故事的一些差异，并得出结论认为圣经故事实际上是对异教观点的论战。¹² 尽管上述差异支持这一总体立场，但我们必须与卡斯托共同注意：¹³

《妥拉》在这一部分 [创世记 1:1-2:3] 的目的是教导我们，整个世界及其所包含的一切都是由独一无二上帝的话语所创造，依照他不受约束的意志运行。这因而与以色列邻邦——古代东方民族流行的观念相悖；在某些方面，它也与我们的 [以色列] 民族中已渗入的某些思想相冲突。然而，其语言是平静的，不受论战或争议的干扰；争议之音仿佛是通过圣经深思熟虑、平和的陈述间接传达，以沉默或微妙的暗示否定对立观点。

与其称之为论战，我们不妨将创世记的叙述视为美索不达米亚神话的替代版本——一个旨在塑造以色列人对上帝、世界、人类及其存在意义的认知的故事。正如基钦所总结：¹⁴

创世记 1-11 章是希伯来人对如何呈现先祖亚伯拉罕至雅各之前那段“史前 / 原史时期”的解答。他们采用的方法与周边文明相通，运用了当时共有的基本工具和概念：人类世代的延续及其跨越方式。美索不达米亚选择以“英雄史诗”的方式扩展有限的王朝纪年，而希伯来谱系则随时间推移呈现压缩态势，保留具有代表性的世代数量 ...

12. Gerhard F. Hasel, “The Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 81-102.

13. Cassuto, 7.

14. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, 447.

创世记将这个故事与那位独一真神、永活的上帝相连——换言之，创世记呈现的是人类历史的真实叙事。即便美索不达米亚传统在宏观框架上有所“正确”，创世记仍修正了诸多细节；更重要的是，它提供了对这些事件的真实诠释。这一点至关重要，因为摩西五经将亚伯兰的蒙召与摩西之约视为全人类得以享受上帝祝福的关键；而这些事件深深植根于人类史前时期及其灵性境况之中。¹⁵

B. 参照摩西五经整体

在第三章中，我探讨了创世记 1-4 章在摩西五经文学语境中的功能。我认为创世记 1-11 章为以色列的使命铺设了舞台：作为上帝珍视的子民生活，从而成为将祝福传递给万国的媒介。独一的上帝创造了万物，并照自己的形像造人（创 1）；他与最初的人类建立了特殊关系，这关系后来破裂了（创 2-3）。人类开始遍满全地（创 4-5）。洪水与巴别塔的故事具有相似的深意：全人类都要向造他们的独一上帝交账（而非向他们自己妄想的任何神灵交账），

15. 我将讨论范围限定在作者与其最初读者共享的世界观内。同样值得探讨的是文本被接受的过程，尤其是当希腊语作者将《创世记》的这几章与其他精妙故事（如柏拉图的《蒂迈欧篇》）相比较时。《七十士译本》中《创世记》与《蒂迈欧篇》的契合点令人瞩目：例如，独一造物神的观念；宇宙有开端的思想（《蒂迈欧篇》28B）；使用 ποιέω（其被动形式为 γίνομαι）描述创造之工（《蒂迈欧篇》28BC）；世界是 καλός 的，即“美好”（《蒂迈欧篇》29A）；提及 ζῶα，即“活物”（《蒂迈欧篇》69C）；用 πλάσσω 表示“塑造”人体（《蒂迈欧篇》42D）；女性源自男性（《蒂迈欧篇》91A）。或许《七十士译本》译者选择希腊词汇时考虑了这些对应——尽管多数情况下他们用准确的希腊词对应了希伯来原文。当然两者也存在显著差异：《创世记》是朴素叙事，而《蒂迈欧篇》充满哲学思辨；《创世记》描述从无到有的创造，《蒂迈欧篇》则否；《创世记》将人类描述为与上帝及彼此建立关系的存在，视女性为与男性共享上帝形像的伴侣，而《蒂迈欧篇》关注其他主题（如人类作为认知者），并将女性视为懦弱男性的衍生物。但鉴于这些契合点，基督教神学家试图调和两者以宣导信仰并发展其哲学神学，或许在所难免。

而上帝完全有能力将他的审判降临到任何地方的任何民族身上。但审判实际上只是背景布：全人类都属于他，五经聚焦于上帝仁慈且坚持不懈的努力，不仅要恢复一个民族，更要恢复全人类。

但现在让我们思考创世记 1-4 章如何奠定了一个世界观，这一世界观支撑着五经的宗教体系。

这一世界观的首要方面是上帝作为创造者。在这些章节中，上帝向他的子民及全人类揭示了最基本的生存要义。若他是万物的创造者，那么唯有他是自足的：一切非上帝的存在皆源于他，并依赖他而持续存在。因此，唯有他配得敬拜与尊崇。作为创造者，他不仅启动了整个世界：他具有位格性因而可建立关系，并将这种位格特质赋予人类，使他们得以认识并爱戴他。

上帝创造了一个美好的世界，作为人类与造物主建立关系的舞台。尽管人类已经堕落，但创造的良善依然存在，它仍是人类生活的舞台——只是如今成了救赎的舞台。生活中的日常活动，如饮食、劳作、繁衍和呼吸，都是美好的。人类在这些活动中感受到的任何痛苦，并非源于活动本身的恶劣，而是源自人类的罪性。物质性的律例是上帝实现其子民旨意的合宜方式：他设立了祭祀、为祭司预备华美的服饰、为集体敬拜设计精妙的圣所，并在礼仪中配以“馨香与钟声”。人们在敬拜时运用身体——鞠躬、跪拜、俯伏、举手等等。

事实上，礼仪年历中三大主要节期都与农业历法相关：逾越节对应大麦收割，五旬节对应小麦收割和初熟果子，住棚节（或帐棚节）则对应秋季果实丰收。然而这并不矛盾，它们同时也与救赎历史事件相连：逾越节关联出埃及，住棚节关联旷野漂流，而五旬节——至少后来——关联西奈山颁赐律法。那位创造万物的上帝，正是救赎以色列并与之立约的上帝，忠实地持守这约能让上帝的子民享受所造之物。

此外，上帝作为创造者的地位赋予他权利来规范其立约伙伴如何利用他的创造——无论是关于洁净与不洁净的律法、婚姻中合宜的性关系，还是如何让土地与牲畜劳作与休憩。

这种创造视角也让以色列得以正确理解上帝的道德要求：这些要求既恢复人类应有的功能运作，又如同救赎仪式一般，充分彰显造物主的美善与慷慨。

该世界观的第二个层面是救赎的必要性。人类的始祖堕落后，上帝应许赐下救主（创 3:15），并守护生命树不让他们接近，暗示立约条例（献祭等）是重返“伊甸”的途径。创世记第 4 章展现这个家族如何在园外开始生活——以及罪恶一旦释放，如何在人类中蔓延。五经的宗教处处贯穿着救赎的预备，因为这正回应了人类的需要。

摩西五经中这一救赎性特征本应使以色列人民心怀感恩，欣然接受其中所有应许与诫命。亚当为自己及其后裔招致死亡，然而上帝以慈悲赐下生命之路。以色列不过是万族中的一支，并无高于他人的特权，却与全人类同有需求；上帝却赋予他们特殊地位，使其成为向全人类传递祝福的管道。他们绝不该将此视为理所当然。

这引出了世界观更深层的维度：上帝是创造者、主宰者与统管全地的主，不受任何受造物限制。他在埃及与美索不达米亚彰显的大能，与在迦南地毫无二致。居住在遥远之地的民族与以色列民同样要向上帝交账，也同样需要他的慈爱与恩典。

最终，创世记的这些章节揭示了历史为何必须成为以色列宗教的一部分。上帝将人创造为具身的存在，这意味着人生活在时空之中：他以序列化——即历史性的方式体验世界，并从经验中学习。作为位格性的上帝，创造人类是为了建立关系——与他自己及彼此之间的关系；他通过历史进程推进与子民的关系。上帝将向列祖及其后裔立约并守约，带领他们下埃及又领他们出来，在此过程中彰显他的信实。事实上，十诫的开篇便是一段历史性宣言，为人们的顺服奠定了恩典的

根基：“我是耶和华你的 神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”

C. 参照以色列生活

这些章节为以色列民在应许之地（以及隐含的流散之地）的生活做好准备。

例如，他们大多将耕作土地、牧养牲畜。他们必须首先将此视为行使治理权的实践，无论伴随多少艰辛。这些人本已熟悉周遭世界的特征：若想收获大麦，必须播种大麦籽；陆地动物通常是小型爬虫、大型野生动物或掠食者，或是可驯养的物种。当然，第一段经文并非旨在提供这些信息；其功能是将各类经验置于正确语境——万物如此运作，因独一无二创造者如此设计。

第二段经文特别强调了人类与造物主（耶和华上帝）之间的关系。创造者慷慨赐予他们各种美好的恩赐：佳美的树木、可做的工作、伴侣之情以及角色关联。文本描绘了人类处于原始完美状态，毫无缺乏，与上帝同乐的障碍全无，亦无违背上帝旨意的动机。

任何以色列人读到创世记 1-2 章时，必然会质问为何自己的生活与这些描述相去甚远。创世记第 3 章给出了解释，而 3:16-19 节的咒诅正是他们所熟悉的现实。这些章节的功能在于激发内心强烈的痛楚与对恢复的渴望——进而促使人心抓住圣约的应许。

以色列民还会在此看到圣约包容的教义：即上帝可以通过代表者与一个民族立约。他曾通过亚当如此行，后又通过亚伯拉罕再次实践。由此观之，摩西、祭司及其他领袖（包括后来的君王）的代表职能便顺理成章。此外，每个个体作为民族成员具有双重意义：其灵性生命力既源于整体民族的活力，同时也为这活力贡献力量。因此，牢记上帝与其子民交往的历史——这历史通常着重群体性——就成为关乎

个人的重要之事，从而激发了对契约的忠诚之心。个人也被引导视自己为更宏大叙事的一部分：摩西五经预示了外邦人终将进入上帝光明的应许之日，而个人则被赋予参与这一伟大计划的尊严。

10

创世记 1-4 章、历史与科学

在

上一章中，我曾论述过，历史这一因素是摩西五经的世界观与宗教观的基础部分。本章我们将更深入地探讨这一问题，以便决定在多大程度上可以负责任地将摩西五经视为圣经。

首先，我们必须澄清一些初步的区分和定义。特别是，我们必须明确“历史”和“历史性”等词语的含义；我们还需进一步区分所谓的“历史真相宣称”与“历史真相价值”。¹

在日常英语中，说一个故事具有历史性，意味着我们相信其描述的事件确实发生过。因此，当我们说某位作者书写的是历史时，即表示他希望读者相信其叙述的是真实发生的事。历史学家越专业或老练，就会试图展示事件之间的因果关系。现代社会中，我们推崇科学历史学，这通常意味着历史学家保持中立，仅诉诸内在原因——即从不借助超自然力量来解释事件。从这一视角看，

1. 这些观点深受 V. Philips Long 的《圣经历史的艺术》(V. Philips Long, *The Art of Biblical History* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)) 影响。

古代世界并未给我们留下任何类似科学史的内容，因其作者立场偏颇且频繁提及神明。

科学史的概念存在严重的哲学问题：例如，历史学家并非中立；若我们从描述中排除超自然原因，就必须证明其无关紧要，否则就得接受因果解释中存在空白。因此，除非我们愿意同时放弃两者，否则不能将科学史等同于真实历史。

在本研究中，我坚持使用“历史”一词的日常语言定义。

现在我们可以区分真实性主张与真实性价值。这一概念简单而直观：叙事可以是历史性的，即作者希望我们相信其所描述的事件确实发生过；它提出了历史真实性的主张。但有时我们会说一个叙事是历史性的，如果我们确信其事件确实发生过：我们关注的是其历史真实性。²要从真实性主张转向真实性价值，意味着我们需要某种标准用于验证某项主张。什么样的标准才合理？有些人仅承认那些可通过物理手段验证的事件具有真值，尽管他们可能愿意接受其他历史学家的佐证。但这是一种贫瘠的认识论，因为它没有为可靠证人的证词留下空间。我曾向妻子和孩子们讲述过我左膝上那道宽疤痕的来历；他们无法验证这个故事，或许会觉得难以追踪那些事件发生时在场的人，并那些能证实或纠正我叙述的人。他们应该怀疑我吗？除非他们有理由质疑我的记忆或动机——而他们并没有。他们是理性的，因此他们相信我。

但如果我们不确定证人的可靠性——至少在这个特定案例中呢？有一种外部验证可以帮助我们，即该叙述与我们有权相信的其他事物是否吻合。我们还应考虑证人在其他已被验证的叙述中的记录如何。

现在，我们也可以阐述这些定义和区分的基本诠释学含义：说一个叙述是历史的，并不能解决我们在如何将其陈述与我们对事物的描述相联系这一问题上的所有疑问，

2. 比较 Mark G. Brett, “Motives and Intentions in Genesis 1,” *Journal of Theological Studies* n.s. 42, no. 1 (1991): 1-16, at 12 n. 25: “显然，人们可以理解作者的观点而不被其说服。”

因为我们必须考量所探讨文本的交流目的。具体而言：

- 1) 此处的“历史性”不同于“散文体”，更不意味着所述内容不含比喻或想象成分。
- 2) “历史性”不等于“细节完备”或“毫无意识形态偏见”，这两者皆不可能实现。
- 3) “历史性”亦非“严格按时间顺序叙述”，除非文本自身明确宣称如此。

例如，诗 105:26-38 重述埃及十灾的故事，但其叙述顺序与出埃及记不同，且未提及所有灾祸。难道这首诗歌体篇章因此就不具历史性？抑或我们该将其与出埃及记对立，甚至宣称出埃及记是另一传统的产物？皆非如此：二者是写作类型不同、交流目的各异的文本。

A. 历史真实性主张

如何评估叙事中历史真实性主张的存在？我们会考量叙事体裁及其典型用途等因素。我们的经文段落属于叙事散文，其在圣经中的典型用途是记录时空中的事件。接着我们会考察其所属经卷：该书是否对历史人物和事件表现出兴趣？至少可以说，创世记中的谱系显示了最初人类夫妇与进入埃及的那代人之间的联系，而创世记本身又是五经宏大叙事的一部分，后者对历史事件有着明确关注。我们还应寻找叙述者对所记录事件的历史先例、背景及后果的明确陈述。例如，此处我们发现夏娃将成为众生（人类）之母，这通过她在创世记 4-5 章中作为人类始祖的身份得到印证。我们进一步看到，这对夫妇在创世记 2 章中被塑造为道德正直，并与彼此、世界及上帝保持着和谐关系；但由于创世记 3 章记载的事件，他们使自身陷入不幸境地，这就是我们接下来所读到的章节中所揭示的罪恶蔓延现象

的唯一合理解释。我们还需思考来自同一文化背景（或至少与原始受众文化具有延续性）的合格读者如何理解该叙事。就圣经而言，这包括旧约其余部分、圣经外犹太文献及新约。所有这些文献均视其为历史，约瑟夫即为代表：他将术语 *ἱστορία*（“历史”）用于创世记，并将其与 *μυθολογία*（“神话”）和 *ψευδῆ πλάσματα*（“虚构”）相对照。³

我们还可结合这些经段所属的文学背景——即前一章讨论的美索不达米亚创世与洪水故事。如基钦所言：⁴“关于洪水故事 [的定义]，是神话还是‘史前史’，需注意苏美尔人与巴比伦人对此毫不怀疑。他们将其明确置于最早的历史传统中段，前后均有君王记载。”他进一步论证：⁵

古代近东地区并未将神话历史化（即将其视为虚构的“历史”）。事实上，情况恰恰相反——更常见的趋势是将历史“神话化”，用神话术语来颂扬真实的历史事件和人物……古人（无论是近东还是希伯来人）都深知，基于真实事件的宣传远比纯粹虚构更具说服力。

因此，其内容本身就在引导我们认识到这种历史脉动。

另一方面，我们必须谨慎避免在解读这些材料时过度拘泥于字面意义，因为它似乎遵循了所属文学体裁的一些惯例。例如，创1:1-2:3 中某些事件顺序的细节可能更属于文学手法而非作者独特的宣称；而造人（2:7）——更不用说造女人时的“建造”措辞（2:22）——可能也反映了当时的背景惯例。这并不意味着我们无法辨别其中的主张，但我们需要准确判断

3. 约瑟夫，《犹太古史》1.15-16。

4. K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 425-26.

5. 同上，262、300 页。

作者所强调的重点是什么。（正如我们将看到的，在我看来，作者关注的是事件的形而上学层面，即超自然的原因。）同样，在创世记第 4 章中，我们必须考虑到一定程度的时代错位。⁶

基于这些观点，我们可以大致列出创世记前四段经文中一些最重要的历史真相主张。

首先，我们发现一个断言：宇宙并非自行存在；它有一个开端，这源于上帝的创造之功：“起初，神创造天地。”此外，世界并非自我组织；是上帝的特殊作为将地球塑造成人类居住之地，使其充满植物和动物，并让人类得以存在。我们在上帝之灵的同在中（创 1:2）、在反复出现的“神说”及其实现中、以及在创造人类时的神圣商议中，看到了这种特殊作为。

从形而上学角度，我们可称之为超自然：即上帝创造世界时赋予其组成部分自然属性（或因果力）并维系其存在；他亦可随时引发超越受造物自然因果力的事件。圣灵与圣言对其作用对象的本性有所增益。⁷我在第四章对创 1:1-2:3 的文学性解读表明，作者不太可能对事件序列作出强硬断言，并提醒我们他对产生这些效应的实际过程着墨甚少。结合古代创世叙事的文学语境，这种缄默得到了印证。但另一方面，形而上学层面的主张却无可回避。

这些思考有助于我们理解创 2:7 中人类被“塑造”的记载。将造人比喻为陶匠用泥土塑形，很可能是创世故事的文学惯例之一，因此我们不应过度纠结其细节。与此同时——针对现代人类起源理论——我们可以说经文

6. 类似地，创 2:5-6 中隐含的气候类似于黎凡特西部地区，尤其是以色列的气候。目前尚不清楚这是对事件历史位置的强烈主张，还是仅仅是一种文学手法，以听众熟悉的术语叙述该事件。

7. 关于这一形而上学观点的释经辩护，请参阅我的 *God of Miracles: Science and Faith*, chapters 11 and 14; “Miracles, Intelligent Design, and God-of-the-Gaps,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 55, no. 1 (2003): 22–29.

并未将人类设想为其他动物的自然后裔。至于人类物质部分的来源，则表述较为模糊。但经文明确强调了创造第一个男人及其妻子的过程具有超自然特性。⁸

关于时间长度呢？作者并未说明第一个创造日之前宇宙存在了多久，但也未断言第一个创造日就是整个宇宙或地球的起始之日。将“荒芜、贫瘠、无人居住的世界”改造为适合人类生存繁衍之地——即六个创造日的过程——确实耗费了相当长的时间，远超普通一周（以便形成创 2:5-6 所述的气候循环）。

根据创 2:10-14 对四条河流的描述，可以推断叙述者将伊甸园定位为真实存在之地。我们已看到，任何试图确认比逊河与基训河具体所指及位置的尝试都只能得到可能性结论。但当作者提及底格里斯河与幼发拉底河时，确实指向了可考据的真实地域。这座园子就“位于”该区域（2:8）。

创世记第 2 章向我们展示了一对独特的人类始祖。从创世记 2-3 章中，我们还可以进一步推断出以下内容：

- 1) 所有人类都以这对始祖——亚当和夏娃——作为他们最终的祖先。
- 2) 这对始祖被造时道德正直，彼此之间、与世界以及与上帝都保持着幸福和谐的关系。
- 3) 黑暗势力利用一只普通动物作为喉舌欺骗了这对始祖，引诱他们违背神命。
- 4) 这对夫妇（尤其是男人）作为所有后裔在道德层面与上帝关系的代表领袖，他们的堕落使自身及后裔陷入罪性并招致神圣审判，这也解释了为何现今无人能体验上述的幸福关系。
- 5) 上帝承诺要为人类施行救赎，而我们的始祖显然相信了这个应许。

8.关于这一问题结合生物学理论的反思，可参阅我的《*Science and Faith*》第 267-69 页。

上帝将这对夫妇逐出伊甸园，他们由此开始承受上帝所宣判的苦难。与此同时，他们仍处于上帝的看顾之下，并保留着人性：他们养育子女、敬拜神明，其后代展现出智慧、创造力与应变能力（创 4:20-24）。因他们在园中的悖逆，罪孽滋生蔓延，以新的方式玷污人类生命与造物；但仍有人坚守信仰（4:25-26）。

亚伯拉罕的后裔以色列民，因此成为闪（创 11:10-27）、挪亚（5:32）和塞特（5:6-28）的继承者。

B. 历史真实性价值

我们该如何验证或确认前文所列历史真实性主张？按现代主流观点，宇宙与人类的起源湮没在远古迷雾中，仅能通过推论链条与经文记载相互参照。许多世俗派与神创论领域的知名人士都坚信二者不可调和，我们必须舍弃圣经叙事或科学叙事其中之一。

或许终将如此，但尚非此刻。首先我们必须判定这两个叙述是否真的存在冲突；而提出这个问题时，我们意识到要解答它，就必须对数据的解读进行比较。我已提出反对对创世记进行字面解读的理由，而这种字面解读正是所谓冲突的基础。另一方面，世俗科学普及者同样对实证数据强加了一种解读，即只允许自然原因的解读。要解决这一点，我们必须证明纯粹自然主义的叙述不足以解释我们在自身及世界其他方面所观察到的现象，以及圣经其余部分的历史事件。此处我不展开论述，因相关内容可在他处获取。⁹

9. 关于科学论据与参考文献，请参阅我的《科学与信仰》（*Science and Faith*）。历史资料方面，可参考 Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, and F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1981).

