

潘能伯格的人學思想（上）

胡淑琴¹

本文作者從潘能伯格的神學方法及歷史觀出發，為讀者介紹他的人學思想，尤其著重於「人是向神開放的存有」、「人之自我超越」，以及關於「罪」和「天主肖像」的概念，藉此談到潘氏人學思想中的「奧秘的教導」。

前言

西方思想經過文藝復興、啓蒙運動、理性主義和科學的發展，逐漸形成以「人」為中心的思想典型²。就某種意義來說，人類學帶有現代人文社會科學的綜合特質，涉及語言學、生物學、史學、社會學、法學、倫理學、政治學等學科要素，以人類學作為基督神學的對話者，可以使神學參與現代人文—社會科學，達到對話的效果³。

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院神學碩士，現就讀於輔大宗教學系博士班。

² 孔漢思（Hans Küng）曾運用孔恩（Thomas S. Kuhn）的思想，列出神學史之六種思想典型的轉變：1. 初傳、默示的思想，2. 救恩史、希臘化的思想，3. 士林神哲學、羅馬天主教的思想，4. 基督教的教義思想，5. 以人為本的思想，6. 多元化的思想。參閱谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990），263~265頁。

³ 潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）著，李秋零、田薇譯，《人是甚麼——從神學看當代人類學》（香港：道風山基督教叢教義林出版，1994），12頁，劉小楓所寫的〈中譯本前言〉。以下僅提書名《人

關於基督信仰的神學反省，西方當代的神學家也有不少人採取人學的思考進路，例如：卡爾·拉內(Karl Rahner, 1904~1984)、保羅·田立克(Paul Tillich, 1886~1974)、馬奎里(John Macquarrie)等。面對無神論對信仰的質疑，以及俗化世界之奧秘感的失落，反省的重點已不在於論證神的存在，而在於人為何需要信仰？人與神的關係為何？如何透過適當的引導，使人得以與神聖奧秘接觸？如何確立基督信仰之普世性的有效性？這方面的反省與「奧秘之教導」(mystagogy)有關，與信證神學、基本神學或宗教哲學相近，也可以聯繫理論神學與牧靈神學的實用部分。

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)是當代德語新教神學界中頗具影響力的思想家和學者，其著作已被譯為多種語言，不少學術論文以其思想為研究的主題，其影響早已超越新教和德語系的範圍。潘氏的思想具有相當的一致性，其體系以人學和歷史觀為主軸，而其歷史觀又貫穿其人學的思考。本文先介紹潘能伯格和其思考脈絡及方法，簡介其神學性的歷史觀之後，再詳細提出其人學思想的對話背景與內涵，最後從「奧秘之教導」來反省其人學思想的貢獻和可以與其他思想相互補充的部分。

一、簡介潘能伯格和其思考脈絡及神學方法

潘能伯格於 1928 年出生於當時屬於德國而現今屬於波蘭的史德汀(Stettin)，雖受洗於路德教會，但他早年的興趣是在音樂和歷史，加上對尼采著作的喜好，對基督信仰並不熱衷⁴。

是甚麼》。

⁴ Godfrey Igwebuike Onah, *Self-Transcendence and Human History in Wolfhart Pannenberg* (Lanham: University Press, 1999)。本書是研究潘氏之超驗人學和歷史學的哲學博士論文，是理解潘氏思想的一

直到有一回他領受相當於保祿在大馬士革的皈依經驗，加上一位老師的影響，使他在 1947 年決定在漢伯特 (Humboldt) 大學攻讀神哲學，並在短暫接觸基督信仰之後，決定成為神學家，同時亦看重哲學的領域。他曾先後在哥廷根 (Göttingen) 和海德堡 (Heidelberg) 受教於多位著名的神哲學者，其中的羅維 (Karl Löwith) 和馮瑞 (Gerhard von Rad) 是啓發他看重歷史的重要導師。他和幾位同窗嘗試把歷史融入系統神學中，於 1951 年形成所謂「海德堡小圈圈」，但十年以後才出版這群年輕人所合作的《作為歷史的啓示》，被視為第一個不以 20 年代辯證神學為模本的神學派別⁵。《人是甚麼》一書也是潘氏同一時期的作品⁶，此後一直到 80 年代，潘氏陸續發表許多著作，1983 年出版之《從神學的角度看人類學》⁷是人學的系統發揮。潘氏在長年涉獵多元的知識領域之後，於 1991 年才開始出版其三大冊之《系統神學》⁸的第一冊。

部相當好的導讀，也是本文最重要的參考資料。作者在 xvii~xxi 頁簡短介紹潘氏的生平和其人學的思想脈絡。

⁵ 辯證神學指基督教神學家巴特及其學派之辯證式的神學原理，參閱輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》(台北：光啓，1996)，704 號「辯證神學」。

