

Globethics Repository



人的天命

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	Pannenberg, Wolfhart
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-22 09:03:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166967

人的天命*

潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）著

林鴻信譯

對於每一個人的人格而言，最基本的就是與上帝共融關係的天命。

上帝是創造者，我們作為他的受造者，若要最終明白受造的天命的話，只有藉着《新約聖經》基督的信息，這信息把上帝兒子道成肉身的勝過罪與死與人生的目標連結在一起。《舊約聖經》則謹慎地談到人與上帝關係的緊密性，而刻畫出我們如何身為被造者，並且建造我們在被造者當中特別地位的基礎。

一、在亞當裏與在基督裏的上帝形象

《詩篇》第八篇說到人：

你（上帝）叫他（人）比天使（或譯上帝）微小一點，
並賜他榮耀尊貴為冠冕。

* 本文獲授權翻譯及刊登，譯自 Wolfhart Pannenberg, 《系統神學 II》(Systematic Theology, vol. 2; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 第八章〈人的尊嚴與悲慘〉(The Dignity and Misery of Humanity) 第二節〈人的天命〉(Human Destiny)。為了精簡起見，在不影響讀者理解的前提下，書中附文（小字）部份並未翻譯刊載，其中有許多深入的學術探討，有意研究者請參見原著。——編注

你派他管理你手所造的，使萬物，就是一切的牛羊、田野的獸、空中的鳥、海裏的魚，凡經行海道的，都服在他的腳下。（詩 8:5-8）

人在萬物當中的統治地位，表達了人與上帝關係的緊密。人被呼召來分享，並執行上帝對被造者的主權。雖然《詩篇》第八篇並未明顯提到這一點，然而第一個創世故事告訴我們，*從我們代表上帝統治被造者這一點，可以直接推論出人具有統治的使命。這是上帝按照他的形象與樣式造人之敘事的重點，並且給予我們統管世上萬物的功能（《創世記》一章 26 節以下；參考《便西拉智訓》十七章 3 節以下**）。藉此方式，我們的主權與上帝的主權連結在一起。既然人爲上帝的形象，我們就是上帝的代理者，爲他在世上的統治鋪平道路。

有人責難說，《創世記》一章 28 節的主權授與造成現代科技與工業社會無限制地剝削自然，並且帶來生態危機。¹鑒於《聖經》人學批判研究的發現，這樣的責備是不成立而且不值一提的。現代工業社會是從現代世俗文化裏找到基礎的，而這文化是在十六、十七世紀的宗教戰爭之後，從切斷基督宗教的歷史根基而來的。

從宗教束縛與宗教性思考得到解放，並從具有這種宗教基礎的社會生活條件之下得到解放，已成為現代社會自

* 第一個創世故事是指《創世記》一章 1 節至二章 4 節上。——中譯注

** 《便西拉智訓》（*The Wisdom of Jesus Son of Sirach*），或譯《傳道經》。——中譯注

1. 舉一個這種批判的實例，參見 Lynn White，〈生態危機的歷史根源〉（*The Historical Roots of the Ecological Crisis*），載《環境手冊》（*The Environmental Handbook*; N. Y., 1970）。在德文文獻方面，特別參考 Carl Amery，〈攝理的終結：基督宗教毫無恩典的結果〉（*Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*; Hamburg, 1972）。理性的對話而帶着控訴，可參見 G. Altner，〈在深淵邊緣的創造〉（*Schöpfung am Abgrund*; 1974），頁 58 以下、頁 81 以下。請參見 Wolfhart Pannenberg，〈人學〉（*Anthropology in Theological Perspective*; Philadelphia: Westminster, 1985），頁 74 以下。

我管理經濟生活發展的預設之一。在誇口從宗教束縛得到解放的同時，當代的世俗主義在宗教源頭上爭取領地，並將其絕對化，以致自己切斷了源頭，就必須為這一後果負責。信仰《聖經》所說的一位超越的上帝，這意味着把被造的自然世界神聖化，並把它交給人作為統治領域。²然而，這個世界仍然屬於創造者，創造者上帝的旨意仍是我們身為上帝形象執行統治的標準。

