

走向 21 世纪的基督教人学观念

A Christian Anthropology for the 21st Century

张庆熊 复旦大学

Zhang Qingxiong Fudan University

[英文提要]

This article reviews the Christian notion of anthropology and forecasts its prospects for development into the 21st century. First, it presents the basic characteristics in Christian anthropology. Secondly, it outlines a historical survey of theological views of man throughout Antiquity and the Middle Ages. Thirdly, it depicts the challenge posed by modern human consciousness to traditional Christian anthropology. Finally, the article anticipates the development of Christian anthropology into the new century.

基督教的人的学说是从神人关系的角度谈的。这与其他的人学或人类学有很大不同。通常,人类学从人的自然属性、社会属性、心理属性或从人所特有的活动(生产劳动等)出发论述人。基督教的人学或人类学是在人是上帝所创造的、上帝护佑人、上帝拯救人的神人关系的框架中论述人的基本特征、受苦的来源、获救的希望和途径。它的两个特有的问题是:人如何可能在其有限性中知道无限的上帝?人之堕落为什么非要基督的救赎不可?在传统的基督教神学体系中,虽然人始终是关注的焦点,但常不作为专门的议题讨论。有关人的问题常被分散在创世和护佑、恶和罪、基督和拯救、末世和上帝之国等各神学概念中附带论及。在当代的基督教思想

中,人的问题越来越特出,所以常被列为一个专门的议题。

基督教的人的概念的出发点是圣经创世记中有关人的几个隐喻,如:上帝按照自己的形象造人,用尘土造人,把气息吹在人的鼻孔里,用男人的肋骨造女人、上帝让人管理世上的生物,亚当、夏娃因偷吃智慧果而受上帝处罚等。但我们发现,古代和现代的基督教神学家对这些隐喻做了很不相同的解释。这说明,随着人类的解放,特别是妇女地位的提高,基督教神学思想中的人的学说也发生相应的激烈变化。我们还可以看到,在古代和中世纪内涵于“人性”中所讨论的问题,在近代哲学中则从“主体性”的外延方面来谈。哲学研究模式的改变也影响了神学对人的理解方式。本文将从基督教神学家有关人的概念的历史演变过程的角度探讨面临21世纪挑战的基督教人学。

一、基督教人学的基本特征

当我们试图概括基督教人学的基本特征时,我们不得不侧重于传统的观点,因为近世基督教神学家在有关人学的问题上分歧很大,难以归纳出较为统一的看法。然而,即使就近代以前的情况而论,也是纷繁复杂的,我在此做这样的概括,只是希望给读者在一开始有一个基本的轮廓,而不至于在细节中迷失自己,而不希望读者把这基本特征就当作包罗一切的综述。在做了这一说明之后,我才愿意说,基督教关于人的学说有如下基本特征:

(一)人是上帝所造的。这确立了人与上帝的基本关系。上帝是主宰,人是他的所造物。人绝对地依存于上帝。

(二)人是上帝所爱的。尽管人犯了原罪,尽管人堕落,但上帝仍然爱人,上帝拯救人。纵然上帝对人的罪和恶进行有时甚为严厉的处罚,但这样的处罚为了使人改正错误。上帝以耶稣基督之生命

为人赎罪，这是上帝对人至上之爱的表现。人之幸福有赖于上帝的救恩。

(三)人处于与上帝交谈的关系中。上帝按照自己的形象造人，这使得人有可能与上帝交谈，聆听上帝的吩咐，与圣灵相勾通。在上帝的一切所造物中，唯有人处于与上帝的这种特殊关系中。这就是“上帝之肖像”(imago dei)所赋有的意义。

(四)人处于一切所造物的等级中的最高峰。人在上帝所造的万物中具有优越性，人受上帝委托治理大地，并管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各种各样的活物。人相对于世上万物而言是中心，是支配者。由此发展出基督教的人类中心主义。

(五)人是由身体和灵魂两个部分组成的。上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。这一隐喻常被解释为人的“身心二元论”或“肉体与灵魂的二元论”：人的身体来自物质的世界，人的灵魂来自上帝。

(六)人的身体不是灵魂的牢笼。人的身体是上帝造物的一部分，上帝带着善的目的创造世界，上帝所创造的都是“甚好”的。虽然作为物质的东西的身体在实体的等级上低于作为精神的东西的灵魂，但是身体不象征着恶，人的得救不是灵魂逃脱身体的牢笼。基督教的正统观点是不赞成视物质欲望为恶、视身体为牢笼的极端禁欲主义的。

(七)人是社会的生物。上帝认为，人独居不好，就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人。这隐喻象征着人不是独来独往的，人与人互相联系。从最基本的丈夫与妻子连为一体的家庭，到家族群体和社会，人生活在各层次的社会关系中。

(八)人生是有限的。耶和华说：“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面；然而他的日子还可活到一百二十年。”(创世记 6：3)实际上，人生七十古来稀，世上的百岁老人是屈指可数的。人终

日劳苦,必有一死。向往永生是人的希望。基督教把人的终日劳苦和短促的生命归于人与上帝的失和,而寄希望于基督的再次降临世界,人与上帝重新修和,死者复活,得到永生。

(九)人性是脆弱的。人的身体是用尘土造的,尘土这个隐喻象征着易碎性。人不仅易于受伤害和染上疾病,很快从土里来,回归到土里去,结束短暂的一生,而且容易受到邪恶势力的引诱而犯罪作恶。创世记中亚当、夏娃经不起蛇的引诱,违背上帝的禁令,偷吃智慧果的故事说明人性的脆弱。

(十)人是自由的。上帝给人选择的自由。人可以选择从善,也可以选择作恶。人作恶犯罪,不是上帝迫使人做的,而是人自己决定去做的。因而,人要对自己的罪和恶承担责任。

(十一)人单凭自己的力量不能获得拯救。这是因为人性是脆弱的,人的能力是有限的。单凭人自己的力量,人不可能顶住物欲和私利的诱惑,不可能在罪恶中自拔,不可能认识终极的真理。必须依靠上帝的干预,人才能真正获救。由于人是按照上帝的肖像而造的,人还保持着接受上帝的启示的能力,在上帝的帮助下,获得解放。在这里,来自上帝的外力是起决定性作用的,而来自人内部的人的自由决断和努力,是起辅助性作用的。

(十二)人的历史是有始有终、有方向 and 目标的。上帝造人是人类历史的开始,上帝拯救人进入天国是人的历史的终结。整个人类的历史可归结为是上帝的救恩史。人在上帝的救恩下,摆脱死亡和苦难,进入永生的、极乐的天国是人类历史的方向和目标。

二、古代和中世纪基督教关于人的学说

古代和中世纪基督教关于人的学说主要依据于圣经的创世记中关于上帝创造世界和人以及亚当堕落的故事,并通过希腊哲学

的概念体系加以解释。这里的一个焦点是亚当。亚当是上帝创造的第一个人,但也被理解为一个一般的人,一个典型的人,代表着人的普遍本质。第一个人是否一定就是人的典型,这在逻辑上并无必然性,但在基督教的人学中,亚当确实是常被当作人之一般来解释的。而且,在基督教的神学中,有一个特有的重要问题:人的原罪问题。如果亚当只是一个个人,那么他的罪应该由他个人来承担,不能被理解为普遍的人的原罪。但是,如果亚当既作为第一个人,又作为人之一般,原罪的说法就理之顺当了。在希伯来文中,“亚当”(Adam)是一个全称的词,指全体的人或人类。圣经作者用“亚当”来命名上帝创造的第一个人,看来并非出自偶然。一方面我们可以按通常的方式来理解圣经的创世记:人类全体源自一个名叫亚当的人,另一方面我们也可以说:创世记隐含着以亚当一个人代表人类全体或人类共相的意思。

