

位格与人:从《圣经》观照 西方人文精神之人观

[加拿大]许志伟

[英文提要]

The recent debate in the West as to whether all human beings are human persons is not merely of theoretical interest, but pertains to serious and deeply divisive social issues such as abortion, artificial reproductive technologies, euthanasia and so on. Discoursing on the basis of a general consensus to define personhood normatively as a human entity with the right to life, liberals hold that not all human beings are human persons while conservatives hold the opposite to be true, while those in the “middle-of-the-road” take their place somewhere in between. Conservatives defend their position primarily on physicalism which grounds human personhood on the basis of membership in the species *Homo sapiens*, i. e., entities which possess the human genome. Understandably, adherents of this position take the decisive moment of humanization at conception. Liberals on the other hand believe that it is not the membership of the species *Homo sapiens*, but the ability to demonstrate characteristics of the species related to higher-brain functions such as rationality, self-consciousness, communicative skills, etc. that qualifies one to be

a person. To be a *Homo sapiens*, one has to be sapient. Hence, liberals think that human beings seldom attain the status of personhood under age two. Those who opt to take a middle position between these two extremes appeal to the principle of potentiality and argue that human persons do not need to actually possess higher-brain functions; they only need to demonstrate that they possess the potential for those functions. On this view, fetuses, infants and the mildly retarded are persons. but those who lack the potential to develop rational capacities and those who have permanently lost the rational capacities they once had are not persons. Many fear that to predicate human personhood on higher-brain functions, whether actualized or as potentiality, is to fall back on a Cartesian framework which threatens to entrap the notion of personhood in undesirable forms of individualism and rationalism. Attempts have been made to reverse this trend by humanists with an existentialist/phenomenologist bent who see the importance of recovering the relational basis of personhood. Macmurray believes that Descartes' "I think therefore I am" should be replaced by "I do therefore I am ", and what is most important to do in order to be a person is, according to Marcel, to make oneself available to the other in relations. True personhood emerges only in such a Buberian "I-Thou" relationship. A relational understanding of personhood provides a needed critique of the functional approach to personhood which reflects the predominant ethos of the modern culture.

The Christian tradition which holds that all human beings are created to be the image of God encompasses all the above sec-

ular humanistic perspectives and provides the proper balance between them. Created with the dust of the earth and the living breath of God, the biblical tradition affirms that the human being is a holistic psychosomatic unity. As an ensouled body or embodied soul, the body and the soul/mind work in complementarity with and not in confrontation to each other; both are equally important and indispensable dimensions of the image of God. Since the Christian God is Himself a community of three Persons—Father, Son and Spirit—a “being-in-communion”, human persons likewise only fulfill their personhood by living a relational life: in worship of God, in harmony with fellow human beings and in taking care of nature. Jesus Christ the God-man is the only perfect image of God, the only full human person. Empowered by the Spirit, human persons are created to live a life in imitation of Christ, to be more perfect images of God, and to be more fully persons. Human beings are always “human becomings”, constantly actualizing the potentials they have already been endowed with. In that regard, human persons are teleologically and eschatologically oriented; yet protologically, a human being’s personhood is once and for all established by the God-human relationship expressed in the very act of creation. The human being, as the image of God, uniquely created in all its physical, mental and relational dimensions, with some in full actuality and others in unfolding potentiality, is a human person, striving to become a fuller person in his lifelong journey towards his Creator.

前 言

“人类”(human being/*Homo sapiens*)与“位格人”(human person)之区分,非但不是如一般人以为的,纯粹是哲学家的智力游戏,或是基督教神学家因为尼西亚信经采用位格的概念而对它特别重视;当中的严格区分实因为过去二三十年,在欧美社会上由于对人工流产的胎儿、试管受精的胚胎、植物人等的生命权利上起了极大的纠纷。总的来说,这场辩论可分为三大派:第一是自由派,坚持并非所有人类均为位格人,位格人有其独特的位格性,人类只有在拥有位格性之后才是位格人,才拥有生命的权利;第二是保守派,认为所有人类都是位格人,故此,只要是人类的成员,无论是胚胎、胎儿、婴儿、弱智者、植物人皆有生命的权利;第三派是中庸派,所持的立场既不主张只有具备位格性的人类才有生命权利,亦不同意所有人类成员皆拥有生命权利,只是承认凡具有位格性潜能的人类成员都应该有生命权利。本文主旨不在详述这三派的立场与分歧之处,而是指出“人类”与“位格人”之区分这场哲学上的争辩,是关乎生命益权的重要实际问题,尽管它同时又是哲学上有趣的、在神学上严肃的课题。

“人类”一词作为动物之种类之一,完全是一个生物性观念,界定某生物为人类的成员它必具有某些从外表显而易见、且能清晰辨认的构造特征。^①但除非人们能够进一步提供哲学或神学上的论据,否则单从生物观念的角度去理解人类,一个生物性的人

^① 由于近代分子生物学之发展,科学家可另外用基因结构来对动物作分类。但这并不令用外表结构分类失效。一般人不需有基因知识也能分辨猫、狗、人、鼠。

类并不必然拥有道德上的权利，包括生命的权利。笔者不是说各类动物都没有生命权利，而是试图说明一个生物学的观念与道德观念本无必然的关连性。反观“位格人”一词，起码在西方传统而言，则不只是一个中性的、描述性的用词，而是一个本身就拥有一种内在伦理性的词汇。在其长久的历史中，它包含着哲学、道德、神学的意义，及至近代更加上法律观念所附加上去的意义。当然我们仍可以辩论“位格人”与道德权利及生命益权之间的应有关系，但本文的主旨不在此，故此我们可以订明“位格人”是一个道德观念以作为本文起点，继而接纳所有“位格人”皆拥有生命的权利为前提。从这角度而言，把“人类”与“位格人”区分开是有价值、且具重要的伦理意义的。^①问题是谁是“位格人”？人类那些特征是位格性特征，以致当人类拥有或达到某一数量的特征时，便可以一跃而为“位格人”，并享有位格人应有的基本权利——生命的权利呢？本文第一部分将论述当代西方以人文精神为起点的种种论说；第二部分则以基督教的圣经传统观照第一部分的种种立场。

一、西方人文精神的人观

人类的生物性

在人类生物性的定义上，学术上有一广泛被接受的见解共识。加州大学伯克利分校哲学教授雷勒（John Noonan Jr.）表示，一个“生物人”就是一个在基因组合上与“智人”或“人类”这物

