



第三章

奧古斯丁論神的形像

謝文郁

奧古斯丁在《論三位一體》¹（卷 12，第 9-13 節）一書中有一段是專門論述神的形像的文字。奧古斯丁是在恩典神學架構內闡述他的形像論的。我們知道，保羅在關於女人蒙頭的教導上涉及了神的形像問題，認為，男人是神的形像，因而無需蒙頭，而女人是男人的榮耀，所以要蒙頭順服。這個說法在理解上會導向“女人不是神的形像”這個結論，因而和《創世紀》神按自己的形像造男造女的說法不一致。奧古斯丁在處理這個問題時，指出，保羅是在談論聖禮，而不是在談論造男造女問題。因此，神的形像和男女性別沒有關係。女人蒙頭是聖禮的一部分，象徵著對神的順服，適用於男女。進一步，他認為，理解神的形像必須和人的理性心智聯繫起來，指出，只有在耶穌基督中成為新人，更新改變罪人的理性心智，在信心中領受並順服在神的旨意中，人就能重新獲得神的形像和樣式。這裏，我想通過對這段文字的分析，呈現奧古斯丁的形像論。

（一）

奧古斯丁關於神的形像的所有討論所使用原始文本都來自於聖經，並主要集中在《創世紀》（1: 26-27）關於神按照自己的形像和樣式造男造女的經文，和《哥林多前書》（11: 7）：“男人本不該蒙著頭，因為他是神的形像和榮耀；但女人是男人的榮耀。”這兩段經文，就字面理解來看，是相互衝突的：《創世紀》說的是，男女都是按照神的形像造的；而保羅的《哥林多前書》則只強調男人是神的形像，而女人是“男人的榮耀”，似乎就隱含了“女人不是神的形像”這個意思。² 人們注意到，這兩處經文在文字上似乎是彼此衝突的，而在理解上則令人

¹ 本文所依據的文本是 Augustine, *On the Holy Trinity*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 3. Edited by Philip Schaff, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. 所用譯文也僅僅依據這個英譯本，沒有參考拉丁文原文。

² 當然，保羅沒有說，女人不是神的形像，也沒有說，女人是男人的形像；而只是說，女人是男人的榮耀。不過，在強調了男人是神的形像，並以此為理由讓男人不蒙頭的前提下，讀者會感受到“女人不是神的形像”這個推論。奧古斯丁深深感受到了其中的張力。也許，不僅僅奧古斯丁有此感受，而且，當時在教會中就為此爭執不下，因為這直接涉及教會管理問題。我想，這是他努力回應這個問題的動力所在。順便指出，女人蒙頭問題在中國教會中也是一個爭論不休的問題。倪柝聲主張女人在聚會中蒙頭，認為這是聖經中的教導，必須落實。

困惑。對於奧古斯丁來說，這兩處聖經經文都是神的話語，都是神對信徒說的話，因而都是真理，信徒只能在接受中去理解。

我們注意到，如果不是這兩處經文在字義上的衝突，奧古斯丁大概不會如此努力討論神的形像這個問題。奧古斯丁的討論動力來自他的神學方法論：在敬虔中以聖經為根據進行思想；聖經是神的話語，是在啟示中的真理；如果有人發現經文無法理解，或不同經文之間有衝突，這僅僅表明這位元讀者的理解結構出了問題，需要更新改變。在《論三位一體》一書的開頭，奧古斯丁就對這個神學方法論進行了論述。¹ 他認為，人們在基督論和三位一體論等問題上爭論不休，往往來自他們的神學方法之盲點。他們或者以自己的現有概念體系對神的話語進行框架，或者僅僅根據自己的生活經驗來理解神的話語，更為甚者，把自己的現有的對神的話語的理解當作真理。這些神學方法論的根本缺陷是缺乏敬虔，把自己的有限思想結構當作的終極權威。然而，神的話語是在啟示中給予的；只有敬虔者在信心中才能領受。人在自己的現有理解結構中無法完全理解神的話語。神憐憫他所揀選的人，在聖靈中和他們同在，打碎他們的現有理解結構，賦予他們新的理解結構，從而開了他們的眼，讓他們能夠在心意更新變化中理解神的話語。敬虔者總是在信心中仰望神的教導。當人無法理解聖經的某些經文，或發現經文相互衝突時，正是神要借此契機來破壞他們的理解結構，開啟他們的心智。只要仰望神的恩典，他們就能夠在這些經文中更新改變自己的心智。

