

潘能伯格論人的開放性

——基於哲學人類學視角的“對上帝開放”

Wolfgang Pannenberg's Theory of Human Openness: "Openness to God" from the Perspective of Philosophical Anthropology

翟 康

ZHAI Kang

作者簡介

翟康，江西農業大學馬克思主義學院講師。

Introduction to the author

ZHAI Kang, Lecturer, School of Marxism, Jiangxi Agricultural University.

Email: 373048019@qq.com

Abstract

The Openness of Humanity not only means that humanity is different from animals, but also means that humans are in a dynamic process of self-transcendence. As a modern theologian, Wolfhart Pannenberg regards the openness of human beings as one of their basic characteristics, and thinks that the creative activities of humans are aimed at enabling people to know God beyond themselves and the world. Pannenberg uses this concept to form a rational foundation for the integration of theology and anthropology. This paper discusses Pannenberg's theological interpretation of the concept of "openness to the world" in philosophical anthropology. By analyzing the similarities between Scheler and Karl Rahner on this concept, it dialectically explains Pannenberg's theological reconstruction of the Openness of Humanity, and the significance of constructing the foundation of theological anthropology with this concept. The paper then criticizes Pannenberg's Christian theological position from two aspects: inspiration source and value dimension, based on an understanding of the concept of "imagination" and multiculturalism.

Keywords: Pannenberg, openness, spirit, philosophical anthropology, imagination

世紀興起的哲學人類學依據行為主義的行為觀察原則把人理解為“一個行為的自我”，人被視為一個行為主體中心的表達。舍勒通過與對比人與動物在環境中的行為，將人獨有的對象化世界能力以及超越衝動本能和周圍環境限制的可能性描述為“人的開放性”。^①它揭示出人是處於走向種種新形式的實存的轉變過程中的存在，人在對世界開放中通過行為的表現來獲得對自我意識的經驗，這一過程是人內在的自我返歸的結果。^②

對於尋求真理普遍有效性的基督教神學而言，對人的開放性的關注為基督教神學解決現代化處境難題提供了一個契機，因此，潘能伯格試圖在人對世界的開放中發掘出人的宗教性，從而在現代人類學中建構宗教維度。潘能伯格對人的開放性概念的闡釋綜合了自然科學、哲學以及神學的維度，他一方面接受了來自經驗人類學對人的基本特徵的理解，另一方面則走向了類似於拉納神學人類學的理論建構。潘能伯格認為，在人的開放性概念上存在着哲學人類學與神學人類學的共同基礎，對此概念的辯證理解將有助於建構一個關於人的統一觀念，以此可達到在現代人類學中重新發現宗教維度的目的。

^① 舍勒在著作中稱之為“對世界開放（Weltoffen）”，又譯為“對世界的開放性”。參見【德】馬克思·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰譯，貴陽：貴州人民出版社，2018年，第31頁。[Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trans. LI Bojie (Guizhou: Guizhou People's Publishing House, 2018), 31.] 為貫連整體思想，這裏採用潘能伯格的“人的開放性”的稱呼，參見【德】潘能伯格：《人是甚麼——從神學看當代人類學》，李秋零、田薇譯，上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1997年，第10頁。[Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, trans. LI Qiuling and TIAN Wei (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1997), 10.]

^② 【英】麥奎利：《探索人性——一種神學與哲學的途徑》，何光滬、高師寧譯，香港：道風書社，2014年，第32頁。[John Macquarrie, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*, trans. HE Guanghu and GAO Shining (Hongkong: The Logos and Pneuma Press, 2014), 32.]

一、“對世界開放”與“對上帝開放”：潘能伯格的理論基礎

潘能伯格對人的開放性概念理解的理論基礎來自於舍勒在其哲學人類學主張中提出的“對世界開放”概念。舍勒指出，人不同於動物，人的行為是不受環境限制並無限“面向世界”的，即“人是對世界開放的”。^①舍勒一方面接受了行為主義的方法論，認為對人的關注必須訴諸人類行為的身體條件和特殊特徵，另一方面，又不同意行為主義對人的特殊地位的消極反應，認為對動物的行為觀察可以對人的行為中屬於“生命原則”的本能行為進行有效的剝離，進而尋找人與動物確切的區別。動物所處的環境是主觀的視角，是在自然世界中以它繼承而來的感知形式和行為圖式經驗到它事先就已經認識的東西，即“周圍世界（Umwelt）”。^②舍勒承認人首先是一種自然性的存在，在人的結構中存在着“生命欲望”和“衝動”，但他看到了人與動物的不同，即人在面對着“新的”周圍環境時總是能突然爆發出來地對事實和價值的洞見，也就是沃·科勒^③形象地比喻的“原來如此”的體驗，並借以超越其“周圍環境”並繼續保持開放。對世界的開放性意味着人具有不受本能和環境制約的可能性，這一可能性可以在人對對象的直觀觀照中得以把握。

在關於人的開放性問題上，同屬神學家陣營的卡爾·拉納承擔着為基督教哲學正名的任務，其“先驗人學”中關於“對上帝開放”的表述正是對人的開放性理解的神學闡釋可能性的表達。對於拉納而

^①【德】馬克思·舍勒：《人在宇宙中的地位》，第31頁。對這一概念的英文翻譯詳見Kam Ming Wong, *Wolfhart Pannenberg on Human Destiny* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008), 60.

^② Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, trans. Matthew J. O'Connell (New York: T&T Clark International, 2004), 33.

^③ 沃·科勒，即沃爾夫岡·科勒（Wolfgang Köhler, 1887-1969），出生於愛沙尼亞的心理學家，格式塔心理學的創始人之一。

言，只有證明在人的存在結構中存在着一種超越一切有限物的本質屬性，啟示對於人而言才具有理解的可能性。^①他接受了形而上的哲學傳統，認為人在認識的每一個判斷過程中，都把自身看作是自在的主體，其主體性意識中蘊藏着對象化事物的認知自在性，並且，“這種進行認知的自在性屬於人的本質要素”。^②拉納並不滿足於人對世界的自由認知，在他看來，人是自由的，同時也是必然的。^③自由意味着不確定、無所適從，而人則具有明確的指向，即返歸自身。拉納在論述精神的自由時說道：“人本身確實有一種‘自由’，但它只是絕對不確定的人對每一種決定的空洞冷漠，繼而一種自由被剝奪，並盡可能地通過形式的確定性加以約束。”^④拉納運用阿奎那的認識形而上學中的“轉向影像”一詞來對認知的自在性進行分析，認為抽象的可能性成為認知自在性的依據，對個別事物中之特性的無限性的認識是人把事物從世界中抽離開的先驗條件，拉納稱之為“在先把握”。人的認識對象總體的內在有限性並非精神的自我運動的終點，相反，向着在本身所應具有的無限性運作的“在先把握”才是人的此在基本要素，這也就要求肯定一個具有絕對“裏在”品格的在者的在，即“人永遠對於上帝的絕對在開放着”。

綜上，舍勒與拉納提供了兩種理解“人的開放性”概念的思路，對於潘能伯格而言，二者關於人的開放性的理解具有共通之處，這也是他詮釋並神學化重構人的開放性概念，進而嘗試接通“經驗”、

^① [德] 卡爾·拉納：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，朱雁冰譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年，第9頁。[Karl Rahner, *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, trans. ZHU Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1994), 9.]

^② 同上，第60頁。

^③ 舍勒也間接承認了人的自由和必然之間的衝突，他一方面認為人發現世界的認識行為是“偶然性的”，另一方面又肯定人永不休止地面向世界的衝動。但舍勒沒有對人的內在的對立狀態進行解釋，這也是潘能伯格對他進行批評的關鍵所在，參見馬克思·舍勒：《人在宇宙中的地位》，第88-95頁。

^④ Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. William Dych (New York: The Continuum Publishing Company, 1994), 295.

“先驗”和“超驗”鏈接的可能性所在。^①

（一）人的開放性與人作為精神的存在

作為精神存在的人對世界開放。舍勒深受其導師魯道夫·歐肯的影響，將人類精神與根植於我們生命深處的衝動分離這一觀點進一步發展，把“精神”稱之為“與所有生命相對立的原則”。^②他將精神視為人的所有本質上有區別的意向行為的統一基礎，甚至包括最基本的非認知衝動。“精神”為人的行為不受環境的決定性制約找到了理論根基，人是所有行為的精神執行者。精神完全獨立於生命，精神對於環境的反應自然並不受到屬於生命才有的那種衝動和感官經驗帶來的限制，精神是對於世界是開放性的存在，它表現為驅動位移和拒絕的能力，核心是與生命的分離性，在人與世界的關係上顯現出突破限制並保持開放的狀態。舍勒嘗試在人的主體存在結構中為人的開放性做出解釋，人被描述為精神引導生命並以完成“自身會聚”為目的的存在，他稱之為人特有的“獨一無二的不可割裂的結構”。

然而，舍勒的主體二元論主張提供的自我完善的出路無法真正地達到自我神化，生命衝動與精神之間的二元對立狀態也受到了諸多批評。^③存在主義的興起也進一步批判了“精神”實體概念，卡爾·洛維特稱海德格爾的在本體論分析超越了發展（舍勒）哲學人類學的嘗試，活的世界被消融在存在主義的陰影之中。^④然而有趣的是，卡爾·拉納則在海德格爾的存在主義的新人類學基礎上加入了神學的維

^① 王歡歡：《西方先天範式的演進：從康德、舍勒到杜夫海納》，載《北京社會科學》，2015年第12期，第98-105頁。[WANG Huanhuan, "The Revolution of a Priori in Western Philosophy: From Kant, Sheler to Duffrenne," *Social Science of Beijing*, no.12 (2015): 98-105.]

^② Robert Sandmeyer, "Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy," in *Philosophy Compass* (Blackwell Publishing Ltd, 2012), 23-32.

^③ 【德】莫爾特曼：《人：基督宗教的現代化人觀》，鄭玉英譯，臺北：南與北文化出版社，2014年，第171頁。[Jürgen Moltmann, *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present*, trans. ... ZHENG Yuying (Taipei: South&North Publishing Company, 2014), 171.]

^④ Helmuth Plessner, *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*, trans. ... Millay Hyatt (New York: Fordham University Press, 2019), 25.

