Globethics Repository



發人深思的互補——讀潘能伯格的《神學與哲學》

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	DENG, Xiaomang
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 12:37:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165167

發人深思的互補

——讀潘能伯格的《神學與哲學》

鄧曉芒
武漢大學哲學學院教授
武漢大學哲學碩士

有一次到某大學去講演，有人提問道：您覺得宗教和科學是否不能相容？我當時隨口答道：它們兩者是同源的：在原始宗教時代，巫術本身就是科學的萌芽；進入文明時代，亞里士多德說哲學起源於「驚異」，這其實既是科學精神的起源，也是神學思想的起源。我們今天所理解的科學只是科學技術，已經很少有甚麼「驚異感」，這樣的「科學」與宗教肯定是不能相容的。但真正的科學精神裏面必然包含對未知的東西和神秘的東西的好奇心和驚異感，因而並不取消宗教和神學的位置，相反，它恰好會給神學的主題永遠留下餘地。例如亞里士多德本人就把他的「第一哲學」同時又稱為「神學」。今天那些頂尖級的科學家，有不少也是虔誠的宗教信徒，他們的科學思想和宗教信仰並沒有甚麼根本的衝突。這種現象簡單地用「宗教就是迷信」的公式是解釋不了的。

近讀潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）的《神學與哲學》（*Theologie und Philosophie*）一書，[1]為我的上述說法提供

1. Wolfhart Pannenberg，《神學與哲學——從它們共同的歷史看它們的關係》（*Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*; Göttingen: Vandenhoeck

了有力的佐證。他說：「現實的東西總的來說超出了我們的理性的把握能力和我們的知識的可能性，因而宗教和理性必然能夠彼此結盟，儘管理性是宗教傳統要求的啓示的標準。」[2]當我們面對超出我們理性的把握能力的對象時，我們必然會同時產生兩種傾向：一種是努力想把握它，認識它，探索它，將它據為己有；另一種是被它所震撼、所吸引；這兩者的結合就是驚異。而當這種驚異達到最高層次，即對宇宙整體的奇妙感到驚異時，這裏就不僅包含哲學的起源，而且埋藏着真正宗教的起源了。正如尼薩的格列高利（Gregory of Nyssa）所說的：「經歷這樣的東西，即要看上帝本身的願望，在我看來是以朝向天然美的東西的靈魂的某種厄洛斯結構為條件的；盼望把靈魂從已經看到的東西繼續引向在此之上的東西，所憑藉的是靈魂總是通過當時所把握的東西點燃對還隱藏着的東西的渴望。」[3]所以潘能伯格說「哲學的起源與宗教密切相關」，[4]因為最初的哲學就是在對傳統宗教的批判中發展起來的；而且，「哲學與神學在致力於理解人類和世界整體的現實方面有一個共同的主題」，「哲學唯有面對這一任務才符合自己的偉大傳統，也唯有這樣才遵循自己不能被任何具體科學所取代的功能。反過來說，神學唯有探討世界和人類的創造者，並因此把自己關於上帝的言說與對人類和世界的現實的整體理解聯繫起來，才能恰如其分地談論上帝及其啓示」。[5]因此必須充分保持哲學與神學之間的「張力」。

潘能伯格是當代德語基督教新教神學最具影響力的思

& Ruprecht, 1996）；中文版參潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學——從它們共同的歷史看它們的關係》（香港：道風書社，2006）。

2. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 180。
3. 同上，頁 52。
4. 同上，頁 7。
5. 同上，頁 397。

想家之一，與許多其他基督教神學家不同，他的思想對世俗知識、對一般哲學和科學都持開放態度，甚至可以說，他本人就是神學家裏面的哲學家和科學家。在該書中，他立足於神學立場追溯了整個西方哲學發展的歷史，以豐富的學識和深刻的哲思分析和論證了哲學與神學的互補關係，提出了一系列富有啓發意義的觀點。其中，對我來說最開眼界的是，他主張不僅哲學必須把神學的主題作為自己研究的主題，而且正是神學，給哲學提供了一系列重要的哲學主題（當然，這裏講的「神學」主要指基督教神學）。

