

# 在對應處境中延續經文的意義—— 以潘霍華、巴特、莫特曼對 創世記一章26至27節 的解釋為例

鄧紹光

香港浸信會神學院

Hong Kong Baptist Theological Seminary

—、

基督教是一個立基於聖經正典的信仰群體，舉凡其崇拜禮儀、神學思想、組織制度、生活踐行，無不以聖經正典作為最終之依歸。然而，以聖經正典為最終依歸並不能排除解釋聖經正典的擾人問題。無疑，宗教改革強調唯獨聖經 (*sola scriptura*) 的原則，但此舉首要反對的不是傳統，而是當時的教會教導。<sup>1</sup> 聖經不單在實質內容上是充足的 (*materially sufficient*)，也是形式地充足的 (*formally sufficient*)，<sup>2</sup> 這即是

---

<sup>1</sup> Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspective* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 94-95.

<sup>2</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 95.

說，只有聖經自己是解釋自己的規範。但是這並不表示聖經不需要解釋，不過任何對聖經的解釋都不是規範的，最終需要被聖經所規範，由此，我們可以使用任何工具解釋文本，特別是人文學界的聖經鑑別學，以及神學家、聖經學者過去的觀點。<sup>3</sup> 因此，在解釋聖經時，我們不得不注意非規範性的條件，傳統為其一，處境為其二。新約學者包衡 (Richard Bauckham) 重新注意到傳統與處境的關係，他指出：「傳統是進程，在其中福音以特殊的形式在教會歷史中不同的時代及地點出現。」<sup>4</sup> 包衡引述舒域特 (Robert Schreier) 的說法，指出傳統才真是「一連串的地方神學 (local theologies)，跟不同的文化情況緊密結連及對之作出回應」，因而傳統的真正的延續性是由變化及恆久共同維繫的。<sup>5</sup> 處境在這裏使傳統活起來，不致成為僵化。然而，這樣一來，在做神學、解釋聖經的過程之中，會否偏重了真理或福音的特殊性而失落了普遍性，最終走向相對主義。包衡因此強調神學的雙重性格：處境關連 (context-related) 及處境超越 (context-transcending)，<sup>6</sup> 並且只有後者能跟處境保持批判的關係，而這就是聖經的特性，它是超越處境的，至於傳統，則是連繫聖經與處境的。<sup>7</sup> 神學作為解釋聖經的成果，如果是離不開傳統和處境的，那麼，解釋聖經亦然。換句話說，傳統和處境是解釋聖經的必須條件，不可或缺。那麼，聖經之普遍真理，跟對應教會或解釋者身處的處境之特殊真理，有甚麼關係？

包衡作為一個聖經學者，很早就討論聖經跟今天處境的關係，也就是適切性的問題。我們在他早期的《政治中的聖經：從政治角

---

<sup>3</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 95-96.

<sup>4</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 101.

<sup>5</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 102.

<sup>6</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 111.

<sup>7</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 111.

度閱讀聖經的原則範例》(*The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*)<sup>8</sup> 找到這方面的討論和釋經示範。包衡下述一段話表明他對聖經永恆真理與特殊處境之關係：

文化相對性留給我們的難題是，愈清楚應用於當時歷史背景的聖經素材，對我們情況的適切性似乎愈少。難道我們必須只以高度概括的特性來尋找聖經永恆與標準？這恐怕會遠離聖經的本質，並叫大部分的聖經內容都不能讓人應用。<sup>9</sup>

包衡在這並不同意把聖經記載上帝話語在文化中具體的實踐，抽象普遍化而成永恆的規則，為甚麼？他進而解釋：

因為聖經所載的神的信息，是來自特定的歷史情況表達，也給特定歷史情況的人。它的普遍性必須在它的特定性和藉着它的特定性尋找，而不是剝掉它的特定性，只保留它最核心的普遍性。<sup>10</sup>

包衡認定上帝信息的普遍性是跟其在文化歷史的特定表現和落實分不開的。那麼該如何對待聖經的記載？包衡接續說：

所以合宜的做法應該是首先按當時文化的獨特性理解聖經素材，然後視之為對我們時代的「範例」("paradigm"，由田韋特〔Chris Wright〕提出)或「類比」("analogy"，由杜瑪斯〔Andre Dumas〕提出)。換句話說，聖經提供了神在特定的政治情況達成祂心意的範例，如此便可以幫助我們在別的情況

---

<sup>8</sup> (London: SPCK, 1989)；中譯：廖惠堂譯（香港：基道出版社，2001）。

<sup>9</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁18。

<sup>10</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁18～19。

中發現和實行祂的心意。〔……〕當然，我們需要常常將這些範例，跟聖經的一般原則放在一起考慮。<sup>11</sup>

從以上的引述我們可以看見，包衡對歷史處境的重視。一方面，聖經本身所記載的就是上帝給人類的生活目的，如何具體在特殊的處境實踐、活現。另一方面，我們今天的讀者除了需要按聖經經文當時的文化處境去理解所記載的，同時也要考慮在我們自己的文化處境中，讓聖經的範例、類比「啟發我們的創意」，找出如何實踐上帝給人的生活目的。<sup>12</sup>

但是，在實際解釋聖經時，讀者在其自己的處境去解讀時，必然會得出某些不同於原本處境中的意思，並且同時失去某些原本處境中的意思，這個時候，該如何看待兩者的關係。包衡提出，「理解詮釋的任務必須有一個先決條件，就是在與新的處境、新的意思層面互相影響時，要堅持和產生一個不變的（或至少是可以恢復的）核心意思。」<sup>13</sup> 包衡這種講法，換上另一種表達，就是在差別中有同一，在斷裂中有延續。若以處境為一端，聖經與傳統為另一端，包衡指出兩端之間為一辯證的運動，但他強調處境雖然在解釋聖經和做神學的過程中有其重要性，卻提醒我們：「處境化並非嚴謹的科學，而是艱難的藝術——而神學可能參與其中——在當中教會以其忠於福音的整個生命，真實地回應特殊處境的挑戰。」<sup>14</sup> 我們沒有任何可以絕對保證解釋聖經不會偏頗甚或偏離福音的方法或原則或操作步驟，我們只能在處境與聖經及傳統之間來回往復、深思熟慮而作出即興式 (improvisation) 的決定。<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁19。

<sup>12</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁19。

<sup>13</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁22。

<sup>14</sup> Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 115.

