

基督教人性观在当代的发展

孙 毅

本文对基督教传统的人性观进行了概括，简要梳理了现代基督教人观的发展。本文中名为“奥古斯丁—阿奎那传统”的传统人观强调人内在与外在的区别，认为“上帝的形象”体现在无性别的单一灵魂或者理性中，这种实在的理性将人与万物区别开来。与这种实体性的人观相反，现代基督教人观更强调人存在于与某种超越的终极实在的关系之中，以及人作为男性或女性与其他人形成的关系之中。人格的人是每个人发展这两个方面位格关系所有的结果。成为人首先意味着成为一个男人或者女人，以此差别为基础反映了三位一体上帝的形象。现代基督教人观打破了自启蒙以来把人理解为“理性人”的抽象观念。

关键词：基督教 人性观 理性 实体 终极实在

作者孙毅，1961年生，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授，哲学博士。

从文化的角度来说，犹太教—基督教所代表的希伯来传统显然构成了西方文化的一个重要源头。我们所了解的西方思想中的人性观，在很大的程度上，起源于希伯来思想传统。了解基督教人性观的思想传统及其在现代的发展，对于我们了解西方人性观的思想发展，显然有着重要的意义。而就基督教的人性观来说，它在20世纪确实经历了一个重要的思想转折，并对当代的西方人性观产生了相应的影响。本文试图在与传统人性观的观念进行对照的基础上，对20世纪基督教人性观的发展作一个简要的梳理。

一、基督教人性观的出发点

基督教的人性观有两个基本的出发点，简要地概括为两个命题。首先，在基督教传统看来，人是按照上帝的形象被造的，因此，人与其他任何被造物不同的地方就在于，人具有上帝的形象。其次，自亚当在伊甸园堕落后，整个人类都在罪之中。从神学的角度来说，人所具有的上帝的形象被这样的罪在一定程度上所损毁。换言之，尽管人可能还有某种残缺不全的上帝的形象，但人性已经受到罪的污染，天然具有一种罪性。

首先，就第一个命题来说，人是按照上帝的形象造的。这从相当积极的方面肯定了人在整个世界中的地位，以及人生命所具有的无限价值。西方人性观中所表现出来的

关于人生命价值的重要观念，如人相对于万物的管理者地位、不管多么贫贱，人的生命都具有无限的价值与基本的权力，每个人在上帝面前皆为平等，都多少是来自于这样一个基本的命题与信念。

从基督教神学的角度对这个命题做进一步分析，涉及到对“上帝的形象”的不同理解。在基督教思想发展的历史上，可以概括出对这个重要观念的三种不同理解角度。

第一，把“上帝的形象”理解为人从上帝那里得到的管理世界的责任与权力。从字面上看，“形象”这个希伯来词的字根源自于“塑像”或者“雕像”这个字。而一个君王的雕像在当时传达出来的主要意思是：雕像所立之地属于这个君王的权力范围，代表了君王在这里的不能被挑战的地位与权力。而这种地位与权力来自于其与所代表的君王的“相像”。

从圣经创世记第一章来看，虽然“上帝的形象”不能从字面上被理解为有形的形象，但圣经还是借此肯定了人在某些方面与上帝相似。正是因为人与上帝的这种相似关系，人具有在这个世界代表上帝的身份，拥有高于万物的地位，以及可以管理万物的权力。这也正是上帝造人时，赋予人的责任，就是要人去“治理这地”。所以在这个意义上，人具有“上帝的形象”决定了人在这个世界中的地位、权力与责任。这是人在这个世界的背景下理解和认识自己的重要方面。

第二，把“上帝的形象”理解为人从上帝那里得到的、标志着人之为人的特有属性。“形象”在这里被解释成一种内在的“特性”。基督教思想受到希腊思想的影响。在逻各斯思想的影响下，人之为人的基本特征被确定为：人是有理性的；而这是因为那无限者本身就是理性的。理性成为“上帝形象”的主要体现。在斯多亚思想的影响下，人具有良知被看作是人之为人的主要特征，这一点可追溯到上帝是善的。良知或者意志，成为“上帝形象”的主要体现。总之，由于上帝本身是智慧的、善的、或者有自己意志的神，所以按照他的形象被造的人也因此具有了这些只有人才有的特性。

