

## 内容提要

关键词：先验人学、梵二会议、在先把握、神圣奥秘

中图分类号：B9

卡尔·拉纳（Karl Rahner, 1904-1984）是西方公认的二十世纪最伟大的天主教思想家、“当代托马斯·阿奎那”、“罗马天主教会静静的推动者”和“20世纪天主教教会的教父”。他作为罗马天主教指定的官方神学顾问在“梵二会议”上发挥了巨大的作用，不仅启迪了几代神学家，而且影响到自那以后整个天主教思想的发展。为了因应世俗化和现代化对天主教形成的挑战，拉纳倡导并积极从事基督教内外的对话，著述几乎涉及到神学和相关思想的所有领域，可以说著述等身，其中包括卷帙浩繁的《神学论集》（德文原本16卷，英译本23卷）。他的论述既与时俱进，又忠于基督教的传统。拉纳的“先验”风格时常透过其对“真理”的追求和对“真理”表达方式的追求微妙、婉转地表露出来。无论持何种立场，批评家们对他的著作的深度、广度和复杂程度无不深为感佩。1978年对代表着71个不同派别的北美基督教神学家的一项调查显示，在影响他们的最伟大的思想家当中，拉纳只是屈居托马斯·阿奎那与保罗·蒂里希之后，位居第三，名列奥古斯丁与马丁·路德之前。从这项调查的结果，人们可见他对神学思想的影响程度和广度之一斑。但是国内学界有关这样一个人物较为详细的论述却寥若晨星，几近阙如。在昔日对拉纳既有微词又有合作的约瑟夫·拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927—）成为当今教皇本笃十六之际，特别是在“中梵”关系成为话题和崇尚“对话”成为时代特色之际，笔者认为探析与当代天主教和当今教皇有着不解之缘的拉纳神哲思想、尤其是他赖以成名的“先验人学”就更显出独特的意义。本文沿着“先验人学”的来龙去脉这条主线展开的同时，还力求（特别是在“生平著述”部分）贯穿一条把拉纳思想与当代哲学、与“梵二会议”之前的传统天主教神学相对照、与约瑟夫·拉辛格相关联的伏线。

### 一.

本文“导言——二十世纪天主教神学中的拉纳”力求把拉纳的思想缘起放到二十世纪的天主教神学的大背景中加以定位。首先，“导言”在“西方哲学的神性”视角之下，注意到作为理性思辨产物的“哲学家的上帝”与作为人格性的、“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”之间的复杂关系，点明拉纳的上帝属于人格性的上帝。其次，从“神本神学”向“人本神学”转折这个角度，论述了当代基督教神学多元主义现实之下的三个共同之处。通过“转向主体”、“神学的双重任务”

和“方法问题”这三个共性或主题，确定拉纳在当代西方基督教思想发展中的坐标位置。“两次世界大战之间天主教神学中的拉纳”，论述了拉纳的神学人学是在克服天主教思想倾向中的守成方面，继承和发扬其中的创新方面的基础上发展起来的。

拉纳的思想带着自己所属的耶稣会的会祖依纳爵及其《神操》的灵秀思想的熏陶痕迹。拉纳在二十世纪的神学中处于两大传统——教会传统和德国传统——的交叉点。这决定了拉纳是一位哲学神学家，他的思想其实是“一种看起来像哲学的神学”。从德国传统这方面而言，康德是拉纳在其基础性的思想建构中，尤其是在《在世之灵》中所回应的第一位哲学家。而在拉纳早期对康德的难题的研究中对他的思想影响最深刻的是海德格尔。罗马天主教传统中，托马斯·阿奎那、以及马雷夏对阿奎那的解释代表着对拉纳著述影响最大的源头。本文的“思想渊源”部分，所展开的就是德国和教会两大传统对拉纳思想的“定型”作用。

## 二.

因为拉纳的问题意识源于康德的《纯粹理性批判》，而他的《在世之灵》是针对康德的形而上学的可能性问题或人的认识的限度问题的立场所做出的回应，所以在阐述拉纳“先验人学”的来龙去脉方面康德的《纯粹理性批判》是无法回避的。但是本文在“第二章——思想渊源”中的“康德”部分，只想在拉纳与康德的思想有关的纬度上，为拉纳思想的出场搭建一个舞台。为此，本节只围绕两个主题展开，即《纯粹理性批判》中的形而上学的问题意识和先验方法。围绕第一个主题，本节将力图勾勒康德的“哥白尼式革命”的契机和本质——纯粹的思辨理性范围内的科学的形而上学的不可能性，以及相继地把这个“特殊的形而上学的”问题转移到实践理性领域之中去的必然性。围绕第二个主题，本节首先涉及先验方法在经典物理学中的起源，以及更遥远一点，在中世纪神学中的起源，然后到达康德激发出拉纳自己的问题意识之处。

在“《纯粹理性批判》所激发的拉纳问题意识”中，本文指出，如果我们接受，杂多要成为知识的一个对象必须在自我意识面前得到综合，而且如果我们进一步认同如此综合的活动是判断的逻辑形式，那么我们将接受，作为判断规则的那些范畴是这样的一些条件，对此所有的材料必须忍受，或者材料要成为对于人类主体而言的一个对象则必须予以符合的。正如康德在《纯粹理性批判》的“前言”中提纲挈领地指出的：“我必须早在对象被给予我之前、从而是先天地就在我里面将知性的规则作为前提，它在先天概念中得到表述，因而经验的所有对象都必然地遵照这些概念，而且必须与它们一致。”这把我们带到《纯粹理性批判》的中心，从而也是拉纳的战场，在这个战场上拉纳高举起这样一面战旗，就是在人的思辨的或者理论理性功能之内某种形而上学的可能性：在必然局限于感觉经

验(“在世之灵”)的一种理智活动之内,认识实体——包括最高的实体。为了做的这一点,拉纳将不得不既接受又修正康德对先验方法之为先验的主体性的功能的理解。他的修正,或者毋宁说他的“重溯”,正是他继承康德或受到康德影响之处。

在我们为拉纳的“先验人学”搭建舞台的意义上,这一部分旨在《纯粹理性批判》的“先验分析论”对理论理性的合法使用范围的划界。就康德对拉纳的影响而言,或者就拉纳把康德作为他的问题意识和思想形成中的一个要素而言,《纯粹理性批判》的意义是它的先验方法。对于拉纳而言,康德的先验方法的重要性不只是作为一种确立明确的哲学立场的形式技巧,更重要的是用这种方法探究它的恰当对象领域时所揭示出的先验主体性的结构和功能。与康德不同的只是拉纳并不认同康德在《纯粹理性批判》中对从人的认识能力证明上帝存在的路径的否定,在《在世之灵》对此提出挑战,开辟出一条本来蕴含在康德的《纯粹理性批判》之中的、从人的有限主体性论证无限上帝的可能性的康庄大道。而这条康庄大道之开辟,则在很大程度上仰仗被他“唯一尊为吾师”的海德格尔的一套“现代化装备”。

### 三

在“第二章——思想渊源”的“海德格尔”一节中,本文首先挖掘了海德格尔思想中的神学纬度和神学底蕴,指出海德格尔的思想不仅启发过道地的无神论者如萨特,但是这种具有“准无神论”特征的思想也确实启发过道地的有神论者如拉纳。海德格尔不是一个没有宗教信仰的思想家,他的信仰生活只是从保守的天主教制度之内的信仰,转入个人的自由的基督教信仰。正是这一点解释了为什么,海德格尔的哲学对西方形而上学传统、包括经院神学传统发起的致命打击——体现为对“存在—神—逻辑学”的挾伐,以及为什么在一些研究者看来海德格尔的哲学带有路德和加尔文的新教神学气息的原因。海德格尔对“本体—神—逻辑学”的批判,不仅是对“本体”、即一般意义上的传统形而上学部分的批判,也是这个孪生联体中的“神”这个部分、即对传统神学部分所进行的批判。而在我们看来,这正是海德格尔的这项清理工作为拉纳切实地把“西方形而上学”“与存在论和神学这些名称维系在一起”铺平了道路。拉纳正是注意并延伸了海德格尔思想中通过对传统“本体-神-逻辑学”的批判所开启的道路。海德格尔对传统神学的批判,正是为了真正的神学的出场;他的批判实际上可以理解为康德在《纯粹理性批判》中对传统神学批判的继续。就像康德的批判是为上帝存在的“道德论论证”的出场搭建舞台一样,海德格尔的这种批判实际上是为真正的上帝的在场、以及拉纳通过“先验人学”所蕴育的上帝存在的“人学论证”搭建了舞台。

正是海德格尔的“基本本体论”对于拉纳的思想起到了洗礼的作用。首先,

拉纳采纳了海德格爾的出发点，即提出存在问题的人。拉纳把“此在”看作是对存在的一个独一无二的追问者，把发出追问的人既当作形而上学的起点，又当作形而上学的地平圈。拉纳通过把形而上学的起点置于人对存在的发问之中，便能够主张，对它的可能性之条件的反思将揭示出存在的意义和发问者的意义。其次，拉纳同海德格爾一起据斥“黑格爾的范畴思想领域”，而且运思到日常经验的水平，及其在前-反思认识和经验中的根源。人和世界在“此在”中的此种关系的这些非对象化的结构，是任何对于世界的对象化经验之可能性的条件。拉纳追随海德格爾，谈到存在的“发光性”（luminosity）和“隐匿性”（hiddenness）。这种两重性对于两个思想家而言是在“此在”追问存在这样的事实中被表明。对于拉纳而言，人对存在本身的追问也意味着人的超越性。最后，与《存在与时间》相关，海德格爾对时间性/时间状态（temporality）的强调对拉纳的影响是显而易见的，即在拉纳和海德格爾之间在方法和问题意识方面存在着一些相似性。

尽管拉纳采用了海德格爾的“重溯”方法，及其对于存在的在世性和历史性的洞见，但是拉纳明确地选作对话对象的思想家并不是海德格爾，而是托马斯·阿奎那。拉纳曾提到自己就像教皇利奥十三那样喜欢托马斯阿奎那。在“教会传统”一节当中，文章首先指出拉纳的神学和哲学训练是在托马斯·阿奎那的传统当中进行的。拉纳是从一种当代的观点来探索托马斯的这样一些基本观念。正是托马斯的认识论成为拉纳自己的思想在阿奎那和近代德国思想之间纵横捭阖的场所。不过，拉纳所探索的主要不是托马斯对经验的强调。他的关注中心，无论在《在世之灵》、《圣言的倾听者》之中，还是在他的后来的那些著作之中，都是阿奎那有关认识的先天方面的内容，尤其是能动理智之光。通过阐明两者之间的统一关系，拉纳力图调和阿奎那知识学说中能动的理智之光这个方面与它的经验性的方面。正是在这一讨论中，拉纳吸收了康德的先天感性形式和知性范畴的推论，以及海德格爾对于作为“在世之在”的人的存在中的临在性和隐匿性（presence and hiddenness）的说明。

按照拉纳的观点，阿奎那有别于一种把心灵的先验的地平圈局限于感性直观的康德式的看法。对阿奎那而言，理智的超越性是朝向存在本身的，而且在这种超越到感官经验的限度之彼岸的运动中，为作为有效的人类知识的形而上学提供了根基。在《在世之灵》之中，拉纳阐发出这一地平圈先验推论，以表明他不是主张对事物本身的一种直接直观，而是主张，对于世界的日常判断性的知识含蓄地包含着，作为它自己的可能性之条件，对于形而上学性的存在和它的原始的、先验的结构肯定。去否定这种肯定就是报复性地、含蓄地肯定它。在这方面，他是在步由鲁塞洛（Pierre Rousselot）马雷夏（Joseph Marechal）所肇始的对阿奎那的诠释之后尘，他们把认识论的起点作为形而上学的一种进路引入托马斯主义

之中。最后，在对拉纳形成其神哲思想的各种影响中，罗耀拉的依纳爵及其《神操》的影响也是不可替代的。按照拉纳的说法，他从祈祷和耶稣会形式中所吸收的依纳爵的灵性观比耶稣会内外的所有哲学和神学都重要。依纳爵把自由置于记忆、理解和意志之先的提法，深深地影响到拉纳。

#### 四.

“先验人学”作为拉纳神学之中的一根“红线”，可以追溯到他早期著作中为神学所确立起来的哲学基础之中。拉纳所采用的三个相互关联的步骤的第一步是《在世之灵》，其目的是借助对于托马斯阿奎那的重溯，确立拉纳所称的托马斯式的知识形而上学。处于《纯粹理性批判》之后的学术环境之下的拉纳，事实上面临两条道路选择：要么绕过康德的先验主体性的问题意识，但是这要冒着使自己游离于现代思想的轨道之外的风险；要么是努力“通过康德来克服康德”。得益于约瑟夫·马雷夏和马丁·海德格尔思想的襄助，拉纳选择了第二条道路。拉纳在其《在世之灵》当中采纳了康德有关知识的可能性条件的先验反思方法。此外，他不仅接受了康德有关形而上学的可能性的问题，而且接受了康德的这样一个假设，就是说，任何真正科学的神学必须植根于传统意义上的形而上学的可能性之中，即，对绝对的认识之中。但是拉纳与康德存在很大的不同，康德否认了那种可能性，而且转向实践理性和道德形而上学，而拉纳则力图表明这种从哲学上开启通往“绝对”的路径具有合理性的和批判性的可能性。像康德一样，他阐明人的知性中的先天主观形式，以及所有有效知识的经验性的和时空性的基础。但是，对于拉纳而言，认识并不局限于可能的经验性的经验；它同时超越感官经验的“世界”，到达对于绝对存在本身一种朦胧却真实的认识。

这种知识的形而上学的那些蕴含，在拉纳为其神学奠定牢固的哲学基础的第二个步骤——《圣言的倾听者》当中得到深入探讨。拉纳在他的第二部奠基性的著作《圣言的倾听者》之中，致力于“关于对启示之顺从能力的本体论”，阐发人接受启示的可能性。他的目的是要表明，人类认知者的追问揭示的不仅是存在的敞开性和隐匿性，而且揭示出人的存在的历史性和自由。如果历史性是人的存在的一种本体论结构，那么历史就是上帝保持静默或上帝可能发出言语的场所。启示的事实和内容，因为是历史性的，所以仍然是自由的和难以预料的。于是拉纳在一种明确的神学语境之内探究人的超越性与历史性的关系。这本由演讲结集而成的著作的要点是通过先验问题来把握这样一个预设，就是上帝已经用历史和用人的语言启示自己。《圣言的倾听者》在某种意义上是罗马天主教第一部力图在启示的先验根基方面来理解启示的宗教哲学著作。

在第三个步骤中，拉纳发展出“超自然的实存”（“supernatural existential”）这个概念，这是拉纳从神学的立场反思前述两本著作而获得的成果。拉纳引入“超

自然的实存”概念的主要目的是用来说明在人的生存中上帝自我传通的普遍临在。对于拉纳而言，上帝的自我传通提供了它自己在人身上被接受的可能性条件，但是它并不而且不能保证恩典将被所有的人所接受。只能说恩典是没有差池地奉献给所有的人的。对拉纳而言，自由地接受被超自然地提升了的人的超越性（超自然的实存）是拯救。任何接受自己的人格的人——人格包括了向上帝的一种超自然的定向——都获得拯救，无论这个人是否与作为先验启示的一种范畴性主题化的基督教有任何关系。这个观点在拉纳著名的“匿名基督教”概念中得到发展。

## 五.

本章在上述哲学奠基的基础上论述拉纳的先验人学的必要性和任务之后，展开拉纳神学人学那些先验纬度。首先，在拉纳看来，人是灵，即人的先验特征是一个主体或者人格。在人类经验的所有活动中，人不仅认知和意欲经验的对象，而且意识到并肯定它自身作为这种经验的主体。这种自我经验不同于对于对象的经验，而是主体连同对于对象的经验而直接或含蓄地“共同一经验”到它自身。这样的“共同一经验”伴随着对于认识对象的一种含蓄的、非对象性的“共知”，所以在这种“共知”中存在总是已经显示和得到承认，但是没有得到主题性的认识。拉纳用“在先把握”（Vorgriff）来特指人们对于存在的认识。人具有一种预先把握，预先把握到伴随对于特定的存在物的对象性把握的存在。这种“在先把握”就是一种先验经验。对于拉纳而言，人的特性之所以是灵，是因为人们可靠地具有这样的先验经验。对于自我的非主题性的经验和对于存在的非主体性经验（向所有的实在敞开）——它们一道构成先验经验，是事实上是人类经验的其他形式的可能性的必要条件。

其次，人是物质。尽管人有一种先行把握，对于存在的先行把握，包括对于上帝的绝对存在，但不是对于存在的一种完全的和完美的理解。这是因为人是有限的灵，本质上与世界相关的灵，物质的灵。人类主体返归他自己，以及朝向上帝（即，人的属灵契机）只有通过遭遇其他有限的实在才能给予。基于对物质的托马斯主义的理解，拉纳论证说，物质的人是空间性的和时间性的。这意味着人的自我实现，主体返归自我，只有通过感性对象的中介才能发生，更重要的是，只有通过其他人的中介才能发生。

第三，人之为人际。作为时间性的和时间性的人，生存于与历史中的他人的本质关系之中。对于拉纳来说，这种主观际性或者与他人的关系性是人的先验存在的先验本质性。在拉纳看来，他人并不是与作为一个个体的我的自我实现并驾齐驱，而是自我实现之中的一个必要的契机。这表明，人的超越性——这在所有的人类行动中被含蓄地肯定了的，并非寓于两个方面：主体返归自身，以及向存

在本身而且从而向上帝敞开或定向，而是还有第三个方面。向他人的必然定向或者相关性也是人的一个先验方面。对拉纳而言，在人的主体方面而言的占有自身的原始意义上所理解的人的自由，只能与人类主体与他人和上帝的一种必然关联性一道，并因为这种关联性而发生。

第四，上帝是人的超越性之“鹄的”（“所归”）。对于拉纳而言，人之为灵、之为物质、之为人际，都受到向着所有可能的经验对象的总体性的一种先验的朝向之条件限制。这样的人具有对于存在本身的一种先行把握，而这使所有的具体的认知和意志行动成为可能。这种先行把握以上帝的绝对存在作为其目标、终点或鹄的（das Woraufhin）。尽管所有的人必然地和可靠地具有这样的对于上帝的一种先验经验，但是并非所有的人从概念上把这种经验作为一种上帝经验来把握。对上帝的这种先验经验先于反思，是一种非对象性的或前-概念的经验。借助拉纳对于先验的上帝经验与随继的对于那种经验的反思之间的区别，我们就可以理解拉纳有关上帝存在的那些经典证明的立场。他总是强调，先前的那些上帝存在的证明都是概念性的或反思性的证明。而对上帝的唯一证明源于把具体的人类存在加以彻底的追问。其次，拉纳表明他自己的、上帝作为人的超越之鹄的的上帝证明不是本体论的证明。因为拉纳并非从上帝的观念前移到断言上帝存在，而是表明人类对有限对象的认识活动本身已经包括对上帝作为认识活动之“鹄的”（Woraufhin）的上帝的先验认识。这正是拉纳有别于传统上帝存在证明的“人学证明”的精髓。

第五，人先验经验的“鹄的”上帝是神圣的奥秘。尽管人们谈论人的超越性之“鹄的”的方式有许多种，但是利用那些传统的哲学和神学术语谈论人的超越性之鹄的如今是成问题的。拉纳力求发现一条避免误解的谈论人的超越性之“鹄的”的道路，这条道路把读者的注意力导向他们自己的经验而不是任何传统的上帝概念。对拉纳用“神圣奥秘”的意思的分析将进一步昭示拉纳基本的上帝概念。拉纳列举了作为奥秘的上帝在先验经验中揭示出来的三个主要特征。首先，作为奥秘的上帝是无名的。上帝的所有概念或者名讳都是只源于对于上帝之“在先把握”的反思，而这个“在先把握”是人的超越性之无限的、无名的视野。其次，作为奥秘的上帝是无限的。人的“在先把握”所指向的那个奥秘是完全无限的。第三，作为奥秘的上帝不是任凭我们处置的东西。人在其属灵的本质方面之所以可能，只是因为它的向奥秘之定向。正是对“鹄的”的那种非主题性的共同-经验，即对作为无名的、无限的和处于我们控制之外的鹄的的经验，使对有限事物——人的特性——的命名、限定和控制成为可能。范畴知识之所以可能只是因为人向上帝的奥秘之先验定向。人类生存的最终源头是在于神秘的事物之中，或者像拉纳有时所言，人的本质是奥秘。作为人的自由和爱的根基和视野，根据拉纳，

人的超越性之神秘的鹄的非常值得被称之为神圣的。

第六. 爱上帝与爱邻人是同一的。对于拉纳而言, 上帝是人的自由和爱的先验性之鹄的。人的自由不仅来自作为其根基的上帝, 而且指向作为其最终目标的上帝。恰如人的知识因为对上帝的“在先把握”成为可能一样, 人的自由的完全实现或者真正运用发生在对于上帝的一种狂喜的、无私的爱之中。而爱上帝与爱邻人在拉纳思想中是同一的。在爱上帝与爱邻人的这种同一中, 我们达到了拉纳神学“先验人学”的最终结论。

## 六.

第五章就拉纳“先验人学”所蕴含的“匿名基督徒”学说及其内在逻辑所提供的一种宗教对话平台的角度展开拉纳在对话理论方面的贡献和实践, 勾勒了拉纳的“先验人学”思想对“梵二会议”和当代天主教走向关联。本章首先指出, 拉纳的“匿名基督徒”的观念是他的先验人学的必然延伸, 是我们上文论及的他有关“超自然的实存”以及相关的上帝普救恩典观的一种继续。对拉纳而言, 上帝的拯救旨意是普遍的, 因为所有的人都被提供了上帝的自我传达, 而这是人的最终成全。任何承认自己具有拉纳“先验人学”所述的那种人格的人——人格包括了向上帝的一种超自然的定向——都能获得拯救, 无论这个人是否与作为先验启示的一种范畴性主题化的基督教有没有任何关系。“匿名基督徒”观念的实质是: 在“人是天生的圣言的倾听者”这个大前提下, 立足潜在的“天生基督徒”和已经现实化了的、认信的“显明的基督徒”, 认可和宽容现实中“匿名的基督徒”。

其次, 本章指出, 在“对话”与“教会向世界开放”在“梵二会议”时代作为口号被提出来之后, 拉纳身体力行“对话”精神。带着这种态度, 拉纳开始与自然科学中的一些代表人物进行对话。特别值得一提的是, 拉纳还尝试与马克思主义者进行对话。身为教会中的人物, 拉纳自然积极参与到制度化的对话形式之中, 并积极参加并推动普世教会对话。拉纳还积极开展亚伯拉罕宗教之间的对话, 特别是在与伊斯兰教的对话中形成对于“三位一体”开拓性的观点。另外, 拉纳的对话态度和宽容思想还体现在他对多元主义的肯定态度方面。在此基础上, 拉纳赞成教会的本土化。并且认为, 对话和宽容是人性社会的基础。

第三, 本章追溯了拉纳对“梵二会议”的影响痕迹。尽管“匿名基督徒”没有被明确写入大会文件, 但是它所体现出的普救观念和对话精神却实实在在地影响到了“梵二会议”的相关文件及其随后的走向。如果拉纳是第一个开拓新的基督教宗教神学道路的人, 那么“梵二会议”则是第一个开始阐明它的会议。“梵二会议”在论述基督教会关于其他信仰以及基督教会自身与它们的关系之历史方面代表了一个号召与其他宗教认真对话的里程碑。在约翰·保罗二世领导下, 在

有关其他宗教的公开声明方面向前迈出的步伐，都体现着拉纳的“先验人学”思想的内涵，是对拉纳的思想的认可和实践。但是随着曾经是拉纳在梵二会议上的改革同路人、后来人们所抨击的保守人物拉辛格成为新教皇，当前教会的走向和教皇的言行值得密切关注。也许与之既有合作又有不合的拉纳思想仍然不失一条从正反两个方面洞悉其中奥秘的便捷进路。

# Abstract

Key Word: transcendental anthropology, the Second Vatican Council, Vorgriff, Holy Mystery

B.9

Karl Rahner (1904-1984) is the greatest catholic theologian recognized by the west, and is honored as “the Contemporary Thomas Aquinas,” “the Quiet Mover of the Church,” “the Father of the 20<sup>th</sup> Century Church”. As the official theologian at the Second Vatican Council, he played a great role, not only edifying generations of the coming theologians, but also influencing the development of Catholic thought since then. In order to face the challenge posed by the secularization and modernization, Rahner advocated and practiced the dialogues within and without the Christianity, with writings almost covering every area in the related field, among them being huge Theological Investigations (16 vols. in the original, 23vol. in English). His treatise is both keeping the pace with times and being loyal to the traditions of Christianity. His style of “Transcendental” was often revealed subtly through his pursue of the “Truth” and the expression of it. No matter what positions they took, his critics always showed their respects for his depth and wideness. A survey, done in 1978 on theologians in the North America, who represented 71 different confessions showed that among the greatest thinkers who influenced them most, Rahner is ranked the third, just behind Thomas Aquinas and Paul Tillich, standing before Augustine and Martin Luther. From this survey result, we can get a glimpse of Rahners’s influences on theological thoughts. Unfortunately, the detailed studies of such a crucial figure in the academics in China are very few, almost none. When the then Joseph Ratzinger(1927-) has become the nowadays pope Benedict XVI, especially when the relationship of China with the Vatican has become the hot topic, we believe that it is significant to explore Rahnerian theological-philosophical thoughts which are related to the contemporary Church and the present Pope, particularly the doctrine of “Transcendental Anthropology” which made Rahner his name. This paper will take the line of cause and effect of the doctrine as its masterstroke, and at the same time try to run an assistant line through the paper, which is the line of contrast between Rahner’s thought and the theological one before the Second Vatican Council in particular and the philosophical one in general, especially the contrast between Rahner and Joseph Ratzinger in the relevant ways (particularly in the section of “Life and Writings”).

## A.

The “Introduction---Rahner in the 20<sup>th</sup> Century Theology” of this paper aimed to put the origin of Rahner’s thought in the context of the catholic theology in the 20<sup>th</sup> century and locates it in this context. Firstly, under the subtitle “the divinity of western philosophy”, we notice that the “philosopher’s God” as the result of rational speculations is different from the personal God as “the God of Abraham, Isaac and Jacob”, and their complicated relations, pointing out that God for Rahner is the personal God. Secondly, in the perspective of the turn from the “God-oriented theology” to the “Anthrop-oriented” theology, we discuss the three characteristics in common. Through “return to the subject,” the “dual task of theology,” and the “method problem,” the paper tries to determine the coordinate of Rahner’s anthropology in the contemporary development of Christian thought. Under the subtitle “Rahner between the First and the Second World Wars,” we argue that the theological anthropology of Rahner is developed based on overcoming the conservative aspects and carrying forward the creative elements.

Rahner’s thought is marked by the formation of Jesuits (to which he belongs) and the Spiritual Exercises of its founder Ignatius of Loyola. As a matter of fact, Rahner’s thought is located at the point of intersection between two great traditions---the tradition of Church and the tradition of German philosophy. On the part of German philosophy, I. Kant is the first philosopher he made (especially in the *Spirit in the World*) a response to, and Heidegger is the greatest influence on Rahner’s early thoughts. On the part of Roman Catholic tradition, Thomas Aquinas, and the interpretation of Aquinas by Joseph Marechal represented the most influences on Rahner’s writings. In the “Resources of Rahner’s Thought”, we will discuss those molding effects on Rahner’s thought.

## B.

The problematic of Rahner derived from Kant’s the *Critique of Pure Reason*, and his the *Spirit in the World* is the response by him to the position on possibility of metaphysics and the limit of human knowledge Kant held in its Critique. For this reason, we cannot avoid Kant’s Critique in the study of the source and effect of the “transcendental anthropology” established by Rahner. But in the section of Kant of the chapter “Resources of Rahner’s Thought,” we only restrict ourselves to Kant only in the dimension of the relevance of Kant to Rahner, building up a stage for Rahner’s thought. Hence this section only focuses on two themes, that is, the problematic of

metaphysics in the Critique and the transcendental method. Regarding the first theme we sketches the occasion and nature of the “Copernican Revolution”, i.e., the impossibility of metaphysics within pure speculative reason and the consequent necessity of transposing the “special metaphysical” questions to the domain of practical reason. Around the second theme, we discuss the transcendental method, its origins in classical physics, and in medieval theology, and then the place where Kant inspires the problematic of Rahner. There Rahner defends the possibility of metaphysics within the theoretical reason or speculative reason, that is, Rahner argues for the possibility of knowing the entities, including the absolute entity, in the intelligent action which is necessarily restricted to the sensible experiences (spirit in the world). In order to do this, Rahner have no choice but to both accept and revise Kant’s understanding of transcendental method. It is the revision (or retrieval) by Rahner that is what Rahner take over from Kant or being influenced by Kant.

In the sense we establish the stage for the emergence of Rahner’s thought, this part of the paper intends to discuss the delimitation of the legal usage of theoretical reason in Kant’s Critique. As far as Kant’s influence on Rahner, the importance of the Critique is the transcendental method in it. What is different between Kant and Rahner is that Rahner disagrees with the denial by Kant of the way of approving the existence of God through the human ability of knowledge, and it is to this that Rahner in his *Spirit in the World* to challenge, paving a way (implied in the Critique in Rahner’s view) to argue for the possibility of the indefinite God from a definite subjectivity of human beings. In doing this Rahner depends largely on “the modernized equipment” of Heidegger whom Rahner honors as his only teacher.

### C.

In the section of Heidegger in the second chapter “Resources of Rahner’s Thought,” we first of all dig up the theological implications, pointing out that the thought of Heidegger not only inspired the atheist Sartre, but also did enlighten the thought of a real theist Rahner. To us, Heidegger is not a thinker without faith, but what characterize his faith is that he changed from the faith in the Catholicism to the free Christian faith. It is this point that can explain why the criticism of Heidegger against the traditional metaphysics expressed as the criticism of the “onto-theo-logy”. The criticism made by Heidegger against the “onto-theo-logy” has to parts, one is against the traditional metaphysics, the other is against the traditional theology. Rahner follows the way Heidegger opens for the development of a new theology. It is

just as the criticism of the traditional ways of proving the existence of God is to clear the way for his moral argument for the existence of God, the criticism by Heidegger against the “onto-theo-logy” prepares the way for Rahner’s anthropological argument for the existence of God.

The “fundamental ontology” of Heidegger exerts an baptismal function on Rahner’s thought. First, Rahner accepts the starting-point of Heidegger, that is, the questioning man. Rahner takes the “Dasein” as the unique questioner, and takes the man who questions as the starting-point of metaphysics, and the horizon of metaphysics. In posing the starting-point in the questioning of man about Being, he can make a claim that the meaning of Being and the questioner can be revealed through the reflection on the condition of its possibility. Second, Rahner and Heidegger rejecting the “categorical thought domain of Hegel,” moving to the daily experience, and its origin in the pre-reflective knowledge and experience. In following Heidegger, Rahner talks about “luminosity” and “hiddenness.” And finally, the emphasis Heidegger put on temporality influenced evidently on Rahner.

Rahner accepts the method of “retrieval” of Heidegger, and his insights of worldliness and historicity, but the dialogue target Rahner chooses is Thomas Aquinas. The theological training of Rahner is done in the tradition of Thomas Aquinas. It is the thought of Thomas that offer the place for Rahner’s thought to maneuvers between the thought of Thomas and the modern German thought. In this respect, Rahner follows the steps taken by Pierre Rousselot and Joseph Marechal in the interpretation of Thomas Aquinas. In addition, the influence on Rahner by Inagius of Laoyarla and his Spiritual Exercises should not be ignored in tracing the resources of Rahner’s thought.

#### D.

In the chapter three, we point out that the “transcendental anthropology” as a scarlet line can be traced back to the philosophical foundation for his theology. In doing this, Rahner makes three steps. One is the *Spirit in the World*, the aim of which is to establish the metaphysics of knowledge called by Rahner, through retrieving Thomas Aquinas. In the context of post-Critique, Rahner has two ways to go: one is to round the problematic of transcendental subjectivity, rising moving away from the modern track of thought, the other is to “overcome Kant through Kant”. Supported by Marechal and Heidegger, Rahner takes the second way. In his *Spirit in the World*, accepts the Kantian method of transcendental reflection regarding the possibility of knowledge.

