

人是什么 ——从神学看当代人类学

潘能伯格 著 李秋零 田薇 译

生活·读书·新知 上海三联书店



B972
P18

69

潘能伯格 著 李秋零 田薇 译

人是什么 ——从神学看当代人类学



中译本前言

潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg, 1928—) 是当代德语新教神学界中颇具影响力的思想家和学者, 其神学思想的自我定位可从他与其他神学思路相异的立场中见出: 基督徒的自由理念无需宗教权威的庇护, 基督神学亦无需由学术之外的权威性的预先规定提供庇护, 因此, 潘氏拒绝卡尔·巴特 (Karl Barth) 提出的神学以“上帝之言”为依据的原则; 基督教的救恩史经验对基督神学有决定性意义, 是基督信仰的基本思想性学术资源, 因此, 潘氏拒绝布尔特曼学派 (Bultmannschule) 的传言神学 (Kerygma—Theologie) 注重当前生存经验的思路; 基督神学的学术品质必须是知识理性的、历史评注的 (historisch—kritisch), 应抑制信仰权威性的论说, 因此, 潘氏讲究基督神学之论说的理性品质, 与云格尔 (E. Jüngel) 和莫尔特曼 (J. Moltmann) 的带信仰情感的神学论说样式判然有别。

当代基督神学的基本处境是, 如何对现代思想和社会的问题性作出反应。潘能伯格的神学进路依循着两项思想原则: 神学必须与现代人文—社会科学相融构, 不应退返到启蒙思想时代以前的状态; 在多元文化—思想处境中, 神学应走向

一种综合性的建构,承担整合裂散的思想—知识状况的任务。这两项思想原则并非意味着基督神学将放弃自己的独特身份,基督神学与人文—社会科学的融构以及整合多元的思想—知识状况,当以基督信仰的历史性经验为思想资源,因为,上帝的启示是一个历史的行动过程。

作为 Gerhard von Rad 的学生,潘能伯格注重“启示即历史”的旧约神学思想,在哲学上,潘氏从黑格尔(Hegel)的历史主义理性哲学的综合建构中找到与自己思想的亲合性。以救恩史的历史经验为资源,以泛历史主义的理性哲学的综合建构为框架,潘氏力图为融构传统的保守主义神学思想与现代的自由主义思想,为融构罗马天主教思想之理性主义传统与新教思想之信仰主义传统,为融构基督神学的论说与人文—社会科学的论说,建立一个综合的、分析性的基础。借此学术方略,潘能伯格的基督神学思想就不仅欲超越宗派—教派立场,而且欲超越神学的自在的封闭样式,使基督思想和信仰的普世性的、理性的理解成为可能。

在融构基督神学与现代人文—社会科学方面,潘能伯格撰述了两部篇幅颇大著作:《科学理论与神学》(Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973)和《从神学看人类学》(Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983),从神学角度相当深入细致地讨论了现当代人文—社会科学中的一些基本问题,堪称基督神学的人文—社会科学典范。在某种意义上说,人类学带有现代人文—社会科学的综合性学科的特质,涉及语文学、生物学、史学、社会学、法学、伦理学、政治学等学科要素,以人类学作为基督神学的对话者,实际可达到使神学参与同现代人文—社会科学的全面对话之

效，以显明现代人文—社会科学的限度和科学思想在学术域中的合理性。潘能伯格的这一学术方向表明：基督神学家应当而且能够参与当代人文—社会科学的专业化的问题讨论，而非肤浅地评议或简单化的批评（这只会让人文—社会科学界的学者蔑视神学家的职分）。

本书可视为《从神学看人类学》一书的简本，其理性知识化的论说样式和丰富的人类学知识素养，值得汉语神学界引为自鉴。本书的尝试印证了韦伯的论断：基督神学的现代型学术转化，并非必然以牺牲信仰为代价。

刘小枫

1994年10月8日于香港

前 言

本书共十一讲，是由我于1959年至1960年在乌珀塔尔、1961年在乌珀塔尔和美因茨所作的神学人类学演讲整理而成的，就其方法和结果来说，涉及到从神学审理当代各种人类学。这些演讲中的一些题目曾被整理和改编为北德意志广播电台（NDR）的一个系列广播，在1961年至1962年之间的冬天里已经播放过了，在这里，我没有对这些演讲作任何的改变。书后所附注释，也是必须要做的极其简短的注释，说明了正文中或者批判性地，或者赞同性地提到的一些作品。另外，还对那些引人入胜的文献作了一些提示。