回到起初的問題。他談到，《創世紀》啟示了我們的起源；保羅關於女人蒙頭的教訓是我們敬拜神時的具體準則。如果這兩段經文是彼此衝突的，我們就很難以聖經為原則而生活。其實，教會很早就注意到聖經經文之間在字面上的矛盾性問題，比如，奧利金就企圖通過“寓意解經”來處理諸如此類的矛盾。奧古斯丁推進了奧利金的做法。在恩典神學思路中，他認為，當不同經文之間出現字義上的矛盾時——這在我們閱讀聖經時乃是常見的事，那就表明，其中一定有更深刻的含義（奧秘）需要我們去理解。他說：“對於使徒保羅來說，當他公開談論男女性別時，是要象徵性地表達更深的隱藏真理之奧秘，……。”² 奧古斯丁認為，在閱讀中出現這些字面矛盾僅僅表明，我們現有的理解結構缺乏足夠的理解力，因而需要更新改變我們的理解結構。換句話說，一旦我們在閱讀聖經時發現這些矛盾，這正是表明神要改變我們的理解結構，提升我們。

為了對這個問題有更深感受，我想突出一下這裏的閱讀張力：在《創世紀》，神明確地啟示說，他是按照自己的形像造男造女。簡單的推論是，女人一定是按神的形像造的。然而，在《哥林多前書》，保羅使用“男人是神的形像”作為男人不蒙頭的理由。如果女人也是按神的形像造的，女人也就不該蒙頭了。邏輯上，女人蒙頭就意味著女人不是神的形像。這就嚴重違反《創世紀》的說法。在邏輯關係中，兩個相互對立的命題可以全錯；可以其中一個是對的；但是，不可能兩

參閱他的《在神的家中》（第 23 章）。在他的影響下，許多地方教會現在仍然實行女人在聚會時蒙頭，外界稱為“蒙頭會”。林獻羔 1994 年專門為此寫了一本小冊子，題為《蒙頭問題》，批評那些主張蒙頭的教會，認為蒙頭僅僅是一種習俗，並不是一種需要普遍實行的聖禮原則。有意思的是，爭論雙方都未能注意奧古斯丁說了些什麼。我想，奧古斯丁關於這個問題的分析和討論可以幫助我們對這個問題有更深入的理解。

¹ 參閱謝文郁：“基督論：一種生存分析”，《基督教思想評論》2008 年第二期。

² 譯自《論三位一體》12 卷 11 節。這裏只表明卷節，以便於引用，但忽略編輯本中的章。編輯本中的章及其標題都是編者加進去的。這種編輯也許有益於閱讀，但無助於引用。

個命題都是對的。這個邏輯推論把問題簡化為：《創世紀》的說法和保羅的說法，這兩個對立命題只能有一個是對的；或者就是全錯；但不能都對。然而，對於奧古斯丁來說，它們都來自聖經，因而都是對的。這樣，奧古斯丁似乎就在和語言邏輯直接作對。如何化解這裏的邏輯緊張關係呢？奧古斯丁認為，我們可以把問題轉化為：保羅是在什麼意義上只強調男人是“神的形像和榮耀”？奧古斯丁深信，這兩段經文都是神的話語；就它們要傳遞神的奧秘這一點上，它們是不會相互矛盾的。表面上不一致內含深刻的資訊，需要我們在敬虔中去認識和理解。

在這個思路中，奧古斯丁分析到，理解“神的形像”不能簡單地站在身體形狀這個角度；不然的話，在三位一體中，聖父聖子聖靈都是神，因而就會有三種形像了。既然如此，我們就不能從男女性別這個角度去理解“神的形像”。或者說，男人是神的形像這句話，並不是指，男人的身體性別是神的形像。簡單地從男女性別出發來理解神的形像將導致經文的自相矛盾，從而無法理解神的形像的內在含義。因此，在理解“神的形像”這一點上，我們需要進一步分析。（參閱《論三位一體》12卷9節）

我們繼續閱讀第10節。奧古斯丁談到，神按照自己的形像造人時，是把人看作一個類，不同於其他動物。人包括男人女人。作為一個類或整體的人，神的形像是決定人之所以成為人的本性，是人類區別於其他動物的關鍵點，是人獨有的。脫離了這個作為整體的人類本性，神的形像就無從談起。不然的話，男人和女人就是兩個類了。因此，神一定是按照自己的形像造男造女。從這個意義上看，男女在身體上的不同並不影響他們都是在神的形像中被造的。不過，如果單獨地談論女人，使之與男人分別開來，那麼，女人的本性就是不完全的，因而也無從談論神的形像。然而，在談論單獨地男人的時候，在單詞上指的就是男人和女人所構成的整體。神的形像只存在於作為整體的人當中。或者說，這裏關心的不是男人和女人的身體差異，而是搞清楚人的本性在男人和女人當中不同表現。