In addition, he not only accepts the Kantian question of the possibility of metaphysics, but also takes over Kant's such a presupposition that any true scientific theology must roots itself into the possibility of the traditional metaphysics, that is, into the knowledge of the absolute. But Rahner differentiates himself from Kant by trying to show that the way opening to "absolute" by philosophy has its rationality and critical possibility, while Kant denying such a possibility, and turning to the practical reason. Like Kant Rahner clarifies the a priori subjective forms in the understanding, and the experimental basis and the temporality-space basis of all valid knowledge. But to Rahner, knowledge is not restricted to the possible experimental experience; at the same time it transcends the sensible "world", reaching a dimly but true knowledge of the being itself.

This kind of implication is deepened in his second step for his theological foundation in philosophy, that is, *Hearer of the World*. In his second foundational work, he applies himself to the "ontology of the obedience to the revelation", explaining the possibility of man to achieve the revelation. His aims at showing that what is revealed by the questioning of human knower is not only the openness and hideness of being, but also the historicity and freedom of human existence. If historicity is a kind of ontological structure of human existence, history is the place where God keep silence or send out his word. The fact and content of revelation are historical, so they are free and unpredictable. Thus Rahner explore the transcendence and historicity of human beings in a theological context. The key point of this work of Rahner is to grasp such a presupposition though the transcendental question, that is, God has revealed himself through human history and word. *The Hearer of the Word* in a sense is the first book of religious philosophy in the history of Roma Catholic Church.

In the third step, Rahner developed the notion of "transcendental existential", as the result of reflection on the first two books from a theological viewpoint. Given certain data of revelation, human existence is analyzed in the conditions of its possibility. The main reason why Rahner introduces the notion is to explain the universal presence of God's self-communication. For Rahner, God's self-communication offers the condition of possibility for his acceptance on the part of human being, but it doesn't guarantee that everyone will achieve the grace. We can only say that the grace falls unfaillingly on all people. For Rahner freely accepting the "supernatural existential" means salvation. Any person who accepts himself as personal, in personal included a

natural orientation to God, all will be saved, whether the man has related to Christianity as the categorical thematization of the transcendental revelation. This idea is developed in the famous notion of the “synonymous Christian”.

#### E.

In chapter four “the basic elements of Rahner’s transcendental anthropology”, based on the above preparatory discussion of Rahner’s transcendental anthropology, we discuss the necessity and task of Rahner’s transcendental anthropology, then developing the transcendental dimensions of Rahner’s theological anthropology. Firstly, to Rahner, human is spirit, i.e., the transcendental trait of human being is a subject or person. In all the activities of human experience, human not only is knowing and willing the object of experience, but also be aware of himself as such a subject. This self-experience is different from objective experience, it is a kind of experience in which human being “co-experience” himself implicitly or explicitly with the objective experience. This “co-experience” is accompanied by implicitly or explicitly “co-knowing” the objects of the knowledge, and this co-knowing is non-objective. Rahner use *Vorgriff* to refer to such knowledge of being. According to Rahner human being has a kind of pre-apprehension, pre-apprehends the being of apprehending the objective apprehension of particular beings. This *Vorgriff* is a kind of transcendental experience. For Rahner, why human being as spirit is that human beings unfailingly have this transcendental experience, this making the possibility of other forms of human experience.

Secondly, human is material. Although human has a *Vorgriff*, a pre-apprehension of being, including the appreciation of the absolute of God, it is not the perfect understanding of being. It is because human is spirit, essentially related to the world, is a kind of spirit of material. To Rahner, human return to himself, and orientation to God (the spiritual moment of human) only can be given through encountering other finite entities. Based on the Thomist understanding of material, Rahner argues that material human being is of temporality and space. This means that the self-realization, the subject returning to himself, can occur only by the mediation of sensible objects, and more important, only through the mediation of other people.

Thirdly, human is interpersonal. As person of time and space, human lives in the relationship with other people in history. For Rahner, this interpersonal or relationship with others is the transcendental nature of human transcendental being. In Rahner’s view, other person is not paralleled to self as a individual, but a necessary moment in

the self-realization. It indicates that human transcendence, which is implicitly affirmed in all human activities, is not consisted in two parts-----the subject returning to himself and his opening to being itself or oriented to God, but consisted in three parts. Necessary orientation to other person or relatedness with other person is one of human transcendental aspect.

Fourthly, God is the *Worahufhin* of human transcendence. According to Rahner, human being as spirit, as material, as interpersonal, has a *Vorgriff* of being itself, and this making all particular action of knowing and willing possible. The aim or end or *Worahufhin* is this *Vorgriff* is the absolute being of God. This experience of God is *priori* to reflection, is a kind of non-objective experience or pre-conceptual experience. In virtue of the difference between the transcendental experience of God and the followed the reflection on the experience we can approach the position of Rahner on the classical arguments for the existence of God. He insists that all the previous arguments are only conceptual or reflective evidence. The source of the only evidence is from the complete questioning of the particular experience of human being. Furthermore, Rahner points out that his argument is not an ontological one. Because he didn't move from the concept of God to the assertion that God exists, but shows that human action of knowledge of finite objects already implies the transcendental knowledge of God as the *Worahufhin* of the act of knowledge. This is the place where Rahner's anthropological argument differs from the previous ones.

Lastly, God as the *Worahufhin* is the holy mystery. It is nameless, infinite, being out of our disposal. And finally, the love of this God as holy mystery is identified with the love of neighbors, with this Rahner's transcendental anthropology has reached its conclusion.

#### F.

In the fifth Chapter, we discuss the notion of the "synonymous Christian" implied in Rahner's transcendental anthropology, and its inner logic's offering of a dialogue platform, on which Rahner himself set up a good example of doing dialogue with parties within and without Christianity. In short, we point out that Rahner's transcendental anthropology and its logical implication "synonymous Christian" is a basis established by Rahner for dialogue and tolerance. And Rahner's thought in this respect influences the Second Vatican Council and the development of Church after it. Rahner's thought is significant for the understanding of the new pop and the future movement of the Church.

# 导言：二十世纪天主教神学中的拉纳

## 一. 西方哲学的神性底蕴视角下的拉纳

“自古至今西方哲学始终运动在理性意识和信仰意识交织的精神网络上，形成了西方哲学和宗教既相互独立又相互交融、‘你中有我，我中有你’的错综复杂的局面。”<sup>1</sup>在当代，西方哲学和西方神学的对话和汇流现象一如既往。这一点在德国神-哲学家卡尔·拉纳（1904—1984）的思想中表现得尤其明显。

从个人的精神及价值追求来看，人生总是面临着像美国神学家尼布尔所生动刻画的一种两难处境，宛若“一个水手爬到船上的桅杆上，上有颠危眺台，下临波涛万丈。他既关心他上面所要达到的目标，同时又忧虑那空虚浩渺的人生深渊。”<sup>2</sup>神学所关心的正是对于处于这样的两难之中的人的拯救，揭示人和人生的意义。为此，神学要探讨人生价值与境界，阐明从主观与客观、微观与宏观角度对于人本身及宇宙的认识，对于不朽与可朽、有限与无限的诠释，特别是对于人与神关系的理解，等等。而西方哲学发展的轨迹表明，特别是以“转向主体”为标志的近现代和当代哲学表明，西方哲学越来越关心人的主体性和人生的意义和价值问题，这与神学的固有议题是不谋而合的。

同时，无庸讳言，在西方理性主义的大潮下面，理性神的概念寿终正寝，如康德在《纯粹理性批判》中所论证的；或者说，这个意义上的“上帝”被寻求上帝的人本身杀死，即在西方哲学和思想的发展中理性所创造出来的神被理性本身所杀死，理性被理性本身所解构，像尼采在《快乐的科学》中所宣称的“上帝死了”。但是不可忽视的一个问题是，如果借用麦金太尔的典型提问方式，我们可以问，死了的是哪个上帝？因为事实上在西方思想的历史长河中，一直存在着两个神或两个上帝的形象。一是宗教崇拜活动中的人格的神——人格化的上帝，再就是哲学思辨中的理性的神——非人格化的抽象的上帝。<sup>3</sup>人格的神的形象集合了人的外观、情感、性格、意志等本质特征，尽管这种神超越众生和时空，但是信徒可以对它产生心灵体验，正是在这个意义上法国神秘主义神学家帕斯卡尔强

<sup>1</sup> 黄颂杰，《西方哲学多纬透视》（上海：上海人民出版社，2002）页14；参见：页409—470。

<sup>2</sup> 参见：卓新平，《宗教理解》（北京：社会科学文献出版社，1999），页2。

<sup>3</sup> 尽管对上帝可以从不同的角度来规定其形象，但是除了人格的神之外，无论是终极存在、最高实体、最终原因、至善理念、绝对它者等等，都可以归入形而上学的理性的神之范畴。参见：张庆熊，《基督教思想史教程》，“第三章——上帝”。

调亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝不是哲学家和学者的上帝<sup>4</sup>：“基督徒的上帝并不单纯是个创造几何真理与元素秩序的上帝；那是异教徒和伊壁鸠鲁派的立场。他并不只是个对人类的生命与幸福行使其天命的上帝，为的是好赐给崇拜他的人们以一连串幸福的岁月；那是犹太人的东西。但亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝、基督徒的上帝，乃是一个仁爱与慰藉的上帝；那是一个充满了为了他所领有的人们的灵魂与内心的上帝，那是一个使他们衷心感到自己的可悲以及他的无限仁慈的上帝；他把自己和他们灵魂的深处结合在一起；他以谦卑、以欢愉、以信心、以仁爱充满了他们的灵魂；他使得他们除了他自身而外就不可能再有别的归宿。”<sup>5</sup>

卡尔·拉纳所持的就是类似看法，认为“哲学家的上帝的行为”“非亚伯拉罕、以撒和雅各上帝的行为”。<sup>6</sup>因为，“感受到上帝的乃是人心，而非理智。而这就是信仰：上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。”<sup>7</sup>而理性的神则是理性抽象思维的整体把握、理性对自然和对自我所进行的本体论研究的产物；这种“哲学家的上帝”激发不了人们的宗教激情和冲动，无法享受人间烟火。<sup>8</sup>可见，人格的神是形象化和情感化的神，而理性的神是抽象化和思辨化的神。本文想要提请注意的是，拉纳的神学所说的“上帝”，不论他具体使用的是什么词，都应当着眼于前一种上帝形象去理解。

然而令事情变得复杂的是，在西方基督教传统中理性的神和人格的神的影子或者两种神的形象都是存在的。一方面的原因是，西方哲学“传统本体论对最高或终极实体的追求最终必定导致对绝对者的追求，导致神、上帝的观念。因此，西方哲学，主要是本体论，具有明显的神的品性，现当代哲学家对此有明确的论述。事实上，柏拉图的最高的理念、亚里士多德的最高实体就是神，亚里士多德把对终极实体的沉思称之为‘神学’。当然，神的观念含义是十分宽泛的，大致包括宗教的和形而上的两方面，这两方面又并不是截然分开的。柏拉图和亚里士多德的神主要是形而上意义上的理性神。但是与基督教意义上的神是一脉相通的，因而后来被基督教所利用，成为基督教哲学的重要内容。”<sup>9</sup>正是在这种意义上，蒂利希也说：“与帕斯卡尔相反，我宣称，亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝与哲学家的上帝是同一个上帝。”<sup>10</sup>

另一方面的原因是，基督教的上帝本来就是来自希腊传统和希伯来传统中神

<sup>4</sup> 参见：卓新平，《宗教理解》（北京：社会科学文献出版社，1999），页23页。

<sup>5</sup> 帕斯卡尔，《思想录》（北京：商务印书馆，2005），页250。

<sup>6</sup> 拉纳，《圣言的倾听者》中文版，页80。

<sup>7</sup> 帕斯卡尔，《思想录》（北京：商务印书馆，1987），页130。

<sup>8</sup> 参见：海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页841。

<sup>9</sup> 黄颂杰，“西方哲学名著提要·序”，《西方哲学名著提要》（江西：江西人民出版社，2002），页3-4。参见：卓新平，《宗教理解》（北京：社会科学文献出版社，1999），页17-26。

<sup>10</sup> 《蒂利希全集》英文版，卷5，页184。

的概念相结合这样一个纬度。与“同观福音”相对而言，被称作“神学福音”的第四福音《圣经·约翰福音》开篇便是：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。”<sup>11</sup>这里的“道”在希腊文中是“逻格斯”(logos)。逻格斯是希腊哲学古已有之的概念，原意为词、谈话，即讲的东西。在古希腊哲学家赫拉克利特那里指一种尺度、规律，柏拉图那里用来指“理念”，在斯多葛派那里指作为普遍的理性或神秘精神实体的“宇宙理性”或“命运”，斐洛用来指“神的理性”，而新柏拉图主义者普罗提诺则用以指从神流出、从而产生万物的“理念”等等；在希伯来人那里，逻格斯是类似于柏拉图的理念和斯多葛主义者的意义上的逻格斯，指神的智慧，是神的作为宇宙及其逼近意义的超越性的设计的思想。<sup>12</sup>（一般公认，现代西方哲学中则又恢复了它原有的话语、语言的含义。）在基督教这里，历史上把这种神秘的逻格斯被改造为神学术语，认为逻格斯与神同在，逻格斯就是神，就是上帝的“圣言”(Word)。这一点对于理解基督教和拉纳的思想来说十分重要。

从上可见，“基督教的产生发展当然有其社会的经济的政治的等等方面的复杂原因，然而它与西方哲学在本体论上的追求和实体主义的思维方式直接有关，这一点是毫无疑问的。基督教关于世俗世界和彼岸世界的划分与本体论哲学中二重世界的划分是相对应的，基督教的上帝与本体论的终极存在、最高实体、最终原因、至善理念等等是相对应的。古代的本体论正是在基督教的土壤中得以进一步壮大发展的，反之，基督教也是利用古代哲学的本体论和伦理学等方面的思想资源而使自己得以理论化和哲学化的。基督教哲学不仅是西方哲学发展的一种特殊形态和一个特殊阶段，而且使整个西方哲学的发展具有更加浓厚的神学的和宗教的品性，即使是从文艺复兴时期起思想家们对基督教经院哲学进行了尖锐的批判，西方哲学的这一品性仍然未变。阅读西方哲学著作理解西方哲学思想决不能忽略这一点。”<sup>13</sup>

换言之，“神学与哲学的融合在基督教那里不仅形成了正统的神学体系，而且产生了异常发达的‘基督教哲学’传统，或毋宁说，基督教神学自成型以来就是一种‘神哲学体系’。”<sup>14</sup>这也正是本文循着拉纳思想发展的轨迹，努力解读对他产生影响的那些哲学家和神学家之思想的着眼点。

<sup>11</sup> 《约翰福音》1: 1

<sup>12</sup> 参见: Robert W. Crapps et al, *Introduction to the New Testament*, (New York: John Wiley & Sons, 1969), 页 492.

<sup>13</sup> 黄颂杰, “西方哲学名著提要·序”, 《西方哲学名著提要》(江西: 江西人民出版社, 2002), 页 4.

<sup>14</sup> 张志刚, 《宗教哲学研究》(北京: 中国人民大学出版社, 2003), 页 4.

## 二. 从“神本神学”向“人本神学”转折中的拉纳

当代基督教神学状况最明显的特征恐怕莫过于神学选择的多元主义。而且这个特征本身现在也成为神学反思的一个对象。拉纳认为当代神学中的这个状况是一种新的更深层次的、属灵的多元主义的一种征候，反映的是作为整体的当代人的状况。<sup>15</sup>在他看来，人类经验的总和已经增长得如此巨大，以至于没有哪个人能够纵览，更不用说加以整合了。人类经验的五花八门的源头是不能整合的。也没有什么社会性的权威体能够支撑住人类经验的这个总体。然而，人类经验的总体又与教会生活、使命和神学相关。

关乎这种不可化约的多元主义拉纳说：“各个神学和哲学对于成为纯粹的它自身知道得太多，而对于成为哲学本身和神学本身则知道得太少。”<sup>16</sup>尽管存在着这种真正的神学上的多元性，但是当代西方基督教神学仍然存在着三大共识或三个共同之处。其一是“转向主体”的路向，其二是对于“神学的双重任务”的意识，其三是对“方法问题”的关注。<sup>17</sup>这三个共性或主题可以帮助我们确定拉纳在当代西方基督教思想中的坐标位置。

### 1. 转向主体

当代基督教神学家们认识到离开现实的人类经验就无法从事神学。在某种意义上说，生存着的人类主体及其经验必定形成神学反思的出发点和基础。也就是说，神学必须追随作为现代哲学特征的“转向主体”的路向。西方哲学史上的“转向主体”，一般认为源头在笛卡儿。康德等德国唯心主义哲学家，以及现象学家和存在主义哲学家等等都促进了对“转向主体”的更好理解，并为进一步的理解提供了更坚实的基础。这种主体转向具有非常重要的方法论意义。<sup>18</sup>例如，海德格尔的《存在与时间》揭示出存在问题与人这个特殊存在者的生存问题之间不可分割的关系，人作为“此在”总是一个问题、一个任务，而不仅仅是某种被给定的东西。他借助“基本本体论”所确立起来的哲学反思的起点，必定是人的主体本身的存在，因为人的存在是存在得以揭示的场所。另外，怀特海也表述了同样的经过改造的主体原则：“整个宇宙是由在对主体的经验的分析中所揭示的那些要素构成的。”<sup>19</sup>正像学界所看到的那样，无论是在海德格尔还是在怀特海那里，

<sup>15</sup> 参见：拉纳，《神学研究》英文版，10：106—107（此处数字指，第10卷，第106-107页，下引本书，以此为范）。

<sup>16</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：57。

<sup>17</sup> 参见：Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 页3—23。Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner* (Missoula: Scholars Press, 1977), 页1—6。

<sup>18</sup> 参见：张庆熊，《基督教思想史教程》，页112—131。

<sup>19</sup> 怀特海，*Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected ed. by David Griffin and Donald Sherburne (New York: Macmillan, 1978), 页166。

接受这样的人学起点就像当年在康德那里一样，必定导致哲学上的革命。它要求对于古典形而上学的解构，那种古典的形而上学不是指向作为哲学主要材料的主体的经验，而是指向非人格的、客观的实体。

当然宽泛而言，这种现代人学取向在基督教新教神学中也是一直存在着的。例如，对施莱尔马赫而言，神学反思的直接对象不是客观的、上帝给予的启示命题，而是信仰者的自我意识。基督教教义是人的“绝对依赖感”的理论变体，是信仰者在各种宗教意识模式中对于自我、世界和上帝经验的一种描绘，而在各种各样的宗教意识模式中，一切都与拿撒勒的耶稣所带来的拯救相关。这种人学起点不仅在“自由神学”那里得到维持，而且也得到由早期巴特、布尔特曼、布鲁纳（Brunner）和戈尔顿、以及其他反对自由神学的神学家所代表的“辨正神学”的维护，可以说形成了对垒双方的一个共同点。基督教神学中“转向主体”这一倾向在布尔特曼的“去神话”或对《新约》布道学进行存在主义的诠释中得到经典表述。<sup>20</sup>布尔特曼写到，尽管《新约》布道学用一种神话模式表达出来，但是通过耶稣的神迹、天使和恶魔等所传达的信息的真正要点是向倾听者或者读者呈现一种新的自我理解的可能性，其中人通过神的恩典而解除过去的罪，并且向顺从的和爱的一个未来敞开。布尔特曼在一段例证他的这种主体转向观点的话中说：“相信基督的十字架，并不意味着把在我们和我们的世界之外已经完成的一个神秘事件当作一个客观地、可观察地发生的事件，并不意味着上帝已经宣判这个事件是为了我们的利益已经发生了。相反，相信十字架意味着把基督的十字架作为我们自己的而接收过来，与耶稣一道被钉十字架。作为拯救事件，十字架不是一个落到作为一个神话人物的基督身上的一个孤立事件。相反，这个事件在其重要意义上具有一个‘宇宙性的’纬度。而它的那个改变了历史的、决定性的意义则通过它是那个末世学的事件这种说法而表达出来，即，它不是人去回顾的一个过去事件；相反，它是时间之中和跨越时间的那个末世学的事件，因为在其就信仰而言的重要意义上理解，它总是现在的。”<sup>21</sup>

自大约 1960 年开始，布尔特曼和其他新正统派神学家的立场因为被认为过于个人主义而遭到来自基督教新教内部和天主教中一些神学家的讨伐。不过在某个意义上说，莫尔特曼、潘能伯格、麦茨等人发出这种个人主义“指控”，并非出于对上述神学反思的人学起点本身的否定，而是出于他们对于神学反思由之开始的人类主体所处的社会和政治状况有更加清醒的认识。这两个方面的结合则在神学中催生了“解放神学”，这种神学更清醒地认识到，是穷人的、受压迫的“非人”的经验，而不是受过良好教育、出现信仰危机的“西方人”的经验，才真正

<sup>20</sup> 布尔特曼，*Kerygma and Myth*, vol. I, trans. and ed. Reginald Fuller (New York: Harper & Row, 1961), 页 1-44。参见：张志刚，《宗教哲学研究》（北京：中国人民大学出版社，2003），页 310-324。

<sup>21</sup> 布尔特曼：*Kerygma and Myth*, vol. I, trans. and ed. Reginald Fuller (New York: Harper & Row, 1961), 页 36。

激发出当今令人印象深刻的问题意识。<sup>22</sup>

上述当代神学运动中所表现出来的主体转向现象的共同点是，认为人类主体的经验形成神学反思的基础。最初主要体现在当代基督教新教神学中的这种“转向主体”的取向，也是拉纳天主教神学的取向。拉纳说：“没有人能够否认，在过去的两个世纪中所发生的文化史上的那些变化，在范围、深度和对人的影响方面，至少对应于在一个奥古斯丁时代和一个鼎盛的经院主义时代之间所发生的那些变化。”<sup>23</sup>

拉纳充分认识到，这些基本的文化变化源于近代哲学上自笛卡儿开始、被康德、德国唯心主义和存在哲学所继承的“转向主体”的哥白尼式的革命。<sup>24</sup>拉纳指出，这种“转向主体”的特征在于深信，任何真正的哲学研究必然蕴含着有关进行认知或者发出提问的人类主体的问题。<sup>25</sup>拉纳在此基础上进而表达出了他的信念，就是神学也必须进行这样的一种人学转向：“当今，教义神学必须是神学人学……关于人的问题及其答案，因而不应当被当作一个素材上或区域上与其他神学论述不同的领域，而应当作教义神学的整体。”<sup>26</sup>

拉纳表明，这种“转向主体”不仅必定在广义上是存在性的，而且必定含蓄地包括对存在着的人类主体进行先验的或者形而上学的分析。这就是说，在拉纳看来并非任何人类的经验都能够为神学和哲学的反思提供起点。唯一得到合理性证明的神学和哲学的起点是一种普遍的人类经验，是所有其他类型的人类经验的可能性的一种必要条件；它是这样一种出发点，“在其不可避免性和在其最终结构方面是再次在它被否定或被怀疑的活动中被含蓄地肯定。”<sup>27</sup>为哲学和神学提供起点的基本的人类经验必须是被所有人的活动和经验所蕴含的一种经验。

有鉴于这种经验不仅是实在总体的一个方面，而且在一种真实的意义上是实在总体性本身的一种揭示，这一最基本的人类经验只有通过形而上学的或先验的反思才能够被揭示。<sup>28</sup>对拉纳而言，“当而且在认识一个具体的对象的可能性条件在认知主体本身之内被探问的时候，便给出了一种先验的探问……”。<sup>29</sup>先验反思所揭示的是，人类经验的每个活动总是包括对经验着的主体本身的一种含蓄的经验。正是对于作为经验着的主体的我们自己的自我的这种内在的、含蓄的经验，而不是任何其他主体的外经验，才是最基本的人类经验。这种自我经验必定是对哲学和神学反思来说的那个起点和范式。于是，对于拉纳而言，只有通过

<sup>22</sup> 有关“解放神学”和约瑟夫·拉辛格代表教会所作出的反应，参见：Heinz-Joachim Fischer, *Pope Benedict XVI: A Personal Portrait* (New York: Crossroad Publishing Company, 2005), 页 13-18。

<sup>23</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，1：2。

<sup>24</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：38。

<sup>25</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：34。

<sup>26</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：28。

<sup>27</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，8：123。

<sup>28</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：34。

<sup>29</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，11：87。

一种整个人类经验向它的可能性的必要条件的至关重要的先验还原，现代向主体的转向才可以完全实施。转向主体并不意味着随意地把某种人的经验作为神学和哲学反思的起点。相反，只有在对人的这样的经验——这种经验揭示被所有其他人类经验的模式所必然蕴含的那种最基本的人类经验——进行一种先验的或形而上学的分析的基础上，神学和哲学的人学取向才得到合理性证明。

根据拉纳的观点，作为所有的其他人类的经验的可能性的条件的基本的人类经验是，把自我经验为人、经验为一个自由的主体，这样的主体通过他自己的活动和决定而必定构造自己。然而这种自我-经验和自我-构造只有通过其他人和上帝的中介才能发生。因此，简而言之，为所有的神学和哲学反思提供起点和范式的那种基本的人类经验是那种含蓄的经验，其中我们经验到自己作为自由的人通过我们与他人和上帝的关系而构造自我。

## 2. 神学的双重任务

当代基督教神学的第二个一般性的共识（共同点）涉及对神学本质的理解。神学要以当代人感到可信的方法来澄清和表达忠实于《圣经》的基督教信仰的意义。在这方面，神学家的一个一般性的共识是，衡量神学陈述的充分性，既要看这样的陈述是否忠实于《圣经》中的规范性表达，又要看这样的表达所表现的对于当代人的境遇和经验的理解。神学必须忠实于像在《圣经》中规范性地表达的那样的福音，然而又要以被传福音的人所能理解的方式来表达福音。例如，对神学本质的这种理解在基督教新教神学家蒂利希的思想中是显而易见的。蒂利希接受了一种“协同方法”，认为基督教神学必须把现代人的存在性的问题与基督教启示所提供的答案协同起来。他论证说：“协同方法从它们之间的互相依赖性的角度，通过存在问题来解释基督教信仰的内容……神学阐释蕴含在人的存在中的问题，而且神学在人的存在所蕴含的问题的指导下阐释蕴含在神的自我显现中的答案……启示事件中所蕴含的那些答案只有在它们与我们的存在整体、与存在问题相协同的情况下才有意义。”<sup>30</sup>显然，对蒂利希而言神学具有一种双重任务。它一方面必须“分析存在问题由之而出的人的境遇”，另一方面它必须展示“基督教信息中所使用的那些象征符号是这些问题的答案。”<sup>31</sup>

布尔特曼通过上面提及的、他所倡导的对于《新约》布道学的去神话，表现出对于神学的一种类似的观点。布尔特曼的纲领性问题是“能有一种去神话的解释，以便为并不神话地思考的人揭示布道学的真理吗？”<sup>32</sup>在他看来，对《新约》的去神话理解因为两个原因是必须的：一方面是因为《新约》作者们的神话世界

<sup>30</sup> 蒂利希，*Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 卷 1, 页 60—61。

<sup>31</sup> 蒂利希，*Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 卷 1, 页 62。

<sup>32</sup> 布尔特曼，*Kerygma and Myth*, 卷 1, 页 15。

观对于当代人而言是不可信的，而且另一个更重要的方面是，只有通过去神话或存在性的解释，《新约》布道学才能被理解。布尔特曼写道：“如果去神话的任务首要地是因为《圣经》的神话世界图画与科学思维所形成的世界图画之间的冲突而需要的话，那么很快便显而易见的是，去神话是信仰本身的一种要求。因为信仰要求它自己从对象化思维所勾勒的世界图画的束缚中解放出来，无论那是神话的还是科学的思维。神话思维和科学思维之间的冲突标志着信仰还未找到恰当的表达方式。源于现代世界图画而对《圣经》的神话世界图画和教会传统宣告所进行的批判，大大有益于召回信仰以便对它自己的本质加以彻底检视。去神话所要遵循的正是这种召唤。”<sup>33</sup>

在神学的双重任务方面，美国天主教神学家特雷西（David Tracy, 1939—）认为，神学具有相应于它的源头的双重任务。神学一方面必须对呈现在日常语言、科学语言和生活经验中的神学纬度提供一种现象学的分析，另一方面必须对经典基督教文本进行一种历史的和解释学的研究。<sup>34</sup>奥格登（Schubert Ogden）提出神学理解受制于有关充足性的两重标准的评估：“一重标准要求的是，除非神学陈述在它再现与基督教见证的‘基准谈论’（“datum discourse”）相同信仰理解的意义上，没有什么神学陈述被认为是充足的……至于另一重标准要求的则是，除非神学陈述在它符合人类生存所普遍确立起来的意义和真理的相关条件的意义上也是可理解的，没有什么神学陈述被认为是充足的。”<sup>35</sup>“解放神学”的代表人物古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）说，神学是“在圣言的光照下批评性地反思基督教的实践”。<sup>36</sup>他论证说，神学反思是“对于作为上帝的圣言所致以的对象的意义上的社会和教会的一种批判”。<sup>37</sup>考夫曼（Gordon Kaufman）写道：“神学具有一种双叉任务。一方面，它必须在上帝活动的光照中看待所有的人的生存……另一方面，必须从我们的境遇当中享取上帝的活动……神学任务的这两个分叉或方面为我们的神学工作提供了两个根本的规范。一则是历史性的规范：我们当作上帝的决定性行动的东西应当对应于就我们的时代而言的其中其他那些世代的基督徒共同体对它的认知。我们必须能够让《圣经》和基督教传统可理解，又不能出现对它们的严重曲解……再则是经验性的规范：我们的神学必须理解我们的经验和我们生活在其中的世界……神学是一种持续的努力，通过过去的启示性的事件来对我们当代加以理解，从我们当前的境遇中享取这个过去。”<sup>38</sup>

<sup>33</sup> 布尔特曼, *Kerygma and Myth*, 卷1, 页210。

<sup>34</sup> 参见特雷西《秩序的神圣愤怒》, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury Press, 1975), 页47-49; 《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》(上海: 上海三联书店, 1998), 页77-106。

<sup>35</sup> 奥格登, “What is theology?” *Journal of Religion* 52 (1972), 页25。

<sup>36</sup> 古铁雷斯, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trans. Caridad Inga and John Eagelson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973), 页11。

<sup>37</sup> 出处同上, 页13。

<sup>38</sup> 考夫曼, *Systematic Theology: A Historical Perspective* (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 页75—

对神学任务的本质的类似理解也被诸如孔汉思、施莱比克斯、布鲁纳和潘能博格等二十世纪的基督教新教和天主教神学家所分享<sup>39</sup>，当然也符合拉纳的思想路数。对拉纳而言，神学属于批判性反思的一个次级活动，其对象是基督教信仰的活动和内容。<sup>40</sup>神学是信仰科学。这个定义对于拉纳来说具有两个重要的结果：“神学作为科学当然不可混同于布道学……不可混同于属灵的圣言。但是神学也不可像常见的那样忘记，它源于这个圣言并要侍奉它，因为这个属灵的圣言和由它而来的神学与圣灵的原始经验有关，否则它们就会完全失去主旨。”<sup>41</sup>一方面，神学作为科学不同于信仰。它不是信仰本身，而是对信仰的批判性反思。在这个意义上神学是从属于信仰的。对拉纳而言，“哲学在严格的意义上不外乎是对于我们原始的自我理解从方法论上进行精确的、反思性的和最优控的再现和阐明。”<sup>42</sup>相似地，神学是“对于在信仰中所把握和接受的上帝启示进行有系统性指导的澄明和解说。”<sup>43</sup>拉纳小心区分开了经验与后发的对于经验的反思，认为两者不可混同。人们自己的基本经验是直接的和被无主题地给予的。反思代表通过语言和概念的中介对原初经验主题化，这种主题化在那种原初经验的把握和再生中永远不会完全成功。<sup>44</sup>因此，拉纳与《彼得前书》3章14—16节<sup>45</sup>的主题相关写到，神学是对基督教的盼望或希望的一种明确的、主题性的表述，但不是那个盼望本身。<sup>46</sup>

作为批判性反思的这样一种次级事业，一方面神学对于“径直信仰”而言并非不重要，也并非是一种外在的强加，恰恰因为神学是信仰的科学。对拉纳而言，就像对他的老师海德格尔而言一样，尽管直接自我-占有与反思能够而且必须区分开来，不过对于我们自己的直接占有或者经验而言总是需要反思。“如此这般的经验与对于这个经验进行的概念性的、对象化的反思不应绝对地彼此分开。经验总是至少带着对于它的某种初始反思。”<sup>47</sup>的确，反思对于人的经验并不是纯属偶然的，而是必然的。“在其中不再给出这种反思契机的时刻，这种原初的自我-占有本身就会停止。”<sup>48</sup>恰恰作为对信仰的反思，神学才是信仰的一种契机。

---

76.