由于把人的特性归之为理性或者良知等，促进了西方思想从观念的角度对人本性的探讨；并且由于人从理性或者良知等方向对自身的认识，也引导了西方人文及哲学思想的思考方向。

第三，把“上帝的形象”理解为是人与上帝的一种关系。这是近代以来的神学家们强调比较多的一种理解。“形象”在这里被解释成一种关系。由于人与上帝之间存在着这种关系，所以人与上帝相似，并表现出其“上帝的形象”。就像是一个孩子，可能人们说不上他与他的父母具体在哪个方面相像，但因为他长时间与他的父母相处，保持着一种生存上的往来关系，所以在言谈举止上似乎每个方面都有与父母相像的地方。

这个解释思路，我们下面会看到，特别反对把“上帝的形象”就理解为是人性中一种现成的特性，将其理解为是一种实体化的东西。强调人与一个更高实体的关联，强调在这种关联中人生存所具有的特征，才是人所特有的方面。

就第二个命题，几乎所有的神学家都一致同意人的罪已经使其“上帝的形象”受到损坏。在这个意义上，人的人性天然就是有罪的。不过，对于罪在何种程度上损毁了

人所具有的上帝形象，不同的神学家有不同的看法。简单概括有如下两种观点。

第一，认为人的罪性已经使人的“上帝形象”荡然无存。这种看法不仅在古代就有，在现在也同样存在。例如，生活在一二次世界大战时期的巴特就认为，人类在堕落之后，上帝的形象已经不存在了。尽管人还保存有人的外形，没有变成动物，但在本质上已经与动物一样了。巴特认为，人的理性与道德良知并不等于“上帝的形象”，^①它们并不能够引导人们去认识上帝，也因此不能引导人们作出合宜的判断与选择。在这个意义上，人与动物无异。

第二，不过，在基督教思想传统中，主流的观点还是认为，尽管人的堕落已经使人具有的“上帝形象”受到损坏，但这个形象还没有完全被损毁。例如，在加尔文看来，人在堕落后，人还具有一定的理性与道德意志。这种理性还是可以发挥认识这个世界及人类社会的功能；人对道德上的善与恶，在一定程度上，还是能够有一个判断。“上帝的形象”受到损毁主要体现在，人的理性在灵性上已经失去了认识上帝的能力，现在只能认识到天地间可能有一个主宰或者上帝，但已经不能清楚地辨别真正的上帝与人所想象的神明。加尔文之所以从这两个方面来看上帝形象的受损，乃是因为他把人的灵魂或者本性看作是理性与意志。^②因此他从这两个角度来考察“上帝的形象”的问题。这一点与巴特的角度有所区别。

二、传统基督教的人性观

在基督教思想传统中，一个占主导的人性观思想线索就是把人具有的“上帝的形象”理解为人的理性。这个思想线索在古代就被奥古斯丁着力地阐释；之后，又被托马斯·阿奎那所继承并发扬。所以这种人性观念，在基督教思想史中，既存在于早期所谓的“柏拉图—奥古斯丁”传统中，也存在于中世纪后期的“亚里士多德—阿奎那”传统中。我们可以暂且把基督教人性观的这个主流传统称之为“奥古斯丁—阿奎那”传统。

奥古斯丁从一开始就在两个非常重要的方面决定了西方人性观的发展路向。这两个方面归根到底都与他对人的“上帝的形象”的解释相关。

首先，奥古斯丁在对“上帝的形象”的解释中，更为侧重于三位一体上帝的独一上帝的方面。从释经的角度看，他在解释创世记一章26-27节中所说的“我们要照着我们的形象”造人，于是“神就照着自己的形象造人”时，更侧重于后一句，即把这段话中所说的上帝理解为是一个单数。这样，上帝的形象就是“独一上帝”的形象。“人就是那独一真神的形象。因为三位一体就是那独一的真神。”^③因此，按照奥古斯丁的主张，人就是照着这个独一的形象造的。这个独一的形象映照在独一的个人里面。每个

^① Karl Barth, No! Answer to Emil Brunner, *Natural Theology*, trans. P. Frenkel: London: Centenary Publisher, 1964, pp. 78-94.

^② Calvin, *Institute of Christian Religion*, I. 15. 7.

