

## 内 容 摘 要

基督教教义思想中包含丰富的人学思想。本文从纵向的人的历史生成、横向的人的三重关系的存在以及位于二者交叉点的人的本质三方面分别进行论述。“原罪说”、“救赎说”以及“末世论”，以“罪”为核心揭示了基督教教义中有关人的历史生成的理论，其中包含着“堕落实降式”辩证法；“罪”的概念以神学的方式折射出人的“异化”状态，决定了以“异化”为核心的马克思主义揭示出的人的历史生成性的“进化发展式”辩证法与“堕落实降式”辩证法之相对立。“三一论”、“基督论”的教义以“爱”为核心揭示了基督教神学有关人作为三重关系的存在的理论，用神学语言表达出人“内在而超越”的本性；“爱”以神学的方式折射出人的“社会”存在，它相应于马克思主义人学揭示出的人与自然、与社会、与自身三重关系的存在。“自由意志说”、“恩典论”以及“因信称义”学说以“自由”为核心揭示出人的由自然性、类性以及社会性构成的三重本质；而以“实践”为根本出发点的马克思主义人学揭示出人的三重本质的内在互动关系，从而完成了一个开放性的体系，实现了历史与逻辑的统一。在马克思主义人学思想的理论参照系中，对基督教教义思想中人学理论的研究，一方面在我们面前展现出了广阔的人学景观，为我们进一步发展马克思主义哲学提供了新的因素，为我们进一步理解马克思主义哲学提供了新的视角；另一方面，在比较中，我们看到了马克思主义哲学的科学性、先进性与革命性，从而能够坚定我们从事马克思主义哲学研究的信念。

关键词：基督教神学教义 人学 马克思主义

## **Abstract**

The doctrine of Christian theology is a storehouse with rich resources of humanism. This article is divided into three parts from three different angles: the development of man, the existence of man and the essence of man.

The doctrine of "Sin" reveals the theory of man's historical development and contains a "falling" dialectic. The concept of "Sin" reflects the alienation of man in the theological way and this happens to correspond to the "theory of alienation" in Marxism, which advocates a "rising" dialectic.

The doctrine of the Trinity and Christology, which contains the theory of "Love" in Christianity, reveals man's social relationship. The theory of "Love" expresses the social being of man in the theological language, which is similar to the theory of man's existence in Marxism.

The doctrine of "Free Will" reveals the tri-essence of man, i.e. his essence of nature, of species and of society, while the humanism of Marxism, from the point of practice, unveils man's true essence and thus opens the door to the study of man in a scientific way.

The study of humanism in Christianity is very important to us, since it provides us a new point of view to get a better understanding of humanism and supplies us new elements to the study of Marxism. From the comparison between Christianity and Marxism, it becomes clearer that it is necessary to carry on the study of Marxism in a broader sense, and the humanism in the doctrine of Christian theology is a good resource to be drawn from in order to enrich the theory of Marxism.

**Key Words:** Doctrine of Christian Theology; Humanism; Marxism

## 前 言

哲学的原意为“爱智”，“爱智”不等于智慧本身，恰恰是在哲学当中实现着一种以感性的爱来成全着理性的智的动态统一关系，而爱智也就不是别的什么东西，它就是将智慧实现为人的现实的存在方式。每一个在现实中存在的人都逃脱不了人固有的两难境域：有限而卑微的肉体却神奇地成为无限而高尚的精神的载体；同时精神的无限敞开性不仅没有给肉体打开一扇冲破自身界限的窗户，反而使肉体陷入被精神澄明了的“人必然有死”的悲剧当中。精神的无限性恰恰以终结性的死亡来证明，这是悖论，亦是真理。因此，从这个角度来说，每一个现实的人都是潜在的哲学家，而哲学并不是“哲学家”的职业、不是通过学习就可以获得的知识，“爱”与“智”的矛盾关系就是人的感性存在与人的理性存在的矛盾关系。可以说“哲学”一词就是“人”的概念表达方式，因为它最能体现人的两难处境，简言之，哲学就是人学。哲学如此贴近我们的生活，但我们却生活在一个“哲学贫困”的时代：古代本体论哲学为世界寻求统一根源的热情，中世纪基督教哲学为上帝存在寻求依据的信仰，近代认识论哲学为认识主体与客观世界的统一倾注的理性，现代哲学人本主义与科学主义永无止息的争执……而历代伟大思想家倾心建立起来的哲学大厦却又都在这当前所谓的“后现代”顷刻间瓦解与崩溃——热情弥散、信仰空虚、理性消解，以致最终的结局是让人们在这到处散布着哲学碎片的世界里无从选择。马克思主义哲学在这种背景下何去何从，它如何真正实现历代哲人所追寻的“爱智”理想，从而建立起真正体现人的本质处境的人学体系，这是历史赋予它的重任，也是哲学工作者应当致力解决的问题。事实上，历史中诸多哲学因素与观念的冲突由于相互间的对抗与消解所形成的表面上的“哲学的贫困”，毋宁说是一种本质上的丰富。试问这世界上哪一种学问比追问人的本质处境的哲学更能引起争论、哪一个问题比“人”的问题能够获得更多的回答？只有一个答案的问题仅仅是一个问题（question），但有众多答案的问题就不仅仅是一个问题，而更是一个难题（problem），“难题”又恰恰是人类智慧得以植根的土壤，是哲学赖以生存的根基。因此，无论哲学如何“贫困”，它都不会被取消，因为这表面的“贫困”掩

饰不了它内在的丰富，只要我们懂得如何汲取土壤中的营养，马克思主义哲学的智慧之树就会茁壮的成长。

综观哲学诸层面，在整个人类历史文化发展当中占据重要位置的基督教文化为历代哲学发展提供了不容忽视的营养因素，它显然不应该是一个被我们忽视的领域：它不仅是西方历史上“两希精神”（希腊精神与希伯来精神）的一大根本支柱，也是现实中哲学家们不遗余力钻研探究的一项重要课题。基督教思想之所以在历代受到不同程度的重视，就在于它本身所包含与体现的关于人的生存难题的追问与回答，就在于它以独特的神学阿基米德点支撑起一个丰富的人学世界。“原罪说”、“救赎说”、“末世论”、“三一论”、“基督论”、“自由意志说”、“恩典观”以及“因信称义”学说等主要基督教教义神学观念，实际上都从神学角度阐述了基本的人学问题，表达了人类以理性求取智慧、以信仰实现爱感的哲学理想，这与哲学当中的“爱”与“智”、感性与理性、存在与思维的对立统一恰恰相互对应。正是由于基督教思想折射了哲学理论的基本论域，那么，对于从事马克思主义哲学研究的人来说，如何认识基督教教义中包含的人学思想，如何将隐晦的神学语言“翻译”成明白的哲学语言、如何从中挖掘出有利于自身理论发展的积极因素，都将成为我们研究基督教人学思想的重要课题。本文试通过对基督教教义人学思想的浅析，揭开其神秘的面纱，并站在马克思主义哲学的立场对之进行反思和扬弃，从而实现丰富、发展和完善马克思主义哲学自身的目的。

人的生成性、人的关系性以及由此二者决定的人的本质的开放性是马克思主义人学思想的基本内容，这种人学的有机体系决定了本文的基本行文结构。本文正是从这三个方面——人的历史生成性（纵向结构的人的生成）、人的交互关系性（横向结构的人的存在）以及人的本质的开放性（纵横交错的十字架开放性结构的人的本质）——在马克思主义人学理论参照系下，对基督教教义中所包含的人学思想作一简单述评，从而为丰富马克思主义人学思想内涵提供新的理论质素与研究维度。

## 一、“罪”与“异化”

### 1. “罪”在《圣经》中的涵义：人与神关系的断裂

“原罪”（Sin）观念是基督教神学中的核心观念之一，由“罪”所展开的“原罪说（Doctrine of Sin）”、“救赎说（Doctrine of Salvation）”和“末世论（Eschatology）”等基督教神学教义理论构成了基督教特有的“堕落下降”式辩证法。

哲学的世界是一个充满了悖论的世界，这是因为哲学世界的主体与客体皆为处于不断生成中的人。人的生成是一个不断获得自身规定性并同时对其之进行否定的无限过程，那么表达人的生存悖论的哲学必有不同于其他学科的根本方法。诚如黑格尔所言，“哲学缺乏别的科学所享有的一种优越性：哲学不似别的科学可以假定表象所直接接受的为其对象，或者可以假定在认识的开端和进程里有一种现成的认识方法”[1]（37），哲学需要一种与其他科学不同的表述方式——悖论的表述方式，也就是不能假定的、不是现成的认识方法，这种方法只能是自己规定自己、自己返回自己的辩证法。辩证法不能仅仅认作是一种工具意义上的方法，而只能是哲学本身，它是人存在的基本表述方式。刘小枫曾提出，“所谓‘辩证’一词，实质上主要用来表明人的本质性处境。‘辩证的’意味着一种之间状态”，永远处在一种不断追求的过程当中。“所谓 Dialektik,只能理解为生命的悖论、人之存在的破碎和人的言说的结结巴巴”[2]（65-66）。这样对辩证法的表述显然与我们平时对辩证法一词的理解有很大的不同。然而，这恰恰是从人的存在的角度来对“辩证法”一词进行的界定，也赋予了辩证法以更为本质的意义。我们当然需要方法，但如果仅仅将辩证法局限在一般意义上理解的方法的范围之内，无疑是对辩证法的贬损。故我们今天讨论的辩证法不是别的，而恰恰就是人的哲学本身，人学与辩证法是同等程度的范畴。换句话说，辩证法不仅仅是论证哲学的工具，而且更是人的存在方式的理论表述。“方法并不是外在的形式，而是内容的灵魂和概念”[1]（427），从方法与内容的内在统一关系的角度看，哲学与辩证法是一致的，二者都是通过人并且为了人的，因此，辩证法中由“正-反-合”的基本线索所构成的发

展模式，恰恰与人的历史发展的基本过程相照应，而历史当中人的生成性，也在辩证法中获得了最为恰当的表达。

在基督教教义中，人的生成性理论是围绕着“罪”这个核心概念展开的，从而构成了独特的基督教人学辩证法模式。综观历史上形成的发展观，我们发现大致有三种模式，一为进化发展观，这在马克思的辩证史观中得到最为完善的表述；一为历史循环论，持此观点的人认为历史发展如潮涨潮落，不断循着萌芽-发展-兴盛-衰落的路线进行，文明在不同的时代与地域进行主宰与更替，斯宾格勒的名著《西方的没落》是持此史观的代表作；与前两种历史发展观不同，基督教神学历史观走的是一条堕落、下降式道路。《圣经·创世记》中上帝造人以及亚当、夏娃受蛇的诱惑偷食伊甸园中智慧之树的果实，从而为人类带来“原罪”之祸的故事，一方面给我们理解基督教神学中“罪”的含义提供了文本根据，另一方面又为耶稣基督的到来，对人类实施拯救，从而在“末世”中实现“新天新地”作好了铺垫。因此“原罪说”、“救赎说”以及“末世论”是须臾不可分离的，我们下文也将从这三个具有逻辑承袭关系的基督教教义理论展开论述。

