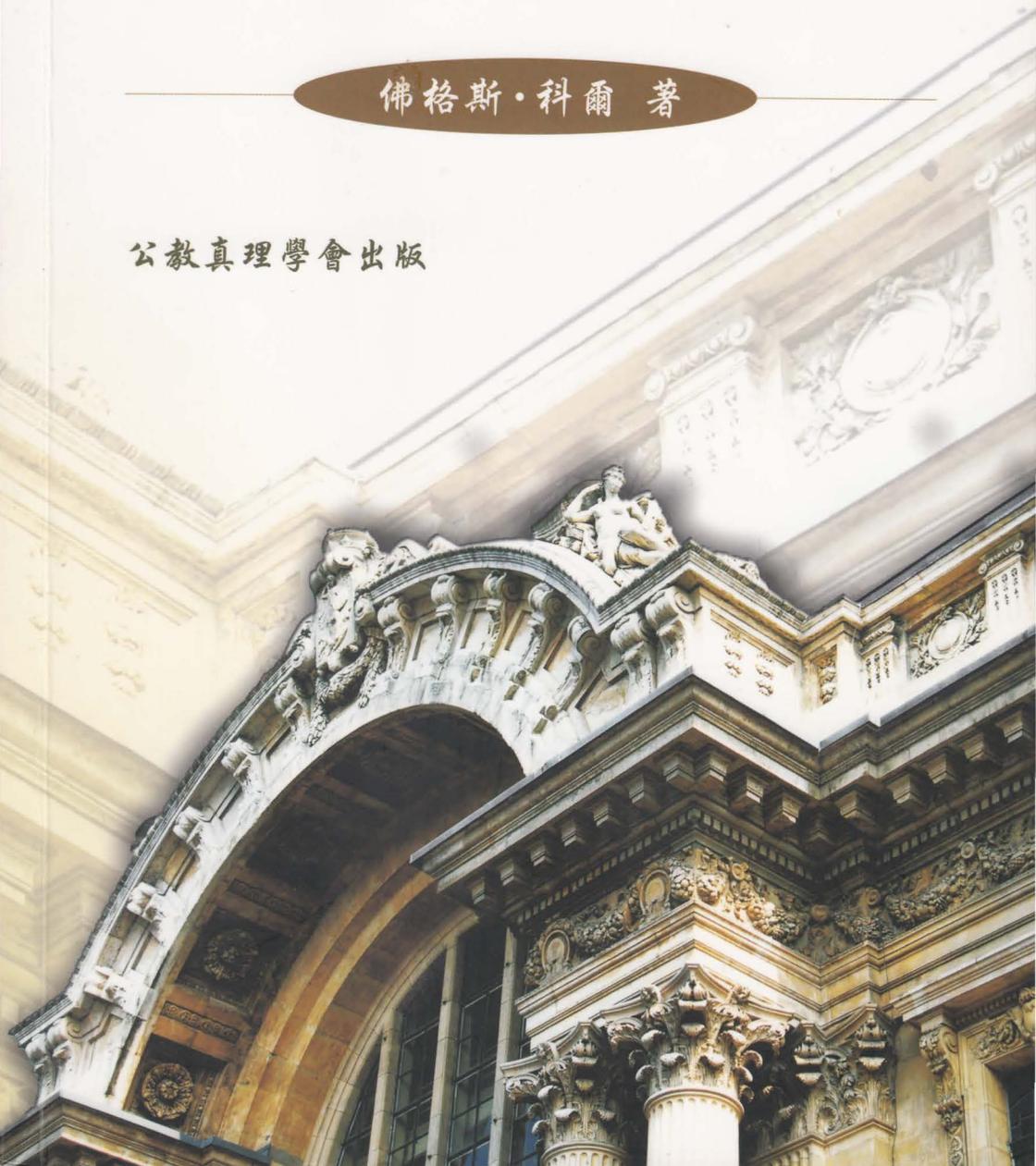


二十世紀天主教神學家

——從新經院主義到聖婚神秘主義

佛格斯·科爾 著

公教真理學會出版



二十世紀天主教神學家

——從新經院主義到聖婚神秘主義

佛格斯·科爾 著

王濤 譯 蔡惠民 審校

公教真理學會出版

TWENTIETH-CENTURY CATHOLIC THEOLOGIANS

*From Neoscholasticism to
Nuptial Mysticism*

© 2007 by Fergus Kerr

The right of Fergus Kerr to be identified as the Author of this Work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs, and Patents Act 1988.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, except as permitted by the UK Copyright, Designs, and Patents Act 1988, without the prior permission of the publisher.

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with Catholic Truth Society and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

目 錄

序言	v
譯序	ix
第一章 梵二會議之前	1
第二章 舍尼	25
第三章 孔加爾	50
第四章 謝列貝克斯	76
第五章 德·呂巴克	97
第六章 拉內	127
第七章 朗尼根	153
第八章 馮·巴爾塔薩	176
第九章 孔漢思	211
第十章 沃伊蒂瓦（教宗若望保祿二世）	237
第十一章 拉辛格（教宗本篤十六世）	265
第十二章 梵二會議之後	295
附錄：反現代主義誓言	323
主題索引	326

序 言

一九八七年，卡斯培（Walter Kasper）宣稱，“在我們身處的這個世紀，超越新經院主義是天主教神學界的最重要事件。”¹ 像我這樣從一九五七年起便開始鐸職訓練的任何人士都會同意這一觀點。而本世紀（指二十世紀——譯者）以具有影響力的神學家們所重申的聖婚神祕主義作為結束，則是我們始料未及的。

卡斯培解釋道，“新經院主義通過梳理中世紀那從上而下的經院傳統的千頭萬緒，試圖解決神學所面臨的現代危機。其目標是為建立一種永恆的統一神學，從而為普世教會提供一套規範。否定這一嘗試的斐然成果是不大可能的，但從長遠來看，這一重建工作注定要走向失敗。”² 一方面，新經院的天主教思想依賴的是“形上學”，而天主教神學內外部的發展卻導致了“形上學經典模式的崩潰”。卡斯培所謂的經典形上學，指的是“對最終的、決定一切的、一致性的根基的研究，是關於存在的一體性和整體性的智慧”。在天主教神學中，這一研究是根本性的：“在迄今為止的全部神學傳統當中，形上學已經憑藉其普遍性範疇而提供了一套工具，這一工具可以在思維的媒介當中，對天主作出一個在神學上適當並且具有反思性的說明——祂是一個自身包羅萬有而決定一切，也超越其它萬物的實在”。

¹ 《神學與教會》（*Theology and Church*; London: SCM Press, 1989），頁 1。

² 參看 James A. Weisheipl, 〈新經院主義與新多瑪斯主義〉（“Neoscholasticism and Neothomism”）, 載《新天主教百科全書》（*New Catholic Encyclopedia*; New York: McGraw-Hill, 1967），第 10 卷，頁 337。

顯然，選擇某些傑出的神學家來進行探討，便會把其他許多人放在一邊，其中包括那些以意大利文和西班牙文著述的神學家們，這是一種不幸的忽略。除此之外，那些抵抗潮流的新經院主義神學家們，應當因著他們的思想本身而得到公平的考察。由於大多以拉丁文發表成果，因此他們的大量著作如今沒有被人們所閱讀。令人遺憾的是，他們只是作為各式各樣的反對者形象而出現，毫無疑問，他們往往受到譏諷而淪為論爭中的反面角色。某些在這裡被特別突出的神學家們都曾遭受到新經院主義同道們和教會高層的侵擾。人們不應忘記，羅馬天主教會是一個兩極的教會：對多種跡近迷信的敬禮非常寬容，但在牧民工作的處理上時與“專制”無異，而在抵制理智革新上更是不遺餘力。³ 此外，神學家的命運，無法與教會內部的權力鬥爭，或大千世界的重大事件相分離：第一次世界大戰、法西斯的崛起和蘇維埃共產主義、第二次世界大戰、冷戰。只有當這些事件掠過我們所述主角的生命時，它們才被間接提及。儘管新經院主義在可預知的未來中將不會得到恢復，但在二十世紀第一個十年的現代主義危機期間，神學中所出現的哲學問題似乎依然棘手。

³ 參看紐曼（John Henry Newman）〈“天主教與大眾化新教相比之下的教會先知職觀念”講座〉（“Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism”）第三版（1877年）序言，載 H. D. Weidner 主編，《聖公會的“中庸之道”》（*The “Via Media” of the Anglican Church*; Oxford: Clarendon Press, 1990），頁 10-57。在這次演講中，紐曼根據崇拜、神學和規條的三重功能，察覺到教會的動力，第一重功能傾向於“迷信與狂熱”，第二重功能傾向於“理性主義”，第三重功能則傾向於“野心、技倆和殘忍手法”，每一重功能都在“休戰或妥協”當中被其它功能完美地糾正——“專制”是紐曼所使用的字眼。

我們將拭目以待，在教會學、神學中的人學，以及天主教教義的其它方面，一種強調反文化主義的聖婚神秘主義，是否會將我們帶入嶄新的世紀。

本書的章節大部分來源自於我在牛津布萊克弗萊爾所舉辦的一系列講座。第一章的不同版本，曾分別於二零零五年三月在梅諾斯的愛爾蘭國立大學作為聖多瑪斯·阿奎納講座的内容、二零零五年四月在杜魯姆·康德拉的神學研究學會及愛爾蘭神學學會聯合會議上發表、二零零五年十一月在渥太華聖保祿大學的格拉斯馬徹講座上宣讀。討論拉辛格的一章出自二零零五年十月我在佛羅里達的巴里大學接受伊夫·孔加爾獎時所作的演講，而論及孔加爾的一章則來自於二零零五年我在馬爾他時代徵兆研究學院 (the Institute for Research on the Signs of the Times in Malta) 所作的“洞察”年度講座 (Discern Annual Lecture)。我要分別致謝凱利 (Thomas A. F. Kelly) 博士、穆雷 (Paul D. Murray) 博士、費斯特 (Richard Feist) 博士、桑謝 (Ed Sunshine) 博士和韋德希 (Mark Wedig, OP) 神父，以及英瓜內茲 (Joseph Inguanez) 神父，感謝他們的上述邀請和萬分喜人的盛情。

我的幾位友人已經閱讀了本書的部分内容。博蘭德 (Vivian Boland, OP)、弗格森 (Neil Ferguson, OP) 和哈金 (Rebecca Harkin) 閱讀了草稿，故而我向他們致以謝意，當然我聲明他們應當免受對本書中殘留的不足之處，以及鄙人尚未克服之偏見的指責。我也感謝我的朋友奧德里斯科爾 (Jacinta O'Driscoll, OP) 所予以的實質性技術支援，以及鮑威爾 (Eileen Power) 認真而悉心的編輯工作。我也無法不對佩奇 (Larry Page) 和布林 (Sergey Brin) 再平添一句感激

之辭，他們是國際互聯網搜索引擎谷歌的創始人，沒有谷歌，我的學習訴求將會變得愈發薄弱。

譯 序

《二十世紀天主教神學家：從新經院主義到聖婚神秘主義》是蘇格蘭道明會神哲學家佛格斯·科爾教授近幾年來圍繞當代天主教神學家等內容所舉辦的一系列專題講座的集錄。書中所介紹的十位神學家，包括前任和現任羅馬教宗（若望保祿二世和本篤十六世）在內，均是二十世紀最富代表性的天主教神學家，他們擁有一個共同的特點，就是都與梵二會議有著密切的關係，我們也可以稱他們作「梵二神學家」（Theologians of Vatican II / Conciliar Theologians），他們直接參與梵二會議文獻的起草與討論，受到梵二精神的熏陶和影響，並在其指引下從事神學活動，代表了梵二之後的神學發展方向和傾向性。完全可以這樣說，二十世紀的天主教神學就是梵二神學。

本書標題是「二十世紀天主教神學家」，書中不但介紹了最為著名的十位天主教神學家的神學思想要點精萃，而且更是對各位神學家的人生軌跡，特別是同梵二會議千絲萬縷的關聯進行了生動而具體的勾畫。加之本書是在演講基礎上潤飾的成果，本身具有邏輯層次清晰，可讀性強的特色，在克服了單純介紹神學體系的刻板枯燥之餘，更加能讓讀者了解神學家其人其事，以及各位神學家之間的脈絡關係，尤其了解教會內部的運作機制，以及教會同世俗社會之間的糾葛互動，這一切都恰恰符合了梵二會議所主張的神聖與世俗對話共融的精神。無論對於學界同仁，還是華語世界的教友，或是對於有興趣或有志於天主教學術的學人，包括正在攻讀

神學學位的神學生而言，本書的漢譯本都不失為一個極佳的參考必備。

本書翻譯工作的緣起可以追溯到二零零八年下半年，當時我剛剛開始在香港中文大學天主教研究中心（Centre for Catholic Studies, CUHK）擔任副研究員，配合中心計劃以「梵二會議」及「梵二精神」作為學術發展的路向及定位，我在研究梵二文獻中最具代表性的《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）以及涉足若瑟·拉辛格（Joseph Ratzinger，即教宗本篤十六世）的思想同時，計劃展開一個前導性的方案，以弘揚「梵二精神」，引發學界的關注。當時可謂是絞盡腦汁，也苦於無從著手，於是不得不求教於中心前主任、恩師賴品超教授，他極力推薦科爾教授的這本《二十世紀天主教神學家》（*Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Oxford: Blackwell, 2007），並反復叮囑我譯介工作的緊迫性和選擇經典著作推介的重要性。經過同中心副主任蔡惠民博士的磋商，蔡博士十分支持該項譯介計劃的推行，並義無反顧地主動承擔起審校工作。由於天主教神學的漢譯術語體系與學界通行的新教式術語體系有別，所以專業的審校工作在整個翻譯過程中舉足輕重。

學術翻譯是一項艱辛而縝密的工作，尤其是宗教類著作的翻譯，其中又以天主教漢譯為甚。以本書為例，書中涉及多種歐洲語言，而拉丁文更是天主教的特色專利，再加之天主教獨特的漢譯術語體系，翻譯過程中的絆腳石接踵而至。在這裡，我要特別感謝我在香港中文大學天主教研究中心的幾位同事一直以來無私的鼎力襄助：中心研究員譚永亮博士

(Dr. Patrick Taveirne) 和副研究員包智光博士 (Dr. François Barriquand) 都具有歐洲背景和出眾的語言能力 (包括中文)，而中心副主任關俊棠博士分別是拉丁文及倫理神學專家，他們所給予的提點，令本書的翻譯更為堅實可靠。本書的翻譯計劃的展開可謂是一波三折，如果沒有賴品超教授的推薦，沒有蔡惠民博士的積極推動和調度，是絕對無法實現的。二位前輩在精神和實際過程中所予以的強力支援，特別是蔡博士專業的神學術語校正，才令這項計劃不至於無限期地停留在構想階段，並能為最終面世的譯本烙上「專業」的印記。

本書的最後付梓，要感謝原書著者 Fergus Kerr 教授和 Blackwell (John Wiley & Sons) 出版社對中譯本出版權的慷慨授予，更要感謝香港公教真理學會對本書的熱情悅納和高質量、高效率的出版。

漢語學界和宗教界一直以來缺少對二十世紀天主教神學家的集中論述著作，特別是由西方天主教神學家自行撰寫的相關著作的中譯本，相信本書的出版，會對學界和宗教界帶來綿薄貢獻。故謹以此書，供學界同仁、廣大教友及學人共饗，並懇請諸位不吝賜教斧正。

王濤

二零一零年二月於香港新界沙田馥林

第一章

梵二會議之前

一九九八年，教宗若望保祿二世寫道，“本世紀較為傑出的天主教神學家們”全都是“在天使博士的學院裏接受教育的，他們的反思和研究成果，促成了梵二會議的出現”。¹

誓言下的理性

對於一八九零至一九四零年期間出世的天主教神學家而言，根本的要求是他們都必須以“多瑪斯主義哲學”為基礎，後者向他們灌輸要對抗唯心主義、主觀主義以及實證主義等哲學體系的污染，這些哲學體系被認為製造了“現代主義危機”。²

根據聖教法典，聖職人員被要求參加哲學和神學講座，這些講座以拉丁文進行，由凡事遵照天使博士——聖多瑪斯·亞奎納（Saint Thomas Aquinas）的方法、教義和原理來處理的教授主持。³ 此外，所有聖職人員、司鐸、神學院教

¹ Pope John Paul II, 《信仰與理性》通諭（Encyclical Letter *Fides et Ratio*），一九九八年九月十五日（衆多版本），§§57-59。

² 關於此方面文獻浩繁：參看 Darrell Jodock 主編，《安於現代性的天主教：歷史處境中的羅馬天主教現代主義與反現代主義》（*Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*; Cambridge: Cambridge University Press, 2000）。

³ 沒有人可以想象，平信徒居然能成為神學家，更別說婦女了。儘管考慮到戴利（Mary Daly, 1928- ）作出了一個非同凡響的轉變，但她在瑞士弗里堡大學獲得了由道明會士們所主持的哲學及神學博士學位，成為新經院主義的良

授，都宣讀了一九一零年所頒佈的反現代主義誓言（The Anti-modernist Oath）（參看本書附錄）。學生們攻讀神學學位前必須通過的哲學考試內容，都是根據多瑪斯主義二十四條論題來編寫的。⁴

自相矛盾的是，多瑪斯主義哲學的復興，緊隨著教宗良十三世（Pope Leo XIII）打算拒現代哲學於天主教門外的指示，而尤其是德國浪漫主義，卻把我們在啓蒙運動中所看到的同樣的理性法規奉為圭臬。啓蒙運動的理念，是通過運用一種單一的、非歷史的理性形式而獲得永恆的、普遍的和客觀的結論。⁵ 與之類似的是，新經院主義神學“將真理和生命等同於不變性和合理性，它令存在同歷史相對立，並忽視了人類生命與救恩工程的具體性”。⁶ 對於新多瑪斯主義者而言，同樣在啓蒙哲學家看來，訴諸經驗、傳統和歷史研究，是無法通向真理的錯誤途徑。

二十世紀早期，“現代主義”一詞落戶於天主教用語當中，例如在一九零七年教宗比約十世（Pope Pius X）所頒發的通諭《應牧放主羊》（*Pascendi Dominici Gregis*）裏便出現了該術語。暫且不談當時教宗文獻的文體是如何言過其實得

好典範：《思辯神學的問題》（*The Problem of Speculative Theology*; Washington: Thomist Press, 1965）和《雅克·馬里旦哲學中天主的自然知識》（*Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*; Rome: Officium Libri Catholici, 1996）。

⁴ 參看 www.vaxxine.com/hyoomik/aquinas/these.eht 的拉丁文本及譯文。

⁵ 麥金泰爾（Alasdair MacIntyre），《道德探究的三種對等版本》（*Three Rival Versions of Moral Enquiry*; London: Duckworth, 1990），頁 65。

⁶ 奧邁拉（Thomas F. O'Meara, OP），《神學家聖多瑪斯·亞奎納》（*Thomas Aquinas Theologian*; Notre Dame, IN, and London: University of Notre Dame Press, 1999），頁 171。

近乎荒唐，我們看到，遭到教宗通諭攻擊的現代主義同後現代主義有著驚人的相似之處：“後現代性是這樣的一種思維方式：它懷疑真理、理性、同一性和客觀性，懷疑普遍進步或解放的觀念，懷疑單一架構、宏大敘事或終極的解釋基礎”。⁷

反現代主義誓言肯定了羅馬天主教會對理智的委身，並明確指出對反智主義（anti-intellectualism）在神學中所造成的影響深感憂懼。它斷言，天主的存在確定無疑，可以為因果論所證明。換句話說，對於這一信念我們所依靠的不是信仰、情感、直覺或本能，我們有客觀的外在標準來判定基督教真理，這並不完全是一個主觀心理學狀態的問題。教會的建制，包括教宗職權在內，從歷史上來說，都是由耶穌基督在受死之前所奠定的。如果是用來指稱涵義轉變，那麼便不存在“教義進化”的說法。信仰並不是一種“盲目的感受”，它是對正確命題的真正贊同。立下這一誓言的人認可教宗比約十世的反現代主義言論，尤其是涉及“所謂信理史”之時。歷史學家的說法和信徒的說法之間並不存在差異，就如信仰真理同歷史事實真理是不存在差異的。我們並不接受假定“中立”和“科學”的聖經解經學。最後，我們特別要留意該誓詞支持“存在**絕對不變真理**”這一觀念。

多瑪斯主義論題

不難看到，所存在的問題是：**真理的本質**。以多瑪斯二十四

⁷ 伊格爾頓(T. F. Eagleton)，《後現代主義的幻象》(*The Illusions of Postmodernism*; Oxford: Blackwell, 1996)，頁 vii。

條論題的形式，強加給哲學研究一個框架的舉動，是否明智，實在很可能受到質疑。普通的神學院哲學課程在何種程度上切實符合該模式，看上去仍有待查考。直接從神學院出來的大多數神學生，完全沒有準備在哲學上有所建樹；他們不過是用心牢記那些論據，在考試（往往是口試）中背誦出來而已。

神學院的哲學課程被劃分為本體論、宇宙論、心理學和原神學（theodicy）：分別處理存在、自然、靈魂和天主的問題。

本體論八個論題的要點是保護“純粹行動”（which is pure act）同“由潛能和行動所構成者”（which is composed of potency and act）之間的差異。也就是說，學生在對聖經創造教義進行任何思考之前，先要學會如何去解釋天主和萬有之間有一個存在上的根本區別。天主並不是一個以我們的存在方式而存在的存在者，祂被認作是“自有存在本身”（*ipsum esse subsistens*），不依賴於任何實體或事件而成爲天主。天主並無潛能，如果有則意味著天主需要其它某種實體或事件來完善自己。在天主那裏也不存在“可能性”——需要得到實現的潛能。這是一個理性論證的問題，而不是我們接不接受信仰的問題。

正如五個宇宙論論題所主張的那樣，一些由潛能和行動所構成的存在是有形體的，其中一些則擁有靈魂。這裡的重點是，自然秩序內在的目的論，基本上保證了對自然秩序的（相對的）自主性能有一個正確的理解。這一點很重要：物質世界必須被展示為依照自身的自然法則而運作——它並非以時常灌注神聖恩寵的方式而得以維繫，它不是一個恆久的

奇跡。簡言之，自然科學是可能的。從某些方面來看，宇宙論是捍衛新經院多瑪斯主義課程中，亞里士多德基礎的決定性因素。

人學的論題認為，人類的靈魂從本質上來講是不朽的（論題 15）；不存在身體／靈魂的二元論（16）；但理智的操作獨立於任何身體器官（17）；我們的頭腦中擁有關於萬物本質的直接知識（20）；意志服從於理智（21）。

整個課程在原神學的三個論題中達到巔峰：天主的存在可以得到宇宙論的證明（22）；神聖本性可以被恰當地視為純粹行動或存在著的存在物（23）；惟有天主可以說是在創造（24）。

我們可以在這些論題上大做文章。正如標準教科書所展現的那樣，宇宙論包括對諸如實體和依附體、形式與內容之類概念的思考在內，（舉例而言）這些都是質變論（transubstantiation）教義所需的哲學術語。顯而易見，原神學只涵蓋了自然神學的起步，它並沒有延伸到根據罪惡問題為天主辯護的地步。

在心理學當中，該課程是為了對證明我們擁有不朽靈魂的形上學論證作出解釋——它不僅僅是信仰的問題或直覺的問題。形上學論證不受我們是否從死人中復活的問題所影響，它證明了人類的不朽。

第二，我們對於萬物的知識，是關於萬物本質而非表象的知識——我們不是五花八門的現象論（phenomenalism）的囊中之物，後者令我們陷入對“我們是否擁有頭腦之外事物的知識”這一問題的焦慮當中。

最後，天主的存在在哲學上是可以加以論證的。在這

裡，我們又一次不再依賴於直覺主義（intuitionism）——先驗性的（*a priori*）思考或信仰。說服別人走向“天主存在”這一真理是可能的——這不是一種我們從他人的證言或因著他人的權威而習得的真理，也不是一種像本能、感受或直覺的產物一樣從內湧現出來的真理。

簡而言之，我們期望神學家們借助多瑪斯主義論題，站在實在論形上學、科學哲學、認識論和自然神學的立場之上，表明基督信仰至少在其天主教的形式上並不與理性相抵觸。相反，任何一位多瑪斯主義者都知道，“恩寵不會湮沒自然，而是令其完善，正如自然理性促進信仰，意志的自然傾向服從於愛”（《神學大全》，1a. 1, 8 ad 2m）。

羅馬天主教會的牧者以他們自身的方式，銳意高舉理性的主張，以對抗那些寧可選擇接受直覺、證言、傳統特別是“經驗”之權威性的神學家們，他們對這一代神學家持懷疑態度。⁸ 二十世紀天主教神學史是通過審查制度、解聘和絕罰的手段，試圖消滅神學現代主義的歷史——同時，它也帶來了多個論題的復蘇，這是上述手段所無法壓制的。

現代主義

《中世紀主義》（*Medievalism*）一書，是進入神學現代主義所提出的問題最為便捷的途徑，該書一九零八年由前耶穌會士提勒爾（George Tyrrell, 1861-1909）所出版，是一部十分

⁸ Alessandro Maggiolini, 〈二十世紀訓導當局對經驗問題的訓導：從現代主義危機到梵二會議〉（“Magisterial teaching on experience in the twentieth century: from the Modernist crisis to the Second Vatican Council”），載《共融》（*Communio*），23（1996），頁224-243。

易讀的著作。⁹ 提勒爾出生於都柏林，成長於聖公會家庭，一八七九年在倫敦成為天主教徒，並進入耶穌會。被安排向耶穌會學生講授哲學之後，他又很快被調往其它職務（新聞業、指導避靜），原因是他當時正在發起“純粹多瑪斯主義”而非所要求的“蘇亞雷斯主義”（Suárezianism）。提勒爾的著作日益穩步邁向非正統觀點，一九零六年，他被逐出耶穌會。提勒爾死於布賴特氏症，他死前曾接受教會的傅油禮，並得到三位神父的赦罪，（但是）主教則拒絕為他進行天主教的殯葬，因為沒有人可以說他“放棄了自己的觀點”。¹⁰

比利時首牧、馬林總主教梅西耶樞機（Cardinal Mercier）就現代主義這一主題向信眾們發表了演說。¹¹ 當他向大家保證，異端主要在法國和意大利活動，在比利時幾乎沒有一個擁護者時，產生這一現象的原因卻仍保持神秘而不為人知。總之，梅西耶認為，現代主義是這樣一種觀點：信眾從自身得出信仰的對象和動機，否定了在歷史中得以揭示的真理，並從而也否定了教會的訓導權。現代主義是新教主義（Protestantism）的一種形式：被理解為“私人判斷”的信仰，

⁹ 增訂本第三版於一九零九年再版，由戴利（Gabriel Daly）作序（Tunbridge Wells: Burns and Oates, 1994）。

¹⁰ 參看 Ellen M. Leonard, 《喬治·提勒爾與天主教傳統》（*George Tyrrell and the Catholic Tradition*; London: Darton, Longman and Todd, 1982）; Nicholas Sagovsky 著《“站在天主一邊”：喬治·提勒爾的生平》（*“On God's Side”: A Life of George Tyrrell*; Oxford: Clarendon Press, 1990）。

¹¹ 梅西耶（Désiré Mercier, 1851-1926）是魯汶大學多瑪斯主義哲學的首席教授，他是新經院主義熱情洋溢的推動者，也是針對德國在一九一四年至一九一八年間侵佔比利時這一事件的英勇反抗者。一九二一年到一九二五年期間，他開辦了“馬林會談”（Malines Conversations），以回應聖公會—天主教重新聯合的動議，該系列會談因他的逝世而遭到腰斬。

天主教意識已為這種新教精神所感染。由於在比利時經常參加教會禮儀的人幾乎沒有人知道提勒爾為何方神聖，更不用說他的著作，因此梅西耶挑出“英籍神父提勒爾”作為批判典型的原因，再次令人感到摸不着頭腦。¹²

對於這一人身攻擊，提勒爾毫不畏懼，反而是異常喜悅，他在梅西耶的許可下翻譯了這封牧函，以便對此作出回應。在一些不失客套的評論之後，他開始轉入攻勢：“拋開新教國家所有的神學異端和派別暫且不論，它們對宗教的興趣在依然方興未艾，然而在處於中央集權化和軍事一體化的當代狂熱之下的天主教徒那裏，對宗教的興趣則日漸式微而歸於死寂”。¹³ 無論樞機怎麼說，信仰的生命力都恰恰是教義真理的來源和判準，它與個體的主觀性不能混為一談。的確，如果說存在一種威脅教會的主觀主義，那麼它便是宗座權威的個人主義化。自一八七零以來，要理問答和神學院教科書都被修改，把教宗至高無上論的異端邪說強加於人——“要破壞教會的憲章；令主教團淪為裝飾性的雞肋；以教宗的私人判斷取代由全體主教團所代表的整個教會的公眾判斷，並作為信仰的規則”。¹⁴ 天主教平信徒的地位並不只是“被動地接受信仰，就好像人們接受一位旅行者講述他們不知曉的那些地方的故事傳說一樣，他們會因為這個傳說有價值而將之逐字逐句地向別人重復轉述，但絲毫不帶有個人經驗或信念的保證”。相反，“平信徒

¹² 瑪利蘇的修士馬米昂（Columba Marmion of Maredsous）探討了梅西耶關於接受提勒爾入籍馬林教區的問題；提勒爾感謝梅西耶的興趣，但他也許不會接受他的條件（禁止講道或出版）。

¹³ 《中世紀主義》（*Medievalism*），頁 43。

¹⁴ 同上書，頁 50。

是教會的一部分”：“你忘記了每一位領洗的基督徒都是受派遣的宗徒和教師，他同樣也不僅僅是一個傳聲筒，而是必須根據他活潑盎然的個人興趣來言說宗教真理。”¹⁵ 當然，在“訓導的教會”和“受教的教會”——聖統和信友之間存在區別。然而，“一個神聖的傳統”具有優先性，“不單只是主教團，整個教會都是該神聖傳統的器官和寶庫”。“聖統是活在整個教會當中的信德，它世代相傳，整個教會並非只有是少數官員才是聖傳傳遞的寶庫與器官。在信徒內心中傳播的聖神是這一規則和法律的創立者，而主教團只不過是僕從、見證和闡釋者。”¹⁶ 提勒爾對“新神學”進行了攻擊，根據新神學的觀點，他所在教區的一位主教不過是羅馬主教的代表或副手。他捍衛了英格蘭教會（“我們從她那裏可以獲益良多”），挫敗了認為他是所有運動之“領袖”的觀點。最後，他遭到梅西耶公開指責的“內蘊論（immanentism）方法”，據稱得益於聖依納爵·羅耀拉（St Ignatius of Loyola）的《神操》（*Spiritual Exercises*），而不是隱秘康德派新教主義（crypto-Kantian Protestantism）。¹⁷

提勒爾潛心於著述，他也許會認同自己是一位新聞出版工作者，而並非學者。在《穿過斯庫拉和卡利布狄斯》（*Through Scylla and Charybdis*, 1907）（斯庫拉是希臘神話中守護墨西拿海峽一側的海妖，而卡利布狄斯則是海峽另一側的漩渦，英文短語“between Scylla and Charybdis”意指腹背受敵、左右為難、進退維谷。——譯者）一書中，他同意一

¹⁵ 同上書，頁 59。

¹⁶ 同上書，頁 61。

¹⁷ 同上書，頁 104。

種走向宗教真理的象徵方法，該方法令真理的概念失去意義，而在遺著《十字路口上的基督宗教》（*Christianity at the Cross-Roads*）中，提勒爾則估計基督宗教正日益發展為一種普世宗教。在這些著作中，他徹底脫離了天主教正統。但在《中世紀主義》裏，他提出了真正的問題，雖然是以一種煽動性的方式提出的。這些問題必須得到處理：教會的治理；平信徒的尊嚴與角色；作為真理內容的經驗及傳統。

在梵二會議上，提勒爾是不會被遺忘的人物。一九六三年十月一日，梵二會議重要人物、巴勒莫總主教魯菲尼樞機（Ernesto Ruffini）在一次有力的演講中向大會通報，“教會作為一件聖事”的觀念來自於提勒爾。魯菲尼也許受惠於梵二會議上最為顯赫的美國神學家芬頓（Joseph C. Fenton）的看法，後者抱怨道，論教會本質的會議文件《教會憲章》（*Lumen Gentium*）的整個第一章，都是以提勒爾的語言風格來撰寫的。教會應當在被視為奧跡（第一章）和天主子民（第二章）之後，才被視為聖統制組織（第三章），這可能在提勒爾看來的確是展示該教義的一個良好途徑。作為梵二會議上教宗至高無上論的少數派重要成員，魯菲尼和芬頓的同道中人應當發現，散發著現代主義異端氣味的《教會憲章》，卻是一種健康有益的思想。¹⁸

¹⁸ G. Alberigo and J. A. Komonchak 主編，《梵二會議史》第三卷《成熟的大公會會議第二期及休會期：一九六三年九月——一九六四年九月》（*History of Vatican II, Vol. III, The Mature Council Second Period and Intersession September 1963—September 1964*; Maryknoll, NY: Orbis, and Leuven: Peeters, 2000），頁 50（魯菲尼），頁 30（芬頓）。

新經院主義的殊途

即便是在多瑪斯主義哲學作為強制接受的思想的那數十年期間，許多重要的神學家也都致力於迥然相異的路綫。舉例而言，在德國，卡爾·亞當（Karl Adam, 1876-1966）和瓜爾蒂尼（Romano Guardini, 1885-1968）從任何意義上講都算不上是多瑪斯主義者。

卡爾·亞當在慕尼黑大學接受教父學訓練，著有論戴都良（Tertullian）教會觀的著作（1907）和論聖奧思定感恩祭教義的著作（1908），終生在杜平根執教。他建基於天主教杜平根學派的遺產之上，¹⁹ 將教會首先呈現為真正的“基督奧體”，有意與當時流行的，將教會視為“完美社團”的新經院主義圖像進行比較，並且在另一個極端上，同自由派新教主義失真的教會學形成對照。二十世紀二十年代，卡爾·亞當對“福音神學”（*Verkündigungstheologie*）的發展頗有貢獻，在此情形下，他輾轉於新經院主義教科書中以三段論方式詳加說明的基督論，以及自由派新教主義的“耶穌生平研究”之間。

卡爾·亞當遭到羅馬方面的控告（需要提到它嗎？），於是對他的幾部著作作出了修改，從而減小了對他正統性的懷疑。正像杜平根傳統的其他人物一樣，憑著對教會團體浪漫式的強調，二十世紀三十年代初，他最初受到國家社會主義德國工人黨所宣揚的愛國主義及家庭價值的吸引。由於卡

¹⁹ 關於天主教杜平根學派(Catholic Tübingen School)，請參看 James Tunstead Burchaell CSC，載 Ninian Smart 及其他（主編），《十九世紀西方宗教思想》（*Nineteenth Century Religious Thought in the West*; Cambridge: Cambridge University Press, 1985），頁 111-139。

爾·亞當年時過高，所以無法在梵二會議的預備階段佔有一席之地，然而他的著作卻幫助他的一些同胞為突發的徹底改變做好了準備。²⁰

瓜爾蒂尼出生於意大利，在美因茨長大。²¹ 他在布賴斯高地區弗萊堡和杜平根就學，之後進入教區神學院，在那裏他發現新經院主義的教科書令人難以忍受。返回弗萊堡攻讀博士學位時，他鑽研聖文德關於救贖的訓導。²² 對該题目的選擇，以及對新經院主義毫不隱諱的蔑視，令他無法如期在教區神學院任教。不管怎樣，他的堂區職務很快就被醫療勤務兵的軍隊服務（1916-1918）所取代。一九一八年，瓜爾蒂尼認同德國本篤會所發起的禮儀運動，出版了他第一部具有重大影響的著作《論禮儀的精神》（*Vom Geist der Liturgie*），並參與了以伯格羅森菲爾斯為中心的天主教青年運動。一九二三年，他接受了柏林一個新設的教席，並同意謊稱自己是一位來自布雷斯勞的訪問教授，以緩和其新教同僚的反感。一九三九年三月，納粹政權廢除了該職位，禁止瓜爾蒂尼從事青年工作，並於一九四一年禁止他在公開場合發表講話。他是第一批復職的學者之一，曾在杜平根執掌教鞭，後來加入慕尼黑大學哲學系，並在那裏執教直至一九六二年榮休。

²⁰ 參看 Robert A. Krieg, 《卡爾·亞當：德國文化中的大公主義》（*Karl Adam: Catholicism in German Culture*; Notre Dame, IN, and London: University of Notre Dame Press, 1992）。

²¹ 參看 Robert A. Krieg, 《羅馬諾·瓜爾蒂尼：梵二會議的先驅》（*Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*; Notre Dame, IN, and London: University of Notre Dame Press, 1997）。

²² 指導教授為克萊布斯（Engelbert Krebs, 1881-1950），他於一九一七年主持瓜爾蒂尼的好友海德格的婚禮。克萊布斯首先是一位中世紀主義者，一九三八年被納粹黨革除教席。

瓜爾蒂尼參與了梵二會議之前的禮儀委員會，但並沒有參與梵二會議。當看到大公會議接受了他曾畢生支持的大多數議程時，他開始懷疑可能會產生的後果。教宗保祿六世邀請他出任樞機主教，也遭到了他的拒絕。

瓜爾蒂尼的許多著作都擁有巨大的影響力，但他卻從不處理歷史—批判的聖經釋經學；他撰寫了關於教會的書籍，但卻不提及梵一會議；他所撰寫的顯然是天主教神學，但卻不經常援引教宗的通諭，而引用通諭進行神學著述恰恰是當時的風格。瓜爾蒂尼把神學同文化和文學聯繫在一起，完成了討論陀思妥耶夫斯基、帕斯卡、但丁、荷爾德林、里爾克和其他很多思想家、文學家的相關著作。

卡爾·亞當和瓜爾蒂尼均不隸屬於任何修會，這一點並非意外——他們也都未曾在德國的大學裏擔任過重要職位。

新經院主義

然而，在天主教世界的大多數神學院和大學當中，哲學和神學都嚴格遵照聖多瑪斯的思想（*ad mentem Sancti Thomae*）來講授。最爲精彩的敘述是一九四九年至一九五六年期間，肯尼（Anthony Kenny）在偉大的羅馬耶穌會額我略大學的經歷。²³ 他回憶起“形上學”的教授德薩（Paolo Dezza）：“他完全僵坐在座位上，以幾乎微弱到聽不見的聲音，向我們清晰地闡述著那些關乎存在的類比以及潛能與現實之種種的相關論題”。隨後，肯尼指出，在他鑽研神學的年代裏，聖

²³ 《羅馬離途：一個自傳》（*A Path from Rome: An Autobiography*; London: Sidgwick and Jackson, 1985），頁 47（德薩）、頁 77（郎尼根）、頁 77（弗里克）。

經和《神學大全》均未獲得太多的關注。他那時並不欣賞郎尼根，正如日後也是一樣，因為朗尼根討論亞奎納的著作時，“以一種沉悶而令人厭倦的氣氛中進行演講，而這一氣氛迅速地感染了聽眾”。在論恩寵神學時，肯尼回想起了弗里克，“這是我聽課生涯中所遇到的最好的講者”。作為一位任教於牛頓大學的老師，肯尼的言詞絕不是一般的溢美之詞。

教室裏的學生人數甚眾，但沒有人研究過原始資料。由於科技進步，我們可以拿到模板印刷機所印製的講座講義。聰穎的學生們使用的是拉丁文寫的二手資料，比如格雷特²⁴和比奧的教科書。

格雷特（Joseph August Greth, 1863-1940）生於盧森堡，是一位本篤會修士，在羅馬同道明會多瑪斯主義者如雷皮迪（Alberto Lepidi）和齊利亞拉（Tommaso Zigliara）一道學習。他在羅馬教了四十年的哲學，對物理學和生物學興趣盎然，並因為兩卷本教科書《亞里士多德—多瑪斯主義哲學入門》（*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*）而成爲了一位傳奇式人物。該書於一八九九年和一九零一年出版，二十世紀六十年代又以增訂本的形式再版，成爲“多瑪斯主義哲學的經典教科書”，該書在他去世二十年後仍在被使用。格雷特的立場被認爲是抗衡外在世界的懷疑主義，以及後笛卡兒主義哲學產生的問題。對於神學生而言，這些問題應當不會陌生。

比奧（Louis Billot, 1846-1931）是法國耶穌會士，在羅

²⁴ 參看 A. W. Müller, 《新天主教百科全書》（*New Catholic Encyclopedia*, VI, 1967），頁 725。

馬教學多年。他最爲人所知的方面也許就是一九二七年辭去樞機一職，原因是他無法接受教宗對於極右翼運動“法蘭西行動”（*Action Française*）的譴責。比奧的著作都是大部頭的，並且善於引經據典，從《論道成肉身》（*De Verbo incarnate*, 1892）一書開始，他往後的著作涵蓋所有重要的神學課題，是二十世紀伊始，給人印象最爲深刻的天主教神學巨著。如果要撰寫一部公正而全面的現代天主教神學史，比奧的這本著作是不能被忽視，更不能被遺忘。

多瑪斯主義在天使大學

典型的多瑪斯主義者——不僅僅是道明會當中的神話——便是拉格朗（Réginald Garrigou-Lagrange）。²⁵ 他生於一八七七年，當還是醫學生時，他便通過閱讀法國布里多尼作家哈羅（Ernest Hello, 1828-1885）的著作而皈依天主教，後者的思想有些特立獨行，是一位極端保守的教宗至高無上論者。拉格朗加入了法國道明會，在移居羅馬之前，曾於勒·索爾索阿從事研究和教學工作，從一九零九年直至一九六零年榮休，他都在羅馬的道明會天使大學（*Collegio Angelico*）執教。他指導了舍尼和未來教宗若望保祿二世的博士階段研究，並在巴黎主持避靜，這些避靜吸引孔加爾爲加入道明會而告別教區神學院。拉格朗是一個頗具爭議性的人物，他十分受人欽佩，但也常常被漫畫化，甚至妖魔化。舉例來說，他論天主

²⁵ 參看 Richard Peddicord, 《多瑪斯主義的神聖怪物：拉格朗的生平和思想遺產導論》（*The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange OP*; South Bend, IN: St Austin's Press, 2005）。

的巨著並不像某些人所聲稱的那麼可怕：“聖經和福音的天主被約化為一副冰冷抽象的骷髏（*caput mortuum*）……無法忍受的枯燥……除了大而無當的同義反復以外一無是處”。²⁶

對於拉格朗來說，聖多瑪斯·亞奎納的著作——首先是《神學大全》——是一個萬分卓著而無法超越的思辯神學成就，它可以也確實應當在一些熟識十六世紀思想的評論家所作出的闡釋下得到研究。但是，對其思想如何與當時代人發生互動，或者它如何在亞奎納對早期基督教思想家（更何況是猶太思想家和穆斯林思想家）思想的繼承下得以形成等方面予以過多的關注，是毫無意義的。另一方面，優秀的學生應當鑽研亞里士多德以及亞奎納對亞里士多德的評註，否則，如果對亞奎納作為一位形上學思想家的偉大之處一無所知的話，便會完全誤解他的思想。

自然形上學

不首先研究哲學的話，就沒有辦法進入天主教神學——懂得掌握“永恆哲學”（*perennial philosophy*）所展示的教義，其次便是揭露並反駁所有謬誤的哲學思想。在一篇關鍵的文章《多瑪斯思想總論》（*La synthèse thomiste*, 1946）中，我們可以看到拉格朗最為典型之處。²⁷

²⁶ 因此，布耶爾（Louis Bouyer, 1913-2004）原為路德會牧師、法國小聖堂會神父，他本人也是一名重要的神學家，同時還是紐曼學者及禮儀專家，他向來無法忍受神學院的新經院主義。參看《不可見的天父：通向神性奧秘之途》（*The Invisible Father: Approaches to the Mystery of the Divinity*; Edinburgh: T & T Clark, 1999），頁 248。

²⁷ 《實在：多瑪斯思想總論》（*Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*; St Louis, MO: Herder, 1952），本章餘下部分概括了這本書的內容。

關於正面的說明，作者堅持認為，在亞里士多德思想中，亞奎納揭示了“人類理智的自然形上學”，這是一種起始於感官經驗，日益增長上升直至上達天主的形上學，用亞奎納的話來說就是“純粹存在”（*actus purus*），而用亞里士多德的話來講則是“自我認識”（*noesis noeseos*）。當這一論證展開時，它提供了一種存在哲學，一種本體論，與各種關於外觀（現象主義）、生成（進化論）和自我（心理主義）的哲學思想迥然不同。現象主義仍在大行其道，而對於另外兩種思想，我們可能傾向於將之重新標定為過程思想及主觀主義。但對於神學初階者而言，哲學研究的主要目標必須是為他們自己建立一個形上學的、認識論的以及道德的實在論之溫和形式。

拉格朗認為，理智率先理解的存在物、實在，並不是天主的存在，也不是認知主體的存在。換句話說，他懷疑神學生被強烈引導，認為天主或自我是知識的首要素材。他反對這一觀點並主張，我們必須看到，存在物、實在存在於感官可感的世界當中。這意味著關於天主的存在和本性的知識是間接的：通過認知世間萬物，我們可以由果及因地展開論述——但世界是我們首先所認識的。我們並不擁有關於天主的某些基本的先天知識，也不具備任何關於我們自身意識的知識，這些知識不可能先於我們同世間萬物的交往。唯有通過反思其認識萬物的行動，理智才開始認識其認知行動的存在，並從而認識其存在是一個主體，是認識的核心。

亞里士多德和亞奎納的“溫和實在論”與常識是和諧而不悖的，所謂常識就是指我們自然自發的知識。這一和諧關係在第一原理的客觀有效性當中最為清晰地顯現出來，所謂

“第一原理”便是法則，它們不光是精神的法則，而且還是邏輯的法則，它們不是局限於現象的法則，光是試驗性的法則，正如神學生傾向於相信的那樣——準確地說，這些都是存在的必要法則，所有實在的客觀法則，是所有現存或可能存在之事物的法則。

頓時從存在的理念中脫穎而出的首要原理是矛盾律：存在與虛無之間對立關係的清晰化。我們可以這樣說，“存在並非虛無”；“保持如此這般的同一件事物，不能同時既存在而又不存在”。那麼，從正面來考慮，這便是同一律：“如果一件事物存在，它便存在；如果它不存在，它便不存在”。從屬於不矛盾律的是充足理由律：“所存在的每件事物皆有其存在的理由 (*raison d'être*)，如果該理由存在於事物自身，那麼它便在其自身當中，如果該理由並不存在於是該事物自身當中，那麼該事物便在其它別的事物那裏擁有自己存在的理由”。

這些都是我們自然理智的原理，它們首先展現在我們稱作常識的那種自發的理智形式當中，也即是理智在我們未進入某種哲學文化當中之前，心智健全地判斷事物的自然傾向。

對本體論原理的說明佔據了拉格朗著作的較大部分篇幅，但並不能據此就說我們可以輕鬆閱讀。正相反，至少在分析哲學家看來，一切都太過像是對一套準歐幾里德定理高度抽象的三段論式說明。形上學原理的傳達看上去非常像羅列遊戲規則，從較以文本為基礎的哲學研究方式來看，形上學仿佛被當作一種數學來對待。在歷史方面，形上學的諸概念好似空中樓閣，缺乏背景或者語境。然而，對於拉格朗來

說，一旦我們清除了歪曲和禁錮了我們常識的錯誤哲學理論，那麼讓人保持清醒的一種方式，便是不斷提醒自己，他所詳加說明的抽象框架刻意展現為好像渾然天成一般。有人也許會說，如果我們的心智並未被哲學理論所遮蔽的話，拉格朗的形上學有意令萬物以它們的方式向我們顯現。

哲學殊途

當我們面對體現當代哲學特徵的三大主要趨勢時，這一點變得更容易把握，正如拉格朗所列舉出的：

1. 包括卡爾納普、維特根斯坦、魯吉耶及維也納學派的新實證主義在內的不可知論，都是休謨和孔德唯名論的舊調重彈。²⁸ 胡塞爾的現象學也屬於此，後者認為哲學的對象是經驗的直接素材。因而，所有這些哲學體系都並不關注存在，而是關注現象、“外觀”。
2. 進化論追隨黑格爾思想，並接受了唯心主義的形式，由意大利的非基督徒和法國的布倫士維格（Leon Brunschvicg）所提出。當它曲折蜿蜒地轉向經驗主義時，便表現為柏格森的創造性進化。
3. 現代日爾曼學派——更好說是一個大雜燴，它包括席勒（Max Scheler）思想中的唯意志論、德里施的自然哲學（但他倚重於亞里士多德）以及哈特曼的本體論——他作出了向亞里士多德形上學的柏拉圖式轉向。因此，對於

²⁸ 魯吉耶（Louis Rougier, 1889-1982），維也納學派的法國聯繫人。維也納學派是一個邏輯經驗主義派別，由巴黎國際科學哲學大會於一九三五年組辦。

諸如拉格朗這樣一位多瑪斯主義者而言，這些哲學體系值得研究，尤其是它們蹣跚走向亞里士多德和柏拉圖的部分。

我們不必在每個細節上都通盤接受拉格朗的現代哲學圖景。雖然如此，作為一個並不精到的嚮導，他決不是徹頭徹尾一片迷茫。相反，他比許多哲學家都擁有更為豐富、更加平整和諧的描述，那就更不必說當時多瑪斯主義者對現代哲學的描述為何這般模樣了。

沒有多瑪斯主義哲學的神學

當天主教神學家們背棄形上學時，產生了什麼樣的錯誤呢？拉格朗諷刺地說，當然只會對聖多瑪斯·亞奎納予以口惠。天主教神學家不得不偽裝成多瑪斯主義者。但他言辭委婉地追問：如果接受教會所規定的信條，卻在靈性生活上追隨笛卡兒，把個人與天主的關係私人化，或者同休謨一樣否定因果律，從而否認天主存在之宇宙論證據的有效性，這樣的人是多瑪斯主義者嗎？

啊，我們可能會天真地問道，常識的諸種真理難道不是天主教哲學家和神學家的充分基礎嗎？拉格朗回答，它們正在向他的主題示好，問題在於常識的諸種真理往往被現代哲學的理論化所掩蓋。所以他認為，神學生們浸淫在現象主義、唯心主義、實證主義、實用主義等等思想當中，如果沒有對這些哲學體系認真研究，他們將走火入魔，這意味著最終他們會對理性大打折扣。

拉格朗隨即爆發出幾分咆哮。當神學家們選擇教義史作為他們的專攻對象並放棄形上學——他們好像視之為不可避免的效應時，相對主義便蔓延至教義訓導當中了。教宗比約十世的正確之處在於，他擔任教宗時，突顯出許多神學家思想當中一個千瘡百孔的缺陷：缺乏哲學。大約半個世紀之後的二十世紀五十年代，拉格朗指出，同樣的缺陷依舊千瘡百孔。

近來，舉例而言，拉格朗報告說，有一位神學家已經斷言，儘管思辯神學在中世紀毋庸置疑地創造了一個漂亮的體系，但它已不再擁有自己的角色了：嚴謹的工作如今全部在實證神學——歷史性的學術研究中展開，也就是說，不是在形上學的體系構建中進行了。另一神學家建議將論述天主三位的議題放在論唯一天主（*de Deo uno*）之前，以降低論唯一天主這一議題的地位。談到自然與恩寵之間的關係，另外一位神學家回到他認為是聖奧思定之前希臘教父的真正立場那裏去——彷彿亞奎納的心血以及多瑪斯主義者七個世紀以來的努力都一文不值！根據拉格朗的喜好，對那些其著作被亞奎納的成就所吸收、或者那些因亞奎納的成就而變得多餘的早期著述家進行研究是毫無意義的。

實用主義是一個偉大的誘惑：“根據這一學說，真理是一種關係，它完全內在於人類經驗當中，從而知識從屬於行動，一個命題的真理性包含在它的有效性和所帶來的滿意度當中”。²⁹ 信理變成了一種標準、規範、一種實用性的指令：“你和天主的關係，實現在你和其他人的關係上”。也就是

²⁹ 《實在》（*Reality*），§1367。以下引文頁碼在正文中註明。

說，信理的真理不是以符合超越性、神性事實作判準，而是視乎它與人內在宗教經驗的關係。“信仰的信條惟有在實踐意義上——也就是說，作為行動的而非信仰的規則規範時，方可得以保留”，而這卻是一個被教會所譴責的論調 (§1371)。

拉格朗變得十分具有說服力。我們是不是要假設，道成肉身信條斷言耶穌是天主，這是一個事實的陳述，抑或是一個虔敬的勸諭，告訴我們必須朝著耶穌邁進，“好像”他就是天主？基督到底是真正臨在於感恩祭當中，抑或只是我們一廂情願地認為是這樣？拉格朗擔心，如果屈從於實用主義的誘惑力，我們會忘記如何去理解教會所規定的信條，正如這些信條所表達出的那樣，它們是真實的、永恆不變的，服膺於精神之外的實在，它們所表達的內容並不是我們的宗教經驗。就道成肉身信條，拉格朗用了一個有些許粗魯的幽默來反詰，“誰可以聲稱自己經驗到了兩性一位的結合？”我們可以經驗的並非奧秘本身，而是它在我們當中的效果——如果你喜歡：“聖神自身向我們的心靈作證，證明我們是天主的兒女” (§1384)。聖多瑪斯·亞奎納會同意這種說法，他毫無疑問允許聖神在我們當中喚起一種身為兒女的情感，（如果你喜歡）你可以說這便是你“經驗了”。但拉格朗不無沮喪地說，即便是這種“經驗”，要和情緒化的情感區分開來，都會是困難的。

另外一位神學家也為這一實用主義的真理概念而困惑不已，他主張，神學實際上是一種靈修學，它找到了適合表達其宗教經驗的諸概念。這一立場來自德國浪漫主義杜平根學派，特別是莫勒（Johann Adam Möhler）。但在這裡，正如

我們在下一個章節將會看到的，拉格朗正在攻擊他之前的學生舍尼（Marie-Dominique Chenu）。該主張認為，多瑪斯主義神學將會是道明會靈修學的表現，思高學派（Scotism）是方濟會靈修學的表現，而摩里納主義（Molinism）則是依納爵靈修學的表現等等。可以說，這三個靈修學派別在天主教會是容許的，而它們各自的概念化表達，即神學體系，亦得到容許，這些神學體系對應於作為它們來源的特定宗教經驗，同樣也都是“真實的”。然而，拉格朗時而不時地斷定這些神學體系相互抵觸——對於這一點還有什麼可說的呢？

這種神學的“靈修化”，將神學約化為一種宗教經驗，剝奪了它全部的“科學”客觀性。如果我們拋棄“同客觀實在保持一致”的真理觀，並提出不如將真理界定為“同不斷發展的道德及宗教經驗相符合”，便會落入上述泥淖當中。拋棄傳統的“與實在相對應”的這一真理觀念，便會不僅是在神學、形上學中，而且也在科學、信仰中動搖所有根基：“盼望和愛的熱情，如果不淪為宗教情感的美夢，便必須停留在一種同實在保持一致的信仰之上，它不只是我們內在生命的應急措施，甚至也是我們最美好的意願”。

於是，拉格朗勸告我們回到我們之前的觀點。行動、實踐和經驗永遠不能成為判斷真理的首要標準。更恰當的說，第一判準必須是本體論的，是理性從它那裏抽取第一原則的客觀實在。理智的第一行動是認知，而不是其自身的行動，不是自我，不是現象，而是客觀和可理解的存在（§1398）。

除非那些立志成為神學家的人們擺脫他們所着魔的、拉格朗假定為束縛的哲學體系，否則他們的神學將不可避免地顛覆真正的天主教教義。

結論

當然，還有更多內容可以介紹。拉格朗出版了很多論述信理神學和靈修學的著作。人們會承認，他對多瑪斯主義關於存在的哲學所作出的說明十分抽象，以至於對今日的初學者而言幾乎無法進入。拉格朗當時寫作的本意，也許只是為了對時下流行的哲學類型做出一個增補性的歷史梗概，作為關於真理和實在、實在論、唯心主義、現象論等問題更好的切入點，對此，任何有志成為天主教神學家的人依然需要作出選擇。具有諷刺意義的是，當拉格朗這位頑固的歷史—脈絡主義進路反對者，思考他所處時代的哲學家們採納的哲學取向時，拉格朗便成為如何與關於存在、真理等哲學論題展開論戰的一個典範，這些論題也許總是出現在神學議程之上，但無論如何，它們也神出鬼沒地困擾著我們正在考察的神學體系。下一步便是思考拉格朗的學生——舍尼是如何以不同的方式來處理多瑪斯·亞奎納的思想的。

第二章

舍尼

一九二零年，當拉格朗要求舍尼留在羅馬作他在天使大學的助手時，年輕的舍尼卻寧願選擇返回勒紹克瓦的法國道明會學院，之後則流落於比利時。¹ 這位血氣方剛的小伙子想要發展出與天使大學教導截然相異的閱讀聖多瑪斯·亞奎納著作的嶄新方式，這兩種南轅北轍方式引發的衝突隨即浮現出來。

一八九五年一月七日，舍尼出生於塞納河畔蘇瓦西，一九九零年二月十一日在巴黎逝世。他的父母是科爾貝附近的麵包師，後來經營了金屬加工生意，可他們一直為財政問題所困擾。舍尼的外祖父母是國立學校的教師，尤其是他的外祖母，激發了他的研究天分。舍尼十五歲那年在探訪勒紹克瓦時，愛上了被他視為“一個畢生鑽研並具有團體紀律性的華美禮儀”。² 不過他正好錯過了與拉格朗的會面，後者已經前往羅馬。一九一三年，舍尼在經歷了教區神學院數個月的學習生活後，依照當時的慣例，披上了道明會會士的會衣，並接受了“瑪利亞一道明”的賜名。一九一四年底，由於

¹ 教宗良十三世向法國天主教徒發出號召支持共和國，但他們卻未能響應，這導致了特別是在孔布（Emile Combes）擔任法國總理期間（1902-1905），當局企圖破壞教會力量並驅逐修會的嚴重後果。

² 詳情請參看 Christophe F. Potworowski, 《默觀與道成肉身：舍尼的神學》（*Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*; Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001），附有包括一千三百九十六種參考書的書目。

不符合兵役條件，他與其他人一道被送去羅馬，當時正值德軍大舉進攻比利時，勒紹克瓦的學校被迫全面停課。因此，舍尼在天使大學完成了整整七個年頭的新經院主義神哲學學業，拉格朗指導了他的博士學位論文。當然，該論文以拉丁文撰寫，是對亞奎納的默觀觀念的分析，該觀念依其所述，旨在挑戰這一假設：靈修首先是處理人的靈魂並克服罪過，而不是關注對天主客觀實在的默觀式自我順服。³ 對亞奎納默觀觀念的重建，實際上是為了重新找回以神為中心的基督教靈修概念，抗衡現代（至少是十九世紀晚期的）只集中關注個體靈性發展的狀況。

在經歷了羅馬的那些年頭之後，舍尼發現那裡的生活與自己志趣不投，他不耐其煩，只得返回勒紹克瓦。其間他同拉格朗共事時所顯露出的勉為其難的態度，正好暗示他心目中已經擁有一種闡釋亞奎納的不同方式。返回勒紹克瓦之後，他（對同自己年歲相仿的道明會會士）所開設的第一門課程是“聖多瑪斯思想的教父學來源”。此舉並非史無前例，無論如何他所承擔的是教義史，而非任何關於信理神學及倫理神學的主要課程。當然，這些課程由更富經驗的教授以逐字逐句解釋《神學大全》的形式來講授，並參考卡耶坦（Cajetan）的註釋，但很少甚或並未提及亞奎納觀點在教父學或其它文獻中的來源。

十年間，這門由資歷尚淺的青年教授所講授的輔助課

³ 〈論默觀（天使大學，1920年）：舍尼的新論題〉（‘De contemplatione (Angelicum 1920), La Thèse inédite du P. M.-D. Chenu’），載 Carmelo Giuseppe Conticello 主編，《哲學科學與神學科學學刊》（*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*），75（1991），頁 363-422，摘錄，含註釋。

程，徹底改變了研讀亞奎納的路向。一九三六年—一九三七年度，舍尼就聖文德的《心向天主的旅程》(*Itinerarium Mentis in Deum*)一書發表演講，顯然不只是把亞奎納與他同時代最偉大的人物聯繫起來，也暗示《神學大全》能夠以頗為與眾不同的方式，被當作“走向神聖奧秘的心路歷程”而加以研讀。⁴ 我們發現舍尼在一九三八年—一九三九年度所作的演講“聖奧思定與聖德尼：聖多瑪斯的兩種柏拉圖主義”同樣具有挑戰性。⁵ 亞奎納和聖文德神學體系之間的差異表達出不同的“靈修”。聖德尼和聖奧思定在形成亞奎納著作上的貢獻，同亞里士多德一樣具有重要意義。舍尼的輔助課程在上述方面以及其它幾個方面上，逐漸形了解釋亞奎納的標準模式。他從這一出發點開始，同拉格朗解釋多瑪斯思想體系的方式徹底決裂。

事實上，舍尼否定需要掌握多瑪斯主義哲學，才可進入亞奎納整部著作。他在勒紹克瓦的眾位舊同事，以及拉格朗本人，都對於在他們看來（只是）爲了歷史研究而忽視思辯神學，深感沮喪，這正是滑向相對主義真理觀，並因而落入現代主義的陡坡。舍尼並未因此而洩氣，一九三七年，他發表了一項聲明：《一個神學學派：勒紹克瓦》(*Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*)。當時，他剛剛通過了神學碩士學

⁴ 關於沿著這些路綫所作出的最精妙論述，請參看威廉姆斯(A. N. Williams)，〈神秘神學的回歸：亞奎納〈神學大全〉的模式〉(“Mystical Theology Redux: The Pattern of Aquinas’s *Summa Theologiae*”), 載《現代神學》(*Modern Theology*), 13 (1997), 頁 53-74。

⁵ 參看：奧魯克(Fran O’Rourke)，〈亞奎納與柏拉圖主義〉(“Aquinas and Platonism”), 載 Fergus Kerr, OP 主編，《默觀亞奎納：論闡釋之種種》(*Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*; London: SCM Press, 2003), 頁 247-279。

位答辯，這是道明會內部所頒授的最高學位。舍尼曾擔任神學院的領導——董事會主席。四十二歲時，他近乎成爲大人物。神學院自身除了擁有頒授道明會內部的各種資格之外，也剛剛獲得了宗座學位的授予權。然而，他作出上述聲明的後果，便是一九三八年被傳召至羅馬，接受以拉格朗爲首的一小撮道明會會士的審問，他們異常激烈地威嚇他。舍尼說，“我在心理壓力下做出讓步，我受到脅迫。他們當中的一位毫無疑問是爲了平息羅馬方面的憤怒，要求我在一系列共十個命題下署名贊同，我照辦了”。⁶

⁶ 舍尼署名贊同的十個命題如下：1 *Formulae dogmaticae enunciant veritatem absolutam et immutabilem.* 2 *Propositiones verae et cerae, sive in philosophia sive in theologia, firmae sunt et nullo modo fragiles.* 3 *Sacra Traditio novas veritates non creat, sed firmiter tenendum ut depositum revelationis, seu complexum veritatum divinitus revelatarum, clausum fuisse morte ultimi apostoli.* 4 *Sacra Theologia non est quaedam spiritualitas quae invenit instrumenta suae experientiae religiosae adaequata; sed est vera scientia, Deo benedicente, studio acquisita, cujus principia sunt articuli Fidei et etiam omnes veritates revelatae quibus theologus fide divina, saltem informi, adhaeret.* 5 *Varia systemata theologica, quoad ea in quibus ab invicem dissentiunt non sunt simul vera.* 6 *Gloriosum est Ecclesiam habere systema S. Thomae tamquam valde orthodoxum, i.e. veritatibus Fide valde conforme.* 7 *Necesse est veritates theologicas per S. Scripturam et traditionem demonstrare, necnon earum naturam et intimam rationem principiis et doctrina S. Thomae illustrare.* 8 *S. Thomas, etsi proprie theologus, proprie etiam philosophus fuit; proinde, philosophia eius in sua intelligibilitate et veritate non pendet ab ejus theologia, nec enunciat veritates mere relativas sed absolutas.* 9 *Theologo in processu scientifico suo valde necessarium est metaphysicam S. Thomae adhibere et ad regulas dialecticae diligenter attendere.* 10 *De aliis scriptoribus et doctoribus probatis servandum est moderamen reverentiale in modo loquendi et scribendi, etiamsi in quibusdam defectum inveniuntur.* 拉丁文無需翻譯，譯成英文聽上去會更加荒謬。據說該文本在布朗（Michael Browne）手中（參看其摹本，載於《一個神學學派：勒紹克瓦》[*Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*; Paris:

乍一看，這十個命題在其驚人的荒謬性當中，明顯表現出資深道明會士們的顧慮，他們害怕舍尼所強調的再造歷史背景，意味著真理不再是“絕對的和永恆不變的”，也擔心此舉意味著神學不過是宗教經驗的一種表達，而並非“真正的科學”云云。成年人會提出“對於教會而言，將聖多瑪斯的體系作為真正的正統，是一種榮耀”諸如此類的命題，並迫使舍尼在這樣的廢話下簽上大名，可能看上去是難以置信的，可這正是當年的病態神學症狀。

舍尼的批評家除了拉格朗之外，還包括聖殿（the Sacred Palace）新任院長、教宗私人神學家科爾多瓦尼（Mariano Cordovani, 1883-1950），天使大學校長及道明會的未來會長、梵二會議上的“教宗至高無上論”少數派領袖布朗（Michael Browne, 1887-1971）。這三位都是令人敬畏的神學家，對天主教神學中，任何現代主義傾向思想，都會堅決反對的人物，也是在亞里士多德—多瑪斯思想體系上才華橫溢的代表人物。他們的觀點當然代表了舍尼那個時候的大多數道明會會士。

一九四二年，在巴黎的德國佔領區，舍尼從廣播上得知他的小小聲明如今位列於禁書目錄當中。⁷ 他以前在勒紹克瓦的同事菲利浦（Thomas Philippe）從一九三六年起在羅馬任教，後者從道明會會長那裏獲授權，前來解除舍尼在勒紹克瓦所擔任的董事會主席職務（自一九三八年起，他便回到法國，住在巴黎東南市郊），並公然抨擊他是“現代主義者”，

Cerf, 1985], 頁 35)。

⁷ 一五五七年起由宗教裁判所編定，以控制有悖於信仰或道德的文獻，於一九六六年廢除。

原因是舍尼貶低理性在從事神學研究上的作用，並鼓吹去研究杜平根學派的神學家、特別是莫勒（Johann Adam Möhler）。⁸

舍尼再也沒有在勒紹克瓦執教。友人們在巴黎高等學校為他覓得了一個職位，此舉只是確立了這樣的評價：儘管或許適合於從事歷史研究，但他並不是一個值得信賴的亞奎納解釋者。但是，從那時開始，作為一位道明會修士，舍尼參與了工人神父運動的早期發展，並嘗試在反神職的巴黎工業市郊從事福傳工作。一九五三年，舍尼最終成為被道明會會長（蘇亞雷斯）處分的法國道明會的一員，目的是把他們從梵蒂岡更糟糕的待遇中解救出來。⁹

舍尼在梵二會議上從未成為官方的“專家”，而是受聘擔任法語系的非洲主教團的顧問，他根據“大公會議應當從一開始就表現出教會不僅僅關注自身，而要關切世界的命運”這一原則，策劃了《致世界書》（*Message to the World*, 一九六二年十月二十日）。他也為梵二會議文件《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）的“樂觀主義”做了大量的工作。

後來，舍尼因為未能實現他所期望的改革而倍感沮喪，這一沮喪甚於他對同時代許多人向世俗主義誘惑繳械投降而引發的憂傷之情。他於一九九零年二月十一日在巴黎辭

⁸ 菲力浦（Thomas Philippe, 1905-1993）後來成為傷健人士療養院的牧師，此事後來感動溫立光（Jean Vanier，又譯範尼雲）創立了類似於此類團體的國際網絡——“方舟”（*L'Arche*）。

⁹ 關於這一有失體面的故事，請參看 François Leprieur, 《當羅馬譴責時：道明會與神父－勞工》（*Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*; Paris: Plon/Cerf, 1989）。

世，人們在巴黎聖母院為他舉行了隆重的葬禮，多位主教出席葬禮，向他致以最後的敬意。

巴洛克式的經院主義

舍尼在羅馬一所具領導地位的學院完成了足足七年的強制性多瑪斯主義神哲學研習。當教宗比約十世去世，並由本篤十五世於一九一四年九月繼任時，反現代主義運動最糟糕的無節制狀況已受到控制。¹⁰ 剛剛從額我略大學辭去教職的比奧（Louis Billot, SJ）是當時城中最權威的神學家。¹¹ 反現代主義誓言和多瑪斯主義二十四條論題也恰好在當時發表（分別於一九一零年和一九一四年）。數年後，舍尼可能會承認自己思想中仍存留二十四條論題的痕跡。舍尼認為把二十四條論題強加給所有博士候選人的行為，是濫用教宗權威最惡劣的方式之一，這種做法歪曲了天主教神學的實踐工作。舍尼首先是一位歷史學家，但從不是形上學家，他總是會發展出一種有別於拉格朗對聖多瑪斯·亞奎納的解讀方式。可以稍為概括地說，他的進路毫無疑問是反對從亞奎納著作中提煉形上學法則（在他自己看來）的方案，將這些法則從神學及歷史背景當中抽離出來，（正如他過去經常所說

¹⁰ 基耶薩（Giacomo Della Chiesa, 1854-1922）（即教宗本篤十五世——譯者）是一位貴族及職業外交官，據說當他坐在教宗辦公桌前時，曾發現一份譴責他是“現代主義”異端的秘密文件。

¹¹ 根據舍尼的觀點，比奧的神學是意識形態性的，對基督宗教救恩計劃的歷史性完全無知並疏於認識，對聖經資源無甚興趣，而對教會的牧靈經驗和基督子民漠不關心：“該神學是一種徹底由概念權威和司法權威所界定的信仰之神學，但並無來自該神學之對象的奧秘的方法論指引”，參看《雅克·杜奎斯奈質詢舍尼神父：一位自由的神父》（*Jacques Duquesne interroge le Père Chenu: Un théologien en liberté*; Paris: Centurion, 1975），頁 31。

的)創造了一種“神聖的形上學”。

舍尼以往經常說他得益於拉格朗的演講。但是，他認為後者思想分裂：既是一位靈修大師，尤其精通西班牙聖衣會神秘主義者聖十字若望的思想，同時在哲學上也是一位不折不扣的亞里士多德主義者，決意要將靈修和思辯神學完全分開。對於舍尼而言，剛好相反，如果不持續地以天主降生奧秘的歷史性救恩工程作依歸，天主教神學將無法獲得實踐——這意味著，神學活動理所當然建基於禮儀生活和默觀式的苦修生活當中，而這些都是青年時代的舍尼所鍾愛的。舍尼和拉格朗一樣對歷史學本身（無論在何種情況下）並不感興趣。他看到，天主教聖經研究在聖經學者們、尤其是他的道明會同道瑪利亞－若瑟·拉格朗（Marie-Joseph Lagrange）對歷史批判法的應用下獲得了復興。¹² 因此，舍尼相信，具有適當差異的相同進路，將發揚中世紀的神學，特別是亞奎納的神學，遠比新經院主義的多瑪斯主義更加碩果纍纍。亞奎納對於基督教的天主啓示觀，在某種程度上在其著作中具體化了。忽略這些著作的歷史背景、起源和結構，便會遺漏這一見解。

舍尼如下寫道：

那些把自己困在被一批批教科書和手冊所僵化的經院主義的多瑪斯主義者（以及那些在大量巴洛克式經院主義的入侵而被邊緣化的人們），迫使自己把那些幾乎一無所知的立場總結起來提出譴責。這當然並不是聖多瑪斯·亞奎納追隨者們

¹² 瑪利亞－若瑟·拉格朗熱（Marie-Joseph Lagrange, 1855-1938）一八九零年在耶路撒冷創立了一個聖經研究中心，他是最偉大的天主教聖經學者。他的同道因為他對現代主義的支持而攻擊他，他於是從舊約聖經研究轉向新約聖經研究，（從而）較少引起懷疑。

的路綫。而那些以奇怪的方式與反現代主義共謀的人也鮮有裨益，他們把對中世紀聖師的記憶移交給一種實證性的理性主義，自己則堅守多瑪斯主義，令其僅僅成爲他們自身僞宗教的正直立場的一個典範而已。然而，對多瑪斯主義的這種演繹（某些人幼稚地以爲是有益的），無法掩蓋其他人的真實意圖，它深入聖多瑪斯精神以及科學的或神學的著作的最高要求當中。他們真誠地面對著由宗教哲學、聖經釋經學和信理史合理提出的諸多問題。在他們的老師豐富經驗的啓發之下，他們知道如何在新的平台上辨別信仰與理性的關係。這正好是天主教的理智性體制所在。¹³

一九三一年，舍尼的貢獻已經盡顯於世人眼前了。但是，在拉格朗以及許多與他觀點相同的人看來，舍尼的方案承擔的風險是：因偏愛一堆亂糟糟的虔誠、主觀經驗和唯信主義，喪失思辯神學作爲一門準科學學科的客觀性。

勒紹克瓦：一個神學學派？

勒紹克瓦在何種程度上是一個學派？對於這一點是可以討論的。縱使在一九三七年已經是“一個學派”（*une école*），就好像當時所有的道明會教職員都擁有同一的見解，但當舍尼說明學派的見解時，至少某些同道被他那權威性的論述所激怒。

此外，回顧過去，“一個神學學派”（*Une école de théologie*）並不必然會引起爭端。舉例而言，舍尼嘲笑神學

¹³ 〈信仰危機的意義和教訓〉（“Le sens et leçon d’une crise religieuse”），載《理智生活》（*La Vie intellectuelle*），13（1931），頁380。譯文載 Thomas F. O’Meara, OP, 《神學家聖多瑪斯·亞奎納》（*Thomas Aquinas Theologian*; Notre Dame, IN, and London: University of Notre Dame Press, 1999），頁182。

院和大學（無疑包括天使大學在內）所開設的課程：他認為新經院主義神哲學教科書充斥著“沃爾夫理性主義”（Wolffian rationalism）。舍尼在他的文章中隨處瀰漫著謾罵攻擊。天主教大學所教授的自然神學，同十八世紀的自然神論一樣不具有宗教特徵。聖奧思定主義的元氣和聖德尼主義的神秘主義也已從亞奎納神學當中溜走了。天主教神學需要將“巴洛克式的經院主義”消毒，後者是“若瑟二世的御用聖職人員的哲學”。¹⁴ 十九世紀羅馬最偉大的道明會多瑪斯主義者齊利亞拉樞機的“多瑪斯主義正統”便是“受到沃爾夫主義侵染”的，而這種“多瑪斯主義正統”抑制了（比方說）雷皮迪的“柏拉圖式”闡釋。¹⁵ 舍尼會更喜歡魯斯洛（Pierre Rousselot）的著作《聖多瑪斯的理智主義》（*L'intellectualisme de Saint Thomas*），“不管其有何缺陷”。¹⁶ 這些俏皮話在現在看來有點不明所以，在當時，它們無法不去惹惱大多數的天主教神學家，首當其衝的是拉格朗。

簡而言之，舍尼的指責就是這樣的，新經院主義漠視“存

¹⁴ 若瑟二世（Joseph II, 1741-1790），哈普斯堡皇帝、天主教啟蒙運動領袖。他令教會屈從於國家政權：他是遊蕩在梵一會議時期的梵蒂岡的幽靈之一——真是一個十分不可思議的侮辱！

¹⁵ 齊利亞拉（Tomasso Maria Zigliara OP, 1833-1893）從一八七零年至一八九三年在羅馬執教，他是亞里士多德多瑪斯主義的首要代表人物。相形之下，執教於法國和比利時的雷皮迪（Alberto Lepidi OP, 1838-1925）則強調亞奎納思想中的奧思定一脈。齊利亞拉和雷皮迪甚至在道明會內部也以激進的方式體現著存在分歧的傳統。

¹⁶ 一位耶穌會士向道明會士舍尼推薦了一本書，後者當時自然受到刺激。魯斯洛（Pierre Rousselot SJ, 1878-1915）在亞奎納的著作中重新發現了一種關於知識和愛的參與主義哲學思想，與亞里士多德多瑪斯主義毫不相干。參看他一九零八年的索邦大學論文，譯名為《聖多瑪斯的理智主義》（*The Intellectualism of St. Thomas*; London: Sheed and Ward, 1935）。

在、行動、個體、生成和時間的問題”，只關注“關乎本質的哲學，其中包括非偶然性的、普遍的、理想的和永恆不變的關係——有待界定的純物質”。

正如舍尼可能意識到的那樣，他的那份聲明的第二章一開始便煽動性地引用提勒爾（George Tyrrell，其名字被舍尼拼錯）於一九零四致許格爾（Friedrich von Hügel）的一封信箋，他對這封信箋作了備註，指出他們同敵對派的分歧並不在於信理的信條上，而是就“我信”（*credo*）一詞當運用於信理時，對“真實無誤”有不同的理解。舍尼借這條備註旨在表明，“當時橫貫基督宗教的理智及信仰危機”無疑是存在的。不過，他立刻說，天主教在學術上已經取得了諸多成果。他列出了一些如雷貫耳的大名：迪歇納、巴蒂福爾、拉格朗、梅西耶和布隆代爾——“這些成果都是在教宗良十三世（Pope Leo XIII）主政下取得的”。¹⁷ 總而言之，這名單表揚了半個世紀以來的天主教學術成就（舍尼總是一位熱心擁護者而非吹毛求疵者）——無論曾經有過怎樣的“論戰和不愉快事件”。

有趣的是，舍尼並未嘗試討論真理的概念，提勒爾猜想他和許格爾都與他們的批評家們所持的觀點相左。提勒爾指出了至關重要的一點：舍尼的真理概念在哲學上與新經院主義神學迥然不同。舍尼並不贊成提勒爾的評論，另一方面，他看上去也並沒有發現任何可以質疑後者的理由。