人是上帝所造的。当这一圣经叙事内容用希腊哲学的概念来分析时,容易得出如下结论:人与上帝之间存在绝对的差异。上帝是创造者,人是所造物。创造者与所造物的关系是超越的存在与尘世的存在的关系,是无限的存在与有限的存在的关系。上帝不是尘世存在物中的一个存在物,上帝绝对地超越于尘世。尘世中的任何存在物,哪怕是其中最高级的存在物,都没有超越者的属性。上帝造人出于上帝的意志,人是绝无能力影响上帝的决断和行为的。人是有限的,脆弱的,终有一死的,而上帝是永存的,无限的。人之存在绝对地依存于上帝,用希腊哲学的术语来表达,这是人对上帝的本体论的依存关系。人作为尘世的存在物,不可能是无限的。人之得救,不是从一个尘世存有者成为一个超越存有者,不是从有限的存有者成为无限的存有者。还句话说,使人成为神,或人回归于神,人与神合一。人之不可能成为神,这是由人之所造物的本性决定的。这一看法排斥了神性流溢于人性中的说法,也即排斥了人性中

包含神性的说法。当然,在基督教的古代和中世纪的思想史中,流溢说还是有人主张的^①。柏拉图的工匠说类似于基督教的所造说,但一个重要的区别是上帝创世在基督教那里不是如同柏拉图所说的那样用现存的物质材料建造,而是上帝从虚无中创造世界,物质的东西和精神的東西都来自上帝。流溢说源于新柏拉图主义,流溢说的思路是上帝创世类似于太阳放射光芒,流溢说强调人,特别是人的灵魂,来自上帝,也将回归于上帝。流溢说与所造说的差别在于,前者缩小人与上帝的差异,后者特出人与上帝的绝对不同。在基督教的经典传统中,所造说被视为正统,而流溢说常受到排斥,如奥利金就曾被怀疑为异端。

流溢说也并非完全没有圣经的根据。在创世记中谈到,上帝用地上的尘土造人,把生命的气息吹到人的鼻孔里,人就成了有生命的所造物了。这样看来,生命的气息是直接来自上帝的,是从上帝那里流射出来的。用希腊的哲学概念来解释,人性被理解由两种完全不同的实体组成:作为物质实体的身体和作为精神实体的灵魂。地上的尘土被理解为象征物质的实体,而生命的气息被理解为象征精神的东西。物质的实体是占居空间的,是会分解的,是可被人的感官感知的。这正如人的身体是有形状的,是可被感知的,是会坏死的,来自于尘土,死后腐烂瓦解于尘土。精神的实体不占居空间,没有形状的,因而不能被人的感官感知,并不会分解,是永存的。这就是为什么人看不到人的灵魂的原因,以及人的灵魂是永存的原因。灵魂是有活力的,身体是没有活力的;灵魂是永存的,身体是有死的;有形状的物质实体身体要靠没有形状的精神实体灵魂才能被激活。所以,灵魂在实体的等级上绝对地高于身体。这是流行于古代和中世纪的基督教的灵魂与身体或心与物的二元论。然

^① 参看本书“上帝”一章中有关奥利金的“流溢说”的部分。

而,如果我们仔细地阅读旧约圣经的话,我们不能肯定地说,犹太民族在那时就有了这种身体与灵魂二元的观念和灵魂不死的观念,至少在摩西五经中还找不到这样的观念的清楚的表述。在新约中,灵魂不死的观念才明确起来,这或许是犹太民族与中东其他地区的民族和与希腊民族进行思想文化交流的结果。总之,圣经中关于上帝用尘土造亚当的身体和在他鼻孔里吹生气使他活起来的隐喻,经希腊哲学概念的解释,才成为以上表述的身体与灵魂的二元论。

基督教的思想家注意到,灵魂的要义不仅仅是活力,因为动物和植物都是有生命的。把人和一切其他的生物区分开来的重要标志是人有思维的能力,有通过理性认识真理的能力,有调整自己的行为使之符合道德规范的能力。因此,人的灵魂不仅具有活力,还具有理性的认识和自由选择并承担道德责任的能力。

基督教思想家还强调,惟有人具有宗教,惟有人能认识上帝。因此,他们不仅象亚里士多德那样把人定义为有理性的动物,而且还定义为有宗教的动物,有认识上帝能力的动物。至于为什么人能知道上帝,在基督教的思想家中有两种不同的说法。奥古斯丁继承柏拉图的理论,主张人有直觉上帝的观念的能力,并且与此相应,具有直觉不变的、普遍的真、善、美的原理的能力。人凭着这些原理对具体的真、善、美的事物进行判断。上帝的观念和普遍的、永恒的真善美的原理不是由人的心灵构造出来的,而是如同“光”一样,由上帝投射到人的心灵中去。不论这种光有时多么暗淡,但凡人皆获此光照耀,是上帝及其真理在人心中的显现。阿奎那则继承亚里士多德的观点,对这种直觉论或光照说持疑议。阿奎那发现,并非每个人都有上帝的观念,在有的民族或部落中根本就没有上帝的观念,或他们有关神的观念和有关真善美的标准与基督教的完全不同。阿奎那象亚里士多德一样,主张共相是建立在殊相基础上的,

一般是建立在个别基础上的,普遍的观念是由人心在经验认识的基础上构成出来的。所以,上帝作为观念而言,是由人心所构成的。人有通过理性推理认识上帝的能力。他提出了一系列证明上帝存在的逻辑论证,他认为人能通过这些理性的推理认识上帝存在的真理。当然,阿奎那并不否认上帝的启示真理,但他认为,启示的真理不是观念体系,而是特有的经验,如圣经所叙事的那样。这也意味着,上帝不对谁启示,谁就没有这样的特有经验。阿奎那断言,人的理性的能力也是上帝给予的,所以人凭理性所认识的有关上帝的真理归根到底是与启示真理相融通的。由此可见,不论是奥古斯丁,还是阿奎那,都不否认人有认识上帝的能力。如果说,人的存在依存于上帝,是人对上帝的本体论的依存关系的话,那么,人凭着上帝所给予的能力认识上帝,是人对上帝的认识论的依存关系。

这种身体和灵魂的二元论容易导致在价值判断上极力贬低身体的危险。在基督教的历史上,出现过视人的身体为其灵魂的牢笼、视人的物质欲望为恶、视人的得救为灵魂摆脱身体的牢笼的派别。诺斯替派持这种观点,后被基督教正统派视为异端。奥利金有关人性的论述在一定程度上是与诺斯替派相近的。奥利金主张,上帝原初创造的亚当是一个灵魂,由于他不服从上帝的旨意,被处罚,从纯净的精神世界中堕落下来,进入身体的牢笼。亚当乃至整个人类的得救就是要摆脱这身体的牢笼,回到纯净的精神世界中去。这种观点还导致极端的禁欲主义修炼,把灵魂的得救与禁止肉欲联系在一起。基督教教会的正统派反对这种观点,认为把身体视为恶是不符合圣经本义的,因为上帝称他所造的一切都是“甚好”的,而且,创世记中明确记述上帝先用尘土造亚当,后在他的鼻孔里吹生气。上帝给人身体,不是上帝对人的惩罚,而是上帝创世之善意的一部分。这一纠偏对基督教往后的发展很重要,这使得基督教没有象某些东方宗教那样,把禁欲修炼当作宗教实践的主要任