⁶ Wolfhart Pannenberg 著，《人是甚麼》。黃勇先生有專文介紹此書，參閱〈潘能伯格和他的《人是甚麼》〉《道風漢語神學學刊》第五期 (1996 秋)，274~281 頁。

⁷ Wolfhart Pannenberg, tradujo por Miguel García-Baró, *Antropologia en Perspectiva Teologica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A., 1993)。本書尚未譯成中文，筆者無法閱讀德文版本，乃參閱西班牙文版本。

⁸ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. I, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991)。

西方近現代的神哲思想一直受到二元對立的影響，潘氏的思想則試圖超越二元分立而達到統一。此外，他和其他當代的神學家同樣面臨著內外的挑戰：面對世俗、多元而宗教意識和奧秘感日益淡薄的世界，宗教信仰逐漸被邊緣化，神學語言越來越被局限為圈內人的術語，不易與一般人的生活打成一片，也很難與不同的學術領域溝通交流；對內而言，基督信仰的神學思想因與世界思想接觸而呈現多元的情況，彼此或相互排斥、會通、並存，不同的聲音也難以讓圈外人有清楚的瞭解。

潘氏思考的出發點在於肯定相對主義的不真實性，意即凡某個人或團體所假定的真理不能為別人或別的團體所認同，則不能視為真正的真理。他認為不應把真理和尊重別人的看法混淆，不應找託詞或藉口來逃避對真理的追尋，甚至保護雙重真理的教導。這原則不只適用於不同人文或自然學科，也適用於哲學與神學。他認為基督信仰的神學反省應對外有更大的開放，他渴望藉由科際之間的兼綜融合與批判性的交談，使基督信仰的真理得以進一步奠定其普世的有效性⁹。

潘氏身為神學家，其終極的關懷是神，而他選擇從人學來思考，是因為無神論者對基督信仰的挑戰是從人學切入，有必要從人學予以回應；人亦是神所啓示的對象，神學的思考不宜忽略了人學。潘氏的人學思想不從啓示和信理的肯定出發，而從當代人類學之研究的資料來探討，這促使他廣泛涉獵不同學科且不隨意約化。然而，當代不同學科各有其人觀的假定，而

⁹ Miguel García-Baró, "Wolfhart Pannenberg y las implicaciones religiosas de la teoría antropológica", en *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, dirigido por Juan de SahagunLucas (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994), pp.289~303.

有不少假定是從無神論或非神的角度預先排除了人的宗教向度。因此，他認為¹⁰：

人類學諸學科及其關於人的圖像，永遠不能達到具體的人。無論是生物人類學還是文化人類學，無論是社會學還是法律人類學，毫無疑問地，還有實存本體論，都永遠不能達到具體的人。它們關於人的圖像都是抽象。抽象的考察無疑是條件，沒有這一條件，我們就根本不可能談論人。

神學的任務是對多元的人觀思想提出批判，「把各種不同的抽象觀點彼此結合起來，並如此重新取消抽象，以至造成一個越來越具體的圖像」¹¹。

他並不刻意區別哲學與神學，認為二者乃相輔相成，哲學亦是他交談的對象。事實上，他在著作中廣泛涉獵多元領域的知識，介紹不同思想家的看法，不只呈現他淵博的學術素養和科際整合與交談的能力，其細膩的思考和逐步的推理，對不同思想加以修正、批判、累積或串聯，潘氏也逐漸將他獨到的見解呈現在讀者眼前。然而，為不熟悉這種寫作風格和西方近現代神哲思想背景的讀者而言，難免會有眼花瞭亂的感覺，需要導讀性的作品協助，比較能掌握其要義。

潘氏認為從神學的角度來反省人學，其任務不只是把不同的人觀相連，而是與不同時代之多元人觀進行「批判式的交談」。他不只從現象來描述，亦試圖從人的本體結構來探討並肯定人的宗教向度，指出信仰為人是不可或缺的普遍向度，以

¹⁰ 潘能伯格，《人是甚麼》，156頁。

¹¹ 同上。

此來回應無神論對信仰的挑戰。雖然他未直接從聖經的啓示或形上學的肯定來出發，然而他與不同學科和思想家進行交談的同時，並不需要犧牲自己的信仰；聖經啓示的人觀、人之爲天主肖像，以及聖經的歷史觀，仍是潘氏立論的基礎。他以歷史學來整合諸學科，認爲歷史學乃描述人的具體情況，不僅是其他人類學科的基礎，而且吸收其精華，並超越他們之個別的幅度¹²。他雖未明言，然而他肯定人之宗教向度，並以歷史學的方法來整合，本身已是一種「奧秘之教導」。

本文偏重潘氏對於人觀的哲學性詮釋，不只提出他思想的結論，也概略依循其思考的過程，爲更瞭解其思想的豐富性。潘氏的人學著作常把「歷史」這主題放在最後，而歷史概念乃貫穿其整體思想的主軸，先對其神學性歷史觀有所認識，可幫助我們瞭解其人觀的意涵。