舍尼聲明中最具煽動性的訊息在於聲明的鋪排：討論哲學的一章放在討論神學的一章之後。從該鋪排上來看，事實上，聖多瑪斯·亞奎納是被當作一位神學家來加以解讀的。

¹⁷ 《勒紹克瓦：一個神學學派》（*Le Saulchoir: Une école de théologie*; Paris: Cerf, 1937），頁 115。

在進入神學研究之前，並不需要具有捍衛二十四條論題的能力。重建亞奎納的歷史背景遠比掌握那些假定存在於其神學根基之上的形上學法則更為重要。

關鍵的段落如下：

神學體系只不過是靈修的表達而已……聖文德或思高學派與思定主義的崇高與真理完全展示在聖方濟的靈修經驗當中，成為他的神子心中的靈魂。摩里納主義的莊嚴和真諦則體現在聖依納爵《神操》的靈修體驗裏面……神學如果是名符其實，便是一種靈修學，它找到了配合其宗教經驗的理性工具。聖多瑪斯進入道明會，並非歷史的幸運，道明會接納聖多瑪斯也並不是出於某種隨意相互緊密地聯合，在聖神引領下，不斷日新又新，而二者的目標則在默觀中達到，皆因默觀確保它們靈性的熱忱、方法、純潔和自由。¹⁸

顯然，這正是拉格朗所反對的。舍尼繼續說道，對於一位神學家來講，默觀並不是一種按時的實踐，“一種超出他研究範圍的熱情迸發，好像要從其對象和方法那裏逃走”。默觀是神學家的日常氛圍，沒有它，神學將會平淡無奇而失卻意義。對此，拉格朗可能不會反對。但是，舍尼的潛臺詞是存在為時已久的爭論：如何安排一日的計劃。一位神學家是拋開手中任何的書籍，花一個鐘頭時間雙膝跪地，之後去圖書館做研究或去大講室發表演講呢，抑或一小時的默觀是依賴文本，而研究和教學則默觀地進行呢？在批評者看來，舍尼未能在研究和祈禱之間做出合適的區分，從而不足為奇地造成神學和靈修的混淆。

在談論哲學的一章中，舍尼提出了“哲學在基督宗教當

¹⁸ 同上書，頁 148-149。

中的地位”這一永久性難題，這是一個實踐性的問題，也是一個理論性的問題。根據標準的神學院教學法，進入神學領域前，應當研讀哲學嗎？哲學課程之冠——新經院主義護教學，被錯誤地當作“傳統的”，完全誤解了理性和信仰之間的關係，“好像是互為表裏的兩個世界的問題，必須在它們那裏尋求愉快的和諧”。毋庸置疑，這一點作為對啓蒙運動自然神論的反擊，看上去是有意義的。但它是一個誤會：“一個做哲學研究的基督徒不會中止成爲一名基督徒，而一個基督教哲學家也不會停止成爲一位哲學家”。¹⁹

舍尼對於“永恒哲學”的觀念持懷疑態度。“永恒哲學”（*philosophia perennis*）這一術語本身是由斯多庫（A. Steuchus）所發明的，舍尼以一種典型自嘲式的學識標榜告訴我們，“這位文藝復興哲學家想用這一術語將帕多瓦自然神論和中世紀的經院主義和解”。²⁰ 然而，該術語存在的問題，是它認爲哲學是一套“缺乏特徵而無定形的原理”（*énoncés dépersonnalisés et avachis*），可以說是諸種“在直覺方面和系統化方面”確實相當不同的哲學方案的最小公分母。簡而言之，新經院主義哲學“在萊布尼茨的捍衛下”，採用了一種錯誤的“理想的可理解性”。²¹

¹⁹ 同上書，頁 153。

²⁰ 斯多庫（Agostino Steuco, 1496-1549）是拉特朗教堂一位教律修會的會士的神職人員（Canon Regular），他管理著梵蒂岡圖書館。他的著作包括《永恒哲學》（*Philosophia Perennis*，寫於 1540 年），該著作將所有宗教視爲一種獨一無二的永恒哲學之彰顯。“永恒哲學”這一術語由萊布尼茨所揀選。

²¹ Chenu, 《勒紹克瓦》（*Le Saulchoir*），頁 154-155。

舍尼論聖多瑪斯·亞奎納的信仰觀

舍尼有一個雄心勃勃的計劃，就是從歷史脈絡中研究多瑪斯·亞奎納，為時下的神學問題帶來曙光。也許一九三九年戰爭的爆發打亂了他的計劃，而教會的批准並沒有帶來幫助，回望一九二三年，他的處女作表明他想要進行此類工作。

在該篇論文中，舍尼對於亞奎納在《神學大全》中關於信仰對象的思考作出了一種解讀。²² 他認為問題在於信仰對象究竟是具命題形式的某種合成物（*per modum enuntiabilis*），還是第一真理本身（*veritas prima*），即是說：天主絕非由部分所組成。信仰的對象是命題還是天主呢？

根據舍尼的觀點，這一點的重要性已經被錯過，原因是評論者並未將其置於歷史語境當中。如果我們重新製造爭議，便能發現亞奎納立場的持久重要性。這一爭議源於舊約和新約聖經之間的信仰認同問題：信仰在其發展過程中的永恆不變性。在亞奎納看來，基督宗教信仰和猶太教之間存在連續性。他的一些前輩則認為，由於信仰是一種知識，因而它必然以命題作為對象。他樂於贊同這一觀點，因為該觀點令他可以堅持信仰行為的人性條件：“人類精神所固有的認識真理方式，便是聯合與分離”。舍尼則認為，這一點讓我們現代人對信仰的心理學條件所具有的興趣合法化。它也應當提醒靈修著者——“反對所有的光照派”——甚至連聖神的

²² 〈對信仰公約史的貢獻：對 IIa IIae, q. 1, a. 2 的歷史闡釋〉（“Contribution à l’histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIae, q. 1, a. 2”），載《多瑪斯主義彙編》（*Mélanges thomistes*; Le Saulchoir: Kain, 1923），頁 123-140；再版載 Chenu，《天主聖言 I：理智中的信仰》（*La Parole de Dieu I: La Foi dans l’intelligence*; Paris: Cerf, 1964），頁 31-50。

恩典都沒有把基督徒從漸進的、無終的、拓展的啓蒙方式中倖免。信仰並不令智性短路，相反，它使神聖真理在我們精神的實體中具體化（道成肉身）。

然而，其他人認為信仰的對象絕對是天主。他們當然是正確，因此亞奎納指出，按照他的知識理論，當被認知的實在以其特有的存在，外在於認知者時，它便成為知識的對象。但他繼續說，除非通過在認知者當中的存在，否則便不存在關於該實在的知識。相類似地，神聖實在顯然獨立於我們而存在，但我們的精神以我們自身的方式接受它，也就是說以聯合和分離的方式，（繼而）以命題的方式來接受它。

舍尼作為一位歷史學家，欣然地重新燃起這一爭議，說明亞奎納從未指名道姓的爭論者的姓名。但是，他的動機明顯是要展示一種解讀亞奎納的方法，該方法完全不是在歷史研究的塵埃中，或是（更為糟糕地）在相對主義的泥沼中喪失思辯神學，事實上是令亞奎納對十三世紀爭論的解決辦法能夠在現代爭論中發揮作用。我們並不是被迫要在“我們的信仰是命題”的說法和“它在聖言的實在當中”的說法之間作出選擇。二十世紀二十年代同現在一樣，仍然爭論的是：我們的精神是受到語言限制，還是能夠超越語言直達實在。天主教徒相信命題，而新教徒則信仰一個人，正如經常宣稱的那樣。對於舍尼來講，亞奎納很早以前就已經以例證的方式解決了這個公認的難題。離開羅馬不到三年時間，舍尼就已經論證著一種研究亞奎納文本的方法，（他不必說）這種方法與拉格朗所運用的方法十分不同。舍尼硬著頭皮加上一

句：這正是丹尼佛所憧憬的一種歷史神學。²³

聖多瑪斯·亞奎納導論

爲了獲准出版聖多瑪斯·亞奎納研究導論，舍尼需要一些教會人士從中疏通，這是一件十分古怪的事情。²⁴ 畢竟因爲他的小小聲明仍掛在禁書目錄之上，以致“高級權威”尋找辦法爲其設置障礙，。

舍尼在這篇半個世紀後仍不失爲最好的導論之一的文章中主張，我們在沒有詳盡研究亞奎納所處的歷史脈絡以及他從事神學工作的歷史條件之下，是無法理解亞奎納思想的，例如道明會、巴黎大學、當時的學術體制和文學表達形式；聖奧思定、聖德尼和新柏拉圖主義傳統的思想遺產等等，以及亞奎納對新近發現的亞里士多德著作的批判性處理。舍尼突出了亞奎納著作的多樣性：除了《大全》之外，對亞里士多德的註釋、對聖經的註釋、論辯等等。每一種類都具有自身的邏輯和與靈修的相關性，思想和文本、措辭與真理相得益彰。但首先，最具特色的是，亞奎納以經典的問題（*quaestio*）形式構成他的思想：將每一個論題視爲提出問題。舍尼的意思是，當亞奎納對問題的解答被重新表達爲一個“論題”時，它便恰恰不是同一種思想，好像他認爲對他

²³ 丹尼佛（Heinrich Seuse Denifle OP, 1844-1905）是開創性的中世紀研究家（儘管他把天主教開始欣賞路德的時間提前了），他也是當時最偉大的道明會歷史學家。

²⁴ 《聖多瑪斯·亞奎納研究導論》（*Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*; Paris: Vrin, 1950, second edition, 1954），由 A.-M. Landry and D. Hughes 翻譯爲《理解聖多瑪斯》（*Towards Understanding Saint Thomas*; Chicago: Henry Regnery, 1964），授權修訂、附有參考書目。

觀點的反對意見，都可以被擱置在一旁一樣。

舍尼的導論是突出戲劇性歷史的首次重要成就，可以說，亞奎納的著作會在其中顯露出豐富性來。《神學大全》不再是值得信賴地視為超越一切歷史和時間而獨立自存的體系。相反，我們可以說，像任何經典著作一樣，由於從屬於所處的歷史背景，它正好繼續顯露出自己的生命力和價值有多麼的持久。我們無需擔心越深入地進入一個文本的起源和書寫，就將會越容易滑入相對主義——情況恰恰相反。“在時間流逝中鐫刻的真理不會打折扣”。²⁵

在解釋《神學大全》中，舍尼反對了當時的標準化分工。亞奎納先處理“論唯一天主”（*de Deo uno*）的諸問題，接下來處理那些關於“論天主聖三”（*de Deo trino*）的問題，這一事實“並非反映他決定首先以理性完成有關天主的證明，然後才借助啟示講述天主。其實這選擇反映了拉丁神學的特徵，它暗示朝向啟示的天主的一種靈修路綫”。²⁶ 縱使瀟灑著形上學的味道（他承認），“論唯一天主”處理的是《創世紀》的天主，而不是亞里士多德《物理學》的神（god）：亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主，祂為我們指向基督。舍尼認為，我們必須保留該文本的宗教特性，永不將其約化為一種“自然神論的”自然神學。他向我們提到一篇經典的（儘管被人忽視）論文，由他的同道莫特（René Motte）所撰。²⁷

²⁵ 《聖多瑪斯·亞奎納研究導論》（“*Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*”），頁 6，著者譯文。

²⁶ 同上書，頁 275。

²⁷ R. A. Motte 〈聖多瑪斯·亞奎納的自然神學與神學〉（“*Théodicée et théologie chez S. Thomas D'Aquin*”），載《哲學科學及神學科學學刊》（*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*），21（1937），頁 5-26。

關於天主和創造神學諸問題之間的聯結，也就是神聖奧秘和時空世界之間的聯結，由論聖子和聖神的“使命”這一關鍵問題所形成（《神學大全》1.43）。在《大全》第一部分通篇當中，亞奎納不斷加入關於創造的聖經素材——舍尼強調，這一點在教義課的說明中通常被忽略。舍尼提請我們注意在正義的德行背境當中如何去思考宗教、敬禮和虔敬等等，也許為我們的靈修觀念指出了一個非同尋常的方向。

簡而言之，舍尼在一系列的例子當中，開拓了一種閱讀《神學大全》的進路，這進路跟假設是根據聖多瑪斯思想（*ad mentem Sancti Thomæ*）反覆灌輸的課堂和教科書十分不同。未有考慮到他視為當然的脈絡——在禮儀中得以展現，活生生地居於修煉的默觀當中的基督徒奧蹟——令《神學大全》如大多數神學院學生所發覺的那樣，像一種沉悶無趣的練習。舍尼遠非約化《大全》嚴謹的智性成就，他公開表明我們將完全錯過了這一成就，除非我們得知思想背後的默觀成果被記錄在——可以說是被具體化——我們所繼承的文本當中。

舍尼認為，鑒於亞里士多德的重要性，亞奎納不應被解讀為好像他批判了聖奧思定的思想遺產。儘管參考柏拉圖的思想（*platonici*）往往是批判性的，但這也不應堵塞他接納新柏拉圖主義傳統的程度。舍尼對聖德尼的援引同對亞里士多德的援引一樣的多。我們需要記住十二世紀的文藝復興、伊斯蘭文化的出現、修會修士們的福音傳播，以及其他諸多因素，應被今天聖多瑪斯·亞奎納弟子們視為理解其先師著作的一個基本組成部分。

舍尼在五十年前所倡導的進路，隨後被認為是對多瑪斯

主義標準說明的新經院主義的一種威脅，並因而也是對保持天主教神學之正統的一種威脅，記住這一點是百利而無一害的。

梵二會議上的沃爾夫主義

一九七三年，在反思梵二會議的成果時，舍尼回到了對新經院主義神學充斥著“沃爾夫主義”的指控當中。一九六二年十一月，令人始料未及的是，大多數主教們對會議草案持反對態度，在這些草案當中，舍尼察覺到了“沃爾夫主義形上學”的跡象，這次反對成為新經院多瑪斯主義的最終挫敗，而後者正是他在羅馬所渡過的青年時代曾信奉追隨過的。十八世紀的理性主義精神被斷然逐出天主教神學殿堂。²⁸ 無論花費多長時間來實現，這都不失為神學觸覺一次無法逆轉的躍遷，具有十分重要的含意。

舍尼曾經閱讀過多少部德國路德宗神學家沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）的著作，我們不甚清楚。無疑，他知道沃爾夫想要把神學真理的根基建立在準數學確定性的依據之上。沃爾夫的虔信派路德宗同僚被沃爾夫在一七二一年所作的一場演講所激怒，後者指，孔夫子的道德規範是人類理性力量通過自身努力獲得道德真理的一個例證，此事也一度惡名大噪。

沃爾夫開設了邏輯、本體論、理性心理學、自然神學、

²⁸ M.-D. Chenu, 〈梵二會議上的福音真理與沃爾夫主義形上學真理〉（“Vérité évangélique et métaphysique wolffienne à Vatican II”），載《哲學科學及神學科學學刊》（*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*），57（1973），頁 632-640。

道德哲學等科目，塑造了直至二十世紀六十年代為止，天主教修院訓練以及各所大學哲學系的課程內容。這種學科分工在一種智慧操練的意義上——“愛智慧”，將哲學進行了分割，並產生了學科專攻，這是我們在專業化哲學中所熟知的。

吉爾松多年以來都在主張“沃爾夫主義”滲透了拉格朗的著作，如許多人所認為的那樣，這是一種令人驚訝的見解。像佩迪考德所說，這一點是“荒誕不經的”。²⁹ 吉爾松的見解看來是出自拉格朗的首部重要著作《常識》（*Le Sens commun*, 1908），拉格朗聲稱自己獲益於非洲人斯皮爾（Alexandrovich Spir, 1837-1890）的思想，後者的著作是《思想與實在：更新批判哲學的嘗試》（*Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 1873），拉格朗閱讀的是該書的法文譯本，這本書也成了他吸收沃爾夫理性主義的渠道。真正的多瑪斯主義對存在的理解——作為存在而非本質的存在——在一七二九年前後便銷聲匿跡了，沃爾夫的《本體論》（*Ontologia*）一書便是在這一年面世。吉爾松經常這樣重複道，亞奎納形上學的核心概念“自有存在本身”（*ipsum esse subsistens*）從現代哲學當中消失了影蹤。在此全面解開這一問題會離題太遠，其重點僅僅在於，拉格朗作為一位理性主義者、作為一位未能掌握多瑪斯主義基本的洞見，卻自稱為多瑪斯主義者的人，正在淡出人們的視線之外。

²⁹ 佩迪考德(Richard Peddicord)，《多瑪斯主義的神聖怪物：拉格朗的生平和思想遺產導論》（*The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange OP*; South Bend, IN: St Austin's Press, 2005），頁 103 註腳 70。

確信無疑的是，拉格朗十分重視充足理由律：“存在著的每一個事物都擁有存在的充足理由”。這一觀點聽上去是萊布尼茨式的，儘管拉格朗一直認為我們不需要萊布尼茨來闡明這一原理。在多瑪斯主義論題當中，天主存在的證據便建基於該原理之上。

總之，舍尼同吉爾松並無二致地證明了同樣的主張，他認為自己從一九一四年直至一九二零年在天使大學所接觸到的多瑪斯主義版本，被這種啓蒙運動的理性主義所滲透。這解釋了二十世紀四十至五十年代期間措辭尖刻的論爭，當時法國道明會和耶穌會質疑新經院主義神學用自稱自許的“科學”演繹主義，來反對在歷史研究及救恩計劃中、以及聖言在教會的牧靈及福傳工作中的神學“溯源”（*ressourcement*）。這些法國道明會士和耶穌會士受到教會權威的迫害，紛紛被革除教席並嚴禁出版。“新神學”這一術語被拉格朗及其在羅馬的擁戴者們濫用無忌，斬斷了天主教神學家同其思想遺產之間的紐帶，這一遺產便是這批“新神學家們”事實上正在重新找回的“傳統神學”。

脫離哲學的神學？

舍尼邀請我們考察為梵二會議所起草的《論守護的信仰寶庫》（*De deposito fidei pure custodiendo*）當中的章節〈論真理的知識〉（*De cognitione veritatis*）這一文本。這裡我們發現，在這篇自稱是“守護的信仰寶庫”最關鍵的文本當中，有某種“真理的知識”（認識論）的理論在運作：真理與永恆不變性、必要性、普遍理性等諸如此類存在關聯。而且，存

在哲學也順理成章地與生成哲學形成對比。在真理的知識當中，完全缺失時間和歷史的維度。簡言之，梵二會議諸神長對這些草擬文本的全盤否定，為天主教神學的更新開闢了道路，“跨越了新經院主義的困局，其中沃爾夫理性主義並不是微不足道的化身”。³⁰ 舍尼認為，在梵二會議上，天主教會最終果斷地抵制了理性主義，因為後者阻礙我們對聖多瑪斯·亞奎納、以及對所有就現代生活諸問題所進行的神學理解。

看看舍尼接下來會說些什麼。聖經啓示的真理無法約化為表述該真理命題的形式真理。天主教在行動和事件，以及聖言中揭示自己，這些事件並不是闡明神聖觀念的赤裸裸的事實（因為誰會想過？），它們都是天主教在歷史當中的行動。因而舍尼說，“演繹式地研究一個啓示的可能性之條件”是不夠的，正如拉格朗“在一種形而上的真理觀框架中”所做的那樣。³¹ “這一分析既沒有同人的歷史條件相關聯，亦沒有同救恩真理相關聯”，它是“某種基本神學的純粹外在的方法，大公會議令其變得過時”。³²

舍尼接著說，我們所需要的是“依照希伯來精神的聖經真理、福音真理”——它“並非與事物的存在相關聯，而是直接與事物的發生相關聯，同人們經驗的事物相關聯”。³³ “希臘思想通過反思存在的實體而得以發展，形成一種不變而永恆的哲學。它不去考慮聖經思考方式的固有特徵：時間性、

³⁰ Chenu, 〈福音真理〉 (“Vérité évangélique”), 頁 636。

³¹ 同上書, 頁 637。

³² 同上。

³³ 同上。

萬物及位格的脆弱性。聖經的思考轉向目的而非本質，它向自身追問脆弱性和生命應許的問題”。³⁴

的確，舍尼承認，用福音具有歷史性的具體真理來對比希臘—拉丁哲學的抽象真理，將會是對一種有害的、具有歷史爭議性的二元論所做出的讓步，後者通過“物與知的符合”（*adequatio rei et intellectus*），判斷條文中有關存在的真理就是存在自身，把希臘—拉丁哲學界定為抽象真理……他繼續在這一張力下，在假定的福音真理觀與從古希臘哲學那裏繼承來的真理觀兩強相爭之間，坐收漁人之利。無可否認的是，三十年前，希伯來思維方式和希臘思維方式之間、聖經真理觀和形而上真理觀之間的差異，即便是在天主教神學家當中，都不過是家常便飯而已，這無疑正是新經院主義理性主義的影響力宣告破產之時。但是，選擇聖經真理觀而非形而上真理觀，是刺激拉格朗狐疑之心的舉動，這樣說並非完全沒有道理。

結論

舍尼難以磨滅的成就是從內部挑戰標準的《神學大全》閱讀方式。在其它教會傳統，以及對於梵二會議後的天主教神學家看來，也許難以置信的是，對舍尼的進路會通向相對主義，並因此通向現代主義的這一擔憂，在他的道明會會士當中如此盛行，以至他被解除在任何道明會大學教學的資格，原因僅僅是他堅持認為，當我們在歷史脈絡中閱讀聖多瑪斯·亞奎納時，他對基督教信仰真理的說明變得更具啓蒙價值。

³⁴ 同上書，頁 637-638。

理解舍尼閱讀亞奎納思想獨特進路的最佳方式，可以在一本新近譯著中找到。在這本譯著中，他通過重建歷史脈絡，帶出了亞奎納的福傳意圖及其在今天的現實性。³⁵ 至於舍尼的思想遺產，如今可以在多位神學家的著作中追溯到，例如托萊爾（Jean-Pierre Torrell）、艾默利（Gilles Emery）、羅卡（Gregory P. Rocca）和萊佛林（Matthew Levering），他們認為需要在歷史脈絡中研究亞奎納，是理所應當的事——這並不意味著他的思想於當今重大的、引發興趣的神學課題中百無一用——事實正好相反。³⁶ 托萊爾的巨著中的第二卷，將亞奎納展現為一位“靈修大師”——他的神學導向靈修學，就如他的靈修學表達在神學中那樣清楚。儘管他顯然較受到舍尼思想範式的影響，但或許舍尼和拉格朗各自的多瑪斯主義版本在托萊爾著作中達到了某程度的結合。

那麼，既然新亞里士多德主義的“德性倫理學”，是處於英語世界道德哲學以及基督教倫理學的最前沿地位，那麼引

³⁵ 首次出版於一九五九年，近期由斐利伯（Paul J. Philibert OP）翻譯並撰寫引言；參看《亞奎納及其在神學中的角色》（*Aquinas and His Role in Theology*; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002）。

³⁶ Jean-Pierre Torrell OP，《聖多瑪斯·亞奎納（卷二）：靈修大師》（*Saint Thomas Aquinas, vol. 2 Spiritual Master*; Washington DC: Catholic University of America Press, 2003）；Gilles Emery OP，《亞奎納思想中的天主聖三》（*Trinity in Aquinas*; Ypsilanti, MI: Sapientia Press, 2002）；Gregory P. Rocca OP，《言說無法理解的天主：聖多瑪斯·亞奎納論肯定神學與否定神學的相互影響》（*Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*; Washington DC: Catholic University of America Press, 2004）；Matthew Levering，《基督對法律和聖殿的成全》（*Christ's Fulfillment of Torah and Temple*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002），以及《聖經與形上學：亞奎納與聖三神學的更新》（*Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*; Oxford: Blackwell, 2004）。

用舍尼所倡導的歷史—脈絡主義研究，富創造性地找回並套用亞奎納思想，其最佳例證可以在比利時道明會士平凱爾（Servais Pinckaers）的著作中找到。³⁷ 他的博士學位論文《望德：從伯多祿·倫巴德到聖多瑪斯·亞奎納》（“The Virtue of Hope from Peter Lombard to Thomas Aquinas”）由拉格朗指導完成，他邀請舍尼為他的首部重要著作《道德的更新》（*Le Renouveau de la morale*, 1964）撰寫序言。

然而，多數天主教神學家並未發現以舍尼或其他人的方式來研究亞奎納有何吸引人甚或必要之處。尤其在英語世界之外，求助於亞奎納看上去只不過是一種“發思古之幽情”而已，是無法面對由後現代主義引申出來無可避免的牽連。在天主教神學新近最具影響力的運動當中，雅歌，以及教父及中世紀對雅歌的註釋，扮演了比聖多瑪斯·亞奎納著作更為重要的角色。

³⁷ 平凱爾一九二五年的生於比利時，一九四五年加入道明會，從一九七三年起在瑞士弗里堡大學執教。他的影響力只有在今日方才波及英語世界，參看《基督徒倫理學的來源》（*The Sources of Christian Ethics*; Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995），特別還有 John Berkman and Craig Steven Titus 主編，《平凱爾讀本：更新多瑪斯主義倫理神學》（*The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*; Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005）。

第三章

孔加爾

按照美國耶穌會神學家杜勒斯（Avery Dulles）在一篇悼文中的說法，“梵二會議幾乎可以稱得上是孔加爾的大公會議”。¹

孔加爾生於一九零四年四月十三日的色當，這裡位於法國東北部的阿登地區，距離比利時國境綫不過數英里之遙。²他的父親喬治·孔加爾（Georges Congar）是一位銀行主管，虔信的母親露茜向子女們誦讀《師主篇》（*The Imitation of Christ*），週六傍晚則是翌日的福音。孔加爾一家有一班猶太朋友和新教鄰里，這對於當時法國的天主教徒來說是非比尋常的。追溯到十六世紀，當地的郡主都是新教徒。時值二十世紀早期，昔日的郡主當然已是陳年舊事，新教徒、天主教徒甚至少數猶太人在城中和平共處、相安無事。一九一四年，在德軍的鐵蹄下，城市遭到圍攻，天主教教堂被付之一炬。在改革宗教會牧師的許可下，天主教徒可以使用當地的新教聖堂舉行主日崇拜。孔加爾的父親和衆人一度被德軍驅逐到

¹ 具體細節請參看 Aidan Nichols OP, 《伊夫·孔加爾》（*Yves Congar*; London: Geoffrey Chapman, 1989）；以及 Elizabeth Teresa Groppe, 《伊夫·孔加爾的聖神神學》（*Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*; Oxford: Oxford University Press, 2004）。

² 具體細節請參看 Aidan Nichols OP, 《伊夫·孔加爾》（*Yves Congar*; London: Geoffrey Chapman, 1989）；以及 Elizabeth Teresa Groppe, 《伊夫·孔加爾的聖神神學》（*Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*; Oxford: Oxford University Press, 2004）。

德軍於一九一五年九月所攻佔的立陶宛去。

在一位當地神父的鼓勵之下，孔加爾進入教區神學院學習。一九二一年，他到巴黎研習哲學，修讀了由馬里旦（Jacques Maritain）主持的課程，後者從一位平信徒迅速成爲多瑪斯主義復興的領袖人物之一。³ 孔加爾曾在巴黎近郊參加了拉格朗所主持的避靜，他們都爲“法蘭西行動”（*Action Française*）所吸引，這一政治運動對那些痛心於第三共和國社會主義政客們的反聖職主義，以致企圖恢復帝制的天主教徒，以及那些對天主教會的影響力甚感悲哀的天主教徒來說，都是相當具有吸引力的。⁴ 然而他們認爲，勒紹克瓦的道明會士把對聖多瑪斯·亞奎納的研究，更多是當作一種歷史學的練習，意在打動索邦大學的那些研究中世紀的學者，而不是好像當時大多數的道明會士一樣，將其視爲思辯神學的永恒體系。

孔加爾服強制性兵役的那一年（一九二四—一九二五年）是在萊茵蘭度過的。他爲了進入道明會而放棄成爲教區聖職人員，在那裏他有一兩年時間着迷於舍尼。⁵ 他首次發

³ 馬里旦（Jacques Maritain, 1882-1973），法國多瑪斯主義哲學家，曾在巴黎、多倫多和普林斯頓執掌教席。他把多瑪斯主義原理應用於形上學、道德、社會及政治哲學、教育哲學、歷史、文化和藝術等方面。

⁴ 法蘭西行動成立於德雷弗斯事件（Dreyfus affair）鬧得沸沸揚揚的一八九八年，它對極端反天主教的第三共和國持敵對態度。其最負盛名的領袖是新聞記者、哲學家、君主制主義者、好戰的無神論者及反猶太份子莫拉斯（Charles Maurras, 1868-1952），他在晚年才成爲天主教徒。一九二六年，教宗比約十一世禁止天主教徒支持法蘭西行動，原因是它極端的民族主義以及對天主教教義的錯誤移用。教宗的行動引發了一場諸多聖職人員和信眾嚴重的良心危機。

⁵ 作初學生時，他被賜名瑪利亞－若瑟，該名最後不再使用。他的早期發表皆署名爲 M.-J. 孔加爾。

表的作品暗示他命中注定要成爲一名中世紀研究家，但很快就明白自己的使命在基督徒合一工作上面。他的第一部著作《四分五裂的基督徒》（*Chrétiens désunis*）問世於一九三八年，這是他所創辦的叢書《至一至聖》（*Unam Sanctam*）的第一卷。總之，他從一開始便打算通過這套叢書找回天主教傳統被人遺忘的主題，藉此在基督徒合一的工作上作出貢獻。⁶ 一篇發表在《羅馬觀察報》（*L'Osservatore Romano*）上的匿名文章對孔加爾的這本著作展開了攻擊，巴黎道明會省會長被傳召至羅馬，解釋爲何允許該書面世。

一九三九年九月，作爲後備軍人的孔加爾被召入伍，一九四零年五月法國投降時，他被俘而淪爲階下囚。接下來的五年是在高度設防的監牢裏度過，兩度被囚於科爾迪茲。離開戰場之後，他開始失去持續推動基督徒合一的興趣，並且感到不耐煩。在英語國家裏，幾乎沒有天主教徒能夠理解接踵而至的災難，即納粹主義、軍事佔領、協作、圍戮猶太人、入侵及轟炸等事對這古老的西歐天主教國家所帶來的創傷。一九四五年，基督信仰，特別是天主教會浴火重生。一九五零年，孔加爾出版了《教會中的真假改革》（*Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*）一書。⁷ 該書走得太遠——“改革”的理念無論真假與否，在天主教會裏都不失爲一種挑釁。教廷駐巴黎大使、總主教龍卡利（Angelo Roncalli）在

⁶ 《四分五裂的基督徒：天主教“普世主義”的原則》（*Chrétiens désunis: Principes d'un 'oecuménisme' catholique*; Paris: Cerf, 1937），被譯爲《四分五裂的基督教世界：天主教對合一問題的研究》（*Divided Christendom: A Catholic Study of the Problem of Reunion*; London: Centenary Press, 1939）。

⁷ 《教會中的真假改革》（*Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*; Paris: Cerf, 1950），該書從未譯成英文，再版、修訂版於一九六九年。

自己手上的這本書中記下“教會的改革是否可能”這一問題。不到十年之後，當他成爲教宗若望廿三世時，天主教會可以進行改革——更新的這一理念被義無反顧地提上議事日程。一九五三年，仿佛是期望著這一更新，孔加爾出版了《平信徒神學的里程碑》（*Jalons pour une théologie du laïcat*）。⁸

當然，從今天的眼光來看，上述三本著作雖然是出乎意料的，但展示了將會支配梵二會議議程的議題：天主教徒可以接受的大公主義形式；接納教會永遠需要進行改革（*ecclesia semper reformanda*）這一真理；恢復教會作爲包括聖職人員和平信徒在內的天主子民之意義。最終天主教會將承認，在她可見成員之外的基督徒至少是值得與之交談的，他們的教會都擁有“真正教會”的要素。

如果孔加爾在一九三八年時已經因爲對大公主義的興趣而遭到懷疑，那麼一九五三年當他開始對工人神父運動發生興趣時，情況則更糟。該運動的成員是神父，目的是向反聖職主義深入骨髓的藍領工人傳播福音，他們自己化身為工人，冀望破除樊籬。運動令許多法國主教焦慮萬分，有些主教擔心這些神父正在失去他們的神父身份，擔心他們接受選舉結果而成爲工會領袖，諸如此類。孔加爾一九五三年九月發表的一篇論運動未來前景的論文，導致他被解除在勒紹克瓦的教職，並被禁止涉足道明會的任何神學院。其實這只是一個藉口而已，懷疑他對基督徒合一的興趣才是道明會給予他如此“待遇”的真正原委，這也許是道明會方面迫於梵蒂岡

⁸ 《平信徒神學的里程碑》（*Jalons pour une théologie du laïcat*; Paris: Cerf, 1953），英譯爲《教會中的平信徒：平信徒神學研究》（*Lay People in the Church: A Study for the Theology of the Laity*; Westminster, MD: Newman Press, 1965）。

官方壓力的結果。孔加爾所發表的任何文字都從未遭到教廷的審查，也從來沒有被收編入禁書目錄，他本人也未被傳喚到羅馬為自己的觀點進行辯護。他大多數時間在羅馬無所事事地遊蕩，沒有任何道明會會士能夠或者願意告訴他為何禁止他教學、講道、出版以及與修士們同居一室的原因。孔加爾的不幸於一九五六年二月達到了極致，當時他被修會會長遣送到了劍橋的英國道明會會院，無限期地禁止向任何人演講或講道，這證明是他一生中最不愉快的六個月，比在科爾迪茲的日子更加惡劣。一九五六年十二月，斯特拉斯堡主教授手相救，他擅作主張，為孔加爾恢復了（有限的）職務。一九五八年，孔加爾獲准出版了他的著作《聖殿的奧秘》（*Le Mystère du temple*），這是一部關於從創世紀到若望默示錄中，天主在世臨在歷史的研究成果，也是在耶路撒冷數月流亡生活的產物。他的三部偉大著作都毫無再版的可能，即使他想作出修改都無濟於事。

接下來，令眾人驚訝錯愕的是，一九五九年一月，教宗若望廿三世宣佈他正在召集一次全面的大公會議——梵蒂岡第二屆大公會議，明確地對教會進行改革，目的是帶來基督徒的合一。一九六零年七月，孔加爾成為若望廿三世任命的第一批成員之一，負責撰寫提呈主教團考慮的會議文件。最初，孔加爾對大公會議可能產生的積極作用是持懷疑態度的，同其他很多人一樣，他設想無非是譴責共產主義、“新神學”、“大公主義”諸如此類等等的一波浪潮而已，或者從積極一面來看，是要把聖母為諸寵中保界定為信理。⁹

⁹ 數十年來，許多天主教徒都想宣告聖母為諸寵中保或協同救贖者：作為天主之母（*Theotokos*：天主的孕育者），她在天主向信眾們的自我共融當中永遠

一九六二年十一月二十日，經過會場內數日激烈的爭辯之後，大多數與會神父表決反對《論啓示的來源》(*de fontibus revelationis*) 草案，該草案是由一組以奧塔維亞尼樞機 (Cardinal Ottaviani) 和耶穌會士特隆普 (Sebastian Tromp SJ.) 為首，主要是羅馬各大院校的神學家起草的。表決結果——一千三百六十八票支持，八百二十二票反對，十九票棄權——未能達到大會所規定的否決一份草案所需的三分之二票數——儘管這是對那些自視為、也普遍被視為天主教教義保管者的一種公開侮辱。若望廿三世站在多數派一邊，運用了自己的權威，提名了一個新委員會來起草一份新文件。此舉成了一個轉捩點，不僅代表了教廷神學家們的失敗，而且誠如大家當時滿心歡喜或是心存沮喪、滿懷狐疑之所見，這也是一個時代的終結——至少從原則上來講。孔加爾對於若望廿三世和大公會議的疑慮從而得以消除。到一九六三年初，他在草擬新的會議文件中扮演著重要角色，這些文件草案最終成為梵二會議文獻。

梵二會議期間，孔加爾發表了兩卷論聖傳的著作 (一九六零年及一九六三年) : 他所正視的天主教會改革或更新，將以恢復豐富的天主教傳統為基礎。他相信在天主教徒反擊新教主義的“反宗教改革期間”，以及在中世紀早期，當天主教會反東方古老教會對教宗權威的理解和拒絕時，天主教的傳統已經遺失。

結果，孔加爾發表了很多著作來論證梵二大公會議對教

扮演著一個母親般的中介角色 (完全從屬地、類比地說) ; 作為在領報中給予她允諾的那一位，她在救恩史當中扮演著合作者的角色 (當然還是從屬地、類比地說) 。

會的理解多麼符合傳統。最後，他於一九七九至一九八零年發表了有關聖神論的一部重要著作，該著作以入門的方式概述了自古以來，透過各種不同而相互衝突的教會傳統所紀錄的聖神臨在的歷史。但是，此舉的最終目標是為東西方基督宗教的合一做準備。

自一九三五年首度查出神經方面的疾病以來，孔加爾就不斷受到病魔纏身，一九八四年轉入榮軍院，這裡是專為法蘭西共和國英雄服務的軍隊醫院，一九九五年六月二十二日，他在那裏與世長辭，辭世前一年被教宗若望保祿二世擢升為樞機。孔加爾儘管接受了這一無上光榮，但在他看來，羅馬樞機院在十一世紀開始建立的地位，早已近乎摧毀了主教團的權威。¹⁰

大公主義

一九三零年，孔加爾正在為晉鐸作準備，他對第四部福音的第十七章“願眾人都合而為一”進行了思考。對於當時的天主教神學家來說，他打算結識其它教會傳統的舉動可是聞所未聞的。他走訪德國，會見了信義宗的牧師和教授。由於從未有所聞，孔加爾對“宗教大法官”（陀思妥耶夫斯基《卡拉馬佐夫兄弟》*Brothers Karamazov* 中的角色）的故事感到十分震驚，在他的那些信義宗新朋友看來，“宗教大法官”可正好是他們心目中天主教會的形象：“天主教徒是教宗的國民，是幽禁於一個聖統化教會系統中的囚徒，在這裡良心遭到奴

¹⁰ 一零五九年，無疑在希爾德布蘭德，也就是未來教宗額我略七世的影響之下，教宗尼各老二世規定，只有樞機團方可遴選教宗（冀望藉此可以排斥買賣聖職或聖物的行為）。

役，靈魂與天主的關係是陳舊而老套的——宗教事實上通過代理人為聖職人員的利益而服務，教宗是這一教會王國的獨裁者”。¹¹ 因此，孔加爾認識到，無論基督徒合一事業的事工意味著什麼，首要以及最為緊迫的要求是與信義宗展開討論，目的是幫助他們消除對天主教徒真實所思所為的偏見，孔加爾如果沒有盡其所能地了解新教徒的實際所思所為，並克服了自己本身的諸多偏見，他便不可能會走得如此之遠。

一九三七年，孔加爾來到英格蘭拜訪蘭西（A. M. Ramsey）。蘭西後來成為坎特伯里大主教，也成了教宗保祿六世的朋友。孔加爾愛上了聖公會的傳統，至少愛上了如林肯大教堂這樣的主教座堂中所舉辦的美好禮儀，他和蘭西曾一起待在那裏。¹²

這一切，在如今看來同樣令人驚訝，與信義宗、聖公會教會以及正教的信徒們一道談論神學、一同祈禱，普遍被認為是天主教徒的不當行為。自然而然，此舉在雙方都引起了猜忌，即使是今天的正教也常常對來自羅馬的提議心存猜疑，正如正教方面所認為，示好的方式其實是新的圈套，使正教終於屈從於羅馬長久以來的控制慾，並非完全不合道理。

四分五裂的基督教世界

在《四分五裂的基督教世界》一書中，孔加爾概括了東西方

¹¹ 《四分五裂的基督教世界》（*Divided Christendom*），頁 34。

¹² 蘭西（Arthur Michael Ramsey, 1904-1988）於一九三零年獲任林肯神學院副院長，一九四零年出任達拉謨主教，一九五六年成為約克大主教，一九六一年至一九七四年擔任坎特伯里大主教。參看他的著作《福音與天主教會》（*The Gospel and the Catholic Church*, 1936），這是孔加爾讚賞有加的著作。

教會分裂的歷史根源，其次是西方世界在新教改革中的分裂。以前的孔加爾將之歸結於政治及文化因素，認為分裂因伊斯蘭世界的興起而被激化。新教徒和天主教徒之間的鴻溝“幾乎是無法填平的”：事實上，我們應當提及“兩個不同的基督宗教”。新教反對天主教（卻）是十分容易理解的事實：天主教在神學和虔敬當中，強調人自身的道德行為，以及這偉大傳統中，一種不明顯卻以至高無上的神為中心的思想。此類教會法律性和社會性的強調，使教會在十九世紀中葉，“既像堡壘亦似聖殿”。¹³

教會唯一的教義的根基是天主聖三；由基督在歷史上所賜予，教會是他的奧體，是天主的子民，是一個共融，是一個偉大的聖事等等。該書第三章論及教會的普世性（Catholicity，或稱“大公性”——譯者），認為“宗教經驗巨大的多樣性，無論在基督徒生命之感受或生活方式上，以及闡釋信仰客觀性的方式上，在教會中不僅是合法的，而且是可取的”（頁 110）。

第四章提供了對大公主義運動背後之理論相當嚴厲的批評，這些理論首次出現在一九二五年召開的斯德哥爾摩會議上，“在一位新教現代主義者的支持下，從一個實用主義的、並主要是英語世界的氛圍內率先發難”，之後便出現在洛桑（一九二七年），該理論是“聖公會觀點的典型產物”，斷定天主教的參與應當採取“神學協助”的形式，這“當然不是以官方正式成員的身份”。

第五章概括論述了聖公會的教會觀，根據孔加爾的理

¹³ 《四分五裂的基督教世界》（*Divided Christendom*），頁 33、35。接下來關於該書的參考引文頁碼將在正文中直接註明。

解，他同情地總結道，至於“非羅馬天主教”，如果它不是聖公會信徒的話，那麼“便不存在這一事物”（頁 197）。

在第六章中，孔加爾指出正教擁有一種“不完整的”教會論。雖然如此，孔加爾並沒有認同當時天主教的觀點，認為“未同羅馬共融並因而服膺教廷權威的基督徒，根據事實（*ipso facto*）是離經背道者”。他確實主張天主教徒們有很多可以向俄羅斯教會學習的地方（“去認識和經歷一種更為內在而神秘的景觀”，頁 220）。令人不解的是，他對希臘正教卻不置一辭。

第七章提請天主教徒將其他基督徒視作“弟兄”——他們確實是“分離”，但仍不失為“業已或多或少擁有我們所期望看到的成全，並秘密地尋找這一圓滿的基督徒”（頁 247）。儘管“生而落得一個錯誤的基督宗教形式”，但非天主教的基督徒中“鮮有真正的異端者”。

在本書的結論一章中，孔加爾略述了一個可行性議程，他承認，“我們可能會在某一天完成合一”，也就是和正教的合一。不過，和新教的合一便需要一個“翻天覆地的改變”——“特別是新教精神正在潛移默化地破壞著其自身的信仰對象，以及歷史上的基督宗教倖存下來的遺產”（頁 274）。

最後的這個評論可能是反現代主義者所做出的。很難想像羅馬的同道及官方人士為何對孔加爾的天主教大公主義原則如此深感憂慮。孔加爾認為毫無機會和新教實現合一，甚至連聖公會合一的可能性也是微乎其微。正教的教會論是有所欠缺的，但他認為，正教信徒絕對不是異端者，也許這觀點在一九三八年是一個驚世駭俗的言論。然而更驚世駭俗的無疑是斷言：非羅馬天主教的教會“或多或少”擁有教會本

質的真正因素，這也就是說，其他基督徒所屬的教會，在聖事和其它方面並非完全無效。

因襲主義（*Intégrisme*）

《教會中的真假改革》（*Vraie et fausse réforme dans L'Eglise*）一書共六百五十頁。在第一部分中，孔加爾處理了教會中罪的問題（第一章）、應當如何進行改革的問題（第二章）和改革先鋒的參與問題（第三章）。第二部分展示了不至於帶來教派分裂的四個改革條件：承認愛德事業的首要性、保持同整個教會的共融、忍耐、通過**回歸本原**（*ressourcement*）的方式實現更新。第三部分處理的是新教改革的問題，主要是處理路德的問題，聲稱可見教會的中保角色開始被人所遺忘。在結論中，孔加爾容許可以理解的保留和遲疑，但他認為特別是在法國，時機已經成熟：沒有任何“現代主義的”抑或“革命性的”的因素令人恐懼；這些倡議改革的人也是忠實的天主教徒，並受主教們歡迎；需要改革的議題明顯是出於牧民上的關切。

不過，孔加爾承認分裂的問題——靈性的分裂（*une scission spirituelle*），天主教徒當中、一個國家和另一個國家之間、法國和（比方說）佛蘭德斯、魁北克、荷蘭、愛爾蘭之間，以及同一個國家的天主教徒之間的靈性分裂！

因此，本書以十八頁論法國的天主教因襲主義。孔加爾說，從一八九五年至一九一零年期間存在的現代主義，的確是一種異端邪說。他恰當地引述教宗比約十世來反對現代主義。另一方面，因襲主義者（*Intégristes*）將正統思想最大化，

這也成爲偏離天主教的一種方式。孔加爾改寫了紐曼的話，將其寫給沃德：

“如果我說你是在教會當中製造教會，請原諒我，正如從前諾瓦齊主義在天主教圈子內所做的那樣，以及在天主教圈子以外，福音派在國教派內所作一樣……你正竭盡所能在天主教會裏引發黨爭，用聖保祿的話來講就是通過把你的觀點提升到信條的層次來分裂基督……因此我再次提出抗議，並不是針對你的信條，而是針對我不得不稱作的你那分裂的精神”。¹⁴

這種將官方決定最大化的宗派主義傾向，就是把對已接受觀念提出開放、研究和質疑的任何看法，都納入譴責的對象。對疑似異端邪說的憎惡程度，成爲了量度天主教正統思想的標尺。孔加爾認爲，因襲主義的問題最終是它對真理幾乎毫無信心，缺乏對真理的愛——“一如聖加大肋納（Catherine of Siena）的祈禱那樣，上主擴展了我的靈魂”。

教會中的平信徒

《教會中的平信徒》（*Lay People in the Church*）是一部經典著作。數十年以來，特別是在教宗比約十一世和比約十二世的影響下，教友宗徒事業獲得了長足的發展。這著作的出現是反思並嘗試總結平信徒地位的時候了，該地位建立於他們參與教會的司祭、君王／牧靈及先知三重職務的教義基礎之

¹⁴ 一八六七年五月九日，引自 W. Ward，《紐曼樞機的生平》（*The Life of J. H. Cardinal Newman*）（1913），第二卷，頁 233；現為《紐曼書信日記集》（*The Letters and Diaries of John Henry Newman*；Oxford: Clarendon Press, 1973），第十三卷，頁 216-217。

上。平信徒神學實在需要一種全面的教會論。

教會是信眾的全體，孔加爾喜歡從聖多瑪斯·亞奎納那裏引用“信友團體”(*congregatio fidelium*) 這一術語。我們必須記住，信眾也包括神職人員在內！孔加爾說道，歷代以來，因應“屬靈”教派、大公會議至上論(*conciliarism*)、高盧主義(*Gallicanism*) 和宗教改革等等可以理解但仍屬單方面的反動中，教會學逐漸淪為“聖秩學”(*hierarchology*)。教友宗徒事業令這種教會學變得不合事宜。神職人員和平信徒平等參與基督的默西亞使命，但方式有所不同：神職人員通過舉行聖事來建立平信徒團體，而平信徒則以他們蒙受恩寵的行動來聖化世界，令萬物成為讚美之祭獻和天主之聖殿。我們需要重新找回平信徒司祭職的教義，在這裡，孔加爾完全是以亞奎納的觀點為基礎。

君王或牧靈職務還拓展到平信徒管理教會的參與。孔加爾回顧了平信徒在歷史上就管理和立法問題上的參與。他有一段論及平信徒獲選教宗的可能性，他告訴我們，二零一二年本篤八世和二零二四年的若望十九世都是現成的例子。一小段被塵封的歷史動搖了一個長期被公認的假設。¹⁵

關於先知的職務，孔加爾堅持認為，在教義的發展上，平信徒和神職人員之間在信仰寶庫的保管和發展方面存在

¹⁵ 他的考察還不夠深入：本篤八世(1012-1024 任教宗) 和若望十九世(1024-1032) 是兄弟兩個，他們的繼任者是其外甥本篤九世(1032-1045) ，也是平信徒。本篤九世接下來為了其教父額我略六世(1045-1046) 而退位，後者被神聖羅馬帝國皇帝召集和主持的主教會議所廢黜，這位教宗之後曾“選出了”他所欽定的四位德國籍教宗中的第一位：在教宗史上，那並不是一段光彩的時期，但起碼向大家展示了三位教宗在當選時均是平信徒，儘管有一位被廢黜，四位為欽定，而始作俑者都是一位決意改革教會，或無論如何都要將教宗權力從羅馬家族手中奪走的敏銳的年輕平信徒。

合作關係。在教會當中，所有人都是依照其地位和角色而在充滿聖神下呈現生氣勃勃：主教們教導，平信徒們信仰，但信仰是一種主動的領受，不單只是被動的接受。

孔加爾引入了俄羅斯正教的大公性 (*sobornost'*) 觀念，他建議“議會性” (conciliarity) 的譯法應當讓位於西方教會法及神學傳統意義上的“集體性” (collegiality)，¹⁶ 這是數個世紀以來無法更改的事實。“集體性”一詞需要在一系列與基督徒共融和團體生活相關的概念中找回其本來的涵義，它是一個天主聖三的概念：天主聖三的崇高奧跡是“一種共同獻祭”¹⁷，是整個恩寵計劃的法則。正如保祿所說 (格前 11，弗 5)，教會聖秩與教會子民的關係就如同丈夫和妻子的關係 (原文如此!)，這也包括了“更為深刻的教義”在內。¹⁸ 教會裏所出現的喜樂，類似“互通與交流的愉快，把自身給予對方作伙伴與助手，與他產生對話與合作，之後便是分享，最後則是共融”，¹⁹ 也就是說，這就是天主聖三內的共融。這些評論相比於一個全面的綜合仍屬過渡性的，正如我們將要看到，它們正預視在二十世紀末主導天主教神學的聖婚教義。

這將通向所謂的“信仰意識” (*sensus fidelium*)：“教會愛慕並相信所有信友，在他們活潑地擁有其信仰時，是毫無謬

¹⁶ 俄語詞 *sobornost'* (大公性) 意指教會的大公性可以在基督的合一中找到，這個合一存在於團體崇拜的事件、尤其是感恩祭當中。該詞彙由俄羅斯神學家如弗洛羅夫斯基 (Georges Florovsky, 1893-1979) 和霍米亞柯夫 (Alexei Khomiakov, 1804-1860) 所傳授，在正教傳統中並沒有孔加爾所認為的那麼突出。

¹⁷ 《教會中的平信徒》 (*Lay People in the Church*)，頁 271。

¹⁸ 同上書，頁 272。

¹⁹ 同上書，頁 271。

誤的”。這一“不能錯誤性”“並不只是對聖統的一種謙恭的順從，一種溫良或順服的道德行爲，而且還具有一種生死攸關的道德本性，同正直的生活相維繫”。²⁰

最後，孔加爾爬梳了教會歷史，探求平信徒參與基督教訓導的證據，參與的包括詩人和藝術家、諸多平信徒運動以及平信徒神學家，可追溯至聖猶思定、戴都良等諸如此類的人物。他以一百五十頁的篇幅回顧了平信徒參與教會傳教事業的大公行動（Catholic Action）、平信徒的聖德、在世界中成聖，孔加爾這本著作所論及的既存事實僅僅是一個反映而已。

梵二大公會議

一九六二年，在梵二會議召開前夕，儘管孔加爾已經參與了會議預備草案的撰寫，但無論是法國主教們，還是道明會會長都沒有邀他攜手。一九六二年八月，他向斯特拉斯堡主教提供服務，但起初卻被拒絕，當時拒絕他的原因並非後者不願雇用仍有異端嫌疑的神學家，只是因爲這位主教擔心他將不得不支付孔加爾在羅馬的花費。然而，孔加爾位列教宗若望廿三世所任命的二百位“專家”當中。在梵二大公會議中，孔加爾儘管不是論教會的文獻的主要撰寫者，但其大綱——如教會是奧跡、天主子民、聖職人員和平信徒等等——顯然展示了他在解釋該教義上的優先性的觸覺。

論述“天主子民”的一章，其意念好像是羅馬的比利時公學後來的院長培里儂（Albert Prignon）所提出，但卻是由孔

²⁰ 同上書，頁 275。

加爾執筆撰寫的。孔加爾在他一九六三年十月二日的日誌上記載了道明會會長的演說，該演說攻擊了教會作為天主子民的觀念，警告其存在誇大民主（*democratismus*）的風險。他紀錄了教義委員會發言人布朗（Michael Browne）樞機，對主教團這一理念（如他所認為的）十分中肯的介紹，但布朗本人清楚表明對於該教義是持反對態度的：說主教們形成了一個主教團，也就是說他們人人平等——這一點並不盡然正確，因為主教們在他們自己所轄教區之外並無權限，如果他們因教宗的緣故而分享管理教會的權力，那麼教宗本人便是他們治權的源泉。²¹

早於一九五三年，正像我們看到的那樣，孔加爾開始使用“集體性”一詞。宗徒們作為一個團體，與主教們作為一個聖秩這兩個平行觀念，早於一八七零年已經可以在待議的憲章草案《論教會》（*de ecclesia*）中找到。很少有人知道這些文件，在這些文件當中要強調的是，舉例而言，古老的大公會議的慣常做法展示出主教們分享普世教會的治理和訓導權力是一條信理。但一九六三年，這種主教集體性的說法好像是新生事物，孔加爾相信，只是一個重新表達教會生活自始至終根本維度的詞彙；但諸如布朗和費爾南德斯等人卻擔心，“主教集體性”是一個可以被偷樑換柱，用以攻擊教宗無上權威的新詞彙。在孔加爾看來，教宗首席權和主教集體性之間的平衡正在得以恢復——如果曾經與正教有和解的話，這是必要的。但這只是梵二會議上其中一個最為棘手的問題。從那些驚懼主教集體性概念的含意的少數教宗至高無上

²¹ 《我的大公會議日誌 I》（*Mon Journal du Concile I*; Paris: Cerf, 2002）頁 426、380。

論者，到大多數投票反對包括《教會憲章》內論及聖母的文本，以致堅決抵制接下來討論信仰自由的文件草案，各種此起彼伏的言論，暴露出天主教神學及其觸覺的兩種不同版本之間深刻的分歧所在。

一九六三年十月，梵二大公會議與會神長絕大多數表決贊成主教集體性教義——教會中的最高治權居於作為一個整體的所有主教當中，當然也包括教宗在內，但有超過四百零八位成員投了反對票。經過了多次重新起草，回應諸多主教們的書面建議，文件到了一九六四年九月再次提交時，兩千名與會代表中仍有三百二十二名反對，這一少數派當中包括多位重量級人物。隨著四十多年過去，毫無疑問他們都已不在人世，但一九六四年發佈的文件所展望的，諸如分散權力、治權回歸地方主教，卻好像從沒有出現。大多數主教期望通過更新或復興集體的主教權威而制衡教廷的權力，如果看上去有什麼不同的話，也就只不過是當我們進入二十一世紀時，它變得更加牢不可破。

信仰自由

孔加爾參與了半數梵二會議文獻在某些階段的起草工作。

《大公主義法令》包含了他最爲重要的主題：承認非天主教的基督宗教團體中具有真理和恩寵的因素、“對話”的重要性；“靈性合一運動”和“改革”的重要性。他與年輕的同僚若瑟·拉辛格密切合作，重寫了討論傳教工作原先那份慘不忍睹的草案，成就了被認爲是最傑出的文獻之一。

但是，任何事情都沒有比參與撰寫《信仰自由宣言》

(*Dignitatis Humanae*)更能體現孔加爾的性格和他的大公進路了。這份文件誕生的歷史展示了天主教兩種截然不同，互相矛盾的觀點。孔加爾努力想要將其打造為一份極具份量的文件，更具聖經特色和神學味道，以我們在基督內的自由這一新約教義為根基等等。最終他還是放棄了這個念頭，下定決心對正在撰寫的文件不作任何進一步實質性修正，因為不這樣做，只會導致沒有文本得到通過。

在納粹德國和蘇俄企圖消滅教會，以及法國、墨西哥等國引入反天主教法案之後，關於教會脫離國家控制的議題被迫提上議事日程。無論如何，這是一個承繼梵蒂岡第一屆大公會議的重要論題，甚至是最重要的論題：梵一大公會議的教宗至高無上論，以其自身的方式，在意義上等同牛津運動（Oxford Movement）反抗英格蘭教會的國家全能論（*erastianism*），反抗一八四三年蘇格蘭教會大分裂，以及其它地方的相同運動。當然，起草了會議文件的羅馬大學神學家們希望藉這個清晰的聲明，以宣稱教會以下的權利：執行教會傳教使命；擺脫國家干預，享有包括諸如辦學、擁有財產等自由，更為可取的是同國家和諧相處，切實獲得國家的支持，並（以默許的方式）享受減少納稅及其它類似的福利。

當美國主教們加入討論行列時，爭議開始逐漸升溫。當然，他們尋求教會在國家中享有自由，但也要求個體的良心自由。他們需要天主教會官方予以明確認可，承認其它宗教的成員實踐自身信仰的權利。他們認為，如美國這樣的多元宗教社會，此舉是邁向大公運動實質性的一步。（一九六一年美國選出了第一位信奉天主教的總統。）

正如大公會議的發言所展示的那樣，相互抵觸的觀點如

此難以處理，對文件的表決一再被推遲。一九六四年九月的第三個會期，美國樞機在會議上發言，表示接受當時的文本。他們不想看到文本被再次打回重寫，也許是擔心它會永遠從世上消失。如果需要做出某些進一步的修正，那麼這些修正應當強化教會對信仰自由方面的投身，信仰自由是每個人與生俱來的權利，是天賦的人性自由等等，但文本本身維持不變。看來他們所尋求的是類似美國憲法第一修正案（1791年）那樣的東西：“對於宗教的建立或者禁止宗教的自由實踐方面，國會不應制定任何法律”。沒有任何教會——無論是否“真”教會——被國家賦予特權地位，沒有任何宗教團體——無論有多麼奇特怪異——被國家禁止敬拜所信奉的神或以其所選擇的任何方式宣揚其教導。

許多歐洲人可能都無法容忍這一點。一方面，他們沒有看到天主教信仰為何應當在某程度上受抑制，以紓緩其它宗教的焦慮之情。關於人實踐自身宗教的自由，奧塔維亞尼樞機——實際上是代表信理部發表意見，因為他仍是信理部的部長——認為該文件並無新意，在信仰事務上無人受到強制，正如天主教會一貫所認可的那樣。雖然如此，仍需要在“權利”一詞的恰當意義上，明確肯定信仰自由的基本權利，客觀而言，這一權利屬於那些信仰一個真實的啓示宗教的成員。此外，奧他菲厄爾樞機認為，真宗教的權利並非建立在天賦權利的基礎之上，而是建立在源自啓示的權利之上。

兩位傑出的西班牙主教則不是那麼富有同情心：該文件完全無法接受，它看來支持與分離的弟兄們合一，贊成教會時常譴責的“自由主義”，它否認如下事實：客觀地講，除了羅馬天主教會之外，任何宗教都無權宣揚自己的教義云云。

梵二會議上最重要的道明會士在反對該文件上起到了舉足輕重的作用。根據布朗樞機的觀點，這文本是無法隻字不改而獲得批准，原因是它斷言信仰自由建基於良心的權利，這一觀點完全**不正確**。他的道明會會長繼任者費爾南德斯想對文本作出大面積的修改，他認為文件太過**自然主義**。這兩種批評顯然害怕天主教會受人操縱而採用某種傑斐遜（Thomas Jefferson）式的信仰版本，相信私人判斷的絕對自由，以及假定“信條是基督宗教之困擾和禍根”。²²

孔加爾認為，文件照此階段的情況是“尚不成熟”。天主教會對於信仰自由早先的態度——“謬誤不享受權利”，深嵌在一段基督教世界、天主教國家，諸如此類的歷史當中——肯定應當被拋棄掉。不過他指出，草案取代了數個世紀以來為人普遍相信的觀點，顯得過於唐突，這裡需要有更多的連續性。文本的表述不應給人一種徹底顛倒早前訓導的印象。

文本（現在已是第四草案）經過了大幅修改，於一九六四年十一月回到了主教們手中深加討論。如此大幅度的修改，令一些主教花費時間重新進行審議。因此，會議主席團決定審議討論推延至梵二會議第四會期（每個人都希望是最後一期）進行。美國主教們為此而大為惱火——如果在美國人看來是一個十分簡單明白的問題上再有延遲的話，整個基督教和非基督教世界對天主教會的信心都會喪失殆盡：天主教徒到底信不信仰良心自由？結果在會場中爆發了大混戰，保祿六世從閉路電視中看到現場情形，於是致電會議秘書長立即趕到他這裡來，美國人已經開始為請願書收集簽名

²² 《我的大公會議日誌 II》（*Mon Journal du Concile II*; Paris: Cerf, 2002），頁 157、162。

支持，但此舉是徒勞的：教宗決定將決議留至第四會期，保證該決議將是會議議程的第一項內容。這也是會期於一九六四年末結束的原因之一。第三會期於一九六四年十一月二十一日結束，保祿六世一臉冷峻，被擡上寶座(*sedia gestatoria*)步出聖伯多祿大殿時，穿過排列有序，面無表情的主教方陣，這一會期缺乏熱情，對於像梵二會議這樣的大事件來說是非同尋常的，這證實了在梵二會議歷史上，這一關節點的數個論題陷入僵局的嚴重性。

再次推遲表決的理由，完全是因為教宗和他內部的顧問團擔心，在兩千三百張表決票中會有八百張反對票反對上述文本，這是過於明顯的少數派。如果天主教會簽署贊成信仰自由，但有三分之一的主教反對，外界的觀感會怎樣呢？令保祿六世更為苦惱的是，全世界的普通天主教徒發現教會是如何的四分五裂，又會作何感想呢？他盡可能地尋求共識，但與當時的觀察家一樣，他對於兩個版本迥異的天主教之間深刻而激烈的衝突，不抱任何幻想。

一九六五年二月，孔加爾在繼續處理最後會期上將要宣讀的文本時，認為其草案過於樂觀——起草委員會沒有包羅有利於他們的反對者，讓這些反對者迫使他們作出讓步，而只是慶祝孔加爾所說的“歡欣鼓舞的全體一致性”。²³ 他甚至希望布朗樞機，還有大公會議中兩位堅定不移的反對者，都能成為委員會委員。一九六五年五月，他在自己的日誌中透露，雖然《宣言》減輕了天主教會的憂慮，但它也十分可能會在天主教徒當中助長一種對信仰問題的冷漠態度。他甚至

²³ 《日誌 II》(*Journal II*)，頁 329。

預言，《宣言》可能在助長這樣一種觀念：道德規範、倫理行為的標準等等，棲身於人們的誠摯願望和良好意圖當中，而非存在於某種客觀的東西當中。²⁴

最後，一九六五年十一月十九日當大家表決時，兩千二百一十六位大公會議與會成員出席，一千九百五十四票贊成，二百四十九票反對，十三票作廢——當然，這一決議是由遠超過所需三分之二人數的大多數所達成的。雖然如此，反對派的中堅分子仍然存在。

論宗教自由這份會議文獻的形成史，令孔加爾信服，梵二會議的成就在於令每個人都滿意的同時，永遠都不可能是徹底圓滿的。他在天主教神學、虔敬和觸覺當中，看到了深刻和激烈的分歧。

一九六五年，孔加爾羅列出了根本從未認真處理過的問題。他認為，聖經學者和神學家之間存在鴻溝。除非出版過一些有價值的聖經論著，有令人敬畏的成果，否則任何人在天主教神學當中，也不應被授予較高的學位。現代聖經研究與教義的整合，將會是未來的主要問題之一。其次，儘管梵二會議承認歷史性的概念，但體制伴隨著時間流逝而發生改變，對事件和文本的闡釋也在發生改變，這一長久以來顯而易見的事實，對教會和聖經所帶來的影響，依然需要面對。第三，主要的倫理、實踐論題懸而未決，在某些情況下甚至並未得到討論。這些論題包括避孕、混合婚姻、懺悔準則和大赦等問題。²⁵ 神職以外的職務、婦女在教會中的地位、神

²⁴ 同上書，頁 370。

²⁵ 到某些天主教國家的聖堂參觀的人往往因發現大赦而感到驚愕，借助大赦，教會根據基督和聖人赦罪的功德，而赦免暫罰，該做法仍保持在這些教會

父如何獲發薪水、如何任命主教、改革教廷的職銜和排場，都是一個在某種程度上，包含各種不同內容而有待完成的議程。縱使梵二會議對教會的“改革”充滿著缺陷和妥協，但孔加爾深信在二十世紀五十年代的黑暗歲月裏，這些缺陷和妥協讓步，遠比他或其他任何人所想象的要大得多。

領受與再領受

一九七二年，孔加爾發表了一篇里程碑式的論文，討論“領受”這一神學概念：即福音為教會所接受和理解的方式。²⁶

該術語並未出現在法文的首要權威，《天主教神學辭典》（*Dictionnaire théologique catholique*）的相應卷冊當中。由於該辭典於一九五一年問世，因此並不令人吃驚。《牛津基督教會辭典》（*Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1957）當中也並無該辭條，而在一九九七年版當中，該術語被著以十數行的筆墨，但並無配有參考書目：我們得知，聖公會和正教會近期都曾強調“領受”，但教宗的權威定義導致這一術語相對來說，被天主教徒忽略了。²⁷

中。最新版的《大赦手冊》（*Indulgentiarum*）包括允許向參加基督徒合一祈禱週（Week of Prayer for Christian Unity）的人頒發新的大赦。

²⁶ 〈作為教會學實在的“接納”〉（“La ‘réception’ comme réalité ecclésiologique”），載《哲學科學及神學科學學刊》（*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*），56（1972），頁369-403。

²⁷ 一九七一年魯汶的信仰與教制合一諮詢委員會（the Faith and Order Consultation）談到“領受”是“本地教會接受大公會議決議從而認其權威的過程。該過程是一個多元的過程，可能會綿延數個世紀之久……只要教會在一次大公會議是否已經被領受並被恰當採用，且具有正當性的基礎上專心自省，那麼領受的過程就會以某種方式持續進行。在這種意義上……教會在合一運動中發現它們正處於對大公會議持續的領受或重新領受過程當中”。請

所謂領受，孔加爾所指的是教會領受，也就是教會將其生命整合入某一教義決議、禮儀改革或無論什麼內容的整個過程。教會就其天性而言是領受的：她之所以存在僅僅是借助由於領受聖神（若 20：22；宗 1：8）。教會教導她所領受的，而不是創作或發現的（格前 11：23；15：3）。即使信仰是“一次而永遠傳與聖徒”（猶 3），領受也不會中止：聖神繼續更深入地引領教會“走進真理”（若 16：13）。

於是，對某一教義決議的領受，需要置於這領受福音的脈絡當中。同時，領受的是整個教會，而不是教會的某一要素——比如說主教們——接受真理。因而，舉例而言，對加采東大公會議（451 年）教義的領受，不僅可以在之後大公會議的訓導中看到，也可以在讚美詩、祈禱、聖像、一整套靈修當中發現。在此意義上，對教義的領受，正如孔加爾所稱是一個“教會的事實”：一個遠遠超出接受特定命題的事實。

而且，從歷史上來看，領受或消化一條在一次大公會議上被頒布的教義，並不總是立刻完成、毫無異議的。尼西亞大公會議（325 年）之後，教會耗費了數十年來領受會上所頒布的教義。的確，加采東大公會議的教義為東方教會所拒絕，由此產生了東方的正教會。

此外，一條教義從來不會一而永遠地被領受。被吸收入既存教義整體當中時，它必然會影響其餘所有教義，故此領受是一個恒久的過程。孔加爾說，我們可以說“再領受”。比

參看 Nicholas Lossky 等主編，《合一運動辭典》（*The Dictionary of the Ecumenical Movement*; Geneva: World Council of Churches, 1991），辭條“領受”。

方說，根據梵二會議對普世主教集體性的論述，便不得不存在一種對梵一會議教宗首席權觀念的再領受。這並不意味著放棄這信條，好像它如今已成多餘，也並不意味著對之進行修訂，好像它之前有誤，這是一條長期以來公認的教義在新的脈絡中，開始看上去有所不同——這才是孔加爾的意思所在。

“領受”一詞的涵義正在慢慢地向前發展。在聖公會—羅馬天主教聯合聲明《教會裏的權威》(*Authority in the Church*, 1977) 當中，²⁸ “領受”一詞涵義的發展是在以下表達當中加以預備的，諸如基督教團體“能夠借助聖神而依靠福音生活，並因此通向所有真理”，它“被賦予評估其信仰和生命的能力” (§2)，不得不“回應並評價聖職人員的見解和訓導”，在一個“洞悉和回應的持續過程”中 (§6)，達到“對大公會議決議和紀律決議的認同和領受”，“信眾的回應” (§16) 在“領受過程中扮演一個重要的部份”。該聲明注入了領受的概念，正是用孔加爾的術語來表達的。在一段重要的文字（儘管它無論在聖公會還是天主教會裏都理所當然不具有權威性），即聖公會—羅馬天主教國際委員會 ARCIC (1999 年) 所發表的聯合聲明《權威的賦予》(*The Gift of Authority*) 當中，我們甚至聽到了“再領受”這一說法：

即使教會得到了聖神協助的預許，她們有時也忽視了宗徒聖傳這一方面，未能洞悉天國的全景，在這一全景的亮光之下，尋求追隨基督……新處境當中對聖傳的全新訴求，是天主在

²⁸ 《教會裏的權威：聖公會—羅馬天主教國際委員會聯合聲明》(*Authority in the Church: An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*; London: Catholic Truth Society, 1977)。

基督中的啓示得以喚起的途徑，聖經學者和神學家們的見解和聖人們的智慧則提供援手。因此，重新發現我們過去忽略的因素和對天主應許的鮮活記憶，是邁向教會“亞孟”的更新。我們亦會在新的脈絡中，對某些被稱為不當或誤導的傳統條文，進行詳審。上述整個過程可以用術語**再領受**來加以表達。²⁹

結論

孔加爾所支持並為之蒙受痛苦的大多數內容，在梵二會議中都成為了天主教教義，但這並不意味著他所有的神學理念如今都已成為歷史。孔加爾以領受和再領受的概念，打開了問題及可能性，而我們剛剛開始面對它們。³⁰

²⁹ 《天賦的權威(教會的權威 III):聖公會—羅馬天主教國際委員會聯合聲明》(*The Gift of Authority(Authority in the Church III): An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*; London: Catholic Truth Society, 1999), §25。

³⁰ 參看 Gabriel Flynn 主編,《伊夫·孔加爾:教會的神學家》(*Yves Congar: Theologian of the Church*; Louvain: Peeters, 2005), 附有精彩的參考書目。

第四章

謝列貝克斯

雖然謝列貝克斯把自己看作是一位歷史主義—脈絡主義學派的神學家，與比自己年長的道明會同道舍尼和孔加爾同屬一派，但他對於哲學問題的敏感程度遠甚於上述二位。他所處的時代，道明會在魯汶的修道院都已不再是純粹多瑪斯主義哲學的領地。¹ 年輕的謝列貝克斯受到了德佩特（Dominicus De Petter）的教導，² 後者當時正在綜合多瑪斯·亞奎納和當代現象學及人格主義哲學，主張我們在實體的經驗知識當中，擁有對存在的一種當下直覺。他尤其對現象學、胡塞爾以及意識的意向性充滿興趣。從一開始，這便引導謝列貝克斯遠離了任何拉格朗認為的多瑪斯主義因素。

謝列貝克斯（Edward³ Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx）一九一四年十一月十二日出生於一個虔誠的佛蘭德中產家庭，在家裏十四個子女中排行第六。⁴ 他在布

¹ 毋庸置疑，正是在富有傳奇色彩的安東尼王朝鼎盛時期——丹默穆斯（M. Dummermuth, 1841-1918），不屈不撓的多瑪斯物質促進觀的反耶穌會捍衛者，和同樣值得懷念的聖瑪策林（Marcolinus）——圖雅俄茲（M. Tuyaerts, 1878-1948），相信多瑪斯·亞奎納對諸問題所提出的多數“解答”都可以變成教會的規定信條。

² 德佩特（1905-1971）在梅西耶樞機所創立的魯汶高等哲學學院接受訓練。

³ 如果拼寫成“Edward”，那麼看上去並不是一個比利時人的典型名字，回溯到中世紀，當時英語的在佛蘭德人當中具有很強的影響力。

⁴ 具體請參看 Erik Borgman 《愛德華·謝列貝克斯：在自己歷史中的神學家》，第一卷《天主教文化神學（1914-1965）》（*Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, vol. I: *A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*); London and

拉班特的一座老城科爾滕貝爾赫長大，父親是比利時政府的一名會計師。謝列貝克斯的早年籠罩在德國攻佔比利時的陰影之下，他在一所耶穌會學校接受古典學教育，因此不得不學會講法語（在比利時的學校和大學裏，是不允許使用佛蘭德語的）。他不再追隨兄長加入耶穌會的決定是在閱讀了克里撒克（Humbert Clérissac）的著作《聖道明的精神》（*L'Esprit de Saint Dominique*, 1924）之後作出的，一九三四年，他加入了道明會。謝列貝克斯沿著道明會的標準路綫閱讀神秘主義者的著作：神秘主義是指向天主的美德和虔敬的生活方式，聖神將此給予所有的信徒，這與片斷式的宗教“經驗”，甚或任何在本質上“異乎尋常者”迥然不同。作為一名初學者，他在自己已經擁有的四節名字當中又加上了“亨利庫斯”一名，以示對德國道明會靈修作家亨利·蘇桑（Henry Suso, c. 1295-1366）的紀念。跟孔加爾一樣，謝列貝克斯最終也去掉了這個加入修會時起的名字。⁵

和所有的比利時修生一樣，謝列貝克斯也在專門為學生神父、拉比和牧師們設立的軍營裏服兵役，在那裏通過閱讀胡塞爾、海德格和梅洛-龐蒂的著作打發時間。一九三九年十月他應招入伍，但從未拼殺疆場。一九四零年五月，當比

New York: Continuum, 2003) ; Philip Kennedy OP, 《謝列貝克斯》（*Schillebeeckx*; London: Geoffrey Chapman, 1993) ; Robert J. Schreiter 主編，*《謝列貝克斯讀本》*（*The Schillebeeckx Reader*; New York: Crossroad, 1984) ; 以及 Edward Schillebeeckx, 《我是一位快樂的神學家：與弗蘭西斯科·斯特拉薩里的交談》（*I Am a Happy Theologian: Conversations with Francesco Strazzari*; London: SCP Press, 1994）。

⁵ 在處女作《論聖事的救恩工程》（*De sacramentele Heilseconomie*, 1952）當中，他署名“亨利庫斯·謝列貝克斯”（Henricus Schillebeeckx）。

利時政府宣佈投降時，他返回魯汶，在那裏從事了四年的神學研究，事實上並未受到戰爭的干擾。

但一九四二年，德佩特在道明會學校的校務長職位被人所替代，部分原因是羅馬的道明會管理當局發起的大規模清除“現代主義”運動所致。德佩特關於“存在的直覺”的討論看來將多瑪斯的現實主義轉變成某種主觀的理想主義形式，這一危機從更大的程度上影響了謝列貝克斯，原因是他在卡爾·亞當的某些早期著作中，發現了他對納粹意識形態的同情。德佩特讓謝列貝克斯閱讀亞當的著作，這正是“理性”的新多瑪斯主義者，對“經驗”在天主教神學中的地位心懷恐懼以外的另一條進路，謝列貝克斯發現亞當的杜平根學派強調“生命”、“團體”、“大眾”等概念，令自己十分容易為納粹主義而着迷。在“自然和超自然”當中，謝列貝克斯發展出自己對人性朝向天主之傾向性的理解，反對亞當使用“恩寵令自然趨於完美”，這一據稱是多瑪斯主義的法則，來證明天主教同納粹主義（在一定程度上）合作的正當性。⁶

二次世界大戰一結束，謝列貝克斯便前往巴黎，在勒紹克瓦的宗座學院撰寫論信仰和文化的博士學位論文，實際是一個恩寵和自然的主題。然而，正如在道明會生活當中時常發生的那樣，他很快被召回魯汶去教授信理神學，當時距他完全獲得這資格為時尚早。在巴黎的那一年，謝列貝克斯分別在勒紹克瓦與孔加爾、索邦、勒塞內（René Le Senne）、拉韋爾（Louis Lavelle）、瓦爾（Jean Wahl）一同學習；在高

⁶ 關於其概述，請參看 Borgman，《謝列貝克斯》（*Schillebeeckx*），頁 56-59。

等研究學院與舍尼和法蘭西學院與吉爾松修習課程。⁷ 但他的論文卻石沉大海。

一九五二年，謝列貝克斯出版了《論聖事的救恩工程》，“是一本在傳統和現代就聖事諸問題的亮光下，對聖多瑪斯聖事論的神學反思”。在第一卷中，他對傳統進行了廣泛的考察，以期提出一個綜合的基礎，但始終未能完成，它將聖事解釋為基督信仰的圓滿慶祝和表達。這本七百頁的巨著，明顯是聽了兩門聖事課後的產物，分別是舍尼的多瑪斯·亞奎納的歷史一脈絡主義的進路，以及像孔加爾那樣對教父及中世紀經院主義文獻所進行的徹底考察，而對現象學哲學的興趣已經顯示出謝列貝克斯發展其自身與眾不同的進路所需的條件。該書為他贏得了在勒紹克瓦的博士學位。

從一九四六年到一九五七年，謝列貝克斯在魯汶的道明會神學院向年輕的修士講授教義神學。作為修會成員，他無可能獲得魯汶天主教大學的教席。一九五八年，有人向他探口風，看他是否有興趣接受奈梅亨大學的教職。佛蘭德道明會起先拒絕放行，但當有人在謝列貝克斯的默許下向修會會長布朗（Michael Browne）請願之後，他們便撤銷了反對意見。布朗決定，謝列貝克斯應當接受這一享有盛譽的教席。諷刺的是，三四年之後，布朗成為梵二會議少數派的領袖之一（這大大出乎他們的預料），對抗謝列貝克斯這位當時是荷蘭籍主教內部的前衛神學顧問。