度，從而構建了人面向上帝而開放的精神概念。在拉納看來，海德格爾對傳統神學的批判正是為了給真正的上帝的在場清空場所，這就要求人具有聆聽神聖啟示的可能性。^①

人是甚麼？拉納稱：“人的本質則是對畢竟在的絕對開放性，或者用一個詞來說：人即精神。”^②人可以自由地把握或者對象化這個世界中的一切有限物，他指出，“人之所以是精神乃是由於他從一開始便在其向着畢竟在的自我運動中，把他所要認識的個別對象看成是其無限運動的因素，從一開始便從畢竟在的視野把握它們，”^③作為有限精神的此在具有先驗地對畢竟在的“視野”，這一“在先把握”既是關於客體對象的人類知識的普遍理解的前提條件和基本原則，也是人對上帝的絕對開放的表現。在拉納看來，在先把握是精神的能力，這種能力是先驗地隨着人的本質的形成而產生的，人作為精神的此在，其內在的先驗認識條件中已經蘊藏了關於“畢竟在”的啟示，人在向着“畢竟在”的自我運動中保持開放。拉納關於精神的先驗認識論一定程度上回答了舍勒的精神二元論中存在的缺陷，即精神的無限開放依然無法解釋神性的自我實現何以可能這一問題。

（二）人的開放性與人的“對象化”能力

人處在一個由作為其對象的在者包圍的世界之中。舍勒認為對世界開放的精神有能力把世界對象化並不斷延伸，在此過程中，精神表現出“自由”和“開放”的特徵。精神超越對象的這一狀態被稱之為“對象化”，“對象狀態是精神的邏輯方面最形式化的範疇”。^④“對象化”是人的特有行為，人在對象化世界過程中顯示為不斷撒離的姿

^① 王新生：《試論海德格爾“存在—神—邏輯學”批判的神學維度——兼論其對卡爾·拉納的啟發》，載《哲學研究》2010年第3期，第63-70頁。[WANG Xincheng, "Shi lun hai de ge er 'cun zai -shen -luo ji xue' pi pan de shen xue wei du: jian lun qi dui ka er la na de qi fa," in *Philosophical Research*, no.3 (2010): 63-70.]

^② 【德】卡爾·拉納：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，第40頁。

^③ 同上，第70頁。

^④ 【德】馬克思·舍勒：《人在宇宙中的地位》，第62頁。

態，這種撤離也反映在人對自己的生理和心理狀態的對象化過程中，人把世界和生活從自身中拋離，人本身也就成了一個面向世界的開放性中心。人通過“判斷”形成主體與客體的對立，人在這種對立狀態中意識到人的主體性和精神的優越性。相較於舍勒，拉納更看重精神在行為中的返歸環節，“人作為主體在走出自體對事物進行認識的過程中又完全返歸自身”^①，他強調人的判斷行為揭示出人的認知的自在性。拉納指出：“在先把握是精神向着所有可能客體的絕對廣延面所做的自我動態運動的能力……在先把握有覺知地開放着認識的個別客體在其中被覺知的視野”。^②拉納用“在先把握”的概念為人的認識的先驗條件作出說明，並認為“在先把握”肯定了具有絕對“存在占有”品格的在者的在，這一做法既避免了舍勒認為的精神與最高存在的衝突，又反映出其試圖鏈接“先驗”和“超驗”的努力。

舍勒的“對世界開放”概念揭示出人作為行為中心背後的本質，潘能伯格稱之為“包括了所有定義人的本質的哲學嘗試”，是對經驗人類學研究的哲學解釋。^③但他也認為舍勒的認識論無法回答精神的起源問題，其“對世界開放”的可理解性要求具有外部干涉生命的力量（這也是舍勒所拒絕接受的），最終可以指向“上帝”的存在。^④拉納在神學和宗教哲學之間構築了人的主體性研究，但在潘能伯格看來這依然是有缺陷的，潘能伯格認為只有綜合自然科學的、哲學的和神學的人類學，才有可能提出一個關於人的統一觀念，只有從經驗科學的立場出發討論人的開放性才有可能為神學的普遍有效性築基，否則只能淪為神學的單方面聲明而不被現代人文社會科學接受。正因此，潘能伯格在其“基礎神學人類學”中試圖借用自然科學的知識成果來提供一個更完整的人的觀念，並在其中發現人的宗教性，從而為

①【德】卡爾·拉納：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，第59頁。

② 同上，第65頁。

③ Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 36.

④ Ibid.

神學提供參與文化討論的話語權。

二、潘能伯格對人的開放性概念的神學重構

潘能伯格非常重視哲學人類學的研究進路，不過他也意識到舍勒人學存在的問題，即精神難以清晰地說明人的行為的獨特性，精神的觀念是一個“模糊”的概念。因而，在繼承舍勒的開放性的基礎上，潘能伯格進一步改造和發展了開放性概念，並借此來構造自己的基礎神學人類學。另外，借助於舍勒未能延伸的“外中心性”概念，潘能伯格完成了“對世界開放”向人類自我超越的轉變，人的開放性概念中具有了關於“過去”和“未來”的視野，也使得人的歷史性成了其神學人類學的終點。最為重要的是，他在人的開放性概念上完成了從自然科學到哲學、再到神學的鏈接，為統一的人的本質觀念提供了一種可能性。

（一）將“對世界開放”解釋為“自我實現傾向”