二、潘能伯格之神學性的歷史觀¹³

潘氏深信「歷史」是天主的自我啓示以及人逐步達至其天命 (destiny) 的場合，是探究神學和人學所不可或缺的。然而，他的「歷史」概念不只是 *historie*，也是 *Geschichte*。一般所謂「歷史學」(*Historie*) 的研究對象是人類在過去所做的行動，歷史是「過去」的事實，爲幫助人們知道「現在」應該怎麼做。「歷史」與「未來」無關，至多只能推測性地「鑑往知來」，而這推測尙可能發生謬誤。「歷史」乃是人在過去的行動，與神或神的旨意及行動無關，後者乃是神學的範圍。

¹² Pannenberg, *Antropologia en Perspective Teologica*, p.29.

¹³ 參閱 Onah, *Self-Transcendence*, pp.140~150.

至於 *Geschichte* 指「發生的事」(that which happens, *das Geschehen*)，不只局限於「過去」，亦可延伸至「現在」和「未來」，其意義指「事件的脈絡和效果」。潘氏認為「歷史」首先是指神聖的行動先於人的行動，歷史先是神的自我通傳，人是在啓示的光照下來回應。伊利亞德曾批判聖經的歷史觀，視爲先知主義的產物，潘氏加以辯駁，認爲聖經的歷史觀是建立在希伯來民族的神觀上。神不只是創造萬有的造物主，亦是在歷史中許諾並實踐其救恩行動的「生活的天主」，歷史被理解爲神的「許諾」與「實踐」之間的張力，形成一種直線型前進的歷史觀。

潘氏反對把啓示和歷史分開，認爲歷史即神的啓示，而神在歷史中的神聖行動是有方向和目標的，這是歷史之所以有意義的基石。因此，在過去、現在和未來所發生的「事件」不是個別、偶發的串聯，而是蘊含著意義，只是這意義必須從「歷史的整體」來看，才能在不損傷事件之個別性與偶發性的同時，瞭解其在歷史中的意義。然而，「歷史的整體」只在末世才明白彰顯，有限的「人」不可能成爲歷史整體和圓滿的基礎，只有「神」才能給歷史最終的合一確切的保證。這「歷史整體」的新天新地必須等到末世才圓滿，而二千年前死而復活的基督事件則已「預現」了這歷史的圓滿，也「預現」了人類全體與個人之最終的天命乃是「復活」，亦即與神之永恆生命的共融。

潘氏從基督信仰的末世觀來理解人類集體和個人之存在的意義和終極的目的，他從「整體」角度來看歷史和個人，其重心已從「過去」轉向「未來」，最終歷史之「整體的圓滿」等同於「整體的事實」和「整體的真理」，在過程中的每一個「現在」都只是終極圓滿的一種「預現」，只是某程度之「提前的

部分實現」而已¹⁴。

三、潘氏人學思想的概要

基督信仰對於人學的教導包含受造、肖像、罪和恩寵這四個幅度：人是按照天主的肖像而受造，有男有女，「人是創造工程的巔峰」，是靈魂和身體合而為一的整體。人在犯罪之前擁有「原始聖德和義德」，生活在與天主親密的友誼中，然而人卻因犯罪的事實而墮落，但天主未將人棄置於死亡權下，反而經由主耶穌而賜下豐富的恩寵¹⁵。潘氏認為神學思考的重點並非放棄傳統的教導，而是如何以今日的思想型態來理解聖經所啓示的信仰真理，其中在人學方面需要解套的是：聖經啓示的人觀如何與現代的進化思想協調，以及如何超越傳統之靈肉二元的對立，使之更富有合一性與動態性。

從潘氏之神學性的歷史觀來看其人學，人是處於歷史之動態的過程中，朝向一個具體的神聖目標前進，已包含自我超越的思想。我們先概略瞭解西方之「自我超越」的人觀概念，以及潘氏人觀思想的交談背景，然後再提出他在人觀上的見解。

¹⁴ 對潘氏從本體層面視「未來」優於過去和現在，視人的「潛能」優於「實現」，筆者認同 Onah 的批判，認為潘氏未清楚區分本體層次與認識層次。參 Onah, *Self-Transcendence*, 191~192 頁。倘若視未來為「盼望」，把重心從過去已無法改變的事實轉移到對未來的願景和盼望，的確會影響人現在的抉擇與行動。目前心理學的趨勢也逐漸從佛洛伊德式的過去宿命論轉向未來，不少著作強調正向心理學，著重正向情緒和積極思考。

¹⁵ 參《天主教教理》(台北：天主教教務協進會，1996)，第 356~421 條。基督信仰之不同教派對於恩寵與自由、「因信成義」或「因信稱義」有差異的見解，但對於上述之傳統表達的差異並不大。