這樣的統治排除了人為的控制與剝削，³就像園丁的工作，如同第二個創世故事所示（創 2:15）。*儘管自然世界被交托給人掌管，卻仍屬於上帝，但人為了榮耀自我而誤用了從上帝所領受的權力，其後果不但反彈到自己身上，而且使人們陷入毀滅當中。在此意義下，於現今追求解放的世代的尾聲當中，我們可以把生態危機看作一種提醒，上帝仍然是創造的主，與自然打交道的人其作為並非不須受限制或不須考慮後果。

如果「神聖相像」是我們被任命治理這創造的世界的一個準則，並且居於宇宙萬物之先，那麼神聖相像究竟是甚麼樣子呢？上帝創造萬物的故事對此並沒有說明，神學在尋找這個問題的解答資料時措手不及，這是可以理解的。迄今所知，並沒有任何嘗試得到令人滿意的結果。

2. 這是戈加滕 (F. Gogarten) 的《我們時代的失望與盼望》(*Despair and Hope for Our Time*; Philadelphia, 1970) 之中心主題。人們經常忽略，儘管戈加滕在科技影響之下贊同現代對世界的理解，視為是《聖經》對上帝信仰的有效含意，但他卻反對從世俗化走向世俗主義，當作是我們現代版的背叛上帝（尤其參見頁 109 以下）。亦請參見其《在上帝與世界之間的人》(*Der Mensch zwischen Gott und Welt*; Stuttgart, 1952)，頁 175 以下。若要看關於世俗化與世俗主義起源不同的觀點，而有相同的主要關懷者，請參見 Wolfhart Pannenberg, 《在一個世俗世界裏的基督宗教》(*Christianity in a Secularized World*; N. Y.: 1989)，頁 1-21。

3. 請參見 O. H. Steck, 《上帝與環境》(*Gott und Umwelt*; 1978)，頁 146 以下。

* 第二個創世故事是指《創世記》二章 4 節以下。——中譯注

基督教神學應當在保羅的亮光之下來看《舊約》如何說到神聖相像，尤其是保羅稱呼耶穌基督為上帝的形象（林後 4:4；西 1:15；參見來 1:3），並且說凡相信的人將被轉化為這樣的形象（羅 8:29；林前 15:49；林後 3:18）。這些章節並未刻意呈現耶穌基督的歷史與理解一般人性的關聯，因為在屬於耶穌基督的上帝形象裏有份畢竟只單單應許給相信的人。然而，形象概念是建立在創造故事的基礎上，藉由論及彰顯在耶穌基督身上的終末新人（林前 15:45 以下），形象概念與一般的人的概念必定有關。⁴

因此，相信的人在聖靈裏得以分享耶穌基督之上帝形象（林後 3:18），這具有一般人學的重要性，而為《新約聖經》所繼續發展。當我們深入探討下去時，《哥林多前書》十五章 45 節以下並未處理的問題不可避免地出現了，就是關於刻劃耶穌基督並藉由耶穌基督而傳達的神聖相像，與我們全體在創造當中的面貌（根據創 1:26 以下）這兩者之間的關係。在基督宗教的早期著作裏，對神聖相像的記憶（林前 11:7；雅 3:9）以及對神聖相像的基督論與拯救論概念是並列一起的。如果想要把被造與拯救二者相互關連起來的話，基督教神學必須把當中的聯繫建立起來。

二、上帝的形象與我們最初的身份

保羅說到基督是上帝的形象，而在基督裏萬物必須被改變，因此基督教的神聖相像教義必須能夠看到對於神聖相像的一般天命（所有被造之人的天命——譯者）之詳細解釋。可是這樣做並不能抹殺一點的不同，就是在耶穌基督裏、藉着耶穌基督而實現我們的神聖相像，與《舊約》

4. 參見 U. Wilckens, 〈基督——「最後亞當」與人子〉，載 R. Pesch 等編，《耶穌人子》（*Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vogtle*; 1975），頁 387 以下，尤其是頁 402。