當謝列貝克斯抵達奈梅亨時，他發現荷蘭的天主教神學

⁷ 同上書，頁 103：謝列貝克斯發現孔加爾“封閉、孤僻而缺乏耐性”：“在授課時，孔加爾看上去冷漠、疲憊、反應遲鈍”（此言出於一九四五—一九四六年），然而舍尼則是“一位熱愛生活的天才”。

“幾乎是不存在的”：也就是說，它依附於新經院主義多瑪斯主義的非歷史進路，並避免同現行哲學思潮對話。謝列貝克斯從未成為梵二會議的官方神學顧問，儘管烏特勒支的總主教，阿爾弗林克（Alfrink）樞機，曾兩度要求任命他，但任命仍遭到教廷聖職部的阻撓。由於謝列貝克斯並未受到“專家”保密宣誓所束縛，因此他可以像來自世界各地的主教那樣，自由地按自己的立場表達意見。他十分動人地用英語發表演說，在機密草案裏提到多個觀點，對這些觀點進行批判並概述出替代方案。主要在謝列貝克斯的建議下，荷蘭籍的主教們在大公會議上擁有了一致，且具決定性的聲音。謝列貝克斯、佛蘭德道明會和荷蘭耶穌會士特隆普（Sebastian Tromp, 1889-1975）——後者在荷蘭因其於二十世紀五十年代中期，在執行解聘那些同情所謂“新神學”的神學院教授當中所扮演的角色而名揚天下——之間在幕後的衝突，標誌著從一種具有深厚傳統的、教宗至高無上論的天主教，向著“進步的自由主義”的轉變。荷蘭天主教徒以這種進步的自由主義，在隨即到來的梵二後歲月裏找到自己的身份認同。（在荷蘭，天主教的觸覺和信念之間的衝突從未獲得解決。）梵二會議之後，謝列貝克斯立刻投入大量精力傳播自己對大公會議成果的諸多觀點。但是，他卻根據聖經研究的歷史—批判方法來重新思考古典基督論，不斷突破。一九八三年，謝列貝克斯全身引退，繼續進行聖事方面的研究。

控告

特別是在美國所進行的巡迴演講，激發謝列貝克斯在諸多方

面展開思考。他認為，羅賓遜（John Robinson）的著作《對主忠誠》（*Honest to God*），以及所謂的“天主已死”神學家們，諸如此類，使基督教神學面對著一些十分根本的問題，他打算利用“批判理論”（法蘭克福學派 the Frankfurt School，哈貝馬斯 Jürgen Habermas）、闡釋學（利科 Paul Ricoeur、伽達默爾 Hans Georg Gadamer）以及在某種程度上以英語為母語人士的語言哲學，來尋求應對之道。儘管梵二會議當然被視為一個突破，但謝列貝克斯於一九六四年預言，大公會議的決議對於荷蘭的天主教徒會迅速變得過時，其涵義則變得十分含混，在那些已經正在發生著的暴風驟雨般的衝突當中，成為同反對者進行溝通的鎮痛劑。一九七零年之後，梵蒂岡和諸多荷蘭天主教徒們之間就禮儀、職務和教會組織這些問題上相互對抗，陷入僵局，“進步論的”主教們逐漸被忠誠的教宗至高無上論者所取代，謝列貝克斯轉入一項——對於天主教神學家而言——徹底空前的方案當中：在“科學的”聖經歷史批評亮光下，重新思考古典基督論。謝列貝克斯沉浸入德文、法文和英文二手文獻的研讀當中，他的研究成果形成了一個三部曲：《耶穌：活著的故事》（*Jezus, het verhaal van een levende*, 1974）、《恩寵與解放》（*Gerechtigheid en Liefde*, 1977）和《人為天主的歷史》（*Mensen als verhaal van God*, 1989）。⁸

第一部著作被神學家同道向羅馬方面告發，無疑，這些

⁸ 《耶穌：一個基督論的試驗》（*Jesus: An Experiment in Christology*; London: Collins, 1979）；《基督：現代世界中的基督徒經驗》（*Christ: The Christian Experience in the Modern World*; London: SCM Press, 1980）；《教會：天主的人間故事》（*Church: The Human Story of God*; London: SCM Press, 1990）。

神學家相信謝列貝克斯同荷蘭籍主教們太過密切，令他們束縛了他的工作。儘管從未被迫告別講壇或被禁止出版，但他同信理部的官員們進行了幾次面談。⁹

梵蒂岡教廷中具有影響力的人物早已震怒多年，尤其是對謝列貝克斯在大公會議上的影響，怒不可遏。人所共知的是，荷蘭籍主教們在一九六一年出版的小冊子《大公會議上的荷蘭籍主教》（*The Bishops of the Netherlands on the Council*）就是由謝列貝克斯所撰寫的。最令所有支持教宗至高無上論的人感到不安的是，該書談到了“教宗不能錯誤性（同樣地）也包括世界主教團在職務上的不能錯誤性”（已經夠糟糕了！），隨後繼續主張“世界主教團在職務上的不能錯誤性”“也會獲得整個信仰團體無謬誤的信仰的擁護”。每位主教都會參加大公會議，視其為“他所負責的整個信仰團體的心聲”。這一點以及小冊子中的其它很多觀點，看上去是通過將不能錯誤性定位在整個團體的信仰當中，來修改教宗不能錯誤性這一信條。這樣的觀念聽上去同梵一會議上被消滅的異端思想出奇的相似，更不必說提勒爾（George Tyrrell）在致梅西耶樞機的回信中所建議的觀點了。

一九六七年，謝列貝克斯出版了一本小書，《備受攻擊的神職人員獨身制：一個批判性的評價》（*Clerical Celibacy under Fire: A Critical Appraisal*, 1968）。這本書無疑為眾人做了準備工作，期待廢除拉丁禮中聖職人員獨身制的要求。該

⁹ 參看 Ted Schoof OP 主編，《謝列貝克斯案：教廷信理部調查愛德華·謝列貝克斯神父的官方信箋及文獻集》（*The Schillebeeckx Case: Official Exchange of Letters and Documents in the Investigation of Fr. Edward Schillebeeckx OP by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976-1980*; New York: Paulist, 1984）。

書被一位知名的道明會學者控告到梵蒂岡去。

一九六八年，拉內致電謝列貝克斯，告訴他自己已經被任命在信理部的官員面前為他辯護，並將材料彙編郵寄給他：包括數份美國多家報紙所作的訪談，問題關乎謝列貝克斯對“世俗化”的論述（當時，這一概念被認為是指宗教逐漸走向衰落）。一九六八年九月二十四日，《世界報》（*Le Monde*）披露信理部正在調查謝列貝克斯的“異端嫌疑”，由於謝列貝克斯本人應當是對調查一無所知，其它所有的當事人都發誓要保持沉默，信理部官員因而對此事大發雷霆。拉內被傳召到梵蒂岡，總主教菲利普（Paul Philippe OP, 1905-1984）代表信理部對他進行了為時三個鐘頭的詢問。拉內一再否認向謝列貝克斯通風報信，最終菲利普也向拉內致歉。拉內相信他不得不跟被指控者進行溝通，無論信理部的章程如何——他雖然按照教會法的要求，在獲任命時發誓保守秘密，但自然法所要求的正義此時佔了上風。“我的良心告訴我要作出一個精神上的保留”，拉內這樣告訴謝列貝克斯。¹⁰

謝列貝克斯的《耶穌》一書一面世便遭控告，該書提出了許多十分嚴肅的問題。當時信理部的章程發生了變化，被告人可以為自己進行辯護。他在書面回覆信理部的一項要求中澄清：（1）對某一聖經釋經學派的偏好；（2）對耶穌的歷史，特別是其復活的含意，以及（3）對道成肉身教義、天主聖三、耶穌的童貞受孕和教會之根基等的含意。最終，一

¹⁰ 關於事件的來龍去脈，請參看 Schillebeeckx 《我是一個快樂的神學家》（*I Am a Happy Theologian*），頁 32-34。拉內當時的助手、現任美因茨總主教的萊曼樞機（Karl Lehmann）曾奉命閱讀該卷宗並撰寫拉內的講詞。

九七九十二月，謝列貝克斯在羅馬用了超過兩天半時間，回答了三位信理部神學家的提問，這三位神學家有來自魯汶的出色聖經學者德尚（Albert Descamps），是他的老朋友（“我在這裡作為一位釋經學家而非信理神學家”），已經對《耶穌》一書作過批判性但不失恭敬的評論；還有主流道明會多瑪斯主義的代言人伯特福（Albert Patfoort OP），他當時在天使大學授課，對任何同亞奎納相左的神學或哲學一無所知（他請謝列貝克斯講解闡釋學）；以及另一位比利時神學家、受訓於魯汶的蓋羅特（Jean Galot SJ），他在額我略大學授課，當時已經是一位享譽國際的鮮明“保守派”教義神學家（走運的是，他曾選擇展出了一張謝列貝克斯在荷蘭一個堂區，為一位神父主持婚禮時講道的新聞照片，最後需要由主持中立的主席將這無關的指責帶回正軌）。正如章程所定，討論會在一種“彼此尊重和相互信任的教會精神”中展開，當然每一項努力看上去都是為了將這些對低地國家比較熟悉的神學家們齊聚一堂。（伯特福便是一位來自於里爾的佛蘭德人。）結果，一九八零年十一月二十日，謝列貝克斯收到了來自信理部的一封信函，提請他澄清一些要點，並消除某些含混之處，然而信中卻聲明，儘管一些與教會信理不一致的問題仍有待探討，但它們並不違背信仰。信函裏不存在“譴責”之辭。

經修訂的多瑪斯主義

謝列貝克斯花費了三年時間修讀多瑪斯主義哲學課程，包括德佩特所講授的課程在內，但他並沒有實際去研讀多瑪斯。

亞奎納的原著。在讀神學的四年當中，他和他的同伴真真正正地研讀了亞奎納，儘管完全是非歷史性的閱讀。他們絲毫沒有研讀《神學大全》以外的著作，基本沒有關注他們面前任何一節文字背後的歷史或敘事語境。

一九三七年至一九三八年，謝列貝克斯承擔了一項由德佩特所監督的計劃，思考知識究竟是概念化的，還是包括非概念化的因素。問題關乎認知天主的方式——通過概念、直覺，還是經驗。在一個傾向非歷史的概念體系的新經院主義哲學背境下，一如過往所認定的，這是向著某種非概念化因素開放之可能性。在服兵役期間，謝列貝克斯閱讀了拉內最近出版的著作《世界中的精神》(*Geist in Welt*)。正如我們應當看到的，巴爾塔薩在他論真理的著作，和朗尼根在他的著作《洞察》(*Insight*)，也都感到有必要克服他們所承繼的新經院主義知識理論。這一代的天主教神學家們，儘管幾乎完全忽略了諸多同時代的改革宗及聖公會的神學著作，卻感覺到被催迫去處理宗教認知論的問題，尤其是挑戰他們所認為的一種純概念化的進路。

從一開始，當謝列貝克斯在魯汶向道明會的修士們詳細說明亞奎納的神學時，便強調對脈絡化的概念追根溯源，並提供一種歷史性的閱讀方式，將教父學資源和十二世紀的“大師們”考慮在內。他相信神學史上最為重要的決定是在十二世紀而非十三世紀做出的——這毫無疑問是來自於舍尼的見解。當他來到奈梅亨時，他的前輩克萊林(Gerard Kreling)建議他從“唯一天主”(*de Deo uno*)——即論天主的存在的課程開始，於是，本質和屬性成爲這位教義神學家所鍾愛的主題。謝列貝克斯回憶道，克萊林是一位偉大的神學家，一位

真正的多瑪斯主義者，卻是在“缺失了歷史維度的純粹經院主義”的意義上如此。當謝列貝克斯開始處理末世論問題時，克萊林被激怒了。（在人生的最後十年，克萊林生活在一個小小堂區，日漸與世隔絕，退出凡塵，人們不應忘記他那一代人所遭受到的痛苦。）

因此，在梵二會議之前，謝列貝克斯已經同新經院主義神學分道揚鑣。一九六五年，當他發現了闡釋學時，發生了另一次思想躍遷，“這改變了我研究神學的方式”。一個時常被多瑪斯·亞奎納闡明的原則——“每個接受者都根據授與者的樣式而接受”（*omnia quae recipiuntur recepta sunt secundum modum recipientis*）——把任何考慮知識發生的社會及歷史條件變得合法化。新多瑪斯主義神學從未正確或充分地與經驗產生關聯：概念好像是永恆的，好像沒有歷史一樣，這正是舍尼對拉格朗進路的批評。

在《耶穌》一書中，謝列貝克斯明確地同德佩特所教導的宗教知識決裂。他如今拒絕整個“不明顯的、直覺地參與存在”的觀念，依其所述，整體意義在每一個特定的經驗意義當中展示出來，或以任何直覺的方式被發現。他承認，這是對多瑪斯·亞奎納思想一種傑出的發展。而且，在亞奎納的時代，當“人類擁有一種單一命運”——榮福直觀——的思想尚且是一個自明真理時，一系列“合適而看似合理性的結構”在適當的位置支撐著它，亞奎納神學毋庸置疑地處於這個適當的位置。但如今，對於我們而言，正如謝列貝克斯所主張那樣，在世界歷史大市場中，一個不同的意識形態和見解競逐紛爭的社會裏，“我們參與在一個完全安排好的存在結構當中”的觀念，無論如何也無人賣賬。我們不得不從如

下觀念起步：期望一個我們一直都仍在製造著的，處於歷史當中的總體涵義。

《耶穌》一書

迄今為止，天主教對基督論的說明，始於四五一年加采東大公會議所規定的教義（“兩個本性結合在同一個位格和主體內”）。一九五一年，大公會議一千五百週年慶典驅使拉內和其他天主教神學家沉思更新天主教基督論的可能性，但同年教宗比約十二世在他的《人類》通諭（*Humani Generis*）中明確表達出的恐懼，抑制了轟轟烈烈新發展的熱情。到一九七零年為止，對謝列貝克斯等人來講，僅僅在經典信經和大公會定義基礎上，詳細說明基督論，看來已不再可能。天主教學者和其他人士半個世紀的歷史研究需要整合在一起，基督論並不是像多瑪斯·亞奎納所做的那樣，從道成肉身的教義開始，而是在最好的現代批判性釋經學的光照下，從新約聖經的敘事，即作為人的耶穌如何被揭示為上主的故事開始的。

謝列貝克斯從一開始，就明確自己要尋求重建基督論的起點，顯然是三部對觀福音中可以找到的不同的基督論，而所依據的，則是那些最能吸引他的釋經學家們的著作。他將《馬爾谷福音》看作是第一部福音書，這在多數傳統的天主教神學家眼中，已經是一個備受爭議的判斷，但此舉有助於證實這一主張：一個耶穌故事版本的存在，而這個版本，並無論述他的出世和童年，也並沒有論及他的復活（馬爾谷所採取的是以離開空墳墓的婦女們作結）。謝列貝克斯接受了

所謂“Q 典”來源的存在。這“Q 典”是《瑪竇福音》和《路加福音》所共有，而在《馬爾谷福音》中獨無的資料的假定來源。¹¹ 他把“Q 典”看作是一個瑪竇和路加穿插交織在他們的敘述中的文本，而該文本則原先是第一批基督教團體的信經（《耶穌》，頁 410-412），這一信經並未談及耶穌的受苦、死亡和復活。謝列貝克斯甚至被這樣的一種思想所吸引：我們能夠在這個假想的“Q 團體”的歷史當中，以其與眾不同的“基督論”——這一基督論的存在不需對道成肉身、受難或復活有任何興趣——察覺到它的種種發展。

謝列貝克斯一直打算從前三部福音書中所假定的不同基督論，轉向第四福音書、宗徒保祿書信以及新約聖經其它部分當中所發展出的基督論，這一點一直以來都是十分明顯的。當然，這是他在第二卷當中所做的工作，是對大量的二手文獻所進行的另一次精妙處理。但是，到那個時候為止，他通過解釋並在某種程度上修正那些看上去頗具爭議的主張，而在《臨時報告》（*Interim Report*）所做出的回應，產生了非常大的憂慮。¹²

顯然，由於入道較晚，並在很大程度上靠自學成才，謝列貝克斯一定會犯錯。他總是樂於追逐最令人興奮的理論，但另一方面，作為一名經驗老到的系統神學教授，他對聖經研究成果在教義學上所產生的含義，意識程度往往是高於聖經學者。

在某個層面上來講，《耶穌》一書是聖經研究最新成果

¹¹ 十九世紀九十年代以來以“Q 典”的名稱而為人所知（德文 Quell 意為“來源”），參看 J. Kloppenborg,《Q 典的構成》（*The Formation of Q*; Philadelphia, PA: Fortress, 1987）。

¹² 《關於“耶穌”和“基督”著作的臨時報告》（*Interim Report on the Books “Jesus” and “Christ”*; London: SCM Press, 1980）。

的一個龐大彙編，其目標是要重建新約聖經文學的發展史，以對觀福音書為始，為揭示對耶穌的信仰是如何出現的：“在形式史（*Formgeschichte*，即通過研究聖經作品的文學形式而對其歷史性的研究）的幫助下，我們的目的是，在其中穿透正典傳統形成之前的最早層面，從而開放通往納匝肋人耶穌的道路”（頁 744）。

假設我們的文本可以從它裏面揭示出它被創造的因素。謝列貝克斯探查了他稱作文本的“潛伏史”，所採用的方法類似於一位美術品修補者，剝掉上面一層來展示其下面的草圖。如果基督宗教既非要變成“一個歷史遺跡”，亦非要訴諸“超自然的騙術”，那麼它的信息必須通過對新約聖經文本的一種批判性研究而被重建，並隨後得到重新的闡釋。

這種研究至少像十九世紀的自由主義新教釋經學家一樣古老。布爾特曼（Rudolf Bultmann）對新約聖經“解神話化”的努力，在海德格存在主義範疇的幫助下，看上去更多與謝列貝克斯的興趣相吻合。謝列貝克斯完全倒轉了布特曼的策略。儘管布特曼主張，對於作為一個歷史人物的耶穌，我們幾乎一無所知，因而整個基督教現象是在初傳（*kerygma*）中找到，是在信仰的基督之宣講中找到（正如布特曼所說，“耶穌復活而進入初傳當中”），但是謝列貝克斯則斷言，利用現代批判性歷史研究的工具對新約聖經進行恰當的研究，會傳遞關於納匝肋人耶穌實質性的、可以證實的信息。的確，這一歷史“能夠向我們展示耶穌的真相，就如早期基督宗教的理解和斷言一樣：他就是基督、人子、天主之子、上主”（頁 437、440；比較頁 71 以及 515）。

這種對對觀福音書的準考古學發掘分成了五個層面：

1. 耶穌自身對天主及其使命的經驗——耶穌的“阿爸經驗”：突出這些資料，以耶穌稱呼天主“阿爸”這一歷史上絕無僅有的方式，帶領我們走向歷史上的耶穌。
2. 伯多祿和十二宗徒的經驗：耶穌死後數個星期或數月，伯多祿曾經有因不忠信而被寬恕的經歷，他聚集了眾宗徒，在一連串困惑和論爭當中，同他們一道回想耶穌的生平和“阿爸”經驗，於是“他們突然間‘看到了’其中意義”（頁 391）——被釘十字架的耶穌，天主證實他絕對清白，並活在天父身邊。
3. Q 團體傳統：相信“耶穌是眾人期待中的末世先知，是被‘提升’到天主那裏的默西亞審判者”。
4. 早期的巴力斯坦基督徒：依照猶太人的習俗，開始了一種朝拜耶路撒冷耶穌墳墓的活動，這誕生了婦女們“在第三天”發現了“空墳墓”的故事；這是“一個溯源學的禮儀傳說，旨在說明耶路撒冷教會（至少是）一年一度探訪空墳，是爲了榮耀復活（被提升）的那一位”（頁 336）；由於探訪空墳的活動，在起初的幾個世紀裡，身體復活的說法開始取代“提升”到天父右邊的說法（頁 396）。
5. 從一種“耶穌的神學”到一種“基督論”：從對耶穌意義的闡釋——關注的不是耶穌是誰或耶穌是什麼，而是關注他意味著什麼，是“第一級的”“功能性”描述，到關於耶穌的身份的“第二級的”，因此“本體論”的宣稱，在保祿和若望那裏已經出現了。

那麼，這一宣稱，簡單地說，就是通過對納匝肋人耶穌的信仰如何浮現的歷史重塑，讓至今仍非基督徒的眾人，產生信

仰成爲可能，而這些人是無法通過教會的教義——道成肉身、受苦、復活等等，找到通向耶穌的現成道路。

因為，幾乎沒有基督徒——在梵二會議之前則確實沒有一位天主教徒，只依賴教義而脫離豐富**經驗**。無疑神學家們，甚至普通的天主教徒們，卻迴避了這些言辭，只因經驗一詞與現代主義瓜葛過深。然而在實踐中，在禮儀當中，在個人的克苦生活（定期的告解、補贖行動、婚內節慾等等）當中，在熟識那些宣發神貧、貞節、聽命聖願的人士、特別是女士們（隱修士、修女等）中，“搖籃中的”天主教徒出生成長於一個整體的文化當中，在經驗上熟習於“基督教事物”（如切斯特頓 G. K. Chesterton 所稱）——以致擁有大量的“經驗”，成爲一個豐富地交織的背景，來支撐和完善教義。實際上，謝列貝克斯所提出的是，大多數天主教徒主要在彌撒中與基督那若明若暗地相遇的宗教經驗，現在也可以通過新約聖經中與耶穌初遇的歷史的重建和切入而發現。

逾越經驗

顯而易見，在“科學的”聖經歷史批判釋經學基礎上，而不是根據教會的信條來重新思考基督論的觀念，總是令多數天主教神學家、新經院主義者或其他人士感到震驚——更不用說那些以保護“天真信徒”爲一己之信念的牧者們了。首先，一直以來都存在起源謬誤的危險：揭示起源並不確保更加接近一項主張的真理性。另一方面，謝列貝克斯有時冒險處理一些極其敏感的主題，這些主題將讀者們的注意力，從漫無邊際的龐大閱讀書目那裏，轉移過來。

當然，問題之一是童貞成孕的耶穌。作為“復活經驗”的結果，反思內容最終轉向了耶穌在若翰處領洗，並因而轉向以人的實際構造出現——另言之，結論就是：耶穌因聖神的緣故而擁有人存在，他的整個存有。這基督論在反思的過程中吸取了一個歷史外形——它確實很具體，雖然在經驗上不能確定，只有在信仰的語境中才可以接近並加以評價——那便是在“童貞生育”(Virgin Birth)(《耶穌》，頁 555-556)。換言之，在大多數讀者看來，耶穌的成孕和誕生，他的母親仍是童貞女這些事件的記載，其實是以一個歷史片斷的形式，表達“耶穌在聖神內的獨特根源”這先於並獨立於歷史的信仰。

那麼在此之外，當宗徒與復活的主耶穌相遇時，他們“看到”了什麼？根據謝列貝克斯的觀點，從視像的字面意思看來，他們什麼也沒有看到——既沒有在身體上感受到，也沒有在照片上拍到。他們只不過“看到”——同時在反思中——耶穌是“活著的那一位”。他的復活不應被理解為“客觀地”，好像是一個在經驗上可以證實的歷史事件——這是基要派所認同的觀點。另一方面，謝列貝克斯說道，耶穌的復活也不應被理解為其追隨者們的某種臆想，是他們信仰的一種主觀更新——正如布特曼等人所認為的那樣，他需要一條中間道路。他將最初的復活經驗定位為一個皈依的過程(主觀的)，宗徒們在其中“看到”，或者開始相信，耶穌活在天主身旁(客觀的)。

如果大多數基督徒通過字面上的理解，並完全信仰耶穌的復活，那麼他們便會推想，這種信念建立在有人發現墳墓為空，以及與死後的耶穌身體上的相遇這些證據基礎之上。

但是，謝列貝克斯認為，“復活”的語言，“從死者中復活”的概念，遠遠不是對所發生事件的最初闡釋，而是第二級的增補，是後期反思的產物。原先，基督信仰並不是耶穌從死者中復活，而是他被“提升至高天”，“坐在天主的右邊”——顯然這是類比和隱喻的語言。事實上，我們毫無疑問傾向視作二級的和選擇性的“形象性語言”（提升），其實正好相反，是根本的和最原初的語言。

因而，“復活經驗”在歷史上一直都是獨立於顯現故事“傳統”之外，而空墳也同樣是一個獨立的“傳統”（頁 397）。關於空墳的故事是如何形成的，這裡的問題是缺乏當時朝拜任何人的墳墓的證據——也就不需要擔心從探訪耶穌墳墓到聲稱墳墓為空之間的飛躍。“至關重要的語境”，也就是《馬爾谷福音》中探訪墳墓的婦女們的故事背景，“是一個在舉行禮儀的墳墓”——“是人類天性中根深蒂固的東西”（頁 336）。在分析空墳故事的那些內容廣泛、富有價值的參考書目當中，除了在耶肋米亞斯（Joachim Jeremias）論早期基督徒環境下盛行的聖墓朝聖活動的著作中，載有短短五頁的篇幅外，再沒有任何東西提及這一點。¹³

關於“第三日”——好像是聖週星期五三天之後的週日，並不是指耶穌從死者中復活的具體日期，而是說明被釘十字架的耶穌，是天主決定性和末世性的救恩行動的代號（頁 532）。第三日若瑟從拘留所中釋放了他的哥哥們（創 42：18）；天主同祂的百姓立約（出 19：11，16）；天主給予祂的百姓生命並使他們興起（歐 6：2-3）等等。“第三日”擁

¹³ Joachim Jeremias, 《耶穌環境下的聖墓》（*Heiligengräber in Jesu Umwelt*; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1958）。

有所有上述的聖經意義，這一點當然是一個頗有價值的見解。爲什麼謝列貝克斯好像認爲這一見解令“耶穌確實在第三日復活”的觀點變得多餘，而不是令真實發生的事情具有更爲深刻的意義，這是超出聖經批判範圍以外的問題。

包括那些向信理部控告謝列貝克斯的道明會同道在內，人們對這些問題的恐懼，當然是謝列貝克斯對“經驗”的強調，破壞了對作爲真理準則的教會訓導權的信仰。在《臨時報告》中——實質上就是他就人們對他的基督論著作首兩卷的批評所做的回覆——謝列貝克斯堅持認爲，他不應被當作一個“新自由主義”分子而遭開除。他拒絕承認自己貶低了基督教團體的傳統，認爲他從來沒有爲一種未來的基督論提供過超出緒論以外的內容——他的計劃因此不應當因爲莫須有的罪名而遭到攻擊。謝列貝克斯討論了其它諸多論題，這在某些方面是他在神學方法論上最能引起注意的成就。在那些關注他的“經驗”觀的人們看來，他將我們帶回到《基督》一書所涉及的文獻當中，儘管他特別突出了波普爾（Karl Popper）、庫恩（T. S. Kuhn）、拉卡托斯（Imre Lakatos）、費耶阿本德（Paul Feyerabend）和艾爾蘭根學派（Erlange School）（洛倫岑 Paul Lorenzen）。謝列貝克斯想要提出的論點是，如果我們假定每一個經驗都伴隨著概念化或隱喻性的表述的話，那麼他對於啓示、經驗和闡釋概念相互關係的定義確實會被人所誤解。自康德以來，特別是自他所提及的哲學家以來，普遍承認，理論或範型在“如果沒有至少是一種固有的理論，便不存在經驗”的意義下，擁有某種先於經驗的首要性。另一方面，理論無法好像是一種感應一樣立即從經驗脫胎而出，它們是由我們這一方，主動創造出來的產物。

那麼，謝列貝克斯的觀點則是，聖經和教會對信仰的表達從來不是對假定的“當下宗教經驗”，加以純粹而簡單的表述，比如說宗徒們聲稱擁有的耶穌經驗。這些表達同時是滲透理論的。他承認，就這一點而言，需要在兩本論述耶穌的著作中作更多的討論，需要比他在《臨時報告》中所作的談論花費更多筆墨。然而，他堅持認為，即使是信仰的表達，從來都不是宗教經驗直截了當的表現——它們必然包括理論因素在內。謝列貝克斯認為，經驗永遠都已經是闡釋性的，否認這點，便會落入一種新經驗主義形式當中——確實很清楚的是，他的意思是他的某些批評者，無論如何都依賴於一種“對所謂直接經驗的幼稚信心”。¹⁴

結論

謝列貝克斯完全投身於教會的更新，從不貶低大公會議上的諸多危機和衝突，正如我們在他所寫的說明中看到的。¹⁵ 他基本上對大公會議所建立的，教會和世界之間的嶄新關係而感到欣喜。教會在現代世界牧職憲章《喜樂與期望》(*Gaudium et Spes*)開創了一條道路(他期望如此)，把天主教帶入到同世俗文化富有成果的互動當中。他承認，大公會議是一次“妥協”，卻一掃《人類》通諭(*Humani Generis*)的陰霾，終結了天主教神學家自現代主義危機以來身處的脅迫氣氛。的確，“那些曾遭受譴責、革除教職、發配流放的神學家們的

¹⁴ 《臨時報告》(*Interim Report*)，頁18。

¹⁵ 《梵二會議：頭腦的角力及其它論文》(*Vatican II: The Struggle of Minds and Other Essays*; Dublin: M. H. Gill, 1963)和《梵二會議：真實的成就》(*Vatican II: The Real Achievement*; London; Sheed and Ward, 1967)。

神學思想，在大公會議上大獲全勝”¹⁶——但是，他強調，新經院主義者只是暫時受挫，遭到抑制的他們會捲土重來，這一種復辟是在所難免的。¹⁷ 沒有太多必要作這種“事後諸葛”，我們最好這樣說，儘管在一些極其重要的論題上，反現代主義教宗至高無上論的少數派被票數所壓倒，但天主教在大公會議會場上所上演的不同衝突版本，反映了教會中的分歧——也預示著分歧仍然存在著。

分析和闡釋的哲學論爭，在過去二十五年中當然還在繼續向前發展。也許謝列貝克斯並沒有那麼完美地解釋自己，甚或解釋一切巧妙的哲學思想。他在神學認知論上想要佔據的位置，即在幼稚的經驗主義和主觀主義之間的某處，無論如何是充滿爭議的。在他的那一代天主教神學家裏，仍令人印象深刻的是他準備處理經驗和闡釋之間關係的這一核心哲學論題。而且，他在天主教神學領域至今並無許多承接衣鉢者，敢於甚或有能力根據自己對聖經和相關文獻的嚴謹研究，來重寫早期大公會議所制定的教義，並詳細說明教父和經院主義者的經典神學。教義教授和聖經學者之間的鴻溝像以往一樣寬不可逾。

¹⁶ 《我是一位快樂的神學家》(*I Am a Happy Theologian*)，頁 15。

¹⁷ Daniel Speed Thompson，《異議的語言：愛德華·謝列貝克斯論天主教會中的權威危機》(*The Language of Dissent: Edward Schillebeeckx on the Crisis of Authority in the Catholic Church*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003)。

第五章

德·呂巴克

當然，多瑪斯·亞奎納是一位道明會的會士。一二八六年，在他逝世十二年之後，道明會士在巴黎召開的修會大會上頒佈法令，每位會士應當發揚亞奎納的訓導，如果任何人講授與之相反的觀點，那麼，無論他的職位是甚麼，都要被停職查辦，直至其觀點有所改善為止。雖然如此，亞奎納也經歷了一段盛衰交錯的歷史，才被自己修會內部所接納。¹ 於是，正如我們曾經看到那樣，即使同樣聲稱自己是多瑪斯主義者，舍尼、孔加爾和謝列貝克斯這樣的道明會士，在道明會框限內對亞奎納的闡釋，與拉格朗這樣的會友，仍然存在著迥異而實際上互不相容的抵觸。

然而，當我們轉向傑出的耶穌會神學家，如德·呂巴克、拉內、朗尼根及巴爾塔薩時，事實證明，根據他們的記憶，在強制接受多瑪斯主義哲學的歲月，他們受到了被認為是“蘇亞雷斯主義”的教導。²

無論如何，德·呂巴克早年成為耶穌會士時，遭受到世界大戰的蹂躪，他似乎把時間主要留給持續的自修，絲毫不

¹ 紐曼在一八四六年秋去羅馬的路上仍未決定即便自己應當加入的話該選擇哪一個修會，當他得知佛羅倫薩的道明會經營香水業，並擁有一個藏有上佳紅酒的酒窖，但卻對多瑪斯·亞奎納毫無興趣時，深感震驚，這令他下定決心反對它們。《若望·亨利·紐曼書信日記集》（*The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XI; London: Thomas Nelson and Sons, 1961），頁 260、263。

² 參看第八章巴爾塔薩對蘇亞雷斯主義的論述。

受授課的干擾。他的修會會長好像沒有當他是一位未來的教授，無論是哲學的還是神學的。德·呂巴克經常向前輩學者表達他的謝意，這些學者幾乎全部都是他的耶穌會會友，但事實上他是自學成才的。

亨利——若瑟·索尼埃爾·德³·呂巴克（Henri Joseph Sonier de Lubac）一八九六年二月二十日出生於法國東北部的坎巴拉。⁴一八九八年，德·呂巴克一家回到了里昂區。德·呂巴克的父親是一位銀行家，原籍阿爾代什（在當地的方言裏，*l'ubac* 意指山脈的背蔭面），仰慕由德·曼（Albert de Mun）所推動的天主教社會更新方案。⁵德·呂巴克的外祖父母是守舊的保皇主義者，擁護波旁王朝的王室主系。亨利在里昂接受耶穌會的教育，在進入耶穌會里昂會省之前，學習了一年的法律，之後背井離鄉，來到英格蘭西海岸的聖萊昂納多。一九一四年，因應法國軍隊征召，德·呂巴克的修生階段被迫中斷，他在佛蘭德斯經歷了戰鬥，一九一六年在萊埃帕熱頭部受重傷，讓他在餘生中飽受折磨。

復原後，德·呂巴克返回坎特伯雷的耶穌會，隨後去了澤西。數年後，他報告說教授們要求“一種具體的蘇亞雷斯主義和摩里納主義正統”，他聲稱在澤西有兩位“野蠻的蘇亞雷斯主義者”——諷刺的是，直至一九五零年為止，耶穌會“反

³ 這是一個加在貴族姓氏前面的附加詞，正確使用只是同名字或姓名的首個字母連用，但是即便是在法語中，我們發現他經常被稱為德·呂巴克，這是英語中的標準用法。

⁴ 關於傳記細節，參看 Jean-Pierre Wagner，《亨利·德·呂巴克》（*Henri de Lubac*; Paris: Cerf, 2001）和 Henri de Lubac，《教會的事奉》（*At the Service of the Church*; San Francisco: Ignatius Press, 1993），這是他的論文選集。

⁵ 阿爾伯特·德·曼（1841-1914），法國天主教自由派領袖，創立了天主教工人團體，也是一位多產的作家。

對在當時得勢的一個‘多瑪斯主義’學派濫用其支配地位”，但仍有會士尋求“追隨對聖多瑪斯的蘇亞雷斯主義闡釋”的自由。⁶ 顯然，德·呂巴克自身同這兩種思想流派均保持距離。他獨立地研究了多瑪斯·亞奎納，（但）根據的是吉爾松的“基本著作”。這一“基本著作”，與魯斯洛在索邦神學院論述亞奎納理智主義的學位論文同屬一道，諷刺地被放在“假日期間為我們慷慨開放的消遣讀物書架上”。⁷ 會友嘲笑德·呂巴克是一位“多瑪斯主義者”（正如他的會友嘲笑喬治·提勒爾一樣）。在哲學文化方面，德·呂巴克興致勃勃地閱讀了布隆代爾（Maurice Blondel）的著作。⁸ 他明顯沒有受到教學課程的影響，這應當感謝與同時代人所進行的大量討論，他們中有些人成為德·呂巴克生命中的摯友，包括德日進在內。⁹ 然而，他已經開始致力於希臘拉丁教父和中世紀

⁶ 《吉爾松致德·呂巴克書信集》（*Letters of Etienne Gilson to Henri de Lubac*; San Francisco: Ignatius Press, 1988），頁 188。

⁷ 同上書，頁 7-8；《多瑪斯主義》（*Le Thomisme*）一九二二年第二版，它“較少依賴於現代多瑪斯主義者”，“包含一種對聖多瑪斯實際文本更加入木三分的分析”；《聖多瑪斯的理智主義》（*L'Intellectualisme de saint Thomas*; 1908，英譯本 1953），為法國耶穌會士羅賽洛（Pierre Rousselot）所著，後者於一九一五年在萊埃帕熱的戰事中陣亡，年僅三十六歲。

⁸ 布隆代爾（1861-1949），平信徒、哲學家，突出了人類對天主幻象的“前沉思”欲望；《行動：生命及實踐科學的批判論文集》（*L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1983；Oliva Blanchette 譯，Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984）。作為一名虔誠的天主教徒，布隆代爾多年以來生活在自己的著作被納入禁書目錄的恐懼當中，他尤其遭到道明會的攻擊和滋擾。

⁹ 德日進（Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955），一九一四年十二月被動員出任擡擔架手，因為英勇行為而多次立功受獎。一九二零年至一九二五年，他在巴黎擔任地質學教授，一九二三年至一九四六年多數時間在中國研究先民遺跡，一九五一年至一九五五年在紐約與維京（Wenner-Gren）基金會共事。一九二五年起，德日進被要求向幾乎毫不露面的嚴苛審查機關

經院哲學家的研究工作，收集那些將會在他著作中所徵引的內容。作為他的年輕會友和好友的馮·巴爾塔薩記載道，德·呂巴克喜歡“用一種來自於偉大教會傳統的聲音來表達自己的意圖，而不是提高自己的嗓門”——但清晰無誤的是，他的觀點“可以輕易地在諸多引文當中識別出來，尤其是當人們密切留意他對所引段落的批評和修正時”。¹⁰ 當然，這意味著德·呂巴克的觀點容易被性急的讀者所忽略，他們沒有耐性確定立場以提出挑戰或是接納對方——德·呂巴克太過難以捉摸；但當人們習慣於德·呂巴克運用大量參考書的這道工序時，德·呂巴克的神學觀點便會很快得到展示。

在某種程度上，德·呂巴克重建了整套前現代的天主教文藝方面的觸覺，他希望時常處於這種狀態中。很久以後，大約是一九六零年前後，德·呂巴克在回顧他數十年來在教父學和中世紀—經院主義神學領域的研究成果時說道，對於他而言，中古時代的“偉大世紀”始於一一零零年左右，有“貝葉掛毯、聖薩萬的壁畫、圖盧茲和莫瓦塞克的雕塑、聖伯多祿阿爾蒙特（西瓦特）的神聖耶路撒冷、克魯尼和維澤萊的大教堂、聖馬爾谷廣場的第一座馬賽克建築”。¹¹ 這是杜茲的路拜（Rupert of Deutz, c. 1075-1129/1130）的時代，聖特里的威廉（William of St-Thierry, 1075/80-1148）的時代，伯

提交宗教信仰方面的作品，但他的著作在過身後都大受歡迎。在黑斯廷斯仍是一名耶穌會學生的他，參與了“發現”皮爾丹人的考古工作。

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, 《亨利·德·呂巴克的神學通論》（*The Theology of Henri de Lubac: An Overview*; San Francisco: Ignatius Press, 1991），頁 26-27。

¹¹ 《中世紀釋經學：聖經的四種義意》（*Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*），《神學選集》（*Collection Théologie*, 41（I 和 II）、42（III）、50（IV）；Paris: Aubier, 1959, 1961, 1964）。此處，II，頁碼 232。

納·克理弗（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）的時代，他們是“最後一批教父……第一批偉大的現代人”。¹² 當然，威廉最爲顯赫的是他對於東西方教父文獻的廣博知識，德·呂巴克在提到他時，提醒我們拉丁教會進入十二世紀時，希臘教父仍保留在他的記憶中。另一方面，路拜則因爲堅持後來被稱爲“聖體降生說”（impanation）的信理而著稱，¹³ 他也寫了一部雅歌註釋，在當中把愛人闡釋爲聖母瑪利亞，是最早提出這觀點的其中一位。無疑，能夠吸引德·呂巴克的，是在多個場合下被教會權威所猜疑的路拜，他是神學史上諸多被誤解的人物之一，德·呂巴克看來是刻意突出他的。正如巴爾塔薩所強調的，德·呂巴克反對“（現代天主教）神學的破壞性收縮”，他選擇論述的對象不是聖文德、庫薩的尼各老（Nicholas of Cusa）、帕斯卡、莫勒、紐曼等等——人們或許會把這些人物看作是德·呂巴克在天主教神學史上的“同盟者”，而是那些“大公思想的代表人物，也就是那些不復存在的神學家當中的佼佼者，從奧利振到德日進，他們因爲那些小人物的陰謀詭計，或是政治上而非靈性上狹隘的天主教教義而被擊垮”。¹⁴ 正如我們所看到同樣十分重要的是，路拜對於雅歌註釋傳統做出了貢獻。最後，在這一小小的精彩刻畫中，德·呂巴克指出，對於他來說，西方基督宗教的“偉大世紀”並非多數新經院主義神學家可能會宣稱的

¹² 同上書，III，頁 426-427。

¹³ 基督的聖體“與感恩祭合一”，“進入到麵餅當中”，可以說，聖體在感恩祭當中，類比聖言道成肉身，“被賦予血肉之軀”。

¹⁴ Balthasar, 《亨利·德·呂巴克的神學》（*The Theology of Henri de Lubac*），頁 30-31。

那樣，是多瑪斯·亞奎納所在的十三世紀。¹⁵

現代天主教的關鍵性著作

一九二九年，在耶穌會士們返回法國後，德·呂巴克開始在里昂神學院講授基本神學，而羅馬的額我略大學在耶穌會會長的吩咐下，在德·呂巴克還沒有來到這裡甚或尚未提交論文，就已經授予了他博士學位。¹⁶ 且不論是好是壞，就如與他同時代的許多傑出天主教神學家一樣，德·呂巴克從不受制於博士研究的學位，而他們的新教同僚，特別是德國的新教神學家們，往往藉此開展自己事業的。他從未向耶穌會學生或其他任何人講授任何主要神學課程。

德·呂巴克通過自己的閱讀而撰寫的著作，通常是“偶然”的產物而被自己所忽視，但卻在其他人的迫切要求下被修整，很快開始面世。有三部著作成為現代天主教神學的主要文本。第一部是《大公主義：信條的社會幅度》(*Catholicisme: Les Aspects sociaux du dogme*)，該書在一九三八年第二次世界大戰爆發期間問世，意味著它只能在一九四七年的增訂版發行時獲得比較大的讀者群，其英文版以《大公主義》(*Catholicism*)為題出版於一九五零年。¹⁷ 包括孔加爾、巴爾塔薩、沃伊蒂瓦和拉辛格在內的許多人，都把它看作是二

¹⁵ 關於此問題，有人也許會說，舍尼最好的作品見於他的著作《二十世紀神學》(*La Théologie au douzième siècle*; Paris: Vrin, 1957)。

¹⁶ 《教會的事奉》(*At the Service of the Church*)，頁 143。

¹⁷ 最初以《大公主義》(*Catholicism*; London: Longman Green, 1950)為標題出版，一九八八年再版，標題為《大公主義：基督與人的共同命運》(*Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*; San Francisco: Ignatius Press)。

十世紀天主教神學的關鍵性著作，一個不可或缺的文本。德·呂巴克針對二十世紀三十年代自由資本主義和極權主義意識形態的背景，旨在展示，在天主教當中，個人的和社會的權利訴求應受到同等的尊重。作為那個時代的一本小冊子，正如德·呂巴克的看法，該著作首先為了反對他青年時代過度個人主義的和自省式的靈修生活，不過，為那些如今可能傾向於過分強調天主教之團體構成的人們來說，這書是適時的治療。在扎實的附錄當中，德·呂巴克作出了五十五處摘錄，主要來自教父和中世紀的資源，這些摘錄往往為人所忽略並鮮為人知，包括紐曼、許格爾（Friedrich von Hügel）和德日進，把我們從額我略·尼撒（Gregory of Nyssa）的基督信仰的人學，帶到了被張冠李戴給金口聖若望（John Chrysostom）的宇宙樹（Cosmic Tree）景觀那裏去。在這裡，德·呂巴克已經強調，直到中世紀晚期，“奧體”（*corpus mysticum*）這一措辭指稱基督的感恩祭，而不是教會的基督身體。更具爭議的是，德·呂巴克堅持，所有天主教信條是一系列的悖論，他宣稱其中最大的悖論是：儘管有福的人所享有的直觀天主是一種白白的饋贈，不曾被預料到，不堪當領受，也從不歸功於他們，但對它的渴望卻自然而然地生成於每個人的靈魂當中。

這兩個主題在接下來的兩部著作中得到了清楚的說明。當然，德·呂巴克的生活受到德國侵佔法國的干擾，法國投降之後，許多天主教徒滿足於維希政府：看上去是對曾經受到第三共和國反教權主義（及其所憎惡的無神論者和猶太人代表）壓制的傳統天主教法國的恢復。可是，德·呂巴

克是抵抗身在羅馬的耶穌會上級意志的少數派一員。¹⁸ 他躲了起來，但他的耶穌會同道友人蒙舍伊 (Yves de Montcheuil) 則連同法國反納粹遊擊隊員“馬基”們，一道在維爾高被捕，一九四四年八月在格勒諾布爾被蓋世太保處決。¹⁹

一九三九年準備出版的《奧體：論中世紀的感恩祭和教會論文集》(*Corpus Mysticum: Essai sur l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*) 一書，於一九四四年方才面世，這本他稱爲是“幼稚的著作”，簡潔有力地恢復了“教會成就了感恩祭，而感恩祭也成就了教會”這道理。德·呂巴克迅速翻閱了米聶的《拉丁教父全集》(*Patrologia Latina*)，在里昂的弗洛盧 (Florus of Lyons，大約於八六零年逝世) 的著作裏偶然發現了“奧體”這一說法，²⁰ 這成爲他開始探索的起點。在現代，特別是自教宗比約十二世的通諭《基督的奧體》(*Mystici Corporis Christi*, 1943) 以來，在神學院的課程中，教會首先被稱爲是基督的“奧體”。但當德·呂巴克繼續他對中世紀和教父著作的研究時，他總結道，“奧體”一詞最初指的是基督的**感恩祭**身體，而**不是**有形可見的教會。對於德·

¹⁸ Henri de Lubac, 《基督徒對反猶太主義的抵抗：1940-1944 年回憶錄》(*Christian Resistance to Anti-Semitism: Memoirs from 1940-1944*; San Francisco: Ignatius Press, 1990)。

¹⁹ 關於他對他同道的回憶錄，請參看 Henri de Lubac, 《三位耶穌會士如是說》(*Three Jesuits Speak*; San Francisco: Ignatius Press, 1990)。

²⁰ 米聶 (Joseph-Paul Migne, 1800-1875) 是一位並沒有聲稱要作出偉大學術成就的堂區神父，他在巴黎創建了一間印刷室，出版了《拉丁教父全集》(*Patrologia Latina*，共二百二十一卷) 和《希臘教父全集》(*Patrologia Graeca*，共一百六十二卷)，這些著作依然是標準的參考及引用文獻，是教父神學在二十世紀復興的根基。他的工作室和鉛模版於一八六八年付之一炬。

呂巴克而言，揭示這一指稱上的轉變，標誌著一個突破：根據前現代的理解，無論在何時或何地舉行感恩祭，都應被看作基督的奧秘臨在和行動。事實上，德·呂巴克的著作開創了先河，讓共融教會學在梵二會議上復原——抑或是發明？²¹

德·呂巴克對二十世紀神學的第三部具有決定性影響的著作是《超自然：歷史的研究》（*Surnaturel: Etudes historiques*），這是最具爭議性的著作，德·呂巴克在他於黑斯廷斯的寒窗生涯期間，已經開始撰寫此書，它再一次以“歷史研究”的形式，於一九四六年出版。按照文藝復興時期的註釋家如卡耶坦、德·呂巴克同時代的人們、耶穌會和道明會等解讀的標準多瑪斯主義，亞奎納教導說人類具有一種自然的歸宿和命運，也擁有神聖恩寵所贈予的超自然的歸宿。德·呂巴克則反其道而行之，他斷定，亞奎納同意未分裂之教會的教父們的訓導，即人類造物生來便追求一種實現，這種實現只能夠“超自然地”降臨，如同純然神聖恩寵的一份饋贈。然而，決定性的一點是，在德·呂巴克的解讀下，既然道成肉身已經發生，除了新約聖經中已展望和應許的超自然歸宿之外，亞奎納不再相信人類的任何命運。簡而言之，對於亞奎納來說，不存在脫離基督的任何人類命運——而且，如果亞奎納真的有好像提出相反觀點的文本，那麼，他可能只是在把玩一種關於世界、人性和實現的思想實驗而已，仿佛天主在基督內進行干預的歷史可以被排除在外一樣。

該著作引發了二十世紀天主教神學最為尖刻的論

²¹ 關於德·呂巴克的教會學，請參看 Paul McPartlan,《感恩祭造就了教會：對話中的德·呂巴克和茲茲烏拉斯》（*The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*; Edinburgh: T & T Clark, 1993）。

爭——狂暴神學 (*rabies theologica*) 的爆發。正如德·呂巴克言不由衷那樣說，這“不過是歷史性的”研究，實質是對標準新經院主義神學關於恩寵和自然的一次直接挑戰。書中佐以赤裸裸的咒罵之辭，直指過往及現時的那些令人敬畏的多瑪斯主義註釋家。然而，根據德·呂巴克的觀點，不僅僅是他們所有人都或多或少地曲解了亞奎納——這是一個足以令人震驚的論點，當然，德·呂巴克認為他們確實如此，原因是他們忽視了傳統教父及中世紀天主教的道理，他們特別否定或者囚禁了“追尋天主的自然欲求”這一道理。按照傳統天主教的觀點，人類天生 (*nature*) 注定要借助於神聖的恩寵而享有同天主一道的永恆福佑。但自從十六世紀以來，天主教神學家們允許自己套入與路德宗對立的觀點，他們在自然和恩寵之間作出了很大的區分，以至於喪失了“自然的‘終向’便是恩寵”的全部意義——人與自然物已經永遠被包括在超自然的範疇之內。

德·呂巴克主張，對於追隨卡耶坦觀點的新經院多瑪斯主義者們而言，亞奎納並非只是接受“純粹自然”的觀念，將之作爲一種思想實驗，而是堅持它作爲一條不可或缺的道理，這一點是自明的。然而，德·呂巴克在一九三二年四月三日寫給布隆代爾 (Maurice Blondel) 的一封信中說道：“一種純粹自然的觀念陷入了重大困難，其中最主要的一點，在我看來如下：一個有意識的精神怎可能不是對天主的絕對渴求？”²² 在他的新經院反對者們看來這並不公

²² 被以下著作所引用：Lawrence Feingold, 《聖多瑪斯及其闡釋者所認為的看視天主的自然欲求》(*The Natural Desire to See God according to St. Thomas and His Interpreters*; Rome: Apollinare Studi, 2001), 頁 628。

平，雖然並不完全沒有正當理由——等於說天主無法拒絕將永遠生活在天主聖三共融中的超自然命運，給予擁有人類天性的受造物。

這一論爭永遠都不是純學術的，它要被置於二十世紀初葉支配法國政壇的艱苦鬥爭背景之下，這場政治鬥爭是第三共和國的支持者，以其所謂的反教權主義“政權還俗主義”（laicism），和傳統天主教信徒，以其對君主制的懷舊之情和教宗至高無上論傾向之間展開。該衝突圍繞教育體系展開，一方擔心教會學校沒有栽培兒童對共和國理念（即“自由、博愛與平等”的理念）的忠誠，而另一方則將國立學校視為社會主義和軍國主義無神論的溫床。用較為廣義的神學術語來說，問題是如何尊重世俗的自治，同時不將神聖拋到純粹私人領域當中。在此背景之下，天主教通過提醒天主教徒留意基督宗教內在的社會本性，公開糾正了在德·呂巴克看來的一種極端個人化的、私人化的宗教情感。德·呂巴克看到了一種雙重失誤，一方面，天主教徒經常太滿足於一種純粹墨守成規的宗教，這種宗教與有益於社會的“為民宗教”無甚差別——宗教實踐作為一種社會控制手段。另一方面，在教會內外，基督宗教看上去是一種投身於拯救世人靈魂的宗教。為反對這些明顯南轅北轍的理解，德·呂巴克尋求表明，“天主教”意味著教會作用於人生的各方面，社會的、歷史的，以及個人的、靈性的。

於是，《超自然》的核心論題既不在教父學中，亦不在中世紀神學中，當然也不是出於多瑪斯·亞奎納，而是曾被欣然接受為人類純自然命運的假設，這命運被置於天主超自然的末世景觀之外。只有這樣的一個世界，從中我們的本性

被創造，走向一個超自然的命運。在歷史上，從未有過一個無恩寵的自然，或是一個與基督宗教不相關的世界。這種注定指向與天主恩寵結合的傳統人性觀念，在兩種嘗試中瓦解：一種是為了反對文藝復興人文主義的自然人學，而肯定恩寵工程的白白施與；另一種是為了抵制反宗教改革的天主教徒的看法，而肯定“人性因原罪而徹底墮落”的新教信理。天主教神學家通過從概念上將超自然與自然分離開來，而致力保護超自然，他們推動了人文主義的發展，後者在啓蒙運動時開花結果，並進入自然神論、不可知論，最終走向無神論。在德·呂巴克看來，理性時代的哲學家們被虔誠的天主教徒施以最辛辣批評的自主個體觀念，正是天主教神學家所發明創造的。那些衝破基督宗教束縛，以發展自身自然主義和自然神論神學體系的哲學思想，皆根植於十六世紀末、十七世紀初的反新教、反文藝復興的天主教經院主義。

喪失了教父時代以至中世紀以來，受造界和恩寵施與之間的內在關係，造成恩寵概念與人性毫不相干，且背道而馳，以致於任何自然事物和人都被降格貶抑。尤其是，當政治或性（比方說）的問題脫離“恩寵作為實現自然”的傳統一體神學時，憤世嫉俗地處理政治問題，以及滿懷狐疑地處理性問題，並不足以為奇。當神聖恩寵的施與不再與某種追尋天主的自然渴望產生共鳴，甚或植根於這一渴求時，人性——意味著理性、情感和身體——便變得極易貶低。另一方面，德·呂巴克主張，“純自然的”人類領域這一觀念，也許曾經只是一種思想實驗，但它最終產生了世俗的空間，不再需要宗教，也真正不再需要天主。

實際上，德·呂巴克破壞了新經院信理神學，其程度像

他摧毀標準自然神學一樣猛烈。接受或教導信理的人，除非能與人性“內在的”渴求發生關聯，並與之產生共鳴，否則信理只是“外在的”一套抽象的命題，也許是教會權威所強加，它依舊毫無生氣，幾乎無關痛癢，簡直是莫名其妙。從而，我們會說，哲學需要神學的補足，但神學同樣需以哲學作為根基——這是不可能有的。德·呂巴克的悖論，正如新多瑪斯主義批評家可理解的反對那樣，看上去更像是一種無法解決的難題（*aporia*）。確實像米爾班克（John Milbank）所強調的，我們發現巴爾塔薩把德·呂巴克的著作描述為佔據著一個問題重重的“懸而未決的中間位置”——“德·呂巴克很快意識到自己轉入了一種懸而未決的中間位置，在這一位置上，如果哲學沒有超越自身而進入神學，他便無法實踐任何哲學，但同樣，如果神學沒有其根本的內在哲學結構的話，他也無法實踐任何神學”。²³

如果恩寵未能實現我們本性的最深層嚮往，以及我們的倫理、默觀、（甚至）天生的神秘衝動當中的最深層渴望，那麼它將會是外在的、格格不入的和不相關的。通過一位陌生的天主借助教會外在體制所運用的法令，聖神的生命變成信徒身份的一種純粹名義上的改變，而非它對神聖本性（“神

²³ Balthasar, 《亨利·德·呂巴克的神學思想》（*The Theology of Henri de Lubac*），頁 15；參看 John Milbank, 〈懸而未決的中間位置：亨利·德·呂巴克與關於超自然的論爭〉（“The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural”），載 David Ford and Rachel Muers 主編，《現代神學家》（*The Modern Theologians*; Oxford: Blackwell, 2005），以及擴充版《懸而未決的中間位置：亨利·德·呂巴克與關於超自然的論爭》（*The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*; London: SCM Press, 2005），這是一部開創性的研究之作，我心懷感激地信賴此書。

聖化”)的真正(本體性的)參與,至少情況是如此繼續發展下去的。²⁴

飽受猜疑

一九五零年,在羅馬的耶穌會會長,擔心德·呂巴克位列在《人類》通諭(*Humani Generis*)中不點名責難的神學家當中,要求德·呂巴克停止向耶穌會學生授課(實情他一直都未曾如此)——也就是說,這些神學家“破壞了超自然秩序之饋贈,因為他們說,天主不會只創造理性的存有,而不同時制定和召叫他們進入榮福直觀之中。”²⁵ 德·呂巴克從來沒有被召到羅馬,為他的觀點作辯護,因此他總是否認自己是通諭的攻擊目標。然而,他的著作被搬出耶穌會圖書館,並從書籍市場上加以回收,他本人則遭受排擠十年之久,其觀點也經常被人中傷,他更被指為是“新神學”(la Nouvelle Théologie)的領袖。²⁶

但是,德·呂巴克從來沒有被禁止出版(像孔加爾一樣),他繼續在一系列主題上有新作面世:一部奧利振聖經釋經的研究(1950)、三部佛教論著(1951-1955)以及最為重要的《沉思教會》(*Méditation sur l'Eglise*, 1953)。這些著

²⁴ 關於他對這些論題的最佳概述,參看 de Lubac,《關於恩寵與自然問題的簡明要理問答》(*A Brief Catechesis on Nature and Grace*; San Francisco: Ignatius Press, 1984)。

²⁵ 《人類》(*Humani Generis*), §26。

²⁶ 參看 Joseph A. Komonchak,〈世紀中的神學與文化:以亨利·德·呂巴克為例〉(“Theology and Culture at Mid-century: The Example of Henri de Lubac”),載《神學研究》(*Theological Studies*), 51 (1990), 頁 579-602; Aidan J. Nichol OP,〈多瑪斯主義與新神學〉(“Thomism and the nouvelle théologie”),載《多瑪斯主義者》(*The Thomist*), 64 (2000), 頁 1-19。

作中的最後一本，並非有意作為論教會的一本成熟論著，如德·呂巴克所認為的，它根本就不是“學術性的”，而只是避靜期間同神父同道們進行會談之類的產物，正像書中導言告訴我們的，它僅僅是“聖傳之精粹文本”的“回響”而已。九個章節，把我們從“作為奧跡的教會”一直帶到“教會與聖母”，看上去頗有先見之明，十年之後回首往事，該書好像展示了論教會本質的梵二文獻《教會憲章》（*Lumen Gentium*）的結構。但當然德·呂巴克從未想象到自己會參與撰寫這樣一份文件。對於梵二會議前的一代神學院學生和平信徒而言，該書是一部廣為傳閱、令人愛不釋手的著作，提示了梵二會議之前教會學的豐富程度。²⁷

德日進逝世於一九五五年，他的平信徒友人開始出版他的生前著作，這些著作的出版到當時為止，仍受到“神父出版必須獲得教會官方批准”的限制。在法國耶穌會會長的命令之下，德·呂巴克開始著手為德日進為時甚久的非正統嫌疑平反，他甚至嘗試把後者樹立為（在我看來是難以置信的）一位重要的天主教思想家。²⁸ 德·呂巴克繼續博覽教父和中世紀神學著作，其成果則在一九五九年至一九六三年期間出版，這是一次恢復處於危機邊緣的聖經闡釋學的偉大嘗試。²⁹ 然而，到那時候，德·呂巴克已成為首批被教

²⁷ 被譯為《教會的光輝》（*The Splendour of the Church*; New York: Sheed and Ward, 1956/San Francisco: Ignatius Press, 1986），這並不是一個很好的標題。

²⁸ 《德日進神父的宗教思想》（*La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*; 1962，英譯本 1967）；《德日進神父的祈禱》（*La Prière du Père Teilhard de Chardin*; 1964，英譯本 1965）；《傳教士、護教士德日進》（*Teilhard, missionnaire et apologiste*, 1966）；《永恒的女性》（*L'Éternel féminin*, 1968，英譯本 1971），以及德日進同布隆代爾的通信集（1965，英譯本 1967）。

²⁹ Susan K. Wood, 《亨利·德·呂巴克神學中的靈意釋經學和教會》（*Spiritual*

宗若望廿三世召集協助撰寫梵二會議文件的神學家之一，而他則是在一間修道院的接待室讀報紙時，無意中看到了這個消息。關於此事的多半經歷，在他看來都是十分滑稽的，第一天神學家們要以發誓嚴守秘密開始，大家雙膝跪在兩根蠟燭之間，面朝奧塔維亞尼樞機，當時的聖職部部長面前。結果，德·呂巴克幫手撰寫了主要的文件《天主的啓示教義憲章》（*Dei Verbum*）、《教會憲章》（*Lumen Gentium*）和《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）。但在大公會議締結決議之前，他看到了“近似大公會議的騷動”有滋生跡象，後者要求在教會中推行改革，迥然有別於原先所設想的改革。

二十世紀七十年代，當看到梵二會議的成就遭到破壞時，德·呂巴克越發痛心疾首，他相信，這種破壞主要來自於“進步論的”聖職人員，他們狂熱於禮儀“實驗”，並偏愛馬克思主義社會學甚於傳統的神學研究。德·呂巴克奮力從“分離主義”概念中解放出來的天主教，正如他所標識的——將自然和恩寵分別開來的天主教，現在則允許恩寵計劃落入人文主義自然主義巢窠當中。在最後兩部著作《皮柯》（*Pic de la Mirandole*, 1974，未被譯出）³⁰和《弗奧雷的若亞敬的靈

Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac; Edinburgh: T & T Clark, 1998), 含優質參考書目。

³⁰ 皮柯（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494），意大利哲學家、學者，他將自己的觀點主要建立在柏拉圖基礎之上，與亞里士多德相對立。他以其著作《哲學、卡巴拉和神學結論》（*Conclusiones philosophicae, cabalasticae et theologicae*; Rome, 1486）而著稱，該書包括十三個被定為“異端”的論題（總共九百個論題）。他還對抗猶太人、回教徒和占星家，以捍衛基督宗教。皮柯著作的諸多版本出現於十六世紀，他是對基督教傳統和柏拉圖主義傳統進行文藝復興合流的一位標誌性人物。

性後裔》(*La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*) 中，³¹ 他繼續對邊緣人物進行復原。一九八三年，德·呂巴克年近八十七歲，他接受了教宗若望保祿二世的決定，勉為其難地成爲一名樞機，條件是不被任命爲主教。德·呂巴克逝世於一九九一年九月四日。

天主的知識

德·呂巴克否認自己是一位哲學家。他頂著壓力重新修訂了《天主的知識》(*De la Connaissance de Dieu*) 一書，並將標題改爲《行天主之道》(*Sur les chemins de Dieu*, 1956)，這是另外一部十分有影響力的著作，該書被視作基督教護教學的一次演練，但顯然它絕不是新經院自然神學的一個替代品。³²

該書第二章以亞奎納的定理開篇：“所有認知者都在他們的全部知識當中毫不置疑地認識天主”。我們立刻想到巴爾塔薩論多瑪斯主義哲學的論文〔《世界的真理》(*Wahrheit der Welt*)，參看第八章〕。但接下來要參考的是布隆代爾，以支持這一論題：人類的每一個行動，無論出自智性還是意志，都“暗自裡仰仗天主”，意即“沒有任何事物可以被認爲是

³¹ 兩卷本，1983年。費奧雷的若亞敬 (Joachim of Fiore, c. 1135-1202) 是一位修士，是一種“歷史聖三神學”的解釋者，他認爲歷史包括三個時期：聖父時代，“婚嫁者團體”，舊約聖經的給與；聖子時代，“聖職人員團體”，新約聖經的給與；聖神時代，“修士或沉思者團體”，到那時，新的隱修會產生，令全世界皈依天主，並引導人們進入“屬靈教會”(*Ecclesia Spiritualis*) ——一些方濟會士相信他們便是這些新的隱修會其中之一。

³² 英文版《發現天主》(*The Discovery of God*; London: Darton, Longman and Todd, 1960)，譯自《行天主之道》(*Sur les chemins de Dieu*; Paris: Aubier, 1956)。接下來的引文頁碼在正文中註明。

絕對而與絕對者沒有關連，也沒有任何事物能夠在不趨向於絕對者的情況下被意願，除非根據絕對者來進行估量，否則無法對該事物作出評價”（《發現》，頁40）。德·呂巴克急忙指出，這並不意味著論證天主的存在是畫蛇添足之舉。他並不想被指控為反理智主義的現代主義。雖然如此，大多數多瑪斯主義自然神學解釋者，可能也不會支持這一論辯局面——“我們對天主的斷言不是一場論辯的結論”。對於他們來講，天主存在這個命題，確實是因果論或宇宙論論證的結論，而在德·呂巴克看來，除非我們已經擁有一種確定的天主觀——“不是客觀化的；不是意識的，儘管呈現在意識面前；最後，也**不是構想出來的**”——事實上，“先於我們的全部概念，並總是在它們當中出現”——否則，“我們爲了正確的思考天主而經歷（我們的概念）的淨化”可能會變得無甚意義（頁42）。德·呂巴克引用了舍尼，其大意是，多瑪斯·亞奎納也認同以否定法分析天主佔優，對至高者更有利而非幻覺，因為天主呈現在一種奧秘的氛圍中”。德·呂巴克認爲，“天主通過不被人所知曉，方才能比較好地被認識”（*Deus qui scitur melius nesciendo*），這是“多瑪斯主義的一種經典模式”（頁43）。

天主的觀念“一開始便神秘地展現在我們當中，先於我們的概念，儘管沒有這些概念的幫助，這觀念超出我們的理解範圍，同時這觀念也先於我們的所有論證，儘管沒有這些論證它會變得怎樣不合乎邏輯”——“它是這些概念的靈感、驅動力和存在理由”（頁43）。天主的觀念不是一個概念，而是一個實在：“是靈魂的靈魂，是神性的屬靈肖像，是一個聖像（*eikon*）”（頁44）。在一個至關重要的腳註中，德·

呂巴克向我們提到“在人當中留下天主肖像的烙印這一觀念是非常重要的”，這一點在梵一會議上也得到強調。天主（God）的存在顯然不是來自於“走”（go）一詞，不存在“天主的自然直覺是人類精神原先的屬性”這一問題（頁 48）。另一方面，我們應該拒絕天主“很可能”存在這樣的想法（“你也可以說我們自身是很可能存在的”）。“天主沒有成爲我們共同經驗的一部分”（頁 50）。我們最好說“靈性的生命棲身於信仰，其根基是一種具體的信心”（頁 50）。引述亞力山大里亞·克萊孟（Clement of Alexandria）的話，我們的精神依然較好地棲息於一種具體的“期望”（*prolepsis*）上面。“天主必須在任何清晰的論證或者客觀的概念成爲可能之前，向精神展示……祂必須被暗中肯定並加以思考”（頁 58）。簡而言之，在天主可以被一種意識行動所“辨識”之前，必須在精神中存在一種具體的“天主之習性”（頁 59）。

德·呂巴克主張，這是多瑪斯·亞奎納所堅持的觀點，他再次引用舍尼的話：多瑪斯對天主的存在表示懷疑，目的是爲了從他已經擁有的信仰開始，合理地證明祂的存在，但這並不意味著理性的實證有賴於信仰行動，此外，這也不是好像在笛卡兒那裏一樣，在進行一種有理有據的懷疑（頁 59）。

因此，如果有一種在爲人所知之前便已存在的真理，它在落入學術證據和規範概念的準則之前，被確實地感知——因爲它同我們性質相同——那麼毫無疑問，這便可以被正確地形容為**天主的知識**（頁 59）。

最後，德·呂巴克將他的自然神學放在天主肖像的道理的語境當中：“**智力**是存在者的**官能**，因爲**靈性**是認識天主

的**能力**”(頁75，黑體為他本人所加)。

這裡存在的哲學問題看來相當嚴重。如果人們已經學會了(這麼說吧)敬畏和驚奇的習慣，那麼他們便可以站在一個較好的立場上來談論天主的意義，這是一個可以接受的論點。另一個問題是宣稱在天主可以被“辨識”之前，必須有一種具體的“天主的習性”在精神當中存在——不是以言語的方式，而僅僅是以某種精神行動的方式存在。難以理解，天主如何能夠被“暗中肯定並思考”，先於任何我們通常通過肯定和思考所獲得的觀點或概念。人如何“肯定”天主——甚至是“暗中地”——先於人以某種原則上，可以傳達給其他人的方式，來思考天主？在有能力言說某種可理解的東西之先，有什麼東西可以肯定天主呢？首先，我們獲得有關天主的“觀念”——“從一開始就從我們這裡暗中出現”，先於我們的一切概念，究竟是什麼呢？一個超出我們理解之外，**無需借助概念表達的**“觀念”是什麼東西？是一個“先於我們的所有論證，並且在沒有它們(我們的概念)的情況下，不管是怎樣都不合乎邏輯”的觀念嗎？我們從天主那裏所獲得的這一先於概念的觀念，“並不是對天主的一種自然直覺”，但它好像是我們所有概念的“靈感、驅動力和存在理由”，也就是所謂的靈魂烙印，即傳統上“我們按照天主的肖像被造”的意思。《發現天主》是一個涵義十分豐富的文本，仍然很值得從哲學角度加以深究，但它非常令人迷惑，特別對於熟識拉格朗所考察的哲學問題的學生而言。天主或其它任何事物的觀念，如何在我們開始進入語言天地前，在所承繼的概念網絡之先，便已形成，這問題還需要大量的討論。

重新回到奧利振去

對於新經院主義神學家、尤其是對於多瑪斯主義者們來說，二十世紀天主教神學最令人驚訝的發展，³³ 便是重新回到奧利振那裏去。³⁴

這條復興道路是由丹尼祿 (Jean Daniélou)³⁵ 在一九四八年開闢的，很快便得到了肯定，例如德·呂巴克對奧利振聖經釋經學的開創性研究 (1950 年)，巴爾塔薩的文本的結集，甚至更具意義的是盧索 (Olivier Rousseau) 對奧利振的雅歌講章所作的翻譯 (1953 年及 1966 年)。直到二十世紀五十年代新經院主義的鼎盛時期，當教宗比約十二世看來要統領一個不可侵犯的大一統天主教時，奧利振從被世人所遺忘、長期被詆毀為一名近乎異端者的身份，重返舞臺中央。德·呂巴克等人從奧利振豐富的思考中發展出來的主題，毫

³³ 奧利振被卡爾·巴特引述為摩里納主義的一位先驅：對於嚴謹的多瑪斯主義者而言，這並不是一種令人感到愉快的思想。關於對摩里那主義者和多瑪斯主義者就人類自由意志和神聖恩寵之間關係問題所發生的抵觸明晰而有趣的論述，請參看《教會教義學》(*Church Dogmatics*, II/1; Edinburgh: T&T Clark, 1957), 頁 568-573。

³⁴ 奧利振 (Origen, c. 185-c. 254) 生於埃及，大概是亞歷山大里亞，接受基督徒教育。他的父親利奧尼迪斯殉道亡故。根據歐瑟比 (Eusebius) 的觀點，奧利振從字面上理解瑪竇福音 19: 12。他精通中期柏拉圖主義。二三零年，奧利振晉鐸，在凱撒勒雅創辦了一所學校。德西烏斯迫害期間，他飽受折磨，成為一位殉道者。奧利振葬於提爾。他是一位高度爭議性人物，四世紀末被譴責為異端，從那時起便受到眾人猜疑。參看 Henri Crouzel, 《奧利振》(*Origen*; Edinburgh: T&T Clark, 1989)。

³⁵ 丹尼祿 (1905-1974)，一九二九年進入耶穌會。他在索邦大學的博士學位論文〈柏拉圖主義和神秘神學〉(*Platonisme et théologie mystique*, 一九四四年出版) 處理了聖額我略·尼撒的神修學。丹尼祿對於教父學的復興貢獻良多，並因此促成了新經院主義的淡出。他是梵二會議的幕後推手之一，一九六七榮升樞機。丹尼祿在服務墮落女性時溘然離世。

不誇張地，是有些魯莽的，但這些主題也可能會令當時我們這些大多數從事新經院主義研究的人感到驚訝，如果我們對它們有相當了解的話。

舉例而言，奧利振是首位發展“五種靈性官能”這一主題的神學家：業已獲得無上美德、智慧的靈性人士，通過親密的位格共融或者借助於本質同一性，來體驗超自然實在的可能性——他根據喻意式或寓意式的聖經表達方式以及新柏拉圖主義的意象來清晰地表達所有內容。

然而，更重要的是，奧利振所發端的聖婚神學，經過德·呂巴克、馮·巴爾塔薩（第八章）、教宗若望保祿二世（第十章）的發展，以及在一份由拉辛格樞機（第十一章）簽署、信理部發表的重要文獻中得以重申，正如我們將要看到的，正在令人感到惶恐不安地成為二十世紀末，教廷所認可和孕育的天主教神學的主導議題。

聖婚頌詩傳統

用婚配的類比來闡釋受造物與天主的關係，當然是以聖經作為基礎的。特別是在歐瑟亞先知書當中，上主天主和以色列子民之間的盟約以一段難忘的婚姻為儀表。歐瑟亞在完全得知哥默耳淫亂放蕩的情況下，奉天主之命娶她為妻，從而令她成為離棄天主、敬奉偶像的人民的核心理象（歐 1：2：“你去娶一個娼婦為妻，讓她生淫亂的子女，因為此地淫亂放蕩，背離了上主……”）。在雅歌當中，前來尋找君王成為她性伴侶的處女，被理解為尋覓愛人——天主的靈魂。在依撒意亞先知書第六十一章中，靈魂——毫無疑問這裡是人的靈

魂，因為上主天主“使他有如頭戴花冠的新郎，有如佩帶珍珠的新娘”；“就如青年怎樣娶處女”而歡欣鼓舞，因此上主天主的兒女與大地喜結良緣，好像新郎為新娘而欣喜，從而上主天主也為歌者的靈魂而感到喜悅（依 61：10-62：2）。

這一意象繼續在新約聖經中出現。在回應主耶穌基督的來臨和召叫中，每一個人的靈魂都是陰性的：新娘的。在新約聖經最後一本書中，新耶路撒冷聖城被祝聖為一位裝飾好迎接自己丈夫的新娘（默 21：2）。

德·呂巴克在他討論神秘主義的主要論文當中，提到了奧利振思想中的“靈性婚姻”(*pneumatikos gamos*) 象徵，即“追求結合的主題”，並由此推演到十二世紀的伯納·克理弗（Bernard of Clairvaux）。³⁶ 我們發現聖奧思定那意味深長的說法：“新郎的臥室是處女的子宮”，因為“在這個處女的子宮中，聖言新郎和肉身新娘合而為一”——正如依 61：10 所預示的那樣：“他使我有如頭戴花冠的新郎，有如佩帶珍珠的新娘”。事實上，道成肉身的基督令自己立刻成為新郎和新娘。³⁷

正如德·呂巴克所強調的，道明會神秘家厄克哈（Meister Eckhart, c. 1260-c. 1328）和陶勒（John Tauler, d. 1361），儘管他們著作富於特色，但對於這種“聖婚頌詩傳統”卻三緘其口。儘管撰寫雅歌註釋的傳統非常漫長，我們從多瑪斯·亞奎納那裏卻一無所獲。早期的著作目錄中便列出了

³⁶ 《神學片段中的“神秘主義與奧秘”》（“Mysticism and Mystery” in *Theological Fragments*; San Francisco: Ignatius Press, 1989），頁 35-69、60。

³⁷ Augustine, 《論若望致帕提雅人書信》（*On the Epistle of John to the Parthians*, 1, 2; PG, 36, 1979）。

論雅歌 (*Super Cantica*) 這一欄目。亞奎納的年輕會友威廉·陶古 (William of Tocco) 報告說，亞奎納在他的彌留之際口授了一篇簡要的註釋，但到今天為止，我們並沒有找到該註釋，亞奎納著作的帕爾馬版本及比維斯版本 (Parma and Vivès) 上刊印的兩篇註釋的作者，如今被認為是另有其人 (希莫·奧塞爾 Hymo of Auxerre 和吉爾·羅馬 Giles of Rome)。

雅歌大概可以追溯到主前三世紀。在猶太法典塔木德當中，雅歌儘管包括更為古老的材料，但可以上溯到五世紀，它被看作是上主天主對待自己子民的一則寓言。在基督教傳統當中，從奧利振開始，愛者與被愛者之間的關係被視為是天主與教會 (祂的新娘)，或者與個體靈魂 (祂的配偶) 之間關係的一種描述。儘管在東正教和拜占庭神學當中，並無對雅歌做出聖婚解釋的有力傳統，但該主題在近來已經走向前臺，相關著作有俄羅斯神學家布爾加科夫 (Sergius Bulgakov, 1871-1944) 的《羔羊的新娘》 (*The Bride of the Lamb*，作者辭世後於一九四五年在俄羅斯出版，最近剛剛被翻譯)，新近更有希臘正教神學家延納拉斯 (Christos Yannaras) 的《雅歌之種種》 (*Variations of The Song of Songs*)，突出詩歌引導我們將性和靈修視為相互補足的一面。³⁸

拉丁傳統擁有大量的文獻作為依據。直到十二世紀為止，雅歌主要被當作是基督和教會之間關係的一個寓言。這一主題雖然出現在奧利振思想中，可要到伯納·克理弗的作品“基督和靈魂之間的關係”——奧利振的思想核心，方才走