相反，我们应当思考圣经的描绘是否符合对周遭世界的合理解释，以及是否符合我们已知的关于自身的真相。

宇宙是否应该呈现出有开端的样貌？神学家们对这个问题的答案并不总是一致。例如，阿奎那曾论证哲学（在他那个时代包含从自然科学得出的推论）既无法证明宇宙确实有开端，也无法证明它没有。¹⁰但这只是针对他那个时代自然哲学的发展水平而言。基督教哲学家彼得·克里夫特对此评论道：¹¹

这个问题在中世纪至关重要，因为亚里士多德似乎已证明世界是永恒的，但圣经却启示世界有开端；于是哲学与启示神学、理性与信仰看似相互矛盾，动摇了中世纪将二者结合的核心思想体系。

在现代科学宇宙学中，“稳态理论”相当于亚里士多德的永恒宇宙理论，而赋予世界时间起点的“大爆炸”理论则与“时间之创造”（而非“时间内的创造”）的理念完美契合。科学证据似乎已相当确凿地驳斥了“稳态理论”并证实了“大爆炸”理论，从而再次印证信仰与理性从未真正相悖。

再思考一下埃南·麦克马林所写的内容：¹²“如果宇宙通过造物主的行为在时间中诞生，从我们的视角看，它会类似于大爆炸宇宙学家们现在所讨论的情形。”

大爆炸理论（实为理论群）是从经验数据中推导出的推论，其相关问题与人类的自我认知紧密交织，因此并非所有人都接受它并不令人惊讶。该理论迄今经受住了严肃的科学挑战，但这并不能保证它未来仍将如此。另一方面，我们

10. Aquinas, *Summa Theologica* 1.46.

11. Peter Kreeft, *A Summa of the Summa: The Essential Philosophical Passages of St. Thomas Aquinas' Summa Theologica Edited and Explained for Beginners* (San Francisco: Ignatius, 1990), 197 n. 15.

12. Cited in David Kelsey, “The Doctrine of Creation from Nothing,” in *Evolution and Creation*, ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 176–96,

至少可以说，这与我在本文所论证的创世记解读方式是相容的，我们无法断言宇宙学已经证伪了创 1:1。哲学倾向的宇宙学家们仍在强调那个终极问题：为何存在万物而非虚无？——鉴于下文将提及的其他因素，诉诸超自然且具有目的性原因的解释，远比依赖纯粹自然且无目的原因的解释更具说服力。

其次，让我们思考生命体的运作机制。它们绝非化学物质的简单堆砌，而是以 DNA 语言系统为核心的精密组织。所有经验都支持一个观点：语言系统只能源自设计——即某种智慧将特定结构赋予原始材料的过程。

人类又当如何定义？虽然与动物共有躯体、饮食、睡眠、繁殖等生物特征，但人类独备理性思维、基于道德准则的意志选择（超越单纯生存或偏好）、语言能力、审美创造、以及受爱与承诺约束的社会关系。尽管常有人声称这些特质在其他动物身上也有雏形，但细致考察后这些论断往往难以成立。¹³

在这一切中，很难回避 G. K. 切斯特顿很久以前提出的观点：¹⁴

没有哲学家会否认，两大过渡阶段仍笼罩着神秘色彩：宇宙本身的起源与生命原理本身的起源。多数哲学家明智地补充道，人类自身的起源也附着着第三重奥秘。换言之，当“理性”和“意志”这两个概念

13. 举例而言，可参阅我的《科学与信仰》（*Science and Faith*）第 278–80 页。另见 Susan Milius, “Beast Buddies,” *Science News* 164, no. 18 (November 1, 2003): 282–84,, 该文描述了与人类友谊相似的动物行为特征；我认为这仅在我们降低友谊定义标准时才成立，但至少文章总结道：“然而据 Silk 所言，更难以理解的是智人中如此紧密且普遍存在的纽带。她表示：‘我们关于 [非人类动物间] 互惠的所有模型，都无法容纳人类友谊的心理机制。’”

14. G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (1925; repr., Garden City: Doubleday, 1955), 27.

诞生于世时人们便在那不可想象的深渊之上又建起了第三座桥梁。

三类读者会对迄今为止我的结论感到不满。首先，年轻地球创造论者会认为我缺乏胆量，未能让圣经直接教导地球年轻之说，仅仅满足于设计论。其次，互补主义者——他们认为创世记更关乎价值观而非历史——会认为当我认可世界设计证据时，我主张得过多。第三，怀疑论者会认为我在谨慎行事时显得狡猾。但为了规避任何人的批评而左右裁剪释经内容绝非良策。我所提出的释经论证，结合此处概述的哲学论证，其成败自有公断。至少，我愿将个人信念置于实证检验的风险之中！

那么，关于堕落事件的记载我们又该作何解释？若否认这些事件（或与之极其相似的一系列事件）真实发生过，我们终将否定一个关于自身及全人类的已知真相：我们处于失序状态，且深知这种状态是错误的。数学家布莱兹·帕斯卡（1623-1662）曾犀利指出：¹⁵

人类的尊贵如此显而易见，甚至可以从其悲惨处境中反推得出——因动物天性使然之事，于人则称悲惨，由此我们认识到：若人类今日之本性已与兽类无异，则必是从某个曾经拥有的更美好状态中堕落。

非曾被剥夺王权者，谁会因自己不是国王而自觉不幸？……若仅有一张嘴，谁会认为自己不幸？但若仅剩一只眼，又有谁不感到痛苦？恐怕从未有人因未生三眼而苦恼，但双目失明者却永难释怀。

人类的尊贵与可悲如此显而易见，因此真正的宗教必然教导我们：人身上的确具有某种尊贵的

15. Blaise Pascal, *Pensées*, ed. A. J. Krailsheimer (London: Penguin, 1995), nos. 117, 149. 参见 Peter Kreeft's annotated edition of Pascal, *Christianity for Modern Pagans* (San Francisco: Ignatius, 1993), 59, 65-66.。法文原版见 Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Ch.-M. des Granges (Paris: Éditions Garnier Frères, 1964), nos. 409, 430 (using the Brunshvicg numbers)。关于这一推理思路的深刻应用，参阅克Kreeft's section 2; and Douglas Groothuis, "Deposed Royalty: Pascal's Anthropological Argument," *Journal of the Evangelical Theological Society* 41, no. 2 (1998): 297-312.

伟大之原则和某种悲惨的伟大原则。它还必须解释这些惊人的矛盾。

要使人类幸福，它必须向人展示存在一位我们理应敬爱的上帝；我们真正的福祉在于与他同在，而唯一的灾祸是与他隔绝。它必须承认我们充满黑暗，这阻碍我们认识并爱戴他，因此，尽管责任驱使我们爱上帝，欲望却使我们迷失，我们充满不义。它必须向我们说明我们为何如此违背上帝与自身福祉。它必须教导我们治愈无助的方法及获得此治愈的途径。让我们就此检视世间所有宗教，看看除基督教外，还有哪种宗教能满足这些条件。

任何希望被认真对待的人都必须直面并解释这一点——而谁能比创世记做得更好呢？

关于人类的这个坏消息带着冰冷的现实触感：它唤醒我们，同时也为焕然一新开辟了道路。正如切斯特顿所写：¹⁶

堕落是一种人生观。它不仅是唯一具有启发性的，也是唯一能鼓舞人心的人生观。与佛教徒、悲观主义者或普罗米修斯主义者那些真正可选的哲学相对立，它坚持认为我们滥用了这个美好的世界，而不仅仅是被困在一个糟糕的世界里。它将邪恶归咎于意志的错误运用，从而宣告最终可以通过正确运用意志来纠正。除这一信条外，其他所有信条都是某种形式的向命运投降。持有这种人生观的人会发现它在无数事情上给予启示；而单纯的进化论伦理对此却无话可说。例如，人类机器的完美与动机持续堕落之间的巨大反差；事实上，没有任何社会进步真正能抛弃自我……那句谚语说“自由的代价是永恒的警惕”，这正是神学家对所有其他美德的描述，本身也只是对原罪真相的一种表述；人类正是由于有了天堂与地狱的概念而超越了所有动物的善恶极端；所有伟大诗歌中那种崇高的失落感，在异教徒和怀疑论者的诗歌中尤为明显：“我们瞻前顾后，渴求那不存在之物”；

16. G. K. Chesterton, *As I Was Saying*, ed. Robert Knille (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 160.

这呐喊从人类破碎心灵的最深处与深渊中迸发，对抗所有自命不凡者与进步主义者——幸福不仅是一种希望，更以某种奇妙方式成为记忆；我们都是流亡中的王。

这种世界观也使我们能够开始应对恶的问题：上帝如何能既是无限良善、智慧与全能，又同时容忍世间的恶？此处我只能概述解决思路，更深入讨论须留待他日。首先须谨慎定义“恶”：我所提出的文学性解读并不认同自然过程（如动物捕食、地震、飓风）本身违背上帝意志或与美好创造对立。但堕落已影响全人类，导致（1）我们缺乏统御自然界所需的共情力以实现全然良善的目的；（2）我们无法以全然良善的目的自我约束；（3）我们丧失了与上帝的亲密关系，无法在每件自然事件中感知其作为。其次，必须认识到将痛苦与恶的存在视为问题，正是承认我们内心感知其不正当性——这意味着我们隐然认可了超越现世的正直标准，而现实世界未能达标。基于创世记这些章节我们只能推进至此；要完善图景还需救赎历史的其余部分。¹⁷

C. 世界图景、世界观与善意沟通

许多人认为圣经描绘了一幅“原始”的世界图景——例如，它暗示天空实际上是一种坚硬的穹顶，防止上方之水淹没众生。若我们要讨论圣经的真理主张，他们说，就必须解释这一特征（通常通过淡化其真值来处理）。¹⁸最常见的

17.更多内容，参见我的《科学与信仰》（*Science and Faith*），226–28页，309–15页。

18. 此类例子不胜枚举，且并非全来自圣经的反对者。保守派刊物撰稿人保罗·H·西利（Paul H. Seely）便发表过相关研究，如：“The Firmament and the Water Above, part I: The Meaning of *Raqia'* in Gen. 1:6–8,” *Westminster Theological Journal* 53 (1991):227–40; “The Firmament and the Water Above, part II: The Meaning of ‘the Water above the Firmament’ in Gen. 1:6–8,” *Westminster Theological Journal* 54 (1992):31–46; “The Geographical Meaning of ‘Earth’ and ‘Seas’ in Genesis 1:10,” *Westminster Theological Journal* 59 (1997): 231–55.

回应这一主张的方式是使用现象学语言，即用事物在我们眼中的样貌来描述它们的语言。一个明显的例子是英语短语“日出”：我们都明白太阳并非真正升起，但即便是世界顶尖的天文学家也会毫无顾忌地使用这一表达。另一个例子是准技术术语“离心力”，描述的是当用绳子旋转石头时的感受：石头似乎正在远离中心，因此得名。实际上，在牛顿物理学中，若石头以恒定速率旋转，唯一的力是绳子施加给石头的力，使其运动偏离直线并向中心拉近——这实际上是一种“向心力”。

19

我们不会认为遵循现象学语言常规用法的人是欺骗性或信息不足的，因为我们不指望这类语言对所描述事物的内在机制作出强有力的断言；相反，它让我们能够指涉真实事件而不被这类问题所困扰。

因此，我们必须解决的问题是：古代记述所使用的语言对其描述的主题究竟提出了何种主张。由于原始讲述者均已离世，这一评估可能颇具难度，为此我们可以转而依赖我称之为善意沟通的概念。

在第二章的沟通模型中，我曾指出作者与读者共享着某种世界图景（包括知识、信仰、价值观、经验和语言），而沟通正是基于这一图景实现各种目的。这些目的可能包括：让读者知晓或相信新事物；纠正他们原以为已知的内容；提醒读者其信仰或经历，以促使他们采取行动；唤起共享世界图景中的某些元素以引发庆祝或哀悼；重新调整他们的世界观。需注意，此处我区分了世界图景与世界观。世界图景仅指个人对世界及其构成形态的想象，例如地球的大小、形状、陆地与海洋的分界、地下与天空之上的景象等。而世界观——将在最后一章详细讨论

19. 物理学家朋友告诉我，当我们从牛顿力学（或狭义相对论）转向广义相对论时，情况会变得更加复杂。但关键点在于——这些表述是善意沟通中合理存在的一部分——这一点依然成立。

——是个人对世界的基本宗教立场，例如世界是源自上帝还是自行存在、是否存在普世道德准则等等。世界观旨在成为规范性的，而世界图景则不必如此；通过这种区分，我作为一个接受当代宇宙学作为自身世界图景的现代人，可以与某些认为太阳围绕静止地球运转的古代人共享相同的世界观。

任何交流行为都会涉及这个共享世界图景的某些部分。若说话者观点的有效性取决于所涉内容的真值，那么我们可说善意的交流行为意味着说话者同时肯定了所涉部分。传统对圣经权威的理解实际上支持这种区分：作为交流行为的经文文字（而非作者思想结构）才是我们找到上帝启示之处。

例如，路 20:27-40 记载撒都该人为证明复活观念荒谬而质问耶稣。他们开场便说：“夫子！摩西为我们写着”，并引用申 25:5。耶稣在回应中接受了“摩西写了”这段经文的前提，进而引用出 3:6，指出摩西“指示明白了”死人会复活。双方共享一个共同的世界观：一位名叫摩西的先知写了摩西五经——正是这部著作使五经具有权威圣经的地位。耶稣关于复活是五经教导的论点，要求出 3:6 必须与申 25:5 同样出自摩西之手。²⁰

并非所有善意的沟通行为都需要说话者赞同其所引用的内容。例如，当我提及山姆和佛罗多时，只要没有断言《指环王》是历史事实，就不算违背诚信——除非我曾故意让听众相信这个故事是真实的。同理，圣经作者也会引用异教神话。无论作者本人是否相信神话的真实性，都不影响他是否出于善意表达观点。只需假设他是在不同于原背景的语境中使用这些观念，或是在唤起那些神话名称所蕴含的情感色彩，

20. 另见太 19:1-12，当法利赛人试图从申 24:1-4 的律法中确立伦理准则时，耶稣引用了摩西的创世记载（创 1:27；2:24）。这两段经文中的摩西印记共同构成了对世界的认知图景，耶稣正是通过肯定这一图景来阐明他的观点。

其目的是为彰显主对它们的至高权能即可。²¹

再举一例：在提前 4:7 中，保罗告诫提摩太要避免“世俗的言语和老妇荒渺的话”（我的翻译；希腊原文 τοὺς βεβήλους καὶ γὰρ ὠδεις μύθους；ESV，意为“不敬虔、愚蠢的传说”）。当他使用形容词 γράωδεις（“老妇特有的”）时，他是在引用一个希腊作家常用的固定短语，指代不值得严肃人士关注的故事。²²这些希腊作家或许确实轻视女性的智力，认为老妇本就缺乏严肃对话的能力，但保罗使用这个表达绝不意味着他认同这种观点（尤其我们能确定他并不持此看法——参见 5:9-10；多 2:3；提后 1:5），²³他的论点也完全不依赖于现实中老妇是否真的常讲此类故事。若我们追问，他或许会说这些故事迎合了某种未被神圣恩典感化的女性，而类似的老年男性也有其特有的愚昧，但这无关紧要：我们足以辨识他所指的故事类型。²⁴

这表明我们不能仅因作者使用了某些背景观念，就简单地假设这些观念是否得到认可。因此，我们必须追问，这些背景观念是否与作者的交流意图紧密相关。

若要断言圣经作者将某种世界观描述为真理，我们必须确信物理宇宙论是其交流目的的一部分。一旦认识到这一点，

21. 参见 J. N. Oswalt, “The Myth of the Dragon and Old Testament Faith,” *Evangelical Quarterly* 49:3 (1977): 163–72. Oswalt 还指出，有些所谓的暗指其实根本就不是暗指。

22. 例如，柏拉图（公元前428–347）在其《Theaetetus》（176B）中将关于美德的错误机斥为“所谓的老妇人的闲言碎语”（ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος）。历史学家斯特罗巴（Strabo，公元前64年–公元19年）在其《地理学》（*Geography* 1.2.3）中谴责了一位将荷马的诗歌艺术贬低为“老妇人的神话”的人（γράωδη μυθολογίαν）。

23. NASB 中的表述“这些世俗的寓言只适合老妇人来看”，让人觉得保罗似乎确实持有这样的观点。

24. 尼古拉斯·沃尔特索夫（Nicholas Wolterstorff）在其著作（*Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 209–16）中探讨了这样的情况：即一个句子的前提可能实际上是错误的，但交流行为仍能成功。一个圣经中的例子是诸如诗93：1中所提到的所谓地心说宇宙论。首先，这是对圣经文本的错误解读，正如我在《科学与信仰》（*Science and Faith*）第6章中所阐述的那样。其次，此类情况并不适用于本研究，因为我的目的是确定圣经作者的真实信仰以及他们试图灌输的内容。

我们就会发现原本认为是“原始”的那些元素其实并没有那么重要。例如，关于世界“不得动摇”的陈述（诗 93:1；96:10；104:5）涉及的是各种稳定性，而非物理上的不可移动性。同样，地的柱子这一短语出现在诗歌语境中（撒上 2:8；诗 75:3），而地的四极这一表达也是如此（伯 37:3；赛 11:12；41:9；启 7:1；20:8）；没有理由认为这些作者是在寻求物理描述。

有人认为，像出 20:4 中“地底下、水中”这样的经文指的是地下海洋。但更有可能的是，根据申 4:18 的平行经文，这里的含义仅仅是水的水平面（鱼类栖息的河流、湖泊和海洋）“低于”陆地的水平面。

没有证据表明“穹苍”（(yqr, raqîa'）必须被描述为实体化的固体天盖；将其理解为仿佛天空就是如此这般已然足够。²⁵从这个角度看，“打开天上的窗户”是对暴雨的一种生动描述（创 7:11；8:2），现代气象学家使用这种表达也不会引起误解（我曾听过他们说“倾盆大雨”）。德里茨这样解释穹苍一词：²⁶

词根 (qr [r-q-']；即 (yqr 所源自的动词) 意为“踩踏……”，进而引申为使变薄、紧密坚固，并以此方式延展、铺开。此处指的是更高层的缥缈稀薄的区域，即所谓的大气层或天空；它被描绘成半圆形的天穹，伸展覆盖于大地及其水域之上。