^③ Augustin, *De trinitate* (《论三位一体》), 第六章。

人，就其自身来说无论是男是女，都是那位独一神的形象。

其次，奥古斯丁对“上帝的形象”的解释，倾向于与人的“内在之人”相关联。就是说，上帝的形象只是与人的内在的灵魂有关，而与人的外在的形体没有关系。这样的思路从逻辑上可以来自于这样一种观念：人是上帝创造的高峰，而在人之中，灵魂或者理性是人之为人的特征，所以，只有在人的灵魂中，我们能够明显地看到上帝的创造痕迹，特别是造人时所依据的“上帝形象”。

这种思路特别继承了希腊思想中一种内省式的、通过认识自己来认识人的思路。并且，这种思路把人的理性或者灵魂特别地突出出来。因为从希腊思想看来，灵魂与肉体不同之处在于，只有灵魂具有神性。用基督教的观念表达出来，上帝的形象在他造人的时候，就已经被刻印在每一个人的灵魂上。灵魂成为把人与上帝联系起来的关键：“没有什么比我们称之为理性的精神（灵）的那种被造物更强有力，如果你在精神中，你就处在中央：往下看是肉体，往上看是上帝。”^①在这个意义上，个人的灵魂是上帝形象的载体，这就使灵魂成为人与万物相区别的主要依据这个思想得到加强。

不过，如果上帝的本质是一，人是按照这种独一的上帝形象被造的，那么，在人的灵魂或者本性中，怎样反映出三位一体上帝的三个位格呢？奥古斯丁主要是从人本性中的多重属性或功用来看其与三个位格的相似性的：“人是按照神的形象被造的，这是因为：我们存在，我们知道我们存在，并且喜欢这种存在和这种知道。”^②这样，三位一体中的三个位格就与人灵魂中内在的三重属性对应起来，即灵魂中的记忆—知识—爱这三个方面。

奥古斯丁所发展起来的基督教人性观的这两个方面的特征，在阿奎那的思想体系中得到了很好的发扬。首先，阿奎那与奥古斯丁一样，他也强调三位体中独一上帝的方面，从这个角度来理解上帝的形象。在他看来，“神圣三位一体的神性本质上是一，造人所依据的形象也是一。”^③理性的灵魂与上帝整体具有某种相似性，而不与其中的某一个位格有相似性。而就人来说，每个人都具有基本属性一样的灵魂。灵魂本身没有性别或者其他肉体的差别带来的差别。因为肉体本身不决定灵魂。

其次，人所具有的这个形象，应该能够在人的灵魂中找到：“神圣三位一体的形象应当在灵魂中找到……因为我们在思想中展现发自说话者的言语，以及发自这两者的爱。”^④言语发自精神，而爱发自精神与言语。

人的灵魂，从本性上讲，是一种“理智本性”。正是这种理智本性是人与上帝相似之处，也是人能够认识和仿效上帝的依据所在。不过，阿奎那所说的这种理智，与现代人所说的理智还有些区别。对他来说，“对理智本性而言，对神最高的仿效是仿效他的自我认识与自我热爱。”^⑤这反映出理智本性也包含了爱这样的情感方面。

^① 转引自莫尔特曼，《创造中的上帝》，三联书店，2002年，第319页。

^② 转引自莫尔特曼，《创造中的上帝》，第320页。

^③ Thomas, *Von Aquin*（《神学大全》），第一部分，论题93，第5条。

^④ 同上，第8条。

^⑤ 同上，第4条。

总之，对这种“奥古斯丁—阿奎那传统”，我们大致可以做出如下的概括：^①

1、“上帝的形象”体现在无性别的单一灵魂中，它支配着肉体。

2、强调人内在与外在的区别。人在对自身内在反省中，看到人与某种超越性实在的关系，或者相似性。

3、灵魂不是对应于三位一体中的某个单独位格，或者是三位一体中诸位格的团契。它对应于独一无二的神圣存在，以及独一无二的神圣主权。

基督教传统的人性观对西方人性观的决定性影响，这主要反映在：

首先，这种传统的人性观对人性的讨论，乃是把一种实体、现成性的人性当作是不证自明的前提。这种思想一方面在基督教人性观中得到肯定，但从思想的源头来看，则更多地来自于希腊思想的源头。按照这种实体的人性观，人被分成灵魂或者精神、以及肉体或者身体的两个方面。而人与动物的区别、乃至人与万物的区别，都在于人所特有的灵魂或者精神的方面。在这个方面，人性是可以被具体地归为某几个方面的特性，并且，由这些特性的实在性，决定人之为人的实在性。