务。

有关身体和灵魂二元论的问题,随着基督教神学对“身体复活”的解释而变得复杂化。在基督教的“使徒信经”和“尼西亚信经”中都有“身体复活”一句话。这将复活的身体是什么样的身体呢?使徒保罗在“哥林多前书”中把这复活的身体定为“属灵的身体”,而这死去的身体是“血气的身体”。保罗写道:

死人复活也是这样:所种的是必朽坏的,复活的是不朽坏的;所种的是羞辱的,复活的是荣耀的;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。经上也是这样记着说:“首先的人亚当成了有灵的活人(“灵”或作“血气”);”末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先,属血气的在先,以后才有属灵的。头一个人是出于地,乃属土。第二个人是出于天。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。我们既有属土的形状,将来也必有属天的形状。(哥林多前书 15:42-49)在英文的圣经版本中,该处“属灵的身体”大都译为“spiritual body”,而“血气的身体”随版本的不同而略有差别地被译为“physical body”、“animal body”、“material body”,大致都是指肉体。现在的问题是,身体按照通常的理解是物质的,现在保罗区分了物质的(血气的)身体和精神的(属灵的)身体,并明确指出复活的身体是属灵的(精神的)身体。从保罗的这段文字的上下文看,保罗心目中对物质的东西与精神的东西的区分,主要不是依据“凡物质的东西是有广延的实体,凡精神的东西是没有广延,但能思维的实体”这一近代笛卡尔以来的心物二元论的标准,而是从质料上加以划分,凡属土的是物质的,凡属天的是精神的。属土的质料是必朽坏的,属天的质料是不朽坏的。在保罗所理解的属天的实体中,从该段文字的上下文看,似乎还包括天上的日月星辰。而身体这一概念在保罗心目中主要是就形状而言的,所以保罗区分属灵的身体

和血气的身体。哥白尼以来的近代科学确认天上的星体也是物质的,渐而把天(天体)当作精神世界的代名词或象征的概念构架失去效用。笛卡尔的区分物质与精神的标准避免了这一毛病,所以在近代较为流行。

在基督教的古代和中世纪的神学史上,从来没有就保罗关于“属灵的身体”的含义究竟是什么得到过一个清楚的说法。有人主张,保罗所说的属灵的身体就是指灵魂,或更确切地说,有形体的灵魂。有人主张,灵魂与身体是不同的实体,有与血气的身体结合在一起的灵魂,还有与属灵的身体结合在一起的灵魂;人复活时,血气的身体死了,但人原有的灵魂又与属灵的身体结合在一起。不管这些说法多么混杂,但保罗的这段话至少澄清了所复活的身体不是死人的肉体,这已经是一个极其重要的神学贡献。奥古斯丁当然熟知保罗关于属灵的身体和血气的身体的区分的论述。他确认血气的身体就是我们现在所具有的那种身体,而属灵的身体是我们经基督拯救在总的复活中才具有的身体。他还肯定教会正统派关于人有身体不是上帝对人的罚的观点,主张有这种血气的身体是甚好的,是上帝善的目的之实现过程中的一个部分。

人是社会的生物。按照旧约创世记的故事,亚当是作为社会的存在者而被创造的。上帝认为人孤独存在不好,所以为亚当造一个配偶,二人成为一体:

耶和華神说:“那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。”耶和華神用土所造成的野地各样走兽,和空中各种飞鸟,都带到那人面前看他叫什么。那人怎样叫各样的活物,那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都取了名;只是那人没有遇见配偶帮助他。

耶和華神使他沉睡,他就睡了。于是取下他的一条肋骨,又把肉合起来。耶和華神就用那人身上所取的肋骨,造成一个女人,领

她到那人面前。那人说：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为‘女人’，因为她是从男人身上取出来的。”因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。（创世记 2：18—24）

在这段经文中，明显的价值判断只有：人独居是不好的，人有配偶帮助他是好的，人与妻子连合，二人成为一体是好的。

在这段经文中，并不包含男女不平等的价值判断。从女人是男人骨中的骨、肉中的肉的譬喻来看，男女是同质同体的，应该是平等的。

但是在古代和中世纪的基督教神学中，这段经文常被解释为男女不平等的根据。其理由是，男人是先被创造出来的，女人是为男人而被创造出来的，所以女人在等级上低于男人，并应该服从男人。

奥古斯丁关于男女是否平等问题的论述在基督教经典的传统中居支配地位。奥古斯丁主张，从本体上说，或从内在的价值上说，男女是平等的，但从功能上或在物质世界中所承担的作用上说，男女是有等级差别的。为什么说男女在本体上或内在价值上是平等的呢？因为男人和女人都是置于肉身中的灵魂，作为灵魂而言，男女是完全平等的。为什么男女从功能上或在物质世界中所承担的作用上说不平等的呢？这是因为男人的身体与女人的身体不同，因而他们在物质世界中承担的作用就不同。女人的女性身体的特点，使得她们适合于做户内家，并保护他们。这种分工使得男人在物质世界中的等级高于女人。一旦到了总的复活的时候，人都将有一个精神的身体，原先的这种物质身体上的差别就消失了。这也就是说，上帝所安排的男女差别只属于尘世上的事情，不是永恒的，不是人性的本质差别。

从这一论述看，奥古斯丁只是在说男女差别仅仅是由于身体的功能不同而导致的社会分工上的差别。但奥古斯丁的接下来的

论述却明显含有在伦理价值上贬低妇女的意思。奥古斯丁虽然承认上帝所创造的人的物质的身体本身是好的,但他不排除这血气的身体有着诱惑灵魂的危险,这血气的身体是灵魂的潜在的诱惑者。按照奥古斯丁的看法,肉欲的性诱惑对灵魂尤其危险。而且女性与男性的性诱惑是不对称的,常是女性诱惑男性犯道德上的错误,女性的性诱惑更危险。这虽然不是说女性在本质上是恶的,但至少表明女性在道德上更易主动地犯错误。他还引用创世记中夏娃诱惑亚当不服从上帝的事情为例子,作为他这一观点的圣经根据。

总的来看,历史上的基督教神学在男女是否平等的问题上,受当时的社会实际存在的男女不平等状况和习俗力量的重大影响,对圣经创世记中关于亚当与夏娃的故事作了重男轻女甚至贬低女性,把原罪的起因归于女性的解释。这样的解释是不适当的,直到近现代妇女解放运动兴起后,这样的解释才被纠正过来。

人处于与世界上的自然的存在物与上帝的两种关系中。这两种关系都是动态的关系,人要在这关系是实现上帝所安排的目的论的使命。上帝所安排的人在与自然的存在物的关系中的使命如下:

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;也要管理海中的鱼、空中的鸟,和地上各种行动的活物。”(创世记 1:28)

人虽然是所造物,但人处于世界的中心,人受上帝委托治理大地,管理世上万物。人类繁衍发展,生养众多,耕耘种植,照管海中、空中和地上各种活动的活物,乃是上帝给人的任务。上帝把这些创造物赐福予人,又招唤人包管好这些创造物。由此可见,人在这自