(一) 西方之「自我超越」的概念

西方思想對於「人」的思考，曾把人放在宇宙論的框架下視爲宇宙中的一份子。後來逐漸把人與自然物分開，受到希臘靈肉二元的影響，人的尊貴在於「靈魂不死」。近現代的思想典型轉向以「人」爲中心的思考，看重人的理性思維和主體性。人雖然一方面受到時空的限制，但是人天生有某種特質或傾向，促使人不停滯於現狀，而不斷進一步思索、探問和追尋，超越既有的現況、秩序、知識和限制。人這種向外「開放」(openness)的現象被近現代的神哲學者稱之爲人的「自我超越」(self-transcendence)¹⁶。

在宗教的領域，人的「自我超越」指涉人之超越自我、接觸神聖的能力，而「神聖」則不限定於位格性而外在於自身的超越存有，亦可能是神秘之知的內在轉向，達到印度教或佛教之內在超越的涅槃境界。在哲學方面，人之自我超越的特質和方向並沒有共識，人有可能向神聖、世界或他人開放，人亦可能向不可知的未來、死亡或虛無開放¹⁷。弗南斯(J. De Finance)

¹⁶ 類似的概念在古代的中西方都有，只是未用「自我超越」這詞彙而已。

¹⁷ Onah 舉例說明：Karl Jaspers 認爲人之自我超越的能力展現在「邊際情況」(boundary-situations)，意即人面對痛苦、焦慮、衝突、罪咎感或死亡時，人內在的自由會促使人把這種邊際推得越遠越好。若無法再推時，人就會接納並忍受。爲海德格而言，自我超越指「此在」(Dasein)於「在世存有」的超越，而「此在」乃「邁向死亡」的存有，而「此在」的自我超越乃導向死亡的「無」。Emerich Coreth 視人爲「有限的精神」，有能力超越時空的限定，而這超越的基礎在於神本身。持類似立場的有 Reinhold Niebuhr、Bernard Lonergan、Karl Rahner 等多位基督宗教的神哲學家。見

將之區分為兩種模式：水平或歷史型的自我超越，主要是向未來開放；另一種則是垂直或形上學的自我超越，乃向神或絕對者開放¹⁸。潘氏的人學思考亦在此脈絡中，肯定人乃是不斷「自我超越」之「開放性」的存有，其方法不是透過垂直之形上學的肯定，而是從人對世界、對未來之開放的過程來建構，逐步達至與神的共融合¹⁹。

潘氏的目標是建立基督信仰真理之普世性的有效性，所以他從啓示或信仰的肯定切入，而以批判式的交談試圖找出人的本體結構和宗教向度。潘氏人學思想的交談對象非常廣泛，包括古希臘的思想家、中古和現代的神哲學者，及當代不同學科，尤其是科學實證的心理學派²⁰。在人學的哲學詮釋方面，歐納(Onah)認為影響潘氏比較大的是赫德(Johann Gottfried Herder, 1744~1803)、謝勒(Max Scheler, 1874~1928)、白思納(Helmuth Plessner)和葛倫(Arnold Gehlen)，對他們的簡要認識有助於瞭解潘氏看待人學之神學性的角度²¹。

Onah, *Self-Transcendence*, pp.3~4.

¹⁸ 參 Onah, *Self-Transcendence*, p.4.

¹⁹ 從人學之「自我超越」的進路來思考，相較於基督信仰的傳統教導，人與神之間更具動態性的互動，也可以從新的角度來看過去二元對立的張力，例如靈魂與肉體、恩寵與自由、受造與肖像……等。

²⁰ 潘氏花不少篇幅討論當代科學實證的心理學，他反對行為學派把人束縛在刺激—反應的本能中，化約了人的精神向度；他也反對心理分析學派把人禁錮在過去經驗而忽略了更重要的未來向度。

²¹ 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.1~38.

(二) 潘氏人學思想的交談背景

1. 赫德一人在大自然中的卓越地位

宇宙、生物和人類是經由進化的想法，是現代思想的主要範疇之一，其歷史遠比達爾文的進化論更為悠久²²。赫德的歷史哲學雖然比他的哲學人學更為有名，然而他對歷史的詮釋卻是奠基於他對人的理解上。潘氏認為赫德是現代之哲學人學的出發點，因為他是首位把生物學與哲學人學相聯的學者，不僅從古典哲學之人類理性來肯定人在大自然中的卓越地位，也把人和動物比較，並從人的軟弱指出人之所以卓越的弔詭。

若把剛出生的嬰兒與剛出生的小動物相比較，動物的強烈本能可以很快地適應環境而存活，人類的本能則已退化到只剩下殘餘，必須經由別人的照顧、長期的學習，才能夠生存。生理的限度迫使人必須學習等待，經由五官而逐漸認識，但長期的等待也給人提供自由來建構自己和自己的世界。人之卓越的弔詭正因為人的本能退化，因而可以不受到本能的限定，可以有自由來學習、選擇和改變；正因為人適應環境的能力薄弱，因而不受到環境的制約，而必須改變環境並建構一個合適於自己生存的世界。