³⁸ 關於這一觀點，我要感謝洛思 (Andrew Louth) 神父。

向前臺。³⁹

這一主題在新教改革宗倖存了下來。蘇格蘭長老會神學家路德福（Samuel Rutherford, c. 1600-1661）在他一六六四年出版的《書信集》（*Letters*）當中，特別清晰地以雅歌徹頭徹尾的情色隱喻闡述基督徒靈魂同天主的交合。《若蘇厄復生或路德福書信集》（*Joshua Redivivus or Mr Rutherford's Letters*）是蘇格蘭長老會家庭最爲廣泛閱讀的經典信仰著作，它一再重印，最近一次是一九八四年，直到人們開始對路德福的愛者基督肖像粗陋的情色表達（看似）感到尷尬爲止。⁴⁰ 當他把雅歌運用到基督和教會之上時，他的重點正是信徒與天主結合的渴慕，他用率真的情色語言（“基督，基督，惟有基督能夠平復我們軟弱無力去愛的那份強烈感覺”，諸如此類）來描述它。儘管作爲一位激進的長老會成員，路德福並不時常主持聖餐禮，但他深沉的聖事虔敬，十分類似於反宗教改革時的天主教感恩祭敬禮。他清楚地相信，在信仰的理解中，聖體帶來了同基督實質性的結合。他熟識當時的天主教論戰，事實上，他追隨多瑪斯·亞奎納和其他道明會士反對摩里納主義（“白拉奇主義路綫，褻瀆地剝奪了天主的恩寵”）。路德福在《書信集》當中多處提到伯納·克理弗論雅歌的講道集。

³⁹ 參考比較以下不可或缺的敘述：E. A. Matter, 《我的愛人的聲音：西方中世紀基督宗教中的雅歌》（*The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990）。

⁴⁰ 我們的注意力被佛古森（David Fergusson）教授吸引到路德福的“聖婚神秘主義”當中。參看 John Coffey, 《政治、宗教與不列顛革命：撒慕爾·路德福的思想》（*Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford*; Cambridge: Cambridge University Press, 1997），該書將路德福置於歐洲十七世紀天主教思潮及清教思潮的語境當中，是一部極佳的著作。

正當標準的新經院主義神學課程，按照首要和次要的因果關係及其相關內容，來處理受造物和造物主之間關係問題的同時，德·呂巴克已經重新引介了信徒和基督之間，這種聖婚頌詩式關係的從上而下神學，這種神學將在馮·巴爾塔薩和教宗若望保祿二世的著作中開花結果。

作為母親的教會

一個更加吸引德·呂巴克的是“慈母”教會 (*mater ecclesia*)。⁴¹當然，他使用了大量的引文，最為著名的一段來自於迦太基主教西彼廉 (Cyprian, d. 258)：“遺棄母親是不敬行為”——意指教會；“我們從她的子宮裏孕育而生，她的奶水滋養我們成長，她的精神令我們生氣勃勃”；“基督的配偶在靈性上為天主生育子女……惟有他能夠把天主當做父親，而他首先把教會看作自己的母親”。⁴²但德·呂巴克帶我們回歸到奧利振那裏去，獨立說出了同樣的觀點：“不將教會當做母親的人無法把天主當做父親”。⁴³

德·呂巴克欣然將教會的母親意象上溯到“偉大母親” (*magna mater*) 崇拜當中，這一崇拜支配著希臘異教信仰，他向我們保證這是一種合法的換位，事實上這是“基督教思想大膽性的一個典型範例，它十分強大，足以把握萬物，絲毫無損地表達自己的意思” (頁 54)。在異教信仰中，大地在

⁴¹ 參看《教會的母性》 (*The Motherhood of the Church*, 法文原版 1971 年出版; San Francisco: Ignatius Press, 1982)。下文中該書的引文出處在正文中直接註明。

⁴² Cyprian, 《書信集》 (*Epistle*), 44. 3; 《論教會的合一》 (*De Ecclesiae catholicae unitate*), 4; 《書信集》 (*Epistle*), 74. 7。

⁴³ Origen, 《肋未紀》 (*In Leviticum*), 11. 3。

大地母親的懷抱當中，所有的生物都出自她的子宮並返回其中。近似地說，新創造，獲救贖的世界，被“包含”在教會當中。簡而言之，創造的道理被教會的道理包括在內。

然而，在教父文獻當中，我們看到了同樣大量將教會視為**童貞女**母親的觀念，舉例來說，像歐瑟比（Eusebius, c. 260-c. 340）當時便已有此觀念。⁴⁴ 德·呂巴克觀察道，這一意象近幾個世紀遭到忽視，又被克勞代爾（Paul Claudel）、德日進、蒙沙南（Jules Monchanin）和馮·巴爾塔薩等人所吸收。但再一次，“偉大的奧利振的聲音在此成為全部天主教傳統的聲音”（頁 65）——他是一位最佳論述教會作為童貞女母親的教父。

此外，奧利振在教會和靈魂之間作出了類比：每位基督徒的靈魂都是童貞的和具有母性的，可以接納聖言的種子，承載它所接受的聖言。正如德·呂巴克所證明的，“聖言從基督徒靈魂的子宮裏降生”這一主題可以追溯到十二世紀的熙篤會，追溯到萊因蘭神秘家等人那裏（頁 79）。

但是，每個人的靈魂、信眾和教會母親的角色，除非與父親有一定的關連，否則是無法存在的。主教是人靈魂的父親，是委託給他的教會的父親。德·呂巴克認為，基本的事實是，我們必定不可令牧者同人民相對立。慈母教會（*ecclesia mater*）的每個成員行使著、或應當行使母親的職能，但也必定要有父親角色的存在。

德·呂巴克觀察到卡爾·巴特是正確的：聖母信理在天主教當中確是核心，但他認為沒有理由為此而感到尷尬

⁴⁴ Eusebius, 《教會史》（*Historia Ecclesiastica*）, 5. 1. 45-46。

尬。德·呂巴克看來沒有讀過太多巴特的著作，但他至少知道，對於巴特來講，聖母論正好是令他無法將天主教視為真正的基督教的理由。對於這個問題，德·呂巴克運用大量筆墨，徵引密密麻麻的引文加以回應，從古代的聖母祈禱“接受妳的保護”（*Sub tuum praesidium*，一九三八年發現於三世紀的古經卷上），到克勞代爾的詩歌。他吸收了中世紀禱文和繼抒詠及其它因素，繼續回歸到對雅歌的闡釋、尤其是奧利振的闡釋當中——這是“他的多部傑作之一”（頁 273）。教會的內在本質和命運在這一非凡的聖婚象徵當中，獲得了最為充分和豐富的表達——教會、靈魂和聖母在某種意義上，都可以比擬為基督的配偶（*sponsa Christi*）。這一章以一篇對天主聖三的讚美詩作結，即暴君良（Leo the Despot）在拜占庭禮的大晚禱（Great Vespers）中所使用的讚美詩（*idiomelon*）。

德·呂巴克承認他因新經院主義的抽象客觀主義而對之橫加指責（頁 164）。他認同並引用了拉內的觀點，指出造成聖母敬禮衰落的原因，是基督信仰成爲一種意識形態，教會被視爲一個系統，而不是我們的母親，主教團只不過是官僚機構。但他堅持認爲，儘管神學院神學枯燥乏味，但即便是在最為黑暗的時代，都仍然存在著其它富有創造性的非主流思想。

結論

儘管德·呂巴克一直以來都認爲他的天主教是如何如何的傳統，但他不斷地選擇稍微邊緣的人物來加以褒揚。

在《皮柯》(*Pic de la Mirandole*)一書當中，他對解釋皮柯(1463-1494)那時常古怪的觀點頗為滿意，但從未表達他自己的神學觀點。然而，他洋洋灑灑四百頁的篇幅，動機無非是“為一個受誹謗的人物平反，並把他帶回到基督教傳統當中”(頁119)。他暗示皮柯——而非其他令人欽佩的偉大的多瑪斯主義者，是一位理解多瑪斯·亞奎納思想當中本體論差異的人。皮柯的《論存在與合一》(*De Ente et Uno*)以亞奎納“存有(*esse*)是最高實在”的學說，用來反對新近復興的異教新柏拉圖主義中“‘太一’先於‘存有’”的觀點。⁴⁵對於皮柯而言，這種形上學最終是神學的。如果我們承認，相比亞奎納，皮柯將哲學話語和神學話語相互融合，此舉(對於德·呂巴克來說)並非一個初始的人文自然主義徵狀，而是回歸到古代教父，將哲學理解為有“基督徒”涵義的，也是事先對任何“純自然”學說的一種拒斥，這主義(他會認為)——新經院主義的——最終是無神世俗主義的來源！

那麼，德·呂巴克《超自然》中論題的重要性，在於它揭示了啓蒙現代性出現的空間，是由一種新經院主義神學所創造的，新經院主義忘記了我們生來便擁有對天主的渴望。在德·呂巴克看來，真正的“新神學”終歸不是他和被誹謗的同伴參與其中以求恢復的教父傳統，而是新經院主義。在他們身居羅馬的敵對派——例如拉格朗及其支持者的著作中，可以看到這種“新神學”。

德·呂巴克時常在新經院主義傳統中，挑出那些大名鼎鼎的人物加以冷嘲熱諷，並選擇褒揚那些顯然是離經叛道的

⁴⁵ 《皮柯》(*Pic de la Mirandole*)，頁261-287。

特殊人物，如奧利振、梅茲的阿麥拉（Amalarius of Metz）、費奧雷的若亞敬（Joachim of Fiore）、皮柯和德日進及其他神學家，他好像是一位有些許自相矛盾的“教會之士”（*vir ecclesiasticus*），但這正是他看待自己的方式。其他許多人開始以同樣的方式來看待他，道出了大量關於天主教轉化的內容，而這一轉化也是有德·呂巴克參與而導致的結果。很難相信，他並沒有計劃自己論著的目的，是爲了摧毀新經院主義神學，正如我們所能看到的，無論好壞，這都是其後的果效。但是，他看起來從未看到這一後果，更不用說打算如此了。

第六章

拉 內

一九零四年三月五日，拉內誕生於弗萊堡布萊斯高一個“篤信天主教但並不盲目崇拜的”中產家庭。¹ 他曾回想起自己在第一次世界大戰期間還是一名學童時那種熱誠的愛國主義，在大戰中，他的一個哥哥身負重傷。拉內是在博格羅森費爾斯受到瓜爾蒂尼（Romano Guardini）啓發的年輕一代天主教徒，一九二二年連同兄長雨果·拉內一同加入了耶穌會。² 拉內從一九二四年直到一九三三年，一直修習著標準新經院主義的神哲學課程，授課和考試均以拉丁文進行。他向年輕的會士們傳授他那流利的拉丁文，其中包括台爾普（Alfred Delp）。³

¹ Karl Rahner, 《我記得：對麥諾德·克勞斯的自傳體訪談》（*I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*; London: SCM Press, 1985）；Herbert Vorgrimler, 《理解卡爾·拉內：生平及思想介紹》（*Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*; London: SCM Press, 1986），以及 William V. Dych SJ, 《卡爾·拉內》（*Karl Rahner*; London: Geoffrey Chapman, 1992）。

² 雨果·拉內（Hugo Rahner, 1900-1968），教會史學家、教父學學者，不如他弟弟那樣著作等身，只有《希臘神話與基督徒奧秘》（*Greek Myths and Christian Mystery*; New York: Harper and Row, 英譯本 1963 年），特別還有《消遣中的人》（*Man at Play*; New York: Herder and Herder, 英譯本 1967 年），後者長期絕版，但不應被忘卻。他未經譯介的《聖母與教會》（*Maria und die Kirche*; Innsbruck: Marianischer Verlag, 1951）一書，記載了聖母學如何被教父們作為教會學而加以構思，教會如何被童貞女聖母所期望和位格化，反之亦然。它是現代天主教自我理解的一個關鍵文本。

³ 台爾普（1907-1945）於一九二六年進入耶穌會。他的《悲劇性生存》（*Tragische Existenzen*, 1935）建立在海德格思想之上，為國家社會主義政權瓦解之後的

拉內全心想成為一位牧者，他對被指派去教哲學感到驚訝。一九三四年，他在弗賴堡布萊斯高攻讀博士學位時，參加了馬丁·海德格的演講，儘管作為一名黑衣耶穌會士，他對那些被同情納粹的海德格吸引的“納粹黨徒”（“brown shirts”）深感焦慮。拉內請到馬丁·昂納克（Martin Honecker, 1888-1941）⁴ 為他指導論文，但最終未能通過答辯，論文主題是對多瑪斯·亞奎納關於知識論述的研究。

拉內在因斯布魯克的耶穌會神學院第二度衝擊博士學位取得了成功，論文主題是若望福音十九章三十四節在教父文獻中的類型學闡釋（“有一個兵士用槍刺透了他的肋旁，立刻流出了血和水”），教會作為第二厄娃，從新亞當基督受傷的肋旁流出。隨後，他被指派教授教義神學，從恩寵論開始，他借助聖經和教父的資料，在恩寵作為“天主向人類自我通傳”的標題下，擺脫了新經院主義“論恩寵”（*de gratia*）課程的形上學模式。結果促成了他的最初著作，論及亞力山大里亞·克萊孟（Clement of Alexandria）、聖奧思定和半白拉奇主義等等。拉內把這些純歷史的研究吸收到他第一篇著名的思辯性論文——論非受造恩寵（1939）當中，重印版刊於他的《著作集》（*Schriften*, 1954）第一卷。⁵ 儘管仍停留

社會秩序發展出了一種“神律的人文主義”。他因一九四四年七月二十日刺殺希特勒的企圖而震驚，但是由於曾聯絡過以毛奇（Helmuth James Graf von Moltke）為核心的“克萊稍團體”（Kreisauer Kreis）而被捕，並於一九四五年二月二日在柏林-勃洛琛斯監獄以叛國罪遭處決。

⁴ 馬丁·昂納克(Martin Honecker) (1888-1941) 是一位傑出的研究文藝復興思想、庫薩的尼各老(Nicholas of Cusa)及盧勒(Ramon Lull)的歷史學家。

⁵ 〈經院主義“非受造恩寵”觀念的含意〉(“Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”), 載《神學研究 I: 天主、基督、聖母和恩寵》(*Theological Investigations I: God, Christ, Mary and Grace*; Cornelius Ernst

在當時所熟識的新經院主義話語模式當中，但該論文從根本上修改了恩寵的神學，重新肯定了天主自我恩賜的優先性，而不是集中於那些對受造物構成影響的微妙討論上面。

此時，拉內想要對標準的新經院主義課程進行頗為徹底的重建。他同馮·巴爾塔薩一道勾勒出如何落實的輪廓：該計劃由拉內主導，於十六年後的一九五四年問世。⁶ 一九三八年，在兩位年輕的耶穌會士看來，天主教神學課程需要如何進行革新，上述計劃仍然不失為一個饒有趣味的見證。

一九三八年七月，在納粹德國併吞奧地利，實行所謂“兩國政治經濟聯合”（*Anschluss*）之後，因斯布魯克神學院被納粹當局強行關閉。接下來的十年，拉內擔任了他曾一直想作的牧者，第一時間發現了平信徒在他們的信仰上所存在的問題，這也成為他之後大部分著作的論述語境。拉內在維也納工作，一九四五年返回廢墟城市慕尼黑，向戰爭倖存者們講道。像許當時的神父一樣，他不得不為一個完全飽受挫折的人群重建基督信仰，他們體殘心疲，被迫接受國家的潰敗和納粹政權的真相。

一九四八年，拉內回因斯布魯克教授教義神學。他像舍尼、孔加爾和德·呂巴克一樣，從未被解職，或者因為可能的異端傾向而遭人控告。作為一名耶穌會士，他將任何想要發表的著作提交給匿名的同輩評審。他在一九四九年發表的一篇論文，質疑每位神父每天舉行“他自己的彌撒”這一觀點（當時的一句習語），並討論共祭的可能性，該論文一九五

譯及作序, London: Darton, Longman and Todd, 1961), 頁 319-346。

⁶ 〈教義神學論文方案〉(“A Scheme for a Treatise of Dogmatic Theology”), 同上書, 頁 19-37。

四年遭到教宗比約十二世（含沙射影）的攻擊：聖職部禁止拉內再次討論共祭論題。⁷ 另一篇論聖母終身童貞的論文一九六零年發表，文章在一九六二年為他製造了這樣的焦慮：聖職部要求他提交著作以便作更加嚴苛的審查。⁸

同年十月，拉內獲提名成為梵二會議的一名神學顧問（*peritus*）。一九六三年五月，他聽說除常規的耶穌會同輩評審之外，自己的著作不再需要通過任何審查制度，到現在為止，他已位列梵二會議最具影響力的神學家當中。

一九六四年，拉內接任瓜爾蒂尼在慕尼黑的教席，盼望一個大學職位（最終）可以保護他對抗梵蒂岡方面的進一步騷擾，並指望能享有比因斯布魯克耶穌會神學院所提供的更多的文書協助。但是，這個職位在哲學系，神學系的規章不允許他指導神學方面的研究生學位論文。一九六七年，這個滑稽的職位宣告終結，令瓜爾蒂尼感到沮喪的是，拉內接受了明斯特大學的神學教席。拉內一九七一年榮休，但仍繼續從事各種各樣的神學、牧職活動。一九八四年三月三十日，他在因斯布魯克與世長辭。

在晚年接受的一次訪談中，拉內談到二十世紀八十年代是天主教會的一個“寒冬時節”。但他這裡的意思不是布耶爾（Louis Bouyer）、德·呂巴克等許多人痛心疾首的天主教

⁷ 最終被翻譯為《感恩祭的舉行》（*The Celebration of the Eucharist*; London: Burns and Oates, 1968）：共祭——由許多神父（有時是成百位）聯合舉行的感恩祭，於一九六三年“得到恢復”。

⁸ 〈出生時的童貞〉（“*Virginitas in partu*”），載《神學研究 IV：新近著作》（*Theological Investigations IV: More Recent Writings*; London: Darton, Longman and Todd, 1966），頁 134-162：“聖母在她的兒子出世期間，處女膜完好無損”的信理。

之“瓦解”，而是對教會的反應大失所望，在他看來，教會回到梵二會議之前那種教宗至高無上論的獨裁主義。一九七九年，當拉辛格樞機——當時的慕尼黑大主教，引用巴伐利亞和梵蒂岡之間的協定，推翻大學教務會議的一致推薦，阻止他們的老朋友、會士默茨（J. B. Metz）被任命為慕尼黑大學的首席神學教授時，拉內感到十分震驚。⁹ 拉內最後的舉動之一是在一九八三年致函秘魯主教們，支持古鐵雷斯（Gustavo Gutiérrez）和他所建構的解放神學。¹⁰

有限性的形上學

一九三九年，拉內在弗賴堡大學未獲通過的學位論文以《在世界中的精神》（*Geist in Welt*）為題面世。¹¹ 該著作的內容是解讀《神學大全》1. 84. 7，多瑪斯·亞奎納在此處思考了人類智性能否“借助其自身範圍內的觀念”（*per species intelligibiles quas penes se habet*）而擁有對萬物的知識——也

⁹ 關於這一確實不夠光彩的事件的具體細節，請參看 John L. Allen Jr, 《教宗本篤十六世》（*Pope Benedict XVI*; London: Continuum, 2005），頁 124-126。拉內直到去世都未能同拉辛格達成和解。一九九八年，拉辛格參加了默茨七十歲壽辰慶祝會。

¹⁰ 按照最著名的個別人物來處理二十世紀天主教神學的一個不利之處是，重要的運動受到虧待，特別是解放神學：請參看 Rebecca S. Chopp and Ethna Regan, 〈拉美解放神學〉（“Latin American Liberation Theology”），載 David Ford and Rachel Muers 主編《現代神學家》（*The Modern Theologians*; Oxford: Blackwell, 2005），頁 469-484。

¹¹ 《在世界中的精神：多瑪斯·亞奎納有限性知識的形上學》（*Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*; Innsbrück, 1939）；再版由默茨（Johannes Baptist Metz）修訂擴充（Munich, 1957），其英文版為《在世界中的精神》（*Spirit in the World*; London: Sheed and Ward, 1968），由費奧倫查（Francis P. Fiorenza）作重要代序。

就是說，“不用轉向那出於感知的表象”（*non convertendo se ad phantasmata*）。實際上，這就是拉內對所謂“笛卡兒式”自我的駁斥，該自我是指包裹在自身意識當中，對其它精神活動或假定的外部世界沒有直接的認知。對於拉內來說，正如該著作標題所示，我們的精神一直都已經是“在世界當中”。

在拉內看來，“轉向感知之表象”（*conversio ad phantasmata*）的說法“說的是智性知識只有在同感覺知識同時實現的情況之下，方才可能”——“只有轉向那出於感知的表象，方可認知事物”。¹²顯然，他的主要關注是堅持認為，我們“在生命的這一當下狀態當中”所擁有的唯一知識，受制於我們的智力與接納的形體的結合。這裡不存在純粹的智性直覺，而是從一開始，我們便發現自己由於被具體化而嵌入到世界當中。這意味著我們總是在我們身處的環境中，以及在事物（潛在的）可被理解性中與事物產生互動。心智和世界之間的鴻溝是可以彌合，並沒有問題，被認知的世界永遠都已經是我們所屬的世界——世界“與人根本就是的一個‘一體兩面’的概念”。¹³

如今，為了與我們溝通，天主必須在我們已經，並一直以來身處的地方向我們說話。也就是說，拉內的哲學思考具有一個開放的神學目標。他認為，基督宗教並非如黑格爾所設想的，是一種絕對精神的理念在歷史中的具體化。對於拉內來說，基督宗教就是納匝肋人耶穌。在他看來，亞奎納的

¹² 《在世界中的精神》（*Spirit in the World*），頁 236-237。

¹³ 同上書，頁 406。至少是英文的基礎性研究有：Thomas Sheehan，Karl Rahner 作序，《卡爾·拉內的哲學根基》（*Karl Rahner: The Philosophical Foundations*；Athens: Ohio University Press, 1987）。

知識形上學在以下意義上是基督教的：它號召我們回到我們此時此地的有限世界，因為永恆作為耶穌基督已經進入我們的世界，所以我們應當尋找祂，並在祂當中發現我們自己。拉內認為沒有甚麼基督宗教比嵌入到耶穌基督的歷史存在當中更徹底——嵌入到道成肉身的教義當中。

拉內在《在世界中的精神》(*Geist in Welt*)中，根據認知行為中，心智和世界之間在形式上的同一性，對亞奎納知識論進行闡釋，這種闡釋在《聖言的傾聽者》(*Hörer des Wortes*)一書裏，發展成爲一種對世間人類之所是的論述——這種身體，這一開放的、接納性的、傾聽著的人類身體，因此至少能夠“傾聽聖言”。¹⁴

總而言之，把這兩本著作放在一起來看，拉內重建了新經院主義自然神學：亞奎納對靈魂的論述中所暗示的朝向主體，同根據他對“轉向感知的表象”(*conversio ad phantasmata*)的實在形上學所強調的主體一直都已在世間，兩者產生了一種神學人類學。在這種神學人類學當中，我們這些有限的人類天生傾聽聖言，向著聖言開放——正如基督信仰所主張的，聖言在耶穌基督那裏道成肉身。

經驗上的表現主義

拉內的神學人類學遭到了鋪天蓋地的批評。在為英譯本第二

¹⁴ 參看 Karl Rahner, 《聖言的傾聽者：論一種宗教哲學的基礎》(*Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, 由 Joseph Donceel 譯自一九四一年初版; New York: Continuum, 1994); 英譯本第二版《聖言的傾聽者》(*Hearers of the Word*; New York: Herder, 1969) 往往是不夠準確的。

版所作的重要序言中，費奧倫查（Francis P. Fiorenza）駁斥了恩斯特（Cornelius Ernst）的批評（“一種對德國思想的典型盎格魯—薩克遜式回應”），他聲稱對方誤解了拉內的存在可轉變性概念，以及作為一種形上學唯心主義形式的可理解性概念。費奧倫查還反駁了馮·巴爾塔薩的批評，後者譴責拉內“對神學和基督宗教作出了一種人類學的和主觀性的約化”，這是“一種相反基督教對人之位格性和主體性的稱頌，錯誤地集中在人的自由而非其對十字架的順服”（費奧倫查語），¹⁵ 這概括了他對巴爾塔薩猛烈攻擊拉內的解讀，尤其體現在《考爾杜拉或緊急事件》（*Cordula oder der Ernstfall*, 1966）一書當中。¹⁶

對拉內神學的批評往往要回到他的哲學當中去，特別是回到他在神學反思中對人類主體的先驗分析上。¹⁷

舉例而言，林貝克（George Lindbeck）在他廣為討論的著作當中，把拉內同朗尼根（Bernard Lonergan）放在一起，視為一個實例，以說明拉內採取的“經驗上的印象主義”策略，如何令現代神學苦不堪言。¹⁸ 在林貝克看來，該策略的

¹⁵ 《在世界中的精神》（*Spirit in the World*），頁 xxxi-xxxiii。

¹⁶ 《考爾杜拉或緊急事件》（*Cordula oder der Ernstfall*, 1966），被譯作《基督教見證時刻》（*The Moment of Christian Witness*; San Francisco: Ignatius Press, 1994）。

¹⁷ 穆雷（Paul D. Murray），〈卡爾·拉內對當代天主教神學的持久意義〉（“The Lasting Significance of Karl Rahner for Contemporary Catholic Theology”），載《魯汶研究》（*Louvain Studies*），29（2004），頁 8-27；本書接下來的內容大大受惠於其中精彩的討論。

¹⁸ George A. Lindbeck，〈教義的本質：後自由主義時代的宗教與神學〉（*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*; London: SPCK, 1984）。

典型之處在於，它在描述一種假定是人類共有的宗教經驗，這經驗先於任何在某文化，某時刻的表達形式：通過這宗教經驗的根基，解釋說明基督教教義。當然，其動機是善意的：一切人類已經、或者至少正在向著擁有一種對神聖的原始經驗之可能性開放自身，該經驗在邏輯上優先於個體的、社會的實踐活動，通過這些實踐，他們與這一經驗相關聯，如果有需要，便會對之做出表達。在所有區別並劃分各大宗教的那些顯而易見的差異之下——各大基督教會則自不待言，都存在著一種核心經驗，各個教派都曾經有過此一經驗，無論它們是以多麼殊異的方式來表達它的。

對於林貝克和那些接受維特根斯坦所謂的“私人語言”論點的人來說，對此的憂慮是，前概念經驗（pre-conceptual experience）的觀念聽上去十分像一種先於可表達者而發生的經驗。當一個孩子受傷時，他會哭，這是他感覺的自然表達：他的父母撫慰他，跟他談心，教他驚呼感嘆，“新的痛苦行爲”，很快便包括語句在內。¹⁹ 這便是一個人如何習得諸如“痛苦”、“牙疼”、“頭疼”等等詞彙涵義的方式，也是這些概念何以進入孩子詞彙表當中的途徑。孩子對其感覺的自然表達在有利的環境當中逐步發展，達到對多種概念的掌握。另一方面，這過程在那些也許不是原始感覺的經驗之下是如何運作的呢？一個人之後視作為神聖的經驗，在經驗上對這個人來說發生了什麼？具有痛苦的感覺是一回事，人可以擁有詞彙從而具有概念來清楚表達它，但神聖的經驗，則完全是另外一回事，它是獨立於辨識和理解語言之外。

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, 《哲學研究》(*Philosophical Investigations*; Oxford: Basil Blackwell, 1953), §244。

林貝克的批評令大家回想起拉格朗等神學家對他們認為是“現代主義者”的神學家（諸如舍尼和德·呂巴克，更不用說提勒爾了）所抱有的恐懼。頗具悖論的是，在二十世紀中葉的哲學（歐陸哲學和分析哲學）當中，強調人類經驗的歷史、社會及語言學本質，只不過是確認了拉格朗所做的某種批評。拉格朗訴諸教會的權威，尤其是聖統的權威為宗教經驗、私人判斷等等設立限度時，與歐陸哲學和分析哲學強調語言、概念和團體的優先性，並將前概念經驗的可能性排除在外，互相輝映。作為追隨晚期維特根斯坦的哲學家們的特權，“我們所說的”同天主教中“教會所訓導的”，在涵義和真理性的界限上同樣是具有決定性的。

對拉內的神學的指控，就是他的啓發式策略，讓我們回歸到自我超越有限性經驗，把我們的注意力從承認“天主教在歷史耶穌基督身上獨一無二的自我啓示中，轉移到基督徒自我理解的塑造”。此外，舉例來說，馬紹爾（Bruce Marshall）追隨林貝克的觀點，認為拉內將基督事件僅僅視為一個發生在我們所有人身上的範例，雖然是至高無上的一個。對於我們而言，基督事件獨一無二的特別之處，應當界定為耶穌成為他所是、他對我們所為意味著什麼。然而，在拉內的敘述中，基督看上去被界定為在我們身上經常發生著的，朝著絕對者自我超越的一個特殊個案。²⁰ 人性的不斷自我超越和存在視域的不斷拓展，徹底而完美地結合在單一位格當中、在基督的人性和天主性的結合中。

²⁰ Bruce Marshall, 《衝突中的基督論：拉內和巴特思想中的救世主身份》（*Christology in Conflict: The Identity of a Saviour in Rahner and Barth*; Oxford: Blackwell, 1987）。

這樣的批評激發出了一種普遍的信念：拉內的神學是“以人為中心的”，不論是值得褒揚還是令人無法接受。²¹

但其它的闡釋也是可能的。萊南（Richard Lennan）作為其中之一，視拉內為徹頭徹尾的教會神學家。畢竟，拉內的多半著作都是在處理同教會學相關的主題，包括實踐性的和理論性的，如果我們要掌握構成他的神學的一把鑰匙的話，那便是他對教會生活的經驗和理解——而不是他關於自我意識的形上學。²²

這是拉內看來會支持的一種主張。他曾經說過，神學著作的恰切語境是“在信德和愛德中，遵守教會的崇拜、法令和活動”。²³於是，正如他的任何一篇主要論文的註腳都會指出的，他總是以教會的精神來進行思考，意即嘗試忠於傳統。這並不意味著無批判地重復老生常談的論調，而是無論他提出怎樣的修正或是創新，他的解釋說明都想同新經院主義——經院神學（*die Schultheologie*）保持連貫，雖然他也時常痛斥後者。總之，在自我意識上，拉內是一位“體系內的”的神學家，正如他經常所說的。他從來沒有像舍尼、謝列貝克斯或德·呂巴克那樣，成為新經院神學的顛覆破壞者。

²¹ 關於沿著這些路綫所作的最新批評，請參看 Patrick Burke，《重新闡釋拉內：對其重要主題的批判性研究》（*Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes*; New York: Fordham University Press, 2002）。

²² Richard Lennan，《卡爾·拉內的教會學》（*The Ecclesiology of Karl Rahner*; Oxford: Clarendon Press, 1997）。

²³ Karl Rahner，〈教義的發展〉（“The Development of Doctrine”），載《神學研究》（*Theological Investigations*, I），頁 39-77（45）。

匿名的基督宗教

卡爾·拉內將永遠跟“匿名的基督宗教”的概念繫在一起。²⁴ 這為他招來最猛烈的批評，尤其是來自他的前同道馮·巴爾塔薩，至於這些批評有幾分合理，這裡暫無暇討論。²⁵

當然，對於大多數反對者來說，這觀點的問題是，如果人類都是“匿名的基督徒”的話，那麼試圖讓他們皈依基督宗教，便毫無意義了。當拉內論及教會的普世使命時，正如他所說的，也包含“把每個人都變成基督徒的義務”，意即一個擁有明確基督宗教教會形式的基督徒。當然，作為一名基督徒的完整意義，意味著擁有一種清醒的信仰認識，明確堅守信經等等。但拉內主張，基督宗教起初已經出現，雖然尚未發展到，一如在其歷史、社會形態和可見性中所表達的一樣。畢竟，根據教會所教導的教義，一個個體已經能夠被聖化恩寵所擁有，即便是在他／她明確做出任何信仰聲明或領洗之前。拉內用“匿名的基督宗教”這個概念的意思，不過是解釋下述事實可以在領洗之前發生：令罪人和天主和解的內在恩寵，寬恕了悔改的罪人，並賞賜他分享其天主性。

於是，我們會問，誰因而會在領洗之前成義？是慕道者嗎？我們一定會說那些準備成為教會一分子的人們，渴望領洗的人們，在某種意義上已經是“基督徒”了。成年人領洗，

²⁴ 例如請參看〈匿名的基督徒〉(“Anonymous Christians”)，載《神學研究》(Theological Investigations, VI; London: Darton, Longman and Todd, 1969)。

²⁵ 關於此的著作並不是很多，你可以閱讀 Eamon Conway，《匿名的基督徒——一個被相對化了的基督宗教？評價馮·巴爾塔薩對拉內匿名基督徒理論的批評》(The Anonymous Christian—A Relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian; Frankfurt: Peter Lang, 1993)。

只是彰顯了他們已獲賜分享成義恩寵，在此意義上，其實決意領洗的成年人已經“皈依”教會，這正是教會的傳統訓導。對於那些相信“天主是存在的，祂賞報祂的追尋者”的人們——看來遠與領洗的渴求相去甚遠——又會怎麼樣呢（參考希 11：6）？拉內問道，這是否更多是指去信仰那位作為道德秩序擔保人的天主呢？無論如何，按照梵二會議的訓導，那些並非明確的基督徒，意即那些尚未接受福音的人，都“以各種各樣的方式同天主子民相關聯”而受到歡迎（參看《教會憲章》，§16）。

首批獲承認的是猶太人（並非該詞彙的表面意思）——“那曾經領受盟約和承諾的民族，按血統基督就是從此而生。這一蒙選的民族，為了他們的祖宗，也是極可愛的，因為天主對自己的恩賜和選擇並無反悔”。其次，承認天主是造物主的還有回教徒，他們“自稱具有亞巴郎的信仰，同我們一樣地欽崇惟一的、仁慈的、末日將要審判人類的天主”。這裡很顯然，猶太人和回教徒團體各自通過亞巴郎的信仰，與教會“相關聯”。除此之外，正如梵二會議接下來說的，“那些在幽暗和偶像中尋找未知之神的人，天主離他們也不遠”。人們對福音或教會一無所知，這並非他們自身的過失，他們仍然誠心在聖寵的感召下（當然是沒有意識到的）追尋天主，試圖按照他們良心的指示，實行他們所認為的天主聖意——這些明顯“可以獲得永恆的拯救”，在這裡，我們被引向聖職部致波士頓大主教牧函的一個註腳之上。而且，天主將不會說那些並非因自身過失所致，而不擁有天主明確知識的人們，以及那些只是想要好好生活的人們，沒有得救所必需的恩寵——當然，他們也是在沒有意識

到的情況下，過著一種“並非沒有恩寵”的生活。的確，“在他們中所有的任何真善的成分，教會都視之為接受福音的準備，是天主為光照眾人得到生命而賜予的”。²⁶

總而言之，對於拉內來說，匿名的基督宗教這一論題，可以在梵二會議的這份文件當中獲得支持：成義的恩寵可以存在於明確的基督宗教之外——至少是在成熟的個體那裏，除了那些深重的個人罪咎以外，再沒有其它可以限制他們得到救恩。

波士頓異端

因此，梵二會議在《教會憲章》第十六節當中明確拒斥“波士頓異端”，事實上是斷定在羅馬天主教會外確實沒有救恩（*extra ecclesiam nulla salus*），這是因為每一個人都以某一方式隸屬於教會。²⁷

這是天主教教義迄今為止最具意義的發展，歸功於來自美國的諸位神學家。

遭絕罰的費尼（Leonard Edward Feeney）在澄清該教義上所做出的貢獻，也為拉內所熟知。²⁸

²⁶ 《教會憲章》（*Lumen Gentium*），§16。

²⁷ 參看 Francis A. Sullivan SJ，《教會之外無救恩？追溯天主教回應的歷史》（*Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*；New York: Paulist Press, 1992）。

²⁸ 《神學研究》（*Theological Investigations*, XII; London: Darton, Longman and Todd, 1974），頁 167。拉內向我們提到克拉克（Catherine Goddard Clarke）的著作《羅耀拉派與卡伯特派》（*The Loyolas and the Cabots*；Boston: Saint Benedict Center, 1950）[副標題：聖本篤中心運動風雲紀事 1940-1950 年（*The Story of the Crusade of Saint Benedict Center 1940-1950*），一九九二年再版] 是一部具有高度派別之見的論著，但足夠可信，上述多數細節均來自於此著。

費尼（1897-1978）出生並成長於波士頓的愛爾蘭家庭，一九一四年進入耶穌會，曾在牛津大學研究英國文學。一九二八年，他因擔任美國天主教徒的發言人而首度成名，他在發言中稱讚州長史密斯（Al Smith），後者在競選美國總統中因堅守其天主教信仰而落敗（“只要你不張揚周日參加彌撒這一事實，只要你在公眾場合故意冷落天主教神父的話，抑或只要你謾罵誹謗修女和修會，或者諸如此類的妥協讓步，你就可能會得到白宮，車庫等一切，一應俱全”）。二十世紀四十年代，費尼在哈佛大學從事校園事工，開始相信教會的頹廢和腐敗——這是在二十世紀四十年代中期！——是由於忽視“教會之外無救恩”這一基本的信條。“高層權威”強令他的修會會長將他調往哈佛大學五十英里之外的牧場工作——他自然是不情願，而且他在順服他的修會長上之前，順服於真理，並建立自己的修會團體來捍衛教義。²⁹ 一九四九年，費尼被耶穌會革除，一九五三年更遭絕罰，他開始沉湎於針對耶穌會、修生枯竭的修院、諾克斯（Ronald Knox）、哈佛大學、紐曼俱樂部（Newman Clubs）、共產主義者、“共濟—猶太國際主義”等等日漸刺耳的論辯當中。最後，在一九七二年，當他可能病重到意識不清時，波士頓輔理主教，引領團體頌唱亞大納修信經——“凡人欲得救，首先當持守大公教會信仰。此信仰，凡守之不全不正者，必永遠沉淪”，他加入頌唱被視為終止絕罰的充分理由。

費尼觀點的重要性，是驅使天主教會作出決定：“教會之外無救恩”教義的含義，並不是他所堅持的那樣，除非你

²⁹ 即聖母聖心主僕會（the Slaves of the Immaculate Heart of Mary），現今仍存留，惟一分為二。

是羅馬天主教會的一個實踐成員，否則就將下地獄；而是如果你通過渴求和渴望與她相聯合，你事實上是無須成爲一位教會成員，才能得救。

一九四九年八月八日，教廷致波士頓大主教的著名牧函聲明，“教會一直以來都宣講，並將永遠不停宣講下去的內容當中，也包括這一無謬誤的聲明，它教導我們教會之外無救恩”。“但是”，該聲明接著說，“這一信條必須在教會自身理解它的意義上獲得理解”——就是說“（一個人）作爲一名成員在事實上同教會合爲一體，並不總是必需的，然而他至少通過渴求和渴望而同她相聯合，則是必要的”。³⁰

拉內以匿名的基督宗教的概念，同樣清楚地說明了波士頓牧函中所表達的教義。

傳教使命？

如果匿名的基督宗教廣爲盛行的話，那麼教會“使萬民成爲門徒”（瑪 28：19）的傳教使命是什麼意思呢？整個傳教理念難道確實免談那些已是教會成員的人們了嗎？

拉內巧妙地倒轉了問題，他追問道：假設“當我們的宣講對象本身總是有匿名基督宗教這特點時”，難道傳教使命就無法想象嗎？

拉內以他的方式告誡大家，我們至今尚無現成的傳教神學，只能摸著石頭過河。無論如何我們應當贊同，宣講基督，

³⁰ 教廷致波士頓總主教的牧函（1949）載 J. Neuner SJ and J. Dupuis SJ 主編，*《天主教會教義文獻中的基督信仰》*（*The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*，修訂本；London: Collins, 1983），頁 240-242。

預設了信仰的恩寵至少能提供給你的聽眾，因為宣講的話語可以被傾聽和接受為天主的話語，畢竟是通過業已存在的信仰恩寵。我們並不是在談論天主所提供的某種心理輔助，以克服源自於傾聽者的本性、他／她的文化、個人歷史等等智性或情感障礙。

迄今為止，這一點看上去是毋庸置疑的。這觀點假定信仰之恩寵恰好是在人們傾聽福音宣講的時刻賜予，如同晴天霹靂一般，是完全一意孤行的干預，正如拉內所言，就好像奇蹟，甚至是放縱的神話。他接著說，毫無疑問，信仰之恩寵變成真實、有效，是要求在某一時刻採取行動，但這正好是“由於它自始至終臨在的這一事實”，“猶如自然的靈能力，自始至終出現在人當中一樣——即便他們只有在與自己相應的一個外在經驗對象相遇時，方才變得真實有效”。³¹ 簡而言之，尋求將傳授信仰視為恩寵的發放的宣講者，向已經以一種含蓄的方式被給予，甚至通過自由意志而擁有恩寵的人們宣講：“這人在此意義上將會是一名匿名的基督徒”（頁171）。“匿名的基督宗教”概念對傳教士遠遠不是威脅，它只是對傳教士一直視為當然的事情，作出的一種說明而已。

另一方面，匿名的基督宗教概念並不會令明確的基督宗教變得多餘。正相反，拉內斷言，基督匿名地存在於一個個體內的動力，需要一個特定的表達——得以在可見的聖事模式當中和教會的幅度當中，最圓滿地實現出來。

拉內堅持認為，所有這些觀點並沒有無法接受的因素。根據多瑪斯·亞奎納，天主在聖事以外寬恕了悔罪的人。從

³¹ 《神學研究》（*Theological Investigations*, XII），頁170。接下來的引文參考頁碼在正文中註明。

他的觀點和傳統見解來看，當罪人進行修和聖事前，他已經成義，事實上，除非他已經悔罪皈依，否則他根本不會來告解，這是自然而然的。然而正如亞奎納所看到的，告解聖事即便是聖事的恩寵（*res sacramenti*）——被認為是義人和被寬恕的實在——成義，在已獲賜予的情況下，仍是有意義的和真正必要的。恩寵和聖事之間；靈性的、內在的和不可見的事物，同儀式性的、公開的和外在的事物之間並無衝突。天主的恩寵具有一種“道成肉身”的特徵（頁 176）。恩寵在個體內推動他／她，無論是在倫理上還是禮儀上，做出清晰的表達、體現的舉動。這種恩寵的動力理所當然地構成了教會。當傳教士走出去的時候，就如基督的救贖工作在他們當中，以無數種不可見的方式繼續下去的時候，基督、福音在萬民中間以他們自身特定的歷史和文化體現出來，從而達到基督在世的一種經常嶄新的“道成肉身式”臨在：“基督宗教並不打算只保證一種不成熟，以及以抽象觀念表達的個人來世救恩，而是打算在所有可能的形式中、並在一切歷史領域和語境當中，昭示天主的恩寵”（頁 176）。

對於拉內來說，舉行感恩祭並不是神聖偶然進佔一個極度世俗的世界，而正好相反，它們是世界一直都已經蒙受恩寵這一狀態的展示，這一點與上述所有觀點，相得益彰。禮儀不是徹底凡俗的世界中的一片神聖綠洲，而是讚頌和代禱的彰明，它們自始至終出現在“日常生活的奧秘”中（頁 140）。

隱秘的天主

拉內有一篇精彩的論文〈論隱秘的天主〉（“On the Hiddenness

of God”），³² 他向自己提出的問題是：運用經院神學（*die Schultheologie*）的觀點，儘管天主確實被理解為“奧秘”，這是由於神聖的不可理解性（*incomprehensibilitas*）所致，意即“天主的根本無限性對於一個有限的智能受造物而言，要窮盡包含在絕對圓滿的存有當中的知識和真理是不可能的”。³³ 事實上，拉內從而認為，天主的不可理解性是人類有限性之負面圖象的另一面。此外，問題的重點是對理論化理解的渴求，以及渴求獲得洞察和掌握認知對象的認知模式途徑。古希臘將知識絕對，現代把認知作為掌握客體的一種過程，兩種理解聯合起來，令認知天主變得根本不可能——不是聽任於我們被禁錮於自身有限這一處境，便是產生了實用的無神論。更糟糕的是，不可理解性的另一面，可能是對天主的行動會迥異於祂實質行事方式所產生的恐懼——憐憫罪人的天主可能也是一位暴怒的神靈，或者用新經院主義的術語來說，是一位否定超自然命運的天主。

但是，知識並不需要首先被視為是一種掌握。知識的本質是“存在於奧秘當中，是人首要經驗的對象”（頁 236）。這並不會令人類成為“絕對精神的事件”（黑格爾）；相反，它引導我們走向“不可理解的奧秘，與此相關的，人經驗到，超越性的開放”。人類也不會變成“存有的護守者”（海德

³² 收錄在一九七四年孔加爾六十華誕紀念文集當中（重印在《神學研究》*Theological Investigations*, XVI; London: Darton, Longman and Todd, 1979），列出了梵二會議之前的標準教科書，對基督新教的處理方式表示贊同，首推 Karl Barth, 《教會教義學》（*Church Dogmatics*），II/1，頁 179-203，這是巴爾塔薩最鍾意的一卷。

³³ 《神學研究》（*Theological Investigations*, XIII; London: Darton, Longman and Todd, 1975），頁 229。接下來的引文參考頁碼在正文中註明。

格)——而是“奧秘所庇護者”(*der von dem Geheimnis Behütete*)。“在他的存在的首要實現當中，以及在源自於此的哲學反思當中，人開始成為他自己，在這裡他不把自己經驗為支配性的絕對主體，而是經驗為一個奧秘賜予他存在的人”——“一個由奧秘賜予自我的人”(頁 236)。

“超越性”作為“客觀反思知識和評價的先驗條件”，作為“一切範疇知識和一切歷史活動的先驗條件”，是“真理”，是“精神的首要事件”，是“持續、呈現和建立人探求真理能力的奧秘”——在此拉內向我們提及他“在知識的形上學方面的研究”(頁 238)，馬上把我們引向了論文〈多瑪斯·亞奎納論真理〉(“Thomas Aquinas on Truth”)，這是一篇可以追溯到一九三八的演講，直至一九七二才公開印行。拉內強調該文屬於“基本著作”時期的作品，但堅持認為它對自己隨後的基本關注尤為具有價值。³⁴

拉內的第一個觀點指出，多瑪斯·亞奎納是一位神學家，並沒有為哲學而發展哲學(頁 14)。無論如何一直都存在闡釋上的問題，正如就柏拉圖、亞里士多德、康德等人的情況一樣，我們必須創造性地進行重建，因為亞奎納“的哲學被合理而高度評價為清晰時，也會產生不斷的誘惑，以為他的哲學實在容易理解。”(頁 15)。拉內在一個篇幅頗長的註腳中向我們提到魯斯洛(Rousselot)和馬雷夏(Maréchal)這兩位所謂的先驗多瑪斯主義者，也提到了澤恩根(Söhngen)、希爾沃特(Siewerth)、洛茨(Lotz)、皮柏(Pieper)等人。

³⁴ 載《神學研究》(*Theological Investigations*, XIII)，頁 13-31。接下來的引文參考頁碼在正文中註明。拉內暗示他自己一直都是——一位論述神聖奧秘的神學家，而不僅僅是一位討論人類自我超越性的神學家。

拉內引用傳統上歸於亞奎納的祈禱辭作結論：認為“一切事物都是一個關於天主的譬喻，天主總是彰顯在譬喻當中，與此同時又總是在譬喻當中隱藏著”（*Adoro te devote lateens deitas, quae sub his figures vere latitas*）（頁 31）。從一開始，拉內就將基督徒的生命視為一種奧秘的傳授：一種由聖神引領進入奧秘的存在。的確，他有時認為所有未來的基督徒都會是神秘家，因為沒有人將會出生在天主教“搖籃”裏，或是其家庭所沉浸的某種天主教氛圍當中。

重提奧利振

卡爾·拉內第一部主要神學著作經常被人遺忘，那便是對奧利振五種靈性官感學說的論證研究。³⁵ 當拉內十年之久的新經院主義培育將要結束時（他於一九三二年晉鐸），他投身於教父學和中世紀研究當中，特別是追溯這些學說貫穿中世紀的歷史，尤其是在聖文德思想當中進行考察。³⁶ 這些研究早於他到弗賴堡研習哲學。再者當拉內在一九七五年再版這些論文時，他提出了兩個觀點。首先，北美和歐洲的神恩運動將一種長期被人遺忘的基督教主題帶回神學議程上：非神學家、普通平信徒通過聖神的這種活生生的經歷，正在提醒神學家那些在正統的神學工作中被忽視的內容。也即是說，拉內認為可以證實，那種存在於普通信友生活當中，在經驗

³⁵ 〈奧利振五種靈性官感學說的起始〉（“Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”），載《苦修與默觀學刊》（*RAM*），13（1932），頁 113-145；該文在《神學研究》（*Theological Investigation*, XVI），頁 81-103 中有大量刪節。

³⁶ 《神學研究》（*Theological Investigation*, XVI），頁 104-134。

上感受到的信仰。

其次，拉內特別提到他對聖文德的研究，他告訴我們，他將之包括在內的原因是，聖文德的著作為研究宗教哲學是非常重要的。換句話說，也就是他的首兩部著作《在世界中的精神》(*Geist in Welt*)和《聖言的傾聽者》(*Hörer des Wortes*)的主要內容。拉內主張，上述學說不只是一個過氣的產物，一個“與真實世界並無瓜葛的先驗的思辯遊戲”。³⁷ 儘管拉內對於聖文德論題的某方面並非不加批判，但他相信，聖文德通過整合靈性官感的傳統學說，極大地澄清了神秘經驗的本質。在結論中，拉內堅持認為神秘經驗一直以來在意象中得到描述的方式，源自於官感經驗的世界。五種靈性官感學說的歷史從屬於隱喻的歷史，後者得之於官感可感的領域，並用於表達神秘實體。³⁸

然而，就聖婚神秘主義而言，拉內看來並不是想要利用奧利振。他在一九七五年發表的五頁篇幅的論文〈時代的呼聲〉(“*Stimmen der Zeit*”)態度溫和，該文是否有意識地，或者以另外的方式挑戰包括德·呂巴克和(我們將會發現)馮·巴爾塔薩在內的神學家，並在聖母作為婦女原型的肖像上建立起一整套教會學、一種天主教的觸覺和靈修學，則是一個尚在爭論中的觀點。在相關的“所謂女性特質”中，拉內看

³⁷ 同上書，頁 127。

³⁸ 關於新近對該學說的嘗試採用，參看 Sarah Coakley, 〈復活與“靈性官感”：論維特根斯坦、認識論和復活的基督〉(“*The Resurrection and the ‘Spiritual Senses’*: On Wittgenstein, Epistemology and the Risen Christ”), 載科克利(Sarah Coakley), 《力量與順服：靈修學、哲學與性別》(*Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*; Oxford: Blackwell, 2002), 頁 130-152, 文章註腳中提及拉內,(無論如何)十分積極地贊成通過嚴格的懺悔和祈禱轉化普通的官感這一可能性。

到了廣闊的空間，可進一步思考性別差異，看到了婦女的本性如何決定了她的存在並從而確定了她同天主獲賜恩寵的關係。“但如果我們開始具體地描述婦女的宗教特徵的話……我們便立刻陷入……巨大的窘境當中”。我們很可能在歷史、文化和社會的條件下觀照聖母。拉內主張，諸多關於聖母同天主關係的公正表述，都絕不是專屬於女性的。相反，是“人性的，既具男性特質亦具女性特質的。在我們走向天主的道路中，可以是沉默不語的、全然接納的、自我委身的，在謙卑和信仰中傾聽，事奉而非宰治”。³⁹

拉內並沒有發現一九七六年由信理部發表、教宗保祿六世批准的〈婦女與鐸職〉（“Women and the Priesthood”）當中的核心論題毫無討論餘地。⁴⁰ 事實上，他說該聲明不能被視作是蓋棺論定，因此原則上是可以修改的，也許是有錯誤之處的。至於婦女在新約時代並無獲選晉鐸這一事實的意義，他發現信理部的聲明是不足信的——但他把出現於某種哲學的、神學的人類學當中的性別、性別差異、性別角色差異諸問題，暫且放在一邊不加考慮。

自我批判

拉內的《信仰的基本歷程》（*Foundations of Christian Faith*）是否永遠都應被當作他在系統神學方面的嘗試，是一個仍然

³⁹ 〈聖母與基督徒的婦女肖像〉（“Mary and the Christian Image of Woman”），載《神學研究》*Theological Investigations*, XIX; London: Darton, Longman and Todd, 1984），頁 211-217。關於“神聖的完備”，請參閱“神聖的母性”（頁 213）。

⁴⁰ 〈婦女與鐸職〉（“Women and the Priesthood”），載《神學研究》（*Theological Investigations*, XX; London: Darton, Longman and Todd, 1981），頁 35-47。

處於論爭中的問題。⁴¹ 當回顧那些評論時，他引述若瑟·拉辛格的讚賞評論作開始，那時的拉辛格樞機尚不是慕尼黑總主教：即使有人不傾向於完全接受拉內的“基督宗教理念”，“這一予人印象深刻的綜合”也將比現代天主教神學擁有更加久遠的生命力。⁴² 的確，拉內告訴我們，他想給該書命名為《基督宗教概念導論》（*An Introduction to the Concept of Christianity*），而不是出版商所選擇的《信仰的基本歷程》（*The Basic Course of Faith / Das Grundkurs des Glaubens*）。他將之看作是一部學術著作，需要經過艱苦卓絕的思考，但該著作從未被打算當成是任何一種“綜合”。

拉內把自己的神學描述為“先驗的”，他說，只是為了解釋這樣或那樣的信仰宣稱如何和為何事關重要，憑著人總是已經蒙恩的本性，這問題必須要追問。這並不是指在他的神學著作中，“人是一個信仰的主體……只是在他抽象的超升上，而非在他具體歷史當中的歷史性存在上”。這正是我們必須要表明的——“歷史對於理智的主體能產生救恩的意義，該主體永遠都不只是空間和時間”。我們的歷史“不是（我們）在其上向著天主絕對的將來和奧秘超升的平台。反之，歷史是我們在自由中超升的歷史，這歷史也是實在的救恩史。”（頁8）

拉內承認在《信仰的基本歷程》一書當中，天主聖三教

⁴¹ 《信仰的基本歷程》（*Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*; London: Darton, Longman and Todd, 1978），一九七六年出版德文本。

⁴² 〈信仰的基本歷程〉（“Foundations of Christian Faith”），載《神學研究》（*Theological Investigations*, XIX; London: Darton, Longman and Todd, 1984），頁3-15。接下來的引文參考頁碼在正文中註明。

義並沒有得到應得的重視（頁 13）。此外，他太少談到“惡”——這並不意味著他指望普世救恩，畢竟強調天主神聖之善的人，肯定要好過那些想要解釋為什麼惡具有目的的人們。然而，這裡仍然遺漏了其它很多東西：未談及天使，也沒提到有罪的教會——最終可能在目前已經令讀者對教會抱有“一種無拘無束的態度”（*unbefangenes Verhältnis*）。確實，教會學“也許太過無傷大雅（*harmlos*），甚至是有些得意洋洋”（頁 14）。在一九七九年撰寫的著作裡，拉內一連串的自我批判：有一定程度的個人主義，沒有“政治神學”，沒有“解放神學”——在神學家來說是罕有的。拉內看來決定破除這一模式，他堅持認為，自己永遠都不是一個“系統”的創造者，他擁有對萬事的立場，就是他聲稱在《在世界中的精神》當中所打下的根基。他留給我們的是一位以專題又零敲碎打的方式工作的神學家的自畫像，以及諸多的隔閡和未經處理的問題。從本質上來講，他是一位牧者，對那些與他同處一個時代，身居同處的人們的問題和焦慮，作出回應。⁴³

結論

如今，拉內被拿來同他的舊同道馮·巴爾塔薩一決高下，拉內被視為是梵二會議的“進步”神學家，而巴爾塔薩則是梵二會議之後作出回應的“保守”神學家。據稱，拉內受德國唯心主義哲學的熏陶，巴爾塔薩則更多建立在聖經神學和教父神

⁴³ Karen Kilby, 《卡爾·拉內的神學與哲學》（*Karl Rahner: Theology and Philosophy*; London and New York: Routledge, 2004）; Declan Marmion and Mary E. Hines 主編，《劍橋卡爾·拉內指南》（*The Cambridge Companion to Karl Rahner*; Cambridge: Cambridge University Press, 2005）。

學的根基之上。他們的議程十分不同，正如我們接下來將會看到的（第八章）。但是，由於二者都植根於耶穌會的靈修，因而永遠不會像他們看起來那麼相距甚遠。而且，他們都要比那些標準的介紹遠為複雜。隨著時間的推移，在歷史的視角下，他們的議程，可能開始看上去更加是互為補足，而非相互抵觸，比他們的仰慕者和反對者們目前所認為的，擁有更多的交疊之處。

第七章

朗尼根

紐曼（John Henry Newman）逝世於一八九零年，他是唯一一位聲名顯赫的英國羅馬天主教神學家。¹ 儘管大部分事業並不成功，但他在神學上的重要性，首先為法國學者所發現，隨後又得到德國學者的揭示，最後獲英國學者的承認。² 紐曼從未被新經院主義者們承認是一位神學家，但他至少在本世紀（二十世紀——譯者）中葉，被認為是一流的基督教思想家。梵二會議的許多決議，看上去都和他的觀點產生了共鳴（教義的發展、“論諮詢信友”、良心的自由等等），因此，紐曼時常被稱為“梵二之父”。³ 就梵二會議的情況來看，給人印象最為深刻的會議貢獻者，是來自英語世界的巴特勒

¹ 紐曼（1801-1890）於一八六八年獲邀而有機會成為一位官方的宗座神學家（可能是在庫蘭（Cardinal Paul Cullen）樞機的主持下）。但他謝絕了這一邀請，聲稱自己年事已高（六十七歲），並且無論如何也不是神學家。紐曼也婉拒了與紐波特的布朗主教一道共事的多次相邀。

² 吉頓（Jean Guitton, 1933）、內東塞勒（M. Nédoncelle, 1946）、布耶爾（Louis Bouyer, 1952）、澤恩根（Gottlieb Söhngen, 1946）、弗里斯（H. Fries, 1948）、格萊夫（Hilda Graef, 1967）、卡爾遜（John Coulson, 1970）、拉施（Nicholas Lash, 1975）都是其中最為重要的人物。

³ 但並非人人都這樣認為，請參看：P. J. Fitz Patrick (“G. Egner”)，《為查爾斯·金斯利而辯》（*Apologia pro Charles Kingsley*; London: Sheed and Ward, 1969）和〈紐曼的文法與今日的教會〉（“Newman’s *Grammar* and the Church Today”），載 D. Nicholls and F. Kerr 主編，《若望·亨利·紐曼：理性、修辭學和浪漫主義》（*John Henry Newman: Reason, Rhetoric and Romanticism*; Bristol: Bristol Press, 1991），頁 109-134。關於最佳的系列論文，請參看 Ian Ker and Alan G. Hill 主編，《百年後的紐曼》（*Newman after a Hundred Years*; Oxford: Clarendon Press, 1990）。

(Basil Christopher Butler, 1902-1986)，他是大公會議上極為少見的非主教級與會成員之一，時任英國本篤會總會長。⁴ 巴特勒自幼在盎格魯天主教家庭成長，從牛津大學畢業之後，他在很大程度上通過閱讀許格爾(Baron Friedrich von Hügel)的著作，旋即成爲了一名天主教徒。作爲一名勝任的新約學者，他對對觀福音問題尤有興趣，認爲自己“疏離於天主教的主流觀點”，原因只有一個——因爲他視主流觀點爲“羅馬獨裁主義”：“正如我所看到的，問題在於中央集權化是大量生產時代的典型，也在於羅馬如今獲得了這樣一個居高臨下的地位，以至需要一個近乎奇蹟才能扭轉教會的中央化趨勢”。⁵ 關於羅馬，他同意諾克斯(Ronald Knox)的觀點：蹩腳水手請遠離輪機艙。他以“不祥大於希望”之感接近梵二會議，擔心“另一股的獨裁蒙昧主義”。⁶ 然而，梵二會議期間，巴特勒在無休止地草擬和重寫會議文件當中扮演了一個十分與衆不同的角色。儘管自己並未明言，但他在大公會議的第二階段(一九六三年)草擬了論榮福聖母角色的文件，有助於這文件包括在論教會的文件中，獲得大多數票通過。他對大公會議神學的說明，是與會者中以英語書寫最好的作品。⁷

同其他許多神學家一樣，巴特勒大大得益於他對朗尼根

⁴ 一九六六年出任威斯敏斯特輔理主教。

⁵ 《言說之時》(*A Time to Speak*; Southend-on-Sea: Mayhew-McCrimmon, 1972)，頁 139。

⁶ 同上書，頁 141。

⁷ 《梵二神學》(*The Theology of Vatican II*; London: Darton, Longman and Todd, 一九六六年在牛津大學所做的薩魯姆講座(Sarum Lectures)，一九六七年出版，一九八一年擴充修訂版)。他以宗教的三大要素作爲結論，正如紐曼一八七七年對《中庸之道》(*Via Media*)一書的序言中所作的一樣。

的研究。一九五八年，他發現了《洞察》(*Insight*)一書。巴特勒不太視自己是一位哲學家甚或是一位神學家，他發覺這種態度治癒了自己“不甚清晰的不適感”——當他還是一位年輕修士時，對所學的新多瑪斯主義感到的一種不適。⁸ 儘管到目前為止，朗尼根都是英語世界上最為傑出、最具影響力的天主教神學家，但他本人在梵二會議的工作中，參與甚少。

一九零四年十二月十七日，朗尼根出生於魁北克一個說英語的地區——白金漢，一九八四年十一月二十六日逝世於安大略的皮克林。⁹ 他的父親是第三代的愛爾蘭裔加拿大籍人士，畢業於麥基爾大學工程學系。他母親是道明會第三會友，是在一七七六年美國殖民地反叛時，北遷的眾多英國家庭其中之一的後裔。朗尼根在蒙特利爾一家由耶穌會主辦的寄宿學校就讀，他在那裏接受的教育，(在他看來)與文藝復興時期以來，耶穌會所提供的教育並無太大出入。

一九二二年，朗尼根進入了耶穌會的加拿大會省。一九二六年，他在希思羅學院研習哲學，距離牛津大學很近。期間他開始發現一些拉丁教科書具有“蘇亞雷斯主義”的傾向。¹⁰ 自然神學教授、一位堅定的蘇亞雷斯主義者，在聖多

⁸ 《言說之時》(*A Time to Speak*)，頁 134。

⁹ 本章極大程度依賴朗尼根網站 www.lonergan.on.ca 上所提供的信息，並特別有賴一部優秀的著作：Richard M. Liddy，〈轉化之光：早期朗尼根的智性皈依〉(*Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993)。

¹⁰ 根據利迪(Liddy)的觀點，典型的讀物包括西班牙耶穌會士烏拉布魯(Juan José Urráburu, 1844-1904)所著的教科書《哲學教程》(*Institutiones philosophiae*; Valladolid: I: 邏輯學, 1890; II: 本體論, 1891; III: 宇宙論, 1892; IV: 心理學第一部分, op. 1894; V: 心理學第二部分, 1896; VI:

瑪斯·亞奎納的慶日主持平日彌撒，在某種程度上是不恰當的。肩負其它職責的形上學教授一整年只講三次課，只能意味著術業不精。朗尼根主動研讀了紐曼的著作，特別是《信仰的邏輯》(*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*)。在倫敦大學的那一年期間，他發現了約瑟夫 (H. W. B. Joseph) 的《邏輯導論》(*Introduction to Logic*)，¹¹ 這樣就構成了朗尼根的新經院主義哲學培育。朗尼根並未被引入亞奎納著作本身，他受惠於同奧哈拉 (Charles O'Hara) 一道討論數學問題的經歷。¹² 事實上，他的哲學是自學來的。

一九三三年，朗尼根到羅馬的額我略大學研究神學，當時在學院裏有幾位傑出的神學學者。但是，朗尼根看來要繼續走自己的路，他受惠於霍南 (Peter Hoenen) 的著作。¹³ 在修讀論降生成人的課程期間，朗尼根發現，多瑪斯·亞奎納可能在一些有趣的內容上，欲言又止。

心理學第二部分續，1898；VII：自然神學第一卷，1899；VIII：自然神學第二卷，1900），以及《經院哲學概要》(*Compendium philosophiae scholasticae*, 五卷本；Madrid, 1902-1904)。烏拉布魯在良十三世所推動的新經院主義復興當中聲名顯赫。

¹¹ 約瑟夫 (Horace William Brindley Joseph, 1867-1943) 於一八九一年至一九三二年在牛津大學任教。他因對道德理論的貢獻《倫理學的一些問題》(*Some Problems in Ethics*, 1930) 和由奧斯丁 (J. L. Austin) 主編的論萊布尼茨著作 (1949年) 而為人所熟知。

¹² 同一位奧哈拉神父因將宗教表述當作科學假說加以處理，而遭到維特根斯坦的譏諷，參看：Cyril Barrett SJ 主編，《演講與論爭》(*Lectures and Conversations*; Oxford: Oxford University Press, 1966)，頁 57-59。

¹³ 肯尼 (Anthony Kenny) 二十年後參加了他的演講，將霍南的《聖多瑪斯·亞奎納的判斷理論》(*La Théorie de jugement selon S. Thomas d'Aquin*) 一書視為“迄今為止”兩部關於亞奎納的精神哲學最具啟發性的著作之一，另外一部是朗尼根的《聖言》(*Verbum*)，參看《亞奎納論精神》(*Aquinas on Mind*; London and New York: Routledge, 1993)，序言。

朗尼根從一九四零年起直到一九五三年都在加拿大教導年輕的耶穌會士。被召回羅馬之後，他在額我略大學授課，直到一九六五年因健康原因請辭。儘管是一位梵二會議“專家”，但他幾乎沒有參與其中。他在波士頓學院度過了勞碌一生的最後幾年，從事於對現代生產過程和貨幣流通的宏觀分析，回歸到早期的興趣當中。

朗尼根與英國經驗主義

除沃伊蒂瓦之外，相比本書裏的其他任何人物而言，朗尼根更是一位真正的哲學家。的確，在梅內爾（Hugo Meynell）最爲出色的一部研究著作當中，他將朗尼根置於“當代一流哲學家”行列中，雖然承認他也是“目前爲止最爲人忽視”的一位。¹⁴ “保守的評價，《洞察》可以說是本世紀（二十世紀——譯者）問世的大約六部最爲重要的哲學著作其中之一”。因爲對人類理解力的研究，是確定被理解的世界之根本性質的展示方式。

這當然是英國經典經驗主義者洛克、貝克萊和休謨的出發點。但朗尼根所展示的形上學的後果，不消說，與他們相去甚遠。梅內爾提醒我們，從休謨和康德以來，我們在世界中所覓得的可理解秩序，已經被歸因於人類的精神活動。事實上，人可以正確地推論，只是一套概念框架強加在理解過程中的後果。根據朗尼根的觀點，另一方面，“我們所經驗的現象和它們所依照的理解模式，是探究者面前的真實客觀

¹⁴ Hugo A. Meynell, 《伯納德·朗尼根哲學導論》(An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan; London: Macmillan, 1976), 頁 1。

世界的兩個方面”——這個世界是將會存在的世界，梅內爾接著說：“即使沒有理性的存有去探究之”。因此，考察認識是甚麼，以及如何認識，不僅隱含了認知者的本質，也暗含著每個供我們去認知的事物的本質。

儘管梅內爾既沒有提到紐曼，也沒有論及約瑟夫，但正是因為深入研究《信仰的邏輯》和約瑟夫《邏輯導論》，朗尼根開始深入掌握英國經驗主義及其問題性。一九一四年之前，牛津大學的哲學面貌由布拉德雷（F. H. Bradley）所支配，他既是一個追隨的典範，亦是攻擊的標靶。對新黑格爾主義唯心主義的抵制，則以威爾遜（J. Cook Wilson）馬首是瞻，後者自一八九九年開始執掌邏輯學教席，直至一九一五年去世。在牛津，實在論者或“庫克·威爾遜派”一代人當中，約瑟夫應當被視為是這場實在論反擊運動的一位主將。威爾遜在牛津的精神遺產，毫無疑問是他對於某種倫理直覺論的影響。通過約瑟夫的《邏輯導論》一書，我們也許可以說，年輕的朗尼根繼承了庫克·威爾遜派在認識論上的遺產。這種對形而上唯心主義的攻擊，植根於對日常語言的尊重。威爾遜堅決認為，不應忽略日常語言中通行的區別。哲學家的任務是要確定一個詞語的一般用法，該任務需舉出無數範例來證明。此外，為反對唯心主義，庫克·威爾遜派贊成知識有別於其認識對象，贊成關係的實在，也贊成在邏輯當中，我們並不關注被認為是理性判斷活動之表達的論斷結果，而是關注其表述，後者可能是不同“精神活動”（認知、相信、假設、推斷）的表達。

自學成才的多瑪斯主義者

朗尼根研究多瑪斯·亞奎納的首要動力十分奇特，來自於論幾何學本質的一篇（拉丁文）論文：

一九三三年，我被霍南在《額我略》（*Gregorianum*）當中的一篇論文深深打動，該文認為從幻影中抽象而來的知識不僅僅是術語，也是術語間的紐帶。他堅稱這肯定是卡耶坦的觀點，或許是亞奎納的。後來他返回主題，首先指出經院哲學需要一種幾何知識理論，其次做出了諸如魔比斯帶等各式各樣的幾何學說明，非常好地配合了他的觀點——不光是術語，術語間的紐帶都是從幻影中抽象出來的。¹⁵

對於那些從未受過新經院主義哲學訓練的人們來說，這幾乎是無法理解的。霍南的觀點，簡而言之，正如新經院主義者通常認為的那樣，即數學原理無法源自於對這些原理的術語分析。比方說，我們何以知道整體大於部分呢？新經院主義者把這樣的知識闡釋為一種概念的比較，如“整體”、“部分”、“大於”。與此相反，霍南主張，這些理解的原則源於對意象的洞悉，用術語來說就是“幻象”，伴隨著對術語之間“紐帶”或者關係的把握。於是，**經驗**，確是**想象的經驗**，對普遍原理的抽象而言必不可少。

霍南的論文將朗尼根引向多瑪斯·亞奎納，例如他經常

¹⁵ William F. J. Ryan SJ and Bernard Tyrell SJ 主編，《第二選集：朗尼根論文集》（*A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan SJ*; London: Darton, Longman and Todd, 1975），頁 266-267；參看〈幾何學可能性隨筆〉（“A Note on Geometrical Possibility”），載《現代經院哲學家》（*The Modern Schoolman*），27（1949-1950），頁 124-138，再版為 F. E. Crowe SJ 主編，《朗尼根論文選》（*Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan SJ*; London: Darton, Longman and Todd, 1967），頁 96-113。

引用《神學大全》中的一條備註：

任何人都可以用他自己的經驗來證實這一點：當他嘗試理解某物的時候，他以舉例的方式為自己構造了一些幻象，彷彿在這些幻象當中看見想要理解的對象。因為同樣的原因，當我們想要讓別人理解某物時，我們向他提供範例，通過這種途徑，他能夠為自己構造意象來幫助理解。¹⁶

數年之後，朗尼根在《洞察》當中發展了這一觀點。在多瑪斯·亞奎納看來，精神在感官可感物當中理解可理解物，在個別（殊相）當中把握普遍（共相）。¹⁷ 在另一方面，董思高（John Duns Scotus）反對這種洞察感官可感物的觀念，將理解活動還原為去審視概念之間的紐帶。與此相反，開始認知的過程並非一種“形上學絞肉機——一邊切碎幻象，另一邊則取出概念”。精神不是一個“黑匣子”，一邊輸入感官信息，另一邊“輸出”言語。相反，我們的理解是一個“在可感物當中掌握可理解信息”的意識過程。要看到這一點，我們惟有不得不專注於我們實際理解的方式，正如亞奎納所說，“任何人都可以用他自己的經驗來證實這一點”。但朗尼根主張，董思高並不是把知識視為一個在判斷當中達到巔峰的過程，而是將認知視作“觀照”。¹⁸

關於該觀點何以經得起一位中世紀學家的檢驗這個問題，我們必須先放在一邊。對於朗尼根——從來都不是中世紀思想的學者，而一直都是一位思辯思想家——來說，有三

¹⁶ 《神學大全》（*Summa Theologiae*），1.75。

¹⁷ 《洞察：人類理解力研究》（*Insight: A Study of Human Understanding*; London: Longmans, Green and Co., 1957），頁 406。

¹⁸ 同上書，頁 372。

個關鍵點：認知發生在我們與物質環境的互動當中；我們通過反思我們自身的經驗而看到這一點；認知並不僅僅只是“觀照”。

幫助朗尼根走向重建多瑪斯主義哲學的下一步，是他的同道基勒（Leo W. Keeler）的博士學位論文《由康德到柏拉圖的謬誤問題》（*The Problem of Error from Kant to Plato*, 1934），朗尼根在《額我略》（*Gregorianum*, 1934）中對這篇論文有所評論。基勒的著作主要是歷史的研究。在討論柏拉圖的《泰阿泰德篇》（*Theatetus*）中，他抬出柏拉圖對精神推理活動的強調，這一點成爲了朗尼根關鍵的見解。他欣喜地看到了對蘇亞雷斯派展開嚴肅批判的需要：這種“直覺主義”——正如他將在以後這樣稱呼，需要徹底進行解構。

超驗多瑪斯主義？

朗尼根通常被歸為超驗多瑪斯主義的代表人物。¹⁹ 然而，超驗多瑪斯主義肯定是現成組合（*bricolage*）的一個要素時，朗尼根再一次寫道：

我的哲學發展是從紐曼到奧思定，從奧思定再到柏拉圖，之後我通過一個希臘人斯蒂法諾（Stephanos Stephanou）——他在馬雷夏（Joseph Maréchal）影響下建構自己的哲學——而被引入多瑪斯主義。正是在同他的交談中，我第一次開始理解聖多瑪斯，並發現他言之有物。²⁰

¹⁹ 儘管特雷西（David Tracy）在一部上佳的研究（屬早年著作，但並未過時）《伯納德·朗尼根的成就》（*The Achievement of Bernard Lonergan*; New York: Herder and Herder, 1970）當中，強調朗尼根並不是一位“嚴格意義上的”馬雷夏派，見頁 28-29。

²⁰ 《第二選集》（*A Second Collection*），頁 264-265。

另外，朗尼根一位在魯汶做研究的年輕希臘耶穌會朋友，告訴了他馬雷夏的思想及其五卷本著作《形上學的出發點》(*Le Point de départ de la métaphysique*)，旨在填平將多瑪斯·亞奎納思想和統治歐陸哲學的康德主義唯心論分離開來的鴻溝。

在馬雷夏看來，亞奎納的思想會完成康德所發動的“向主體的先驗轉向”。這一種“知識的批判”，擔當著展現“知識可能性的條件”的使命，所揭示的是人類認知的諸形式和範疇，而非客觀知識的可能性。這樣的客觀知識，只有在智性直覺的基礎上才會是可能的，由於沒有洞悉這種直覺，康德對人類知識的客觀性打了折扣。在著名的第五篇《筆記》(*Cahier*)當中，馬雷夏在亞奎納和康德之間製造了一種對立，他主張康德之所以成爲一名唯心主義者，原因是他對人類知識的先驗(*a priori*)條件進行的先驗反思，觀點並不一致。康德的認知是一種操作，一種運動，一種朝向一個目的的傾向。

馬雷夏認爲，這一種知識的批判揭示了人類知識的客觀動力，在對存在的客觀判斷當中達到巔峰。另言之，正如朗尼根之後會提出的：“真實的主觀(體)性通向了客觀性”。

亞奎納的學生適當地研讀他的思想，並不需要擔心康德對知識的批判：相反，如果正確理解的話，該批判被恰如其分地激化，將會帶我們回到亞里士多德—多瑪斯主義形上學的立場中。

二十世紀二十年代，在天主教思想偏執的反現代主義氛圍之下，這種“轉向主體”的說法是危險的一步。那些嘗試踐行的人，時常被控犧牲了人類知識的客觀性。顯然，轉向是

存在危險的，因為由此而得到與康德及其身後大多歐洲思想相同的立場，那便是一種先驗的唯心主義。大家恐懼通過“內部轉向”，人們可能永遠無法再一次浮現到“外面”顯現出來，那麼，從一種主觀主義的巢窠中逃離出來的可能性將不存在。新經院主義知識理論的第一個問題，便是如何從“意識”到達“外部世界”。從對我們認知活動的分析起步開始，看起來便承擔著把我們困在自己頭腦當中的風險。解決辦法只能是堅持“存在物是心智所知曉的”（*ens est primum cognitum*）而與笛卡兒、康德及其後繼者們相關的意識哲學，應當完全被扔在一邊。

朗尼根以其早期對庫克－威爾遜實在論的接受，自然而然會反對上述觀點。另一方面，從亞里士多德和亞奎納那裏尚有思想可以借鑑。他在很大程度上獨立於馬雷夏的思想，開始看到彌合意識和實在之間鴻溝的假定問題，預設了一種把人類知識理解為“**比照**”的高度爭議性理解方式。正如朗尼根在《洞悉》中所強調的：“黑格爾和董思高相距五百年時間。從我們對形上學方法的探討中將會顯示，這段不容忽視的時間，在很大程度上，致力於以各種各樣的方式確定‘認知包含在觀照當中’這一假設的可能性”。²¹另外，朗尼根挑起了馬雷夏的關鍵理念，通過斯蒂法諾的中介，看到明顯的事實——人類知識是**推論性的**：“正是通過斯蒂法諾（Stefanu，原文如此），在某種滲透過程之下，而不是通過費力啃下這五大本筆記，令我將人類知識視作爲推論性而非直覺性的，並與判斷中的決定成份一起加以談論”。²²

²¹ 《洞悉》（*Insight*），頁 372。

²² 《第二選集》（*A Second Collection*），頁 265。

朗尼根對吉爾松立場的批判²³焦點落在吉爾松的“感知主義”上：其假定“認知活動限定在現象當中：感知是一種‘認知活動獲得客觀性’的樣式”。²⁴ 朗尼根援引了吉爾松的文字如下：“無論存在者的概念是甚麼，智性所獲得的對存在者的理解，是從可感的資料當中**觀看**而來（黑體為吉爾松所加）”。

作為語言的世界

為解釋人類如何獲得理解，朗尼根在《洞悉》一書中不只分析了歷史上和當代的哲學理念，而且還分析了數學、自然科學和社會科學，以及神學的新近發展，他還對常識作了一次徹底的研究。