然的世界中具有独特的地位和使命。在基督教的传统中,这种独特的地位和使命常被解释为人支配自然界的地位和使命,上帝赋予人成为自然界的主人,所以人要征服自然界,使自然界造福于人,为人所用。随着当代人环保意识的发展,这种人支配自然的人类中心主义的观点受到质疑。不过,如果考虑到古代世界的自然界对人来说是一种十分强大的异己的力量,人的命运常受其摆布,人的生命随时受到野兽、洪水、飓风等伤害的威胁,基督教的这种人类中心主义的对自然的態度,使人不畏惧自然界、不迷信自然界的异己的力量,发扬人研究自然规律和治理自然界的勇气,在历史上还是起过积极作用的。在现代,科学技术已成为人类有效地抗衡自然力量的手段,过多地滥用自然资源,破坏生态平衡,不利于人类的可持续发展。所以重新反思上帝召唤人照管好世上万物的使命,获得新的重要意义。

人一方面受上帝的委托照管自然界的存在物,另一方面人自己也处于上帝的照管下,上帝爱人,护佑人。人原本生活在上帝安排的伊甸园中,过着舒服的、安全的生活。上帝要求人服从他的旨意:

耶和华神将那人安置在伊甸园,使他修理看守。耶和华神吩咐他说:“园中各样树上的果子,你可以随意吃;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!”
(创世记 2:15-17)

人与上帝的关系是一切所造物中所特有的,惟有人处于一种与上帝的直接的交往关系中,人直接知觉到上帝,并直接聆听上帝的话语。为什么人有这种与上帝的特殊关系呢?这是因为上帝按照自己的形象造人,人性中因而具有上帝的肖像的属性。

按照奥古斯丁的解释,上帝的肖像(Image of God)是指上帝的话语(Word of God),即逻各斯(Logos)。人由于获得上帝所授予的逻各斯,人具有在意识到自己的同时直接意识到上帝的能力。这种能力是直觉的能力,正如每个人都直觉地意识到自己,每个人也直觉地意识到上帝。这好比上帝把自己的形象直接光照到人的心上。由于惟有人具有这样的肖像,人就可以体验到上帝,与上帝交谈,向上帝祷告,接受上帝的吩咐。

然而,人的这种能力是会受损的。当人不服从上帝的旨意的时候,人的这种直接意识到上帝的能力就下降了,人对上帝的意识就变得模糊起来了;即人的上帝的肖像就残缺了。不过,奥古斯丁仍然主张,不论人的这种能力如何下降,人还潜在地具有这种能力,因为上帝的肖像是上帝给人的礼物,上帝没有取消这份礼物,而是人自己把它弄坏了。

正如人与自然的关系是一种动态的关系一样,人与上帝的关系也是一种动态的关系。上帝给予人灵魂,把人造成为理性的动物,人有选择的自由,有改变人与自然和人与上帝的关系的自由。奥古斯丁把人的自由选择的意志区分为两类:一类是对最基本的价值的选择的意志,奥古斯丁称它为“voluntas”;另一类是在通常的多种可能性中的选择,奥古斯丁称它为“arbitrium”。奥古斯丁认为,人们通常的选择是以对最基本的价值的选择为导向的。人们都追求幸福,人们总是想选择那些能使自己获得幸福的事情。问题是实现这种幸福的基础是什么?是把爱上帝作为实现幸福的基础还是把爱自己作为实现幸福的基础?如果把爱上帝作为实现幸福的基础,那么人就把自己的存在置于上帝之中,人就彰显了“上帝的肖像”,人就受到受到的照管,过着安详的幸福生活。如果人把爱自己作为幸福的基础,那么人就自愿地中断与上帝的联系,人心中的“上帝的肖像”就黯淡下去,人就堕落了,陷于罪恶之中而受苦。

奥古斯丁把亚当、夏娃不听上帝的禁令,受蛇的引诱,偷吃智慧果的故事,解释为人做出了不爱上帝,爱自己的选择。蛇是通过劝人爱自己而诱使人违背上帝的旨意的:

蛇对女人说:“你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知善恶。”(创世记 3: 4—5)

人爱自己,希望有神一样的大能,就听了蛇的话,吃了智慧果。然而一旦当人不听上帝的话,过分相信自己的能力,把幸福建立在爱自己的基础上的时候,人就受自己的私欲的摆布,自私自利,自相残杀。从此,人就陷入无穷无尽的罪恶和痛苦的深渊中。对于奥古斯丁来说,人的原罪意味着人在一种最基本的价值选择上的错误,而这种错误决定了人的一切其他的选择。只有当人重新把自己的幸福选择在爱上帝的基礎上时候,人与上帝的关系才会修好,人的上帝的肖像又照亮起来。鉴于人的肉欲对人的灵魂的巨大引诱,靠人自己的力量是难以重新恢复这种关系的,所以要靠耶稣基督的拯救。

简言之,以上所叙述的奥古斯丁的神学人类学的大意是:在人与自然的关系上,以人为中心;在人与神的关系上,以神为中心。只有以神为中心,人才能获得真正的幸福。奥古斯丁的这一学说对包括宗教改革运动在内的传统的基督教人学观念产生重大影响。

三、近代意识对传统的基督教人学观念的挑战

文艺复兴以来,西方思想界对人的看法发生了剧烈的变化。这些看法来自哲学、自然科学、人文科学等不同的源泉,并不是统一

的,彼此之间存在着分歧甚至对立,但它们包含着一些共同的特点,总的来说都构成对传统的基督教的人学的挑战。我们可以把它们概括为如下四个方面:

(一)在人与神的关系上转向以人为中心,主张人是自己的认识活动和实践活动的主体,人为自己确立道德原理并承担责任;

(二)在身体与灵魂的关系上,逐渐放弃灵魂不死的信念,主张灵魂不是实体,而是身体的功能;

(三)在人与自然界其他动物的关系上,主张人是从这些动物中进化而来的;

(四)在人如何得救的问题上,主张靠人自己解放自己,并从来世的在天国的得救转为在尘世的改造不合理的社会制度。

起源于14世纪的意大利,后在16和17世纪蔓延到欧洲其他国家的文艺复兴运动,标志着西方的精神风貌深刻的转折。在意大利文中,“文艺复兴”(renaissance)的字面意思是“再生”,确切地说,通过复兴希腊、罗马的古典文化,诞生现代西方的人性和意识。很难说文艺复兴的初衷是对抗中世纪的基督教,但不能否定它的结果是塑造一个以人本主义为标志的欧洲的新时代。在这个新时代中,人被确立为自然和社会的真正的主人,人的理性成为批判一切的标准,人为自己立法,人自己对自己的道德行为负责。一句话,从中世纪的以“神”为中心,转变为现代的以“人”为中心。当然,人们可以质疑中世纪是否真的以神为中心,以及现代是否真的以人为中心。或许确切的提法是,从中世纪的以神僧侣文化为中心,转向现代的以世俗文化为中心。

这种转变是在不同的领域内逐步发生的。首先在艺术的领域内,人的个性和情态成为艺术表现力的注重点。文艺复兴时代的绘画作品、雕塑作品虽然仍然主要以圣经题材为创作对象,但已把表现的重点放在人的身体的举止和面部表情上,恰如重新注入了古

希腊的艺术创作的活力。如果我们参观一个按照历史先后程序布置的欧洲的艺术展览馆,当我们从中世纪的部分走入文艺复兴部分的时候,眼睛就会一亮,仿佛感到作品上的人活了起来。欧洲中世纪的文艺作品几乎千篇一律地表现基督教的故事,人物的表情是单板、凝滞的,看不出什么个性。而文艺复兴时代的作品中的人物是生动活泼的,不同的人有不同的个性,从体型到神态各有千秋,有强健,有瘦弱,有温柔,有豪放,喜怒哀乐,淋漓尽致。随着这种艺术风格的转机,艺术的题材也渐渐发生转变,神学的题材渐渐被人的世俗生活和自然风景的题材所取代。

