北京大学基督教文化研究系列

圣经人论

——行在光与爱的人性

SHENGJING RENLUN

围绕圣经文本诠释人性的光与爱

杨克勤 ◎ 编

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

圣经人论:行在光与爱的人性/杨克勤编. -北京:宗教文化出版社,2013.2

(北京大学基督教文化研究系列)

ISBN 978-7-80254-661-5

I.①圣… II.①杨… III.①圣经-研究 IV.①B971

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第030951号

圣经人论

——行在光与爱的人性

杨克勤 编

出版发行: 宗教文化出版社

地　　址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电　　话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 张秀秀 sue68@yahoo.cn

版式设计: 高秋兰

印　　刷: 北京金秋豪印刷有限责任公司

版权专有　　不得翻印

版本记录: 880×1230毫米 32开本 7.5印张 200千字

2013年3月第1版 2013年3月第1次印刷

书　　号: ISBN 978-7-80254-661-5

定　　价: 25.00元

北京大学基督教文化研究系列

主　　编：赵敦华

执行主编：杨克勤　冀建中

编　　委：张志刚　孙尚扬　徐龙飞

吴　飞　吴玉萍　蔡　蓁

目　录

序：光与爱 的人性　杨克勤 / 1

第一章　人论：圣经中的“神圣”　艾理德 / 1

第二章　神圣、人、位格　艾理德 / 16

第三章　心灵的高度：《以赛亚书》中的骄傲、谦卑和盼望　贝　尔 / 84

第四章　身体、创世与拯救：保罗人论中的身体观　王　梓 / 106

第五章　《罗马书》人论中的意志与救赎：奥古斯丁初解保罗　花　威 / 124

第六章　行在光与爱中：《约翰一书》的信息　艾理德 / 149

第七章　市场中的基督徒：从圣经审视职场　莱　特 / 201

结　语　人性的光与爱　杨克勤 / 221

序：光与爱的人性

杨克勤

多年来我以古典学的视角在北大校园漫步，与师生在学堂辨析哲学与宗教，深感人性的尊严和束缚。无论国情如何，我总是追索校园内璀璨的阳光和清新的空气，盼它们能孵化着人文精神。大学圣地注定中西文明必须对话、相互切磋，这样优秀雄伟的全球文明才能存有并在艰难时刻再次复生。此文集接续《经宴：罗马书、论神意》[①]的方法，主题为论人性，主要围绕圣经文本和诠释，望能孕育文化的精粹、学术的方法，酝酿爱智和生命，从而激发人性的尊荣。

中国儒家和西方基督教的人论和伦理体系中都包含下列两个普遍观点。

第一，两个系统都强调伦理生活是关系性的，是属于作为超越的天或圣者的神的结果。圣经用“神圣”这个词有属于神圣者的意思。当一个人归属于主，他就被期望在伦理上有正义之心、在道德上有善良。同样的，儒家伦理的要点，是

① 北京：宗教文化出版社，2010。

超越的天向人发出道德上为善的命令,因而内在的(伦理)反应了超越的(天)。文集中第一和第二章就以此课题论述神圣、人、位格等的关系。

第二,圣经的伦理学和儒家伦理学都认识到,成圣过程的目的是关爱邻人。文集的第三、四、五章解读圣经中有关心、灵、意志、身、体等相关哲理。圣经常言,成圣过程中的成长指向在人身上实现神的形象这一目标。这个过程始于藉着恩典而来的信仰生活:怜爱邻人,并使之作为信仰生活的一种表达;即爱神是爱人伦理的哲学基础。对于儒家,伦理是成人的道路,而成人是仁爱他人。成圣化是人的道德完善的一个过程:通过实现道德、天道、人道和天命来实现完美人性。儒家主张每个人通过委身于仁来实现天命,因为使人为人的是仁。天的意志是实践生活的律法,即爱的律法。文集的第六章以经文来建构行在光与爱的人性,并在第七章尝试在市场和职场中如何活出光与爱的人性。