<sup>39</sup> 参见：*Journal of Ecumenical Studies* 17 (1980): 页 1-17、页 33-48、页 75-80、页 86-93。

<sup>40</sup> Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth (eds), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 vols. (London: Burns and Oates/New York: Sheed & Ward, 1968-1970), vol. 6, pp. 234-235. (下引此书，简称《世界的圣事》英文版)

<sup>41</sup> 《神学研究》英文版，11: 111。

<sup>42</sup> 《神学研究》英文版，6: 74。

<sup>43</sup> 《世界的圣事》英文版 (SM)，卷 6，页 234。

<sup>44</sup> 参见：《基督教信仰之基础》英文版，15—16 页；《神学研究》英文版，11: 151—152。

<sup>45</sup> “你们就是为义受苦，也是有福的。不要怕人的威吓，也不要惊慌；只要心里尊主基督耶稣为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔敬畏的心回答各人；存在着无亏的良心，叫你们在何事上被毁谤，就在何事上可以叫那诬赖你们在基督里有好品行的人自觉惭愧。”

<sup>46</sup> 《世界的圣事》英文版 (SM)，卷 6，页 235。

<sup>47</sup> 《神学研究》英文版，11: 151—152。

<sup>48</sup> 《基督教的信仰》英文版，页 16。

“神学不仅是对于教会的信仰意识的一种科学的、系统性的反思，而且也是信仰本身的这个意识的一个内在契机，以至于这种信仰意识在这种反思(被称作神学)的帮助下展露自身，并且更加反思性地达到自身。”<sup>49</sup>

对于拉纳而言，“在宣道和神学之间具有一种最为本质的区别，尽管具体而言宣道总是在它自身之中已经包括一个神学反思的契机，而且另一方面，神学永远不能把宣道充足地换位到神学的反思之中。”<sup>50</sup>然而，尽管神学本身不是布道学，但是它具有一种布道学的功能。没有神学便没有宣布，便没有布道学。<sup>51</sup>对于拉纳而言神学不是与信仰毫无干系的徒然思辨，而是信仰自己的反思性解说。

“因为神学是为信仰提供一种批判性合理证明的一种反思，而且本质上是指向见证和宣布的，所以所有的神学必然是‘布道性的’神学。在神学不想成为布道性的或者不再是布道性的那些情况下，它只会是一种思辨的宗教哲学。尽管具有本质性的布道特征(即它与宣布的关联性)，神学是批判性的、反思性的科学，不是直接的冥想(如祈祷)或讲道。恰恰因为它作为批判性的反思才服务于宣布。”

52

在拉纳看来，作为信仰科学，神学具有作为其基础的规范和目标，即基督教信仰本身。<sup>53</sup>就是说，如果不忠实于历史性的基督教信仰的经典表述就没有什么神学可以被判定为充足的。对于拉纳而言，正是《圣经》才是基督教神学的规范之规范。根据拉纳，《圣经》之所以对神学来说是最后的规范，是因为《圣经》是“原始教会信仰的对象化”。<sup>54</sup>更精确些说，《圣经》是“那个纯粹的、因而是绝对规范性的对象化，形成那个终端(原始教会)的末世学的开端的规范之规范”。<sup>55</sup>《圣经》是使徒们具有的对于耶稣基督事件的原初经验的主题化。<sup>56</sup>《圣经》的规范性和“无谬性”是由这样的事实构成的，就是，它对象化使徒们的经验，与那个神圣的灵感——如果这被理解为意味着上帝是《圣经》的文字作者的话——无关。<sup>57</sup>

拉纳论证说，神学必须寻求把人导回到对耶稣基督形成的这种原初的、使徒们的经验。“神学的任务必须在它的所有概念上分化的对象化方面诉诸对于神恩的这种原始经验；日新月异地向人表明，基督教信仰的这整个的、出现巨大分化的表述总体，尽管在人的所有纬度上被显露出来，但基本上表达的不外乎是那个巨大无比的真理，即绝对的奥秘——它本身就是、而且掌控并支持一切，并且总

<sup>49</sup> 《神学研究》英文版，6：90—91。

<sup>50</sup> 《神学研究》英文版，9：37—38。

<sup>51</sup> 《神学研究》英文版，6：80。

<sup>52</sup> 《世界的圣事》英文版(SM)，卷6，页235。

<sup>53</sup> 《世界的圣事》英文版(SM)，卷6，页235。

<sup>54</sup> 《神学研究》英文版，6：90。

<sup>55</sup> 《神学研究》英文版，6：89。

<sup>56</sup> 《神学研究》英文版，9：110。

<sup>57</sup> 《基督教信仰之基础》英文版：页369—377。

是保持如此——已经在爱中把它自己作为自己向人传达。”<sup>58</sup>如果单靠重复《圣经》或传统，神学是不能履行这个任务的。它必须以现代人感到可信的方式向他们解释使徒们的规范性信仰。“只有神学成功找到与特定时代的人所具有的整个世俗的自我理解的一个接触点，而且成功地进入与这种自我理解的对话之中，拾起这种自我理解，并让自己的语言、甚至主题本身被这种自我理解所丰富，只有在这样的程度上神学才是真正的布道性的神学。”<sup>59</sup>这意味着神学也必须根据它解释具体历史境遇方面的能力，以及解释当代人的自我理解方面的能力来加以评判。“神学是对特定文化和历史境遇之中、对与特定时代的灵的对话之中的福音信息的反思。它源于并指向特定的时代所提供的那些理解的地平圈。”<sup>60</sup>神学如果作为基督教信仰对自身的反思是充足的话，它必须在每个新的历史境遇中采取一种“适当的时代形态”。<sup>61</sup>拉纳在《神学与入学》中说，神学必须以这样的方式再-表达基督教的信仰，以至于“人可以认出神学断言中所表达出来的东西与他自己的经验中得到验证的自我理解是如何联系起来的。”<sup>62</sup>

因此，在拉纳看来，如果神学在基督教信仰的宣布方面对当代的人有所援助的话，神学必须既反映基督教信仰的意义，又要反映当代人的基本的自我理解。这意味着神学必须完全是批判性的反思，包括对人类经验的一种形而上学的或先验的反思契机。神学是一种严密的、科学的事业，一种并不把任何东西排除出它的批判性发问域的事业。<sup>63</sup>拉纳秉持“吾爱吾师、吾更爱真理”的精神指出，神学并非仅仅是海德格尔所说的意义上的一种“实证科学”。<sup>64</sup>就是说，神学并不是一门只研究基督教信仰和自我理解的某个特定方面的区域性科学。相反，神学像形而上学一样是一门普遍科学，不仅追问人的存在问题，而且追问实在总体问题。<sup>65</sup>进而言之，神学主张，基督教的信仰宣布表达了一种普遍真理，这是对于所有否认基督教的明确表述的人所含蓄地经验到的东西的一种主题化。因此，神学不能只是以一种信仰方式诉诸它自己特殊的意义和真理标准。<sup>66</sup>既然基督教声言对人的经验的一个普遍方面进行主题化，那么基督教信仰宣布的可信性之最后标准必定源于世俗艺术、科学、形而上学所照亮的人的经验本身。根据拉纳，如果神学不反思共同的人类经验——包括对于人类经验的可能性的先天条件的一种先验反思的契机，那么神学就没有充分的理由宣称它是对于如此这般的经验来说为真的某种东西的表达。如果神学没有那么做，神学就未能忠实于使徒的布道

<sup>58</sup> 《神学研究》英文版，11：110。

<sup>59</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，页7-8。

<sup>60</sup> 《神学研究》英文版，14：256。

<sup>61</sup> 《神学研究》英文版，11：143。

<sup>62</sup> 《神学研究》英文版，9：41；14：299。

<sup>63</sup> 《世界的圣事》英文版（SM），卷6，页234。

<sup>64</sup> 参见：海德格尔，“现象学与神学”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996）731-762。

<sup>65</sup> 《神学研究》英文版，13：122-123。

<sup>66</sup> 《神学研究》英文版，9：34。

学，而后者才的确使它所宣布的信仰上帝这一普救主张对于所有人而言成为一种可能性。

这么以来，神学对拉纳而言是对基督教对于在世界中处于与他人和上帝的关系之中的人所作的特定理解的批判性反思。它必须对于在《圣经》的使徒见证中发现的、基督教的规范性的生存理解提供一种解释，而且必须对于那种按照作为当代人的生存前提的意义和真理标准判断为充足的、共同的人类经验提供一种解释。它的任务是表明，使徒的信息——就像当代状况下所诠释的那样的——是对于自我、对于他人和对于上帝的经验的最恰当的主题化，这种原初的、非主题性的经验是所有的人凭借作为人而存在所分享到的经验。

总之，拉纳表明，当代哲学思想中的一种完全批判性的、因而完充分的“转向主体”必然包含对当代经验的必要条件的一种明确先验的或形而上学的分析。拉纳进而表明，神学的主张、包括有关上帝的实在性的主张必须得到合理性的证明，不是仅仅基于基督教的信仰见证，而且最后要基于人的生存和经验本身。而这一点则是新正统派神学家们，诸如巴特，所没有表明的。神学必须表明，如此这般的人类生存必然指向上帝的实在性，这先于基督教信仰的特殊启示性事件的宣布。否则，谈论神恩、圣化和上帝的留置等等都会在当代人看来显得不外乎“概念性的诗歌”和“不可示范的神话”。<sup>67</sup>拉纳对我们的共同人类经验的诠释比上述其他一些神学家的路径更符合批判性思维的要求。

但是同时，拉纳以人为中心的全然批判性的学说并没有呈现出对基督教以神为中心的本质信仰特征有任何的缩减。激进神学的真正症结在于，认为只有在明显否定基督教信仰可以做出或者蕴含有关神圣实在的任何认识这一主张为代价的情况下，才能维持世俗的理智价值和存在性的价值。评判布尔特曼的神学的时候也产生出类似的问题。例如，布尔特曼主张，在基督教信仰中谈论上帝必须总是同时谈论人，反之亦然。这个阐述陈述了神学语言必须蕴含人学语言，而且人学语言必须蕴含神学语言，但问题，事实上布尔特曼很少说到上帝，而是相当片面地只是把对上帝的谈论换位到有关我们自己的谈论之中。因为布尔特曼并不允许自然神学作为一种充分的基督教神学的一个必然方面，他的思想造成神学向人学的一种含蓄的还原。拉纳的神学进路从神学的角度而言看起来特别持中，它既是人学取向的（断言，神学主张的最后真理要么在人的经验中得到证明，要么就一点也得不到证明），然而又是明显以神为中心的（断言，为评断基督教信仰的主张提供最后标准的人之经验必然包括对神性实在的一种直接的、先天意识）。

“假若关涉的是人，便是人类学；假如我们把人理解为一个不得不自由地在其历史中倾听自由的上帝可能发出的福音的生命，它便是‘神学的’人类学；假如人

---

<sup>67</sup> 《神学研究》英文版，9：37。

对自己的自我理解是他得以倾听事实上已经发生的神学的前提，它便是‘基础神学的’人类学。”<sup>68</sup>简言之，拉纳好像比其他当代神学路向更充分地回应了当代神学任务，这个任务就是要表明，对《新约》中的耶稣基督的使徒见证中所规范性地表达的基督教信仰，是对与他人和与所有的人含蓄地共享的上帝之关系中的自我的基本经验的那种最适当的主题化。

### 3. 方法问题

当代基督教神学家中的另一个共识是，与上述神学的多元性和神学任务的双重性相关的方法问题是当代神学所面临的一个最根本的问题。无论从什么角度来看这个方法问题，都不能无视来自信仰者内部的抱怨之声这样一个事实，就是传统的神学语言在当代经验面前显得失去了意义，“一切的传统与信念均经历前所未有的反诘与存疑”。<sup>69</sup>这个实际问题与哲学-神学问题是内在相关的。因为如果当代信仰者质疑基督教语言的意义，他们其实有他们自己经验中的根据，即他们的经验中的那些相当具有真理性的东西，以及他们的自我理解和他们的文化。而且如果基督教神学的意义值得质疑，那么神学之为真理的说服力就开始出现肢解。这个问题是一个根本性的问题，因为它提出了神学的出发点问题，就是其根基是否和如何寓于具体的经验和思想之中的问题。这样以来就至少暗含着一种需要，即就任何神学断言中的人的状况的预设进行哲学性的分析。它最终是一个方法论问题，因为他所问的是在迄今对人和世界所把握到的东西的情况下如何做神学的问题。拉纳就是这样来理解的。拉纳的先验人学首先是一种方法、一种进路。

拉纳在“神学和人学”以及“教义神学展望”中指出，随着启示内容的可信性当今受到质疑，启示这一事实也成了问题。这是因为神学本身没有能够关注启示的倾听者——作为现代和当代哲学焦点的主体。他呼吁，神学家一定要使自己的方法既对于基督教启示之结构具有真理性，又要对于各自时代中所理解的人而言具有真理性。在拉纳看来，神学变得对于当代状况而言越充分，那么对于它自己的实在而言就越充分，而不是越不充分。<sup>70</sup>拉纳所提议的方法是，一方面与现代对于神学所进行的根本性的和哲学的批判进行对话，另一方面又具有护教价值。因为拉纳认为，启示是一个已经撞到那些质疑神学的根基的人们头上的历史事实，神学本质上成为对于人的经验中的启示之意义的一种反思。这就是拉纳对于一种先验神学或者一种神学人学的建议。

<sup>68</sup> 拉纳，《圣言的倾听者》（北京，北京三联书店，1995），页193。（下引此书，简称《圣言的倾听者》中文版）

<sup>69</sup> 陈佐人，特雷西《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》（上海：上海三联书店，1998）“中译本导言”，页11。

<sup>70</sup> 拉纳，《神学研究》英文版，9：28-45。《神学研究》英文版，1：1-18。

### 三. 两次世界大战之间天主教神学中的拉纳

要理解拉纳的人学取向和特点,就不能不注意一个事实,那就是拉纳的神学思想是处于罗马天主教思想在二十世纪的浮现过程之中的思想。只有在这样一个历史背景下,具体而言只有把拉纳的思想发端放回到两次世界大战之间的天主教神学境遇之中,我们才可以比较准确地给拉纳的人学思想定位,把握它的意义。就两次世界大战前后的现代天主教神学的历史、状况和特点而言,一般咸认,存在着创新和守成两个方面。拉纳的神学人学就是在克服天主教思想倾向中的守成方面,继承和发扬其中的创新方面的基础上发展起来的。

#### 1. 天主教之中的守成方面

从守成方面而言,自天主教针对“宗教改革”的第19次大公会议“特伦特大公会议”(the Council of Trent, 1545—1563)以来、特别是自19世纪以来,天主教神学中的一种倾向一直是“反动的”,就是在反击那些宗教改革的论证和对真理的历史本质的人文主义理解的过程中,官方教会走到这样一种立场,就是把天主教正统等同于经院方法,在新的时代仍然重弹老调。<sup>71</sup>

这个重新弹起的老调就是“新托马斯主义”。众所周知,在近现代社会和思想的发展大潮面前,天主教逐渐失去了它在中世纪曾经享有的至尊地位,引发了天主教系统强烈的缅怀“旧朝”和回归传统的倾向,这种怀旧和回归的渴望在思想家那里表现为回到传统经院主义和天主教正统的呼声,一时间形成具有相当声势的共鸣。继1757年西班牙加泰罗尼亚地区的红衣主教伯克索多(Boxadors)率先号召研究托马斯主义之后不久,意大利的皮亚琴察教会学院逐渐形成托马斯主义的研究中心,及至1824年时任罗马学院院长的大泽利奥(d'Azeglio)大力推行传授托马斯主义,这一思想倾向又直接影响到后来成为教皇利奥十三的佩奇(J. Pecci)。此外,至于在拉纳所属的耶稣会方面,在教廷支持下则创办了以重返经院主义哲学为宗旨的《天主教社会》杂志,以捍卫教皇“永无谬误”的教条,遏制天主教内部的现代化萌动。而这种遏制,在法国教会表现为对笛卡儿主义的抵制,在德国教会则是反抗古典唯心主义,在比利时教会则是反对本体主义,并且在这个过程中各自形成了自己的新经院主义倾向。这种倾向发展到19世纪下半叶的时候,“回到经院哲学”、“回到托马斯·阿奎那”已经形成天主教思想界的最时髦的口号。1879年8月4日,教皇利奥十三颁布《永恒之父》通谕,通谕的副标题《在天主教学校中恢复天使博士圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》则

---

<sup>71</sup> Walter Kasper, *The Methods of Dogmatic Theology*, trans. John Drury (Glen Rock, N. J.: Paulist Press, 1968), p.11-21.

点出了这个通谕的要旨，标志着重建经院哲学的努力得到罗马天主教教廷官方的认可和支持。之后相应的学院和研究所纷纷建立，杂志和书籍像雨后春笋般出现。<sup>72</sup>在利奥十三的鼓励和提倡之下、在麦西埃率先具体贯彻和带动之下，重建经院哲学的成果“新托马斯主义”成为 19 世纪和 20 世纪之交期间天主教思想的主要特色。

尽管这个期间天主教内在教义神学方面有一些“更新”，但是在二十世纪早期“现代历史思维和天主教信仰……好像是天生的对头”。<sup>73</sup>天主教思想作为一种反新教的论点是“护教性的”，在捍卫它对所不能同化的新的知识发展领域拥有绝对的、普遍的真理方面是“教条性的”。<sup>74</sup>官方天主教对于二十世纪早期的现代主义危机的防卫性反应产生出一种教会中心主义，几乎杜绝了与历史、科学和哲学方面的新理解进行对话的可能性，而后者却正是当代新教神学的特征。

囿于这种思想路向，第一次世界大战前后天主教教会的精神状况处于现今人们很难想象的一种僵化程度。罗马天主教总是力图使托马斯阿奎那的哲学和神学成为必修的东西——甚至不是以其原初的形式，而是以他后来的追随者们所改造过的简化形式。这种规定下来的思想包括了规定下来的语言：一度在在托马斯那里和他之前的亚里士多德那里出现的经院神学和哲学中的术语，是唯一被允许的、被应用于所有文化圈子的唯一正确的术语，以便把基督教的信息、它的信仰内容和伦理指示传达给所有时代的人们。超出这个思想和语言藩篱之外的问题和经验都遭到禁止。教会的整个控制机制处于罗马的监督之下，而这个控制机制则是由遍布世界的神职告密者和自愿揭发者构成的庞大网络，他们随时就所发觉的任何游离和分歧向罗马当局——所谓的“圣职部”——递送报告，有时是直接的，有时则是通过罗马教廷大使。只有通过固定程序才能当选的各地主教们，都不得不采用严厉的手段来对付那些具有反叛精神的神学家们。遭禁的书籍要从书店中撤除，遭禁的教师则不再允许上课，而是被开除出神学教授队伍，有时候则被发配到修道院。在罗马列有臭名昭著的“禁书目录”，上面的文章和著作天主教徒不得阅读，否则会遭到惩罚。1948 年最后一版的“目录”上所列的禁书大约有 4000 本，它们要么被认为威胁到信仰，要么被认为缺乏道德（后来“禁书目录”终被保罗六世所废除）。有时神学家或许只是从报纸上才获悉自己的著作上了“禁书目录”。那些学说受到诘难的神学家们都被迫公开撤回自己的学说，并为它们的不可信而忏悔。一旦一位神学家上了这样的黑名单，那么罗马并不满足于这个神学家不再就问题发表看法，这个神学家只是顺服地缄默（*silentium*

<sup>72</sup> 参见：刘放桐，《新编现代西方哲学》，（北京：人民出版社），页 567—569；卓新平，《当代西方天主教神学》，（上海：上海三联书店，1998），页 18—33。

<sup>73</sup> Walter Kasper, *The Methods of Dogmatic Theology*, trans. John Drury (Glen Rock, N. J. : Paulist Press Deus Books, 1968), p.16.

<sup>74</sup> Bernhard Welte, “Zum Strukturwandel der katholischen Theologie in. 19 Jahrhundert,” *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1965), pp. 397-401.

*obsequiosum*) 还是不够的。他得使自己成为话题, 以便人们能够谈论他。只有到那时, 他才被算作服了。实际上, 特别是在欧洲启蒙运动之后, 罗马就一直尝试用这样的和类似的手段来遏制时代精神。

此外, 就各个国家而言, 还有更典型的罗马与时代精神的冲突发生。在德国, 天主教害怕的是宗教改革观念、开放性的历史研究和对《圣经》的专注所带来的影响。在英、法, 罗马与所谓的现代主义——在其他国家也有影响——作战; 现代主义把个人经验置于教会教条之上, 而且如此以来试图宣示一种“与时俱进”或“跟上时代”的基督教信仰。<sup>75</sup> 罗马对待这样的一些新萌芽运动的严酷措施, 特别是在庇护十世(卒于 1914 年) 时代, 意味着天主教神学已经绝对停滞(尤其是在解经学、教父学和教会史方面), 意味着神学家陷入了一种迟疑、焦虑和互相猜忌的泥潭。教皇们自视为传统信仰之唯一合法、称职的拥有者和保护者 (*depositum fidei*)。他们认为他们独自能够宣布天主教信仰“符合时代”, 而且在某些情况下以新教义的形式呈现这种信仰。在这里职业神学家们非但没有什么独立的作用, 反而得通过展示他们的学识去捍卫教会的学说, 尤其是那些教义。

除非我们了解到拉纳在其中开始学习神学时的这种状况, 我们就难以把握拉纳的一些说法。他时常谈到教会“整合主义”(integralism): 他藉此意指一种观点和行为方式, 据此, 公共领域和个人领域这两者中的所有问题只有从教会传统才能得到充分的回答, 而且必须得到充分回答, 所以这事实上意味着说教会身旁没有什么独立的实体。就教会之内的生活而言, 整合主义者的态度意味着传统上的一切都必须予以保留, 只是因为其古老; 服从教会权威必须是至高无上的美德; 而平信徒们本质上处于接受指令的一端, 没有什么真正的创见。拉纳还谈到教会的“遍泛独石主义”(“Pian Monolithism”)。随着庇护九世(卒于 1878) 进入教会之中、在庇护十二(卒于 1958) 时期再次达到顶峰的这个制度, 有把教会变成一块无法移动的独石、一种绝对的专制之虞, 其中的一切从头到脚都由统治者掌控和决定。这个制度必然是欧洲中心主义的, 也就是说, 非—欧洲的文化没有机会把它们自己的价值介绍到教会之中: 这是天主教针对现代世界的一种主要在于防守的态度, 导致天主教陷入一种守势而不能自拔。在某种意义上, 拉纳的神学就是针对这种状况有的放矢地展开的。

## 2. 天主教之中的创新方面

在守成倾向的同时, 天主教思想中也出现了一些有希望的创新运动。一些人开始不断对于上述这种对教会的理解以及从之而产生的教会实践加以抗争。通

---

<sup>75</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p. 54.

常，罗马都成功地用高压手段使这些人沉寂下来。但是第一次世界大战之后，不再局限于个人所关心的问题的一些运动浮现出来。这些运动的一个共同发现是，在早期基督教时期——始于圣经时期——存在着比罗马体制所允许的要更为丰富多彩的观念、更多可能的生活方式。人们发现，这个遗产可以给当前带来丰富的果实，可以为在“现代”世界中宣示福音而开启更多的机会，同时又仍然保持是教会自身的福音宣示，也就是说，并不在任何方面依靠一种异端的选择。这样，圣经运动和普世运动也在天主教内部兴起；就像通过精研那些教父们（最初 7 个世纪的那些神学家）来费心更新神学一样，祷文的费心更新相似地依赖于一种向“源头”的回归。

渐渐地从试探性的尝试中兴起一种新的神学——而且这立刻展示出一个“多元性”的方面，标志着天主教神学家们开始具有一种新的心态。例如，法国天主教所使用的方法和语言与那时德国的不同，这实际上就意味着拉纳所说的那个硕大无朋的“独石”出现了纹路。另外，围绕《圣经》的结集成书、教会教父和特定的时期等问题则牵涉到进一步的多元性。此外，要理解拉纳，人们还必须理解到他当时实际上已经处于天主教神学更新的第二代。

致力于天主教神学“更新”的第一代人——他们的社会的、属灵的和教会的毕生工作在两次世界大战时期达到顶峰——曾经带着巨大的勇气、顶着教会官员们的威胁，以一种更为一般的方式把新的心态引入神学之中。这一新的精神尚不能有效应对特定的一些神学难题的内容。在德国，二十世纪上半叶出现了与前一个世纪的唯理论相反的教义神学的繁荣。图宾根学派反映出一个更为广泛的自由主义运动。在十九世纪晚期和在二十世纪早期，对于基督教之过去的实证资料的兴趣导致对于圣经、教父、中世纪和神学的礼拜源泉的历史研究。这种“回归源头”（“return to the sources”）是成为梵二会议标志的神学和教会更新运动的重要根源之一。19 世纪开始的托马斯思想的复兴，从积极的角度讲，其顶点是天主教知识传统中最重要的源泉之一的历史和哲学的恢复。重新进入托马斯本人的文本，而不是他后来的那些诠释者组成的学派，导致神学和哲学思想方面不可低估的增长。在神学领域开启了这个新阶段的是李珀特（Peter Lippert）、瓜尔蒂尼（Romano Guardini）和普茨瓦拉（Erich Przywara）等人，他们代表着这个新精神。但是与拉纳所属的第二代相比，他们几乎还没有进入个体的教义问题，所以那时典型的教科书并未注意到他们。况且这些神学家们的当务之急只是向这些新运动中那些对宗教和灵修感兴趣的活跃分子发表看法；所以他们讨论的是他们认为这个圈子的读者会直接感兴趣的那些主题。瓜尔蒂尼、李珀特，甚至更早一点的卡尔·亚当（Karl Adam）的著作的特点都在于此。最后，这一代人还处在其哲学和神学的幼年之际，就已经经历了教会之内的阴谋、异端迫害，以及比如官

方针对所谓的现代主义者们的严厉反应，而这毕竟留下了创伤。瓜尔蒂尼曾经说，他从神学的角度来关心诗人或许是源于一开始就希望避免与教会当局发生冲突的考虑。经院神学以其独特的方式也代表着这种逃避。如果一位教义神学家没有与教会中同时代的受过教育的人或者教会外轻视宗教的人们进行对话的欲望，那么他们就会专注于编辑老神学家们的文本，他们所从事的是教义的回顾史。巴特曼（Bartmann）、迪卡姆普（-尤森）[Dickamp(-Jussen)]、鲍勒（-谷摩斯巴赫）[Pohle(-Gummersbach)]、冯·瑙尔特（van Noort）和汤奎雷（Tanquerey）等人的教科书就是这方面的最好证明。

从这些立场出发，我们能够理解拉纳所属的第二代人的特点。他们不会再满足于宣示一种新精神，宣示一种完全向现代阶段、向其心态、艺术和难题开放的态度。他们也不会满足于只把这种新精神的影响局限在更新教会实践方面——有新的教牧人员和新的改革了的祈祷仪式。他们得把自己献身于哲学、神学和教会生活的个体问题的整个范围，并且借此表明他们这代人的新精神，就是要展示出它不仅在一一般意义上而且在广泛的个体问题上是属于当代的，也是属于教会的。

在作为神学家的工作伊始，拉纳就深信，只有真正达到这一点，基督教徒才能够感到当前是一个自然的存在领域，而且完全适合于基督教；只有到那时，才会出现这样的情况，就是说，神学家能够做比只是针对一个新阶段来捍卫基督教更多的事情，即表明基督教是当今唯一完全真正可理解的上帝所给出的对于那些由我们历史性的当前和正在出现的未来所引发出的问题的新答案。拉纳自己看清了这一点，而且付诸相应的行动。带着勇气和充满活力，他与第一代人一道为了一种新的多元性神学的权利而并肩对新经院主义和“遍泛独石”作战<sup>76</sup>，而且他努力在实现第二代人的任务方面扮演着无法替代的角色。

### 3. 天主教之中的神哲汇流

此外，随着二十世纪的展开，在天主教传统中也出现了与现当代哲学的对话，特别是与德国传统的对话。约瑟夫·马雷夏（Joseph Marechal）用康德的批判主义对抗托马斯主义的尝试导致现在人们所称的“先验托马斯主义”运动的产生。拉纳在其主编的《神学百科全书》中所撰写的“先验神学”词条中说：“‘先验神学’这个术语是照着先验哲学这样一个模式而创造出来的，指的是天主教思想中（例如，自马雷夏以来）对于后者的一种接受性，及其对天主教神学的重要影响。这并不意味着先验神学纯粹是把先验哲学应用于神学主题。……这样的一种先验神学明显（至少乍看起来）带有求助于先验哲学的色彩，但这无损于它真正的神

---

<sup>76</sup> 参见：Martin Heidegger *im Gespräch II*, ed. Richard Wisser (Freiburg und Munich: Alber, 1970), 153; Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), p.56f.

学特征。一则，把人的‘本性’当作恩典的可能性的条件的神学考虑，是神学的一部分，尽管是一种看起来像哲学的神学。”<sup>77</sup>这应该是拉纳对自己神学特色和要点的表白。拉纳与现代天主教中的这后一种传统保持一致。天主教教义的统一性和历史性主题（19世纪早期神学更新的标志）是他的思想的惊人特点。进而言之，拉纳早期的神学工作展示出在神学“回到源头”中的严肃努力，特别是在教父研究方面。最后，作为一个神学家他立于已经回到托马斯阿奎那中的一个重要源头的那些哲学家们的传统之中。

不过，就拉纳从事神学研究时的精确位置我们还必须提及他自己所属的耶稣会的传统。在耶稣会修士当中，20世纪上半叶的更新运动是由对于会祖依纳爵及其《神操》一书的一种新兴趣所塑造出了的。正如诺弗尔特（K. H. Neufeld）已经表明的，当卡尔·拉纳仍然在学习神学的时候，卡尔·拉纳和雨果·拉纳两兄弟就合作为耶稣会士灵修基础提供一种更深刻的基础<sup>78</sup>，即《神操》中的祈祷神学。拉纳1932年和1933年所发表的第一批主要作品正是出自有关奥利金和波那文图拉两人的属灵感（the spiritual senses）学说的一种考虑。诺弗尔特指出，随后出现的拉纳的《在世之灵》中的思想，对拉纳而言不是哲学把神学迫入背景之中去的某种断裂的结果：它们植根于对耶稣会修士当中祈祷实践的关心，恰如在托马斯那里，认知感觉的重要性是人的感觉在与上帝的对话当中具有不可替代的价值这样的观念的一个部分。于是拉纳才会说：“我们在祈祷实践中和一种宗教的熏陶中所分享的依纳爵本人的灵修学说，对我已经变得比这个修会内外所有那些有学识的哲学和神学都有更重要的意义。”<sup>79</sup>

更加精确些说，拉纳在二十世纪的神学中处于两大传统——教会传统和德国传统——的交叉点。这决定了拉纳是一位哲学神学家，他的思想其实是“一种看起来像哲学的神学”<sup>80</sup>。从教会传统而言，他是这样的一个托马斯主义神学家和哲学家群体中的一员，他们与马雷夏这个名字相连，马雷夏尝试阿奎那哲学和现代德国思想所提出的一些中心问题之间的对话。<sup>81</sup>从德国传统这方面而言，康德是拉纳在其基础性的思想建构中，尤其是在《在世之灵》中所回应的第一位哲学家。而在拉纳早期对康德的难题的研究中对他的思想影响最深刻的是海德格尔。在罗马天主教传统中，托马斯·阿奎那、以及马雷夏对阿奎那的解释代表着对拉纳著述影响最大的源头。<sup>82</sup>但是另一方面我们也应该注意到，在我们所谈论

<sup>77</sup> Karl Rahner, "Transcendental Theology", *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, edited by Karl Rahner (London: Burns & Oates, 1981), 1748 页。

<sup>78</sup> Neufeld, *op.cit.*, 343ff.

<sup>79</sup> *Gesprach*, II, 51; 参较拉纳对依纳爵的理解：《神学研究》英文版，16:130。

<sup>80</sup> Karl Rahner, "Transcendental Theology," *Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner and others, vol. VI (New York: Herder and Herder, 1968), p.287.

<sup>81</sup> 关于这个群体的情况，请参见：Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*, trans. Edward Quinn (Glen Rock, N. J.: Deus Books, Paulist Press, 1966), pp.21-53.