潘能伯格繼承舍勒把人與動物區分的思路，認為人具有超越周圍世界的能力。“近代所揭示的、人獨有的超出和超越自己的此在的一切現存規則而提出問題和向前推進的自由，叫做‘對世界開放。’”^①借助於這樣的開放性概念，潘能伯格認為人的開放性不僅包括“對象化”行為，還具有“向前推進”的目的性。而在對“人如何掙脫周圍世界”這一問題的討論中，潘能伯格拒絕接受舍勒引入“精神”概念的做法，他認為這一概念具有被認為是從外部介入人類有機體的生命過程的危險。

首先，在舍勒那裏，人的開放性被描述為精神超越本能的自由，在潘能伯格看來這是需要重新審視的。^②潘能伯格認為，“精神”只

^①【德】潘能伯格：《人是甚麼——從神學看當代人類學》，第3頁。

^② 需要注意的是，潘能伯格並非完全拒斥“精神”概念，只是認為過早的引入這一概念是不夠精確的，他聲稱“它（精神）帶有一種過度的形而上學的傾向，它與一種二元論的人類學聯繫在一起，這種人類學不再能夠從自然的角度看待人類在物質上的統一，而人類在這種統一中過着他們的生活”。詳參Wolfgang Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 372。

是一種現象，而不是人類存在結構的“一部分”。怎麼解釋人對衝動本能的抑制呢？潘能伯格借助了格倫的“進化抑制”概念，認為人的本能以一種不確定的方式運作，相較於動物，本能更大程度上缺乏發展，人的觀念並不一定指向被需要的東西，而有可能指向不相關的事物，從而擺脫本能興趣的限制。這也就意味着，人成了物種意義上的“有缺陷的人”。在此，潘能伯格把重心轉向了格倫的“人是行動的存在”這一概念，人具有補償物種缺陷的基本任務，語言和文化使這種補償成為可能。更確切地說，人被理解為“缺乏對特定環境的適應（的存在）”，對世界的開放性凸顯出人“未完成”的本性，即人類的自由、可塑性和發展能力。^①潘能伯格借助於格倫的人類學完成了人的開放性中存在的自由和必然的調和，人對世界開放並不意味着人的優勢，相反，是一個巨大的負擔。

其次，潘能伯格拒絕把人的開放性作為人的先驗認識範式來理解。潘能伯格指出：“人類對世界無條件地開放的假設沒有考慮到‘我們與世界關係的間接性和片段性。’”^②事實上，受限於人的感知形式和行為模式，世界只是以不完整的方式表現給我們。當然，這並不是意味着人的開放性是受限於世界的，相反，潘能伯格認為對人的開放性的理解必須擺脫舍勒的認知框架，對世界開放不僅是超越當前世界，還必須意味着對任何一種可能的世界影像的超越，也就是說，人的開放性不是一種特定行為的特徵，而是人內在的一種發展趨勢。“它被描述為人類‘自我實現’過程中的一個方向，通過這個過程，一個人獨自形成了一個自我。”^③至此，潘能伯格完成了對“對世界開放”的吸收和初步改造，這種“改造”的目的乃是架設一個神聖存在作為人的自我超越的前提。

^① Arnold Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*, trans. Clare McMillan and Karl Pillemer (New York: Columbia University Press, 1988), 61.

^② Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 372.

^③ Ibid., 42.

（二）將自我理解為可超越的對象

潘能伯格進一步闡釋了“對世界的開放性”這一概念，解決了認識主體何以認識自身的問題，並借其為建構神學人類學奠定基礎。潘能伯格意識到人類本性的初始形式為一種未完成的狀態，表現為對世界現實的有限開放，但人對自身的對象化能夠超越這種有限視野原則上達到無限開放。他把這個過程稱之為“人類自我超越”，其先決條件是人本能的缺失、人類器官的原始狀態、出生時未完成的狀態和漫長的成熟期。正是由於這種未完成狀態，人的這種自我超越的因素只是作為伴隨具體生活的意識，存在於每一個具體的人的主體結構中。潘能伯格把“人類自我超越”看作是人的開放性的新的表述，旨在說明人類特有的生命形式的內在結構。“人類自我超越的概念——在很大程度上就相當於對世界開放的概念——概括了當代人類學家在努力定義人類的特殊性質時的廣泛共識。”^①

潘能伯格用人類自我超越的概念替換對世界開放的概念具有兩個目的，一是試圖建構一個關於人的主體結構的新的解釋。他認為人不僅意識到自我同一性，而且還意識到自我與自身之間的張力。舍勒所理解的精神與生命衝動的對立僅是這種張力的一種可能性，自我可能站在生命本能的一邊反對精神的要求，或者相反，站在精神的一邊反對本能衝動。在潘能伯格看來，人類行為並不是系統地認識和把握世界，而是表現出一種模糊性和破碎性，其內在根源是人類中心性和外中心性之間的緊張關係。潘能伯格認為人的外中心結構伴隨着人類與自身關係的斷裂，呈現出自我與自身的對立狀態。這種對立狀態被描述為人類生存結構中的基本因素之間的衝突，伴隨着自我意識內在反省而被認識，這個過程被視為人類內在主體的自我超越。潘能伯格對人的存在結構的剖析解釋了人的“自由”和“衝動”之間的矛盾，在

^① Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 63.