神的形像即人的本性；它不在於人的身體形態和外觀上。如果是這樣，它究竟在指稱人的那個方面呢？奧古斯丁認為，人的本性只能從人的心智這個方面來說明。人的心智包括思想、情感、意志等。這些因素是使人不同於其他動物的顯著特徵。從人的心智這個角度來談論人的本性（或神的形像），奧古斯丁認為，關鍵在於，人的心智是指向真理的。他說：“當我們談論人心的本性時，指的是男和女作為一個整體；它追問真理，即神的形像。”¹ 當然，人的心智可以指向不同的事物。當人在思想時指向真理時，奧古斯丁成為理性心智。擁有這個方向的心智便是神的形像。不過，如果心智指向那些當下的事物，那它就不是神的形像了。奧古斯丁進一步解釋說，指向真理的方向既然是神的形像，因而不需要蒙頭。但是，如果指向當下事物，人就脫離神而遠離神的形像，因而需要蒙頭並加以限制。如果從這個角度看，在教會中的人都是蒙恩得救的基督徒；這些人包括男人和女人。他們的本性中有兩種傾向，一種是得救也依靠神的傾向，擁有神的形像；另一種是受敗壞本性拖累而向下的傾向，則不擁有神的形像，但受到了前一種傾向的制約。在前一種傾向中，人在神的拯救中成全了人的本性。因此，在教會中的人（也可以理解為男人。希臘文和拉丁文的“人”，可以指一般意義上的人，也可以指男人）是不需要蒙頭的，因為他們本性中的理性心智指向真理的，是神的形像。但是，這些人仍然受敗壞本性的拖累而擁有向下的傾向。這種向下傾向是需要限制的。女人是這個傾向的象徵，如女人在墮落故事中扮演的角色。

¹ 譯自《論三位一體》12卷10節。

因此，她們需要蒙頭。蒙頭是為了限制這個偏離真理方向的心智，要求它轉向真理。

這裏，我們可以看到，奧古斯丁實際上把男人女人這種用詞當作某種象徵意義，以此來解釋保羅關於女人蒙頭的教訓。換種說法，我們可以這樣看。在奧古斯丁看來，神的形像就是人的本性；人的本性即人的心智；人的心智是思想者。思想就其本性而言是追求真理的。但是，思想也會受到當下事物的引誘而沉溺於當下，放棄對真理的追求，導致思想的墮落。指向真理的思想方向是人的心智的本性傾向，用“男人”來指稱；指向當下事物的思想方向是人的心智的偏離，稱為女人。人的心智的這兩種傾向雖然用男人女人來指稱，但並不是指身體上差異。也就是說，在他看來，並非身體上的男人，其心智一定是指向真理的，而身體上的女人必然指向當下事物。男人和女人是象徵性語言，指的是人的心智（作為人的本性）的兩種傾向。奧古斯丁特別指出，如果身體上的女人信靠基督而追求神的旨意，並順服在神的旨意中，難道可以說她不是神的形像？！因此，身體或性別上的男女區別絕不是他們是否是神的形像的區分標誌。但是，他們的心智是指向真理、還是指向當下事物，這才是原則性的區分標誌！¹

在接下來的一節（12 卷 11 節），奧古斯丁談到，這種象徵解釋並不是他自己提出來的，而是保羅在談論男人女人時有意使用這種象徵性語言來傳遞更多的那隱藏真理之奧秘。這是什麼奧秘呢？比如，在《提摩太前書》（5：5），保羅提到晝夜禱告的寡婦；並在 2：15 中強調，“女人若常存信心、愛心，又聖潔自守，就必在生產上得救。”奧古斯丁解釋說，表面上看，保羅的這段話（2：15）會被理解為，好像如果寡婦沒有懷孕生育，或她的兒女不盡孝，她就不是一位好寡婦似的。你看，那寡婦晝夜禱告！她求什麼呢？是否就是因為無兒無女？！奧古斯丁解釋到，關鍵在於，當我們談論懷孕生育這些當下事物，並認為這是好事時，我們是在什麼意義上談論生活？不同生活觀，就有不同的好壞評價。古希臘人追求的生活是 bios，而不是 zoe。但是，那寡婦追求的，以及保羅要求女人要做的事，是禱告、信心、愛心等，這些事情對於那些不信的人來說是無利可圖的。因此，奧古斯丁指出，保羅不是從 bios（指當下生活）意義上談論女人的行為，而是在談論指向基督的生活。他在本節最後總結說：“使徒的意思是很明白的：他是用象徵方式來談論奧秘。在談論女人蒙頭時，如果不聯繫起那隱藏的聖禮，這種談論就毫無意義。”

奧古斯丁把奧秘和聖禮放在一起來談論，認為蒙頭是聖禮的一個環節，是通向真理的程序。這裏，“奧秘”（mystery）一詞需要略加解釋。在中文翻譯中，“奧秘”也常譯為“神秘”，並被理解為一種不可理解的東西。這是一種誤解。在早起教會用詞中，奧秘不是指某種不可理解的秘密，而是指在某種程序中進入神聖者