关于“罪”的来源问题在历代神学中都是人们争论的焦点，神学家们为“罪”的出现的合理性寻求多方论证，或者指出有选择善、恶的自由意志是神给予人的最大恩典，或者认为允许罪的存在，乃在神塑造人、磨练人的计划之中，因此“罪”的存在并不能损害神的自身完善反而更能体现神对人的爱。不管此类说法能否自圆其说，都不会影响到“罪”在整个神学历史中所占据的核心地位。可以说，整个神学历史观，堕落下降式的辩证法，亦即圣经历史中人的生成问题，是围绕着“罪”的核心展开的。

“罪”的概念在《圣经》中有着特殊的含义，意指人与神关系的断裂以及由此引起的人与人关系的偏离。上帝在亚当鼻孔中吹入的生气（创 2：7）表征着最初的人与神有着天然和谐的关系，亚当尘世的肉身之上承载的实际上是彼岸的神性；作为亚当“骨中骨、肉中肉”（创 2：23）的夏娃，与亚当所拥有的那种亲密无间的关系，无疑表征着人与人之间理想的和谐关系。罪的介入打破了伊甸园的安静，将人引入堕落的深渊：人失去对上帝的信靠，同时也破坏了完善的人际关系。人类祖先犯下的罪成为后代不可逃避的厄运。事实上，亚当在希伯来文中是一个全称的词，他不仅仅指个体的人亚当，他还是全体的人类。所以圣经强调“因一人的悖

逆，众人就成了罪人”（罗马书 5: 19）。人性中暴露出来的自私、诡诈、奸邪、嫉妒、贪婪都是“罪”结出的恶果，这无疑为人类探究自己人性中的不足态势找到了一个合理的解释。“由于滥用自由而造成错误选择的可能性，这样一种‘罪’的观念确实使得基督教哲学的人性论大大深化，即不是停留在实体性的和静态的人性要素分析，而是走向关系性和动态的人性动向描述”[3]（230）。显然，“罪”的概念是神学语言中最具悖论特性的概念之一，它在人与神、人与人动态关系的层面上，以深刻的否定性肯定了这个现存世界、尤其是人性中先天具有的诸多不合理、不完善因素；“罪”表征了现实里人的存在中的不合理因素，从而使其自身的存在具有了充分的现实合理性。简言之，否定与肯定、不合理与合理等对立因素在“罪”的概念中相互成全并相互否弃，这恰恰反应出人在自身的历史生成中的两难处境：肉身是精神的现实表达式，它以感性的形式肯定着精神的存在；而肉身生命的有限性却难以承载精神无限性的重负，因此它又无时无刻不在否定着精神的存在。

罪的后果乃是死，而对死亡的克服是人力所不逮的，因此相应于“原罪说”，基督教教义中表达了另一个重要的观念——“救赎说”。在《圣经》语言中，最初上帝造人乃是照着自己的形象，而神本身的完美性决定了在亚当和夏娃这两个独特的个体身上实现了人“类”的普遍性，人的肉身的“个体”（被造物的尘世质素）与神性的“类”（造物主形象的外化）在人的始祖身上得到完美的结合。显然，如若没有“罪”的介入，整个《圣经》历史可以就此结束，神学历史观这种初始完满性实际上是一种初始终结性，人的发展的可能性便在这种预先设好的历史零度空间内被取消，这与现实中人所面对的悖论世界以及人在这悖论世界中的不断生成与发展的事实明显不符。归根结底，如费尔巴哈所言，“神学之秘密是人本学”[4]（5），不能反映人的生存处境的神学只能取消自身生存的可能性。因此，圣经作者将“原罪”概念的引入，打破了“人”在圣经历史中的初始完满性，同时开启了一个人的无限生成与发展的广阔界域，当然，这里人的生成与发展是通过神学语言来描述的：人在罪中堕落、死亡，神以肉身的形式死在十字架上实现对人的拯救，从而把人从罪中提升出来。以神力来改变人类堕落下降的发展轨迹，最终实现人的生成，是神学辩证法独有的特点。

人性从初始的绝对完满到在“罪”中的绝对欠缺，鲜明地标识出人的堕落轨迹，如果没有神力的介入，神造人的意义便无法在人的沉沦中得到说明。“人性的亏缺是一种存在论意义上的亏缺；是人之所以为人所必须接受的一个不可变更的存在论事实；不滥用自由意志是不可能的；滥用自由意志所导致的人性亏缺具有存在论意义上的终极性，是人之所以为人的根本属性”[3]（307）。“存在论意义上的亏缺”深刻地揭示出人的存在的“未完成性”，其实，说人是一种存在（human being），毋宁说他是在“成为”自身、是在做人（being human），他从来都是在用完成式表达一种正在进行的过程。人的这种先天不足注定了他对神性的追求，“第二亚当”耶稣基督的出现成为必然。在罪上死，在基督里活，“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活”（林前 5：21-22）。没有希望的人的历史由于耶稣基督的到来从全然堕落转变为绝对提升。

圣经历史是以耶稣基督的出现为转捩点的。人类无限堕落的趋势由于神性的注入而转变轨迹，人凭着“信”（Faith）就能得到拯救，就能改变自己生命的方向。“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得以与神相和”（罗 5：1）。人看到罪的消弭在人有罪的肉体中成为一种不可能，脱离罪、获得永生的希望显然不在自己身上，而降生于尘世的耶稣基督、成了肉身的道当然成为人的福音。正如刘小枫在《拯救与逍遥》中指出的那样，“人一旦失去基督这一中保，罪仍在人身上得不到说明，人想靠自己的自由意志抹去自己身负的罪，结果总是因此陷入恶”[5]（318），耶稣基督以他独一无二的无罪之躯，用在十字架上惨死的方式代人赎罪，成为人神关系重新获得复合的中保。神的爱在十字架上得到了最好的诠释：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3：16）；人的罪在十字架上得到了最终的结局：罪被钉死在十字架上，人的有限性在耶稣的死而复活中得以克服，从而使“罪”的概念中固有的消极质素由于神性积极地突入而被扬弃。

“罪”在现世中、在人的肉体中由于耶稣基督在十字架上以生命为祭得以扬弃，为基督的二次降临、“新天新地”的到来作好了铺垫，新的耶路撒冷在人们对“末世”的期盼中即将建立：这是基督教教义中“末世论”所表示的思想。《新约：启示录》对末世的到来做了生动、奇异的描述。“我又看见一个新天新地，因



为先前的天地已经过去，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫”（启 21：1-2）。神圣之国在末世的建立，将对人的“罪”做出最终的审判：靠着“信”与神和解的人将最终得赦免、获永生，而无“信”之人将无权在新天新地中获得“神子”的名分。“他又对我说：‘都成了！我是阿拉法，我是俄梅戛；我是初，我是终。我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝。得胜的，必承受这些为业。我要作他的神，他要作我的儿子。惟有胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的和一切说谎话的，他们的份就在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死’”（启：21：6-8）。“末世论”是基督教教义对人的“原罪”困境的最终回答，既为聆听神言的人所遭受的“罪感”折磨提供意义与希望，又为拒奉神旨之人最终在罪中沉沦提供根源与归宿。

## 2. “罪”的人学涵义：人的历史生成中的异化

圣经历史，如俄罗斯宗教哲学家索洛维约夫所言，是这样一个过程：“创造天和地，以第一个亚当为代表的人类的堕落，这是在开始，恢复以第二个亚当或基督为代表的人类，这是在中间，在最后则是《启示录》的壮丽尾声，新天和新地创造，‘有义居在其中’……上帝与人同住”[6]（187），这其中包含的人学辩证法实际上是一个三一式过程：人的初始完善性——人在罪中的堕落与死亡——人在耶稣基督中的获救从而使人重新获得永生。我们说这种辩证法有着深刻的人学意义，就在于它用神学的语言反映出人在历史中辩证发展、不断形成并扬弃自身的过程，折射出人的当下处境。

在人的自我意识未得到充分发展的人类历史之初，人与人、人与世界有着天然和谐的关系，“天人合一”的原始景观使得每一个体都是类，每一个有限的生命都由于个体与类的先天融合而在类中获得无限的维度，费尔巴哈指出：“上帝乃是被当作个体的类之概念，是类之概念或本质，这个本质，作为类，作为普遍本质，作为一切完善性之总和，作为一切业已清除了个体之实在的或虚拟的界限的属性之总和，同时又是个体型的、个别的存在者”[4]（209）。人与神最初的良好关系的寓意显然在于个体与类的天然统一。但原始的和谐毋宁说是一种潜在的和谐，只是由于人的自我意识还没有发展到将个体从类中分离出来的程度，人的存在的无限性也

只是由于人还没有看到自己存在的限度，从而只能是一种潜在的无限性。而随着人的自意识的发展，随着“我”的概念的诞生，个体从类中分离出来。其实，从罪的来源——违背神的旨意偷食禁果——也可以看出，罪乃是人自我肯定的结果，自我肯定就是与他者的分裂，就是在否定他者的过程中张扬“我”的个性，这是人类发展的一个必经阶段，亦即哲学中所说的异化阶段，因此，“亚当的堕落并非某个‘第一人’的堕落，而是人类从其‘第一个状态’即抽象的概念或自然状态中的‘堕落’，从其普遍性中的分离、异化”。黑格尔就是从人类历史的发展史的角度认识“罪”的意义的，“罪恶生于自觉，这是一个深刻的真理：因为禽兽是无所谓善或者恶的；单纯的自然也是无所谓善或恶的。自觉却使那任性任意、具有无限自由的‘自我’，离开了‘意志’的、离开了‘善’的纯粹内容——‘知识’就是取消了自然的统一、就是‘堕落’；……那种天真的状态，乐园的生活状态，乃是禽兽的生活状态”[7]（330），因此，在黑格尔看来，“原罪”的真正含义在于：“自我意识作为一种本质规定性而成为整个人类的基本属性。就此而言，‘原罪’恰恰成为人之所以为人的基本规定，因为正是自我意识、恶之意识使人与禽兽生活的自然状态告别，踏上那条充满艰辛然而却是向着神性复归的必由之路”[8]（216-217）。罪通过人对自身的认识否定了原始的天人合一，从而把人从自然界中提升出来，同时将世界置于人的对立面形成了主客体的分离。

黑格尔揭示出罪的哲学寓意，为我们理解神学历史观中蕴涵的人学辩证法提供了一把钥匙。人在罪中面临着不可逃避的绝境，实际上表征了人在无限之前的有限感：由于与神关系的割裂，人走进了有限存在，站在无限生命（神性）面前才看到他失去的正是他要追求的。事实上，人认识到他与无限的分裂，即与世界、与他人、与自我的分裂之际也就是他对这种分裂进行弥合之际。如何扬弃人存在论意义上的异化状态，是人在历史发展第二阶段的主题。拯救要靠人自身，因为只有“通过人并且为了人”的手段才是目的本身，才合乎人追求自由的本性，才能通过扬弃有限达到真正的无限；但拯救又不在人自身，个体在具体的肉身存在中由于死亡而难以完成实现与类统一的使命。因此，人类的拯救者是人并且是可以涵盖全部人的本性的人，而“在所有其他人中的一个人是这一个人耶稣”[9]（207）。耶稣基督这样一个兼具神人双重特性的人，显然是人为完成自身的最终生成所设立的目标与界限：目标规定着人发展的方向与趋势，界限则使这目标的具体实现拥有衡量的尺