一定程度解決了拉納的神學人類學的難題。^①

另一個目的就在於他試圖從人的主體結構出發闡釋人的實際生活行為。在潘能伯格看來，無論是康德還是拉納，其先驗主體性學說都缺乏一種針對實際生活的指向性意義。^②自我意識在非同一性的影響下進行反思，從而接近於自己的外中心，但這一過程並不是順利通達的，自我意識常常表現出“自愛”（或者說“自我肯定”）的狀態，這種自我保護的努力被認為是有限存在的自我意識的直接結果，並呈現出“恐懼或焦慮”的狀態。潘能伯格用人的開放性觀念闡釋了奧古斯丁的原罪觀和克爾凱郭爾對罪的分析，他認為人對“自我中心”的堅持引發了人的罪惡行為，諸如攻擊性行為和抑鬱狀態，甚至是自我侵犯（自殺）等。但自我失敗不是終點，而是人自我超越中的一個階段，潘能伯格認為人在自我的失敗中會產生向外突破的轉向，意識到自我身份實現的命運，從而接受人的此在的無限開放性。

（三）將自我超越的目的地指向“上帝”

至此，潘能伯格借助於“人的開放性”概念突破了哲學人類學，轉而走向了建構基礎神學人類學的道路。潘能伯格發現人是朝向某一目的地的開放，他理解這種“開放的特徵”是潛藏在人的本性中的目的，它被赫爾德描述為“人類最初擁有的雕像的輪廓，即上帝的形象”。上帝形象的概念具有描述人類未完成的人性的功能，這意味着人不僅僅是朝向某一未知目的地的開放，人同時也是具有對這一未知目的地的先驗認識，“人類的未來（目的地）也被認為已經在建立他們特有的自然存在結構中發揮了組成作用”。^③也就是說，人正在成為人。潘能伯格對“上帝的形象”概念的解釋沒有脫離其人類學主張，實現上帝的形象這一人類命運問題反映在人與世界的關係上，就

^① Dennis W. Jowers, "The Conflict of Freedom and Concupiscence: A Difficulty for Karl Rahner's Theological Anthropology," *The Heythrop Journal*, Vol.53, no.3 (2012): 624-636.

^② Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 86.

^③ *Ibid.*, 60.

是人的身份形成的過程。“上帝的形象，被認為是人類的命運，被理解為在人類生活中為人的自我整合過程提供方向。”^①

其次，潘能伯格更進一步地把“人的開放性”和上帝觀念聯繫在一起。人的開放具有突破有限進入無限的視野，也就意味着需要有一個相應無限的存在作為對象，“語言把它表述為上帝”。這並不是對上帝的本體論證明，而是以認識論術語對傳統的上帝論證方法所進行的實在的本體論表述。區別於拉納的地方是，潘能伯格沒有從啟示着手去對基督教的特殊性進行論證，在他看來，啟示仍是偶然性的，唯有“復活”這一事實是明確的啟示，他將人的開放性置於耶穌基督復活作為歷史事件的背景中去理解，認為“復活”事件使人在耶穌身上看到了關於上帝之現實的預表，也就是說，人的開放性朝向的目的地在耶穌身上得到了實現。因此，潘能伯格雖然拒絕將“對上帝開放”直接理解為對上帝存在的證明，但他通過轉向宗教在人的歷史中的行為來貼近基督教教義，他認為只有對宗教的福音進行檢驗才能確定那個未知的對象的真實可靠，“看它（宗教的福音）是掩蓋還是突出了人的此在的無限開放性，”^②可見，潘能伯格在此又回到了人類學視域中，這也正是他的目的所在，即在人類學中重建宗教的維度。

三、對潘能伯格思想的進一步理解與批判

潘能伯格從現代人類學角度出發認為，人對世界開放以上帝中心為前提，在揚棄舍勒和拉納的開放性概念之後，使“人的開放性”既與人文科學有關，也與哲學相連，還發展了神學研究視野，克服了傳統教義學人論無法融入現代自然科學的難題，論證了宗教內在的普遍有效性原則。如果從當代神學發展來看，這一討論無疑具有重要意義，對潘能伯格神學思想的評價繞不開他跨學科研究的創新與魄力，

^① Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 142.

^② 潘能伯格：《人是甚麼——從神學看當代人類學》，第12頁。

正如外國學者對他的評價，“我們可盼望更多神學家會跟隨潘能伯格企劃之啟迪。”^①

事實上，潘能伯格對“人的開放性”特徵的理解貫穿他整個基礎神學人類學建構，理解人的開放性不僅考慮人的生存狀態，還要審視人在開放性狀態中進行的創造性行為，它關乎到人以何種方式對世界開放的問題。

（一）對“想像”的靈感來源的審視

不難發現，對“人的開放性”概念論述中存在一個關鍵性問題，即人在開放的自由中擺脫對象轉向另一個他者的能力是何以表現的，關於這一問題，潘能伯格把它解釋為“想像力”在起作用。“想像力”在認識論中一直佔據着非常重要且特殊的地位，尤其是自康德以來，“想像”不再被簡單地理解為記憶的再現，而是作為一種“人類心靈基本能力”，為一切先天知識奠定基礎，在康德的整個先驗觀念體系中，“想像力”扮演著聯結感性和知性作用的重要角色。^②在其後的哲學家那裏，“想像力”也一直作為認識論範疇活躍於哲學領域，即便是在神學家卡爾·拉納那裏，“想像力”也是作為先驗概念出現在“靈”與感性的統一中心的。^③

對潘能伯格而言，人類自我超越不能只是依靠人的邏輯理性的力量，而必須是在與整個世界的關係中進行超越並體驗自身，這也就意

^①【德】施韋貝爾：《潘能伯格》，董江陽、陳佐人譯，載《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》，戴維·福特編，香港：道風書社，2005年，第205頁。[Christoph Schwöbel, "Pannenberg," trans. DONG Jiangyang and CHEN Zuoren, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David Ford (Hongkong: The Logos and Pneuma Press, 2005), 205.]