¹ 值得指出的是，學界有人認為，奧古斯丁從心智兩種傾向的角度來建構他的形像論，其思想來源是新柏拉圖主義普羅提諾的太一流溢說。奧古斯丁曾經深受新柏拉圖主義的影響。這一點引導不少學者接受這種說法。普羅提諾的流溢說認為，靈魂或理智是太一流溢出來後的首生物，通過靈魂而流向並生成萬物。人的靈魂因此有兩個方向：一個是面向自己的創造物（萬物）而不斷墮落；一個是面向自己的創造者即太一而不斷昇華。參閱 Alister E. McGrath, *Historical Theology: an Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1998), “神的形像”一條。我這裏不擬展開對這個看法的分析。總得來說，我認為，這種評價基本上是忽視了奧古斯丁的基督徒身份及其對聖經的敬虔。實際上，奧古斯丁更多地是在基督教神學思路中、依靠聖經來理解神的形像的。

的過程。¹這裏的“聖禮”(Sacrament)是來自《舊約》的用詞，它是指祭司進入聖殿最深處的“約櫃”所在地的程序。這個程序是耶和華所設定的。在《新約》的基督教教會中，這個程序就是各種“聖禮”。像蒙頭這個動作，雖然是敬拜時僅僅適用於婦女的動作，但是，一旦成為敬拜時的一個環節，它就是聖禮的一部分，是對所有在場會眾都有帶領作用的環節。在奧古斯丁看來，它不是一個可有可無的環節；在聖禮中，這個動作是要提醒所有的在場敬拜者：我們的心智是否指向真理，指向神的形像！指向真理是聖潔的。

(二)

值得注意的是，學界有一個普遍接受的結論，認為，奧古斯丁把神的形像理解為人的心智，因而他反復強調神的形像不能在人的身體這個角度去理解。這個結論雖然不錯，但是，問題在於，在奧古斯丁看來，人的心智並非全然是神的形像。作為神的形像部分，它指的是人的理性心智。理性心智僅僅是心智的一個傾向。心智還可以有其他與神的形像不相關的傾向。我們需要對此有更多分析。就人的認識活動而言，我們可以通過我們感覺經驗去理解身體，因而關於身體的認識可以建立在感覺經驗基礎上。但是，人的心智不是感覺物件。就人的自我意識而言，每一個人在理解上能區分自己的身體（基於感覺經驗）和自己的各種內在感受（只能通過自己的心智體驗）。基於感覺經驗的身體是實在的；來自心智體驗的內在感受也是實在的。但是，由於每個人的內在感受，一旦通過語言表達出來之後，似乎彼此並不一致；因此，我們無法像談論身體那樣去談論關於心智的感受。或者說，每個人對於自己的心智體驗都可以有自己的談論方式。奧古斯丁的形像論表達了一種關於心智的談論方式。他區分了人的心智的兩個方向：指向真理部分和指向當下事物部分，並認為，指向真理部分的心智不需要蒙頭，但指向當下事物部分需要用蒙頭來加以限制。我們進一步分析他的相關論述，以展示他在處理這兩段經文時的思路。

奧古斯丁在 12 卷 12 節中引用了保羅《以弗所書》(4: 23-24)的一段經文：“又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。”接著又引用《歌羅西書》(3: 10)的一段經文：“穿上了新人。這新人在知識上漸漸更新，正如造他主的形像。”根據這兩段經文，奧古斯丁指出，保羅強調“新人”一詞，並把理性、知識、神的形像、真理等詞聯繫起來使用。保羅的文字要說明什麼呢？奧古斯丁解釋說，這等於做了一個宣告：“人按照神的形像被造，其根據不是他的身體形狀，而是他的理性心智！”(12 卷 12 節)注意這裏的“理性”這個修飾詞。在他看來，人的心智分為兩部分，指向真理的心智屬於理性部分；指向當下事物的心智則屬於非理性部分(情欲)。當保羅要求女人蒙頭時，並非僅僅要求女人順從理性而指向真理，同時也要求男人順從理性而追求真理。無論在性別上是男人還是女人，他們都只有在順從心智的真理傾向中更新自己的心智，進而獲得神的形像。奧古斯丁提到，保羅關於“這新人是照著神的形像造的”這個說法隱含了更多的資訊，因為其中出現了“新人”指的是“心志改換一新”的人，是“在知識上漸漸更新”的人。只有“新人”才能獲得神的形像。我們注意到，這裏的“心志”一詞，希臘文是 τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς，直譯是

¹ 早起教會關於奧秘和聖禮的詳細討論，可參閱《安布羅斯論聖禮和奧秘》(St. Ambrose on the Sacraments and on the Mysteries, ed. J.H. Strawley, London: SPCK, 1950)中的相關討論。

“理性之靈”，英文大都譯為 the spirit of mind。我覺得，對於“心志改換一新”一句，也可以這樣譯：“理性之靈更新改變”。¹ 不難指出，奧古斯丁的形像論看重的是“理性”和“新人”這兩個關鍵字。