對於大多數神學讀者而言，閱讀該書的其中一個障礙是，首五章提出知識或智性探究的本質問題，所舉例子完全來自數學和物理學領域。跳到第六章，我們會遇到數不清的各個行當的智性範例——“在理解上的準備、在把握要點上的準備、在發現論題上的準備、在掌握含意上的準備、在求獲其所以然上的準備”²⁵——無教便無學——“洞察力的傳通”——“它顯示出綫索和突出的暗示，引向對之的洞悉。它吸引注意力，驅散橫互於通往洞悉之途上令人心有旁騖的意向”——“交談是一種基本的人類藝術”——“我們注視著，要

²³ 載《額我略》(Gregorianum, 1963)，再版為〈作為視域的形上學〉(“Metaphysics as Horizon”)，載《選集》(Collection)，頁 202-220。

²⁴ 《選集》(Collection)，頁 208。之前他曾評論過吉爾松的〈存在與某些神學家〉(“Being and Some Philosophers”)，載《神學研究》(Theological Studies)，11 (1950)，頁 122-125。

²⁵ 《洞察》(Insight)，頁 173。

看到萬物是如何實現的”——“人們不僅生來便有一種與生俱來的探究理解驅動力，他們也生來就進入一個共同體中，該共同體擁有一個包羅通過驗證的答案之共有儲備”等等——“常識”。

到一九七二年為止，朗尼根都在堅持，我們的存在不僅僅是在嬰孩般的當下世界中，而且是在由涵義作為媒介的，遠為浩瀚的世界當中。²⁶

朗尼根從一個簡單而明顯的事實開始：嬰孩不講話，然而成年人則大多數都滔滔不絕。換句話說，只要嬰孩不說話，他們就無法在以語言為媒介的世界當中生活。“他們的世界是一個視像和聲響、味覺和嗅覺、觸覺和感受、喜樂和悲痛之當下性的世界”。由於他們在學講話，他們便逐漸被拖進一個“包括過去、未來和現在，包括可能的、或然的和實然的，包括權利、職責和事實”的世界。“它是一個被旅行家的故事、事跡和傳說，被文學、哲學和科學，被宗教、神學和歷史所豐富的世界”。²⁷ 但是，它也是一個在其中“除事實之外存在虛構，除真理之外存在謬誤，除科學之外存在神話，除真誠之外存在欺騙”的世界。

“所有一切是如何運作的”？我們大多是活在不關心這哲學問題的情況下，哲學家們則總是提出這些問題，朗尼根指出，但是

他們容易進入到深深的混亂當中，忽略多年以來學講話所花費的心血，忽視嬰孩的當下性世界和成人由涵義作為媒介的世界之間的差異，並回到他們的孩提之年，提出孩童般幼稚

²⁶ 《第二選集》(*A Second Collection*)，頁 239-261。

²⁷ 同上書，頁 240。

的解決辦法：實在是來自當下的經驗。²⁸

結果是：“他們將宣稱，認知是好好觀照的問題，客觀性則是在那裏觀看可見之物的問題，這實在就是任何在當下經驗中的東西”。²⁹

這是“天真的實在論”，或是“經驗主義”。經驗主義者混淆了認知以涵義為媒介的世界的判準，和當下性世界的判準——後者的認知可以僅通過感受、接觸和看視而獲得。唯心主義者知道，對於人類的認知而言，有比這種獲得更多的對象存在，但他們是用同樣的，或是類似的感性語言來思考這個“更多的”的，因此總結認為，我們沒有客觀的認知。

批判實在論者斷言，客觀的人類認知並不只是借助經驗而發生的，而且也借助於由人類的理解和正確判斷來完成的經驗。“在嬰孩般的當下性世界當中，與我們當下相關聯的唯一對象是感官直覺的對象”，“但在成人由涵義為媒介的世界中，與我們當下相關聯的對象，是要通過我們以提問而意欲獲得的，和以正確答覆而認知的對象。”³⁰

意欲獲得的對象，如新經院主義術語所述，是存在物（*entia*）。然而，我們需要明確說明，這些存在物是通過追問諸如“它們為何物”（*Quid sit*）和“它們是否存在”（*An sit*）這樣的問題，通過拿出正確的解答而被認知的。

朗尼根認為，同經驗主義和唯心主義決裂，包含認知性的神話的消亡：該神話認為認知好像觀看；認為客觀性是觀看在那邊可以看到的東西，而不是觀看不在那邊的東西；實

²⁸ 同上。

²⁹ 同上書，頁 241。

³⁰ 同上書，頁 243。

在是現在在那邊被看見的對象。³¹

但認知不僅僅是觀看，它是體驗、理解、判斷和相信。

多瑪斯·亞奎納論恩寵

然而，朗尼根並不只是一位哲學家而已。在《恩寵與自由》（*Grace and Freedom*）³² 當中，他重新找回了從奧思定到多瑪斯·亞奎納思辯神學中恩寵論的發展，列出當中後期行動性及合作性恩寵觀念的表達方式和關係，並提出了尚未被後人所超越的，對亞奎納神聖超越和人類自由理論的分析。朗尼根令亞奎納的神聖因果關係脫離了等級性宇宙論，而前者正是在後者當中獲得表達的。他穿過了圍繞隨後就恩寵和自由所展開的神學論爭所帶來的困難，從董思高的唯意志論，經過唯名論，以及就天主恩寵和人類自由的爭辯（道明會和耶穌會之間的“論寵佑”（*De Auxiliis*）論爭），³³ 到啓蒙運動，以及決定論（determinism）和決斷論（decisionism）的現代變奏，指出了亞奎納的至關重要的成就是如何被人所忽視的。在亞奎納影響下所帶來的智性上的突破，既沒有被他的同時代人所恰當理解，也未能通過後來的評註家而得到傳達。亞奎納思想中的“超自然法則”，將救贖的奧秘表達為天主贈予人類，一份惟有天主本來所擁有的神學美德和恩寵，

³¹ 《方法與神學》（*Method and Theology*; London: Darton, Longman and Todd, 1972），頁 238。

³² J. P. Burns 主編，F. E. Crowe 代序，《恩寵與自由：聖多瑪斯·亞奎納思想中的行動恩寵》（*Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*; London: Darton, Longman and Todd and New York: Herder and Herder, 1971）。

³³ 參看頁 124，註腳 16（原書）。

因而是絕對的恩惠，並且與人類天性具有的超自然關聯。隨後的評註家不當地想象成分離的領域或層面，此為自然的，彼為超自然的，這便引向了一種假定，以超自然和自然、恩寵與自由、信仰和理性之間矛盾為特徵的假定，形成諸多困難。

該著作令朗尼根確信，重新回到亞奎納的任務遠比大多數神學家所想象的，更為艱巨。所需的不只是對亞奎納著作的歷史性重建，還有研習者思想的深刻改變。

顯而易見，在當時的環境下，僅憑一份美國神學雜誌從一九四一年至一九四二年的四篇論文，是無法產生太大影響的。但在一九四六年，朗尼根評論一篇用拉丁文撰寫、研究耶穌會和道明會論爭的論文中，默默地提到了自己的著作，他評論道，這一解讀多瑪斯·亞奎納的新進路所包括的“不僅是對巴洛克式傳統做法的不信任，而且是對一場曾經名揚天下，而又充滿激情的爭論的一場出乎意料的靜默葬禮”。³⁴ 對於在額我略大學曾被訓練為一位摩里納主義者的他而言，為時一個月時間，專注於亞奎納的文本，令他如釋重負。³⁵ 他對多瑪斯的研讀，為數個世紀之久的痛苦爭論劃上句號，或者，如果他對之作出更多研究的話，更可以說是為其蓋棺定論。諷刺的是，當這些論文於一九七二年再版之時，朗尼根對亞奎納恩寵神學的重建，不知不覺地落入了梵二會議之後的氛圍當中，在這一氛圍當中，年輕的天主教神學家幾乎不了解這場論爭究竟是怎麼一回事。³⁶

³⁴ 《選集》(*Collection*)，頁 67。

³⁵ 《方法》(*Method*)，頁 163。

³⁶ 《恩寵與自由》。

不要宗教哲學

朗尼根區別“神的哲學”和“系統神學”，分別將“神的哲學”作為從邏輯上而非源自於啓示宗教，有關天主教的思想，以及“系統神學”作為依賴啓示真理的關於天主教的思想。³⁷ 前者旨在證明天主教的存在及其屬性，後者則接受在他處所建立的真理並嘗試理解它們。

在古典主義和概念論佔據統治地位的時代，二者是相互分離的。朗尼根所指的古典主義者，指的是那些“對他們而言，伊索克拉底或西塞羅這樣的修辭學家或者演說家（原文如此）體現為人類文化的佼佼者”的人們（頁 ix）。毫無疑問，當朗尼根還是個學童的時候，就已經知道文藝復興人文主義，並將之牢記在心。正如我們所看到的，概念論者是那些在漫長的西方哲學傳統中，將認知描畫成看一看的人們：包括經驗主義者和唯心主義者，當然還有新經院主義者們。

然而，在朗尼格看來，現在我們沒有理由區分由哲學系裏的哲學家所教導的神的哲學，以及由神學系或宗教研究系的神學家所講授的系統神學。他反對帕斯卡對哲學家的神和亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主所作的區分，更加明確地拒斥“神的哲學”這一概念，後者在新近剛剛過去的天主教歷史當中，以一種純客觀的方式處理天主教的存在和屬性問題——將哲學以及宗教哲學，視為“十分客觀，以至於獨立於那正

³⁷ 《天主的哲學和神學：天主的哲學和功能性專業、系統學之間的關係》（*Philosophy of God, and Theology: The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics*; London: Darton, Longman and Todd, 1973）。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

在思考它的心智”(頁13)。如今，正相反，我們發現無法脫離我們自身去建構神的哲學——“智性因素、道德因素和信仰皈依都必須得到考慮”。

一九七二年，朗尼根宣佈，他“是在不可能的狀況下講授了二十五年神學”(頁15)。經院主義的“整個架構”，“都是取決於十六世紀精良事物的基礎上”；但如今我們看到沃爾夫(Christian Wolff)所引入的區分，“並非至聖的”。朗尼根反對舊有對自然倫理學和基督教倫理學、哲學人類學和基督教人類學的區分——這是從一種亞里士多德觀點來看，仍然有效的區分，但已不復存在——也是在神學中必須完成的綜合。

我們不得不將自然神學移入系統神學當中：從朗尼根的經驗來看，學生只不過因為一種並不具有“宗教性”的自然神學而感到厭煩。此舉將個人的介入擱置到一邊去(頁19-20)。

為亞里士多德來說，哲學是形上學，所有其它的學科都是從它裏面獲得其基本的術語和關係的。現在，哲學基本上是認知的理論，是無法獨立於闡釋學和歷史而運作。這也是迫使天主教神學脫胎於新經院主義的力量(頁32)。以前，教義神學家被指望能夠運用神學理性(*ratio theologica*)，從聖經、教父著作和神學家們的共識(他應當加上教宗通諭)那裏，建立起一個命題系統。但如今，歷史學介入了教義神學和上述來源當中。現在系統神學不可能不將聖經批判、教義歷史等等包括在內。然而，回到起初，自然神學和系統神學在宗教經驗當中擁有一個共同的起源。

這種宗教經驗因文化、階級、個人差異而發生變化，但植根於天主之愛的饋贈，卻優先於任何關於天主的知識：“宗

教經驗依其根源，是對一個無條件、無限制、處於愛當中的存在經驗”（頁 51）。但這只是故事的開始——“我們所愛戀上的，仍有待我們去發現”。

這一觀點同梵一會議的決議並非互不相容，大意是：憑藉理性的自然之光，從受造物的存在那裏，我們可以獲知天主之存在的確定性——這並不意味著失卻了恩寵的墮落人類，能夠獲知天主存在的確定性——朗尼根如是主張。天主的問題可以作為一個純形上學的問題著手，但它不可避免變成道德性和宗教性的問題，而這樣的神的哲學，便不能孤立於文化、個人背景以及追問者期待以外了。的確，“惟有在宗教經驗的氛圍中，神的哲學才得以豐富壯大”。

朗尼根認為，建立天主的存在的肯定並非難事——難就難在要反駁所有的異議。並不是每一位研修宗教的學生都需要關注這些論辯，而是，朗尼根說，問題在於他所謂的“自我移用”（self-appropriation）是什麼。“神學家的關注不只是一套命題，而是一個具體的宗教，它曾被人活過，正在被人活著，也將被人活下去”（頁 56）。

經驗上的表現主義？

朗尼根經常談到，神學家先前如此之多地強調真理的客觀性，以至於主體被忽略。他的觀點是，除了判斷，別無真理，而判斷僅存在於**頭腦**當中。

也許並不令人驚奇的是，鑑於有關“經驗”所引述的言論，林貝克將朗尼根的《方法》一書當作“經驗上的表現主義”的典範，他發現在基督教神學和宗教研究當中，這種“經

驗上的表現主義”十分普遍深入。³⁸

作為起步，朗尼根將不同的宗教視為對一種共同的核心經驗的不同表達和客體化，正是這種經驗，將它們確定為宗教。這一經驗儘管是有意識的，但可能只在自我意識的反省層面，並未被認出為實際所是。它是一種所有人類都潛在擁有的經驗。在大多數宗教當中，該經驗都是客體化的源頭和規範：這些表達方式是否恰切，正是以這經驗作參考而得到判定。³⁹

另一方面，當假定宇宙是可理解的，便出現“沒有一個智性基礎的話，它能否如此”的問題（頁 101）。對於朗尼根而言，這便是處理關於天主的問題。他詳細說明了問題——宇宙發生論、生物學進化、歷史進程等等，是否以某種方式與我們相關、有利於我們，或在某種程度上與作為道德存在的我們同源，或者對我們保持默然並與我們背道而馳？我們人類對這樣的問題是無法避開不問的——我們是“不受限制地追問問題，並追問這一追問自身之意義”的受造物——因此天主的問題又一次被提出。事實上，人類的心靈，可稱為我們的先驗主體性，“被損毀或廢止，除非（我們正在）向可理解物、無條件者、有美好價值者拓展”。我們這一拓展的範圍是未受限制的：“在（我們的）界域之內，存在一個專為神聖者的領域，一座終極神聖的聖殿”。無神論者會說，這一空間是虛空的，不可知論者會抱不確定態度，人文主義

³⁸ George A. Lindbeck, 《教義的本質：後自由主義時代的宗教與神學》（*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*; London: SPCK, 1984）。

³⁹ 《方法》（*Method*），頁 101-124。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

者不接受這一問題的產生。“但他們的否定是預設了在我們土壤上的花火，閃爍於我們對於神聖者與生俱來的傾向中”（頁 103）。

“當人墮入愛河時”，彰顯在這些問題中的自我超越能力，便“變成了一種實在”。誠然，朗尼根承認，有許多種“沉浸在愛當中”的方式。然而，正如天主的問題隱含在我們的所有追問當中一樣，愛慕天主是我們意向的根本實現。缺失了這種實現，“人生在追逐享樂當中變得平庸，人生因濫用權力而變得嚴苛，人生因深信‘宇宙皆為荒謬’而對人類福祉感到絕望”——但“愛慕天主，正如經驗到的那樣，是以一種不受限制的方式進行著的”——“儘管並不是我們認知和選擇的產物，但它是一種愛、喜樂、平安的，有意識的動態狀態，在仁愛、良善、忠信、柔和和節制的行為中彰顯自身”（迦 5：22）。

朗尼根訴諸一種“奧秘的經驗”——奧托（Rudolf Otto）將神聖者經驗視為“令人着迷而戰慄的神秘”（*mysterium fascinans et tremendum*）；蒂利希（Paul Tillich）經驗為被終極關懷所掌控；當然還有聖依納爵·羅耀拉無原委的慰藉，正如拉內闡釋的那樣。毫無疑問，正是這樣對一批迥異的經驗的慷慨接納，令林貝克深感不安。朗尼根肯定這便是聖化恩寵——“天主愛的饋贈”——“一種經驗”——“事後被客體化在理論範疇中”（頁 107）。朗尼根主張，從林貝克的觀點來看，更加令人憂慮的是，在進入由涵義、語言等作為媒介的世界之前，宗教是天主把神聖之愛充滿我們內心，而這就是對我們所講的優先性話語。“這種總是優先的話語，是關乎愛與敬畏之奧秘的無中介經驗——這種總是先行的饋贈，在

其當下性當中，將人從歷史、文化的多樣性中撤出，脫離由涵義作媒介的世界，進入到當下性的世界當中，在這個世界當中，意象和象徵、思維和話語都喪失了其相關性，甚至消失得無影無蹤”（頁 112）。另一方面，這並不意味著受歷史所限、因語境而變的外在話語是偶然的，因為它們具有一種構成性的角色。一男一女如果未曾彼此聲明愛對方的話，便不是處於愛戀當中。但是，奧秘的經驗“在主體內繼續作為一股動力向量，一股回潮逆流，一道朝向可畏、神聖性及生死攸關的召喚”。

結論

經過多年紮實的研究生涯，朗尼根獨立自主地對多瑪斯·亞奎納展開了一種變革性的解讀，他首先重建了亞奎納恩寵學說的歷史，隨後則是後者關於知識的理論。他創作了《洞察》這樣一部哲學思考的重要著作，堪比拉內的《在世界中的精神》（*Spirit in the World*）、巴爾塔薩的《世間真理》（*Truth of the World*），以及沃伊蒂瓦的《行動中的位格》（*Acting Person*），而且比這些著作更加容易理解，至少對於哲學家。在特雷西的著作序言當中，朗尼根承認他在天主教思想巨大的更新過程中，扮演了一個溫和的角色：“在梵二會議上，一個持續了超過一個世紀的過程突然明朗化並公開了”，“令世界為之而震驚”，在這個過程當中，神學家“的思想逐漸適應，從直到法國大革命為止一直佔支配地位的古典主義文化，轉移到形成其現代後續者的經驗的和歷史的思想當

中”。⁴⁰ 然而，在對主體性的奧秘，以及就“朝向可畏、神聖性及生死攸關的召喚”的反思中，朗尼根（同舍尼、德·呂巴克和拉內一樣）召喚讀者做的神學工作，同時也是一種苦行操練——可以說，是一種靈修學。

⁴⁰ Tracy, 《伯納德·朗尼根的成就》(*Achievement of Bernard Lonergan*)，頁 xi。

第八章

馮·巴爾塔薩

馮·巴爾塔薩深受德·呂巴克的影響，如今時常同他的舊同道拉內分庭抗禮，被視為本世紀（二十世紀——譯者）最偉大的天主教神學家之一。

漢斯·烏爾斯·馮·¹巴爾塔薩於一九零五年八月十二日出生於瑞士琉森一個古老的貴族家庭，他的弟弟在瑞士衛隊中服役，姊姊則成為一間方濟女修會的總會長。² 馮·巴爾塔薩原本可以成為一名職業鋼琴家，他在蘇黎世、維也納和柏林研究德國文學和哲學。其博士學位論文研究“現代德國文學中的末世問題發展史”，經過相當大程度的重寫後，以《德國靈魂的啟示》(*Apokalypse der deutschen Seele*, 1938) 為題面世。一九二九年，時年大多數修生陸續晉鐸，馮·巴爾塔薩加入了德國的耶穌會，原因是耶穌會在瑞士依然遭

¹ 加在貴族姓氏前的附加詞，只有在同全名或者詞首大寫字母連用時方才正確無誤。但是，不相一致的是，我們不會稱“馮·哈納克”，而男爵則總是“馮·許格爾”。

² 參看：David L. Schindler 主編，《馮·巴爾塔薩的生平與著作》(*Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*; San Francisco: Ignatius Press, 1991)，Edward T. Oakes SJ and David Moss 主編，《劍橋馮·巴爾塔薩指南》(*The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; Cambridge: Cambridge University Press, 2004)，以及 Ben Quash，載《現代神學家：一九一八年以來的基督徒神學導論》(*The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*; David F. Ford with Rachel Muers 主編第三版；Oxford: Blackwell, 2005)，頁 106-123。

禁。³ 他十分痛恨新經院主義思想，發現在與眾不同的耶穌會士普利茨瓦拉 (Erich Przywara)⁴ 那裏，有一種解讀多瑪斯·亞奎納的方式，這種解讀的觀點，相反於他不得不去聆聽的演講中所提出的觀點，並把他引向海德格式的多瑪斯主義者西沃斯 (Gustav Siewerth) 的著作當中。⁵

巴爾塔薩並不是一個幸福的學生：“我在耶穌會的整個學習階段，都是拿著別人用啟示之榮耀所製造的武器，與可怕的神學進行著一場嚴酷的鬥爭……我本可以以三松的憤怒對之加以猛擊的。我感到用三松自身的力量，好像拆毀了整座聖殿，並將我自己埋葬在了瓦礫之下。所以如此，原因是，縱使我有聖召，我想要執行自己的計畫，但我同時活在一種無邊無際的憤慨當中”。⁶ 通過與德·呂巴克的相遇，巴爾塔薩在法國與耶穌會士們一道四年之久的神學研習而終

³ 該禁令於一九七三年取消，甚至乎只有百分之五十五的投票者投票贊成這樣做。

⁴ 普利茨瓦拉 (1889-1972) 出生於上西里西亞，一九零八年進入耶穌會。他從未獲得學術職位，其著作幾乎沒有被譯成英文的，但請參看 Thomas F. O'Meara OP, 《埃裏克·普利茨瓦拉的神學及其世界》(Erich Przywara SJ: *His Theology and His World*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002)。

⁵ 平信徒哲學家西沃斯 (1903-1963) 於一九二六年至一九三一年期間與海德格一起在布裏斯高的弗裏堡做研究。作為一名反納粹者，他的學術生涯曾因此而受阻。請參看：Peter Reifenberg and Anton van Hooff 主編，《為世天主：德·呂巴克、西沃斯、馮·巴爾塔薩》(Gott für die Welt: Henri de Lubac, Gustav Siewerth, Hans Urs von Balthasar; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001)，談到了他的影響。

⁶ 要回想起一九四六年那荒廢了的歲月，請參看 Schindler, 《巴爾塔薩》(Balthasar), 頁 13。一九八五年，他仍在攻擊“新經院主義者的理性主義”，參看《神一學：神學邏輯理論》(Theo-Logic: Theological Logical Theory, Vol. 1; San Francisco: Ignatius Press, 2000)，頁 20。

感到寬慰，雖然德·呂巴克從未正式教導過他（或者任何其他年輕耶穌會士），但是，同居一室便能激勵他們上進——“他向我們展示了超越經院主義的教材，以及通向教會教父的道路……因此當其他所有人都出去踢足球時”，巴爾塔薩一千人等“開始認真思考奧利振、額我略·尼撒和馬西摩”。到一九四二年，他出版了一部關於上述人物的著作。他特別發現了奧利振，“不無驚訝地”承認，“他（奧利振）體現了頭幾個世紀至高無上的思想，在整個基督教神學身上，打下了他或好或壞的印記”。⁷

巴爾塔薩短暫在慕尼克的耶穌會刊物《時代之聲》（*Stimmen der Zeit*）工作。他同拉內制定了一套改革天主教神學的計畫。⁸ 一九四零年，當納粹政權侵犯天主教新聞事業的自由之時，巴爾塔薩返回瑞士，成為巴塞爾大學的校牧（這是瑞士明令禁止耶穌會時，並未預想到的一個職務）。同年，他接納斯派爾（Adrienne Kaegi-von Speyr）進入教會。⁹ 一

⁷ 《我的著作回顧》（*My Work: In Retrospect*; San Francisco: Ignatius Press, 1993），頁 11 為最佳指南。

⁸ 參看〈教義神學論文研究方案〉（“A Scheme for a Treatise of Dogmatic Theology”），載 Karl Rahner，《神學研究》（*Theological Investigation*, Vol. 1; London: Darton, Longman and Todd, 1961），頁 19-35；儘管文中強調已無可能區分他和巴爾塔薩的角色，但拉內對此負有責任。

⁹ 斯派爾（Adrienne von Speyr）（1902-1967）來自一個相當富有和操法語的瑞士新教家庭。她違背母親的夙願而進入中學學習，是班上唯一的女生，她在那裏最好的朋友是海因利希·巴特（Heinrich Barth，卡爾·巴特的兄弟）。斯派爾是瑞士第一批女性醫生，通過輔導學生來補貼醫學進修。一九二七年，她下嫁杜爾（Emil Dürr），後者是一位歷史學教授，也是帶著兩位年幼兒子的鰥夫。杜爾於一九三四年死於一次意外。一九三六年，杜爾夫人嫁給了文藝復興歷史學家布克哈特（Jacob Burkhardt）研究專家凱基（Werner Kaegi）。從一九四零年直到一九四四年，她有著一系列的幻覺、出神及神秘經驗，包括同時現身於兩個地方以及出現聖傷。一九四四年至一九四八年，

九四五年，他們創立了一個信仰團體——聖若望會，男女皆可參加。一九五零年，經歷了痛苦的商議之後，巴爾塔薩選擇追隨一個新的召叫，離開了耶穌會。¹⁰ 在流言蜚語的緊逼之下，他只得退居教會團體之外，直至一九五六年加入庫爾教區。

巴爾塔薩參加了卡爾·巴特的多次演講。他論巴特的著作面世於一九五一年，這是他所能參加的全部巴特演講的產物。該書引起了巴爾塔薩對新教神學家的關注，儘管後者在天主教圈子裏幾乎無法吸引人的興致。¹¹ 他還創辦了一家出版社，首先出版了到當時為止從斯派爾那裏記錄下來，關於她神秘出神狀態期間的口述資料。第一輪的出版，包括巴爾塔薩自己的著作《夷平堡壘》（*Schleifung der Bastionen*, 1952），這是一部對羅馬天主教會“壁壘心態”直言不諱的聲討之作；¹² 還有拉內兩篇相對溫和的關於教會言論自由的號召；以及二十九歲的孔漢思論巴特的博士學位論文（參見本書第九章）。

巴爾塔薩並未以任何身份獲邀出席梵蒂岡大公會議。一

凱基夫人向巴爾塔薩口授大約六十卷文字。二十世紀五十年代初，她身陷嚴重的糖尿病、關節炎和腸道癌當中，並逐漸失明。其丈夫死於一九七九年。至今幾乎沒有關於她的二手文獻。

¹⁰ 他的辭職信正文收於 H. de Lubac 《教會的事奉》（*At the Service of the Church*; San Francisco: Ignatius Press, 1993），頁 370-375。

¹¹ 一九四八年到一九四九的那個冬天，巴特同巴爾塔薩和斯派爾曾在艾西德倫一起聆聽莫扎特的音樂唱片近二十四小時之久，其間巴特對自己帶來一部留聲機並開始經常欣賞音樂感到十分欣喜。參看 Eberhard Busch，《卡爾·巴特：從書信和自傳文本中看他的生平》（*Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*; London: SCM Press, 1976），頁 362。

¹² Hans Urs von Balthasar，《夷平堡壘：論這個時代的教會》（*Razing the Bastions: On the Church in This Age*; San Francisco: Ignatius Press, 1993）。

九六一年，《榮耀》（*Herrlichkeit*，英譯本作《上主的榮耀》*The Glory of the Lord*）第一卷問世：該卷是總計十五卷的首卷，一九八五年全書成功收尾，成為迄今為止所有二十世紀天主教神學家當中，予人印象最為深刻的一部著作，無論從所述範圍和雄心壯志，還是從部頭上來看，都堪比巴特（並未完成的）《教會教義學》。

一九六五年，巴爾塔薩被愛丁堡大學（以其論巴特的著作）及大公宗主教（以其對希臘教父著述家的研究）授予榮銜，一九六九年，他最終獲得同教中人的認可，教宗保祿六世任命他進入了國際神學委員會。¹³ 儘管梵二會議誠如巴爾塔薩所願，帶來了教會對世界的開放、重新肯定平信徒的地位等等，但它並非他原先所期盼的那樣，是恢復一個更加豐滿的天主教傳統經驗。他從《考爾杜拉》（*Cordula*, 1966，英譯本作《基督教真理的瞬間》*The Moment of Christian Truth*）開始，一路展開抗辯，反對拉內及其“匿名的基督宗教”、東正教默觀、孔漢思、女性鐸職、現代聖經釋經學、神學院教育以及其它很多東西。¹⁴ 巴爾塔薩參與創立《共融》（*Communio*）雜誌，該刊是謝列貝克斯、孔漢思及其他“改革派”和“自由派”天主教徒聯合創辦的期刊《大公會議》（*Concilium*）的“保守派”死敵：直至今日，兩本勢均力敵的刊物，仍是水火不容的天主教神學陣營的典型範例。

一九八五年，斯派爾的“使命”在羅馬召開的國際研討會

¹³ 一九七三年，他獲選成為英國人文社會科學院外籍院士。

¹⁴ 舉例而言，“裙子越短，雙腿帶來興奮就越少。時裝設計師們如果打算調高我們情色的溫度的話，將不得不推陳出新”，引自《說明》（*Elucidations*; San Francisco: Ignatius Press, 1998，德文原版 1971 年），頁 227；十分近似於無需再版的報章。

上得到認可，令巴爾塔薩喜逐顏開。他尋求重返耶穌會，但談判終告失敗：他們不情願承擔聖若望會（*Johannesgemeinschaft*）的責任。巴爾塔薩於一九八八年六月二十六日逝世於巴塞爾，原定三天之後被擢升為樞機，雖說巴爾塔薩並非發自內心地接受這一榮耀，但起碼可以看作是對斯派爾工作的認同。

蘇亞雷斯主義

根據德·呂巴克、拉內、朗尼根和巴爾塔薩的觀點，他們在作為年輕耶穌會士時，被強制灌輸的多瑪斯主義，實際上是“蘇亞雷斯主義”。不過，他們當中只有一位對之作出了延伸思考，而該思考肯定曾被其他人所接受，這個人便是巴爾塔薩，他反思了當代的形上學。¹⁵

在更加廣闊的世界當中，西班牙耶穌會士蘇亞雷斯（Francisco Suárez, 1548-1617）以其《論法律》（*De Legibus*, 1616）一書而著稱，該書論及自然法和國際法的原理，影響了歐陸和美國的法理學家和立法者。他同英格蘭的詹姆士一世皇帝爭得不可開交：他的《信仰辯護》（*Defensio fidei*, 1613）矛頭直指英格蘭教會，更因書中對政府的權力帶有偏見的說法，其中一本在倫敦被鄭重其事地焚毀。

¹⁵ 《上主的榮耀：神學美學第五卷：現時代的形上學領域》（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*; Edinburgh: T & T Clark, 1991），頁 21-29，接下來的引文頁碼將在正文中註明。本書德文版於一九六五年問世；參看 Robert C. Miner，〈作為現代性奠基者的蘇亞雷斯？反思新近史編中的傳統主題〉（“Suárez as Founder of Modernity? Reflections on a Topos in Recent historiography”），載《哲學史季刊》（*History of Philosophy Quarterly*），18（2001），頁 17-36。

巴爾塔薩說，蘇亞雷斯是“巴洛克式新經院主義”（頁 21）。更為重要的是，他將“存有的單義性”——存有的觀念，講授為“超出天主和世界之外，且又意義單一且中立的原則”（頁 560）。

結果之一便是他的神學體系與他的耶穌會靈修無法相互匹配。巴爾塔薩採納了舍尼所持有、而遭到拉格朗嘲諷的觀點，即一位偉大神恩性的人物，如聖依納爵·羅耀拉的靈修，或者如耶穌會這樣的信仰傳統，應當在一種有相應特色的神學異像下得到詳盡論述，而的確，後者應當受到前者的啟發。他沒有對這一點作出解釋，而堅持蘇亞雷斯神學永遠都不是依納爵異像的適當體現。

另一個結果是蘇亞雷斯——而非笛卡兒——為現代的形上學奠定了基礎（頁 25）。

然而，這裡更多要指出的是，蘇亞雷斯“天真的出發點”控制了“哲學的及神學的新經院主義神職活動”——無論他是否正式講授單義性學說（頁 25）。因此，巴爾塔薩追隨董思高的觀點說，蘇亞雷斯將存在、實在約化到了一個層面上，擔心如果我們若允許類比式地運用存在的概念，我們會打開通向不確定性的道路，因為我們就不能確保天主的概念有甚麼內容。缺少一個涵蓋天主、衆天使以及所有具體事物意義的明確存在概念，天主將全然步出我們的知識界限之外，同時也步出縱使我們宣稱是通過否定法而獲得的知識。

這種廢話也蔓延至神聖和人類自由之間關係的構想方式中去。天主和受造物擁有同樣的存在——從本體論上來講我們都是四足動物——那麼人們看來才能夠在天主和造物之間進行比較。“年輕的耶穌會”令自己捲入“令人同情的論

爭”——寵祐 (*De Auxiliis*)¹⁶ 論爭，這一論爭建立在這樣一個前提之上：形上學的神學家“能夠俯視第一因 (*Causa Prima*) 同第二因 (*causa secunda*) 的相互作用”(頁 26)。假定有一個存在的概念，其意義明確涵攝造物主和受造物，是莫利納主義學說的前提，這概念將導致受造物“擁有一種獨立於天主的終極獨特性和自由”的結論 (頁 28)。

伴隨著“哲學的奧秘感”的消失，“神學的奧秘感”——根據“恩寵成全人性”的公理，應當會產生“一種對於榮耀之奧秘強化和深化的感受”。但事實正好相反，新經院主義的教導以其“護教色彩的全知性”，未能傳達這一感受；當然它在講道和教理講授上具有不良效應，影響那些對此類護教學並無好感的天主教徒的祈禱生活和默觀修煉。“這裡的特點是，在新經院主義當中，當對天主的榮耀感喪失時——即瀰漫於整個啓示，但並不為概念化的理性主義所覺察的榮耀，或新經院主義對之保持沉默，或是在方法上完全置之不理——也破壞了對創造之榮耀 (作為“美學”) 的感知，這一榮耀，一以貫之地，照亮了整個教父時期的神學以及中世紀早期和全盛時期的神學”(頁 26-27)。蘇亞雷斯的形上學對存有的概念化，“廢止了關乎實在的經驗，並把思維封閉在一個領域，該領域以赤裸裸的基本論斷，以擺弄諸概念的分析與綜合為

¹⁶ 一五九七年，教宗克萊孟十三世設立了“輔助恩寵部”，來處理耶穌會和道明會之間就用什麼“輔助” (*auxilia*) 聖寵在預設或所要求的靈魂中運作問題所展開的痛苦爭論：對於莫利納 (Luis de Molina SJ, 1535-1600) 來說，聖寵的功效最終並非建立在饋贈之上，而是建立在天主對於靈魂將如何合作的預知上。這種中介知識 (*scientia media*) 或有條件的 (*conditionata*) 知識被道明會視為是對神聖治權的一種違背。這論爭一直都未得到解決，於一六零九年被束之高閣，當時教宗保祿五世禁止道明會稱耶穌會為白拉奇主義，也禁止耶穌會稱道明會為加爾文主義。

特徵，從而也以思維活動（*noesis*）和思維內容（*noema*）的內在主體對立（*inner-subjective opposition*）為特徵”（頁 27）。

並不令人驚訝的是，巴爾塔薩總結道，“對創造之榮耀的感知”轉到了詩人和藝術家那裏（但丁、彼特拉克、彌爾頓、赫德爾、荷爾德林、濟慈），也轉到了偉大的自然科學家那裏（開普勒、牛頓、早期的康德、歌德、卡魯斯、費希納、德日進）——令新經院主義從想象式文學和自然科學領域那裏脫離開來。

無論巴爾塔薩的斷言是否完全可以理解，我們都必須連同他為理性主義所提供的譜系一道不予追究——後者在他的經驗中，早已滲透在當時耶穌會神學院所教授的必修課當中，包括形上學和護教學在內的哲學。巴爾塔薩公開抨擊的“蘇亞雷斯主義”，看上去與我們在舍尼於拉格朗的多瑪斯主義中所發現的“沃爾夫主義”十分相似。¹⁷

主體性、語言與真理

在那些對哲學感興趣的神學家看來，巴爾塔薩最有趣、最易接受的著作是一九四七年首次出版的《世界的真理》（*Wahrheit der Welt*）。¹⁸

¹⁷ 巴爾塔薩眼中的蘇亞雷斯，與道伊（John P. Doyle）、弗雷多索（Alfred J. Freddoso）、格拉肖（Jorge J. E. Gracia）、坎騰斯（Bernard Cantens）等人研究的哲學家有甚麼關係，則是另外的問題。

¹⁸ 《世界的真理》（*Wahrheit der Welt*，一九五二年譯為法文，一九五三年譯為西班牙文）於一九八五年作為《神學邏輯學》（*Theologik*）的第一卷再版。英文版作《神學邏輯學：神學的邏輯理論（第一卷）：世界的真理》（*Theo-Logic: Theological Logical Theory, Vol. 1: Truth of the World*; San Francisco: Ignatius Press, 2000）。下文中該書的引文頁碼在正文中註明。

這一“我們習見真理的現象學”——“自然真理”（頁 31）——與拉內的《在世界中的精神》（*Geist in Welt*，一九三九年版）相比較，可以令我們獲益匪淺。儘管並不打算對一篇亞奎納的文本作詳盡的註釋，但巴爾塔薩仍然對亞奎納的認知論作出一個十足的闡釋，相比拉內，有著更多附和海德格之處。

與標準的“笛卡兒式”問題形成鮮明的對比，巴爾塔薩認為“自我知識和世界的揭示不只是同時發生的，而且也是內在不可分離的”；“不存在主體性單子式地、自足地自我依賴的時刻。更恰當地說，主體性問題在於發現自己總是已和世界打成一片”（頁 47）。不僅如此，“主體的揭示只能在與客體的相遇中發生”（頁 62）。但是，在智性知識的“事件”和“經歷”當中，這一點所意指的，是“主體和客體都將匯集到一起而得到實現，但這一實現對於二者而言將會是一個驚訝和一種饋贈”。“主體的自我知識，只有經由在他者的知識那裏兜一個圈子，方能成為現實；只有走出自身，創造性地服務世界，主體才可意識到其目標，並因而認識到自己的本質”。

然而並不只是“在地的”主體為了他／她自身的發展、自我發現等原因而有賴於世界。根據巴爾塔薩的觀點，我們不應該“假設諸客體形成了一個獨立自足的世界，這個世界不具實質內容，至多只是一個意外產物，為盡主體世界之所需而設”。儘管知識的客體一般被描畫為“一個被單獨建立、業已完工而穩固自足的事物，它在被認知時不受影響”，但更應看到“這個世界的諸客體為了成為它們自身，而需要主體的空間”（頁 63）。主體好像“好客的居所一般，萬物可以在其中開放其潛能”（頁 108）。一棵樹需要被看到、聽到和聞

到：“沒有主體的感覺空間，它將不會成其所是……在主體中被開放而照亮的存在空間，以一種無生命元素所組成的低等空間所不能的方式，給予客體成就自身的機遇”。

主體與客體“彼此在對方的範圍內拓展”。並不只是主體被客體所豐富，現代哲學中一個獲得普遍接受的論題是——無論如何，當主體被認為是從世界那裏獲得，而不向那裏強加所有涵義時——對於巴爾塔薩來說，客體通過被帶入主體的空間而得到豐富。

引人矚目的是，一九四七年，巴爾塔薩從這一觀點轉向對動物世界的思考。我們應該永遠都不知道一隻動物的所見、所聞及所感。作為起點，甚至當我們擁有共同的官感時，我們也無法從多個方面來觀察某些昆蟲的活動，我們無法想象在一隻小鳥或是一尾魚的眼中，世界會是什麼樣子：“我們最不能想象的是，沒有心智的感覺器官會是什麼樣子”（頁91）。“我們永遠也不會知道的異域世界正在經過我們自己的世界”——我們從一頭狗的吠叫中，得知牠怒氣衝天，從牠的哀鳴聲中明白牠傷心痛楚。它們能夠用發聲行為來表達憤怒和慾求——與我們的語言在類屬上的相似性方面，比較接近。但巴爾塔薩卻因此主張，動物實際上比植物距離我們更為遙遠。由於我們不可能闡釋動物的“語言”，讓人理解生命的神秘性，事實上也是存在的神秘性（參看頁93）。

用巴爾塔薩的術語來說，發生在人類這種動物身上的，是“存在向自身的揭示，也馬上實現並從而也要求向他者揭示自己”（頁94）。能夠認識真理和能夠言說真理，二者是相伴而行，不存在無法傳達的真理知識。

另一方面，人並非**不得不說出**他所知道的東西。儘管我

們傾向於溝通，但我們並不是被迫在每個場合都去進行溝通。我們所遇到的情形，溝通往往開始於與另一位成員展開分享的這一自由選擇——“它並不是好像人爲了與他人溝通，爲了‘解密’其他人的心智，必須利用不完備的、任意的象徵，溝通是擁有完美知識的實體，在某種程度上可以省卻這種轉彎抹角的方式，原因是他們能夠借助一種當下的、非推論式的直覺窺視其他人的心智”（頁 95）。“自我的言說受制於官感的自然象徵語言”，從某一種意義上來講，這是一個局限，因爲我們永遠無法克服感官界之孤獨；但掌握這一象徵性的、具有表達力的語言，也是一種幫助和豐富。語言不是一種在抽象領域中自由飄浮的發明創造，準確地說，語言的基礎是語言的性質和規律的自然表達——人的面部表情，事實上，人的整個身體，都不可分離地表達著人作爲靈魂那根深蒂固的性質，以及人作爲靈性存在的自由。感官表達和智性表達之間的界綫，是無法嚴格地加以劃定的。

這部著作當中，還有其它很多內容，引起了巨大的哲學興趣。¹⁹ 譬如說，巴爾塔薩攻擊了西方文化中佔支配地位的事實／價值分裂、存在與價值分離現象（頁 103）。他在時間和歷史性（頁 195）、羞感（頁 213）、知識作爲最初的領受等問題上詳加論述，以“求知主體東游西蕩搜尋獵物”的描述作出諷刺（頁 258）。其實，“一種領悟的認知，總是體現在一種能夠放開的認知當中，因爲它自身也被領悟”（頁 259）。

¹⁹ 巴爾塔薩大多數觀點和大約與他同時代的維特根斯坦並行不悖：舉例而言，請參看維特根斯坦遺著《心理學哲學評論》（第一卷）（*Remarks on the Philosophy of Psychology I*; Oxford: Basil Blackwell, 1980），可追溯到一九四六——一九四九年。

但最重要的是，他在論述語言上十分精彩，這是新經院主義哲學的一個空白——“從睡夢中清醒過來的孩子不會進入一個純粹靈性的世界，從零開始去應付表達的問題。更恰當地說，這個孩子從潛於靈性的生命中蘇醒，在那裏已經存在內外之間的自然表達關係，而且在那裏，表達和含義之間的自然對應，總是已經被屬人的和屬靈的表達關係所充滿”（頁162）。

真理、語言和涵義的現象學實際上是人的一種本體論，總是已經包括一種神學在內（頁260），這並不是次一級的補充性發現。對於巴爾塔薩來說，在任何的認知當中，我們總是已經知曉我們作為受造物的特質，這特質使我們能夠隨即解釋並總結出天主的存在：“只要所有的領會都被理解為對天主的領會，那麼信仰的形式則已經在自然理性的範疇內被描繪出來。當一個人自由地在信仰中順服於作為上主和造物主的天主的知識，他同一時間便順從了他的天性，或者說是順從了銘刻在他天性當中的天主誠命”（頁260）。²⁰

巴特、美和神聖的榮耀

在整個二十世紀五十年代，巴爾塔薩都是一個倍感孤獨的人物，但他在神學上獲得德·呂巴克（自己亦被邊緣化），特別是與斯派爾友情的支持。巴爾塔薩後來曾說將自己最為卓著的神學見地歸功於斯派爾，他聲稱，儘管她並未參與該書的寫作，但如果沒有她，“《榮耀》一書的基本觀點將永遠

²⁰ 參看 Christophe Potworowski，〈巴爾塔薩的基督徒經驗〉（“Christian Experience in Hans Urs von Balthasar”），載《共融》（*Communio*），20（1993），頁107-117。

不會存在於世”。²¹

也許如此——但他也在其它地方強調，“幾乎沒有必要展示出我有多大程度上受惠於卡爾·巴特：一種兼收並蓄的聖經神學，並加入嚴肅的、教義的、合一對話的迫切邀請的願景”。²² 巴特“愉快地向我致意，並認可了我論述他思想的這本著作，他帶著某種懷疑來關注著我接下來的著作，但也許從未留意到，像《獨一無二的愛》（*Love Alone*）這樣一本小書，是如何尋求對他公正地評價，並體現出也許是從天主教一方對他的地位最為貼近的理解”。²³

論述巴特的這部著作是一部經典之作，無論是對天主教神學的更新或對巴特思想的採納，都是貢獻良多。儘管在雙方面，都顯得有點過時。麥金農（Donald MacKinnon）回憶起一九五二年秋的一次交談，巴特當時盛讚該書“完全理解他最根本的神學目標”。²⁴

²¹ 《初瞥斯派爾》（*First Glance at Adrienne von Speyr*; San Francisco: Ignatius Press, 1981），頁 13。“阿德里安妮是一個世界，我相信教會將逐漸不得不採納她的大部分學說，而且也許會疑惑為什麼這些美麗的、豐富的東西沒有被更早地發現。”Angela Scola，〈檢驗萬有，緊握美好之物：巴爾塔薩訪談錄〉（*Test Everything; Hold Fast to What Is Good: An Interview with Hans Urs von Balthasar*; San Francisco: Ignatius Press, 1989），頁 88-89。

²² 〈一九六五年報告〉（“*Rechenschaft 1965*”）由巴蒂諾維奇（Kenneth Batinovich）譯出，載於 John Riches 編，〈美的類比：巴爾塔薩的神學思想〉（*The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*; Edinburgh: T & T Clark, 1986），頁 220。

²³ 同上《獨一無二的愛：啟示之途》（*Love Alone: The Way of Revelation*; London and Dublin: Sheed and Ward and Veritas Publications, 1968）一書的譯本不具名，對《惟有愛方是可信的》（*Glaubhaft ist nur Liebe*; Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963）原書添加了一些不重要的內容。

²⁴ 《與天主結合》（*Engagement with God*; London: SPCK, 1975），頁 2。在巴特看來，巴爾塔薩的著作超過四十年以來都是禁錮正確闡釋的“巨大陰影”，按

在《榮耀》第一卷的導論中，²⁵ 巴爾塔薩暗示，默觀神聖榮耀的這一理念，以及在美的超越性亮光之下重新構想基督教神學的這一觀念，均來自於《教會教義學》第二卷的第一部分。在一九四零年出版的該卷中，巴特處理了神聖自由的圓滿問題——作為“獨一的、不變的、永恆的，從而無所不在的、全能的和榮耀的”天主。如果聖經中天主榮耀概念的頂點，指“某種有別及超出赤裸裸事實之外的斷言”，那便要求對美這一概念加以補充：說天主是美的，也就等於說“祂是如何啓示我們，令我們堅信，並使我們信服的”²⁶。

巴特警告我們不要把對天主的默觀“帶到懷疑中，接近於對世界的默觀當中，世界的默觀最後是人的自我默觀，是一個不承認自己極限的生命渴求”。²⁷ 然而，我們不得不說，天主是美的，巴特承認，在這樣說的時候，“我們回到了教會在新教改革之前的傳統當中”，他提到了聖奧思定和託名狄尼修。²⁸ 在這裡，巴爾塔薩認為巴特實現了一次“決定性的突破”。²⁹ 他訴諸的“一種名副其實的神學美學”，“在新教神學領域並無根基”，但要求他在“教父思想和經院思想中找

照麥寇馬克（Bruce L. McCormack）的觀點，巴特在這一點上理解有誤。參看：《巴特的批判實在論辯證神學：起源與發展 1909-1936》（*Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*; Oxford: Clarendon Press, 1995），頁 1。

²⁵ 《上主的榮耀：一種神學美學》第一卷（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics I*; Edinburgh: T & T Clark, 1982），頁 52-56。

²⁶ 《教會教義學》II/1（*Church Dogmatics, II/1*; Edinburgh: T & T Clark, 1957），頁 650。

²⁷ 同上書，頁 651。

²⁸ 同上。

²⁹ 《上主的榮耀》（第一卷）（*The Glory of the Lord I*），頁 56。

回那些元素。這些元素可以從啓示本身那裏獲得證實，並從而不再涉嫌任何不適當的柏拉圖主義化”。在巴特的天主榮耀和天主之美的神學當中，巴爾塔薩發現了廢黜新經院主義——他所深惡痛絕的“繁瑣多瑪斯主義”——的策略。

在《榮耀》最後一卷的導論中，巴爾塔薩回到了《教會教義學》第二卷的第一部分，他相當詳盡地說道，巴特的榮耀神學“贊成我們大家的整體計劃”，並對之提綱挈領，正如巴特所做的那樣，它提供了“我們自己只能慢慢達到的一種總體的看法”。³⁰ 事實上，《榮耀》是脫胎於巴特神聖之美的神學的一部內容豐富、慢條斯理、富於耐心而頗為詳盡精妙的著作。

形上學之美中所預期的神聖榮耀

在巴爾塔薩的巨著當中，論真理的三大卷是放在論天主之“戲劇”的五大卷之前，“戲劇”是有關基督教時代當中天主與世界交往的問題，這三大卷內容則反過來被置於論天主榮耀的七大卷之後，內容是天主的榮耀是怎樣在前基督教哲學思潮所預期和聖經中所啓示。

在“恩寵建立在自然之上”以及“信仰和理性最終總是相一致”的公理基礎之上，巴爾塔薩考察了聖經時代中神聖榮耀的自我啓示的歷史，正如我們作為事後諸葛，如何在西方形上學傳統的偉大著作中所預視的那樣。西方哲學史可以用基督教的後見之明來加以解讀，作為對記錄在聖經當中的救

³⁰ 《上主的榮耀：一種神學美學》（第七卷）（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* VII; San Francisco: Ignatius Press, 1989），頁 23。

恩史的一種預備和對應。

忽略了“美學的內容”，已經對基督教神學，無論是新教的還是天主教的神學帶來了有害的效應。美學視角的缺失始於新教改革本身：“在路德看來，基督事件死亡—復活的辯證性，已經被非辯證性的新柏拉圖主義的美學形上學所取代”，³¹ 福音已經被希臘化所背叛（路德認為）。與之相反，巴爾塔薩主張，美學內容的消亡，剝奪了新教徒們信仰行動的默觀向度（頁 70）。在天主教方面，直至尼古拉斯·庫薩（Nicholas of Cusa, 1401-1464）的時代，“思想的傳統規範，停留在柏拉圖—亞里士多德主義一脈和聖奧思定—狄尼修主義一脈共有的對哲學和神學方法的整合”（頁 72）。

然而，笛卡兒之後，哲學屈從於自然—科學化的知識觀。包括天主教護教學者在內的哲學家們，“變得熱衷於對以下問題進行試驗：理性在沒有啓示幫助下能夠獲得什麼，以及在沒有恩寵的情況下尋求一種純粹本性的可能性是什麼”（頁 72）。

神學活動的本來含義喪失了。“只有‘嚴格的歷史科學’轉而進入正確的信仰科學之處，方才是真正神學的開始——一門將信仰行爲設定為其理解對象之所在的‘科學’”（頁 75）。

巴爾塔薩將我們引向舍尼論述聖多瑪斯·亞奎納的著作：神學是一門“科學”（*scientia*），僅是因為“科學”這一概念，它才與其它所有科學門類，包括哲學在內，類比起來有相似之處。對於亞奎納而言，神學著作的基礎，是通過恩寵來參與關於天主自身以及得勝教會的直覺性救恩知識。簡而

³¹ 《上主的榮耀》（第一卷）（*The Glory of the Lord I*），頁 45。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

言之，除非借助神學家那直接通過教會所表達的信仰模式而獲得通傳的個人信仰行為，否則便不存在真正的神學。巴爾塔薩貿貿然指出，目前基本上沒有神學家相信這一點，正相反，他們將神學從“靈修學”當中分離出來。

巴爾塔薩的另類書目

一份為天主教神學家的另類閱讀書目，毫無疑問是故意具有煽動性的。巴爾塔薩提供了一系列塑造（西方）神學的偉大人物的專論：依勒內、聖奧思定、聖德尼、安瑟倫、聖文德、但丁、聖十字若望、帕斯卡、哈曼、索洛維約夫、霍普金斯和佩吉——聖德尼極端的美學世界觀“成為繼聖奧思定之後，西方神學的第二根支柱”，³² 它是對亞里士多德—多瑪斯主義神學的一種公然冒犯；³³ 聖文德的“主教座堂式的神學”；³⁴ “北方的占星學家”哈曼（J. G. Hamman, 1730-1788）是一位路德宗信徒；至於索洛維約夫（1853-1900），很少有新經院主義神學家會視他為“一位通才式的思想家”，他們可能不會因為他“預見德日進（Teilhard de Chardin）的觀點”³⁵ 這一消息而感到欣喜。

³² 《上主的榮耀：一種神學美學》（第二卷）（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics II*; Edinburgh: T & T Clark, 1984），頁 17-18。

³³ 參看 Wayne Hankey, 〈聖德尼與亞奎納：反現代之冷淡與後現代之狂熱〉（“Deny and Aquinas: Antimodern Cold and Postmodern Hot”）載 Lewis Ayres and Gareth Jones 編，《基督宗教的起源：神學、修辭學與信仰團體》（*Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*; London and New York: Routledge, 1998）。

³⁴ 《上主的榮耀》（第二卷）（*The Glory of the Lord II*），頁 18。

³⁵ 同上書，頁 19。

霍普金斯 (Gerard Manley Hopkins)，一位“擁有頂尖才華的”詩人，是否可以清楚地說是代表了“英國神學傳統”，則是另外一個問題：該傳統同歐陸思想的差異是“在意象和概念、神話與啓示、對自然中的天主的理解和對救恩歷史中的天主的理解之間永遠不存在任何的對立”，以致於他能夠“在詩歌美學和依納爵式的靈性操練之間建立一座橋梁”。³⁶ 英國神學“滋養於一種世代相傳的經驗主義”，在諸如法雷爾 (Austin Farrer) 的《幻象之鏡》(*The Glass of Vision*) 和馬斯考 (Eric Mascall) 《言辭與意象》(*Words and Images*) 這些著作中活著，包含了對普遍概念之價值的不信任和對個別概念之獨一性的敏感，又可追溯到彌爾頓、普塞爾、莎士比亞，以及在他們背後的董思高 (Duns Scotus)。³⁷

佩吉 (Charles Péguy) 是一位堅定的社會主義者，也是德雷福斯的支持者，他深受柏格森哲學的影響，是一位因個人原因 (一九一四年在馬恩被殺) 而成為與教會不共戴天的反神職主義者。數十年以來，在法國的天主教圈子裏，佩吉都是倍受爭議的人物，因為他被列在巴爾塔薩那絕非故意挑釁的名單當中。

沒有基督宗教就沒有哲學

巴爾塔薩的哲學史在他的如下主張中達到了巔峰：如今，基督徒“繼續守護著對形而上的驚異，而它是哲學之根源，以

³⁶ 同上。

³⁷ 《上主的榮耀》(第三卷) (*The Glory of the Lord III*)，頁 355。與巴爾塔薩對霍普金斯的解讀一樣有趣的，當然是需要我們留意的對英國風格 (Englishness) 的設定。

及支撐哲學繼續存在的延續性”。³⁸ 另外，在當時，人們只能在信仰的語境內從事哲學實踐。基督徒應當追問這樣一個“真實的形上學問題”：“爲什麼就是存在某物而不是無物存在？”³⁹

因此，巴爾塔薩否定海德格的論點，他認為基督徒無法正視爲什麼是存在而非虛無的問題，原因是他們已經有了答案。與之相反，巴爾塔薩主張，基督徒是唯一“對存有感到驚訝”的一群人，這一經驗對於哲學而言是根本性的。

簡而言之，哲學擁有一個神學的背景。在柏拉圖、亞里士多德和其他異教思想家那裏的先驗信仰，幾乎從未有人揭示出來，但它總是在運作著的，它並不是在歷史上由神話和宗教中滋生出來的哲學。在巴爾塔薩看來，我們需要承認神學主題和假設在實際的哲學思考中“揮之不去的臨在”。事實是，在現代哲學當中（唯心主義、存在主義、位格主義等等），潛藏的神學主題是被忽視或者否定的。大多數哲學家會認爲哲學工作在神學方面是中立的，這並不是巴爾塔薩的觀點。“希臘形上學指向神性事物（*theion*），而基督教對實在的觀點則具有這‘自然的’美學，目的是在啓示的基礎之上完善和超越它”。⁴⁰

聖週六

然而，巴爾塔薩在他的神學思考當中充滿著探險精神。神學

³⁸ 《上主的榮耀》（第五卷）（*The Glory of the Lord V*），頁 646。

³⁹ 同上書，頁 613。海德格的論題在其著作《形上學導論》（*Introduction to Metaphysics*）中可以找到。

⁴⁰ 《上主的榮耀》（第十卷）（*The Glory of the Lord X*），頁 393。

家或哲學家即便是有這種精神，也十分罕見會把理智上的某些東西歸功於某位婦女。⁴¹ 但巴爾塔薩堅持認為，他最爲卓越的神學見地歸功於斯派爾：“在神學方面，我從她那裏獲得的東西基本上遠甚於她從我這裡所得到的”；“無論從心理上，還是從神學上，她的工作和我的工作都無法彼此分離。它們各自佔據一個整體的半壁江山，在核心處擁有同一的根基”。⁴²

斯派爾最著名的貢獻與基督下降冥府的學說相關，這是宗徒信經的一個條款。新約聖經的證據在諸如《瑪竇福音》27: 52f、《路加福音》23: 43、特別是《伯多祿前書》3: 18-20等經節中。根據一般認可的觀點，基督在死後探訪了這個“地方”，這是基督來臨前人們等待福音的地方，既不是天堂，也不是地獄。

從一九四一年到一九六五年，斯派爾在聖週期間重新體驗了受難。在聖週星期五下午，她陷入了一種恍惚的狀態，直到復活節大清早才恢復過來。在這一狀態當中，她可能同

⁴¹ 巴特是個例外：二十世紀六十年代初，季申鮑姆（Charlotte von Kirschbaum, 1899-1975）疾病纏身，隨後“《教會教義學》一書的寫作下馬——她在該書的緣起和進展當中都有著不可估量的貢獻”，自此二人三十年的伴侶關係宣告結束（Eberhard Busch 《卡爾·巴特：書信集和自傳中的生平》〈*Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*; London: SCM Press, 1976），頁 473，引用了一封一九六六年的信箋）；另參一九五零年在《教會教義學》，卷三第三部分（*Church Dogmatics*, III/3）序言中所寫的慷慨頌詞。

⁴² 參看 Johann Roten SM, 〈月之兩半球：斯派爾和巴爾塔薩共同使命中聖母的人學維度〉“*The Two Halves of the Moon: Marian Anthropological Dimensions in the Common Mission of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar*”，載 David L. Schindler 編，《巴爾塔薩的生平及著作》〈*Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*; San Francisco: Ignatius Press, 1991），頁 65-86，這是一篇理解巴爾塔薩著作的重要論文；巴爾塔薩引用了頁 74-75。

耶穌一道遭受了墮入地獄的痛苦。地獄是天主不在場的地方，那裏既沒有信仰，也沒有盼望和愛。它實質上是罪的經驗，荒謬至極，因為耶穌沒有罪，所以他經歷了罪的恐怖和荒謬，這就是承擔世間之罪的意思。耶穌脫離肉體的靈魂遭受了死亡的恐懼。與其說基督下降冥府是把靈魂從邪惡的力量，或用中世紀的英文成語來講，從地獄的悲慘中勝利解放，倒不如說是基督與亡者，或從心理學來看，與那些與他人和天主相割裂的靈魂，完全等同。

聖婚

默觀的存在，也就是說，正確地實踐形上學，是“投身並進入到天主和世界之間的聖婚奧秘當中的一種存在，這奧秘在基督和教會的聖婚相互性當中擁有其熾熱的心”。無可否認的是，這裡的“哲學”是古代教父意義上的：“一種在世踐行合一的基督徒生活”。⁴³ 巴爾塔薩繼續引用斐洛、猶思定、克萊孟·亞歷山大，（當然）還有奧利振的觀點，對於這些思想家來說，哲學“恰為實踐和理論並舉，要求效法邏各斯、神貧、貞潔、控制激情、嚴格的苦修生活”（頁 335）。這種苦修生活是天主聖愛（*agapè*）的虛己（*kenosis*），“它虛空自己而進入人形，進入順服和十字架”，將“這一十字架模式中的全部愛通傳給新娘教會”。因此，“新娘對新郎的這種犧牲，以及新娘新郎的一道犧牲（感恩祭），是基督徒哲學與

⁴³ 《神學探索 II：聖言的配偶》（*Explorations in Theology II: Spouse of the Word*; San Francisco: Ignatius Press, 1991），頁 368。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

行爲的超越和完善”（頁 368）。套用一種說法，感恩祭是哲學的完成。

的確，事實證明巴特在《雅歌》當中，看到了第二創造敘事的展開：“在這裡，我們見證了男人在被帶到他這裡的女人面前的興奮，在沒有提及家庭或子女的情況下，女人亦因男人而興奮”（頁 135）。巴特只看到了一種解釋：創世傳奇（saga）和《雅歌》的作者都預期了耶穌基督與獲贖罪人類訂立的嶄新聖約。⁴⁴ 最後，無論地上的教會如何背信棄義——甚至是最惡劣的方式，任何拒絕都不再可能，因為這些背棄都“在新郎的復活當中，以及其必然結果，新娘作為初果的肉身升天當中”，“被一種完美無瑕的聖婚之忠誠所鞏固”（頁 413-414）。

巴爾塔薩將《雅歌》的寓意式應用，上溯到奧利振作為新郎的基督和作為新娘的教會之間關係的見解那裏。儘管該文本曾出現於希臘文七十賢士譯本（主前 250—主前 150 年）當中，但寓意釋經直到拉比亞基巴（Aqiba，逝世於公元 135 年）才得以證明，奧利振（約公元 185—約 254 年）開始推行，隨後則如巴爾塔薩所說“高歌猛進”，橫貫教父時期和中世紀—經院時期，進入到“甚至是新教改革及巴洛克時期”。

這不只是對婚姻（和童貞）來說具有規範性，而且對他在宇宙每個層面上所看到的聖婚親密關係的所有形式而言，亦是如此。

巴爾塔薩說，創造和救贖的教義從根本上說是基督論的——這是一種十分具有巴特色彩的思想，守舊的多瑪斯主

⁴⁴ 《教會教義學》，III/1（*Church Dogmatics*, III/1），頁 313 及以下。

義者也會毫不懷疑地接受這一觀點，儘管他們首先會講一大堆其它內容。更具爭議的是，這些教義只在婚姻類比的亮光下才會得到恰當的解釋：“教父們視天主與整個人類的實體結合為真實原初的婚姻結合……基督和教會的婚姻必須在天主與整個人類的婚姻背景基礎下而得以闡釋”。⁴⁵再者，發生在道成肉身當中的，是一場天主之子的神性和人性之間的婚禮。因此，“教父看到天主和人之間的確實婚姻（*connubium*），在基督身上、在兩種本性不可拆散的結合當中實現，這並不是一件只來自天主一方及其意圖，具婚姻特性的純粹物理事件。天主願意與所有被造的血肉之軀完婚，通過聖母代表他們成為新娘，這結合是一個真實的愛之雙面奧秘”——“實體結合是對忠信之盟約的履行，也因而是盟約最終不可解除的封印”（頁 163）。

巴爾塔薩從舍本（Matthias Joseph Scheeben）那裏獲得了這一“神學定律”。對於舍本而言，萬物都是以某種方式，與這種婚姻的結構、這種聖婚頌歌式的關係相關聯的，“在他神學思想的中心，是擁有兩種本性的神一人，他同希臘教父一樣，將神一人的結合闡釋為天主與人類在聖母新娘閨房當中的婚配”。⁴⁶

不僅僅是天主和創造、基督和教會、基督和靈魂等等之

⁴⁵ 〈誰是教會？〉（“Who is the Church”），載《聖言的配偶》（*Spouse of the Word*），頁 181；巴爾塔薩告訴我們，這是一篇孔加爾說他自己無法理解的文章，參看 Scola，《檢驗萬物》（*Test Everything*），頁 82。

⁴⁶ 《神學探索 I：道成肉身》（*Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*；San Francisco: Ignatius Press, 1989），頁 202；最初以德文出版於一九六零年。舍本（1835-1888）是一名神學院教授，一八七零年教宗至高無上定義的熱情擁護者，但他對啟蒙理性主義的大力反對並未導致新經院主義思想，而是形成了他自己天主教式的德國浪漫主義。

間的關係，以及基督二性的結合，反映了聖婚。神學實踐本身也“以一種獨特的方式參與了教會作為新娘的神聖性當中”。巴爾塔薩解釋舍本的觀點說，的確，“作為新娘和新郎在聖神的聯合和共融中進行對話的神學”，是“新娘對新郎的默觀，而且此默觀變得更加客觀、深邃和包容，新郎給予新娘更多的光照和恩寵”（頁 203）。這並不是諸多神學家、天主教徒或其他人士構想他們的著作時會使用的語言。但實際上，其結果也許並不是那麼含混不清。巴爾塔薩建議，我們或許可以跟隨拉格朗的例子，後者用聖十字若望的神秘經驗來面對聖多瑪斯·亞奎納神學：“令它們彼此闡明和成就對方”（頁 204）。人們可能不接受他的所有結論，但他的動機和方法則值得推崇。更為根本的仍然是：“神學在本質上是一種崇拜和祈禱行為。這是任何系統神學默許的前設，是貫穿整個系統的氛圍”（頁 206）。當“祈禱的神學被書齋神學所取代時”，所發生的是“情感”神學“淪為油腔滑調、平庸陳腐的虔誠”，而“科學的”神學“失去了人們在談論何謂神聖時，應當發出的重音和語調”（頁 208）。許多神學家會毫無疑問地贊同這樣的觀點：基督教神學無論多麼嚴格的學術化、專業化，都需要在基督徒的生命和敬拜的語境中加以實踐。

巴爾塔薩補充說，復興教父神學的倡議並不是要犧牲中世紀的經院主義。無論如何，“正是傳統的精華，並因而是神學的精髓，故神學的進步有賴於對文化資源更為深入和大膽的探索”。在不斷回歸傳統的過程中，沒有人能做出超過聖多瑪斯·亞奎納的貢獻——“相比乾巴巴的現代教科書，他提出了那麼多樣的進路和方向，在他的著作中隨處遍佈著如此之多的綫索和提示”（頁 208）。換句話說，亞奎納本人的

著作是無與倫比的，它比按聖多瑪斯（*ad mentem sancti thomae*）所提出的神學封閉體系更加自由，對創新性的闡釋和發展更為寬容。

聖母原理

世界在耶穌基督內對天主所作出的回應，採用了聖母教會（Mary-Church）的陰性形式；一種將會是基督教的和整全的人的文化，將會是“聖母的”，主要是“陰性的文化”。按照把靈魂視為基督新娘（*sponsa Christi*）的中世紀主題，我們都是陰性的、接納的、貞潔的。

聖母原理在舉行感恩祭當中具有決定性意義。默觀哲學的實踐，在彌撒中達到巔峰：“新娘與新郎一道成為獻祭，她和他一起被放於天父在摩黎雅山上的刀下。上主的母親分擔著被遺棄的境地……與在十字架上被天主遺棄的聖子同在”。⁴⁷

在援引的諸多教父學及中世紀文本當中，巴爾塔薩喜歡這段來自於梅希特希爾德（Mechthild von Hackeborn, 1241-1299）的文字：在接近領聖體的時刻，梅希特希爾德在她的想象中看到：

一張桌子被鋪設好，上主坐在旁邊，祂的母親在祂身邊坐下。整個信仰團體靠近桌子，每個人都雙膝跪地，在榮福童貞聖母手臂下，從上主手中接過上主的聖體。榮福童貞聖母遞出一盞黃金聖爵，裏面盛有從上主肋膀流出的鮮血，眾人飲下這一從上主肋膀流出的，令人稱奇的飲品。⁴⁸

⁴⁷ 《聖言的配偶》（*Spouse of the Word*），頁 369。

⁴⁸ 《神劇：神學的戲劇理論 V：終幕》（*Theo-Drama: Theological Dramatic*

從“人”作為男人和女人的，並按天主的肖像和模樣而受造（創 1：27），到基督和教會在婚姻圖像中的“偉大奧秘”（弗 5：22-33），基督宗教創造論和救恩史的形式，從根本上說是“聖婚式的”。《雅歌》是作為證明的關鍵性文本，它仿佛是解讀整本聖經的透視鏡一般。

反對女性主義

在巴爾塔薩看來，在教會內，想要扮演男性角色的婦女所需要的東西，要少於她們已經擁有的。⁴⁹ 女性主義在全球範圍內展開的攻勢——“全球範圍”？——爭取男女平等，但卻是在一種男性佔主導地位的技術文明當中展開，結果是它熱切地期待女性非自然地男性化。這是一場巨大的悲劇：理性主義被接管，自然事物和條件被視作可製造加工的原材料（這是純粹海德格式的）。我們已經失去了在接納自然的本質時，默觀自然的態度——默觀—接納式的注視轉變為一種不過是算計式的觀照。令一個人在自然和存在中（原文如此！）無憂無慮的陰性因素，為了支持陽性因素的優勢地位而被拋棄，“為了灌輸和加強其自身的因素來改變事物，而向事物大舉進犯”（頁 189）。我們不應強調男性陰莖插入性交的這一類比，巴爾塔薩勸告此舉太過分。而且，“令自身由自然和存在那裏獲得天賦和成果”的默觀態度，無論人如何嘗試思考，都並不“只是在接納能力意義上的陰性特徵”（頁

Theory V: The Last Act; San Francisco: Ignatius Press), 頁 468。

⁴⁹ 〈女性司鐸〉（“Women Priests”），載《新闡釋》（*New Elucidations*; San Francisco: Ignatius Press, 1986），頁 187-198。接下來的引文頁碼直接在正文中註明。

189)。毋寧說，存在這樣一種思考方式，“它能夠像孕育胎兒的子宮一樣，耐心地孕育著種子，並讓它們在意象、神話和概念中開花結果”。在一位默觀者心中，陰性原則的主動因素同陽性原則的被動因素相結合，陽性之所以被動，是因為它需要自我安放的子宮，以便能夠自由而充分地形成自身。

實證主義的技術統治論思想主宰之處，陰性因素便從男人的態度那裏消失得無影無蹤，留給男人愈來愈甚的絕望之餘，只好訴諸於女人，“這女人察覺和理解自己的角色為反制衡，並率先反對男人那非歷史性傾向的世界”（頁 191）。

事實上，天主教會也許是世界上最後一座重視女人和男人之間差異的舞臺了。首先，在感恩祭當中，兩性的功能的極端對立性和互補性，確保了人性的豐盛。男性的主動性和領導地位總是在無所不包的聖母教會中給予了男人，主教和神父這些男人們代表著基督：他在十字架上放棄了自己整個實在，以感恩祭的方式把天主的子民召集到他這裡來，而代表他的男人們則擁有一種特定的陽性功能，即“傳播一種源自於外並超越自身的生命力”。女人的豐盛多產總是有賴於男人先前的結果。作為男人的基督成就了他的教會新娘的豐盛多產，首先就是在舉行感恩祭這一婚宴當中，因此他令男人以一種類似的、當然十分簡約的樣式來代表他。

最終，巴爾塔薩從根本上強調，教會是陰性的：接納性的、養育性的、孕育出她從基督那裏接受到的。教會更為強烈地延續著古代以色列人和上主天主之間的關係。從早期教父進入中世紀，教會都被描畫為一位女人：“慈母教會”，“基督新娘”。這一圖像深入民心，縱使“事實上聖統制完全是由

男人所構成”，“這些男人是基督新郎在教會無所不包的陰性特質當中的代理人”（頁 211）。

巴爾塔薩不理會將女人視為“有欠缺的男人”（*mas occasionatum*）這一不正確的觀點；也不認同相關的生物學，認為在生殖繁衍當中，男人獨自扮演著主動角色，而女人則保持被動和接納。更加準確地說，考慮到十月懷胎、生產、養育等等，女人的角色遠比男人積極。巴爾塔薩援引新近生物學家的觀點，我們可以更好地說，一切生物的胚胎構造，包括人類的，基本上都是陰性的。這一觀點同古代認為“自然是陰性的”的觀點不謀而合。我們可以反轉教父和中世紀的觀點，說男人是有欠缺的女人。我們可以說，所有受造的存在物與造物主天主的關係，都是陰性的。受造物和造物主之間的最終關係，體現在教會和她的上主之間的關係當中。

保祿六世的通諭

巴爾塔薩為教宗保祿六世譴責人工避孕辯解，但贊同只有天主教徒才能夠理解通諭所凸顯的挑戰，而且在他們當中，也許只有極少數的已婚夫婦實行着某種禁慾主義。⁵⁰

但在一個時期，巴爾塔薩承認，保祿六世以該道通諭，選擇“小巧而充滿愛和虔敬的團體這一理想”，與他的大多數顧問的觀點相左，他聲言保祿六世“在一個具有嚴重後果的論題上，重壓並約制著已婚天主教徒們的良心”——在這裡，巴爾塔薩明確地同孔漢思站在同一條戰線上。他贊同我們大

⁵⁰ 〈《人類生命》通諭上的一個字眼〉（“A Word on *Humanae Vitae*”），原為舊金山一次研討會上的一篇演講，1978年；載《新闡釋》（*New Elucidations*），頁 204-228。

家都可以看到“在性愛領域中，由於將享樂與捨己為人的風險（確切的說就是懷孕）割裂開來而造成的破壞”。但他指出，該通諭的形式“需要加以批評”——他清楚地認為，它本可以寫得更好，“以指出作為一個‘規範性目標’的理想，來滿足那些委身者的個人理想，即客觀和末世性地強調基督教無私而自我犧牲之愛這一概念。與此同時，這通諭既激勵也恢復那些根本無法或者太過困惑而不能跟隨這一過程的人們的信心”。⁵¹

基督和教會之間的關係，以類比的方式，和全部應有的條件，在婚姻裏的夫妻關係當中得以重現（弗 5:25）。當然，這裡存在著巨大的差異。“基督做著一位丈夫決不會做的一些事情：基督從他自身當中生出了教會，作為自身的圓滿實現，作為他的身體，也最終作為他的新娘”。⁵² 丈夫不會生出他們的妻子，他們只是作為天各一方的人們，帶著自己的自由和自身的交付行為而彼此相遇。

然而，在性交當中，恰恰是男人作為主動者，而女人則以她自身的方式，從根本上是被動的。“我們幾乎可以（十分客氣地）說，通過男人，女人在某種程度上被喚醒，而走向其陰性自我意識的實現”（頁 216）。

“這事物的秩序是有效的，即便我們可能會對男性在繁衍後代中所具有的偶然性、邊緣性、短暫性的功能特徵一笑置之，這一功能當然無法與基督非凡的捨己行為相提並論”

⁵¹ 《伯多祿的職務與教會的架構》（*The Office of Peter and the Structure of the Church*; San Francisco: Ignatius Press, 1986, 德文原版 1974 年），頁 330。

⁵² 《〈人類生命〉通諭上的一個字眼》（“A Word on *Humanae Vitae*”），頁 215。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

(頁 216)。“耶穌基督創立教會的這一創生力量便是他的感恩祭”……基督既不“為了他自己而猶豫”，也不“對他自身的捨己持有任何保留態度”——他“不懼怕”“通過自身完美的傾注和慷慨給予”而“失卻”自身——“與性行為中的男人有所不同，基督不會失去哪怕是一點點他的實質”(頁 217)。

性高潮是男人女人同時達到的一種情慾巔峰狀態，是一種片刻的忘情狀態，在這裡似乎可以作為一個類比。毫無疑問不應太過度強調性交的類比，正如巴爾塔薩所說。但也有人認為，否定基督在感恩祭獻中的捨己行為和丈夫在性行為中的自我交付之間存在任何對照，就如其“偶然性、邊緣性、短暫性”，又走得太遠了。

聖三中的超性別

《神劇》的最後一卷名為“終幕”(*Das Endspiel*)，問世於一九八三年，大量吸收了聖經的內容，加入了成百條來自於斯派爾的引文，例如，當序言的註腳提及“我們的神學”時，巴爾塔薩明確意指：“我引用她的觀點，是為顯示在她和我對此處所討論的末世主題，所持的觀點根本一致”。⁵³

序言註腳的目的，是為了嘲笑拉內將巴爾塔薩的神學冠以“唯識論的”(Gnostic)和“新加采東主義的”標籤。對於拉內而言，這些侮辱，是由於巴爾塔薩對天主聖三內在生命的思考，近乎否定天主不變性的傳統教義。其次，巴爾塔薩認同“聖三中的一位在肉身中受難”，這論題在六世紀初為君士

⁵³ 《神劇》(第五卷)(*Theo-Drama V*)，頁 13。接下來的引文頁碼直接在正文中註明。

坦丁堡僧侶所捍衛，與“天主受難論”(Theopaschism)異端(認為“天主受難”)僅一線之隔。巴爾塔薩承認，他和斯派爾都在啓示所允許的範圍內活動——“有些人可能感覺我們做得太過分”，但他們只是在追隨聖多瑪斯·亞奎納：“我們已經嘗試在信仰條文的基礎上建立神學(並非反之亦然)：在聖三、聖子的道成肉身、他代表我們的死亡和復活、以及他在宗徒教會和諸聖相通功(*communio sanctorum*)當中，把聖神傳遞給我們的基礎上建立神學”(頁14)。⁵⁴

第一步是強調，在耶穌基督內所啓示的天主，“在自身作為一種永恒本質(或存有)，同樣是永恒地(也就是說，並非暫時地)‘發生’”(頁67)。巴爾塔薩強調，儘管在神學課程中，區分“天主唯一”(Deo uno)和“天主三位”(Deo trino)是有用處的，特別是向那些信仰天主的人們，介紹聖三教義之前，不得不鞏固他們的信仰，但這一區分並無新約聖經的根基。對於巴爾塔薩來說，在基督徒當中，從事天主論是別無他選的：“耶穌並不泛泛而論天主，而是向我們展示天主，並給予我們聖神”(頁67)。對於身為基督徒的我們而言，神聖“本質”的唯一圖景一直都是關乎“聖三進程”。兩個明顯自相矛盾的概念——“絕對存在”和“發生”——我們不得不視之為一體。