其次,人们的学术兴趣从神学转向人文学科,希腊的古典语言、戏剧、诗歌、文法学、修辞学、论辩术、法学、美学等等成为人们喜欢学习的科目。君士坦丁堡陷入土尔其人手后,一批东罗马帝国的说希腊语的学者来到拉丁文化区域,他们在希腊古典方面的专长对促进拉丁学者从新认识希腊古典文化有很多帮助。另一方面,许多古希腊的经典著作被阿拉伯学者翻译成阿拉伯文,而又经阿拉伯文转译成拉丁语系的文字,使许多在拉丁语区久已失传的希腊经典重见天日,这包括柏拉图的许多对话,和亚里士多德的许多论著。由于受到这些古希腊的哲学著作的影响,人们在表达对世界和人生的基本问题的见解的时候,渐渐地摆脱了以引证圣经和解释圣经为主的作法,而学会了以可靠的论据和严密的逻辑推理为主的方法。这孕育着重视认识论和方法论的近代哲学的诞生。

最后,人们对历史的看法也发生了变化。在中世纪,历史从属于神学;历史被解释为开端于上帝创世,转折于耶稣的道成肉身,并将终止于末日审判。文艺复兴时期所流行的历史观也把历史分为三个时期:开始于古代,接着是中世纪,然后是重新诞生的黄金时代,即文艺复兴时期的历史学家所正处的那个时代。在中世纪的神学家眼里,希腊罗马时代是异教居支配地位的该受谴责的时代,

而他们正处在末日审判前的最后的一个时代。而文艺复兴时代的历史学家赞美希腊罗马文化的古代,谴责中世纪为无知和野蛮,并认为他们正处在一个重新复兴古典遗产的黄金时代。这种观点反映在布鲁尼(Leonardo Bruni)的《佛罗伦萨史十二书》(Twelve Books of Florentine Histories, 1420)、马基雅维里(Niccolò Machiavelli)的《佛罗伦萨史》(Florentine History, 1525)、圭西雅提尼(Francesco Guicciardini)的《意大利史》(History of Italy, 1561—1564)、伯丁(Jean Bodin)的《历史研究简介》(Easy Introduction to the Study of History, 1566)等著作中。

文艺复兴的人本主义精神在欧洲近代得到进一步发展。“主体”这一概念最能刻划近代欧洲哲学家对人性的看法:人是认识的主体,人是实践的主体,人是历史的主体;并且这样的主体是自主的、历史的和自我构成的。在这里,上帝的位置被人取代了。按照传统的基督教的观点,上帝是主宰,是世界的创造者、历史命运的决定者、律法和伦理规范的授予者,而人是上帝创造的,是绝对地依存于上帝的。这也就是说,上帝是“主体”,人不是“主体”。虽说,传统的基督教肯定人是自由的,但从根本上说,这种自由不包括人能自己为自己立法,自己为自己确立道德的基本规范,自己评判自己的道德行为,自己成为自己历史的主人。因为,归根到底,这一切都是由上帝决定的。

欧洲近代的这种“人的主体性”的观念是在历史的过程中逐步形成和发展的。欧洲近代哲学家肯定人是认知的主体,这不仅仅是就人是认知行为的执行者而言,而且是就人的认知能力和认知形式而言的。经验论哲学家和唯理论哲学家虽在关于什么是认识的可靠来源方面有分歧,前者强调经验的依据,后者强调理性的推理,但是他们都主张依据经验做出判断和按照理性进行推理的主体是人,这样的人在认识的过程中是完全自主的。进而,他们还主

张,除了经验的知识和理性的知识之外,并不存在任何其他的知识,这样就把启示的知识排除在外。按照基督教的传统的观点,启示是上帝自己展示自己的一种活动,上帝向谁启示,谁就得到这样的知识,在此过程中,人不是主动的,而是被动的。随着人是认知的主体这一观念的广泛传播,基督教的把启示的真理置于人的认知的真理的之上的观念也就越来越失去影响力,而用人的理性重新评估一切的呼声越来越高。

康德提问:人能够知道什么?康德回答:这是由人的主体的认知形式或范畴决定的。这些认知的形式或范畴是先验的,即它们不是来自于客观的世界,而是人的认识的主体加给客观世界的,用以组织和整理来自客观世界的经验的素材的形式,它们是人的认识的可能性的条件。按照康德的看法,这些认知形式或范畴是恒常不变的,是人的主体所固有的。

大多数近现代哲学家倾向于赞同康德关于人通过认知的主观的形式来看待客观世界的观点,但对康德关于这些认知形式或范畴是先天固有的看法不免持有异议。随着对非西方文化世界的研究,对原始部落的语言和思维方式的研究,很容易发现它们中间往往没有康德所提到的某些所谓“先验的”认知范畴。这些研究也表明,即使在西方文化中,这些范畴也是历史地形成的,不同历史时期的人对它们有着不同的理解。于是就逐渐形成这样的一种共识:人确实凭着一定的认知形式认知客观世界,但是这些认知的形式是在历史的过程中逐步形成的,是人自己在认识和实践的过程中构造了这些认知的形式,并且这种构造过程永远不会结束。这也就是说,人作为认知的主体是自主的、历史的和自我构成的。

现代人还逐渐形成另一种共识:人作为道德实践的主体也是自主的、历史的和自我构成的。现代欧洲哲学家肯定人是道德实践的主体,这不仅是就人对自己的行为能自由地做出选择,从而应对

自己的行为承担道德上的责任而言的,而且是就道德的准则是人自主地构成的而言的。在关于人如何构成道德准则的问题上,现代哲学家之间存在着意见分歧。有的哲学家持功利论,有的哲学家持理念论。功利论者主张,道德的功用在于帮助人达到适度的、最可取的利益和幸福。这是因为每个人都追求自己的利益和幸福,但如若不协调彼此之间的关系,他们就要在争斗中互相损伤;此外眼前的利益和幸福不一定等于长远的利益和幸福。为此,从群体互利和长远的利益出发,人类就有必要制定伦理的规范,以便使人类能和谐地共同生活。理念论者则从道德原理自身的合理性出发。他们试图确立自明的、无可争议的有关善、公平、正义等的道德原则,以此为基础推论出一切其他的道德准则。

康德强调道德原理的“自律性”(autonomy)。只有当道德原理自身是合理的,并且人又按照这样的原理采取行动之时,人的行为才是合乎道德的。反之,如若人的行为出于自己的某种对后果的估价,或遵照他人的旨意,这样的行为就谈不上是合乎道德的。康德在反对道德原理的“他律性”(heteronomy)的时候,一方面反对了功利论、后果论等伦理学说,另一方面也否定了基督教的关于道德律来自上帝的旨意和律令的观点。康德虽然主张道德实践要有一个先验的框架,即“意志自由”、“灵魂不朽”、“上帝存在”是实践理性的先决条件,但是康德同时又主张“灵魂不朽”和“上帝存在”是不能在理性的限度内被证明的,因而在此上帝与伦理的那种先验关系不免让人感到只是一种假设,甚至是一种“独断”的假设。

尼采完全抛弃了康德的这个假设。“上帝死了”上帝在人的道德实践中再无用武之地了。道德成了完全虚无的东西,追求权力意志的人超越于善恶之外。这样,道德也就失去了自律性,而成为相对的东西了。道德是相对于什么而言的呢?或者反过来问,什么对道德起支配作用呢?