在人的这些重要的实在性上，将灵魂规定为理性，相对于人的意志或者道德良知等方面，显然占据着更为重要的位置，而在历史上成为更多的讨论对象。从某种意义上讲，理性成为人的代名词。从理性的角度理解人，人被看成一种精神性的存在，一种只是在内省中、在其内在生活中，才能够找到生命意义的存在者。在启蒙运动之后，理性作为一种实在，构成了人的独立自主的主体性的主要内涵。尽管在浪漫主义时期，人们表现出对于理性主义的反动，但人们不过用想像力、人格、良知等去替代理性的位置而已。

再次，无论人们在这种传统中把人之为人的特性定义为理性还是别的什么，有一点都是一样的：理性或者人性是没有性别的，所有的人都是完全一样的。换言之，人的理性或者人性是中性的，每一个人都独自地拥有这种理性或者人性。人们因为拥有共同的特性，而表现出可以相互沟通。但这种人性观有一个自然的结论：就是个人间不彼此沟通，个人由于拥有这种理性而完全可以自足。就个人言，人心自足，无需外求。相对于这种自足来说，沟通是其次的。每个人回到自己的内心，向内寻求，都可以达到人性的完美的顶峰。

三、对基督教传统人性观的批评

在进入 20 世纪后，特别是人类在经历了一二次世界大战后成长起来的思想家们对于人性的看法有了新的思考。对于基督教思想家们来说，在对人性的思考中，对于以往的“奥古斯丁—阿奎那传统”进行了有益的反思。

首先，他们对西方人性观中希腊思想的因素有了充分的自觉，对希腊思想因素对基督教人性观的影响有了充分的认识。一些神学家希望能够重新回到希伯来思想的源

^① 参见莫尔特曼，《创造中的上帝》，第 322 页。

头,更深入地挖掘出一些可能在启蒙以后被人忽视的圣经传统。

他们对基督教传统人性观的批评,首先就是回到圣经的资源,从圣经的角度对其进行反思。他们认为,从圣经看,希伯来传统对创造的描述,并没有突出灵魂的优先性,甚至没有明显的灵魂与肉体的二元划分。德国神学家莫尔特曼和潘能伯格都特别指出,以往的人们对创世记2章7节的解释有不恰当的地方。^①人们将这里上帝吹入的生气理解为人的灵魂的来源。因此人就是由土(身体)和灵(精神)构成的综合体。其实,在创世记这一章的下面,圣经同样用“有灵的活物”(a living being)描述动物,因为它们也是上帝用同样的方式造成的。其实,这里上帝吹入的生气本来的意义只是让被造物活起来的意思。如果一定要把这股生气理解为“灵魂”的话,诚如莫尔特曼所说:“人类的标志并不是灵魂,因为动物同样也是‘活的灵魂’。把人类区别开来的地方在于他们被要求成为上帝的形象。”^②如果一定要在圣经中找到人与万物的区别的话,那么唯一的区别就是人是按照上帝的形象造的。

如果我们开始不去区别人的灵魂与身体的话,那么人与上帝的相似是在哪个方面的相似呢?如果我们开始不去确定灵魂相对身体的优越性的话,按照对“上帝的形象”的第二种解释路向(即把“形象”理解为人的某些特性),一个问题就是:如果与上帝的相似是整个人的相似,那么这是否同时包括精神与身体这两个方面?其实,这个问题在宗教改革时期就被提出来了,但从实体的人观角度,人们不可能对这个问题给出一个让人满意的答案,因为它进一步涉及到一个有罪的肉体在什么意义上可以被看作是“上帝的形象”这样让人感到更加无法回答的问题。

从释经学角度提出另一个重要问题与对“上帝的形象”的解释相关。前面我们提到,对于创世记1章26-27节,^③基督教传统的解释是突出了独一上帝的方面。但如莫尔特曼和巴特等神学家所指出的,在这一段经文中,同时出现了单数与复数上帝的指称。所以也存在着从复数的角度进行解释的可能性,并且,从上下文来看,复数角度的解释可能更切近于这一段经文的意义。按照基督教正统的理解,复数就是指三位一体上帝的三个位格。按照莫尔特曼的解释,圣经中的这种单复数的转换不是无意义的文字游戏,而是有着深刻的内涵:“尽管自我决断的上帝是单数形式的复数,但是他在地上的形象——人——却显然被认为是复数形式的复数。于是,这位在自身中分化又与自己合一的独一上帝,在彼此联合而为一体的人类——男人和女人的群体里找到了对应。”^④