度。简言之，人必须照着基督的式样发展并只能照着基督的式样发展。这里实际上已经转到了人类历史发展的第三阶段，即人扬弃自身的异化状态重新实现人与世界的统一。这里的统一不再是初始阶段潜在的统一，而是人在经历了具体的处理人与自然、与他人、与自身的多重关系实践后所实现的统一，由于它扬弃了异化的否定因素，所以具有最为丰富的历史性和现实性。人神关系在十字架上的复合无疑象征着这样一种有限与无限、肉身与逻各斯的具体现实的统一。

神学历史观中包含的人学辩证法，以“罪”为核心勾画出人堕落下行的趋势，以曲折的方式表述出人的自我生成与发展，对于我们理解人的自我生成的辩证过程有着积极意义，但它又有明显的缺陷。马克思指出，“神学家……用原罪来说明恶的起源，就是说他把他应当加以说明的东西假定为一种具有历史形式的事实”[10]，也就是说，理论赖以植根的基础尚无自明性，更勿论从“原罪”到“救赎”的过渡，因此，它无法揭示人性如何达到神性的动力所在。从有限达到无限的过程不是一个空泛抽象的过程。由“信”实现的人的绝对提升，用外在的神性来填充人生命中的先天不足，都挽救不了人的堕落趋势。因为拯救的手段乃是外在于人的生命的，从而不能被扬弃为人生命的内在质素，而这一切都根源于基督教神学所坚持的人不能“通过人而为了人”，只能“通过神而为了人、并根本上是为了（荣耀）神”——这里的手段与目的都是外在于人自身的存在的。马克思主义哲学的先进性，不仅仅在于它正确地揭示出人的生成过程的辩证法，而且揭示出这个过程的内在动力和由之决定的整个过程的进化发展趋势，这显然是对立于神学堕落下行式辩证法的。

### 3. 唯物史观揭示了人的辩证发展过程

马克思曾经在《1857-1858年经济学手稿》中提出关于人的生成和发展的“三个阶段”理论：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态……以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，……建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段”[11]（104）。这段论述无疑为我们理解马克思人学辩证法提供了一个明晰的文本。在马克思那里，人的历史发展经历了一个正-反-合的三一辩证发展过程，即人的个体与类的原始的潜在同一，到个体与类的分离异化，再到个体与类的重新同

一的过程。我们认为这一过程之所以科学地反映了人的历史生成，就在于它以现实的实践活动为线索，彻底扭转了以往头足倒置的历史观。

在人的最初发展历史时期，“人的依赖关系”是每一个个体存在的基础，每一个人的存在都以他人的存在为前提。在这种原始状况当中，人先天地是人自身的目的，但由于个体还没有获得自意识，因此这种目的只能是一种自在目的，而人的生命只能是一种单纯的种生命。种生命的生存方式还谈不上是人的生存方式，它事实上是人的一种未展开的、抽象的状态，它潜在地包含着人的无限发展趋势。但人作为活生生的现实存在物，绝非是一种单纯的抽象概念，而是在与自然的交互作用中，在具体的、现实的劳动过程中不断为自身设立界限、打破界限的有机过程，从而在突破界限过程当中实现人之为人的无限性，这种无限，恰恰就表现为人的“类生命”。黑格尔也认识到了“类”的重要性，他说：“个体生灭无常，而类则是其中持续存在的东西，而且重现在每一个体中”[1]（57）。马克思在此基础上提出：“一个种的全部特性，种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”[12]（96）。这里包含了新哲学的全部精髓，即将哲学建立在人的现实的劳动的基础之上，从而为哲学、为人自身找到了一个现实的根据。

“以物的依赖性为基础”，讲的就是在劳动中实现人与物的统一，人不可能脱离现实的物的自然而存在；“人的独立性”，则是指人又不局限于单纯的物的束缚，其类生命正是在有限的活动中得到无限的张扬。因此，“以物的依赖性为基础的人的独立性”的发展阶段，就是异化阶段中的人，体现的是人的类生命，这显然是高于前面的种生命的。为什么这样说呢？原始的、内在于“类”的个体，在人的第二个发展阶段，虽然仍然将他们赖以生存的“物”即自然界作为他们存在的共同基础，但此时的自然界已经作为人的对象站在人的对立面。个体正是在对自己眼中的自然界做出各自的反应时，才从“类”中脱离出来。所以类一方面表示个体在面对共同的客体——自然界时所结成的共同体，另一方面又表明个体在改造自然时所具有的主观特色与殊异性。正如高清海所言，“‘类’这一概念与‘种’的根本区别之一，就在于它不是个体的抽象的统一性质，而是以个体的个别差异为内涵，属于多样性和否定性的统一性概念”[13]（9）。类本质体现了人的整体存在，但个体从类中脱离出来又打破了这个整体。可以说，个体与类的张力成为人的异化阶段的基本矛盾。马克思的进化发展式辩证法与历史观，之所以异于包括基督教堕落实降式

辩证法在内的其他历史观，很大程度上体现在人的存在方式的第三阶段——“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的阶段，即马克思描述的共产主义社会的阶段。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提出的著名论断，即人的本质在其现实性上是“一切社会关系的总和”，这显然超越了费尔巴哈对人的本质的抽象界定，为之引入了一个现实的历史的向度，昭示了人学辩证法的诞生，这种人学辩证法，是“对人类主体、人类社会实践及其观念的历史的现实的具体的真实限定”[14]（363、368），“历史”不是指平面的时间的推演，而是人在立体的实践活动中生成自己的现实的、具体的运动，也就是劳动发展史，马克思恰恰是“在劳动发展史中找到了理解全部社会史的锁钥”[15]（254）。只有现实的人类社会实践才能真正扬弃此岸世界与彼岸世界的分裂，那么，这处于第三阶段的人才是历史的人。人在此阶段扬弃前两阶段各自的片面性，是“种生命”与“类生命”的合题，这就是人的“自我生命”，这三者，正如高清海所言，是一种三位一体的关系，“人就是一种三位一体的本性，三位一体的存在”[13]（9）。这“三位一体”的本性是人所固有的，它根源于人的永无止境、不断自我否定向前的实践活动，这与基督教人学堕落后下降的辩证法相反，是一个进化发展的过程，而发展的动力源于人自身，这就是马克思主义唯物史观中包含的人学辩证法之本真内涵。

马克思主义哲学对人的生成过程有科学的认识，就在于它正确地揭示了“异化”概念的意义。在人的生成过程的第二阶段，人将自身从自然界中提升出来，开始了自己独立历史的创造，并将自然的母体看作对象性的存在物，但“对象性”并非先天的就是“异己性”，那么，异化现象是如何生产的呢？这只能从人的生成发展史内部寻找原因。在人的历史初期，每个个人的生命都完全处于其类当中，每个人的全部都是类的全部。但一旦人意识到个性自我的存在，个体与类的先天统一格局就被打破。个体从类中分离出来，实际是个人与社会同步形成的过程。个人的形成是在社会劳动中逐步展开的，如马克思在《德意志意识形态》中指出“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”，但这里的个人“不是处在某种幻想的与世隔绝、离群索居状态的人，而是处在于一定条件下进行的现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人”[16]（24、31），“一定条件下”意指在具体的历史背景下人与人结成的社会关系，正是在社会关系中才形成现实的个人；而对个

人来说，人的社会化进程毋宁是一种否弃人的个性存在的过程。为什么这样说呢？以“关系”概念为其本质内涵的“社会”一方面体现了人与人之间的内在联系，另一方面又将这内在联系外化为一种客体性实在，因为社会之为社会，就是在于它相对于纷繁芜杂、变幻不定的个性而言，有稳定的存在形式，有不断肯定自身、稳固自身的趋势。正如有学者指出，“对个人来说，社会化的进程同时是一种非人格化的进程，是人的关系脱离人的意志和人格而和人相独立的过程。于是人和人的社会关系就只能通过物并以物的关系的形式表现出来” [17]（284），这里非常清晰地揭示出从个体与类的天然统一向个人与社会相分离的异化趋势。事实上，“个体”与“类”的划分为人同其他动物所共有，因此这两个概念不能标志人作为主体从自然界中的提升，从而只能是潜在概念。与之相对应，“个人”与“社会”的分离则为人所独有，这种分离使潜在的个体在社会中获得现实的维度从而成为个人，同时又使潜在的类在个人与个人的交往活动中获得现实的维度从而成为社会。社会是大写的人，因为它包含着每一个单个人；但这又意味着社会是对单个人独特个性的否定，共同体的稳定性恰恰是以扬弃个性的流动性为代价的。从这个角度看，人的社会化进程就是人的自我异化过程，它是人的生成与发展的必经阶段。但不可否认，社会化进程归根结底是一个发展上升的路线，它有一个不断接近并不断扬弃的目标：人与自然的统一，亦即包含每一个个体全部个性的真正的“社会”。马克思指出：“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界实现了的人道主义” [10]（83），这对我们理解社会的本质有着重要意义。社会化进程是一个双向的过程：由于社会化的客观现象，个人为适应社会而具有将自己的丰富个性与他人同化，从而导致个性单一、千人一面的趋势；同时，社会化进程不仅为个人丰富自己的个性提供了仅靠个人自己所不能创造的物质条件，而且在社会交往当中，人际关系为每一个个人的个性拓展提供了一个无限空间。显然，前者是异化现象的具体表现，而后者则体现出扬弃异化的趋势。事实上，“自我异化的扬弃与自我异化走的是一条道路” [10]（78）。社会化进程本身就是一个将社会外在于人的存在并作为人的异己物与人相对立的异化过程，但同时它又不断在扬弃个人与社会之间的这种分裂，使个人只有在社会中才具有丰富、实现自己个性的可能，这种包含了个人与社会、人与自然相统一的社会才是真正意义上的社会，因此这又是社会化进程中包含的自我异化的扬弃。

通过以上论述可以看出，异化概念与罪的概念确实有着共通之处，二者都标识出人在生成过程中与世界（神）相分离的趋势。但二者的区别很明显。罪内在于人自身却无法通过人自身进行消除，那么人的历史就只能是一个堕落实降的过程，而这个过程只能依靠外在于人的力量、亦即神的力量来改变，要靠对弥赛亚的期盼来实现，“通过神而为了人”的方式是手段外在于目的的方式，从逻辑上讲不能实现从手段到目的的过渡，基督教神学中的人学辩证法因神性的突入而走上了绝对化、从而中断辩证法的歧途。异化是人在社会化进程中的一个必经阶段，人只有将世界置于自己的对立面才能认识自己的主体地位，才能不断扬弃对自己的界定，从而在社会中实现真正的个人，在个人中实现真正的社会，这样的过程是一个进化发展的过程，是一个“通过人而为了人”的过程，不存在手段异在于目的的矛盾，实现了手段与目的的内在统一，因此，这又是一个自我异化与自我异化的扬弃同步进行的辩证过程，从而真正体现了人的生存的辩证本质。马克思主义人学辩证法的革命性与先进性在此得到生动的体现。