<sup>82</sup> 在拉纳思想的哲学背景方面，请参见：Louis Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (New York: Herder and

的拉纳的思想源头中，除了阿奎那这个例外之外，拉纳与其他思想家们的对话都是隐含而间接的。他的著作中很少直接提到康德或者海德格尔，至于马雷夏也只是偶尔有所引述而已。不过，他们的影响就像阿奎那的影响一样在拉纳思想发展和根基中是明显而重要的。在某些方面，拉纳的早期著作《在世之灵》和《圣言的倾听者》为他的形而上学和先验神学打下了哲学基础。从这个哲学基础衍生出了他的神学的方法和入学。本文的“思想渊源”部分，将展开德国和教会两大传统对拉纳思想的“定型”作用。

#### 4. 拉纳的思想入口

拉纳是西方公认的二十世纪最伟大的天主教思想家、“当代的托马斯·阿奎那”、“罗马天主教会静静的推动者”和“20世纪天主教教会的教父”。<sup>83</sup>。用保罗·尼特的话来说，“不容置疑，拉纳是20世界最著名、最有影响力的天主教神学家——探索未知的宗教领域的先驱。”<sup>84</sup>他著述等身，论域宽广，沟通古今，啮合人神。作为一个天主教神学家，拉纳的主旨是想通过回归自己所处传统的主要源头之一、即托马斯·阿奎那的思想，把自己的传统与现代和当代的思想联系起来。这样一种关系包括，努力从罗马天主教官方所承认的经院方法和过去数个世纪的思想之中挣脱出来，进入一种新的思考方式和研究神学的方式。拉纳用以作为中介的是体现“转向主体”这一转折的哲学，他把“转向主体”理解为先验的和存在主义的思想之独一无二的特色。通过这种哲学的中介，特别是康德和海德格尔所代表的思想传统，他力图把罗马天主教思想与当代已经彻底改变了的时代精神和文化背景联系起来。换言之，拉纳力图通过其神学建树使罗马天主教走出象牙塔，接触作为其当代背景的现实理论和文化氛围。这种当代理论和文化氛围，“被相继的革命性的运动决定性地塑造出来：宗教改革中的神学革命，启蒙运动中带有各种各样的转折点的政治和社会革命，法国大革命，马克思和共产主义运动，还有最后在意识中发生的革命表现为以‘转向主体’为特征的哲学运动……以及现代艺术和文学中的一些运动。”<sup>85</sup>然而，在拉纳看来，天主教虽然“身临其境”，但是对于这种氛围却“视而不见”、“充耳不闻”。

拉纳对于改变天主教这种麻木不仁状况所做出的努力，不是纯粹地从外部对于全新的和日益增长的“世俗化”经验做出一种调适，以便对天主教神学进行非常需要的一种提升；而是依照当代哲学所提出的那些存在主义的问题以及这种哲

---

Herder, 1967), pp. 7-51.

<sup>83</sup> Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998), 页 19.

<sup>84</sup> 保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社, 2004年), 87页。

<sup>85</sup> Peter Mann, "Masters in Israel: IV. The Later Theology of Karl Rahner," *The Clergy Review*, LIV (December, 1969), 937-938 页。

学所反映的文化和经验，对天主教传统进行一种根本性的再思考。借助对天主教传统所进行的这样一种“重溯”(retrieval)，拉纳发现并阐明了他后来所称的、在这样的两者之间——在那个传统所理解的天主教的结构与像在先验的和存在主义的思想中所揭示的那样的人的主体性的结构之间——所存在的一种固有的类比性。<sup>86</sup>在他的“先验人学”中，拉纳力图表明在基督教和人的经验之间所获得的这种内在关系，并表明基督教的启示已经渗透并超越了反映在主体哲学之中的那种文化经验。他把他的工作看作是对于已经含蓄地存在于天主教传统之中、但是只有现在才能够彰显的一个纬度所进行的主题化。

当然在这种努力方面拉纳并非孤独而行；他是上文所说的、为他的工作提供了大背景的一个更广泛的罗马天主教哲学和神学思想更新运动中一员。<sup>87</sup>但是他却是这个在“梵二会议”达到顶峰的罗马天主教哲学和神学更新运动中一位最突出的思想家和领军人物。他之所以能为自己奠定这样的地位，原因有二：一方面是因为他对这个神学传统有异乎寻常的把握能力，不仅把握到细节，而且在多样化中把握到某种统一的整体；另一方面是因为他对深层次的问题极度敏感，正是这些问题形成作为当代文化经验的中介的理论哲学。所有这些品质融合在一道便形成一种提出问题和解答问题的能力，而这种能力铸就了他神学成就。

拉纳对于当代哲学问题和及其所反映的经验的那种敏感，是理解拉纳思想发展中重点的连续性和变化性的关键。他从其哲学和神学生涯开始的时候，利用“康德到海德格尔”<sup>88</sup>的现象学的发现，反思作为启示的倾听者的人类主体的结构，他的注意中心慢慢地从关注主体转变到关注在特定的历史背景中的主体。<sup>89</sup>一般认为，“早期拉纳”(到“梵二会议”)的工作是力图借助经验的主观结构找出上述的那种“类比性”。“后期拉纳”(“梵二会议”后)的工作集中在认知着的主体的历史环境，或者说集中集中在一种全新的和多元的文化背景。

拉纳思想中的重点的连续性和变化性，可以通过他对先验人学问题的持久关注，尤其是对作为他的关注的中心纬度之一的历史性的意识和日渐强调来解释。<sup>90</sup>这是海德格尔的一种持久影响的结果。尽管拉纳最初在《在世之灵》里所探索、在《圣言的倾听者》里和“超自然的实存”观念中所发展的历史性概念在拉纳的早期神学中处于中心地位，但是仍然是某种属于理智范畴的东西。它的完全影响

<sup>86</sup> Karl Rahner, "Transcendental Theology," *Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner and others, vol. VI (New York: Herder and Herder, 1968), 287-289 页; Karl Rahner, "Transcendental Theology," *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, edited by Karl Rahner (London: Burns & Oates, 1981), 1748-1751 页。

<sup>87</sup> 参见: Mark Schoof, *A Survey of Catholic Theology 1800-1970*, trans. N. D. Smith, (New Jersey: Paulist Newman Press, 1970)。

<sup>88</sup> Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. William Dych, S. J. (New York: Herder and Herder, 1968), 页 lii (下引此书, 作《在世之灵》英文版)。

<sup>89</sup> 参见: Peter Mann, "Masters in Israel: IV. The Later Theology of Karl Rahner," *The Clergy Review*, LIV (December, 1969), 938 页以后诸页。

<sup>90</sup> Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, (Montana: Scholars Press, 1977), 56 页。

只有更广泛地探究他的后期工作才能感受得到。

尽管拉纳的著述博大精深，但其体系始终有一条简明的主线，就是神与人必定同在的道成肉身原则，即他的先验人学。按照麦茨为《在世之灵》所写前言的说法，“对他的神学进行更加密切地观察揭示出一种格外合理的一贯性和统一性，而且这种统一性可以从他的第一部大部头的出版物《在世之灵》追溯到他的《神学研究》……最新的一卷。”<sup>91</sup>他的思考“总是深得神恩所眷顾过的那些人心”<sup>92</sup>。贯穿拉纳整个神学遗产始终的上帝问题同时展现为上帝召唤人们成为什么的问题。拉纳的天才之处在于把对于满足的追求与上帝植于个人心中的无法安息状态连接起来，并且把上帝在历史的和肉体的实在之中的三位一体的临在（presence）与他所确认的那些赋予人的生命以尊严和蒙福命运的神恩迹象关联起来。

拉纳把这种历史性引入罗马天主教神学，恢复了十九世纪早期和二十世纪早期借助历史意识对一个古老传统的再思考。但是与那些半途而废的尝试不同的是，大概是拉纳最后发现了它们得以实现的环境，他的努力带来了空前的成功，这个成功就是作为他思想脉络和取向的“先验人学”。他的“先验人学”尽管不是对于罗马天主教神学的完全突破，却是其中一个重要的突破。以拉纳这样一个人物作为研究对象，除非认准其思想的这个特点和核心，否则只能如“天狗望月——不知如何下口。”幸运的是，本人终于在“狗年”以“先验人学”为主轴，找到了对拉纳神哲思想的“下口”之处——拉纳思想的脉络，而这个脉络又恰恰出自拉纳本人之口：

在我的神学的和‘哲学的’那些考虑（如果可以这么说的话）当中，所做陈述是两者的某种混合。我感到有权这么做，因为我相信‘哲学的’陈述要么得到神学断言的充分支持，要么它们有意义地补足后者。<sup>93</sup>

如果皮埃尔·鲁塞洛（Pierre Rousselot）和约瑟夫·马雷夏（Joseph Marechal）比他人更多地被提到的话，这突出的是我感到拙作特别受惠于他们对托马斯的诠释的精神。<sup>94</sup>

我，马丁海德格尔的一个学生，就他应该说点什么？……尽管我是一个神学家，但我把他敬为我的导师。……要是没有马丁海德格尔，当今这般的天主教神学就不再能够为人想象；因为，即便是那些希望超越

<sup>91</sup> 《在世之灵》英文版，xvi。

<sup>92</sup> Leo J. O'Donovan, "In Memoriam: Karl Rahner, S.J., 1904-1984," *Journal of the American Academy of Religion* 53, no. 1 (March 1985): 130.

<sup>93</sup> 《神学研究》英文版，23：149。

<sup>94</sup> 《在世之灵》英文版，页 xlviii。

他和追问与他不同的问题的人们，也无不把他们的发端归功于他。……尽管在我求学的课堂上有很多良师，但是惟有一人我可以尊为我的老师，这个人就是马丁海德格尔。……这样的一种鸣谢之于我并非在于它是一个简单和显然的事，因为我希望哲学和神学的主旨对于我而言一直比从事这些学问的那些个人更重要。……我深感海德格尔还留下了许多未竟之事业，深信他的工作在未来的思想史中将产生进一步的影响，纵使今天在那个佯装智力裁判庭的市场上几乎听不到对他的谈论。

我抑或径直向他致以一种出自完全的内心关系的谢意和致意，尽管我在那个时期与他只有为数不多的个人接触，但是这种内心关系三十年来一直活在我的心中。……他教给了我们一样东西：在每一处和每一物之中，我们都能够而且必须找出置诸我们头上的无法言说的神秘，纵然我们几乎不能够用语词来命名之。这是我们必须做的。即便海德格尔本人在他的著作中而且以一个神学家看来有些奇怪的方式放弃对这个神秘有所言语，该神学家也必须发出言语。<sup>95</sup>

对于基督教人学而言，人们是具有一种后天的、历史的和感觉的经验的一些存在者。这点对于他们在其中面对自己宗教里的上帝的那种经验纬度也成立。……通常的基督教人学深信不疑的是，在人的知识当中必须区分两个层次：感性知识，这是一种具有某种严格的物质成分的知识；属灵的概念知识，这是一种伸向如此这般存在的存在（being as such）的知识。不过，针对所有种类的存在论，针对所有试图通过把宗教知识与其他种类的知识分开而捍卫宗教性的知识的努力，传统基督教人学一直总是清晰地坚决主张，感性的知识和属灵的知识构成一个统一体；所有属灵的知识，无论它可能多么崇高，都被感觉经验所肇始，都由感觉经验填充内容。例如，阿奎那在他的知识的形而上学中明确强调，即便是最属灵的、最‘先验的’（‘transcendental’）、最崇高的概念，都可以在这个世上（on this earth）被人触及得到，只要通过‘转向影像’（‘*conversio ad phantasmata*’），（用康德的语言）就是说没有感性直观的概念是空的，即，是不存在的（nonexistent）。这也适用于宗教性的知识。那种知识也必然地被依赖于感觉的、从而也是历史的经验的一种直观触及得到。<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup>转引自：Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987): xi-xii. 另请参见：Martin Heidegger *im Gespräch*, ed. Richard Wisser (Freiburg und Munich: Alber, 1970), pp48-49(下引此书，有时简化为 *Gesprach*)。

<sup>96</sup> 《神学研究》英文版，23：149-150。

但是我认为，通过祈祷的实践和宗教的熏陶所学到的依纳爵本人的灵性观，对我而言比所学到的本会内外那些哲学和神学都更有重要意义。<sup>97</sup>

在笔者看来，拉纳的上述之言亲口披露了他的思想历程和奥秘，抓住“先验人学”这个纲，拉纳的神哲思想自然“纲举目张”：（1）拉纳的思想是哲学和神学的有机结合，是一种看起来像神学的哲学，或者说是一种看起来像哲学的神学。（2）拉纳的思想来源是从海德格尔、马雷夏、鲁塞洛、康德、依纳爵，一直回溯到托马斯·阿奎那。（3）海德格尔对拉纳的思想的影响是潜在而直接的。（4）拉纳认为尽管天主教无视海德格尔的思想，但是海德格尔事实上作为一个时代思想的发端是无法回避的。（5）拉纳从海德格尔止步于神学的地方起步，挖掘出了暗含在海德格尔思想中对于神学而言重要的东西。（6）拉纳立足于感性直观，借鉴康德的先验方法和现象学的问题意识，以先验的和现象学的方法论证人与神会晤的可能性。（7）拉纳在以上基础上，像当年的托马斯·阿奎那一样综合哲学和神学传统完成了海德格尔的“未竟事业”，建立起影响巨大的“先验人学”。（8）拉纳思想中散发出的某种神秘主义气息来自耶稣会的鼻祖依纳爵的灵修思想，也决定了他的思想尽管带有浓浓的哲学色彩，毕竟是一种道地的神学。（9）就像拉纳对老师海德格尔的思想所做作断言那样，拉纳的“先验人学”通过它所搭建起来的宗教对话的平台必将产生进一步的影响。本文在展开拉纳的“先验人学”和梳理其来龙去脉方面将凸现上述几个主题。

## 5. 国内拉纳研究一瞥

从上文我们为拉纳的大致定位可知，拉纳在西方被公认为 20 世纪最伟大的天主教神-哲学家。事实上，他作为罗马天主教指定的官方神学家在“梵二会议”上发挥了巨大的作用，不仅启迪了几代神学家，而且影响到自那以后整个天主教思想的发展。为了因应世俗化和现代化对天主教形成的挑战，拉纳还倡导并积极从事基督教内外的对话，著述几乎涉及到神学和相关思想的所有领域，可以说著述等身，其中包括卷帙浩繁的《神学论集》（德文原本 16 卷）或《神学研究》（英译本 23 卷）。他的论述既表现出与时俱进，又忠于基督教的传统。无论持何种立场，批评家们对他的著作的深度、广度和复杂程度无不深为感佩。拉纳的“先验”风格时常透过其对真理的追求和对真理的表达方式的追求而微妙地、婉转地表露

---

<sup>97</sup> Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), p.191.

出来。1978 年对代表着 71 个不同派别的北美基督教神学家的一项调查显示，在影响他们的最伟大的思想家当中，拉纳只是屈居托马斯阿奎那与保罗蒂里希之后，位居第三，名列奥古斯丁与马丁路德之前<sup>98</sup>。从这项调查的结果，人们至少可见他对神学思想的影响程度和广度之一斑。如今在对拉纳既有微词又有合作的昔日约瑟夫·拉辛格（Joseph Ratzinger）<sup>99</sup>成为当今教皇本笃十六之际，特别是在“中梵”关系成为话题和崇尚“对话”成为时代特色之际，笔者认为了解和研究与当代天主教和当今教皇有着不解之缘的拉纳其人其学就更显出独特的意义。

但是令人遗憾的是，与欧美神学界和哲学界对拉纳思想的研究，以及发表的相关著作和文章相比<sup>100</sup>，大陆学者对拉纳有较为具体的介绍者可谓“凤毛麟角”，其中的翘楚当属刘小枫的《走向十字架上的真》（上海：上海三联书店，1994）中的“期待上帝的思”这一章，卓新平的《当代西方天主教神学》（上海：上海三联书店，1998）中的“神学合唱中的强音”这一章，以及张庆熊的《基督教思想史教程》中的“当代基督教神学家尝试重构神学人类学”这一章。另外，张志刚在《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》（北京：东方出版社，1993 年）从上帝的本体论证明的角度涉及到拉纳、在《宗教哲学研究》中谈及拉纳的宗教兼论（中国人民大学出版社，2003），单纯在《当代西方宗教哲学》（北京：中国社会科学出版社 2004 年）从宗教哲学角度介绍了拉纳的主要贡献。此外，在大陆公开发表的讨论拉纳思想的文章可以说“寥若晨星”，张春申的“拉纳的人学对一体范畴的中国人学之启示”（《基督教文化评论 1》，贵州人民出版社，1992 年，页 180-189）、车桂介绍拉纳《圣言的倾听者》的《卡尔·拉纳先验神学的思想架构》一文（《武汉大学学报》，哲学社会科学版，1999 年，第 3 期，页 49-52）、张宪的《言说上帝与倾听圣言——论拉纳的上帝知识》（许志伟主编《基督教思想评论》，第四辑，2006 年，页 228-243）已算佼佼者。至于拉纳著作的中文译本，仅见朱雁冰先生所译的《圣言的倾听者》（北京：三联书店，1994）。大陆可见的有关宗教和哲学的翻译著作中，除了王志成所译的保罗·尼特的《宗教对话模式》（中国人民大学出版社，2004 年）从对话角度较多谈论拉

<sup>98</sup> Eugene Kennedy, "Quiet Mover of the Catholic Church," *New York Times Magazine*, September 23, 1979, 22-23, 64-67. 参见: George A. Lindbeck, "The Thought of Karl Rahner, S.J.," *Christianity and Crisis*, 25 (October 18, 1965), pp. 211-215. 在“卡尔·拉纳的思想”这篇文章中，林德贝克作为一个非天主教神学家和梵二会议的观察员，对拉纳的评价相当中肯和公正。他称拉纳这个人是“在全面性和纯粹的理智质量方面，在当代天主教神学家中唯一堪与巴特和蒂里希相提并论的人物，而就平衡性而言，则恐怕是三者当中最伟大的。”

<sup>99</sup> 一方面，拉纳的著作曾受到时任“信理部”红衣主教的拉辛格的批评；另一方面，拉纳和拉辛格不仅是梵二会议上改革的盟友，而且还曾经合著过分析教皇与主教关系的著作《主教之职与教皇首权》，以及论启示和传统的著作《启示与传统》。参见: Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *The Episcopate and the Primacy* (New York: Herder and Herder, 1962; Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (New York: Herder and Herder, 1966).

<sup>100</sup> 拉纳著作细目和研究文献详见纪念其 80 寿辰的特刊: *The Heythrop Journal* 25, no.3 (July, 1984), pp. 319-60.

纳之外，其它译著（仅举一二），如周伟驰等人翻译的（美）迈尔威利·斯图沃德所编的《当代西方宗教哲学》（周伟驰、胡自信、吴增定译 北京大学出版社 2001）、张念群翻译的（英）威廉·瑞泊尔、琳达·史密斯所著的《宗教与哲学》（北京：中国社会科学出版社，2004）等，其中着墨拉纳之处非常少。而在港台地区，公开发表的对拉纳较为系统的介绍也仅见台湾辅仁大学武金正神父在自己发表的一些论文基础上整理而成的《人与神会晤——拉内的神学人观》（台湾光启出版社 2000），以及辅仁大学为了纪念拉纳的百年诞辰而推出的由胡国桢主编的拉纳思想研究论文集《拉内的基督论及神学人观》（台湾光启出版社，2004）。

鉴于本人的有限资讯和学养，上述对于汉语学界有关研究拉纳和涉及拉纳的主要文献回顾，难免挂一漏万。但是无论如何就目前状况而言，汉语学者、尤其是大陆学者对于拉纳的认识、介绍和研究仍然只是初步的，在对作为拉纳神-哲思想主线的“先验人学”的系统梳理方面更是阙如。面对大陆学界因种种原因对拉纳几乎完全忽略的现状，作者在研读原著和借鉴国外收集到的有关研究成果的基础上，在从事繁忙的教学任务的同时，经年累月撰就本文；尽管尚属差强人意之作，但本人对拙作仍有些许期许，一方面旨在一定程度上填补大陆学界在这方面早该填补的空白，另一方面更是着眼引发学界对拉纳这个如此重要的人物的重视和研究，以期收到抛砖引玉之效。

# 第一章：生平著述

## 一. 曲折求学之路

卡尔·拉纳 1904 年 3 月 5 日生于德国弗莱堡的一个虔诚却不执迷的天主教家庭<sup>101</sup>，在家中的 7 个孩子中排行老四。他的父亲老拉纳（1868—1934）是当地师范学院的教授。根据卡尔拉纳的追忆，乃父为了给子女提供良好的教育，下班后还得通过做家教来补贴家用。他回忆说，他的家庭远不是以“一种教士方式”构成的<sup>102</sup>。在他看来，他家的那种天主教环境感主要归因于他的母亲路易丝·翠霞（Luise Trescher, 1868-1976）。拉纳曾经把母亲比作智慧文学中的英勇女性。

拉纳在家乡弗莱堡（Freiburg）接受了小学和中学教育。据他自己所述和传记作家的印证<sup>103</sup>，他求学期间是一个表现平平，且对课堂教育感到有些厌倦的学生。中学毕业 3 个星期之后的 1922 年 4 月 20 日，18 岁的拉纳步其兄长雨果之后尘，进入当年位于奥地利的一所耶稣会见习修院。正是在 1922 年到 1924 年的这段见习期中，拉纳深深地接触到依纳爵式的灵性观，这成为他一生灵感的一个源头，并且赋予其后来有关祈祷和灵性生活方面的那些著作以勃勃生气。

卡尔拉纳 1924 年 4 月 27 日正式加入耶稣会，自此走上了神学之路。首先是在 Feldkirch(1924-1925)，然后是在慕尼黑外的普拉赫（Pullach）（1925—1927）。在这段神学院阶段，拉纳认真学习了康德和马雷夏（Joseph Marechal）的哲学。之后，拉纳开始进入一个耶稣会士的实践生活阶段，在 Feldkirch 的耶稣会两年制预修学院教授拉丁文。那时他的学生中有一个叫阿尔弗雷德狄尔普（Alfred Delp），这位年轻的耶稣会修士后来因为在反对希特勒战争政策和德国执政的犯罪政府的一个普世群体圈子（Kreisau）中所扮演的角色而被纳粹处决。1929 年拉纳在荷兰的瓦尔肯堡（Valkenberg）开始为期 4 年的神学研习。在这段神学研习的第三和第四年之间的 1932 年 7 月 26 日，拉纳由慕尼黑的红衣主教法敖哈勃（Faulhaber）按立神职。拉纳在圣安德拉的拉旺特谷（Lavant Valley St. Andra）花了一年时间进行灵性上的退修（retreat）之后，1934 年他的上峰把他送回家乡的弗莱堡大学攻读哲学博士学位，因为他们“预定”他要成为一位哲学史教授。上面这些举措对于拉纳的宗教思想的哲学-神学基础的发展都具有重要意义。

<sup>101</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), p.26.

<sup>102</sup> 出处同上。

<sup>103</sup> 参见拉纳的学生和后来的同事 Herbert Vorgrimler 所著：*Karl Rahner: His Life, Thought and Works* (London: Burns and Oates, 1965; New York: Paulist Press, 1966).

拉纳当年在弗莱堡大学求学期间，其哲学系对于任何像拉纳那样具有学习哲学的热忱的人而言，都是一个非常令人神往和令人激动不已的地方。与海德堡一道，弗莱堡有幸自 1890 年以来一直有一些“真正”的哲学家，而不只是哲学历史学家，活跃在新康德主义的巴登学派当中。其中就有 1928 年来到弗莱堡的海德格尔。当拉纳和他的同学洛采（Johannes B. Lotz，同拉纳一道被按立神职）到弗莱堡的时候，正是此前宣称过自己是纳粹主义的无条件支持者的海德格尔已经从校长任上辞职（1934 年春）下来的时候。两位年轻的耶稣会士不知道海德格尔是否会收他们为博士生。其实后来根据情况推测，海德格尔本来会收他们为弟子的，因为事前不久海德格尔已经脱离纳粹主义，并已经在自己的讨论班上保护过犹太人和教授过天主教徒。但是谨慎起见，他们投到马丁·昂纳克（Martin Honecker）门下做博士生，当时昂纳克是教廷条约（Concordat）哲学教席的天主教教授。求学期间，拉纳上了导师昂纳克这位新托马斯主义者的几门课程，主要有一门希腊哲学、两门伦理学课和一门有关布伦坦诺的讨论班。<sup>104</sup>根据当时的博士管理条例，要取得博士学位还要有另外两个专业的课程，所以另外两名著名的弗莱堡大学的学者也成为拉纳的老师，就是法哲学家埃立克·沃尔夫（Erik Wolf）和史学家约内斯·施鲍尔（Johannes Sporn）。

尽管拉纳身在昂纳克门下，而没有直接以博士生的名义在海德格尔的名下学习，但是他对海德格尔的哲学思想情有独钟，参加了海德格尔的许多相当难以加入、要求很严格的讨论班。拉纳终生一直保留着他所参加的海德格尔讲座课和讨论课的课程目录<sup>105</sup>：

冬季学期，1934—1935 年：

讲座课：赫尔德林的诗学（Holderlins Hymnen）

讨论课，高级：黑格尔《精神现象学》

夏季学期，1935 年：

讲座课：形而上学导论（Einführung in die Metaphysik）

讨论课，高级：黑格尔《精神现象学》

冬季学期，1935—1936 年：

讲座课：形而上学的基础（Grundfragen der Metaphysik）

讨论课，中级：莱布尼茨的世界观与德国唯心主义（Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus）

夏季学期，1936 年：

---

<sup>104</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner, the Philosophical Foundations* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1987): p.5.

<sup>105</sup> 出处同上。

讲座课：谢林《关于人类自由的本质的哲学探讨》(Über das Wesen der menschlichen Freiheit)

讨论课，高级：康德《判断力批判》(Kritik der Urteilskraft)

海德格尔不仅要求讨论班上的学生作完整、独立的笔记，而且要在下一次讨论课上当众朗读，“那时如果你听到马丁·海德格尔一本正经地说‘笔记好极了’，你的感受就好像赢得了奖章一样”。<sup>106</sup>拉纳保留了这些笔记，记录下了海德格尔对柏拉图、亚里士多德、康德和前苏格拉底哲学家们的诠释。海德格尔对于拉纳的重要意义在于，“他教导我们如何以一种新的方式研读文本，追问文本背后的东西，看清一个哲学家的个体文本与他的那些不会即刻打动普通人的陈述之间的联系，等等。这样，他发展出一种重要的存在哲学。就自身看来上帝是而且保持是不可表达之奥秘的一个天主教神学家而言，那种哲学能够有而且将总是有迷人的重要性。”“在我的思维方式方面，在对传统中那么多被视为自明的东西加以再质疑的勇气方面，在奋力把现代哲学整合进当今基督教神学方面，我当然从海德格尔那里有所得，而且因而将总是对他抱有感恩之心。”<sup>107</sup>正是在这个意义上，人们可以把他与所谓的“天主教的海德格尔学派”中的其他像洛采(J.B.Lotz)、西维特(G.Siewerth)、威尔特(B.Welte)和缪勒(M. Muller)等人一样称其为海德格尔的学生。据载，这种英雄相惜也是双向的。20世纪50年代末一向不愿多动的海德格尔到因斯布鲁克拜访了拉纳，并且在一封1973年2月24日写给拉纳当年的学生沃格利姆勒(Vorgrimler)的信中提到，“我对1934年至1936年期间在讨论班上与拉纳神父的共事留有至为美妙的记忆”。<sup>108</sup>

拉纳一生敬重海德格尔，但是对于他与海德格尔的关系却着墨甚少。下面这段在拉纳因病无法应邀作序的情况下允许托马斯·席翰(Thomas Sheehan)用来充作《卡尔·拉纳的哲学基础》一书“前言”的文字，罕见地直接论述到他与马丁海德格尔的关系<sup>109</sup>：

“我，马丁海德格尔的一个学生，就他应该说点什么？我是一个神学家，且是如此程度的一个神学家，以至于我绝不声言是一个哲学家。然而，尽管我是一个神学家，但我把他敬为我的导师。

我或许说，要是没有马丁海德格尔，当今这般的天主教神学就不再能够为人想象；因为，即便是那些希望超越他和追问与他不同的问题的人们，也无不把他

<sup>106</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), p.44.

<sup>107</sup> 出处同上，页45和47。参见 *Gesprach I*, 31f.; *II*, 50, 151f.

<sup>108</sup> 出处同上，页59。

<sup>109</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987): xi-xii. 另请参见: *Martin Heidegger im Gespräch*, ed. Richard Wisser (Freiburg and Munich: Alber, 1970), pp48-49.

们的发端归功于他。

我或许非常简明而谦恭地承认，尽管在我求学的课堂上有很多良师，但是惟有一人我可以尊为我的老师，这个人就是马丁海德格尔。

我还或许说，这样的一种鸣谢之于我并非在于它是一个简单和显然的事，因为我希望哲学和神学的主旨对于我而言一直比从事这些学问的那些个人更重要。

或者我也许带着同等的清醒和希冀力图说，我深感海德格尔还留下了许多未竟之事业，深信他的工作在未来的思想史中将产生进一步的影响，纵使今天在那个佯装智力裁判庭的市场上几乎听不到对他的谈论。

我抑或径直向他致以一种出自完全的内心关系的谢意和致意，尽管我在那个时期与他只有为数不多的个人接触，但是这种内心关系三十年来一直活在我的心中。

不管怎么样，即便像我确实感恩地、尊敬地向他报以最美好的致意那样，我也并不确切肯定这事实上意味着什么。但可以肯定的是，他教给了我们一样东西：在每一处和每一物之中，我们都能够而且必须找出置诸我们头上的无法言说的神秘，纵然我们几乎不能够用语词来命名之。这是我们必须做的。即便海德格尔本人在他的著作中、以一个神学家看来有些奇怪的方式放弃对这个神秘有所言语，该神学家也必须发出言语。”

尽管拉纳在精神上更加认同海德格尔的思想，但是又不得不与新托马斯主义者、导师昂纳克就博士论文达成一致。拉纳博士论文的有关选题是托马斯认识论的形而上学。拉纳想从哲学而不是历史的角度来处理。根据拉纳对阿奎那的读解，人的认识首先发生在经验世界之中，因为人的灵总是指向现象。拉纳从人已经发现自己处于世界之中并且追问作为整体的存在的时候所提的人的问题的本质出发，在他对阿奎那的读解中系统地发展了这一点。这个进路的后果延展很远。不过，负责拉纳博士论文的导师昂纳克对这种认识论的结果和它所开启的更广阔的视野不感兴趣。

尽管拉纳 1936 年在弗莱堡大学所提交的博士论文后来以《在世之灵》(Geist in Welt/Spirit in the World) 为题发表不久，就被普遍当作先验托马斯主义的力作，但是当年却令人吃惊地被他的导师马丁·昂纳克所拒绝。他批评拉纳有关托马斯的出发点有问题，认为他被误导到屈从于主体的能动性，而且具有过多的海德格尔特征。而根据对于天主教这个词汇的一种偏狭的、新经院主义的理解，拉纳的博士论文对于当时弗莱堡大学的天主教哲学教席教授昂纳克而言显得的天主教色彩不足。其中，拉纳通过对阿奎那、海德格尔和康德的一种独特的综合成功地构建了一种基督教人类学，而昂纳克所需要的是一种更符合传统、更可预见和更加安稳的东西。颇具讽刺意味的是，昂纳克当今为人所知主要是拜他当年拒绝拉

纳的博士论文、剥夺拉纳的哲学博士头衔所赐。

对于博士论文遭拒的这种结果拉纳说：“我因为过多地受到海德格尔的启发而被天主教的昂纳克判定为不合格”。<sup>110</sup>拉纳对自己所使用的处理托马斯的方法有清晰的认识：“如果在这个意义上读者的印象是书中对托马斯的解释源于现代哲学，那么作者不把读者所观察到的这一点当作一种缺陷，而是当作一种优点，恰恰因为本人不知道在关乎自己的哲学和自己时代的哲学的那些问题之外还有什么别的基础可以用来研究托马斯。”<sup>111</sup>可见，这个他有清醒认识的方法就是他从海德格尔那里所学到的解释方法。至于昂纳克最终认为拉纳的博士论文不合格的原因，外人众说不一，其中一种观点认为这与昂纳克对海德格尔的反感和对后者名声的妒忌有关。<sup>112</sup>

这种结果没有令拉纳烦恼太久，事实上他很快被重新指派回因斯布鲁克去教授神学。这样以来哲学上的“所失”变成神学上的所得。在因斯布鲁克，拉纳得以在1936年12月之前完成了他神学方面的博士论文，论述的是教会自基督被扎的肋旁的诞生，名为《自基督的肋旁：作为夏娃的教会自第二亚当基督肋旁的起源——对《约翰福音》19章34节<sup>113</sup>的预表意义的考察》。论文基于教父文本，就拉纳早期对于《约翰福音》中耶稣的行动为教会和基督教生活所提供的象征意义的关注而言，相当重要。在他的神学方面的博士论文中我们也看到他熟悉教父文献和颇具历史神学功力的证据。这种才能在他的《神学论集》第十一卷中得到进一步的发挥，其中包括他早期对于忏悔这一圣事的历史研究。

## 二. 战时艰难执教

随着博士身份的取得，1937年7月1日拉纳被正式任命为因斯布鲁克大学神学讲师。他只是谦逊地把这一任命说成是拾遗补缺：“我宗教方面的上峰们的想法是，我不会比许多人做得更糟”<sup>114</sup>。很快地，他作为一个创造性的神学家的才能开始得到公认。1937年夏天，拉纳为“萨尔斯堡暑期学院”（Salzburg Summer School）开设“宗教哲学的基础”系列讲座。这些讲座后来以《圣言的倾听者》（Hörer des Wortes）为题出版。在这本著作中，拉纳继续其与海德格尔现象学本体论之间的托马斯式的形而上学对话。就像在《在世之灵》中一样，拉纳把海德

<sup>110</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), 40.