就是说,“上帝的形象”是从三个位格的联合这个角度去理解的;因此其在所造的人这边的对应,乃是对应着一个人与人结成的群体。由此,人性中的社会性层面就成为

^① 该节中文和合本译为:“耶和華神用地上尘土造人,將生氣吹在他鼻孔里,他就成了有靈的活人,名叫亞當。”其中“有靈的活人”英文譯為“a living being”。

^② 莫爾特曼,《創造中的上帝》,第111頁。

^③ 中文和合本的譯本為:“神說:‘我們要照著我們的形象,按著我們的樣式造人,使他們管理海里的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地,並上所爬的一切昆蟲。’神就照著自己的形象造人,乃是照著他的形象造男造女。”

^④ 莫爾特曼:《創造中的上帝》,第295-96頁。

一个突出的层面。如果只是在一个人与其他人结成的群体中，映照出一个有位格差别的上帝的形象，那么，一个孤立的人就不可能具有完整的上帝形象。单独的人是不完整的，因此这个人无论他如何向内寻求修炼，都不可能展现出一种完全的人性。对传统人性观的这种批评，触及到目前在西方仍然十分流行的个人主义人性观的根基。个人主义的那种生存论上的合法性在这里受到了质疑。

不过，在传统人观中受到更为激烈批评的乃是中世纪以来，特别是启蒙以后所形成的那种思维的方向。这种思维方式，用巴特的话来概括，就是所谓“存在的类比”（*analogia relationis*）。具体逻辑可以描述如下：首先把人类与动物相比，看其与动物的不同之处，然后把这一点归为人之为人的“人性”之所在。最后，再把这个特征归为是人之被造所依据的“上帝形象”。这个思维方式中，第一，包括希腊二元论的思想，以及实体的观念。强调灵魂的实体化，灵魂的神圣性，以及灵魂与肉体的区别等。其次，在巴特看来，这种思维方式采用了一种从人到上帝的路线。从这种思路来看，实际上，人不是因为与上帝的关系为人；而是因为某种与动物（相区别）的关系而成为人的。这显然是非基督教的思路，是一种希腊式实体论的思路，并且在启蒙以后，为人作为主体达到自立自在，奠定了基础。

总之，在巴特看来，“存在的类比”试图凭借着理性，在人类（*beings*）和上帝（*Being*）之间建立一个共同的基础——存在（*being*），以便建构一个“自下而上”的认识论。在巴特看来，这个途径能够认识或证明上帝的存在，却不能够认识他就是创造者及拯救者。^①

四、现代基督教人性观的发展

如果我们落实到对“上帝的形象”的解释来看基督教人性观的基础，并且，传统的人性观以第二种解释为其基础的话，那么，现代基督教人性观的基础更接近于对人的“上帝形象”的第三种解释，即把这种“上帝的形象”理解为是人与上帝的一种关系及这种关系带来的结果。限于篇幅，我们特别从两个方面来概括现代基督教人观的发展。

首先，现代基督教人性观特别强调人与一个超越的、无限的、终极实在者的关系。他们力求回到圣经的传统，把人看作是一个整体，且是只具偶在性的存在者，即其存在需要依存于一个更高的实在。并且正是在这种依存关系中，表达出人具有“上帝的形象”的主要含义：人按照“上帝的形象”被造意味着人要依赖于上帝而存在。人之为人的依据在这里不是其与动物相区别的某种属性，而是因为其与上帝的生存关系。如果一定要表明人相对万物的特殊性的话，那么可以说，在他们看来，只有人被先在地赋予了能够与上帝（或者一种更高的实在）建立起生存性关系的特有地位。就人是被这种关系所决定的存在者而言，人具有“上帝的形象”。

^① Karl Barth, *Church Dogmatics* (教会教义学), trans. by T.H.L. Parker. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957. IV/I, p.93-94.