第三版前言

为了更清楚地突出与社会学和精神分析学的关系，为了更确切地规定神学观点与人“对世界的开放性”的行为人类学解释之间的关系，为了使我的考察方式的方法论前提变得更易于理解，这次新版扩展了一些注释部分。

潘能伯格

1967年10月于美国茨

第一章 对世界开放和对上帝开放

我们生活在一个人类学时代。一门关于人的广泛的科学是当代思想追求的主要目标。一大批科学研究部门为此联合起来。在这个问题上，正是这门科学特殊的艰巨性，使它经常意外地触及到其他一些研究。生物学家和神学家在关于人的问题上都达到了相近的认识，部分地也找到了某种共同的语言。由于形成了一种对人的广泛的新见解，专业化的方法显然有助于克服它们自身的四分五裂。

今天，研究人的各门科学必须以最恰当的方式，普遍有意识地夺取形而上学在以前许多个世纪中所占有的位置。在这里，体现出人们的意识自近代所经历的深刻转变：人不愿意再适应世界和自然的秩序，而是想统治世界。与此相反，形而上学自从在古希腊哲学中发端以来，就确定了人在宇宙中、在一切存在物的整体的秩序中的地位。通过把人理解为小宇宙，这种立场找到了它的典型表述：人被视为小型世界；因为他分有了宇宙的一切层次，既分有了物体的存在，也分有了灵魂的存在和精神的存在。在这种观点看来，这里蕴含着人在一切存在物中的特殊性。在此，人完全是从世界出发而被理解的，所以，人被规定为在自身的此在中反映着世界的

结构。这种思想一直可以追溯到宗教史上的原始时代。然而，它确是因古希腊的形而上学而特别明朗化的。在今天，人是小宇宙古老见解，就像古代的宇宙影像自身一样，就像天域围绕地球旋转的观念一样，对于我们来说，已经变得很陌生了。如果今天有人想一劳永逸地确定某种关于包罗万象和永恒不变的宇宙秩序的影子，显然是毫无意义的。甚至确立这样一个目标就已经同近代自然科学和技术的工作方法相违背。今天，世界的影像只不过是自然的模型罢了。人在对自然进行技术控制的时候，既设计这种模型，又抛弃这种模型。世界对于人不再是家园，而只是他的塑造活动的材料。这种努力的成果在以前的世纪中是不可想象的，它表明，在这些努力中起作用的生活态度至少是部分地符合现实的。

考虑到这种局势，考虑到人在世界面前的构造自由，今天，提出“人自身究竟是什么”这样一个问题，就显得特别迫切。对于稳定的秩序，或者是宇宙的秩序，或者是所谓反映宇宙的社会秩序，人类失去了过去的依靠。从帕斯卡尔(Blaise Pascal)直到当代，近代精神历史的特征都表现为对现代人的无限制自述了无微不至的、富有创造性的人的状况：只有人自身的抉择才能决定人究竟是谁或者是什么。话说得如此尖锐，存在主义的命题未免太抽象了。当一个人作出创造性的抉择时，这些抉择都会涉及到他的处境的生物学条件和社会学—历史学条件，涉及到自身的生存史以及他那个时代的精神。这也完全适合于某人在排斥他所遇到的一切时，他所作出的批判性抉择。但事实上，“人是什么”这个问题，今天再也不能从世界出发得到回答，而是回到人自身。因此，关

于人的科学获得了史无前例的重要性。

在人类学中，近代所揭示的、人独有的超出和超越自己的此在的一切现存规则而提出问题和向前推进的自由，叫做“对世界开放”^①。这一表述用一个词说明了使人成为人、使人与动物区别开来，以及使人从根本上高于人之外的自然界的那种基本特征。正确地理解，这一表述的结果，当然并不在于片面地从外在于人的自然出发描绘人的特性。那么，“对世界开放”指的是什么呢？