感激国际精英基金会(ILG)对国内圣经研究、教学与出版的支持,使到此文集的学者都能受惠并为圣经文论发表成果。也多谢曲晋同学在文稿的校对和修润。能与北大师生的交流是学术缘分,盼能对建设文化的心灵带来好处。愿读者在此次的经宴中探索哲理,在辨析与论辩、交锋中引发理智,跟我们一起活出光与爱的人性。

第一章　人论：圣经里的“神圣”[①]

艾理德（Donald L. Alexander）

语词分析：神圣与位格

要探讨圣经中的“神圣”，首先必须谈论“神圣”这一概念的来源。我们可以从旧约去寻找，因为圣经中的“神圣”概念的源头和最初含义在于旧约。表述“神圣”的古代语词是 *q－d－sh*，旧约中指代“神圣”的词是 *qodesh*，这个词的同源词 *qadosh* 和 *qadash* 都是从 *q－d－sh* 衍生而来。这一语词的最初形式早在旧约成书之前就存在了，可以上溯到古代苏美尔文化，苏美尔人居住在美索不达米亚山谷之中，使用苏美尔语言，而美索不达米

① 编注：柳博赟译。原文作者 Donald L. Alexander 在香港任教十多年，已取“艾理德”中文名，兹不音译。艾理德教授是编者的启蒙导师，他的博士论文是在美国洛杉矶加州大学（UCLA）完成有关孔子的文献研究，激发编者去阅读圣经和中国文化典籍。文集前两章是特邀作者提供的文章。艾理德是美国伯特利大学（Bethel University）的名誉退休系统神学教授。

亚山谷就是圣经中古代先祖生活过的地方。语言学家和宗教学者在对“神圣”(*q－d－sh*)一词与古代该地区的阿卡德和乌加里语言做出比较之后,得出了一个普遍的结论:该词最早的词根首要的含义是“分离”,因此,指的是标志出独特性的“分别”,也就是说,“有别于日常状态”。①

在这一古代背景下,这个词用于指代与正常的一般事件不同的现象或经验。这些事件和经验“分离”于其他事情之外,而分辨这种分离性的首要标准是一种神秘力量,这种神秘力量是能够被感知到的。首先,它使人感到惊异、着迷、敬畏。另一方面,它激起一种恐惧和害怕的感觉。②旧约中该词的概念,无论是从术语还是基本含义的层面,都是源于宗教和语言学概念。因此我们要问:“旧约的作者是如何保留并转换‘神圣’最初含义的?”

我们主要可以看到三点。

(一)圣经作者仍然保留了“神圣”的基本含义:分离。因此,它的含义就是从日常状态中分别出来,指的是“圣化”。

(二)该词仅在宗教背景下出现,与 *chol/hol* 一词是反义词,

---

① Stephen Neill,《圣经中的“神圣”概念》(“The Biblical Idea of Holiness”, *Christian Holiness* [New York: Harper & Row, 1960]),第 13 页。亦可参见:Baruch A. Levine,《神圣的语言:希伯来圣经中对“神圣”的理解》(“The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible”, *Backgrounds for the Bible*, Michael Patrick O Connor & David Noel Freedman, eds. [Winona Lake: Eisenbrauns, 1987]),第 241－247 页。值得注意的是,该词准确的词源学源头仍然无法确定。

② Rudolf Otto,《论神圣》(*The Idea of the Holy*, trans., John W. Harvey [London/New York: Oxford University Press, 1970])。亦可参见 John Gammie,《以色列的“神圣”》(*Holiness in Israel* [Minneapolis: Fortress Press, 1989]),第 5－8 页。Neill,《基督教中的“神圣”》(*Christian Holiness*),前揭,第 10－13 页。

后者的意思是“一般”或“世俗”。这个词指代人、地点、事物，或是描述其特性，称之为神圣或圣洁的，即为了某种特殊的用途而奉之为圣。圣经传统保留了“圣化”的概念，并将其用于描述人、地点、事物，它们是分别出来以敬拜和侍奉上帝的。