<sup>111</sup> 《在世之灵》英文版，页13。

<sup>112</sup> 参见：Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), 页62；参见：武金正，《人与神会晤：拉内的神学人观》，（台北：光启出版社，2000），页10-12。

<sup>113</sup> “惟有一个兵拿枪扎他的肋旁，随即有血和水流出来。”（《圣经》，英语“新标准修订版”和汉语“简化字和合本”双语对照版，中国基督教协会，南京，2000年。）

<sup>114</sup> 转引自：Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 3.

格尔所坚持的对于存在的预先把握转化为对意义地平圈的预先把握，这个意义的地平圈不仅从人自己的灵中引出对于满足的渴望而且引出对于自己在上帝的绝对存在中的植根性的追求。拉纳把这个被绝对存在所把握的存在视为一个转变过程的组成部分，其中人以某种方式分有上帝自己的生活。拉纳在其论祈祷的经典著作《邂逅静默》中写道：“你已经攫住我。我尚未‘把握’你。你已经把我的存在径直转变到它的那些最后的根基，使我成为你自己的存在和生活中的一个分享者”<sup>115</sup>。

随着纳粹吞并奥地利，到 1938 年时拉纳在因斯布鲁克的教书生涯面临危机。1939 年纳粹关闭了该校的神学院。拉纳和其他一些人继续在耶稣会住所教授神学，直到后者也遭到纳粹整肃。耶稣会住所被没收，耶稣会修士们也被驱离蒂罗尔地区（Tyrol）。拉纳把这些行动归于纳粹蒂罗尔地区长官郝佛尔（Hofer）的敌视心态。拉纳猜度，对于郝佛尔而言，“耶稣会神学教授的观念是绝对不可忍受的。所以他很快对此加以消解。我们在因斯布鲁克为教区神职人员所开设的神学院（Canisianum）被没收……我们被限期赶出因斯布鲁克。然后我们又收到那份严格的限制令。”<sup>116</sup>在这样困难的情况下，拉纳仍然留在奥地利，此前他于 1939 年 8 月 15 日履新了他作为一个耶稣会会士的最后一份职业。幸运地是，他受到维也纳红衣主教尹尼策（Innitzer）的邀请，以“元老顾问”（curial counsellor）的头衔到牧灵学院（the Pastoral Institute）工作。这样他得以在大战时期的绝大多数年份在该学院和那个方济各教堂继续从事讲学。他不时离开维也纳，以便前往莱比锡、德累斯顿、斯特拉斯堡和科隆发表讲话，继续其对于基督教人类学、教义神学和那些仍然令其感兴趣的问题、尤其是神秘主义的探索研究。

他在维也纳工作期间的一个突出事件是拉纳受红衣主教尹尼策的委托起草了一份辩驳书，这份辩驳书所针对的是弗莱堡的康拉德·格劳伯（Conrad Grober）大主教所颁布给德国和奥地利主教区的对于教牧、神学和礼拜革新方面的冗长指责。在格劳伯对维也纳活跃分子们所提出的 17 项责难包括：对于新经院主义和自然法的兴趣衰落；天主教教义学中有太多的新教影响；过于强调礼拜和试图把圣餐作为弥撒的一个本质部分；倡导本土语言；没有肯定教会是一个“完美的社会”；过于强调神秘主义和更具新教特色的全称僧侣概念；过于顺从普世教会运动；夸大使用保罗的神秘体隐喻来证明该运动的正当性。简言之，格劳伯的这个责难文件是一系列谴责的罗列，反映了前文提及的特伦托大公会议的色彩和防波堤心态，以及该文件作者神学上的不安全感。拉纳长达 53 页的辩驳书既有学者气质又有说服力。辩驳书向这位大主教指出，天主教传统被敌视发展的封闭心态

<sup>115</sup> Rahner, *Encounter with Silence*, trans. James Demske (Paramus, N.J. : Newman Press, 1960), 30-31.

<sup>116</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), p.49.

所误，那些发展不仅对追求真理的教会而言是需要的，而且对触及教会起源于基督的动力而言也是需要的。拉纳所做回应中有一句话因其洞察力而十分显著，指出了倘若教会的当权者们窒息革新和发展就有把年轻的那些世代的天主教徒与他们的传统异化开来的危险：“只有当诚实地尝试找到新道路和新手法的时候，维护传统的意愿才有可能在未来也有效。”<sup>117</sup>

在二次大战期间拉纳就是如此活跃。但是及至 1944 年夏，来自盖世太保的强烈压力使他的教牧工作成为不可能，甚至身陷危险之中，只好离开维也纳前往下巴伐利亚的一个农村教区。他在二战最后数月在慕尼黑所遭受的毁灭性轰炸中对于悲惨情形的一手经历，导致他在这个被炸毁的城市从事广泛的减轻痛苦的工作。这反映在他 1946 年在圣米海尔教堂所作的大斋节（Lenten）系列演讲“论祈祷之需要和祝福”之中。根据拉纳思想的一位学生的说法，这个系列演讲被“作为一个现代灵修经典”<sup>118</sup>来对待。拉纳本人后来回忆说，德国历史上这段动荡时期对于他而言无异于流放。他没有什么食物可吃，但是他仍然是“那些免遭那段日子中的最为骇人恐怖的人们之一”。<sup>119</sup>在 1945 年 8 月美国占领到位之后，拉纳被指派到慕尼黑附近的普拉赫（Pullach），在那里恢复教授年轻一代耶稣会会士教义神学，而且还作为成人教育项目的一个组成部分教授天主教教义学。

### 三. 战后柳暗花明

1948 年 8 月拉纳再次被指派到因斯布鲁克大学神学院(Canisianum)，他在那里不得不用拉丁文教授那些论述创世、原罪、神恩和圣事等方面的教义学著作。不到一年之后，1949 年 6 月 30 日，他被提名并认可为因斯布鲁克大学神学院的教义学教授（Ordinarius Professor of Dogmatics）。这些战后年份成为他作为耶稣会神学家生涯的一个全新的开始。因为拉纳的存在，因斯布鲁克成为吸引全世界年轻神学家的一个国际中心。学生们报名参加他的讨论班，不仅是要获得亲耳聆听大师教诲的荣誉，对于一些人而言还是请他指导他们自己的神学研究的良机。这些博士生中有一些人固然凭其自身“扬名立万”，但是承认拉纳对他们后来的发展的影响。拉纳在因斯布鲁克的讲课同样提供了后来结集为《神学研究》的许多论文的原初背景。他的一位先前的学生和后来的同事赫伯特·沃格利姆勒（Herbert Vorgrimler）把拉纳这个阶段的生活作了这样一番描述：“以一种几乎令人难以想象的工作和周游强度，拉纳开始一些计划、捕获一些首创灵感，并且

<sup>117</sup> 转引自：Herber Vorgrimler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*, trans. Edward Quinn (Glen Rock, N. J.: Deus Books, Paulist Press, 1966), p.35.

<sup>118</sup> Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 5.

<sup>119</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), 59.

把他在因斯布鲁克锡尔噶瑟（Sillgasse）的简朴书房和卧室转化成一条独特的生产线。”<sup>120</sup>

在教书育人方面，拉纳给学生带来理智上的砥砺。这些学生当中有一位叫罗伯特·克雷斯（Robert Kress），他回忆起在战后这些年中拉纳教学中的一个特征，就是“神学自由谈”。“星期五晚餐之后，拉纳和任何想来参与的人们会集中在一个教室中。他会接受听众所提出的任何问题和所有问题，然后会边想边说两个小时。”<sup>121</sup>针对坊间所传拉纳讲课风格方面的不足，也许是出于对老师的维护，克雷斯追忆拉纳说，拉纳“决不是一个索然无味的演讲者……他在 250 多位学生面前，在与教室同宽的大讲台上，一边踱步一边用深沉的隆隆之音讲出他的思想……他的讲课还充满着机敏、儒雅的用词和家常、世俗的隐喻。在适当的语境中，拉纳会把流行的教科书神学指为‘树林和草坪神学’（Wald und Wiesen Thologie）……在他嘴上，这所唤起的是一种有关风景完全单调乏味、毫不令人兴奋的言外之意……在被罗马和其他权威所围困的那些时日，他仍然能够像早先的彼得·奥利维（Peter Olivi）一样打趣说，他的确成为诋毁者们炮轰的靶子，但是他们脱靶了……他的著述也充满讥讽……神学家们当然无法幸免，尤其是拉纳自己。在医生和牧师之间的一场‘论睡眠、祈祷和其他诸事的对话’中，拉纳借前者之口断言说：‘我总以为神学家们通过演说和著述为睡眠所做的贡献最大。’”

122

有一段时间，拉纳的时间越来越多地被外面的讲座所占据。这与拉纳在教会中作为一个创新神学家的声名远播相应。教会中的许多人不再满足于所受宗教教育之中那些新经院主义谜题的平淡无奇的重复，开始渴望更多的东西。拉纳在其漫长的神学生涯中的演讲不胜枚举，他演讲的身影几乎出现在世界各地的每一个宗教中心。其中特别值得一提的是 1948 年在德国威斯特伐利亚的巴特德里堡（Bad Driburg）所举办的首届新教和天主教神学家大会上的演讲。从这次大会发源而出的讨论团体就是人们所知的“耶格尔-什塔林小组”（“Jaeger-Stahlin Group”），得名于德国帕德博恩大主教耶格尔（Jaeger）和该地区的新教主教什塔林（Stahlin）的名字。拉纳在这个天主教参与正在萌芽的普世教会运动的独特形式之中很快变得活跃起来，其时尚在普世教会合一成为“梵二会议”的一个主题之前，这样交换意见的方式那时还为梵蒂冈所不齿。不过该小组的年会成为 1960 年在罗马所建立的“促进诸基督教会合一秘书处”（the Secretariat for Promoting Unity of the Christian Churches）的雏形。<sup>123</sup>而上述小组的许多参加者

<sup>120</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.72.

<sup>121</sup> Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 6.

<sup>122</sup> 出处同上，页 7-8。

<sup>123</sup> Herber Vorgrimler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*, trans. Edward Quinn (Glen Rock, N. J.: Deus Books, Paulist Press, 1966), pp.44-45.

后来成为梵蒂冈的这个秘书处的成员。作为他与这个小组密切联系的一个后续结果是，随着他开始整合更易被改革宗传统所接受的一种教义学的基础和动机，拉纳的神学对其他那些基督教派别具有强烈的普世教会开启作用。尽管拉纳热衷这种普世教会活动，以及在学术圈子（他业已成为其中心）之外的演讲花费了他大量的时间，但是他的主要担当还是在因斯布鲁克的那些神学学生。当他出现在讲台的时候，演讲大厅中仍然是人山人海。

沃格利姆勒同样注意到拉纳参与那时的另外两个讨论组的活动对拉纳的神学和教学富有成果的影响。其一是“高芮斯科学促进社”(the Gorresgesellschaft for Advancement of Science) 所设立的用以支持自然科学与信仰进行对话的特别机构。作为其中的一位活跃成员，拉纳经常应邀在该小组的年会上宣读论文。其中的第二个机构也是意在抵消科学与信仰之间看似的异化。这个组织是“保鲁斯社”(Paulusgesellschaft)，这个协会定期相聚，以促进科学家和学者之间就感兴趣的各种问题进行讨论，包括人们所说的科学技术与宗教的主宰出现交叉的那些领域。后来该小组开启了一场“基督教徒-马克思主义者的对话”，拉纳和他的最为著名的学生之一麦茨(Johann Baptist Metz) 两者都参加到其中。拉纳在这些圈子中的活动给许多人留下的印象是，他是一个相当乐意鞭策同侪进行自我批评的左翼神学家。尽管拉纳在所有的这些圈子中以坚定的罗马天主教徒为人所知，但是他对天主教在相关问题上的立场既不是防卫性的也不是偏护性的。事实上，他通过批判性地审视追求真理的那些不同路径来理解别人观点的能力，给这些小组的人们留下了深刻印象。对他们而言，拉纳“批判性地超脱他自己的体系(及其)对吐故纳新和向他人开放的意识”赢得了他们的尊敬<sup>124</sup>。对拉纳而言，他参与这些学术性的、跨学科的团体是方兴未艾的一个防止罗马天主教自我陶醉在文化象牙塔之中的努力的组成部分。

#### 四. 勤奋著述等身

随着上述活动，拉纳作为神学家的名声远远飞出了因斯布鲁克；而且随着他把自己的那些散见的文章结集出版，拉纳在天主教传统中作为一个具有创见的思想家的才干也与日俱增。在位于爱因希登(Einsiedeln)的本茨格出版社(Benziger Verlag)的奥斯卡·白慈夏特博士(Dr.Oscar Bettschart)的努力下，拉纳原先分散的那些文章结集而成的第一卷于1954年问世。出于出版上的技术性考虑，这套系列文集以一个非常具有弹性的标题《神学论集》(Schriften zur Theologie)来命名。白慈夏特发现这些文章非常适合达成他的一个目标，就是在说德语的人们

---

<sup>124</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.73.

中间“更新”神学。让拉纳和白慈夏特两人惊喜的是，论集前三卷的销售量各自超过1万6千册（第一卷，1954年，专家神学方面的论文；第二卷，1955年，灵性方面的论文；第三卷，1956年，灵性方面的论文）。在随后的30年间拉纳的这些论集的其他各卷陆续出版。<sup>125</sup>第四卷结集于1960年，其中拉纳的专家神学退居一般性的、普世性的、面向“梵二会议”的进路之后。尽管遭到罗马的特别审查，第五卷还是得以于1962年出版，该卷的文章就像第六卷（1965年）中的那些文章一样，强烈地被“梵二会议”背景上所讨论的那些问题所主导。第七卷（1966年）就像第八卷（1967年）一样，收录了一些灵性方面的文章，包括第三卷出版以来所汇集的那些非常短小的文章。第八卷是这套文集中篇幅最长的一卷，汇集了“梵二会议”所引发的那些讨论和对话中的文章，体现了拉纳与马克思主义者（“基督教人道主义”）和自然科学家（“实验人”）之间的对话成果。这一卷和第九卷（1970年）令人印象深刻地反映了拉纳非凡的学习能力，尤其是表现出他如何以一种正面的方式借鉴麦茨（J.B.Metz）的政治神学。甚至更加令人瞩目的是，第九卷在诸如与“世界”对话这类重要问题方面对神学的更新。这种向神学、神学组织以及向神学中的哲学功能的“回归”在第十卷（1972）中更为明显。第十一卷（1973）汇集了拉纳有关忏悔的历史和忏悔实践方面的论文。第十二卷（1975）集中在一些终极的和激进的问题：上帝的经验、隐匿性和不可把握性，耶稣基督的经验，当今信仰基础的可能性，以及普世教会急迫的新问题等。这些主题在第十三卷（1978）中得到进一步展开，并且给出了更为深刻的解答。相反，第十四卷（1980）则只是关乎教会中的生活，表明拉纳作为一个神学家对教会未来的深深关注。第十五卷（1983）拉纳在自然科学和无神论所提问题的背景下进一步关注当代信仰的基础；他比以往更加清晰地聚焦救赎这个主题，更多考虑当今尤其需要的美德问题；在该卷中他对积极从事和平、坚决拒绝核武器的勇气大书特书。第十六卷（1984）包括那些论述社会的人道化，以及致力于教会的未来、教会内的虔诚和圣事方面的文章；该卷具有天主教的独特烙印。这套文集的德文版总页数超过8000页。

这套文集英译本题为《神学研究》（Theological Investigations），共分为23卷。《神学研究·第一卷：上帝、基督、玛利亚和恩典》初版于1961年，对应于德文版第一卷。《神学研究·第二卷：教会中的人》初版于1963年，对应于德文版第二卷。《神学研究·第三卷：灵性生活神学》初版于1967年，对应于德文版第三卷。《神学研究·第四卷：新近文选》初版于1966年，对应于德文版第四卷。《神学研究·第五卷：后续文集》初版于1966年，对应于德文版第五卷。《神学研究·第六卷：关于梵二会议》初版于1969年，对应于德文版第六卷。《神学研

---

<sup>125</sup> 出处同上，页73-74。

究·第七卷：进一步的灵性生活神学》初版于1971年，对应于德文版第七卷上。《神学研究·第八卷：进一步的灵性生活神学》初版于1971年，对应于德文版第七卷下。《神学研究·第九卷：1965—1967年文集上》初版于1972年，对应于德文版第八卷上。《神学研究·第十卷：1965—1967年文集下》初版于1973年，对应于德文版第八卷下。《神学研究·第十一卷：对质上》初版于1974年，对应于德文版第九卷上。《神学研究·第十二卷：对质下》初版于1974年，对应于德文版第九卷下。《神学研究·第十三卷：神学、人类学和基督论》初版于1975年，对应于德文版第十卷上。《神学研究·第十四卷：教会学、教会中的问题和世界中的教会》初版于1976年，对应于德文版第十卷下。《神学研究·第十五卷：早期教会中的忏悔》初版于1977年，对应于德文版第十一卷。《神学研究·第十六卷：圣灵经验——神学之源》初版于1979年，对应于德文版第十二卷上。《神学研究·第十七卷：耶稣、人和教会》初版于1981年，对应于德文版第十二卷下。《神学研究·第十八卷：上帝与启示》初版于1983年，对应于德文版第十三卷上。《神学研究·第十九卷：信仰和牧师》初版于1984年，对应于德文版第十三卷下和第十四卷文选。《神学研究·第二十卷：对教会的关怀》初版于1981年，对应于德文版第十四卷文选。《神学研究·第二十一卷：科学和神学》初版于1988年，对应于德文版第十五卷。《神学研究·第二十二卷：人性社会与明日教会》初版于1989年，对应于德文版第十六卷前三部分。《神学研究·第二十三卷：最后文集》初版于1992年，对应于德文版第十五卷文选和第十六卷文选。

这套文集中的文章几乎涵盖了神学和灵修的整个领域，尽管不像一本专著那样具有系统性，但是完整体现了拉纳在对真理的真挚追求中和对教会实践的反思中的当代意义问题的批判性追问和探究。有人认为，可以通过这些神学研究文集来追溯拉纳的文献目录。<sup>126</sup>拉纳不愿把这些文章称作学术性的，因为他认为自己所发表的这些文章论及的都是些单独的问题，“我只是试图澄清现代的读者们有兴趣加以更好理解的那些个别问题。我要说，我总是带着宣讲福音、布道和教牧护养的观点来做神学的。”<sup>127</sup>

拉纳的那些直接涉及教牧护养方面的论文和数篇论教会实践的论文没有被放入他的《神学论集》的前三卷之中。1959年他把这些文章另行收集起来放入长达561页的鸿篇巨制《使命和恩典》(Sendung und Gnade)之中(英译本于1963—1966年分三卷出版)。因为对基督教徒在世界中的角色、教会实践的基本问题和精神援助的实践方面进行了翔实的基础分析，此一著作吸引了比早先几卷《神学研究》还要广泛的注意力，甚至在梵二会议上许多主教都在阅读这本书。<sup>128</sup>这

<sup>126</sup> Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 12.

<sup>127</sup> Rahner, "On Becoming a Theologian: An Interview with Peter Pawlowsky," in Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 256.

<sup>128</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden

进一步引来位于弗莱堡的赫德尔出版社 (Herder Verlag) 的约稿, 请拉纳编纂一本《教牧神学手册》(Handbucch der Pastoraltheologie)。在他原先所指导的博士生海因茨·舒斯特(其博士论文就是关于教牧神学方面的)的协助下, 拉纳于1960年开始着手该手册繁重的编务工作。拉纳对这本手册的构想根本不同于流行的教牧护养观点, 流行的那些观点只是强调教牧工作本身, 而不是像他自己所倡导的那样深入挖掘实践神学和教会战略的历史根基。他感到, 主导教牧神学的应该是人们已经“更新”的、对教会和对交织在历史境遇之中的最迫切的存在性需要之理解。拉纳的编纂思路最初遭到许多教牧神学家们的抵制, 其中有图宾根的阿诺德 (F.X.Arnold), 以及美因兹的副主教劳伊斯 (J. M. Reuss), 他们认为拉纳的思路对于年轻一代的神学家而言过于危险, 因为他们不必学习教会战略, 而只研究教牧工作本身就可以了。但是经过多次圆桌会议, 拉纳最后说服了教牧神学界的一些主要反对者, 甚至把一些“反对派神学家”成功地纳入编务工作之中。为了有更广泛的代表性, 拉纳在赫德尔出版社的舍雷尔 (Robert Scherer) 和舒斯特的协同下, 还力图赢得国外、特别是法国同行的参与, 并于1961年4月与法国的多明我修会的歇努 (M. D. Chenu)、亨利 (A. M. Henry) 和利格 (P. A. Liege) 举行会商, 但终因德国和法国神学家之间在很多议题上的分歧太大而无果而返。最后编委会主要成员除拉纳之外还有德国的阿诺德、舒尔 (V. Schurr)、奥地利的克劳斯特曼 (F. Klostermann) 和瑞士的韦伯 (L. M. Weber)。在他们的帮助下, 拉纳得以于1964—1969年间陆续出版了《教牧神学手册》(共4卷, 每卷分5个部分), 随后出版了一部与之配套的辞书, 由克劳斯特曼、拉纳和希尔特 (H. Schild) 编辑, 279人撰稿。<sup>129</sup>拉纳本人在《教牧神学手册》中写有不少重要条目, 力图作为手册所指向的“实践神学”奠定牢固的神学基础, 主要集中在以下几个方面: 作为实践神学的教牧神学的基础、教会的基本本质、上帝的真与爱的临在、上帝自我传达的临在, 以及教会自我实现的载体、作为主体的教会整体、教牧人员的神赐魅力、教阶和圣事等 (第一卷); 还有神学人类学、教会当前的状况等 (第二卷第一部分), 传教使命、教会和世界 (第二卷第二部分), 生命时期 (第三卷), 以及忏悔圣事和神职人员培训等 (第四卷)。事实上, 拉纳围绕手册所做的工作进一步证明, 在作为一个系统神学家所取得的文字造诣中一直深信他的教义学服务于实践, 从而在某种意义上与教牧神学联动。

拉纳作为“梵二会议”神学专家期间所从事的另一套系列和他在《教牧神学手册》方面的工作, 进一步强化了拉纳日益增长的世界声誉。早在1955年的时候, 弗莱堡的赫德尔出版社就力约拉纳编纂《神学和教会百科全书》(Lexikon fur Theologie und Kirche), 所给出的吸引拉纳的条件是, 让拉纳督导重新表述与教

---

(London: SCM Press Ltd., 1986), pp.75-76.

<sup>129</sup> 出处同上, 页83-85。

会相关的神学中的一切重要之处，于是拉纳便答应了下来。因而从 1956 年开始他便把一半的时间投入到了这个独特纲目的编纂之中。因为资助该《百科全书》的教会当局主要把这部辞书当作是面向神职人员和在神学教育中使用，所以特别在乎它的内容要局限在天主教会那些所谓普遍接受的学说，只为当时对神学有所针砭的新问题留出非常小的口子。雷根斯堡的布赫博格主教（Bishop Buchberger）和弗莱堡的塞特里希大主教（Archbishop Seiterich）同意监管这个项目，只要他们具有否决权。拉纳与共同编辑沃格利姆勒一起殚精竭虑，从 1957 年至 1965 年陆续推出了这部由 2400 位作者参与撰写、辞目达 3 万条的 10 卷本辞书。撰稿人中几乎包括了相关领域的每一位有声誉的天主教和新教学者，其中不乏一些红衣主教、主教和修道院长。之后不久，索引和有关梵二会议的三卷又得以面世。尽管拉纳本人写有其中的 134 个条目，而且对撰稿人的选择和编辑工作具有重大的影响，但是《百科全书》并非意在成为他自己的神学的一个论坛。不过，它展开天主教神学的方式反映出拉纳的用心所在，就是把教会教义学与喜欢思考的人们在批判性地审视自己信仰的过程中向教会学说所提出的存在问题联系起来。因为拉纳更为开放地对待传统教会教义学，一些条目——包括拉纳自己论述末世论的条目——在《百科全书》的早期形态中遭到教会当局的抨击，原因是语言过于存在主义化，并且涉及一些超出了所谓的教会确定学说之外的问题。<sup>130</sup>

还在拉纳编纂上述百科全书中途，他就已经与共同编辑阿道夫·达拉普（Adolf Darlap）就开始多卷本的《世界的圣事：实践神学百科全书》（*Sacramentum Mundi: Lexikon für die Praxis*）的编辑工作，在 1967 年到 1969 年间该百科全书以德语、英语、法语、西班牙语、意大利语和荷兰语六种语言联袂推出，与编纂《神学和教会百科全书》时的那种“本国无专人才求助外国专家”的情况相比，具有更明显的国际特色。<sup>131</sup>拉纳在解释《神学和教会百科全书》与这部百科全书之不同的时候说，他立意吸纳在当代学术研究成果基础上信仰理解方面的发展，因而这部新的百科全书带有“显著的未来取向——其历史纬度——以及……对于其他基督教会、诸非基督教宗教和一般世界的显著开放性——其社会纬度。”他期许这部百科全书能够为那些善于探索、头脑开放的普通人所用，能够“向力图说明自己的信仰、希望及其所蕴含的承诺的那些信众提供常备而生动的真理。”<sup>132</sup>拉纳本人为这部百科全书撰写了 68 个条目。

<sup>130</sup> 出处同上，页 76—77。

<sup>131</sup> 出处同上，页 79。

<sup>132</sup> Rahner, “General Preface,” in Rahner, with Cornelius Ernst and Kevin Smyth, ed., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York: Herder and Herder; London: Burns and Oates, 1968), 1: v. 参见: Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p. 78; Geoffrey B. Kelly, ed., *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 16.

在这同一时期，拉纳就新的一套天主教丛书的设想与《新约》学者海因里希·施里尔（Heinrich Schlier）接洽。施里尔曾师从布尔特曼、巴特和海德格尔，从而在新教和天主教两大传统中的历史的-批判的《圣经》学术方面颇有功力。在拉纳看来，许多长期以来认为被教会法令解决了的问题实际上仍然是悬而未决的公开讨论的问题，所以这套新书会促进教会中的探究。最后施里尔加入了拉纳的这次历险。他们所进行的项目开启了影响深远的对数个“争议问题”的讨论，而且就把这套书定名为《争议问题——1958年以降》（*Questiones Disputatae, 1958—*）。拉纳在第一卷中陈述了出版这套书的理据，而且描述了他希望打开来进行研究的那些问题的广阔范围：“这套丛书会为作为基督教徒所力求澄清的一切留有空间，以便成为更好的基督教徒，设若这样的澄清是以使反思成为学术研究的客观性和概念的严谨性来进行的。”<sup>133</sup>他还补充说，希望通过这套丛书来拓展神职人员和普通百姓的神学视野。拉纳本人出版了这套书中的8本，与人合写了另外8本。他劝说沃格利姆勒于1964年承担起该丛书的神学编辑工作。这套丛书，他们或组织或实际创作，共达100卷。这套丛书中的最后一卷题为《诸教会的合一：一种现实的可能性》（*Unity of the Churches—An Actual Possibility*），是由拉纳和新教学者海因里希·弗雷斯（Heinrich Fries）共同执笔的。这本书关乎教会和神学更新这一普世教会问题的潜在性。它在那些仍然具有生命力的普世教会圈子中受到很高重视，但是却受到罗马教廷信理部（the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith）领衔红衣主教约瑟夫·拉辛格（Joseph Ratzinger）的谴责，罪名是出于短视的政治迁就而曲解问题。<sup>134</sup>拉辛格指控拉纳和弗雷斯玩弄“神学杂技”，脱离实际，在他那里就是指天主教会的学说是“不刊之论”的实际。拉辛格的这一批评无庸讳言增加了该书的影响力和知名度。

## 五. 动辄得咎罗马

拉辛格对拉纳最后著作之一的公开谴责，并非是教会当局对拉纳著作的首次发难。事实上，他在一系列神学议题上与天主教官场的冲突可以回溯到二战刚结束的时代。他原先的学生和后来的同事沃格利姆勒把拉纳与官方教会圈子的麻烦溯源到他坦言到“粗率的程度”。<sup>135</sup>众所周知，拉纳的坦率，辅以他对真理的激情，以及对自负的教权主义和傲慢的确信主张的不齿，导致他在许多已有教会结论的领域对于教会当局进行公开挑战。他的努力并不总是得到教会当局的善意回应。正如沃格利姆勒所注意到的，在德国的心境已经开始转向对过去进行批判性

<sup>133</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.80.