我們先來在語言上追蹤“理性”一詞的使用。顯然，理性和人心不能混同起來。保羅在談到“人心”的時候，常常使用兩個希臘文：καρδία, διάνοια, 都可以翻譯為“心”。其中，καρδία 更多地指內心，即思想和情緒的承載者，常譯為“心”；而 διάνοια 則涉及人的思想和理解，也可譯為“心”，或“理解力”。比如，《以弗所書》（4: 18）就有這樣的句子：“他們心地昏昧，與神所賜的生命隔絕了，都因自己無知，心裏剛硬。”其中的“心地昏昧”用 διάνοια（無法理解神的旨意）；而“心裏剛硬”用 καρδία（帶著情緒來抵抗神）。作為日常用語，這兩個詞在意思上差別不大，可以當作同義詞來使用。而且，在思想界沒有人重視它，亦無太多討論。

順便提及，在涉及人心的用詞中，希臘文還有一個詞：ψυχή。一般地，這個詞在新約中大都處理為靈魂和生命。² 在希臘人的意識中，生命是靈魂和肉體的結合；死亡是靈魂離開肉體。因此，有靈魂意味著有生命。作為肉體或身體的對立面，靈魂是屬於心智的。比如，《以弗所書》（6: 6）提到：“從心裏遵行神的旨意。”其中的“從心裏”是對希臘文 ἐκ ψυχῆς 的翻譯。不過，ψυχή 所引導的生命不是聖靈帶領下的生命，而是人心向下看而追求這個世界的生命，因此，它不是屬靈生命。ψυχή 這個生命是暫時的、會喪失的。它的形容詞形式 ψυχικός, 在新約中一般譯為“屬血氣的”，如：“屬血氣的人不領會神聖靈的事。”（《哥林多前書》2: 14）³ 保羅也使用 σάρκιος（屬肉體）一詞，和“屬血氣的”（如《哥林多前書》3: 1 等處）意思相同。前面談到，奧古斯丁稱這種生命（ψυχή 或 ψυχικός, 或 σάρκιος）為 bios 的生命。這是心智中的指向當下事物的傾向，或愛世界傾向。這種心智傾向所引導的生存傾向，在基督徒的生活中，是需要蒙頭而加以限制的。⁴

¹ 在理解上，人們往往會強調 τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς 中的 πνεύματι（靈）。不過，我倒覺得，這裏強調的是 νοῦς（理性），而不是 πνεύματι（靈）。這個短語是要表達聖靈所引導的理性方向。限於主題，我不展開這裏的語言分析。

² 新約在涉及生命問題時使用了 5 個相互界定的希臘字：ψυχή（性命，生命），ζωή（生命，永生），σάρξ（肉體），σῶμα（身體），πνεῦμα（靈，聖靈）。簡單來說，ψυχή 指屬世的生命；ζωή 指在基督裏的生命；σάρξ 指在這個世界中生存的肉體；σῶμα 指中性的身體，可以受屬世的追求而成為肉體，也可以受聖靈的支配而成為屬天的聖潔身體；πνεῦμα 指奉耶穌的名來帶領信徒成聖的聖靈。關於這 5 個希臘字之間的字義關係，可參閱謝文郁：“身體觀：從柏拉圖到基督教”，《雲南大學學報》2010 年第五期。

³ 《約翰福音》在談論人的生命時，使用 ψυχή 和 ζωή 這兩個希臘字；前者指那會喪失的屬世性命，後者指來自神的永恆生命。也就是說，人的生命有兩種傾向這一點，新約已經有明確的表達。參閱謝文郁：《道路與真理》（上海：華東師範大學出版社，2012 年），導論。

⁴ Pauley 在“奧古斯丁論神的形像”一文中，認為奧古斯丁把從人的心智角度來理解神的形像，並認為奧古斯丁把人的心智分為三等：知識、真理、審美；這三個等級是依次上升，因而人的心智有一個成長過程。參閱：W. C. de Pauley 的文章：St. Augustine on the Image of God, *Hermathena* (Dublin Trinity College) Vol. 20, No. 45 (1930), pp. 403-422。這篇文章從近代德國哲學家康得的三個批判出發來理解奧古斯丁的形像觀。特別地，他把奧古斯丁關於心意更新的論述處理為“成長”，不涉及其中的理解結構的解構-重構過程。我認為，這種把

前面提到保羅的“心志改換一新”（希臘文：τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς，理性之靈更新改變）說法，其中的 νοῦς 是一個哲學名詞。保羅在《羅馬書》（12：2）也提到了這個詞，和合本翻譯為“心意”：“不要效法這個世界。只要心意更新而變化，叫你們察驗何為神的善良，純全可喜悅的旨意。”這裏的“心意”便是 νοῦς。保羅告誡他的門徒，要在“它”的更新變化中去查驗神的旨意。可見，νοῦς 是可以和神的旨意、神的形像聯繫起來的心智部分。它可以是人心中的一種向上傾向。前面提到，人心可以有不同的傾向；向下而求是情欲傾向，需要在蒙頭中加以限制；向上而指向真理則無需蒙頭，因為那是獲得神的形像的傾向。人心中的可以指向真理的傾向，在奧古斯丁看來，便是 νοῦς。在希臘哲學中，這個詞大都譯為“理性”。奧古斯丁稱此為“理性心智”（英文：the rational mind）。