例如關於「偶在」的問題。潘能伯格指出，在古希臘，哲學家們探討的只是因果性和必然性問題，因而在對待世界整體的看法上一般都持宇宙循環論觀點；而奧古斯丁（Augustine）則「從基督教救世的信仰出發，表述了一種關於人類生存的一次性的新意識」，「歷史進程中一次性的、新穎的東西，對於現實的理解來說獲得了中心的意義」。[6]邏輯上必然的東西總是可以重複的，而一次性的東西則是不可重複的、不可逆轉的，同時它也是有可能不存在的，它的存在沒有甚麼邏輯必然性。有可能不存在的東西的存在就是偶然的存在，這就是偶在。對偶在的承認和研究在基督教那裏導致了兩個重要的理論發現，一個是發現了自由意志和人格性，另一個是發現了歷史。例如，司各脫（Duns Scotus）就把偶然存在者的原因歸結為自由意志：「有偶然的東西存在這一事實已經證明，一切事物的第一因並不是出自其本性的一種必然性起作用的，而是偶然地起作用的，而且是作為自由的原因，亦即通過意志。」他的論證是：「如果第一因是出自其本性的必然性而產生一切的，那麼，世界上就根本不可能存在任何偶然的東

6. 同上，頁 63。

西。」[7]的確，在此之前，沒有人從自由意志來理解偶然性（也許只有伊壁鳩魯[Epicurus]有點這個意思），而通常認為偶然性只不過是沒有暴露出來或不加深究的必然性而已。司各脫則把一切事物的偶然性當作上帝創世的自由意志的證據。他由此進一步推出：「真實的存在者不再以必然性為標誌，而是以自由為標誌，上帝的創造性自由是人不受自然必然性的强制的自由的根據：即便是人也能夠——當然只是有限制地——偶然地行動，並通過其意志的自由產生偶然的結果。」[8]由此也就發展了基督教個人主義的「人格」概念，「這一概念同樣只是在基督教思維中才獲得作為人格成為人類個體的尊嚴之總和的那種深化」。[9]人格（或「位格」）就是個人的偶然性，是人和上帝的自由意志的表現，但也正是在基督教的「三位一體」學說中，「首次把位格性規定為與其他位格的關係建立的」，[10]這就把個體的人格動態化和關係化了。人格只有在與另一個人格的對話中，在約定和共契中，亦即在歷史中，才成為完整的人格。

所以基督教對哲學的另一個重大貢獻就是人類普世歷史的思想。在古代人心目中，歷史是循環的，赫拉克利特（Heraclitus）講「宇宙大火」每隔一萬八千年又在熄滅後再重新燃燒起來，斯多亞派（Stoicism）把這稱之為「命運」；中國古代也有「天下事分久必合、合久必分」，一治一亂，「五德終始」等觀念。但是，藉着上帝最後審判的「終末論」，「猶太人最早領悟了『歷史作為上帝的顯現的意義』」，而這一點與「偶在的觀點緊密相關」。[11]歷史不可重複，不

7. 同上，頁 115。
8. 同上，頁 116。
9. 同上，頁 120。
10. 同上，頁 121。
11. 同上，頁 127-128。

具有自然科學那種不可違背的必然性，它立足於人或上帝的自由意志。所以歷史的東西具有「權威性」，歷史的東西都是事實（實證的東西），歷史被典籍記載下來，這也是事實，沒有甚麼道理可講，都是上帝的「揀選」和「肯定」，因而是不可否認、只能信仰的。[12]但歷史正因此是有目的的，它日益趨向末世審判的結局，那時一切自由意志的行為都將得到公正的獎罰；因而歷史又是有標準的，人們用末世的終極標準來衡量歷史的「進步」，或預測上帝之國的臨近。所以，「現代歷史哲學從其開端到法國啓蒙運動，所依據的都是對基督教歷史神學的一種世俗化，……現今，不再是上帝，而是人類被視為這種歷史的主體」。[13]雖然基督教的預定論與歷史進步的思想的確有內在的衝突，但畢竟，「基督教的終末論和救贖史開啓了一種未來取向的視域，它在啓蒙運動中被規定成另外一種內容，亦即為……普遍進步理念所規定」。[14]歷史既不是循環，也不是單純時間上的延續，而是向一個固定目標的進發。

然而，正如狄爾泰（Wilhelm Dilthey）所指出的，這種歷史進步概念的產生意味着形而上學的終結，在自由意志所決定的生活的歷史性基礎上，一切都變成相對的了。[15]海德格爾（Martin Heidegger）試圖通過「預先把握」此在的生活整體而避開這種相對主義，但在潘能伯格看來，除非重新引入基督教的耶穌復活論，人類始終無法擺脫自己的有限性，無法避免陷入到虛無主義的深淵。[16]所以，歷史進

