

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

與神相契的人：論神學的人學之基本概念——上帝形象

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Jüngel, Eberhard
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-10 17:23:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166966

與神相契的人*

論神學的人學之基本概念——上帝形象

雲格爾 (Eberhard Jüngel) 著

愛鄰譯

一、導論性的評論

一種關於人的神學教義只能在相當狹窄的意義上有望成爲新的「人學」，¹因爲爲了回答「人是甚麼」這個問題，神學必須回溯到相當古老的文本。若是沒有這些文本，它就不能夠作出任何關於人性的神學上融洽一致的陳述。至少在一個方面，關於人的神學陳述是信仰的陳述，如此這般它們就提供了理解我們自己的一種方式，這首先在《聖經》文本裏表達出來了。因此，基督教神學所能提供的只有一種新的人學，就是任何一個時代的任何一種神學陳述，都必定是以那個時代所能接受和理解的方式，表述《聖經》神人觀的一種新嘗試。以適於其時代方式，基督教關於人的說法必須表明它適於其對象。

儘管神學的人學在這個意義上只是一種極爲狹義的「新教義」，就其對象來說，卻仍然堪稱徹底的新的人學。因爲基督教信仰得要提供、一切神學的人學得要建立的人對其自身的理解，是以某種特殊的方式與「新人」相關的。

* 本文譯自 Eberhard Jüngel, 'Humanity in correspondence to GOD. Remarks on the image of God as a basic concept in theological anthropology' in: *Theological Essays I*; ed. J. B. Webster; Edinburgh: T & T Clark, 1989. pp. 124-153. Used by permission of the author and the Continuum International Publishing Group. 經授權翻譯及刊登。——編注

1. 本文首發於名爲《新人學》(*Neue Anthropologie*)的系列叢書中。——英譯注

基督教信仰批判性地與人類生存的現實相關聯，它對人進行「終末論」的理解，並且為每個人打開進行終末論的自我理解的可能性。

「終末論的」意味着（一）我們自己產生不了的一種「新」。在我們的終末論的自我理解裏，我們考慮的那個新的存在並不能歸之於我們自己，而只能說是上帝賜予我們的——這就是基督教信仰所宣稱的。既然這個新的存在是上帝賜予我們的，它就不依賴於我們歸之於自己的東西。我們歸之於自己的新的存在必定是會變舊的，而上帝所賜予我們的新存在卻是擺脫了「變舊」這一必然性的。

「終末論的」意味着（二）讓舊的變舊直至消亡這個意義上的「新」。「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。一切都是出於上帝……」（林後 5:17）。神學的人學關心的就是這個新造的人，他既不同於、又關連到信仰者所曾經是、在我們所不可忽視的某個重要的方面也仍將是的現實的人性。因此與其說他是關於人的新教義，不如說他是關於新人的教義。下面，我們將試圖勾勒出該教義，我們用的題目將總括出人的新存在：與神相契的人。我們先考察《聖經》中可以為神學的人學打下根基的那些最重要的方面，但也並不試圖窮竭《聖經》人學的寶藏。

二、基督新教人學的形式基礎

關於與神相契的「終末論新人」的語言，在解釋學的意義上，可說是超越了我們通過分析自己的生存而作出確證的語言。我們有賴於一種 *secundum dicentem deum*，一種必須根據那言說的上帝，即上帝的聖言，來衡量的語言。所以，就其解釋學的特性而言，關於與神相契的人的語言

業已隱含着關於人的存在的一個實質性的決斷，根據這個決斷，我們在成爲言說者之前，就已經是傾聽者了。在我們必須也能夠說及的我們自己的事情之外，我們業已存在論地（*ontologically*，或譯本體論——譯者）成爲了我們的存在得以構成的一個聖言的傾聽者。我們既在存在的尺度上（*ontically*），也在生存的尺度上（*existentially*），是「聖言的傾聽者」（語出拉納[Karl Rahner]）。這樣，必然地，關於末世論新人的神學語言就超越了人的自我體驗，因爲它要求於我們的，乃是我們重新體驗那一自我體驗。否則它就不會是神學語言了。

不過，卻仍有可能在對人的生存進行分析的視野內來確證這種語言。顯然，因爲那使得我們成爲傾聽者、從而使得我們能夠言說的乃是上帝的聖言，因爲「上帝」是使得神學的人學成立的預設，神學的人學裏的每一個陳述都必定有普遍的人學有效性（*validity*），以及普遍的可理解性。所以我們得努力尋找那只能通過傾聽上帝的聖言而來的人人可理解的普遍有效的陳述。神學陳述的存在論特徵唯有通過上帝聖言的存在（*ontic*）這一仲介才能被人領會；我們無法推演出人是造物主上帝的造物，唯有通過依靠「和解者」上帝（他使作爲其受造物的人稱義）才能宣稱這一點。不過，這一宣稱卻必須是關於「一切」的陳述，從而是普遍可接受的——即便信仰所預設的「上帝」只是一片空白。基督教神學所宣稱的、唯有上帝才具有的至上具體性和至上普遍性的根本統一，使得神學的人學作出這樣的陳述，它們的普遍有效性，即使上帝作爲「最具體的存在」（*ens concretissimum*）沒有得到論證，也必須是可證實的。唯有上帝的概念才具備這樣的「理論無私性」（*theoretical selflessness*），使我們得以作出根據自己的預設便能得到表

述的人學陳述，這些預設即便是無神的人也可以理解的。所以，我們必須能夠這樣表述神學的人學的一切陳述，即便沒有提到上帝之名，它們也是可理解的、清清楚楚的。不過，我們卻得注意，每一個這樣的陳述是從福音書的陳述轉變成律法的陳述的，是從毫不含糊的祝福之陳述轉變為生來就含糊不清的陳述的。信仰所得來的收穫、信仰所歡享的收穫，是不能在一個不同的視野裏得到表述的；在律法的視野裏它被懸擱起來了。所以，關於那與神相契的終末論新人的語言，必須——為上帝起見——有一個存在論的特徵。否則它就不會是人學語言了。

神學的人學一切的陳述如此一來就有了一個獨一無二的、相當複雜的解釋學的特徵，它將人視為從外在於它自身的方面被「先驗地」（*a priori*）決定了的，即便這「外在」只能被視作「後驗地」（*a posteriori*）（唯有從人的生存之內的範圍裏面，這一「外在」才能被視作決定人性的東西）。神學的人學陳述複雜的解釋學特徵，恰相對應於這些陳述所言說的人之生存的獨特的存在論特徵。沒有人學能夠置疑這個基本的神學洞見，就是，無論好壞，人都從它自身那裏撤走了。「整全的」（*whole*）人格唯有當人的「整體性」（*totality*）被超越之時，才能被體驗為「整全的」人格。這意味着我們不是從自身之內，也不是從我們自身的資源那裏變得整全的，而只是從外在於我們自己的東西那裏變得整全的。「整全的人」（*totus homo*），其真相的一部分，就在於那「外在於我們自己的」（*nos extra nos esse*）。倘若我們想要體驗作為整全的人格是我們自己，我們就必須體驗超出自身的東西。

然而，神學的人學只是在福音書給定的可能性的基礎上，將這一無可置疑的必要性說成律法或結構之一。恰只

是因為我們能體驗超出自身的東西，並且以此方式體驗到自己是整全的位格，才會有神學的人學這麼一個玩意兒，或「人」的神學定義這麼一個玩意兒。基督新教神學找到了在「人被神稱為義」這一事件裏找到了這個人的定義。「保羅……簡要地總結了人的定義，說，『人因信稱義』」。²關於與神相應的終末論新人的語言隱含着，我們之被上帝稱為義業已發生，儘管這稱義只是「實現」在信仰裏。這是因為唯有信仰才使得稱義明確地發生了，但同時仍有待它來持續地改變人性。

所以，神學的人學陳述之獨特的解釋學特徵，業已包括了神學的人學得要實質性地說出之物的形式方法。所以，在形式的層面上消除對神學的人學的主要反對意見，即「對人下一個定義乃是不可能的」，就是頗有說服力的了。

