

神學概念的方案式宣言」。³作為該論文集的編者，潘能伯格由此聲名鵲起，論文集的作者們被稱為「潘能伯格圈子」，由此形成德國第一個不以二十年代辯證神學為範本的神學派別，也發展出潘能伯格神學思想的一個鮮明的特徵，即對歷史的特別關注。

這個神學新觀點的核心思想是：「根據《聖經》的傳統，上帝並不直接地啓示他自己（例如，在其『聖言』中），而是間接地透過其在歷史中的作為。」而且「這不是指具體的歷史事件或一連串的事件。這只能應用於歷史的結局，就是所有先前的事件，實質上為整個實在得以被顯明」。⁴這樣，潘能伯格的啓示觀就帶有明顯的終末論的特徵。但潘能伯格認為，上帝在歷史中的這種間接的自我啓示，預先地實現於拿撒勒人耶穌的終極目的性中，或更具體地實現於耶穌的復活這個歷史事件中。因此，神學應當從耶穌自己的歷史實在出發，自下而上地達至耶穌基督的神性，從耶穌的歷史、人類的歷史出發達至上帝。

潘能伯格的這一新神學方案馬上招來了批評。「在《作為歷史的啓示》出版後，戰後德國神學的兩個主要派別，巴特學派與布爾特曼學派，對在新歷史神學中所隱含的對『上帝之道神學』的批評，作出強力的反應。一方面，巴特派強調需要以上帝在其三重聖言中的直接啓示，來解釋神聖的自我啓示，從而否定潘能伯格的概念為一種新的神學理性主義；另一方面，布爾特曼的追隨者則抱怨誤解了基督教福音宣講與人存在歷史性之間的關係，並指責潘能伯格重構一種陳腐而抽空之歷史形而上學。兩派均指責潘能伯格使基督教信仰依靠着歷史研究的結果，並在嘗試確

3. 福特編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家——二十世紀基督教神學導論》（香港：道風書社，2005），頁177。

4. 同上，頁179。

立此基礎時，犧牲了神學反省的獨立性。」⁵

然而，潘能伯格繼續走自己的道路。在他看來，神學不僅應當建立在歷史研究的基礎上，而且還必須與現代人文社會科學乃至自然科學相融構，並且在多元文化的思想處境中，承擔起整合各種知識的任務。為此，潘能伯格廣泛涉獵其他非神學學科，科際對話構成他的神學思想的又一個鮮明的特徵。其著作《科學理論與神學》主要探討神學與自然科學的關係，《人是甚麼？》和《神學視角中的人類學》則探討神學與人類學的關係，而《形而上學與上帝觀念》、《神學與哲學》則集中探討神學與哲學的關係。尤其是哲學，潘能伯格對其有一種特殊的偏愛，以致反對派攻擊他是在以哲學來申明一種暗藏的哲學理論。但在潘能伯格看來，基督教神學必須具備哲學的反思，「從歷史來說，哲學肇始於希臘詩人描述對希臘宗教神祇之批判。從系統思維來說，每當哲學超越了我們日常生活之自然意識，對我們關於世界與自身之多元經驗，提出整體性與一致性之問題，那哲學與神學主題便彼此匯合。相反地，如果神學要論證獨一上帝是世界與我們自身一致性之終極視界，神學便經常需要糅合哲學思維」。⁶在一九九六年出版的《神學與哲學》中，潘能伯格強調指出：「沒有對哲學的全面認識，人們就既不能理解基督教的學說如何歷史地形成，也不能達到對基督教學說在當代的真理要求的一種獨特的、有根據的判斷。缺少了有哲學素養的意識，就不能恰如其分地——在向獨立形成判斷過渡的意義上——完成從對《聖經》的歷史的和批判的詮釋向系統神學的過渡。」⁷