我们可以从其他圣经经文描述天空被“铺张”（使用动词 hñn, natâ）²⁷的方式看出这是正确的。天空看起来正是如此形成的。

现象学语言是一个有用的分类，因为它既是日常语言的特征，也是诗歌语言的特征，而这一点

25. 同源动词出现在伯 37:18：“你岂能与 神同铺穹苍吗？这穹苍坚硬，如同铸成的镜子？”若主张这种诗意语境表达了物理宇宙学的观点，则需要承担极高的举证责任。

26. Delitzsch, 85-86. 他继续引用一位拉丁作者指出，术语 στερέωμα（“穹苍”）的使用并非基于物理属性，而是基于其分隔水体的效果，仿佛一道墙。

27. 伯 9:8；诗 104:2；赛 40:22；42:5；44:24；45:12；51:13；耶 10:12；51:15；亚 12:1。

在圣经中我们也能经常看到。当然，认为这类语言毫无哲学含义是一种谬误，但关键在于准确辨别这些含义究竟是什么。圣经材料主要从历史事件和世界观的角度阐述，并断言这些内容是真实的。

由此我们得出以下结论：某些圣经陈述可能反映了一种我们无法认同的世界图景——比如关于地球的大小，或月亮是灯盏而非反射体的说法。但这并不意味着该世界图景是所要传达信息的一部分。大多数这类情况更可能是现象描述性语言，我们知道这类描述甚至不会对世界图景作出断言。而其中若干案例（如所谓静止不动的地球）纯属误读，我们现在可以予以纠正。

D. 这需要何种科学？

通常当人们讨论创世记与科学时，他们思考的是所谓的创造科学，即认为我们必须将世界视为年龄不足 10 万年（如今多数人会说是 6000 至 10000 年之间）的观点。大多数创造科学家强烈反对宏观进化论，更倾向于认为存在“被造的种类”，现今所有生物皆由此衍生而来。

28

根据我的释经研究，创世记本身并未支持这类创造科学，正如我对创 1:1 与 1:3 关系、创造周期长度以及“种类”含义的讨论所揭示的那样。此外，将 1:1-2:3 这样的叙述用于科学目的是件棘手的事，因其语言表述与当代科学家所需相去甚远。这段描述是概括性和暗示性的，没有任何植物或动物种类被赋予其常规名称（人类除外）。植物被分为两类：结种子的草本植物（“菜蔬”）和结果实的木本植物（“树木”）。陆地动物则分为可驯化役用的（“牲畜”）、地面爬行的小型生物（“昆虫”）以及大型野生动物（“野兽”）。

28. 被视作全球性的大洪水，几乎出现在每一位创造论科学家描绘的图景中。它是一个多功能工具，用于解释地质现象、化石和物种灭绝。我在本书中完全不讨论这一点，因为它出现在创世记较后的章节。

这些分类几乎无法为我们提供替代现有分类体系的方案；相反，它们反映了动物与农民的关系。天上的发光体是根据它们在人类宗教历法中的功能来描述的。

在当今西方文化中，将某个叙述称为“科学”可能意味着多种含义。它可以指其比普通观察更精确，或较少受人类偏见影响；也可能意味着它是“冰冷”的，剥离了使世界有趣的一切元素，或是还原论和唯物主义的，甚至用化学反应来解释诸如爱情这类珍贵现象。这是现代社会中“科学”一词及其同源词的问题所在，我并不打算对此进行探讨或解决。我只想说明，科学的最佳状态旨在系统而批判地描述我们周围世界的特征。

无论我们从何种角度解读“科学”一词，都应当明确创1:1-2:3并非科学记述。我的意思是，这段经文采用了符合其沟通目的的语言——旨在通过叙述故事来灌输对上帝的特定认知，这种认知充满对上帝的无限能量与创造力的惊叹、喜悦与敬畏。因此，当我说它不具备科学性时，绝非暗示其低劣，因为问题的核心应当是：以何种标准衡量优劣？

与此同时，我已指出这段经文旨在灌输世界观，这将对人们思考世界的方式产生深远影响。事实上，我认为它为所有优秀的科学与哲学奠定了基础——它告诉我们世界源于一位良善智慧的造物主，他为我们创造了美好的世界供我们居住、享受并治理。注意上帝如何持续称万物为“好”。正如阿奎那所言：²⁹

因为[上帝]创造万物，是为了让他的良善得以传达给受造物，并通过它们彰显出来；由于单一的受造物无法充分体现这种神圣良善，他便创造了众多各异的受造物，使一个受造物在彰显神圣良善时有所欠缺之处，可由另一个受造物来补足。因为在上帝那里单纯统一的良善，在受造物中却是多元且分散的；因此整个宇宙共同[分享]神圣良善，并比任何单一受造物都更完美地体现它。

29. Aquinas, *Summa Theologica* 1.47.1 respondeo.

上帝本身是良善的，也是一切美善的源头，他将部分良善分享给所造之物。这意味着受造物真实存在，并真正拥有因果力量（或称“本性”）。

此外，上帝赋予人类管理世界的权柄，最初意味着要以他的智慧和慷慨来治理。为了如此管理世界，人类必须能够认识其属性，以便最优利用。我们的感官和智力使我们能够陈述关于世界的真实之事——这些是我们通过经验所学；也让我们能欣赏并赞美其美。上帝为彼此创造了人类与世界。换言之，优秀科学所需的所有要素，皆源于将世界视为上帝的创造。

E. 结论

创世记的前四个章节都收录在一本著作中，它们属于一种旨在讲述历史的文学体裁。严格遵循文学创作的规范，使我们能辨别出若干独立的历史真相主张。恰当理解后，这些关于世界和我们自身的主张，与日常观察和科学得出的诚实结论高度吻合。

这些主张大多并非我们所谓的新信息：我料想任何以色列人都早已清楚知道动植物会“各从其类”繁衍，人类在众生物中具有独特地位。（希腊人称人为“理性动物”，笃信的以色列人也会认同——只要我们谨慎定义“理性”。）创世记 1-4 章的叙事将这些常识置于正确框架：万物如此运作是因上帝如此设计，为让我们享受他的世界；我们渴求他的同在，因他也为此造了我们，并通过圣约赐下这恩典。

二十世纪中叶常有人将希伯来思想与希腊思想对立：前者动态、炽热、重实践，后者静态尚智。这种对比实属谬误；拥抱圣经叙事——它确实培育对造物主的热切信靠与顺服——同时也能为世界提供坚实的智性根基。

11

透过创世记 1-4 章 的视角看世界

在 本章中，我将探讨创世记第 1 章至第 4 章如何影响我们对当今世界的看法。我解读这段经文，不仅是语法学者或古代近东研究者的身份，更是作为一名虔诚的基督教信徒来进行的。我出生于二十世纪中叶，曾担任过工程师、牧师和神学院教师。

我开篇便提及对围绕创世记这几章经文的各类争议的厌恶。我希望已阐明这些争议——尤其是保守派基督徒关于地球年龄和生命历史的争论——偏离了经文本身的核心要义。其主旨是通过讲述人类被造与堕落的真实叙事，构建古以色列的世界观。第十章中我解释了为何称此叙事为真实。

创世记 1-4 章的文学背景是作为摩西五经的开篇；而摩西五经的核心是摩西之约。从正典视角看，这些经文段落也是整部圣经的序章。新约作者们一致见证他们的信息延续了早先的启示，而非取代它。在罗 11:17 中，保罗将外邦基督徒比作嫁接在橄榄树枝条间的野橄榄枝，

而橄榄树则象征着历代以来的上帝子民。¹在后文中（15:4），保罗告诉这个犹太人与外邦人混合的教会：“从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰可以得着盼望。”那么，我们该如何领受这教训并寻得盼望呢？这些经文段落应在我们中间发挥与最初读者相同的作用——塑造世界观。

本章将首先探讨世界观的概念；随后列出创世记 1-4 章对圣经世界观的若干关键贡献，并思考这些贡献应如何影响我们实践某些核心基督教教义。

A. 世界观：概念

根据大卫·诺格尔的研究，“将基督教视为一种世界观，是近代教会史上最具有意义的发展之一”，而最早以这种方式描述信仰的保守派新教徒是苏格兰人詹姆斯·奥尔（1844–1913）与荷兰人亚伯拉罕·凯珀（1837–1920）。²

根据诺格尔的观点，对此的主要反对意见来自那些弱化宗教中认知元素、强调情感与价值的视角。针对这些反对意见，我们可以简单指出，创世记实际上已对历史和形而上学提出了真理主张；它不会局限于情感与价值——尽管这些至关重要——而是为这些情感与价值提供了根基。³

1. 古代上帝的子民在耶 11:16 和何 14:6 中被比作橄榄树。

2. David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 4–25. 不过这些神学家对“世界观”一词的使用在欧洲哲学中早有先例。可以说其他人也讨论过这个理念，尽管他们使用了诸如“（人生）哲学”等其他术语。1905年，G·K·切斯特顿在写作时并未表现出引入新术语的意图：“但仍有部分人——包括我在内——认为一个人最实际且重要的特质仍是他对宇宙的认知。我们认为房东考量租客时，了解其收入固然重要，但更重要的是知晓他的哲学”（Chesterton, *Heretics/Orthodoxy* [repr., Nashville: Thomas Nelson, 2000], 3）。

3. 基督教哲学家的参考文献 Paul Herrick, *Reason and Worldview: An Introduction to Western Philosophy* (Orlando: Harcourt, 1999)；以及 J. P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003)。

关于“世界观”一词，似乎并不存在一个公认的定义，甚至对于是否存在一种与圣公会、浸信会、天主教、路德宗、卫理公会、东正教或改革宗世界观相对的“基督教”世界观也莫衷一是。⁴有些人甚至认为不同世界观彼此对立，这导致持不同世界观的信徒之间产生沟通障碍。我认为，若能将基督教世界观视为比特定教义立场（例如该为谁施洗）更宽泛的概念——至少在理论上——所有传统基督徒都能认同的概念，对我们更为有利。⁵如此我们便可承认，教会和个人或多或少总会与这一基本世界观存在不一致之处。

基于此，我将一个人的世界观理解为其对世界的基本立场。它既包含认知要素，也包含倾向性要素，且往往未被完全阐明；我们可以通过追问内心最深处的自我会如何回答以下问题，来（至少初步地）用语言表述一种世界观：⁶

- 世界从何而来？
- 世界是善还是恶？（我们如何定义善恶？）
- 成为人类意味着什么？
- 我与他人的联系是什么？
- 人们应当如何生活？
- 所有人都应遵循相同的标准吗？
- 当我们未能达到这些标准时该怎么办？
- 回答这些问题时，什么是可靠的指引？
- 是否存在一个将所有事物串联起来的宏大叙事——还是多个，抑或根本没有？
- 上帝在其中占据什么位置？

4. 例如 Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basis for a Reformational Worldview* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 9–10. 事实上，沃尔特斯所断言为真的事物，作为同为改革宗基督徒的我却予以否定。这是否意味着存在不同的改革宗世界观？

5. Naugle, *Worldview*, 52–54, 赞同这一立场。

6. 另一种描述世界观的方式见于 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 122–26. 他指出世界观通常有四项功能：(1) 提供人们理解现实的故事框架；(2) 回答基本问题：我们是谁？我们在哪？问题何在？解决之道为何？(3) 提供文化符号；(4) 提出实践方式，即存在于世之道。关键在于包含我们自视为其中一部分的叙事——尽管赖特有时会过度强调这一方面，仿佛它就是世界观的全体。

《创世记》1-4 章对于基督徒能否回答这些问题至关重要，正如我们在第 9 章讨论的那样。尽管关于上帝的问题列在最后，但创世记却从这里开始——也就是说，不仅关乎创造，更关乎造物主本身。

世界观的概念如今频繁出现，特别是在护教学和归信分析中。这是积极的发展，但这些讨论中存在两个常见缺陷，我将直接阐明我的回应。

这些讨论的第一个缺陷是，它们常常暗示人们会整体性地接受一种世界观，而我并不知道有谁的实际经历符合这种描述。事实上，大多数改变世界观的人之所以如此，是因为他们开始对某些立场产生动摇——比如关于耶稣是否从死里复活的问题。这些观念的改变可能并应当影响其他信念，但除非一个人刻意追求一致性，否则往往不会发生。最终这个人可能意识到自己持有不同的世界观——尽管实际上，大多数北美基督徒并未接触过这种描述其信仰体系的方式。

第二个缺陷是频繁暗示人们只需选择一种世界观而无需进一步依据。对基督徒而言，这表现为信仰主义，它将信仰与理性割裂，单纯要求无理由的信仰。其神学辩护是“信心是上帝所赐”的教义。但正如我们考察徒 17:24-28 所示（第四章 E.5 节），圣经中的布道者实际并非如此运作。上帝的更新之工并非创造信仰的证据，而是解决人心对证据的抗拒。

B. 圣经世界观与基督教教义

创世记 1-4 章（及整本圣经）所灌输的世界观，以上帝及创造、立约、堕落、救赎与终极成全的宏大叙事为核心。我在第十章结尾得出结论：圣经叙事提供了极具理性的处世立场，这意味着正如创世记 1-4 章塑造了古以色列的世界观，它也应当塑造我们今日的世界观。本节中，我想探讨一个忠于创世记 1-4 章的世界观将如何推动我们让特定教义发挥其应有影响。在此

我只能提纲挈领地提出建议，但我认为这些观点自由地源自我在创世记这几章中的发现。

我们必须如创世记 1-2 章所示，从上帝开始：这位创造主在创世之工中彰显了他的宏伟，他呼召我们加入那爱他并致力于造福人类的群体之中。这工程浩大超乎想象，细节精妙绝伦：何等惊人的成就！然而即便令人惊叹，它并非上帝本身；其美善源自于他，故不可受崇拜。上帝的大能与良善显明他配得所有理性受造物的敬拜与爱；我们对他的罪性与冷漠比任何可描述的恶行更甚，为我们及所触及的一切带来羞耻与玷污。然而这位上帝已为如我们这般的人开辟道路，使我们能亲近他、得蒙赦免、以认识他为乐、让人性重归正轨、此刻直至永远闪耀他的荣耀。我们——以及所有人——最首要的，是活在他的恩宠之中。

造物主上帝同时也彰显了他对万有的统治权。他赋予受造物真实存在与因果能力的事实（创 1:31 “甚好”），丝毫未减损其至高统治：既然他创造并维系万有，自然事件与超自然事件同样都是他的作为。诚然，他在这两类事件中彰显权能的方式确有不同，且超自然事件往往更易使我们感知上帝的同在；因此这种区分是合理且有益的，但我们绝不可因此忽视上帝无所不在、统管万有的根本事实。

此外，这种世界观肯定了人类肉体存在的价值，因其源于一位以物质创造为乐的造物主。我们的身体并非与自我割裂；恰恰相反，身体正是我们彰显上帝形像的重要组成部分（创 1:26-27）。基督徒深知必须节制欲望——如对食物、性、舒适的渴求——但绝不能以“恶”之名来压制这些欲望。相反，正是我们的罪性使我们倾向于以堕落方式表达人性，这要求我们保持警醒。

由此可见，我们的身体是经历上帝圣化工作的场所：我们通过行正确之事在圣洁中成长。孩童通过管教带来的身体疼痛学习属灵功课（箴 22:15；23:13-14）。身体受造本为合宜的殿，可让内住的圣灵居住（林前 6:19），因此当保持纯洁。爱的身体表达——

丈夫给予妻子的拥抱、父母给予孩子的搂抱、朋友之间紧握的双手——这些都是美好的事物，并非对软弱或脆弱情感的妥协。

圣经世界观这一维度揭示了信徒为何应当妥善照料自己的身体，因为这是对上帝应尽的责任。它阐明了身体健康与灵性健康之间的关联，解释了为何过度疲劳常会让我们感到灵性迟钝，以及为何脑部损伤可能剥夺我们的属灵能力。

身体也是我们敬拜的载体：在圣经中，人们会大声祷告歌唱、站立、跪拜、举手、俯伏、使用乐器、焚香、感知美、领受圣礼。一些新教徒对这些行为的滥用反应过度了，他们过分强调内心的活动，仿佛心灵行动可以取代身体行动（而非协同身体行动）。正确的回应是 *abusus usus non tollit*（“滥用不废正用”）⁷。

我们肉体生命的良善意味着（另见第 9 章 B 节）我们的认识论应当为通过经验学习留有一席之地，因为我们的身体扎根于时空之中。我曾听闻，理想的确定性源自纯粹推理，如数学中的那般，但这绝非圣经所倡导的理想，亦非人们建立基于信任的珍贵关系的方式。圣经呼吁上帝的子民纪念、回想他们经历上帝信守应许的种种——这些经历有些是直接的，而大部分则是盟约群体共同记忆的一部分。出埃及和耶稣复活都是建立信任的经验事实。这正是构筑关系的基石。

若我们认同救赎的目标是使堕落的人性恢复其受造时的正当功能（对照第 5 章 C.8 节的讨论），那么我们会看到，我们的末世论也需要更清晰地肯定肉体生命的良善。当一位信徒离世时，我们固然可以宣告他或她的灵魂‘已归主怀’，但这并非终点，更非理想——这只是

7. 一个尤为恶劣的过度反应出自我所属的传统：海因里希·赫佩（Heinrich Hepp）在其著作《改革宗教义学》（*Reformed Dogmatics*, trans. G. T. Thompson (repr., Grand Rapids: Baker, 1978), 609 § 24.28,）中声称：“因此，一个信仰如此坚定、能欣然确信自己处于恩典状态的人，可以无需圣礼。”整篇文章似乎暗示圣礼仅仅是对软弱信仰的让步，而非对我们肉体本质的认可。

暂时的安排而已。完全的荣耀将在我们身体复活、万物更新时显现，那将是一个让我们以无限喜乐生活、相爱与事奉的居所。基督徒对于圣经千禧年立场的看法仍会存在分歧——或乐观（后千禧年论）或悲观（多数无千禧年论与前千禧年论观点），但终极的末世论是乐观的，因为上帝已承诺要让他的造物彰显其圣洁之美。⁸

正如 C. S. 路易斯所言：⁹

试图比上帝更属灵是徒劳的。上帝从未打算让人成为纯粹属灵的存在。正因如此，他才用饼和酒等物质载体将新生命注入我们。我们或许觉得这过于粗陋且不够属灵，但上帝不以为然：是他创造了饮食，他喜爱物质，因这一切本就是设计的。

与此相关的，是对人性之美及其成就的正确欣赏。无论是音乐艺术、科学洞见还是专注的工艺，人类都能创造出令人惊叹的作品。异教希腊人在温泉关的英勇抵抗、“异教徒”母亲悉心照料自己孩子的场景，还有我那位正在与癌症抗争的世俗邻居，这一切都完全有资格让我心生敬佩。

同理，上帝所创造的世界是一个美丽的地方。基督徒应当毫无愧色地享受这份美好（除非因接受如此奢华的馈赠而感到不安），同时也应保护这份美好免受人类贪婪与疏忽的侵害。

因此，基督教对待文化的完整立场并非退避，而是占领。诚然，某些文化已被严重玷污，基督徒的忠诚会摒弃其中大量糟粕；但我们的榜样是约瑟、但以理，以及摩西和希伯来接生婆这样的人。这也意味着，信仰的世界观完全拥抱精神层面的生活：人的智慧是上帝形像的一部分。保持好奇、解答疑问、解决问题并享受过程——即使成果的应用性难以预见——正是人性的真实体现。

8. 这种思维方式让我们得以理解耶稣医治神迹的一个层面：它们彰显了他将受损人性恢复至正常功能的意图。

9. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Scribner, 1952), book 2, chapter 5.