人的发展史在人学系统坐标系上勾勒出人的无限生成与发展（在基督教人学中表现为神性对人的罪性的提升）的纵轴，即发展之维，而此发展过程乃是基于人与自然、他人、自身的诸多关系（在基督教人学中表现为神内部三位一体关系、人神关系、人人关系）的具体实践中展开的，而由诸多关系构成的人的存在无疑是人的生成发展的基础，从而成为支撑人进行无限自我提升的横轴，是人学坐标系中的另一维——关系之维。

## 二、“爱”与“社会”

### 1. “爱”在《圣经》中的涵义：三位一体的关系性

“三一论”（Doctrine of Trinity）是基督教教义当中一个举足轻重的思想，对它理解的多样性构成了基督教思想发展史上的诸多争端与矛盾，对基督教史中的教派分裂与争端，我们在此不予赘述。我们仅对其主要思想予以介绍及简单评析，从中挖掘对我们理解“人的存在”这一人学课题有意义的东西。《圣经》本身没有对“三位一体”思想做出明确的规定，它论及到“恩赐原有分别，圣灵却是一位；职事也有分别，主却是一位；功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事”（林前 12：4-6），但对父、子、灵的具体关系并没有确切说明，这也是历代神学家在此问题上不能达及共识的文本渊源。基督教教义中的一个重要文献——《尼西亚信经》对“三位一体”观做了具体论述，成为历代教内人士判断正统与异端的一个重要标准：“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生，是独生的，是由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神，受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物借养他而受造的。他为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活升天。将来必再降临，审判活人死人。我们也信圣灵” [18]（120）。三位一体思想与前面我们论述的“原罪说”与“救赎说”有着密切联系：上帝（圣父）为恕人之原罪而派子耶稣（圣子）通过耶稣在十字架上的惨死事件，来实现人与神的重新统一（圣灵）。可以说，对罪的宽恕、对罪人的救赎是通过三位一体中所包含的神自身、神与人、人与人之间的爱来实现的。以“爱”为纽带的诸般关系是在基督教神学景观中有关人的生成理论的基础，也为我们在横向维度上理解基督教人学思想提供了理论依据。

三位一体思想中包含着以“爱”为纽带联系起来的三个层面的涵义：潜在的神性内部的关系、展开的神与人之间的关系以及延伸开来的人与人之间的关系。这三个层面是相互交织、紧密联系的。

圣父、圣子和圣灵是三位一体体系中基本的神性三维。圣父，是具有完满神性的彼岸世界的王，以造物主的身份处于被造物的对立面。“创造”的涵义在于被造物与造物主之间的迥然相异。不可否认，被造物与造物主之间有着不可分割的联



系。神通过创造世界与人，将自身的神性对象化，第一亚当乃是藉着神的形象被造，他先天地秉有潜在的神性，这是神对他的头生子的爱的赋予。神的爱在其创造性活动当中表现出来，被造物与造物主相互藉着对方成全自己。但由创造活动形成的联系却非内在联系，被造物与造物主之间有着不可跨越的鸿沟。被造物之为被造物，在于他不可能具有与造物主同等程度的神性（否则神与人之间没有差异，创造也就不能称之为创造），从而导致滥用自由意志而生产罪。罪将被造物身上潜在的神性与人的肉身存在隔断，使神性的肉身化与人性的神圣化都成为不可能。因此，“创造”这种外在的手段本身就是对神的创造性活动的否定，它由于人的被造属性而不能实现神造人的目的。创造活动的缺陷只有靠神的拯救来弥补，而拯救所借以实现的，乃是神与人的内在关系，即“生产”的关系。这里就关涉到三位一体中的第二维——圣子。圣父与圣子的关系不同于神与被造物之间的关系，前者植根于“生产”，后者基于“创造”。“生产”的含义在于父将自己的全部禀性赋予具有人的肉身的子，在子身上完全地实现出自身，他是“完善的、神圣的、与圣父等同的子”，“父”与“子”是同等程度上的范畴。道成了肉身，神圣逻各斯在一个人的血肉之躯上获得了现实的维度，圣子“显现了逻各斯的化身并担负起世界的罪责”[19]（148）。如果说神创造人是“爱”的一种活动，那么圣父“生产”圣子以实现对人的拯救就是“爱”本身。具有无限之维的神性出于“爱”而倾身下顾，以人的有限的肉身作为自己的载体、并且以死在十字架上的最屈辱的方式来实现对人的拯救，就是由于他要将人的有限生命体验为自己的存在。第二亚当耶稣基督是神子（Son of God），也是人子（Son of Man），他兼有神人二性：他不同于父神自身，乃在于他不再是潜在的神圣逻各斯而具有现实的肉身存在；他也不同于人，乃在于他不是被造物而是秉有与父同等程度的神性的神自身。可以说，生产关系是对创造关系的扬弃，它将神性内在地包含在人性之中，从而使人性实现了超越的目标，因此，基督性表达的就是人的“内在而超越”的本质。内在于人的肉身而具有超越的神性，圣父通过圣子的中介实现与人的重新和好，这就是三位一体之第三维“圣灵”的运行。圣灵“是基督为世界实现了的辩护。……通过圣灵，基督渗透到人类身体中去，……圣父和圣子之分在圣灵怀抱中通过圣灵综合起来”[19]（149）。圣灵是神性在具体的人身上的个体化。父与子的现实结合是通过教会与信徒来实现的。人只要凭着“信”就能够获得圣灵，并且在圣灵的带领下过一种最

为和谐的团契生活，在人与人之间结成良好的关系，从而通过教会与基督的融合（在圣经的语言中，此种融合被喻为完美的婚姻关系，见《旧约圣经：雅歌》），恢复与神的关系。这就是三位一体思想的基本内容。

三位一体思想揭示的三维神性，不仅构成了我们上述的神性内部父、子、灵之间的关系，而且在神人之间和人人之间形成交错的立体关系。这些关系结构的枢纽在于兼具神人二性的耶稣基督的位格（Person）存在。搞清基督教神学思想的位格主义，是我们理解三位一体观念中神与人关系的关键所在。位格主义集中体现在基督教教义中的另外一个重要思想——“基督论”（Christology）之中。

耶稣基督，有着一个至今仍普遍使用的犹太人名：“耶稣”（Jesus），他只是一个人，一个凡俗木匠的儿子，有血有肉、有痛有爱，是一个实实在在的人；“基督”（Christ），希伯来文为“弥赛亚（Messiah）”，意为“受膏者”——救世主（Savior）。仅从耶稣基督的名字来看，他就是一个神性与人性的奇妙结合，这构成了他独特的“位格”存在，成为“基督论”讨论的主要课题。基督身上的这种二元特征，标识出神与人之间的应有关系，也构成他独有的神人位格。“人的本质及其价值只能从人与上帝的关系来界定。这就是基督教的位格主义”[2]（95）。在基督教神学语言中，“人”作为神的造物之一，完全是一个生物性的观念，脱离了与神的关系（无论这种关系是由“罪”导致的隔绝关系，还是由“信”恢复的和谐关系），人之为人根本无从界定。而“人与上帝的关系”最明显地维系于既是人又是上帝的耶稣基督身上，那么真正的位格存在不是其他，就是指耶稣内在而超越的两重性。

前文指出，人犯罪堕落违背了神造人的“爱”的初衷，神通过道成肉身、神性下贯人性的方式实施拯救。但这里存在一个疑问，为什么有万维神性的上帝要通过最屈辱地死在十字架上的方式来替人赎罪呢？他为什么不采取一种更能直接彰显神性的方式来实施拯救行为？这里就要求我们对“爱”的涵义作更深一步的了解。黑格尔在其早期神学著作中指出，“爱是一种同类之感，即感觉到一种生命不强于自己也不弱于自己”[20]（344）。很明显，由于“罪”的隔阻，“彼岸”世界与“此岸”世界不能顺利交通，“彼岸”的神性之爱如果不通过现实有效的手段就难以下达人性，从而只能持有一种抽象的存在方式而导致救赎行为不能具体实施。道成肉身（Incarnation）就是指神将他无限的神性逻辑倾注于人的有限的肉体存

在，就是他要将人的存在体验为一种“不强于自己也不弱于自己”的生命，并且通过内在于这种有限的生命的方式来达到与人“同类”，从而实现最为深切的同情与最为有效的拯救。可以说，耶稣身上的内在性就体现在这最深刻的“以死示爱”的道成肉身之中。试想，除了用死亡活生生地切断耶稣身上的神性脉络，还有什么方式能更深刻地体现神的爱？除了舍己，还有什么方式更能表达出神的无限超越性？

“上帝所以能够‘超越’是因为他自身‘内在’本质是超越的爱。他内在的‘爱’的本质在现实上超越自己的‘无限’而内在（临现）于人间的‘有限’” [3]（86）。“与人同类”的终极体验没有甚于死亡本身的，内在于人的肉身存在而获得的感性生命是神性下贯人性的极限，也是爱的终极表达式。但极限往往蕴涵着突破极限的契机。死亡是生命的中断，但它又是“打开种种可能的无限境界视野的东西，是使人得以从既成的现实中自拔的东西” [21]（62）。死亡是“罪”带给人的必然命运，是人之绝对有限性的最终确认，基督的死表明在他身上的人之自然性已经达到了极限，但他以神性的无罪之身死去，实际上是代人把罪钉在了十字架上，说这是死亡，毋宁说这是“死亡之死”，是真正的生命。所以说，内在于人的生命之中的神性恰恰是在耶稣肉体生命的终结中得到了张扬，从而获得了超越的维度。耶稣的死而复活印证的就是这一点。所以耶稣说他就是“道路、真理、生命”（约 14：6），“道路”乃是“此岸”通向“彼岸”之道，“真理”乃是包含人的感性肉身的逻各斯，“生命”乃是扬弃了死亡的永生。这里的神学观点非常深刻：耶稣基督既是真理、又是通往真理的唯一之路，手段与目的完满结合。神性下贯于人性，最终以人性上升至神性为结局，道成肉身成就的乃是肉身的逻各斯化与感性生命的升华——这就是耶稣基督的位格存在及其意义旨归。黑格尔对这神性下贯人性与人性上达神性的双向过程有着精到的论述：“一方面，耶稣的形象由于缺乏生命还没有达到美和神性”，他身上明显的与人等同的性质（同为血肉之躯，同样要遭受死的厄运），使得人在成为肉身的逻各斯中感同身受到“同类之感”；“另一方面，在共同的爱和共同生活中的神性又缺乏形象和形态”，这也就是说，神圣逻各斯如若不临世亲历到那种“不强于自己也不弱于自己”的人的生命，他便无以向人传达他的爱与他的拯救。所以，耶稣身上兼具的人性与神性使他既能实现与人之间的爱的共享，又能将“爱”引向无限，“在复活的耶稣里，耶稣的形象又有了生命，而爱的合一也有了它的表现……爱的仰望已发现其自身为一活生生的存在，而

且现在可以享受其自身了……宗教的需要在这个复活的耶稣里，在这有了具体形态的爱里得到了满足” [20] (389)。说基督教是“爱”的宗教，就在于它以“爱”为核心表述了神与人之间的关系，揭示出耶稣基督“内在于人性而超越至神性”的位格存在。