赫德不贊同基督信仰的傳統人觀，視原祖父母在起初即擁有全備的恩寵，認為人是「不完美，卻可邁向完美的存有」，「人性」不是一開始就已固定化的天賦，而是需要在歷史過程中逐漸趨向並實踐的目標，以信仰的語言來說，即為「天主的肖像」。赫德把人在歷史中邁向「人性化」的過程與人之宗教

²²

布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：華香園，1988），113號，〈進化論〉，190~194頁。

化成為天主肖像的過程緊密相連。人類雖按照「天主的肖像」受造，但這肖像在起初只是概略的輪廓，其完成則是在未來，而且將之俗化為人與世界的關係，人是在歷史過程中經由「教育」²³而逐漸邁向「人性」的完美，歷史的目的就是培育和教育人性。從這角度來看，文化不只是外在的器物，而是人以「人性」為目標之邁向自我完善的持續傾向，人的本質就是文化性的存有。

潘氏對赫德的人觀雖讚賞有加，但認為只是現代人學的「起點」，因為潘氏把哲學家學分為廣義和狹義：廣義泛指所有關於人之哲學性的看法，包括形上學和神學；狹義則指十九、廿世紀以來，從科學實證的經驗來探討人學的哲學詮釋。他自己傾向於後者，認為赫德的人觀仍帶有大幅之形上學與神學的考量。

2. 謝勒一人是「向世界開放的存有」

謝勒早期的著作帶有深刻的基督信仰²⁴，肯定人是最高價值的存有，人的自我超越是向神開放，因為人的宗教行動不受生理結構的束縛，只能從神的光照來瞭解人，亦只能從「無限的人」來瞭解神，頗有「人有神的形態」之「似神論」

²³ 德文動詞 *Bilden* 有豐富的意涵，指形成、教育、培養、建構、培訓等；名詞 *Bildung* 可被視為 *perfection*（完全）的同義詞。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.6。

²⁴ 謝勒應用現象學的方法探討人的行為，同時使用先驗的方法從人的行為溯源到使之成為可能的基礎或條件，從而揭示出人的本質結構。潘氏參閱其早期的人學作品為 *Der Formalismus in der Ethik* 其晚期的著作為 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*，參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.11~12。

(theomorphism) 的意味。人之自我超越的行動乃是追尋神聖，而人這種非生物性所能瞭解的特質乃出自神本身，這特質使人成爲一種無法被命定的 X，一個不斷在追尋的存有，一個追尋神的存有。

謝勒晚期轉向無神或至少非神的立場，其著作嘗試融合生物學、醫學、心理學和社會學，認爲有必要提出新的哲學人學，但乍看卻像似生物人類學。他從物理科學來檢視「生命」的發展，認爲植物擁有「感覺—衝動」；動物則擁有本能，包括感覺—衝動和僅與環境有關的「意識」，高等動物則加上「理智」，不過只是「實用理智」。謝勒把意識、選擇和某程度的理智都賦與動物，人與動物不同之處何在呢？在謝勒概念中的「生命」是以感覺—衝動爲特徵，至多還有本能的理智，這種「生命」是可預期的、有規範性的模式存在。然而，人與動物不同的原則在於「精神」(Spirit, Geist)。

謝勒對「精神」的理解不是如同傳統人學直接肯定「從上而來」，只肯定精神不是經由生物的演化，但是「精神」的作爲有某種「由下而上」的意味，不只包括理智、思考、想像的能力，亦包含意志和情感的活動，而最爲明顯的特徵在於「自由」和「意識」的活動。受到烏克谷(Uexküll)的影響²⁵，謝勒認爲動物擁有的只是生存的「環境」，唯有人能擁有「世界」，因爲人的精神作爲使人可以「意識」到「對象」，使人有自由把環境「客體化」，使「環境」成爲一個可以被認識、改變和

²⁵ 烏克谷強調動物的生存乃依靠環境，故有多少種動物，就有多少種環境，人也和動物一樣受到環境的限制，謝勒則強調人可以超越環境的制約，並把環境轉變爲自己所建構的「世界」。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.17。

調整的客體。人也有「自我意識」，能把自己客體化為對象來認識，精神的作為有能力壓抑生理驅力和衝動，使人不受到環境或本能的束縛。換句話說，人的生理結構使人可以向新的經驗開放，使人之自我超越成為可能；而人的精神原則則實踐了這可能性²⁶，可以把「環境」轉變為自己的「世界」。

因此，潘氏認同謝勒之「精神原則」，反對行為心理學派從「刺激—反應」的「理性解釋」來詮釋人，因為人的精神作為不可預期，不像其他物種受環境和本能驅力的限定。雖然潘氏欣賞謝勒以「向世界開放」來表達人的自我超越，但也發現謝勒未解決「生命」與「精神」二元對立的問題，而「精神」一詞在西方的語義則又複雜含糊而不易釐清²⁷。此外，人的開放性是無限的，而「世界」卻有限，如何解決其中矛盾？是否有不同的表達可以避免二元的對立，並描述人之無限開放的可能性？