^① 这并不等于说生物性的“人类”与“位格人”便完全没有关系。下文将会讨论到它们之间其实有密切、甚至不可分割的关系，但把二者加以区别仍是有价值和意义的。

种相同的生物。^①当人类的精子和卵子连结成一受精卵时,一个在基因上独特的个别实体就存在形成了。若这实体得到适当的发展条件,它就会自然地成长为一个有人类成员身份的个体。雷勒说:“人类的标准应该是简单且具涵盖性的,就是:若你的父母是人类,你就是人类。”^②澳洲哲学家福特(Norman Ford)进一步指出生物/基因学上几个关键的理由,论证受精卵乃人类个体的起点。^③首先是受精卵的基因独特性。受精卵除了在同卵双生的情况外,在基因上是独一无二的,乃是一独特的、有生命的存有,拥有与众不同、独立又自主的基因禀赋。这在人类生命传递繁衍的整个过程中,无疑是最关键的时刻。其次是受精卵的自我发展能力:凭藉其独特的基因禀赋,受精卵在其基因密码中,拥有一内在的自然能动能力,可以控制和统筹自受精起一切生命进程的系统发展和分化变异。艾什拉(B. M. Ashley)说:“……从完全受精的瞬间起,胚胎就凭藉一内在的原则,就是包含在原生细胞核中的基因密码而发育……这基因密码……并不仅是一张‘蓝图’,更是一份将整个有机体发展为一成熟的人的生命能力。而这份有机的自我发展能力,使之迈向成为……位格人。”^④最后是受精卵的本体同一性。支持这论点的第一个理据是受精卵的基因延续性。受精卵和自此逐步发展而成的成人,两者在基因上的同一性,有力地支持二者于本体和个体身份上的同一性。其次我们可诉诸“连续体”(continuum)的概念来支持这论点,即禀承了朝向成人状态持续发展能力的受精卵,与它所要发展成的成人,拥有相同的

① 雷勒,“An Almost Absolute Value in History”, in *The Morality of Abortion*, John T. Noonan, Jr., ed. (Harvard University Press, 1970), 第 55、56 页。

② 雷勒,第 51 页。

③ 福特, *When Did I Begin?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988.)

④ 艾什拉,引自霍特,第 114 页。

个体性和本体同一性。换言之，只要我们依着成人的发展途径回溯到受精的一刻，就会发现成人、婴儿、胎儿及最初的受精卵的同一性，并没有任何改动。如希尔格斯（T. W. Hilgers）所言：“一旦成孕，人类的个体生命就已经开始存在，并且是一个持续渐进的连续体……直至死亡来临。”^①

基于上述理由，偏向保守的学者认为婴儿、胎儿或受精卵的成长发育是一个属于“人类”物种的成员朝向成熟的发展进程，而不是由一些不是属于“人类”物种成员的东西成长和发育渐渐才成为一个“人类成员”。总言之，这派学者基于人类受精卵的独特性、基因连续性、本体同一性和其内在的自我发展能力，认为任何拥有人类基因的实体就是人类的成员。他们的人类地位与成熟的位格人无异，故亦享有生命的权利。

人类的心智性

西方哲学自古代至现代都倾向按理性功能去界定人的位格性。而这将传统推到最高峰者应是“现代思想之父”笛卡尔（Rene Descartes）。他把“自我”定为“我思故我在”（*cogito ergo sum*）。这理论预设了“我”（I）作为思考得以实践的实体（substance），以致笛卡尔能把“自我”（self）理解成一思考的实体。基于“自我”乃实体的概念，“自我”亦无须靠赖外界的世界而存在。在这哲学传统，位格被界定为靠本身生存的自我主体，禀承理性于其内在存有之中。简言之，位格者乃一理性的个体。

在这哲学传统的影响下，在当代的位格人的辩论中，另一派被称为自由派的学者则坚称若仅在生物/基因上符合人类属性，实

^① 希尔格斯，引自霍特，第115页。

不足以获得位格人的身份和生命的权利。澳洲著名哲学家杜利 (Michael Tooley)^① 强调一个存有必须拥有“自我”(self) 这意识, 那就是觉察到我乃是我的经验和其他心理状况的同一连续主体, 方称得上具有位格性。故此, 从他的角度而言, 人类的胚胎、胎儿和新生儿虽可被视为人类物种的成员, 却只具有生物性而不拥有位格性。要成为位格人, 他们则非要符合上述理性功能的标准不可。同样以心智功能为位格定义的另一学者特勒 (Daniel C. Dennett) 提出位格性的六个条件: 理性、意识、自我意识、能够以一合乎人的态度去对待人和被对待, 并拥有语言交流的能力。^② 而美国的法兰克福 (Harry G. Frankfurt) 也许是在心理功能层面为位格拟定准则的学者中最突出的一位。^③ 他主张以所谓“第二重意志”来界定位格人。他认为位格人不仅有能力去愿望——一种预设了理性、意识和某程度的自我意识的能力, 还须拥有与这种原始或“第一重”愿望抗衡的能力。换言之, 位格人必须能够愿望不去愿望——“第二重”愿望。至终, 人必须拥有自由意志去实践这“第二重”愿望。当一人类个体展示这种“第二重意志”时, 他方是一个真的位格人。但读者若留意到自己曾多少次不能有效地抗衡我们的第一重愿望时, 我们就会察觉到不少时候我们亦未能符合法兰克福对“位格人”的标准。

以人的理性功能作为位格性的标准有一优点: 它强调位格人乃一统一体, 一个本身具备理性和意识的中心自我, 故能够重申位格人的个殊性和单一性。更由于这标准强调位格人拥有自我意

① 杜利, “A Defense of Abortion and Infanticide,” in *The Problem of Abortion*, Joel Feinberg, ed. (Belmont, CA: Wordsworth, 1973), 第 51~59 页。

② 特勒, “Conditions of Personhood,” in *Identities of Persons*, A. O. Rorty, ed. (California: University of California Press, 1976.)