^②【德】康德：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社，2004年，第130頁。[Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trans. DENG Xiaomang (Beijing: People's Publishing House, 2004), 130.] 關於亞里士多德對作為回憶功能的想像（臆想）的評述詳參亞里士多德：《靈魂論及其他》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，2011年，第145-152頁。[Aristotle, *De Anima*, trans. WU Shoupeng (Beijing: The Commercial Press, 2011), 145-152.]

^③ Karl Rahner, *Spirit in the World*, 80-116.

味着理解人的開放性必須要處理人的創造性活動與有限認識之間的關係。康德區分了經驗性的想像力和先驗的想像力，而他把想像力限制在知性機制之下的做法受到了諸多學者的批評，這使得先驗演繹在“想像力”概念上出現了困境。^① 潘能伯格也不滿足於把先驗想像力（生產性想像力）的功能僅限於知性的“圖形化”和理解功能，他需要在“想像”中建構人超越世界的可能性，即人通過“想像”可以在他的在世經驗中意識到他所依賴和信任的那個終極對象。因此，潘能伯格在現代心理學詮釋的“靈感”這一概念上發現了人的宗教性活動空間，知性控制下的“想像力”只具有恰當的描述結構性事實和狀態的能力，而不能像“靈感”一樣推動“想像”進行創造性行為。靈感是自由且突然的，它活動於“前注意領域”，通過感知或想像的表徵吸引焦點注意的轉向，由於這一活動，注意力所預期的非主題性視野獲得了具體的信息，從而具有了創造性活動與超越此在的可能性。真正的“靈感”並不是想像的創造物，而是作為人尚未體驗的未來的光點被想像所捕捉。想像借助靈感使人與人的未來相聯繫，即作為尚未成為現在的未來。這種對未來的廣泛開放產生自對世界的開放，同時也是產生自在人擺脫直接的衝動壓力後的自由境遇下聆聽的來自“上帝”的聲音，對於人而言，“想像克服了此在”，或者說，人創造性地控制了世界。

如果我們人類學視域下繼續思考人何以具有捕捉“靈感”的可能性時，我們就會發現潘能伯格的解釋陷入了神學闡釋循環的困境，他不得不再此回到拉納對於“啟示”以及人聆聽啟示之可能性的論

^① 康德嚴格區分了知識的兩個來源：直觀和概念，但為了形成先天知識，必然要求二者之間有一種結合，因此他提出想像力來對二者進行聯結。康德對“想像力”的引入導致他必須給與“想像力”更多的重視，否則依舊無法回答直觀和概念的聯結何以可能的問題，這也就意味着“想像力”會被解釋為直觀和概念的“共同根”而具有更重要的地位。參見潘衛紅：《康德的先驗想像力研究》，北京：中國社會科學出版社，2007年，第241-245頁。[PAN Weihong, *Kang de de xian yan xiang xiang li yan jiu* (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2007), 241-245.]

證，對上帝開放意味着人能夠在“上帝”那裏領受到作為創造性力量的靈感。可見，潘能伯格對“想像力”概念的闡釋雖然依舊是建基於哲學人類學之上，形成了從人的認識結構到人的存在結構的回轉，但他對“靈感”的處理依舊充滿了神學論證式的假設前提。總的來說，“想像”作為人的開放性概念的補充，對它進行人類學視角上的神學重構也反映出潘能伯格的研究方法和神學立場。

（二）應將“人的開放性”視為衡量現代多元文化的價值維度

現代文化多元論對傳統意義上的西方文化中心論發起挑戰，莫爾特曼和美國系統神學教授卡爾·布拉滕在對潘能伯格的回憶錄中皆稱其神學思想中的西方中心論立場與現代的多元宗教神學相衝突。^①恰如保羅·尼特所說，我們正生活在一個不斷開放着邊界的世界之中，人與人所處的環境中充斥着不同宗教與不同文化的對話與融合，基督徒也不得不去考量其他宗教信仰在他們生活中所呈現出的維度和力量。^②潘能伯格自己也意識到了“人的開放性”所依賴的這個對象並不能完全成為基督教自我辯護的鐵證，以至於他在處理這一問題時僅能採取一種不牢固的鏈接方式。^③

人總是對新的事物和新的體驗開放着，這一事實同時也意味着人在每一時刻都有可能陷入虛入和非存在的糾纏之下，人的獨特之處恰

^① Jürgen Moltmann, "Personal Recollections of Wolfhart Pannenberg," trans. Steffen Losel, *Theology Today*, Vol.72, no.1 (2015): 11-14; Carl E. Braaten, "Editorial: An Encomium: A Tribute to Wolfhart Pannenberg," *International Journal of Systematic Theology*, Vol.17, no.1 (2015): 64-66.