<sup>15</sup> 參Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 115 n.68。

## 二、

這篇文章嘗試檢視幾位神學家對創世紀一章26至27節的解釋，他們分別是潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer)、巴特 (Karl Barth) 和莫特曼 (Jürgen Moltmann)。他們在解釋這兩節經文時，都有自己的處境，因此，一方面我們介紹他們各別的釋經成果，以及其釋經成果所隱含或顯明的處境意義，而這些隱含或顯明的處境意義其實是回答他們各別釋經時的歷史處境的。另一方面，我們嘗試進一步探究他們的成果是否符合上一節包衡所言的，與聖經經文在其所處的境況中的意義彼此一致，沒有喪失其核心意思。

巴特在《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 卷三第一冊對創世記一章26至27節的解釋，長久以來廣被接納，<sup>16</sup> 影響神學對人性論的建構。然而，巴特的《教會教義學》卷三第一冊在1942年出版，當中卻對潘霍華1933年成書出版的《創世與墮落：對創世紀一至三章的神學的解釋》(*Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*)<sup>17</sup> 表示肯定，這主要是指潘霍華對創世記一章26至27節上帝的形象的解釋，對他有很重要的幫助。<sup>18</sup> 基本上，巴特是挪用了潘霍華的關係類比 (*analogia relationis*) 來發展自己的信靠類比 (*analogia fidei*)，<sup>19</sup> 並自行對創世記一章26至27節作出解釋。在尚未進入巴特的解釋之前，讓我們先來了解潘霍華在其獨特的處境下如何解讀創世記的經文。

---

<sup>16</sup> Phyllis A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1997), 126.

<sup>17</sup> Trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997).

<sup>18</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics* III/1, eds. Thomas F. Torrance and Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1957-1977), 194.

<sup>19</sup> Clifford Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 192-193 n.19.

潘霍華的《創世與墮落》原名為「創世與罪」的講課，於柏林大學1932/33年冬學期講授。柏蘭特 (Stephen Plant) 對於此書所涉及處境有其解說，他提議此書構成潘霍華事業的轉向。<sup>20</sup> 所謂事業轉向，乃是指潘霍華一直都對公共事務感到興趣，但講授創世記卻使他嘗試公開地評論政治事務。<sup>21</sup> 換句話說，當時德國的政治處境及潘霍華對此處境的關心，是構成潘霍華解讀創世記的不可或缺的背景。1933年2月1日潘霍華在電台演講，恰好兩天前希特勒被選為總理，但在此之前潘霍華已定下題目：「年青一代對領袖此一概念的另類觀點」("The Younger Generation's Altered View of the Concept of the Führer")。<sup>22</sup> 題目明顯針對德國人民對領袖的看法，是有商榷的地方，需要修正。不久之後，潘霍華在柏林技術學院 (Technische Hochschule) 演講，作出更深入的反省，並且是對應「創世與罪」的講課觀點。他指到第一次世界大戰前德國人把權力 (power) 和權柄 (authority) 限制在職位 (office) 上，但大戰之後都改變了他們的態度，領袖的權力和權柄不再由職位而來，反而來自那些忠心跟隨領袖的群眾，<sup>23</sup> 危險就隨之而來。潘霍華意識到一方面領袖的權柄會變得無限制，另一方面領袖亦反過來依賴其跟隨者。<sup>24</sup> 他擔心的不是民主制度的喪失，而是法律的喪失。<sup>25</sup> 對於潘霍華來說，這樣的情況正好對應亞當墮落後的樣子，領袖自高自大像上帝一般，沒有法律、權力的限制。<sup>26</sup> 這樣的領袖只會誤導年輕的一代，像蛇那樣去誘惑年輕人活像上帝。<sup>27</sup>

---

<sup>20</sup> Stephen Plant, *Bonhoeffer* (London/ New York: Continuum, 2004), 88.

<sup>21</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 88.

<sup>22</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 88

<sup>23</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 88-89

<sup>24</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 89.

<sup>25</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 89.

<sup>26</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 89.

<sup>27</sup> Plant, *Bonhoeffer*, 89.

明顯地，潘霍華這種對政治處境的分析，是來自其對創世記的閱讀和講解的，而界限是其核心思想。下面我們就進入他如何解讀創世記一章26至27節，以及相關的經文。潘霍華在解釋創世記一章26至27節時，其重點是自由，這是發展自其在《行動與存有》(*Act and Being*)有關對上帝的自由之解釋的。<sup>28</sup> 他從基督之「為人的自由」來把握上帝的自由 (God in Christ is free for humankind)，<sup>29</sup> 進而由此來說上帝的形象。換句話說，這是基督論式的閱讀，潘霍華自己十分清楚其進路。<sup>30</sup> 潘霍華對上帝的形象給予一內容的規定：為他的自由，並且進而解釋第27節「上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女」。他扣緊自由來解釋，提問「創造者的自由與被創造者的自由的區別何在，被創造者何以是自由的？」<sup>31</sup> 答案是：「區別在於被創造者是與其他創造者相關的，人是為了人而自由，創造者創造一個男人和一個女人。」<sup>32</sup> 換句話說，按上帝形象被造的人，是「處在二元狀態 (zweiheit)，在這種對另一個人的依附狀態中蘊含着人的被造屬性 (Geschöpflichkeit)」。<sup>33</sup> 由於人與上帝相像之處在於他是自由的，<sup>34</sup> 而這自由乃是「為人的自由」，故此，上帝依據其形象造人，必然是造男造女。潘霍華這樣說：「被創造物與被創造物的關係是上帝規定的關係，因為這種關係在於自由，而自由則來自上帝。」<sup>35</sup>

---

<sup>28</sup> Green, *Bonhoeffer*, 191.