圣父、圣子和圣灵以“爱”为纽带形成完整的神性之三位一体；耶稣基督“内在而超越”的位格存在以“爱”为纽带将神与人联系起来；人与人之间也由于人神关系的复合重新结成的美好的团契。《圣经》中强调人应遵守两个基本诫命：其一为“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神”，其二为“要爱人如己”（可12：30-31）。其意为在调整好人与神的关系之际，亦应处理好人与人的关系。归根结底，在现实中摆在人面前的是具体的社会关系，能否在人之间形成爱的团契，是判断人是否爱神的现实根据。。爱邻人如爱己，实际上也是在生活中要活出基督的式样，因为基督无疑是爱人如己的典范。而前文我们所指出的圣经语言常把基督徒的教会团契比做基督的新娘，其实表明的就是只有在人与人之间形成了爱的关系，才有可能和基督联合成为一体。

神性内部、人神之间和人人之间的三重关系本身就是一个三位一体关系，其中的关系性与位格性形成了一种互动格局，为我们理解人自身的存在提供了一个崭新的视阈。

## 2. “爱”的人学涵义：人作为三位一体的存在

我们研究基督教人学思想，归根结底是要挖掘出其中有利于我们理解自身的东西。“三位一体”的上帝经由“道成肉身”的路径，通过耶稣基督的“位格存在”，来实现对人的“拯救”，恢复神人之间“爱”的关系，将这神秘的宗教语言翻译成哲学语言，我们发现，展现在我们眼前的恰恰是处于种种关系之中的人的基本生存悖论。前文我们已经指出，人不是一个一旦形成就凝固不变的存在物，而是一个不断生成自身、扬弃自身从而发展自身的过程，人的这种生成性特质乃是源于人自身的内部矛盾以及由此矛盾生发的关系体系。

在文章的第一部分，我们指出，人是“种生命”、“类生命”以及“自我生命”三位一体的存在，神性三位一体之所以包含深刻的辩证性，就根源于人自身的三一属性。说人的生命是“种生命”，是从人的生物特质的角度对人的界定。从根

本上讲，人始终是自然界的一部分，圣经历史也不否认这一点。在《创世记》中，神将世界交给人管理：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”（创 1：28），这并不意味着人是脱离世界的更高一等的存在物，管理世界只是上帝赋予人的使命，而人始终只是各种生物当中的一“种”。“人”一词作为动物的种类之一，完全是一个生物性的概念。“人”这一概念，一方面表明人是不同于其他生物的一种生物，另一方面又表明人只是一种生物，他和其他任何一种生物类似，都是根据其所拥有的种种属性来划分和界定的。因此，“种生命”是人存在的生物基础，它标志出人在自然中与其他动物的区别；同时，“种”概念又是人在自然范围内的人作为“个体”存在的潜在形式。“个体”在人的种生命中以自然的形式潜存，由于还没有走出人“种”的局限，不能在与其他个体的交往中反观到自身，个体还不能找到实现自己的突破口。因此，“种生命”只是直观地体现出人的肉体存在，表面上展现出人的个体存在，事实上却是个性的阙如，因而“种生命”并非人的现实的个体存在。与其说人的存在是“种生命”，毋宁说他有“种生命”。根据“有什么”进行划分和界定是科学研究常用的方法，但对于“人”这个哲学的主题，虽然是必要的，却绝对不是充分的。

“种生命”内在于人的存在，构成了人存在的生物基础，而人的“类生命”则使人超越自己的肉身存在，成为人的生命的另一基本向度。“类”的概念是相对于“个体”概念而言的，它表达出人从个体家园的出走，超越自我肉身的界限，以求在“类”中，在人与人的广泛关系中实现自我。人的类生命标识出人的基本生存状态，表现出人内部的基本矛盾，而不是仅仅将人的界定局限在“人是不同于其他动物的一种动物”的层次上。马克思指出：“人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象，而且因为——这只是同一种事物的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待，因为人把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待”[10]（56）。人是类存在物，就在于他有自意识，能够跳出自己所属的种的界限，将自己的种的整体——类，置于自己的对立面，当作自己的对象来看待，并在其中反观到自我，把自我的外延无限扩大到“类”。不可否认，人的生命蜗居于和其他动物一样的有限肉体之中，这种内在于自然的性质，用神学的语言，根源于人的被造属性，而用哲学的语言，则在于人是自然存在物，自然界从来都是人的无机的身体，与人的生命是须臾

不可分离的。人的这种“内在性”，就在于人持有自然意义上的种生命。但人又是精神存在物，他是“降生在物质中的精神，它的特质是自我超越，超越现在而需要永恒”[22]（181），这是“类”概念所涵盖的广泛性，人的“类活动”将人的个体从“种”中提升出来，正是在这种超越个体的活动中才实现着个体，类活动的“自我超越不仅意味着自我能抽离于自然以外去反思自己，更是表明自我有能力向四周的他者开放，从而表现出人的相互性和群体性”[23]（108），所以，“类”不会淹没“个体”，而恰恰反映出现实个体的有机联合。马克思不仅指出人是类存在物，而且指出人能从“种”走向“类”的动因，即“自由的有意识的活动”。人的“类特性”，是不局限于人的任何一种动物都所共同具有的，因此说，动物也有自己的类活动，并且它们的个体是完全处于“类”当中的，每一个个体都完全可以代表它所属的类，而它所属的“类”也涵盖了它所包含的每一个个体的所有属性。可以说，“类特性”仍然是一个生物学意义上的范畴，仍然处于“有什么”的层次上。但人之作为类存在物，不在于他有类特性，而在于他的类特性是“自由的有意识的活动”，是一种在动态中通过感性的实践活动不断获得他的“类”，并以“类”为立足点反观自我的过程。那么，人的类存在，就不是一种实体性的东西，而是处于人与自然的关系当中在个体与个体之间实现的一种开放式联合。人要以个体的身份突破自然界限成为“类”，这里就不再是“有什么”的问题，而是“成为什么”的问题了。联系到我们讨论的基督教神学理论，上帝隐喻着“类”的概念，内含“超越性”张力，表达了人要突破感性肉身的界限，向上提升自己的愿望；沉沦于“罪”中的人拥有的只是等同于其他动物的“种生命”，他内在于自己的有限存在并遭遇和其他动物一样的死亡结局。而“道成肉身”的基督最能反映出人的“内在而超越”的双重本性，体现在内在性中的超越性，这就是人的基督性，人在自己的生命中活出基督性，就是位格人的存在方式。在这里，我们可以看出，基督教神学将人区分为“人（human being）”（生物学概念）与“位格人（person）”（与基督性相关的人的概念），是有着积极意义的，它与哲学中将人的生命区分为“种生命”与“类生命”相照应。

人的“内在而超越”的矛盾生命体，就是“种生命”与“类生命”的合题——自我生命。如果说“种生命”指向人“有什么”，“类生命”指向人要“成为什么”，那么，“自我生命”就意味着人究竟“是什么”。人要突破个体的有限存在

使自己成为类存在物，从“类”中获取个体自身所不具有的无限性；而人在类生活中实现的具体个性又制造着个体通向类的障碍，它不断地丰富着个体，否定着类对个性的束缚，这使得类概念随着“种”的进化与发展不断更新扬弃自己的内涵，而个体又在类中获得了仅靠自己所不能实现的、打破自己肉体界限的张力。“个体”与“类”的相互成全与否弃就构成了现实的人的“自我生命”：自我用理性的精神提升感性的生命，将自己表达为类的存在物，而生命的有限性时刻将自我拉回感性肉身，类存在恰恰通过个体获得生命的质感。

基督教三位一体学说以“爱”为核心阐述了神性内部、人神之间以及人人之间的种种关系，通过上文的人学揭示，我们看到神学思想中的人学旨归，但它虽然折射出人的存在结构，却不能从根本上说明这种种关系形成的根源及动因所在，因此只能在静态的层面上为我们研究人学提供一个借鉴。宗教本身的虚妄性使得神学语言最终沦为“爱的呓语”（费尔巴哈语）。马克思主义哲学从实践的观点出发，不仅揭示出“人本身是个体的人、类的人和社会化的人的三位一体的生存结构”[24]（219），而且从根本上阐释了这种三位一体结构的内在动因，将人的存在放置于动态的人与自然相互作用的大背景下，为我们理解人的存在提供了一个生动的画面。

### 3. 人的“社会”性是人的存在的根本点

马克思主义人学观认为，以实践为出发点的社会关系是人的存在的根本方式。在文章的第一部分，我们指出，“个体与类”的统一是在哲学语言的层面上对人存在进行的描述，因此，这只是在逻辑上为我们理解人的存在提供了基础，但人毕竟是现实的、历史的人，只有在个人与社会的统一中我们才能真正揭示出人的现实存在。归根结底，人在自己生成的过程中向外求诸自然、向内求诸自身，都是在具体的人与人结成的社会关系当中实现的。马克思指出，人“不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物”[11]（21-22）。人在与自然交往的过程中，必然依赖于一定的社会关系，一方面是由于个体薄弱的力量难与广袤的自然抗衡，必然要结成以“类”的形式存在的广泛的社会关系才能与自然相对峙；另一方面相对于人自身来说，每一个人就是在走出自身，在他者身上看到自己的时候才能真正地实现自己（基督教“爱”理念寓意在此得到彰显），因此，这又不同于其他动物“合群”的生物性活动，个体生命不是隐于“群”中，而是在“群”中获得独立。因此说，人的社会关系，表面看仅仅指人与人之间的关系，实际上是包含了人与自

然、与自身的关系在内的，社会关系本身就具有三位一体的性质。社会关系是人存在的生命线，它为人从个体提升到类、在类中实现丰富的个性从而真正成为现实的“个人”提供了一个动态系统，而这一切都根源于社会关系的实践本质。社会是应人的实践要求而形成的，而实践又是在社会当中具体实现的。人的进化发展之不同于一般动物的进化，在于人以自由自觉的创造性实践活动为其存在方式，也就是“类”的存在方式。“自由自觉”是指人的发展不受制约于纯粹生物式的进化，而能够将自身作为自己的对象，有意识地将自己的发展引到符合自己愿望的方向，当然，这种活动又时时为实践的客观结果所制约，并根据实践的要求调整自己的意愿，从而真正以“自觉”的方式实现“自由”。可见，人与自然的双向型关系形成了实践的开放性体系，而实践所赖以进行的社会关系也就不可能是封闭凝固、一成不变的。人为了正常地进行实践活动而结成一定的社会关系，这种社会关系又在实践当中不断调整、改变自己的结构，以适应人时常更新的实践要求。