这里，当然首先涉及到人与动物的区别。有一种说法，认为人拥有世界，而每一种动物却被限制在一个由遗传确定的、它的族类所特有的周围世界中。据我们所知，动物不能充分地感知它们在其中显现给我们的周围环境。动物从它的周围环境中发现的，只是对它的族类来说天然重要的东西。它们根本意识不到所有其他的東西。周围世界的广阔或者狭隘，简单或者复杂，在各类动物那里当然是非常不同的。但对所有的动物来说，它们的行为是束缚在周围世界之上。环境的一定特征起着类似于信号的作用，引起某种行为，在动物的基本构成中，这种行为不需要学习，而是生而具有的。根据对这种特征的感知，动物的感觉器官变得专门化，一旦这些信号出现，就会产生本能中预定的反应。

在某些原始族类中，周围世界仅仅由很少一些特征组成。举一个简单的例子，蝙蝠就只有三种感觉：光觉、嗅觉、温觉。借助于皮肤的光觉，它找到爬上一根树枝的途径。如果树枝下有一只温血动物，那么，嗅觉和温觉会把这个情况告诉它，根据这一信号，蝙蝠就落下来，吸吮动物的血液。这

就是蝙蝠的周围世界。它没有眼睛、耳朵和味觉，它也不需要这些东西。

蝙蝠的周围世界当然是一个特别简单的例子。大多数动物的周围世界要复杂得多。但是，对所有的动物来说，有一点显然是共同的，这就是它们只能认识我们知识所及的世界的一部分，只能认识对族类来说天然重要的、其感觉器官专门注意并作出本能反应的那些确定的特征。在这些本能行为比较具有活力的地方，动物只能以它继承来的感知形式和行为从世界中体验到它事先本来就已经认识的东西，这完全类似于康德（I. Kant）所介绍的人类认识。但是，恰恰人没有被局限在他的体验和行为的一定周围世界中。在人那里，一旦某种像周围世界那样的东西显现出来，事情所涉及的就不是生而具有的界限，而是建立自己的文化。虽然森林对于猎人来说，不同于对于伐木工人或者星期日外出郊游的人，但是，猎人体验森林的方式不是由他的生物学组织确定的，而是与他所选择的职业相联系的，他也可能选择另一种职业来取代这一职业。一旦他成为工程师，他就会从星期日外出郊游者的角度来体验森林。除了猎人，人还有其他各种做人的可能性。在动物那里完全是另一回事。动物只认识它与生俱有的周围世界。

人不是被束缚在周围世界上的，而是对世界开放的。这就是说，人总是能够不断地获得新颖的和新型的经验，他对感知到的现实作出回答的可能性，几乎是无限地变化的。这甚至在细节上也符合人体的特性。同动物的器官相比，我们的器官几乎没有专门化。这些器官，例如一只手，是异常多能的。同其他哺乳动物相比，人过早地来到了这个世界上，他

太不成熟了，在一个很长的青年时期，他一直是可塑的。人的动机不是从一出生就明确地针对一定的特征，而是相对来说不确定的。只是通过个人的选择和习惯以及教育和风俗，它们才变得明确些。这意味着，操纵动物性行为的本能，在人那里已经相当退化了，只剩下了一些残余。这对我们的生存经验和行为的整体具有很深远的后果：由于人的动机的指向不是一开始就确定的，因此，人对现实的目光是独特地开放着的。那种完全被一种清晰的、确定的冲动所控制的人，他的目光不再环顾左右，而是直接对准显示着被追求者的特征。人的正常行为则不是这样。毋宁说，他把事物体验为某种自为的东西，事后他才把这种东西列入计划之内。由于同目前的事物保持着这样的距离，他所看到的，也就不只是事物的一个方面，而是事物的许多个方面，事物的许多种特性，以及对待这些事物的许多种可能性。只有人能够完全在对象这个词的确切意义上体验它，即它是在他面前独立的、陌生的和令人惊奇的存在物。好奇地逗留在事物面前，屏住呼吸密切注视着它们的奇异性和特征，这是人的特性。依海德格尔 (Heidegger) 之见，事物不是原本就可供人利用的。^②尽管多少浪漫的梦想渴望着这样一种状况，然而，只是对动物而言，与周围世界的亲密无间才是注定的。只是在后来，由于人建立起一个文化世界，一个人为的世界，人的周围世界才对人来说变得如此合理，以至周围世界成为人可以利用的。可是，人本来而且一直被他的周围事物的令人兴奋的奇异特性所吸引，以至他学会从这些事物出发，用完全不同的目光来观察自身，就像观察一个陌生的存在物一样。由于人发现他自己的肉体同其他事物具有一定的联系，因此，只有从世界出