<sup>29</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 63；中譯收王彤、朱雁冰譯：《第一亞當與第二亞當》（香港：漢語基督教文化研究所，2001），頁139。

<sup>30</sup> 參Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 62；中譯，頁138。

<sup>31</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 64；中譯，頁139。

<sup>32</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 64；中譯，頁139。

<sup>33</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 64；中譯，頁140。

<sup>34</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 62；中譯，頁138。

<sup>35</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 66；中譯，頁140。

值得注意的是，潘霍華對人與上帝的形象的相像並沒有停留在男人與女人的「對立－相聯－相依－存在」<sup>36</sup>的了解，他進一步注意到第26節人與大地的關係。潘霍華說：「他人對另個被創造的世界的自由則是擺脫它而自由：這就是說，他是它的主宰，他可以支配它。這一點正是人之被創造為上帝映像的品格的另一面。」<sup>37</sup>可是，他並沒有注意到第28節同樣談及人對大地的管理，並且是與上帝的賜福和人的生養連繫在一起。這表明了潘霍華沒有把創世記一章26節至28節當作一個單元來處理，在分段上他事實上是把一章26節至27節當作一段，賦予的標題是「上帝在塵世間的形象」，而把一章28章至二章4節上當作另一段，標題是「祝福與完成」。這樣一來，潘霍華對人與上帝形象的相似的解釋，就沒有考慮生育的向度，而純是社群、倫理的向度。即沒有從「上帝創造生命」這一角度來了解上帝的形象，以至上帝照其形象造男造女為的是生養眾多，而這就是上帝的福。潘霍華依據社群、倫理的向度，進深地解釋創世記第二章18節至25節。在這解釋，出現了「界限」的概念，進一步深化他對人之二元狀態的講法。

對這一段經文的解釋，潘霍華的焦點是「幫助」，他卻從「界限」的角度來切入：「女人之所以成為男人的幫手在於承載加給他的界限」，<sup>38</sup>「這一幫手既是亞當界限之肉體化，同時也必然是他愛的對象。這就是說對女人的愛應是人的最本質意義上的生命本身」。<sup>39</sup>如此一來，就把生命跟界限連繫上了，並且是把界限設定為生命本身的不可或缺的元素，但這界限不在一元生命之內，卻在此一生命之外。這就是把人之二元狀態深化的舉動。另一生命在此一生命之外，卻又是此一

---

<sup>36</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 64; 中譯, 頁140。

<sup>37</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 66; 中譯, 頁141。

<sup>38</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 98; 中譯, 頁165。

<sup>39</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 98; 中譯, 頁166。



生命所愛的；那麼，另一生命就既是此一生命之界限，卻又是此一生命所愛的，如此即活出與上帝形象相似的「為他的自由」。當然，這樣了解是意含着社群 (community) 的一體。男人和女人在愛之中相互從屬，「保持為二體的這兩個人作為上帝的創造物為一體」，<sup>40</sup> 這不啻是指向了只有社群（男與女）才能映現出上帝的形象，或者準確地說，只有在界限中連繫起來的群體才能映現出上帝的形象。潘霍華這一解讀上帝創造人的時候對人的規定，對他那個時候德國的政治處境是十分應合的。我們可以想像潘霍華正是看到希特勒在群眾的擁護支持底下逐漸獲取在其職分之外更多更大的權力，也就是越過了界限，而使得潘霍華在解讀創世記上帝的形象時，聚焦於為他的自由、人的二元狀態、界限等關鍵觀念。

相對於潘霍華的政治權限的解讀，巴特對創世記一章26及27節的疏解則受其文化關注所影響。無疑，巴特跟潘霍華都同樣生活於二十世紀上半頁的歐洲，然而兩人在解讀創世紀一章26及27節的場境卻十分不同。基本上，巴特是在撰寫《教會教義學》卷三才正式嚴肅地處理這段經文，那時他已因被禁在德國大學授課及公開演說而返回瑞士，時為1935年。<sup>41</sup>《教會教義學》卷三第一冊在1945年出版。不過，巴特，《教會教義學》卷三中討論上帝形象所流露對女性地位的高抬姿態，按照詩凌嘉 (Suzanne Selinger) 的研究，早在三十年代早期，是時巴特已承認女性在價值上跟男性相同，較教會和文化所容許的更具價值。<sup>42</sup> 巴特極有可能是從文化層面，特別是男性和女性關係的現象、處境，

---

<sup>40</sup> Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 99；中譯，頁166。

<sup>41</sup> Clifford Green, "Karl Barth's Life and Theology," in *Karl Barth: Theology of Freedom*, ed. Clifford Green (London: Collins, 1989), 20.

<sup>42</sup> Suzanne Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth: A Study in Biography and the History of Theology* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1998), 107.

來審視創世記有關經文。更值得注意的是，早在巴特在1925年至1930年任教於明斯特大學 (Münster University) 時，基詩包琳 (Charlotte von Kirschbaum) 就開始協助巴特研究。後來巴特在《教會教義學》卷三第三冊的序言公開承認及讚賞她的幫助，特別在處理〈男人與女人〉一節上，<sup>43</sup> 在1951年出版的《教會教義學》卷三第四冊更把基詩包琳作為一權威而引述，討論上帝的形象乃男性與女性的我－你關係。<sup>44</sup> 可以說，基詩包琳在神學上對女性的關心，在解經上對上帝形象的敏感，是巴特討論創世記一章26至27節的背景。當然，如上文所述，潘霍華的《創世與墮落》也是巴特處理這段經文不可或缺的神學知識處境。

巴特對上帝形象成熟的了解，首先出現在《教會教義學》卷三第一冊上對創世記一章26節及其後和二章18節及其後的解釋。<sup>45</sup> 基本上，我們可以這樣了解，巴特是在修正潘霍華對創世記的解釋上來接受和補充、發展潘霍華的釋經成果。這方面我們主要引述詩凌嘉的研究成果。一方面，巴特同意潘霍華視上帝的形象為上帝為其受造物的自由；上帝為了讓人這受造物享有真正為他的自由，故此創造了男人和女人。<sup>46</sup> 巴特認為潘霍華相當扣緊文本創世記一章27節以及創世記五章1至2節從而把「造男造女」解釋為「上帝按其形象和樣式所創造的，表示的是在對峙中的存在 (existence in confrontation)」。<sup>47</sup> 巴特亦在《教會教義學》卷三第二冊指出潘霍華所講的共在人性 (cohumanity) 並非只是共同生

<sup>43</sup> Green, "Karl Barth's Life and theology," 19

<sup>44</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth*, 89-90

<sup>45</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth*, 90.

<sup>46</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth*, 138.