近代以来有三种观点相当风行。其一是达尔文主义：生物界的根本规律是生存斗争，优胜劣败，适者生存。人是生物界中的一种生物，人凭借其理智能力而在生物界居优势地位。同样，生存斗争也存在于人类社会内部，人与人之间也在为着权力、利益和生存空间展开殊死搏斗。这就是社会达尔文主义。尼采的“在善恶之彼岸”的“超人说”就是深受这种社会达尔文主义影响的。

其二是经济决定论：社会的经济结构制约人的行为方式，市场经济培育金钱拜物教的意识，人在经济活动中的地位常常决定人评判社会现象的立场，人的道德规范也打上阶级的烙印。道德不是自主的，而是由经济基础决定的。这里也蕴含着对人性或人的本质的看法：人的本质是以生产关系为总纲的各种社会关系的总和。

其三是技术异化论：随着科学技术的发展，不仅它在改造自然界中的巨大威力日益明显，而且它的深刻的负面效应也越来越被人们认识到。人所创造的技术也使人自己成了技术的奴隶，技术提高了人在自然界中的自由度，技术也强制人处处要遵循技术的规则。在技术的权威面前，千百年来被视为神圣的金科玉律的道德规范，常常显得非常可笑。避孕药和试管婴儿的诞生，极大地改变了人们对性道德的看法，技术也助长了消费主义和享乐主义的盛行。现在人们不是问什么是道德上应该的，而是问什么是技术上可行的。简言之，道德成了技术的副产品。说道德是技术的异化，也多少意味着人有本真的道德。但是什么是本真的道德呢？按照现代存在主义的看法，本真的道德植根于人的本真的存在之中，而人的本真的存在被技术遮蔽了。人不仅有求生的欲望，有趋利避害的习气，而且还有高一层次地追求自我发展、自我实现和自我完善的渴望。道德规范应有助于实现人的本真的存在。

不论现代哲学家在论述主体性方面的分歧如何巨大，但都肯定人既是认识活动的主体，又是道德实践活动的主体；人为自己立

法,自己塑造自己的认识方式和道德规范;即便是异化,也是人自己造成的。这就从根本上动摇了传统的基督教在关于人与上帝的关系问题上的看法。

四、当代基督教神学家尝试重构神学人类学

对于近代的这种以人为主体的以人为本主义的人学观念,基督教教会在开始时完全站在传统的基督教的人学观念上进行抵制,他们往往不从学理本身的角度进行分析,而是简单地指出这些学说违背了基督教的信仰和教义,并凭借教会在社会中的力量,要求禁止这些学说,并惩罚建立新思想的人,包括康德在内的许多近代哲学家都遭受过这样的打击。但随着启蒙运动的发展,随着教会的世俗化的加剧,在基督教的内部也出现一些企图调和基督教的基本信仰和人本主义精神的神学家。他们的做法开始时在教会中不受欢迎,他们往往被当作信仰不坚定的动摇分子,而他们自己则认为自己是在现代形势下的基督教信仰的拯救者。20世纪初,罗马天主教廷曾发出通谕批判“现代主义”,但在20世纪60年代召开的“梵二会议”后,对现代的神学采取了较为宽容的态度。从世俗化的大众的一方而言,由于看到了两次世界大战对人类造成的悲剧,开始对过分夸大人的主体作用和相信理性万能的启蒙思想产生怀疑,转而重视基督教神学家所做的人学新尝试。

这些新的基督教的人学没有统一的范式,它们各不相同地从现代哲学中吸取了这种或那种思想框架和方法,重新反思和改造现代的主体性思想,以便把它与基督教的基本教义结合起来,特别是把它与耶稣基督“道成肉身”和“救恩”的核心信仰结合起来。大多数当代基督教的神学家不否认人的主体的自主性,但批判近代哲学家的主体性观念过于狭隘,强调人的自主性需要有一个更深

刻的基础,而这基础就是上帝,就是上帝创造人和拯救人的启示真理。他们建立新的基督教人学的尝试大致包括以下四条途径:

(一)扩大主体意识的范围:某些当代基督教神学家批评近代哲学家过于狭隘地圈定了主体意识的范围。在许多近代哲学家眼里,主体的意识无非就是感觉经验和推理的活动,主体的认识活动只包括感性认识和理性认识两个方面,而理性认识又必须以感性认识为基础。这样,关于上帝的观念就被排斥在认识活动的有效范围之外,人与上帝的关系问题也就成了在理性的限度内不可知的问题。

早在 18 世纪末和 19 世纪初,施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher, 1768—1834)就论证,除了感性经验和理性的推理活动外,信任感、依赖感、安全感、恐惧感之类的情感也属于主体意识,这些情感对于我们的认识活动和实践活动同样是十分重要的。基督教徒对上帝有着绝对的依赖感,这种依赖感对他们来说是十分真切的,因而上帝对他们来说也是十分真实的。

在 20 世纪,蒂利希(P. Tillich, 1886—1965)强调,意向是主体意识的基本特征,关怀是一种基本的意向。在日常生活中,人总是关怀着这件或那件事情,这个或那个人;没有这种关怀,人的日常的认识活动和实践活动就失去目的和动力。同样,人有着最根本的关怀,即终极关怀。这种关怀对于某些人来说,或许不是当下清楚明了的,但是每个人都隐含着这样的关怀,它迟早会显露出来。一旦确立了这种终极关怀,人的生存的意义就得到启明,人的日常的认识活动和实践活动就有了根本的方向和目标。这种终极关怀指向绝对的超越者,对于基督徒而言,即指向上帝。这也就是说,在人的主体意识中,存在着一种面向上帝的最基本的意向,这种最基本的意向使人与上帝相关联。

(二)重新解释主体意识的结构:某些当代基督教神学家试图

重新解释主体意识的结构,以表明在主体意识的结构中就存在着人认识上帝、接受上帝的启示的先验的机制。自康德以来,“先验”这个术语用以指人的认识的可能性的条件,即“先于”认识活动、制约着认识活动的认识的结构(认识的形式和范畴)。在此“先于”不是指时间上先于,而是指功能上先于,好比一定的生产设备事先就决定了它的生产的流程、产品的种类和质量等等。在康德的先验哲学中,“自在之物”、“上帝”被排斥在人的认识活动的有效范围之外,因为康德认为,当认识的范畴运用于它们之上时,必然会发生二律背反,即势必引申出自相矛盾的结论。因而,对于康德来说,“自在之物”和上帝是不可知的。当代基督教神学家尝试改造康德的先验哲学,以重新确立神人之间的主体交流关系。

在这方面,当代天主教神学家拉纳(K. Rahner, 1904—1984)做出了令人瞩目的贡献。在拉纳看来,人的主体与上帝的启示的关系,好比“钥匙孔”与“钥匙”的关系。上帝用“启示”这把钥匙开启人的主体意识,而在人的主体结构方面已经事先存在着被开启的可能性的条件。拉纳写道:“主体的结构是‘先天的’,这就是说,它形成事先地制约着某事物向认知的主体显现的内容和方式的规律。……这决不意味着展现其本身的实体是不能真实地展现其本身的。钥匙孔形成了什么样的钥匙适合于它的‘先天的’规律,但这就透露了关于钥匙本身的某种东西。”^①用神学的语言来说,人先天地就是“圣言的倾听者”。不过,人们并非从一开始就知道这一点。只有当人反思认识的可能性的条件的时候,只有当人意识到经验认识的限度,并试图超越这样的有限性的时候,人才能成为一个自觉的圣言的倾听者。这好比,当人试图走进一间门上锁的房屋而又不知道它的钥匙,于是人观察它的钥匙孔,希望能找到一把合适