（三）这个词的最初含义并没有什么伦理学或道德的内容。也就是说，我们一般会与“神圣”一词联系起来的伦理学的正义观和道德上的无亏并不见于其最初的含义。① 当上帝的子民与耶和华——正义与圣洁的上帝——立约之后，伦理学和道德的诫命就进入了圣经传统。这种立约的关系要求上帝的子民在其群体和个人的生命中反思自己与这位神圣上帝的关系。

在这三个语言学特征之外，这一语词的具体使用还体现了两种重要含义：身份性的用法和关系性的用法。

身份性的用法：在圣经和圣经之外的宗教传统之中，这一语词具有身份性功能。在圣经之外的宗教传统中，它指代有别于一般事件和经验的领域或境界，其特点是具有神秘力量（mysterium tremendum）。②奥托（Rudolf Otto）进一步描述了其特征：全然的他者、超乎理解力之外、使人感到着迷、惊异、敬畏、恐惧。③

该词最初的含义并没有什么伦理学或道德的内容，因此其

---

① Neill，《基督教中的“神圣”》，前揭，第 18 – 19 页。有趣的是，神圣和世俗之间、普遍与特殊之间的区分不仅是各民族都有的普遍做法，并且形成了使宗教思想和经验得以生发的土壤。做出这种概念上的区分导致了一种意识的出现：存在着一个高于人类本身的领域或境界。如果消除这种区分，其结果就是彻底的世俗社会的形成。

② Otto，《论神圣》，前揭，第 12 – 13 页。

③ 同上，第 12 – 44 页。

首要的贡献在于将超越性的概念带入了人类的宗教思想;“超越者”就是“全然的他者”,独特的“分别为圣者”。在这样的背景下,超越性的概念被表达为“内在 - 超越性”。“内在 - 超越性”指的是某种神秘力量的临在,它并不外在于这个宇宙,却超越普遍、日常经验。一般来说,这些不同寻常的事件和经历与自然界中不常见的自然力量是联系在一起的。因此,早期美索不达米亚的众神以及上古世界的大多数神祇一样,主要是天空之神和自然力量之神。①

旧约的作者却转换了“超越性”这一概念。他们将位格化的因素带入我称之为“超越性的超越”之中。在这里,“神圣”即“分离”的概念,指的是一个位格上帝,他不受时空限制,以其自有的存在掌控自然和历史。古代的“神圣”概念指的是纯粹的超越,也就是说,它不限于形容词性修饰词,比如“纯金中的纯”一词。②旧约的作者认为“神圣”一词来描述圣经中的上帝的性质是非常有效而合宜的。因此,“神圣”一词就被选来指代独一上帝,他的神圣性暗示着他是超乎一切的。因此,将“神圣”归于上帝就意味着指出上帝独有的超越性,这并不是从上帝的道德品质来讲,而是指上帝的位格特质:他是独一的至高神。《出埃及记》15:11 和《诗篇》96:9 是很好的例子,可以体现这一含义:

> 耶和华啊,众神之中(*ne' dar baqodesh*),谁能像你?至圣至荣,可颂可畏,施行奇事。(亦可参见《诗

① Norman Snaith,《旧约中的独特概念》(*Distinctive Ideas of the Old Testament* [London: Epworth, 1944]),第 29 页。

② Levine,《神圣的语言》,前揭,第 242 页。

篇》77:13,《阿摩司书》4:2)。[1]

还有《诗篇》96:9:

> 当以圣洁的妆饰(*bahadrat qodesh*),敬拜耶和华,全地要在他面前战抖。[2]

因此,圣经中的“神圣”一词不仅将圣经中的上帝指名为独一而绝对的上帝,超乎一切被称为神祇的之上(《以赛亚书》6:3,《诗篇》89:18,《彼得一书》1:16),[3]而且提供了根据和理由,劝诫上帝的子民务要圣洁,即仅仅信靠这位上帝。这是因为,如果存在着许多神祇,而以色列的上帝只不过是其中的一个,那么,用尼尔(Stephen Neill)的话说,每个神祇都有权制定自己的规则,要求崇拜自己的人去遵守,而且在自治的范畴中是完全合法的。但是,如果耶和华是唯一真实的上帝,其他的不过是偶像,这就大不一样了。[4]因此,如果称圣经中的上帝是“神圣”的,那么这就直白地表达了一个概念,即上帝是独一的真神,其他的都是假神。不仅如此,这也意味着人们应当只向这位上帝献上完全和无条件的敬拜和荣耀。