人的社会存在，与基督教神学中人的位格存在相呼应，位格人用神学语言表达出人“内在而超越”的存在结构，而社会人则由于植根于感性实践的基础上，动态地表达出人作为个体与类的辩证统一。不可否认，在现实中，人们一提到社会，好象很容易将个人忽略，有限个体很难在无限的社会体系中找到适合于自己的位置，这种现象不在于社会本身，而是由于异化现象的存在，使社会只能有限地表达出人与人之间的必然联系。由于人所必然经历的异化阶段，本来“通过人而为了人”所结成的社会关系，成为统治人的异己力量，既不能真实地表达人的存在，也不能完成社会本身所具有的为实现个人的发展提供必要条件的使命。因此，异化状态下的社会还不是真正的社会，其中的社会关系是人的非人格化，相对于个人存在，它有外在独立性与异己性，个体与类在其中被割裂开来。因此，一方面，人必须通过特定的社会关系并在其中取得一定的身份规定，才能成为现实的个人；另一方面，又必须扬弃在这种社会中的身份规定，人才能作为消除了社会差别的具有普遍族类意义的人而存在。可以说，异化状态下的社会中“有”个体肉身的存在，但它还不“是”个体的有机联合体，因为这种社会中的个体还不能称为完全意义上的个人，他并不能在这种社会中获得自己生命的全面维度，因此人在异化的社会关系之中实际上是一个悖论性存在：他既在社会之中，又在社会之外。人不可能单单属于由他自己建立起来的某一特定社会，不可能完全就范于由他自己所结成的某一特定社会关系。人们既要有一定的社会实践作为自己的存在方式，又势必要基于自己的实践扬弃这种社会形式，在更大的规模和更深的层次上实现自己的自由自觉。人与社会



的这种悖论关系，恰恰体现了人作为有限存在物与无限存在物的特殊处境。人的存在离不开社会，具体的社会关系是人本质得以实现的载体；人的存在又必须超出社会，具体的社会关系涵盖不了“人”这个概念包含的无限的内涵。

马克思本义上的“社会”是“没有被异化的人的类本质关系”，“自由自主的劳动是人的本质，社会是人的类关系‘共在’”[14]（264）。在这种“社会”中，每一个个体都可以以自己的感性存在表现出社会的全部内涵，而多维的社会关系也为最充分的发挥个体的能力、丰富个人的个性提供必要的条件，个人就是社会的感性表达，而社会就是宏观的个人，二者之间是“是”的关系，而非“有”的关系。这种社会，在马克思那里表述为共产主义，“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”[16]（273），也即是说每个人都包含了一切人个性发展的根据，而也只有在一切实个性（即社会关系的具体体现）得到发挥之际，个人才有获得个体独立的自由。

马克思主义哲学强调以“实践”为出发点的社会关系，不仅反映出人在自我生成与发展的过程中“外求自然、内达自身”动态存在方式，而且揭示出其中的动力所在，指出人“内在而超越”的存在本性是在具体的实践活动中获得现实性、并以具体的人与自然、人与人、人与自身三重关系（广义上的社会关系是应包含这三重关系的）的形式外化出来的。如果说实践活动是人的存在的动态表达，那么社会关系则是人的存在的静态表达。但无论“实践”还是“社会”，都非实体性概念，而是关系性概念，这就从根本上决定了马克思主义哲学的开放性、革命性与科学性。因此，马克思主义提出的共产主义理想具有真正的现实意义。共产主义的革命性并不在于它为人们预设了一个理想的社会，而在于它能将这种社会看作人的个体与类相互成全、相互否弃的过程，从而能够不断地打破自己的预设，在现实的革命活动中重新界定自己，它“并不是人类发展的目标，并不是人类社会的形式”，它只能是人类“下一段历史发展的必然环节”[12]（131）。因此，共产主义并非是在无限进步中应达到的某种世界状况，而是一种具体的历史的理想；它表达了人对绝对完善和进步的向往，却没有将这种向往绝对化，恰恰相反，它提供了这种运动的现实基础；它之所以能包含人类无限发展、世界永远进步的原则，就在于它将这种原则凌驾于现实之上，因而它同时包含着具体革命地改造现实的原则，真正实现了理想与现实的统一。

### 三、“自由”与“实践”

#### 1. “自由”在《圣经》中的涵义：罪人因信称义

我们在上文主要讨论了人的生成与存在两方面的问题。人的生成是从纵向动态的角度来看待人的存在，而人的存在是从横向静态角度来看待人的生成，两者是二而一的。事实上，纵横两维恰好构成了一个十字架体系，而两轴的交叉点就是我们要讨论的最后一个问题：人的本质问题。

无论在基督教神学景观中，还是在马克思主义人学理论里，人的本质都是一个举足轻重的问题。我们研究人的生成与存在，就是要寻求其中的根源：人何以能够处于一个不断生成自身、发展自身的无限过程？人的存在不同于其他存在物的根本点究竟何在？我们沿着由表及里、由浅入深的研究逻辑，人的本质问题最终自动呈现于我们面前。

如前所述，基督教关于人的基本界定在于人的双重身份：人的被造性以及人的上帝形象。因此，这里关于人的学说是在人神关系的层面上展开论述的。被造性与神圣性、自由与责任、罪性与恩典的对立构成了基督教教义中有关人的本质问题的基本内容。“自由意志说（Doctrine of Free Will）”、“恩典论（Doctrine of Grace）”中所包含的“自由”以及由“自由”所导致的“罪”的束缚、律法对“罪”的否定以及恩典对罪的宽恕之间包含的张力是我们理解的重心。

“自由意志”的问题是基督教神学讨论的焦点之一。教父神学集大成者奥古斯丁对自由意志的论述最为经典。他认为，人最初拥有的自由意志，是神赐给人的最好的礼物，拥有等同于生命与爱的地位。因为生命感在自由选择时能够最为充分地得到彰显，而神对人的爱也在这种“自由”的赐予中表现出来。但是由于人偷食禁果，犯了原罪，奥古斯丁认为，人因此而失去了自由从善的能力，只能被罪恶的欲望所控制，没有神的拯救，人只能陷入罪中不能自拔。《新约：罗马书》中对人这种想要从善而不能的两难有着详尽的表述：“我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作……我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的”（罗 8：15-20）。无疑，心存向善的倾向而失去向善的能力，是人在滥用自

由意志之后导致的结果。人偷食禁果本来的意愿在于，能够拥有等同于神的知善恶的能力，从而改变以神作为自己的主人的奴仆状态，获得自己当家做主的自由。但否认自己的被造属性，割断了神人关系，就是切断了自由的源泉，恰恰是在这种追求自由的过程中，人失去了自由，要重新获得此自由，只有依靠神的“恩典”。

恩典是神在人滥用自由意志以后采取的行为。“恩典”的词义有“白白地”给予之意，指神对人采取的救赎行为完全是处于对人的不求回报的爱。基督教会一般将旧约时代称之为“律法时代（Period of Law）”，将新约时代称之为“恩典时代（Period of Grace）”，原因就在于，在耶稣基督诞生之前的时期，神通过律法（以《摩西十诫》（the Ten Commandments）为代表，见《旧约：出埃及记 20》）向世人昭示善恶，给人以明辨善恶的标准；但神看到人在陷入原罪的状况下，不能靠自己的力量遵守律法，所以以耶稣基督为中保来向世人昭示恩典，只要人接受基督作生命的救主，罪就白白地被赦免，也就白白地得着永生。“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白地称义”（罗 3：23-24）。因此，我们可以说，“恩典”是从神发出的、针对人滥用自由意志，陷入原罪从而失去自由的拯救行为，其目的在于改变世人的身份，从“罪人”转为“义人”，最终获得自由。

神对人采取的是“恩典”的救赎行为，而人应做出什么样的回应呢？“因信称义（Justification by Faith）”是在这里出现的一个神学命题。因信称义学说在基督教神学史中占据着举足轻重的地位。十六世纪马丁路得的宗教改革，就是从对“因信称义”观念的阐发肇始的。“神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生’”（罗 1：17），这里表达的就是基督教神学中的“因信称义”思想。人是罪人，人凭着自己的力量无法实现神性，唯一的方法乃是认信人神之间的中保——耶稣基督，才能由“罪人”转为“义人”。“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义”（罗 3：25），“因信称义”一方面表明人不是“义人”：“没有义人，连一个也没有”（罗 3：10），众人皆“罪”（醉），无人独醒；而另一方面，“称义（justification）”与“成圣（sanctification）”靠的乃是“信”，信耶稣就是救主、信神赐予人的恩典。

综上所述，人因违背神的意志追求自己界限以外的自由从而导致自由的全然丧失（“罪”其实是对人的捆绑，暗含丧失自由之意），神自上而下赐予恩典、人自下而上因信称义，这是圣经有关人的自由的文本阐述。下面我们来看一下这些内容对我们理解人的本质问题有何启示。

## 2. “自由”的人学涵义：自由与人的本质的三个层面

任何一种宗教，无论它采取什么样的形式，只要它想赢得众多信徒，他就必须在维护神性的至善全能之际，为世界罪恶现象的存在寻求合理的解释，这在基督教神学中被称为“神义论”（Theodicy）。基督教在世界范围内影响如此之广泛、基督教神学理论如此之深刻，很大程度上在于它用特有的方式解释了罪恶存在的根源，这是我们理解基督教神学关于人的本质问题的突破口。

人之为人，而非神，乃在于人的被造性，但被造性本身并不是人存在的缺憾所在，而只是一个人神天然的分界线：神作为造物主超然于世界之外，人作为神的造物存在于世界之中。人之为人，而非他物，乃在于人之被造的特殊性，他秉有神吹入他鼻孔的气息，并代表神担负了统管世界的使命，因此，人又是神与被造世界的中介，是处于受动世界的自由能动的存在。人这种特殊的被造地位可以说是他的自然本质：一方面，人是被造世界的一部分，与其他存在物有相通的自然属性；另一方面，人是被造世界的统治者，他有选择自己与世界交往方式的自由意志。这里就蕴涵着罪恶产生的可能。神不会创造出罪恶，因为这必然与神的全善全能相违背，也与神创世、爱人的愿望相背离。但如果世界没有罪恶，这又与人所拥有的自由意志不符，因为只有“善”的选择谈不上是选择，人只能“被迫”选择进天堂，那么天堂本身所蕴涵的绝对自由就成了一个悖论，自由也就成为空谈。如何解决这一矛盾，成为基督教神学“神义论”的中心。基督教神学思想家认为，“罪”不是神造的，不是先天在那里等待人去选择的存在物，说“罪”是存在物，毋宁说它是存在的匮乏；说人选择了“罪”而成为罪人，毋宁说“罪”是人滥用自由意志所造成的恶果。亚当和夏娃偷食的“智慧之树”的果实本身不是罪恶，人擅用神赋予的自由，主动违背神的意旨而导致的结果才是罪恶。我们在前文早已指出，“罪”是人神关系的割裂，因此，它造成了人的生存地位的转换，人不再是神与世界交通的中介，而成为神与世界之间的障碍。