在這裡，巴爾塔薩回想起教父的著作。舉例而言，額我略·尼撒(Gregory of Nyssa)悖論式地描寫天主為“永恒運

⁵⁴ 當然，其牽涉的是，拉內創立“信仰簡短公式”的興趣，實際上是在他的神學基礎上重寫信經；巴爾塔薩也將聖多瑪斯·亞奎納稱作是先驅和捍衛者，儘管已經有一種明顯並遠遠豐富過神學院教科書的多瑪斯主義，或強調亞奎納是哲學家的觀點存在。

動中的靜止和靜止中的持久運動”。巴爾塔薩把這些文本與新近神學家們的表述交織在一起，比如說赫梅勒（Klaus Hemmerle）就把天主思考為“發生、行動、圓滿”。巴爾塔薩將斯派爾所提出的悖論包括在內：如我們所知，由於愛總是被一種驚奇的因素賦予生機，因此類似的情況必須被斷定，同樣會在天主那裏發生。聖三的天主是“一種驚奇之共融”：“從開端伊始，（聖子）便超出了聖父最熱切的期待”；“天主本身希望因天主、因超出預想的實現而感到驚奇”，云云。⁵⁵

對聖三神性當中這一“令人驚嘆的交流”（頁 80）的堅持，的確驅逐了所謂“古典有神論”的“靜止的”天主。

在巴爾塔薩看來，不存在無回報的饋贈，反之亦然，正如沒有贊同就沒有發起一樣。

他把我們引向性別二元性的類比：

當然，用聖三的說法，聖父產生了無根源的他，首先體現為（超）陽性；在聖子的贊同下，首先體現為（超）陰性，但他在（同聖父一起）呼出聖神的行動中，則是（超）陽性。至於聖神，則是（超）陰性。而聖父也甚至有一些（超）陰性的因素，因為正如我們已經表明的，在產生聖子和呼出聖神的行動當中，祂容許自己被由祂而發生的諸位格所決定；但是，這並不影響祂在聖三序列中的首要地位（頁 91）。

巴爾塔薩連忙說，“聖三的事實是禁止我們把任何世俗的性別投射到神性裏面去〔如許多宗教和唯識論的靈性合一（*syzygia*）當中〕”——這無疑意味著打消了拉內的顧慮。⁵⁶ 但

⁵⁵ 《信經：對宗徒信經的思考》（*Credo: Meditations on the Apostles' Creed*; Edinburgh: T & T Clark, 1990），頁 78。

⁵⁶ *Syzygy*：“配對”——在古代唯識論的用法當中，宇宙通過這種陰陽對立雙方的相互作用而得以創生。

是，從字面上來看，將超陽性和超陰性的狀態，歸因於內在聖三之位格，仍然是類比式的，這類比仿佛更令人困惑而非啓發。它甚至看上去有點勉強。陰性被解釋為本質上的被動、受動而非施動、接受而非給予、為他者所規定；而陽性從本質上是主動的、發起的、施動並賜予的，這樣的解釋是無濟於事的——所有這一切，都如傳統所認為的那樣，是建立在男女性交的類比之上。

巴爾塔薩告誡我們，要反對將性別差異投射在天主身上的錯誤做法，尤其要反對將聖神視為陰性，視為孕育的“母腹”。但“如果有人希望走得遠一些”，

那麼最好在聖子那裏尋找陰性特徵，他在彌留之際，允許教會從他自身創生，在他的整個塵世生涯中，他承認自己得到聖父的指引和滋養。但同時作為一個男人，他以這種方式，體現了天主在世間最初的創生力量。由於聖子從聖父而出，最終不同的性別在後者（聖父）身上以一種“超自然的”的方式體現出來。正是因為這一點，在舊約聖經當中，他的愛也會以陰性特徵而得到描述。

巴爾塔薩接著引用了拉特朗第四屆大公會議（Lateran IV）的觀點，即使在這一方面，天主都是“相異的比相同的為多”——果真如此！⁵⁷

巴爾塔薩早前曾說過，聖父“不是靜態自足而可以理解的實在，而是在施與其自身當中獨自存在的那一位”，是“一股沒有水槽承托的不息泉源，一次沒有精囊、沒有任何有機體參與的生育行動”。⁵⁸

⁵⁷ 《信經》（Credo），頁 78-79。

⁵⁸ 同上書，頁 30。

結論

從一九四七年的《真理現象學》(*Phenomenology of Truth*)，到《榮耀》(*Herrlichkeit*)、《神劇》(*Theodramatik*)、《神學邏輯》(*Theologik*) 共計十五卷的三部曲，以及數十種輔助性著作，馮·巴爾塔薩創立了一個天主教神學版本，迥異於多瑪斯·亞奎納正統門徒曾想像過的。採用了來自於諸如巴特、斯派爾、以及奧利振和聖馬西摩(Maximus the Confessor) 等希臘教父，還有西沃斯海德格化了的阿奎納等不同的資源，巴爾塔薩的著作明顯是獨一無二、特立獨行和無與倫比的。他是時至今日被人討論最多的天主教神學家，正如不斷增加的二手文獻所展示的，一面倒的積極評價，也許是令人驚訝的——除非批評家不知道何從入手。

第九章

孔漢思

教宗的著作都是暢銷書，除此之外，到目前為止獲得最廣泛閱讀的二十世紀天主教神學家，便是孔漢思。他對教宗至高無上論的攻擊，以及最終對教宗若望保祿二世獨裁作風的攻擊，導致了他作為一位天主教神學家的執教權利，於一九七九年被當地主教撤銷，但這並未損他著作的暢銷。諷刺的是，除了舍尼（孔漢思心目中的英雄之一）之外，孔漢思是本書所有討論過的神學家中，唯一一位在一所羅馬的大學裏，完成了七年新經院主義哲學神學課程的。

孔漢思縱情於瑞士人不妥協讓步的精神當中。他一九二八年三月十九日出生於瑞士的森帕赫湖畔，一三八六年哈布斯堡王朝曾在那裏被擊敗。孔漢思受過傳統的天主教教育，家庭幸福美滿。¹ 他仍在校就讀時，就已經感受到了教區鐸職的召叫。一九四八年到一九五五年，他在羅馬，入讀以耶穌會士擔任教職的額我略大學，開始學習，穿上了日耳曼學院所鍾愛的華美紅色神父袍。在比約十二世出任教宗最後十年的知識巔峰期間，他遠遠未感到壓抑，反而好像不亦樂乎。一九五零年，孔漢思“熱情洋溢地現身於”聖母蒙召升天

¹ 參看自傳的第一卷：Hans Küng,《我為自由而奮戰：論文集》(*My Struggle for Freedom: Memoirs*; London: Continuum, 2003); Hermann Häring,《孔漢思：突破》(*Hans Küng: Breaking Through*; London: SCM Press, 1998), 以及 Werner G. Jeanrond, 載 David F. Ford 主編,《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》(*The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*; Oxford: Blackwell, 1997), 第二版, 頁 162-178。

信條的莊嚴頒佈現場。發表於一九五零年的《人類》(*Humani Generis*)通諭重申了經院哲學，反對現代趨向，但該通諭並沒有像對其他許多人那樣，對孔漢思帶來威脅。他在聖伯多祿大殿的地下室裏舉行了第一次彌撒，那一天，也是發現他唯一的兄弟的腦中，有一個無法用手術摘除，兼在未來會結束他生命的腦瘤。

早晨的課程結束後是下午的課程，自然都是用拉丁文進行。孔漢思回到日耳曼學院，和一位年輕的耶穌會士溫習上課的資料（“毫無幽默感”），後者的新經院多瑪斯主義思想早已被孔漢思丟棄了。² 孔漢思記載了他對一些老師的感激之情，其中包括德薩（Paolo Dezza）。他發現朗尼根的基督論課程枯燥無味，還修讀了一門關於黑格爾的課程，最後撰寫了論述薩特的學位論文（總是有放任學生去研究“禁書”的耶穌會教授）。總而言之，孔漢思年富力強時在羅馬修足了新經院主義的課程，其間正值教宗比約十二世被神化之際，人們正處於《人類》通諭的陰影之下。

孔漢思並未受到絲毫影響，他遠赴巴黎的天主教學院，選擇了他傑出的同胞巴特的神學作為博士論文研究的主題，布耶爾擔任他的論文導師。論文出版於一九五七年，獲巴特本人認可，並由巴爾塔薩出版。正如後來所發生的，梵蒂岡方面將這位年輕的神學家成立專檔，這毫不奇怪，因為在二十世紀五十年代，能激怒教會監察者們的，除了“天主教徒可以向新教徒學習”這一觀點之外別無其它。

² 甘沛（Peter Gumpel SJ）目前負責評審教宗比約十二世的封聖。參看 Peter Gumpel，〈教宗比約十二世其人〉（“Pius XII as He Really Was”），載《豐碑》（*The Tablet*），一九九九年二月十三日週六。

二十世紀六十年代，時年三十一歲的孔漢思獲得了杜平根大學天主教學院的基本神學教席。³ 他自此從未在其它任何地方執教。孔漢思在梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965）上，作為獲正式任命的神學顧問而發揮了積極的作用。他在得知大公會議即將召開時所撰寫的著作，啟發了許多冀望改革能夠推動合一的人們。⁴

兩部討論教會學的重要著作分別問世於一九六二年和一九六七年，一九七零年，研究黑格爾基督論的著作亦面世。但孔漢思作為一位重量級學者的生涯卻發生了轉向，梵二會議之後，他開始轉向教會政治。他抗議教宗保祿六世論聖職人員獨身生活的通諭（1967年）以及論避孕的通諭（《人類生命》*Humanae Vitae*，1968年）。隨後，一九七零年，他以《不能錯誤嗎？》（*Unfehlbar?*）一文猛烈批評教宗的主張，引爆了一場激烈的論爭，該論爭於一九七九年沃伊蒂瓦（Karol Wojtyla）成為教宗之後，導致了孔漢思的“正式派遣”（*missio canonica*）——以天主教神學家身份在神學院執教——被撤回。⁵ 他的神父身份從來沒有受到質疑，實際的

³ 該教席曾被威爾特（Bernhard Welte，哲學家／神父，一九七六年曾打算在海德格的葬禮上致辭）所拒，也被巴爾塔薩在得知他的任命會遭阻的情況下婉拒。

⁴ 《大公會議與合一》（*The Council and Reunion*; London and New York: Sheed and Ward, 1961; 德文原本為 *Konzil und Wiedervereinigung*, 1960）。

⁵ 在沃伊蒂瓦登座一周年之際，孔漢思給予了他兄弟般的批評，載《紐約時報》（*The New York Times*），一九七九年十月十九日號，質疑“這位大眾新寵和媒體超級巨星”是否“真正從前幾任教宗，如比約十二世的個人崇拜中解放出來”，並質疑他是否“充分熟知神學的新近發展”，指責他贊同“針對當代天主教神學其它流派的質詢行動，而且此舉置他在教會外號召人權於不顧”：“許多天主教徒和非天主教徒都十分懷疑，這位教宗因為來自一個極權主義政權，擁有封閉而專制主義的教會的國家（因為國家內部理由，這是可以理解

效果是他不再有資格考查那些神學院學生了：他課堂的出席人數不降反升。從那時起直到一九九六年榮休，他都執掌著合一神學的教席，獨立於天主教學院之外。

孔漢思曾經出版了三部關於基督教護教學的實質性著作，得到了廣泛的閱讀：《論基督徒》(*On Being a Christian*)、《天主存在嗎？》(*Does God Exist?*)和《永生？》(*Eternal Life?*)。他對比較宗教研究做出了同樣具有實質性的貢獻：《基督宗教與世界宗教：與伊斯蘭教、印度教和佛教的對話之途》(*Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, 1984)、《第三個千禧年的神學：一種合一的觀點》(*Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, 1987)和《基督宗教與中國宗教》(*Christianity and Chinese Religions*, 1988)。近年來，他處理了由全球化所提出的道德問題：《全球責任：探尋一種新的世界倫理》(*Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, 1990)。

巴特著作

二十世紀五十年代，不義的人因信而被稱義的教義，被認為是新教諸教會和羅馬天主教會之間分裂的核心：在該教義之上沒有可能達成共識。⁶ 罪人無法找到進入天主恩寵的道路，也無法在他們自己努力的基礎上獲得恩惠，我們不能通

的)，是否將會在任何情況下成為我們教會自由度和開放性的保證人”。

⁶ 參看：A. E. McGrath, 《天主的正義：基督徒稱義教義發展史》(*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*; Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。

過善功來賺得救恩——如新教徒們設想天主教徒所相信的那樣（並非完全沒有理由）。另一方面，在天主教徒們看來，新教徒們對於罪人稱義這一神聖行動的強調，好像是空穴來風（*ex nihilo*），忽略了個人成聖的進程。對於天主教徒來說，稱義只能是一種轉化，同時包括罪人一方回應式的協作。基督的正義，引用術語來說，不僅僅是如新教徒所相信的那樣，歸因於罪人，這轉化是在一種聖化的過程中被賦予。

儘管認可巴爾塔薩論巴特的“精湛之作”，但孔漢思正面反對瑞士加爾文宗的**稱義教義**，⁷ 而不是像巴爾塔薩那樣在天主教神學新近論爭的亮光之下解讀巴特。他引用巴特對天主教詛咒式的描述——它只是“一個涵蓋天主和受造物的體系”，“在同一水平上觀照和關聯二者的嘗試”，

這種表現是受造物硬性把控制自身，並從而控制天主的能力歸於自己……但是這正好是根基，是整個羅馬天主教體系，下至其每個細部的根本景觀。這是其恩寵、聖事、教會、聖經及聖傳、羅馬首席權及教宗不能錯教義、並首先是聖母教義的根本表現。⁸

根據孔漢思的觀點，這一尖刻的攻擊（一九四零年）在巴爾塔薩的著作出版之後，轉為一種更加富有同情心的論述。事實上，在《教會教義學》的同一個章節中，巴特承認一種他可以接受的對“存有類比”（*analogia entis*）的闡釋，這一闡

⁷ 《稱義：卡爾·巴特的教義和一種天主教的反思》（*Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*; London: Burns and Oates, 1964，德文原本為 *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, 1957）。

⁸ 《教會教義學》II/1（*Church Dogmatics*, II/1; Edinburgh: T & T Clark），頁 582-583。

釋是由澤恩根（Gottlieb Söhngen）提出的，但巴特（卻）將其打了折扣，視其為不具代表性的天主教訓導。巴爾塔薩的著作問世之後，充分地確證了澤恩根的進路，我們對於天主教的存有類比便不再有爭議了。

緊隨著巴爾塔薩的步伐，孔漢思探究了巴特的稱義學說，在多大程度與“某種”天主教教義相容——這顯然不是指“唯一”的天主教闡釋。⁹ 該著作獲得了很好的接納，卡爾·拉內為它撰寫書評，總結時指出，孔漢思在所有基本要點上詳細說明了一種與天主教教義相符一致的稱義神學。因而，如果孔漢思對巴特學說的解釋令巴特感到愉快，正如他在序文中所宣稱的那樣（“當你的讀者可以親自接觸到我的那些著作時，我向他們保證，其實我說的是你們讓我說的，而我也是在以你們要求我說的方式來進行表達”），那麼，至少在這一論題上，天主教和新教教義之間的和解會獲得突破。巴特當然只是一位闡釋該教義的神學家（無論如何不是一位路德宗神學家），孔漢思也只是一位闡釋該教義的天主教徒——但考慮到稱義教義自從新教改革以來是如此的四分五裂，人們可能對最終的和解，只能抱審慎樂觀的態度。

孔漢思對天主教稱義教義的“正統”敘述，令拉內所羅列出的一大批天主教神學家感到滿意。正如拉內所強調的，他的說明是在兩大原則的引導下完成的：展示巴特在天主教當

⁹ 巴特當然不是唯一的或是最為典型的新教神學家：在或許是遠富影響力的美籍荷裔長老會神學家範泰爾（Cornelius Van Til, 1895-1957）看來，“巴特主義”是“更高層次的人文主義”，幾乎不是基督教的，恰恰正是因為它同巴爾塔薩和孔漢思的親和關係所致。請參看《基督宗教和巴特主義》（*Christianity and Barthianism*; Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962）。

中發現缺失的真理實際上是存在的；令對於新教徒們感到不悅的那些真理，在不弱化或規避的情況下，盡可能變得可以理解。這裡並不存在“虛偽的和平主義”。¹⁰ “一個人可以身為天主教徒並持有這一稱義教義，巴特已經宣稱這一立場與他自己的相同”（頁 198）。

拉內的討論是評價孔漢思著作的最佳出發點。正如他所認為的，他的批評並沒有以任何方式發展為撤銷對主要論證的接受。事實上，他的討論為孔漢思進行辯護，以對抗瑞士道明會士斯特爾尼曼（Heinrich Stirnimann）中達到高潮，後者儘管認為他的批評是“牆內之語”，但作為一位優秀的多瑪斯主義者，他攻擊孔漢思的關鍵舉動簡直就是“唯識論”（Gnosticism）（頁 211）。根據斯特爾尼曼的觀點，他認為在孔漢思看來，這一點意味著，世界和人類的創造秩序正如實際存在的那樣，縱使作為一種自然秩序，是建立在要將道成肉身和正在道成肉身的聖言基礎之上的——因而，世界即便是在其自然狀態中，事實上到處都永遠是一個“基督教的事物”（頁 210）。從這一點抽象地思索，一個沒有基督的世界這樣的思維試驗是可能的。然而，舉例而言，由於實際上所有的罪，都是與基督相背的罪，所以墮落受造物的自然之善，所剩下的永遠都是基督的一點恩寵。拉內說，這一點對於走向巴特“盟約先於創造”、“基督論先於人類學”的學說仍有很長的路。可以說，“自然”的創造發生於道成肉身的恩寵當中。

¹⁰ 〈稱義神學的爭議問題〉（“Questions of Controversial Theology on Justification”），載《神學研究》（*Theological Investigations*, vol. IV; London: Darton, Longman and Todd, 1966），第四卷，頁 189-218，在頁 191 處。接下來的引文頁碼在正文中直接註明。

拉內發現這一論點和自己甚為意趣相投，不過他相當擔心該論點無法公平對待天主教對自然與恩寵的區分。他承認孔漢思意圖展示，天主教對“人類受造物之本性（包括選擇的能力）在墮落之後，仍然持續存在的教義，並未利用半白拉奇主義對受造物自主性的假設”，這假設是巴特所悲歎的。針對這項指控，拉內認為，可能有其它某種方式來保護天主教的立場。總之，如拉內的總結所言，孔漢思著作帶來的結論是這樣的：縱使有人堅持在我們確實所是的人類當中，對自然和嚴格的超自然恩寵之間作出新經院主義式的區分時，就好像斯特爾尼曼所做的那樣，仍可能把這一墮落的存在和行動——儘管當然是可救贖的——看作是在萬物實際的歷史性秩序當中，已經接受了恩寵的自然。聖言應當成為肉身，並成為已經墮落的人類的一名成員，這是天主絕對而不可收回的意志。拉內總結道，“這一‘恩寵’作為恩寵的不完善模式是可以想象的，必須將這一‘恩寵’設定為任何能夠獲賜恩寵的人們擁有它的條件”，儘管這一討論需要更大程度的展開，但無論如何，拉內認為，其結果是孔漢思的稱義學說令我們回復到了新神學（*la nouvelle théologie*）：這是一個並不令人稱奇的結論。

先將這個相當技術性的討論束之高閣，我們可以留意一下，按照巴特的觀點，還有其它很多任務需要我們完成，“讓那些問題在我們看來稍為合理：如質變說、彌撒祭獻、聖母、教宗不能錯，以及我們所面對的其它在特倫多信條中的問題——原諒我，我無法克制自己又一次挑出鄧辛疾（Denzinger）來”。

相比之下，孔漢思則對巴特的“危險傾向”保持批判態

度，¹¹ 除了他令人遺憾的反天主教言論之外，諸如將揀選神學推向萬有復興 (*apokatastasis*)，也就是說，推向萬有的救恩；但首先是他在創世神學中貶低受造物的獨立性，忽視救贖事件中受造物的合作——這一切都歸咎於“他理想的信仰以及……他的反人文主義的、辯證性的存在主義”(頁 266)。這裡孔漢思再一次參與了那時反對巴特的典型的天主教論辯。

孔漢思承認，很多巴特的觀點並不比大公主義內不同的意見更重要，舉例而言，比如希臘教父神學和中世紀經院神學中有關聖三論和恩寵論之間的分歧。但卡特對天主仁慈治權的強調——當然是天主教徒們所認可的，對他們而言，並沒有像對他本人那樣明顯地需要“對伯多祿及其繼承人的首席權問題、聖母在救恩論的地位問題、聖傳的規範化問題、聖事和天主‘自然’知識的事效性問題表示否定性和顛覆性的懷疑”(頁 266)。

然而，一九五七年，天主教徒從卡特《教會教義學》的首兩卷（一九三二和一九三九年）當中大有收穫，卡特把這兩卷書獻給了天主聖言神學。天主教的教科書中並未提供嚴謹的天主聖言學說，對於聖經所論及的該主題內容所言甚少，更不用指望在教父神學和經院神學中能有所收穫了。此外，新經院主義對啓示 (*de revelatione*) 的論述相對於卡特對神聖啓示的說明而言，顯得平淡無奇而缺乏創見。最終，卡特對聖經首要性隨處可見的堅持，應當會對天主教徒帶來挑戰，讓他們去重新審視聖經與教會的關係。

¹¹ Küng, 《稱義》(*Justification*)，頁 265。接下來的引文頁碼將在正文中直接註明。

為合一而改革

二十世紀五十年代，幾乎無人還記得梵蒂岡第一屆大公會議只不過是暫停而已，那些曾支持教宗首席權決議而投贊成票的主教們，期盼在一八七零年九月返回羅馬，討論關於主教團的角色的文件草案等其它事務。無論如何，許多人相信，教宗權限的教義，在二十世紀五十年代的教宗至高無上論高潮時期，令教會進一步召開大公會議變得毫無必要。幾乎沒有人知道，樂於視自己為天主教神學獨一解釋者的教宗比約十二世，曾考慮重新召開大公會議，但始終未逢良機。¹² 一九五九年一月二十五日，當年長的“過渡期”教宗若望廿三世宣佈他召開一屆大公會議的決定時，所有人都感到吃驚，許多人為此驚慌失措。這一決定預見到了一個將會更新教會生活的議程，令教會的訓導、訓誡和組織與時俱進（*aggiornamento*），明確旨在推動所有基督徒的合一。

二十世紀六十年代初，孔漢思出版了《大公會議與合一》（*Konzil und Wiedervereinigung*）一書，該書第三版被譯為《大公會議與合一》（*The Council and Reunion*, 1961），由科尼希（Franz König）作序，這位維也納總主教樞機這樣寫道：

當教宗宣佈一屆普世大公會議的召開時，能找到一位對教宗的激勵做出回應的神學家，是一個令人愉快的兆頭。在他的幫助下，懷著對教會的無限忠誠，我們將會看到，對於基督教世界的分裂問題，以及即將到來的大公會會議所給予的希望，都在我們眼前展開了願景。我希望這本著作，連同它所提出的挑戰，將在眾人的理解之下被接納，並能廣為傳播。¹³

¹² 所幸如此，想象一下在二十世紀五十年代其後果會如何！

¹³ Hans Küng, 《大公會議與合一》（*The Council and Reunion*; London: Sheed and

不論你喜歡與否，《大公會議與合一》一書都是開始了解梵二會議進程的一把鑰匙。正如孔漢思所強調的那樣，該書在很大程度上重述了孔加爾《改革的真偽》（*Vraie et fausse réforme*, 1950）一書的要點——我們可以說，這令後者普及化了。¹⁴ 緊隨孔加爾，孔漢思從新教改革那裏重新獲得“改革”一詞。正如他所展示的，在禮儀、教父神學和經院神學當中，號召教會推行持久性改革一直都被認為是理所當然的。比如說，一二一五年的拉特朗第四屆大公會議就是“為著普世教會的改革”（*propter reformationem universalis ecclesiae*）而召開的。

教會的更新將永遠都是一個充滿機巧的過程，在妥協主義的世俗性和固步自封的非世俗性之間，搖擺不定——這才是“真正嚴重的危險”。正確改革的根本要求，正像孔漢思所說，第一個是**受難**——出自教會的大愛，第二個是**祈禱**，第三個則是批評，伯納·克理弗（Bernard of Clairvaux）便是如此實踐的——他總結道，批評基於愛，儘管“在天主教會裏總是更多存在感恩的場合而非譴責的場合”。

孔漢思考察了改革史上的諸段插曲，他追問十六世紀的“改革”——新教改革——被天主教會大多數人所拒斥的原因。儘管雙方都存在誤解，但孔漢思認為，教宗並沒有別的

Ward, 1961)。

¹⁴ 關於孔加爾對孔漢思的看法，請參看《我的大公會議日誌》I（*Mon Journal du Concile I*; Paris: Cerf, 2002），頁 101：體現羅馬諸教授神學思想的草案文本需要受到抵制，但他警告孔漢思要反對看上去像是“神學家們的準大公會議”的“危險性”，一九六二年九月；I，頁 465-467；孔漢思是“革命性的”、“不耐煩的”，孔加爾懷疑他自己“太過怯懦”，但自一九三八年以來，“受到猜忌、被追蹤、遭到制裁、受限制、被打壓”，他如今意識到“不可避免的延遲，以及主動忍耐的力量”。

選擇來拒斥路德。此外，因著時代的氛圍，反改革聲中教宗權威的強化也是不可避免的。

孔漢思說，一八七零年梵蒂岡大公會議的中斷是災難性的。然而，孔漢思考察教宗良十三世（在孔漢思的著作中有幾分英雄色彩）所發起的更新進程這一幕時認為，這次更新意味著二十世紀六十年代明顯存在一個改革和更新了的天主教會。他詳細列舉了一些成就：天主教歷史學家最終停止了對路德的中傷，天主教徒回到閱讀聖經上。禮儀的更新最遠可以追溯到教宗比約十世。天主教的公務司祭職教義，令諸多新的平信徒職務和活動蓬勃發展。隨著天主教對歐洲以外社會的適應，教宗制度脫離政治、教廷和天主教法典的改革、對科學的一種新的寬容和尊重態度、已婚男性的晉鐸，以及民間敬禮深入人心等等——總而言之，在孔漢思看來，梵二會議之前的教會狀態良好。

《大公會議與合一》在英語國家裏被廣為傳閱，這一樂觀的敘述仿佛是願景，而不是客觀的描述。但即便在那裏，事態也並沒有像有些人如今所想象的那樣令人沮喪——儘管也從未像其他人所認為的那麼美好。另一方面，說教宗脫離政治（當時剛剛去世的教宗比約十二世和冷戰！），或者說教廷剛剛開始國際化是一種“改革”，似乎都是毫無誠意的。已婚神父、所有以前的新教牧師，本來是指望教宗比約十二世批准的。

總之，在孔漢思看來，天主教會在處理東正教會和新教教會和解一事上，處於良好的狀態。在合一的討論當中，教義上的融合而非徹底的等同，是完全可以期望的。孔漢思將聖三論、基督論和創造論視為基要的合一問題，他指望持續

對罪與恩寵的教義、聖經與聖傳的關係以及聖事等問題的合一討論。在這些問題以及其它爭議性的論題上，仍存在巨大的討論空間。儘管他堅持認為在真理上必定是沒有讓步的，但當他考慮到基督宗教合一的前景時，他則十分樂觀。

但仍有兩大絆腳石當道。關於天主教的天主之母教義，如孔漢思所說，存在糟糕的過分之處：某種“聖母極大主義”（Marian maximalism）。但在新教徒當中，孔漢思看到了一種“忽略之罪”。他追問，新教當中缺少聖母敬禮是否只是因為反對天主教所致？

其次是教宗權威的問題。路德與教宗制的既有對立，令他和他的追隨者們無法看到伯多祿職務的本質。今天，甚至當那些友好的新教徒們看到教宗施展權威時也心驚肉跳。就此而論，許多天主教徒害怕，如果他們批評某些事情，會令他們的忠誠受到打擊，令他們的正統性受到懷疑。看清伯多祿職務的本質是關乎信仰的問題——但伯多祿的繼任人的行事方式，是否總能令他們作為“基督代理”的宣稱，易於獲信呢？

《大公會議與合一》以一八七五年德國主教團所發表的宣言作結，宣言與俾斯麥親王（Otto von Bismarck）代表新建立的德意志帝國利益的主張相抵觸，認為教宗權限的教義致使主教淪為教宗的代理。該文件對於一九六零年的大多數天主教徒來說，都是聞所未聞的。當孔漢思通過再版而做出暗示時，教宗獨裁制的教宗至高無上論觀念，已為天主教徒和其他人士普遍視為理所當然，這一教宗至高無上論已不是一八七零年所界定的那般。最終，孔漢思甚至更具暗示性地羅列出教會所承認的二十屆一般性或普世性的大公會，包

括君士坦斯大公會議（1414-1418）在內。

在回顧過去的檢討中，孔漢思認為自己對於天主教會在大公會議前夕的狀況，過於樂觀。至於兩大絆腳石，兩大極端對立的聖母學陣營，最終達成妥協。少數派——十分龐大的少數派——接納了論榮福童貞聖母一章合併在教會憲章《萬民之光》（*Lumen Gentium*）中作為結論，而不是堅持專門撰寫一份關於聖母的獨立文件。在一九六四年十月十八日的最終正式表決中，只有二十三張否決票，在同年十月二十九日可能影響結果的最後一次表決中，則有四分之一的投票者持保留態度。整個梵二會議中，主持會議的官員絞盡腦汁避免或掩蓋主教之間令人反感的衝突，而他們的爭論，就是聖母在天主教教義和敬禮中的地位問題。能取得最終的結果，實在是很大的技巧。

關於教宗職務的角色，大公會議期間的氛圍，從未允許進行孔漢思所意想的根本性重新審議，而回想起一八七五年德國主教們對教宗權威的溫和闡釋則是另一回事。從被人遺忘的歷史煙塵中，重新找回君士坦斯大公會議，完全是更大膽創新之舉，這相當於復活了“大公會議主義”的幽靈。

大公會議主義

頗具權威性的《天主教神學詞典》（*Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1938）由普世性大公會議的名單裏，完全刪除了君士坦斯大公會議，它從維也諾大公會議（1311-1312）直接跳到翡冷翠大公會議（1439-1445），跳過了後者在巴塞爾召開的數個年頭（1431-1439）。但時至今日，標準的天主教名

目當中也將君士坦斯大公會議（1414-1418）列為第十六屆普世性大公會議——儘管對其在一四一七年科隆納（Oddo Colonna）獲選為教宗瑪爾定五世之前的“普世性”，尚存爭議。

這一點並沒有看上去那麼不可思議。一四一五年四月六日，君士坦斯大公會議在其第五會期中通過了一項決議，宣佈“本屆大公會議擁有直接來自於基督的權能；每個人，無論他的等級或職務為何，即令是教宗，都一定要在任何與信仰、與消除上述的分裂，以及與教會上下改革相關的情況下服從之”。簡而言之，被稱為“神聖法令”（*Haec sancta*）的決議把天主教會至高無上的治權定位於大公會議主教們手中——高於伯多祿的繼任人。但正如文件所表明的，至高無上的治權獲認可，是從此以後直到永遠都屬於大公會議主教們，還是僅僅在當時的危機期間如此，仍存留疑問。

西方教會自一三七八年起便處於分裂狀態。一四零九年樞機們在比薩集會，廢黜了兩位勢不兩立的教宗，並選出了第三位，後者在一年之內便蒙主寵召。他們再次集會並選出另外一位——科薩（Baldassare Cossa），獲名若望廿三世。¹⁵在西吉斯蒙國王（King Sigismund）的施壓下，¹⁶科薩召開了君士坦斯大公會議，並主持了一四一四年十一月五日的開幕禮。到一四一五年二月，科薩表示，如果另外兩位在比薩被廢黜但仍統治著他們支持者的教宗，願意請辭的話，他也準備辭去職務。科薩經過了為時一週的討價還價，最後選擇

¹⁵ 科薩樞機是那不勒斯人，曾是一名海盜和一位極為成功的教廷官員，他長期被列為偽教宗，一九五八年當朗嘉肋（Angelo Roncalli）樞機同樣取名若望廿三世時，他最終被除名。

¹⁶ 西吉斯蒙（1368-1437），匈牙利及最後的波希米亞國王，神聖羅馬帝國皇帝，曾尋求統一基督教世界，以對抗土耳其人。

了逃避，表面上看來，就是令大公會議中斷。西吉斯蒙將主教們團結在一起，決定為分裂劃上句號。在每位與會人士都視為合法的教宗若望廿三世缺席期間，大公會議公佈了決議“神聖法令”。在大公會議的要求下，若望廿三世被帶回，他接受了該項決議，之後的一四一五年五月二十九日，大公會議將他廢黜。¹⁷

額我略十二世——從前的科雷羅（Angelo Correro）樞機，一四零六年被羅馬樞機們選為教宗，一四零九年在比薩大公會議上被他們所廢黜，當這些樞機訴諸於基督和一屆大公會議，期望能夠為教會帶來合一時，時年已九十歲高齡的額我略十二世仍親身到場，並視自己為伯多祿的合法繼任者。在西吉斯蒙的鼓動下，大公會議進入與額我略十二世的談判階段。額我略十二世同意退位，條件是獲准召集諸主教和要人，再度組成大公會議，這為遴選一位為普天之下所接受的教宗掃清了道路。由一四零六年自視為教宗以來，額我略十二世就不承認一個由科薩所召集的大公會議，無論羅馬樞機們相信什麼。因此，一四一五年七月四日，他召開了君士坦斯大公會議，宣佈退位，並被稱不具備遴選教宗的資格。最終，在兩年多以後的一四一七年十一月十一日，也就是額我略十二世去世後的三個月，由大公會議所任命的二十二位樞機和三十位代表出席的獨特選舉，選出科隆納為教宗

¹⁷ 當被廢黜的若望廿三世對教宗瑪爾定五世表示敬意時，他被任命為塔斯庫勒姆（弗拉斯卡蒂）樞機。他宏偉的墳墓位於佛羅倫薩的施洗所當中，上面鐫刻有教宗徽章，將他描述為“前任教宗”。如今通常位列偽教宗當中，正如凱利（J. N. D. Kelly, 1986）所說，科薩有時被描述為一位“大公會議教宗”（*Konzilspapst*），例如施韋格（Georg Schwaiger）的《天主教神學詞典》（*Lexikon für Katholische Theologie*, 1960）。

瑪爾定五世，大分裂由此而終告結束。

孔漢思所要提出的古怪問題仍然存在。儘管君士坦斯大公會議如今已被列在普世性大公會議名單當中，是可以通過教會所制定的決議並且不可更改的會議，但神學家們對於其普世性是追溯到若望廿三世所召開的會議（一四一三年十二月九日），還是由額我略十二世所（再次）召開的會議（一四一五年七月四日），或是僅僅追溯到瑪爾定五世的遴選（一四一七年十一月十一日），則意見分歧。問題的要點顯然在於，如果若望廿三世所召開的會議是一次真正的普世性大公會議，那麼一四一五年四月六日的決議則如每一位其他人士一樣，將教宗置於大公會議的權威之下，該次會議將會具有普世性大公會議所作出的任何其它決議同等的分量。但在此情況下，如下問題將繼續存在：這究竟是一項對於教會權力之內在結構恒久有效的決議（如孔漢思所認為的那樣），還是不過是一個暫時性的權宜之計，作為處理存在三位相等，但無人獲普遍承認的教宗這一獨一無二的處境。

“大公會議主義”遠不止這些。但該案例的一個根本問題是，這份決議如果由一個真正普世性的大公會會議所通過，被界定為天主教信仰的真理之一，那麼，所有基督徒的大公會會議便擁有凌駕於，甚至是一位合法獲選而舉世認可的教宗之上的權威。

瑪爾定五世看來對決議“神聖法令”頗為重視：他於一四一八年四月二十二日宣佈君士坦斯大公會議閉幕，但在一四一八年五月二十二日的會議憲章（未經發表）中，他禁止教宗對未來大公會議有任何上訴。

在《大公會議與合一》中，孔漢思順便提及教宗制對抗

“強大的大公會議主義運動”的抗爭，“後者將大公會議置於教宗之上”（頁 100）；然而，他只提及“神聖法令”這份決議，別無其他。“教會至高無上權威並非在於教宗制，而是在於大公會議”的理論，一般被認為是陳詞濫調，並最終於一八七零年被駁倒。人們無法恢復這樣一種理論：鼓吹大公會議上齊聚一堂的主教們的權威凌駕於羅馬主教之上。不過，直到一九六二年為止，有關大公會議或較小規模會議上，與會主教團權威，當然永遠不能獨立於伯多祿繼任人而行事，或在他之上施行權威的問題，仍需要制定出一些規則。¹⁸ 一八七零年時仍未經討論的主教們權威的問題，開始回到議事日程上來。正如我們（在第三章）所看到的，主教團的說法及主教團的行動被引入論爭當中。這觀點在蘇南斯樞機（Cardinal Suenens）授意下，由列日教區神父、魯汶大學教義神學教授菲利普斯（Gérard Philips），於一九六二年十月寫入《教會論》（*de ecclesia*）草案的修正案當中。¹⁹ “主教團”（collegiality）一詞本身並未在任何梵二文獻中出現，但《教會憲章》當中，教會的內部結構的解說上，基督據說已經將宗徒們建立為一個“團體或永恆的集合”，由伯多祿出任首腦（§19）。主教們替代了宗徒們的位置（§20），他們被授予的神品中，具有一種“團體性的特徵和結構”，以諸多方式體現

¹⁸ 關於這一方面的內容卷帙浩繁，若要初步了解請參看 Francis Oakley, 《大公會議主義傳統：1300-1870 年天主教會的憲章主義》（*The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*; Oxford: Oxford University Press, 2003）。

¹⁹ 菲利普（1899-1972）是大公會議上最具影響力的神學家之一，他是列日教區神父，弗萊芒基督教民主黨的指認參議員，曾在羅馬的額我略大學接受教育，任魯汶天主教大學教義神學教授。

出來，其中之一便是召開大公會議就重大問題作出決議——儘管在任何“團體性行動”中，主教團或全體主教“不具備任何權威，除了與羅馬教宗共融而獲承認的權威” (§22)。雖然如此，主教還是“基督的代表和使節”，他們並沒有被當做是“羅馬教宗的代表” (§27)，正如他們十分慣常被認為的那樣。

大多數支持這一觀念而投贊成票的主教，毫無疑問期望在不太遙遠的未來，發展出制衡梵蒂岡權威和權力集中的實踐乃至制度。只有十位主教在一九六三年十一月十九日的最終投票中，對整份憲章投了反對票。另一方面，九月的最後一個星期，仍有八百四十一項反對案和修正動議需要處理。有些人懷疑在聖經當中十二宗徒是否形成了一個“團體”，而許多人則質疑主教們是否形成了一個“團體”，如果這意味著他們在法理上是平等的話。同樣多的人疑問主教是從他們的神品聖事中，還是從教宗委任中，獲得了他們的權威。

在該次論爭當中，孔漢思並未擔綱任何特殊的角色。但在出版於一九六二年（英文版出版於一九六四年）的著作《教會的架構》（*Structures of the Church*）中，他對該次討論做出了主要的貢獻，在浩如煙海的學術著作當中，他梳理出教宗職、主教職、大公會議性、團體性這些概念之間的相互關聯。如果我們贊同，當君士坦斯大公會議通過了大公會議有著凌駕於教宗之上的優越性的斷言時，是具有真正普世性的話，那麼孔漢思便清楚說明了教宗和大公會議之間關係的重要性。²⁰ 孔漢思在他後來的著作《教會》中強調，天主教會“不

²⁰ 《教會的架構》（*Structure of the Church*; London: Burns and Oates, 1964）。

論好壞都由一位教宗擔任領導，即使他以一種有違於福音的方式行事”。顯然，無論天主教徒怎樣設想，教會並沒有“從自身的行為中免除責任”。然而，“縱使對於當下‘體系’有很多合理的批評，起碼有一點可以說：今日的天主教會，畢竟其困難和失敗依然存在，但相對而言，在信仰和體制上是聲譽良好的、合一的和強有力的，如果是這樣的話，那麼不得不特別感謝伯多祿職務”。²¹ 但這一職務運作的方式需要改革。孔漢思用上一頁篇幅論述教宗若望廿三世（Angelo Roncalli）作為結論，明確指出他理想中應當如何履行伯多祿職務。

從不能錯誤性到不可缺損性？

在孔漢思看來，教宗保祿六世一九六八年的通諭《人類生命》（*Humanae Vitae*）中論及節育的內容，是教宗不能錯誤性教義的“致命弱點”。教會應當把不能錯誤性留給“它原初被預留給的那一位：天主”，並且應當對較為溫和的“不可缺損性”感到滿意，後者指福音的真理中一種普遍認可的狀態，這狀態並不保證任何大公會議或教宗文件，即使隆重地宣佈具信仰的約束力，必定毫無錯誤。²²

一九七九年，孔漢思介紹了一本瑞士教會歷史學家哈斯勒（August Bernhard Hasler）的著作，哈斯勒在該著作中主

²¹ 《教會》（*The Church*; London: Burns and Oates, 1967, 1967年初版）獲出版許可，獻給蘭西（Michael Ramsey）大主教，除此之外向他當時的同僚拉辛格教授致以謝意，頁454, 455。

²² 《不能錯誤的？一項調查》（*Infallible? An Enquiry*; London: Collins, 1970, 增訂版 London: SCM Press, 1994, 附有對一九七九年該次論爭的一份有價值的梗概）。

張，一八六九／一八七零年的大公會議神長們受盡教宗比約九世的脅迫，無法自由做出決定，因此教宗不能錯的界定在合法性上是可疑的。²³ 哈斯勒從而認為，一份在聖經或教會傳統中並無根基的教義，是被一位愚蠢的教宗強加給天主教會的。

許多學者會接受這樣的觀點：梵蒂岡第一屆大公會議是被一位高度專制的教宗操縱的，正如紐曼等人當時所強調的那樣。但幾乎無法看出，主教們在教宗的脅迫行為之下所做出的決議，其不合法性要高於第一屆尼西亞大公會議（三二五年召開）被君士坦丁皇帝強制達成結論。就此事而論，沒有西吉斯蒙所施加的壓力，君士坦斯大公會議將根本不會召開或持續進行下去，大分裂也不會在會議結束時宣告終結。

孔漢思主張，該決議並不僅僅是不合法的，這個教義簡直就是大錯而特錯。他強調，“不能錯誤性”這個詞彙對於產生誤解的敏感度是人所共知的。的確，正如梵蒂岡第一屆大公會議所指出的，德文詞彙“不能錯誤性”（*Unfehlbarkeit*）十分容易與“完美無瑕”（*faultlessness*）一詞產生混淆，從而與“無罪”（*sinlessness*）一詞混為一談。是次大公會議的大

²³ 被譯為《教宗如何變得不能錯誤：比約九世與游說術》（*How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*; New York: Doubleday, 1981）。本書背後的學術著作是哈斯勒在慕尼黑大學的博士論文：《教宗不能錯誤性與梵蒂岡第一屆大公會議：教條主義與意識形態強制力》（*Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 vols, no. 12 in the series *Päpste und Papstum*; Stuttgart: Verlag Anton Hiersemann, 1977）。哈斯勒在基督徒合一秘書處服務了五年，專注於路德宗、改革宗及老派天主教會，掌握了梵蒂岡檔案，包括日記、信函和官方文件在內，這些鮮有人作過研究的有關梵蒂岡第一屆大公會議的資料；一九八零年，哈斯勒英年早逝，將世人對他的著作關注轉移開來。

部分努力都集中在區分“不能錯誤性”和“無罪性”（*impeccability*）上了。

然而，按照孔漢思的觀點，問題的根源存在於新經院神學就命題的實際作用而提出的哲學假設當中。他並不是指命題無法陳述真理，或者指命題既真亦偽，或是指任何其它瘋狂的觀點。²⁴ 不過他認為，在所有的命題當中固然存在一定程度的含混性，它們總是能夠被不同的人做出不同的理解。不管用意是多麼好，對一個真命題的誤解和誤用是無法消除的。於是，宣稱教會或教宗甚至在特定的環境下能夠陳述一個“不能錯誤的”、“不可改造的”命題，則是胡說八道，**沒有任何命題是無含混性的。**

作為反對“不能錯誤的命題”這一觀念的哲學論證，澄清是需要的。顯然，語境是很重要的：同一個詞彙在十分不同的處境下可能意指著十分不同的內容。然而孔漢思在命題和命題公式之間、在真理和表達真理的句子之間並未作出區分。²⁵ 因此，一個頗為慣常關於命題本質的哲學觀點，取消了孔漢思“命題是內在含混的”這一主張。

但正如孔漢思所主張的，他對不能錯誤性的性質所產生的懷疑，“並不是企圖為教會帶來不安和不確定性，而只是為了表達出在各個方面已經發現的不安和不確定性”。²⁶ 普通天主教徒是否受此困擾，可能存在疑問。實際上，且不問是非對錯，教宗不能錯誤性對於大多數天主教徒來說，就像

²⁴ 《不能錯誤的？》（*Infallible?*），頁 132。

²⁵ 參看 Patrick McGrath,〈不能錯誤性的概念〉（“The Concept of Infallibility”），載《公會議》（*Concilium*），83（1973），頁 65-76。

²⁶ 《不能錯誤的？》（*Infallible?*），頁 11。

聖經無錯誤性對於當今大多數新教徒一樣，空洞無物。²⁷ 很少人再期望以宗座權威 (*ex cathedra*) 所頒佈的真理條文，為天主教徒是當信的，儘管對一連串教宗都譴責人工避孕這一狀況所持的憂慮態度，繼續在一些角落呈蔓延之勢。

孔漢思著作所引發的論爭，其兇猛勢頭，尤其在德國神學當中十分引人矚目。沒有清楚而詳細的對之加以說明，讓我們只是注意拉內所展開的討論。²⁸ 孔漢思將不能錯誤性闡釋為教會“不滅性” (*indestructibility*) 的這一努力，建立在教會與基督持久共融的根基之上，並視之為一個單一整體，這樣即使在“信條”當中，也能到處出現錯誤並常年存在。²⁹ 拉內暫且將此放於一旁，他專注於傳統意義上不能錯誤性的信條，換句話說，就是與一個命題的真理相關聯。該信條在孤立使用時毫無意義。它並非在過程中，通過外在的權威干預而達致新知識。這裡具有歷史性的發展。教會並非一個獨裁專制的體系，即是說，她能夠被系統內的因素所決定和凍

²⁷ 提交梵二會議的綱要《論啟示》(*De Revelatione*) 中對聖經無錯誤性的強調，在最終的《啟示憲章》(*Dei Verbum*) 當中並未出現。路德宗 (密蘇里宗教會議) 於二十世紀七十年代分裂，聖路易康考迪亞神學院強力支持聖經不能錯誤性，二十世紀八十年代，美南浸信會 (Southern Baptist Convention) 也同樣支持這一立場。

²⁸ 一旦梵一和梵二會議的普世性被“無條件地加以肯定”，便與“不能錯誤”一詞混淆地結合，一如孔漢思“不無公正地指出”，是否因為某些諸如“*Verbindlichkeit*” (義務、委身、約束性) 等較易理解的詞彙而放棄“不能錯誤”一詞，這問題應可能獲得“自由討論”。參看 Hans Urs von Balthasar, 《伯多祿的職務與教會的架構》(*The Office of Peter and the Structure of the Church*; San Francisco: Ignatius Press, 1986), 頁 221-222。

²⁹ Rahner, 《神學研究》XIV (*Theological Investigation, XIV*; London: Darton, Longman and Todd, 1976), 頁 66-67。接下來的引文頁碼將在正文中直接註明。

結。教會是“一個**自由的**信仰團體”：無人必須相信違背他／她意願的任何東西。可以對一個命題絕對贊同，但並不排斥對它的批評。若不相信聖神在決定點上的協助，人們不接受任何類似的命題，云云。

拉內在論及教宗職務時轉向不能錯誤性信條，他堅持認為，這信條擁有一段歷史，確實是一個相對較晚的發展。但這裡他集中關注其自一八七零年以來的發展。拉內承認，在一九五零年界定聖母蒙召升天信條之後，許多神學家滿心喜悅地期盼關於聖母教義的新聲明出臺。“今天無人再去牽挂此事”（頁 72）。關於為什麼會放棄對更多信條的期望，拉內給出的一個理由是“梵二會議上什麼東西也沒有界定”，這理由需要進行更多的討論。主教團問題上的衝突，至少被反對派的領袖們理解為界定一項補充（或破壞，正如他們所懼怕的那樣）教宗首席權之信條的教義。

然而，拉內主要看到了文化、神學和哲學中的多元主義，認為不存在單一的、共同的及普遍認可的神學，這將是一項信條表述的先決條件（頁 73）。如果有一個新的界定，那麼它便不會是偽命題，因為闡釋的合法性範圍會十分廣闊，以致於沒有謬誤存留的空間（頁 80）。如果任何構想的新信條意味這樣一個可能闡釋的空間而不致成為偽命題，那麼它不會缺乏內容或淪為同語反復。我們現在比我們的前輩更加意識到，沒有闡釋過程是被蓋棺論定的（頁 82）。我們應當馬上看到，任何“新的”界定，一開始都是“舊的”：不是一種進步，而是引入了“一個極為合理而值得尊重的權威說法，以及一個對於基督宗教的基本歷史經驗和基本歷史史實的嶄新參照”（頁 82）。

拉內在這裡所說的話，正如在孔漢思看上去就內在含混的命題所表達的觀點當中一樣，在關於教宗不能錯誤性的論爭烽煙再起之前，確實存在就命題的概念、真理和闡釋展開進一步哲學探討的空間。³⁰

結論

孔漢思的近著討論非基督宗教問題以及全球化倫理問題，打開了西方基督徒對於教會在當今世界所面對最為廣泛的論題的觸覺，並因而延伸了梵二會議的目的，產生的影響力是巨大的。除了有些地方被妖魔化之外，他的名字將總是被太多的爭議所包圍，因為他討論教會內在架構問題的著作頗具影響力。但早晚天主教會都不得不重返他曾嘔心瀝血、戲劇化了的議程當中，去澄清主教團和教宗不能錯誤性到底指什麼。

當孔漢思請求一次會面時，新獲選教宗本篤十六世——他的老朋友和論辯對手，立刻邀請他蒞臨位於羅馬郊外小山丘之間的崗道夫夏宮。二零零五年九月二十四日，他們在那裏暢談了數個鐘頭，共晉午餐，並聯合通過了一份聲明，該聲明由教宗親筆撰寫，通告和描述了他們的會見，以供全世界閱讀。三天後，梵蒂岡新聞室發佈聲明，將是次會見描述為“在友好的氣氛下”進行。孔漢思和教宗的討論圍繞兩個主

³⁰ 就整個論爭，要找到任何比斯韋尼（Garrett Sweeney）的三篇論文（之後結集出版）更加具有啟發性的資料，是很困難的：Garrett Sweeney,《聖職者評論》（*The Clergy Review*; Cambridge: Master of St Edmund's House, 1971），再版為 Adrian Hastings 主編，《主教與著者：現代英國天主教發展面面觀》（*Bishops and Writers: Aspects of the Evolution of Modern English Catholicism*; Wheathampstead: A. Clarke, 1977），頁 161-234。

題展開：全球倫理問題和科學與信仰對話問題。

本篤十六世對孔漢思教授在這些問題上所作出的貢獻表示歡迎，他主張，投身於更新維持人類生命價值的意識，也是他任內的一項重要目標。他還肯定贊同孔漢思為恢復信仰和自然科學之間對話所進行的嘗試。因而新聞室總結道，對於孔漢思來說，他表達了對教宗在推動宗教間對話，促進現代世界不同社群之間共處所作出的努力的讚賞之情。一些曾經——毫無疑問依舊——為孔漢思所鍾愛的主題，顯然並不在這項議程上面。

第十章

沃伊蒂瓦

當一位擁有非凡天賦的人擔任教宗近二十七年，對於如何引領教會具有清晰的願景，那麼，他作為二十世紀革新神學家之一的貢獻，可能很容易為人所忽略。一九七八年十月十六日，若望保祿二世獲選教宗，二零零五年四月二日安息主懷。

一九二零年五月十八日，卡羅爾·沃伊蒂瓦出生於克拉科夫附近的瓦多維采。¹ 當時，波蘭共和國剛剛在凡爾賽和會上誕生。畢蘇斯基元帥（Józef Piłsudski）正在為挽救東綫而同新成立的蘇聯交戰。² 沃伊蒂瓦的父親一九零零年應徵加入奧匈帝國軍隊，最終被委派到瓦多維采，在那裏他同一個生活安樂的富裕家庭聯姻。奧地利人戰敗後，哈普斯堡帝國垮臺，其間一直擁有一份文書工作的卡羅爾的父親，從此以後在新組建的波蘭軍隊裏成爲一名軍官。

沃伊蒂瓦並沒有打算成爲神父，但他在克拉科夫雅蓋隆大學的人文學研究，很快便因德國入侵而中斷。成百上千位

¹ 參看 Jonathan Kwitny, 《世紀偉人：教宗若望保祿二世的生平和時代》（*Man of the Century: The Life and Times of Pope John Paul II*; London: Little, Brown and Company, 1997），以及 George Weigel, 《見證盼望：教宗若望保祿二世傳》（*Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*; New York: HarperCollins, 1999）。

² 關於“教宗的波蘭”的精彩論述，請參看威廉姆斯（George Hunston Williams），《若望保祿二世的精神世界：思想和行動的來源》（*The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*; New York: Seabury, 1981），這是一部由一位精通波蘭歷史的傑出新教學者所著的上佳研究作品。

教授被押往集中營，超過一半人死在那裏。在卡廷森林，蘇維埃共產主義者槍殺了兩萬五千七百名軍官、地主、公務員、工廠經理老闆、神職人員和警察。在這兩宗事件當中，希特勒和斯大林想要根除波蘭的整個中產階級。沃伊蒂瓦在其中倖免於難。

直到一九四二年，沃伊蒂瓦才決定加入聖職。他在一家工廠做工期間，開始修習必修的哲學課程。他發現形上學十分難學：

很長一段時間我都無法應付這本書，事實上我對著它落淚了。我人文學科的文字訓練根本不是準備來學習經院主義的論題和規範有所準備。我不得不在諸多概念的荊棘叢中另闢蹊徑，甚至無法認清我前行腳下的路基……在披荊斬棘之後，我開始掃清道路，開始發現我到那時為止曾經的生活和感受，其深層原因為何。但最終，它向我開啓了一個全新的世界，為我展示了一個理解實在的嶄新進路，讓我對曾經只是模模糊糊感覺到的諸多問題有了清晰的意識，這一發現，成為我的理智架構的基礎。所以它真正開始於魏斯的著作。³

在威廉姆斯（G. H. Williams）看來，魏斯處理了存在、行動和潛能、存在與本質等問題，這些都是標準的新經院主義主題，雖然他是在一個古代的、中世紀的、特別是在十九世紀的歷史語境中進行。威廉姆斯還說，這位著者充分意識到要在康德哲學的亮光下重新思考多瑪斯主義。⁴ 另一位評論家

³ 魏斯（Kazimierz Wais, 1865-1934）的著作是用波蘭文而非拉丁文寫成的，出版於一九二六年。關於其引文，請參看 Kwitny, 《世紀偉人》（*Man of the Century*），頁 77。

⁴ Williams, 《若望保祿二世的精神世界》（*The Mind of John Paul II*），頁 87；儘管即便魏斯對“先驗多瑪斯主義”所知甚多，但威廉姆斯錯將多瑪斯主義的此一版本歸於梅西耶。

說，魏斯的這部著作“反映了先驗多瑪斯主義、魯汶學派的影響，嘗試調和康德和聖多瑪斯”。⁵ 自從魏斯負笈因斯布魯克、羅馬、弗里堡和魯汶以來，他就把梅西耶看作自己的恩師，他看來已經對一九一四年之前，多瑪斯主義的整體發展狀況如數家珍。

一九四四年八月，沃伊蒂瓦險些被德國兵逮捕，他逃到克拉科夫總主教府邸的秘密神學院躲避。⁶ 一九四五年一月，德國人撤退，而俄國人接踵而至。一九四六年十一月一日，沃伊蒂瓦晉鐸。他的晉鐸課程，包括私底下的形上學研習，都不是典型的新經院主義入門訓練。

多瑪斯主義？

晉鐸兩周之後，沃伊蒂瓦進入羅馬的道明會神學院學習。天使大學的道明會士以其純正的多瑪斯主義而著稱，而將聖多瑪斯和康德相關聯，或（也許更為糟糕）將聖多瑪斯定位於他自身所處的歷史語境當中的努力，是無法令他們心動的。三十年過去了，但拉格朗仍然在那裏指導沃伊蒂瓦的博士階段研究，正如他曾經指導舍尼一樣。

按照某些權威人士的說法，沃伊蒂瓦從拉格朗那裏接受

⁵ 參看 Rocco Buttiglione, 《沃伊蒂瓦：教宗若望保祿二世的思想》(Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 頁 31。

⁶ 薩皮阿 (Adam Stefan Sapieha, 1897-1951) 總主教，波蘭民族主義者，一九四零年通過波金斯基 (Innocenty Bochenski OP) 向梵蒂岡彙報了德國侵略的冷酷無情，一九四二年，他又一次彙報了集中營的問題。他允許藏匿中的猶太人獲得領洗證明。薩皮阿總主教一九四六年方被教宗比約十二世擢升為樞機 (比約十一世認為自己曾在一九二一年時遭薩皮阿輕慢過)。

了“最傳統形式的多瑪斯主義的嚴格訓練”。⁷ 但實際上，沃伊蒂瓦只是從一九四六年十一月至一九四八年六月在天使大學就讀：三個學期而已。第一個學期他撰寫了一篇論聖多瑪斯神學的論文〔拉丁文撰寫，為恰皮(Mario Luigi Ciappi)而寫〕，以證明他對其背後形上學原理的掌握。剩下兩個學期則全部貢獻給真正由拉格朗指導的博士學位論文——“聖十字若望的信仰本質”。沃伊蒂瓦平常從未研究過多瑪斯主義哲學及神學。在四個月之內撰寫一篇長文，並不是修讀七年聖多瑪斯課程“嚴格訓練”的成果，如道明會的學生隨後（進入二十世紀六十年代）所做的那樣。此外，人們也想知道論文導師在多大程度上影響了他的研究方案。事實上，拉格朗顯然在天使大學指導過一篇研究聖十字若望的論文。但是，沃伊蒂瓦自一九四零年以來一直都在泰拉諾夫斯基(Jan Tyranowski, 1900-1947)的指引下研究聖十字若望，後者是克拉科夫的一位獨身裁縫，他博覽群書，思想深邃，是一位非同凡響的人物。在博士學位論文中，沃伊蒂瓦主張，每個人都可以與天主神秘相遇，我們能夠通過相互間的無私奉獻認識天主，對於我們來說，基督徒生活的目標就是“通過參與而成爲天主”。這種神秘主義，遠非異常或邊緣之舉，而是生活的中心：我們無法認識他者，除非將他們認識為與天主共融的位格。天主是那被認識的位格的一部分，拿掉天主，我們便會喪失最真實的人性。⁸

⁷ Buttiglione, 《沃伊蒂瓦》(Karol Wojtyła), 頁 34。

⁸ 《聖十字若望論信德》(Faith according to St John of the Cross, translated by Jordan Aumann; San Francisco: Ignatius Press, 1981)。很不幸，書中沒有拉格朗的考察內容，關於此，請參看意大利文譯本《聖十字若望論信德》(La Fede secondo S. Giovanni della Croce; Rome: Angelicum-Herder, 1979)。

拉格朗不會不贊同這一論點：聖十字若望作為靈修學著者的偉大貢獻，是堅持默觀祈禱不是服務於某一位精英，而是為了每一個人。但他因為好幾個理由對沃伊蒂瓦提出批評，特別是因為他堅持把天主論述為一個“主體”，而且不願意視其為“客體”，這一點意義重大。這裡很清楚，沃伊蒂瓦遠遠地超出了統治天使大學的多瑪斯主義。⁹ 聖多瑪斯將天主或近人論述為一個“客體”——例如“愛德的客體”[*objectum caritatis*，參見《神學大全》(*Summa Theologiae*)，2-2.23]，是沒有困難的。在前現代的哲學裏，“客體”是“主體”之外的某種實在：一個客體以一種或另一種方式喚起、挑戰或兩極化一個主體的活動。於是，在愛德的例子中，“主體”是一個人，在他／她能力和天賦的實現當中，與“客體”——天主或近人相接合。更確切地說，在前現代的說法當中，人不是“主體”，他們珍愛自己的主體性，與“客體”相對立，被動地面對它們，正如我們所相信的那樣。因此，對於拉格朗這樣的多瑪斯主義者而言，沃伊蒂瓦在對聖多瑪斯進行解釋的這一語境當中，拒絕將天主論述為客體 (*objectum*)，看上去只能是一個不必要的、甚至是犯了嚴重錯誤的舉動，整個是公認的後笛卡兒式的主體性轉向。

現象學

一九五一年，沃伊蒂瓦並不情願地重返學術生涯。促成他這次工作轉變的神學院教授，為他的學位論文選擇了題目：舍

⁹ Weigel, 《見證盼望》(*Witness to Hope*)，頁 85-86，128。

勒 (Max Scheler) 的倫理學。¹⁰ 沃伊蒂瓦首先必須把舍勒的著作從德文譯為波蘭文，他發現這是一次痛苦萬分的經歷。但是，他很快便告訴朋友們，舍勒“開闢了另一個全新的世界，一個擁有諸多價值和一個嶄新人類觀的世界”。¹¹

舍勒 (1874-1928) 反對康德，他認為價值是客觀的、不變的和先驗的，雖然它們是情感和知覺的客體，而非理性的客體。沃伊蒂瓦對這一主張並不以為然，另一方面，舍勒哲學有太多他所喜愛的思想。在舍勒看來，一個位格既不是實體也不是客體，而是 (用術語來說) 具體行動的統一體。此外，位格從本質而言既是個體存在，也是社會存在。舍勒認為，多數人缺乏對較高級價值的感受，他們無法參與投身於此類價值的社群當中去。但每個人都應當擁有適當的、甚或是平等的權利通往他們所賦予價值的事物。舍勒相信，貴族政體要比自由民主政體能夠更好地提升價值。¹²

沃伊蒂瓦論文答辯的主考官之一，是他那一代最為傑出的波蘭哲學家英伽登 (Roman Ingarden, 1893-1970)。英伽登曾在弗萊堡大學師從胡塞爾 (Edmund Husserl)，儘管接受了“本質還原” (eidetic reduction) 的現象學方法，但他拒絕胡塞爾的先驗唯心主義思想。更準確地說，他接受“意識行為需要通過被‘還原’為其本質 (或形式 *eidos*) 而加以分析”的觀點：現象學家所關注的，不是特定的感知行動 (比如說)，而是此類行動共有的根本特徵。另一方面，英伽登，當然也

¹⁰ 該論文一九五九年發表，有意大利文譯本 (一九八零年)。

¹¹ Kwitny, 《世紀偉人》(*Man of the Century*), 頁 125。

¹² 舍勒 (M. Scheler) 在十四歲時從猶太教轉向天主教信仰，最終判定他的反多瑪斯主義、奧思定主義與天主教無法調和。

連帶沃伊蒂瓦，都至少曾在某一個時期不接受胡塞爾的結論，即“客體是被意識所建構的”，這一論點，在他們看來（恰恰是）一種唯心主義。

最好的一部論述英伽登的著作來自於圖米尼斯卡（Anna-Teresa Tymieniecka）。¹³ 圖米尼斯卡對現象學學派十分熟悉，當偶然發現沃伊蒂瓦一九六九年出版的著作《位格與行動》（*Osoba I czyn/Person and Act*）這部“十年磨一劍”的成果時，她視其為現象學傳統的一個重大貢獻。該著作在波蘭無人問津，因為那裏的哲學依舊被馬克思主義所統治，沃伊蒂瓦只得束之高閣。圖米尼斯卡憑藉其熱忱，在克拉科夫、羅馬，以及在她麻省波士頓的寓所與他人合作，將其譯為英文，一九七九年以《行動中的位格》（*The Acting Person*）為書名出版。¹⁴

該著作的譯本在多大程度上忠於原著，備受爭議。當沃伊蒂瓦成為教宗時，梵蒂岡方面曾試圖阻止譯本的出版。圖米尼斯卡威脅提出訴訟，她在哈佛大學存放了一疊秘密儲存的信箋，展示了沃伊蒂瓦對該項事業的支持，並繼續出版該書。¹⁵ 《行動中的位格》被宣傳為“最後的版本”，“建立在精誠合作的基礎之上”，書中附有沃伊蒂瓦親筆撰寫的序言的傳真件，日期是一九七七年三月，序言中明確感謝圖米尼斯卡令其著作“最終成型”。該著作出現於圖米尼斯卡本人主編的著名系列叢書《現象學研究年鑒》（*Analecta Husserliana*）當中，叢書還收錄了沃伊蒂瓦的另外四卷著作。沃伊蒂瓦所

¹³ 出生於一九二五年的波蘭，長期旅居美國。

¹⁴ 《行動中的位格》（*The Acting Person*; Dordrecht: D. Reidel, 1979）。

¹⁵ 她的丈夫霍撒克（Hendryk Houthakker）曾在哈佛大學經濟學系工作。

參與的學術研討會，以及這些出版物，依照其來自於胡塞爾和舍勒的現象學風格，令他在哲學人類學的發展中，成爲一位相當重要的人物。

由於對於《行動中的位格》英譯本的忠實度存在爭議，亦引發沃伊蒂瓦的著作在何種程度上是一位“多瑪斯主義者”。按照波蘭文原著讀者的說法，圖米尼斯卡看上去已經消除了一些多瑪斯主義術語，令譯本比原著本身較少多瑪斯主義色彩。威廉姆斯也在究竟稱呼沃伊蒂瓦是一位“現象學式的多瑪斯主義者”還是一位“多瑪斯化的現象學家”上舉棋不定。¹⁶ 在一九八二年至一九九三年期間發表的十來篇論文中，論文作者們既有將“根本的多瑪斯主義核心”歸於沃伊蒂瓦的哲學，儘管其“經驗”觀念“並不是亞里士多德—多瑪斯主義的”，也有將其稱作“一種動態的多瑪斯主義”、“多瑪斯位格主義”、“非一般的”多瑪斯主義，諸如此類。¹⁷ 對於那些以拉格朗類似的思想來研讀聖多瑪斯·亞奎納的人們來說，顯而易見，沃伊蒂瓦的“經驗”觀念不是“亞里士多德—多瑪斯主義的”，這一讓步，意味著他的哲學根本不是多瑪斯主義的。

頌讚式的形上學

一九八零年，教宗若望保祿二世作爲當時最顯赫的校友返回天使大學，他將馬里旦（Jacques Maritain）譽爲聖多瑪斯·亞奎納的闡釋者，繼續堅持認爲這“永遠有效的哲學遺產”，

¹⁶ Williams, 《若望保祿二世的精神世界》（*The Mind of John Paul II*），頁 117。

¹⁷ Buttiglione, 《沃伊蒂瓦》（*Karol Wojtyla*），頁 323-330。

能夠令所有**現代**哲學學派成爲其“天然盟友”和“合作夥伴”——如果它們對於有關存在活動（*actus essendi*）或作爲活動的存在（*esse ut actus*）的形上學，有共同的興趣，並且理解“作爲絕對存在者而存在的”天主創造了世界，將愛傾注到一切受造物當中，好像注入“放滿珍寶的珍貴寶箱”一樣，尤其是傾注到自主的、可通向真理的人類當中。聖多瑪斯的哲學是

一種**存在**的哲學，是存在活動的哲學，其先驗價值為上升到實存存在和純粹行動的知識——即天主，鋪設了最直接的道路……由於如此，我們甚至可以稱這一哲學為宣講存在的哲學，讚美存在者的一首讚美歌……（*filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistent*）。¹⁸

這一美妙的措辭也許與切斯特頓（G. K. Chesterton）並無關係，在他論述聖多瑪斯的著作（1933）中，對存有的讚美，等於讚美天主是世界創造主。正如我們所說的，存有哲學的這一頌讚式的圓滿，毫無疑問將我們更加迅速地帶入神學，而非多瑪斯主義二十四條論題的目的那樣，讓形上學消融到禮儀當中；但是，作爲另外一種視角，我們在其中可以回想起哲學作爲“愛智慧”（*philo-sophia*）的最初命運，這樣的措辭確實頗有啓發性。

作為行動主體的位格

沃伊蒂瓦並不是做了許多可以被算作是形上學的工作——

¹⁸ 〈聖多瑪斯的永恒哲學〉（“The Perennial Philosophy of St Thomas”），載《天使大學》（*Angelicum*）（1980），頁121-146。

他作為哲學家的主要貢獻，更多關乎他就人道德主體的討論，而非他努力地清楚說明存在之形上學的頌讚式定義。《行動中的位格》一書當然很難讀，其翻譯尚有討論餘地，但作為二十世紀中葉，在眾多處理將自我描畫為世界的超然觀察者這一現代遺產的嘗試中，它都不失為最容易貼近的進路。類似的還有諸如麥克穆雷（John MacMurray）的《作為行動主體的自我》（*The Self as Agent*）、漢普夏爾（Stuart Hampshire）的《思維與行動》（*Thought and Action*）、賴爾（Gilbert Ryle）的《心的概念》（*The Concept of Mind*）、梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的《知覺現象學》（*Phenomenology of Perception*），以及海德格（Martin Heidegger）的《存在與時間》（*Being and Time*）和後期維特根斯坦的《心理學哲學評論》（*Remarks on the Philosophy of Psychology*）。

位格是**行動主體**（*agent*），積極參與亂哄哄的生活中，它們很早以前便抽身而出，為的是以科學的超然態度來觀察事物，或是退後到以一種藝術家的眼光，對事物稱奇或沉浸入默觀當中。此外，位格是社會性的存在者，從不將自身隔離於準唯我論的內在化狀態中——這種立場令我們容易陷入對他者心靈的知識的懷疑論。位格永遠都已經是“在此世當中”，對環境做出反應，與他者發生互動。另一方面，舉例而言，與賴爾有所不同，沃伊蒂瓦並不傾向於貶抑甚或抹殺我們回撤到內在性當中的能力——他不為任何形式的行為主義所動。簡單地說，對沃伊蒂瓦而言，人的行動主體在同他者的互動和交流中發展自身——但這一觀點不會引領他認可

任何極權主義集體性的概念。¹⁹

在通諭《信仰與理性》(*Fides et Ratio*) (§13) 當中，就哲學危機問題，若望保祿二世的關注焦點是人的概念——因此，他所推薦的存在哲學，在他看來實際上更接近現代對主體性的關注。正如他所正確指出的那樣，自笛卡兒和康德以來的哲學，對認識論的興趣要超過對本體論的興趣。然而，他恰當地告誡大家，他看來樂於轉向主體，並以此作為探索真理的出發點 (§5)。

傳統的多瑪斯主義者不得不對若望保祿二世對聖多瑪斯的瞭解感到某種不安。按照通諭的說法，“教會並不擁有她自己的哲學，她也不能將任何一種特定哲學奉為主臬，優先於其它哲學思想之上……（因為）甚至當介入神學時，哲學也必須忠實於自身的原理和方法” (§49)。至少一百年以來，人們普遍相信的是，多瑪斯哲學是真正的官方哲學，如果聽到其它某些哲學的原理和方法必須在天主教教義的說明中受到尊重，那是十分奇怪的事情——其它哪一種哲學？人們聽到多瑪斯主義者的質詢。一點不假，聖多瑪斯“總是被教會視為（一位）聖師、從事神學工作的（一個）典範” (§43)——注意，他是一個從事**神學工作**的典範，而不是從事哲學工作的典範。我們能夠理解“為什麼教會訓導當局曾

¹⁹ 對他哲學著作最佳的介紹，可參看 Peter Simpson, 《論沃伊蒂瓦》(*On Karol Wojtyla*, 沃茲沃斯哲學家叢書; Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2001), 更上乘的是 Kenneth L. Schmitz, 《人類戲劇的中央: 沃伊蒂瓦/教宗若望保祿二世的哲學人類學》(*At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1993), 附格隆戴爾斯基 (John M. Grondelski) 所編寫的精彩參考書目。

讚頌聖多瑪斯哲學的優點，並視他為神學學科的領袖與典範”，但這與“信奉特定的哲學立場，要求持有特別的觀點”無關 (§78)。完全是因為在他的著作中，聖多瑪斯在理性和信仰之間保持平衡，捍衛了啓示獨有的特性，與此同時，決不對正確的理性路綫作出縮減。

改革教宗制

對於哲學家沃伊蒂瓦，我們大有可談之處。自從一九七八年成為教宗以來，他所出版的作品顯然落入了勸喻天主教教友的範疇當中，令他們回想起曾接受的信仰，或者告誡主教們忠於他們的職務。但是，他也作出了兩項十分重要的舉動，一個是關於教宗職務的未來，他邀請有關各方協助重塑這要職；另一個甚至更值得注意，關乎神學人類學，他將聖婚神秘主義置於他訓導的中心地位。

沃伊蒂瓦作為教宗所做出的許多決定，都具有神學含意，即使不會帶來數個世紀的反響，也將會引起數十年的共鳴。舉例而言，一九八六年，他走訪了羅馬的猶太會堂，肯定猶太教與基督教的關係應建立在尊重彼此獨特傳統的基礎之上，從而宣告自新約時代以來，支配基督教對猶太教態度的取代論 (supersessionism) 的終結。二零零零年，若望保祿二世在耶路撒冷的哭牆祈禱，並留下了他為寬恕過往的請願字條 (*qvittel*)。顯而易見，這些經過深思熟慮、高度象徵性的姿態本身並沒有為反猶太主義劃上句號 (唉)，後者仍在歐洲大多數基督教社會裏歷歷在目，更不用說其它地方了。雖然如此，若望保祿二世的這些舉動仍然鞏固了梵

二會議上通過的《教會對非基督宗教態度宣言》(*Nostra Aetate*, 1965) 中所鋪陳的那些期盼。若望保祿二世從其前任教宗若望廿三世和保祿六世試探性的開始繼續下去，在治癒猶太人和基督徒之間不和、消除令天主教會顏面盡失的惡疾上，取得了具有決定性意義的進步。

有鑒於像孔加爾這樣的一位神學家因為推動基督教合一的聖召，而遭受自己修會內權威人士及梵蒂岡官方的傾軋，我們應當強調，在通諭《願他們合而為一》(*Ut Unum Sint*, 1995) 中，若望保祿二世果斷地重申天主教會對合一運動的投身，在這裡，他再次遠遠超越了梵二會議在《大公主義法令》(*Unitatis Redintegratio*, 1964) 中所建立的觀點。例如，他讚揚“我們這個世紀，包括尚未與天主教會完全共融的各大教會及教會團體的諸成員在內，如此衆多殉道者們的英勇見證”。甚至在今日，熱心的天主教徒也從不相信異端和宗教分裂者們（正如他們所認為的）會成為真正的信仰殉道者。“信仰基督，追隨殉道者們的步伐實現合一”，“不能繼續保持分裂” (§2, cf. §84)。在若望保祿二世看來，合一運動建立在為基督的緣故分擔苦難的基礎上。

若望保祿二世認為天主教投身於合一運動諸原則是理所當然的，這種觀點也許有些樂觀（大多數天主教徒、特別是那些大多說自己對羅馬教廷忠心耿耿的人，對此保持冷淡），作為“宗徒伯多祿的繼任人”，他在該通諭中主要關心的，是邀請所有的基督徒分享他的祈禱，因為“皈依為‘伯多祿’是不可或缺的，為能夠事奉弟兄們” (§4)。這是相當史無前例的做法。若望保祿二世呼籲那些現在尚未、也許永遠也可能不會與羅馬完全共融的基督徒協助重塑教宗職務。保祿

六世曾經悲嘆教宗制是基督教合一道路上最大的障礙，若望廿三世展示出教宗制的另一面，令其可能成為所有基督徒實現合一的焦點變得可信。對於比約十二世、比約十一世、比約十世或比約九世而言，在**任何事務上**參考非天主教基督徒觀點的這一理念，都是不可想象的，更不用說教宗制的未來問題了。他們根本不把這些非天主教基督徒中的大多數視為基督徒。

若望保祿二世採取了一條截然不同的路綫：“天主教團體之外並不是教會真空地帶。偉大價值的諸多要素，在天主教會當中組成教會的救恩途徑和恩寵施予之整體的某一部分，也可以在其它基督教團體中找到” (§13)。在諸多非天主教教會架構中存在“真正教會”的要素——並不只是在特定的個別教會當中。“這一已經恩賜的教會諸要素是存在的，它們在天主教會當中找到了自己的圓滿性，在其它社群裏沒有這一圓滿性，基督宗教奧秘的具體特徵有時在那裏更為有效地被加以強調” (§14)。有時候，非天主教徒會把事情做得更好。

若望保祿二世吸收了若望廿三世所表達的一種觀點：“合一運動是（教會）生活和工作的一個有機組成部分，因此必須遍及她存在和行動的各方面” (§20)。他敘述了自己在多次“朝聖”中的貢獻，讚揚了多次合一對談的進展等等。他理直氣壯地問道：“一個世紀以前，有誰甚至能想象這樣的事情呢？” (§45)

同東方諸教會的和解 (§50 及以下)，以及同非加采東教會的和解 (§62ff)，要比同西方教會及教會團體的和解容易得多 (§64ff)。然而他承認“合一運動是在改革宗的諸教會及

教會團體中真正開始的”(§65)。

當然，在達成真正的信仰共識之前，仍然有一些分歧有待進一步研究 (§79)。若望保祿二世強調，神學家們和神學院需要通過運用其神恩，作出有意義的貢獻 (§81)。他也強調，合一運動委員會所完成的討論和協議，對促進基督教合一具有責任和使命。