“神圣之圣洁性”与上帝之独特而威严的作为有关,清楚地表明了上帝与受造之物和人类之间何时以及以何种方式发生关

---

① Levine,《神圣的语言》,前揭,第251页。

② 同上,第250页。

③ 在所有被认为是神圣本质的属性中,“神圣”出现的频率最高,被强调的次数最多,因此,它是最为重要的。Walther Eichrodt,《旧约神学》(*Theology of the Old Testament*, Vol. 1 [Philadelphia: Westminster Press, 1961]),第270页。

④ Neill,《基督教中的“神圣”》,前揭,第28页。

系。[1]上帝之神圣性并不是使上帝远离我们,正如韦伯斯特(Webster)所说:“上帝是圣洁的,他是威严而自由的,拥有主权的力量,但他却以自己的慈爱俯就我们。”[2]因此,神圣性是上帝位格存在的一个维度。它体现了上帝朝向我们的行动,即上帝与我们之间发生关系的方式之威严。[3]韦伯斯特是这样描述的:“这是关系中的威严。”[4]

因此,正如神学家斯坦尼罗埃(Staniloae)所说,上帝的神圣性并非“非位格性奥秘的属性”,而是表达了位格上帝之独特性。[5]它揭示了上帝之威严的位格。在所有被称为神的之中,上帝是独特的,他以慈爱临到人类,显现为圣父、圣子、圣灵。韦伯斯特写道:“因此,神圣并不是关系的反题,它并非从不神圣的事物中推演出上帝来,也不将上帝封闭在全然纯粹分离的状态中。上帝的神圣性是上帝与非神圣者发生关系的属性……这揭示了主上帝与受造之物发生关系的方式。”[6]从本质来看,上帝之神圣性表达了独一上帝的威严和无可比拟的独特性,他选择以自我牺牲的爱来面对那非神圣者。这揭示了上帝之可敬可畏,他以无法测度的爱来爱我们。

关系性的用法:身份性的用法将上帝独特的本质表述为独一、至高的位格神。此外,“神圣”一词还有第二种重要用法,即

---

① John Webster,《神圣》(*Holiness* [Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2003]),第44页。

② 同上,第45页。

③ 同上,第41页。

④ 同上,第41页。

⑤ 同上,第39页。

⑥ 同上,第47页。

关系性的用法。在这里，动词性用法是主导性的用法，当我们使用该词的时候，它指出了一个“成圣”或“洁净”的过程。在这个过程中，人、处所和事物与神圣/圣洁领域发生关系，或仅仅属于该领域。[①] 在古代的这一“成圣”或“洁净”过程中，“神圣”这一属性涉及了一系列行为，包括仪式和魔法的程序乃至于特殊的献祭、膏抹、特殊咒语等等。[②]

这一成圣过程的结果就是人、处所、事物被分别为圣，不再是普遍、日常的状态，而是成为了仅仅属于神圣/圣洁领域的存在。在这里，“神圣”的属性之中，仍然没有伦理学或道德的含义。“神圣”指的仅仅是某人或事物现在属于且仅仅属于神圣/圣洁的领域。但是，关键并不在于分离的行为本身，而是在于该人或事物属于且仅仅属于分别为圣的领域。[③]因此，史奈斯（Norman Snaith）写道：“如果将神圣（关系性用法）视为分别为圣或为其最初意涵赋予内在的伦理学/道德内容，就背离了其核心意义。”[④]对于圣经中“你们要圣洁”的诫命来说，“属于”这种关系性的用法——即排他性的“分离”——有非常重要的隐含意义。