人能夠被定義嗎？現代人學的發現是否認這一可能性的。最晚從萊辛（G. E. Lessing）開始，人就似乎成了一個由機會和必然性組合成的難以把握的綜合體：

人？他從哪裏來？

對神來說太卑微了，對偶然來說太美善了……³

顯然，這段話並未告訴我們人是從哪裏來的，而只是告訴了我們人不是從哪裏來的：既不是被某位神創造的，也不是從天上掉下來的。倘若上帝，這位 *ens necessarium*（如形而上學所描述的，絕對必然的存在），乃是人的創

2. M. Luther, 《關於人的爭論》（*The Disputation Concerning Man*），論點 32，《路德全集》第三十四卷（*LW 34*），頁 139。

3. G. E. Lessing, 《宗教：著作殘篇》（*Die Religion. Ein Fragment*, Munich, 1970），《萊辛全集》卷一（*Werke I*），頁 171。

造者，人就會有一個更大的勝算了。但另一方面，關於人的最後一句話卻又不是單純受孕和出生的這樣的偶然事件，不是一時至樂一時又至痛的事件。因為

一個像你這樣的人不會停留在
出生的偶然把他投放的所在：如果他這般停留
那只是由於洞察、理性，更佳的選擇。⁴

人的生存之起源可以成爲一個既非純粹的偶然機遇，也非單純的必然性的問題。倘若單純的偶然成爲人之起源，我們存在的問題就會膚淺不堪了：我們就不會有存在，不會值得詢問存在了。但既然人「對於偶然來說太美善了」，我們就必須問及我們自己。但是，若是人起源於某種純粹的神聖必然性，我們也不必再問甚麼問題了，因為這樣一來，我們的起源就會過分透明易懂。但既然人「對於神來說太卑微了」，我們就會繼續成爲問題。沒有甚麼答案能使我們不再需要提出關於我們自己的新的、更多的問題。就人而言，尋求真理比佔有真理更富人性。唯一確定之物看來只是萊辛用來置疑於人的問號了：「人？」

現代研究人的科學似乎加強了這一事態，該學科要用複數來表示，這並不是偶然的。這表示要把人定義爲一個整體似乎已成爲不可能的。身體研究、頭蓋測量學、生理典型（biological typification）、人種學、遺傳學和行爲研究、心理學和社會學研究——所有這些學科都企圖建立起關於我們自己的某種東西。它們幹得很成功，在今天有時還被用來整合成一種哲學的人學。無疑，關於人的專門化的知識極大地增長了。但是關於我們自己的問題卻仍未得

4. G. E. Lessing, 《智者拿單》(Nathan the Wise; New York, 1955), II/5。

到回答——除非我們誇大其詞，說這些發現達到了最終結論。舉幾個例子：我們知道每個個體的個體發生（ontogenesis）乃是系統發生（phylogenesis）的短暫重演；從生理學的角度看，人類是比所有動物都要低級的，因為我們乃是未完成的存在物，在生理學上乃是未成熟的生物（premature birth）；人這個物種還在發展階段（高度的增加，在沒有縮短成年的時間的同時，卻使得青春期限長了）；對細菌來說人乃是文化傳媒（that human beings are culture media for bacteria）；與動物不同，我們是「向世界敞開的」（語出舍勒[Scheler]）和「向外的」（語出普萊斯勒[Plessner]）。但我們也知道「殺戮、燒死、毀滅自己的同類……並非猿類而是人類的行爲」。⁵我們所不知道的只是我們自己是誰。當然了，我們已經從「前人類的生命形式」發展出來了，這一事實「就跟向我們敞開着未來的可能性一樣，毋庸置疑」；但是對於特定的研究人的科學來說，我們仍是這麼一種存在物，「其起源和命運是一樣模糊不清的」。⁶普萊斯勒正當地提出了他的疑問，對於這麼一種存在物，怎麼能「對它下一個最終定義」呢？⁷

如果我們不希望把問題扔下不管，就仍有可能把必做之事裝成義務勞動來做，對關於我們自己的無窮問題作一個最終回答。在這裏我們可以把人定義成一個超出於一切答案之上的問題，一個徹頭徹尾的問題性。相應地，萊辛那反諷的對偶句就不僅可以表達出一切人學方法論上的困

5. H. Weinert 被 F. Hartmann 引用，見「人學」（Anthropologie）詞條第一部分「自然科學的人學」（Naturwissenschaftliche Anthropologie），載《歷史與當代的宗教》（*Die Religion in Geschichte und Gegenwart I*; Tübingen, 1957），卷一，頁 403。

6. H. Plessner，「人學」詞條第二部分「哲學的人學」（Philosophische Anthropologie），載《歷史與當代的宗教》，同上，卷一，頁 411。

7. 同上。

難，還能表達出這一徹底的成問題性，可正是它的適當對象。

有趣的是，現代的關於人不可被定義的斷言，就是把人「定義」為徹底的成問題性的，這反倒把形而上學傳統留給上帝的無限性（unlimitedness）歸到人身上了。「上帝不能被定義」（*Deus definiri nequit*）——形而上學傳統是這麼說的，另一方面它卻又蠻曉得對人下定義。形而上學仍舊活着，實際上也許才剛剛開始，但現代思想之告別形而上學卻以如下事實為特點：它把上帝視為人性向着無限的投影，上帝因此不再被理解為一個不可被定義的存在者。直至達到這個程度，我們終結了——在形而上學方面——上帝的奧秘，自己倒成了謎團。取代上帝的不可被定義性的，乃是人的不可被定義性。「人不能被定義」（*Homo definiri nequit*）——現代思想用它的不同聲音如是說。

詳盡的人學研究使得「整全的人」變成一個不可知的存在者。是阿奎那（Thomas Aquinas）曾經說過，關於上帝，我們不能知道他是甚麼，而最多只能知道他不是甚麼。⁸今天，關於整全的人，我們似乎也得說，我們不能知道它是甚麼，而只能知道它不是甚麼。

不過，若是人之最終定義的不可能性，被它最終被定義為徹底的成問題性取而代之，那麼，由這必然性裏也可以產生一個成問題的美德。這顯然是一個文雅的解答：一方面，徹底的成問題性這一範疇確實回應了這一事實，即我們真的只是知道「整全的人」不是甚麼；另一方面，這一範疇暗示着，人本質上是對新的問題敞開的，因此它產生了關於「整全的人」的某種定義。肯定人的不可被定義

8. 《神學大全》（*Summa Theologiae*），Ia.3.，引言。

性，也就意味着試圖超越它。不過這一文雅的解答，對於人之本質卻算不上公正。

我們能夠且必須首先問的關於自己的問題，乃是根據《聖經》人學得到的關於人的特徵的說法。但在神學的人學的視域內，這些問題既非首要的，亦非終極的。在《詩篇》第八篇，關於人的問題在邏輯上先於上帝之眷顧我們：「人算甚麼，你竟顧念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？」（關於人的問題的典型經句，另見《詩篇》八十五篇、一百四十四篇 3 節；《約伯記》七章 17 節；《羅馬書》九章 20 節）。至於末世的極樂時辰，《約翰福音》裏的基督向他的門徒是這麼許諾的：「到那日，你們甚麼也就不問我了」（約 16:23）。這句話的人學後果就是，提問是一個衍生性的現象，徹底的問題性乃是一個神話。

存在先於提問。爲了能夠提問，我們必須傾聽，我們必須聽到。問題起自於回答。在提問之前（或之後），早已存在着詩、歌、故事的講述。在提問之前，已有贊同。福克斯（Ernst Fuchs）以一種令人震驚的方式斷言，贊同乃是語言的本質。⁹導致提問的，乃是敘述的打斷、行動的中斷、錯誤的音調和不適、不和諧的驚奇（θαυμάζειν）。¹⁰在這些情況下，人們提出問題，以求得恰當的理解，倘若需要的話，也可以將中斷放一放。

如此一來，現代人學的觀念就可以這麼總結：人是一個我們不知其答案爲何的問題——或者，我們仍未知道其答案。後一種觀點屬於一種根本有別於我們此處所呈現神學的人學概念的「神學」的人學，我們這種神學的人學之所以說是「人學」，是因爲它只是其神學特徵的一種功能，