伯多祿職務

最後，若望保祿二世指出羅馬天主教會對尋求基督教合一上的貢獻，他這樣說 (§88)：“在所有教會及教會團體當中，天主教會意識到她保有了羅馬主教宗徒伯多祿繼任人的職務，天主將他設立為‘永恆可見的原則和統一的根基’（梵一會議的措辭），聖神支撐他，目的在於他能夠令其他所有人分享這一本質之善”。

也就是說，教宗制遠非應當被改變得面目全非或完全消滅掉的東西，它恰好是天主教會必須提供的一份獨一無二的禮物。若望保祿二世提到“天主教會堅信，在羅馬主教聖職中保存了——忠於宗徒傳統和教父信仰、可見的象徵和合一的保證”，但他接著坦言，這職務“對其他大多數擁有某痛苦回憶的基督徒們形成了一種困難”。在教宗制發展史上有很多令人悲痛的事件，無疑包括腐敗和裙帶關係、夜郎自大的勝利主義、拒絕同其他基督徒們合作等：“我們對這些都負有責任，在這個意義上，我和我的前任保祿六世一起請求寬恕”。

另一方面，羅馬主教首席權的問題如今已在議事日程之

上，並不只是在天主教神學家與其它——正教會和改革教會之間的對談中，而且是在合一運動整體當中，該論題不可避免地，與權威、共融與合一的關聯中被提出（§89）。

羅馬主教的聖職“確保了所有教會的共融”，當然，任職者便是“合一體的第一僕人”。這職務所包括的內容被解釋為：

這一首席權在各個不同的層面得以實施，包括對聖言傳遞的警覺性、禮儀和聖事的舉行、教會的傳教事業、紀律和基督徒生活。如果有人人在追逐個人利益中受到引誘而忽視教會的共同之善，喚起這要求的，正是伯多祿繼任人的責任。伯多祿的繼任人有職責不時勸誡、警告和聲明那些流行觀點與信仰的完整是無法和解的。當環境需要這一職責時，伯多祿繼任人以所有與他共融的主教的名義發言，也可以按梵一大會議設定的特定條件下，以宗座權威（*ex cathedra*）宣佈一項具體教義屬於信仰寶庫。因此他通過見證真理而為合一服務。

顯然，在所有這一切當中，若望保祿二世所做的，只是重複梵一會議的主張而已。但他謹慎地反對教宗至高無上論的誇大其詞，將教宗制與主教制隔離開來：“所有這些必須永遠在共融當中進行。當天主教會肯定羅馬主教的職務是符合基督的意願時，她不會將這一職務與委託給主教團的傳教使命分割開來，主教團也是‘基督的代理和使節’”（§95）。若望保祿二世認同梵二會議所公佈的集體性教義。但是，教宗制擁有一個特殊的角色：“我確信我有一個特定的責任”——其結果也許令人驚訝，在於“首先承認大多數基督教團體的合一渴望，並關注我所作出的請求，尋找一條實施首席權的途徑——在不放棄其不可或缺的使命的同時，為首席權開闢一個嶄新的局面”。

基督徒團結在“一個兄弟友愛的信仰共融和聖事生活中”，已經有一整個千禧年了——教會歷史上的第一個千年。“如果信仰和紀律上的分歧在他們當中產生的話，羅馬聖座便成為公認的仲裁者”。在這裡，若望保祿二世引述他向大公宗主教季米特里斯一世(Dimitrios I)的一篇致詞，承認“因為諸多原因，並有違所有相關人士的意願，本應是一種服務，有時卻以一種十分不同的角度來呈現”。儘管教宗們數個世紀以來帶來損害，但若望保祿二世堅持他擁有一個職務——祈求“聖神光照在我們之上，照亮了我們教會的所有主教和神學家，讓我們尋找——當然是攜手一道——這一職務的形式，以實現所有相關人士所公認的愛的服務”。

若望保祿二世並非心存幻想 (§96)：

這是一項龐大的事業，令我們無法推諉，但我也不能憑一己之力來完成。難道我們之間真正但並不完美的共融，無法說服教會領袖和他們的神學家，與我一一道進入對此主題富有耐心和兄弟般的對話當中嗎——這一對話將毫無裨益的爭辯拋在一旁，讓我們能夠彼此聆聽，在我們面前僅僅留下基督對他的教會的意願，並允許我們被他“願他們在我們內合而為一……為叫世界相信是你派遣了我”(若 17:21)的懇求所打動？

在這裡，若望保祿二世要求“並不是與羅馬共融的教會領袖及他們的神學家們”的幫助，他腦海中浮現的，顯然是正教會。他邀請他們“到一個富有耐心和兄弟般的對話當中來”，參與尋求教宗職務可以在這個合一時代得以信服的實施形式這一“龐大事業”。

根據一些可靠的消息來源，正是因為這一呼籲，多個方

案已經從許多不同的地方傳遞到了梵蒂岡。很少方案得到公開發表，儘管不難猜測有些書籍和論文提出了其中某些建議。²⁰

若望保祿二世無法以符合正教會利害關係的方式，大有作為地重塑伯多祿職務，更不用說其他基督教領袖和團體了。他所有的象徵性姿態都不能比保祿六世更進一步，例如在君士坦丁堡和坎特伯里方面。然而，通諭《願他們合而為一》遠遠超越了梵二會議或若望廿三世和保祿六世所展望的一切。孔加爾和其他許多天主教合一運動的先鋒人物會因而大驚失色：現任羅馬聖座竟然會展望頗為激烈的教宗制改革問題，無論該問題看上去是多麼的一廂情願，會在多麼遙遠的未來才實現。

一九九六年，若望保祿二世在羅馬聖伯多祿大殿，慶祝大額我略（Gregory the Great）派遣奧思定及其修士們遠赴英格蘭一千四百周年的晚禱上，邀請坎特伯里大主教凱瑞（George Carey）穿著祭衣和主教禮冠，與他在隊列中同行，並賜給他一個金質的主教胸前十字架。二零零零年，他邀請大主教和一位正教會代表協助他開啓城外聖保祿大教堂（St. Paul's Outside the Walls）的聖門，展開二零零零年聖年慶典。這些舉動確實不是自然的，它們的含意都並非不經考量。若望保祿二世在這些以及其它許多場合的舉動，展示了對教宗

²⁰ 關於回應的開始，請參看 James F. Puglisi 主編，《伯多祿職務與教會的合一》（*Petrine Ministry and the Unity of the Church*; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999）；Olivier Clément，《你是伯多祿：一位正統神學家對教宗首席權運作的反思》（*You Are Peter: An Orthodox Theologian's Reflection on the Exercise of Papal Primacy*; London: New City Press, 2003），杜勒斯樞機（Avery Cardinal Dulles SJ）為序。

職務、天主教會、天主教合一運動原則的一種理解，神學學派尚未對此有很好的跟進。正如法國哲學家利科（Paul Ricoeur）曾經以一句幾乎無法翻譯的措辭所說過的，“象徵產生思想”（*le symbole donne à penser*）。假以時日，一個象徵性舉動的說服力，最終將改變思維的方式。

神學人類學

從一九七九年九月到一九八四年十一月，若望保祿二世對大批的朝聖信眾發表了一系列演講，後者以星期三教理講授（*Wednesday Catecheses*）而著稱，論及“身體神學”問題。²¹ 這些演講分為六個系列：“開端”、“人心的救贖”、“肉身的復活”、“基督徒的貞潔”、“基督徒的婚配”、“愛與生育”。這些理念究竟回溯到多麼久遠的年代，是一個存在爭議的問題。總之，他發展了一種人類身體的神學，一種關於性別差異的基督教人類學，開創了天主教傳統的新根基，遠遠超出了標準教義，響起了世紀更迭時期天主教神學最爲悅耳的主旋律——**聖婚**。

在羅馬天主教會中，主教的教會條文和神學家的私人意見，通常是較其他教會容易區分的。但是，若望保祿二世在這裡的觀點絕非是建立已久的共同訓導的一個簡單重複。正好相反，舉例而言，按照維格（George Weigel）的觀點，若望保祿二世“對教會和世界最爲持久的神學貢獻，也許正是

²¹ 結集為《身體神學：神聖計劃中的人類之愛》（*The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*; Boston, MA: Pauline Books, 1997），附格拉堡斯基（John Grabowski）所撰的導論。參看 www.theologyofthebody.net，這裡有關於教宗若望保祿二世身體神學最佳的互聯網文獻資源。

幾乎無人曾經接觸過的：他創新性的‘身體神學’——“有些神學具定時炸彈的味道，在未來某個不確定的時間（將要）在教會裏爆炸，它有著巨大的影響，會改造天主教徒對於我們體現為男性和女性這一問題、我們的性別問題、我們彼此間的關係問題、我們同天主的關係——甚至天主自身問題的思考方式”。²²

關於這一創新性的身體神學的含意，並沒有偏離標準的天主教訓導。正如他的許多作品中所指出的，若望保祿二世追隨著婚姻不可拆散的傳統教義，並因此譴責那些沒有解除婚約就重婚的離婚人士。使用試管（*in vitro*）受精的夫婦犯了將生殖繁衍約化為實驗室活動的罪過，從而將身體能夠賦予生命的這一潛質與位格相分離。通過使用藥物或屏障而將性愛的結合與生育分裂開來的夫婦，在夫妻性行為中享受真正的身體結合，而沒有位格之共融。如果這些結論並無驚人之處，那麼它們是通過一個十分嶄新的論證而獲得的。

聖婚

回溯到一九六九年，當時的沃伊蒂瓦樞機反思了教宗保祿六世的通諭《人類生命》（*Humanae Vitae*），他從聖雄甘地（Mahatma Gandhi）的自傳那裏獲取支持來譴責人工避孕術。²³ 在作為教宗而出版論述婚姻家庭的宗座勸諭《家庭團

²² 參看威格爾序，Christopher West，《闡明的身體神學：若望保祿二世身體福音的闡釋》（*Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's Gospel of the Body*; Leominster: Gracewing, 2003），一個價值無法估量的說明。

²³ 《羅馬觀察報》（*L'Osservatore Romano*），英文周刊版，一九六九年一月十六日，頁6。

體》(*Familiaris Consortio*, 1981) 時，他寧願只依賴聖經中「從上而下」的婚姻狀態 (§13)：

天主和祂子民之間的共融，在耶穌基督那裏找到了最後的實現，新郎深愛人類，並將自我交付作人類的救主，將人類與他自我結合，以作為他的身體。他揭示了婚姻的最初真理，“開端”的真理，他把人從其堅硬的心當中解救出來，讓人能夠完整地實現這一真理。這啓示在愛的交付中達到其最後的成熟，天主的聖言取了人形，在愛中將自我交付了人類，以及在十字架的祭獻中，耶穌基督把自己交付給他的新娘教會。在這祭獻中，徹底揭示了天主在男人和女人創生以來，便已印記在人性當中的計劃；已領洗人士的婚姻，從而變成了在基督寶血中締結的，嶄新而永久的盟約的一個真正象徵。

若望保祿二世接著從非洲教父戴都良(Tertullian, c. 160-c. 225) 那裏引用“一頁名符其實著名文字”，表達“這種在基督中的婚姻生活的偉大與美好”。

在一九七九年至一九八四年間，每週向全體聽眾所作的簡短演講(星期三教理講授)中，若望保祿二世根據基督和教會、天主和祂的子民之間的聖婚關係這一聖經的及古代教父的教義，進一步解釋了他的“身體神學”。²⁴

星期三教理講授的關鍵詞是**聖婚**：我們人類被創造為“男人和女人”(創 1:27)，這樣，在天主安排的美好日子裏，異性婚姻被揭示為基督與教會結合的一個聖事象徵。人的身體天生必然是男或女，展示其對聖婚關係已預備就緒，這一關係在基督新郎和他的新娘教會之間的結合中得以實現。

若望保祿二世認為，這並不只是一個**理念**而已，它是我

²⁴ 結集為《身體神學：神聖計劃中的人類之愛》(*The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*; Boston, MA: Pauline Books, 1997)。

們對我們的身體作為一件饋贈、作為天主之愛的一個象徵的**經驗**——而且接下來，它是我們實際在我們身體當中、通過我們的身體、我們的陽性和陰性，與另外一個人一起分享這份愛。

首先，人的**身體**是人之**位格**的表達或揭示。若望保祿二世解釋了創世紀二章十八節——該節經文談到了“人”是“單獨的”，他主張這種孤獨不是因為“人”被理解為男人和女人，原因是在那時仍沒有產生性別上的分別——並不是因為男人缺少女人而倍感孤獨。這孤獨源自於人之本性，令我們能夠將人原初的孤獨與對身體的意識聯結起來，這便是人區別於動物的方式。由於這一原初孤獨的經驗，人類受造物一方面擁有意識，同時也能認識到身體的涵義。人對身體的意識與其它動物有所不同，這令他（包括她）掌握這一真理：他（和她）在可見受造物當中獨一無二，是一個位格，被賦予自我意識和自主性。²⁵

其次，若望保祿二世反思創世紀二章十八節至二十四節中，男人在看到女人時高興的叫喊，“這才真是我的骨中之骨，肉中之肉”，他發現了“人在世間生存的主觀榮福開端”的表達方式。這是對人的身體作為“聖婚的”涵義的揭示。人的身體是作為位格的男人對作為位格的女人的饋贈的一個標記，反之亦然。身體的“聖婚的”涵義體現了人——男人和女人，作為一個位格獲得實現，只能在愛的行動中相互自我奉獻。²⁶

然而，慾念（concupiscence）“遮蓋”了人身體的聖婚涵

²⁵ 同上書，頁 37 及以下。

²⁶ 同上書，頁 25-27。

義。在創世紀的第三章，我們知道了人類原祖的違命犯罪，及其對人類生存帶來的可怕後果。若望保祿二世突出比較了亞當和厄娃在原初天真狀態中對他們的赤身露體沒有羞感，和在他們“墮落”後對赤身裸體的羞感。在原初天真狀態中，赤身露體表達了屬人真理和位格真理對身體的充分接受，它是“對人在世界中原初‘孤獨’的忠實見證和切實確認，同時依靠人的陽性和陰性，而變成了位格共融中的一種相互奉獻的清澈因素”（27.3）。但如今，原罪和慾念的後果已經深入人“心”，人已經喪失了“‘天主肖像’體現在他身體中的原初確定性”（27.4）。人所經驗的關乎其創造者的“巨大羞感”，讓位於另一種形式的羞感，人性本身製造的羞感：女人關乎男人的羞感，**反之亦然**。²⁷

在這些非凡的思考當中，若望保祿二世認為天主聖三的愛創造人——男人和女人，在他們的位格共融中完全成為祂自己的肖像，這一共融計劃成為可能，恰恰是因為他們身體的聖婚含義所揭示的性別互補性使然，這互補就是男性位格的身體，被天主計劃作為贈予女性位格身體的一件禮物（反之亦然）。男性和女性在身體上被塑造，為的是讓他們自己在愛當中彼此交付，以便身體合一，並且這樣做，將他們開放給生育的天賦，從而甚至更加完全地肖似創造他們的天主。在原初的天真狀態中，他們身體的聖婚涵義對他們而言明晰透徹：男人和女人對他們赤身裸體並無羞感，原因是大家都不擔心對方會把他／她視為一個**利用**的客體而非一個位格。但作為失卻天真的後果，慾念“遮蓋”了身體的聖婚涵

²⁷ 同上書，頁 51-54。

義。然而天主如此愛人——男人和女人，以至於在耶穌基督的位格中，讓人——男人和女人能夠再次成爲心裏純潔的人，並從而掌控他／她的慾望，而不是被這些慾望所支配，結果是人——男人和女人能夠重新發現身體的聖婚涵義，並在夫妻生活的相互自我奉獻，當中毫無保留地徹底交付他／她自己。

許多人對此類反思深感困惑，有些人傾向於將這種新的身體神學視爲一種遲來的論據，用以支持已遭他們拒斥的結論。他們想到了通諭《人類生命》（1968）的訓導，重申了教宗比約十一世在通諭《聖潔婚姻》（*Casti Connubii*, 1930）中的訓導，從而特別譴責任何借助於技巧而使繁衍生命的自然力量喪失的婚內性行爲。一般認爲，這一訓導基於如下主張：將性交的結合和生育割裂開來，顯然有悖於自然法。幾十年以來這一論據顯然已無法服眾，若望保祿二世將訴諸於被認爲是“違反自然”的觀點，替換為一種完全聖經的聖婚學說。儘管對自然法思考的興趣在母語是英語的道德哲學、法律哲學、政治哲學的最新發展中，有一種顯著的復蘇，但由是否符合“自然法”來衡量個別行動的對與錯，特別是性倫理，在大多普通人眼中，這一觀點看上去十分難以令人信服。無論如何，自然法倫理學是否曾獨立於神學考量之外，是由來已久的論爭。²⁸ 若望保祿二世以信仰為根基的聖婚學說，看來令非神學的自然法思考在性倫理中變得十分多餘。

²⁸ 參看 John Goyette, Mark S. Latkovic and Richard S. Myers 主編，《聖多瑪斯·亞奎納與自然律傳統：當代的觀點》（*St Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*; Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004）。

換言之，我們可以說，就婚姻而言，天主教倫理學仿佛完全依賴於身體的聖婚涵義，正如在創世紀開篇中所揭示的那樣。

多瑪斯—沃伊蒂瓦的人學

我們曾強調過，考慮到若望保祿二世不完備的修院培育和他的現象學旨趣，以及他對於研讀聖多瑪斯·亞奎納著作稍具嘗試性的建議，他似乎稱不上是一位多瑪斯主義者。但讓我們關注一下麥克阿里爾（Graham McAleer）的近著。²⁹ 作為一位中世紀學家，麥克阿里爾認為聖多瑪斯提供了一套與眾不同的，關於人身體的理論，在天主教會當前討論性別論題的政治環境當中引起了巨大的興趣，而且這套理論也可以在若望保祿二世的神學人類學當中找到。

這一論點看上去有幾分難懂之處。聖多瑪斯在關鍵概念“結合”（*concreatum*）當中，認為質料和形式總是已經內在關聯——如身體和靈魂那樣，因此這意味著感性和理性完全相稱和諧地彼此關聯，也就是說“結合”。麥克阿里爾指出，聖多瑪斯在歷史上曾對“集合”（*congregatum*）概念作出反應，這個概念是西班牙穆斯林哲學家伊本·魯世德（Ibn Rushd, 1126-1198，即亞呔羅——譯者）所使用的關鍵術語，後者的著作在聖多瑪斯的學生時代開始為人所知。在這著作中，質料被視為先於形式存在，這一觀點毫不令人吃驚地排除了任何類似基督教創世教義的觀點。質料和形式，因此身體和靈

²⁹ G. J. McAleer, 《神魂超拔的道德與性別政治學：天主教與反極權主義的身體理論》（*Ecstatic Morality and Sexual Politics: Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*; New York: Fordham University Press, 2005）。

魂，正如術語所表達的那樣，好像是被“集合”在一起，但並不是同時被創造出來的。

麥克阿里爾認為，相比伊本·魯世德教導的所有觀點，聖多瑪斯與他在巴黎的一眾同道可能對挑戰新奧思定主義立場更加興致勃勃。總之，重要的理論可能來自於聖多瑪斯自己的學生羅馬的吉勒斯（Giles of Rome, c. 1250-1306/9），一位受到高度重視的神學家，他最終成為奧思定會的會長。羅馬的吉勒斯選擇了“集合”這一概念，這意味著他將質料和形式、世界和天主、身體和靈魂描畫為最終結合在一起——集合起來，但卻是經由**暴力**。根據詞源學，該圖景包含某種“侵略性”。

麥克阿里爾詳細地處理了這一問題，對每一個步驟都進行了證明。但他的興趣並不只是在這三種中世紀理論上。所以他主張，只有在人的靈魂對身體、理性對感性的一種侵略性克服意義上，才能在“集合”理論上明白人類受造物一方的自制力。按照這一邏輯，神聖恩寵的治愈性饋贈變成了對墮落人性的無情征服，云云。

專業中世紀學家對這一表面上模糊不清的十三世紀晚期論爭進行歷史重建，顯然具有一種隱藏的動機。結果是，聖多瑪斯質料和形式、感性和理性作為結合體的觀念，甚至在道明會中都無法得勝。麥克阿里爾認為“艾吉丟式的”（Aegidian，即吉勒斯式的——譯者）觀點佔得上風，不具名地出現在諸如笛卡兒、康德和拉內等著名的二元論形上學家的思想裏。對這些思想家而言，身體和靈魂、感性和理性從未像聖多瑪斯所認為的那樣彼此自然相合，而總是處於衝突當中。

這一論點，對於讚賞聖多瑪斯著名的反摩尼教身體觀的人們來說，並無驚人之處。³⁰ 可以這樣說，麥克阿里爾令一眾多瑪斯主義者嚇得六神無主，他主張，教宗通諭中的天主教社會思想在很大程度上源於馬里旦（Jacques Maritain）的“平均主義”思想，這是一種從聖多瑪斯自然法理論所調製出來的自然權利理論。麥克阿里爾借用聖多瑪斯一位造詣深厚的門徒柯爾奈（Aurel Kolnai）的觀點——後者認為真正的政治多元主義必須承認自然和社會特權的層階性，宣稱聖多瑪斯立場在詳述一種平等權利理論時，與馬里旦的觀點（“基督教左翼社會幻想的產物”）並不相容。

無論如何，麥克阿里爾沒有聲稱沃伊蒂瓦的觀點直接取自聖多瑪斯，更不消說沃伊蒂瓦曾讀過伊本·魯世德或羅馬的吉勒斯的著作了。麥克阿里爾主張若望保祿二世屬於數個世紀以來天主教神學的少數派，後者處理了聖多瑪斯的身體神學，但並沒有意識到他們這樣做可以怎麼樣。

結果如下。在若望保祿二世為保祿六世通諭《人類生命》中對婚姻的論述進行辯解時，無法達到更為名副其實的多瑪斯主義者的地步。這並不是因為他集中在自然法學說上，認為性行為是為生育而安排的，反而，他不同意天主教禁慾主義和靈修學中，以及現代哲學思想中的二元論，這些思想都在我們通過令感官性服從理性而實現自制時，視暴力為理所當然。若望保祿二世詳細說明了一種性別倫理，建立在身體和靈魂為了彼此的緣故而被創造的信仰之上，徹底批判在我

³⁰ Aurel Kolnai 〈客體的治權：論真理與理智之謙卑筆記〉（“The Sovereignty of the Object: Notes on Truth and Intellectual Humility”），載《倫理學、價值與實在》（*Ethics, Value and Reality*; Indianapolis, IN: Hackett, 1978），頁 28-43。

們的位格發展中訴諸暴力。根據麥克阿里爾的觀點，若望保祿二世準確地道出了聖多瑪斯的意思：“鑒於理性之光以及德行的支持，位格遵照造物主的英明計劃，在身體當中發現自我交付的預像、表達和應許”。³¹

因此，麥克阿里爾繼續他的敘述，“向母腹裏陌生人使用暴力”，是使用避孕屏障或藥物“攻擊肉體的暴力”不可避免的後果。³²於是，不足為奇的是，按照若望保祿二世的說法，認可墮胎、鼓勵服用墮胎藥避孕的自由民主制度，是一種“專制暴政和極權主義”，像納粹德國和蘇維埃俄國一樣邪惡——這是一項看上去既對左翼分子，又對有愛國心的新保守派有些誇大其辭的主張，當然，是出於不同的理由。

結論

當諸位教宗蒙主寵召後，他們的訓導也會很快被人遺忘。若望保祿二世在通諭《願他們合而為一》中發出的籲請，如果回到議事日程的話，會對合一運動和教會學具有巨大的意義。他獨特的聖婚神學是否如他明顯所願，將進入天主教會的普通訓導當中，確實時日尚早，甚至無法予以猜測。

³¹ 《真理的光輝》(*Veritatis Splendor*)，關於論教會倫理訓導的某些基本問題的通諭，一九九三年八月六日，§48。

³² McAleer，〈神魂超拔的道德〉(*Ecstatic Morality*)，頁 187。

第十一章

拉辛格

梵二會議之前，瑞士都主教達瑪斯基諾斯（Damaskinos）曾在德國與拉辛格一起從事研究工作，二零零零年十月，他致函這位信理部（the Congregation for the Doctrine of the Faith）部長，尋求後者對近期發表的宣言《主耶穌》（*Dominus Jesus*）作出澄清。¹ 他擔心該文件貌似在暗示，羅馬天主教會必須被視為是唯一的真教會，這便意味著正教會在天主教徒眼裏必然不及天主教會。拉辛格樞機回應道，羅馬天主教會與正教會之間缺乏充分共融的情況下，同樣受到“傷害”。但這裡十分有趣的是，拉辛格的舊學生還向他提出：就其訓導而論，拉辛格教授和信理部部長之間是否存在連續性——達瑪斯基諾斯清楚地認為，二者有一種明確的逆轉觀點。對此，拉辛格的答覆是，教授和部長仍是同一個人，這些不過是關乎不同使命的頭銜。教授的教導“源自於他個人的信仰歷程及理解，並將他定位於教會的共同歷程當中”。另一方面，這位信理部部長，“並不打算對他的個人觀點作出解釋”，相反，他署名撰寫的所有文章都“滌除了個人因素，真正成為了教會的一般信息”。²

¹ 《主耶穌：耶穌基督和教會獨一性及救恩普世性宣言》（*Dominus Jesus: Declaration on the Unicity and Slavific Universality of Jesus Christ and the Church*），信理部發表，二零零零年八月六日。

² 《朝聖者的信仰團契：作為共融團體的教會》（*Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*; San Francisco: Ignatius Press, 2002），頁 217-241，包括拉辛格截至二零零二年以前所出版著作的完整目錄。

圖畫書《天主教巴伐利亞》(*Catholic Bavaria*)中寫道，若瑟·拉辛格出生於一九二七年四月十六日，是一位警官的兒子，其父因為在當地納粹官員當中秘密對抗反天主教主義思潮，而被迫提前結束其職業生涯。³ 一九三三年梵蒂岡同納粹德國所簽署的政教協定(Concordat)，假設是要保護教會的自由，但很快便向社會政治壓力讓步，從此，納粹政權日益高漲的反天主教政策，為拉辛格的童年時代蒙上了一層陰影。

一九四三年，拉辛格和他的同學一起應召入伍，在保衛慕尼黑防空兵團中服役，之後又被編入臭名昭著的奧地利軍團(“馬不停蹄地向我們實施暴政的狂熱空想家”)，在匈牙利邊境挖掘戰壕。拉辛格從未被迫走上戰場廝殺。一九四五年四月，當他的國家步入混亂時，他逃離戰地返回家園，卻只遇到了駐扎在他家裏的美軍士兵，於是，他被關入戰俘集中營，大約一個月時間。

一九四五年十一月，拉辛格重新回到了他的晉鐸學習當中，此時，這所神學院的院長在達豪(Dachau)已經作了五年的階下囚。拉辛格的另外一位老師賴普勒(Alfred Läpple)也剛剛從英國的戰俘營中獲釋回來，他是將會把紐曼(John Henry Newman)推向天主教神學前臺的德國學者之一。賴普勒讓拉辛格研讀德呂巴克的著作《大公主義》

³ Aidan Nichols OP, 《拉辛格的神學思想：一個介紹性的研究》(*The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*; Edinburgh: T & T Clark, 1988); Laurence Paul Hemming, 《本篤十六世：信德與望德的教宗》(*Benedict XVI: Pope of Faith and Hope*; London: Burns and Oates, 2005), John L. Allen, Jr., 《教宗本篤十六世：拉辛格傳》(*Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger*; London: Continuum, 2005)。

(*Catholicisme*)——這被稱作是“一個關鍵性的閱讀事件”。他還閱讀了海德格、雅斯貝爾斯、尼采和柏格森的著作，在當時的神學院裏，這已經屬於非比尋常的自由閱讀了。對猶太思想家馬丁·布伯的研讀是“一次留下完美印象的靈性經歷”，拉辛格後來拿這次經歷同研讀聖奧思定《懺悔錄》相提並論。

然而，聖多瑪斯·亞奎納是一個問題：“我在深入理解聖多瑪斯·亞奎納的思想上存在困難，他明澈的邏輯性，在我看來過於自我封閉，過於非位格化並過於陳舊”。⁴ 在魯爾作過工人的威爾姆森 (Arnold Wilmsen) 教授曾經教導拉辛格“一種刻板的新經院多瑪斯主義”，他是一個有趣的人，在慕尼黑研究過胡塞爾和現象學，但感到並不滿意，又去了羅馬的多所大學，吸收在那裏所傳授的聖多瑪斯哲學 (*philosophia thomistica*)。他看來已經成爲了“新神學” (*la Nouvelle Théologie*) 反對者所擁護的新經院主義多瑪斯主義的代表人物。簡言之，從進入神學院的第一個年頭開始，拉辛格就像其他許多人一樣，由於強制研習新經院主義，從而對亞奎納研究產生厭惡情緒，但是，與我們已經探討過的神學家們有所不同，他從未要求創造出自己的多瑪斯主義版本。

一九四七年，拉辛格發現，一個優良的教授團已經在慕尼黑大學得以重建。埃根特 (Richard Egenter) 正站在追隨基督而非自然法的基礎之上，重新反思天主教的倫理神學。施毛斯 (Michael Schmaus) “同新經院主義教案分道揚鑣”，

⁴ 《里程碑：1927-1977 年回憶錄》 (*Milestones: Memoirs 1927-1977*; San Francisco: Ignatius Press, 1998), 頁 44。

正在以禮儀運動的精神，並回歸到聖經和教父那裏去重建系統神學。拉辛格所仰慕的新約教授邁爾（Friedrich Wilhelm Maier），是接受“Q 典”假說的第一批天主教學者之一，該假說認為瑪竇福音和路加福音是根據馬爾谷福音而編纂的，此外還有一個已遺失的假設源頭。因為此事，聖職部要求邁爾引咎辭職。一九二四年復職之後，他“從未完全克服這次精神創傷”，的確，“他內心隱藏著對羅馬的某種怨恨之情”，⁵ 信理部部長如是記錄道，也許同時還帶著一臉的苦笑。

然而，澤恩根（Gottlieb Söhngen）卻是最具影響的人物。⁶ 他為拉辛格選擇了博士學位論文主題〔〈聖奧思定教會觀中的天主子民與聖殿〉（“People and House of God in Augustine’s Doctrine of the Church”）〕，並為他的教席資格口試內容（*Habilitationsschrift*）訂立了標題——在聖文德（St. Bonaventure）歷史和啓示的神學亮光下，對日後流行的“救恩史”概念（*Heilsgeschichte*）的研究。⁷ 根據大多數新教神學家當時的觀點，基督宗教的“希臘化”，以希臘形上學所構想的靜態神靈——不動的推動者（諸如此類），取代了在歷史上有日期可循的事件中動態行動的天主。在慕尼黑，拉辛格憑藉當地歷史神學的強大傳統，僅僅通過對一個經典文本的

⁵ 同上書，頁 50-53。

⁶ 同上書，頁 106-113。

⁷ 澤恩根（1892-1971）在德國神學界以外鮮為人知，如巴特所說，他堅持認為“存有的類比（*analogia entis*）服從於信德的類比（*analogia fidei*）”——巴特無法接受這個概念是“名副其實天主教的”，它實在會遭到教會訓導當局的批判，這令巴特繼續在某種程度上有失公允地挖苦他所謂的典型的天主教神學，後者試圖“把雅威同巴耳神、聖經的聖三天主同亞里士多德及斯多葛哲學的存在概念聯為一體”，參看 Karl Barth, 《教會教義學》（*Church Dogmatics*; Edinburgh: T & T Clark, 1957, 原書 1939 年），II/1, 頁 81-84。

研究便可以處理這一問題，聖文德“自然比亞奎納更適合成為研究的主題”。與亞奎納有所不同，聖文德作為修會會長，不得不同費奧雷的若亞敬（Joachim of Fiore）的歷史神學達成共識，因為該神學深深地吸引著他眾多的方濟會會士，所以他無法像亞奎納那樣輕而易舉地摒棄之。⁸

儘管獲得澤恩根的通過，但論文在施毛斯的要求下被打回，後者從學術觀點上指出其有所不足，但是更糟糕的是，他認為該論文露出一種“危險的現代主義”苗頭，走向了“啓示概念的主觀化”。⁹

拉辛格參與了梵二大公會議的全部四個階段，他發現自己與拉內處於密切的合作當中——三十五年後他也會想起這次經歷。在那期間，他意識到拉內跟他“生活在兩個不同的神學星球之上”：“先不管他對教父著作早前的研讀情況如何，他的神學在德國唯心主義哲學和海德格的亮光下，把蘇亞雷斯的經院主義傳統完全地重新採納”。¹⁰ 這看似是一個對拉內的輕率論斷。但隨後，把拉辛格在《里程碑》一書中所述內容，跟他在梵二會議中的其它書面記錄進行比較，我們不得不為他的行事風格所打動。梵二會議於一九六二年十月開幕時，他年僅三十五歲，是科隆總主教福林格斯（Joseph Frings）樞機的私人神學顧問。福林格斯樞機時年已屆七十六歲高齡，近乎失明，他之前曾是一位傑出的聖經學者，更是教會的一位偉人，更不用說他在梵二會議中的地位了。拉

⁸ 〈對亞奎納不公〉（Unfair to Aquinas），參看《神學大全》（*Summa Theologiae*），1-2，頁 106，但暫且不談也罷。

⁹ 《里程碑》（*Milestones*），頁 106-113。

¹⁰ 同上書，頁 128。

辛格對於由新經院主義神學家們所起草，並準備提交主教團考慮（或者最好說是批准）的文件並無太大異議。然而，一九六一年四月，福林格斯致函教宗若望廿三世（Pope John XXIII），建議延遲會議的召開，原因是（他認為）會議草案太不合適。如果私人顧問有不同見解的話，福林格斯還能做到如此地步，則是令人難以置信的。一九六二年，拉辛格與拉內合作，用了數週時間起草了另一份論教會的正式文本，隨後又撰寫了論啓示的文件。可能是他靜伏案頭，由拉內口授全部內容。他們合撰的論主教職務和教宗職務之間關係的著作，明顯是二人合作的成果，並沒有跡象顯示他們分別生活在遙遠相異的神學星球。¹¹ 此外，在對梵二會議第二階段的評註（一九六四年出版）中，拉辛格對某些主教的阻撓深表遺憾，這些主教們看來想要以他們誇大其辭的聖母敬禮，在合一關係的道路上設置障礙。他反諷式地評論道，某些人看上去只關心若瑟、玫瑰經、向聖母奉獻世界、聖母聖心敬禮等等——這些都暴露他們缺乏神學啓蒙。¹² 在這一方面以及其它諸多方面所顯示出來的是，在梵二會議中，拉辛格比他記憶中遠具有變革性。最後，在孔加爾討論“危險專家”的隨筆當中，拉內、拉辛格和馬特萊特（Gustave Martelet）於一九六三年十月被奧塔維亞尼樞機（當時的聖職部、即未來的信理部部長）列為“危險份子”，原因無可否認，是因為在一篇討論“主教與教宗治理教會的集體性”的文章裏，他們在

¹¹ 《主教團與首席權》*The Episcopate and the Primacy*; 英譯本 London: Herder, 1962; 原本 1961)。

¹² 敬禮耶穌的養父聖若瑟，在加拿大、墨西哥、波蘭和其它地方仍然保持優勢，參看 James J. Davis, 《多瑪斯主義若瑟學》(*A Thomistic Josephology*, 1967), 以及 www.jozefologia.pl 上的大量參考書。

討論執事職務部分的結尾三行中，竟然沒有提到**獨身制**！¹³

一九六六年，在孔漢思的斡旋之下，拉辛格獲得了杜平根大學的教授席位。因為受到學生騷亂和學系中馬克思主義理念的衝擊，他於一九六九年毅然辭去教職，奔赴雷根斯堡一間名不見經傳的大學。一九七七年，教宗保祿六世（Pope Paul VI）任命他擔任慕尼黑－弗萊辛總主教。一九八一年，在又一次的盛情邀請之下，他接受了教宗若望保祿二世的任命成為信理部部長。

根據維格（George Weigel）的觀點，他是第一位沒有把聖多瑪斯·亞奎納視為自己老師的原聖職部部長：“教宗（若望保祿二世）尊重多瑪斯主義和多瑪斯主義者，但他以任命一位非多瑪斯主義者出任信理部部長，是打破了先例。這是一個清晰的信號：他相信神學方法的多元主義具有正當性，也相信這種多元主義應當在權威訓導的制定當中受到重視”。¹⁴

¹³ 《我的大公會議公報》（*Mon Journal du Concile*），第一卷，頁490；馬特萊特（Gustave Martelet SJ）是操法語的非洲主教們的顧問，後來以起草教宗通諭《人類生命》（*Humanae Vitae*）而著稱。孔加爾撰寫《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes*），即關於教會傳教活動的文獻。一九六五年三月，正如他所認為的那樣，在一個沉悶而整腳的群體當中，他十分高興能有拉辛格出席，“他通情達理、謙遜溫和、公正無私，對我們幫助良多”，第二卷，頁355-356。一九六五年九月十七日，孔加爾記錄了拉辛格對將會成為《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）的草案的批評：“過多在自然的、非歷史的平臺上進行討論”、“過於樂觀”，第二卷，頁395。

¹⁴ George Weigel, 《見證望德：教宗若望保祿二世傳》（*Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*; New York: Harper-Collins, 1999），頁444。拉辛格無疑是近期第一位成為教廷部長的神學家，他的前任具有怎樣的多瑪斯主義特徵，仍存在爭議：塞佩（Franjo Seper, 1905-1981）和奧塔維亞尼（Alfredo Ottaviani, 1890-1979）很大程度上是在比奧（Louis Billot）著作的基礎上接受神學訓練的。拉辛格在梵二會議上的任何一次演講都顯然不是

“非多瑪斯主義”是一回事，當然，把拉辛格視作“反多瑪斯主義者”將會是荒謬的。他並沒有怨恨接受“刻板的新多瑪斯主義”教導的那兩個年頭，而且這些日子，很快便在他於慕尼黑所繼承的歷史神學輝煌傳統當中被淡忘掉了。¹⁵

歷史與本體論

在《天主教神學原理》（*Principles of Catholic Theology*）一書中，拉辛格收錄了自己一篇經過大幅修改的，關於“救恩史”問題的文章《救恩史》（*Heilsgeschichte*），該文首次發表於一九六九年。¹⁶ 儘管中世紀晚期的思想家已經預期，但這一思考歷史和救恩關係的方式，正如拉辛格所說，則起源於馬丁·路德：“鑑於歷史的連續性把過往基督宗教世界理解為救恩史的構成要素，如今的基督宗教世界則呈現出中斷的跡象”（頁 157）。而且他還說，先前將自身描述為團體的基督宗教，現在則變成了個體性的、以主體為中心的、為己（*pro me*）的：即“個人至上論導向最終的不連續性”。從連

“多瑪斯主義的”。

¹⁵ 讓我們回溯到朵林格（Johannes Joseph Ignaz von Döllinger, 1799-1890）：他於一八七一年相當草率地遭到主教絕罰，但仍繼續認為自己是一名天主教徒，他不再主持彌撒，而是參與些舊天主教徒（Old Catholic）的活動，一八七五年就任波恩大會（Bonn Congress）要職，但從未出任神父或在舊天主教感恩祭當中領受聖體。令人驚訝的是，他從一八六三年至一八六七年期間的助理是格奧爾格·拉辛格（Georg Ratzinger, 1844-1899），教宗本篤十六世的叔祖父，他是迄今為止該家族最為知名的成員，他於一八八八年辭去神父職務，開始活躍於巴伐利亞和聯邦德國議會的所謂“小農黨”（*Bauernbund*），逐鹿政壇。

¹⁶ 《天主教神學原理：為一種基本神學添磚加瓦》（*Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*; San Francisco: Ignatius Press, 1987）。後文中該參考文獻的引文頁碼在正文中註明。

續性向不連續性的這一轉變以多種方式出現：在宗徒傳承這一連續性的表達和保存的地方，我們還發現了聖神那不可預知而到處發揮作用的超凡力量；在聖經的類型學闡釋的地方——該闡釋依賴歷史在應許和成全中的連續性，我們還發現了法律和福音、舊約聖經和新約聖經之間的矛盾；還有本體論——對連續性的基本形而上的表達，首先被當作中世紀一經院主義的（亞里士多德主義的）產物，隨後又被視作一種希臘式的曲解而加以反對；此外，直到二十世紀六十年代為止，“救恩史”的概念都一直是一個口號，宣稱天主教神學浸淫其中的形上學，有了一個新教的替代品。

拉辛格堅持認為，處理不連續性的方式，是根據希望、巨變和未來，在末世論的基礎上將歷史視為救恩。在前述文章的一九八二年版本中，他譴責了“政治神學”、特別是默茨（Johannes Baptist Metz）的著作——“在該著作中，他對歷史的熱情選擇，同時也表明了對過去同樣果斷的拒斥，聲稱為了有利於將要實施的計劃，而全面中止對傳統的參考”（頁157）。

拉辛格稱，所謂的政治神學以其最極端的形式忽視了本體論：“對於他們而言，維持人性固有的存在便是異化的本質。人性存在的歷史不是一個中介者，而是一個人的草圖，這草圖的終極形式和活動範圍被這一特定個體所決定，他從草圖中創造出了一個人”（頁160）。為不連續性所做出的抉擇，在此走向極端——“人是一切人性實在的尺度並不存在，人是自我成就的，除了那些憑藉自身能力所設置的限制以外，對於人的這種操控活動來說，最終並無任何限制可言”（頁160）。

這是一個耳熟能詳的討論。舉例而言，在分析哲學中，人類是否形成了一個自然種類，或者說，如許多自洛克以來的哲學家們所堅持的那樣，人的身份和動物的身份是南轅北轍——彷彿的特性：自我意識、自由等等，與動物生命的形式相互抵觸一樣。

拉辛格轉向了拉內的著作，尤其是他的《聖言的傾聽者》（*Hearers of the Word*），該書由默茨修訂（1963年），“匿名基督徒”概念便是在此書基礎上建立起來的。拉辛格十分高興拉內把人類描述成“聖言的傾聽者”，也就是期待來自我們身外的聖言的存在者，這一聖言在歷史中通過啓示而被講述。我們無法在自己心中、在本性的源泉裏，找到成全之道，但是憑藉這一本性，我們向那只能來自於外部，並向著那在恩寵的自由中降臨於我們頭上的存有保持開放。矛盾之處在於，我們的存在達到圓滿的必要條件，卻要偶然地以一個歷史意外從外部降臨（頁163）。

拉辛格贊成所有的這些觀點。在此程度上，他的看法可能也直接出於德呂巴克和巴爾塔薩。他與拉內產生分歧的地方——引用一九七五年《信仰的基本歷程》（*Grundkurs*）中的話來講——是我們的存在本身從特徵上來說是歷史性的，這主張“越來越成爲他晚期著作的主題”。實際上，歷史就是救恩史：“啓示歷史與世界歷史同樣久遠”。基督宗教“只是……超越性啓示必須自我說明的最成功例子”。根據拉辛格的觀點，在拉內看來，每個人都是自我超越的存在者，天主的道成肉身僅僅是自我向著絕對者超越的最佳實例——“人類自我超越的成功形式”。這意味著，無論是否明確地意識到這一點，任何人、每一個人總是已經處於這一超

越性的關係當中。反言之，“基督徒與其說是衆人中的一個例外，倒不如說是簡單的一個人”。¹⁷

形上學和救恩史不需要互相對立。拉辛格駁斥標準的新教路綫，後者仍然在某種程度上將本體論看作是一個在救恩史無可避免的投影和顛覆。另一方面，他不想看到本體論和救恩史彼此瓦解而陷入對方當中，如同默茨的政治神學和拉內的超越神學那樣，這都是拉辛格所擔心的。也就是說，我們再一次遇到了同樣的問題：信德和哲學、神聖恩寵和人性如何相互關聯——既不像經典新教主義所呈現給他的那樣，將本體論的主張排除在外，也不像拉內的自由神學在拉辛格所看來的那樣，將救恩史約化為人類的進步。

天主教護教學

儘管明顯想避免落入將本性和恩寵等量齊觀的陷阱，但拉辛格式的天主教護教學看上去，好像對本性神學不甚公道，它對於舊式多瑪斯主義所希望的一種理性的運用，尤其是一種對殘餘現代主義趨勢的憂慮，看來也存在偏頗。

舉例而言，拉辛格在杜平根大學向全部學系所作演講的產物《基督宗教導論》(*Introduction to Christianity*)，一九六八年在德國出版，該書爲了新一代人而明確仿效了卡爾·亞當(Karl Adam)的《大公主義的精神》(*Spirit of Catholicism*)一書，當然拉辛格避免了任何新經院主義的足跡。¹⁸ 他從“作爲小丑的神學家”觀念開始——這是通過二十世紀六十年代

¹⁷ 同上書，頁 166，引用 Rahner，《信仰的基本歷程》(*Grundkurs*)，頁 388。

¹⁸ 《基督宗教導論》(*Introduction to Christianity*; London: Burns and Oates, 1969)。

風行一時的美國神學家哈維·考克斯 (Harvey Cox)，引述丹麥偉大宗教思想家齊克果 (Søren Kierkegaard) 所描繪的圖景：神學家必須要講出的確是難以理解的東西——它挑起爭議並混淆視聽。拉辛格轉向聖衣會修女小德蘭 (Thérèse of Lisieux, 1873-1897, “小花”) 以及她的著名無神論的誘惑，並轉向克勞代爾 (Paul Claudel) 的戲劇《緞子鞋》(*Le Soulier de satin*, 1929) 第一幕中那位失事的耶穌會士，而進一步推動了“神學問題是多麼稀奇古怪並令人不安”的這一觀念。他回想起，偉大的猶太思想家馬丁·布伯 (Martin Buber) 教導我們，信德總是一種飛躍、一場冒險、一次轉向，它只有借助意志的不懈努力方可獲致。¹⁹ 同樣也存在“基督宗教根深蒂固的實證性”，我們總是已經被嵌入到一種現存的和古代的傳統當中。維柯並不是新經院哲學領域為人所熟知的名字，但他向我們表明，舊有的形上學已被終結，如今我們在**歷史上**進行思考。²⁰ 最後，“基督信仰並非一種理念，而是一種生活”——無論如何，天主教的基督信仰採用了社會—教會的形式，它是一種實踐，我們可以說，它不僅僅是一套命題——儘管這些都不是拉辛格在這裡所使用的術語。

毫無疑問，這一進路意味著，他大多數的天主教學生聽眾會為此而感到震驚，或者因而擺脫他們最可能在當時的學校裏所遇到的這一假設：對基督宗教唯一正確的介紹，必須

¹⁹ 同上書，頁 25。

²⁰ 維柯 (Giovanni Battista Vico, 1668-1744)，意大利哲學家，他首次嘗試以現時代鋪陳歷史哲學的方式，在其著作《新科學》(*Scienza nuova*, 1725) 中回應了笛卡兒對歷史研究價值的攻擊。參看米爾班克 (John Milbank)，《維柯思想中的宗教維度》(*The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*; Lewiston, NY: Mellen, 1991-1992)，兩卷本。

是新經院主義的護教學。在梵二會議突如其來造成的後果之下，學校、神學院、天主教學院都強烈地反對新經院主義，這些學生無疑是受到舊式護教學訓練的最後一代人。相信意味著歸屬：天主教徒們早已繼承了某個歷史傳統，它是對一種生活的浸淫，而不僅僅是一場知識遊戲。再者，我們在尋求理解信仰的內容時可能會提出的理念，有著各種各樣的來源，遠比任何最近才扔掉的教科書更為奇特而富有吸引力，更具有“大公性”。

拉辛格轉向去討論天主問題的緒論。在這裡，傳統的多瑪斯主義者會寄望於自然神學，並用形上學來論證天主的存在等等，而拉辛格只是單純地訴諸人類學和宗教史。要理解“天主”一詞的含義，我們需要回想並分析宗教經驗的源頭。在冗長而不失細緻的分析當中，拉辛格指出，在燃燒的荊棘叢中自我啓示的天主（出 3：14），與說“我是”的那一位的天父確實是同一個人。然而，拉辛格沒有說出來，但實際上是否認我們不得不接受：希臘形上學令我們能夠把天主稱為“存在”這觀點。既然近乎着魔於這一主張：當上主天主告訴梅瑟祂的名字是“我是”時，我們便掌握了“出谷紀形上學”（吉爾松的著名短語）的第一句話，那麼拉辛格避免在這一點上提到聖多瑪斯·亞奎納，便不能看作是一個疏漏。

的確，在《基督宗教導論》這本著作的任何一個地方也沒有提到亞奎納。我們聽說了偉大的杜平根神學家莫勒（Johann Adam Möhler）（頁 184），甚至更多地聽到了偉大的慕尼黑神學家拜德爾（Franz Baader）——值得紀念的是，他以 *cogitor ergo sum* 推翻了笛卡兒的 *cogito ergo sum*（頁 185）——並非“我思，故我在”，而是“我被（他者）思，故

我在”。拉辛格在此表明，孤立的主體並不存在，它在新經院主義哲學早期一直只不過是一種練習而已。他作出了一些有趣的反省，堅持認為精神依賴於語言——這一點在新經院主義哲學中並不常見。在這裡，他與當時（二十世紀六十年代）的哲學，與海德格、梅洛-龐蒂、維特根斯坦等人的步調非常一致，儘管從來沒有提到過他們的名字。

拉辛格從未打算甚或間接提到任何如“二十四條論題”所展望的自然神學。“天主”一詞的含義是在宗教傳統和宗教經驗的語境當中得到考察的，而並非由邏輯分析和證明所建立。

除了卡爾·亞當之外，拉辛格在該書中以明顯的敬意所參考的其他神學家還有瓜爾蒂尼（Romano Guardini）、澤恩根（Gottlieb Söhngen）、德呂巴克、巴爾塔薩和拉納。他還引人注目地展示了對德日進著作相當大的熱情。

部長

顯而易見，一九七七年當拉辛格成為總主教時，他的學術生涯便就此宣告結束。從那時起，我們應當指望他以一種與眾不同的方式，作為一名牧者而非教授來從事神學工作。一九八一年後，如前所述，在他和都主教達瑪斯基諾斯的書信當中，他為自己的角色進一步定位——出任教廷信理部的部長。他擔任部長時所簽署的神學文件，必須被認為是“滌除掉所有的個人因素”，從而成為“教會的一般信息”。

無論如何，我們到現在為止都沒有證據可以說，部長只是貫徹了教宗的意願，或是敦促教宗走強硬路線，還是如某

些人已經提到的那樣，時不時平復一下教宗對異議的怒火，甚或阻攔他不要“絕對無誤地”譴責避孕術。拉辛格在這二十年期間最值得注意的神學行動，包括一九八四年至一九八六年反對解放神學，壓下巴西方濟會神學家伯夫（Leonardo Boff）的聲音，以及對衆多神學家的威嚇（我們剛剛已經看到了他爲什麼好可能親自參與這一政策的原因）；一九八六年，來自於信理部的壓力導致庫蘭（Charles Curran）被華盛頓特區的美國天主教大學革除教席，原因是考慮到他在性倫理學上一系列的觀點同教宗的訓導相左；一九九零年，文件《論神學家的教會聖召》（“On the Ecclesial Vocation of the Theologian”）被許多人理解為對天主教神學學術工作的自主性，進行攻擊，也被視爲是以強迫天主教大學解聘持不同見解的神學家的方式，來停止“異議”的一種嘗試；一九八六年至二零零三年之間的一系列文件堅持認爲同性戀性交本質上是不道德的；二零零零年的文件《主耶穌》（“*Dominus Jesus*”）則主張基督的唯一性以及救恩在天主教會中的核心地位——正如我們所看到的，該文令達瑪斯基諾斯苦惱不已。²¹

假如天主教會的牧者總是需要某些權威機構實施控制，以免偏離正統教義，並就那些無疑是對異端源源不絕的指控作出回應的話，那麼諸如信理部之類的機構就必須存在，拉辛格於一九八一年至二零零五期間所簽署的文件，看上去並沒有反映出他的思想模式，如果其他人擔任部長一職，很可能不會有實質性的差別。

²¹ 對此最佳的說明見於 Rupert Shortt,《本篤十六世：信仰導師》（*Benedict XVI: Commander of the Faith*; London: Hodder and Stoughton, 2005）。

天主的肖像和聖婚

讓我們討論一下拉辛格樞機和他的副手於二零零四年所發表的《論教會和世界中的男女合作通函》。作為“在教會裏展開進一步考察的出發點，以及同所有擁有良好意願的男女進行對話的推動力”，該文件的文體不僅同聖職部在現代主義危機期間所發表的文件那種低劣而粗暴、且不容置辯的措辭完全不同，而且確確實實邀請大家展開“對話”。²² 這份文件原來是由拉辛格簽署的最後一份主要的教義文本，除了重申“教會的一般信息”之外，沒有其它更多的貢獻可以被形容。文件中所論述的教義，在某種程度上早已出現在德呂巴克和巴爾塔薩的著作中，及來自教宗若望保祿二世的“星期三教理講授”(Wednesday Catecheses)。

該文件顯然是受到了女性主義挑戰的推動。毫無疑問，信理部已經被充滿憤怒的信件所淹沒，它們紛紛聲討那些想讓女性晉鐸的魯莽之徒，或嚴厲譴責其他在禮儀中無法容忍“包容性”言辭的人士，諸如此類。該文件目的在於直達問題的根源，並給予一個不偏不倚的說明。

我們知道，對於“女性議題”的一條最新進路，是強調男性對於女性的虐待，目的是為了煽動女性完全獨立於男性。另外一條進路則全然取消性別差異，從而激發起一種“在新的多形態兩性關係當中，令同性戀和異性戀在事實上等同”的意識形態。因而，根據第一種傾向，女性與男性完全不同；而按照第二種傾向，他們則實際上是等同。至於這是不是對

²² 《論教會和世界中的男女合作通函》(Letter on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World)，教廷信理部於二零零四年五月三十一日發表。

女性主義思想極端立場的一種公正解釋，我們並不需要在此大作文章。上述這封通函的目的在於勾畫出神學架構的輪廓，以達到天主教對男性和女性之間關係的一種正確理解。顯而易見，這只能是對男性女性之間差異，以及他們之間自然形成的互補性的一種不失公允的觀點。

這篇對性別差異的神學論述，以教宗若望保祿二世對創世紀前三章的思考——“一切基督徒人類學的不變基礎”（用他的話來講）作為出發點。

為那些從多瑪斯主義哲學課程的靈魂論出發的神學研究來說，這通函已經帶來了挑戰。對於我們而言，其出發點是人類作為理性動物的概念，正如任何標準的神學院教科書所展示的那樣。聖多瑪斯·亞奎納在神學上將人類受造物的本性視為“屬靈魂的”（*ex parte animae*）（《神學大全》，1.75序言），而它在下一個階段則被揭示為理智的（*intellectiva*）（第七十六個問題）。亞奎納接著說，“天主的肖像”（*imago Dei*）“僅僅借助於精神”（*solum secundum mentem*）而奠基於人內心（93.6）。當我們進入到亞奎納對基督教倫理學的有力說明時，我們發現，整個論述訴之於大馬士革的若望（John of Damascus, c. 655-c. 750）的教導為導論，為亞奎納來說，他一直都是希臘教父傳統的聲音：“人類據稱是照天主的肖像所造”，這裡的“照肖像”指的是人類此一受造物相似天主，是“一個被賦予自由意志和自我活動能力的理智存在物”（*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*）（1-2序言）。

但是，根據信理部文件，在第一創世敘述中談到天主“照祂自己的肖像”造人時——“亞當”（*adam*）在語法上是陽性，

但在性別上是未加區分的——祂造了“男女”（創 1：26-27）。換言之，作為“天主肖像”的人類受造物，“在男一女關係當中得到了清晰的表達”。正是在性別的差異而非我們的理性當中，我們成了天主的肖像——可以說，我們在生殖器官而非頭腦當中反映著天主。

根據第二創世故事（創 2：4-25），第一敘述中不分性別的受造物最初是男性。在無法成為相稱夥伴的動物植物簇擁下，他熟睡過去，誕生了女性，他的生命從而“不至不育，不至最終令人苦惱地形影相弔”。再引用若望保祿二世的話：“在一種普遍人性當中，女性是另一個‘我’。從一開始他們便呈現為‘二者的結合’，這意味著最初的孤獨已被克服”。

對於到底是人類原祖在**歷史中**被視為一個孤獨的男性，還是存在主義認識論的自我中心論者的一次想象航程，我們無須作出決定。無論如何，整個進路十分冒險。如果這是“教會的一般信息”，那麼它便不是神學家們的經典教導。

就其本身而論，兩個經節（創 1：26-27）的確說到，男一女差異是使人類具有“天主的肖像和相似性”的原因。然而，從第一世紀的猶太解經學家，比如亞歷山大里亞的斐洛（Philo of Alexandria），經過教會教父，諸如亞大納削（Athanasius）和聖奧思定，進入中世紀，並直接進入到我們當今的時代，在正教和新教，以及新經院主義天主教神學流派當中，共同的訓導是：用來界定“照天主的肖像所創造的人類”的，是我們憑藉著被賦予的理智和意志，對地球和一切生物管治權的行使。

舉例而言，在聖多瑪斯·亞奎納看來，正是借助於我們認知和愛的力量，我們才可以說反映出了神聖的本性（《神

學大全》，1. 93；1-2 序言）。此外，在默想聖奧思定的《三一論》（*De Trinitate*）時，亞奎納作出了他思想中最為重要的一項發展：從天主聖三的肖像在靈魂中是由記憶、理智和意志三種官能所構成概念，轉向動態的理解，可以說聖三的肖像是在回憶、理解和決意的行動中實際發生。在他看來，天主在人當中的肖像是一個**事件**：是根據天主神格內的兩個遣發，“效法”天主永恆的認知及意志行動；聖子作為言的遣發和聖神作為愛的遣發。在聖言和愛的“遣發”當中，人類靈魂“反映著”天主聖三，這當然是以類比的方式來說的。亞奎納認為，能夠以此方式參與天主聖三的動態生命，是以人類天性作為根基的，但只有當精神積極地參與認知和意志行動時，這兩個“遣發”才會在人的靈魂中明確出現，從而效法（縱然是很低程度地）天主的內在生命：“天主聖三的肖像應首先在精神的活動中尋找，只要是出自我們的意識，我們便會通過思考形成一種內在的聖言，並從這裡迸發出來，進入到真正的愛當中”（93. 7）。²³

這種動態的聖三人類學，顯然遠遠超出了新亞里士多德主義哲學的理性動物（如果這便是神學院教科書中所提供的內容的話）。既然它在天主教傳統中的經典地位受惠於聖奧思定和亞奎納，而且特別是新經院主義神學，那麼令人驚訝的是，由於性別差異作為人類受造物反映天主的方式這一革

²³ 根據斯科拉（Angelo Scola）追隨巴爾塔薩的觀點，天主聖三的生命，其最好的類比便是男性和女性在孕育孩子時的婚姻行動——因此在天主聖三當中存在一種聖婚的關係，聖父和聖子之間交互的愛是孕育聖神的紐帶——這樣，真正的“天主聖三的肖像”（*imago Trinitatis*）便是家庭：父親、母親和孩子——亞奎納在 1 93 6 ad 2 中“無法反對這一解讀”（《聖婚的奧秘》[*The Nuptial Mystery*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005]，頁 368）。

新性教義，它完全被靜靜地拋在一邊不加理會。

顯然，多個世紀以來，“天主的肖像”教義在特定的闡釋學傳統中被理解，無疑是受到早期把人類看成天主作為“管理者”（創1：26）的肖像所推動和限制。從一開始，該教義便同我們的自由和理智、同我們對於動物王國其餘部分的治權相關聯。這個傳統在近期遭人非議，原因是為無情地開發地球提供了正當性。希伯來動詞 *radah*，意為“支配、統治”，在聖經的多處上下文當中，經常指一種絕對甚至狂暴的宰制。另一方面，從新教改革以來，“管理”的觀念已被註解為“管家職份”，帶有經營、培育等思想，並伴有看管、護理、照顧等意象，為生態學、拯救地球等新近理念打開了通道。既然羅馬天主教已經把“正義和平”的關注拓展到“創造的完整性”上，那麼這一“天主的肖像”神學看來已經正確地提供了一套適當的基本原理。

這種“天主的肖像”神學在《天主教教理》（*Catechism of the Catholic Church*, 1992）中也可以找到，共計有兩處（§§355-361；§§1699 ff）。在這兩處當中，“天主的肖像”神學得到了詳盡而精彩地展示，並且同傳統完全保持一致。《教理》無疑是拉辛格領導信理部的數十年間，最重要的天主教教義說明，上述這些段落不過是對梵二會議文獻《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）的重複而已。

隨後我們在《教理》中得知，正是由於按照天主的肖像而被造，人類才創作藝術作品（§2501）；儘管由於罪，我們已經喪失了同天主的相似之處，但由於特別的連繫，我們保留了造物主的肖像，保持了對創造我們的那一位的渴望——的確，這就是我們為什麼會說“一切宗教都為這一人類根本

訴求作見證”的原因 (§2566)。

當然，創世紀 1：26-27 在論婚配聖事部分的導論中被引用 (§1602)：從造男造女到羔羊的婚宴 (默 19)，聖經集中關注婚姻——但該主題並未得到發展。該段經文在論產權部分的導論中再度被徵引——大地屬於人類 (§2402)。然而，在《教理》當中，卻沒有任何一處地方根據性別差異而認為存在一種“天主的肖像”神學，更不用說把它看作是天主教會的普遍訓導。

一九九二年以來發生了一些事情，教宗若望保祿二世在星期三教理講授中的訓導，其成熟程度顯然尚不足以被收入到《教理》中。但在二零零四年的信理部文件中，這一全新的教義變成了唯一被收入的一個。令人吃驚的是，在羅馬天主教特有的創造性健忘症之下，這一佔統治地位兩千年的“天主的肖像”神學，居然從未被提到過！

還好，二零零零年至二零零二年期間，國際神學委員會 (International Theological Commission) 進行了“天主的肖像”主題的研究，並於二零零四年經由拉辛格樞機批准而以《共融與管家職份：照天主肖像創造的人類》 (*Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*) 為標題出版，這文本是同傳統教義完全一致的宏篇大作，它重申了如下真理：“人類照天主的肖像而被創造，為了享受與聖父、聖子和聖神的位格共融，以及在祂們當中享受與其他人的共融，也為了以天主的名義負責任地行使對被造世界的管家職份” (§4)。貫穿全文的重點是關於管理和治理的傳統教義，即我們擁有特權，可以分享對可見創造的神聖治權 (參看 §57)，文章大篇幅地論及天主肖像的對話式或

關係性的結構（參看 §§45, 46）。雖然人類的結合可以多種方式實現，但“今日的天主教神學斷言，婚姻構成人類結合一種提升方式，並且是聖三生命的一種最佳類比”（§39）。“男性和女性之間的生育結合……反映了聖三之愛的創造性共融”（§56）。在文章超過九十個段落當中，只有一個段落讓我們想起若望保祿二世的訓導，“身體的聖婚涵義，在人反映榮福聖三共融之親密和愛當中，得以實現”（§40）。

巴特的神學人類學

當然，放棄這一傳統的時機可能已經成熟了。回到一九四八年，卡爾·巴特（Karl Barth）在他的神學人類學中，擺脫了理性動物好像“幻影”、“幽靈”的觀點，主張這一概念忽視了人類最為與眾不同的特點，即他們生存於一個以天主對他們的態度為根基的具體歷史當中。²⁴ 換句話說，除了建立在救恩史（*Heilsgeschichte*）基礎之上，而不是亞里士多德哲學（他假定是另一選擇），沒有真正的神學人類學。

從而巴特認為，如果是那樣的話，我們不言“男性和女性”便無從言“人”。在上一卷（指《教會教義學》，III/1——譯者）對創世紀章節的註釋當中，他強調其高潮所在是對“作為男性和女性的人類”的創造。²⁵ 他認為雅歌是夫妻盟約的慶祝，是上主天主和以色列民、基督和教會之間的恩寵盟約的預像。²⁶

最終對於巴特而言，天主在具有性別差異的人當中的肖

²⁴ 《教會教義學》（*Church Dogmatics*），III/2，§44。

²⁵ 《教會教義學》（*Church Dogmatics*），III/1，§41。

²⁶ 同上書，頁 288-324；簡要註釋見頁 324-329。

像，並不僅僅是上主天主和受造物之間盟約關係的一種肖像，而且是天主之存在的肖像——天主在聖父、聖子和聖神的本質關係中的存在。有人也許會貿貿然地認為，巴特強調天主並非“單一”，這正是祂的肖像為什麼必須是男性和女性的原因——“天主的肖像”主題的所有其它解釋，都沒有公平對待“這一決定性的經句”（創 1：27）。

在接下來一卷中（指《教會教義學》，III/3——譯者），²⁷ 巴特早已提出信理部通函的大部份內容，他尤為猛烈地抨擊了對性別、無性別、抽象人性等等之間角色置換的言論。

天主教對巴特人類學的批判

巴特根據性別差異對天主的肖像所作的闡釋，被視為從根本上打破了幾個世紀以來的傳統，自然不受天主教徒歡迎。²⁸

在《神學和教會辭典》（*Lexikon für Theologie und Kirche*）“天主的肖像”（*Gottebenbildlichkeit*）一詞的條目中，²⁹ 作者格勞斯（Heinrich Gross）參考創世紀 1：26-27，忠告天主教讀者，巴特“天主的肖像”概念屬於人類受造物的性別差異，以及男性和女性之間的關係性，而這看法應遭到拒斥。在《辭典》看來，人類受造物是天主的肖像，他分享天主的王權（見

²⁷ 同上書，III/3，§54。

²⁸ 但斯科拉（Angelo Scola）並沒有如此反對他：“像巴特和巴爾塔薩這樣的偉大神學家都曾毫不猶豫地說，男性女性的雙重聯合，恰好從基督新郎和教會新娘之間的關係那裏獲得了圓滿意義。這一關係在感恩祭的面紗之下可以窺見，被宰殺的羔羊作為新郎而舉行他的聖婚”——這也許稍稍超出了巴特所認可的觀點（《聖婚的奧秘》[*Nuptial Mystery*]，頁 31）。

²⁹ 《神學和教會辭典》（*Lexikon für Theologie und Kirche*; Freiburg: Herder, 1957-1965）由霍弗爾（Josef Höfer）和拉內（Karl Rahner）主編，為當時的權威著作之一。

詠 8)，並輻射出天主的至高威嚴。

在英文世界首部關於天主教聖經的偉大學術成果《天主教聖經註釋》(*A Catholic Commentary on Holy Scripture*, 1953)當中，薩特克里夫(Edmund Sutcliffe)對這經文(創 1:26-27)進行了註釋，這些經句“緊靠的上下文認為，相似性首先見於人類對於被造物的支配地位當中，受造物隸屬於人類，類似於人類與造物主的關係”。³⁰ 關於這種支配地位，他加上一句：“建立在惟獨人擁有理智和意志的基礎之上，沒有這一點，這種支配地位便不可能存在”。薩特克里夫承認，這一觀點在當時超出了該論文所帶來的含義。“人同天主的相似性最終正是處於靈魂的能力當中”，這一點經過多個世紀方才變得清楚起來。在此，薩特克里夫向我們提到佩塔維斯(Petavius)的《六日工程》(*De opificio sex dierum*)，以便作出進一步的闡明。³¹ 很明顯，薩特克里夫認為他的闡釋與一個偉大傳統相一致，他甚至從來也沒有提到，人類被創造為“男性和女性”。

《新熱羅尼莫聖經註釋》(*New Jerome Biblical Commentary*, 1989)沿用了相同的路綫：“在古代近東，君王經常被稱為神祇的肖像，並被授予天主的權柄；在這裡，皇室的语言用在人身上”。³² 而《牛津聖經註釋》(*The Oxford Bible Commentary*, 2001)則承認該經句(創 1:27)將人類

³⁰ Bernard Orchard 與其他人合編，《天主教聖經註釋》(*A Catholic Commentary on Holy Scripture*; Edinburgh: Thomas Nelson, 1953)，頁 183。

³¹ 佩塔維斯(Denis Pétau, 1583-1652)，法國耶穌會歷史學家、神學家。

³² Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy 主編，《新熱羅尼莫聖經註釋》(*The New Jerome Biblical Commentary*; London: Geoffrey Chapman, 1989)，頁 11。

界定為以一種不同於動物的方式與天主相似。它評論道，這一相似性的本質仍然不甚清楚：它“充滿假設”，或許是在我們“具有獨一無二的能力，可以與天主進行富有意義的溝通”，或許在我們作為“天主在地上的代表或代管理者”（傳統觀點）上。³³

簡而言之，基督教根據性別差異和男性—女性關係的“天主的肖像”教義，由巴特所提出，如今又出現在信理部**通函**當中，它既較為聖經化，又與現代女性主義思潮更具相關性，不愧是同綿延數個世紀的傳統的一次決裂。

聖婚

就信理部**通函**對創世敘述的闡釋而言，問題的要點在於“聖婚”。原祖的赤身露體（創 2：25）展示了人的身體，對我們的原祖來說，“標出了陽性和陰性的記號”——“從一開始就包含了聖婚的屬性”。這種“婚配的角度”令我們理解“女人在其最深沉和最原初的存在當中是如何‘為了他者’而存在的”——男人也同樣如此，只是對於他們來說沒有那麼自然而已。

這一“婚配的角度”提供了象徵手法，對於理解在聖經中所展示的救恩史不可或缺：“天主令自己成為鍾愛新娘以色列的新郎而為人所識”（§6）。“就如青年怎樣娶處女，你的建造者也要怎樣娶你；新郎怎樣喜愛新娘，你的天主也要怎樣喜愛你”（依 62：5），諸如此類。這些肖像——新郎與新

³³ John Barton and John Muddiman 主編，《牛津聖經註釋》（*The Oxford Bible Commentary*; Oxford: Oxford, University Press, 2001），頁 43。

娘——“表現了救恩動力的特色”。當然，它們“遠不止是單純的隱喻” (§9)，而是“觸及了天主同祂的子民之間關係的本質”。作為新郎的基督和作為新娘的教會是一個有力的肖像，在新約聖經中清晰可見，它建立在上主天主對祂的子民以色列的大愛的肖像之上，在基督教傳統中是一個循環出現的主題。

說這些術語“遠不止是單純的隱喻”是什麼意思呢？

當然，在聖經上婚姻關係不是惟一的類比。天主也被描述為一位審判者，而且的確確經常如此，以至於人類受造物同天主的關係既像是法庭上的審判，又像是婚床上的相逢。除了新郎肖像之外，基督的其它眾多肖像也紛紛湧入腦海：聖言、光、牧人、葡萄樹、生命的食糧、“道路、真理和生命”等等。

多瑪斯主義者可能會試圖對以下的句話上訴：聖多瑪斯經常將天主的自我認同視為“我是自有者” (*ipse esse subsistens*) (出 3: 15) (疑訛，應為出 3: 14——譯者)，即存在的行動，遠遠超出任何性別的問題。有人也許會說，隱喻無論多麼豐富和富有想象力，都需要服從於古老的天主教傳統對聖名的本體論闡釋。³⁴ 從而，有人可能會訴諸因果論的形上學：天主作為“首要因”，受造物作為“次要因”。

³⁴ 當然，形上學經常危害天主教神學：是的，正如恩斯特 (Cornelius Ernst) 指出的那樣，聖多瑪斯處理聖經神學闡釋問題的進路，放棄了對於任何時期的神學家而言都不可避免的必要條件，那就是“他們的闡釋必須展示天主本體論的首要地位——天主作為終極實在的實體” (Cornelius Ernst OP 著，Fergus Kerr OP and Timothy Radcliffe OP 主編，《多重回響：神學探索》 [*Multiple Echo: Explorations in Theology*; London: Darton, Longman and Todd, 1979], 頁 73)。

在最後的分析中，該通函承認，每個人，無論男女，都被號召“爲了他者”。但這是一種**女性**特徵——真正的陰性標誌。女性身體賦予生命的能力自始至終建構著她的人格：

它讓她很快走向成熟，並賦予她一種生命的嚴肅感和責任感。對具體事物的一種感受和敬意在她心中成長，與經常對個體和社會的存在帶來不幸的抽象事物相對立。最終，正是女性……令生命繼續下去（§13）。

（男性大概才是追求致命的抽象事物的一群人——還有誰呢？）真的，“所謂‘陰性’，不單只是女性性別的一種屬性”。這就是爲什麼男人也能如此這般的原因——“爲了他者並因爲他者的緣故而活著”（§14）。

但是，當我們轉向童貞瑪利亞時，我們發現“聆聽、悅納、謙卑、忠信、讚美和等待的稟性”——這些美德屬於“每一個領洗的基督徒的聖召”。然而，該通函認爲，女人“以特定的強度自然而然地”依照這些屬性而生活（§15）。

女人在教會的生活中不可缺少的原因——“令**所有**領洗的人想起了這些稟性”。同樣，這也是“有人理解爲什麼保留**只有男人**可以預備晉鐸的規例，並不會以任何方式妨礙女人進入基督教生活核心”的原因（§16）。

簡言之，女人“被稱爲**所有**基督徒對於教會新娘如何在愛中回應基督新郎之愛**獨一無二**的榜樣和見證”（§16）。

更確切地說，男人需要獲得這一“陰性”特質，後者令他們對基督新郎作出恰當的回應。男人要發現並發揚期待上主的新娘的諸多稟性。

最後：“女人生命的見證必須在敬意和感激中被接受，作爲對上述那些價值的揭示，人類如果沒有這些價值，便會

在自負、醉夢於權力並上演暴力中固步自封”(§17)。於是，我們可以看到，在沒有女人向他們展示如何做人的情況之下，男人會是什麼樣子。

結論

因此，在二十世紀行將結束的年代，一種關於人類受造物作為“天主的肖像”的全新教義被推向前臺，它以性別差異作為對人類本性和命運進行神學理解的綫索。我們特別將這一教義歸功於教宗若望保祿二世的反省。但在此背景之下，這種聖婚的神學早見於巴爾塔薩依照神秘主義者馮·施拜爾（Adrienne Kaegi-von Speyr）的觀點，而德·呂巴克在德日進（Pierre Teilhard de Chardin）某些洞察的幫助下，恢復了中世紀和教父文學中——其中奧利振是關鍵人物——聖婚頌歌式神秘主義（epithalamic mysticism）的主題。

二零零五年四月十九日，若瑟·拉辛格被他的樞機同僚們，選中接任教宗若望保祿二世聖座，取名教宗本篤十六世。顯然，作為教宗，他將不再把自己當作教授或者信理部的部長。（那些因他的獲選而深感沮喪的人和欣喜若狂的人，似乎設想拉辛格將不會看到在這些職位間有什麼區別。）

數個世紀以來，新任教宗都曾採用了標誌著他們職務概念的名字。毋庸置疑，我們會想起西方隱修生活的始祖、歐洲的主保聖本篤（Saint Benedict, c. 480-c. 550）：毫無疑問，這位教宗將會優先考慮歐洲的再福傳（re-evangelization）。我們可能也會想起教宗本篤十四世（Pope Benedict XIV, 1740-1758），後者以其對於啓蒙運動持同情，而並非不加批

判的態度而著稱，也因他對當時的專制主義統治者，採取適應政策這種現實主義態度而引人注目。然而，那些對天主教神學的新近歷史如數家珍的人們，則會想起教宗本篤十五世（Pope Benedict XV, 1914-1922），這位教宗最爲人所知的，無疑是他曾徒勞無功地試圖結束第一次世界大戰。對於一位不得不重寫他的教席資格的口試內容，以擺脫所謂“現代主義”傾向的神學家而言，本篤十六世必須意識到，由於本篤十五世所頒佈的首道法令是中止“比約（十世）團”（*Sodalitium Pianum*）的活動——所謂的“比約（十世）團”是神學院和大學當中反“現代主義”警誡委員會所構成的醜陋組織。因此，他選用這個名字，看上去是一個信號，告訴世人將不會存在他自己所謂的“心胸狹窄、卑鄙無恥的監視”所帶來的危險。³⁵

多年以來，《主耶穌》並未得到很好的接納，但其主要的論題仍是真理：信理部神學家們擔心某些多元主義宗教神學思潮下的哲學前設，會如同其他人所提出那樣，被羅馬天主教所採納。我們可以提出五個前設：相信“神聖真理不可言說，以致於根本無法談論它”；相對主義的真理態度，即認爲對於某些人是真實的，未必對其他人也是真實的；聲稱在西方的邏輯性思維模式和東方的象徵性思維模式之間存

³⁵ 《神學的本質和使命：在當前論爭的亮光下理解其角色的多種進路》（*The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*; San Francisco: Ignatius Press, 1995，原書出版於1993年），頁66；參看 E. Poulat，〈因襲主義與天主教的整合：一個國際反現代主義秘密組織：比約（十世）團 1909-1921年〉（*Intégrisme et Catholicisme integral: un réseau secret international antimoderniste: 'La sapinière' 1909-1921*; Paris, 1969）。

在根本對立；那些將人類的理解視為知識唯一來源的主觀主義；用形上學將道成肉身的奧秘空洞化。³⁶

³⁶ Joseph Ratzinger, 《朝聖者的信仰團契：作為共融團體的教會》(*Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*; San Francisco: Ignatius Press, 2005), 頁 210。

第十二章

梵二會議之後

界定二十世紀天主教神學的重大事件便是梵蒂岡第二屆大公會議。在幾乎所有地方的神學院和大學中遭到遺棄的新經院主義神學，到今天為止，至少尚未得到復興。然而，結果是自梵二會議以來，在天主教神學當中，從事其它的方法論和目標的工作，已完成了不少有益的結果。¹ 正如我們所看到的，在最為著名的二十世紀神學家的肖像畫廊中，各種不同的進路都不應被低估。的確，甚至當新經院主義神學成為官方要求並被廣為傳授時，它也從未擺脫內部的衝突，更不用提神學家之間的交惡（*odium theologicum*）了。梵二會議令諸多無法取得一致的議題留待討論，或被提上議事日程，這些都值得我們扼要留意，正如我們的考察結論所說：特別是那些與教會管理、禮儀和性別倫理相關的議題。