③ 法兰克福, “Freedom of the Will and the Concept of a Person,” *Journal of Philosophy*, LXVIII, I, 第 15~20 页。

识,故清楚突出位格者的稳定性、一致性和同一性,以及位格者的自我反省能力。我们同意这一切都是构成“自我”的重要又必须的元素,但我们认为它们还不足以构成“自我”。只强调意识或自我意识的绝对理性的“位格”定义,会忽略人类的身体及精神心灵的其他层面,比如人的记忆、想象、情感和潜意识,而这一切却都是整全位格的重要元素。进一步来说,人类心灵的元素其中一个最重要的层面乃是人自我超越的能力。自我超越不仅意味着自我能抽离于自身以外去反思一己,更是能向他者伸延而表现出相互性和群体性。人把感情生活和潜意识心灵世界置诸不理,个体的内在合一性就会受到干扰;这些内在的冲突和不平衡,时常呈现于个体不能或不愿向他人开放及回应他人的情况之中,并且会催使个体在自我沉醉、自我困锁下紧紧封闭,最终导致与他人疏离与隔绝的自恋生命形态。这后果是个体的自由大大地被削弱或消除,因为个体的自由不仅是人在选择时所行使的自我决断,更应是在回应那于己身以外的世界时的自我超越能力和可能。故真实的自由的位格人不应被一己所囚禁或负累,反之,是能自由地、富创意地和有反应地向他人开放自己。因此近代不少学者因而提出位格性的第三个层面——人的关系社会性。

人类的关系性

在人的位格性的辩论中,无论保守派与自由派的分歧有多大,彼此都有一个共识,就是同意在获得“位格”的身份之时,社会人群便赋予位格人某些权利和责任。这就意味着位格性具有极重的关系/社会性层面。同时,上文讨论过人类具有的生物性和心智性,它们本身已经意味着极强的关系、社会性。因为作为人类物种的成员,人所具有的结构上及生理上的特征,表示它具有与此人类社会群体其他成员相同的基因特征,并且在行为上也合乎人

类社会的一般方式；此外，要求理性和意识等心智元素为位格的标准，无非亦是强调位格人必须具备可以与一己以外的他人接触反应、沟通相连的条件。故此，无怪乎很多学者认为在界定人的位格性时，人的关系性或社会性应占着首要位置。

在 20 世纪重要的思想家中，不少均强调以人与人之间的关系作为界定位格性的标准，其中一位是德国神哲学家布伯 (Martin Buber)^①。虽然提出“我一你”这词汇的人是费尔巴哈，但其应用也只限于人际心理范畴内。真正看到“我一你”关系之本体含义的，却是布伯。虽然他以“我与你”作为他的书名，当中概念的关键却非“我和你”，而是相连一起的“我一你”。这接连的重要性乃是布伯所提出的“其间”(the Between)或“临在”(presence)。布伯著作的中心正是这“其间”的本体论。对布伯而言，“其间”是人的存在、信仰、道德和内涵的基础。

布伯认为“自我”有一两极的特性。他以两组词：“我一你”和“我一它”来说明这特性，继而更提出一重要的论点，那就是“我一你”的“我”跟“我一它”的“我”在本质上是不同的。“我一它”的“我”可以跟“它”分开，但“我一你”的“我”却不能与“你”分开。只有对“我一你”的“我”而言，“关系”才会被显明是生命真正的内容，“实存”(actuality)只在“我一你”的“其间”才得以展现。而在布伯的观察中，“我一你”经常只在孩童及寻常老百姓的生命中得以见到。布伯进一步指出人的另一极“我一它”的“它”源于一客体化的过程。当在“我一你”、“其间”这基本的合一性中，“我”独立出来与“他者”作出对立状态时，便衍生出一个“它”。这“我一它”的“我”经验一个客体的“它”，而“我”则冒现成自我——一个意识主体。而“其

^① 布伯, *I and Thou*, 2nd edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

间”或“临在”却在这过程中失掉了。布伯认为西方历史是客体化逐步加增的一个纪实。

布伯相信只有在“我一你”的相遇中，位格方会出现。因为只有“我一你”中的“我”才是位格的“我”，而“我一它”的“我”则是自我。只有那介入“其间”之实存的方是“位格者”，而且只有在“其间”，位格才会得以完成。所以，在理解布伯的“我一你”概念时有一点是十分重要的，就是“我”和“你”并非独立自存的实体，仿佛只不过在相遇中，彼此的独立生命会因此得以推进与丰富；而是“我一你”的“我”只有在共存中才获得其实存。换言之，并不存在“如是的我”（I-as-such）；真正的“我”只存在于关系之中。布伯认为人类的有限性在于每个“你”都可以在客体化的过程中沦为一个“它”。作为一个对神的临在有极强感应的神哲学家，布伯认定神是那位永恒的“你”，是永不可能被变作客体“它”的；故此神也是每一个“我一你”的可能性背后的唯一可靠和完整的基础。

当代另一位扬弃笛卡尔以思考（*cogito*）构成自我的哲学家是马塞尔（Gabriel Marcel）。他认为理性将人的位格抽象化，及将自我物化。马塞尔说：“一个抽象、系统化的推理的风险是将存有变为一物件/客体……”^①他认为理性主义在人际间的关系中加入一抽象的元素，以致把存有非位格化。这种理性主义的倾向最易见于人在观察某些事物时，往往将自己从经验中抽离去反省其性质内涵。但对马塞尔而言，这完全是不自然的，因为在这情况下，我们将自己从存有最根本的存在形态中分割出来。马塞尔认为，世上根本没有孤立的存在经验这回事。人的存在形态是在我跟我以

^① 高拉合（Kenneth Gallagher），*The Philosophy of Gabriel Marcel*（New York: Fordham University Press, 1962, 1975），第131页。

外的“他”作本体互动接触的状态中才突显出来的。从这状态抽离而独立存在的想法，根本是一种幻想。笛卡尔式的“自我”作为一思想者，是“那将脐带切断，跟事物分开的主体……”，而马塞尔则问道：“这世界怎能由一个不介入其中的自我所复苏呢？”^①对他而言，形而上学的正确起点并非“我思”，而是“我们是”，而真实的存活就是向我们可进入某种团契交流的实存开放。位格的实存只在团契交流中呈现，故此，马塞尔可以声称“我乃是由我与他人的互动所构成的”。所以，“我”是“我们”所形造的；而位格则是在人与一“他者”的关系中形成的。

与此同时，当代的苏格兰哲学家麦梅里（John Macmurray），对笛卡尔的观点也提出相近的批判。他论证指出以自我的理性反省去界定“自我”是不足的，因为这只会鼓吹一种原子论的自我观点，把自我局限成一个实体和一个有意识的个体中心。笛卡尔式的自我既退缩到自身之上，就不是真的自我或位格者。对麦梅里来说，自我先决且最重要的元素是成为一行动者（agent）。存有的真正存在乃是由人与外在于己身的实存的一个他者（Other）主动地交互关连所构成的。故此，“我思故我在”这句必须为另一句以行动为骨干的说话所取代：“我作故我在”。^②假如“自我”是一“在行动中的自我”，那么自我只有在与他者发生能动关系时才存在。麦梅里指出：“‘自我’乃是由人与他者的关系所构成；其存有来自关系，而这关系则必须是位格性的。”^③换言之，我们只在跟他人之关系中方是我们自己。跟布伯和马塞尔的看法相同，麦梅里试图克服现代哲学中的自我中心主义，倡议“我”只存在