9. E. Fuchs, 《闡釋學》（*Hermeneutik*; Tübingen, 1970），頁 177。

10. Plato, 《泰阿泰圖斯篇》（*Thaetetus*），155d；Aristotle, 《形而上學》（*Metaphysics*），982 b 11-17。

而且它提供了終末新人的一種解釋，在那裏，人乃是對一個尚未被充分理解的問題的回答。這樣，神學的人學就得建立並展出人乃是其答案的那個問題了。

倘若人乃是一個答案，而其相應的問題卻仍未找到，那麼，人的可被定義性就從根本上超出於爭議了。但是，若是我們這樣斷言人的可被定義性，就仍得應付這種反對意見，即我們是在否認似乎是現代人學所肯定的結論——人在根本上是對世界敞開的。這一隱含在人的徹底成問題性裏的人之對世界的根本的敞開性，似乎在要求我們必須將人視為不可被定義的。

與此相反，神學卻斷言，藉着上帝的道成肉身，人被定義成一個「向上帝敞開的存在者」。然而，在這裏，人也被定義為一個「向世界敞開的存在者」。因為——與神學傳統相反——創造主的大公性必定會使得我們這些向上帝敞開的人，也成為向世界和我們自己敞開的存在者。終末的新存在者，那神學據之以決定誰人才可被稱作人類的，乃是這麼一種人，在其歷史的生存裏，上帝已定義了他自己，並且，在他這一自我定義的行動裏，上帝也定義了我們：耶穌其人。在基督教對上帝和人的看法裏，這乃是關鍵的：我們既不按一種對上帝的先入之見來展開一種人觀，也不按一種對人的先入之見來展開一種上帝觀——即便這種先入之見認為人不可被定義。相反，關於上帝和人的判斷只能在一個唯一的事件的基礎上作出來。就基督教信仰來說，這一事件就是上帝之認同（identity with）*於耶穌其人的生與死，這一事件是由耶穌基督從死裏復活得到揭示的。他是實實在在的神，也是實實在在的人，其神性與人性不可分地統一在一起，既有區別，又不混同。上

* Identity with 或作「同一於」、「等同於」；identity 亦有「身份」之意。——中譯注

帝之認同於這一人的生命，這一事件末世論式地為區分上帝與人奠了基。「認同」並不意味着模糊一切區別。相反，將自己認同於某物這一行為可以更尖銳地揭示出認同者與被認同者之間的差異。基督教的上帝認同於耶穌其人的概念，就得在這個意義上來理解，就是在存在具有歷史性這一存在論意義上說的。不過，倘若這是真的，我們就得總結說，人被如下事實定義了，即上帝在一個人類位格裏（指耶穌——譯者）將自己定義為上帝。這就是「人是上帝的形象」這一教義的邏輯含義。這一切都依賴於這麼一個事實：對基督教信仰來說，「上帝」和「人」的意義是依耶穌基督的位格而得到定義的。因為「上帝的形象」這一範疇等同於耶穌基督這一歷史上的名字。這個名字所指稱的人（位格）就是與上帝相契的人。

然而，耶穌基督這一位格卻指向關於一切人類位格存在者的一個決定。在他之中，作出了一個關於我們的未來的決定，因而也是一個關於整個人類史的決定；在他之中，也作出了一個關於人的存在的一個存在論的決定。

在與神相契的這一位（耶穌）得到實現的基礎上，說一切人類位格的人性在於與神相契，乃是真實的。這一位本質上也即所有的人。基督教信仰將一切的人都與這一位相連，不只是在存在論上，也是在生存論上，因為若是與這一位不相似，那麼一切別的人也就事實上不會與神相契。確實得有一個新人，好讓人獲得他的終極目標。但這個新人並非只是為了他自己的目的而與上帝相契。相反地，在他的存在裏頭，作出了一個為着所有人而作的決定，就是這一個與神相契的人將一切未與神相應的人帶入了與神的相契之中。

藉着耶穌基督的存在，我們被帶入與神的相契關係中，這一事件被保羅稱為「稱義」。所以路德（在《關於人的爭論》[*The Disputation Concerning Man*]裏）正確地看到，稱義乃是人類的真正定義。被上帝稱義，這可以被視為人類的定義，因為它把我們從人的行為的束縛中釋放出來，而又沒有否認我們的存在的概念包括了我們的行為。換句話說：在神聖的稱義事件中，人類那受到它自己的威脅的本性，得到了上帝的扶正，而與它自己那持續的反常相反對了。所以，稱義是一個具有存在論相關性的事件。

就其形式而言，「稱義」意味着，正是藉着神聖的正義，人類才第一次變成他們自己：那發生在耶穌基督存在裏的上帝的義構成了我們的人性。這樣，稱義就是一個關係性的概念。上帝使我們成義，他自己也就是義。這樣，與神相契的人就是從關係上得到定義的，這可以從被動和主動兩方面說。上帝與我們的關係乃是我們人自己得以彼此相關這一事實的基礎。先於我們自己的彼此關係的，乃是另一個存在者與我們的關係。倘若我們不是早已經存在於另一個存在者帶給我們的關係之中，我們根本就不會彼此相關。從存在論上說，我們絕不是以自己為基礎的。若非業已與另一位存在者同在一處，我們甚至不能來到自己面前。

儘管這樣，從存在論上（ontically）說，我們還是希望立足於自己。我們受到向己意志（the will to self）的統領。這在意志主宰着傾聽的潛能一事上有所顯示。不能聽到（他人、上帝——譯者）的意志乃是立足自身的意志。與此相應，一切的關係都被還原到與自己的關係，將它當作了一個「無可動搖的真理根基」（*inconcussum fundamentum*

veritatis)。作為自我認同的認同（identity，身份——譯者），乃是受向己意志統領的一個人學的人性假設。

基督教信仰把這一立足自身的存在傾向看成為罪。對信仰而言，作為自我認同的認同乃是一個正在失去其自身的人的標誌。因為，根據信仰對這件事情的理解，我們是永遠也不能在自己裏面找到自己的。我們並不能在自己那裏與自己照面。我們只有在與我們之外的某人相遇時，才能來到自己的面前。「凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命」（可 8:35）。

相反，罪人之被稱義將我們帶進與凌駕於我們之上者的聯繫中。那在上者與我們相連，彷彿是在自由地展示他自己，這乃是關鍵的。我們只有在與某個凌駕於我們之上且不是內在於我們的自身關係中的東西相關連時，才能真正超出於我們的自身關係。這般凌駕於我們者，是自由自在地呈現的，並通過他自己的行動創造了各種關係。可以用一個悖論這麼說：我們需要某個對我們並非必要的東西凌駕於我們之上。在此意義上，上帝超出了必要。因為那凌駕在上的、自由地展現自己者的具體名稱，乃是上帝。

這一點的人學結果，可以說就是，構成人的「我」的人性的東西，乃是它在與他者相遇時接受到它自己。凌駕於習見的、相當道德化的對人的定義，就是把人定義成「為他」的存在者——「真正的人是為了別人而生存的」——從神學的角度，我們需要斷定自己與那凌駕於我們之上且自由展現其自身者的關連的優先性。一個屬人的「我」的人性，端在於容許他者為我而有。這就是我們在把被上帝稱義當作「人」的一個定義時的意思。它無須把人定義為一種「匱乏」，而是從一個事件來定義我們，該事件對我們是有益的，但卻不是出自我們自己。就他者的存在是為

我們的益處而言，人類這一受造物變成了一個人類位格。在這個意義上，神學把我們稱作歷史的存在者。在我們創造歷史之前，我們業已擁有歷史。

伴隨着如上洞察，我們就已經轉到了神學的人學的實質基礎上了。

三、基督新教神學的人學的實質基礎

1. 在《聖經》裏，與神相應的人被稱作 *imago dei*，即「上帝的形象」。對神學的人學實質性基礎的處理，需要問到《聖經》文本裏所謂「人乃是上帝的形象」該如何理解。這裏，我們要集中闡釋在這個問題上《聖經》裏一些相關的關鍵經句。按照我們前述的神學的人學看法，我們首先要考察的《舊約》文本必須根據《新約》那批判性的權威來加以闡發，就是將「人是上帝的形象」這一點建立在基督論的基礎上。此外，從解釋學的觀點來看，從我們上面所說的人的每一種定義都進一步刻畫了上帝的觀念來說，這同樣是顯而易見的。