<sup>134</sup> 出处同上，页87。

<sup>135</sup> 出处同上。

反思的一个时代，拉纳处于其神学生涯的鼎盛期。在一个刚刚开始从恐怖的犯罪政府的束缚之中摆脱出来的德国，这种转向包括对于二战期间因为只在乎教会部门的名声和权利、对屠杀麻木不仁而被控犯有“教会法西斯主义”的教会进行仔细审查。<sup>136</sup>拉纳本人努力使教会过去的教条主义真相大白于天下，意在鞭策教会忠诚于自己领受的在对时代意义的追求中见证基督的自由的使命。在这个方面，他的动力源泉是对于天主教的挚爱，以及对于把天主教会从绝对主义和傲慢的僵化中拯救出来的渴望。

为了应对拉纳对教会官方已有定论的那么多看似“不刊之论”的天主教教义所进行的重新思考，教会当局发起了一场不动声色的运动，旨在使拉纳缄默或者消弥拉纳那些恼人的问题及其蕴含的对于梵蒂冈所认可的神学的批判。首先，一些主教质疑在教皇庇护十二（Pius XII）《人的起源》（*Humani Generis*）通谕颁布之后拉纳的正统性，迫使拉纳的上峰更加挑剔地仔细审查他的作品，并禁止他就某些争议性的问题发表看法。进而，1951年他被剥夺了发表长达500页的有关“当代圣母玛利亚论之难题”的手稿的权利。尽管这部手稿可能缓解那些迫切介入普世教会讨论的新教神学家们的焦虑，但是鉴于他们所认为的罗马天主教对于《圣经》中的话所做的玛利亚论方面的歪曲，拉纳的这部著作迄今没有发表。这部著作是拉纳的佳作，他批判性地探究了玛利亚教条的意义，尤其是那时刚宣布的玛利亚升天的教条。他通过追问，该教条的意义无非是象征所有那些受召“在死亡中复活”的人们的命运，还是在死亡中达到肉体的圆满，来力图寻回这项宣布的核心意义。但是他对显然是梵蒂冈所加入玛利亚论中的东西加以低调处理的做法，并未使他赢得罗马的那些书报检察官们的欢心。

拉纳在重新思考天主教徒视为当然的东西方面的另一个冒险，出现在1949年那篇有关共祝圣餐方面的文章“多个弥撒、一个牺牲”中。那时罗马天主教会倾向于在圣餐主领的倍增中看到总神恩的倍增（有时是神职人员酬金的倍增）。拉纳对此的批判是如此强烈，以至于当教皇庇护十二公开否定由100位神职人员共同主领弥撒“与100个神职人员分别主领的100个弥撒一样”这一论点的时候，心中好像直接想着的就是拉纳。教皇补充说，基督的行动就像主领仪式的神职人员的数量一样多。在教皇看来，主领私人弥撒的那些神职人员们的行动要比出席一个神职人员或者主教的一个弥撒上的信徒的行动高几个层次的值。共祝圣餐好像弥平了与弥撒或者一个圣餐的效率相关的僧侣和平信徒之间的区分。拉纳于是被置于与教皇公开抵触的一个并不值得羡慕的地位。因为他在这个问题上的立场，拉纳博得了“圣职部”（the Holy Office of the Inquisition，现易名为“信理部”——the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith）的又一个禁令，就

---

<sup>136</sup> 出处同上，页87-88。

是永远不要再对共祝圣餐说三道四。

拉纳在这个问题上的辩解出现在后来的“梵二会议”上。他在后来的一次电台采访节目中曾描述过梵二会议之后与教皇保罗六世的意见交换：“我对他说：

‘您看，圣父，10年前教廷圣职部禁止我对共祝圣餐再多说一句话，而今天您共祝了您自己。’他轻声笑着说：‘几时欢乐几时忧。’在那个场合下这应该是什么意思对我而言并不那么清楚，但他的意思显然是说时代和心态改变了，甚至在上帝的教会中也是如此，没有什么可以逃过这一点。”<sup>137</sup>这些都是后话，不过就梵二会议之前他当时的情形而言，由于教会决心封杀和惩罚他，拉纳的生活更是一个“忧”的时候。上述禁令预示着针对他的进一步行动的开始。例如，1960年他的一篇论玛利亚童贞感孕的文章，他在其中力图重新把天主教的观点导离玛利亚童贞性的生物或者生理的方面，而导向这一教条中那个象征意义的核心，就是这样一篇文章竟激起他因神学错误遭到调查和即将受到审判的传言。幸运的是，红衣主教道普伏纳（Döpfner）在梵蒂冈为他打抱不平。<sup>138</sup>结果不但没有什么针对他的事项，他反而被提名为“梵二会议”筹备委员会圣事方面的顾问。

如果这是休战的话，也没有持续多长时间。随着他1962年6月1日在萨尔茨堡的“奥地利天主教日”上发表“不要窒息圣灵！”的讲话，他再次陷入与罗马教廷的麻烦之中。他在讲话中宣告说：“真正的顺从精神并不怎么出现在教会的官方机器运转平稳而没有摩擦的地方，也不怎么出现在推行专制政权的地方，而是出现在那些非官方的圣灵运动得到官方教会在普遍为上帝的旨意而奋斗的情况下所承认和尊重的地方。”<sup>139</sup>之后不到一个星期拉纳就得到通知，说今后他写的任何东西都要经过梵蒂冈的审查。为此拉纳发出一封长信，除了吁请伏尔克（Volk）主教和前联邦德国驻罗马教廷大使馆一秘普雷拉特（Prelate）注意这个发展之外，还呼吁柯尼希（Konig）和道普伏纳两位红衣主教注意这个发展。在觐见教皇的时候，红衣主教道普伏纳曾吁请对拉纳进行官方保护。拉纳在1962年6月10日从因斯布鲁克写给沃格利姆勒的信中提到这个遭遇，但是一度要求对方不要对外公布，因为一旦公之于众“我就必须准备好火药。”<sup>140</sup>拉纳知道这个针对他的行动是来自圣职部。他在同年6月26日写给沃格利姆勒的另一封信中重申了他与罗马教廷的审查做斗争的决心：

“我告诉部长[Jean Baptiste, S.J.—作者注]（而且他与我并不矛盾），我不

<sup>137</sup> Rahner, “New Theological Impulses since the Second World War: Interview with Peter Pawlowsky,” in Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 263. 参见: William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000), 页 11.

<sup>138</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), pp.91-92.

<sup>139</sup> 《神学研究》英文版, 7: 82.

<sup>140</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.148.

打算交什么给罗马教廷审查,而是宁可什么都不写。我也不会对这件事保持沉默,而会坦率地讲出一切,结果受创的那些人会是别人而不会是我……其实我并不在乎我自己。我本来甚至可以欣然花几年时间自己静静地来写点东西,等到后来再发表。但是我的感觉告诉我,我们不当让这些差劲的要人们轻易得逞。如果他们得起来面对抵抗,那么至少下一次他们就要慎重一些,要更加三思而后行。”<sup>141</sup>

他甚至请沃格利姆勒探知是否可以发动平信徒发出取消审查令的抗议,因为“这个不公的手段……伤害并毁坏了德国教会的声誉。”<sup>142</sup>沃尔克建议道普夫纳和柯尼希两位红衣主教和弗林斯(Frings)呈递一封正式要求解除梵蒂冈钳制拉纳言论的禁令。6月末,三位说德语的红衣主教,慕尼黑的道普夫纳、科隆的弗林斯和维也纳的柯尼希联名致函教皇,要求解除对拉纳的审查令。随着拉纳被禁止讲话和发表文章的消息传播开来,德国人文和自然科学精英教授社团“鲍鲁斯社”(Paulusgesellschaft)当中的很多成员和朋友草拟了维护拉纳的陈情书,共有250人签名,并通过外交渠道送达教皇。<sup>143</sup>

## 六. 名扬梵二会议

为了化解因为对德国的这位最著名的神学家的审查举动所引发的教会方面的和政治方面的紧张,1962年10月教皇约翰二十三世指定拉纳为即将到来的“梵二会议”专家组成员之一。这项任命被广泛解读为恢复拉纳清白的举动,铺平了他在“梵二会议”期间履行作为红衣主教柯尼希的神学顾问之职的道路。借由柯尼希,拉纳得以接触到更为重要的一项工作,就是神学委员会有待做的对启示进行研究的工作,围绕启示议题进行的那些预备讨论曾险些使与会的主教们陷入分裂。1963年5月28日,拉纳获悉圣职部转变了在审查方面的原有立场,从此把对拉纳著述的审查权留给了他在耶稣会中的上峰,恢复了事前的做法。尽管保守派射向拉纳神学的明枪暗箭从未真正停止过,但所幸的是拉纳再未面对圣职部的禁令。至于拉纳在整个事件中对那些责难者们的态度,其轻蔑之情在上文所引述的那些信件中清晰地溢于言表。<sup>144</sup>

尽管拉纳清醒地意识到罗马对他的著述所持的怀疑态度仍然阴云不散,但是他继续对那些他认为缺乏牢固神学基础的梵蒂冈文件发表勇敢的、措词微妙的不同意见。其中就包括1968年教皇所颁布的、含有禁止所有形式的“人工”节育内容在内的《人的生命》(Humanae Vitae)通谕,以及1976年信理部排除女性充当神职人员的资格的那份指令(Inter Insigniores)。拉纳对梵蒂冈的这个指令的

<sup>141</sup> 出处同上,页150-151。

<sup>142</sup> 出处同上,页150。

<sup>143</sup> William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000), 页12。

<sup>144</sup> 出处同上,页149-151。

评论无异于一种反向宣言，因为拉纳认为禁止女性担任神职这一点在基督教启示的确实性方面没有清楚的根据，它在原则上既是在未来可修改的，又是无法排除掉基本结论有错这种可能性的。他指出，无论是哪一种情况，神学家都有“对这个《罗马宣言》进行批判性考察的权利和义务，甚至达到视之在基本命题上犯有客观错误这一程度。”<sup>145</sup>

尽管如此，随着拉纳于1963年2月被任命为后来起草与教会相关的教义方略《教会宪章》(Lumen Gentium)的七位神学家之一，他在梵二会议上对于与启示相关的方略的创造性贡献进展神速。很快他便被“当作大会上‘最强有力的人物’”来看待。<sup>146</sup>的确，在梵二会议文献中拉纳的影响痕迹除了四个文件之外无所不在。<sup>147</sup>后来拉纳和沃格利姆勒合作编辑了梵二会议16个文件的一个简装本——《梵二文献简编》(Kleine Konzilskompendium)，于1966年12月问世。<sup>148</sup>

拉纳成功地把他自己对于宗教改革传统的开放性带到梵二会议的讨论之中，而这有助于大会形成对于教会在社会中角色的一种更广阔的理解。他所渴望的，与大会的主题之一也相符的是，教会停止其教会方面的隔离政策，真正变成现代世界中的教会。拉纳据理力争地指出，上帝的国不仅将要来到教会中，也将要来到世界本身之中，不仅降临在“无论什么顺从上帝的地方……而且这并不只是发生在……元历史的宗教主体性之中。”<sup>149</sup>1970年，他写下了一段描述上帝参与到历史之中来的诗化文字，作为礼赞人的自由和神的眷顾的祷文：“世界及其历史是可怕而崇高的祷文，散发着死亡和牺牲气息，以之上帝不仅礼赞上帝自己并允许在人的整个自由的历史中保有上帝在整个独立自主的神恩布施中维系的一种历史。”<sup>150</sup>对教会和世界的这一抒情诗般的估价，与拉纳晚年对于面向世界的教会使命和处于世界中的教会结构所抱持的更加开放的态度，有异曲同工之妙。在梵二会议上他论证说，教会是拯救世界之圣事。它是这样的一些人们的、得以社会地具体化的信仰，这些人们与上帝的修和是万民接受上帝的一个范式。及至当他的生命走到最后几年，他的世界教会观念变得更加强化。

对于拉纳而言，这个观念是梵二会议最为基本的教会机构方面的重要之处。他看到教会摆脱了其西方化的、拉丁化的新经院主义面貌，而赞同向世界、向世界诸宗教以及归根结底向上帝的普世救赎启示的一种更加正面的开放。他把这比作早期教会向外邦世界的延展。进路的新颖性也转化为对教会机构和结构的彻底

---

<sup>145</sup> TI, 20: 38.

<sup>146</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p. 99.

<sup>147</sup> 出处同上，页100.

<sup>148</sup> 出处同上，页100—101.

<sup>149</sup> Rahner, "Church and World," in Rahner, with Ernst and Smyth, *Sacramentum Mundi*, 1:348.

<sup>150</sup> Rahner, "Überlegungen zum personalen vollzug des sakramentalen Geschehens," *Geist und Leben* 43, no.4 (1970), translated in Edward Vacek, "Development within Rahner's Theology," *Irish Theological Quarterly* 42, no.1 (January 1975): 36-49.

审视，力图使教会把它自己在一个不断变化着的社会政治未来中的角色考虑进去。因而在梵二会议之后的那些年中，拉纳鼓动这样的一种教会，它被除去教权而不被剥夺领导权，具有普世性而不流于简单性，具有道德性而不沦为道德化，民主化而不是进一步官僚化，而且担负起与世界保持一种必要的平衡关系的责任。<sup>151</sup>他在这个方面所抱的希望与普世教会运动联系在一起。因此，人们能够理解为什么《诸教会的合一：一种现实的可能性》这本他与新教学者海因里希·弗雷斯合作的著作、也是他的最后一部论述普世教会的著作既是“悲凉的呐喊”，又是对希望和实际措施的呼唤，能够理解为什么既在教义方面又在圣事方面去重新思考重新合一的条件、乃至达到重新合一的条件。这本著作尽管没有得到罗马信理部的认可，但是产生了相当大的影响，以至于促使德国学者艾伯哈特·荣格尔（Eberhard Jungel）断言说，“如果无视该书的挑战，对于路德 500 周年诞辰的所有庆祝就都偏离了目标。”<sup>152</sup>

## 七. 暮年老骥伏枥

在“梵二会议”期间拉纳还荣幸地应邀接任慕尼黑大学“基督教和宗教哲学讲席”教授之职，成为他所赞赏的罗马诺·瓜尔蒂尼（Romano Guardini）的继任人<sup>153</sup>。当时做出离开因斯布鲁克的决定对于拉纳而言并不容易，最后出于具有远离罗马审查的更多自由，以及慕尼黑会有助手料理日常学术事务的考虑，拉纳还是下了决心。1963 年 5 月拉纳的上峰为他清除了前往慕尼黑道路上的障碍，使他能够得以在 1964 年 5 月开始在慕尼黑上课。不过，拉纳上课的风格、主题和思想的复杂性使他并未像人们所预期的那样吸引大批学生。他在慕尼黑所上的那些课程的内容后来成为他唯一的主要系统著作《基督教信仰之基础——基督教观念导论》<sup>154</sup>的框架和内核。事实上，按照沃格利姆勒的说法，拉纳在慕尼黑这段时间有些忙不过来，这也是他自己对于在慕尼黑的这个阶段不够满意的一个原因。更重要的是，他在那里没有得到原先允诺给他的合作条件和在神学方面而不

---

<sup>151</sup> 参见：Rahner, *The Shape of the Church to Come*, trans. Edward Quinn (New York: Seabury Press, 1974), 尤其是 30-31 页, 以及 45 和以后诸页。至于对于这一发展所作的具体的精彩分析, 可以参阅: Leo J. O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46, no.4 (December, 1985): 632-633.

<sup>152</sup> 转引自: Leo J. O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46, no.4 (December, 1985): 636.

<sup>153</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.104.

<sup>154</sup> 德文本为: *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, 1976; 英译本为: *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Seabury Press, 1978)。英译本译者 William V. Dych 是美国复旦大学 (Fordham University) 系统神学教授, 当年拉纳门下的博士生, 拉纳美国讲座之旅的陪同者和翻译。他是应拉纳本人之邀约把该书从德文译成英文的。

只是在哲学方面带博士生的机会。<sup>155</sup>这些不如人意之处导致拉纳重新考虑明斯特（Munster）大学原先对他的邀请，他当时是因为已经答应慕尼黑大学在先才回绝明斯特大学之邀的。那时明斯特大学神学系也再次敦促拉纳重新考虑前往明斯特的可能性。但是在接受新的邀请之前，拉纳要求他们考虑两个问题。第一个，用拉纳的话来说就是，“是否可能在接下来的几年中与那里的人们一道按照拉纳的思路来开始全面的神学研究方面的改革”。第二个，这个改革计划“以某种方式辅以……一种召唤”，以避免人们留下他是在慕尼黑遭到失败才移师他往的印象。<sup>156</sup>拉纳接到了这一“召唤”，并且于1967年4月1日被命名为天主教神学系的“教义学和教义史教授”（Ordinarius Professor of Dogmatics and the History of Dogma）。

拉纳在明斯特所度过的教学生涯的这段暮年时期，对拉纳而言是一个自我实现的良好时期。他在慕尼黑没有实现的愿望在这里得到实现。他不仅教授有关恩典、玛利亚论、创世教义和基督教概念等方面的课程，而且还与他当年的学生、其时的神学系主任麦茨一同主持讨论班。这个时候正是欧洲学生运动风起云涌的时代（1968年），拉纳对学生运动的诉求留下了深刻印象，他理解这些年轻人，而且并不拒绝向他们发表谈话。这时麦茨本人业已开始形成自己的“政治神学”，后来时任红衣主教的约瑟夫·拉辛格因此拒绝麦茨在慕尼黑大学的天主教神学教授之职的时候，拉纳起来予以维护。当被问及如何评价麦茨颇有争议的政治神学的时候，拉纳回答说：“我并不是政治神学的一个代表人物，但是我深信麦茨所代表的那种政治神学是完全正统的……如果我是主教的话，我还应该让这些神学家们说出谁的神学对我没有吸引力，即便我相信我的那些诘难是中肯的，当然前提是不会宣称这样的一种神学不再是天主教的。”他还指出，人们可以把拉辛格对麦茨的拒绝理解为天主教教会中官场上的倒退运动的征兆。<sup>157</sup>

在到达68岁的法定退休年龄和体力衰退之后，1971年9月拉纳从明斯特的繁忙教学之中退休，返回慕尼黑。退休后他在与神学更新相关的许多问题上的知识专长仍然使当时西德的教区主教联合大会总是非常欢迎他能够到会和参与。在一次为这样的宗教会议做准备工作中（1971年的Wurzburg），拉纳与《圣经》正典学者费拉坦（Heinrich Flatten）教授和科隆的红衣主教郝夫纳（Hoffner）在有关耶稣的神性和婚姻的不可拆散性方面发生冲突，这激发他写出了最充满火药味和最有争议性的著作之一《作为任务和机会的教会结构变革》（*Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*），英译本名为《未来教会的形态》（*The Shape of the*

<sup>155</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.101, p.104-105.

<sup>156</sup> 出处同上，页105。

<sup>157</sup> Rahner, "Is Political Theology Dangerous? An Interview with Francis Alt," in Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 234.

Church to Come)。在这本著作中，拉纳提出了三个问题：我们立足何处？我们应做什么事？我们如何构想未来的教会？拉纳围绕这三个问题，对天主教会中最为保守的那些要素，对于天主教会在结构变革方面和从教会权威先前的教义和道德宣言中追寻神学意义方面的那种固步自封的态度，都进行了最尖锐的批判。

1973年8月拉纳在位于普拉赫地区的贝希曼斯考雷克（Berchmanskolleg）的耶稣会神学院成为“居家作家”。这样拉纳无形中成为很多学生和教员就近请教的良师益友。拉纳从1971年到1984年逝世为止的这段退休时期，绝对不是一个学术隐退和衰退的时期。事实上，他在这期间所发表的东西甚至比许多神学家终生所发表的东西都要多。他不仅又出版了四卷《神学论集》、扩版了与沃格利姆勒和库诺·弗塞尔（Kuno Fussel）合编的《神学辞典》，还写下了论述祈祷、爱邻人和爱基督的大量论文。这些论文1977年由麦茨编辑起来，分两卷用英文发表出来的就是《祈祷的勇气》（1981年）和《爱耶稣与爱邻人》（1983年）。他晚年一直忙于这样的论文集和自传性的回忆。

即便在像这样有很多东西要出版的情况下，拉纳也继续在教皇保罗六世于1969年所创立的国际神学委员会提供服务。这个委员会一成立，拉纳就被教皇提名为委员（1969年4月27日）。在这个委员会1969年10月6日举行的第一次会议上，拉纳就当代重要的神学问题发表了纲领性的讲话。翌年他就进化神学向这个委员会发表讲话（1970年10月10日）。退休后，他在这个机构中一如既往地率直，为个体神学家的权利仗义执言；为天主教传统中的多元主义得到应有的承认，以及为形成对待异议者的宽容态度，而大声疾呼。魏格尔（Karl-Heinz Weger）把拉纳对官方天主教学说的批判态度称作是“贯穿其神学的红线——渴望把信仰当前化，并且藉此使之成为现代人从内里——即从人的观点——所理解。”<sup>158</sup>不过，1974年拉纳还是在5年任期未满的时候从这个委员会辞职，理由是“它令我感到厌烦，令我感到它太无所作为”，其中有些神学家还“心怀恶意、装腔作势”。更有甚者，罗马信理部在很多重要的问题上对这个神学委员会的无视态度令他忍无可忍。<sup>159</sup>对他而言，这个国际神学委员会对教会已经不再有任何有意义的帮助。

在拉纳晚年人们仍然看到与他最早的神学努力之间的一种连续性，而一条贯穿拉纳思想始终的红线就是他的“先验人学”。他最初的神学努力在于勇敢地揭示宇宙中人的生命的起源、根基和目的<sup>160</sup>。到最后，拉纳把他的一神信仰的“三

<sup>158</sup> Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology* (New York: Seabury Press, 1980), p.196.

<sup>159</sup> 参见：Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), 83-84; Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), 108.

<sup>160</sup> 参见：Leo J. O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46, no.4 (December, 1985): 624.

位一体的彻底化” (“trinitarian radicalization”) 坚持作为他神学的中心，即力求理解和鉴赏耶稣和圣父双向的爱，而在由耶稣使之成为可能的一种交通中所有的人都被上帝的灵引导到圣父。当然，即便在这一神学的可以辨认的常项之内，人们同时也能察觉到拉纳后期思考中的一些变奏，而这些变奏也是他的人学纬度的一种表现。

例如，他的基督论变得更是一种“自下而上” (“ascending from below”) 基督论，它聚焦于耶稣以其体现出人的意义追求的那种方式，而且这种意义追求是在一个处处遭遇到上帝施恩的临在的具体历史之中。但是，对于拉纳而言，它永远不是一个逻各斯的基督论。而在一种逻各斯的基督论中，基督被描述为从永恒而来的上帝的话语，需要在基督中得到确认。在这种强调方面，拉纳暗含着某种“来自上面”和“来自下面”的基督论之分。按照奥多诺万 (O'Donovan) 的说法，拉纳后期基督论最为重要的方面是他的著述所引发的对于耶稣基督对于当今信仰的意义，以及对于耶稣所成就的圣父与弟兄姊妹之间在整个历史中的共契意义的独特反思。奥多诺万单独挑出拉纳后期神学中对于耶稣十字架的强烈依赖，以及对于耶稣受难和死亡作为耶稣与其民最后的和持久的共契行为的意义的强烈依赖加以阐释。<sup>161</sup>这个思想好像随着拉纳本人的生命更加靠近终点而更加得到强化。拉纳最后那些著述同样倾向于强调一种圣灵学，其中，就像他一贯主张的那样，认为恩典与为了人和社会的更新的圣灵同一。他把上帝在世界中的行动与圣灵的“倾注”联系在一道。

拉纳发现，由于当代有关历史上的耶稣的历史评断所引发的困难，结果造成如今一种与他的基督论所不同的进路占据了主导地位。这种进路倾向于把基督教信仰与历史脱钩。拉纳在“论耶稣的历史对于天主教教义的重要性”一文中指出，不植根于耶稣的实际历史生活中的对基督的信仰是一种当代形式的唯信仰论 (fideism): “现今就基督教信仰而言，时尚是唯信仰主义；而就 (从哲学和历史的含义上来理解的) 信仰和理性的关系而言，则多少有些精神分裂症。”<sup>162</sup>针对这种倾向，拉纳表述了他所认为的天主教神学的一种基本命题：“天主教信仰及其到目前所理解的和未来得要理解的教义，不仅与拿撒勒的耶稣的历史存在不可分割地捆绑在一起，而且与他生活期间发生的那些特有的历史事件捆绑在一起。”

163

拉纳在人们为他庆贺完 80 岁生日之后不久，于 1984 年 3 月 10 日逝世。耶稣会有关拉纳的官方讣告中写道：“为教会的圣事所强化，由耶稣会兄弟们的祈祷所陪伴，卡尔拉纳神父在度过他的 80 寿辰不久回归上帝的家……他爱他的教

<sup>161</sup> 出处同上，626—628。

<sup>162</sup> 《神学研究》英文版，13：212。

<sup>163</sup> 《神学研究》英文版，13：201。

会、爱他的修会，并且终其一生在它们之中服务。”<sup>164</sup>拉纳被称作“罗马天主教会静静的推动者”和“20世纪天主教教会的教父”。<sup>165</sup>然而，他却把自己说成是“早睡”和“不特别勤奋”的人。他说：“我想要的一切，即便在这个[神学]工作中，也无非是做一个人，一个基督教徒，以及尽我所能地做教会的一个教士。”<sup>166</sup>这恐怕是拉纳对自己神学“人学”的最好诠释了。

---

<sup>164</sup> Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998), p.9.

<sup>165</sup> 出处同上，p.19.

<sup>166</sup> “Selbstportrat,” *Forscher und Gelehrte*, ed. W. Ernst Bohm (Stuttgart: Battenberg, 1966), 21.

## 第二章：思想渊源

### 一. 康德——先验形而上学

#### 1. 《纯粹理性批判》思想概观

拉纳在他的早期著作中，特别是在其《在世之灵》中，针对康德的形而上学的可能性问题或人的认识的限度问题的立场做出回应。<sup>167</sup>因为正是康德在《纯粹理性批判》中提出了有效的人类知识之可能性的条件这个先验问题，并在其中演示了数学、科学和形而上学领域的某些判断的一种先天特征。在这样的先天判断中，心灵依赖于一些并非由感性直观归纳而认知的、但是对于统一经验而言又是不可或缺的东西。康德推论说，如果心灵的那些必然的综合原则不是源于感觉材料，那么它们对于我们在其中意识到它们的那种经验而言必定是先天的或者“先验的”。于是在《纯粹理性批判》中，康德提出“先天综合判断何以可能”这个“先验哲学的普遍任务”问题<sup>168</sup>，并且试图推演出人的知识中所包含的所有先天综合形式。<sup>169</sup>

康德在《纯粹理性批判》中依次展示了感性形式（空间、时间）和知性形式（质、量、关系和模态）。在综合判断中，以感性形式所给出的感觉材料与知性概念统一在一起；唯一有效的知识是经验知识，是感性直观与概念的具体统一的结果。<sup>170</sup>用拉纳不断重复谈到的康德的那句名言来说，就是：“思想无内容则空，直观无概念则盲”。<sup>171</sup>如果如此展示为具有部分先天性的知识与实在相联系，那么客体必定是实际上或者可能在经验中被给出的。<sup>172</sup>而且不仅真正的理论性的知识局限于可能的时空经验的世界。鉴于知识的先天本质，心灵只能认识现象。至于本体界或者物自体则永远不会被把握到，因为它自身从未被经验到，而只是包裹在认知者所施加的先天形式之中。<sup>173</sup>

<sup>167</sup> 拉纳在《在世之灵》一书的导言中提到，尽管这一部著作有一些“听起来像康德的表述”，但是实际上却是冲着康德而来的（英文版，页 liii）。

<sup>168</sup> 参见：康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 80。

<sup>169</sup> 参见：黄颂杰，《西方哲学多纬透视》，（上海：上海人民出版社，2002）页 39-52。

<sup>170</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 83。出处同上，A50 B74, p.92.

<sup>171</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 83。出处同上，B75 A52, p.93.

<sup>172</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 175。出处同上，B197 A 158, p.194.

<sup>173</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 70。出处同上，A39 B56, p.80; A247 B303, p.264.

最后康德表明，感性和知性形式超出可能的、经验性的经验领域来为上帝、自由和灵魂的不朽提供根据是无效的。它们作为经验之可能性的必要条件在经验中是有效的，但是没有什么方法确定它们对于先验对象的适应性。“纯粹理性的观念”因而没有什么建构性的价值，而只是充当“范导性的”或者限制性的概念。大致而言这就是康德的认识论基础，基于其上康德从事“从理性的思辨原则出发对一切神学的批判”。<sup>174</sup>在试图从人的灵中确立起神学的一个出发点方面，拉纳从康德对于先验理念和绝对必然的存在之可想象性所进行的批判着手。

在“先验辩证论”的最后部分，康德论证说，理论理性无论是在其先天的还是后天的方面，不能演示先验于可能的经验杂多的一种存在的实存或本质。形而上学和神学在他们的共同形式方面完全与人的经验脱节。心灵先天地包含着所有特定的可能性的形式，必然寻求一种无条件的统一性，而这就是所有可能的经验的总和。因为“感官一切对象的可能性的质料就必须被预设为一个总和中被给予的，经验性对象的一切可能性、它们彼此之间的区别以及它们普遍的规定所依据的都只能是这个总和的限制。”<sup>175</sup>

“如果不预设一切经验性的实在性的总和为自己的可能性的条件，就没有什么东西对我们来说是一个对象。按照一种自然的幻觉，我们如今把这视为一条必然对一切事物完全有效的原理，但它真正说来却只对作为我们感官的对象被给予的事物有效。”<sup>176</sup>

这个原理，根据康德的说法，是对象化的和个人化的。如此跨越可能的经验之外，理性产生出先验的理念。它被称作“大全”、“原始存在”、“最高存在”或“上帝”。之所以会假定上帝存在，是因为上帝理念在认识有限的事物方面是一个必须的函数。这个理念如此以来变成了一种先验神学的对象，而且“先验理念的这种应用毕竟已经超越了它的规定与许可的界限。”<sup>177</sup>

理性“以另外的方式被逼迫”进一步从“宇宙论证明”的方向上“要在被给予的有条件者向无条件者回溯时在某个地方寻找歇息地”。<sup>178</sup>“这是任何人类理性、甚至最通常的人类理性都在采取的自然进程”，是“从通常的经验开始”所得出的结论，就是，如果偶然的的存在物存在，它们必定是由其它偶然的原因造成的，直到人们“回溯”到“一个并非偶然地、正因为此无须条件而以必然的方式

---

<sup>174</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页489。出处同上，A631 B659，p.525.

<sup>175</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页459。出处同上，A582 B610，p.494.

<sup>176</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页459—460。出处同上。

<sup>177</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页458。出处同上，A580 B608，p.493.

<sup>178</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页460。出处同上，A584 B612，p.495.

存在的原因。”<sup>179</sup>但是人的心灵不能到达有关这个无条件的必然存在是什么的一个充分的概念，因为没有什么经验来成为知性范畴的基础。于是“绝对必然性”概念没有什么内容；作为一个“纯粹的概念”其在理性中的功能是“纯然启迪性的和范导性的”。<sup>180</sup>

本节并不打算对《纯粹理性批判》进行更全面的深入讨论，在这方面中外学界的著作可谓汗牛充栋。本节只想在拉纳与康德的思想有关的纬度上有选择地为拉纳思想的出场搭建一个舞台。下面将围绕两个主题展开，即《纯粹理性批判》中的形而上学的问题意识和先验方法。围绕第一个主题，本节将力图勾勒康德的“哥白尼式革命”的契机和本质——纯粹的思辨理性范围内的科学的形而上学的不可能性，以及相继地把这个“特殊的形而上学的”问题转移到实践理性领域之中去的必然性。围绕第二个主题，本章将首先涉及先验方法在经典物理学中的起源，以及更遥远一点，在中世纪神学中的起源，然后到达康德激发出拉纳自己的问题意识之处。

## 2. 康德的形而上学问题意识

在康德看来，形而上学所讨论的诸如灵魂、世界和上帝这些基本问题自亚里士多德到他那里为止根本没有得到解决，即形而上学始终没有成为一种科学。更加糟糕的是，由于近代教条主义在形而上学问题上所说的等于什么也没有说，而怀疑论什么都不敢说，形而上学在人们的眼中成为人们避之唯恐不及的东西，而形而上学家更是声名狼藉。<sup>181</sup>据此康德断言，形而上学“要么是科学，要么就什么都不是”；在康德看来，以往的和现有的五花八门的形而上学并不算真正的形而上学，真正的形而上学还有待建立起来。好在，人的理性要求解决这样的一些形而上学的问题，否则人类理性就永远得不到满足。康德认为，要为形而上学正名，要建立科学的形而上学就首先必须对人的认识能力（理性）进行认真的批判性研究，弄清它是否有能力以及有多大能力来担当这样一个任务。康德“要按照一种前所未闻的方案做一次根本的改革，或者甚至另起炉灶”。<sup>182</sup>

“康德在其哲学研究中对形而上学的可能性难题是十分清醒的，这种清醒，

<sup>179</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页460—461。出处同上，p.496。

<sup>180</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页480。出处同上，A616 B644, p.515;参见：Critique of Judgment, trans. J.H. Bernard (New York: Hafner Publishing Company,1951 ), No. 76, pp.249-253.