12. 由此我也恍然悟到，為甚麼賀麟先生翻譯黑格爾的〈基督教的實證性〉（Die Positivität der christlichen Religion），要把Positivität（可譯作「實證性」、「肯定性」）譯作「權威性」了。
13. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 129。
14. 同上，頁 143。
15. 同上，頁 336。
16. 同上，頁 338-339。

步概念的一個不可缺少的前提就是信仰的概念，或者說，信仰概念是歷史概念本身的題中應有之義。「人們不把上帝當作世界和人類的本原來思考，就不再能思考世界和人類的現實性。」[17]在這方面，潘能伯格最為推崇的是黑格爾（G. W. F. Hegel）的觀點，尤其是他的人與上帝「和解」的神學思想。在黑格爾那裏，對「基督是上帝與世界的和解者」的信仰是基督教的樞紐，[18]而「基督教之所以是絕對的宗教，乃是因為上帝在耶穌基督裏面、亦即在化身為人與和解的完成中完全啓示出來：上帝在這裏不再表現得在抽象的無限性中與有限者對立，而是作為真正的無限者，他在自身中揚棄了與有限者的差異，因為他在人身上啓示自己並把自己告知出來」。[19]當然，這種和解是一個無限的過程，但卻是一個「真無限」的過程，即有目的的歷史過程。在本書所引證的從古到今數十位哲學家和神學家中，沒有任何一位在潘能伯格的評價中能夠超過黑格爾，這在最近半個世紀的哲學和神學研究中都是極為罕見的。這是因為，歷史主義的最完備的現代形式的確是黑格爾首次建立起來的，但除了馬克思、恩格斯（Friedrich Engels）以外，很少有人繼承和發揚這一點。

潘能伯格除了强調基督教對哲學的主題構成的貢獻之外，同時還强調哲學本身對基督教的貢獻。例如從柏拉圖和新柏拉圖主義（Neoplatonism）那裏吸收的創世的觀念和某種三位一體的觀念；從亞里士多德那裏吸收的積極的理智（理性靈魂）的觀念；尤其是從斯多亞學派所吸收的邏各斯、天命（Vorsehung，李秋零譯作「預旨」）或自然法的觀念，作者所做的分析都極見功力。這些觀念通過基督

17. 同上，頁 10。
18. 同上，頁 254。
19. 同上，頁 289。

教教父哲學而構成了基督教神學的理論主幹。而現代哲學的「人類學轉向」也是本書極為重視的一種問題意識，作者要求今天的基督教神學「要首先關注人類學的基礎」，因為「人類學依然是第一個和最後一個主題，對上帝的信仰的普遍有效性必須與它相聯繫來闡明」。[20]在這方面他特別提到的是柏格森（Henri Bergson）、懷特海（A. N. Whitehead）和普萊斯納（Helmuth Plessner），並將這種人類學趨勢溯源於康德。[21]至於黑格爾，那麼被稱之為「黑格爾對基督教神學最重要的功績」[22]的是他從自我意識的結構分析對基督教「三位一體」學說的刷新。「自我把自己本身相對於自己設定為自己同時知道與其同一的自己。黑格爾按照這種模式解釋了基督教的三位一體學說：聖父在他同時知道與其同一的聖子裏面把他自己作為他的另外一個產生出來。」[23]其實，後來的基爾克果（Søren Kierkegaard）所謂「自我是一種關係，它自己與自己發生關係」，即「作為有限者與永恒者的關係」，[24]以及普列斯納從人的生活形式超越自身的「偏心性」（Exzentrizität，李秋零譯為「離心性」）而將人規定為「對上帝開放」的存在者，[25]骨子裏都是從黑格爾（以及費希特[J. G. Fichte]）的自我意識結構引申而來的。[26]