關於「人是上帝的形象」這一教義的經典經句，乃是《創世記》一章 26 節、五章 1 節和九章 6 節。此外，從智慧文學的角度來看，還得將《所羅門智訓》二章 23 節和《便西拉智訓》十七章 3 節考慮在內。《舊約》中關於《創世記》一章 26 節最重要的評論是《詩篇》八篇 6 節。《創世記》一章 26 節告訴我們：「上帝說：『我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。』上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。」

對這段話的解釋，得從如下事實出發：人之生存得要從他是照着上帝的形象受造的這一點來理解。「照着上帝的形象」不能被理解成——可惜它仍舊被理解成——附加給人這種受造物的某種品質、榮耀或區別。倒不如說，人的生存就是我們存在於上帝的形象裏（our being in the image of God）。人的最大的榮耀就是生存這一事實。

但是人的這一與神相契的生存乃是一種共在的人性（co-humanity）。毫無疑問，經句強調人的生存的二重性：從而有着單數（the singular，或譯單一——譯者）和複數（the plural，或譯多元、雜多——譯者）的轉換：上帝是通過將人類位格（human persons）造成男人（male）和女人（female）而造人（humanity）的。在這裏，經句所說的並非人的生養能力，後者在第 28 節得到單獨的祝福，從而生養能力與「存在於上帝的形象裏」無關。¹¹人不產生他自己的多元性，倒是已經在位格的共同體裏遭遇到這多元性了。

「存在於上帝的形象中」隱含着一種社會結構。人之進入生存，乃是作為一個社會實在進入的，並且在此之中與上帝造物主相應。用上帝概念來理解，這意味着人與之相契的上帝並不是一個孤孤單單的上帝。相反，上帝本身就與共同體有關；他的存在是這樣的：他希望別人參與他的存在。此外，人是上帝照着上帝的形象造成的一種社會性的存在這一事實，使得我們必須說，我們也必須總是把上帝視為他人的上帝。作為我的上帝，他同時也是你的上帝，因此就可被定義為「為你的上帝」（Deus pro te）。

但若是上帝的形象首先在於這個最基本的事實：我們每一位都作為一個「你」的「我」而生存，那麼，任何唯

11. W. Zimmerli, 《創世記一至十一章——史前史》（*1. Mose 1-11. Die Vorgeschichte*; Zürich, 1957），頁 80 以後。

我論 (solipsism) 的說辭就都是褻瀆神聖了。「若是有人說人是單獨生存的，就讓他受詛咒吧。」(Si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit)¹²所以，我們若非已與他人有關聯，是不能與自己有關聯的。同樣重要的是，若非他人已與我們相關聯，我們也是不能與自己相關聯的。尼采那「天青色的孤獨」(azure loneliness)，他所謂「別把我當作別人」，乃是和「人生而就是上帝的形象」的教義格格不入的。神學的人學並不承認尼采的這一「別把我當作別人」的關切當作人的關切。倒是認為，這種想法是十分非人的，是一個存在論的自相矛盾，是與上帝的創造相敵對的。它被「存在於上帝的形象中」這一人之定義排除在外。

現在我們要超出這個基本定義，進而追問：「人是上帝的形象」這話，是否還有別的含義？

2. 照我的看法，克勒 (L. Köhler) 在把「存在於上帝的形象中」解釋成這是因為唯有人才有「一個直立向上的形狀」時，就為理解《創世記》一章 26 節中的「人是上帝的形象」提出了一個決定性的方向，指出了神學的人學當遵從的一條路徑。¹³根據這種理解，我們之「存在於上帝的

12. K. Barth, 《教會教義學》(Church Dogmatics), III/2, 頁 319。

13. L. Köhler, 《舊約神學》(Theologie des Alten Testaments; Tübingen, 1966), 頁 135。中譯者補注：這種思想在教父哲學裏較為流行，除了雲格爾下文提到的 Lactantius 外，尼薩的格列高利 (Gregory of Nyssa) 在其《人的受造》(On the Making of Man, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5; Hendrickson Publishers, Inc., second printing, 1999, p.393.) 一文中，提到「但是人的形狀是直立的，是高高地向着天堂伸展的，是向上望的：這都是其主權的標誌，這些標誌顯示了其高貴的尊嚴。」奧古斯丁在其《論三位一體》XII.1.1 裏說：「唯一使我們與動物不同的，是我們在姿勢上直立向天，而不是匍匐向地。這是造我們者對我們的一個提醒，在我們更好的部分即意識裏，我們不應像野獸一樣匍匐向地，而應將自己的心與靈魂傾注到物體中最為崇高的東西……正如我們的身體被本性升舉到物體之中最高者即諸天那裏，我們的意識作為一個精神實體也應被升舉向屬靈事物中最高者那裏」(Augustine, *The Trinity*, trans. Edmund Hill; New City Press, 1991, p.322)，這裏提到了人在外形上與別的動物俯伏向地不同，人是直立向上的，這象徵

形象之中」，這在我們的身體形狀上也物質性地顯示出來了（除了我們生存並與我們的夥伴們一道生存這最基本事實之外）。我們不應該大膽到接受這種觀點：我們最內在的本性，我們的本質，完全可以在這一純粹外在的形式裏找到。「那作為某物的東西，是全然地在它的外在性裏；其外在性即是其整體性——它也同樣是它的反映性的統一。它的現象不只是對別人的反映，而且是自己的反映，因此其外在性就是那內在於它自身的東西的顯現。」¹⁴在身體的直立向上裏，人像上帝。我們身體上的與神相似，正是我們的人性的表達。所以，當早期教會的作者們用柏拉圖式的辭彙¹⁵指出「直立的姿勢」和「向上的面容」乃是人性的特徵時¹⁶，他們是與《聖經》對人的理解一致的。

《創世記》一章 26 節「上帝的形象」的這個方面，在保羅《羅馬書》一章 23 節辛辣地指責一些人妄拜偶像時以顛倒的方式得到了回響：「他們雖然知道神，卻不當作神榮耀他，也不感謝他。……自稱為聰明，反成了愚拙；將不能朽壞之神的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。」在保羅的這個斥責裏，關鍵的是要看出，當我們不再從上帝的形象來理解自己時，馬上就會將自己與動物相提並論。由於我們不再按上帝的形象來理解自己並因此榮耀上帝（「榮耀上帝」在保羅的用語裏是與上帝的形象的觀念連在一起的），反倒用我們自己的形

着人有向神開放的可能。奧古斯丁還在《八十三個不同的問題》之 51:3 說：「人的身體可正當地被認為是比別的動物的身體更像上帝的形象和樣式的……它更適於觀看諸天」（St. Augustine, *Eighty-three different questions*; trans David L. Mosher; The Catholic Univ. of America Press, 1982, p.87）。但奧古斯丁並不像雲格爾這樣認為人真的在形狀上是上帝的形象，因為很簡單：上帝是靈，不可能有身體。因此這只能從隱喻和象徵的角度來說。

14. G. W. F. Hegel, 《邏輯學》（*Science of Logic*; ET London, 1929），卷二，頁 159。

15. 參照 Plato, 《克拉提奴斯篇》（*Cratylus*），399c。

16. Lactantius, 《訟上帝之忿怒》（*A Treatise on the Anger of God*），卷 VII。

象來理解上帝和我們自己，於是就將可朽壞者的形象本身（這裏指人——譯者）與鳥兒、動物或爬蟲的形象相提並論了（我們今天在博物館仍可見到，印象最深的是那半人半獸的形狀，顯示從一個物種過渡到另一個物種的正確順序）。所以現在我們就似乎與動物為伍了，雖然我們的步態仍是昂然向上的。這可真有些稀奇古怪了。我們可得注意《羅馬書》一章 23 節那模仿的語調。顛倒的崇拜是對我們人性的一種滑稽模仿。我們雖因那直立的姿勢而乃昂然向上的存在者，並由此而乃上帝的形象，卻在虧缺上帝的榮耀時，喪失了自己的人的尊位。當我們取消了自己與上帝的關係時，也就取消了自己的昂然向上的存在。我們是經不起折騰的。