簡略而言，理性一詞，在柏拉圖那裏，有兩方面內容：首先，人在生存中總是在某種目的中進行的。這個目的可以是當下的（直接的），也可以是長遠的（間接的）。實現目的是人的生存動力。可以說，人擁有生存目的表明人擁有理性。因此，理性一詞指的是人的原始生存出發點。換個角度看，人可以自主地設定自己的生存目的，並追求目的之實現。究竟何為自己的生存目的？這個問題往往是由人自己給出的。我們也稱此為判斷權。人擁有理性就意味著人在自己的生存目的和生存方向上擁有判斷權。有人問：動物在覓食時也是有目的的，那麼，動物是否擁有理性？——在談論目的時，我們還需要指出一點，動物在欲望的驅動中運動，欲望和目的是同一件事，即欲望和目的之間的關係是直接的。在這種情況下，動物既是有目的的，也可以說是沒有目的的。人作為動物仍然保持著這種欲望與目的直接等同的生存狀態。但是，人的生存目的還可以是間接的，即：我們需要通過中間環節來實現目的，比如，為了得到食物而去工作；為了避雨而蓋房子等。

其次，由於目的的間接性，人擁有理性還表現在，人在進行生存目的判斷時是有根有據地進行判斷的。人知道了自己的生存目的之後，他必須保證他現在開始做的事情最終能夠達到既定目的。如果是多環節的，他必須保證這些環節能夠環環相扣並最終實現目的。這些環節任何一個環節的脫落都將導致無法實現目的，從而損害了他的生存。也就是說，人在自己的意識中必須進行一系列的邏輯推論，以保證自己現在所做的事情導向目的之實現。確保推論的正確性是理性的另一個方面。

從這個角度來理解奧古斯丁的“理性”，我們可以這樣描述：理性就其詞義而言指的是人的心智的一種向上傾向，它指向秩序和美善，因而是神所喜悅的。因此，我們只能從理性心智的角度來談論神的形像。

（三）

如果理性心智是向上而指向神的傾向，是否我們就可以說，它就是神當初造人的時候所依據的神的形像呢？——在奧古斯丁看來，人最初被造的時候是擁有神的形像的（因而也就擁有理性心智），因為亞當夏娃在伊甸園時違背了神的旨意，根據自己的心思意念進行判斷選擇，從而犯了違背神的命令的罪，喪失了神的形像。犯罪之後，人就不再擁有神的形像了，所作所為也沒有神的樣式。這種生存狀態，奧古斯丁稱為本性墮落而敗壞的罪人生存狀態。從此以後，人就生活

在自己的敗壞本性中，心智向下而只愛當下事物，並死在罪中。也就是說，人墮落後，本性已經敗壞，只有情欲，而沒有理性。

為了對奧古斯丁的這個說法有更深入的瞭解，我想簡略地追蹤一下他的自由意志論。¹ 在處理心智的這兩種傾向（向上而指向神的理性心智和向下而指向當下事物的情欲）時，奧古斯丁的早期著作接受了一種未經考察的自由觀念，認為這便是人的自由意志。人擁有自由意志而可以向上或向下。心智的這兩種傾向都是人的自由意志之能力所致。因此，自由意志作為人的生存出發點，既可以在心智的推動下接受耶穌基督的恩典，也可以借著它而拒絕耶穌基督的恩典。他甚至認為，他以前憑著自己的自由意志拒絕了耶穌，現在，同樣憑著自由意志而選擇了基督信仰。比如，在他較早期著作《論意志的自由選擇》就有這樣的話：“我們是通過意志來尋求好的和向上的生活的，並進而達到完善的智慧。”²

如果對自由意志做如此理解，那麼，人可以通過自己的理性心智，而不需要基督的恩典，就可以進到神的旨意中。換句話說，基督的恩典對於人的拯救來說不是必須的。這樣一個結論和奧古斯丁的信仰生活是相對立的。他感受到這個對立是在和貝拉基（或譯伯拉鳩）主義者爭論之後。奧古斯丁和貝拉基的爭論是奧古斯丁思想發展的一個重要環節。他們之間的爭論可以歸結如下這一點。貝拉基認為，神按照自己的形像造男造女，因而每個人都擁有神的形像。墮落之後，在人之中的神的形像被淹沒而遮蓋了。然而，耶穌基督是我們的救主，他替我們贖罪而洗淨了我們的罪。於是，原先被遮蓋的神的形像得以恢復。所有相信耶穌基督的人都因為基督的救恩而恢復了神的形像。既然如此，人就有責任根據那已經在基督得以恢復的神的形像努力地和神建立關係，追求神而成聖。奧古斯丁在批評貝拉基時，指出，如果人在得救問題上負有責任而有功勞，那麼，基督的拯救就不是完全必要的了；進一步，基督的道成肉身也就多此一舉。然而，奧古斯丁認為，對於基督徒來說，在得救問題上，人沒有任何功勞，完完全全是基督的恩典，甚至“信心”本身也是神所賜的恩典。因此，貝拉基的這種說法完全違背使徒傳統，是異端。為了貫徹這個說法，奧古斯丁甚至承認自己以前的錯誤，說，他“曾處在類似的錯誤裏，認為我們相信神的那個信仰不是神的禮物，而是在我們自身之中的，並通過它我們獲得了神的禮物，由此我們可以有節制地、正義地和虔誠地生活在這個世界上，”只是到後來他才逐漸地意識到，“甚至信仰本身就是神的禮物。”³