5. 同上，頁198。

6. 同上，頁183。

7. 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, 1996), 頁11。

然而，對於潘能伯格來說，哲學思維畢竟只是手段而不是目的，潘能伯格主張科際對話的根本目的是用神學整合散亂的各種知識，是建立其龐大的系統神學體系。「雖然哲學與神學之間是彼此依附的，潘能伯格卻勸告其讀者不要理解其神學為一種獨立哲學系統之宗教表述。他視哲學反思基本上是作為神學之設準功能，而非其基礎功能，藉此為充分闡述思想領域中之宗教信仰實在觀，提供了一種批判而建構性之設準。但是神學卻是本於上帝在歷史中之啓示，由此呈現所有之實在均是植根於上帝之實在，並由此而完成在哲學上掌握實在之一致性。」⁸於是，潘能伯格三大卷的《系統神學》也就是一個必然的結果了。在這部著作中，潘能伯格系統地闡述了自己對基督教教義的理解，對歷史、對理性的重視依然清晰可見，但也表現出一些重心的轉移。例如在基督論中，潘能伯格過去強調自下而上的基督論，而如今則強調自下而上的基督論與自上而下的基督論的結合，着重從三一論進路來構建基督論。鑒於篇幅，這裏不可能全面介紹潘能伯格的系統神學思想，有興趣的讀者可以讀福特（David F. Ford）編的《現代神學家——二十世紀基督教神學導論》第十一章的「系統神學」一節。

三、潘能伯格的《近代德國新教神學問題史》一書

《近代德國新教神學問題史——從施萊爾馬赫到巴特和蒂利希》⁹是潘能伯格多年講授近代神學史的講稿整理而成。據潘能伯格自述，他本人最初是在一九五六年承擔這項工作的，而且自此之後，每隔一段時間就要再講一次。最初只是講授從施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）到里敕爾（Albrecht Ritschl）這一時期的

8. 福特編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家》，頁184-185。

9. 下文引述此書，僅注原書頁碼（即本書的邊碼）。

神學史，但後來也講授辯證神學的出現和發展。隨着材料的數量日益增多，潘能伯格在七十年代變更了講授的方式：「它不再前後相繼地講授一個一個的神學家，也不再追蹤他們的神學思想在他們處理傳統主題時的一切細節中的展開，而是限制在一個一個立場的系統方案上，並在此時只是在為刻畫不同的思想體系的獨特輪廓和理解從每個方案的基本表現中所產生的結論所需要的程度上，才把它們在對學術傳承的詮釋中的展開一起考慮在內。作為替代，我把更多的注意力轉向不同的思想體系之間的聯繫。這樣，就產生出一門近代新教神學問題史的這幅畫面。」（頁 5）這種講授方式，也就是本書書名「問題史」的由來。所以如此，乃是因為潘能伯格講授這門課程，不是在教會史的框架中，而是出自系統神學的旨趣、在系統神學的框架中進行的。這樣，潘能伯格首先提出的問題就是：系統神學為甚麼對神學史感興趣？

潘能伯格在這裏援引了埃爾蘭根學派（Erlangen School）神學家弗蘭克（F. H. R. von Frank）的觀點：「為了熟悉現代神學的種種努力，人們必須檢驗這些努力與過去以及與總體態勢的聯繫。」（頁 13）潘能伯格的理解是，在開放的現代，無論在教會還是在大學，都出現了眾多的神學流派。任何從事神學工作的人，都不能無視這些流派而閉門造車，而是必須「熟悉」它們。但要熟悉它們，就必須研究它們「與過去以及與總體態勢的聯繫」。所謂「過去」，也就是神學的歷史。任何神學體系都不可能是無源之水，都與神學的歷史有着千條萬縷的聯繫。對當代神學來說，這首先就是近代神學史。