保羅以模仿的筆調所作的批評，向我們指出，我們不能把直立的身體姿勢僅僅當作一個「外在的」現象，不應該低估了它作為「上帝的樣式」的表達的價值。我們的外在的形狀乃是我們的存在的形狀。在我們的行為導致我們的存在形式成問題時，這一點就會清楚地顯現出來。再舉一個《舊約》裏的例子。《傳道書》以傳道者的口吻正確地對人作了一個判斷：「我所找到的只有一件，就是上帝造人原是正直，但他們尋出許多巧計」（傳 7:29）。

就其外在性而言，我們直立的身體是我們本質的形狀。這一點，在關於上帝形象教義的基本的《舊約》經句，即《創世記》一章 26 節「我們要照着我們的形像、按着我們的樣式造人」之後區分人與動物的經句裏，完全表露了出來。內在於一種向上的姿勢的，是一種向上的步態。我們作為那些向上者走動，唯有上帝是我們所向的。在作為向上存在者的這一運動裏，我們之決定成為主人的意志得到了表達。「存在於上帝的形象裏，就是要聽從召喚成為

生命的主人。」¹⁷運用主人的身份，如《聖經》所理解的那樣，就是發揮主人的作用。行使主人身份的人就是主人。人是主人——這就意味着上帝的形象。

但若作為主人我們就是在上帝的形象之中，那麼上帝本身得被視作一個主人。超絕於人的是，《聖經》中的上帝被視作人的主人。我們以上帝為主人，這一事實並不排除、反倒包括我們自己也是主人這一事實。但我們並不是我們的同伴的主人。我們不是上帝—主人。相反，我們因注定與他人一道享有對世界的共同的主人身份而與上帝—主人相呼應。我們沒有注定要對別人卑躬屈膝，倒是要以正直的方式彼此相遇，走到一起。注定要共用對世界的主人身份並且共同前邁，我們首先發現了我們所置身於其中的空間，接着共同歡享一道進步的時間。作為主人，我們注定要進步並依賴於進步。

我們的同伴中那些未能正直地行走或保持正直的人乃是極其不幸的、值得憐憫的，我們如此感覺，並非出於偶然。他們缺乏「為未來的自由」（freedom for the future）。在古時，他們受到特別的嘲笑，這顯然是因為他們的生存乃是對人的主人身份的一種令人困擾的邊緣化表現，結果就是，既然他們從外面看上去缺乏主人的作用，就被視為最可被壓制的。今天，對那些走得不正直的人的嘲笑不再像古時被視作理所當然的，這一事實與我們的信仰所稱的「主」耶穌基督被釘上十字架有關。

3. 我們之「存在於上帝的形象中」意味着作為正直向上的存在者的主的身份，對這一觀念的最徹底表達可以在《新約》裏找到，在那裏，那被釘死並從死裏復活的耶穌

17. W. Zimmerli, 《舊約人觀》(Das Menschenbild des Alten Testaments; Zürich, 1949), 頁 20。

被指認為主。「耶穌是主」乃是基督教信仰的基本認信（林前 12:3；羅 10:9；14:11；腓 2:11）。我們要注意，謂詞「主」被用到被釘十字架的基督身上，但他所展示的並非死的力量，反倒是對死的征服。在他身上顯明了，與神相契的人並未受死的限制，而只是受上帝的限制。因此死亡就不再主宰他（羅 6:9）。相反，被釘死卻復活者掌管着死人和活人（羅 14:9）。在這個意義上，他是與神相契的那位（林後 4:4）。

對我們昂然向上的步態和在耶穌的復活裏顯示出來的主人身份進行闡釋，業已將人的形狀帶入了終末論的維度。那原先是從空間上得到表達的東西，現在《新約》裏從時間的結構方面得到了澄清。倘若從死裏復活的耶穌乃是新人，從而與神相契，那麼人類就得被視為無保留地與未來相關聯的。在這裏，重要的是要認識到，不能把復活者視為這麼一個人：把他曾經歷的生活當作一個被拋棄的過去置諸身後。未來乃是在面對過去時被給予的。我們與未來的不受限制的關聯包括了我們的過去。與神相契的人乃是包含了其整個歷史的人。

耶穌其人生存於所有人之中、生存於所有人之內，這一事實被巴特（Karl Barth）強烈地說成是「核心的人性因素」¹⁸：「人的存在論決斷建基於這一事實：耶穌此人乃是千千萬萬人當中的一個。」¹⁹若要與《新約》的自我理解一致，我們就得由此作結論，當某人在其人性中被注意時，這人就是在作為耶穌基督的夥伴的基礎上被注意的。在這裏，「生存於上帝的形象中」得到了最為具體的定義。所以，《舊約》中將人說成「上帝的形象」被特定化，且以

18. Barth, 《教會教義學》(CD), III/2, 頁 160。

19. 同上, 頁 132。

某種方式在《新約》中藉着關於耶穌基督的語言而得到修正，也就是恰當的。

4. 這一特定化首先出現在這個事實裏——這裏我們跟隨保羅——只有一個人才被稱作「上帝的形象」。在《哥林多後書》四章 4 節，耶穌被說成「上帝的形象」（這說法在保羅之前就已有）。因為「在基督的臉上」上帝的榮光得以顯現。就上帝的榮耀是耶穌基督一人的特徵而言，他乃是上帝的形象。²⁰他以一種獨一無二的方式與上帝主人相契。所以唯獨他才可以成爲人的原型。因為——在這裏我們達到了深具保羅特色的觀點——所有人都將在他們的生存中分有耶穌所是的（人性）。它不只是「上帝的榮光在基督的臉上」，還「照在我們心裏，叫我們得知」（林後 4:6），它讓我們分享基督臉上上帝的這榮光。這事是以語言的方式發生的，是通過「言致」（address）某人發生的。正如耶穌基督是上帝的形象，有上帝的榮光，所以藉着這宣告，他讓那些信的人分享上帝的榮光，通過十字架上的聖言事件，將我們拉入他的在上帝形象之中的存在。這形象，這耶穌基督，就這樣成爲發生在我們面前的聖言一事件。

儘管認爲我們「分領」了耶穌基督之「存在於上帝的形象之中」，保羅卻相當令人驚奇地在信裏公開宣稱自己是一個奴隸。不過，重要的是要牢記在心，保羅在這裏是在談論哥林多人的「分有」基督的在上帝形象裏的存在。所以他寫道，爲了「耶穌的緣故」，他乃是哥林多人的奴

20. 「榮耀」（δόξα）在保羅那裏常常與「形象」（εἰκών）概念平行（在《羅馬書》一章 23 節的爭論裏，另參《哥林多前書》十一章 7 節）。這屬於拉比傳統，它將《創世記》一章 26 節中的「按着我們的樣式」解釋爲「按着造物主的榮光」（關於這點，參見 J. Jervell, 《上帝的形象》（*Imago Dei*; Göttingen, 1960）。

隸，而耶穌作為上帝的形象，本身卻是主。在分享耶穌在上帝形象裏的存在時，我們也分享了他的主人身份。但為了使這事發生，使徒就得先成為奴隸，儘管使徒本人是一個自由人（因為他有耶穌為主）（林前 9:1）。所以存着一種特殊的基督教「主奴辯證法」，它建立在耶穌基督本人的存在之上。

顯然，我們若非視自己為主和奴，是不能分享被釘十字架者那處於上帝形象之中的存在的。在這裏，我們碰到了《舊約》「上帝形象」觀的進一步特定化。但在那些來分享耶穌的上帝形象的人當中，我們卻得考慮這一主奴身份的辯證法，這只是因為這一辯證法業已定義了耶穌基督本人的存在。在這一歷史中，我們發現，辯證法既非悖論亦非矛盾；相反，這同一個人身上的主人身份和奴隸身份是最大可能地相契合、相一致的。

5. 《聖經》把這一契合的破壞稱為「罪」。它表達的是這麼一個事實，我們既毀壞了上帝，也毀壞了我們自己，因此也毀壞了我們之「存在於上帝形象之中」。

從《羅馬書》一章 21 至 24 節，我們業已得知，我們是在自己的形象中（因此也按照動物的形象）理解我們自己的，由此顛倒了不朽壞上帝的榮耀。第 24 節之後對此作如下解釋：因我們不再將上帝當作我們的主來榮耀，我們就虧缺了「存在於上帝形象之中」的這榮耀，就是在世界之中作一個主人的榮耀。在這個意義上，《羅馬書》三章 23 節告訴我們，「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」。由於誤用了我們的主人身份，我們就喪失了上帝的形象。