如果说人的特殊的被造性是人的自然本质，那么，人的由始祖亚当所犯的原罪而在后代遗传下来的包含在每一个个体身上的罪性，就是人的类本质，因为“罪”并非某个个体在某个境域中所犯的某个罪行，而毋宁说它成为人“类”的普遍意义上的存在亏缺。人与神之间由于“罪”产生的距离，使人更清楚地看到神不同于自己的无限本质，从而反观到自身的有限存在，智慧之果在使人陷入罪恶深渊的同时，也使人有了自觉意识。罪性是以否定的方式实现的自我肯定，人想否定自己的受造界限而如上帝那样拥有智慧，却在现实中造成肯定自我界限的结果，因为肯定自我就意味着与“我”相对立的他者的分离，既与神相分离，又与他人相分离，而分离之际就是自我界限划定之际。“罪”作为字面意义的消极概念，由于它源于人的自由、导致人的自觉，从而拥有了超出它概念本身所包含的积极含义。因此，“罪性”作为人的类本质，乃是人作为特殊造物的自然本质的深入与展开：人由于“罪”而不能靠己力通达无限神性，受造物的局限性在“罪”中暴露无遗；而“罪”所包含的自由与自觉的素质则充分地展现出人异于其他造物——不局限于自己的受造身份、而要能动地超越自己——之所在。“罪”起源于人对“自由”的追求，却导致了人自由的丧失，而在失去自由以后，人又“自觉”到自己的界限；对自身存在界限的认知，又是自由的先天条件。因此，“罪”与“自由”、“自觉”相反相成。“自由”和“自觉”在马克思那里被表述为人的类特性、类本质，那么，神学中包含“自由”“自觉”两方面含义的“罪性”是人的类特性，这恰恰和马克思主义哲学关于人的“类本质”的论述不谋而合。

“自觉”到神性与人性差距的人，便要通过再次“自由”选择（相对于第一次自由选择“智慧之果”）来弥合这种差距，当然这个自由是以神的自由为前提的。基督教思想家一向坚持的观点是，若没有神的主动倾身下顾，人无论如何努力，都无法实现与神的交通。自亚当犯了原罪之后，人的意志已被罪恶所污染，已经失去了自由选择的能力，人为罪恶所奴役，《旧约》中所规定的严格的律法在人罪性的软弱面前无能为力，“凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”（罗 3：20），“知罪”即表明律法只是给人一个判断是非的标准，而不是人扬善避恶的保证。因此，被“罪”污染的人难以靠着律法来“称义”，《旧约》里的律法时代已被《新约》中的恩典时代所扬弃。“人称义因着信，不在乎遵行律法”（罗 3：28）。在这样的情况下，只有依靠上帝的恩典，人

才能被洗净罪恶，恢复自由。神通过道成肉身的方式来替人赎罪，但是否接受神的救贖则又牵涉到人的自由选择问题。神爱人，所以给人以选择地狱和天堂的自主权，人凭着“信”可以从“罪人”变为“义人”，人也可以不信而永远沉于“罪”的深渊，这无疑在最大程度上体现了神对人的爱与宽容。显然，人“因信称义”同样包含着自由的维度，而其结果更是对这“自由”的进一步证明，“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和”（罗 5：1），每一个个体都因着“信”单独地和耶稣基督联合起来，用耶稣身上的神性克服个体身上的有限性，从而获得仅靠自己的力量不能获得的自由。同时，众多个体通过耶稣基督结成亲密的团契，在人与人之间实现由于“罪”的隔阻所不能实现的联合。“爱神”与“爱人”这两个基督教的基本诫命在“义人”身上得到了最佳结合，也是义人之为义人的两个基本原则。因此由“信”克服“罪性”而成为“义人”，即“因信称义”就包含着人的本质的第三向度——人的社会本质。“义人”身上的爱感意象乃是对“神爱人”的积极回应，从而对由“罪感”意向所破坏的人神、人人关系进行彻底弥合。由于爱感意象的根据（即神对人的爱）在自然的生命原则之外，自然的个体生命在爱感中转变成为一种超越的行动，它不仅在垂直向度上恢复了人神之间因“罪”而断裂的关系，而且因着每个个体最终共同走向天国的必然归宿，在水平向度上将人与人联结起来。同时，个人走向他者（无论这个他者是神还是人）的过程是一个自我远离自我而又以新的方式与自我接近的过程，如黑格尔所言：“在一种爱的关系中，一个人在对方的意识里，可以意识到他自己。他生活于另一个人的身上，换句话说，就是生活于自身之外。而在这种相互的自弃里，个人重新获得那实际已经属于对方的自身。在事实上，他是得到了那合而为一的、对方的和他自己的生存”[7]（44）。因此，如同“罪”是关系意义上的范畴，“义”也是关系意义上的范畴，“义人”的概念就是在人与神、人与人、人与自身的三个层面上获得了它的规定性，因此，它彰显了人的本质的社会维度（如前文所指，广义的“社会”包含了人与自然、人与人以及人与自身的三重关系）。

由拥有神与世界中介地位的特殊造物，到滥用自由意志成为罪人，再通过“因信称义”恢复自己的地位而成为义人，人的本质在基督教神学中在自然性、类性和社会性三个方面被揭示出来。实际上这其中包含了两次选择、两次自由意志的运用：第一次选择的目的在于摆脱神的管辖而取得人的主体性地位，结果却以失去自

由而告终，人始终受到“罪”的捆绑；第二次选择乃是要神重新掌管自己的生命，人否弃了自己独立的主体地位，结果却获得了成为义人的自由，正如耶稣自己说的：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命”（可 8：34-35）。这里包含的辩证法确实值得我们借鉴。但以“自由”为核心的罪人靠着神的“恩典”而“因信称义”，只是用神学语言折射出人的本质的三重含义，而不是直接对人的本质的表述。“自由”这一概念的字面意思就在于“自己是自己的理由”，我们一再强调的“通过人而为了人”，就是自身目的与自身手段的统一。人的生成只能是走出自我和走向自我的双向过程，在人之外寻求人的根据，只是人追问自己存在的一个必经阶段，它既非出发点，亦非终结点，而毋宁是人以与世界关系外化的方式来表达人自身。神学的立足点使得基督教思想始终以“神”为中心，“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了”（约 8：36），人的自由以神的恩典为前提，因此实际上是神的自由，是人的不自由。“被创造的自由最重要的含义是，人是不能通过依靠自己而完全活出上帝的形象，他只能通过转向‘外’和转向‘上’的方式而将之活出。上帝的形象以及与之相联系的自由，不是我们可以占为己有的属性，它们标志着一种在关系中的存在方式”[23]（126）。那么，人的自由究竟何在呢？如何在人的本质中找到“自己的理由”，以实现人真正的“由自”活动（即由着自己的本质存在而发展）呢？“神义论”问题转换成为“人义论”问题，而答案要从我们的理论参照系——马克思主义哲学中寻找。

### 3. 实践是理解人的本质问题的根本点

和基督教神学思想所揭示的人的本质一样，马克思关于人的本质的学说也包括三方面：人的自然本质、类本质、社会本质。

一切人学的逻辑起点必须是“有生命的个人”，正如马克思所说，“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”[16]（24）。生命的存在揭示的是人作为自然存在物的内涵，而自然存在物必须以需要的产生与满足作为前提，以需要的产生与满足的动态关系为其内在动力，因此我们可以认为人的本质就在于人的需要。个体的生命存在直接就是他们的自然需要和社会需要，因此需要是现实个人天然的内在必然规定性，只有它的力量才是本质的力量，所以，“他们的需要即他

们的本质” [25] (326)。这种观点无疑揭示了人的个体本质，亦即人的自然本质。作为肉体存在的个人，必须时刻提出、满足并扬弃关于自身肉体存在与精神存在的需要。“需要”作为人自然的本性并不局限于自然的界限之中，而是在这基础之上打开了一个与人交往的无限界域，人自身的需要的满足往往以自己作为他人的需要为前提。因此，人学中的需要范畴并不局限于生物学范围之内，作为“未特化”的存在物，人的需要不断开创的无限界域恰恰成为人不断发展自身、否定自身从而真正实现自身的渊源与动力。

如果说人的需要本质强调的是人与动物的共性，那么，人的类本质则将人与其他动物区别开来。类本质指既作为自然界、生物圈中的一员、又作为人类社会的主体的人类每个成员所具有的共同特性，就是人类这个种的全部特性。“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。” [10] (57)。人之所以是自然中最特殊的存在物，就在于他不囿于自然的界限，他通过实践劳动满足自己的需要，不仅仅是为了维持生活，因为人生活的目的恰恰是扬弃生活本身，因此生活既是手段又是目的，而这种“通过人而为了人”的生活就是自由自觉的活动，就是人的类特性。马克思提出其类本质思想，无疑受到费尔巴哈人本主义的影响，费尔巴哈对人是类存在物、对人的类本质和类生活的论证是与他对宗教的理解密切相关的，他认为宗教的本质是人的本质的对象化或异化，但并非处于孤立状态下的个人本质的异化，而是作为总体的人类的本质的异化。人与动物的区别就在于人有类意识，人把上帝这个虚幻的存在作为自己的类本质和类生活的证明，这说明人本来具有的类本质异化在上帝身上。实际上人关于上帝的意识就是人的类意识，他们的宗教生活实际上是他们的类生活，所以必须消除对上帝的崇拜与信仰，以便在现实世界中恢复和建立人的真正的类生活。马克思本人关于人本质的认识是逐步深入的，这其实和人的具体的历史发展、和“人”的概念的逻辑展开是一致的。“人的需要即人的本质”的观点，无疑强调人的感性肉身，具有重要的唯物主义基础的意义，但如果局限于此，就将人置于动物界而未能将人从自然中提升出来，实际上就贬低了人。因此，这个观点既具有现实意义，又不能全方位涵盖“人”的概念内涵。马克思在人的类本质思想中着重从哲学角度论述人的本质问题，是关于人本质学说的一大发展。这是“人”概念的进一步的逻辑展开，如果说人满足自身需要的过程是自然向人打开的过程（客体主体化），那么自由自觉创造性则是人向自然打开自己从而实现自己的过程（主体客体化）。



“类”不再象在费尔巴哈那里只是一个抽象概念，而是在历史发展过程中真实展开的人的社会本质。所以人的类本质比人的需要本质更为深刻、更为具体，因为人的个体需要也是在自由自觉的劳动当中得以产生与满足的。人作为“类存在”，没有否弃个体的生命价值，而实际上表明人作为“类主体”已自觉为人，“类”概念在此实际上是对基督教神学“上帝”概念的扬弃：个人之上没有超我的主体——上帝，类的存在就是具体的人与人之间的感性关系，就是社会关系的总体表现。因此，人的个体存在与人的类存在不是冲突对立的而是内在同一的。同时，人的类本质与在其现实性上是一切社会关系总和的人的本质也不是冲突的而是同一的。

类本质作为人类类活动的特性，是人类这个种类的每个成员都必然具有的类的普遍本性，以抽象性和普遍性代表了人和人的共同性；而人的本质的现实表现在于其社会本质，是具体的人所具有的现实规定性。因此，可以说，把人类和动物相比较，马克思得出了关于人的类本质的思想；把人和人相比较，他得出了关于人的现实本质的思想。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出，“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”[16]（18）。这个命题是站在否定费尔巴哈的立场上提出的，却为我们理解人的本质打开了新的视阈。费尔巴哈从人类学意义的单个人出发，将人的本质归结为类本质，但由于他没有看到人作为类存在物的根本点在于人的自由自觉的创造性活动，因此他对“类”概念的理解只能停留于生物学的水平。马克思的命题没有停留于费尔巴哈的层次，而是对这种本质作了历史的、具体的考察，通过历史发展的真实轨迹去把握人的现实本质，为马克思关于人的本质的理论提供了生长点。说“社会关系的总和”是对人的本质的最终实体性界定，毋宁说它是对人的本质形成的说明，它并没有直接说明人的具体本质是什么，而只是说在社会关系中形成的；就人之本质形成而言，社会关系也不是终极概念，社会关系无非是在社会实践中形成的人与自然、人与人、人与自身的关系，因此，社会实践才是人之本质形成的最终根据。马克思关于人的社会本质的认识具有无限开放性，它在人与世界的实践关系中不断获得新生，为我们理解人的本质问题提供了一个具体而又开放的世界。