① 高拉合，第16页。

② 麦梅里，*The Self as Agent* (New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1957, 1978, 1991)，第102页。

③ 麦梅里，第17页。

于一个“你与我”的关连之中。抑有进者，他认为我们不能把这“你”当作一客体，而是视之为另一个“自我”。由此推论，“我”需要“你”方成为自己。麦梅里强调在思想人的位格时，我们不能把注意力放在个体之上，而是要将焦点放在个体性得以形成的泉源（关系）之上。

总括而言，布伯、马塞尔和麦梅里坚称，与他者相交的经验比作为思考的自我之经验来得更优先及基本。群体是位格得以冒现的处境脉络。在这些思想家的眼中，撇开群体，位格人就根本不存在。

人类的复层性、时间性与潜能性

假如我们仔细反思人的属性——在生理、心智和关系性上的三重层面，就会明显观察到以下数点。首先，在界定何为“人”时，这三个层面都十分重要。每一层面在人生命的不同时期都占有着不同轻重的位置。我们很难把某一层面抽出来，视之为界定人位格性的决定性及规范性标准。事实上，这做法既不可能又不智。其次，这些不同的层面不仅在个别的人的形成上占着关键位置，位格人也只有在它们的交互作用下会产生。近代身心性医学（psychosomatic medicine）一再说明人的身体与心灵互相依赖和互动的特质，而人的正常运作也端赖于此。人与人的关系相应地也建基于那至少维持在基本水平的生理和心理运作功能上。任何企图以单一层面来厘定人的位格性的尝试，都漠视了每一个人在生物、心理和关系/社会性层面上的交互关系。这往往是持实体说的人（substantialists）所犯的错误。他们假定有单一项决定性的人类特质（诸如基因、理性、社会性等）是人类这物种的一切成员所共有的，并以此为惟一的标准。但只要我们留心人类中基因变化的幅度，就必能明白这种以“单一特征分类学”来厘定人类特性的

极大困难。这表明位格性的全面定义，必须同时考虑人类的复层性，即其生理、心理、社会及关系的元素，及它们相互关连的能动作用。就如蒂利希所说：“人不应被视作具有不同层面，如灵、魂、体所形成的组合体，而是一多层面的合一体。”^①

人类或位格人既是在生物、心智及关系层面交互作用下产生的，那么明显地，这些层面便不会、也不一定需要在同一时间都表现出来，也不会在任何一刻有着相同对等的影响力。事实上，它们之间的交互作用，也只有某一层面如何影响、实现及至终成就另一层面的目标上方能看出来。换言之，各层面间的能动性互动作用，意味着厘定人类位格性时需要包括时间的元素在其中。事实上，我们可以把人的位格看成一系列自我开展的事件。就如著名的美国人类学家滋亚特士 (Clifford Geertz) 所言：“只有在人的经历，就是在其独特的发展路线上，我们方能依稀地辨认出他的本性特质。”^② 滋亚特士所要表明的是，在界定位格时，人的所有经历都要计算在内；包括他的过去曾是、现在所是和未来将是。

既然人性的种种层面的开展不是在同一时间表现出来，而是有接续性阶段的，那么人性也就包含着潜能性 (potentiality) 的观念。不同的特征按次序地开展，表明我们不能期望位格性的各层面都于同一时间展示，但我们却可以相当有把握地预计某些特质的潜能确实存在于其中，并会在合适的环境条件下展现。这样把位格人看做一个尚有潜能未实现的人的观点，叫我们再次注意到一项事实，就是人类既是“存有的人” (human being)，也是“形

^① 蒂利希，“Meaning of Health”，in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 5 (Autumn, 1961).

^② 滋亚特士，“The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man,” in *New Views on the Nature of Man*, John R. Platt ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 第 116 页。

成中将存的人” (human becoming)。有一派学者采取保守派与自由派之间的中间路线，认为不应以某些特征作为某个体之位格性的准则，更为合理可取的是以特征可能出现的潜能去界定位格性；也就是说人的位格性是凭藉生理、心理及社会/关系的潜能而厘定的。通常而言，人的关系/社会性潜能在其生理及心理潜能未实现完成前，是不能达致的，而心智性潜能则需在生物性潜能实现了相当程度之后，才可达致。但这种人类特性的不同层面的相互依赖，并不代表当中存在鲜明的发展界线或分野，以致人将会由一阶段迈向另一阶段，仿如毛虫到蝴蝶的蜕变。这是因为人各层面的“潜能”都具有目的性的安排，但它们的目的性却不能以阶级模型来理解。举例说，心智的能力在人际关系之社交活动和文化创造上极为重要，但却是由于胎儿脑部发展早期就预先准备妥当，好让这心智能力在日后可以出现。美国学者昆妮 (Majorie Grene) 说得对：“……胚胎‘作为人生物性的起点’的整个结构、成长的整个规律，由始至终均被安排好，为的是臻至一生活于文化中的动物。”^① 人类发展中具有目的性的组织安排叫我们看到在发展中不同时期的相互关系，既涉牵我们不同潜能（生理的、心理的和社会性的）之完成，也表明它们之间存在着相互的影响和依赖，但其中却没有任何等级上的差别。人类的发展总是展示着一特定的方向模式，朝向某些特征和目的而开展和完成，以致这一派学者可以说那些指向特定目标的潜能，乃是厘定人的位格性上最重要的层面。

从这角度而言，把“位格潜存者”跟“有潜能的位格者”分别开来是极其重要和有作用的。^② 胚胎、胎儿或婴儿的成长发展乃

^① 昆妮, *Approaches to a Philosophical Biology* (New York: Basic Books, 1968), 第 48 页。

^② 霍特, 第 96 页。

是位格人朝向成熟的成长和发展，而不是由一些非位格的东西成长发展为一位格人。一个发展中的胚胎、胎儿或婴儿并非长成为别的甚么，他或她已经是一拥有生长潜能的位格人，而不是某些具有发展成位格者之潜能的生命体。一个有潜能的位格者不可被误会为一位格潜存者，或者一如美国哲学家伊凡斯（C. S. Evans）所说的：“我们必须辨别作为位格者（being a person）和位格操作者（function as a person）之间的分别”。^①换言之，假如生物、心理和社会性发展的潜能对人的位格性是重要的话，那么一切拥有这些潜能的都是位格者，不管这些潜能是否完全、或局部或全未被实现，这对位格者的身份是不应产生影响的。