<sup>47</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth*, 138，見Barth, *Church Dogmatics* III/1, 195。

活、互相幫助，而是彼此決定。<sup>48</sup> 另一方面，巴特又不滿意潘霍華釋經的缺漏而需要有所補充及聚焦。<sup>49</sup> 這分兩方面來講。首先是沒有注意26節的神聖眾數的重要性：「讓我們……」("Let us...")，其次是沒有重視上帝形象中的男女分別 (male/female differentiation)。<sup>50</sup> 巴特是從26節的「讓我們」來進一步解讀27節的「形象」。26節的「我們」，對巴特來說，是具有三一論及其中的互滲互存 (perichoretic) 意義的，指向了上帝自身的分別及關係，神聖存有：我與祢，跟人性存有：男與女的對應關係，由此而出現。<sup>51</sup> 前者成為後者的基礎。在這一基礎上，上帝的形象就包含分別與關係，而其所造的人，必然是男與女，人之為人就必然包含分別與關係。結果巴特在解釋上帝形象時強調的是分別與關係，落在人的身上，則是男人與女人的性別與合一。

潘霍華以人的二元狀態來了解上帝的形象，一方面沒有追溯至三一的上帝而只在為人的基督，另一方面其所解釋的「造男造女」指向的社群性 (sociality) 乃是人性的基礎本性。<sup>52</sup> 巴特在這兩方面都有不同的推進，而有別於潘霍華。一方面他從基督的為人的自由，進至基督在三一上帝內在的群體及關係，以此作為上帝造男造女的基礎。<sup>53</sup> 另一方面他

---

<sup>48</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 138, 見Barth, *Church Dogmatics* III/2, 268。

<sup>49</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 138, 見Barth, *Church Dogmatics* III/1, 197。

<sup>50</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 138-139.

<sup>51</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 139, 見Barth, *Church Dogmatics* III/1, 196。

<sup>52</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 136.

<sup>53</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbanm and Karl Barth*, 137, 見Barth, *Church Dogmatics* III/2, 324。Clifford Green, "Liberation Theology Karl Barth on Women and Men," *Union Seminary Quarterly Review* 29/3-4 (Spring, Summer, 1974), 224, 參Barth, *Church Dogmatics* III/2, 324。

視男性跟女性的性別差異為本質的，這就意含着關係性 (relationality) 較群體 (communal) 更有價值，原初人的差異性別的單一性 (human unit) 是共同、社群的生活的先決條件。<sup>54</sup> 整個解釋聖經的過程除了基督論及三一論的滲透外，還涉及是否可以只把男性及女性的受造，扣緊上帝的形象，而不是連繫着28節「生養眾多」的賜福來解讀呢？<sup>55</sup> 如果26節和27節必須連繫着28節來處理，那麼是否還容得下基督論和三一論的解讀呢？

在這我們很清楚看見神學處境同樣起着作用。神學知識的處境跟政治、文化的處境結合起來，而影響着神學家對聖經經文的解釋。當然，這種影響的釋經結果是否過度詮釋經文，抑或是相當抑制地尊重經文本身的處境而達至一良性的發掘，是需要進一步分析的。我們現在只能肯定，潘霍華跟巴特都沒有考慮創世記一章的處境，但這並不一定在解釋結果上與原來處境之意義衝突或斷裂。

### 三、

相對於潘霍華與巴特的政治和文化處境而言，另一位德國神學家莫特曼卻置身於截然不同的生態處境之中來反思上帝的形象。莫特曼對創世紀一章26至27節的解釋，可見於其《創造中的上帝：生態的創造》(*God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*)，此書德文本於1985年出版。在此書中文版的前言中，莫特曼自言：「1974年以後，我就基督教的創造論作過演講。但正是對現代文明帶給地球生態危機的充分認識，才導致我於1984年在蘇格蘭的愛丁堡發表了吉福德演講，然後又在

---

<sup>54</sup> Selinger, *Charlotte Von Kirschbanm and Karl Barth*, 136.

<sup>55</sup> 如Bird在*Missing Persons and Mistaken Identities*對巴特的批評，見頁127~128。

1985年第一次出版本書。」<sup>56</sup> 按這段說話，莫特曼是在充分認識生態危機後演講及出版《創造中的上帝》，以基督教的創造論回應這一全球的處境。這是有意識地針對時處境而作的神學研究出版。事實上，從書名副題「生態的創造論」及目錄中所見，生態的處境絕對是不容忽視過去的，如第二章即以「在生態危機中」為題。對於這種生態危機的成因，普遍都認同這是緣於人對自然世界的宰制，而這種以人為中心的宰制舉動，其中之一的合法理據，又出自猶太—基督教的傳統。對猶太—基督教所尊的聖經，批判者指出創世記二章28節的「生養眾多，遍滿地面，治理這地」，「為今天的生態危機奠定了理性基礎即無節制地生育，地球上人口過剩，以及對自然的征服」。<sup>57</sup>

面對這種批評，莫特曼如何回應，並指出基督教的人論實有助疏解人類中心性的錯失呢？這就無可避免地要回到對創世記一章26至27節的解釋去。莫特曼簡要地指出：「『統治』的職責只能在《創世記》一章26節找到，上帝說：『我們要照着我們的形象，按着我們的樣式造人，使他們管理海的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地，並地上所爬的一切昆蟲。』但是，在這，『管理』是和人與世界的創造者與保存者上帝之間的一致性有關的——『一致性』是指人被描繪成上帝的形象。因為人類和動物都要靠地上的果實生存，所以人對動物的統治只能是和平的統治，而沒有任何『生殺予奪大權』。人所應當起的作用是『和平的正義』的作用。」<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> 莫爾特曼著，隗仁蓮等譯：《創造中的上帝——生態的創造論》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），〈中譯本前言〉，頁xviii。

<sup>57</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁43~44。

<sup>58</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁44。

莫特曼透過上帝與人的一致性來限制人管理世界的意思，防止滑入人對世界的主宰，造成生態危機，從而避免猶太—基督教所遭受的責難。這並不表示莫特曼否認或忽視過去基督教神學思想需要背負生態危機的理論責任，而是正視創世記一章26及27節的恰當解釋，一方面是糾正過去的錯誤理解並以之合法化一切人對自然世界的破壞與宰制，另一方面藉此而指出人與上帝的受造世界應有的合宜關係。而上帝與人的一致性，就是「上帝的形象」。但何謂「上帝的形象」？莫特曼《創造中的上帝》的第九章一節「對人類的最初限定：神的形象」對這段經文作出解說。莫特曼在疏解這段經文得出的結果，既跟潘霍華和巴特有其一脈相承的地方，也跟他們有所不同。莫特曼最後得出的結果是「成為人，就意味着性別上的分化，並且分享共同的人性；這兩者是同等首要的」，<sup>59</sup>「個人也不比群體更為優先。相反，個人和群體是同一生命過程的兩個方面」。<sup>60</sup>他並不偏於潘霍華之重視社群性又不單重於巴特的關係性，而是兩者並重，不能分離，這是既繼承二者又超越二者的看法。那麼莫特曼如何得出這樣理解的上帝形象、上帝與人的一致性，以致可以避免人對世界主宰的觀點。