我們得要以這樣一種方式來解釋這點，它得顯示出，如果我們尋求成為主人而不榮耀上帝為我們的主，那麼我

們就配不上「人是一個主人，正如上帝是我們的主人」這一基本的人學定義。我們的主人身份的要點，端在我們讓上帝成爲人之主。用否定法說，這一積極的定義就意味着，一個將自己當作別人的主人的人，是在宣稱自己擁有上帝的位置。相反，唯有當我們自由地服務於自己的夥伴，服務於人者和被服務者都只把上帝當作主人時，我們才證明了自己是真正的主人。

再者，按照我們那表達了「存在於上帝形象之中」的昂然向上的姿勢，這一點可以得到澄清。這一姿勢隱含了向下躬身的可能性。我們能夠躬身，是因爲我們是主。這不是指在某人面前躬腰：沒有主人會這麼做。它乃是指，向某人躬下來。唯有昂然走路的人才能深深地躬下來。這種能力屬於我們作爲直立向上的存在者的構成要素。我們並不因此就失去了主人的身份，反倒最爲清楚地實現了那身份。

與此相反的是，存在着另一種相反的「可能性」（我們只能帶着某種保留地如此稱呼它），就是允許我們被直立的姿勢領上邪路，欲要超越我們的人性，從而渴望「達到高處」，達到我們本不在（或「仍未在」）的地方。一個如此渴望「高處」、如此渴望超越自己的人，原則上並不向別人躬下身來。因爲這樣的一個人是一個主人，渴望成爲別人之中的主人，卻不服事別人。但是渴望成爲別人之中的主人卻又不服務於人，只能是希望成爲別人之上的主人。這正是人間的主人所希望的：成爲不受限制的主人。這樣的一個人是沒有「關係」的。故而這樣的一個人喪失了「存在於上帝的形象之中」，關於後者我們是這樣說的：「人是一個主人，正如上帝是我們的主人。」當我們不再給自己設置限度，不再肯定由我們的社會的本體論結構加

諸我們之上的限制，我們實際上就否定了我們的人性。²¹一個希望成爲不受限制的主人的，是不能夠成爲他自己的主人的。我們取了上帝的角色，作爲在我們同伴之上的主，「人對人是神」（homo homino deus），然而這總是意味着：「人對人是狼」（homo homini lupus）。

相反，在《腓利比書》二章 6 節及其後，耶穌被稱爲主人，因爲他不以自己與神同等爲強奪的，反倒虛己，自己卑微。爲了向我們揭示何謂主人，人的主取了人的形象，以服從於死的奴僕的形象顯現，在死亡中爲父所榮耀，爲父所讚美並啓示爲主。耶穌之從死裏復活，不是別的，而正是父上帝在他的死裏榮耀他，並且在此之中，讓人之作爲上帝的形象終末論式地高舉。在作爲向上的存在者之被釘十字架並復活的基督裏面，人被稱爲義。他之受造不是爲了躺在墳墓裏並成爲被忘卻的過去的一部分的。經由耶穌基督的死與復活，作爲我們的大限的死，就表明了是一個我們雖不能根本地超越卻可以相對地轉移的限制。這一限制仍由那以死限制我們的上帝「從另一方面」作了揭示，他揭示它爲這樣的一個事件：它插入並拯救我們人的整個歷史，它將我們的過去轉化爲一個永恆的未來。

與此相應，那些來分享基督之「存在於上帝形象之中」的人，能夠回應那發生在他的死之中的對他的榮耀，能夠回應那在他的低微中表達出來的自我啓示着的榮耀。保羅在《腓立比書》裏援引讚美詩，顯然是因爲他爲之寫信的那些人可以聽得進「在基督耶穌」的那些話，從而「存心謙卑」，「各人看別人比自己強。各人不要單顧自己的事，

21. E. Jünger, 〈人的存在的界限〉(Grenzen des Menschseins), 載《相契：上帝—真理—人》(Entsprechungen. Gott—Wahrheit—Mensch; Munich, 1980), 頁 355-361。同樣，當我們希望成爲凌駕於別人之上的主人時，我們是在誤用上帝授予我們的「地上的權柄」(dominium terrae)，將它顛倒爲殘忍的「暴政」(imperium)。

也要顧別人的事」(腓 2:3-4)。這些說法在《羅馬書》十二章 16 節裏有對應句，在那裏保羅懇求一切在羅馬的基督徒「不要志氣高大，倒要俯就卑微的人」。《羅馬書》十五章 5 節及其後又從上帝的觀點說到這點：「但願賜忍耐安慰的上帝，叫你們彼此同心，效法基督耶穌，一心一口榮耀上帝——我們主耶穌基督的父。」一道榮耀上帝為我們的主耶穌的父，在彼此的自由裏看別人比自己強——在這不可分離的統一裏，這些乃是上帝在人身上的形象得以實現的方式。

6. 對於與神相契的人這一基督論的理解，也改變了先前對上帝的理解。倘若耶穌基督被認為主，那麼上帝就被信為令耶穌死裏復活者。因此，耶穌之從死的卑賤裏被高舉，就必定意味着上帝將自己捨棄到這一卑賤之中，好顯示自己是與這死搏鬥的「上帝我們的主耶穌基督的父」。

這導致的結果是很顯然的，用一個論點來表達，就是：上帝尊榮 (majesty) 的突出特徵乃是一個向着深淵 (depths) 的無止境的運動。這一論點也涉及到作為上帝形象的人。因為作為一場向着深淵的無止境的運動，上帝尊榮的突出特徵乃是一場朝向人的無止境的運動。因此我們也可以說：朝向深處的無止境的運動乃是神聖尊榮的人性運動 (human movement)。

在這一語境中，我們可以恰當地顯明，神聖尊榮的這一人性運動不是由罪而是由上帝自身的愛發動的，因此不僅是由加諸上帝身上的一個限制，而且是由他的恩典的自由發動的。事實上，它乃是上帝朝向罪人的運動，事實上，乃是上帝那自由的愛，引領着上帝的存在不僅朝向人，而且朝向苦難、被孤立者、有罪的人性，不僅把他帶往人所

具有的深淵，而且把他帶往人之罪中那苦難所具有的不齒的深淵，不僅把他帶入與人的生活夥伴關係中，而且把他帶入與死為侶的關係中，那死本是打破生活中一切夥伴關係的——這一切都是罪的結果。但我們得要說，罪在哪裏顯多，恩典就更顯多（羅 5:20）。這意味着上帝之愛比人的罪更為根本，所以上帝朝向深淵的運動不是首先由罪觸發的。它不是某種人性的缺乏，而是神聖之愛的本源的流露，這愛在存在論上乃是在先的。

然而，事實上，那乃是神聖尊榮的突出特徵的朝向人性深淵的運動，乃是深入人之不完善性（imperfection）的深淵（abyss），好將我們抬升到我們本來的低微之處，我們若是「在基督裏」，就可達到這低微之處（林後 5:17）。上帝之轉向人、轉向罪人，正好與耶穌基督的存在相合，這一事實讓我們能夠看出，那乃是神聖尊榮的突出特徵的上帝朝向深淵的運動，其真實目的不是有罪之人，而是人的存在本身。確實，神聖正義的這一運動，與那作為上帝形象的不信上帝者的稱義有關。這樣，發生在耶穌基督的存在裏的上帝與罪人的關聯，就不僅與救贖論有關，還與人學有關。上帝所救贖的人，就是上帝所意欲我們成為的人。上帝捨棄了他的兒子，這麼做就表明他愛的不僅是作為教會聚集在一起的信徒，還有世界，儘管唯獨信仰才承認上帝的愛和自我卑微的含義。如此，因信稱義就不只是對基督徒的神學定義，還是對人的神學定義。因為，既然那唯獨信仰才可以聽到的、上帝自我卑微的使人稱義的話，乃是關於上帝的自我卑微和我們的升高的話（這升高發生在耶穌基督裏面），那麼，它就是關於一切人的。