記載有關亞當的神聖相像二者之間的不同。若是忽略這一點，則必錯失一個重點，即我們身為被造者的天命是藉由耶穌基督而得以實現的。⁵

神聖相像的思想及其種種相關的思想，都表現了把我們引向上帝那裏的見證，當我們考慮整本《聖經》都有這樣的見證時，我們應當把按照上帝形象正在繼續進行中的創造與我們對保羅論題的詮釋充分關連起來，亦即保羅所主張的，並非我們，而是基督，才是上帝的形象，而其餘的都必須根據這形象在各人與上帝的關係當中更新。可是我們究竟應當如何才能使這二者不相矛盾呢？一個可能的出發點是，在《創世記》一章 26 節以下（也在創 5:1；9:6）所說的是「按照」（希伯來文為 *קַיָּם*）上帝的形象，而非「成為」或者「是」上帝的形象，這意味原版與影印版並不相同，人僅僅是影印版而已。這裏對原版的描述有些不清楚，因為所使用的複數形態（「我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人……」中的「我們」——譯者）並未清楚指出，究竟是創造者，或者是神性的特質（參見詩 8:5），這裏的不準確為詮釋原版是甚麼開了一扇大門，而在猶太教的智慧文學（《所羅門智訓》7:26*）、斐羅與保羅（林後 4:4）裏，人們得以用不同的方式追求表達的準確性，諸如：先存的智慧、先存的道、被高舉的基督。

然而究竟人的影印版如何與上帝的原版發生關連呢？在考慮這個問題時，我們必須注意，有如影印版的形象必

5. 爲了這個理由，里敕爾（A. Ritschl）拒絕了原本完全的教義。他認為，一個神學從起初就找到這只有在基督宗教裏才可能的道德情況，並且宣稱這是我們的自然條件，會帶來不好的影響，就是基督位格必定被視爲人類歷史一種不規則的現象。在此基礎上，基督必定被理解爲僅僅是上帝對罪的反應的代理者。《稱義與和好的基督宗教教義》（*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*; Clifton, N. J., 1966. ET of *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* III; 1883），頁 324 以下，參見頁 4 以下。

* 即 *Wisdom of Solomon*。——中譯注

定是代表原版的，然而這只能就形象與原版相像的情況之下而言，而不論其相像程度究竟有多少。相像程度愈高，形象就愈清楚，原版呈現出來的強度就愈大。

愛任紐 (Irenaeus) 的神學正確地把相像奠基在不同的強度上，他在第一亞當身上看到某種程度與上帝的相像，然而只有在耶穌基督身上才看到完全的相像，因為上帝在耶穌基督身上彰顯了自己。愛任紐觀點的問題在於，他不只區別不同程度的相像，而且進一步在形象 (image) 與樣式 (likeness) 之間作了基本範疇的區別，以致他認為，亞當在犯罪之後失掉了樣式，不過卻仍保有形象。然而，不論就字面釋義或就思想內容而言，這種觀點都是站不住腳的。從釋義來看，形象與樣式這兩個詞在《創世記》一章 26 節以下是平行的；從內容來看，如果形象與其所描繪的並不相像，就不能算是形象了。⁶或許還有與原版不大相像的微弱形象存在，但若是到了全然不像的地步，那就遠離了整個形象的意義了。⁷反過來說，形象若是愈清楚，相像程度愈高，則原版就愈能夠清楚地被看見，因為形象可以更加完美地將它再現。一個貨真價實的形象，必然充分具有再現的本質。

當經文說到人代表上帝時，重點在於人是按照上帝的形象被造，但卻不同於上帝。在人類早先的日子，可能人與上帝的相像程度仍尚未完美，然而在人犯罪之後，在人裏面的上帝形象被扭曲的程度不斷地增加。如基督教人學所見，只有在耶穌身上，上帝形象才非常清楚地顯現。

6. 在他對於這個問題的討論裏，多瑪斯看見兩種相似：一種比較普遍，而與關係無關；另外一種接近形象的觀點，而形象可以或多或少與原版相像 (ST 1.93.9)。可是這種觀點錯失一個重點，相似性在某種意義下，對整個形象概念是建構性的。

7. 參見 Augustine, 《對創世記的字義評注》(De Gen. Ad litt. Imperf. liber 16 [CSEL, 28/1])，頁 497 以下及頁 503。

在有關人類的故事裏，上帝形象並非從一開始就已充分完成，而是處於發展過程當中，這對樣式與形象而言都是如此。既然樣式（意即相像——譯者）是形象最基本所應當具備的，人按着上帝形象被造，就含蘊着全然相似。這種全然相似的充分實現就是我們的天命，它曾經在耶穌基督身上歷史性地出現過，並在耶穌基督裏人們可以被轉化成爲基督的形象。