圣经世界观对人性怀有崇高的敬意。因上帝按自己的形像造人并赋予治理之权，便将令人惊叹的尊严赐予人类。亚当夏娃的堕落玷污了这一切，但并未剥夺真实人性的根本尊严。领悟这一点，将使我们尊重遇见的每一个人，并为任何扭曲人性完整表达的事物感到痛心。这也让我们在传播基督教信仰时充满信心：我们与所有人共享着共同的人性，这使得各类人群都能理解并回应福音。我们由此明白，基督徒为何永远不应退出涉及生命权、种族歧视、婚姻正确定义甚至外交政策等社会议题的见证。这种见证旨在寻求建立那些结构与法律，使所有人——尤其是易受压迫者（箴 24:11-12；31:8-9）——都能享有并得以保障我们共同的人性之善。

基督徒常对法律与规则是否良善存在分歧，甚至有人主张以爱取代律法。但这是不可容忍的——不仅违背耶稣与保罗的明确教导（太 22:34-40；罗 13:8-10），更与我们在此发现的上帝道德要求的创造视角相悖。上帝救赎子民是为恢复他们应有的功能，其道德律法的指引是塑造生命的恩赐，而非必须达标否则灭亡的标准。道德律法是创造者爱的礼物。这意味着，若我们不愿将人引向创造者的道德准则，便谈不上真正爱人。

由此我们得以正确认识邪恶与罪：它们是入侵上帝美好世界的异质存在，彰显对造物主良善与权柄的蔑视（3:1-5）。因始祖犯罪，邪恶沾染了我们存在的每个层面，而我们的良善唯赖救赎：得蒙赦免并持续根除自身及后代中的恶。但邪恶同样侵蚀社会结构：这意味着这些结构需不断改良，也说明结构本身并非人类邪恶的解决之道，仅能有限遏制。因此警察与军队是人类存在的必要现实，我们必须预备使用它们，因并非所有人都会选择良善。

这一世界观还将赋予我们审视道德成熟与纯真的视角——我们常将其与天真幼稚混为一谈。这源于分辨善恶之树的本质，对此我得出

结论：这就是这对人类夫妇认识善恶的既定途径——要么通过战胜诱惑从高处领悟，要么因沦为罪的奴仆从低处体会。我们越是完善，就越能清晰分辨善恶，越擅长洞察诱惑对我们的影响并加以抵抗。对此有独到见解的路易斯曾写道：¹⁰

当一个人渐趋完善时，他会越来越清楚地看到自己内心残留的恶；当一个人日渐堕落时，他对自己的卑劣却越来越浑然不觉……善人通晓善恶，恶人对两者皆无所知……

那些认真尝试保持贞洁的人，反而对自己的性欲有更清醒的认识，很快会比其他人更了解自身的性冲动。他们洞悉自己的欲望，如同威灵顿了解拿破仑，福尔摩斯了解莫里亚蒂；又像捕鼠人熟悉老鼠，水管工精通漏水管。美德——即便是尝试实践的美德——带来光明；放纵则招致迷雾。

最终，盟约包容的概念应当在我们的虔诚与教义重点中占据比当代西方更大的比重。我们与全人类共享亚当里的起源，不仅在生物学意义上，更在盟约关系上。我们这些信徒曾属亚当，但如今已被纳入基督里——作为新约的代表与他联合。我们已成为他身体的一部分，这身体就是历世历代的上帝子民。这种忠诚应当超越其他一切忠诚，无论是种族、阶级、还是国家。我的福祉与家人的福祉，都与上帝子民的福祉紧密相连：我从上帝子民的忠信中获益，也通过自身的忠信为他人带来益处。当保罗教导我要与喜乐的人同乐、与哀恸的人同哭，这其中也包括那些遭受逼迫的弟兄姊妹，以及那些在我之前的信徒和将来在我死后继续跟随主的人。我并不孤单；我是某个更宏大更壮丽事物的一部分。

通过这一观念，我得以理解如何从圣经的历史和预言部分获益——这些部分常常令人沮丧，且往往抗拒我们传道人所习惯带入其中的那种个人化道德训诫。相反，我更愿意将它们视为

10. 同上，book 3, chapter 4, and book 3, chapter 5.。

救赎历史宏大叙事的一部分，由一个主题统一：上帝呼召、塑造并保守一群属他自己的子民。这对我而言意义深远，因为它呼召我祷告并持守信实；同时也给我安慰，因上帝一直在塑造这群人，以使我我和我的家庭得以成为其中一部分。他的信实何其伟大，连我这样的人也蒙眷顾！

C. 结论

上帝选择传递这种生命观和世界观的方式是叙事。作为现代西方人，我们或许期待更系统化的表达，但这将是误解：即便是世俗世界也通过构建宏大叙事来传递其最深刻的信息——比如我们被毫无目的或意图的自然过程带到这个�界的故事¹¹。一位宣教学者指出¹²：“多数部落民族从未通过系统化课程学习，他们从故事中领悟。”但我认为这不仅限于部落民族，这可能是人类的共性——我们具身化且历史性的存在方式决定了这一点。圣经中的这些叙事为我们提供了参与上帝伟大计划的位置，我们应当欣然把握这个机会。

没有人能穷尽关于创世记这些经段的所有论述；总有更多值得学习、阅读和总结的内容。同样，也没有人能完全阐述如何将这些经段应用于基督徒的忠诚实践。但这并非不足。我们越是研读它们，就越能欣赏其叙事艺术与神学意义；我们越是将想象力投入其中，自己的生活就越会被它们讲述的故事所塑造。因为这是关于我们起源的真实故事；它告诉我们如何来到这里的真相，以及当下应当如何生活的真理。这是上帝对其子民——以及其中每一个成员——信实之爱的故事开端，它将引领我们直至终局。

11. 我们必须谨慎区分关于宇宙和生命起源的科学理论（这些理论可能是也可能不是从数据中得出的合理推论）以及这些理论将被用于的意识形态目的（无论这些理论本身是否支持此类用途）。

12. Don Pederson, “Biblical Narrative as an Agent for Worldview Change,” *International Journal of Frontier Missions* 14, no. 4 (1997): 163–66.

参考文献

- Aalders, G. Charles. *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Akin, Daniel. "A Discourse Analysis of the Temptation of Jesus Christ as Recorded in Matthew 4:1–11." *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 1, no. 1 (1987): 78–86.
- Alexander, Joseph Addison. *The Gospel according to Matthew*. Reprint. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Alexander, T. Desmond. "From Adam to Judah: The Significance of the Family Tree in Genesis." *Evangelical Quarterly* 61, no. 1 (1989): 5–19.
- . *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- . "Further Observations on the Term 'Seed' in Genesis." *Tyndale Bulletin* 48, no. 2 (1997): 363–67.
- . "Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis." *Tyndale Bulletin* 44, no. 2 (1993): 255–70.
- . "Messianic Ideology in the Book of Genesis." Pages 19–39 in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Edited by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham. Carlisle: Paternoster, 1995.
- . "The Old Testament View of Life after Death." *Themelios* 11, no. 2 (1986): 41–46.
- Alexander, T. Desmond, and David W. Baker, eds. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- . *Genesis: Translation and Commentary*. New York: Norton, 1996.

- Amit, Yairah. "Biblical Utopianism: A Mapmaker's Guide to Eden." *Union Seminary Quarterly Review* 44 (1990): 11–17.
- Andersen, Francis I. "On Reading Genesis 1–3." Pages 137–50 in *Backgrounds for the Bible*. Edited by M. P. O'Connor, and D. N. Freedman. Winona Lake: Eisenbrauns, 1987.
- Anderson, Bernhard W. *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*. New York: Association Press, 1967.
- . *From Creation to New Creation*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994.
- , ed. *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Anderson, Gary. "The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums." *Catholic Biblical Quarterly* 52, no. 1 (1990): 21–29.
- Atwell, James A. "An Egyptian Source for Genesis 1." *Journal of Theological Studies* n.s. 51, no. 2 (2000): 441–77.
- Azevedo, Joaquim. "At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen. 4:7." *Biblische Notizen* 100 (1999): 45–59.
- Baker, David W. "Further Examples of the *Waw Explicativum*." *Vetus Testamentum* 30, no. 2 (1980): 129–36.
- Bar-Efrat, S. "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative." *Vetus Testamentum* 30 (1980): 154–73.
- Barkey, Michael B., ed. *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Jewish, Catholic, and Protestant Wisdom on the Environment*. Grand Rapids: Acton Institute, 2000.
- Barr, James. "Adam: Single Man, or All Humanity?" Pages 3–12 in *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*. Edited by Jodi Magness, and Seymour Gitin. Atlanta: Scholars, 1998.
- . *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- . *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- . "The Image of God in the Book of Genesis—A Study of Terminology." *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968): 11–26.
- . "Was Everything That God Created Really Good? A Question on the First Verse of the Bible." *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*. Edited by Tod Linafelt and Timothy Beal. Minneapolis: Fortress, 1998.
- . "Why the World Was Created in 4004 B.C.: Archbishop Ussher and Biblical Chronology." *Bulletin of the John Rylands Library* 67, no. 2 (1985): 575–608.
- Bartholomew, Craig. "Covenant and Creation: Covenant Overload or Covenantal Deconstruction." *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 11–33.

- Batto, Bernard. "The Institution of Marriage in Genesis 2 and Atrahasis." *Catholic Biblical Quarterly* 62, no. 4 (2000): 621–31.
- Beattie, D. R. G. "What Is Genesis 2–3 About?" *Expository Times* 92, no. 1 (1980): 8–10.
- Beauchamp, P., et al., ed. *La création dans l'orient ancien*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- Bergant, Dianne, and Carroll Stuhlmueller. "Creation according to the Old Testament." Pages 153–75 in *Evolution and Creation*. Edited by Ernan McMullin. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- Berry, R. J. "This Cursed Earth: Is 'the Fall' Credible?" *Science and Christian Belief* 11, no. 1 (1999): 29–49.
- Bimson, John. *New Bible Atlas*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985.
- Bird, Phyllis A. "'Male and Female He Created Them': Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation." *Harvard Theological Review* 74, no. 2 (1981): 129–59.
- Black, David Alan, ed. *Linguistics and New Testament Interpretation*. Nashville: Broadman, 1992.
- Blocher, Henri. *In the Beginning*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984.
- Bloom, John. "On Human Origins: A Survey." *Christian Scholars Review* 27, no. 2 (1997): 181–203.
- Boorer, Sue. "The Kerygmatic Intention of the Priestly Writer." *Australian Biblical Review* 25 (1977): 12–20.
- Bowling, Andrew C. "Another Brief Overview of the Hebrew Verb." *Journal of Translation and Textlinguistics* 9, no. 1 (1997): 48–69.
- Brandon, S. G. F. "The Origin of Death in Some Ancient Near Eastern Religions." *Religious Studies* 1 (1966): 217–28.
- Brett, Mark. "Motives and Intentions in Genesis 1." *Journal of Theological Studies* n.s. 42 (1991): 1–16.
- Brown, William P. "Divine Act and the Art of Persuasion in Genesis 1." *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*. Edited by M. P. Graham et al. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Brown, William P., and S. Dean McBride, eds. *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Brueggemann, Walter. "The Kerygma of the Priestly Writers." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972): 397–414.
- . *Genesis*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

- Bryan, David T. "A Reevaluation of Gen. 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99, no. 2 (1987): 180–86.
- Buccelati, Giorgio. "Adapa, Genesis, and the Notion of Faith." *Ugarit Forschungen* 5 (1973): 61–66.
- Bullmore, Michael. "The Four Most Important Biblical Passages for a Christian Environmentalism." *Trinity Journal* n.s. 19, no. 2 (1998): 139–62.
- Buth, Randall. "The Hebrew Verb in Current Discussions." *Journal of Translation and Textlinguistics* 5, no. 2 (1992): 91–105.
- Calvin, John. *Genesis*. Translated by John King. Calvin Translation Society. Grand Rapids: Baker, 1979 (original 1563).
- Cameron, Nigel. "Genesis and Evolution." *Themelios* 7, no. 3 (1982): 28–31.
- Carmichael, Calum M. *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Cassuto, Umberto. *Commentary on the Book of Genesis*. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1961 (Hebrew original, 1944).
- Castellino, G. R. "Genesis iv 7." *Vetus Testamentum* 10, no. 4 (1960): 442–45.
- Clifford, R. J., and John J. Collins, eds. *Creation in the Biblical Traditions*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 24. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1992.
- Clines, David. "The Image of God in Man." *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 53–103.
- . "אָדָם, the Hebrew for 'Human, Humanity': A Response to James Barr." *Vetus Testamentum* 53, no. 3 (2003): 297–310.
- Clouser, Roy A. "Genesis on the Origin of the Human Race." *Perspectives on Science and Christian Faith* 43, no. 1 (1991): 2–13.
- Collins, C. John. "Ambiguity and Theology in Ruth: Ruth 1:21 and 2:20." *Presbyterion* 19, no. 2 (1993): 97–102.
- . "Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?" *Tyndale Bulletin* 54, no. 1 (2003): 75–86.
- . "Discourse Analysis and the Interpretation of Gen. 2:4–7." *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 269–76.
- . "From Literary Analysis to Theological Exposition: The Book of Jonah." *Journal of Translation and Textlinguistics* 7, no. 1 (1995): 28–44.
- . *The God of Miracles: An Exegetical Examination of God's Action in the World*. Wheaton: Crossway, 2000.

- . *The God of Miracles: An Exegetical Examination of God's Action in the World*. Leicester: Inter-Varsity Press, 2001.
- . *Homonymous Verbs in Biblical Hebrew: An Investigation of the Role of Comparative Philology*. Ph.D. diss., University of Liverpool, 1988.
- . "How Old Is the Earth? Anthropomorphic Days in Genesis 1:1–2:3." *Presbyterion* 20, no. 2 (1994): 109–30.
- . "The (Intelligible) Masoretic Text of Malachi 2:16 or, How Does God Feel about Divorce?" *Presbyterion* 20, no. 1 (1994): 36–40.
- . "Miracles, Intelligent Design, and God-of-the-Gaps." *Perspectives on Science and Christian Faith* 55, no. 1 (2003): 22–29.
- . "Reading Genesis 1:1–2:3 as an Act of Communication: Discourse Analysis and Literal Interpretation." Pages 131–51 in *Did God Create in Six Days?* Edited by Joseph Pipa Jr. and David Hall. Taylors, S.C.: Southern Presbyterian Press, 1999.
- . "The Refrain of Genesis 1: A Critical Review of Its Rendering in the English Bible." (forthcoming).
- . *Science and Faith: Friends or Foes?* Wheaton: Crossway, 2003.
- . "A Syntactical Note on Genesis 3:15: Is the Woman's Seed Singular or Plural?" *Tyndale Bulletin* 48, no. 1 (1997): 141–48.
- . "The Wayyiqtol as 'Pluperfect': When and Why." *Tyndale Bulletin* 46, no. 1 (1995): 117–40.
- . "What Happened to Adam and Eve? A Literary-Theological Approach to Genesis 3." *Presbyterion* 27, no. 1 (2001): 12–44.
- . "When Should We Translate *Poieō* 'to Make' as 'to Reckon'?" *Selected Technical Articles Related to Translation* 16 (1986): 12–32.
- Copan, Paul. "Is *Creatio ex Nihilo* a Post-Biblical Invention? An Examination of Gerhard May's Proposal." *Trinity Journal* n.s. 17 (1996): 77–93.
- Cotter, David W. *Genesis*. Berit Olam. Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- Craig, Kenneth M., Jr. "Questions outside Eden (Genesis 4.1–16): Yahweh, Cain and Their Rhetorical Interchange." *Journal for the Study of the Old Testament* 86 (1999): 107–28.
- Cranfield, C. E. B. *Romans*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- Currid, John D. "An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony." *Biblische Zeitschrift* 35, no. 1 (1991): 18–40.
- . *Genesis, vol. 1 (1:1–25:18)*. EP Study Commentary. Darlington, UK: Evangelical Press, 2003.
- Davies, Philip R. "Making It: Creation and Contradiction in Genesis." *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*. Edited by M. Daniel Carroll R. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- Day, Allan J. "Adam, Anthropology and the Genesis Record—Taking Genesis Seriously in the Light of Contemporary Science." *Science and Christian Belief* 10, no. 2 (1998): 115–43.
- Delitzsch, Franz. *A New Commentary on Genesis*. Edinburgh: T & T Clark, 1888.
- Dillmann, August. *Genesis*. Edinburgh: T & T Clark, 1897 (German original, 1892).
- Driver, S. R. *The Book of Genesis*. Westminster Commentary. London: Methuen, 1904.
- Dumbrell, William J. "Creation, Covenant and Work." *Evangelical Quarterly* 13 (1984): 137–56.
- . "Genesis 2:1–3: Biblical Theology of Creation Covenant." *Evangelical Quarterly* 25, no. 3 (2001): 219–30.
- Ellington, John. "Man and Adam in Genesis 1–5." *Bible Translator* 30, no. 2 (1979): 201–5.
- Emmrich, Martin. "The Temptation Narrative of Genesis 3:1–6: A Prelude to the Pentateuch and the History of Israel." *Evangelical Quarterly* 73, no. 1 (2001): 3–20.
- Engnell, Ivan. "'Knowledge' and 'Life' in the Creation Story." Pages 103–19 in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Edited by M. Noth and D. Winton Thomas. *Vetus Testamentum Supplement*. Leiden: Brill, 1960.
- Feldman, Louis H. *Flavius Josephus, Translation and Commentary, vol. 3: Judean Antiquities 1–4*. Edited by Steve Mason. Leiden: Brill, 2000.
- Firmage, Edwin. "Genesis 1 and the Priestly Agenda." *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999): 97–114.
- Fischer, Dick. "In Search of the Historical Adam, part 1." *Perspectives on Science and Christian Faith* 45, no. 4 (1993): 241–51.
- . "In Search of the Historical Adam, part 2." *Perspectives on Science and Christian Faith* 46, no. 1 (1994): 47–57.
- Fisher, Loren. "Creation at Ugarit and in the Old Testament." *Vetus Testamentum* 15 (1965): 313–24.
- Foh, Susan. "What Is the Woman's Desire?" *Westminster Theological Journal* 37 (1975): 376–83.
- Fokkelman, Jan. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999 (Dutch original 1995).
- Freedman, R. David. "Woman, a Power Equal to Man." *Biblical Archaeology Review* 9, no. 1 (1983): 56–58.
- Fretheim, Terence. "Is Genesis 3 a Fall Story?" *Word and World* 14, no. 2 (1994): 144–53.

- Friedman, Richard Elliott. *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses*. New York: HarperCollins, 2003.
- . “Some Recent Non-Arguments concerning the Documentary Hypothesis.” Pages 87–101 in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*. Edited by Michael V. Fox. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- Futato, Mark. “Because It Had Rained: A Study of Gen. 2:5–7 with Implications for Gen. 2:4–25 and Gen. 1:1–2:3.” *Westminster Theological Journal* 60 (1998): 1–21.
- Gaffin, Richard. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1987.
- Galambush, Julie. “*adam* from *'adamâ*, *'ishshâ* from *'ish*: Derivation and Subordination in Genesis 2.4b–3.24.” *History and Interpretation*. Edited by M. P. Graham et al. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Garlington, Don B. “Jesus, the Unique Son of God: Tested and Faithful.” *Bibliotheca Sacra* 150 (1994): 284–308.
- Garrett, Duane. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Gleason, Henry A., Jr. “Some Contributions of Linguistics to Biblical Studies.” *Hartford Quarterly* 4 (1963): 47–56.
- Godfrey, W. Robert. *God's Pattern for Creation: A Covenantal Reading of Genesis 1*. Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003.
- Goulder, M. D. “Exegesis of Genesis 1–3 in the New Testament.” *Journal of Jewish Studies* 43, no. 2 (1992): 226–29.
- Green, William Henry. “Primeval Chronology.” Pages 13–28 in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*. Edited by Walter Kaiser. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Gros Louis, Kenneth R. R., ed. *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Nashville: Abingdon, 1974.
- , ed. *Literary Interpretations of Biblical Narratives, vol. 2*. Nashville: Abingdon, 1982.
- Grundtke, Christopher. “A Tempest in a Teapot? Genesis iii 8 Again.” *Vetus Testamentum* 51, no. 4 (2001): 548–51.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997 (German original, 1910).
- Gunn, D. M., and D. N. Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Habel, N. C., and Shirley Wurst, eds. *The Earth Story in Genesis. The Earth Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

- Hagopian, David G., ed. *The Genesis Debate: Three Views on the Days of Creation*. Mission Viejo, Calif.: Crux Press, 2001.
- Hallberg, Calinda. "Storyline and Theme in a Biblical Narrative: 1 Samuel 3." *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 3, no. 1 (1989): 1–35.
- Hallo, William W. "New Moons and Sabbaths: A Case-Study in the Contrastive Approach." *Hebrew Union College Annual* 48 (1977): 1–18.
- Hamilton, Victor P. *Genesis 1–17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Harris, R. Laird. "The Mist, the Canopy, and the Rivers of Eden." *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11, no. 4 (1968): 177–79.
- Hart, Ian. "Genesis 1:1–2:3 as a Prologue to the Book of Genesis." *Tyndale Bulletin* 46, no. 2 (1995): 315–36.
- Hartley, John. *Genesis*. New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson, 2000.
- Hasel, Gerhard. "The Meaning of 'Let us' in Gn 1:26." *Andrews University Seminary Studies* 13, no. 1 (1975): 58–66.
- . "The Meaning of the Chronogenealogies of Genesis 5 and 11." *Origins* 7, no. 2 (1980): 53–70.
- . "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology." *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 81–102.
- . "Recent Translations of Genesis 1:1: A Critical Look." *Bible Translator* 22, no. 4 (1971): 154–67.
- Hasel, Gerhard, and Michael Hasel. "The Hebrew Term 'ed in Gen. 2,6 and Its Connection in Ancient Near Eastern Literature." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000): 321–40.
- Hauser, Alan J. "Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1–16 and Genesis 2–3." *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, no. 4 (1980): 297–305.
- Hays, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale, 1989.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- . *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago: University of Chicago, 1949.
- Heins, Barbara D. "From Leprosy to Shalom and Back Again: A Discourse Analysis of 2 Kings 5." *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 2, no. 1 (1988): 20–31.
- Helm, Paul. "Arguing about Origins." *Themelios* 4, no. 1 (1978): 20–24.