^① K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*(基督教信仰的基础:基督教的观念导论), New York/London, 1978, 第19页。

的钥匙,并在这时,人才有可能找到一把合适的钥匙。当然,这把关于世界和人生的根本秘密的钥匙在上帝手里,是上帝给予那些准备聆听圣言的人的礼物。

人是怎样通过反思认识的可能性的条件而发现绝对的超越者(上帝)的呢?拉纳把托马斯·阿奎那的形而上学、康德的先验唯心主义与海德格尔的基本本体论结合起来。托马斯·阿奎那提出了上帝存在的五种证明,康德论证这五种证明在逻辑上是无效的,因为对于每一个这样的证明,都可以提出相反的证明;例如,我们既可以证明世界上一个事物之发生都以别的事物为其原因,这样追索下去,必然需要有一个不以其他事物为原因的最终因,但我们也可以证明,世界上的事物是互为原因的,在世界之中或在世界之外,都不存在一个绝对必然的存在,作为它的原因。拉纳承认,人在这里遇到了理论理性在认识上的界限,但是人是一个自由的探询者,人仍然要问:世界究竟是虚无、荒唐的,还是真实、有意义的?人怎样才能超越有限的生命而与无限的实体融合起来?人不愿在这先验的认识论的界限面前止步,而希望能超越这一界限。这里出现了康德与拉纳的不同之处:对于康德来说,二律背反意味着理论理性的界限,因而人对于上帝的存在和神人关系的问题应该持不可知论的态度;对于拉纳来说,这种界限意味着一种新的契机,意味着超越这一界限而进入更深维度中去的可能性。这一新的维度就是海德格尔所探讨过的“在”与“在者”的关系的领域。拉纳主张,人是这样的一个“在者”,他要追问一切“在者”的终极的理由和根源。人从这一“在者”追溯到那一“在者”,追溯到“水”、“火”、“土”、“气”、“原子”等等,而最终发现一切“在者”之根源不是其中的任一“在者”,而是超越于其上的“在”本身。对于拉纳来说,这“在”本身就是三位一体的上帝。上帝通过“圣言”造就万物,通过“圣灵”建立与人的交流关系。

作为“在”本身的三位一体的上帝是怎样建立与“在者”的关系的呢?“在”是如何开启人的存在的意义的呢?对于这类问题,拉纳认为,人必须在历史的具体的处境中聆听圣言,耶稣在历史中的道成肉身和圣经所传递的信息就是这样的圣言。每个人在他自己的独特的处境中也可聆听到针对于他的特殊的圣言,这是一种神圣的神秘经验,这是人与上帝的亲身的会遇。对世界的本原的认识和对人生的根本意义的领悟只有在这样的一种“历史的启示”中才能达到顶峰。用托马斯·阿奎那的术语来说,这是人通过“自然的理性之光”所认识到的终极真理在神圣的启示中得到了确证;用拉纳的术语来说,这是人通过先验的理性认识达到其边界时获得的新的契机。一方面上帝通过内在的言(先验的理性)使作为精神的所造物的人一开始就对上帝的真理具有承纳性,另一方面这种内在的言为要成为具体地可认识的,就必须与外在的言(历史中的启示)相遇。“……这精神性的所造物在一开始就作为神圣的自我交流的可能的对象而被构造出来。……在这唯一真实的秩序中,先验的所造物的虚空显现出来,因为上帝的充实性创造了这种虚空,为要使自己与之进行交流。”^①用以上提到过的“钥匙孔”与“钥匙”的比喻来说,上帝事先在人的先验理性中造好了“钥匙孔”,为了后来在人的存在的历史的进程中用“神圣启示”的钥匙来开启它。

拉纳也用“禀在”(Seinhabe)或“在的类似性”(analogia entis)表示以上的思想。一切“在者”尽管各不相同,但都是“在”的显现,都在某种程度上分有了“在”,由于这种分有(Teilhabe),它们与“在”本身就有某种关联和类似性。人是这样的一种“在者”,他分有“在”的程度最高,就具备领受神圣启示的可能性。“人是具有承纳性的、对历史开放着的精神性的在者,这个在者在自由之中并作为

^① K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (基督教信仰的基础:基督教的观念导论), New York/London, 1978, 第123页。

自由伫立于一种可能启示的自由的上帝之前,而这种启示一旦来临,便在人的历史中(并作为历史的最高现实形式)‘以言之形式’发生。人是从自己历史之中聆听自由的上帝之言的倾听者。形而上学人类学的终极之点便是,它把自己理解为一种关于对超世界的上帝启示之顺从能力的分析。”^①

拉纳在这里完成了理性神学与启示神学的连接,并回答了以莱辛(G. E. Lessing)为代表的启蒙思想家诘难启示神学的一个重要问题:既然经验的、历史的真理是偶然的真理,而理性的真理是普遍的真理,那么为什么要听从在历史中所发生的、以经验的方式被感知的启示真理,而不信赖人自己的理性的普遍真理呢?拉纳对这个问题的回答是很巧妙的:这是因为人的理性认识的先验的限度,因而,为认识世界的本原和人生的终极意义,神圣的启示是绝对必要的。这就是拉纳的神学人类学。

(三)把主体的发展置于辩证的过程之中:某些当代神学家主张,主体意识只是整个辩证发展过程中的一个环节,而整个辩证发展过程乃是与上帝同在的圣言(逻各斯)的展开。这一思路得益于黑格尔的辩证法。按照黑格尔的看法,辩证发展的过程包括正、反、合三个环节。把这一方法运用于对宗教的分析,可以发现宗教的发展包含正、反、合三个阶段:(1)自然的宗教,它视上帝为一种具有魔术力量的自然实体(客体),它表现为东方的宗教;(2)灵性的个体的宗教,它视上帝为主体,它表现为犹太教(崇高的宗教)、古希腊的宗教(美的宗教)、罗马的宗教(功利的宗教);(3)绝对的宗教,它表现为基督教,它把前两者综合起来,因为它崇拜三位一体的上帝。黑格尔认为,基督教中的“圣父”,在内容上等同于他的哲学中的“绝对观念”,“圣子”等同于他的哲学中的“自然界”,而“圣