三、神聖相像是人的天命

在我們裏面的神聖相像仍然處在一個歷史發展過程當中，這一觀點把所有主題的焦點連結到人的天命之概念。⁸ 天命關係到我們確切的未來、我們被造的使命與目標，儘管這些尚未清楚，但神聖相像必與我們原本被造的稟賦有關。假如我們認爲神聖相像在亞當最先的身份上已經完全實現，我們就不能把神聖相像當作是在歷史過程當中的終極天命。

若是關於天命的想法必得連結到按照上帝形象被造的話，這樣的天命不僅包括我們被授權治理其他的被造者，而且必須特別關聯到我們與上帝的共融關係，這事實上比記載在《創世記》一章 26 節以下的更多。在《舊約》相關的故事當中，人與上帝的共融關係的基礎可以追溯到亞伯

8. 赫爾德在一七六九與一七七四年就已經把神聖相像與人的天命關連起來，參見《全集》VI (*Sämtliche Werke*)，頁 28 及 2153。請參見 J. G. Herder，〈人類歷史的概念〉(*Ideen der Geschichte der Menschheit* [1784])，11.1。中譯者：以下請參閱原著的注 146：潘能伯格對赫爾德有特別的興趣，他注意到赫爾德主張人是尚未定型的存在，在上帝旨意籠罩下，人得以雕塑自己的形象，參見 J. G. Herder，〈人類歷史的概念〉(*Ideen der Geschichte der Menschheit* [1784])，9.5。在赫爾德更早的《最古老的原始藝術》(*Älteste Urkunde* [1774])，他就爭論說，上帝關於我們的旨意，是每一樣在我們裏面還未發展的。上帝形象存在迄今，只在可憐的泥土形狀裏。這裏，也是事實，由於上帝的策略，我們有朝一日將永遠成爲的，仍未出現，見《全集》VI，頁 253 以下。參見 W. Pannenberg，〈在當代神學歷史裡上帝形像作爲人的天命〉(*Gottesebildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*)，載 *SBZW* 1787/8，頁 3 以下。

拉罕之約，這約並未應用在所有人身上，而只應用在亞伯拉罕的後裔身上（創 17:7）。挪亞之約僅僅保證自然秩序的持續（創 9:8 以下），上帝卻對亞伯拉罕以及他的後裔說他將成為「他們的上帝」。於是上帝在他自己與約的承受者之間建立了一個特別的關係，以至後來詩人說，上帝是他的磐石，是他「永遠的福份」（詩 73:26）。

猶太智慧把這特別的關係延伸到人類整體，其出發點就在於我們是按照上帝形象被造。事實上，形象的觀念必然造成一個問題，就是那連結原版與影印版的究竟如何構成相像，第一個創世故事對於這問題並未答覆。若單單指出人原本具有正直的立足點，這並沒有針對這問題提出適當的答案，困難在於這立足點可能只是象徵對被造者的主權或者對今世之外的追尋，並不能夠證明如何與不可見的上帝相像。

當言及人作為上帝形象時，必須在上帝的永恆存在之相像裏找到其基礎，只有這樣才能立論穩固。隨着這樣的思路，猶太智慧文學——至少在其後期的《所羅門智訓》裏，把神聖相像理解成於上帝的榮耀有份，⁹以及不可朽壞性（智 2:23），又把於上帝的榮耀有份關連到我們在創造時所領受的智慧（智 9:2），¹⁰而在論到智慧時說：「因着你的緣故，我將達到了不朽。」（智 8:13）連公義也被視為與智慧連結在一起的，而且「是不朽的」（智 1:15）。神聖相像意味着在上帝的智慧與公義裏的分享，也意味着與他不朽存在的共融關係。