莫特曼在疏解創世記一章26至27節時，跟巴特同樣注意到複數形式的說法，而他的解釋也集中在這兩節經文的複數和單數之間的轉變。他指出26節的「我們要照着我們的形象，按着我們的樣式造人」中的「我們」是一個複數形式的單數或是一種單數形式的複數，是上帝的自我交談；這種自我交談預設自己跟自己的關係，並進而預設自我分化和自我認同。<sup>61</sup>其後果就是「神的形象單數被認為是和上帝的『內在』的複數相對應的，但仍然是一個單數的形象」。<sup>62</sup>26節的「上帝」是複

---

<sup>59</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁301。

<sup>60</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁302。

<sup>61</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁295。

<sup>62</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁295。

數式的單數，而上帝的形象則是單數，到了27節則反過來：「上帝〔單數〕創造了人〔單數〕，他創造了他們複數，作為男人和女人複數。」<sup>63</sup> 這表明自我決斷創造人的上帝是單數形式的〔複數〕，但是祂在地上的形象卻是複數式的單數，<sup>64</sup> 即是說男人女人是和神聖單數相對應的複數。<sup>65</sup> 莫特曼強調這單數、複數之間的語法轉換是有意的、重要的，<sup>66</sup> 他表示，「從創造一開始，成為人就意味着性別分化和性的關係。〔……〕從單數到複數的變換被用來表明這樣一個事實，成為人，就意味着性別上的分化，並且分享共同的人性，這兩者是同等首要的。」<sup>67</sup> 莫特曼更進一步扣緊第28章節來解釋，他提出為甚麼造人的時候特別提到兩性而造萬物時只說「各從其類」？<sup>68</sup> 為甚麼生養眾多的祝福是「額外」給予這種被造物的？<sup>69</sup> 這表明性關係不是和生育連在一起的，也不是理所當然的（像在動物物種的情形中那種理所當然），那麼，其重點就在「性差別和群居性屬於神的形象本身」。<sup>70</sup> 莫特曼沒有否定性差別跟人類生育的關聯，但他認為遠不止此，而更在於差別的兩性之群居，是對應上帝，是在地上代表上帝，<sup>71</sup> 這是首要的意思。因此和上帝的相像首先意味着上帝同人類的關係，其次還意味着人類之間的關係。<sup>72</sup> 對於莫特曼來說，「上帝的形象」的意義僅此而已，不能把在其後28節及29

---

<sup>63</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁295。

<sup>64</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁295。

<sup>65</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁300。

<sup>66</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁295、300。

<sup>67</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁300~301。

<sup>68</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁301。

<sup>69</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁301。

<sup>70</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁301。

<sup>71</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁301。

<sup>72</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁302。



節對人統治動物的委任，命令人治理全地的任命，歸入上帝的形象，而應視這些委任為對上帝的形象的特別補充，受限於上帝的形象的意思。<sup>73</sup> 這樣就意味着：「只有作為整個的人類，只有作為平等的人類，並且只有在人類的共同體之中〔……〕人類才能施行具有神聖合法性的統治。」<sup>74</sup> 如果上帝的形象在於差別中的同一、同一中的差別，那麼，人類合法統治動物，全地的方式也應當反映出這種生命形態，而不應是單向的宰制式治理。

莫特曼在解釋這段經文時沒有明顯地從基督論及三一論切入，反之，他明確地指出「從歷史上說，而且按照律法書來看，在這段經文中是找不到任何三位一體教義的」。<sup>75</sup> 然而，莫特曼也進一步提問：「以男人和女人的形式出現在其形象中的上帝，他的本質是甚麼呢？」<sup>76</sup> 為了避免落入上帝既是男神又是女神的講法但又能保留分別性與統一性，莫特曼認為最好的理解上帝的方式是三位一體的教義。<sup>77</sup> 他指出：「在人類和上帝的相像性中，應當在關係的分化以及分化的豐富關係中才能找到類比。在三位一體的上帝中，正是這構成了父、子、靈的永恆生命；在人類當中，正是這決定了男人和女人〔……〕」<sup>78</sup> 莫特曼注意到祭司著作的神學特色：「雖然祭司著作的創造故事背後並沒有成熟的三位一體教義；但是，它包含這種教義的可能性。」<sup>79</sup> 因此，莫特曼只是從分別與統一的特性來指出祭司著作的創造故事與後來三位一體教義的

---

<sup>73</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁303。

<sup>74</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁304。

<sup>75</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁296。

<sup>76</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁302。

<sup>77</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁302。

<sup>78</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁302。

<sup>79</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁303。



可能關係，既非單方面先入為主地從後者讀入前者，也不是否定兩者有一相容的可能性。這就讓後來進一步的發展提供了空間和預備。雖然莫特曼解釋此段經文的用心來自其對生態處境的關心，特別是人跟其他受造物的生態關係，並沒有把上帝的形象直接跟大地掛勾，而是透過把上帝的形象跟管治大地脫勾，以差別與統一為其內容，並以此來決定「管治」的意義，由此而回應學界對創世記此兩節應當承擔生態危機的批評，並給予一個合乎生態處境的釋經。

#### 四、

在這部分，我們嘗試把上述三位神學家對創世記一章26及27節的解釋跟聖經學者的研究成果作一比較，而根據包衡的要求，我們特別注重聖經學者對這段經文的原初處境（寫作、編修及正典處境等）的發掘下所得出的意義，由此而衡量三位神學家在其自身不同的處境下的解讀，其有效性如何。

聖經學者都同意這段經文有兩個疑難，一是「我們」是甚麼意思，另一是「形象」「樣式」是甚麼意思，並且這兩個疑難互相牽連，涉及人與上帝對應的問題。<sup>80</sup> 對於「我們」，歷來有不同的解釋，有的說四種，<sup>81</sup> 有的說五種，<sup>82</sup> 有的說六種，<sup>83</sup> 有的說八種。<sup>84</sup> 威士德

---

<sup>80</sup> 參Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, The New American Commentary 1A (Nashville: Broadman & Holman Publishes, 1996), 160。

<sup>81</sup> Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. John J. Scullion S.J. (Minneapolis: Augsburg, 1984), 144-145.