① Levine，《神圣的语言》，前揭，第 242 页。
② Neill，《基督教中的“神圣”》，前揭，第 28 页。
③ 同上，第 30 页。
④ 同上。

神圣与道德责任

“神圣”一词的关系性用法中最初并无伦理学/道德的意涵，那么圣经中的命令句——对上帝和邻舍要担负道德/伦理学责任——是如何成为“神圣”概念的一部分的呢？这是不是随着赐给我们的先祖亚当和夏娃的诫命“你不可吃树上的果子”而来的呢？或者，我们可以换句话说，“顺服”是否是建立“归属”于上帝的神圣关系的一个必要条件？如果答案是否定的，那么“顺服”在这一独特的关系中有什么样的地位呢？让我们来思考两种矛盾的答案。

对“神圣”的道德/顺服的看法

这一观点认为，“你不可吃树上的果子”这一神圣诫命是上帝和最初的人类建立“归属”关系的条件性基础。诫命意味着必须顺服，因此如果最初的人类顺服了上帝的诫命，他们就会被上帝宣称为“好的”（在道德的含义上）。不顺服的结果是从与上帝的共契中分离开来，并且丧失最初的良善。因此，神圣诫命不仅提出了归属于上帝的明确的道德条件，而且也为人类保持最初的良善提供了基础。罗伯森（O. Palmer Robertson）这样表述了这种观点：

> 与受造之物立约的焦点在于这条试炼：“你不可吃树上的果子”。如果亚当在这一问题上做到了顺服上帝，他就无疑可以获得与受造之物所立之约的深深

> 祝福……因此，彻底的顺服为圣约之下的祝福提供了关键性的一点。如果人类充分承认创造者的主权，因着顺服的缘故而听从创造者的话语，他就可以经历到圣约之至善的祝福。他将拥有永恒的生命。①

因此，神圣的诫命为人类之归属于上帝提供了特殊的基础。它在创造者之丰盛的祝福中提供了一个终极性的参考依据，在此之上，“分别为圣/归属”上帝的关系才能存在。

所以，始祖的原罪在于故意违背上帝的诫命。其结果是与创造者的关系被割裂，最初的良善也丧失了。但是，上帝审判原罪并不是从至高处降下灾难以消灭有罪的人类，上帝的义怒在于任凭他们（《罗马书》1:14，26，28），即允许人类凭己意而行。阿克特梅尔（Paul Achtemeier）写道，神圣的裁判是“上帝将自己绝对主权之恩典性的力量撤回，允许其他主权大行其是。”②从本质来看，上帝对罪的审判即允许罪大行其是，允许其带来的一切毁损人类本身的后果。

但是，上帝的恩典胜过了对人类的审判。上帝以前所未有的恩典性举动，藉着耶稣基督介入了人类处境。因为只有基督彻底的顺服能够涂抹亚当彻底的不顺服的罪过。就这样，基督成为了“第二亚当”（《哥林多前书》15:5－49，15:21－22；《罗马书》5:12－19）。藉着信仰基督的救赎性工作，信徒不仅可以重

---

① O. Palmer Robertson，《圣约的基督》（*The Christ of the Covenants*［Grand Rapids：Baker Book House，1989］），第83页。

② O. Paul Achtemeier，《罗马书注释：教学和教牧释经书》（*Romans：Interpretation—A Bible Commentary for Teaching and Preaching*［Atlanta：John Knox Press，1985］），第40页。

归与上帝的共契,并且被呼召回到圣洁(成圣)的生命之中,即回归到做正确的事、顺服上帝旨意的状态中,以这种观点为背景,圣经中的神圣(成圣)聚焦在将人类置于“顺服”的义务之下,这种状态仿佛是最初上帝与先祖之间道德/顺服的基础。信徒只有藉着耶稣基督里上帝的恩典才能获得力量来做出顺服的行为。在这种观点的背景下,我们可以看到信徒仍然被呼召成为顺服的参与者,参与到我们可以称之为与上帝的顺服-信仰关系的实现之中。