3. 白思納和葛倫的洞見

為避免謝勒之「生命」與「精神」二元的對立，白思納以「離心性」（exocentricity）這新詞彙來表達人的自我超越，指出人與動物的不同在於動物關注的焦點都在牠自身，動物就「是」牠自己的身體，無法區分身體與環境。人則不僅「是」自己的身體，具有生理上的驅力和衝動；人同時亦「擁有」自己的身體，意識到身體猶如自己與世界之關係的「直接中介」，人的

²⁶ 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.17~18。

²⁷ 潘氏未對「精神」的內涵加以說明，Onah 感到有些失望，但潘氏似乎有意忽略，認為宜在「存有學」而不是「人學」的框架下，才能系統說明「精神」的意涵。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.25。

離心性使人可以與身體保持距離，並把注意力的焦點放在自己的身體之外。

葛倫贊同謝勒之「向世界開放」的人觀表達，但反對其「精神」原則，認為應以「行動」原則來替代。他贊同只有人可以擁有「世界」，然而這「世界」不是自然而然就有的，而必須透過行動逐漸建構。如果人想要生存，他就必須經由行動而重新創造並掌握大自然，他稱此過程為「文化」。人所建構的世界乃是一個「文化的世界」，人的反應大都受到文化的影響。我們從世界上多元的文化可以證實人乃是向世界開放的「可能性」，人可以不受本能和環境的限定，可透過自由的學習而呈現多元文化的表達；人同時又不完全受文化的制約，可超越既有文化並吸收不同的文化與價值觀。

潘氏將謝勒、白思納和葛倫的貢獻相互補充，並都涉及到赫德的看法。他認為白思納之「離心性」與謝勒和葛倫之「向世界開放」的意涵類似，但卻避免了後者的限度。「離心性」描述人把他物客體化和把自我客體化的能力，乃是「自我意識」或「精神」的另一種表達。赫德的人觀從生物學的結構跳躍到天主的肖像，謝勒與白思納的人觀分析，葛倫強調人主動在歷史中透過行動而建構世界，則可以對赫德的缺點有所補充。

（三）潘氏人學思想的要點

潘氏很欣賞謝勒之人為「向世界開放的存有」和「精神性存有」的概念，但採納白思納之「離心性」（*exocentricity*）和「向心性」（*centricity*）來表達人的本體結構，這不同於二元對立，而類似陰陽之相互補充的原則，也避免人之開放性無限而世界卻有限的矛盾。潘氏的貢獻在於從神學的角度進一步指出人「向

世界開放」的離心結構，終將引導人超越這世界而向神開放，他也從人的結構和歷史過程來理解「自我超越」、「天主肖像」和「罪」等主題，試圖以現代人可以理解和接納的方式來表達信仰啓示的真理。

1. 人之本體結構—向神開放的存有

潘氏肯定人以自我為中心之「向心性」的重要，因為人需要回到自我的核心，肯定自己的身分，覺察自己的需求、目標和方向，這是人之所以能負責任的基礎。他也指出人之向「世界開放」之「離心性」的本體結構促使人不斷自我超越。事實上，人在嬰兒時期的注意力就會受到客體的吸引，人有能力走出以自我為中心而容受外在的客體。雖然一般動物亦有此能力，甚至比人類更能活在當下而關注客體，但是人的特點在於向世界開放並容受客體的同時，能將之客體化並與自己保持距離，也能將過去和未來的時間性與「現在」保持距離，此乃人特殊之「精神」的作為，使人得以新的方式來容受外物，更認識客體的「他性」(otherness)和「客體性」(objectivity)，在此已隱含著人不斷自我超越的可能性。

謝勒以「意識」的角度來談人的「精神」，而「精神」需要「身體」才能「意識」，而意識的發展是在歷史中逐漸建構，這與傳統之靈肉二元的人觀已相當不同。謝勒認為「精神」是人之所以不斷對外開放的來源。人的意識不只把外物客體化，人也經由客體或自己與世界的關係來探討並認識自我，尋求對自我的理解。然而，沒有任何客體可以滿足人之無限開放的渴求，與自我有關的問題常與神聖連在一起，人的開放性最後必然引領人不斷自我超越，甚至超越這有限的世界。謝勒晚

年非神的思考未明言「精神」來自何處，但他認為人既擁有對自我和對世界的意識，人亦擁有向絕對存有開放的向度，人對世界的開放終會引領人超越這世界之上。由於人對自我的意識與人對世界和人對神的意識是分不開的，潘氏認為謝勒之「精神」的來源可以溯至神²⁸。