---

20. 同上，頁 390。
21. 「考慮到康德的理性批判，我們應當說，它的所有部分實際上都可以理解為把啓蒙運動以有神論的方式論證的形而上學溶解和轉換為對經驗意識的一種人類中心主義的描述。」（參同上，頁 209）這與我曾提出的作為康德全部哲學核心的「先驗人類學」的思想不謀而合。參看拙著，〈導言〉，載《冥河的擺渡者——康德的判斷力批判》（昆明：雲南人民出版社，1997）。
22. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 315。
23. 同上，頁 313。
24. 同上，頁 331。
25. 同上，頁 373。
26. 這裏印證了我的一個觀點：基督教信仰的根源在於西方人的自我意識的自我超越結構，參看拙文，〈中西信仰觀之辨〉，載《東南學術》2（2007）。

當然，潘能伯格也充分意識到哲學與神學之間的不合拍甚至對立的一面。但他並不因此而排斥哲學對神學的反叛，而是顯示了罕見的大度。例如他認為康德的對上帝的道德論證用人的有限自我取代了上帝的位置，基本上是「失敗的」並且被人們「廢棄不用」，但畢竟，「康德的實踐哲學是重新塑造神學的基礎」，[27]這是基督教新教的信仰理解中的一個突破。即使在基督教的批判者費爾巴哈（L. A. von Feuerbach）和早期馬克思那裏，潘能伯格也能夠發現值得肯定的成分，如把人的自我意識提升為「類」意識。[28]甚至對於「虛無主義哲學家」尼采，潘能伯格也本着基督教的寬容精神儘量加以積極的評價，認為他所謂「上帝死了」的宣告和「相同者的永恒復歸（輪迴）」的思想「一方面是『虛無主義最極端的形式……』，但同時也是它向對這種生活的無限制的肯定的轉變——懷有一種指望，即必定再次並且無數次經歷這種生活。」[29]這就如同洛維特（Karl Löwith）所說的，尼采的《查拉圖斯特拉如是說》（*Also sprach Zarathustra*）一書「無論是就文學形式來看，還是就內容來看，都是一部反基督教的福音，是顛倒了的山上佈道」。[30]所以潘能伯格認為，儘管尼采對基督教存有偏見，但「基督教對於尼采將其置於鏡子面前來說仍是心存感激的」。[31]不過，尼采向古代循環論的這種回復是否與基督教的歷史主義（一次性的偶在）相衝突，對此潘能伯格並未作任何解釋。也許需要新一輪的更高層次上的容納和消化，基督教才能將西緒福斯（Sisyphus）式循環的生命意志和「一切價值重估」的進取精神在理論上統一於自身

27. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 217-219。
28. 同上，頁 328-330。
29. 同上，頁 349。
30. 同上，頁 350。
31. 同上，頁 351。

的基礎之上。儘管如此，潘能伯格這種完全開放的態度在我們這個全球化的時代無疑是極其明智的，也表明了他本人對基督教的普世包容性具有充分的信心。這種態度也是目前「漢語基督教神學」賴以立足的基點。當一個非基督徒的中國學者以中國文化為背景、用漢語來研究基督教，並認為自己可以用獨特的文化資源來「豐富」基督教思想時，一個西方的基督教神學家完全可以把這種「豐富」解釋成基督教思想中本來潛在包含的內容的「啓示」。[32]這時，這位神學家「不僅可以批判地對待某一種宗教傳統，而且在這時也可以以宗教比較的方式進行工作，與對某一種宗教傳統負有義務並闡釋其真理斷言的神學不同」。[33]

應當說，本書在學理上給人留下的遺憾主要還是在於神學的先入之見，雖然潘能伯格極力隱藏這種先入之見，但仍然不時暴露出來。例如他為了把笛卡爾（René Descartes）解釋成一個神學原則的捍衛者，而不惜把哲學史上對笛卡爾哲學的主流解釋，即以「我思」原則開創了西方近代主體哲學的源流這一解釋，全部評價為「錯誤的」。[34]在他看來，笛卡爾的功勞在於以「我思」的確定性「開啓了通向上帝觀念的道路，但無論是對於自我的自身把握來說，還是對於對世界事物的認識來說，上帝觀念都是奠基性的」。[35]我們必須承認他的觀點具有獨到性，但恐怕沒有幾個哲學家會承認以前的看法都錯了；至少，這兩種觀點其實是可以共存的。潘能伯格對黑格爾的最主要的