- Hendel, Ronald. "‘The Flame of the Whirling Sword’: A Note on Genesis 3:24." *Journal of Biblical Literature* 104, no. 4 (1985): 671–74.
- Hertz, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs*. London: Soncino Press, 1980.
- Hess, Richard. "Genesis 1–2 and Recent Studies of Ancient Texts." *Science and Christian Belief* 7 (1995): 141–49.
- . "Genesis 1–2 in Its Literary Context." *Tyndale Bulletin* 41, no. 1 (1990): 143–53.
- . "The Roles of the Woman and the Man in Genesis 3." *Themelios* 18, no. 3 (1993): 15–18.
- . "Splitting the Adam." Pages 1–15 in *Studies in the Pentateuch*. Edited by J. A. Emerton. *Vetus Testamentum Supplement* 41. Leiden: Brill, 1991.
- Hess, Richard, and David Tsumura, eds. *‘I Studied Inscriptions from before the Flood’: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- Hinschberger, Regine. "Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale (Gn 1,26–28; 5,1–3; 9,6b)." *Revue des sciences religieuses* 59, no. 3–4 (1985): 185–99.
- Hollenbach, Bruce, and Jim Watters. "Study Guide on Pragmatics and Discourse." *Notes on Translation* 12, no. 1 (1998): 13–35.
- Houk, Cornelius B. "Statistical Analysis of Genesis Sources." *Journal for the Study of the Old Testament* 27, no. 1 (2002): 75–105.
- House, Paul. *Old Testament Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.
- Huffman, Herbert B. "Cain, the Arrogant Sufferer." Pages 109–13 in *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*. Edited by A. Kort and S. Morschauer. Winona Lake: Eisenbrauns, 1985.
- Hugenberger, Gordon. *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*. Grand Rapids: Baker, 1998 (1994).
- Hutter, Manfred. "Adam als Gärtner und König (Gen. 2:8, 15)." *Biblische Zeitschrift* 30, no. 2 (1986): 258–62.
- Hvidberg, Flemming. "The Canaanitic Background of Gen. i-iii." *Vetus Testamentum* 10, no. 3 (1960): 285–94.
- Johnston, Philip. "‘Left in Hell?’" Pages 213–22 in *The Lord’s Anointed*. Edited by P. E. Satterthwaite. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Joines, Karen Randolph. "The Serpent in Gen. 3." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87, no. 1 (1975): 1–11.
- Jónsson, Gunnlaugur A. *The Image of God: Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research*. *Coniectanea Biblica, Old Testament Series* 26. Lund: Almqvist & Wiksell, 1988.

- Kahl, Brigitte. "And She Called His Name Seth . . . (Gen. 4:25): The Birth of Critical Knowledge and the Unread End of Eve's Story." *Union Seminary Quarterly Review* 53 (1999): 19–28.
- Karlberg, Mark. "The Original State of Adam: Tensions within Reformed Theology." *Evangelical Quarterly* 59, no. 4 (1987): 291–309.
- Kass, Leon. *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*. New York: Free Press, 2003.
- Kaufman, S. A. "Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh." *Maarav* 3, no. 2 (1982): 137–75.
- Keil, C. F. *The First Book of Moses (Genesis)*. Keil and Delitzsch. Grand Rapids: Eerdmans, 1981 (reprint of 1875 English translation from German).
- Kelly, Douglas F. *Creation and Change: Genesis 1.1–2.4 in the Light of Changing Scientific Paradigms*. Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 1997.
- Kelsey, David. "The Doctrine of Creation from Nothing." Pages 176–96 in *Evolution and Creation*. Edited by Ernan McMullin. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- Kempf, Stephen A. "Genesis 3:14–19: Climax of the Discourse?" *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993): 354–77.
- . "Introducing the Garden of Eden: The Structure and Function of Genesis 2:4b–7." *Journal of Translation and Textlinguistics* 7, no. 4 (1996): 33–53.
- Kidner, Derek. *Genesis*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967.
- . "Genesis 2:5, 6: Wet or Dry?" *Tyndale Bulletin* 17 (1966): 109–14.
- . *Proverbs*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.
- . *Psalms 73–150*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973.
- Kiel, Yehudah. *Sefer Bere'shit [Genesis]*. Da'at Miqra. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1997.
- Kilgallen, John J. "The Power Struggle between Man and Woman (Gen. 3,16b)." *Biblica* 77, no. 2 (1996): 197–209.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Klein, Ralph W. "The Message of P." Pages 57–66 in *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Edited by J. Jeremias, and L. Peritt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- Kline, Meredith G. "Because It Had Not Rained." *Westminster Theological Journal* 20 (1958): 146–57.

- . “Genesis.” Pages 79–114 in *The New Bible Commentary: Revised*. Edited by Donald Guthrie et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- . “Response to Collins et al.” *Perspectives on Science and Christian Faith* 48, no. 3 (1996): 209–10.
- . “Space and Time in the Genesis Cosmogony.” *Perspectives on Science and Christian Faith* 48, no. 1 (1996): 2–15.
- Krasovec, Joze. “Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen. 1–11).” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, no. 1 (1994): 5–33.
- Kselman, John S. “The Book of Genesis: A Decade of Scholarly Research.” *Interpretation* 45 (1991): 380–92.
- . “The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source.” *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 161–73.
- Külling, Samuel R. “The Dating of the So-Called ‘P-sections’ in Genesis.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 15, no. 2 (1972): 67–76.
- Lambert, W. G. “A New Look at the Babylonian Background of Genesis.” *Journal of Theological Studies* n.s. 16, no. 2 (1965): 287–300.
- Lane, William. “The Initiation of Creation.” *Vetus Testamentum* 13, no. 1 (1963): 63–73.
- Larsson, Gerhard. “The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX.” *Journal of Biblical Literature* 102, no. 3 (1983): 401–9.
- Lauer, Stuart. “Was the Tree of Life Always off Limits? A Critique of Vos’s Answer.” *Kerux* 16, no. 3 (2001): 42–50.
- Lavalley, Louis. “Augustine on the Creation Days.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 32, no. 4 (1989): 457–64.
- Layton, Scott C. “Remarks on the Canaanite Origin of Eve.” *Catholic Biblical Quarterly* 59, no. 1 (1997): 22–32.
- Letham, Robert. “‘In the Space of Six Days’: The Days of Creation from Origen to the Westminster Assembly.” *Westminster Theological Journal* 61 (1999): 149–74.
- Leupold, H. C. *Exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Levin, Saul. “The More Savory Offering: A Key to the Problem of Gen. 4:3–5.” *Journal of Biblical Literature* 98, no. 1 (1979): 85.
- Lewis, Jack P. “The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretations.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 32, no. 4 (1989): 433–55.
- . “The Offering of Abel (Gen. 4:4): A History of Interpretation.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 37, no. 4 (1994): 481–96.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- Livingstone, David. "Preadamites: The History of an Idea from Heresy to Orthodoxy." *Scottish Journal of Theology* 40 (1987): 41–66.
- Loewenstamm, S. E. "Beloved Is Man in That He Was Created in the Image." Pages 48–50 in *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*. Edited by S. E. Loewenstamm. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980.
- . "The Development of the Term 'First' in the Semitic Languages." Pages 13–16 in *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*. Edited by S. E. Loewenstamm. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980.
- . "The Seven Day-Unit in Ugaritic Epic Literature." *Israel Exploration Journal* 15 (1965): 121–33.
- Long, V. Philips. *The Art of Biblical History*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- . *The Reign and Rejection of King Saul*. Atlanta: Scholars, 1989.
- . "Scenic, Succinct, Subtle: An Introduction to the Literary Artistry of 1 and 2 Samuel." *Presbyterion* 19, no. 1 (1993): 32–47.
- Longacre, Robert. "Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement." Pages 177–89 in *Linguistics and Biblical Hebrew*. Edited by Walter Bodine. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- . "The Discourse Structure of the Flood Narrative." Pages 235–62 in *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*. Edited by G. MacRae. Missoula: Scholars, 1976.
- . "Interpreting Biblical Stories." Pages 169–85 in *Discourse and Literature*. Edited by Teun A. van Dijk. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1985.
- . *Joseph: A Story of Divine Providence*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- Lucas, E. C. "Some Scientific Issues Related to the Understanding of Genesis 1–3." *Themelios* 12, no. 2 (1987): 46–51.
- Lust, J. "A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?" *Vetus Testamentum* 25, no. 1 (1975): 110–15.
- Manns, Frederic. "Col. 1,15–20: Midrash chrétien de Gen. 1,1." *Revue des sciences religieuses* 53 (1979): 100–110.
- Marston, Justin. "Jewish Understandings of Genesis 1 to 3." *Science and Christian Belief* 12, no. 2 (2000): 127–50.
- Marzel, Yitzhaq. "The Tree of the Knowledge of Good and Evil—Recognition of Life and Death." *Bet Miqra* 29 (1983–84): 352–60.
- McEvenue, Sean. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. Rome: Biblical Institute Press, 1971.

- . “Reading Genesis with Faith and Reason.” *Word and World* 14, no. 2 (1994): 136–43.
- Merrill, Eugene. “Covenant and the Kingdom: Genesis 1–3 as Foundation for Biblical Theology.” *Criswell Theological Review* 1, no. 2 (1987): 295–308.
- Milgrom, Jacob. “Sex and Wisdom: What the Garden of Eden Story Is Saying.” *Bible Review* 10, no. 6 (1994): 21, 52.
- Millard, A. R. “Abraham, Akenaten, Moses, and Monotheism.” *He Swore an Oath: Biblical Themes in Genesis 12–50*. Edited by Richard Hess et al. Grand Rapids: Baker, 1994.
- . “The Etymology of Eden.” *Vetus Testamentum* 34, no. 1 (1984): 103–6.
- . “A New Babylonian ‘Genesis’ story.” *Tyndale Bulletin* 18 (1967): 3–18.
- . “Story, History, and Theology.” *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*. Edited by A. R. Millard et al. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- Miller, Patrick D., Jr. “Yeled in the Song of Lamech.” *Journal of Biblical Literature* 85, no. 4 (1966): 477–78.
- Miller, J. M. “The Descendants of Cain: Notes on Genesis 4.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86, no. 2 (1974): 164–74.
- . “In the ‘Image’ and ‘Likeness’ of God.” *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 289–304.
- Milne, D. J. W. “Genesis 3 in the Letter to the Romans.” *Reformed Theological Review* 39, no. 1 (1980): 10–18.
- Mitchell, T. C. “The Old Testament Usage of *Neshamâ*.” *Vetus Testamentum* 11, no. 2 (1961): 177–87.
- Moberly, R. W. L. “Story in the Old Testament.” *Themelios* 11, no. 3 (1986): 77–82.
- . “Did the Serpent Get It Right?” *Journal of Theological Studies* 39, no. 1 (1988): 1–27.
- Moreland, J. P., and John Mark Reynolds, eds. *Three Views on Creation and Evolution*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Mueller, Hans-Peter. “Parallelen zu Gen. 2f. und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos.” *Zeitschrift für die Althebraistik* 3, no. 2 (1990): 167–78.
- Munday, John C., Jr. “Eden’s Geography Erodes Flood Geology.” *Westminster Theological Journal* 58 (1996): 123–54.
- Naidoff, Bruce. “A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2–3.” *Journal for the Study of the Old Testament* 5 (1978): 2–14.

- Narrowe, Morton H. "Another Look at the Tree of Good and Evil." *Jewish Bible Quarterly* 26, no. 3 (1998): 184–88.
- Newman, Robert, and Herman Eckelmann. *Genesis One and the Origin of the Earth*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977.
- Newman, Robert C. "Scientific Problems for Scientism." *Presbyterion* 21, no. 2 (1995): 73–88.
- Niccacci, Alviero. "Analysis of Biblical Narrative." Pages 175–98 in *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Edited by R. D. Bergen. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- Nichols, Anthony. "Explicitness in Translation and the Westernization of Scripture." *Reformed Theological Review* 47, no. 3 (1988): 78–88.
- Niehaus, Jeffrey. "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis iii 8." *Vetus Testamentum* 44, no. 2 (1994): 263–67.
- Och, Bernard. "The Garden of Eden." *Judaism* 37 (1988): 143–56.
- Olley, John W. "Further Observations on *Mîn*, 'Kind.'" *Science and Christian Belief* 11, no. 1 (1999): 69–72.
- Orlinsky, Harry. "The Plain Meaning of Genesis 1:1–3." *Biblical Archaeologist* 46, no. 4 (1983): 207–9.
- Ortlund, Raymond C., Jr. "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1–3." Pages 95–112 in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*. Edited by John Piper and Wayne Grudem. Wheaton: Crossway, 1991.
- . *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Oswalt, J. N. "The Myth of the Dragon and Old Testament Faith." *Evangelical Quarterly* 49, no. 3 (1977): 163–72.
- Page, Sydney. *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons*. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Paran, Meir. *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures*. Jerusalem: Magnes, 1989.
- Parunak, H. Van Dyke. "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure." *Biblica* 62, no. 2 (1981): 153–68.
- Pederson, Don. "Biblical Narrative as an Agent for Worldview Change." *International Journal of Frontier Missions* 14, no. 4 (1997): 163–66.
- Pipa, Joseph, Jr. "From Chaos to Cosmos: A Critique of the Non-Literal Interpretations of Genesis 1:1–2:3." Pages 153–98 in *Did God Create in Six Days?* Edited by Joseph Pipa Jr. and David Hall. Taylors, S.C.: Southern Presbyterian Press, 1999.
- Plaut, W. Gunther. *The Torah*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.

- Polak, Frank. "The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative." *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 26 (1998): 59–105.
- . "Poetic Style and Parallelism in the Creation Account (Genesis 1.2–2.3)." Pages 2–31 in *Creation in Jewish and Christian Tradition*. Edited by Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Quick, Philip A. "Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword." *Journal of Translation and Textlinguistics* 6, no. 4 (1993): 289–316.
- Rabin, Chaim. "Discourse Analysis and the Dating of Deuteronomy." Pages 171–77 in *Interpreting the Hebrew Bible*. Edited by J. A. Emerton and Stefan C. Reif. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Radday, Yehuda T. "The Four Rivers of Paradise." *Hebrew Studies* 23 (1982): 23–31.
- Rainey, A. F. "A Canaanite at Ugarit." *Israel Exploration Journal* 13 (1963): 43–45.
- Ramaroson, Leonard. "A propos de Gn 4,7." *Biblica* 49, no. 2 (1968): 233–37.
- Reis, Pamela Tamarkin. "What Cain Said: A Note on Genesis 4.8." *Journal for the Study of the Old Testament* 27, no. 1 (2002): 107–13.
- Revell, E. J. "Concord with Compound Subjects and Related Uses of Pronouns." *Vetus Testamentum* 43 (1993): 69–87.
- . "The System of the Verb in Standard Biblical Prose." *Hebrew Union College Annual* 60 (1989): 1–37.
- Reyburn, William, and Euan Fry. *Handbook on Genesis*. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 1997.
- Robertson, O. Palmer. "Current Reformed Thinking on the Nature of the Divine Covenants." *Westminster Theological Journal* 40 (1977): 63–76.
- Robinson, Robert B. "Literary Functions of the Genealogies of Genesis." *Catholic Biblical Quarterly* 48, no. 4 (1986): 595–608.
- Rogerson, John. "Slippery Words, V. Myth." *Expository Times* 90 (1978): 10–14.
- Rogland, Max. "Ad litteram: Some Dutch Reformed Theologians on the Creation Days." *Westminster Theological Journal* 63 (2001): 211–33.
- Rooker, Mark. "Genesis 1:1–3: Creation or Re-Creation?" *Bibliotheca Sacra* 149 (1992): 316–23.
- . "Genesis 1:1–3: Creation or Re-Creation? (Part 2)." *Bibliotheca Sacra* 149 (1992): 411–27.
- Ross, Hugh. *The Genesis Question*. Colorado Springs: NavPress, 1998.

- Rudolph, David J. "Festivals in Genesis 1:14." *Tyndale Bulletin* 54, no. 2 (2003): 23–40.
- Russell, Colin. *The Earth, Humanity and God*. London: University College of London Press, 1994.
- Ryken, Leland, and Tremper Longman III, eds. *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Sacks, Robert D. *A Commentary on the Book of Genesis*. Lewiston: Edwin Mellen, 1990.
- Sailhamer, John. *Genesis*. Expositor's Bible Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- . *Genesis Unbound*. Sisters: Questar, 1996.
- Sandmel, Samuel. "Genesis 4:26b." *Hebrew Union College Annual* 32 (1961): 19–29.
- Sauer, James A. "The River Runs Dry." *Biblical Archaeology Review* 22, no. 4 (1996): 52–57.
- Sawyer, J. F. A. "The Meaning of בְּצֶלֶם אֱלֹהִים ('in the Image of God') in Genesis I–XI." *Journal of Theological Studies* n.s. 25, no. 2 (1974): 418–26.
- Schaeffer, Francis. *Genesis in Space and Time*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1972.
- Schmitt, J. J. "Like Eve, Like Adam: מִשְׁלַּח in Gen. 3,16." *Biblica* 72, no. 1 (1991): 1–22.
- Seely, Paul. "The Basic Meaning of *Mîn*, 'Kind.'" *Science and Christian Belief* 9, no. 1 (1997): 47–56.
- . "The Firmament and the Water Above, part I: The Meaning of *Raqia'* in Gen. 1:6–8." *Westminster Theological Journal* 53 (1991): 227–40.
- . "The Firmament and the Water Above, part II: The Meaning of 'the Water above the Firmament' in Gen. 1:6–8." *Westminster Theological Journal* 54 (1992): 31–46.
- . "The Geographical Meaning of 'Earth' and 'Seas' in Genesis 1:10." *Westminster Theological Journal* 59 (1997): 231–55.
- Shea, William H. "Adam in Ancient Mesopotamian Traditions." *Andrews University Seminary Studies* 15 (1977): 27–41.
- Ska, Jean Louis. "De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal." *Biblica* 76 (1995): 396–415.
- . "Je vais lui faire un allié qui soit son homologue' (Gn 2,18): A propos du terme 'ezer—'aide.'" *Biblica* 65, no. 2 (1984): 233–38.
- . *"Our Fathers Have Told Us": Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Skinner, John. *Genesis*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1930.