這樣我們就能夠對上帝之走入深淵作出回應。我們是那些人，他們能夠對上帝的自我卑微作出回應，他們在回

應上帝尊榮的降低中成為他們之所是（羅 6:5；8:29；林前 15:49）。這種能力在根本上屬於我們之「在上帝形象中的存在」。人的存在由話語構成。我們自己乃是傾聽者。只是因為我們能夠傾聽，我們才能夠言說、思考、行動，才能夠成為人。作為傾聽者，我們以上帝與我們的關係為核心，以便回應我們的上帝。

7. 因此之故，神學的人學至少在這方面與哲學的人學一致：它把語言視為人的構成要素。二者都認為，人是通過語言才社會化的，正是這使得我們成為人。但是由於神學的人學認為人是由上帝的聖言稱義的，就看出了人的語言學存在層面上的不足。我們的語言學的存在有兩個基本的特徵。我們既是那些被傾訴的人，也是那些進行陳說的人。我們同時是二者。但是，神學的人學在這牢牢地混在一起的二者之間作了一個存在論的區分。我們必須從人學上作出澄清：不僅這兩個特徵中的一個是另一個的可能性的前提，而且正是那一特徵使得如下情況成為可能——儘管另一個特徵有其若非必然的也是現實的威脅性的後果——讓我們成為或再次成為人之位格。

作為「具有語言天賦的存在者」（ζῶον λόγον ἔχον），人的第一個根本特徵，就是我們作出陳述的能力，這種陳述的代表就是斷言性的命題。（在孤立地看待這一特徵時，我們得要警惕我們方法中的某種片面性和扭曲）。這一語言特徵在某些方面類似於計數，就是說它包含了一種傾向，通過用符號表徵實際世界來掌控世界，這樣語言就變成了與所指事物總體相符的符號總體。這樣一來，作為語言的存在者，我們就區別於一切別的存在者了，我們乃是指稱者（signifiers），乃是那些給予事物名稱並用名稱來命

名它們的存在者。這種語言功能使我們得以社會化，因為關於事物的指稱或名稱，人們得要有所一致，不管那種一致業已存在，還是得要重新達到，還是這種一致被認為是從存在論上先於我們的言說的。我們的語言存在的這一方面，那使我們以陳述者為自身標誌的，與接收、同化、使用資訊的過程相關。不過，我們得要同化的資訊的豐富性，意味着我們不僅得通過列舉作出區分，還得作出特定的選擇。唯有如此，我們才能逐漸應付世界。說 X 不僅意味着也說 Y；說 X 也意味着說非 X。否則，任何定義、任何將世界縮減為概念的作法，就是不可能的。否則，我們就不會在世界中居於統治地位了。

語言的這一「畫像」或指稱功能，並非對所畫或所指稱的世界絲毫沒有觸動。當事物被轉換成概念，它們就被改變了。若是我已掌握了某物，我就能「做點甚麼」——同樣，如果我還沒有掌握某物，我就只能說「對此我做不了甚麼」。在語言中，發生着對世界的某種使用，這使得我們隨後有可能以一種異於先前的方式使用世界。因為我們是世界的一部分，這一規則對我們也不例外。在應付世界的過程中，我們也改變着應付我們自己的方式，從而在某些方面改變着我們自己。發生在世界中的變化和發生在我們自身之中的變化是由語言決定的。它們是由這一事實決定的：我們是言說者，我們的思考產生於資訊和我們同化藉語言掌握的東西這二者之間的嬉戲。在這方面，語言使得我們的思考成為可能。所以，思考，即通過列舉區分事物和作出特定的選擇的過程，乃是類似於命令的東西。語言推薦，但思考命令（Language commends, but thinking commands）。至少在一種有限的意義上，思考所包含的東西，語言卻懸而未決。但是，既然在包容和命令之中，思

考在語言中表現出自己，在關於如何應付世界和我們自己的新的協定中表現出自己，語言的這一方面實際上就必須被稱作掌控的語言（the language of dominion）。在下定義和概念化過程中的語言和思考的這一共現性，正如古代哲學家們認識到和現代正在認識的那樣，乃是一個掌控的行動。另外，將這一掌控制理解為對世界的一種掌握（例如，在一個現代常用的核心隱喻，即製造者隱喻中，製造者總是尋求操縱世界），以及將這一掌控制理解為一種純粹「理論」（θεωρία）的掌控（就如世界的「總體圖景」這一隱喻所表示的這種意義上的「掌握」），這二者之間並沒有本質性的分別。擁有世界的總體圖景，就跟「操縱」世界一樣，也是努力要掌控。二者導致的結果是一樣的：人的行為。掌控本質上是行動的。不管它是想改變還是想保留（我們還得注意，保留也是通過改變才有可能的），掌控都引起行動。然而，這樣的行動，跟別的動物的行動的不同之處在於，它是由語言引導的。語言為這樣的行動提供了一個最初的草圖。實驗活動（experimental activity）也是如此，這在今天尤為普遍，若是沒有開放的空間，這幾乎是不可能的。這開放的空間本是那推薦性的言說留給那命令性的思考的。所以，就語言為我們的理性的和非理性的行為提供了最初的草圖而言，更重要的，就語言為我們的工作提供了最初的草圖（在事後的回顧中我們可以將它與行動區分開來）而言，具有固定結構的語言乃是「人類製造者」（homo faber）的起源。作為語言存在者，我們言說，我們是「工匠」（artificers）。²²又由於我們通過語言而組成社會，因此在每一項成功的工作中，我們都為這一社會化過程豎立起了一塊紀念碑。（在其根基處，每一項成功

22. G. W. F. Hegel, 《精神現象學》(The Phenomenology of Mind; London, 1949), 頁 704-708。

的工作都是一個這樣的紀念碑，不管它是仍舊保留着還是已消逝殆盡。）

我們已經解釋了作為言說者的人類的基本的語言結構，我們已經考察了在思考中得以實現的掌控，沒有它，使世界得以發生改變的任何人類工作都是不可能的。人的這一主人性質的方面，並不必然與人的自由相矛盾。恰恰相反！對神學的人學來說，人作為語言存在者的這一主人性，自身表現為那使人成其為人的自由的結果。倘若語言以這麼一種方式同化世界：通過列舉並作出選擇，向思想作出推薦，而思想本身就產生操持世界的命令，那麼這樣的掌控行為在其最基本的方面就是人的自由的表現，正是由於有了這自由我們才可被稱為「主人」。在這一語境中的「主人的語言」和「自由的語言」不應被認為是彼此敵對的。因為人的自由的構成要素之一就是讓思想去命令，通過在語言中實現的我們活動的最初草圖，從而使得創造作品成為可能。

8. 然而，現在我們必須看清在我們作出陳述和通過工作而同化世界時總是會出現的兩個人學層面的危險。

生存的現實部分就在於任何事物都有兩面，正義的可能性總是與不正義的可能性作伴，等等。但信靠上帝部分也在於我們能意識到每一個好的恩賜都會同時帶來衝突、緊張和危險。不注意我們世界的真實危險是我們存在的豐富性的積極方面的結果，這未免太超絕塵世了。對於信仰和虔敬來說，這是真實的。它乃是邪惡行為的禍因，它必定還會創造邪惡。但是，如果我們忽略了由「好行為帶來壞結果」引起的衝突——我們可以通過我們豐富的信仰被毀或者毀掉別人，我們為了自由而變得跟暴君一樣——我

們就至少會背叛神學的樸素性。惡魔乃是「那權柄的一部分，不可理喻／它總是想作惡，卻常常造成善。」²³人卻相反，它乃是那願意行善卻常常造成惡的力量的來源。所以，當我們考慮人的善性時，將人想成是上帝造為「好」的受造物時，我們就必須在同時注意那些常常與生俱來的可能的威脅和危險。稱義之信仰使我們尤其認識到這一需要。

作為語言存在者，我們的生存固有的第一種危險和威脅就是，我們傾向於完全同化世界，這種傾向是與語言的陳述功能緊密相連的。世界本身作為一個整體於是就成了一個完全屬人的作品，在一切方面都成為一個人工的、人化的世界；在許多方面，我們業已生活在一個正趨於這個方向的世界裏。不難把這種傾向認作一種現代形式的諾斯替主義的逃逸傾向，這種傾向想逃避這個世界，鄙視這個世界，因為這個世界威脅着要人屈從，也鄙視這個世界的天然野性和我們自己的人性，它渴望成為一個「超人」，這個「超人」以身體為恥，把自己置於世界之上，世界只不過是他的作品而已。