二、西方基督教的人观

基督教传统对位格人的论述

在基督教的神学传统中，位格的概念占着重要的位置，因为“位格”一词毕竟首先在第三世纪被广泛使用于基督教会的讨论之中，用以理解和阐述基督教信仰的某些奥秘，尤其是三位一体和道成肉身的奥秘。此中的问题分别是神具有三位格如何又是一体的存有，以及作为一位格的存有，耶稣基督如何同时具有神性和人性。3世纪的法学家和神学家德尔图良（Tertullian）是第一个称基督为一“位格者”的人；而在尼西亚（Nicea）会议（325 A. D.）和卡尔西顿（Chalcedon）会议（451 A. D.）上，“位格”概念便被确立在三位一体教义和道成肉身的教义中。但叫人诧异的

^① 伊凡斯，“Human Persons as Substantial Achievers”，in *Philosophia Reformata*, 58 (1993), 第107页。

是,早期大公会议在坚持神是三位格而且是单一本质,而基督则是具有神人二性的一个位格者的同时,却并没有界定“位格”一词的意义。直到第四世纪末的奥古斯丁(Augustine),及第五世纪的迦帕多斯教父(Cappadocian fathers)才对神圣位格作出大量的诠释。总的看法是,三位一体的上帝的位格性是建立于彼此的关系性上,而非其他神圣属性。其中涉及的神与理论颇多,因已有专文论述,^①在此便不再重复。但以关系为本体的神圣位格观,对基督教的人观有深远之影响,是不言而喻的。本文因篇幅所限,仅讨论基督教的圣经传统在这问题上的论述。

圣经传统对“神的形象”和位格性的论述

位格一词虽然不见于圣经之中,但就基督教圣经传统的立场而言,上述从科学及哲学立场对位格人的生物性、心智性、社会性、复层性、时间性与潜能性的理解不仅完全可以认同,更可以将种种科学家、哲学家不可协调的观点与立场几乎全部涵盖并且拼入一个完整、融汇及一致的思想体系。这体系是完全建基于圣经的“神的形象”的人观。《创世记》第一章第26~28节记载上帝的话说:

“我们要照着我们的形象,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。”神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。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、

^① 有关这方面的讨论,可参另一拙文《位格与关系》,刊于《维真学刊》1997年第2期,第23~55页,特别是第23~33页。本文主要是依据基督教的圣经传统对位格的论述。

空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

在基督教圣经传统而言，将人与动物区别开来的乃在于人是按神的形象所造，而动物则不是。因此问题在于，什么才是在人身上的神的形象？换言之，我们可否在人类身上找到某些特殊的属性明显地反映出神的形象？在下文的分析中，我们可以看见在基督教传统中对神的形象的理解，往往受到西方人文精神对人格人的理论所影响，多时却是违背了圣经本身的说法。

灵魂的理性作为神的形象

基督教的传统中有不少人认为因为神是没有身体的，所以人类反映神的方式跟人的肉体应无关系，并借用希腊的二元论说，指人类反映神的形象是藉着一个非物质的理性的灵魂。一般公认这传统在教会享有很长的历史；早在第二三世纪被称为形象教义鼻祖的爱任纽 (Ireneus)^① 就认为在神的形象的概念中，人的自然理性是关键的因素。他在《反对异端》(Against Heresies) 一书中说道，“但是人，天生具有理性，在这方面与神相像，……” (IV/4/3) 再者“神在起初将人造成自由的行为者，使他有自己的能力，有自己的灵魂……” (IV/37/1)，而灵魂不是别的，就是“人的理性——他的心思、意念、精神倾向等等……” (II/29/3) 对于爱任纽来说，神是理性的自身，而人的心智本性就是人与神的属性身份的证明。

第四五世纪的奥古斯丁虽然扬弃柏拉图大部分有关灵魂的解释，但他的人观却依旧流露出不少柏拉图色彩。这可见于他将灵魂

^① 布纳 (Emil Brunner), *Man in Revolt*, (Philadelphia: Westminster Press, 1939), 第 504 页。

确定为本我，负责指挥身体的运作。他曾说：“真正的人是灵魂，而身体只是其工具。”^①即使奥古斯丁在他后期的教导中，重视灵魂一体的合一性，他仍然相信灵魂高于身体，因为他认为灵魂是三位一体神的形象所在之处。奥古斯丁的人观故此仍是一种二元论：人是由两种实体构成的，即灵魂与身体，而后者却需依赖前者。

相对于这柏拉图式两种实体的二元论，13世纪的阿奎那(Thomas Aquinas)则采纳亚里士多德的形而上学。他相信任何实体乃是由两个形而上的原则所构成：形式(form)和物质(matter)。故此人作为单一的实体，是由灵魂(形式)和身体(物质)所构成，但两者均不能独自存在。在强调人性在实体上的合一性时，阿奎那无疑对人的运作提供了一较整合的论述。但由于亚里士多德的形而上学要求“形式”不能独立自存，于是，在这一点上阿奎那跟亚里士多德分道扬镳，而坚持灵魂既是身体的形式，本身也是一智性的实体，有独立存在的能力，而且通过智性，效法上帝，反映神的形象。在这立场而言，阿奎那仍然接近奥古斯丁多于亚里士多德。不过，由于阿奎那将灵魂与身体密切地结连起来，因此阿奎那仍比奥古斯丁走前了些许。对他而言，消化食物、感应世界、反省自己和热爱神均是由人身心的整体所进行的。^②但令人遗憾的是，16世纪宗教改革者加尔文(John Calvin)的人观，所保存的是奥古斯丁而非阿奎那的传统。他说：“灵魂被置于身体中……好使它能驱动其他所有部分，叫身体各器官在各活动上配合和产生成效……它在管治人生命上占据首位”。^③