^① 拉纳:《圣言的倾听者》,朱雁冰译,北京,三联书店,1994年,第182页。

灵”就是他的哲学中所说的,在“自我意识的心灵”的形式中展开自己的“历史的现实”,它是客体与主体的结合。

卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)主张,上帝是真正的主体,人只是在某种限定的意义上才称得上“主体”,因为人之作为主体取决于上帝的关联行动。人与上帝之间存在无限大的距离和绝对的区别。天主教企图通过人的存在与上帝的存在之类比,找到某种相似性,从而论证人认识上帝的可能性,乃是一种极大的“罪孽”,因为这等于分裂了上帝,把上帝分裂为无限的神性和有限的人性两部分。巴特认为,由于人与上帝间的这种区别,人甚至不能提出这样的问题:就人而言,人凭什么才可能认识上帝? 正确的问题的提法应该是从上帝出发:上帝如何使人皈依和得救成为可能? 上帝作为位格实体(reality as person),是处在行动之中的。上帝的关联行为是上帝自己的自由决定,上帝的自我关联的活动分为三个阶段:(1)上帝处于自身的位格之中(正题);(2)上帝决定进入非自身的与人的关系之中去,这首先表现为与犹太人订立契约,其后通过道成肉身的耶稣基督直接进入到了人的存在之中去,向人布道,以十字架受难和升天给人活生生的启示(反题);(3)人类得救、复活、进入天堂,分享上帝的荣耀(合题)。巴特强调,这一辩证运动不是黑格尔式的逻辑的客观、必然的过程,而是上帝的主体的自由决断的行动。人之信仰上帝和心灵得救乃是上帝给人的礼物,人的有限的主体只能认识有限的世界中的事物,在与神的关系方面则无用武之地。巴特倡导的这一神人绝对有别的观点回到了基督教新教的正统立场上去,因此被人称为新正统派神学。

(四)强调信仰在主体实践中的作用:某些当代基督教神学家主张,主体不只是纯粹的意识,主体总是置于自然的和人文的场景之中,社会的实践活动是主体的最主要的活动。主体总是在社会的实践活动中构成自己的,人与上帝的关系主要反映在社会的实践

活动中。与以上提到的第一种看法相反,他们强调基督教的信仰不是依赖于主体的一种特殊的直觉或情感;与以上提到的第二种看法相反,他们反对神—人关系的先验决定论。他们坚持,基督教所见证的上帝拯救人类的信仰不是一种普遍的意识,因为某些人有这种信仰意识,某些人则没有这种信仰意识。启示是上帝的一份特殊的礼物,是不可预见的,是上帝在具体的社会实践活动中授予他所选择的人的。与以上提到的第三种观点也有区别,他们认为,尽管启示是上帝给予人的礼物,但人在接受这份礼物的时候也是有一定的主观能动性的。基督教的神—人关系的主体意识仅仅是人类的多种多样的主体意识中的一种主体意识,这种主体意识的构成取决于人在社会实践的过程中对上帝的启示的回应。

在新教神学家中,持这种观点的人较多,因为他们尊奉马丁·路德的“因信称义”的原则,反对天主教的托马斯主义所主张的人的“自然的理智之光”与神的“启示之光”的平行论。早在 19 世纪,新教神学家里赦尔(A. B. Ritschl)就主张,人与上帝的关系不是在纯粹的主体认识的领域内建立起来的,而是在主体的道德实践的领域内建立起来的。人既是自然界的一部分,又是灵性世界的一部分。当人投入道德实践的时候,被置于一种矛盾的形势之中,一方面人受到物质规律的制约,这包括受到生存竞争和趋利避害的规律的制约,另一方面人要超越这些规律,并对自己的行为承担道德责任。人如何才能超越这些物质规律而真正实现人生的价值呢?这只有依靠上帝的启示。上帝的启示不是为了告诉人何种形而上学的神学体系是正确的,而是为了告诉人应该如何行动。耶稣降生和十字架受难的历史事件向人启示,人应该互相爱,而不应该互相仇视。耶稣为人赎罪的伟大精神感召人超越物质的非道德的规律的束缚,而进入一个更深的灵性的层次。只有相信耶稣的这一启示,并从这种信中获得力量,人才获得真正的自由,才是一个真正

的自己构成自己的主体,而不依然是自然力量的附从。

美国新教神学家莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)对人性和人的主体性的问题做了更深入的研究。他长期在美国的汽车工业城市底特律(Detroit)做教牧工作,深切了解下层工人的疾苦和上层资本家的虚伪,对人性与社会的关系以及人性本身的两面性有着比书斋里的学者更切实的认识。按照尼布尔的看法,人是自然和精神的统一体,人的独特性在于人具有超越人的自然属性的能力。于是,在人之中存在着一种张力:一方面受自然属性的束缚,另一方面又企图自我超越。自我超越是人的自由之关键所在。然而,人的无限地自我超越的能力必须保持在人意识到自己是有限的所造物的张力之中。这种张力决定了人既是伟大的又是悲哀的,因为人既能自由地创造,又能自由地破坏。尼布尔写道:“的确,人的彻底的和无限的自由既是人的创造力的基础,又是人的自我破坏的力量基础;并且,难以在人的创造性和破坏性之间做出简单明了的区分。用帕斯卡尔的话来说,‘人的尊严和人的悲哀’有着同样的源泉。人在不断地逾越社会、自然、社团和理性的相关联系。人不受它们的束缚,这使得人具有创造性。人倾向于利用所有这一切为自己的目的服务;然而这也打下了人的破坏性基础。”^①

正是由于人一方面受其自然属性的局限,另一方面又有超越这种局限的自由,这就使人处于一种矛盾的境地中。尼布尔称人的这种处于矛盾境遇中的心态为“焦虑”(anxiety),而这种“焦虑”是人犯罪的主体方面的前定条件。他写道:“人既是自由的,又是受制约的,既是有限的,又是无限的,这样,人就有焦虑。……焦虑是罪的内在的前定条件。它是处于自由和有限性的矛盾格局中的人无

^① Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*(基督教的实在论和政治问题), New York 1953, 第6页。

法规避的精神状态。”^①

面对这种矛盾境遇,人存在着各种各样的选择,其中两个极端的选择是使人走向罪的根源。其一是放弃自由,听任自然力量、社会的习惯势力的摆布,尼布尔称它为“跟着感觉和肉欲走”(sensuality);其二是认为人能摆脱有限性,不受自然力量的束缚,凭着自己的能力和意志操纵一切,尼布尔称它为“高傲”(pride)。尼布尔认为,人的后一种选择造成的危害要比前一种更大。

人越觉得自己不安全,就越想提高自己控制自然的和社会的形势的能力,而权力的扩大,意味着这种能力的提高,因此确如尼采所说,人是追求权力意志的生物。但尼布尔不同意尼采的“超人说”:没有人能成为超人,没有人能摆脱自由和有限性的矛盾格局;人的权力和能量越大,造成破坏的可能性也就越大。人自爱而高傲,有着无限的奢望,相信自己的无限能力,但人终究不能彻底超越自己的有限性,而自己成为上帝。为了使人不至于在互相争夺权力的大大小小的战斗中互相摧残和毁灭,为了使人能真正赢得安全,人必须正视自己的现实的处境和历史的可能性。人的唯一正确的选择是信仰上帝。只有信仰上帝,相信上帝的最高权能,人才感到真正的安全,才能摆正人自己的有限性(自然属性)和无限性(自由)之间的关系,才能在这两者之间找到适当的平衡。

尼布尔在分析人的本性时着重于指出人的矛盾性,在分析人的命运时强调人的选择。有些人选择跟着感觉和肉欲走,就使自己沦为禽兽;有些人选择追求权力意志,他们的自爱和自私的本性必然使他们做出更大的丧尽天良的事情,而决不会超越自己的局限性。只有选择信仰上帝,人才真正有希望。尼布尔大量引证圣经的叙事故事中的人物的命运,论证人不可能依靠自己的力量完成人

^① Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (人的本性和命运), New York 1951, 卷1, 第182页。

生及历史的目的,因为人不可能在上帝之外找到人生的意义。人生的意义是从基督启示出来的,在基督里面人才可以获得智慧和能力,才有安全,才能找到真正的安身立命之所在,才能通过神的拯救而完成自我超越。