<sup>82</sup> Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word Books, 1987), 27-28.

<sup>83</sup> Mathews, *Genesis 1-11*: 26, 161.

<sup>84</sup> 鄭炳釗《創世記（卷一）》，天道聖經註釋（香港：天道，1997），頁115、118。

曼 (Claus Westermann) 總結四種如下：(一) 早期教會及巴特所講的三位一體的神聖眾數；(二) 上帝及其天庭的眾天使；(三) 強調上帝有別於人的赫顯、威嚴；(四) 文法結構的一種：眾數用來表達思考、決意，上帝的自言自語。其他的解釋或是從四點引申而出，或是屬於多神論的講法。在聖經學者中間，有的選擇三位一體的神聖眾數，<sup>85</sup> 有的選擇上帝及其天庭的眾天使。<sup>86</sup> 然而，前者沒有任何聖經根據，創世記一章1節至二章4節上屬於祭司典（簡稱P典），並沒有任何三位一體的觀念，只能是從正典閱讀得出的結果。<sup>87</sup> 威士德曼指出天庭的觀念很可能是這節經文的背景，但他認為不是有必要援引這一解釋，祭司典不可能有意地、企圖地這樣使用。<sup>88</sup> 威士德曼選取了第四種解釋，是一種勉勵式的思量。<sup>89</sup> 這種解釋更有其他同樣使用的經文佐證，如以斯拉記四章18節，另可參考以賽亞書六章8節和撒母耳記下二十四章14節，較為清楚的是創世記十一章17節。<sup>90</sup> 此外，還有詩篇四十二篇5、11節，四十三篇5節。<sup>91</sup> 這種解釋從眾數的文法使用出發而得出，較其他的閱讀優勝。雖然祭司典的寫作背景很有可能是天庭式的上帝觀，然而一來創世記一章的創造敘事沒有提及任何創造天使的痕跡，因此這種講法難以成立，任何理由都很可能是正典閱讀的後果。<sup>92</sup> 二來這種解釋會引起

<sup>85</sup> 如Mathews。

<sup>86</sup> 如Meredith G. Kline, "Creation in the Image of the Glory-Spirit," *Westminster Theological Journal* 39 (1977): 250-272；轉引自鄭炳釗《創世記（卷一）》，頁116注腳92。

<sup>87</sup> Mathews, *Genesis 1-11*: 26, 162-163.

<sup>88</sup> Westermann, *Genesis, 1-11*, 145.

<sup>89</sup> Westermann, *Genesis, 1-11*, 145，亦參Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* vol.1 (Jerusalem: The Magnes Press, 1964), 55.

<sup>90</sup> Westermann, *Genesis, 1-11*, 145.

<sup>91</sup> Mathews, *Genesis 1-11*: 26, 161.

<sup>92</sup> 如鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁116～117，引用創世記一章以外的經文予以間接支持，但他也有所保留。

更多問題，如難道天使有分創造世界的嗎？如果上帝是獨一無二的創造者，即任何其他受造物均無需幫助創造，創世記一章的「藉話語創造」正表明這一點；這解釋其中難以處理的是：「上帝的形象樣式」是否和「天使的形象樣式」相同。<sup>93</sup> 學者中間另外還有很值得注意的解釋是：「如果根據上下文來解釋，『我們』乃指上帝和三位一體中的『靈』（在第2節已出現）。」<sup>94</sup> 雖然這種說法很吸引，因為有創世記一章2節的支持，但問題是「靈」亦可譯作「風」；即或亦可譯作「靈」，可是，這究竟意指上帝自己的靈，還是三位一體中的聖靈？祭司典不可能持有三位一體的觀念，而舊約聖經中講到上帝的靈，表示的就是上帝自己，因此把「我們」解釋為上帝與上帝的靈是有困難的。最後有學者認為「我們」是指「上帝」，複數是「顯赫」的複數 (majestic plural) 或「圓滿性」的複數 (plural of fullness)。<sup>95</sup> 雖然祭司典中的「上帝」(Elohim) 在原文是複數，而跟着的動詞是單數，故有學者建議把這名字看作「顯赫的複數」，表明「上帝的權能」，但接受這種說法的學者愈來愈少。<sup>96</sup> 有學者反對希伯來文的複數有此含義，<sup>97</sup> 原因是「我們」作為「顯赫的複數」的代名詞在使用時不會跟動詞連結在一起的，<sup>98</sup> 這是訴諸使用的習慣，是有其理由的。

---

<sup>93</sup> 如鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁118。

<sup>94</sup> 如鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁116。此為David Clines提出的，見 Wenham, *Genesis 1-15*, 280。

<sup>95</sup> 鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁116及注腳86。

<sup>96</sup> 鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁66。

<sup>97</sup> Michael Maher, *Genesis: Old Testament vol. 2* (Wilmington: Michael Glazie, 1982), 28；轉引自鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁115注腳86。

<sup>98</sup> 參P. P. Jöüon的反對，見Wenham, *Genesis 1-15*, 28。

在溫漢 (Gordon J. Wenham) 的判斷當中，他考慮到獨一神論的信仰處境，以及好處和困難。<sup>99</sup> 如果從獨一神論的處境來考慮，那麼嚴格來說，就只有採取「自言自語」「自我決斷」「自我勉勵」的解釋，雖然這解釋沒有甚麼特別突出的地方，但相對來說卻沒有甚麼困難。<sup>100</sup> 溫漢的考慮關注到經文處境的重要性，這處境包括了包衡所講的「成為正典前的處境」和「正典的處境」。<sup>101</sup> 無論是前者或後者都涉及獨一神論的信仰處境。溫漢指出：「創世記在記述對傳統的始源故事大手筆地作出了神學新釋。整個古代近東都信奉無數的神，男神女神都有，這可見於〔……〕美索不達米亞故事中。但創世記卻只有一位至高無上的上帝，祂創造萬物，掌管萬有。」<sup>102</sup> 換句話說，創世記成為正典前的處境乃是多神論的，創世記祭司典的獨一神論正是針對多神論而作出與別不同的宣告。至於創世記所在的五經，溫漢指出人們普遍接受是在主前五世紀的處境寫成，<sup>103</sup> 那是猶太人被擄回歸的時代，同樣是重申耶和華是獨一上帝的信仰，藉着撰寫和閱讀五經來提醒灰心氣餒的猶太人，若遵守摩西律法，以耶和華為獨一上帝，則上帝必定賜福復興。<sup>104</sup> 如果我們接受溫漢這獨一神論信仰處境的看法，以此來決定經文中的「我們」的意思，那麼我們就可以讓莫特曼的解釋接上了，亦可表明莫特曼等人並無背離創世記祭司典獨一神論的信仰處境來解釋這兩節經文。

---

<sup>99</sup> Wenham, *Genesis 1-15*, 28.