<sup>181</sup> 参见：康德，《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，庞景仁译（北京：商务印书馆，1982），1—2页。

<sup>182</sup> 康德，《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，庞景仁译（北京：商务印书馆，1982），页5。

在他之前从未有过，在他以后也不再有了。”<sup>183</sup>尽管人们对于海德格尔这个判断中的“绝后”方面可能有所保留，但是对于这个判断中的“空前”则不会有什么异议。康德的形而上学的问题意识完全展现在他的“令人的理性过瘾的”、不朽著作《纯粹理性批判》之中。

康德是以一种讲课的方式来写作他的代表作《纯粹理性批判》的，这也是让很多读者感到此书论证环环相扣、推论漫长，十分难读的一个原因。好在康德作为一个久执教鞭的优秀教师，开篇便直奔主题，用一段话或者更精确说用一句话点出了全书的要旨：“人类理性在其知识的某一门类中有如下特殊的命运：它为种种问题所烦扰，却无法摆脱这些问题，因为它们是由理性自身的本性向它提出的，但它也无法回答它们，因为它们超越了人类理性的一切能力。”<sup>184</sup>（A vii）这些充满问题意识的问题当然是有关上帝和灵魂的形而上学问题，而且及至《纯粹理性批判》的最后一页，康德简直就是向我们允诺，人们可能很快“使人类理性在其求知欲任何时候都致力于从事但迄今一无所成的事情上得到完全的满足”。<sup>185</sup>（A856、B884）在第一页上的问题陈述和该问题在最后一页上所获允诺的解决之道之间，自然涵盖了大量的话题。下面我们就在与拉纳的思想来源相关的纬度上逐步展开其中的一些话题。

### （1）“人的理性”与“神的理性”

从上述引文可见，康德的《纯粹理性批判》不是以“理性”，而是以“人的理性”开始。在这句话的开端和结尾处都出现的这个用语，绝不是单单用康德的写作风格就可以解释得了的。那么它的意义究竟何在？在这一点上，海德格尔注意到康德的《纯粹理性批判》不是始于理性，也不是始于神的理性，而是始于人的理性这个事实的重要性：只有一种人的理性，即一种有限的理性，才能发出鞭策这本著作向前的那些问题。形而上学是有限性的一种指数。在海德格尔看来，“对于人的本质的探讨”是“康德奠基工作的真正成果”，《纯粹理性批判》中的“一切都可以看作是人类学的问题”。<sup>186</sup>海德格尔写道：“凡是在一种‘能够’成为问题并想在其可能性中为自己划定范围的地方，这种能够本身就已经处于不能够中了。一种全能的本质不需要问：我能怎样，亦即我不能怎样？它不光是不需要如此提问，它按其本质来说根本就不能提出这种问题。但这种不能并不是什么缺陷，而是不为任何缺陷和‘不’所动。但谁要这样问：我能怎样？他就以此表

<sup>183</sup> 海德格尔，《康德和形而上学问题》，《海德格尔选集》（上），（上海：上海三联书店，1996），页 119。

<sup>184</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 003。此处英文版为：“人的理性在它的一种知识种类方面具有这样一种命运：它背负一些它所不能忽视的问题，因为它们是由理性本身的本性向它提出的，然而它却不能回答，因为它们超越了人的理性的每一能力。”

<sup>185</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 624。

<sup>186</sup> 海德格尔，《康德和形而上学问题》，《海德格尔选集》（上），（上海：上海三联书店，1996），页 104—108。

示了某种有限性。凡是完全在其最内在的关切中受这个问题所触动的东西，就在其本质的最深处显出了有限性。”<sup>187</sup>

《纯粹理性批判》的标题已经告诉我们，当康德说“人的理性”的时候他指的是纯粹理性，即在它获得它的那些对象之前的理性。当然这里的在先不是时间上的在先，而是作为对象的可能性条件的逻辑的在先。《纯粹理性批判》的知识关乎的是设定它自己并把它的对象向自己传达的知识：现代主体。“纯粹”一词从而不仅意味着“空无对象”，而且从更根本上说，“与一般的对象相关”（比较 A845、B873），没有考虑事实上可能被给予了的具体对象。在所引述的那句话中，康德用“人的理性”指这样一种理性，它“包含着绝对先天地认识某种对象的原则。”<sup>188</sup>（A11、B24）

此外，纯粹的或者先天的理性是先验理性。康德至少在两个含义上使用“先验的”这个词。<sup>189</sup>一方面，在客观知识之可能性的先天条件的意义上，如先验主体；另一方面，认识着的主体把它自身作为先天决定的有待认识的对象这种反身意识的意义上，如先验知识。在康德那里，第一种情况的例子是“统觉的先验统一”，但是康德在写出他的下述经典表达的时候头脑里指的则是第二种用法：“我把一切不研究对象、而是一般地研究我们关于对象的认识方式——就这种方式是先天地可能的而言——的知识。”<sup>190</sup>（B25；比较 A56 以后、B80 以后）海德格尔巧妙地包括了这两个意思，即人与一般意义上的对象的先行关系，及其对那种关系的反思意识：“先验关涉超越。先验地看来，思想在向对象的跨越中得到考虑。先验的反思不是瞄准对象本身，也不是瞄准作为主-谓关系之纯粹表象的思想，而是瞄准跨越（Übersteig）和与该对象的——作为这种关系的——关系。”<sup>191</sup>

但是人的理性并不只是纯粹的、先天的、先验的理性，在它能够先天地认知的意义上，它能够是科学性的理性。如果理性是诸如数学、物理学这类科学中的要素的话，那么其中必定有东西是被先天认识到的。因为在康德看来，“数学和物理学是两种理论的理性知识，应该先天地规定其客体；前者是完全纯粹地进行规定，后者至少是部分纯粹地进行规定”。<sup>192</sup>

科学理性的问题把我们带到康德的“哥白尼式的革命”的核心。如果理性要变成科学的，那么知识之为对象的一种“摹本”的流行观念就必须予以彻底颠倒

<sup>187</sup> 海德格尔，《康德和形而上学问题》，《海德格尔选集》（上），（上海：上海三联书店，1996），页 106。

<sup>188</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 048。

<sup>189</sup> 马雷夏《形而上学的出发点》第三卷，页 113-116；参见：Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), 19-54.

<sup>190</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 048。

<sup>191</sup> Martin Heidegger, *What is a thing?*, trans. W. B. Barton, Jr., and Vera Deutsch (Chicago: Regnery-Gateway, 1967), 176.

<sup>192</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 012。

过来。倘若构成我们的知识的那些再现是“外在那里”的对象的纯粹“照片”的话，理性决不可能预想对象。就是说，它就不可能通过纯粹的概念而先天地确立其在与它们的关系中的任何东西。为了为科学的理性奠定基础，康德必须对形而上学的理性概念本身发起一场革命，好比是他那个时代思想中已经发生的导致数学和物理学成为真正的科学的那些翻天覆地的变化。康德之所以要发起一场革命，是因为在这种“摹本论”的桎梏下和框架中，所有力图通过概念来先天地确立关于对象的某种东西、从而拓展人类对于对象的知识而努力都以失败而告终。

“迄今为止，人们假定，我们的一切知识都必须遵照对象；但是，关于对象先天地通过概念来澄清某种东西以扩展我们的知识的一切尝试，在这一预设下都归于失败。”<sup>193</sup> (B xvi) 不过，科学理性在数学和物理学中所树立的光辉榜样，为思维提供了新的模式，令康德跃跃欲试。

在康德看来，数学和物理学在历史上的情况并非是“很容易就遇到或者毋宁说为自己开辟了那条康庄大道……数学（尤其是在埃及人那里）曾长期停留在来回摸索之中，而这种转变归功于个别人物在一次尝试中的幸运灵感所造成的革命，由此人们必须选取的道路就不会再被错过，而科学的可靠进程就永远地、无限地被选定、被标示出来”。<sup>194</sup> 康德不仅把形而上学的地位比作当年的数学，而且抱负非凡，大有“俱往矣，数风流人物，还看今朝”的气魄，期许自己在形而上学上扮演那个数学上并未青史留名的那个“革命的幸运者”，在形而上学中完成“思维方式的革命”。也就是说，数学现在的科学地位来自一开始就发生的一场思想中的革命，即承认先行的、预想的——就是说“先天的”——科学思维的本质。在这方面康德还援引了第一个演证等腰三角形的人的例子：“为了可靠地先天知道某种东西，除了从他根据自己的概念自己置于事物之中的东西必然得出的结果之外，不必给事物附加任何东西。”<sup>195</sup> (B xii) 而且，尽管“自然科学遇到这条康庄大道要更为缓慢得多”，但是后来在 16 世纪像伽利略这样的一些物理学家“理解到，理性只洞察它自己根据自己的规划产生的东西，它必须以自己按照不变的规律进行判断的原则走在前面，强迫自然回答自己的问题，必须不让自己仿佛是被自然独自用襁带牵着走；因为若不然，偶然的、不按照任何事先制订的计划进行的观察就根本不在理性寻求和需要的一条必然规律中彼此关联。”<sup>196</sup>

(B viii) 据此，康德认为科学理性的预想的或者先天的本质昭然若揭，理性必须“依照理性自己置于自然之中的东西在自然中寻找（而不是为自然捏造）”。<sup>197</sup>

(B xiv)

<sup>193</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 015-016。

<sup>194</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 013。

<sup>195</sup> 出处同上。

<sup>196</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 014。

<sup>197</sup> 出处同上。

数学和物理之所以发展到科学，在康德看来完全归功于它们的思维方式的“有益的革命”，而这种革命则肇始于上述“依照理性自己置于自然之中的东西”研究自然的灵感。榜样的力量是无穷的。这促使康德反思这样一个问题，就是哲学本身为什么不能尝试“通过我们按照几何学家和自然研究者的范例对形而上学进行一场完全的革命，来变革形而上学迄今为止的做法。”<sup>198</sup>（B xxii）对此，康德认为很有必要。“我应当认为，通过一场突然发生的革命成为今天这个样子的数学和自然科学的实例值得充分注意，以便反省对这两门科学来说变得如此有益的思维方式变革的本质性部分，并在这里就它们作为理性知识与形而上学的类似所允许，至少尝试效仿它们。”<sup>199</sup>“人们可以尝试一下，如果我们假定对象必须遵照我们的认识，我们在形而上学的任务中是否有更好的进展。”<sup>200</sup>

康德自信他所尝试的这条道路是通往先天的和科学的知识的康庄大道，是“一条更为简易的出路”，“因为经验自身就是知性所要求的一种认识方式，我必须早在对象被给予我之前、从而是先天地就在我里面将知性的规则作为前提，它在先天概念中得到表述，因而经验的所有对象都必然地遵照这些概念，而且必须与它们一致。”<sup>201</sup>该选择会把形而上学的理性从科学中排除掉：“如果直观必须遵照对象的性状，那么，我就看不出人们怎样才能先天地对对象有所知晓；但如果对象（作为感官的客体）必须遵照我们的直观能力的性状，那么，我就可以清楚地想象这种可能性。”<sup>202</sup>

总之，科学的理性必须是一种先天的理性，但是这要求思想概念中的一场革命，就是脱离知识的摹本论，尝试一种“有益的思想方式变革”，“即关于事物我们只是先天地认识我们置于它们里面的东西”。<sup>203</sup>回到我们前述的说法就是，“人的理性”宣布“哥白尼式的革命”，而这种革命根据康德来说就是，“纯粹思辨理性的这一批判的工作就在于那种尝试”。<sup>204</sup>（B xxii）

## （2）. 无法回答的问题——思辨理性的限度

康德所说的人类理性的某个“为种种问题所烦扰”的知识门类指的是思辨知识，其中康德指出“上帝、不朽和自由”三个问题。这些问题来自被成为“特殊形而上学”的这样一个形而上学领域，它最初陷入独断论，然后滑入怀疑论，最终竟然演变成“毋宁说它是一个战场”，一个“内战”频仍的战场。<sup>205</sup>原因是，“尽可能早地完成思辨的大厦，然后才来研究它的基础是否扎实，这是人类理性

<sup>198</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 019。

<sup>199</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 015。

<sup>200</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 016。

<sup>201</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 016。

<sup>202</sup> 出处同上。

<sup>203</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 016—017。

<sup>204</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 019。

<sup>205</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 004（A ix），以及页 015（B xv）。

在思辨中的通常命运。”<sup>206</sup>正是因为这一通常命运，这些问题仍然是一种烦扰、一种负担，找不到解决之道，除非理性转回到自身，重估用来建成大厦的那些材料，然后为该结构设计一个足够的建筑计划。在康德那里，前者是“先验要素论”的任务，后者则是“先验方法论”和“纯粹理性体系”的任务。

康德认为，“上帝、不朽和自由”这三个问题，决不只是偶然临到哲学家头上的问题，而是“每个人都必然感兴趣的问题”。“意志自由、灵魂不朽和上帝存在”问题的解决之道是“理性在先验应用中的思辨最终导致的终极意图。”<sup>207</sup>“我们在这方面甚至冒着出错的危险宁可做一切，也不愿出自某种顾虑的理由或者出自蔑视和漠视而放弃如此令人关注的研究。”<sup>208</sup>事实上，康德在《纯粹理性批判》中不断说到“理性为其本性的一种倾向所驱使”，即理性被其自身本性、形而上学的自然禀赋推动着去提出和力图解决自由、不朽和上帝的存在这些终极问题。<sup>209</sup>康德指出：“形而上学虽然不是作为科学，但毕竟作为自然禀赋（*metaphysica naturalis* [自然而然的形而上学]）是现实的。因为人类理性……受自己的需要所驱动，不停顿地前进，直到一些不能通过理性的经验应用、从而不能借来的原则回答的问题；这样，在所有的人心中，一旦理性在他们心中扩展到了思辨，在所有的时代都曾现实地存在过、并将永远存在某种形而上学。”<sup>210</sup>

至于这三个问题之间的关系，康德把其中的自由问题看作是首要问题（后文我们将看到，拉纳对自由的强调与之不谋而合）。因为，康德在《实践理性批判》中论证说，“自由概念的实在性既然已由实践理性的一条无可争辩的法则证明，它就构成了纯粹的、甚至思辨的理性体系的整个建筑的拱顶石，而所有其他概念（上帝的概念和不朽的概念）作为单纯的理念原来在思辨理性里面是没有居停的，现在依附于自由概念，与它一起并通过它得到安定和客观实在性，这就是说，这些概念的可能性已由自由是现实的这个事实得到了证明，因为这个理念通过道德法则展现了自己。”<sup>211</sup>

通过阐明这些问题的解决之道不可能在思辨理性之中，即不是在“人类理性……知识的某一门类中”<sup>212</sup>，康德毕其功于一役，总结了“先验逻辑论”的整个要旨：人类思辨理性在其合法的应用方面局限于与感觉经验相关的合乎逻辑的使用，即“永远不要冒险凭借思辨理性去超越经验的界限”。<sup>213</sup>但是接着便产生了这样的悖论：“即我们不能凭借这种能力超越可能的经验的界限，而这恰恰是

<sup>206</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页037（A5、B9）。

<sup>207</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页587。（A798、B826）

<sup>208</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页035。（A3、B7）

<sup>209</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页046（B22）、页587（A797、B825）。

<sup>210</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页046。（B21）

<sup>211</sup> 康德，《实践理性批判》，韩水法译，（北京：商务印书馆，2003），页1—2。

<sup>212</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页003。

<sup>213</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页020。（B xxiv）

这门学科最本质的事务。”<sup>214</sup>因而《纯粹理性批判》既具有一个消极的方面，又包括一个积极的方面。前者是把纯粹的思辨理性局限于感觉经验，后者是为通过实践理性获得最后的回答扫清道路。“一项限制思辨理性的批判，虽然就此而言是消极的，但由于它借此同时排除了限制或者有完全根除理性的实践应用的危险的障碍，事实上却具有积极的和非常重要的用处，只要人们确信，纯粹理性有一种绝对必要的实践应用（道德上的应用），在这种应用中它不可避免地扩展越过感性的界限，为此它虽然不需要从思辨理性得到任何帮助，但尽管如此却必须针对他的反作用得到保障，以便不陷入与自己本身的矛盾。”<sup>215</sup>

就康德在《纯粹理性批判》中所言的那个消极结果而言，我们可以这样来理解。那三个“特别形而上学”问题关涉本体界，但是理论理性就其科学角色而言则被限定在现象界。上文我们说过，固然康德所上心的是把形而上学的理性作为科学的理性、即先天地进行认识的理性确立起来。但是，理性先天地进行认识的只是业已被构造的东西，或者换一个角度而言，只是遵照理性或“临摹”理性的东西，而不是相反。在此，有关人的理性所说的一切，即它的有限理性，凸现出来，成为显要的内容。在我看来，正是针对这一点，海德格尔在《康德与形而上学问题》中一方面指出，人的理性的有限性，意味着在人的有限理性的那些认识“对象”依赖于一种无限的、神性的理性（*divine reason*）的程度上，一种无限的、神性的理性完全构成了人的有限理性的“对象”；<sup>216</sup>另一方面又指出，人的理性作为有限的理性是一种接受性的理性。<sup>217</sup>它并不构成自在的事物（*thing in itself*），即所论的实体的本体界的本质，而只是构成该事物的一个方面：对于认知者而言它的作为显现（*appearance*）的客观性。但是一个对象只有通过直观才显现为一种认知能力，而且就作为有限理性的人而言，这意味着需要一种感受性的、感性直观。既然感觉并不穷尽自在的事物，人的理性能够不是对于处于它的自在性中的事物具有先天的或科学的知识，而是只对于人能够与其关联的称度上的那个事物、即只是作为现象的那个事物，具有先天的或科学的知识。

另一种确立同样的一点的方式是澄清与纯然的“思维”（思想）相对的“认识”（知识）的含义。康德写道：“要认识一个对象，就要求我能够证明它的可能性（无论是按照经验出自其现实性的证词，还是先天地通过理性来证明。）但是，我能够思维我想思维的任何东西，只要我不与自己本身相矛盾，也就是说，只要我的概念是一个可能的思想，即使我不能担保在所有可能性的总和中是否也有一

<sup>214</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页017。（B xix）

<sup>215</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页020。（B xxv）

<sup>216</sup> 参见：Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1962), 页35-39。

<sup>217</sup> 参见：Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1962), 页27-34。

个客体与它相应。但是，要赋予这样的一个概念以客观有限性（实在的可能性，因为前面那种可能性仅仅是逻辑的可能性），就要求某种更多的东西。但这种更多的东西恰好不需要在理论的知识来源中寻找，它也可能存在于实践的知识来源之中。”<sup>218</sup>在“无论是按照经验出自其现实性的证词，还是先天地通过理性来证明”之中，康德所关注的当然是后者。但是要先天地证明某物的可能性（根基或“本质”）恰恰是把那种可能性“置于”该事物，因为“我们关于事物只是先天地认识我们置于它们里面的东西。”<sup>219</sup>现在，人不能为那些像它们自在的那样的事物来提供基础，因为那会是捏造事物。而理性却必须“依照理性自己置于自然之中的东西在自然中寻找（而不是为自然捏造）”。<sup>220</sup>他就事物所能认知的是他就事物所决定和构造的：就像它们向他显现得那样的存在物。这样看来，人的“知识只涉及显象，而事物自身与此相反虽然就其自身而言是现实的，但却不能为我们所认识。”<sup>221</sup>“此外除非能够被给予与知性概念相应的直观，否则我们就没有任何知性概念，从而也根本没有任何达到物的知识的要素，于是我们对于任何作为物自身的对象都不可能具有知识，而只有在它们作为感性直观的客体、即作为显象时才能有知识”。<sup>222</sup>

但是我们为什么必须认为物自体是真实的？康德并非不成问题的回答是：“因为若不然，我们就会从中得出荒谬的命题：没有某种在此显现的东西却有显象。”<sup>223</sup>就本文的论题而言，在此我们无意进入那些伴随康德的物自体理论所产生的相关难题，以及该理论在德国唯心主义和新康德主义当中所产生的对于那些问题的解决之道。就本文的论域而言，我们只需客观把握康德的立场，就是，尽管人的理性只能认识那些现象（证明它们的可能性），但是只要它遵从不矛盾律，它能够思维物自体。“正是这些也作为物自身的对象，我们即使不能认识，至少也必须能够思维。”<sup>224</sup>

总而言之，因为人的理性既是有限的，又是先天的，或曰构成性的，所以就科学知识而言它被局限于现象。随之，康德宣布了“先验分析论”的总的要义：所有这些就是在《纯粹理性批判》的分析部分所证明的。<sup>225</sup>同时我们看到，要是在形而上学想要成为本体界的科学的意义上，在纯粹思辨理性的范围之内不可能

---

<sup>218</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页021，康德自注。（B xxvi n）参见：拉纳有关“超越个别对象向着‘更多的东西’的在先把握”的思想（《圣言的倾听者》中文版，页67-68）。

<sup>219</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页016-017。（B xviii）

<sup>220</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页014。（B xiv）

<sup>221</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页017-018。（B xx）

<sup>222</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页021。（B xxvi）

<sup>223</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页021。（B xxvi-B xxvii）

<sup>224</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页021；参见：此页康德自注。

<sup>225</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页021。（B xxvi）

有合法意义上的形而上学。但是那个悖论仍然存在，仍然悬而未决，就是可能性的经验的超越性恰恰是人作为自然而然的形而上学动物所要追求达到的。理性必须取消“自由、不朽和上帝”这三个驱使并烦扰它、但它不能回答的问题吗？当然不是，康德对此所做回答是众所周知的，那就是把这些问题交给实践理性。

### (3). 无法回避的问题——转向实践的理性

意志自由、灵魂不朽和上帝存在这三个问题是思辨理性所不能回答的问题，因为它们超出了它被严格地划定了界线的能力，然而它们又不能被弃之不顾，因为它们源于被铭刻在人之为人的本性中的自然而然的形而上学禀好。康德于是说：“据此，如果这三个命题对我们来说根本不为知识所需要，尽管如此被我们的理性所迫切地推荐给我们，那么，它们的重要性真正说来必定仅仅关涉到实践的东西。”<sup>226</sup>那么，这就产生了一个进一步的问题，就是人之超越经验和触及这些问题的驱动源头到底是什么？用康德的话来说就是：“这种努力的根据纯然是其思辨的旨趣，还是毋宁说仅仅是其实践的旨趣呢？”<sup>227</sup>

鉴于纯粹理性的范畴的合法使用只有借助感觉经验的素材，任何把它们应用于本体界的企图都将以“先验辩证论”中所研究的那些先验幻相而告终。但是在《纯粹理性批判》就其消极的功能指出了思辨理性中的这个缺陷的意义上，它还具有积极的功能，就是为纯粹理性合法地解决这些问题开辟了道路。康德发现自己“不得不扬弃知识，以便为信念腾出地盘”<sup>228</sup>，因为就上述三个基本命题而言，“它们的重要性真正说来必定仅仅关涉到实践的东西。”<sup>229</sup>所以康德说：“一项限制思辨理性的批判，虽然就此而言是消极的，但由于它借此同时排除了限制或者有完全根除理性的实践应用的危险的障碍，事实上却具有积极的和非常重要的用处，只要人们确信，纯粹理性有一种绝对必要的实践应用（道德上的应用），在这种应用中它不可避免地扩展越过感性的界限”。<sup>230</sup>

《纯粹理性批判》压倒一切的考虑是，上帝和灵魂问题——本体界的基本问题——被确实地加以解决，而不是靠在“独断论的（教条主义的）哲学”的那些概念之中随机地摸索。康德用来改造形而上学所比照的模式是，像牛顿的物理学所例证的那样的古典科学的数学方法。根据这种科学的当务之急，解决上帝和灵魂问题的第一步是表明思辨理性的固有限度：它的素材局限于感官所赋予的材料，而它在先天综合判断中的形式来自知性范畴。因此《纯粹理性批判》背后的问题就是：当人对于对象具有必然的和普遍的知识、即真的知识的时候，是主体性的什么形式在起作用？康德当然把主体性局限于综合的形式功能，否定向对象

<sup>226</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页588—589。（B 827-B828）

<sup>227</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页587。（B825）

<sup>228</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页023。（B xxx）

<sup>229</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页589。（B828）

<sup>230</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页020。（B xxv）

的自在性的领域的任何合法的敞开性。本体界的问题，从而终极而言的人向上帝敞开的问题，转入实践理性的轨道。

海涅在《论德国宗教和哲学的历史》中非常形象地阐述了康德在神学方面的这种立场：“如上所述，我不准备对康德驳斥那些证明的议论作任何通俗的解说。我只想明确地告诉你们，自然神论自此以后在思辨理性的范围内已经死灭了。悲痛的讣告恐怕需要几个世纪之久才能被一般人所知悉——但我们早就穿了丧服。”

“到这里为止康德扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全部守备部队，这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊之中了，现在再也无所谓大慈大悲了，无所谓天父的恩典了，无所谓今生受苦来世善报了，灵魂不死已经到了弥留的瞬间——发出阵阵的喘息和呻吟……。”但是面对“满脸淌着不安的汗水和眼泪”的“悲伤的旁观者”，“于是康德就怜悯起来，并表示，他不仅是一个伟大的哲学家，而且也是一个善良的人，于是，他考虑了一番之后，就一半善意，一半诙谐地说，‘……一定要有一个上帝，否则……可怜的人就不能幸福——但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那末实践的理性也无妨保证上帝的存在。’于是，康德就根据这些推论，在理论的理性和实践的理性之间作了区分并且用实践的理性，就像用一根魔杖一样使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。”<sup>231</sup>

在此，本文无意进一步讨论海涅对康德的这种判断的得失，但在康德的思想体系中康德把上帝和灵魂等问题让渡给实践理性却是一个不争的学术事实。对于我们理解拉纳而言，重要的是注意康德对人的主体性的这种理解与拉纳所力主的天主教在此问题上的理解之间的出入。第一次梵蒂冈公会议（1870年）全体一致地断言，人的理智能够展示上帝的存在；这个立场，及其对于作为本体论官能的理智活动的整体性的含蓄维护，构成拉纳整个有关知识的形而上学的基础。<sup>232</sup>关键当然是拉纳究竟是如何确立这一点的。

尽管康德这种对知识加以限定，以便为信仰留下地盘的做法，对于作为神学家的拉纳而言自然是思想的养料和思考的起点。但就我们追溯拉纳的思想源头而言，我们在此并无必要进一步展开康德在《实践理性批判》中所提及的对于“意志自由、灵魂不朽和上帝存在”这三大问题的解决之道，及其对费希特、甚至对马雷夏等人的影响。在我们为拉纳的“先验人学”搭建舞台的意义上，这一部分旨在《纯粹理性批判》的“先验分析论”对理论理性的合法使用范围的划界。就康德对拉纳的影响而言，或者就拉纳把康德作为他的问题意识和思想形成中的一个要素而言，《纯粹理性批判》的意义是它的先验方法。对于拉纳而言，康德的

<sup>231</sup> 海涅，《论德国宗教和哲学的历史》，（北京：商务印书馆，1974），第111—113页。

<sup>232</sup> 参见：《神学研究》英文版，1：82。

先验方法的重要性不只是作为一种确立明确的哲学立场的形式技巧,更重要的是用这种方法探究它的恰当对象领域时所揭示出的先验主体性的结构和功能。

### 3. 《纯粹理性批判》中的先验方法

上述的一个学术事实是,《纯粹理性批判》旨在发起一场“哥白尼式的革命”,而这种革命则依赖一种新“方法”的建立。在这种新方法的基础上,一般形而上学可以重新树立起来,而特殊形而上学的那些问题可以得到化解。按照康德的说法,“这项批判是一部关于方法的书,而不是一个科学体系自身”。<sup>233</sup>《纯粹理性批判》中浮现的新方法在西方哲学史中并不是一个孤立的事件,而是一个“转向主体”的悠久历史的顶点。在近代经典物理学和康德之前的哲学中都有其源头。下面我们将在与我们谈论康德的相关角度上简略地梳理这些源头,最后论述《纯粹理性批判》中的先验方法的实践功能。

#### (1) 近代科学的方法

康德断言,《纯粹理性批判》的目的是“按照几何学家和自然研究者的范例对形而上学进行一场完全的革命,来变革形而上学迄今为止的做法。”<sup>234</sup>康德这里所说的并非是一般意义上的科学,而是以伽利略的试验和牛顿的理论为例证的近代科学,这种科学有别于古代和中世纪的前驱,也不同于自16、17世纪以来在一种新的、实证方向上取得巨大进步的现代科学。康德在他要效法的这种科学中看到了对认识主体的全新的、革命性的强调。这种科学的实质在于“两条战线作战”:一方面,这种科学进行观察、度量,收集和把握信息,并形成公式来表达;另一方面,这种科学当中存在“先行-理解”,而这规范着科学家如何收集材料,以及什么材料对于收集活动而言是“可见的”。例如,伽利略是带着自然符合欧几里德几何学这样的“先行-理解”来进行科学活动的。当康德谈到近代物理学的时候自己认识到了这两条战线的存在:“理性必须一手执其原则(惟有依照其原则,协调一致的显象[Erscheinung]才被视为规律),另一手执它按照其原则设想出来的实验走向自然,虽然是为了受教于自然”。<sup>235</sup>我们在这里可以注意到,“先行-理解”对于实验的优先性,因为康德说后者是按照“先行-理解”的原则设想出来的。可见,恰恰是对于知识的可能对象的“先行-理解”方面的彻底转变才可能使近代科学有别于其中世纪的前驱。当康德谈及近代物理学中的理性向自然学习的时候说:“不是以一个学生的身份让自己背诵老师希望的一切,而是一个受任命的法官的身份,迫使证人们回答自己向他们提出的问题。这样,

<sup>233</sup> 康德,《纯粹理性批判》,李秋零译,(北京:中国人民大学出版社,2004),页019。(B xxii)

<sup>234</sup> 出处同上。

<sup>235</sup> 康德,《纯粹理性批判》,李秋零译,(北京:中国人民大学出版社,2004),页014。(B xiii)

甚至物理学也应当把它的思维方式的这场如此有益的革命归功于这样的一个灵感，既依照理性自己置于自然之中的东西在自然中寻找（而不是为自然捏造）它必须从自然学习、而且它本来可能一无所知的东西。”及至我们看清，康德眼中的近代科学的实质是，新的“先行-理解”（或“前-概念”）使某种材料对于近代科学而言才是科学的，也就是说，近代科学家借助一套新的预设投射出与材料可能遭遇的可理解的框架，也就理解了到底是什么促使康德要在哲学理性方面发起一场革命了。

康德这样理解的近代科学的根基之处隐匿着主体的活动，投射出一个在其中意义可以发生的地平圈或者世界。近代科学的新方法如此以来标志着一种决定性的“转向主体”。而且，如果我们再从某些中世纪的哲学角度更切近地来审视近代科学中的这种精神实质，可以注意到它与中世纪对上帝与世界的创造性关系具有一种形式上的异体同构性。在那里我们发现，在上帝的“投射”（project）世界的那种创造活动方面的一种对于存在物的“预想”（anticipation）。上帝的优先恰恰是、而且在一种突出的意义上是先天的优先，与之相较，其他实在都是后天的。从这个角度看来，康德借以革形而上学的命的方法之根可能要比经典物理学扎得更加深远。拉纳对康德方法的重视不能不说与康德所推崇的这种方法与神学的“异体同构”有关。

## （2）知识和先天决定

尽管康德《纯粹理性批判》并未明确地论及神性知识，但是有些哲学家却指出神性知识的模型在《纯粹理性批判》中发挥着一种基本的消极规范的（a negative norm）作用。<sup>236</sup>我认为，在这样的语境之下，把《纯粹理性批判》中康德所推崇的方法与某些中世纪思想家对上帝中的规范性知识的理解相比较是有价值的，尤其对我们弄清康德作为拉纳的一个思想源头与拉纳本身思想的内在性十分必要。

让我们再次回到上文所引述的康德的那个断言，“即关于事物我们只是先天地认识我们置于它们里面的东西”。<sup>237</sup>而且我们仍然记得，在康德那里就像在他眼中的近代科学那里一样，知识决不是认知者与所认识物之间的一种质朴的相遇。这个问题属于心灵与对象之间的遭遇能力领域。前者不能成为纯然的对象，而后者要成为可知的，则必须接纳心灵的特点。正是人的心智设立与其对象之间的相关关系和亲和关系的标准和规范。要进行认知，人的心灵必须具有或者干脆就是对遭遇能力这个领域的指涉。因而，它必定先于有待认知的对象。当然这并非意味着可知对象的存在是由人的心灵构成的，而只是意味着，依照对于材料的可感接受的条件，它先天地构成可知对象的遭遇能力的条件。

<sup>236</sup> 如海德格尔。

<sup>237</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页016-017。

康德的这个立场类似于中世纪对于认知能力的形式对象的讨论，即无论接受到什么，所接受的都是根据接受者的模式所接受的。如果用更加拉近我们与康德相关所谈论的问题的术语来说，就是，人类认知者的自发性可以在认知主体和可知对象的可能遭遇的地平圈的先天投射中找到。这种先天的投射“超越”（*transcends*）材料，而且从而是先验的（*transcendental*）。当康德说，我们只先天地对我们赋予事物的东西具有知识的时候，他其实在含蓄地断言，知识是自发性而不是接受性“活动”、主动性而不是被动性“活动”的先发权（*the prerogative*）。简言之，知识决定，而非临摹。人在他决定作为可知的对象的意义上是认知者。上文我们提到，康德在《纯粹理性批判》中总是遵循经典物理学的模式来处理必然的、普遍的和科学的知识，在这个意义上我们或许可以说，“先天的知识”是一种重言式。知识作为科学的知识是由对象在主体的官能中先行在场或先行呈现来度量的。或者反过来说，它是由主体在有待认知的对象中的先行在场或先行呈现（即主体对于对象的决定）来度量的。

康德的这个立场的革命性在于康德具体说到人的理性是作为对于对象的一种先天决定。如果面对“去认知就是先天地去决定”这样的表述，中世纪的哲学家就会轻易地从其中辨认出作为创造性的神性认识的特点。但是面对康德如此这般的表述，是否表明康德有关认识决定的宏论是否属于一个悠久的传统，而这个传统至少回溯到中世纪的这样一种观念，就是把上帝的认识当作对于上帝所认识的对象具有构造性，或者说，先验方法具有一种隐匿的神学基础？

在其一般的认识本体论中，中世纪经院主义的主流认为，知识的规范性原则是上帝。对于上帝而言，认识它者就是创造它者；或者反过来说，成为上帝认识的一个“对象”就是被创造性地认知到存在。这方面的例子可以举出不少。奥古斯丁说：“上帝认识所有的造物，无论是属灵的还是有形的，不是因为它们存在，而是因为上帝认识它们，它们才存在。”<sup>238</sup>、埃里金纳在谈到上帝的认识与事物的存在时也说：“事物存在，在于它们被认识。的确，它们只是它们的被认识。”<sup>239</sup>特别是托马斯·阿奎那认为：“自然事物不可能存在，除非它们靠把它们带入存在的神性理智”。<sup>240</sup>（在阿奎那的思想中，真理是理智的专门术语，认识就是认识真理。但是造物的真理的终极基础是它与神圣的创造性理智的关系。“真理根本在事物之中，是因为它与神圣理智的关系……，因为它与神圣的理智的关系就像它与其原因的关系一样。”）我们通过这些表述，可以毫不费力地发现，他们有一个共同立场，就是上帝对于造物的知识是先天的和创造性的，它为造物的真理、存在和客观实在性提供根基。

<sup>238</sup> St. Augustine, *De Trinitate*, XV, 13 (P.L. 42, 1076); cf. VI, 10 (P.L. 42, 931).