9. 關於這點，請參見 Jervell，《上帝形象》（*Imago Dei*），頁 45 以下；關於拉比的詮釋，請看頁 100 以下。

10. 在《所羅門智訓》九章 2 節裏，智慧代表並說明了《創世記》一章 26 節以下的神聖相像，正如可以從九章 2 節以下治理其他創造的目標來看。

在這些猶太詮釋的脈絡裏，這些段落指向在罪與死侵入世界之前亞當的榮耀（參見智 2:24；1:13）。保羅關於基督的信息，把這些段落連同其中所提到的神聖相像與上帝形象在耶穌基督裏的彰顯連結在一起（林後 4:4）。復活的信息解釋了這一點，因為新而不可朽壞的生命藉耶穌的復活而彰顯了。所有的人都將承受的第二亞當的形象（林前 15:49），是屬於創造者的，如《創世記》一章 26 節以下所說；按照這形象我們現在就被更新、被重新創造（西 3:10），如《所羅門智訓》一章 15 節指出這形象包含了公義，而現在神聖相像的基礎在於復活的耶穌身上新而不可朽壞的生命之彰顯。對於相信的人而言，其保證是在這生命的盼望有份，甚至現在就已經在聖靈大能之下穿上新人（參林前 15:53 以下；加 3:27），亦即藉由公義、真正的聖潔，藉由慈悲、善良、仁慈與慷慨，正如耶穌所教導並且向他們呈現的（西 3:12 以下）。

在此有一終末的轉折指向與上帝的共融關係，即如猶太智慧所見，在墮落之前亞當的上帝形象與樣式帶有深刻含意。這可重新詮釋為我們的終極天命，而在耶穌基督身上已經顯現出來，在這天命裏，相信的人藉着聖靈的大能參與分享，因為聖靈已經在他們裏面的新人的終末實質中作工。

假如我們於上帝永恆生命的終末天命有份，這不再被視為神聖相像的組成部分，而可以在公義生活的德行當中就看到的話，問題就來了，那就是在此意義下的神聖相像並未構成理解我們天命的基礎。問題的焦點在於，究竟我們的天命主要是與未來生活有關，還是主要與今世的道德

生活有關。在十八世紀關於這個問題的辯論非常熱烈，¹¹這段歷史仍未被寫出來，在這過程當中，由於康德（Kant）與費希特（Fichte）特別有影響力，所以主張道德天命者佔了上風。¹²這段歷史對於討論神聖相像非常有意義，因為在現代基督新教神學對於天命的詮釋當中，有一部分跟隨了道德天命的主張。

如果我們的天命符合按照上帝形象被造，有關天命的描述必須導向形象與上帝的關係意義何在，那麼從一開始，身為上帝所造，我們就被任命進入與上帝的共融關係，追求「與上帝同行的生活」，¹³因此與上帝相像的重點在於與他有共融關係。我們必須從這未來的天命認知我們今世的生命——尤其是認知自己的人格，而把它視為未來天命在現在的展現——而所有其他的角度都是次於這一個角度的。

把形象的想法關連到不朽性是奠基於以下的事實，即在共融關係裏與上帝的關係有其內在目的。即使是出於義務的公義而可稱為道德的天命者，也是基於這樣一個條件，即上帝賜予那持續盼望以及與他有共融關係，而且這條條件不只關連到我們與上帝的關係，也關連到我們與別人的關係，因為並非單單這人或那人，而是人類整體被任命與上帝共融。這天命並不是孤立的，其目標是把所有的人

11. 參 Bretschneider, 《系統發展》（*Systematische Entwicklung*），頁 504 以下。一本轉向主要是道德天命而特別有影響力的著作是，J.J. Spalding 的《人的天命》（*Die Bestimmung des Menschen* [1748, 1769]）。請參考 Wolfhart Pannenberg, 《在當代神學歷史裏上帝形象作為人的天命》（*Gottesebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen*），頁 16 以下。

12. 康德經常使用「道德天命」（moral destiny），比如在《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason* [1788]）、《判斷力批判》（*Critique of Judgment* [1790]），《單純理性限度內的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone* [1793]）與《實用觀點下的人學》（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]）。他尤其把物質的優先性給予我們的道德天命，而相對於未來幸福的天命，雖然他把後者視為前者的影響結果。關於費希特，參見其《人的天命》（*Die Bestimmung des Menschen* [1800]）。

13. Barth, 《教會教義學》（*CD*），III/2，第 45 節論題。

都加入上帝的國度裏，而與上帝共融的共同天命構成了人與人之間的關係，並且管理着人與人之間的關係。只有在與上帝的關係當中，並且從我們天命的終末未來之角度來看，我們在道德上的自我決定或倫理自治才能找到堅實的基礎。