這個「超人」沒有成功的一個原因，就在於人有與他人快樂地結合的欲望，這乃是我們的創造主樂意賦予我們的。除了這個快樂的障礙外，我們或許還可加上語言的另一個根本的和構成性的特徵，即通過語言，我們只是作為言說的傾聽者而存在的。人的身體欲望有部分是愛的語言，在這種語言裏我們認識到我們是言說的傾聽者，在這種語言裏我們不僅都想向對方言說（這意味着我們只想自己說話），還得有另一個人來傾聽我們，並且他／她認識到自己是我的言說的傾聽者。在愛的語言裏，我們純然是屬世的。

23. Goethe, 《浮士德》(Faust), I.1335f.

那植根於我們作為陳述者的語言存在之中的語言、世界和作品之間的關係，注定還有第二種危險和威脅，它與第一種危險和威脅相反，只與我們作為行動者（agent）有關。作為語言的主人性質的後果之一，我們得要行動。唯有作為個體，我們才能逃避這行動的強制。人作為一個通過語言而組成社會的整體，是不能做到這一點的。如果我們不希望滅亡，我們就得生產。然而，正是這種強制的生產威脅到我們的生存。這個根源於十九世紀且今天還壓迫着我們的問題，可以用神學的語言加以表達：我們再也不能從自己與所作的之關聯中擺脫出來了。這一關聯的現實化使我們成了囚徒。人所作的在審判人；人被其所作的掌控了。

神學的人學無法只通過提供實踐建議來顛倒人與其所作的之間的這種關聯（就跟路德以前說過的那樣），但它可以提醒我們：我們首先是上帝對之說話的人。我們在這個意義上才成為人（位格）。成為一個位格意味着能夠被某個高於我們者言致，他，在人與其所作的或者人與其所生產的那不可分割的關聯當中，使我突顯成為一個自己，一個「我」。稱義的話語，那使我們在終末論意義上更新的要素，給了我們某個凌駕於我們之上者，他對我們說話，他認真地對待我們，將我們視作位格並看重我們，而不論我們作了甚麼。同樣，生產的強制性和人與其所作的之間不可分割的關聯，並非類似猿猴，而是屬於人的，因此也是可凌駕於我們之上的位格實在（指上帝——譯者）對之說話的潛質，這位格實在在人所作的當中，將人從其所作的區分出來。人的這一可被上帝致辭的潛質，乃是我們藉聖言而被稱為義的本體論含義。我們可被某個高於我們者「致辭」的潛質，使我們得以成為上帝的自由夥伴，這上

帝將我們從我們所作的那裏區分出來，他雖然未讓我們脫離人與作品的關聯，卻讓我們擺脫了人所作的對人的主宰。

這意味着，作為話語的接收者，我們被賦予了一些不能被同化、只能被欣賞的可能性，這和我們作為陳述者所同化的現實性不同。那不能作為作品被同化或實現的可能性，就像一個開放的空間，只能由它們自己來實現。那不能被同化而只能被欣賞的可能性，是不會老化的，只要它們還在，就不會窮竭；當它們消失時，就是被實現時。具有決定性的意義的是，跟一心想保留的現實性截然不同，這樣的可能性是能夠消失的。那我們不能「使用」（uti）而只能「欣賞、享受」（frui）的可能性，能夠消失而不窮竭，有如一般被使用後的結果那樣。這樣的可能性的一些基本的生存論式的表達是喜樂和感恩。真正的喜樂知道自己的限度，它是會消失的。具體的感恩也總是與這或與那有關，但絕非對一切事物都是如此。

所以，作為傾聽者的語言存在者，我們是可能性的存在者；而作為言說的語言存在者，我們是現實性的存在者。對我們這些語言的存在者來說，可能性對現實性而言，具有本體論的優先性（與亞里士多德相反）。

我想舉一個現象為例來說明這點。這現象對人之為人甚為重要，也應得到重視，就是遺忘的藝術。作為言說者，作為朝向作品、想藉着這些作品為自己豎立紀念碑的言說者，我們要依賴於「不遺忘的能力」。因此我們總是把電腦裝得滿滿的，以為沒被忘記的東西就是知道的東西，而知識就是力量。結果，過去就專斷地控制了現在和未來。貯存知識就是貯存過去。若是沒有電腦，我們會為了貯存知識而被過去壓死。不過有了電腦也並不就輕鬆了，電腦

並不必然帶來好運，倒可能把我們引到這麼一個未來，在那裏我們仍舊被過去統治着。

然而，作為話語的接收者，我們意識到「記得」與「忘記」之間的互戲（interplay）。正如我們是作為人（位格）來接收的，當想到到我們的位格時，我們就能忘記我們所作的，能夠把它們置諸腦後，輕鬆自由地面朝未來。即便考慮到知識本身，我們也得斷定，唯有遺忘的藝術能夠塑造人心，使它能真正理解世界。一個甚麼也忘不了的人，是一個沒有受教的人，他甚麼也理解不了。但我們不能因此說，一個甚麼都忘掉的人就是一個受教的、高智慧的人。然而有一件事是清楚的：不能遺忘，就不能快樂。對某人發話，有可能是很不快的，然而若是以上帝的名義對某人發話，卻總是意味着免除這個人的過去，給予他新的可能性，賦予遺忘的力量。這樣才是人。正如我們是這樣彼此對對方發話的，我們也如此呼應於上帝，他稱我們為人，將我們從自己造成的虛無中呼喚出來。我們要感謝這創造性的言詞，它賦予我們生存新的可能性。當我們通過感謝上帝來表達我們的生存時，我們也在自己當中區分那值得記住的和那應被遺忘的，不是出於不小心，而是出於自信。既然經上說，上帝「不再記念他們的罪惡」（耶 31:34），我們也就應該忘掉連上帝也赦免了的罪。這樣的遺忘當然不能是強令的：我們必定能夠做到。倘若我們被允諾了一個新的未來，因此能夠同化過去和現在，我們就能夠做到這一點。

9. 總結：我們真正的存在，乃是對上帝在耶穌基督裏的降卑的回應，這降卑是藉着對我們發話的一個聖言而實現的。上帝對我們的這一降卑，防止了我們自升為神聖。

同樣，上帝在卑微裏啓示爲主，因此上帝的形象唯有通過分有這一卑微才能成爲「上帝兒女自由的榮耀」（羅 8:21）。

神學的人學的功能我們已試圖界定，至於其特殊的任務，卻可形容爲否定人的神化（*denying the divinity of humanity*）。儘管我們肯定有這麼一個根本的渴望：使自己成爲神聖，神學的人學卻必須否定任何這種神化的傾向。

否定人的神化之所以是必要的，是因爲人的生存有這麼一種傾向（不信者也不是不知道這傾向的）：立足於自己，因而扭曲自己。「人在本性上是不會想讓上帝成爲上帝的。實際上，他自己想當上帝，因此就不想讓上帝成爲上帝。」²⁴

否定人的神化之所以是可能的，是因爲上帝的人性業已出現在耶穌基督之中。讓上帝在耶穌基督身上成爲人，爲此之故而不讓人成爲上帝：這就是基督教信仰必須思考的人學任務。在上帝的人性基礎上否定人的神化，這成爲對我們人性最嚴峻的詮釋。

「上帝爲何成人？」（*Cur deus homo*），對於這一問題，人學的負面回答是否定「人對人是神」（*homo homini deus*）和「人對人是狼」（*homo homini lupus*）這一對反題。正面的回答，卻不應該是「人對人是基督」（*homo homini Christus*）——當代神學喜歡把這當作一個人學原則來講，實際上是不準確地援引了路德。²⁵與神相契的人（*humanity in correspondence to God*）——我們是這樣的——只要我們是置身他人當中的人，通過他們並爲着他們從而與他們一起變得越發是人：「人對人是人」（*homo homini homo*）。

24. M. Luther, 《反經院神學的爭論》（*Disputation Against Scholastic Theology*），《路德全集》第三十一卷（*LW 31*），頁 10。

25. M. Luther, 《基督徒的自由》（*The Freedom of a Christian*），《路德全集》第三十一卷（*LW 31*），頁 366 以下。