马克思关于人的社会本质的论断是马克思本人对人的本质的理解的深入与展开，符合人自身生成的具体历史趋势，也是人本质概念的必然逻辑发展。其实，对人的本质问题的理解马克思走了一个正—反—合的逻辑路线，即个体的需要本质（自然本质）、自由自觉活动的类本质以及作为社会关系总和的社会本质。社会关

系本质既包含了每一个个体的具体存在，又体现了在实践活动中形成的人的“类性”：社会关系中的个体存在才是真正的作为“类活动”的人的存在，社会关系中的类本质才摆脱了“类”概念先天具有的抽象性从而将个体的丰富性与具体性包含在“类”概念当中。社会本质是“每一个”人的本质，因为它涵盖了全部人“类”的维度，它又是“单个人”的本质，因为它涵盖了“个体”自然存在的维度，故而它真正实现了个体与类的统一。

人的自然本质、类本质和社会本质共同构成人的本质结构，在基督教神学理论中我们也能看到这一点，但在前文我们已经指出，基督教神学在人的本质问题上揭示的人的自由，违背了“自由”概念本身的含义，因而只能是人的不自由。马克思主义人学关于人的自由个性的学说则为我们理解人的自由提供了新的唯物主义基础，“自由”不再是凌驾于人的现实存在的神的恩典，而是真正“通过人而为了人”的人的“由自”活动。如果说自然性、类性与社会性构成了人的本质结构的三个维度，那么人的自由个性则是人的本质结构的具体存在方式。异化的历史条件下，人的自由自觉的创造性本质只体现在创造物之中，并且通过人的创造物表现出异己的性质，成为统治人的外在力量。“罪”与“异化”、“自由意志”与“自由个性”充分彰显出基督教人学与马克思主义人学之间的联系与张力。“罪”源于自由意志，而又以“自由”为旨归；“异化”泯灭了人的自由个性又同时成为人最终获取自由人的必经阶段。以自由为基础的人类社会，才是真正的、马克思主义原本意义上的“社会”，在那里，“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”，这种社会就是共产主义社会。在这一阶段，人的本质集中体现在作为人的社会关系总和的人的社会本质之中，这里的社会关系总和，是人的自由个性与全面发展的具体实现，人的需要、劳动能力、社会关系都通过现实的、丰富的、鲜明的人的个性得以全面发展，而人的个性又在人的需要、劳动能力、社会关系的全面发展中不断突破自身界限，张扬自身，从而成为真正的自由个性，亦即人的本质的全面现实化。马克思把现实的个人作为理论的开端，而理论的最终旨归则是全面发展的自由个性，连接这两端的是建立在人的实践基础上的物质资料生产方式及其矛盾运动，这显然超越了基督教神学关于人的本质“自由”属性的观点，在我们面前呈现了一个动态的人的本质的体系。

## 结 语

基督教神学思想蕴涵着丰富的人学宝藏。通过对之进行剖析，我们可以看到，它用神学语言表达出人的生成、人的存在以及人的本质三方面人学思想的基本内容。毫无疑问，正如费尔巴哈早已指出的那样，神学的秘密就是人学，神圣实体的秘密就是人的本质，我们站在马克思主义哲学的立场，揭示出神学面纱下的人学本质，不仅通过对比进一步认识到马克思主义哲学的科学性与先进性之所在，而且能够通过扬弃吸收神学思想中的合理因素，为丰富发展马克思主义哲学自身做出贡献。

通过对比研究，我们可以看到基督教神学思想中确实有值得我们深入研究的地方：宗教性对人性的彰显、对人的生存悖论的折射，都为我们理解人自身提供了一个新的视角。人的生成、人的存在与人的本质是构成一个完整的人学体系的三个基本要素，这三者之间互为前提、互为因果，是对“人”这个哲学难题的不同角度的研究与解答。本文虽然是循着这人学三步曲进行的，但不难看出，每一部分之间都有重叠，每一观点都能在其他观点中找到印证。基督教神学思想中的“原罪说”和“救赎说”相对于人的生成，“三位一体”和“道成肉身”思想相对于人的存在，以及罪人“因信称义”思想相对于人的本质，构成了一个特殊的神学背景下的人学体系。当然这三方面的划分完全是因着我们行文的方便所进行的主观划分，其实这些神学的基本原理是一个完整的有机体系，在文章的具体论述中我们可以清楚地看到这一点。

但宗教的虚妄性又时刻提醒我们要坚定马克思主义的立场。人设立一个彼岸世界，以上帝的完满来填充人的缺憾，以神性来弥补人性。然而这种“填充”与“弥补”皆非在动态的实践中促成人的发展，而是要设立一个终极性目标，将人的发展的无限可能性凝滞化、固定化。因此，当上帝设立完满之际也就终结了完满，从而也就终结了自身。在现实的人与天国的上帝之间没有通途，上帝亦只能作为人的异己物与人相对立。因此，宗教虽然在现实中存在着，却没有存在的现实性，这就决定了它的存在只能是一种缺陷性的存在，其形式的严密与内容的空虚之间的矛盾不是弥补着而是扩张着这个缺陷。只有在全面了解马克思主义人学的前提下，我们才

能分辨出基督教神学思想中哪些是我们应该汲取的地方，哪些是我们应该抛弃的宗教的虚妄性。因此，本文标题虽然是《基督教神学教义中的人学思想》，但这并不排斥我们对马克思主义人学思想的展开论述。恰恰在二者的比较研究中，我们才能分辨出孰优孰劣，从而做出自己的选择。

马克思主义哲学是我们研究的主题，但往往是在我们走出这个主题范围，走入其他的领域中我们才能真正体会到它的先进性、科学性与革命性。基督教神学就是这样一个领域。如何在这个领域中找到我们的研究主题，是一个有待我们继续深入探讨的课题。

## 参考书目

1. 黑格尔 《小逻辑》商务印书馆 1980 年版
2. 刘小枫 《走向十字架上的真》上海三联书店 1995 年版
3. 许志伟、赵敦华主编 《冲突与互补：基督教哲学在中国》社会科学文献出版社 2000 年版
4. 费尔巴哈 《基督教的本质》商务印书馆 1984 年版
5. 刘小枫 《拯救与逍遥》上海三联书店 2001 年版
6. 索洛维约夫 《神人类讲座》华夏出版社 2000 年版
7. 黑格尔 《历史哲学》上海书店出版社 1999 年版
8. 赵林 《黑格尔的宗教哲学》武汉大学出版社 1996 年版
9. 卡尔巴特 《教会教义学》北京三联书店 1998 年版
10. 马克思 《1844 年经济学哲学手稿》人民出版社 2000 年版
11. 马克思 《马恩全集》（46，上）
12. 马克思 《马恩全集》（42）
13. 高清海 《哲学的创新》吉林人民出版社 1997 年版
14. 张一兵 《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》江苏人民出版社 1999 年版
15. 恩格斯 《马恩选集》（四）
16. 马克思 《马恩选集》（一）
17. 孙伯骥 《卢卡奇与马克思》南京大学出版社 1999 年版
18. 赵敦华 《基督教哲学 1500 年》人民出版社 1994 年版
19. 别尔嘉耶夫 《自由的哲学》学林出版社 1999 年版
20. 黑格尔 《黑格尔早期神学著作》商务印书馆 1988 年版
21. 加罗蒂 《人的远景：存在主义，天主教思想，马克思主义》北京三联书店 1965 年版
22. 《基督教文化评论 1》：张春申《拉纳的人学对一体范畴的中国人学之启示》贵州人民出版社 1990 年版

23. 许志伟 《基督教神学思想导论》中国社会科学出版社 2001 年版
24. 韩庆祥主编 《人学：人的问题的当代阐释》云南人民出版社 2001 年版
25. 马克思 《马恩全集》（3）

**注：文中所引《圣经》原文出自《圣经》简化字现代标点和合本；**

**文中引文后中括号里的数字指参考书目中相应书目，小括号里的数字指本书内第 x**

**页**

## 后记

当别人问起我的专业，我的回答总让人诧异，“哲学？！”“一定很难吧？”的问句中透露出“怎么学这个？”的疑问。这确实是一个令人尴尬的话题。有人说过，女人搞哲学，对女人和哲学两者都是损害。说实话，我天生没有搞“损害”的资本，至于是否对“高尚”的哲学造成伤害，我自己也不敢妄下断语，只祈求我二者和平共处，相安无事。我选择哲学作专业，很大程度上是自知生性慵懒，看不完那经史子集，背不尽那诗词歌赋，只有哲学是一张白纸，是一门“不用学”的学问，正好适合我这样的懒人……

光阴荏苒，时光如电，三年的研究生生涯转眼即逝，看着眼前历时八月有余的论文终于要划上句号，我内心的感激之情不禁油然而生。我的导师李文成老师，由于工作性质，工作极其繁忙。就在这样的情况下，他时时刻刻关心我的论文写作情况，经常抽出宝贵的时间，对论文的选题、修改直至最后成文提出了许多宝贵的意见和建议。正是在恩师的支持与指导下，才有了这篇文章的最终成稿。我知道由于自己的能力有限，文章中仍有许多纰漏与不足，只求在将来的工作与学习中继续努力，以不辜负恩师的期望。

在长时间的专业学习和论文的写作过程中，哲学系的诸位老师都给过我极大的帮助。李彦如老师以其正直的人品、卓越的才学和对真理的不懈追求，给了我很大影响。正是在她的引导下，我才逐渐步入了哲学的殿堂，在此我将向她表示最为深切的感激。郑永和老师、刘太恒老师、杨雷老师以及魏长岭老师，在我的学习与成长以及论文的写作过程中，都时刻给我以无私的帮助、良好的建议。我这篇文章的最后成型，离不开他们每一个人的悉心教导与热心帮助。在此，我向诸位老师表示衷心的感谢！

这里，我还要向郑州大学的外籍教师 Tracey West 女士表示感谢，她为文章的英文摘要提出了宝贵的修改意见，并在《圣经》知识的指导下给了我很大帮助。另外，我的朋友 Lisa Cheung、高允范、Liz Christenson 和卢欣欣等诸位良师益友在《圣经》及相应资料的提供与学习方面都给了我很大的帮助，在此我一并表示感谢。

我还要感谢我三岁的的外甥女李涛扬，她在我的学习之余带给我无尽的快乐与欢笑。

我感谢上苍在我的生命中安排了如许的良师益友，正是在这充满“爱”的氛围中，我进一步坚定了自己的信念：我愿背负起十字架，在未来学业的道路上，孜孜不倦地寻求真理！

杨华明

二零零三年孟夏于郑大