假如上述關係被顛倒了，如康德所造成的重大影響，道德標準對人們就失去了規範的力量。在歷史的發展過程當中，理性的道德自治最終被反覆無常的自我決定取代了。¹⁴我們與上帝共融的天命，可以形成一個不可毀壞的道德理解基礎而抗拒這道德解組潮流。最首要的預設是，在追尋對於人的本質之恰當理解時，宗教是絕對不可缺少的，它並非一種過去世代的神聖遺跡，乃是我們作為人的組成要素。¹⁵其次是預設我們有充足理由認為聖經明確啓示了真正的上帝，不然的話，上帝只是隱藏在今世與人生無從追尋的深淵裏頭。¹⁶

假如我們按照上帝形象被造意味着我們與永恆上帝共融的天命，那麼上帝在拿撒勒人耶穌身上的道成肉身，可以視為這天命的實現。很明顯，上帝在一個人身上與人聯合是上帝與我們共融關係的任何其他形式都無法超越的。然而，我們也很明顯無法拿這一點就預設一個教義，就是神性與人性在耶穌基督位格裏的聯合，我們能夠說的只

14. 我們可以研究這個詞在康德之後自律概念裏的波動，導致了沙特存在主義的哲學迴響形式。參見 C. Grave 論人的天命的文章（*HWP*, I [1971]），頁 856 以下。

15. 參見 Wolfhart Pannenberg 編，《我們是否宗教性地屬於自然？》（*Sind wir von Natur aus religiös?* Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 120 [1986]）；並參見 Pannenberg，《人學》（同前），本書的中心論題是，不論明顯或隱含，為了人類本體的不同層面，應當參照宗教的建構之相關性。

16. 參見第一卷第四章，相關於先前討論宗教之間相互競爭的真理宣稱，並在第五、第六章的上帝教義角度下解釋啓示概念。基督教教義的真理宣稱的可信度相對於《聖經》裏的上帝神性，並未藉由單單澄清上帝思想而恰當地被確認。更加適切的是，了解這位作為人類世界作者與終結者的上帝的可能性，這是基督教教義關於上帝從創世到終末的拯救計畫的主題。

是，如果這個教義是真的，那就意味着人作為上帝形象的天命之充分實現。我們可以了解為何保羅說耶穌基督是上帝的形象，這並不是建立在後來有關耶穌神性的教義之前提基礎上，而是建立在被釘十字架的那位已經復活的福音之脈絡基礎上，而這脈絡構成了耶穌永恆聖子身份的教義之出發點。

假如在耶穌基督裏、在上帝與人的共融關係裏，我們按照上帝形象被造的天命終於實現了，可以預期這將關係到其他所有的人，那麼我們必須說，按照上帝形象被造從一開始就與終將來到的充分實現有關，而這充分實現已經出現在拿撒勒人耶穌的歷史中了。¹⁷然而，我們如何能夠更加精確地理解這一點呢？這豈單單意味着在上帝的旨意裏，我們的被造關連到上帝與我們的共融，就像在道成肉身的聖子身上所實現的一般呢？或者，這意味着我們被造的本體從起初就被刻劃與上帝有關並與他共融，而終於實現現在耶穌基督的身上呢？

假如我們按照上帝形象被造意味着我們將追尋上帝，以他為上帝而榮耀他，把他當作宇宙萬物的創造者與主，並且感謝他是生命諸多美妙賞賜的作者，那麼我們可以贊同，不論在個別案例當中所看到的是何等微小，在每一個人的生命當中都確實有上述那種傾向。我們與上帝共融的天命，建立在我們按照上帝形象被造，而不應外在於生命裏的真實生活。在此所論的並不包括創造者為我們所預備的目標，那是在我們受造的本性之外，而且只有藉着耶穌基督的終將來臨才能夠看到。

假如是這樣的話，很明顯，創造者並未成功在創造當中落實他的旨意，或者至少並未成功引導這創造工作走向

17. 在此有些模糊地指出的觀點，我們將在下一章更加精確地討論。

指定目標。事實上，當論及被造者時，創造者的旨意不可能是無能的或者是外在的。我們應當如此思想，被造者的生命是內在地被其神聖天命帶動，儘管爲了尚待討論的理由，這天命並未在人類歷史一開始就實現，而是將以歷史的目標與高峰來到。但是在起初的時候，至少有朝着這個目標發展的傾向。