紛爭

羅馬天主教會並非她的仇敵和她最熱心的成員所相信的那樣，是鐵板一塊的實體。信仰的持守不是意義單一的，或是意思明確的，又或是全面一致的。“公教教義存在一個真理

¹ 關於對此的出色考察，請參看穆雷(Paul D. Murray)，〈梵二會議後的羅馬天主教神學〉(“Roman Catholic Theology after Vatican II”)，載 David F. Ford and Rachel Muers 主編，《現代神學家：一九一八年以來的基督教神學導論》(《The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918》; Oxford: Blackwell, 2005)，頁 265-286。

的層次，即所謂等級，因為這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連”這一觀念，² 儘管被十分普遍地認為是梵二會議的又一大革新，是對合一運動的一種讓步，但事實上它只是對習以為常之狀況的一個描述罷了。舉例來說，雖然沒有人懷疑聖母信條所清晰闡明的，聖母在天主教闡釋的救恩史中的地位，但非常明顯，這些信條在某些人的生命中要較之於在其他人當中、在教會的某些部分較之於其它部分，在與基督信仰的關係中具有更大的分量，這顯示了天主教觸覺和敬禮當中相當大的多樣性。天主聖三教義，儘管當然從未遭到否定，但它在某些人的生命中，相比在其他人當中扮演著更為重要的角色等等。

遠在梵二會議後對禮儀經文的修訂之前，天主教徒都一直在彌撒和其它公開場合為教會的合一進行祈禱，其涵義當然不是指所有基督徒的合一，而是天主教徒在一個經常多樣化的教會中的合一，特別是多樣的民間敬禮和個人的敬虔行為，往往容易產生相互間的誤解、“正統性”的猜忌、宗派主義，以及最終的紛爭與分裂。

梵二會議的結果造成了震盪。但正如紐曼在一八七零年八月所強調的，“幾乎沒有一屆大公會議在其結束之後，不帶來巨大的混亂”——他引證了首六屆普世性大公會議中的五屆。³ 在德·呂巴克看來，大公會議的結論，很多時是某種程度的片面性被接納了。特倫多大公會議反對新教改革所

² 《大公主義法令》(*Unitatis Redintegratio*)，一九六四年十一月二十一日，§11。

³ 《紐曼書信日記集》，25(*The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XXV; Oxford: Clarendon Press, 1979)，頁 175。

提出的“唯獨聖經”（*sola scriptura*）原則，從而產生了天主教徒不需要聖經的諷刺性描述，原因是他們依賴訓導當局活生生的聲音。引述德·呂巴克的觀點，梵一會議一勞永逸地終結了“大公會議主義”，但導致了“羅馬教廷教宗制度的無度”。時值一九七零年，德·呂巴克注意到，梵二會議重新發現作為“天主子民”的教會等等，其結果是“一種（錯誤的）集體性的整體論……走向一種民主化集體主義的路向”。⁴ 在每一種情形當中，最後的文獻都是得來不易的妥協產物：如果我們想要獲得一個權衡各方利益的闡釋，那麼少數派所擔心的問題就不應被忽略。

如我們所期望的那樣，馮·巴爾塔薩發表了坦率的論述：“在‘羅馬大公’教會本身當中，亦存在諸多分歧。尾隨梵蒂岡第二屆大公會議而來的是兩極分化：左翼對右翼、改革派對保守派。有些人消除了所謂的僵化形式，直到僅僅剩下毫無形式可言為止，而其他人則牢牢把握住這些形式，直到它們確實已經僵化了為止。兩者都並不是被任何長存的承諾所取代，而是由那些匆忙拼湊起來的，甚至是它們面世那一天已是過時的東西來代替”。“教會內部這樣的兩極分化”，她的信息在“一個在爭論中如此四分五裂的見證下”，並沒有像它應當所是的那樣可信而有效。⁵

從一九六三年獲選以來，教宗保祿六世就力求預先阻止那些在最終投票中通過的大公會決議遭到排斥。最為著名

⁴ 《教會的母性》（*The Motherhood of the Church*; San Francisco: Ignatius Press, 1982），頁 165，原版一九七一年。

⁵ 《信仰的滿全：論天主教特色的中心》（*In the Fullness of Faith: On the Centrality of the Distinctively Catholic*; San Francisco: Ignatius Press, 1988），頁 17-18。

的是，他在最後一分鐘時間裏，在論教會的文獻《教會憲章》（*Lumen Gentium*）中插入了一篇附錄，向少數派再次保證主教集體性並不是降低教宗權威，這一問題曾令他們提心吊膽。保祿六世繼續推遲決議，特別是推遲投票表決論信仰自由的宣言，正如我們曾經（在第三章）看到的，他擔心少數派會認為事關重大而不信任該決議。在他任期的尾段（他逝世於一九七八年），保祿六世盡其所能地防止就貫徹執行大公會議決議爭議所引發的教會脫離和分裂。像有些人所說的，如果保祿六世對“自由派”和“改革派”比對“傳統主義者”和“保守派”表示更多的寬容，那麼毫無疑問他相信，那些尋求比大公會議實際主張更為激進的改革的人士會不抱任何幻想而離開教會，因此他更擔憂那些會合起來反對大公會議，並為了復辟梵二之前的教會而決意留下的人們。他的政策取得了成功：沒有可以與一八七零年之後，拒絕接受教宗至高無上性信條的“舊天主教徒”相媲美的脫離教會行動出現了。

總主教勒菲弗爾（Marcel Lefebvre, 1905-1991）像他在大公會議上所做的那樣繼續反對集體性、合一運動、宗教自由、禮儀改革等等，在他周圍有一小撮但相當重要的，具有相同想法的天主教徒前呼後擁。一九八八年，勒菲弗爾遭教會絕罰。

相當大數量的天主教徒對保祿六世的政策感到不悅，有些人甚至也對若望保祿二世表示不滿，他們質疑這些教宗的合法性。儘管他們喜歡若望保祿二世對於異議神學家們採取了對抗性的態度，但他們憎惡他對於異端思想、猶太人和穆斯林不分青紅皂白的友好態度——例如在坎特伯里大教堂、

耶路撒冷的哭牆進行祈禱，在大馬士革親吻古蘭經。最糟糕的是，許多天主教徒對於若望保祿二世二零零二年一月二十四日在亞西西召集不同宗教集會，並讓他們與他一起為和平祈禱而深感恐懼，他們認為這是他宗教混合主義荒唐鬧劇的登峰造極之舉。

極少數天主教徒選擇了“聖座出缺主義”(sedevacantism)：他們認為伯多祿的聖座(*sedes*)一般都是“出缺的”。這些人活躍於墨西哥，但也可以在法國、意大利、德國、捷克共和國、日本和美國找到。二十世紀七十年代末和八十年代初，許多“聖座出缺主義”主教被總主教吳庭蜀(Pierre-Martin Ngô-Dinh Thuc, 1897-1984)祝聖。⁶那時他已遭教會絕罰，但根據教會法典，這些祝聖儘管非法，但並非無效。這些人是“真正的”主教，他們可以也確實祝聖神父和更多主教，後者全部都真正被祝聖，儘管自動遭到絕罰。正是由於吳庭蜀總主教(逝世時與羅馬達成完全和解)，以及超過一百位的“蜀主教”，成千上萬名天主教徒才得以有這些遭絕罰的聖職人員照看他們。⁷

顯然，這樣的群體十分少，而且有些人非常狂熱。但是，

⁶ 最著名的“蜀主教”是原道明會士蓋拉爾(Michel Louis-Bertrand Guérard des Lauriers, 1898-1988)，他是舍尼和孔加爾的同道，自二十世紀三十年代至六十年代在勒紹克瓦(Le Saulchoir)教授哲學：一種嚴格思辯性而不訴諸歷史的多瑪斯主義哲學。在確信新的彌撒程序是異端之後，蓋拉爾於一九六九年離開了道明會，在瑞士位於伊科尼(Écône)的勒菲弗爾的神學院裏教書。一九八一年，吳庭蜀總主教授予他主教聖職。一九八三年蓋拉爾遭到絕罰，一九八四年他為多位神父授予鐸職，並授予三位主教職務，其中包括另一位原道明會士麥肯納(Robert McKenna)。

⁷ 當然他們相信絕罰並不公正有效，無論如何，舉行梵二禮儀都會違反他們的良心。

縱然是邊緣化的少數派，他們的存在也細微地觸及了梵二會議上尚未解決的問題。他們以一種癡迷的、諷刺性的方式，清晰地表達了許多天主教徒對天主教已經“分裂”所感受到的焦慮之情，他們會說，在過去的半個世紀已是如此。

教宗制與集體性

集體性概念的引入或恢復，在管理教會的實踐當中尚未帶來太大的影響。正相反，權威和權力看來更加空前地集中在梵蒂岡方面。梵二會議上持教宗至高無上論的少數派，擔心教宗在其他主教們中的地位會下降。將主教們說成是一個“集體”，被懷疑是復活“大公會議主義”可怕幽靈的一種間接表達方式。也許“改革的”多數派中某些人的熱情，在他們看來，暗示了教宗的角色應當而且會變成差不多就是主持主教會議，或者執行集體所作出的決議而已。這一觀點會招來梵一會議對持下述言論人士的詛咒：“羅馬教宗只是擁有一個管理和引導的辦事機構，他並不擁有對整個教會完全而至高無上的權力，這一點不僅關乎信仰和道德事務，而且與那些散佈於世界各地的教會的訓誡和管理有關”⁸——儘管許多位對教宗至高無上性投贊成票的主教，期望以一份關於主教權威的聲明來對之制衡。總之，該項決議並非一致通過。⁹

⁸ Norman P. Tanner SJ 主編，《歷屆大公會議法令》（*Decrees of the Ecumenical Councils*; London: Sheed and Ward, 1990），卷二，頁 814。

⁹ 一八七零年七月十三日舉行最後一次重要表決，總共六百零一票當中，八十八票反對該項定義，六十二票贊成但認為需要進行修訂。因而四分之一的人對定義表示不悅，這一統計並沒有加入七十六位身在羅馬但卻神秘缺席表決的人士。最終，在一八七零年七月十八日的最後正式表決中，五百三十五人出席，除兩人（那不勒斯王國卡哈索里齊奧和阿肯色州小岩城的費茨傑羅德）

然而，一九九五年，令所有人都感到驚訝的是，若望保祿二世在以一種顯著的非集體性的風格履行權威十七年之後，於通諭《願他們合而為一》（*Ut Unum Sint*）中，邀請正教會和（甚至！）天主教會的牧者與神學家，幫他尋找與基督宗教第一個千禧年相一致的行使首席權的方式。

這將我們帶回到孔加爾神學的中心主題當中。早在一九五二年，孔加爾就討論了正教會傳統的神學人類學，並得出結論：“神學只有像一個健康的有機體一樣，使用它的雙肺深呼吸，才能充分地保持‘大公性’”。¹⁰（我認為）這是教宗若望保祿二世所運用的第一個隱喻：“教會用她的雙肺進行呼吸”。¹¹

可能孔漢思肆意地攻擊教宗至高無上性理論，以及教宗若望保祿二世的實踐，阻礙了這一問題的處理。在深入研究過例如奧克利（Francis Oakley）的著作之後，沒有人會懷疑，羅馬天主教會遲早將不得不與大公會議主義傳統中的真理達成妥協，但這仍是一個非常西方中世紀的議題。若望保祿二世明顯訴諸於東方傳統。在孔加爾看來，主教集體性的理念並非指向大公會議主義中任何可能具有真理性的內容，而是開闢了某些諸如俄羅斯正教根據“大公性”（*sobornost'*）的“大公會議性”概念的道路。

之外均投贊成票，而大約一百四十人已經離開羅馬，包括大多數的英國主教在內。

¹⁰ Yves Congar, 〈東方人學中人的位格和人的自由〉（“The Human Person and Human Liberty in Oriental Anthropology”），載《基督徒間的對話》（*Dialogue between Christians*; London: Chapman, 1966），頁 232-245。

¹¹ B. Petra, 〈擁有“雙肺”的教會：一個隱喻的大膽開拓〉（“Church with ‘Two lungs’: adventures of a metaphor”），載《厄弗瑞神學學刊》（*Ehpre's Theological Journal*），6（2002），頁 111-127。

顯而易見，如果羅馬天主教會，根據正教會的要求，在實踐伯多祿職務上找到一條道路的話，那麼這並不必然會令改革宗傳統的諸教會感到滿意。孔加爾對於彌合這一鴻溝的悲觀主義態度仍然是有意義的。

禮儀上的“衝突”

在梵二會議留待解決的論題當中，禮儀的問題影響著一般的天主教徒。這並不是梵一會議的論題之一：當時從未發生在任何人身上的是，禮儀、特別是彌撒，需要進行改革。的確，甚至在二十世紀五十年代，也幾乎沒有人期望或要求實質性的改變。

即便我們這些對祭衣房中的種種憤怒，以及在祭台上因違反禮規而惡意地皺著眉頭的情景記憶猶新的人們，也不敢相信因“改變”所產生的衝突，會在梵二會議之後變成如此的深仇大恨。《禮儀憲章》（*Sacrosanctum Concilium*）發佈於一九六三年十二月四日，接下來的改革，照理就是該是憲章的貫徹執行，可是，看來對於相當多的西歐和英語世界的天主教徒來說，對於禮儀、尤其是彌撒已經造成了如此大的損害，以致於如今有所謂“改革這一改革”¹² 和“將這一改革重新天主教化”¹³ 的說法。回溯到一九八一年，時任

¹² Klaus Gamber, 《羅馬禮儀改革：問題與背景》（*The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*; San Juan Capistrano, CA: Una Voce Press and Harrison, NY: Foundation for Catholic Reform, 1993）。

¹³ M. Francis Mannion, 〈禮儀的大公性：打造一個新議程〉（“The Catholicity of the Liturgy: Shaping a New Agenda”），載 Stratford Caldecott 主編，《超越平淡：更新禮儀運動》（*Beyond the Prosaic: Renewing the Liturgical Movement*; Edinburgh: T & T Clark, 1998），頁 11-48。

樞機的拉辛格，提到了“關於禮儀，已經出現了衝突和紛爭”。¹⁴ 自從梵二會議以來，還未曾有過如此激烈辛辣的論爭。

在某些人看來，拋棄新經院主義神學的一個好處，是一種更加直接受聖經啓發的天主教神學，與禮儀進行更為卓有成效的互動。有些人甚至宣稱，新經院主義神學的不變神學方法，正是一種導致了中世紀晚期禮儀（料想中）的衰落：分析的、理智的、理性的。可以援引傑出禮儀學家的觀點對這一歷史加以佐證。一般認為，聖多瑪斯·亞奎納對禮儀並無感覺，他的神學對標準的神學院禮儀課程毫無貢獻。¹⁵ 儘管新經院主義在一種意義上來說，是對中世紀的一種回歸，但仍與中世紀精神下的崇拜相隔離，這點可以在英格蘭哥德式復興、在廣義的歐洲浪漫主義運動、在十分普通的天主教敬禮及教會建築中找到例證。這些運動再度肯定了情感、直覺和想象與（按道理無論如何）代表著啓蒙運動的理性主義相對立。在現代主義危機期間，新經院多瑪斯主義正好被用

¹⁴ Joseph Cardinal Ratzinger, 《信仰的節日：邁向禮儀神學的進路》(*The Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*; San Francisco: Ignatius Press, 1986), 頁 147。

¹⁵ 幾乎無人知道曼內西爾 (Ignatius Mennessier OP, 1902-1965) 所撰寫的絕妙論文〈聖多瑪斯的神聖觀與禮儀〉(“L’Idée du sacré et le culte d’après S. Thomas”), 載《哲學與神學科學學刊》(*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*), 19 (1930), 頁 63-82, 或者參考他對《神學大全》(*Summa Theologiae*) 中相關問題的編排。但就新近出版而言, 我們有 David Berger, 《聖多瑪斯·亞奎納與禮儀》(*Thomas Aquinas and the Liturgy*; Naples, FL: Sapientia Press, 2004) 和 Peter M. Candler, Jr, 〈在禮儀上得到訓練的記憶：對神學大全第三卷第八十三個問題的解讀〉(“Liturgically Trained Memory: A Reading of *Summa Theologiae* III. 83”), 載《現代神學》(*Modern Theology*), 20 (2004), 頁 423-445。

來反對情感、想象和象徵主義。天主教神學中浪漫主義的先驅是杜平根學派的一眾神學家，這便是刻板的多瑪斯主義者憎惡他們的原委。正如我們曾看到的，舍尼對莫勒的興趣，是他被拒絕的重要理由之一。

當梵二會議擔負起“改革和促進”禮儀的重擔時，它這樣做當然是爲了“日漸加強信友的基督化生活，使可以改變的制度更適應我們現代的需要，促進一切有利於信仰基督人士的合一，鞏固一切召叫眾人加入教會的途徑”（《禮儀憲章》，1）。一九六三年，幾乎無人指望將會出現某種程度的改變，甚至在當時，一些人還質疑是否能夠令禮儀適應於推動基督徒合一，甚至用禮儀公然吸引非天主教徒。儘管彌撒中某地方可“使用本地語言”，但該憲章的自然涵義是指會衆誦念或唱歌的部分，並繼續認爲他們應當也能夠用拉丁文誦念或歌唱這些內容（§54）。沒有人指望主禮在幾年當中，轉用英文做彌撒。此外，梵二會議“熱心地建議”會衆領受從是次彌撒中所祝聖的麵餅聖體，而不是依照一般習俗，領受保留下來的聖體。兩種聖體的方式都在主教認爲合適的情況下獲得認可，舉例來說，可以擴展到新領洗教友緊隨洗禮的彌撒內（§55）。再者，沒有人指望十年之後，整個英語世界都認爲“教友們如果希望的話便可以從聖爵裏領受聖體”是理所當然。此外，我們讀到，這種“頗能顯示司祭職的合一性”的共祭，一種“在教會內無論東方與西方迄今仍在沿用”的實踐，應當被擴展到有大批主教和司鐸聚集的場合，並告誡道，每位司鐸仍保有個別舉行彌撒的權利（§57）。當我們得知“新的共祭禮規”將

要產生時 (§58)，與過往的連繫看上去有些許緊張。¹⁶ 祭臺設計和建造的規則，以及聖體龕的安放，均做出了修改，“不適合新訂禮儀”的規則，應予“修正或廢除” (§128)。《禮儀憲章》並沒有暗示教堂內部需要重新安排，使感恩祭變得更像一頓筵席，並讓主禮面朝人們。

禮儀憲章是大公會議首份獲得通過的文件，於會議第二階段的尾聲通過。¹⁷ 一九六二年十一月十四日，在僅僅三週相對沒有火藥味的爭論之後，表決票數已經是兩千一百六十二票支持批准進行改革，四十六票反對。由於極少數人甚至在較早階段便質疑該文件，這表明幾乎沒有人指望這次改革能有多麼大刀闊斧。但是，從他們的發言判斷，許多主教將禮儀看作是次要的東西，以至於他們的興趣從未在此，更不用說對之產生懷疑了。大體上，文件草案在布格尼尼 (Annibale Bugnini) 的引導下被精心地準備，因此不像其它草案那樣，它一直沒有遇到認真的挑戰，更不消說打回重寫了。

教宗比約十二世在通諭《天主中保》 (*Mediator Dei*,

¹⁶ 情況已經如此：共祭於一九六三年十月三日大公會議上首次發生。甚至更具革命性的是，十月十一日，平信徒聽眾獲准在重要彌撒上領受聖體。

¹⁷ 按照巴特勒 (Christopher Butler) 的觀點，這是“提交大公會議的最佳文件之一”，《梵二神學》 (*The Theology of Vatican II*; London: Darton, Longman and Todd, 1981)，頁 14。但他懷疑“集會中這些通常因為遠非純粹神學熱情的諸多緣故而平步青雲的主教們，是否一直都準確地理解自己投票究竟是支持何種觀點，或者至少他們明白他們曾爭論不休的那些文件背後的神學動機為何”，參看頁 175。巴特勒自己的偏好“寧可是沉默無語的舊式拉丁彌撒，司鐸在當中默默地誦念彌撒經書中的祈禱詞，而信眾或者可以誦讀他們的彌撒經書，或者誦念玫瑰經，或者作心禱”，《言說時刻》 (*A Time to Speak*; Southend-on-Sea: Mayhew-McCrimmon, 1972)，頁 53。

1947) 中表達了對禮儀改革的熱忱，以及對渴望使用本地語言的同情；他於一九四八年為全面的禮儀改革設立了委員會；一九五一年以恢復復活節守夜為整個聖週禮儀改革的開始；放寬守聖體齋和引入晚間彌撒（1957）等等，記得這些事情的人，應當能夠感受到改革的來龍去脈。¹⁸

在英語世界裏，當拉丁文讓道於本地語言時，有些人預期羅馬禮儀將改編，甚至採用現存的聖公會譯本。¹⁹ 但梵蒂岡官方頒佈命令，應當製作新版本，而且更具爭議的是，在任何說英語的地方，這些新版本都應當是可用的。這樣做是存在問題的，在英語十分獨特發展的文化當中（例如在美國英語中，“men”一詞如今只指男人），有兩個同樣基本的爭論需要強調——作為一頓筵席的感恩祭，和面朝人們的主禮。

被比作餐飯的彌撒

在《天主教教理》(Catechism, 1992) 當中，感恩祭被描述為

¹⁸ Alcuin Reid OSB, 《禮儀的有機發展》(*The Organic Development of the Liturgy*; London: Saint Michael's Abbey Press, 2004), 另參 Lauren Pristas, 〈指導羅馬彌撒經書編寫的神學原理〉(“Theological Principles that Guided the Redaction of the Roman Missal”), 載《多瑪斯主義者》(*The Thomist*), 67 (2003), 頁 157-195。

¹⁹ 有了《一九八零替用禮文書》(*Alternative Service Book*, 1980), 加之許多堂區對《公禱書》(*Book of Common Prayer*) 的棄用, 聖公會在禮儀語言上走向不可協調的分裂, 有人埋怨《一九八零替用禮文書》企圖“大公性地”適應簡化了的羅馬彌撒經書: 在卷帙浩繁的參考書中, 請參看 Brian Morris 主編, 《禮儀謀殺者: 論禮儀改革文集》(*Ritual Murder: Essays on Liturgical Reform*; Manchester: Carcanet Press, 1980); David Martin and Peter Mullen 主編, 《別無他途: 公禱書論爭》(*No Alternative: The Prayer Book Controversy*; Oxford: Blackwell, 1981), 特別是 David Martin, 〈個人定位與一個改變了的教會〉(“Personal Identity and a Changed Church”), 載上書, 頁 12-22。

感恩之祭和對天父的讚頌；是基督逾越祭獻的紀念；基督臨現於感恩聖事的餅酒形下（§1356-1381）。

對於英語世界中大多數梵二後的天主教徒來說，彌撒是“基督徒們共同享用的神聖筵席”。在近來最爲出色的天主教神學家之一麥凱布（Herbert McCabe）看來，先前的彌撒看上去是：

由一位司鐸所主持的一場儀式，他身著特殊的服裝，站在背對觀衆的位置，用一種人們並不通曉的優美而古典的僧侶式語言誦念神聖的語言。在典禮的某一個時刻，一些人有權接近聖所，從司鐸那裡領受對奧跡的私下分嚐。這些人半閉雙目，鞠躬返回他們的位置，忘卻了周遭各人的存在。

相比之下，對於我們大多數人來說，如今的彌撒被視爲“首先是基督徒團體的共餐”——在這裡我們開始訴諸“飲食的自然象徵”。²⁰

然而，三四十年以來，對彌撒漸漸建立的權威性理解是，儘管基督在一頓猶太逾越節筵席的框架內建立最後晚餐，但他命令宗徒們重複的，並不是飲食，而是祭獻。²¹ 它指出，在古代隆重的筵席中，客人並不是像我們今天那樣圍坐餐桌，他們端坐或斜倚在餐桌的同一邊，留下另一邊給僕人走近服侍。如果最後晚餐是彌撒的原型的話，那麼我們不應當讓作爲主人的主禮面朝作爲客人的會衆了。²²

²⁰ Herbert McCabe, 《新創造：對教會生活的研究》（*The New Creation: Studies on Living in the Church*; London: Sheed and Ward, 1964），頁 70-78。

²¹ Joseph Ratzinger, 《禮儀的精神》（*The Spirit of the Liturgy*; San Francisco: Ignatius Press, 2000），頁 78-79。

²² Louis Bouyer, 《禮儀與建築》（*Liturgy and Architecture*; Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1967），頁 53-54。

因此拉辛格主張，所發生的是一次“史無前例的神職化”。在現今的感恩祭當中，關注點在主禮身上：人們必須看到他，回應他，參與在他的行動當中等等。的確，當主禮舉起聖體供我們崇拜時，他經常把它舉到齊眉的高度——從會眾的觀點來看，這令他的臉變成聖體皓光。而且，拉辛格說，司鐸面向人們的話，崇拜團體便變成了一個自我封閉的循環，不再向位於面前和頭頂的、末世的和超然的事物展開——冒著淪為只是一群相互凝視、衣裝得體的人們聚會的危險。

當然，這是一種漫畫式的描述。無疑有一些感恩祭，當參與者們舉行團契的時候，他們互相感受，至少首先是這樣（教宗彌撒浮現於腦海，與成千上萬遠朋近友一道，旅行、等待、經歷天氣變化就已經是一種“聯結”）。當然這種夥伴感並不需要排斥或減少對超然者的關注。拉辛格的觀點是，當司鐸背向人們時，他便沒有那麼重要，他只是道具的一部分，他的人格（和藹可親還是陰鬱孤僻）都無關緊要——儘管教宗彌撒又一次出現在腦海當中：關注焦點總在十字架和聖體聖血的高舉上，但說若望保祿二世的面容無關緊要，會有點可笑。

面朝人們

因此拉辛格說，既然梵二會議以來，禮儀出現這麼多劇變，那麼迫切要求進一步的外部變化將會是不恰當的。²³ 要求各教堂進行重整，以找回古代面朝東方祈禱的傳統，會令人無

²³ 《信仰的節日》（*The Feast of Faith*），頁 139。

法承受。

禮儀的第一部分當中有面對面的對話，是在我們聆聽讀經和講道的時候。但在第二部分，即嚴格的感恩祭部分，我們彼此把臉從對方那裏轉過去，轉向天主。彌撒並不是一個讓我們在過程中一起吃吃喝喝，然後彼此互相面對面的事件，我們在彌撒中，一道把臉轉向我們預想光會照進來的方向——也就是東方。數個世紀以來，諸多教堂都是這樣建築，以致被視為理所當然。這種“向東的方位”對於主禮來說，毫無疑問源自於異教面向黎明祈禱的習慣。總而言之，基督徒想要感恩祭的舉行象徵性地聚焦於作為光的基督、作為旭日的基督。這便是故事的來龍去脈。

對於某些天主教徒來說，這是一個意義重大的問題。²⁴顯然在天主教教堂當中恢復“方位”是非常“大公性”，至少是在“信仰與信仰之間”的意義上如此。猶太會堂裏的會眾轉向耶路撒冷，清真寺裏的信眾面向聖地麥加，因此當感恩祭的主禮面朝東方——背向人們——整個崇拜團體會聚焦於期待和朝拜要來的那一位。這樣會展示感恩祭末世—基督再來的幅度。

此外，禮儀也是宇宙性的：以此方式舉行的感恩祭會“邀請太陽作為讚頌天主的一個標記，以及為聚集的團體，作為基督奧蹟的一個標記”。²⁵ 這將有助於重新發現並吸納整個創造之靈修學。

至少是西方的天主教徒，在實踐中所面對的上述論題，

²⁴ Uwe Michael Lang Or, 《轉向上主：禮儀祈禱中的方位》(*Turning towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer*; San Francisco: Ignatius Press, 2004)。

²⁵ 《信仰的節日》(*The Feast of Faith*), 頁 143 。

會被絕望地分割開來。對於大多數人來說，基督徒在祈禱時應當面向東方或是任何特定方向，是叫人感到莫名其妙的。在當今大多數天主教徒看來，感恩祭，類比地說，首先是一種筵席，這樣對於主禮而言，與會眾面向同一方向，面朝東方 (*versus Orientem*)，在他們看來是背對著他們，這是一件大惑不解之事。我們要勸阻有關把感恩祭看作**僅僅是一頓飯**，作為一種團體的慶典，慶祝我們彼此間的友誼產生感情（如果這不是一種誘惑的話）。我們可以在沒有司鐸的情況下舉行感恩祭，他們因其個人性格而為感恩祭“注入生命力”。古代的客人無論坐在餐桌哪一邊，無論禮儀學家的論據為何（並非完全沒有神學家之間的交惡），似乎現在大部份天主教徒都不可能放棄飯餐的類比和彌撒“面朝人們”的習慣。不論是好是壞，對於我們中的大多數來說，這完全沒有意義。²⁶ 面朝會眾舉行彌撒的產生，是使用本地語言的對話彌撒自然而自發的結果，當梵二會議仍在進行期間就被宣佈合法化了——無論學者們如何爭論。²⁷

在過去幾年裏晉鐸的，有一少數但很重要的神父群體，

²⁶ 舉行“面朝信眾”的彌撒，正如我們大多數人當時所認為的那樣，並不是梵二會議的革新。一九二零年羅馬彌撒經書中幾乎無人讀到的禮規，將“祭臺可以面朝人們 (*versus populum*)，以致於站在祭臺後的主禮面對人們的臉 (*versa facie ad populum*)”的可能性視為當然。朝聖者和旅行家們知道，總是有可能找到舉行“面朝信眾”的特倫多彌撒的古老教會。

²⁷ 參看 Otto Nussbaum, 《一零零零年以前主禮在基督教祭臺上的位置》 (*Der Standort der Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*; Bonn: Hanstein, 1965), 該著作看來要指示, 面朝信眾舉行彌撒得到了廣泛的見證。另參 S. de Blaauw, 《禮儀與裝飾: 古羅馬晚期及中世紀的禮儀與建築》 (*Cultus et décor: liturgia e architettura nella Roman tardoantica e medievale*; Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1994), 主張面朝信眾是“經典的羅馬式佈置”, 頁 95。

在本篤十六世在任期間有增大的趨勢，他們在任何可能的時候，用拉丁文來舉行感恩祭，並採用向東位置作為法則。但對於歐洲和北美的絕大多數普通天主教徒來說，司鐸背向他們舉行彌撒的觀念（正如他們會說的那樣）看上去稀奇古怪。

婚姻的目的

還有其它幾個論題，天主教徒無論多麼不甘心情願，也只能被迫對之採取求同存異的態度，因為彼此對立的雙方都發現，某個特定的立場十分令人難解。舉例而言，在教會的某些部分，尤其在美國，天主教徒對死刑的錯對分歧嚴重。新近的教宗訓導和一九九二年版《天主教教理》都明確反對，在大多數已定罪的謀殺案上採用死刑判罰——但大多數美國天主教徒仍支持這一做法。也許在適當的時候人們會改變頭腦：一方沒有發現另一方的立場是完全難以理解的——只是徹頭徹尾的**謬誤**，這意味著合理的論辯仍留有可能性。

然而，在使用避孕術的問題上，看來好像當今大多數西方的天主教徒都發現，性行為的結合與生育幅度是不可拆散這根本原則，是完全難以理解的——可是天主教會的訓導正是建立在這一原則基礎之上。西方社會的天主教徒並沒有比其他人士擁有更多的子女，這似乎並不是因為他們都在實行自然家庭計劃方法。說得婉轉一些，這是到目前為止教會中最重要觀點分歧。

在通諭《人類生命》（*Humanae Vitae*, 1968）中，保祿六世譴責了他深明被廣泛使用的“剝奪夫妻行為之生育力”的方法（§14）。他只是重申了他的前任比約十一世（在《聖潔

婚姻》(*Casti Connubii*, 1930) 中)、比約十二世(在若干場合)、若望廿三世(在《慈母與導師》(*Mater et Magistra*, 1961) 中)以及在梵二會議《論教會在現代世界牧職憲章》(*Gaudium et Spes*) 中所採取的姿態(§50)。教宗們不去譴責他們認為幾乎不會或從來不會發生的事件，相反，正是因為他們判定為邪惡的具體事件大規模地爆發，所以他們才對之發起挑戰。

並不是每個人都認為接受“每個婚姻行為都必須向生命的傳遞保持開放”(《人類生命》，§11)這樣的訓導是一件易事，從而也不是每個人都能夠輕而易舉地接受“任何妨害婚姻行為或者其生育結果的舉動都是本身不正當的行為(*intrinsece inhonestum*)”(§14)這樣的觀點。

首先，到二十世紀六十年代為止，大批的已婚夫妻，且不問錯對與否，都懷疑主教們或教宗或者任何獨身人士理解該問題的能力，更不用說決定或裁決該問題的道德狀況了。

無論如何，在梵二會議上，教友的尊嚴和責任感被史無前例地重視。教會的牧者如果“得到了教友們的經驗的支持”，那麼他們“無論對精神與世俗事務，都可以更清楚而準確地加以判斷”(《教會憲章》，§37)。“教友的經驗”(*laicorum experientia*)無疑涉及許多其他方面(至少包括教區和堂區的財政)，但很難明白為何不包括婚姻和性經驗。這裡毫無疑問同其它地方一樣，“判斷”屬於牧者，但牧者的判斷至少在一些性問題上，可以服從於顯然只有教友們才擁有的“經驗”。

此外，儘管幾乎沒有人會用這些哲學術語來表達它，但該通諭認為關注單一行為本身的道德價值是理所當然的，儘

管整個倫理學轉向一種強調行動主體之意圖和具體情況的進路，但這一哲學界在學術上的轉變，決不是毫無爭議的。一方面，一些哲學家懷疑，行動主體的意圖或具體情況是否有意義。另一方面，大多數人在受到哲學理論影響之前，都會愉快地承認特定的行為完全是錯誤的，不論行動主體的意圖或具體情況如何。至於哪些行為或行動屬於那些絕對不可接受的範疇當中，我們也許無法達成一致——無論一連串具體情況或行動主體的動機如何。在某些具體情況中，在主觀罪責看來幾乎不存在的情況下，我們可以原諒行動的主體——儘管我們認為，其行為從客觀上來講是絕對錯誤的。但是，婚姻中採用避孕術的性行為，無論其動機或具體情況如何，都落入了本質上不道德的範疇，這一點在數量上與日俱增的人們——包括天主教徒在內——看來是不合情理的。

然而，主要的問題是“每個婚姻行為應當向著生命的傳遞開放”這一為時甚久的假定，已經變得難以置信，擁有子女不再是婚姻的首要目的。儘管天主教徒和基督徒從整體上來看，同猶太人、穆斯林以及其他諸多有信仰的人們一樣，都盼望並打算擁有子女作為成婚的結果，但性交首先是為了繁衍後代的這一古老假定，已經變得難以理解了。²⁸

大多數天主教徒不允許採用避孕術，將其視為明顯的墮胎，而且是嚴重的罪過，與此同時，許多人則認為將**所有使**

²⁸ 參看 Leslie Woodcock Tentler, 《天主教徒與避孕術：一段美國歷史》(*Catholics and Contraception: An American History*; Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), 更長遠的觀點，請參看 John T. Noonan, Jr., 《天主教神學家和教會法學家看待避孕術的歷史》(*Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, 擴充版; Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1986)。

用避孕術的性行爲，在道德上與墮胎劃上等號，也是難以理解的。無可否認，許多天主教徒如今在反對墮胎的立場上稍有鬆動，但這只是意味著儘管他們譴責罪過，卻更容易寬恕那些過犯者，甚至那些共犯者。這一路綫本身並不需要與傳統的倫理神學立場有所不同：客觀上非常嚴重的罪過，在主觀上可以非常容易得到寬恕（和諒解）。另一方面，在人類胚胎成形可以商榷的週數之前，人類胚胎根本就不是一個位格，這一信念在西方社會相當普遍，許多天主教徒也接受。曾經是形上學理論，即對於主體性、意識和位格個體身份具高度爭議的敘述，如今滲透到那些在哲學上並無任何背景可言的人們當中，變成普遍的接受。²⁹

梵二會議上的婚姻

婚姻的首要目的是生育——“生育繁殖”（創 1：28），這一信念在二十世紀二十年代變得問題重重。到那時爲止，有意試圖拒絕擁有子女，看上去是嚴重的罪過。的確，夫妻決定永遠都不冒險生兒育女的一段婚姻，就不是婚姻。另一方面，歷史表明，從教會最初的年代，總有著大量避孕的方法可供採用——保祿公開指責的邪法（*pharmakeia*），所指的便是墮胎藥（迦 5：20）。這些方法被一再斥為有罪，這也表明它們多麼廣爲應用。

可是，論述婚姻首要目的和次要目的詞彙，迄今爲止，仍是倫理神學的教科書上的標準用法，在梵二會議《教會在

²⁹ 參看瓊斯(David Albert Jones)，《胚胎的靈魂：基督徒傳統中人類胚胎的地位考察》（*The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*; London: Continuum, 2004）。

現代世界牧職憲章》論婚姻家庭的一章中，由於典型的創造性健忘症，這說法卻神不知鬼不覺地遭到忽略。婚姻被宣稱為一種友情，是夫妻彼此自由地把自身饋贈，一份“以自由意志並以為事實所證明的溫情”的饋贈，一種“因著婚姻的本有行為而得到表現並完成”的相互間的自我奉獻 (§49)。的確，正如下個部分論“婚姻的繁殖力”中提醒我們的那樣，“婚姻與夫妻之愛本質上便是指向生育並教養子女的目標的”——但我們得到再次的保證，生育子女應“在不輕視婚姻其宗旨的條件下”進行的。事實上，文件說明婚姻“並不只是為傳生而（也就是說，被天主）設立的” (§50)。

當然，婚姻“要求夫妻依照正確秩序，表現並促進他們的愛，而使之臻於成熟。故此，即使多次不能如願以償獲得子女——婚姻仍然是二人終身的契約，仍然保有其價值及其不可拆散性” (§50)。那些並非由於夫妻雙方的作為，而導致不生育的婚姻，也是真實的婚姻。以妻子沒有為他孕育子嗣為理由而尋求廢止婚姻的人，這樣做的公認理由，最終被剝奪。

婚姻不單是為生兒育女。無法擁有自己子女的夫妻享受他們唯獨在性愛當中所表達的友情。夫妻之愛本身富有價值，包括了整個人的益處 (§49)，最終被建立為一種天主教的價值。一半身子已經埋在黃土裏的摩尼教徒懼怕性是天生邪惡的，或者說婚姻至多是一種對慾念的讓步，或者只有在為了繁衍後代上具有合法性，這些觀點被斷然拒絕。

這一點也許看上去有些令人吃驚，我感到有必要說。人類的性愛明顯同“低級生命的性情” (§51) 有所區別。

但文件從一開始強調只考慮“某些關鍵要點”。註腳十四

清楚的指出，一九六四年六月二十三日，教宗保祿六世決定把某些避孕技術的倫理問題留給一個特別委員會處理，該問題沒有經過大公會議主教的辯論，更不用說決定了。保祿六世顯然理解，這一辯論將會怎樣充滿分歧。

關於夫妻在開始家庭生活時需要履行的義務，文件已經說了很多，也有引用神聖法律，“闡明夫妻之愛的充份意義，而且保衛夫妻之愛，並促使夫妻之愛臻于適合人性尊嚴的完美境地” (§50)。聯繫到墮胎問題，該文件接著說，“教會則提醒人們，在天主欽定的傳生人類的法律及培育真正夫妻恩愛之間，不可能有真正的矛盾存在” (§51)。這樣的評論顯然暗指避孕方法。

當眾多主教投票贊成《論教會在現代世界牧職憲章》的這一章節時，他們看上去可能是期待宗座委員會能推薦，在所謂依靠婦女安全期的自然避孕方法之外，放寬可允許的避孕方法，例如使用某些藥物延長女性自然安全期（至少是這樣）。但是，正如會場上就這份最終獲通過的文件怒氣衝天的討論所顯示的，至少有相當數量的主教堅決反對教會的訓導做出任何更改。“負責任的父母職”，意思是夫妻應當核實在某一時間生育子女的條件的存在，但這種成熟基督徒的負責任行爲，在某些人看來，只是對天主照顧的一種拒絕和信仰的一種失敗。這種強調夫妻之愛的強烈“位格主義”口吻，對於那些撰寫該文件的人們來講再自然不過了，對其他人則看上去只是性情之舉，是現代主義崇尚“經驗”的一種回響。

舉個例子，聖職部部长奧塔維亞尼樞機認為，該文件太著重夫妻決定生育多少個子女的良心，他提到自己是的家庭中十二個子女的第十一個，他父親（原文如此）是一個信賴

天主照顧的人。布朗尼樞機推薦較為古老的說法——婚姻行為的首要目的是生育，而次要目的既是夫妻間的互相扶持，也是對慾念的一種補救。

一九六五年十一月十六日對論婚姻一章舉行投票，總共一千五百六十九位大公會議教父表示滿意，但五百五十六位仍在某程度上持保留態度。³⁰

梵二會議以來的婚姻

保祿六世被說服，認為教會長久以來教導的任何東西都不可能錯誤，他在自己為研究這一問題而設立的委員會上，對多數派的意見不加理睬，並頒佈法令，指出如果夫妻使用任何種類的藥物或屏障，防止妻子懷孕，那麼婚姻當中的性愛行為在本質上是不道德的。

委員會成員之一的沃伊蒂瓦樞機並未出席最後表決，他給予保祿六世的忠告看來是具有決定性意義的。他轉而又收到了他的朋友、克拉科夫一位已婚並有子女的精神病醫師波爾陶斯加（Wanda Poltawska）的建議，後者曾用以下的文風撰寫了大量的著作：

³⁰ 就此問題的討論文獻浩繁，但可參看 Peter Harris 等，《論人類的生命：〈人類生命〉通諭考察》（*On Human Life: An Examination of 'Humanae Vitae'*；London: Burns and Oates, 1968），該書包括日期為一九六六年六月二十六日的神學報告全文，頁 224-244，由六位神學家執筆，獲奧塔維亞尼樞機的委員會批准刊發：儘管沒有大量筆墨將傳統訓導解放，但避孕的方法仍留待夫妻作出判斷。保祿六世不接受這一建議，但眾人皆知的事實是：多數贊同這份文件的樞機、主教和神學家（沃伊蒂瓦缺席，他選擇與同僚樞機維辛斯基保持團結，後者的護照遭到撤消）已經離開了羅馬天主教會，因為這議題而在一種準分裂的狀態下達四十年之久。

當一對夫妻真正理解人類的生育時，避孕對他們來講變得毫無必要，因為只有在每個月經周期的特定時間內方可能成功受孕。當代人能夠有意識地控制其生育；有人會說，人的生育只有時至今日，在能夠處於理智和意願控制之下時，才變成真正屬人的。³¹

一九九二年，教宗若望保祿二世授權出版《天主教教理》（*Catechism of the Catholic Church*）：它宣佈夫妻之愛自身顯然擁有價值，同時自然傾向於生育，並引述《人類生命》和《聖潔婚姻》，重申婚姻行為中的結合和生育之間不可拆散的聯繫（§2366）。除周期性節制和自然方法以外，它繼續將任何控制生育的形式描述為“本質惡”（§2370）。

主教和教宗的訓導十分清晰，大多數教友的作為看來一樣清楚。幾乎毫無徵象表明，兩“方”有所辯論，或是十分努力地去說服對方。成百萬的年輕天主教徒在若望保祿二世任教宗期間許多次大型集會上，表達出他們對這位教宗的仰慕和熱愛，他們對他在此問題上的訓導不可能一無所知，但並不是全盤接受，這裡存在有些人所描述的一種寂靜的分裂。如果意見不和的根基真是在於許多天主教徒拒絕自古以來的信念，否認性交中結合和生育的不可拆散性，那麼便很難

³¹ 〈生育的心理學和精神病理學〉（“The Psychology and Psychopathology of Fertility”），載《天然家庭計劃：自然的方式——天主的方式》（*Natural Family Planning: Nature's Way-God's Way*; Milwaukee, WI: De Rance, 1980）。一九六二年，波爾陶斯加（Poltawska）被診斷出患上了結腸癌，已安排好手術期間，對病情的預斷希望渺茫。沃伊蒂瓦找來了畢奧禱文，她“即刻”得到了治癒。畢奧（Padre Pio, 1887-1968），嘉布遣五傷會士，二零零二年被若望保祿二世列入聖品。參看 Jonathan Kwitny，《世紀偉人：教宗若望保祿二世的生平與時代》（*Man of the Century: The Life and Times of Pope John Paul II*; London: Little, Brown and Company, 1997），頁 179。

看到兩種觀點是如何達成和解的。

由於被廣泛視爲一種無法避免的結論，幾乎沒有著作、神學家或其他人士反對訓導當局的訓導。在討論是有必要日子裏，沒有任何一部著作能勝過費茨帕特里克（P. J. FitzPatrick）的《生育調節與天主教信仰》（*Birth Regulation and Catholic Belief*）。³²

另一方面，有神學家捍衛教會的官方訓導，他們通常擁有偉大的哲學技能。一九六八年，安斯康姆（Elizabeth Anscombe）提出了經典的反避孕論點：“你可以有性交而無子女：基督宗教和新的建議”。³³ 另一位優秀的哲學家史克魯頓（Roger Scruton）給人印象深刻地、十分吹毛求疵地捍衛了傳統的性道德，他認爲上述論點並沒有說服力。如果這種思想是由於正常的性行爲本質上是爲了生育，那麼所有其它形式的性交，在道德上都是錯誤的，他認爲這是“一個極端違反直覺的結果”。首先，從邏輯上講，它意味著人們忽視了生育的話，性行爲在本質上就是不道德的。但他主要是訴諸經驗，“我們令性行爲脫離繁衍的這一傾向，導致了性愛方案的一種巨大的、而且具有道德意義的改變”。根據《人類生命》和教宗若望保祿二世訓導當中的觀點，其道德意義當然是完全負面的：不斷增加的濫交和不負責任的性活動。史克魯頓承認，“消除因一個行爲而產生新的和完全個人的

³² G. Egner (P. J. FitzPatrick), 《生育控制與天主教信仰：諸問題及可能性的研究》（*Birth Regulation and Catholic Belief: A Study in Problems and Possibilities*; London and Melbourne: Sheed and Ward, 1966）。

³³ 再版收入《哲學論文選集 III：倫理學、宗教和政治學》（*Collected Philosophical Papers III: Ethics, Religion and Politics*; Oxford: Basil Blackwell, 1981），頁 82-96。

責任的可能性的做法，能改變一個行為的倫理性質”，他看來開放了“在性愛方案中”情況可以變得更好的可能性。他認為，無論如何，這樣的事實不能被用作為倫理學的唯一基礎：這事實與人類的性行為同樣複雜。他認為，無論我們打算如何對“無生育”行為的道德性進行總結，“都必須依賴對人性遠為廣泛的設定，而不能基於無生育性交起伏不定的意向性”。³⁴

近來有一些支持自然家庭計劃的論點令人印象深刻。³⁵但基本上，這類以哲學技巧操作，並訴諸醫學和心理學證據，以一種富有人情味而細緻的方式完成的著作，看來影響甚微。

正如我們曾經看到的，在馮·巴爾塔薩、教宗若望保祿二世、由拉辛格樞機管理下的信理部的著作當中，對於聖婚教義新的強調，作為真正天主教自我理解的關鍵，當中包括再次肯定婚內性愛中結合和生育之間不可拆散之聯結的傳統信仰。實際上，根據巴爾塔薩的觀點，只有天主教徒才有

³⁴ Roger Scruton, 《性慾：一個哲學的研究》(*Sexual Desire: A Philosophical Investigation*; London: Weidenfeld and Nicolson, 1986), 頁 286-287。“人類之愛包含一種找出他者並與他者同在的不可避免的趨向，為了將一個人的命運完全而不可分離地與他者的命運牽連在一起”(頁 242)，這是我們稱為“聖婚性”的特徵；性慾本身天生就是“聖婚式的”，它包括對他者具形存在的專注(頁 339)，史克魯頓從若望保祿二世那裏借用這一觀點(頁 407 腳註 32)。

³⁵ 史密斯(Janet E. Smith), 《〈人類生命〉：一代之人之後》(*Humanae Vitae: A Generation Later*; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991); 以及 Janet E. Smith 主編, 《為何〈人類生命〉是正確的：一本讀本》(*Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*; San Francisco: Ignatius Press, 1993)。較為實踐性的，請參看佩平斯特(Catherine Pepinster), 《隨其自然而為》(“Doing What Comes Naturally”), 載《豐碑》(*The Tablet*), 二零零五年十二月三日, 頁 16-17。

更多機會去理解歷任教宗所訓導的富有挑戰性的信條。巴爾塔薩的結論認為，在這些天主教徒當中，只有少數的已婚夫妻，通過沿用各種不同的自然方法，履行著所要求的禁欲主義，也許只有他們能夠充分理解上述觀點。³⁶ 換句話說，只有那些對人類生育有如此理解，並實踐這一禁欲主義的夫妻，才是真正的天主教夫妻。其他人儘管愛天主和近人，每週日參加彌撒等等，可他們不是罪孽深重的罪人，不得領受聖體（梵二會議之前的訓導），就是被現代關於性活動、人際關係等等的信仰混淆視聽，以至無法明白真正的天主教婚姻觀的意義。因為這個原因，大多數天主教徒都只不過是處於“頑愚”（*invincible ignorance*）當中。³⁷ 如果這樣的話，我們當中只有很少人是“真正的”天主教徒，那麼也許我們應當不得不接受這一事實。

結論

像所有的基督徒一樣，天主教徒知道我們都是罪人。早在二世紀中葉發端於羅馬的嚴格主義運動諾瓦齊主義（*Novatianism*），就極不贊成對那些因遭到異教迫害而妥協的人們，以及四世紀初葉非洲教會的多忒主義（*Donatism*）

³⁶ 〈淺談《人類生命》〉（“*A Word on Humanae Vitae*”），原本是一九七八年在舊金山一次研討會上的一篇演講，載《新闡釋》（*New Elucidations*; San Francisco: Ignatius Press, 1986），頁 204-228。

³⁷ 新經院主義倫理神學的一個不可或缺的概念，當然出現在蘇亞雷斯和聖多瑪斯的思想當中，參看“無知”詞條，載《天主教神學辭典》（*Dictionnaire de Théologie Catholique*），第七卷（1922），第 731-740 欄。另參 K. E. Kirk,《無知、信仰與遵奉》（*Ignorance, Faith and Conformity*; London: Longmans Green, 1925）。

採取讓步態度。幾乎是如出一轍，教會中總是有人準備以缺乏正統性為理由對其他人採取絕罰，此舉正如他們所相信的那樣，經常為了保持“真正的教會”，而最終以陷入分裂收場。也許從現代主義者在一個世紀以前所遭受的殘酷待遇，我們所獲得的教訓之一，是我們不得不學會適應天主教會當中，某些頗為深重的分歧和頑強的不和，特別是針對倫理和禮儀問題。官方對這類衝突的說辭“令人困惑”：我們惟有對這些論題表示困惑，至少從梵二會議閉幕以來如此。有人會說我們最終學會了迴避問題、避免對質，太過輕易將判斷留給天主。

也許我們至少會贊同，回想起古代羅馬彌撒禮典中“因此你”（*Te igitur*）的優美詞句，並祈禱道，聖父通過耶穌基督會“接納並祝福這些禮品”——首先奉獻給神聖大公教會，“你會賜予整個世界以和平、守護、合一與管治”（*quam pacificare, custodire, adunare et referre digneris toto orbe terrarum*）——在天主教會當中為和平與合一做出這一祈禱，這樣的話，我們再沒有理由相信歷史的這一面，將會在任何時候變得多餘。³⁸

³⁸ 當然是“特倫多大公會議的”，但這些詞句被教宗維奇（Vigilius, 537-555）作為他那個時候長期以來典章當中固有的一部分而加以徵引（參看《拉丁教父集》（*Patrologia Latina*），卷 69，第 22 欄）。

附錄

反現代主義誓言

本誓言如教宗比約十世一九二零年九月一日所頒佈、一九六七年方才廢除的《自動詔書：反現代主義誓言》(*motu proprio, Sacrorum Antistitum*)中所規定，並有效地作為本世紀（指二十世紀——譯者）上半葉神職人員正統信仰之公式，誓言如下：

我，_____，堅決擁護並接受教會無謬誤之訓導當局所規定、確認和宣佈的全部各項內容，其中主要是那些直接反對我們所處時代之謬誤的信理要點。首先，我承認，作為萬物之始與萬有之終的天主，確實可以被認識，因而也能夠借助於自然的理性之光，通過所有的受造物，也就是通過創造的可見工作，而被證明是其果效之因。其次，我承認，基督宗教之神聖起源最確定無疑的標記，便是啓示的外在論據，換句話說，也就是神聖的作為，其首先為奇跡和預言。我主張，這些奇跡和預言與所有（也包括我們自身所處的）時代和人群之精神非常相稱。第三，我也堅信教會作為啓示聖言的護守和導師，由歷史上真實的基督居於我們中間時，即刻而直接親手創立，以宗徒聖統之長伯多祿，及其直到世界終結的全體繼任人為基石。第四，我真誠接受，宗徒經由保持正統信仰的教父們而傳承至我們的信理，永遠具有相同的涵義和闡釋，因此，我斷然拒斥“信條進化”這一異端的虛

構，以免這些異端邪說改變教會先前所堅持的信理之涵義。我同樣譴責，交託給基督之淨配忠實保管的神聖寶庫，被一種哲學虛構或人類意識之創作所取代，藉著人類的努力緩慢形成，並需要在隨後一個不確定的過程中得以完善。

第五，我萬分確定地主張並真誠承認，信仰並非潛意識隱秘處所湧現出的、心中壓力所導致的、在道德熏陶下意志之傾向的一種盲目宗教感，而是理智對於通過聽覺從外部所接受的真理的一種真正認同，借助於聽覺，我們相信，由於天主至高無上的信實權威，我們的創造者上主——位格性天主所言說、證實並啓示的萬物是真實的。我也提出自己應有的尊敬，和全心全意加入教宗通諭《應牧放主羊》(*Pascendi*)和法令《可悲矣》(*Lamentabili*)當中的一切譴責、宣言和規定，主要是那些關乎所謂信條史的譴責當中。同樣的，我也譴責那些斷定“教會所提出的信仰可以同歷史發生牴牾”的人們所持有的錯誤觀點，以及那些認為“天主教信條在他們如今的理解下，無法同基督宗教更為真實的起源相一致”的看法。我還譴責並拒斥“較有學問的基督徒具有雙重人格”的觀點，持這一觀點的人們認為，這種基督徒一面是信徒，一面是歷史學家，好像歷史學家所支持的觀點同信徒的信仰相抵觸，或者只要不直接否定信條，訂立一些命題推論出信條是錯誤的或可疑的的命題，都是允許的一樣。我同樣譴責如下判斷和闡釋聖經的方法：它們追隨理性主義者的觀點，忽略教會的傳統、信仰的類比和聖座的統領，不僅不合法規而且不計後果地堅持聖經文本的批判是唯一至高無上的規則。除此之外，我拒斥那些認為“無論何人教授神學歷史或撰寫相關問題，都必須事先把天主教傳統之超自然起源，以

及幫助我們永久保存每一條啓示真理的神聖預許”的預設擱在一旁。此外，我亦拒斥每一位教會教父的著作不具有神聖權威，應該唯獨按科學的原則闡釋，而判斷的自由正是研究世俗文物通常採用的依據。最後，我宣認自己徹底反對現代主義者如下觀點之謬誤：包括認為聖傳中並無神聖因素，或者更糟糕的是，在一種泛神論的意義下認為如此，因而在聖傳中並無它物，僅存留了一些赤裸裸的單純事實，可與一般歷史事實等量齊觀，那也就是一些人通過工作、技能和獨創性，把基督及其宗徒所開創的團體，在往後的日子繼續下去。因此，我非常堅定地保持教父們的信德，並會將之保持到我生命的最後一刻，那就是關於真理不可撼動的神恩，在宗徒以來的主教傳承中存在著、存在過並將永世存在。這並不是因為他們所主張的觀點看上去更佳，或更為適應每個時代的文化，而是因為如若不然的話，宗徒們一開始所宣講的絕對不變真理便永遠不會被人所相信或理解。

我忠實、完整而真誠地堅守所起誓的全部內容，並毫無差池地看護它們，永不背離它們，無論是在教學，抑或是在言語或文字所表達的任何方式中。因此，我如是許諾、如是宣誓，願天主助佑我，云云。

主題索引

註：參考頁碼之後的“n”代表該頁的一個註釋

A

Action Française

法蘭西行動 15, 51

Adam, Karl

亞當 11-13, 78, 275

Alternative Service Book

《替用禮文書》306n

Anscombe, G. E. M.

安斯康姆 319

Anti-Modernist Oath

《反現代主義誓言》2, 3, 323-325

Aquinas, St Thomas

聖多瑪斯·亞奎納 1, 13, 16-18,

26-27, 31-36, 40-43, 51, 97,

113-116, 155-156, 192, 207

on faith

聖多瑪斯·亞奎納論信仰

38-39

on the human body

聖多瑪斯·亞奎納論人的身體

261-262

on image of God

聖多瑪斯·亞奎納論天主的肖像

281

on liturgy

聖多瑪斯·亞奎納論禮儀 303n

ARCIC

安立甘羅馬天主教國際委員會 74

Aristotle

亞里士多德 16-17, 27, 40-42, 170,

195, 286

Augustine

聖奧思定 27, 34, 42, 119, 128, 193,

268, 282

De Auxiliis

寵佑 167, 183n

B

Baader, Franz

拜德爾 277

Balthasar, Hans Urs von

巴爾塔薩 85, 97, 176-210, 215,

216n

on animals

巴爾塔薩論動物 185-187

and Barth

巴爾塔薩與巴特 179, 188-191,

287n

on descent into hell

巴爾塔薩論落入地獄 196-197

on eucharist and sexual intercourse

巴爾塔薩論感恩祭與性交

205-206

- on *Humanae Vitae*
 巴爾塔薩論《人類生命》通諭
 204-205, 320
- on infallibility
 巴爾塔薩論不能錯誤性 233n
- on language
 巴爾塔薩論語言 186-187
- on de Lubac
 巴爾塔薩論德·呂巴克 109
- on nuptiality
 巴爾塔薩論聖婚 197-200
- on polarizations in the Church
 巴爾塔薩論教會的兩極分化
 295-298
- and Rahner
 巴爾塔薩與拉內 128-129,
 133-134, 137, 178, 207n
- and Adrienne von Speyr
 巴爾塔薩與斯派爾 178n,
 180-181, 196-197, 206
- on Suárezianism
 巴爾塔薩論蘇亞雷斯主義
 181-184
- on supersexuality in God
 巴爾塔薩論天主的超性別性
 206-209
- baroque scholasticism
 巴洛克經院主義 31-33, 182
- Barth, Karl 巴特
 and Balthasar
 巴特與巴爾塔薩 188-191
- on image of God
 巴特論天主的肖像 285-286
- and Kirschbaum
 巴特與季申鮑姆 196n
- and Küng
 巴特與孔漢思 214-219
- on Marianism
 巴特論馬里旦 124
- on Molinism
 巴特論摩里納主義 117n
- and Song of Songs
 巴特與《雅歌》 198, 286
- Benedict XV (Della Chiesa)
 本篤十五世(基耶薩) 31, 293
- Benedict XVI 本篤十六世 293
 Ratzinger, Joseph 另見拉辛格
- Bernard of Clairvaux
 伯納·克理弗 100, 101, 119, 121,
 221
- Billot, Louis
 比奧 14-15, 31
- Blondel, Maurice
 布隆代爾 35, 99n, 106, 113
- Bonaventure
 聖文德 22, 27, 147, 148, 193, 268
- Boston Letter
 《波士頓信箋》 139-142
- Bouyer, Louis
 布耶爾 16n, 130, 153n, 212
- Browne, Michael
 布朗 28n, 29, 65, 69, 70, 79, 316
- Buber, Martin
 布伯 267, 276

- Bugnini, Annibale
布格尼尼 305
- Bulgakov, Sergius
布爾加科夫 120
- Bultmann, Rudolf
布爾特曼 89
- Butler, Christopher
巴特勒 153-155, 305n
- C**
- cardinals
樞機團 56n
- Carey, George
凱瑞 254
- Catherine of Siena
聖加大肋納 61
- Chenu, Marie-Dominique
舍尼 15, 25-49, 51, 79n, 102n, 182, 192
- on Aquinas
 舍尼論多瑪斯·亞奎納 38-42
- cited by Balthasar
 巴爾塔薩援引舍尼的內容
 192-193
- cited by de Lubac
 德·呂巴克援引舍尼的內容
 114
- on Wolffianism
 舍尼論沃爾夫主義 43-47
- Chesterton, G. K.
切斯特頓 91, 245
- Claudiel, Paul
克勞代爾 123, 276
- Clement of Alexandria
亞歷山大里亞·克萊孟 115, 128
- Coakley, Sarah
科克利 148n
- Collegiality
集體性 63-66, 74, 228-229
- concelebration
共祭 129-130, 304
- conciliarism
大公會議主義 224-230, 301
- Congar, Yves
孔加爾 15, 50-75, 79n, 221, 254, 301
- Cambridge worse than Colditz
 在劍橋的日子比在科爾迪茲更加惡劣 54
- on Collegiality
 孔加爾論集體性 63-66
- on ecumenism
 孔加爾論大公主義 56-60
- on nuptiality
 孔加爾論聖婚 63
- on reception
 孔加爾論領受 72-75
- on religious liberty
 孔加爾論宗教自由 66-71
- Constance, Council of
君士坦斯大公會議 224-228
- contraception
避孕 256, 264, 311-321
- Cook Wilson, John
威爾遜 158

Cossa, Baldassare (John XXIII)
科薩 (若望廿三世) 225, 226n

D

Daly, Mary

戴利 1n

Damaskinos

達瑪斯基諾斯 265

Daniélou, Jean

丹尼祿 117n

Delp, Alfred

台爾普 127n

Denifle, Heinrich

丹尼佛 40

Denys

聖德尼 27, 34, 42

De Petter, Dominicus

德佩特 76-78, 84-85

Descamps, Albert

德尚 84

Descartes, René

笛卡兒 20, 163, 185, 192, 247

Dezza, Paola

德薩 13, 212

Dignitatis humanae

《信仰自由宣言》 66-71

Dionysian, Augustinian

狄尼修·聖奧思定 192

Dionysius, Pseudo

狄尼修 190

Döllinger, Ignaz von

朵林格 272n

Dominus Jesus

《主耶穌》 265, 279, 293

Dulles, Avery

杜勒斯 50

E

Eagleton, T. F.

伊格爾頓 3n

ecumenism

大公主義，合一運動 56-59, 249-251

Emery, Gilles

艾默利 48

Ernst, Cornelius

恩斯特 134, 290n

experience 經驗

Balthasar on

巴爾塔薩論經驗 188n

John Paul II on

若望保祿二世論經驗 257-259

and laity

經驗與教友 312, 319

Lonergan on

朗尼根論經驗 170-174

modernist cult of

經驗的現代主義敬禮 316

Ratzinger on

拉辛格論經驗 277

Schillebeeckx on

謝列貝克斯論經驗 85-86, 89-95

suspicion of

對經驗的懷疑 2-3, 6n, 8-9, 21-23

experiential-expressivism

經驗表現主義 134-136, 171-173

F

Feeney, Leonard

費尼 140-142

feminism

女性主義 202-204, 208-209,
280-281, 290-291

Fenton, Joseph C.

芬頓 10

Fernandez, Aniceto

費爾南德斯 65, 69

Fides et Ratio

《信仰與理性》 1n, 247-248

Fiorenza, Francis P.

費奧倫查 134

First Amendment

《第一修正案》 68

FitzPatrick, P. J.

費茨帕特里克 319

Flick, Maurizio

弗里克 14

Florus of Lyons

里昂的弗洛盧 104

Frings, Joseph

福林格斯 269

G

Galot, Jean

蓋羅特 84

Gandhi, Mahatma

甘地 256

Garrigou-Lagrange, Réginald

拉格朗

Bouyer on

布耶爾論拉格朗 15

Chenu on

舍尼論拉格朗 31-32, 39, 86

fears modernism

拉格朗懼怕現代主義 27-28,
136

model neothomist

新多瑪斯主義典範 15-16

and Pinckaers

拉格朗與平凱爾 49

and Wojtyła

拉格朗與沃伊蒂瓦 239-241

Gaudium et Spes

《論教會在現代世界牧職憲章》

30, 112, 271n, 314-316

Giles of Rome

羅馬的吉勒斯 262

Gilson, Etienne

吉爾松 44, 99, 164, 277

Gretd, Joseph

格雷特 14

Gregory XII (Correro)

額我略十二世(科雷洛) 226

Gregory of Nyssa

額我略·尼撒 207

Gross, Heinrich

格勞斯 287

Guardini, Romano

瓜爾蒂尼 11-13, 127, 278

Guérard des Lauriers, Michel
蓋拉爾 299n

Gumpel, Peter
甘沛 212n

H

Hackeborn, Mechthild von
梅希特希爾德 201

Hasler, August
哈斯勒 230

Hegel, G. W. F.
黑格爾 19, 132, 145

Heidegger, Martin
海德格 77, 128, 146-147, 195, 202,
246, 278

Hello, Ernest
哈羅 15

Hemmerle, Klaus
赫梅勒 208

Hoenen, Peter
霍南 156-158

Honecker, Martin
昂納克 128n

Hopkins, G. M.
霍普金斯 194

Hügel, Friedrich von
許格爾 35, 103, 154

Humanae vitae
《人類生命》204n, 205n, 230, 256,
260, 263, 311-320

Humani generis
《人類》87, 95, 110, 212

Hume, David
休謨 20

Husserl E.
胡塞爾 19, 76-77, 242

I

Ignatius of Loyola
聖依納爵羅耀拉 9, 173, 182

image of God
天主的肖像 115, 116, 280-286

indulgences
大赦 71n-72n

infallibility
不能錯誤性 64, 230-235

Ingarden, Roman
英伽登 242

intégrisme
因襲主義 60

invincible ignorance
頑愚 321

J

Jeremias, Joachim
耶肋米亞斯 93

Joachim of Fiore
費奧雷的若亞敬 113n, 269

John of the Cross
聖十字若望 32, 193, 200, 240

John XXIII see Cossa
若望廿三世另見科薩

John XXIII (Roncalli)
若望廿三世(隆卡利) 53-55, 220,
249-250, 311

John Paul II

若望保祿二世 1, 15, 292, 298

on Aquinas

若望保祿二世論多瑪斯·亞奎納 244-248

commitment to ecumenism

若望保祿二世對大公主義的投身 249-251, 254-255

and *Humanae Vitae*

若望保祿二世與《人類生命》 256-261, 262-264

Küng on personality cult

孔漢思論個人崇拜 213n

and Padre Pio

若望保祿二世與畢奧 318n

reform of papacy

若望保祿二世對教宗制的改革 248-255

theology of the body

若望保祿二世的身體神學 255-261

See also Wojtyła, Karol

另見沃伊蒂瓦

Jones, David Albert

瓊斯 314n

Joseph, H. W. B.

若瑟夫 156-158

Josephology

若瑟學 270n

justification

成義 214-219

K

Kant, Immanuel

康德 94, 162-163, 238, 247

Kasper, Walter

卡斯培 v

Keeler, L. W.

基勒 161

Kenny, Anthony

肯尼 13, 156n

Kolnai, Aurel

柯爾奈 263

König, Franz

科尼希 220

Krebs, Engelbert

克萊布斯 12n

Kreling, G.

克萊林 85

Küng, Hans

孔漢思 211-236

on Barth

孔漢思論巴特 214-219

meets Benedict XVI

孔漢思與本篤十六世相遇 235-236

and conciliarism

孔漢思與大公會議至上主義 224-230

Congar on

孔加爾論孔漢思 221n

and infallibility

孔漢思與不能錯誤性 230-235

L

Lagrange, M. J.

拉格朗 32

Läpple, Alfred

賴普勒 266

Lash, Nicholas

拉施 153n

Lefebvre, Marcel

勒菲弗爾 298

Leibniz, Gottfried

萊布尼茨 37,45

Lennan, Richard

萊南 137

Leo XIII (Pecci)

良十三世 2, 35, 222

Leo the Despot

暴君良 124

Lepidi, A.

雷皮迪 14, 34

Levering, Mathew

萊佛林 48

liberation theology

解放神學 131n, 279

Lindbeck, George

林貝克 134-136, 171-173

Lonergan, Bernard

朗尼根 153-175

on Aquinas

朗尼根論亞奎納 159-161,
167-168

and Cook Wilson

朗尼根與威爾遜 158

and language

朗尼根與語言 164-167

and natural theology

朗尼根與自然神學 169-171

Lubac, Henri de

德·呂巴克 97-126

on Aquinas

德·呂巴克論亞奎納 105-108,
114-116*and corpus mysticum*德·呂巴克與神秘主體
103-105

on image of God

德·呂巴克論天主的肖像
115-116

mocked as Thomist

德·呂巴克被嘲諷為多瑪斯主
義者 98-99

and 'mother church'

德·呂巴克與“教會母親”
122-123

on nature and grace

德·呂巴克論自然與恩寵
107-109

and Origen

德·呂巴克與奧利振 117-121

and Song of Songs

德·呂巴克與《雅歌》118-119

Lumen Gentium

《教會憲章》10, 112, 139, 140

Luther, Martin

路德 192, 223, 272

M

McAlear, G. J.

麥克阿里爾 261

McCabe, Herbert

麥凱布 307

MacIntyre, Alasdair

麥金泰爾 2n

MacKinnon, Donald

麥金農 189

Maier, F. W.

邁爾 268

Maréchal, Joseph

馬雷夏 161

Marian doctrine

聖母教義 123-124, 201-202,

223-224, 270

Maritain, Jacques

馬里旦 51, 244, 263

Marshall, Bruce D.

馬紹爾 136

Martelet, G.

馬特萊特 270

Martin V (Colonna)

瑪爾定五世 225-227

men, as defective women

作為有缺陷的女性的男性 204

Mercier, Désiré

梅西耶 7-8, 239

Merleau-Ponty, M.

梅洛-龐蒂 77, 246, 278

metaphysics

形上學 v, 16-19, 244-245

Metz, J. B.

默茨 131, 273-275

Meynell, Hugo

梅內爾 157

Migne, J.-P.

米轟 104n

Milbank, John

米爾班克 109, 276n

modernism

現代主義 1-3, 6-7, 60

Möhler, J. A.

莫勒 22, 30, 277

Molinism

摩里納主義 23, 121, 168

Montcheuil, Yves de

蒙舍伊 104

Motte, R. A.

莫特 41

Murray, Paul D.

穆雷 134n, 295n

N

Neoscholasticism

新經院主義 v,-vi, 2, 11-13, 32,
183

Newman, John Henry

紐曼 153

1877 Preface

一八七七年序言 vi n

on Novatianism

論諾瓦齊主義 61

- shocked by Dominican neglect of Aquinas
紐曼為道明會對多瑪斯·阿奎那的忽視所震驚 97n
- Nouvelle théologie*
新神學 45, 110, 125, 218
- nuptiality
聖婚 118-122, 197-198, 255-261, 286, 289-292, 320n, 320-321
- O**
- O'Hara, Charles W.
奧哈拉 156
- O'Meara, T. F.
奧邁拉 2n
- O'Rourke, Fran
奧魯克 27n
- Oakley, Francis
奧克利 301
- Origen
奧利振 117-124, 147-149, 178, 198
- Ottaviani, Alfredo
奧塔維亞尼 55, 68, 112, 270, 316
- Otto, R.
奧托 173
- P**
- Patfoort, Albert
伯特福 84
- Paul VI (Montini)
保祿六世 69, 180, 204-206, 249, 297, 316
- Peddicord, Richard
佩迪考德 44
- Péguy, Charles
佩吉 194
- Pepinster, Catherine
佩平斯特 320n
- Philippe, Paul
菲利浦 83
- Philippe, Thomas
菲力浦 30n
- Phillips, G.
菲利普斯 228
- Pico, Giovanni
皮柯 112n, 125-126
- Pinckaers, Servais
平凱爾 49
- Pio, Padre
畢奧 318n
- Pius X (Sarto)
比約十世 2, 21, 60, 250
- Pius XII (Pacelli)
比約十二世 61, 104, 220, 222, 250, 311
zeal for liturgical reform
比約十二世對禮儀改革的熱忱 305
- Plato
柏拉圖 161, 195
- Poltawska, Wanda
波爾陶斯加 317
- pragmatism
實用主義 20-22

Prignon, A.

培里儂 64

Przywara, Erich

普利茨瓦拉 177

R

Rahner, Hugo

拉內，雨果 127n

Rahner, Karl

拉內 127-152

and anonymous Christianity

拉內與匿名的基督宗教

138-143, 180, 273

on Aquinas

拉內論多瑪斯·亞奎納

131-133, 145-147

and Balthasar

拉內與巴爾塔薩 129, 134-135,

151-152

on infallibility

拉內論不能錯誤性 233-235

Lindbeck on

林貝克論拉內 134-135

makes mental reservation

作出精神上的保留 83

and Origen

拉內與奧利振 147

Ratzinger on

拉辛格論拉內 150, 269-270,
274-275

Ramsey, A. M.

蘭西 57, 230n

Ratzinger, Georg

格奧爾格·拉辛格 272n

Ratzinger, Joseph

若瑟·拉辛格 265-294, 303, 307

avoids neoscholasticism

拉辛格迴避新經院主義 275

Congar on

孔加爾論拉辛格 271n

enthusiasm for Teilhard

拉辛格對德日進的熱情 278

on God

拉辛格論天主 277

and Söhngen

拉辛格與索恩根 268

reception

領受 72-75

Ricoeur, Paul

利科 81, 255

Rocca, Gregory P.

羅卡 48

Rougier, Louis

魯吉耶 19n

Rousselot, Pierre

魯斯洛 34, 99, 146

Ruffini, Ernesto

魯菲尼 10

Rupert of Deutz

杜茲的路拜 100-101

Rushd, Ibn

伊本·魯世德 261

Rutherford, Samuel

路德福 121

S

Sacrosanctum Concilii

《禮儀憲章》 302-206

Scheeben, M. J.

舍本 199-200

Scheler, M.

席勒 19, 242n

Schillebeeckx, Edward

謝列貝克斯 76-96

on Aquinas

謝列貝克斯論多瑪斯·亞奎納
84-87

on Chenu and Congar

謝列貝克斯論舍尼和孔加爾
79n

defended by Rahner

謝列貝克斯得到拉內的捍衛 83

on Easter

謝列貝克斯論耶穌復活 91-94

reconstructs Christology from
NT

謝列貝克斯從舊約聖經重建基
督論 87-91

Schmaus, Michael

施毛斯 267

Scola, Angelo

斯科拉 283n, 287n

Scotus, John Duns

董思高 160, 182, 194

Scruton, Roger

史克魯頓 319

sedevacantism

宗座出缺主義 299

Siewerth, Gustav

西沃斯 177, 210

Sigismund

西吉斯蒙 225-226

Smith, Janet E.

史密斯 320n

sobornost'

大公性 63, 63n, 301

Söhngen, Gottlieb

澤恩根 146, 153n, 216, 268, 278

Soloviev, Vladimir

索洛維約夫 193

Song of Songs

《雅歌》 118-122, 198-199, 202,
286

Speyr, Adrienne Kaegi-von

斯派爾 178n, 189n, 196, 206-208

Spir, A. A.

斯皮爾 44

Steuchus, A.

斯多庫 37

Stirmimann, H.

斯特爾尼曼 217

Suárez, Emmanuel

蘇亞雷斯·伊曼紐爾 30

Suárez, Francisco

蘇亞雷斯·弗朗西斯哥 181-183

Suárezianism

蘇亞雷斯主義 7, 97-99, 155, 161,
181, 184

Sutcliffe, Edmund

薩特克里夫 288

Sweeney, Garrett

斯韋尼 235n

T

Teilhard de Chardin, Pierre

德日進 99, 111, 123, 193, 278

Thomistic Theses

多瑪斯主義論題 2-6, 31-34, 277,

Thuc, P.-M.

吳庭蜀 299

Til, Cornelius Van

範泰爾 216n

Tillich, Paul

蒂利希 173

Torrell, J.-P.

托萊爾 48

Tracy, David

特雷西 161n

Tromp, Sebastian

特隆普 55, 80

Tübingen School

杜平根學派 11n, 22, 30, 78, 304

Tymieniecka, Anna T.

圖米尼斯卡 243

Tyranowski, Jan

泰拉諾夫斯基 240

Tyrrell, George

提勒爾 6-10, 82, 99, 136

U

ultramontanism

教宗至高無上論 8, 80, 252, 300

Ut Unum Sint

《願他們合而為一》 249-255, 301

V

Vatican I

梵一會議 171, 231, 302

Vico, G. B.

維柯 276n

Vigilius

維奇 322n

W

Wais, K.

魏斯 238

Weigel, George

維格 255, 271

William of St-Thierry

聖特里的威廉 100

Williams, A. N.

威廉姆斯 27n

Williams, G. H.

威廉姆斯 237n, 244

Wilmsen, A.

威爾姆森 267

Wittgenstein, Ludwig

維特根斯坦 19, 135, 148n, 156n,
187n, 246, 278

Wojtyła, Karol

沃伊蒂瓦 102, 237-264

on Aquinas

沃伊蒂瓦論亞奎納 244-248

on the body

沃伊蒂瓦論身體 261-264

on contraception

沃伊蒂瓦論節育 317-321

on Maritain

沃伊蒂瓦論馬里旦 244-245

and phenomenology

沃伊蒂瓦與現象學 241-244

and Poltawska

沃伊蒂瓦與波爾陶斯加 318n

and Tyranowski

沃伊蒂瓦與泰拉諾夫斯基 240

See also John Paul II

另見若望保祿二世

Wolff, Christian

沃爾夫 43, 170

Wolffianism

沃爾夫主義 24, 43-45

women

女性 149, 291-292

Y

Yannaras, C.

延納拉斯 120

Z

Zigliara, T. M.

齊利亞拉 14, 34

二十世紀天主教神學家 Twentieth-Century Catholic Theologians

翻 譯：王濤

審 校：蔡惠民

出 版：公教真理學會

發 行：公教進行社

香港中環干諾道中 15-18 號大昌大廈 16 字樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承 印：恒友印刷公司

版 次：2011 年 7 月初版(印 1,000 本)

國際書號：978 962 8909 79 7



306 6009 119

HK\$120.00