总的来说，似乎基督教长期对圣经上神的形象的诠释仍摆脱不了希腊人类学上的二元论，各家各派不同观点的差异，只在于

① 奥古斯丁，*On the Greatness of the Soul*, XIII, 第22页。

② 阿奎那，*Summa Theologia*, I, 76, “The Unity of Soul and Body”。

③ 加尔文，*Institutes*, I, XV, 6。

灵魂与身体在交接互动上的性质和程度而已。

身心整合体作为神的形象

相对于教会的释经传统，圣经中的人观明显持守一个整全性的观点，认为人是一身心的整合体 (psychosomatic unity)。首先，人是有形体的物质，他的生理功能是依循自然规律的。这立场与圣经是一致的。《创世记》二章七节告诉我们：“耶和華用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人……”这段经文颇明显地指出人是物质（尘土）和非物质（生气）的组合。人的本质与自然世界有密切的关系，人类是有机的（尘土）生命（生气），然而这生命亦是神主动赐予的。只有在两者连合后，人方成为“活人”（*nephesh*，希伯来语）。

在旧约圣经中，*nephesh* 有时会译作“魂”（soul），但在另一些情况却必须翻作“喉”、“颈”或“胃”。换言之，这字汇的涵意包括“属灵”和“肉体”的器官，同时具有“灵性”和“肉体”的功能。^①它并非指涉人的某些部分或功能，而是整个人。除此以外，旧约中其他一系列人类学的词汇：*neshema*（创 2: 7—生气；伯 33: 4—气；箴 20: 27—灵），*ruach*（诗 104: 30—灵；伯 27: 3—气；赛 7: 2—风；赛 29: 24 心），*basar*（历下 32: 8—血气；赛 31: 3—血肉；创 9: 15—有血肉的活物；创 6: 13—血气的人），*qereb*（伯 20: 14—肚；耶 4: 14—心；赛 19: 3—心神），*leb*（创 6: 5—心；出 28: 29—胸），等往往可以交替使用，故此人有一非物质的魂、灵或位格，独立于身体地操作这观念在旧约是不成立的。就如加拿大旧约权威华尔奇（Bruce Waltke）所说：“人并不是拥有

^① 聪培（John W. Cooper），*Body, Soul and Life Everlasting*（Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1988），第 48 页。

一个灵魂。人就是灵魂。”^①因而我们可以说：“人并不仅拥有一个身体，他就是身体。”故此，人作为神的形象，与人的身体、生物性层面是脱不开关系的。

合乎圣经的看法是，神的形象是关乎人性的全部，而不是单单指涉某些特殊的素质、能力或特征。英国旧约圣经学者卡尔斯(David Clines)就说过，“根据创世记第一章，人不拥有神的形象，人也不是按着神的形象被造成，而是人自己本身就是神的形象”。^②卡氏这说法是为了强调神的形象是关乎整个人的，而不是仅仅指人某种独特的特质。他引证古代近东对“形象”一词的理解与用法，建议神的形象只能被理解为“一种三维对象”^③，一个心身的整合体。人的肉体与人的心灵在神的形象中占同样重要的地位。因为没有人的心灵因素可以离开身体而存在。卡尔斯继续说：“因为人是一个身体，没有身体的人就不是人，身体就是神的形象；……人是看不见的神的血肉之形象。”^④德国旧约圣经学者艾哈葛(W. Eichrodt)亦支持这一观点，认为身体“是人自我的活的形式，是人作为个体存在必然的表达，只有通过身体人生命的意义才能体现”。^⑤这种观点与圣经所欲表达的是一致的，因为我们从圣经所得的理解是，神的意愿乃是要一个有血有肉、有心灵有生气的人去做他的代表、他的形象。这个旧约圣经中所论的身心整体性神的形象，在新约的末世论身体的复活教导中被再肯

① 华尔奇，“Reflections from the Old Testament on Abortion”，*Journal of the Christian Medical Society* 19/1 (1988)，第26页。

② 卡尔斯，“The Image of God in Man”，in *Tyndale Bulletin*, 19 (1968): 53—103,第80页。这是依据卡氏的结论，认为创世记一章廿六节应译为：“Let us make man as our image” or “to be our image”。

③ 卡尔斯，第85页。

④ 卡尔斯，第86页。

⑤ 艾哈葛，*Theology of Old Testament II*, (London: SCM Press, 1967), 第149页。

定。因此旧约神的“形象的教义是新约末世论复活教义的一个适切的对应……”人没有身体是不完全的，就是在新天新地中，人不仅有灵魂，还有一个新的身体。^①人仍是一个身心的整合体。

从关系的层面看神的形象

若我们注意本节开始所引述在《创世记》第一章 26~28 节的经文，我们会发现神三次以一个复数“我们”自称：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人……”。有些圣经学者认为这些“我们”就是三位一体教义的依据，但这是颇牵强的。在旧约圣经中，神（*elohim*）一词本身就是复数的形式，但在创世记这段经文中的“我们”的复数是应用在句子中的动词上，故有一个看法是认为神在造人之前有一“自我商议”的过程。德国神学家巴特（Karl Barth）进一步认为这经文中的“我们”显示出神自始就是一“关系性的”存有；在神格之中存着的“我-你关系”，尤其明显见于父神与圣子间的关系。巴特说：“在他里面呈现一共同的存在、共同的互为内在和相互性……在这三合一的存有中，神是一切我-你的根源和本象……”^②

三位一体的上帝既有关系的本质，^③当他按着自己的形象造人时，亦将这关系性赋予他的形象——人的本性中，而这关系性首先落实于神-人的关系中。巴特说：“人被神所创造乃是对应于神自身的关系和分殊（‘我’与‘你’）——人被造成一个‘你’而成为神发言的对象，却同时亦是一个向他发出回应的‘我’。”^④巴

① 艾哈葛，第 87 页。

② 巴特，*Church Dogmatics*, (Edinburgh: T. & T. Clarks, 1960) III/2/218.

③ 有关这方面的讨论，可参另一拙文《位格与关系》，刊于《维真学刊》1997 年第二期，第 23~55 页，特别是第 23~33 页。

④ 巴特，CD III/1/198.