我們與上帝共融的天命之傾向，並不是交給我們自由發揮。在走向天命的路上以及相關的事上，我們並不單單是主體，而且是歷史的主題，在歷史當中我們成爲我們的原本所是。¹⁸及至目前，這目標仍然不大清楚，事實上它並未向我們直接展現，而是出現在無盡的信賴所開啓的世界經驗與主體間性的視域裏，¹⁹和在不停地奮鬥着要超越有限性的努力中。這種奮鬥不休以及有關的不滿足感，可以視爲人的軟弱的表現，也就是無法接受生命的可能性是有限的，並且因此而有錯過生命可能性的危險。²⁰儘管如此，這還是證實了一種認識，最終視域超越了有限者的全部範圍，而我們在其中看到生命真正的意義。

就相關於其他事物與存在而言，我們的生命形式在本質上是「離心的」。²¹當察覺到有一個視域超越了種種有限時，人就能恆常地朝向新的經驗邁進，這可用「對世界開放」來表達。²²更精確而言，我們應當談論一種超越所有有

18. C. I. Nitzsch, 《基督教教義系統》(System of Christian Doctrine), 頁 203。他表達這一點非常尖銳，他堅持我們應當想到我們的神聖相像或人格，就像傾向與天命，他說：「人，並且因而靈魂，也成爲應當有的樣子。」然而關鍵在於，我們身份的改變，並非自我的產物，而是出自其形成歷史。參照 Pannenberg, 《人學》，同前，頁 502 以下。

19. 參照 Pannenberg, 《人學》，同上，頁 226 以下。

20. 在此我做了一個更正，我在《人是甚麼？》(What is Man?; Philadelphia, 1970) 第 8 頁那裏所說的有些偏向一方，亦即關於「對世界開放」而超越有限。

21. 《人學》，同前，頁 61 以下。

22. 同上，頁 33 以下和頁 60 以下，論及普勒斯納 (H. Plessner) 對於未釐清即使用「對世界開放」一詞來刻劃人的行爲所進行的批判。

限的開放，連這開放本身亦超越了世界的視域，因為只有在對無限的覺察當中，我們才能想到世界不過是一切有限者的縮影。與有限存在對象的關連，已藉由未經主題分化地察覺到一個遠遠超越那些對象的領域而達成，並且在無限者的亮光裏回到那些對象。²³只有對這樣的運動提高覺醒，我們才能體察有限事物與存在的美。

在我們的生命當中，我們往往臣服於許多限制，並且可能成為其中一樣或者幾樣限制的犧牲者，如同頑石般全然封閉。這並非反對我們有意識的生命對聖靈與其工作的無限性作建構性的開放，人受限制的現象只能參照我們建構性開放的背景而得以理解。這亦可應用在天生地與內蘊地對上帝的開放，²⁴在先前我們以「天生對上帝的認識」（*notitia Dei insita*）為題討論過。²⁵指向上帝這並非從起初就出現在意識當中，而只有在回顧時，藉由對上帝的具體經驗的歷史之亮光才能夠辨識出來。如此構成了具體宗教的不同形式，而且也是人們有可能不相信上帝，和有可能敵對上帝的存在性自我封閉，這兩種狀況的先決條件。

正如生活往往具有諸多層面，這種建構性開放的宗教描述焦點也是分歧的，²⁶而其根基無疑應當在於神聖實體的自我宣告，這意味着我們承擔與上帝共融的天命，並且看見在神聖生命裏的分享。與上帝同行真是我們的天命，正因為如此，這也可能成為我們的誘惑（創 3:5）。當我們強奪那自以為屬於自己的獵物（腓 2:6），不論是使用宗教崇

23. 參照拉納（Rahner）對於過多認識感官客體作為一種理解它們的條件的討論，見氏著，《在世界裏的靈》（*Geist in Welt*），頁 153-172。參考其《基督宗教信仰根基》（*Foundations of Christian Faith*; N. Y., 1978），頁 32 以下，論到我們是帶有一個無限視域的存在之事實。然而若是談到對這無限視域的期盼性了解，就會誤導，因為這看來像是預先設定的。拉納本人所見，存在的無限視域運動，從它自己發出而建構人的主體性（頁 34）。