32. 這是前不久我在香港道風山與德國萊比錫大學漢學家麥立昂（Christian F. Meyer）博士的一次真實的對話，當我向他說明中國人的基督教研究可以為基督教神學「增添」某些要素時，他作為一個虔誠的基督徒馬上回應說，不是「增添」，而是把上帝的道裏面潛在包含的一些內容發掘出來。我突然意識到自己的非基督徒身份，並承認他說的也對。
33. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 394。
34. 同上，頁 152-153。
35. 同上，頁 154。

責備也是在主體性問題上，黑格爾認為哲學的最關鍵的問題就是要把實體理解為主體，而潘能伯格則强調要去主體化，否則就「錯過了三位一體學說的純正意義」。[36]通常認為黑格爾的「理性神學」最典型的論點在於從邏輯學「外化」出整個世界的觀點，對此潘能伯格竟然不置一詞，顯然是因為他不能接受這種主體性思想。他對懷特海的批評也主要在此，即為了與《聖經》中的上帝創世一致，「需要對懷特海哲學在其基礎上、亦即在其關於單個事件的『主體性』的觀點上進行一種深刻的改造」。[37]即使對康德道德哲學，他也傾向不從道德自律的主體性的積極方面，而是從罪責意識和寬恕經驗的消極方面進行評價，以便與當代「覺醒神學」掛起勾來。這種覺醒神學認為，當人們拿不準自己內心的啓示究竟是否真實時，就有這樣一個值得信賴的標準：「最成功地解決他內心中分裂的那種啓示，那麼，這種啓示對他來說也就是真正的啓示。」[38]道德律的作用不在於指導人們現實的行動，而在於喚醒人們的罪責意識。我們不能說這種解釋毫無根據，但至少它不是康德的思路。康德在《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）中以對世界的終極目的的推導來解決道德律在現實生活中的作用問題，並在此基礎上推論出一個「倫理學神學」的信仰體系來，對此潘能伯格書中完全沒有提到。他對康德的第三批判隻字未提，其實第三批判對於神學的意義比由四篇文章組成的《單純理性限度內的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）更系統，思路更清晰。

倒是潘能伯格對海德格爾把古希臘以來哲學家們都歸

36. 同上，頁 314。
37. 同上，頁 384。
38. 同上，頁 27，又參看頁 225。

入「遺忘存在」之列不以為然，這一看法深獲我心。我曾在〈西方形而上學的命運——對海德格爾的亞里士多德批評的批評〉一文[39]中談到，亞里士多德的「存在」概念既有「存在者」的意思，同時也有作為動詞的「存在」（在起來）的意思，並且特別是利用後者發動了對「作為存在的存在」的追尋。潘能伯格也說：「海德格爾也不可以如此不加區分地談論形而上學的整個歷史上缺乏對作為存在的存在與作為存在者的存在的區別或者二者的混淆。」[40]不過，潘能伯格指出這一點是為了批評海德格爾如同西方哲學傳統一樣，陷入了「一個實體化了的抽象」，使存在本身成了一個「隱秘或者隱藏自己的神秘主體」，[41]因而遭到了「人類學」和薩特（Jean-Paul Sartre）等人的「人本主義」的誤解；所以只有拋棄這種隱藏的主體性，才能擺脫這種「與上帝思想相對立」的、「本質上無神論的」傾向。[42]這當然就極大地限制了潘能伯格在神學立場上對現代哲學的吸收。現代基督教神學要完全消除主體性而回復到教父哲學的那種無條件的信仰，恐怕是很難做到了。

關鍵詞：潘能伯格　神學　哲學　互補　張力　歷史

作者電郵地址：xmdeng@whu.edu.cn

39. 是文載《中國社會科學》6（2002）。
40. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 356。
41. 同上。
42. 同上，頁 364。

Complementation of Deep Thoughts — On Wolfhart Pannenberg's *Theologie und Philosophie*

DENG Xiaomang
M. Phil., Wuhan University
Professor, School of Philosophy, Wuhan University

Abstract

In his *Theologie und Philosophie,* Wolfhart Pannenberg has thoroughly analyzed the similarities between the origins of theology and philosophy. He articulated the tension and complementation between them, suggesting that their relation not only increases the profundity of philosophy from historical point of view, but also makes contemporary Christian theology more tolerant by breaking traditional religious stubbornness and narrowness, which is Pannenberg's greatest contribution. This review also evaluates Pannenberg's thought on history of philosophy.

Keywords: Wolfhart Pannenberg; Theology; Philosophy; Complementation; Tension; History