这种思路特别强调与传统实体论人观的区别：不把“上帝的形象”解释为人的一种特性。对巴特来说，他不把“上帝的形象”与人性相等同，甚至，他认为我们也不应该说，人就现成地具有“上帝的形象”。他在重新审查创世记1章26节以后，认为人不是被创造而成为（created to be）上帝的形象，而是按照（created in）该形象被造而已。换言之，人并不是实体性的拥有上帝的形象，好象是人有一个现在存在的东西：“创世记第一二章的故事或其他部分都没有提到有这么一个最初的完美之人存在。这就是为什么在旧约的其他地方或是新约里都没有任何经文记载着那一种完美状态被毁坏。人类既无法遗留也不会失去他们原先没有的东西。”^①

如果人之为人不是因为其内在的某种特性，而是因为其与一个超越的、更高终极实在的生存关系。那么，人观的整个论述语境都会因此发生重要的变化。现在对人的描述，不在于是用理性还是良知、或者是会使工具、语言还是政治的动物来规定人。对于一些基督教的思想家来说，比如潘能伯格或者云格尔，人的最重要的生存特征是其生存的“开放性”。人被看作是能够向其世界以及更高实在“开放”的存在者。^②

从这种基督教生存论的语境来描述人，人当下主要的生存特征是人类的自我中心化，而不是人的理性。人们的思想观念乃至生存都被封闭在自身主体性的圈子中。人们不可能靠着理性让自己走出自身，而达到人之外的终极的实在。因为在启蒙的语境下，人自己及其理性成了终极的实在。在后现代，带来的结果是每个人都是他的世界的中心。他下意识的本能就是要支配他的这个世界。他生存的目标就是要以自己为中心去同化这个世界。启蒙以来的教育就是要让每个人去实现自我，让自我在其世界中全面的扩展。在这个过程中，人的理性只是充当了个人扩展自我的工具而已。从大的方面来说，理性已经沦落为人类无限地扩张自己的工具，而不再是人所当是的标志。

人必须把自己从自我中心的处境下解放出来，才可能使自己与终极实在相遇，才能在与终极实在的关系中展现出人作为人之存在的特殊之处。而按照潘能伯格的观点，这种解放的前提，就是对一个无限者的绝对信赖，正是这种“信赖”使人将自己与一个终极实在关联起来：“我们在自己作为人的存在的开放性中最终依赖的东西，只有在一个无条件信赖的行动中才能被体验到。”^③ 这里我们注意到，与终极实在的关联不是一个认识行为，而是一个无条件信赖的行动。

同样按照云格尔的观点，人“作为语言存在者，我们的生存固有的第一种危险和威胁就是，我们倾向于完全同化世界，这种倾向是与语言的陈述功能紧密相连的。世界本身作为一个整体于是就成了一个完全属人的作品……那种植根于我们作为陈述者的语言存在之中的语言、世界和作品之间的关系，注定还有第二种危险和威胁，它与第一种危险和威胁相反，只与我们作为行动者有关。作为语言的主人性质的后果之一，我们得要

^① Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/I, p. 200.

^② 参见潘能伯格：《人是什么？》，李秋零、田薇译，香港道风山基督教丛林，1994年。

^③ 潘能伯格：《人是什么？》，第51页。

行动。”^①通过陈述和行动两个方面，人在把这个世界变成自己的作品的同时，在证明了自己相对这个世界的主人的身份的同时，也切断了自己与一个更高实在的关系。于是关于人的悖论就在这里发生了：语言在被人当作工具使用，把人扶上主人的位置的时候，人却丧失了人之为人的存在，因为人成了一个用自己的作品把自己封闭起来的存在者。对云格尔来说，作为语言的存在者，“我们首先是上帝对之说话的人。我们在这个意义上才成为人（的位格）。”^②换言之，人作为一个有位格（人格）的存在，其根本的特征是在于他首先是“话语的接受者”，能够听到人自我中心之外的更高实在的信息。在这个意义上，人是向更高实在的开放者。

其次，现代基督教人性观特别强调人的群体性或者社会性。一些基督教思想家也力图回到圣经传统，重新审察人与上帝的关系，或者对人的“上帝的形象”的解释。如前所述，这里他们特别反对一种中性的、在个人中可以独立自在的人性观解释。按照巴特对创世记 1 章的解释，他把上帝的形象与样式理解为是“复数的存在”。就是说，作为有三位格的上帝形象并不是表现在单个的人的灵魂中，而是表现在人类的两性、或者社会性之中（co-humanity）。上帝在本质上是一个差异和关系的存在（differential and relational）；他的本质是由三位格间之爱的共存与合作（loving co-existence and co-operation）所形成的。^③这种本质决定了照其形象被造的人之群体性的本质。