发，人才能体验自身。所以，为了认识自己的需求，并弄清楚自己究竟要谋求什么，研究世界是人必须选择的途径。只有绕道先体验世界，人才能够为他暂时还没有目标的动机规定方向，赋予自己利益和需要。随着体验的不断进步，需要自身也会被改变。只有在这条艰辛的道路上，人才能够尝试弄明白自己。

就像古希腊人曾经做过的那样，人们善于从宇宙出发来回答人的问题。但是，世界当然永远也不能就人关于自身使命的问题给出一个最终的答案。在古代，人们有时已经感觉到了这一点。然而，近代人已经不可避免地产生了下述体验，即他能够超出展现在他面前的任何境界而不断地提出问题，以至恰恰由他，即人，才能够确定，从世界中应该产生出什么东西。

这样，“对世界开放”一词的确切含义就成为一个迫切需要回答的问题了。人究竟应该对什么开放？回答无疑必须是这样的：人总是对新的事物、对新鲜的体验开放着，而动物则只是对一些有限的和对族类来说确定的特征才开放着。这样就产生了真正的问题：人的世界是动物的周围世界吗？人被投置在这个世界上，并对这个世界开放吗？“对世界开放”这一表述是这种意思吗？根据它的原意，显然它被误解了。因为这样一来，好像我们的世界只是一个巨大的、非常复杂的周围世界。人与世界的关系和动物与其周围世界的关系似乎在原则上没有什么区别。事实上，古代思维中界限确定的宇宙就是人类的这样一种外罩。但就这点来说，人们在当时还不理解人与一切动物的更深刻的区别。现代人类学心目中的对世界开放和动物被束缚于周围世界，不仅仅是程序上的区

别，而且还是原则上的区别。因此，这里不能只讨论对世界的开放。对世界开放必须意味着：人完全全被引开放之中。人超越每一种体验、每一种既定的境遇，不断地对外开放。他的开放也要超越世界，就是说，要超越自己当时关于世界的影像；但是，他还要超越任何一种可能的世界影像，完全超越对世界影像的追求，不管这种追求是多么必要，而在提出问题和追求方向保持开放。这种超越世界的开放性甚至是体验世界自身的条件。假如我们的使命不是迫使我们超越世界，那么，我们就不会继续追求了，而且也没有继续追求的动因。

人超越自然世界的开放性是否具有如下的意义，即人只能通过把自然世界转化为一个人为的世界，从而在自己的创造中获得满足呢？人注定要有文化吗？今天，这种看法似乎已经流传很广。^③但是，即使在自己的创造中，人们也没有得到持久的安宁。人们不仅把自然转变为文化，而且又不断地用新的文化塑造来代替旧的文化塑造。人即使通过自己的创造也并没有得到最终的满足，而只是把这种创造当作追求过程中的一个中间点，不久就把它抛在后面。这种情况的前提在于，人的使命也超越了文化，既超越了现存的文化，也超越了任何一种尚等塑造的文化。只有当人们看到自己的动力超越了任何成果，各种成果只是通往未知目标的道路上的一个阶段时，文化塑造过程自身在人的创造性财富中才是可以理解的。

这种追求开放的动因是什么呢？有人说过，人总是生活在一种动机过剩的压力下。^④这种压力不是动物本能生活的那种通常的强迫。动物的冲动强迫只是当诱发对象在眼前的时候才出现。与此相反，人类的动机压力则指向不确定的东

西。它之所以产生，是因为我们的动机没有找到满足自己的目标。它尤其表现为人所特有的游戏和冒险的渴望，表现为通过微笑来与当前保持距离。它进入开放，表面上毫无目的。格伦（Arnold Gehlen）恰如其分地谈到了“不确定的义务”^⑥，它使人热血沸腾，要超出生命实现过程中每一个已经达到的阶段。他还发现，这种热血沸腾是一切宗教生活的一个根源。当然，这并不意味着，人由于通过幻想赋予了那种不确定的向往以形象，从而为自己创造了宗教。在宗教的形成过程中，幻想的一切活动是以某种别的东西为前导的，因此，宗教不仅仅是人的一种创造。