“顺服-信仰”表达了这样的观点,即顺服可以确保与上帝建立“归属”的关系,也是这一关系的证据。麦克阿瑟(John MacArthur)这样表达了这一观点:“显然,以前的经验——即使是说预言、驱鬼、行神迹奇事——若是没有顺服的生活,也不能被视为救恩(属上帝)的证据……若是信仰不能带来公义的生活,这信仰是死的、不能救人。”①布里吉斯(Jerry Bridges)也有相似的观点:“顺服是通往神圣的道路……从这段经文(《罗马书》8:13:你们若顺从肉体活着必要死)我们可以清楚地看到,上帝为我们赋予了责任,要我们过圣洁的生活。我们需要做一些事情……我们需要刚强壮胆、并且意识到要为自己的意念、态度、行为负责。”②

这一观点明确表明救恩是藉着恩典而来的,但这一立场仍然表明,只有顺服才能确保这种信仰-关系。若是身为门徒却

---

① John MacArthur,《耶稣福音》(*The Gospel According to Jesus* [Zondervan Publishing House, 1988]),第22-23页。

② Jerry Bridges,《追求圣洁》(*The Pursuit of Holiness* [Colorado Springs: NavPress, 1978]),第82-84页。

不结果子，不顺服上帝之“道”，那么就没有确据表明此人属上帝。因此，生命的圣洁核心在于顺服，达到上帝所立的行为规范。这在本质上是藉着顺服以寻求圣洁。

这种诠释受到了不同的质疑，我会指出两种。首先，上帝对“好”的宣称（一切所造的都甚好《创世记》1:28－32）也适用于最初的人类，但是这并不是一个“道德”的宣称。很明显，同样的宣称也被用在动物和其他受造物上（《创世记》1:11，12，18，25，31）。动物本质上是非道德的存在，依照事先被设计的本质而平稳运转。因此，最初对人类之“好”的确认表述了“顺服”这一道德目的之外的目的。

其次，原初的不顺服这一行为是受到该行为之前的一种状态所驱使的，这种状态就是心中出现了不信任。这种不信任是由一个应许之外的“许诺”所导致的：“你们不一定死”。这使人质疑上帝的诫命是否是信得过的。亚当和夏娃相信自己不会死，而是会“如上帝能知道善恶”。因此，亚当和夏娃违背了上帝的诫命，选择信任另外那个“许诺”。我们可以看到，不顺服的行为不仅是违背上帝的律法，而且更重要的是破坏了我们与上帝之间互相信任的关系。[①] 从理论上来说，我们可以设想一种情景，设想我们的生命中并没有不顺服的行为，但同时我们也清楚地知道，罪仍然存在于邪恶的态度和贪恋的欲望中。因此，我们可以推导出一个结论，即在做出不顺服的行为之前，罪首先已经存于我们的心思意念之中。这就是为什么仅仅靠强制信徒遵循任意一种计划或行为标准无法达到圣洁，即使这些行为标

① Donald Bloesch，《神学笔记本》（*Theological Notebook*，Vol. 1［Colorado Springs：Helmers & Howard，1989］），第46页。

准是出于意识形态或宗教本质。[1]

神圣之功能观

针对“道德－顺服观”，我提出了另一种诠释，叫做神圣之“功能观”。这一观点的前提是：人类最初被造之时乃是好的，是照着上帝形象所造的，被赋予了个体存在之能力，能够按着上帝所赋予的人类本质以和谐的方式发挥功能，即思考和行动。这样，他们就体现了上帝之性情，因为人类受造就是照着上帝的形象。

圣经文本记录了上帝看到最初的人类之功能性本质而感到的欣慰，“一切所造的都甚好”（《创世记》1:31）。人类受造既然“甚好”，那么好在何处呢？[2] 人类之“甚好”在于个体之间深层而复杂的功能联系，这种联系是人所独有的，使人超乎身边其他的受造之物之上。圣经中有一句否定性陈述表达了上帝所赋予的这种能力：“那人独居不好”（《创世记》2:18）。这句话指的并不是经验到的孤单，而是指亚当独居的状态。上帝不能创造一个孤立的个体，同时又声称这一存在是按照他神圣的形象所造。换言之，正如尼尔所说：“作为个体的人类无法在自身中共契，只有在与他人的交往中才能实现”。[3] 因此，上帝所造之人“甚好”，但这“甚好”只能在人与上帝、人与人之间的共契中实现。