- Slivniak, Dmitri. "The Garden of Double Messages: Deconstructing Hierarchical Oppositions in the Garden Story." *Journal for the Study of the Old Testament* 27, no. 4 (2003): 439–60.
- Spina, Frank Anthony. "The 'Ground' for Cain's Rejection (Gen. 4): 'adamâ in the Context of Gen. 1–11.'" *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104, no. 3 (1992): 319–32.
- Spurrell, G. J. *Notes on the Text of the Book of Genesis*. Oxford: Clarendon Press, 1896.
- Steinmann, Andrew. "𐤀𐤍𐤁 as an Ordinal Number and the Meaning of Genesis 1:5." *Journal of the Evangelical Theological Society* 45, no. 4 (2002): 577–84.
- Stek, John. "'Covenant' Overload in Reformed Theology." *Calvin Theological Journal* 29 (1994): 12–41.
- . "What Says the Scripture?" Pages 203–65 in *Portraits of Creation*. Edited by Howard J. Van Till, Robert E. Snow, John H. Stek, Davis A. Young. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stordalen, Terje. *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters, 2000.
- . "Genesis 2,4: Restudying a *Locus Classicus*." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104, no. 2 (1992): 163–77.
- . "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2–3 Reconsidered." *Journal for the Study of the Old Testament* 53 (1992): 3–26.
- Talmon, Shemaryahu. "The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative." Pages 9–26 in *Studies in Hebrew Narrative Art*. Edited by J. Heinemann and S. Werses. Scripta Hierosolymitana. Jerusalem: Magnes, 1978.
- Tosato, Angelo. "On Genesis 2:24." *Catholic Biblical Quarterly* 52, no. 3 (1990): 389–409.
- Trible, Phyllis. "Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread." *Andover Newton Quarterly* 13, no. 4 (1973): 251–58.
- Tsumura, David. *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- van Wolde, Ellen. "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study." *Journal for the Study of the Old Testament* 52 (1991): 25–41.
- . "The Text as an Eloquent Guide: Rhetorical, Linguistic and Literary Features in Genesis 1." *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*. Edited by L. J. de Regt et al. Assen: Van Gorcum, 1996.
- Vawter, Bruce. *A Path through Genesis*. New York: Sheed & Ward, 1956.

- Vermes, Geza. "Genesis 1–3 in Post-Biblical Hebrew and Aramaic Literature before the Mishnah." *Journal of Jewish Studies* 43, no. 2 (1992): 221–25.
- Vermeylen, Jacques. "La descendance de Caïn et la descendance d'Abel (Gen. 4,17–26 + 5,28b–29)." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 103, no. 2 (1991): 175–93.
- Wallace, Howard. *The Eden Narrative*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- Walsh, Jerome T. "Genesis 2:4b–3:24: A Synchronic Approach." *Journal of Biblical Literature* 96, no. 2 (1977): 161–77.
- Waltke, Bruce K. "The Creation account in Genesis 1:1–3: Part I, Introduction to Biblical Cosmogony." *Bibliotheca Sacra* 32 (1975): 25–36.
- . "The Creation account in Genesis 1:1–3: Part II, The Restitution Theory." *Bibliotheca Sacra* 32 (1975): 136–44.
- . "The Creation account in Genesis 1:1–3: Part III, The Initial Chaos Theory and the Precreation Chaos Theory." *Bibliotheca Sacra* 32 (1975): 216–28.
- . "The Creation account in Genesis 1:1–3: Part IV, The Theology of Genesis 1." *Bibliotheca Sacra* 32 (1975): 327–42.
- . "The First Seven Days: What Is the Creation Account Trying to Tell Us?" *Christianity Today* 32 (1988): 42–46.
- . *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- . "The Literary Genre of Genesis, Chapter One." *Crux* 27, no. 4 (1991): 2–10.
- Walton, John. *Genesis*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Warfield, Benjamin B. *Biblical and Theological Studies*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968.
- . "On the Antiquity and the Unity of the Human Race." *Princeton Theological Review* 9 (1911): 1–25.
- Weeks, Noel. "The Hermeneutical Problem of Genesis 1–11." *Themelios* 4, no. 1 (1978): 12–19.
- Weinfeld, Moshe. "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord—the Problem of the *Sitz im Leben* of Genesis 1:1–2:3." Pages 501–12 in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*. Edited by A. Caquot and M. Delcor. *Alter Orient und Altes Testament* 212. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- Wenham, Gordon J. "The Gap between Law and Ethics in the Bible." *Journal of Jewish Studies* 48, no. 1 (1997): 17–29.
- . *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1987.

- . “Original Sin in Genesis 1–11.” *Churchman* 104, no. 4 (1990): 309–28.
- . “The Priority of P.” *Vetus Testamentum* 49, no. 2 (1999): 240–58.
- . *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Wernberg-Möller, P. “Is There an Old Testament Theology?” *Hibbert Journal* 59 (1960–61): 21–29.
- Westermann, Claus. *Genesis 1–11*. Minneapolis: Augsburg, 1984 (German original, 1974).
- Whybray, R. N. “The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers.” *Journal for the Study of the Old Testament* 72 (1996): 89–120.
- . *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Wifall, Walter. “God’s Accession Year according to P.” *Biblica* 62 (1981): 527–34.
- Wilkinson, David. *The Message of Creation*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- Williams, A. J. “The Relationship of Genesis 3:20 to the Serpent.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 89, no. 3 (1977): 357–74.
- Wise, Kurt P. *Faith, Form, and Time: What the Bible Teaches and Science Confirms about Creation and the Age of the Universe*. Nashville: Broadman & Holman, 2002.
- Wright, Christopher J. H. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*. Leicester: InterVarsity Press, 1983.
- . *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Wright, David F. “Woman before and after the Fall: A Comparison of Luther’s and Calvin’s Interpretation of Genesis 1–3.” *Churchman* 98, no. 2 (1984): 126–35.
- Wright, D. P. “Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden.” *Biblica* 77, no. 3 (1996): 305–29.
- Wright, N. T. *Climax of the Covenant*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- . *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- . *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003.
- Wyatt, Nicolas. “The Darkness of Genesis i 2.” *Vetus Testamentum* 43, no. 4 (1993): 543–54.

- . “Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2–3.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93, no. 1 (1981): 10–21.
- Young, Davis A. “The Antiquity and the Unity of the Human Race Revisited.” *Christian Scholars Review* 24, no. 4 (1995): 380–96.
- . “The Contemporary Relevance of Augustine’s View of Creation.” *Perspectives on Science and Christian Faith* 40, no. 1 (1988): 42–45.
- Young, Edward J. “The Relation of the First Verse of Genesis One to Verses Two and Three.” *Westminster Theological Journal* 21, no. 2 (1959): 133–46.
- Youngblood, Ronald. “Moses and the King of Siam.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, no. 4 (1973): 215–22.

圣经及圣经外参考文献索引

旧约

创世记

1—70, 86, 95, 99
1-2—122, 129-32, 222,
246
1-3—189
1-4—2-3, 13, 37, 226,
237-38, 244, 267,
268-78
1-9—182n85
1-11—35, 110n40, 192,
239, 242, 243
1:1—41, 50-55, 67,
68n76, 74, 109, 123,
125, 207n51, 257, 265
1:1-2—44-45, 46n24, 57,
111
1:1-2:3—36, 40, 42-43,
71-72, 78, 85, 101,
112, 121, 122, 126-27,
134, 171, 190, 227,
228, 229-30, 252, 253,
265-66
1:2—54, 61, 123, 128, 253
1:3—56, 57, 58, 125, 265
1:3-5—45, 94
1:4—69, 75
1:5—54, 56n59

1:6-8—45-46
1:7—67
1:8—56
1:9-13—46
1:10—69, 75
1:11—234-35
1:11-12—58, 110
1:12—69, 75
1:14—45n23, 46n24, 57,
58, 83n112, 216n62
1:14-19—47, 56
1:15—45n23, 46n24, 82
1:16—44, 57, 67, 82, 159,
241
1:16-18—48n38
1:17—45n23, 46n24, 85,
94
1:18—69, 75
1:20—45n23, 46n24,
49n40, 105n13
1:20-23—47-48
1:21—58, 67, 69, 75, 82,
241
1:22—46n25
1:24—46n25, 47n33, 82
1:24-25—58, 84, 186
1:24-31—48-49
1:25—46n25, 67, 69, 75

1:26—46nn24-25, 59, 61,
62, 65, 66, 67, 68, 82
1:26-27—63, 64n68, 85,
138, 166, 176n73, 273
1:26-28—142
1:26-30—110
1:27—55, 60, 62, 67, 68,
110, 135, 145, 262n20
1:28—46nn24-25, 68, 75,
87, 88, 115n51, 138,
153n16, 164, 169, 214
1:29—46n27
1:29-30—165
1:30—46nn24-25, 47n33,
186
1:31—67, 69, 70, 75, 76,
78, 134, 176n73, 273
2—1
2-3—137-38, 176n73,
191, 251, 254
2-4—135-36
2:1—46nn24-25
2:1-3—49, 70, 76, 89, 93
2:2-3—67, 77, 90, 92
2:3—67, 78
2:4—36, 40, 41, 67, 75,
104, 125, 128, 133,
137, 145n100

- 2:4-7—104n4, 108-12, 126
 2:4-24—111, 228
 2:4-25—74, 101-3, 121, 149-50, 169
 2:4-3:24—85, 171, 229-30
 2:4-4:26—190, 227
 2:5—43, 104n5, 128, 189, 192n6, 212
 2:5-6—253n6, 254
 2:5-7—42, 72, 120, 125, 164
 2:5-9—104-5, 133
 2:7—47n33, 55, 146, 154n21, 166, 241, 252, 253
 2:7-25—110, 134
 2:8—106n18, 120, 254
 2:8-9—105n8
 2:9—115, 139, 172
 2:10—105n8, 120
 2:10-14—106, 119, 133, 254
 2:11-12—139
 2:11-13—111
 2:13—118n58
 2:14—118n58
 2:15—104n5, 164, 170n52, 190, 192n6, 212
 2:15-17—66, 106, 112-14, 133, 169, 175
 2:16—107n28
 2:16-17—140, 151n3, 153n20
 2:17—108n35, 116-19, 149, 151n4, 152n12, 160-61, 165, 170, 172, 173n65, 176, 181n83
 2:18—69, 75, 140
 2:18-23—139
 2:18-24—141
 2:18-25—107-8, 115n51, 133, 166, 190
 2:19—47n33, 105n13
 2:19-20—186
 2:20—105n10, 132
 2:21—105n13
 2:22—105n9, 109, 132, 252
 2:23—105n10, 132, 139
 2:24—139, 142, 143, 144, 145, 214, 262n20
 2:25—139, 169, 173
 2:26b—231
 3—28n45, 62, 80n106, 86, 131, 180-82, 182-84, 212, 240
 3:1—51n51, 102, 150-51, 169, 175, 186, 187
 3:1-4—170
 3:1-5—151, 167, 168, 276
 3:1-24—101, 122, 149-50, 169
 3:2—169
 3:2-3—140, 166
 3:3—114, 169, 172
 3:4—117
 3:5—169, 170
 3:6—22n35, 169, 172, 173
 3:6-7—151, 167, 168
 3:7—169, 172, 173
 3:8—173, 175, 185
 3:8-13—151-52, 167, 168, 210
 3:9—173
 3:9-13—174, 213
 3:9-19—175
 3:10—174
 3:10-11—139
 3:11—153n20, 155, 169, 173
 3:11-19—174
 3:12—169
 3:13—169, 173
 3:14—169, 186, 193n14, 209
 3:14-19—152-54, 162-66, 168, 175, 178, 231
 3:15—29, 155-59, 169, 172n59, 176, 179, 198, 209, 210, 211, 213, 245
 3:16—75, 159-60, 169, 190, 193n11
 3:16-17—210
 3:16-19—162, 246
 3:17—155, 169, 209
 3:18—169
 3:19—160-61, 169
 3:20—166, 174
 3:20-21—154, 168
 3:21—175, 215n61
 3:22—115, 169, 175, 231
 3:22-24—154, 168, 173
 3:23—104n5, 111, 164, 170, 190, 192n6, 231
 3:23-24—175
 3:24—170, 185, 190, 191, 193n16, 231
 4—150, 169, 189-219
 4-5—251
 4-6—175
 4:1—22n35, 51n51, 115n51, 191, 194-98, 210, 212, 230
 4:1-2—200n39
 4:1-16—191, 192-93, 208-9
 4:2—104n5, 190
 4:3-16—192
 4:4-5—199, 218
 4:6—199, 213
 4:6-7—212
 4:7—153n19, 160, 190, 198-99, 219, 220n68
 4:8—210, 212
 4:9—212, 213, 220
 4:10—218
 4:10-12—212
 4:11—164
 4:11-12—211
 4:12—104n5, 190, 213
 4:13—198-99
 4:14—190, 199, 212
 4:14-15—211
 4:15—199
 4:16—190, 210, 211, 217
 4:17—22n35, 191, 200

- 4:17-18—210
 4:17-22—192, 201, 203-4, 230
 4:17-24—191, 193-94, 209, 211, 212, 213, 228
 4:19-24—190, 214
 4:20-22—210
 4:20-24—255
 4:23—197
 4:23-24—192, 219
 4:25—22n35, 102, 179, 191, 198, 210, 211, 212, 216
 4:25-26—191, 192, 194, 208, 209, 228, 230, 255
 4:26b—207-8
 5—169, 189, 201, 203, 204-5, 228
 5:1—36, 40, 60, 62, 63, 64n68, 66, 191, 227
 5:1-3—191n3
 5:1-32—190
 5:3—64n68, 66, 210, 216
 5:4—200
 5:5—117
 5:6—210
 5:6-28—255
 5:29—153n17, 164
 5:32—255
 6:1-9:29—190
 6:2—216
 6:4—216
 6:5—176n73, 201
 6:9—36, 40
 6:10—197n35
 6:11-13—183-84
 6:12—76n91
 6:18—112
 7:11—54, 264
 7:22—105n13
 8:2—54, 264
 8:21—164n42, 176n73
 9—11—68
 9:2—186
 9:6—63, 64
 9:9—179
 10—11—217
 10:1—36, 40
 11—205n48
 11:1-9—130
 11:7—60
 11:8—60
 11:10—36, 40, 190
 11:10-26—203
 11:10-27—255
 11:27—36, 40
 11:31—240
 12—34
 12-50—2
 12:1—51
 12:1-3—167
 12:2-3—87
 12:3—35
 12:7—179
 12:8—207
 12:18—22n35
 13:4—207
 13:10—186
 13:15-16—179
 14:1-2—52n52
 14:19—68n76, 195, 196n30
 14:22—68n76, 195
 15—34
 15:1—51n51
 15:3—179
 15:5—179
 15:7—240
 15:13—179
 15:13-14—35
 15:18—179
 16:1—51n51
 16:10—156n32
 17—34
 17:2—179n78
 17:6—142
 17:6-7—130
 17:7—28, 140, 144, 214
 17:7-8—142
 17:20—87, 179n78
 18:18—35
 18:19—26, 28, 214
 19:5—192n4
 21:1—51n51
 21:10—190n1
 21:33—207
 22—216
 22:1—52
 22:17—180n79
 22:17-18—87, 156n30, 179
 22:18—35, 180
 24:1—51
 24:60—156n30, 156n32, 179
 25:12—36, 40
 25:19—36, 40
 26:3-4—87
 26:4—35
 26:25—207
 26:34—197n35
 28:3—87, 179n78
 28:14—35
 29:14—108n33
 29:34-35—108n32
 30:16—77n95
 30:20—108n32
 36:1—36, 40
 36:9—36, 40
 37:2—36, 40
 38—134n79
 38-39—27
 39:1—51n51
 43:1—51n51
 46:11—205
 46:30—108n32
 48:3-4—87
 48:4—179n78
 49:25—54
出埃及记
 1:7—87, 88
 1:11—233
 2:24—183
 3:2—76n91
 3:6—262
 3:12-17—137
 3:14—137
 3:14-15—207

3:15—225
 4:23—24n42
 5:1—51n51
 6:2—8—137, 231
 6:3—207, 225, 230
 6:16—20—205, 206n49
 7—12—233
 7:7—206
 9:18—68n76
 9:27—108n32
 9:30—101n1, 137
 12:40—41—206
 12:44—49—34
 13:10—47n29
 15:16—197
 15:26—194n18
 18:13—77n95
 19—20—33
 19:1—2—52
 19:3—6—34
 20:4—264
 20:8—11—49n43, 83,
 88—89, 93n122
 20:9—74
 20:9—10—77, 92
 20:11—49n41, 74, 77,
 90, 98
 23:12—77n96, 89
 24:1—51n51
 25:18—154n25
 27:13—185
 28:20—106n17
 28:43—199
 31:12—17—83, 90—91
 31:17—77
 32:1—51n51
 34:6—31n50
 34:7—199
 34:28—27
 34:34—147n103
 39:6—106n17
 39:13—106n17

Leviticus

2—200
 9:1—52n52
 11:19—20—47n34

16:16—68n76
 23:3—91
 26:11—12—185

民数记

1:1—206
 3:1—40n4, 41n5
 3:27—28—206
 4:34—37—206
 9:15—77n94
 9:15—16—56n58
 10:11—52n52
 22:28—171n58
 23:18—194n18
 25:12—13—113
 32:1—51n51
 33:52—65

申命记

1:39—116n52
 1:45—194n18
 4:18—264
 4:32—68n76
 5:12—15—90
 6:13—27
 6:16—27
 7:13—87
 8:3—27
 9:9—27
 9:18—27
 9:25—27
 10:10—27
 10:20—143
 13—184
 13:1—5—30
 15:19—23—200
 18:15—22—30
 23:15—185n90
 24:1—4—144—45, 262n20
 25:2—262
 26:2—200
 28:17—18—164
 28:20—164
 28:38—46—164
 30:16—87
 32:1—194n18
 32:6—68n76, 195, 196—97

32:11—45n18
 33:7—107n25

约书亚记

1:7—8—37
 1:13—93n122
 1:15—93n122
 7—19n29
 7:26—14n19
 8:30—35—37
 21:44—93n122
 22:4—93n122
 23:1—93n122
 24:2—3—240

士师记

3:15—197n35
 9:2—108n33
 19:22—192n4

路得记

2:20—198n37
 4:1—76n91
 4:18—40n4, 41n5

撒母耳记上

1:11—156n32
 2:8—264
 2:11—24
 2:12—24, 26
 2:18—24
 2:26—24
 2:27—36—24
 2:30—23, 25, 29
 3—18—19, 20—21, 22, 28,
 29
 3:1—24, 25
 3:2—3—23
 3:4—18—23
 3:7—24, 25, 26, 27
 3:9—25
 3:10—25
 3:11—25
 3:11—14—24
 3:12—25
 3:13—25
 3:15—26

3:17—25, 27
 3:18—25, 26
 3:19—25, 27
 3:19-7:2—23
 3:21—25, 27
 4—21
 4:1—25
 4:1-11—27
 4:1-7:2—19
 7:3—24
 8:3—26
 14:45—197
 15:9—152n9
 18:3—113
 20:8—113
 20:13—58n62
 23:18—113
 26:12—107n30

撒母耳记下

3:5—116n52
 3:22—116n52
 5:1—108n33
 7—28, 112
 7:6-7—185
 7:14—24n42
 14:17—116n52
 15:37—104n7
 16:14—77n96
 19:12-13—108n33
 19:35—116n52
 23:3—160

列王纪上

1-2—226
 1:33—119
 2:37—118
 2:42—118
 3:9—116n52
 8:53—37
 8:56—37
 18:44—105n8
 22:19-22—60

列王纪下

11:18—65
 14:6—37

历代志上

1:1—217
 1:28-29—41n5
 1:29—40n4
 6:1-3—206
 7:23-27—206
 11:1—108n33
 29:2—106n17

历代志下

4:3—65

尼希米记

1:8—37
 8:1—37
 8:14—37
 9:7—240

约伯记

1—60
 4:13—107n30
 9:8—264n27
 14:1—159
 15:14—159
 25:4—159
 36:27—104n6
 37:3—264
 37:18—45n23, 264n25
 38:4—79n100

诗篇

2:7—24n42
 2:12—24n42
 8—63, 83—85
 8:4-6—29n47
 19:1—44n12
 19:2—46n23
 22:4—186n92
 24:1-2—79
 33—76-77
 33:6—94, 95
 33:7—54
 33:20—107n25
 33:22—57-58
 39:6—65n69
 50:16—114n47
 55:20—113