^② 保羅·尼特：《宗教對話模式》，王志成譯，北京：中國人民大學出版社，2004年，第6頁。[Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, trans. WANG Zhicheng (Beijing: China Renmin University Press, 2004), 6.]

^③ 潘能伯格認為現代人類學的精神史根源在於《聖經》，唯有基督教借助《聖經》提出了關於人的無限超越與人的歷史性的統一，因此他認為只有基督教傳統能為現代人類學提供研究基礎。這一點出現在他早期論述的首尾以及後期著作關於人的歷史性的論述部分。詳見潘能伯格：《人是甚麼——從神學看當代人類學》，第9-11頁、第126-135頁；以及 Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 444-453。

恰在於，人有能力在這開放的視野中不斷超越和把握着世界和未來，而這一過程本身就是“開放性”的內在要求。人的開放性並非毫無目的，它旨在尋求一種維繫人的存在並賦予人生以意義的對象，這個對象需要與人建立關係並成為人所信任和依賴的對象，否則它無法成為肯定人存在的存在，而僅能成為人所把握的有限對象。關於這個對象，舍勒把它稱為“無限的威力”，蒂里希把它稱為“與人終極相關者”，潘能伯格認為“語言把它表述為上帝”，但究其本質而言，這些關於“元存在”或“無限者”的稱謂都在描述一種人對“無限性”的理解，它基於人能夠超越一切有限世界的大膽預測，這是對“人的開放性”的預測。

對不同文化中的不同宗教而言，“神（上帝）”這一名諱都是意指一種在力量和意義上超越人的普通經驗領域的對象，是人們在不同的文化環境中對世界無限開放的結果。基督教對於“復活”這一概念的詮釋是我們理解人及其開放性不可缺少的圖像，但並不是唯一圖像，人對於有限的此在的超越已然認識到死亡在人生命中的必然性，人在面臨死亡時仍然沒有退縮，相反，人依舊處於對未來開放的希望之中。可以說，包括基督教的“上帝”在內，諸多宗教的信仰對象都在一定程度上緩解了人對死亡與虛無的焦慮，但又不能夠真正地解決這一問題，正是因為它們只是具體環境中的“終極關切之種種表達”^①，而對於那個未知對象仍不可企及。人的開放性要求人不斷超越具體的周圍環境，不只是自然環境，也包括文化環境。在超越現存文化並向未來開放的視域中，人會因宗教文化中已有的價值闡釋而產生受限感，繼而試圖糾正、改造，甚至放棄這些具體價值，同時也會塑造一種新的具體價值並繼續在其中經驗人本身，這就是宗教改革的原因所在。

^① 保羅·蒂里希：《蒂里希選集（下）》，何光滬譯，上海：上海三聯書店，1999年，第1144頁。[Paul Tillich, *Di li xi xuan ji*, vol. 2, trans. HE Guanghu (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1999), 1144.]

在對“人的開放性”概念的詮釋中，潘能伯格希望從“以色列的上帝”出發來調和“啟示”和“使命”，這個做法在很大程度上消解了人對“開放性”的追問意圖，使“人”成為受限在西歐文化傳統中的人。事實上，人類在對於未知對象的依賴傾向中找到了對世界開放的表達，那個未知對象正是在對人的開放性起着引導式的作用，人因此而具有了對未來的希望，以人的開放性為基礎去檢驗福音才是對待多元文化的合理態度。

四、結論

潘能伯格對這一概念討論的前提就是要在“人的開放性”這一基本特徵中為人的宗教性找到合理的論證，在此意義上，潘能伯格的基礎神學人類學並沒有“完成”這一任務，而是僅滿足了基督教神學的教義需要。固然，潘能伯格對人的理解堅持了非聖經傳統的前提，但他對世俗科學理論的概念的“批判挪用”並沒有促成人文科學與神學的雙向對話，而是被理解為了一種新形式的護教理論。同時，他所希冀看到的宗教與人性的跨學科討論也並沒有形成，這是令人遺憾的。^①

人的開放性不僅意味着人具有不同於動物的特殊性，同時也意味着人正處於動態的超越過程之中，社會文化、宗教、科學都成了人的開放性指涉的對象。因此，對人的開放性的理解不僅是哲學領域的話題，更是神學、人類學、以及諸多人文科學得以對話的基礎。人的開放性是人獨立於世界並面向世界的特性，在這一過程中，人依靠自身的開放性從那個未知的對象那裏獲得了朝向未來開放的勇氣，人的宗教性意義也在此得到了揭示。這也就意味着，對人的開放性的解讀

^① Wolfhart Pannenberg, “An Intellectual Pilgrimage,” *A Journal of Theology*, Vol.45, no.2 (2006): 184-191.