特相信人的存有中最关键的部分乃衍生于神无条件赋予人跟他的关系。人或会遗忘或忽视这关系，但人却不能取消它。换言之，不管人意识到与否，他自始就与一位恩慈的神建立了关系，并且他是在这前提下与他人交接。^①如此，神与人的关系承托及形塑我们对人的一切认识；任何缺乏这层面的人观都不会是完全的。人若忽视或遗忘这事实，也只会不断与其自身的人性发生矛盾与冲突。

神造人起初不仅为了让人与他有和谐的关系，神亦要所造的人与其他被造的人在一种“伙伴关系”与“团契”的精神中共处，因为这些和谐的生活正反映神自己的生命。巴特对神按自己的形象造人与“造男造女”之间的意义曾如此说：“人按神的形象样式所造，表明人存活于面对面之状态中；并在这面对中，以男与女的形态对比人与人的结连……还有甚么结论比这更清晰呢？”^②对巴特而言，这“男与女”的“我-你”并不局限于夫妇间的关系，而是延伸到人与人之间。从这观点而言，任何对人的界定若把人从其他人的共存状况中分割抽离都是不正确的。正面而言，每一个人的人性是建基于他是一个与他人共存的存有。“人之为人和得到真正的人性是源于他与别人一起，而非他自身的存在；源于他在群体之中，而非其孤立自存。人也在此处境中适切符合他作为神的约伴 (covenant-partner) 之意决。”^③对巴特而言，神的形象这观念并非建立于存有的类比 (*analogia entis*)，而是建基于一关系的类比 (*analogia relationis*)。他说：“人与神的类比就是‘我-你’关系的存在。于神而言，关系是结构性的，对由神所造的人来说，也是如此。若将这点除去，就相等于把神的神性和人的人

① 巴特，CD III/2/45.

② 巴特，CD III/1/195.

③ 巴特，CD III/2/234.

性别除。”^①神本身以“团契中存有”(being-in-communion)的形态存在,并且为了他自己与人,及人与人建立类似的团契而造人。只有在这意义下,人才是神的形象。巴特为此作出如下总结:“神定意真正的人必须活在与他相连的生命中;与此同时亦有一个与之不可违背的、相合相符的事实:人这受造的存有是一个我-你,男-女相遇的存有。在这相遇中,人成为人;在这人性中,人是其创造主的形象。”^②

除此以外,神的形象与整个被造的自然界亦存在一个关系。根据创世记一章廿六节:“我们要照我们的形象、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。”人似乎是被设立于大地上作为神的代表,行使神对其他受造物的管治权。卡尔斯认为人治理的概念是与神的形象的观念紧紧相连的,^③故此“管治”乃神形象的构成部分而非延伸的成分;换言之,管治并非一些后置外加的东西,或神的形象可有可无的某些功能,而是神的形象中的本质,是神形象的内容的一部分。^④他相信上述经文的释经可以支持这观点。从这角度去理解神的形象与管治确有其吸引人之处,但弱点是将神形象的功能与形象的内容或结构相混乱。圣经明显表示神的形象除了管治之外,还有其他的功能,例如,人有“生养”的功能,这是否意味着生育对形象而言亦具结构性意义呢?我们认为人的管治功能应以神形象的关系性去理解。换言之,神的形象的关系性包括人对自然界的关怀、管治、开拓与栽培,以反映神对他的创造之持续爱护与看顾。

① 巴特, CD II/1/185.

② 巴特, CD III/2/203.

③ 卡尔斯, 第 95 页.

④ 卡尔斯, 第 98 页.

总言之，“神的形象”所指的首要含意是神造人并与人建立关系，其次是人回应神，凭藉信心又透过恩典与神相交。而神启始这段关系，主动接近我们这事实是极其重要的。就如使徒约翰说：“我们爱神，因为神先爱我们。”（约一 4：19）在人并未堕落之前，作为神的形象是应该以一完美和谐的形态与其创造主相交，体会神的爱又以爱神为回应，敬拜、享受他，并且全然仰赖依靠他的。与此同时，人与其他人也处于这完美和谐的状况，确认他本身是一社群性的存有，需要他人又向他人开放，既关顾别人又接受别人的关顾，互相爱眷增长，并且彼此相赖相依。作为一关系性存有并作为神的完美形象，人与受造界也可以配合无间。人从神领受“管治的使命”，为的是要统管、服从、关顾、保存、培育受造物，好能借此荣耀神。我们可以假定在人犯罪堕落以前，作为神未损的形象，人是可以完全地成为一关系性存有。

但当人犯罪后，神的形象大受破坏，其结果可以从人的关系性层面的种种表现中显明。人不再认识神的爱或回应神。人不单没有敬拜神，反倒膜拜偶像；人也没有能力主动与神建立关系。从与其他人相交的层面而言，堕落的人类倾向将自己孤立隔绝，又从同侪间真挚的关系中抽离。人不单没有向别人开放，反而专注自我，对一切漠不关心。既沦为被受损坏污的形象，人就与其他同伴疏离，拒绝承认人是互相依存的，反宣称个人是独立自存、独断独行的。既成为扭曲的形象，人就不能恰如其分地与其他受造物相处，结果不负责任地将伊甸园变成巴别塔；在这过程中，不但没有保存顾惜受造界，反而将之剥削、滥用、侵扰和破坏。在这三重关系中，人类作为神的形象或代表的表现实在跟神的计划相差甚远，然而人仍是神的形象。这并非由于人保持理性或道德性等能力，而是因为神源于其信实，继续维持与我们的关系，纵使这是一个单向的关系。人类仍旧是神的形象，只因着神按其不

变更的爱行事，没有中断那与人连接的爱的脐带，结果是，如奥古斯丁所说，人除非能找得着神，否则永得不到安息。^①

耶稣——完美的神的形象

既然神的形象意味着与神、人、受造界恰切结连的三重导向，我们就能开始领会新约圣经对耶稣所作的宣告。新约圣经声称耶稣是神的形象，而在与耶稣基督的团契中，人得以更新重拾那形象。保罗在圣经多处（参林后 4：4；西 1：15）以基督为不可见的神的形象，全然彰显他的荣耀。在基督身上，不可见的神变成可见的，以致耶稣可以宣称“人看见了我，就是看见了父”。（约 14：8—9）希伯来书作者也强而有力地陈述类似的观点：“他是神荣耀的光辉，是神本体的真象，常用他的权能的命令托住万有。”（希 1：3）在这些新约的基础上，巴特明确地将他对人的理解建立在神-人耶稣之上。对他而言，真正的人性只有透过耶稣的人性才能明白。作为一个真实的人，耶稣具有人真正的受造形态，亦即“我-你”的人类关系。若我们说耶稣的神圣性可见于他的为神而活，我们也可以说他的人性见于他如何为他人而活。耶稣与人所缔结的关系是全然真实的。他慷慨地让自己的生命受到其身旁的人影响。他们将他们的事务看为己任。他们为他们的缘故牺牲自己。在此而言，他是一个彻底为他人而活的人。故此在耶稣身上，我们看到他在神前作为人（神-人）与他在众人前作为人（人-人）的一致性。耶稣的神圣性与他的人性显示出一种完美的对应；在这意义来说，耶稣是完美的神的形象。

既然基督是神的完全形象，那么这形象的中心就必定是爱，因为基督在世上所作的无不充满着爱，就如约翰所体会到的“神就

^① 奥古斯丁，*Confession*，I. 1.