这种个体之间发生关系的能力随着创造女人（夏娃）而出

---

① Ray S. Anderson，《以灵性治家》（“Spirituality is a Domestic Skill，” *On Being Family*, Ray S. Anderson & Dennis B. Guernsey, eds. ［Grand Rapids：Eerdmans Publishing Co. , 1985］），第 117 页。

② Neill，《基督教中的“神圣”》，前揭，第 16 页。

③ 同上，第 16、27 页。

现。创造女人是上帝视野中的一个核心组成部分，也使人类中间产生了“我与你（共契）”的关系。[1]“我与你”的关系要求个体具有彼此交往的能力。在女人受造之后，个体的相遇就成为可能，这显示了多样性中的统一性——这一点非常重要——同时也反映了上帝的三个位格之间互动的共契。[2]不仅如此，这种关系性的能力体现了人类之独特性，人乃是按照上帝形象所造的。

作为关系性概念的“神圣”

因此，神圣并不仅仅在于私人或内在的圣化，它首先在于关系。最重要的是与创造者之间的关系，但这也涉及到与其他能够彼此交往之存在的正确关系。[3]上帝以圣智和爱与受造物发生关系，而人类也有同样的能力与世间的实在发生关系，因为人是按照上帝形象所造的。人类有上帝的形象，这也包括人类与上帝之间的特殊关系：人是上帝在世间的代理。这一形象体现了人类模仿上帝思考、行动的能力，正如孩童模仿父母思考、行动。[4]拉隆代尔（LaRondelle）说：“正如上帝以其完美藉着智慧创世并关爱人类，人类也被创造并呼召来彰显并发展自己在世间的神圣本质，因为人类是创造者天父的儿女。”[5]

因此，上帝的形象本质上并非与某些人类属性相关，比如理

---

① 参见布伯和托伦斯的相关论述。

② Ray S. Anderson，《论受造为人：神学人类学论文集》（*On Being Human: Essays in Theological Anthropology* [Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1982]），第105页。

③ Neill，《基督教中的“神圣”》，前揭，第17页。

④ H. K. LaRondelle，《完美与完美主义》（*Perfection & Perfectionism* [Berrien Springs: Andrews University Press, 1971]），第63－64页。

⑤ 同上，第64页。

性,尽管这些属性有助于表达人性;上帝的形象更在于人类作为个体与上帝和他人相互交往的能力。拉隆代尔写道:“正如创造者以荣耀作为人类的冠冕,将人类称为‘全然美好’,人类也同样被呼召、跟随并效法上帝,与一切受造之物一起宣扬上帝的荣耀,赞美上帝之圣洁和威严。”①因此,上帝的形象包含着这样的意义:我们有责任和义务“在我们的性情和生命中、在我们对全地的治理中反映并尊崇创造者的性质。”②

人类被呼召来效法上帝的道德-属灵本质,这并不意味着人类就不是受造之物。人类的受造性是一个宏大的背景,人类本质之独特性就在这一背景下彰显。③作为人类,我们有属地的生命;也就是说,我们本质上是生物性的存在。我们与拥有生命气息的一切其他生物都有着无法避免的联系。正如安德森(Ray S. Anderson)所说,人类经验是“双重冒险”。④换句话说,人类存在的目的并不仅仅是维持自己作为受造之物的生命。其他的生物只能依据它们作为受造之物的本性而行,仅此而已。而人类却“有自己的命运;虽然仍依赖于形体而存活,却有更为高远的追求。”⑤因此,人类的存在乃是奉了呼召要达到一个目的,而人类之外的受造之物不需做到这一点。

在我看来,这一命运源自我们属灵的维度。这一维度乃是神圣之“道”所造,他呼召我们超越自然之宿命论的循环,进到

---

① H. K. LaRondelle,《完美与完美主义》(*Perfection & Perfectionism* [Berrien Springs: Andrews University Press, 1971]),第68页。

② 同上。

③ Anderson,《论受造为人》,前揭,第21页。

④ 同上,第115页。

⑤ 同上。