「對近代神學史的研究使得有可能，可以說在神學總體態勢的光譜中來規定今天受到維護的不同立場的地位價值。」（頁 14）而所謂「總體態勢」，也就是神學的「處

境」，是神學所面臨的「問題」，因而潘能伯格也把它稱為「問題態勢」。「過去」和「總體態勢」一起構成了神學的出發點，同時也構成了理解神學的前提條件。因此，從事系統神學的工作，必須理解當代的各種神學流派；要理解當代的各種神學流派，又必須理解近代神學史。這就是系統神學對神學史的旨趣。

然而，潘能伯格把這種觀點再推進一步，就馬上得出：要理解近代神學史，也必須研究近代神學「與過去以及與總體態勢的聯繫」。那麼，近代德國新教神學的「過去」和「總體態勢」是甚麼？

在潘能伯格之前，德國神學界對近代神學史的研究已經這種從「過去」和「總體態勢」出發的做法。當然，這裏對「過去」和「總體態勢」的理解是不一樣的。在這一點上，潘能伯格追隨了希爾施（Emanuel Hirsch）在《近代新教神學的歷史》（*Geschichte der neuern evangelischen Theologie*）中的觀點。他認為：「希爾施的功績是，在其神學史中把注意力引向了近代神學史及其發展進程與宗教戰爭時代末的處境之間的聯繫。」（頁 25）。具體地說，這就是因宗教改革而在荷蘭、法國、英國、德國等國家引發的一系列宗教戰爭，「其結果是真真切切地生死相搏的各基督教教派中沒有一個能夠貫徹其獨自生效的要求」（頁 25），也就是說，最終是一個勝負未分的結局。它所造成的後果就是：一、因失去了信仰的統一性這個傳統的基礎，國家和法權通過回溯到人的「本性」的概念而獨立。二、教派的多元化使得每一個教派的絕對真理要求都成為問題，因而出現宗教認信的私人化。三、宗教認信的私人化又進一步導致國家、經濟、科學等各個社會領域逐漸擺脫宗教的束縛，造成社會局部領域具有自身法則以及與此相聯繫而形成的世俗文化意識。因此，「近代世俗文化是十六世紀和

十七世紀勝負未決便結束的信仰戰爭的一個結果，並且沒有教會分裂、沒有由此產生的信仰戰爭之勝負未決的結局就不能如此發展」（頁 31）。

在這種情勢下，「近代基督教神學和教會一樣，都處在基督教傳承要求是對所有人的普遍真理和通過近代把基督教信仰限制在私人信仰信念的基礎之上而否認這種要求之間的張力之中」（頁 32）。為了在這種張力中確保基督教的普遍真理性，神學面臨着兩種極端的抉擇：要麼堅持基督教啓示權威可信性的根據，但這會有如下危險，「即這些教義內容被當做不可理解的和僵化的，被當做一種遠離生活的教義學的表述而推到一邊」（頁 32）；要麼「通過對其內容的新詮釋來使得啓示的權威可信。這必須在與時代的真理意識的爭論中進行，但實際上卻經常採取了純然適應日益擺脫基督教的時代意識的形式」（頁 32-33）。這後一種努力的結果就是英國的理神論（Deism）。理神論把信仰建立在理性的基礎上，從而刪除了宗教中的一切超自然的內容。「而這樣一來，人們雖然重新獲得了基督教普遍有效的意識，但卻付出了過高的代價，亦即放棄基督教傳統獨特內容的代價」（頁 34）。

以上所說，是潘能伯格所理解的，適用於近代整個基督教神學的「總體態勢」。而對於近代德國新教神學來說，自然又有其特殊的「態勢」。英國的理神論同樣在德國產生了巨大的影響，從而引發了理性主義與超自然主義的爭論。理性主義的代表康德繼承了理神論把信仰建立在理性之上的傳統，但否認能夠通過理論理性來確保宗教，而是根據實踐理性的需要提出了上帝存在的公設，從而把宗教建立在道德之上。一方面是道德是實踐理性的自律，因而「道德為了自身起見，絕對不需要宗教」，另一方面為了使每個具有德性的人都能夠獲得