是爱”。爱是神的形象的中心这观念也可见于保罗的观点。“该效法神……也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己……。”（弗 5：1—2）换言之，展现于神-人、人-人、人-受造的相互关系中的爱，是神的形象的全部内容。要活出神的形象就是在圣灵的工作下效法基督的榜样，流露出一份对神、邻人和其他受造满有爱的生命；因为这正是三一神创造生命、救赎生命和圣化生命的目的。

神的形象的能动性和末世性

耶稣作为神完美的形象，意味着神的形象与基督道成肉身之间有重要关系。道成肉身意思是说神的言成为肉体——就是取了人性（约 1：14），以致人可以在圣子的形象中更新。而只有基督才是神完美的形象这事实，表明人作为神的形象中有不完美之处。保罗在罗马书八章廿九节中说到：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。”在哥林多后书三章十八节，保罗也论到人“变成主的形状，荣上加荣”。这些经文说明人作为神的形象未臻完美，只有在耶稣的典范中，人获得效法的模式。

神的形象在基督里无疑是一竟全功地实现，但人的顺应与效法基督却是一持续、渐进的过程。保罗在所有形象更新的经文都采用现在时式：“就变成”（林后 3：18）、“渐渐更新”（西 3：10）和“要将改换一新”（弗 4：23），实非偶然。他强调破坏了的形象的更新过程是能动的、持续的和渐进的。在这角度而言，神的形象更新的终点还未来到。新约圣经以末世论的角度来描述神的形象，表明只有在新天新地之时，神在人身上的形象才会完全地成就。当代德国神学家莫特曼（Jürgen Moltmann）这样说：“在福音的弥赛亚的光照下，在人身上的神的形象不是一个静止状

态，而是一个具有末世终结历史的过程。”^① 保罗在哥林多前书十五章四十九节清楚地表明这末世性的层面：“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”这经文的背景是将头一个和最后一个亚当作一对比。在这人世，我们继续带着第一个亚当的形象，而只有在来生，我们才会完全带有基督这第二亚当之形象。神的形象的末世性也见于约翰的教导：“我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明，但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约壹 3：2）约翰所要强调的是，要到末世终局时我们才会达到成圣过程的终极目标，即与基督、与神完全相像。在现世，神的形象已渐渐地于那些属神的儿女身上被重新恢复，但这形象只有在来生、当我们作为他形象的载体能够完美地反映神的荣耀时，方会完全地重整恢复过来。

总 结

莫特曼对神的形象的观点是深刻而正确的。他认为诠释神的形象的起点，并非人是什么或人能作什么等“人类现象”。这起点是建基于错误的推断，因为“神的形象”这名词先是神学性的，然后才是人类学的用语。换言之，解说的重点先是那为自己创造一个“形像”的神，然后才是那按其形象受造的人。它所首要阐释的乃是神主动介入一段与其形象所展开的独特关系——“借此关系，人得以在地上成为他的形象与荣耀。”^② 人的本质“源自他们与神的关系”^③，或更准确来说，源自神向他们建立的关系。假如

^① 莫特曼，*God in Creation*，(San Francisco: Harper & Collins, 1991)，第 227 页。

^② 莫特曼，第 220 页。

^③ 同上。

人的本质乃是由神与人的关系所厘定，那么人性就不能以拥有某些特殊的特点来衡量，不管那是指其已实现或潜在的特质。以西方人文精神去理解人的位格性的弱点，正是试图以人的生理、心理等现象、特征或属性去厘定人；在缺乏一个超越的起点时，便无法找到一个足以涵盖全人类的标准，以致无从界定何谓位格人，或在武断下撰定一个标准，却又把很多人类成员摒弃在位格人的身份之外。

若以上述圣经的神的形象为理解人类及位格人的基础，我们则可以说人——位格人的起点是神容让一个特定的精子与一特定的卵子结合。由此而形成的受精卵重申神希望创造一个新的人成为他的形象，并愿意与这特定的人建立关系。这创造性及关系性的行动乃是在一历史的时刻中奠定的，又指向末世性的未来，所以这关系既是历史性，又持续发展及指向未来。而自神施行创造的一刻起，神与受造的人之间的关系已建立起来，纵使那是神创造时的单向行动。这对人的位格性是具关键性的，因为这“神-受造人”关系建立了人的位格性。

在神的创造作为中，潜能就被赋予为这受造人的一部分，也是其工具，使之能够进行作为神形象的载体的各项功能：与神及其他受造物建立关系。神的心意是让其受造物在渐进递增的情况下实现他所赋予的潜能，好让人回应他的主动邀请，与他建立关系，又与他人及整个受造界开展关系。但这并不代表人必须实现这些潜能方成为位格人。不然，那就表示受造的人的本质内容是一些尚未实现的潜能，而非已奠定实现的神-人关系。圣经所强调的是，人作为独特的存有的位格者，其根基乃是那已奠定又独特的神-人关系，而这又是在神主动去特别地创造这特定的人时已成就了的。在一般情况下，一个在神-人关系中所创造的“存有”，将继续接着潜能发展各种关系，故“存有”（human being）也是

“将存”(human becoming)。但人不需、亦不能全部体现人的“将存”才成为位格人，因为他在神主动创立的神-人关系中，已经是“位格人”。

(作者单位 加拿大维真学院)

理性时代的上帝观

张庆熊

[英文提要]

This paper reviews the development of the concept of God since the Renaissance and the Protestant Reformation in the West. It has often been said that the Modern Age is the Age of Reason while the Middle Ages is the Age of Faith, and that the subsequent progress of the Modern Age versus the Middle Ages is realized as faith is replaced by reason. God is in eclipse while reason is at the helm. However, reason and faith are not necessarily contradictory.

Reason can be differentiated into teleological reason and instrumental reason, communicative reason and objectifying reason. Teleological reason and communicative reason have encouraged man's pursuit of the purpose of history, and the meaning and value of life, all of which lead to an understanding of God. However, an alienation of reason has occurred in recent time: objectifying reason has suppressed communicative reason while instrumental reason has negated teleological reason. It is this alienated reason that contradicts faith. Therefore, to resurrect the eclipsed God, modern theologians had to devote themselves to the promotion of theological reason and communicative reason. From