58:4—66
 63:3—186n92
 65:5-14—80
 65:6—79n100
 72:9—163n41
 72:17—179
 73:20—65n69
 74:2—197
 74:16—79n100
 75:3—264
 77:10-20—17
 78—17, 28
 78:12—233
 78:54—197
 78:69—79n100
 89—113
 89:6-8—60
 89:6-14—80
 89:11—79n100
 90:3—161n40
 90:10—206
 90:17—58n62
 91—26
 93—80
 93:1—79n100, 263n24,
 264
 94:8-11—80
 95—93
 95:3-5—80
 96:10—79n100, 264
 102:25—79n100
 102:25-27—96
 104—83, 85—86, 165
 104:2—264n27
 104:5—264
 104:6—54
 104:14—104n5
 104:23—77
 105—17, 28
 105:10—114n47
 105:26-38—251
 106—17, 28
 115:15—80n102
 119:76—58n62
 121:2—80
 123:1—80
 124:8—80

134:3—80n102
 135:6—54
 135:7—105n8
 136—83, 86—87
 136:4—81
 136:4—9—79
 136:7—9—44n11, 82
 139:13—195, 196
 145:5—7—79
 146:6—80n102, 98
 147:4—5—80
 147:9—165n46
 148—80
 148:7—54
 150:1—44n12

箴言

1:5—196
 2:17—113, 142
 3:18—115
 3:19—79n100, 81
 3:19—20—196
 3:20—54
 4:5—196
 4:7—196
 5:15—19—142
 8:22—195—96
 8:22—31—81, 95
 8:27—79n100, 196
 8:28—54
 10:1—143
 11:30—115
 12:11—104n5
 12:28—117
 13:12—115
 14:31—81n108
 14:32—117
 15:4—115
 15:32—196
 17:5—81n108
 17:16—196
 18:15—196
 19:8—196
 19:13—143n94
 19:15—107n30
 21:9—143n94
 22:15—273

23:13—14—118, 273
 23:15—16—143
 23:23—196
 23:27—28—143
 23:28—144
 24:11—12—276
 25:24—143n94
 28:19—104n5
 31:8—9—276

传道书

7:20—155
 7:29—155

雅歌

7:10—160

以赛亚书

6:8—60
 7:17—197n35
 9:6—198n36
 11—13—80
 11:11—197
 11:12—264
 13:4—65
 24:5—114n47
 29:10—107n30
 30:24—104n5
 32:9—194n18
 34:11—45n15
 40:6—31n50
 40:12—31—80
 40:18—65
 40:22—80n102, 264n27
 40:28—67
 40:28—31—77
 41:9—264
 42:5—80, 87
 43:1—80
 43:7—80
 44:24—67, 264n27
 44:24—28—80
 45:7—80
 45:9—80n105
 45:12—264n27
 45:18—79n100
 46:9—10—51

48:13—79n100
 49:6—88
 49:23—163n41
 51:3—186
 51:13—79n100, 264n27
 51:16—79n100
 56:6—8—91
 63:10—31n50

耶利米书

4:23—45n15
 5:13—51n49
 10:12—79n100, 264n27
 11:16—269n1
 32:17—80
 33:2—79n100
 51:15—79n100, 264n27

以西结书

1—44n12
 1:5—65
 1:10—65
 4:1—197n35
 7:20—65
 9:3—154n25
 10—44n12
 11:1—185
 16:17—65
 23:14—65
 24:16—142
 28:13—106n17, 186
 31:8—9—186

但以理书

2:31—33—65
 2:37—38—80
 3:1—65
 4:34—35—80
 7:9—13—60
 9:11—37
 9:13—37
 10:16—66
 12:3—44n12, 46n23

何西阿书

1:2—51
 6:7—113

- 10:8—164n44
11:1—24n42
14:6—269n1
- 约珥书**
2:3—186
- 阿摩司书**
4:13—80
5:26—65
9:5—6—80
- 约拿书**
1:5—6—107n30
1:9—174n67
2:10—193n12
- 弥迦书**
7:17—163n41
- 撒迦利亚书**
12:1—264n27
13:5—104n5
- 玛拉基书**
2:11—144
2:14—113, 142
2:14—16—143—44
4:4—37
- 新约**
- 马太福音**
1:8—205
2:15—24n42
3:1—24
3:3—24
3:7—187
3:13—17—24
3:16—45n17
3:17—187
4:1—26
4:1—11—18, 23, 24, 28,
29, 186, 188
4:2—27
4:3—26, 27
4:4—26
4:5—26
4:6—26, 27
4:7—22n36, 26, 27
4:8—26
4:8—9—27
4:10—25, 26, 27
4:11—26, 27
5—185
5:21—24—215
7:16—165n44
8:29—24n42
10:16—150n2
11:11—159
11:27—24n42
14:33—24n42
16:16—24n42
16:23—25
17:5—24n42
18:21—22—219
19:1—12—262n20
19:3—5—121
19:3—9—144
19:4—5—108n36
19:7—8—37
22:34—40—276
23:33—156n33, 187
23:35—217, 218
24:36—24n42
26:63—24n42
27:43—24n42
27:54—24n42
28:18—24
28:18—20—28
28:19—24n42
28:19—20—29
- 马可福音**
1:12—13—186
10:2—8—121
10:2—9—144
- 路加福音**
2:9—14—60, 61
3:7—187
3:23—187
3:38—187, 217
4:1—13—186
4:13—187
- 7:28—159
11:51—217, 218
20:27—40—262
23:43—105n15, 186
24:31—151n7
- 约翰福音**
1:1—95
1:1—5—94
1:14—31n50
5:1—18—92
5:17—125
5:22—92n121
5:30—92n121
8:34—92n121
8:44—171
- 使徒行传**
1:8—88
6:7—88
7:17—88
9:31—88
12:24—88
13:47—88
14:8—18—97
14:15—98, 99
17:2—184
17:16—34—97—98
17:22—31—132
17:24—25—99
17:24—28—272
17:26—167
17:26—27—130
19:20—88
- 罗马书**
1:21—25—81
1:23—82
1:26—82
4:3—5—29
5:12—14—166n47
5:12—19—155, 176,
180—82
5:12—21—114
6:11—181n81
6:16—181n81
6:21—181n81

6:23—181n81
 7:5—181n81
 7:7—12—220
 7:9—11—181n81
 7:11—152n12
 7:13—181n81
 7:13—25—220
 7:24—181n81
 8:2—181n81
 8:3—220
 8:6—181n81
 8:10—181n81
 8:11—181n81
 8:18—25—70n80, 166,
 182—84
 8:29—64
 9:4—34
 11:17—268
 13:8—10—276
 13:12—30
 13:14—30
 15:4—269
 15:8—12—29
 16:20—158

哥林多前书

6:16—17—143, 145
 6:19—273
 8:4—6—82
 11:7—12—141—42
 15:21—22—166n47,
 180n80
 15:22—147
 15:39—41—47n32
 15:42—49—146—47,
 180n80
 15:45—186
 15:49—64

哥林多后书

3:16—147n103
 3:17—147n103
 3:18—64
 4:3—4—45n19
 4:4—64
 4:6—45n19, 80n106
 5:17—80n106

7:10—181n81
 11:3—152n12, 182
 12:3—186
 12:3—4—105n15

加拉太书

3:16—87n117, 180
 3:27—30
 3:29—180n79
 4:4—159

以弗所书

2:1—181n81
 2:5—181n81
 2:12—34
 4:24—30, 64
 4:30—31n50
 5:31—32—145
 6:10—20—29

歌罗西书

1:15—64, 181n82
 1:15—20—81n108, 95—96
 1:16—64
 1:16—17—94
 2:15—29, 158
 3:10—30, 64
 3:12—30

帖撒罗尼迦前书

5:8—30

提摩太前书

2:13—141n92
 2:14—152n12, 155, 182
 4:1—5—70
 4:7—263
 5:9—10—263

提摩太后书

1:5—263

提多书

2:3—263

希伯来书

1:2—3—96

1:3—94
 1:10—12—94, 96
 2:6—8—29n47
 2:14—15—29
 2:14—18—158
 4:3—11—92—93, 125
 6:8—165n44
 11:3—53
 11:4—217, 218
 12:24—217, 218

雅各书

1:11—31n50
 3:9—64
 5:17—99n133

彼得前书

2:9—35n3
 2:13—68n76

彼得后书

1:16—16

约翰一书

3:4—92n121
 3:6—92n121
 3:8—29, 92n121, 158
 3:9—92n121
 3:12—217

犹大书

11—217

启示录

2:7—105n15, 115, 186
 4—5—60, 61
 4:11—53
 7:1—264
 11:15—29
 12:4—5—158
 12:9—158, 171
 12:17—158—59
 20:2—171
 20:8—264
 22:1—3—186
 22:2—115
 22:14—115
 22:19—115

- 次经 36:15—80n105
- 巴录书 36:24—107n26
38:4—70n79
38:15—80n104
39:5—80n104
39:12—35—83n114
39:16—70
39:28—80n104
42:15—43:33—83n114
43:1—46n23
44:12—34
44:18—34
47:8—80n104
49:16—217
- 马加比二书 7:28—53
7:28—29—52
8:15—34
- 马加比四书 12:13—99n133
18:11—217
- 便西拉智训 1:1—20—81n108
4:6—80n104, 81n108
7:30—80n104
9:1—9—143n94
10:12—80n104
10:18—159
14:17—113, 181n83
15:14—181
15:14—16—173n64
17:1—64
17:1—2—161n40
17:3—64
17:4—186
17:7—116n53
18:1—123n68
19:2—143n95
23:20—80
24:8—9—81n108
24:25—28—186
25:13—26—143n94
25:24—155n29, 181
26:1—4—142n93
32:13—80n104
33:13—80n104
- 36:15—80n105
37:2—107n26
38:4—70n79
38:15—80n104
39:5—80n104
39:12—35—83n114
39:16—70
39:28—80n104
42:15—43:33—83n114
43:1—46n23
44:12—34
44:18—34
47:8—80n104
49:16—217
- 多比传 8:6—107n26, 121n66,
167
- 所罗门智训 1:13—171
2:23—64, 68n76
2:23—24—155n29, 181
2:24—171
7:1—99n133, 167
7:3—99n133
7:15—8:11—81n108
7:22—8:1—95n130,
96n131
9:1—53n53, 94—95
9:1—3—80n104
9:9—99
10:1—2—121n66, 167
10:3—215, 217
11:17—53n53
11:21—26—80n104
11:24—70n81
11:24—26—131n77
13:1—99
13:2—83n112
13:5—99
14:11—82n110
15:11—105n12
16:12—94n127
18:15—94n127
18:22—34
- 古代古典与基督教文学
- Aristotle**
Poetics
9.1—3—15
- Augustine**
Confessions
13:36—125n72
- Epictetus**
Discourses
1.3.3—241n9
- Herodotus**
1.1—15n22
1.5—15n22
- Homer**
Odyssey
11.436—39—182n84
- Josephus**
Against Apion
2.165—34n1
Antiquities
1.15—16—16, 252n3
1.20—21—100
1.27—43n9, 68n76
1.34—107n27, 136n87
1.45—174n68
1.49—182n84
1.52—200n39
1.53—218n64
1.54—199
- Longinus**
On the Sublime
§25—22n37
9:9—43n9
- Philo**
Allegorical Interpretation
1.2—3—83n113
On the Creation
1—3—100n135

17—68n76
 19—68n76
 24—68n76
 36—46n23
 73—81n109
 89—128—83n113

Plato

Theaetetus
 176B—263n22

Timaeus
 22—23—216n62
 28B—243n15
 28BC—243n15
 29A—243n15
 42D—50n65, 243n15
 50D—53n53
 51A—53n53
 69C—243n15
 91A—243n15

Strabo

Geography
 1.2.3—263n22

Thucydides

*History of the
 Peloponnesian War*
 1.20—15
 1.21—15
 1.23—15

主题与名称索引

- Abel, 191, 192–93, 208, 212, 217–19
 offering of, 199–200, 211, 213
 as shepherd, 202
- Abram, Abraham, 195, 255
 as new Adam, 87–88
 promises to, 140, 214
- Adah, 208, 209, 210n55
- Adam
 alienated from God, 210
 as covenant head, 114, 173, 175–76,
 181–82, 246
 disobedience of, 160, 176–77, 190
 mortality of, 160–62
 name of, 166
 naming other creatures, 135, 138
 temptation of, 173–77, 186–88
- adam* (word for human being), 48n37,
 135–36, 166
- Adapa, 239–40, 241
- adultery, 143–44
- Africa, 120
- agricultural calendar, 244
- Alexander, J. A., 187
- Alexander, T. Desmond, 156n30, 178,
 179, 204n45
- alienation, 210
- allegory, 32
- allusions, 30–31
- Alter, Robert, 224
- alternative story, 242
- Amarna period, 240
- ambiguity, 198, 199, 211
- Ambrose, Stephen, 14
- amillennialism, 275
- anachronism, 202, 231n13, 253
- analogical days interpretation, 124–25
- analogical language, 77, 125
- analogy, 11, 127
- ancient literary competence, 5
- ancient Near East
 creation stories of, 237, 238–43
 on history, 252
 treaties of, 233
- angels
 creation of, 49n41
 in heavenly council, 59–61
- animals, 47n33, 257
 as carnivorous before fall, 165
- anthropomorphism, 105n9, 107n31,
 226, 230
- Antiochus, 52
- Anu, 239–40
- Apocrypha, 31, 52
- apologetics, 18, 80, 96–100, 272
- appointed times, 47n29
- Aquinas, Thomas, 256, 266
- Arabia, 120
- Aramaic, 65
- Areopagus, 97
- Arians, 196n28

- Aristotle, 15–16, 256
 artistic word order, 11n11
 Assyria, 106
 Athanasians, 196n28
 atonement, 216
 Atrahasis Epic, 239
 Augustine, 123n68, 177n74
 authorial intent, 7–8, 15, 28, 198, 203, 237
 authority, 138
 autonomy, 116n54
 availability, 30
- Babylonian Exile, 223
 Babylonians, 252
 Barr, James, 116n55, 117n56, 149, 155, 157, 177nn74–75, 204n44, 206n49, 232n16
 Barth, Karl, 61n66
 Bartholomew, Craig, 81n107, 112n44
 Bavinck, Herman, 124
 bearing, 198–99, 204, 209, 210
 beauty, 186
 begetting, 197, 209
 Bible, inspiration, 6
 Big Bang theory, 256
 birds, 47
 blessing, 87, 243
 blood, 193n13, 199
 of Abel, 218
 Boaz, 12n12
 bodily existence, 273–75
 Book of Records, 227–28
 Brett, Mark, 7n2
 brood of vipers, 187
 bruising, 158
 burnt offering, 216
- Cain, 174n71, 190, 191, 192–93, 198, 208, 210–11, 217–19
 as farmer, 202
 genealogy of, 201, 208, 212–13, 228
 judgment on, 209
 mark of, 212
 offering of, 199–200, 211, 213, 220
 wife of, 200
- Calvin, John, 158, 161, 165n45
 Canaanites, 238
 Carmichael, Calum, 31
 Cassuto, Umberto, 60, 202–3, 242
 centrifugal force, 261
 chaos, 44n15, 54
 characters, 26–27
 cherubim, 154n25, 170, 185
 Chesterton, G. K., 257, 259, 270n2
 chiasmus, 11n11, 41–42, 109
 childbearing
 as blessing, 75
 pain in, 153n18, 159, 163, 166, 178
 children
 as heirs of covenant, 142–43
 nurturing faith and obedience in, 214
 children of Adam, 167
 chronological sequence. *See* days of creation, sequence of
 church, 88
 circumcision, 34
 clothing, 173n66, 175
 communication, 6–7, 261–62
 communicative purposes, 7n2, 221–22, 237–47, 251, 266
 complementarians, 258
 conceiving, 204
 concordists, 57
 condemnation, 181
 conservative literary approaches, 10–11
 consistency, 272
 consummation, 272
 context, 24
 contrast, 11
 conversion, 272
 cool of the day, 173
 corners of the earth, 264
 cosmogony, 78
 cosmology, 257, 262
 Cotter, David, 12
 covenant, 34, 112–14, 138, 140, 175, 176, 246, 267, 272
 of creation, 79–81
 of works, 112, 114
 covenantal inclusion, 277
 covenantal principles, 28–30, 214–15
 covenantal wisdom, 81

- crafts, 202–3, 210, 212
 creating, 195–96
creatio ex nihilo. See creation, from nothing
 creation, 35, 272–73. See also days of creation
 in ancient Near East, 237, 238–43
 in bondage to decay, 183–84
 corruption of, 177
 goodness of, 69–70, 75, 77, 80, 176n73, 244
 goodness of after fall, 178
 as instantaneous, 123n68
 versus making, 67–68
 from nothing, 50–55, 67, 74
 and redemption, 87, 90–91
 restoration of, 131, 275
 creation accounts, 39, 112, 121–22, 125, 222, 229
 creation ordinances, 129–32
 creation science, 265
 Crews, Frederick, 10
 critical realism, 10n7
 crushing, 158
 culture, 210, 275
 Currid, John D., 44n13, 76n92
 curses, 162–66, 182
 Cush, 106, 120
- D source, 225–26
 Dark Power, 156, 157, 163, 171–72, 178, 186, 187, 254
 darkness, 54
 Darwinism, 123n69
 daughters of men, 216
 Davidic covenant, 112–13
 Davidic monarchy, 235
 Davies, Philip R., 122n67
 day-age interpretation, 123, 128
 day of the Lord, 128
 days of creation
 length and nature of, 39, 82, 122–29
 sequence of, 73–74, 110–11, 123, 127, 229, 251, 253
 death, 116–18, 161, 165–66, 175, 177, 180–81
 decay, 183–84
- deconstruction, 10n7
 deep, 45, 54
 Deism, 147n102
 Delitzsch, Franz, 46n26, 47n33, 49n43, 60, 66, 67n74, 69, 75, 104n6, 106n19, 106n21, 116, 170n53, 171, 264
 desire, 159–60
 Deuteronomistic History, 225–26
 discourse analysis, 6–9, 18
 disobedience, 155, 211, 213, 254
 divine name, 39, 40, 75–76, 101, 137, 177, 207, 211, 226, 227, 229, 231
 divorce, 144
 DNA, 257
 Documentary Hypothesis, 221–31, 234
 domination, 138, 159–60
 dominion, 68–69, 72, 130, 134, 138, 183, 267, 276
 and image of God, 63, 66
 dragon, 158
 Driver, S. R., 16, 110–11, 226, 228
 dry land, 46
 dust, 163
- E source, 207, 225–26, 228, 233
 earth, 41, 46, 55, 78, 110–11, 229
 age of, 122–23
 exploitation of, 68–69
 east of Eden, 190
 echoes, 30–31
 Eden, 102, 105, 111, 135, 213, 254
 location of, 119–20
 Edenic images, 185–86
 Egypt, 238, 240, 245
 election, 35
 Enlightenment, 32
 enmity, 163
 Enoch (descendent of Cain), 193, 201
 Enoch (descendent of Seth), 201
Enuma Elish, 45n16
 environmental ethics, 68–69
 Epicureans, 97
 epistemology, 10n7, 274
 Eridu Genesis, 239
 eschatology, 274–75