相應程度的幸福，「道德必然導致宗教」。這樣的宗教，也叫做「純粹的道德宗教」，而一切在現實中存在的實證宗教，都應當按照這種「純粹的道德宗教」來解釋。在這種意義上，啓示不僅沒有必要，而且現有的啓示也都必須接受實踐理性的檢驗和解釋。而康德的對手超自然主義者施托爾（G. C. C. Storr）則從康德自己的學說出發認為，道德法則自身的生效以宗教信仰為條件，因為如果沒有自然秩序和道德秩序的和諧，因而如果沒有上帝，道德法則自身的神聖性就必定會變得可疑。因此，上帝的信仰和宗教不是人的普遍道德性的結果，而是其前提條件。在潘能伯格看來，「相對而言，德國超自然主義的獨特之處，如其在施托爾學派中可以看到的那樣，在於斷定自身只能以啓示為中介的上帝認識對於人的人道、特別是對於人的道德生活方式的必要性。這樣一來，基督教的普遍有效性就在近代一般而言能夠提出這個問題的層次上，亦即在人的本性問題的地基上得到維護和闡述，確切地說無需把基督教啓示還原為無論如何已經被視為普遍人性的東西之組成部分的內容，因而無需還原為自然宗教和上帝認識。神學在施托爾與康德的爭論中着手進行的是與哲學圍繞人道本身的意義的爭執」（頁 43）。而這場爭執，也就構成了從施萊爾馬赫開始的近代德國新教神學的出發點。

在完成了對近代德國新教神學的「過去」和「總體態勢」的介紹之後，潘能伯格轉入了正文的寫作。他先後剖析了十多位神學家的系統神學思想，可謂是山巒疊起、峰回路轉。限於篇幅，這裏沒有逐一介紹的必要，讀者自可一一領略。這裏要強調的，是潘能伯格在「跋」中對近代德國新教神學的特殊貢獻的一段總結：「在公眾文化的設施和關於法、國家和宗教的概念日益被建立在人的本性之上，以及人是主體的概念隨着康德的哲學

而引起注意的文化氛圍裏，神學家們在與哲學的爭論中，把上帝闡述為人的主體性的建構根據，並把基督教神學及其對普遍有效真理的要求的重建與此結合起來。」（頁 350）近代哲學被譽為「主體性哲學」，這種主體性尤其在德國古典哲學的觀念論中大放異彩，而近代德國新教神學在這種「總體態勢」下，思考的恰恰是作為「人的主體性的建構根據」的上帝。面對這樣的結論，筆者除了無言之外，只能回想到基督教哲學的開創者遊斯丁（Justin）的那個著名的命題：基督教就是真哲學。

四、《近代德國新教神學問題史》與漢語神學的建設

潘能伯格的《近代德國新教神學問題史》，以獨特的視角介紹和評析了百餘年的近代德國神學史。就此而言，它是一部神學史著作。然而，這部著作的真正價值，卻不限於它介紹了一個又一個博大精深的神學體系，而在於它處處體現出的問題意識。

在討論哲學的歷史時，德國古典哲學的大師黑格爾曾有一段著名的話：「政治史、國家的法制、藝術、宗教對於哲學的關係，並不在於它們是哲學的原因，也不在於相反地哲學是它們存在的根據，毋寧應當這樣說，它們有一個共同的根源——時代精神。時代精神是一個貫穿所有各個文化部門的特定的本質或性格，它表現它自身在政治裏面以及別的活動裏面，把這些方面作為它的不同的成分。它是一個客觀狀態，這狀態的一切部分都結合在它裏面，而它的不同的方面無論表面看起來是如何地具有多樣性和偶然性，並且是如何地互相矛盾，但基本上它決沒有包含着任何不一致的成分在內。這個特定的階段是由一個先行的階段產生出來的。」¹⁰潘能伯

10. 黑格爾著，賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1959），第一卷，頁 56。