关于这一点，巴特自己说：“难道有什么会比根据这一个清晰的指示——被造者的形象与样式意味着他们的存在是有差别的，譬如，男与男和男与女之间的差异、并存和关系——所推断出的结论更清楚吗？……在本质包含了我与你的上帝与含有男女两性的人性之间存在着一个清楚而简单的相似性，这就是关系的类比。”^④从方法论上来说，巴特这里的出发点是，从神圣存在的本质（divine ontological essence）获得人性的存在结构（ontological structure），这就是他所谓“关系的类比”。他以此与所谓“存在的类比”方法相对立。

这里涉及到对创世记 1 章 27 节中神“乃是照着他的形象造男造女”这句话的理解。巴特的理解是，上帝的完整形象体现在男与女的生存性关联中。就是说，无论是男性还是女性都无法单独地、完整地彰显上帝的形象。不存在一种中性的、每个人都平均分有的那种人性。成为人，并不首要地意味着成为一个“大写的人”，而是首先意味着成为男人或者女人，并且人也只能是在男人与女人的关系中成为男人或者女人。莫尔特曼表达了同样的思想：“从单数到复数的变换被用来表明这样一个事实：成为人，就意味着性别上的分化，并且分享共同的人性；这两者是同等重要的。”^⑤

^① 云格尔，“与神相契的人——论神学的人学之基本观念‘上帝形象’”，爱邻译，《道风：基督教文化评论》，2004年（秋），香港汉语基督教文化研究所。第71-72页。

^② 同上，第72页。

^③ 欧力仁，“在基督里‘上帝的形象’——卡尔·巴特对‘上帝的形象’之诠释”，《基督教文化评论》（香港），2003，3。

^④ Barth, *Church Dogmatics*, III/I, p.195-96.

^⑤ 莫尔特曼，《创造中的上帝》，301页。

莫尔特曼指出：“性差别和群居性（社会性）属于神的形象本身：它们不只是和人类的生育相联系。和上帝相似不可能在孤立中被经验到。它只可能在人类群体中被经历。这意味着人类从一开始就是社会的存在者。他们倾向于人类社会，而且本质上需要得到帮助。人们是群居的存在物，并且只有在和其他人的同伴关系中才能发展他们的个性。只在与他人发生关系时，人们才能与自己发生关系。因此，孤立的个体是有缺陷的做人模式。”^①如果人们要问，上帝造人为什么要“造男造女”，而不是造一个没有性别的人？那么按照上述的回答就是：上帝所造的人是一个在相互关系中生存的人，是需要与其他人建立起生存关系的人，是需要得到他人帮助的人。而这种生存关系的典范在上帝所配合的第一对夫妻关系中得到最好的表现：即完全开放与信赖的关系。这对夫妻在堕落前的关系可以说是人与人之间完全开放、交托、信赖之关系的一种表征。而这也正是上帝造人时希望人处于其中的关系，并且在这种关系中使人成为人。

五、结论：“位格的人”的要点

如果我们对现代基督教人观做出一点概括的话，大致可以概括出如下的要点。

1、人是上帝“照着自己的形象”创造的。这样一个“上帝的形象”是既有三个差别性位格间的关系，又在爱中相统一的上帝形象。所以，按照这种“上帝的形象”被造的人也是有着位格关系的人。如果我们把人之为人的基本因素称为“位格”或者“人格”的话，那么人在这种位格性关系中才可能成为一个“位格的人”，或者一个有“人格的人”。

2、人作为“人格的人”，生存于两重的位格关系中：人与上帝的关系，以及人作为男性或女性与其他人形成的关系。这两重位格关系都是在存在论的层面上来说的。人格的人是每个人发展这两个方面位格关系所有的结果。在这个意义上，打破了自启蒙以来把人理解为“理性人”的抽象观念。

3、从一个宽泛的角度来说，这种人格的人的特点就是“开放”。开放的含义之一就是人向着一种超越的终极实在的开放。这种开放的前提就是对终极实在的信赖或者交托，产生出人作为人的生存所必须的信心、信任等。这种开放带来两个方面的结果：人向世界的开放产生的更宽的视野；以及为人格生成提供了必要的空间。

4、成为人，首先意味着成为男人或者女人，这是人际间有位格性关系的出发点。人际间位格性关系的特点是：对他人的信任与交托；不计回报地将自己的所有与对方分享。这种关系更明显地发生在配偶关系中。但在现实中，由于人的罪性，配偶间以及人际间应当有的位格性关系已经被以权力和义务相对称为特点的契约关系所替代。

（责任编辑 辛岩）

^① 莫尔特曼，《创造中的上帝》，301页。