- estrangement from God. *See* spiritual death
- ethics, and creation, 130–32
- etiology, 14n19
- Euphrates, 106, 119, 254
- evangelism, 132
- Eve, 154
 - development of character, 230
 - hope for offspring, 209, 210
 - naming of, 116, 174
- evil, 217–18, 260, 276–77
- evolution, 265
- exalted prose narrative, 36, 44, 71, 83, 229
- exodus, 33, 244
- expanse, 44, 45–46, 57, 264
- experience, 274
- faith, and reason, 272
- faithfulness, 214, 247, 277, 278
- fall, 70, 149, 161–62, 163, 258–59, 260, 272
- family, 131
- fideism, 272
- firmament, 46n23
- flood, 35, 231, 243
 - geology, 120n65
 - as global, 119, 265n28
- flying thing, 47n34
- Foh, Susan, 160n38
- Fokkelman, Jan, 190
- forgiveness, 219
- four rivers, 106, 119, 254
- fourth day of creation, 56–58, 72, 125
- framework interpretation, 73–74, 110, 123, 129
- Freedman, R. David, 107n25
- Friedman, Richard Elliott, 221, 224–27, 229–31, 234
- fruit trees, 46
- fruitfulness, 75, 87–88, 142
- Fryde, Edmund, 13
- function, 62
- fundamentalism, 232n16
- Futato, Mark, 104n3, 104n6, 104n8, 110–11
- futility, 183–84
- Gaffin, Richard B., Jr., 147
- gap theory, 123, 128
- garden, 120, 135, 185–86, 230, 254
 - expulsion from, 170, 175, 190n1, 210, 255
- Garrett, Duane, 224
- genealogies, 169, 201, 230, 251
 - as complete, 123
 - gaps in, 203–7
- general relativity, 261n19
- generations, 36, 40, 189, 229
- Genesis
 - architecture of, 36
 - and science, 265–67
- genre, 43, 251
- Gentiles, 167, 247
- geology, 123–24
- Gibson, J. C. L., 195n27
- Gihon, 106, 119, 254
- Gnosticism, 50
- God
 - as active character in creation
 - account, 75–78
 - character of, 80
 - as covenant-making God, 79, 137
 - as craftsman, 77, 230
 - as Creator, 67, 244, 273
 - delight in creation, 76
 - faithfulness of, 213, 214, 278
 - formed man, 135, 138
 - goodness of, 266–67
 - judgment of, 211, 244, 254
 - mercy of, 214, 215, 245
 - as pattern for man, 66
 - power of, 76
 - rest of, 77, 92, 122
 - sovereignty of, 273
 - speech of, 168
 - steadfastness of, 86–87
 - transcendence of, 76, 137, 230
 - trustworthiness of, 171, 177
 - workdays of, 124, 127, 129, 229
- good faith communication, 261–65
- grace, 176
- Graf, Karl Heinrich, 224
- grain offering, 216
- greater light, 44, 82–83, 241

- Greek thought, 15–16, 105n13, 267
 Green, William Henry, 204n45
 Gregg, J. A. F., 54n53
 groaning, 183
 ground, as cursed, 164
 guilt, 198
- Habig, Brian, 113n45
 Hakham, Amos, 89n118
 Hallberg, Calinda, 19n28
 Hamilton, Victor P., 115n51
 happenedness, 15
 hard hearts, 145
 harmonization
 of Genesis and science, 200–201
 of Genesis 1 and 2, 127–28, 129, 239
 Harris, R. Laird, 119, 120n64
 Hasel, Gerhard, 204n44, 205n46,
 205n48, 206n50, 242
 Havilah, 106, 120
 Hays, Richard, 30
 heart, 199–200, 213
 heavenly court, 59–60
 heavenly host, 49n41
 heavenly lights, 125, 216n62
 creation of, 56–58
 as personalities, 81
 heavens, 41, 46, 55, 78
 Hebrew thought, 267
 Heidel, Alexander, 239n4
 heightened speech, 11
 Hellenistic Jewish apologetics, 99
 helper, 107, 138, 139, 141
 Heppe, Heinrich, 274n7
 hermeneutical spiral, 18
 Hermes, 97
 Herodotus, 223n5
 Hess, Richard, 107n28
 Hexateuch, 226
 historical plausibility, 30
 historical truth claims, 249–50, 251–55
 historical truth value, 249–50, 255–60
 historiography, 13
 history, 13–18, 245, 249–51, 252
 history of interpretation, 30
 Hoehner, Harold, 34n2
 holiness, 273
- Holy Spirit, 273
 hope, 210
 Hort, Greta, 232–33
 host, 49n41
 hovering, 45
 human activity, 103
 human nature
 as common, 167
 dignity of, 276
 distrust of, 214
 wretchedness of, 258–59
 human society, 131
 Hurvitz, Avi, 226
 hyponymy, 67n73
- idolatry, 65, 81–82, 98, 105n12, 140
 image of God, 35, 48, 60, 61–67, 85, 95,
 122n67, 176n73, 212, 273, 276
 defaced, 198
 wide and narrower senses of, 62, 67
 imitating God, 76
 implied audience, 36
 implied author, 36, 202
 incarnation, 198
 innocence, 173
 intelligent design, 257, 258
 intermittent day view, 123
 intertextual references, 30–31
 irony, 151n7, 153n16, 169, 172, 212
 Isaac, 87
 Ishmael, 87
 Israel
 creation of, 80
 life in, 246
 mission of, 243
 unfaithfulness of, 143–44
- J source, 207, 225–28, 233
 Jacob, 87
 Jesus Christ
 as agent of creation, 94–96
 healing miracles of, 92, 275n8
 as last Adam, 64n68, 114, 146, 176,
 181n82, 186–88
 as perfect image of God, 63, 64
 temptation of, 186–88
 victory of, 158

- Jonah, 174n67
 Jónsson, Gunnlaugur A., 61n66
 Josephus, 16, 31, 34, 83n113, 99–100, 218, 219, 252
 Joshua, 206
 judgment, 35, 175
- Kass, Leon, 16, 122n67, 222
 Kassites, 120
 Keil, C. F., 174n71, 185
 Kempf, Stephen, 109n39, 168n50
 Kidner, Derek, 67, 74n88, 85
 killing, 210–11
 Kilpatrick, William Kirk, 17
 kind, 58–59
 kings, 246
 kinship, 108n33
 Kitchen, Kenneth, 120, 204n45, 207n51, 232, 239, 240, 242, 252
 Kline, Meredith, 73
 knowing, 192, 204, 209, 210
 knowledge, 115
 knowledge of good and evil, 177
 Kohath, 205–6
 Kreeft, Peter, 256
 Kuwait, 120
 Kuyper, Abraham, 270
- labor. *See* work
 Lamech, 190, 192, 193–94, 201, 204, 208, 209, 210, 211–12, 219
 Lamech (descendent of Seth), 201
 land, 78, 111, 120, 125, 126–27, 135, 229
 law, 276
 in ancient Near East, 233
 and gratitude, 132
 Layton, Scott C., 154n22
 leather garments, 215n61
Leitwortstil, 11
 lengths of time, 254
 lesser light, 44, 241
 Leupold, H. C., 108n37
 Lewis, C. S., 275, 277
 Lewis, Meriwether, 14
 lifting up, 198–99
 light, creation of, 45
 likeness of God, 64, 65. *See also* image of God
 literalism, 117n57, 125, 127, 129, 204n44, 252, 255
 literary approach, 6–9, 12, 18
 literary framework. *See* framework interpretation
 liturgical, creation account as, 79n99, 83
 liturgical calendar, 47n29, 216n62, 244
 living creatures, 67, 72, 105n13
 Long, V. Philips, 11
 Longacre, Robert, 8
 Longinus, 43n9
 Longman, Tremper, III, 14n20
 Luke, 88
- male-female relationships, 141–42, 160
 man, mankind. *See also* human nature
 adam, 48n37, 166
 creation of, 135, 253
 as crown of creation week, 78
 as rational animal, 267
 unity of race, 166–67, 254
 Marduk, 45n16
 marriage, 113, 130, 140, 160
 conflict in, 163
 covenantal nature of, 142–45
 deformation of, 211
 as monogamous, 145, 190, 214
 Masoretic Text, 40, 145, 208
 McMullin, Ernan, 256
 Medina, 120
 Melchizedek, 195
 merit, 112, 114, 138
 Mesopotamia, 120, 234, 238–43, 245, 252
 Messiah, 112, 157–58, 179–80
 metaphysics, 253
 Milius, Susan, 257n13
 Millard, Alan, 204n45, 238n2, 241n9
 Milton, John, 174n70
 misogyny, 182n84
 mist, 111
 Mitchell, T. C., 116n53
 Mitchell, Terence, 204n45

- Moberly, R. W. L., 14n21, 16n23,
 116n54, 171, 173n66, 176n73
 monotheism, 82
 moon, 82. *See also* lesser light
 moral law, 276
 moralism, 277
 Mosaic covenant, 33–34, 35, 269
 Moses, 205–6, 246
 as author of Pentateuch, 37, 235
 and sources, 222
 motives, 7n2
 Munday, John C., Jr., 119n63,
 120nn64–65
 Murray, John, 130
 mythology, 252

 nakedness, 173
 narrative, 9, 11–12, 36, 43, 251, 278
 natural, versus spiritual, 146–47
 natural revelation, 98
 nature
 and curse, 164–65
 fallen in man, 166
 Naugle, David, 270
 Neolithic revolution, 202
 new creation, 80n106
 new heavens and new earth, 54n55
 New Testament, use of Old Testament,
 31–32
 Newtonian physics, 261
 Nicea, Council of, 196n28
 Nichols, Anthony, 192n4
 Niehaus, Jeffrey, 151n8
 Noah, 87–88, 179, 255
 normal prose narrative, 44, 103, 150
 northern kingdom, 113
 “not good,” 70, 75, 110, 134, 140

 obedience, 113
 O’Connor, Michael, 76n91, 104n7
 offering, 199–200
 offspring, 156, 169, 178–80, 209, 210,
 211, 214, 230
 old earth creationism, 119n63
 Old Testament law, 185
 olive tree, 269–70
 one flesh, 139, 142, 145

 ontology, 62
 ordinances, 244. *See also* creation
 ordinances
 ordinary day view, 123, 125–28
 ordinary language, 264
 original audience, 5, 252
 original intent, 32
 Orr, James, 270

 P source, 207, 225–28, 229, 233
 pagan myths, 262
 pagan religion, 81–82
 pain, 138n89, 183, 260
 paleontology, 200
 Paradise, 186. *See also* garden
 paragraph structure, 20–21
 parallelism, 11n11, 44, 190
 Pascal, Blaise, 258
 Passover, 244
 patriarchs, 34, 137, 140
 Paul
 allusion to Cain, 220
 on “born of a woman,” 159
 on Christ and Adam, 146
 on creation, 70, 82, 99–100
 on death through Adam, 180–82
 on the fallen world, 70, 182–84
 as interpreter of Genesis, 184–85
 on male-female relationships,
 141–42
 on offspring, 179–80
 peace offering, 200, 216
 peak, 20–21
 penalties, 178
 Pentateuch, 33–35, 269
 dating of, 232
 Pentecost, 244
 perdition, 118
 pericope, 18–19, 24
 Persian Gulf, 120
 phenomenological language, 261,
 264–65
 Philo, 31, 60, 99
 philosophy, 256, 266
 physical death, 116–17, 161, 165, 177,
 181
 Pi-Ramesse, 233

- pillars of the earth, 264
 Pipa, Joseph, Jr., 22n40
 Pishon, 106, 119, 120, 254
 plagues, 233
 plants, 46, 229
 poetic language, 264
 poetry, 44, 57
 as edifying fiction, 15–16
 polemic, 242
 polygamy, 145, 214
 polytheism, 59
 postmillennialism, 275
 postmodern literary approaches, 10
 pre-Adamites, 200
 premillennialism, 275
 presentative exclamations, 76n91
 pride, 177n74, 211
 priests, 246
 Primeval History, 190, 239
 problem of evil, 260
 procreation, 130
 pain and danger in, 169
 produce offering, 200
 prophets, as narrators, 11n10
 prose, 44, 251
 protoevangelium, 155–59
 protohistory, 239, 252
 psalms, 83–84
- Quick, Philip A., 133n79
- Raamses, 233
 Rabin, Chaim, 233n19
 Radday, Yehuda T., 119, 120
 radiance, 96n131
 Rainey, A. F., 238n2
 Rashi, 57n60, 108n37
 real audience, 36
 real author, 36
 recurrence, 30
 red (color), 136n87
 redaction criticism, 168n50
 redactor, 225, 227
 redemption, 90, 244, 245, 272
 redemptive history, 17, 278
 relational view (image of God), 61n66,
 63, 67
- relationships, 66
 remembering, 274
 repeated key words, 25–26
 repetition, 11
 representative view (image of God),
 61n66, 62–63, 67, 85
 resemblance view (image of God), 62,
 64–67, 85
 rest, 89
 restoration, 246
 resumptive repetition, 133
 resurrection, 146–47, 262, 275
 reverberations, 31
 righteousness, 217–18
 Roberts, Michael, 123n69
 Rogland, Max, 49n39, 179n78
 Ruth, 12n12
- Sabbath, 39, 42, 49n43, 71, 75, 76,
 88–94, 127. *See also* seventh day
 of creation
 as creation ordinance, 130
 and deliverance, 90
 divine, 93, 122
 and Gentiles, 91
 as holy, 89
 observing on Sunday, 132n78
 in Ten Commandments, 131
- sacraments, 115, 155n26, 186, 274n7
 sacrifice, 25, 200, 215–16
 Sadducees, 262
 Samaritan Pentateuch, 145
 sanctification, 62, 273
 sanctuary, 155n26, 185
 Satan, 156, 171, 186
 satisfaction, 31
 Sawyer, J. F. A., 61n66
 Schreiner, Thomas, 184
 science, 59, 249–50
 and faith, 124
 and Genesis, 265–67
 harmonizations with, 200
Scofield Reference Bible, 123
 sea creatures, 48, 241
 secular science, 255
 seed, 156n31, 169, 178–80
 of the serpent, 187
 of the woman, 187

- Seely, Paul H., 46n24, 260n18
 selfishness, 143n94
sensus plenior, 61, 158
 Septuagint, 31n50, 43n9, 46n23, 49n41, 68, 145, 154n22, 243n15
 sequence, of days of creation. *See* days of creation, sequence of
 sequence of events, 21–24
 serpent, 102, 150, 155–57, 167–68, 170–72, 187
 curse on, 162–63
 Seth, 179, 194, 211, 255
 genealogy of, 201, 210, 216–17, 228
 seventh day of creation, 70–71. *See also* Sabbath
 as open-ended, 74–75, 125, 127, 129
 sexism, 141
 sexuality, 108n37, 139, 142, 177, 192n4
 Shedd, William, 124
 Shekinah, 185
 Shem, 255
 Sheol, 118
 sin, 155, 180–81, 276
 and decay of the world, 184
 spread of, 190, 213, 254, 255
 sin offering, 220
 Sinai, 140, 244
 sixth day of creation, 71–72, 74, 110, 111
 skeptics, 258
 sons of God, 217
 source criticism, 23, 207, 222–31
 species, 58–59
 speech, 139
 Spirit of God, 45, 61, 147, 253
 spiritual, versus natural, 146–47
 spiritual death, 117, 161, 166, 175, 177, 178, 180–81
 standard prose narrative, 191
 Steady State theory, 256
 Steinmann, Andrew, 56n59
 Stek, John, 112n44
 Stoics, 97
 stories, 11, 278
 storm-theophany, 152n8
 story, 14
 storyline, 9
 subduing, 68–69, 130
 substitution, 216
 Sudan, 120
 Sumerians, 239, 252
 Summer Institute of Linguistics, 8
 sun, 82. *See also* greater light
 sunrise, 261
 supernatural, 68, 249–50, 253–54
 Tabernacles, 244
 Talmon, Shemaryahu, 192n8
 temptation, 102, 135, 140, 171, 176n73, 177
 Ten Commandments, 88, 131–32, 245
 text, as communication, 6–7
 textlinguistics. *See* discourse analysis
 thematic coherence, 30
 theocracy, 34
 Thomas, Robert L., 9n6
 thorns and thistles, 164, 178
 Thucydides, 15
Tiamat, 45n16
 Tigris, 106, 119, 254
 time length, of creation, 73–74
toledot, 36, 40, 191, 227
 Tolkien, J. R. R., 36
 tower of Babel, 35, 243
 transgression, 155
 tree of life, 115, 154n26, 161
 tree of the knowledge of good and evil, 106, 115–16, 276
 trees, in garden, 136
 Trinity, 59–61, 147
 Tsumura, David, 44n15
 typology, 32
 Ugaritic, 195–96, 238, 241
 unity of race, 254
 vegetation, 46, 71
 verb tenses, 9
 vocabulary choice, 11n11
 volume, 30, 31
 Waltke, Bruce K., 54, 60, 76n91, 104n7
 Walton, John, 156n30
 Warfield, Benjamin B., 203

- warrior angels, 154n25
 water under the earth, 264
wayyiqtol verbs, 19, 20, 21, 42, 43, 51,
 71, 102
 wedlock, 130, 135
 Weinfeld, Moshe, 79n99
 Wellhausen, Julius, 221, 224
 Wenham, Gordon, 48n35, 60, 115n51,
 116n55, 145, 160n38, 168n50,
 185, 201, 235n20
 Wernberg-Möller, P., 32
 Westermann, Claus, 63n67, 134n79,
 154n24, 157, 161, 168n50,
 172n59, 172n62, 173n66, 174n69,
 175n72, 218–19, 231
 Westminster Confession of Faith, 34
 Whybray, R. N., 223–24
 wilderness wandering, 244
 wind, 151n8
 Wisdom, 95, 196, 217
 wisdom literature, 81
 witnesses, 250
 Wolters, Albert M., 271n4
 Wolterstorff, Nicholas, 263n24
 woman
 creation of, 139
 deceived, 182
 temptation of, 171–73
 woman's offspring, 155–57, 187
 Word, 94–95
 wordplay, 11
 work, 130, 131, 135, 140, 169–70
 pain in, 163–64, 178
 and rest, 127
 world, as fallen, 182–84
 world picture, 261–65
 worldview, 68, 261–65, 270–73
 and Christian doctrine, 272–78
 of Genesis, 1–4, 244
 worship, 91, 130, 135, 140, 155n26,
 208, 244, 274
 heart attitude in, 199–200, 213
 motives in, 214–15
 Wright, Christopher, 131, 145, 185
 Wright, N. T., 10n7, 114, 145,
 147nn102–3, 220, 271n6

 Young, Davis, 201–3
 young-earth creationists, 119n63, 124,
 258

 Zagros Mountains, 120
 Zeus, 97
 Zillah, 208, 209, 210n55

C. John Collins（麻省理工学院理学硕士；信心福音路德神学院神学硕士；利物浦大学哲学博士）现任圣约神学院旧约教授兼系主任。他的专业经历横跨科学与圣经研究领域，同时是美国科学联盟和圣经文学学会成员。

Collins 著有《行神迹的上帝》（*The God of Miracles*）与《科学与信仰》（*Science and Faith*），并在圣经语言学、旧约释经学与神学、圣经与科学领域发表大量学术论文及会议报告。作为圣经译者，他曾担任英文标准版圣经（ESV）旧约委员会主席。

“一部关于《创世记》1-4章的里程碑式著作。”

“从各个层面来看——无论是方法论还是神学层面，结构与句法层面，语言与文学层面，护教与世界观层面——这部释经性综述都是对经文进行‘良好阅读’的典范。在这里，你会看到一部将创世记1-4章视为上帝规范性启示之沟通而加以阐释的里程碑式著作。这是一项细致入微的学术成果，今后任何严肃的学生或诚实的教师都无法忽视。”

——J. I. 巴刻 (J. I. Packer)

“什么是‘人’？我们为何存在？我们自身以及我们的世界出了什么问题？事情如何才能被纠正？而上帝在这一切当中究竟扮演什么角色？柯林斯清楚地表明，圣经开篇的几章在回答这些世界观问题上至关重要，因此也是在上帝所造的世界中忠心地面对人生不可或缺的基础。他为我们提供了一部既在释经上严谨、又在神学上切合当代教会需要的注释书。”

——迈克尔·D·威廉姆斯 (Michael D. Williams)

“杰克·柯林斯是为创世记1-4章的诠释提供明智指引的极具潜力的人选。他将自己在科学与文本语言学方面的背景、在神学以及圣经的语言与文学领域所受的高等训练，以及长期研究创世记早期篇章的经验，带入了这场讨论。其成果是一部文笔清晰、洞见深刻的论文式著作，论述了圣经中这一极其重要的部分。”

——V. 菲利普斯·朗 (V. Philips Long)

C. 约翰·柯林斯 (理学硕士，麻省理工学院；道学硕士，信义福音路德神学院；哲学博士，利物浦大学) 现任教于圣约神学院 (Covenant Theological Seminary)，担任旧约教授。著有《行神迹的上帝》(The God of Miracles) 及《科学与信仰》(Science and Faith)。

www.prpbooks.com

BIBLICAL STUDIES / COMMENTARIES / OT

Cover design: Tobias; Outerwear for Books
Cover image © Robin Cracknell/Digital Vision

RR
PUBLISHING
PO BOX 87 • PHILLIPSBURG • NEW JERSEY 08861-0087