更深入地思考人类的动机结构，可以为这一点提供论证。在人那里，同在动物那里一样，本能冲动意味着依赖于某种东西。这已经包含在它的概念之中。所有生物都依赖于食物，依赖于气候和植物界的生存条件，依赖于与同类的结合，特别是自己身体的健康状况。动物的需要仅仅限于它的周围世界，而人的需要却没有界限。他不仅依赖于他周围环境的某些条件，而且还依赖于某种每当他要求实现，就在他面前消逝的东西。人的持久的需求，无休止的依赖是以一种处于一切世界体验彼岸的对象为前提的。人并非仅仅在动机过剩的情况下才去超越世界上一切可能的事物，去创造一个向往和敬畏的幻想对象，更确切地说，他在自己无限的依赖性中，甚至在一呼一吸之间，始终以一个相应无限的、并非有限的、彼岸的对象为前提，即使他并不知道怎样来称呼它。这一点，依然包含在人的无限冲动的本质之中。正是因为人的依赖是无限的，并且在每一次的生命实现中，都以他的依赖性的一个对象为前提，这个对象超出了一切有限的东西而转向了人，因

此，人的幻想才能够构造出相应的表象。

关于人在无限的追求中所依赖的这个对象，语言把它表述为上帝。只有当上帝这个词指的是人无限依赖的对象时，它才能获得富有意义的运用。若不然，它就只是一个空洞的字眼。

现在，人对一个未知对象的无限依赖表现为“对世界开放”这一有些模棱两可的语词的核心。当然，这并不是对上帝存在的理论证明。但是，它表明，人实现自己的生命要以一个对象为前提，不管他是否知道这个对象，他都无限地依赖着它。此外，它还表明，一旦人不满足于“对世界开放”这一模棱两可的名称，而是想知道它究竟指的是什么，那么，这个前提条件对于理解人类基本的生物学结果来说就成为不可避免的了。

但是，正如前面已经说过的，那个对象是未知的。人无限依赖的这个对象究竟是谁或者是什么，这还不明确。人们并不是一直具有这种使命，而是必须追求这种使命，正是在这一点上，对上帝的依赖是无限的。即使可以完全获得上帝这种对象，他们依然会在追求本身中保持对它的依赖。宗教的历史表明，人们每次是怎样根据上帝这种对象表现给他们的样子来体验它的。他们是否准确地体验到了，这完全是另一个问题。不管怎样，宗教的福音必须受到检验，看它是掩盖还是突出了人的此在的无限开放性。

研究人对世界的开放性的现代人类学，其精神史根源就在《圣经》的思想之中，这并不是一个巧合。《圣经》的创世史把人解释为世界的主人，当然是作为上帝的代表，作为上帝的摹本，成为受上帝委托的统治者。人对《圣经》中彼岸

的上帝心怀感激，对于人来说，就像在其他宗教中一样，世界不再是一个充满了各种神灵的世界和一个虔诚敬畏的对象。世界排除了神，服从于人类的治理。《圣经》中上帝的彼岸性把世界世俗化了，上帝的戒约委派人们统治世界。西方人从这种精神中学会了让自然为自己服务，并且由此超出自然，探讨世界彼岸的上帝。一位神学家，即赫尔德（Johann Gottfried Herder），站在现代人类学的开端，这是很能说明问题的。^⑥1784年，赫尔德在他的《人类历史的哲学思想》中把人描述为“创世的第一批释放者”。早在1772年，在关于语言起源的著作中，他描述了人与动物的区别，原则上就像在现代人类学中所做的那样。现代人类学的家谱要追溯到基督教神学。即使今天，它也没有超越这一起源；因为，正如已经向我们表明的那样，它的基本思想依然包含着关于上帝的问题。我再把这一结论概述如下：

1. 人对世界开放以上帝中心为前提。在没有清楚地表明这一点的地方，“对世界开放”这个词也是不清晰的，就好像人被投置在世界上，却毫不涉及人必须超出他当作自己的世界的一切而提出问题这一点似的。人类此在的这种特性，即他的无限依赖性，只有作为探讨上帝的问题时，才是可以理解的。对世界的无限开放性只能产生于人超越世界的使命。
2. 如果人们只谈到人注定要有文化，那么，人的开放性就还没有被足够深刻地领会。按照一种简洁的表达，人天生是一种文化动物，这无疑是正确的。毫无疑问，人必须不断地把自己塑造成他的生活面貌将使他成为的