應具有全球化視野，從人的整體及多元文化處境來全方面地建構人的宗教性，以人的希望、信賴和勇氣為目的，通過想像來體驗尚未到來的未來，這才能使人的開放性真正地指向那一望無垠的人類命運。

參考文獻

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Braaten, Carl E. "Editorial: An Encomium: A Tribute to Wolfhart Pannenberg." *International Journal of Systematic Theology*, Vol.17, no.1 (2015): 64-66.
- Dallmayr, Fred R. "Politics of the Kingdom: Pannenberg's Anthropology." *The Review of Politics*, Vol.49, no.2 (1987):85-111.
- Gehlen, Arnold. *Man: His Nature and Place in the World*. Translated by Clare McMillan and Karl Pillemer. New York: Columbia University Press, 1988.
- Grenz, Stanley J. *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Jowers, Dennis W. "The Conflict of Freedom and Concupiscence: A Difficulty for Karl Hanher's Theological Anthropology." *The Heythrop Journal*, Vol.53, no.2 (2012): 624-636.
- Moltmann, Jurgen. "Personal recollections of Wolfhart Pannenberg." Translated by Steffen Losel. *Theology Today*, Vol.72, no.1 (2015): 11-14.
- Pannenberg, Wolfhart, "An Intellectual Pilgrimage." In *A Journal of Theology*, Vol.45, no.2 (2006): 184-191.
- . *Anthropology in Theological Perspective*. Translated by Matthew J. O'Connell. New York: T&T Clark International, 2004.
- . *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. Translated by Millay Hyatt. New York: Fordham University Press, 2019.
- . *Systematic Theology* Volume 2. Translated by Geoffrey W. Bromliey. New York: T&T Clark International, 2004.
- Plessner, Helmuth. *Laughing and Crying: A study of the Limits of Human Behavior*. Translated by James Spencer Churchill and Marjorie Grene. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Rahner, Karl. *Hearers of the Word*. Translated by Michael Richards. New York: Herder and Herder Press, 1969.
- . *Spirit in the World*. Translated by William Dych. New York: The Continuum Publishing Company, 1994.
- Sandmeyer, Robert. "Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy." *Philosophy Compass*,

Vol.7, no.1 (2012): 41-73.

Throop, C. Jason. "Toward a New Humanism: Being open to the World." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol.8, no.3 (2018): 197-210.

Vacek, Edward V. "Scheler's Phenomenology of Love." *The Journal of Religion*. Vol.62, no.3 (1982): 156-177.

Wong, Kam Ming. *Wolfhart Pannenberg on Human Destiny*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008.

中文文獻 [Works in Chinese]

【美】保羅·蒂里希：《蒂里希選集（下）》，何光滬譯，上海：上海三聯書店，1999年。[Paul Tillich. *Di li xi xuan ji* (Selected Works of Paul Tillich), Vol. 2. Translated by HE Guanghu. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1999.]

【美】保羅·尼特：《宗教對話模式》，王志成譯，北京：中國人民大學出版社，2004年。[Paul Knitter. *Introducing Theologies of Religions*. Translated by WANG Zhicheng. Beijing: China Renmin University Press, 2004.]

【德】赫爾德：《論語言的起源》，姚小平譯，北京：商務印書館，2017年。[Johann Gottfried Herder. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Translated by YAO Xiaoping. Beijing: The Commercial Press, 2017.]

【德】卡爾·拉納：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，朱雁冰譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年。[Karl Rahner. *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Translated by ZHU Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1994.]

【德】康德：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社，2004年。[Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated by DENG Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2004.]

【德】馬克思·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰譯，貴陽：貴州人民出版社，2018年。[Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Translated by LI Bojie. Guizhou: Guizhou People's Publishing House, 2018.]

【英】麥奎利：《探索人性——一種神學與哲學的途徑》，何光滬、高師寧譯，香港：道風書社，2014年。[John Macquarrie. *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. Translated by HE Guanghu and GAO Shining. Hongkong: The Logos and Pneuma Press, 2014.]

【德】莫爾特曼：《人：基督宗教的現代化人觀》，鄭玉英譯，臺北：南與北文化出版社，2014年。[Jürgen Moltmann, *Man: Christian Anthropology in*

- the Conflicts of the Present*. Translated by ZHENG Yuying. Taipei: South&North Publishing Company, 2014.]
- 【德】潘能伯格：《人是甚麼——從神學看當代人類學》，李秋零、田薇譯，上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1997年。[Wolfhart Pannenberg. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Translated by LI Qiuling and Tian Wei. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1997.]
- 潘衛紅：《康德的先驗想像力研究》，北京：中國社會科學出版社，2007年。[PAN Weihong. *Kang de de xian yan xiang xiang li yan jiu*. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2007.]
- 【德】施韋貝爾：《潘能伯格》，董江陽、陳佐人譯，載《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》，戴維·福特編，香港：道風書社，2005年，第177-202頁。[Christoph Schwöbel, "Pannenberg." Translated by DONG Jiangyang and CHEN Zuoren. In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Edited by David Ford, 177-202. Hongkong: The Logos and Pneuma Press, 2005.]
- 王歡歡：《西方先天範式的演進：從康德、舍勒到杜夫海納》，載《北京社會科學》，2015年第12期，第98-105頁。[WANG Huanhuan. "The Revolution of a Priori in Western Philosophy: From Kant, Sheler to Dufrenne." In *Social Science of Beijing*, no.12 (2015):98-105.]
- 王新生：《試論海德格爾“存在—神—邏輯學”批判的神學維度——兼論其對卡爾·拉納的啟發》，載《哲學研究》2010年第3期，第63-70頁。[WANG Xinsheng, "Shi lun hai de ge er 'cun zai -shen -luo ji xue' pi pan de shen xue wei du: jian lun qi dui ka er la na de qi fa." In *Philosophical Research*, no.3 (2010): 63-70.]
- 亞里士多德：《靈魂論及其他》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，2011年。[Aristotle. *De Anima*. Translated by WU Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 2011.]