<sup>100</sup> David Clines, "The Image of God in Man", *Tyndale Bulletin* 19 (1968) : 53-103, esp. 68.

<sup>101</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁24~25。

<sup>102</sup> 溫漢著，尹妙珍譯：《舊約文學與神學：五經》（香港：天道出版社，2008），頁21，另參頁22、23。

<sup>103</sup> 溫漢：《舊約文學與神學：五經》，頁308。

<sup>104</sup> 溫漢：《舊約文學與神學：五經》，頁306~307。

如果，「我們」可以採取「自言自語」的解釋，那麼對於「上帝的形象」有沒有決定性的影響？嚴格來說，就創世記一章26及27節，沒有清楚具體說出上帝的形象的內容是甚麼。<sup>105</sup> 單就一章祭司典的創造敘事來說，我們只可說上帝創造人是跟創造其他萬物有所分別的，而這個分別就表現在上帝是按照其自己的形象造人，而其他萬物卻是直接地為上帝的話語被造。聖經學者整理了上帝的形象的不同解釋，<sup>106</sup> 這些解釋都沒有連繫到「造男造女」的片語來進行。如果單就創世記一章1節至26節來說，這段經文那就指出了人跟其他萬物分別的地方，乃在於只有人是按照上帝的形象被造。但這上帝的形象是甚麼，卻不得而知。那麼，若我們把27節一併考慮，是否可以對上帝的形象有更好點的了解？甚或是把28節也連結在一起，組成一個段落來思考，又會否更好？從表面觀察，26節是上帝說，27節及28節是上帝的行動，兩者是互相對應的或者彼此平行的。如果我們認同這樣的結構，那麼，就有理由要連帶着27節的「造男造女」來思考上帝的形象。但在進行解釋之前，我們必須知道祭司典的神學特色，其中之一乃是上帝與人的分別，<sup>107</sup> 上帝為獨一無二的。由此而論，上帝乃是「按照」祂的形象造人，而不是以祂的形象造人，那麼，人只是上帝形象的摹本而不是上帝的摹本，也不是上帝的形象。這樣的解釋是有助界定上帝的形象，並不涉及實體上的相似。上帝的形象極可能只是某些形式性的東西而非實體性的東西，而為上帝所有的，當上帝按照這些東西創造人，那人即由此而跟其他受造物有所分別。

---

<sup>105</sup> Wenham, *Genesis 1-15*, 38.

<sup>106</sup> Wenham, *Genesis 1-15*, 29-31; 鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁119~120。

<sup>107</sup> Wenham, *Genesis 1-15*, 32, 28-29.

對於27節，表面的觀察就是人是按照上帝的形象被造，不單男人如此，並且女人也是如此，<sup>108</sup> 表明兩性地位平等。<sup>109</sup> 這節由三句組成，是並置平行的，首兩句為交叉平行，強調的是人是照上帝的形象被造。第三句則與第二句平行，特別強調女人也是照上帝的形象被造。<sup>110</sup> 但是，若細心地觀察，第三句與第二句平行的話，那與「照上帝的形象」平行的不是「女人」，而是「男人與女人」，而跟「人」（單數）平行的則是「人」（複數）。英文的翻譯可以見出：

So God created man in his own image,  
In the image of God he created him;  
Male and female he created them.

這裏的問題是，照上帝的形象造的是男人，照上帝的形象造的是女人，還是照上帝的形象造的是「男人和女人」？如果第二句是上帝照着祂的形象造「人」，與第三句的「人」平行，那麼從單數轉成複數是否包含某些意思在內呢？第二句的單數的「人」並沒有表示「人」包括「男」和「女」，但第三句的複數的「人」則意含着「人」包括「男」和「女」。「人」既是單數的，亦是複數的。但按照這節經文來看，複數不單是數量多於一這麼簡單，更是包含彼此互相差別的個體在內的複數，即複數的「人」是包含互有差別的「男」和「女」在內的。這是從第三句得出來的解釋。由複數的「人」即構成單數的「人」（第二句），使單數的「人」變成單數形式的複數而包含互有差別的「男」和「女」（第三句）。結果就是，「男人和女人」是按照上帝的形象被造而為人。倒過來說，則是上帝按照上帝的形象創造「男人和女人」、單

<sup>108</sup> Wenham, *Genesis 1-11*, 33.

<sup>109</sup> 鄭炳釗：《創世記（卷一）》，頁123。

<sup>110</sup> Wenham, *Genesis 1-11*, 33.

數形式複數的「人」。如果是這樣子，那麼上帝的形象就是指「人」的單數形式複數，包括差異在內的統合性。這樣所了解的上帝的形象，就不是實體性的而是形式性的，可以避免混淆人跟上帝的存有的差異，而這種形式性的內容則是差異性與統合性。這樣的解釋創世記一章26及27節，明顯地並不是訴諸這兩節表面清楚的表達，在遣詞用字上這兩節經文並沒有直接講述人的差異性及統合性。上述得出來有關「上帝的形象」的解釋，而為差異性與統合性，完全是藉着單數與複數的轉換，以及平行的句子結構而來的。值得注意的是，這所講的單數的人與複數的人，最終若為單數形式的複數或複數形式的單數，那就對應26節上帝的「我們」的單數形式的複數或複數形式的單數。兩者有其一致性，由兩者的一致性而可強化「上帝的形象」乃差異性與統合性的解釋。