因此，從人存在的現象和本體的結構來看，人之不斷自我超越並向世界開放的事實，最終乃導向對神的開放，人不只是「向世界開放的存有」，亦是「向神開放的存有」。如果把這表達與聖經啓示的人觀放在一起，則人的受造面不只是物質性、軟弱必死的存有，人之本體結構含有向神開放的幅度，可以不斷自我超越而趨向神。潘氏之人學中的「天主肖像」和「罪」的幅度都與「自我超越」這概念有關，以下將簡要說明。

2. 「自我超越」的意涵²⁹

潘氏以「向心性」和「離心性」為人的基本結構，而人「向世界開放」和不斷地自我超越，則是「離心性」的表達。問題是：究竟人所超越的「自我」是什麼？人超越了「自我」之後，還是原來的「我」嗎？事實上，不見得每一個人都不斷在自我超越，人的自我超越是有限的，這又如何解釋？與罪的關係為何？

為了釐清潘氏之「自我超越」的意涵，歐納簡要探討潘氏使用的幾個看似同義詞的詞彙，包括「自我」(self)、「自我性」(selfhood)、「原我」(ego)、「位格我」(person)和「身

²⁸ 參 Onah, *Self-Transcendence*, p.32。

²⁹ 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.49~80。

分我」(identity)³⁰。潘氏的「歷史觀」是從「整體的歷史」來看個別偶發事件的意義，「現在」只是未來圓滿的「預現」或「部分的實現」。這種概念幾乎可平行地貼合在他的人觀上，他也從人的整體歷史，尤其是從「未來」的觀點來看待人。

人的「自我」是藉由「離心性」之不斷向世界開放的過程而展現，這是一個動態的過程，但是必須等到死亡那時刻，人的「自我性」才完整地呈現出來。「原我」則是生理結構的合一，是「向心性」的表達，能在此時此刻統整所有的經驗，並稱之為「我的經驗」。由於人的離心性和向心性處於交織互動中，以自我為中心的「原我」和向未來無限開放之的「自我」處於互動的過程中，二者間的聯繫就是「位格我」，猶如未來之完整的「自我性」在每一個當下的「預現」。因此，人的自我超越 (self-transcendence) 並非超越「自我」，而是超越預現的「位格我」。人在趨向最終完整之「自我」的過程中，不斷超越預現的「位格我」，亦同時保持自我的連貫性，超越「位格我」的過程亦是人向世界開放的過程。

Person 的希臘文 *prosopon* 原是指演員的「角色」或「面具」，在羅馬帝國時代指有公民身分的自由人，後來被基督信仰用來表達天主聖三的「位格」，其特徵是指聖三之間的位際關係。潘氏援引馬丁·布伯 (Martin Buber) 的理論，認為人應區別「人」與「物」的不同，人與人之間應是「我—你」而不是「我—它」的關係，人必須在「我—你」之溫暖的位際關係中才能建構自

³⁰ 這些詞彙的中譯尚未統一，含義也很模糊，西方近現代不同的思想家對這些詞彙亦有不同的詮釋，潘氏在其人學著作中曾廣泛交談。筆者在此的「意譯」僅限於表達潘氏的看法。

己的「身分我」，才能逐漸肯定自己的「自我性」。然而，人際間「我—你」的位際關係是以人和神之間的「我—祢」關係為模型，神之「永恆的祢」才是人開放與信任的終極目的。

概略瞭解潘氏之「自我超越」乃是超越「位格我」，即那朝向未來圓滿之「自我」而在此時此刻所「預現」的「位格我」，這「位格我」包含自我中心性之「原我」目前所有的經驗和知識，也包含著人與自己、與別人、與其他的萬有，以及與神的「關係」。接下來，我們可以進一步瞭解潘氏對「天主肖像」和「罪」的看法，他認為這兩者是神學人學的焦點，標示出人與天主之接近或疏離的關係，並反映在人與自己、與別人、與大自然的關係上。

3. 關於「罪」和「天主肖像」的概念

對於「罪」的概念³¹，潘氏從人的結構來反省。人內在具有「向心性」與「離心性」的本體結構。人一方面需要回到「向心性」的「原我」來統整經驗、確立目標、方向與身分，人也需要走出自我而對外開放。倘若過度執著封閉於「向心性」的「原我」而拒絕「離心性」的對外開放，滿足於現況而不再自我超越時，則無法趨向其終極圓滿的「自我性」，亦無法經由正確的關係來建立其「身分」；反之，當一個人無限制地對外開放和發展時，通常也伴隨著某程度與自我的決裂，身分的認同也受到斷傷。傳統神學傾向從負面角度來詮釋人主體的欲求，視為貪欲和驕傲而應加以抑制。潘氏則從人之「離心性」和「向心性」的結構來理解人的欲求和天生的傾向。若從過程

³¹ 參 W. Pannenberg, *Antropologia en Perspective Teologica*, pp.99~191.