在奧古斯丁看來，人被造之初擁有了神的形像，並且在神的形像中做事，追求神的心思意念，因而為人處世有神的樣式。和其他被造物相比，人擁有一個突出的優點，即擁有神的形像和樣式。這裏的“形像”可以理解為“能夠像神那樣做事”。神是一個具有心思意念、獨立意志並自主抉擇的主體。他在各種可能選項中依據自己的心思意念進行判斷選擇。擁有神的形像，就意味著，能夠按照神的心思意念去判斷選擇。在這樣的判斷選擇中，人的行為方式也和神一樣，因而具有神的樣式。然而，亞當夏娃違背神的禁令而偷吃禁果之後，等於是根據自己的

¹ 這方面的更詳細討論可以參考謝文郁：《自由與生存》（世紀出版集團/上海人民出版社，2007年），第二章。

² 譯自 *The Free Choice of the Will*（《論意志的自由選擇》），I.24, Robert P. Russell, *The Fathers of the Church*, vol.59 (The Catholic University of America Press, 1968).

³ 譯自 *On the Predestination of the Saints*（《論聖徒的預定》），7, in Marcus Dods, ed. *The Works of Aurelius Augustine* (Edinburgh, 1876).

心思意念進行判斷選擇。他們喪失了神的形像，無法根據神的心思意念進行判斷選擇。相反，他們把神的心思意念當作判斷對象，並加以拒絕。於是，他們的所做所為都依據自己的心思意念，毫無神的樣式。這便是人在本性敗壞中的生存狀態。這裏的敗壞指的是人不再聽從神的心思意念，而只是按照自己的心思意念進行判斷選擇。就現象而言，人在判斷選擇時獨立自主，好像仍然像以前那樣仍然擁有判斷權，而且有根有據。但是，墮落前，他遵循神的心思意念；墮落後，他按照自己的心思意念。對於任何不遵循神的心思意念的行為舉止，在神的判斷中，它們都是犯罪。因此，墮落之後，人就成了罪人。簡言之，墮落後，人喪失了神的形像，只擁有罪人的形像。被造之初所擁有的神的形像在墮落中就已經敗壞了。對於一個罪人來說，如果和神的形像還有什麼關係的話，可以說，罪人擁有一種被敗壞了的神的形像。被敗壞了的神的形像就不再是神的形像了。人在敗壞本性中不遵循神的旨意，因而就不再擁有神的形像。

那麼，在敗壞本性中是否還有所謂的“理性心智”？就理性一詞的使用而言，它指稱人的心智中的秩序要求。比如，它在感覺經驗中用時空整理感覺事物；在思想中用邏輯整理各種命題；在情感中用節制整理各種情緒等等。人在敗壞本性中不求神的旨意，只關注當下事物，因而他的“理性心智”也收到破壞而只關注當下的不穩定的秩序，並且不再關心神創造宇宙時定下的永恆秩序。因此，在敗壞本性中，人的“理性心智”作為本性的組成當然也是敗壞的，不再指向神，因而也就不能是神的形像。我們看到，奧古斯丁在理解神的形像時，有一個基本原則，即：擁有神的形像就意味著能夠知道神的旨意，並在神的旨意中進行判斷選擇。人在墮落之後憑自己已經無法知道神的旨意，所思所想都是在敗壞本性中進行。這樣的存在當然不可能擁有神的形像。

那麼，人如何在喪失神的形像後再次獲得神的形像呢？奧古斯丁認為，這個已經敗壞的本性是不能修復的，只能讓它徹底死去；人必須在耶穌基督裏成為一個新人，通過在信心中接受神的旨意，使人的理性心智慧夠按照神的旨意進行思想並判斷選擇，從而所作所為都符合神的旨意。這樣的新人從基督那裏重新獲得了神的形像，並且為人處事都遵循神的旨意而有了神的樣式。這個過程不是罪人自己可以起動並完成的。如果沒有神的愛，沒有耶穌基督的恩典，人不可能從罪人中走出來，也不可能成為新人而再次擁有神的形像。罪人成為新人的過程，從頭到尾都是在神的恩典中進行的。