24. 參照《人學》，同前，頁 69 以下。

25. 《系統神學 I》，頁 107 以下。

26. 同上，頁 172 以下。

拜儀式，或者從任何宗教束縛解放，我們都必將錯失這天命。爲此緣故，我們無法直接以人的行動達成這天命，而只有在認識到我們與上帝的不同，並且在我們的有限裏接受我們是他所創造時，這才有可能。藉着把上帝從一切有限者區別出來，我們歸榮耀與他的神性。

這看來簡單，但卻與有限存在的自我宣告不相容，因爲雖然接受了與上帝的不同，卻又預設了受造者的獨立，即使是在認知自己有限的獨立之情況下。藉着我們超越自己的能力，登上一切有限存在的峰頂，人被呼召按照自己的選擇去生活，可是在這當中，我們卻可能因堅持自我而跨越了界限。只有藉着上帝的靈被高舉而超過自己，才能夠區分清楚我們與上帝的不同，並可以使我們接受自己的有限。

人只有在與上帝區分清楚，並且接受自己的有限時，才可能使被造者與創造者上帝的旨意一致，而他確實意願看到被造者的獨特性與有限性。在此情況下，被造者把與創造者身份相符的榮耀歸與上帝，同時爲被造者的所是與所有而感謝他。只有在接受上帝賞賜我們的有限時，我們才能進入與上帝的共融關係裏，而這關係是在神聖相像的天命裏所含蘊的。換言之，我們必須按照與聖父自我區分的聖子形象重新被造，才得以參與聖子與聖父的共融關係。

在聖子裏，上帝形象是在全然相似的意義下實現，這並非上帝造成如此的相同或相似，乃是聖子把自己從聖父區分，而聖父亦把自己從聖子區分出來，從而啓示聖父是唯一上帝。按此方式，聖子與上帝作爲聖父的存在一致，而聖父只有在與聖子關連時是永恆的聖父，是上帝。只有到此地步，聖子把自己從聖父區分出來並在人與上帝的不

同裏取了人的形式時，我們可以發現完全與上帝一致的人，²⁷ 他作為上帝形象而被任命與上帝共融。

我們與上帝共融的天命意味着，基於以下的事實我們已被安排好，就是上帝的兒子確實取了人的形式而道成肉身。就與被造者的本性——尤其是人——毫無關連的意義而言，或者就其關連只是外在的而言，聖子的道成肉身並非這樣的超自然事件。在聖子的道成肉身裏，被造的存在走向實現，這一方面發生在與上帝的區分當中，另一方面發生在與上帝的共融天命裏，而不斷邁向期盼中的全然實現，隨後將繼續說明這一點。

至於我們統治被造者的托付，從此可看到一個新的觀點，唯有當我們接受自己的有限時，才能夠勝任上帝的代理者職分，把他託付我們管理被造之物的工作做好，而進入與永恆上帝的共融關係，藉此所有在朽壞性當中受苦的被造，都將與他們的創造者和好（羅 8:19 以下）。

接受我們的有限必定也意味着，給予所有其他受造者在他們的限制中應當有的尊敬，看到在受造者當中的多元性有一秩序並且各安其位。只有如此，我們才可以把所有的被造包含在對創造者的頌讚裏，在為了我們的存在而感謝創造者時，我們也為了所有的被造而感謝他。

27. 參見 E. Jüngel, 〈人的上帝形象作為神學人學基本概念之評註〉（*Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*），載 H.G. Gadamer & P. Vogler 編，《新入學》（*Neue Anthropologie* 6 [1975]），頁 342 以下。雲格爾認為，藉由道成肉身我們被定位為向上帝開放的存在（頁 349）。事實上，道成肉身可以視為我們天命的實現，只有如此我們才能不致衝突地看清楚天命所在。然而，儘管我們被授與與上帝共融的天命，從創造以來，我們就僅僅是人。因此，對雲格爾而言也是如此，對上帝開放包括對世界開放。如他所說，在上帝對地上的耶穌的認同中，首度清楚地呈現我們與上帝的截然不同（頁 350），我們在此扣緊所強調的主題，就是自我區隔是連結的條件，雖然他並未清楚指出我們與上帝不同的自我區隔（參頁 351）。