的角度來看人追求身分的認同和統一時，意識到自己內在的分裂和不統一，並不等同於對自己的敵視或憤恨，而人在歷史掙扎的過程中體驗到罪的意識，可說是人邁向內心自由所不可或缺的³²。

至於「天主肖像」這概念，在西方已不只是狹義的「宗教信仰」，也是影響相當深遠的一種基督信仰文化，不同的思想家對於「天主肖像」的內涵有多元的見解。潘氏受到赫德的影響，認為原祖父母擁有原始聖德和義德的傳統教導無法與進化思想配合，遂把「天主肖像」視為人的理想而放在歷史的未來。赫德把人在歷史中逐漸活出圓滿「人性」的過程，與人之受造為「天主肖像」的目標放在一起，潘氏不直接從信仰切入，而是從人的結構、人對世界的開放性、人的自我超越來探討³³。

人對世界的開放包括人與大自然、人與人及人與神的關係。人之自我超越表達在「對世界的開放」時，潘氏的思想含有人對大自然具有認識、掌控和轉變的能力，為適應人的需求和幫助人生存，這已隱含肯定人類對大自然有某種權力。潘氏在詮釋「天主肖像」時，指出古代中東的國王代表神在人間施

³² 潘氏從人的結構來理解罪的概念，「罪」幾乎成為人本體結構的一部分而無法避免，人也無法靠自己的力量來克勝內在結構性的對立，最後只有神可以保證人的統一。參閱：《人是甚麼》，72~84 頁。他對於罪的觀點應與其德國新教的信仰背景有關，而把「罪」與人的結構相連，也引起批判與質疑。

³³ 這部分內容主要是參閱 Onah, *Self-Transcendence*, 49~167 頁，以及潘能伯格著，林鴻信譯，〈人的天命〉《道風漢語神學學刊》，第廿一期（2004 秋），77~92 頁。本文乃節譯自潘氏《系統神學 II》（*Systematic Theology*, vol.2: Grand Rapids: Eerdmans, 1994），第八章〈人的尊嚴與悲慘〉第二節〈人的天命〉。

行神權，耶穌也以默西亞的身分施行王道。人既是神的「肖像和模樣」，則與蒙召代表天主在世界上施行權力有關。今日有不少人把自然資源和環境遭到濫用與破壞，歸咎於猶太—基督信仰之「人有權力代表神管理萬物」的人類中心主義。潘氏加以辯駁，認為問題不是出在聖經的啓示，也不必否定人在大自然中的卓越地位，重點在於正確理解「權力」的概念。人之為「天主肖像」展現在人與大自然的關係時，潘氏肯定人確有管理萬物的權力；但是「管理」不等同於「主宰」或「占有」，權力的應用應是關切的照顧和負責的投身，而不是只顧及自己利益之威權的掌控。一旦人過度以自我為中心，把有限的「自由」擴張至絕對，濫用大自然只為滿足自己的貪婪和私慾時，才會演變成對大自然無節制的濫用，人也陷於封閉而無法向未來圓滿的「自我性」開放。

在人與人之間的社會幅度，潘氏援引馬丁·布伯的理論，強調不應把「人」異化為東西的「它」，人際之「我一你」關係應是平等、互助，協助雙方建構「自我性」與身分的認同。倘若人拒絕向別人開放，其自我中心掩蓋了「離心性」而趨向封閉自私時，則無法幫助自己建立健康的自我。倘若一個人向外開放並容受他者，或走出自我尋求與他者結合，若不尊重雙方的差異，只為占有、掌控並要求對方為自己服務，或銷溶在別人的世界而失去自我，這都阻礙了自己和他人之身分認同和肯定，是與自我的分裂和墮落。換言之，人與人之間應活出「相互主體性」（inter-subjectivity）之平等、開放、互信、互愛和互助的和諧關係，反映出「天主肖像」的面貌，倘若相反這原則，則墮入罪的氛圍。

至於人與神的關係，潘氏肯定人之自我超越和對世界的開

放，最終是向「神」、向「永恆的祿」開放，他在系統神學的人學中指出，神與人之間是創造者與受造者的關係，而人的天命乃是活出與神的共融，這與神共融的生命是在歷史過程中，經由不斷自我超越、不斷向世界開放而逐步抵達這天命。然而，人也有可能自我封閉，抗拒與神共融的天命，不相信神的存在或與神敵對。何以人本體的結構既然向世界、向神開放，為什麼人又會拒絕，甚至與神敵對？潘氏的看法是：「因為指向上帝並非從起初就出現在意識當中」³⁴，在此涉及「奧秘之教導」，筆者將從這角度來探討。

本文下期預告

四、潘氏人學思想中的「奧秘之教導」

(一) 人的自我超越在歷史中的明顯表達

1. 想像力
2. 文化的建構
3. 人類的情感生活
4. 與神有關的探問

小 結

(二) 潘氏之神學性歷史觀與「奧秘的教導」

(三) 從「奧秘之教導」來反省人學之相互補充的可能

結 語

³⁴ 〈人的天命〉，90 頁。