奧古斯丁的形像論屬於代替論，即：用基督的形像來代替那敗壞的形像。早期教會在這個問題上有過激烈爭論。一般來說，奧古斯丁和貝拉基代表了當時的兩種觀點。簡略而言，貝拉基的觀點可以稱為修復論，即神的形像在敗壞之後仍然可以通過耶穌基督的救恩而修復。奧古斯丁批評說，貝拉基的修復論導向了否定基督救恩的必要性，比如，貝拉基認為，信徒可以依據已經修復的那本性（敗壞的形象）來追求神，從而人可以單單依靠自己的本性成聖。奧古斯丁提出了代替論，認為，神的形像被敗壞乃是人的本性的全然敗壞；墮落之後，人已經完全喪失了神的形像；在敗壞本性中，人只會犯罪，並死在罪中。因此，如無基督的形象取替那敗壞本性，人就不可能再次擁有神的形象。耶穌來就是要給予信徒以基督的形像，使之成為一個新人，並在基督裏再次擁有神的形像；或者說，信徒在基督裏恢復了神的形像。就教會歷史而言，隨著奧古斯丁的恩典神學取得主導地位，代替論或恢復論也佔據上風，而修復論則日漸式微。特別地，宗教改革期間，路德和加爾文都是奧古斯丁的追隨者。因此，在新教神學中，代替論或恢復論乃是正統的神學觀點。

總結一下，奧古斯丁的形像論，乃是從神的形像和人的性別之間關係分析中展開

的。保羅要求女人在敬拜神的時候要蒙頭，而強調男人無須蒙頭，並給出如下理由：男人是神的形像和榮耀，而女人是男人的榮耀。奧古斯丁注意到，保羅這段話好像和《創世紀》中的造男造女說法不一致。而且，在有些人的理解中，他們依據這種說法來抬高男人地位，貶低女人。更為甚者，人們把女人蒙頭這件事理解為，只有男人才能擁有神的形像，而女人要擁有神的形像得先變成男人。奧古斯丁不同意這種理解，並認為，如果這樣理解女人蒙頭作為聖禮的一個環節，必然導致在敬拜中偏離主調。因此，他指出，神的形像不能和性別聯繫起來，而必須和神的旨意相連接。神的形像，究其本質界定，乃是一種能夠按照神的旨意進行思想、判斷、選擇的能力。人在罪人狀態中與神隔離，無法領受神的旨意，因而不具有神的形像。而且，在敗壞本性中，無論男女，人完全喪失了和神連接的管道。因此，墮落之後，人喪失的是一種接受神的旨意的能力，即：人在心智上無法認識神。但是，在耶穌基督的恩典中，人憑著信心就可以接受神的旨意。人是在理性心智中指向並領受神的旨意，並擁有神的形像的。因此，在敬拜中，男人不蒙頭和女人須蒙頭這個動作就成了一個象徵性符號，表明，當人的理性心智指向並領受神的旨意時，人的頭是敞開的；當人的心智被情欲拖累時，人必須對此加以限制（蒙頭）。在敬拜中，無論男人女人，都必須限制自己心智中的情欲傾向，而讓理性心智指向神的旨意。只有這樣，人才能在耶穌基督裏成為新人，重新擁有神的形像！

参考文献：

Ambrose, *St. Ambrose on the Sacraments and on the Mysteries* (《安布羅斯論聖禮和奧秘》), ed. J.H. Strawley, London: SPCK, 1950

Augustine, *On the Holy Trinity* (《論三位一體》), in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 3. Edited by Philip Schaff, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.

——*On the Predestination of the Saints* (《論聖徒的預定》), 7, in Marcus Dods, ed. *The Works of Aurelius Augustine* (Edinburgh, 1876)

——*The Free Choice of the Will* (《論意志的自由選擇》), In Robert P. Russell, *The Fathers of the Church*, vol.59 (The Catholic University of America Press, 1968).

McGrath, Alister E., *Historical Theology: an Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1998).

Pauley, W. C. de, “Augustine on the Image of God”, *Hermathena* (Dublin Trinity College) Vol. 20, No. 45 (1930), pp. 403-422.

林獻羔：《蒙頭問題》1994年，網頁（2108年2月提取）：
http://www.360doc.com/content/12/0202/17/8553801_183683759.shtml

倪柝聲：《在神的家中》，網頁（2108年2月提取）：
http://www.360doc.com/content/11/0807/13/1317564_138660615.shtml

謝文鬱：“基督論：一種生存分析”，《基督教思想評論》2008年第二期。

——“身體觀：從柏拉圖到基督教”，《雲南大學學報》2010年第五期。

——《道路與真理》，上海：華東師範大學出版社，2012年。

——《自由與生存》，北京：世紀出版集團/上海人民出版社，2007年。