如果經文可以容許這樣的解釋，那我們就得以進一步衡量潘霍華、巴特和莫特曼的處境性解釋。簡單來說，潘霍華和巴特的解釋都是偏於一邊，這並非表示他們不知道另一邊，而是他們更強調某一邊。當潘霍華注意到男女之二元狀態，他所關心的是社群性的結構。換句話說，潘霍華是在關心社群性底下來注意到差異界限的重要性。這是他所在的政治處境生發的思想方向。巴特則反過來強調關係性、差異性，這是他首先注意的。如前所述，這涉及其神學原來就存在的差異：人與上帝的差異、我與祢之差異。而這是衝着自由神學而來的一種典範性轉移，再加上基詩包琳的女性關注本來就落在差異上面，使得巴特在解釋創世記一章26及27節的「上帝的形象」，跟潘霍華有所不同。至於莫特曼，他的生態關注並沒有直接影響其釋經，而是起着間接的作用。莫特曼的解釋結果是結合了潘霍華及巴特從而超越了他們。莫特曼因着關注人的管理、治理大地是甚麼意思，進而涉及人與上帝的一致性的問題。換句話說，他處理生態危機中有關人的管理、治理大地的角色、功能，是置於上帝的形象底下來審視，而不是倒過來，由管治來定義上帝的形象。莫特曼就着對經文的單數及複數的分析，得出上帝按照其形象造人，乃是按照其差異性及統合性來造人，所以是造男造女。這樣的解釋



就跟我們上述對經文的解釋相一致。雖然上述的解釋跟莫特曼的解釋都只是依據經文的平衡結構及單數和複數的分析，再無其他遣詞用字是直接指向包含差異性的統合性、預設統合性的差異性，或者差異中的統一、統一中的差異，但是這種解釋卻又不會產生甚麼困難。如果我們進一步考慮到創世記第二章有關亞當與夏娃創造的記述，那麼這樣子解釋上帝的形象，是可以跟第二章所講的因為單是男人並不美好所以創造女人，並且這女人是從男人而出卻有別於這男人但又不能跟這男人分離，很能配合。並且，在這樣理解底下的上帝形象，提供了空間發展出後來新約的三一論。我們無需把後來的三一論讀進更早之前的聖經文本，但卻可以發掘出相容的發展空間，那就是「差異性與統合性」這一概念。反過來，我們可以把這一概念讀進三一論去，為三一論的教義提供一間接的聖經根據。

最後，我們需要思考在這個例子之中，「處境」在解釋經文的過程中，怎樣才能幫助我們更恰當地發掘經文可能蘊含的意義呢？無可置疑，解釋者的處境就像一面鏡子、一個角度，我們是無法擺脫這面鏡子、這個角度的，問題是這面鏡子、這個角度有沒有可能被修改？如果解釋聖經不是一人一時的活動，而是涉及群體或眾多群體，涉及長時間的不同閱讀，那麼，修正就有其可能。在我們的例子中，對上帝的形象作社群性及關係性的解讀是過去長時間沒有注意的，潘霍華、巴特及莫特曼的閱讀帶領我們進入一個新的眼界，從「理性」、「自由」「意志」的實體類比、「主宰」的比例類比，轉成關係類比。<sup>111</sup> 這種轉變並不是簡單的使用早期教會的三一論來解釋「我們」，來疏解「上帝的形象」，而是考慮到經文的平行結構及詞語的單數和複數的轉換，有比較合理的基礎。然而這是一個修正的過程，潘霍華沒有注意文法的

---

<sup>111</sup> 參莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁298。



結構及用詞的單數和複數，巴特注意到「我們」的複數卻又沒有進一步就「男人」和「女人」的單數和複數作出分析，要到莫特曼才提出這個分析，並且把潘霍華、巴特的看法綜合起來。從潘霍華經巴特到莫特曼，就是一個不斷修正的過程。這個修正的過程，極有可能同時是一個邁向更為符合經文意義的過程，當然這沒有必然的保證。這涉及了修正解釋是循那一個方向和程序來進行的問題。

無論如何，一方面，諸多不同解釋者自身的不同處境固然提供了不同的解讀角度，但另一方面也需要扣緊文本來進行，這即是有意識地考查文本自身的處境，包括包衡所講的「成為正典前的處境」和「正典的處境」。<sup>112</sup> 這同樣是一個進程，在這進程當中不同的學者作出了貢獻，而我們必須尊重聖經學者的研究成果，他們對經文文本成為正典前的處境及正典的處境的研究有很重要的貢獻。這呈現了聖經學者亦是處境地了解聖經的文本，不過他們更為看重文本成為正典前的處境和成為正典時的處境。對於神學家來說，他們可能更為從自身的處境出發，然而，他們不可能忽略聖經學者的研究成果，而應該予以吸納，並嘗試把自己的解說跟聖經學者的解說整合起來，予以貫連，而所達致新的解說是可以被在正典前處境底下的解說及在正典處境底下的解說所容許，並且相互貫通起來。從這個角度來看，聖經學者和教義系統神學家應該互相合作，以處境作為共同關注的焦點，嘗試共同發掘出經文文本一以貫之的解釋，即同一聖經文本在不同處境中所具有的連貫一致意思。

---

<sup>112</sup> 包衡：《政治中的聖經》，頁24～25。

## 撮 要

本文作者嘗試顯示新約研究學者包衡提倡的解釋聖經的觀點。一方面，處境是一道通孔，有助解經者尋找聖經的意義或 / 和涵義。另一方面，在新的處境中對聖經得出了新的了解，其之所以可以成立，乃在於這新的了解跟教會歷史上舊的了解有着某種連續性。我們嘗試以當代不同神學家對創世記一章26至27節的解釋為例，說明這一實踐。雖然潘霍華、巴特和莫特曼分別處於不同的社會、文化、生態境況中，他們對創世記一章26至27節的解釋，卻顯明了連續中的不連續、不連續中的連續。

## ABSTRACT

In this paper the author is going to illustrate the interpretive idea advocated by the New Testament scholar Richard Bauchkam. On the one hand context is a lens helping the interpreter to find out the meaning and/or significance of the Scripture. On the other hand, the new understanding out of a new context is valid only under the condition that there is continuity between this new understanding and the other understandings in the church history. We try to give an illustration of this through various contemporary theologians' interpretations of Genesis 1:26-27. Although Bonhoeffer, Barth, Moltmann are situated in various contexts with various social, cultural, ecological concerns, their interpretations of Genesis 1:26-27 can be seen as discontinuity in continuity, continuity in discontinuity.