<sup>239</sup> John Scotus Erigena, *Selections of Medieval Philosophers*, ed. Richard Mckcon (New York: Scribner's Sons, 1929), 页 120.

<sup>240</sup> *De Veritate*, I, 4.

现在我们面对的问题是，在《纯粹理性批判》当中，确切地说在那场哥白尼式的革命中，康德在有限的人的有限性的定义方面实施了一场彻底转变。在中世纪哲学的一般发展线索中，造物的有限性寓于这样一个事实，就是它们不是它们自己的基础，而是仰仗一个外部的和先于它们的根基。基于它与上帝的这种受造关系，造物获得其意义，因为它是有限的，即它诉诸作为它的创造根基或可能性条件的神圣理智。不过在《纯粹理性批判》中，事物的有限性不是奠基于诉诸神圣的理智活动，而是奠基于事物诉诸人的、可感地接受性的理智。有限性事物的可知性的根基不是上帝的创造，而是人的理智的先天构造能力。这并不是说康德会否定创造或者与创造关联的有限性，因为他的现象总是受到物自体、即实体的本体论上的自体性的限制。自体性（Ding-an-sich）终极而言受到它与创造性的理智的关系的界定。不过，《纯粹理性批判》在这方面的革命性质是显而易见的。这本著作不再运行于他在1776年前所接受的莱布尼茨的框架之中，那里上帝的构造性的创造性观念（“充足观念”）是在人对于对象的知识中起作用的先天因素。而是，《纯粹理性批判》把它自己局限于具体的人类先天要素，而且只处理作为显现的对象。这样做来，康德保留了作为一种先天决定的认知的形式特征。但是与上帝的自发的、无限的、创造性的认知不同，人的认知是基于人类主体的有限性基础上的有限的自发认知，只是部分地构造对象，而不是像上帝的认知那样完全创造对象。《纯粹理性批判》通过接受性而非创造性来界定的人类主体的有限性。人类认知者必须发现事实上“在手头”的材料，不能完全“生产”对象。这种接受性具体化为“感性”，这主要不是指“有感官”，而是指是“感受性的”或“非—创造性的”。归根结底，在这样的基础上的先验方法，只是先验主体性的恰当反身功能的发挥。这样看来，我们尽管不能说先验方法有一个隐匿的神学基础，但是至少可以说它的确有一个从神学方法或上帝的认知方法脱胎而来的轨迹。

### （3）知识与意识中的统一

如果说在中世纪神学家那里，“成为对象”意味着“在一个作为其真理基础的理智面前”，归根结底在神的理智面前的话，康德在《纯粹理性批判》的“先验分析论”中则围绕几个主题阐明，“成为对象”意味着“在一个统一了的并正在统一意识面前”。下面我们仍然把中世纪对神圣知识的理解中的一些一般问题作为背景，从为拉纳搭建舞台的角度展开康德的相关问题。

首先的一个问题涉及上文提及的“知识的神圣规范”。如果像托马斯·阿奎那所说的那样，上帝作为对于它者的知识的规范，认识一个对象是通过把它创造性地植根于他自己之中，那么其实也就是说，被认知的对象在上帝的自我同一的意识面前被统一于它自己之中。在经院哲学中，创造性的认识使一个事物成为这

个事物，并且在一瞥之中整体性地认识对象。按照这种规范条件来判断，客观性（对象性）是根据认知者的意识中的统一能力的程度来衡量的。如果去认知意味着去先天决定，而且如果去认知就是去统一被认知的东西，那么去认知就是去先天地决定在意识面前被认知的东西的统一性。反过来，我们也可以从对象的角度来考虑这个问题。如果成为一个造物是在一个神圣地创造的、进行决定的理智面前成为一个事物，那么认知活动中对象的统一性的程度直接与认知者的统一能力的程度成比例。把这两个角度整合在一起，我们就可以看清根据经院主义的原则对知识的一种一般性的类比定义：认知就是意识到进行统一的自我中的一个被统一的对象。上帝的意识统一性（神的“我思”）创造性地完全统一起对象，并同时创造或完全构造该事物。而人的意识的统一性（人的“我思”）尽管是有限的、非一创造性的，却仍然是构造性的，要求材料首先被给予他，然后才能够把材料统一于一个已知的对象性之中。因此，人的意识是一个统一着的统一体，而不是一个“已经统一了的”统一体。与神圣的认知不同，人总是在对某物进行统一之中。他的认知是综合的统一体。<sup>241</sup>

用莱布尼茨的术语来说，上帝的创造性的观念作为对于事物的“充足观念”知道主词与它的所有谓词的必然统一，而且在上帝把造物带入存在的意义上，他是即刻认识到这一点的。但是在人的认知中，判断活动则是那种创造性的统一的即刻性的必然替代物。人的认识只能通过综合和分析这个主词和这个谓词的方式来进行。与在上帝那里“我思”即刻提供对于杂多的统一（所有这一切都是“无中生有”）不同，在人的接受性的和非一创造性的认知中，杂多是有待统一的。事实上，除非人去综合被可感地给予的杂多，他就根本不可能有统觉（自我意识）。康德写道：“但是，这一原理毕竟不是一个适用于任何一般而言可能的知性、而是仅仅适用于通过其纯粹的统觉在表象‘我在’中还没有任何杂多被给予的知性的原则。通过其自我意识直观的杂多同时被给予的那种知性，即由于其表象这一表象的客体同时就实存的知性，有可能为了达到意识的同一，而不需要仅仅思维却不直观的人类知性所需要的那种杂多综合的一个特殊行动。”<sup>242</sup>此外，显然，因为知识（并且因此已知对象的统一过程）是活动或自发性的先发权，所以统一性不能在感觉知识之内完成，而是只有通过知性。为此康德写道：“一种杂多一般而言的联结（*conjunctio*）却绝不能通过感官进入到我们里面，因而也不能同时一起包含在感性直观的形式中；因为它是表象力的自发性的一种行动……一种知性的行动”。<sup>243</sup>

<sup>241</sup> 参见：Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962), 页 84。

<sup>242</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 122。（B138-B139）

<sup>243</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 116-117。（B129-B130）

这就涉及到第二个问题，先验统觉中的统一问题。在感性杂多的每一综合中必定有一种先行的统一规范，规范着统一活动；否则，就是一种随意的收集，而不是真正意义上的综合。正如康德所说：“联结的概念除了杂多的概念和杂多的综合的概念之外，还包括杂多的统一的概念。”<sup>244</sup>既然所谈论的综合是认知的一种，规范性的统一性就是自我意识的统一性，即“我思”，因为如果一个认知者不能说“我思此”，那么对象就肯定没有被认知。“‘我思’必须能够伴随我的一切表象；因为若不然，在我里面就会有某种根本不能思维的东西被表象，这就等于是说，表象要么是不可能的，要么至少对我来说什么也不是。这种能够先于一切思维被给予的表象就叫做直观。”<sup>245</sup>我们注意到康德在这段话中，区分了“在我里面”和“对我来说”。“在我里面”的意思是指材料是在感官中被动地被接受到的，而“对我来说”则是指在自我意识面前对象达到综合统一。在上帝那里，他作为创造性的认知者，没有“在我里面”与“对我来说”之分，因为他并非可感地接受到事物，而是自发地创造出处于统一性中的事物。在人这里则有这样的区分，所以需要统一杂多。知性的综合，在自我意识的指导下，斡旋在“在我里面”与“对我来说”之间。

此外，在人这里，只有在指向杂多的意义上才能说“我思”。没有对杂多的综合，人就没有自我意识，就没有不同于对于它者的一种对于自己感知。人的自我意识的统一性于是总是且只是一种统觉（apperception），即连同有待认知的对象一起的一种自我一感知，或指向有待认知的对象这个活动中的自我感知。只有当人具有一种他可以称之为“他的”杂多的时候，也就是说，只有当人能够说材料的整个多样性属于就主体方面而言的一个对象的一个表象的时候，人才意识到其同一性。“这就等于是说，我意识到这些表象的一种先天的综合，这种综合叫做统觉的源始的综合统一，一切被给予我的表象都必须从属于它，但也必须由一个综合来把这些表象置于它下面。”<sup>246</sup>

康德指出，统觉原则是一个分析原则，“因为它不外是说，在任何一个被给予的直观中我的一切表象都必须从属于这样一个条件，惟有在这个条件下我才能把这些表象作为我的表象归于同一个自己，从而才能把它们作为在一个统觉中联结起来的，用普遍的表述‘我思’总括起来。”<sup>247</sup>“也就是说，作为我的表象（尽管我并没有意识到它们是我的表象），它们必须符合惟一使它们能够在一个普遍的自我意识中聚合的条件，因为若不然，它们就不会完全地属于我。”<sup>248</sup>实际上，康德对统觉的分析本质的论证可以用复合三段论来表达。认知就是“我思此”，

<sup>244</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页117。（B130）

<sup>245</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页118。（B132）

<sup>246</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页120。（B135—B136）

<sup>247</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页121。（B138）

<sup>248</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页118。（B132—B133）

所以称所思的此材料为“我的”。但是材料要是我的，还必须满足借此那些材料能够的确是材料的材料的所有条件。而这些条件归结为一个：材料必须处于一个同一的自我意识、即“我思”面前。但是杂多又总是一种多样性。因此，杂多必须在一个统一了的自我意识面前并被这个统一了的自我意识所统一，而这个统一了的自我意识则是在对杂多的那个统一过程中完成它自己的统一性的。所以，人的自我意识的定义本身包含着综合性的统觉这个原则，故上述原则是分析性的。

迄今我们考虑了只是作为一种综合的统觉的统一性。我们仍然需要弄清这个综合性的统一性何以要求使用范畴，以及为什么范畴是有待认知的对象之对象性（客观性？）的条件，即为什么统觉的统一性是一种先行地使对象性成为可能的先验的统一性。

这涉及到第三个问题，即范畴的必要性及其使用的问题。如果说统觉的综合性的统一本身已经是一个统一概念，为什么一套不同的范畴了把杂多带到自我意识面前呢？我们分三个步骤来说明。

第一，感性直观必须斡旋于材料和统觉的统一性之间。在所有的认知中，是直观呈示材料，而在人的认知中是接受性的直观在做这件事。“无论一种知识以什么方式以及通过什么手段与对象发生关系，它与对象直接发生关系所凭借的以及一切思维当作手段所追求的，就是直观。但直观只是在对象被给予我们时才发生；而这对于我们人来说，又至少只是通过对象以某种方式刺激心灵才是可能的。”<sup>249</sup>如果没有对统觉的统一性与材料本身的斡旋，就是说如果没有感觉知识，意识的统一性对于对象就是创造性的。另一方面，如果在接受性的或非一创造性的知识中，统觉的统一性倘若本身是与材料的直接联系的话，那么就会是感性的统一性而不是知性的统一性了。但是在人的认知中，必定既有一种斡旋过了的与材料的关系（因为统觉的统一性不是感性的统一性），又有一种与材料的可感的、即接受性的关系（因为人类的认知不是创造性的）。因此感性直观必然斡旋于材料和统觉的统一性之间。

其次，感性直观必定包括空间形式和时间形式。如果感性直观的形式只是空间（即同质的量）的话，感觉到的对象就会在一种无变化的方式（“外在那里”）中被经验到了。在统觉的统一性与材料的关系中那就没有什么多样性了，结果在统觉的统一性面前那就只有一种可能的统一模式了。一个概念（一个综合活动）就可以应用于所有对象了。但是我们知道我们采用各种各样的概念，它们各自都是自我意识对于对象统一性有所意识的方式。例如，我们经验到材料不仅呈示在一个同质的空间中，而且还呈示在“现在”或者与“以前”和“以后”一道构成的“诸现在”的系列中，而这种时间性（temporality）提供了概念的可感化或公

---

<sup>249</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页056。（A19、B33）

式化的可能性。因此除了我们对空间的经验之外，我们具有一种感性直观的模式，感知到被给予的东西是暂时的，而且感性直观必定不仅包含空间形式，而且包含时间形式。

第三，统觉与感觉的关系本身必定是分化的，必定有一种范畴的多样性。对于一个对象能够在感觉中被给予的每一种方式来说，必定有一种方式，以此统觉的统一性去统一该对象的杂多，如果它要作为一个统一了的事物被认识到的话。这只是说，我们有关对象可以用不同的模式加以判断，或者说，判断作为那种把杂多带到统觉的统一性面前的综合，能够以不同的方式来进行。但是范畴是那些规范着判断的综合性统一的规则。因而，必定有作为自我意识的统一性规则的各种各样的范畴。这就是康德《纯粹理性批判》第二版中先验推论的大致思路。

#### 4. 《纯粹理性批判》所激发的拉纳问题意识

如果我们接受，杂多要成为知识的一个对象必须在自我意识面前得到综合，而且如果我们进一步认同如此综合的活动是判断的逻辑形式，那么我们将接受，<sup>250</sup>作为判断规则的那些范畴是这样的一些条件，对此所有的材料必须忍受，或者材料要成为对于人类主体而言的一个对象则必须予以符合的。正如康德在《纯粹理性批判》的“前言”中提纲挈领地指出的：“我必须早在对象被给予我之前、从而是先天地就在我里面将知性的规则作为前提，它在先天概念中得到表述，因而经验的所有对象都必然地遵照这些概念，而且必须与它们一致。”<sup>250</sup>

这把我们带到《纯粹理性批判》的中心，从而也是拉纳的战场，在这个战场上拉纳高举起这样一面战旗，就是在人的思辨的或者理论理性功能之内某种形而上学的可能性：在必然局限于感觉经验（“在世之灵”）的一种理智活动之内，认识实体——包括最高的实体。为了做的这一点，拉纳将不得不既接受又修正康德对先验方法之为先验的主体性的功能的理解。他的修正，或者毋宁说他的“重溯”，正是他继承康德或受到康德影响之处。但是直接体现康德在拉纳思想中地位的《在世之灵》一书的导言中的一句话可能点出了拉纳与康德关系的要害，那就是“这部著作尽管有一些听起来像康德的表述，但是实际上却是冲着康德而来的”。<sup>251</sup>这点将在有关章节论述。

总之，康德认为自己推翻了包括亚里士多德一直到沃尔夫以来的一切形而上学，但要建立新的形而上学又只能靠理性的推论，而在这方面，缺乏经验证实的理性没有任何能力，它的推论只能是矛盾的幻相。据此他把灵魂不灭看作“错误的推论”，把上帝的存在看作是理性安慰自己的一种纯粹的理想（设想）。这样他

<sup>250</sup> 康德，《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页016。（B xvii—B xviii）

<sup>251</sup> 拉纳，《在世之灵》英文版，页liii。

不仅推翻了自然神论，甚至也有力地打击了有神论。但是康德在理论上打倒的东西，他却重新在实践上把它们树立起来。他声称灵魂不灭和上帝存在的问题虽然不能从理论上认识，但是不妨把它们作为一种“理想（设想）”、“假想”的东西来安慰人类理性的需要，给“道德观念提供地盘”，使实践理性有所根据。

康德固然否定了历史上从理性的角度来证明上帝存在的所有努力，因为上帝存在、灵魂不朽和意志自由是不可感觉和表象的物自身，所以本体论、宇宙论和目的论的证明都不能成立。但是他并不否认上述不能得到科学意义上证明的三个特殊的形而上学问题具有实践和伦理上的真正价值。人们不能从认识的意义上证明“自在”的上帝，但可以从实践的意义上证明“为我”的上帝。他认为以人心中的道德律为基础可以确信上帝的存在。尽管康德在《实践理性批判》中提出的基于道德基础上的上帝无法抹去假设的特点，但是这与《纯粹理性批判》中揭示的人的主体之内的信仰需求是一脉相承的。其实康德在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中对待上帝、灵魂和自由的立场没有什么断裂，它们之间的关系正如康德自己所言，他在《纯粹理性批判》中扬弃知识，是为了在《实践理性批判》中保留信仰。他在《纯粹理性批判》中对以往基于理性之上的所有上帝论证的否定，是为他彰显自己的上帝存在的道德论论证搭建舞台，这个论证仍然是从个人的内心出发的。只不过是从人的内心的认识方面，转到人的意志方面。所以在这个意义上，康德的确不是一个无神论者。但这并非是其思想发展中的缺陷，而是一个思想发展的事实。<sup>252</sup>

正如阿伦·伍德在“理性神学、道德信仰和宗教”一文中所指出的，康德因为对传统的上帝存在的证明的批判而著名，但是康德理性神学的肯定的一面则不那么著名，即康德有关上帝概念对于人的理性而言是自然而然的，是在对于一般意义上的个体事物的概念的合理反思过程中必然出现的，这样一种观点。康德对上帝概念的理解属于经院哲学和唯理论的传统。康德主张，我们不仅能够借助理论的（“客观的”）证据来证明我们坚持某个命题的合理性，也能够借助实践的（“主观的”）考虑来证明我们坚持某个命题的合理性。康德有关上帝存在的道德论证明就是出于这种考虑。而他对于传统上以本体论证明和基于本体论证明的其他证明的批判，而且最后落实到道德论的证明，又不能不说与他早期教育背景中的路德宗虔敬主义的影响有关。“虔敬主义不是把基督教的信仰当作一套教义命题，而是当作与上帝的一种活生生的关系。他们尤其强调通过一种‘得到重生’的经验转变所感到的上帝恩典改造人的生命的大能。”<sup>253</sup>

<sup>252</sup> 参见：Allen W. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", 《剑桥哲学研究指针：康德》英文版，保罗·盖耶编，（北京：三联书店，2006），页 394-416。

<sup>253</sup> 参见：Allen W. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", 《剑桥哲学研究指针：康德》英文版，保罗·盖耶编，（北京：三联书店，2006），页 394-403。

“康德是一个具有科学气质的人，关注的是理智的发展和人类的道德进步。他对流行的宗教文化深深怀疑，对传统的祈祷活动和宗教仪式严重不满，对教会当局完全敌视。他对神秘的东西或者神奥的东西毫无耐心。说这样的一个人还是一个深沉的宗教思想家可能听上去矛盾，不过这却是真的。”<sup>254</sup>康德思想中的信仰基调，是拉纳与之跨越时空进行思想对话的基础。与康德不同的只是拉纳并不认同康德在《纯粹理性批判》中对从人的认识能力证明上帝存在的路径的否定，在《在世之灵》对此提出挑战，开辟出一条本来蕴含在康德的《纯粹理性批判》之中的、从人的有限主体性论证无限上帝的可能性的康庄大道。而这条康庄大道之开辟，则在很大程度上仰仗被他“唯一尊为吾师”的海德格尔的一套“现代化装备”。现在我们转向对拉纳产生潜在但却是实质影响的海德格尔。

## 二. 海德格尔——此在形而上学

### 1. 海德格尔的神学纬度

许多人知道海德格尔的思想启发过道地的无神论者如萨特，但是很少有人留意到这种具有“准无神论”特征的思想也启发过道地的有神论者如拉纳。“在我们看来，尽管海德格尔哲学具有一种准‘无神论’的特征，或者也许恰恰是由于具有这种特征，这种哲学却可望为一种与神学的卓有成效的对照提供特别多的东西。”<sup>255</sup>换言之，“恰恰因为在海德格尔思想表面上的无神论中，显示出形而上学道路的终结和一条全新的道路的可能开端，也就是说，恰恰因为我们必然在海德格尔的那里认识到哲学史的一个转折点，故海德格尔的思想对神学家来说就变得重要了，海德格尔就成为神学的一个卓越的哲学上的对话伙伴。”<sup>256</sup>拉纳比其他神学家们“在先把握”到这种价值，并展开与海德格尔的思想对话。正如拉纳追忆海德格尔时所言：“要是没有马丁·海德格尔，当今这般的天主教神学就不再能够为人想象；因为，即便是那些希望超越他和追问与他不同的问题的人们，也无不把他们的发端归功于他。”<sup>257</sup>

#### (1). 对“本体—神—逻辑学”的批判

中国学界一个众所周知的学术事实是，海德格尔批判性地指出，“自其开端

<sup>254</sup> Allen W. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", 《剑桥哲学研究指针：康德》英文版，保罗·盖耶编，（北京：三联书店，2006），页 413-414。

<sup>255</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），166 页。

<sup>256</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），168 页。

<sup>257</sup> 参见：Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987): 页 xi。

以来，西方思想所思考的始终是存在者之为存在者，而没有思及存在及其本己的真理。”<sup>258</sup>换言之，“西方形而上学自其在希腊发端以来还未与存在论和神学这些名称维系在一起。所以在我的教授就职讲座《形而上学是什么？》中，我把形而上学规定为关于存在者之为存在者和存在者整体的问题。存在者整体的整体性乃是存在者的统一性，后者作为产生着的根据而统一起来。对每个识字的人来说，这都意味着：形而上学是存在-神-逻辑学（Onto-Theo-Logie）。”<sup>259</sup>

从海德格尔的上述看法，我们不难看出，海德格尔基于“基本本体论”对以“存在-神-逻辑学”为特征的传统形而上学的批判，旨在把西方形而上学“与存在论和神学这些名称维系在一起”。中国学界在关注海德格尔对传统思想的批判的时候，往往只注意到了海氏对传统上作为孪生联体的“本体—神—逻辑学”中的“本体”部分的批判，即对一般意义上的传统形而上学部分的批判，却没有给予这个孪生联体中的“神”这个部分，即对传统神学部分所进行批判的价值以足够注意。而这在我们看来，正是海德格尔的这项清理工作为拉纳切实地把“西方形而上学”“与存在论和神学这些名称维系在一起”铺平了道路。

在海德格尔看来，之所以“形而上学是存在-神-逻辑学”，是因为“上帝进入哲学中了”。他提醒我们说，只消仅仅以历史学方式搜寻一下哲学史，我们便将处处都发现上帝进入哲学中了。“上帝通过分解（Austrag）进入哲学之中，对此分解，我们首先把它思考为存在与存在者之差异的本质的郊区。差异构成形而上学之本质的构造中的基本轮廓。分解给出作为生产着的根据的存在，从被它所论证的东西来看，这种根据本身需要与之相应的论证，也即通过最原始的事情的引发作用。这种最原始的事情乃是作为自因（Causa sui）的原始事情。这也是哲学中表示上帝的名符其实的名称。人既不能向这个上帝祷告，也不能向这个上帝献祭。人既不能由于畏惧而跪倒在这个自因面前，也不能在这个上帝面前亦歌亦舞。”<sup>260</sup>

正是基于对西方传统形而上学的这种“形而上学的存在-神-逻辑学机制”的分析，海德格尔才说，“那种必须背弃哲学的上帝、作为自因的上帝的失去神性的思想，也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此仅仅是：当这种失去神性的思想不想承认存在-神-逻辑学时，它对上帝更为开放。”<sup>261</sup>海德格尔也正是以这样的角度来诠释尼采的“上帝死了”这个惊呼的。他在解释“上帝被杀死这个事件的意思”的时候说，“此所谓杀死，是指人把自在存在的超感性世界消除了。”

<sup>258</sup> 海德格尔，“尼采的话‘上帝死了’”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页811。

<sup>259</sup> 海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页829。

<sup>260</sup> 海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页841。

<sup>261</sup> 海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页841。

换言之，“对自在存在者的消除，也即把上帝杀死”。<sup>262</sup>海德格尔指出，惊呼“上帝死了”的疯子，与那种不再能够寻找上帝、不再思想、废话连篇的“不信上帝”的公共游民毫无共同之处。“对那些能够倾听的人们来说……疯子却是叫喊着上帝而寻找上帝的人。……我们思想的耳朵总还没有倾听这叫喊吗？只消它还没有思想，它就还听不到这种叫喊。而思想何时开始思想呢？唯当我们已经体会到，千百年来被人们颂扬不绝的理性乃是思想的最顽冥的敌人，这时候，思想才启程。”正如海德格尔有理由相信的那样，“通过上述评论，可能有一道微弱的光线落到一种正在踏上的道路上”。<sup>263</sup>这条道路就是拉纳的“先验人学”的神学道路。

海德格尔力图把西方传统形而上学的因素从对上帝的信仰中清除出去，在我们看来，是要回复到本源的基督教信仰，一如应把神学的因素从哲学中清除出去，以便回复到本源的哲学。在海德格尔那里，《圣经》中的上帝、十字架上受难的上帝，所要求的是基于信赖启示的信仰，而不是人的智慧或哲学的证明，上帝根本无需人的证明，这是因为“信仰的无条件性与思的询问性根本就是不相干的两个领域。”在他看来，基督教的上帝只与信仰相关，而与人的哲学无关，传统神学因为企图借助于哲学来证明上帝而堕入形而上学，实为神学的厄运。与力图中止传统形而上学的遗忘存在一样，海德格尔也力图中止传统神学的上帝的遗忘：“谁从生长的渊源中经验了神学，不仅经验了基督教信仰的神学，而且经验了哲学的神学，他在今天就宁可在思想领域里对上帝保持沉默了。因为形而上学的存在-神学特征对思想来说变得大可追问了，而这并不是由于某种无神论，而是由于某种思想的经验——形而上学之本质的尚未被思的统一性已经在存在-神-逻辑学中向这种思想显示出自己了。”<sup>264</sup>

正如有学者指出的，这种沉默是与上帝相宜的沉默，在思想尚未学会如何“思”上帝——在信仰中期待上帝之前，海德格尔正当地要求不可提及上帝之名，否则就是对上帝的亵渎。<sup>265</sup>海德格尔之所以没有具体论述神学议题（在这个意义上他的确是“无神论”），是因为海德格尔坚守哲学和神学的分界；认为神学根本无需包括哲学在内的其他知识学来确证自己，神学无需成为哲学的神学。在这点上海德格尔与托马斯·阿奎那对哲学和神学的区分相一致，而阿奎那又恰恰是拉纳的另一个思想源泉。在海德格尔看来，一旦神学哲学化，尤其是当两者结合而成为形而上学，神学就步入歧途了。海德格尔认为，历史上基督教神学总是借助

<sup>262</sup> 海德格尔，“尼采的话‘上帝死了’”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页814。

<sup>263</sup> 海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页841-842。

<sup>264</sup> 海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页829。

<sup>265</sup> 参见：刘小枫，“期待上帝的思”，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994），265—266页。

于哲学，吸收、采纳哲学，力图使基督信仰成为一种哲学的智慧，这根本就是错误的。神学成了形而上学、上帝成了最高的存在者，乃是神学走上了歧途。借用海德格尔在批判传统形而上学的时候所使用的“存在的遗忘”这个表达方式，可以说在海德格尔看来传统的神学罹患了“神的遗忘”症。他甚至建议神学家们按照《圣经》中圣·保罗的教诲，把哲学视为愚笨。然而，海德格尔在“回到形而上学的基础”中指出：“形而上学把存在者作为存在者来表达，存在者的真理的普遍性与其至高存在合一。根据形而上学的这一本性，从狭义上讲和从神学来说，它也是本体论。真正的哲学的这种本体论性质，无疑是由于存在者显露于其中的方式，亦即存在者之为存在者的方式。因此本体论带有神学的性质不仅是由于希腊形而上学后来被基督教的教义神学所采纳和改变，而且也由于存在者之作为存在者自始就显示其自身的那种方式。正由于存在者的这种‘无蔽’使得基督教神学能够吸收希腊哲学——基于他们对于基督教的经验。但无论神学家们可能取决的是好是坏，他们都应该记取圣·保罗在《哥林多前书》中所写的话：‘聪明人在哪里？博学之士在哪里？世上的雄辩家在哪里？上帝早已使这世上的智慧成为迂拙！’（《哥林多前书》1：20）根据《哥林多前书》1：22中的说法，这世上的智慧是指希腊人所追求的智慧。基督教神学家是否也应再听从使徒保罗的话，并和他一样，把哲学的概念视为愚拙呢？”<sup>266</sup>

就这点而言，如果按照海德格尔坚守哲学和神学分界的立场，拉纳把哲学和神学紧密结合的路向或许多少有些违背“师训”，但是这也恰恰使拉纳得以在神学上“青出于蓝，而胜于蓝”。拉纳正是注意并延伸了海德格尔思想中通过对传统“本体-神-逻辑学”的批判所开启的道路。海德格尔对传统神学的批判，正是为了真正的神学的出场；他的批判实际上可以理解为康德在《纯粹理性批判》中对传统神学批判的继续。就像康德的批判是为上帝存在的“道德论论证”的出场搭建舞台一样，海德格尔的这种批判实际上是为真正的上帝的在场、以及拉纳通过“先验人学”所蕴育的上帝存在的“人学论证”搭建了舞台。

## （2）. 海德格尔的神学底蕴

作为哲学家，海德格尔与神学的关系是复杂的。按照约翰·卡普托（John Caputo）在其“海德格尔与神学”一文中开宗明义的说法，“海德格尔的思想从一开始就与宗教的和神学的关注交织在一道。”<sup>267</sup>尽管在当代西方哲学和思想领域，海德格尔是以一位哲学家、思想家“在世”并产生巨大影响的，但是上文提及的海德格尔思想中存在着隐匿的神学要素恐怕是他对拉纳产生影响的一个不可忽视的因素，而且事实上这同一种因素对当代神学的发酵性影响也日益明显起

<sup>266</sup> 海德格尔，《形而上学是什么》，美茵法兰克福，1960年，20页。转引自刘小枫，“期待上帝的思”，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994），260—261页。

<sup>267</sup> 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页270。

来。“不管是布尔特曼、卡尔·拉纳，还是 H·奥特，似乎可以在海德格的新本体论的基础上来重建人神关系的言述，重新确立人与上帝相遇的路径。”<sup>268</sup>关于海德格尔思想中的这条神学潜流，或者作为神学家的拉纳从作为哲学家的海德格尔的思想中汲取营养的可能性条件，我们认为可以从几个方面来考虑。

首先是海德格尔对自己宗教信仰的亲证。早期，在《存在与时间》尚未发表之前，海德格尔在一封致他的学生和友人卡尔·洛维什的信中声言，卡尔·洛维什等人把他比作尼采、祁克果一类哲学家是不妥当的，甚至说自己是基督教神学家，最多只是使自己可与哲学家相比而已。<sup>269</sup>尽管大概没有人会把海德格尔看作名副其实的神学家，但是他的这种即便是私下的表白恐怕并非完全是空穴来风。在海德格尔后期，在接受德国《明镜周刊》的一次采访中，他公开承认“只还有一个上帝能救渡我们”，并且成为这次采访发表时采用的标题。<sup>270</sup>此外，海德格尔自己不仅在接受采访的时候说他的哲学是期待上帝的哲学，而且在另一个场合还承认他的思想出于某种神学：“没有这一神学之源，我也根本不会走向这条思路。我的神学之源将一直持续到将来。”<sup>271</sup>他甚至还对密友说过，自己从未离开过天主教会。<sup>272</sup>

其次是海德格尔宗教信仰的亲历。在海德格格的生平、经历当中，有一个国内学者并不太重视的事实，那就是海德格尔出生于一个守成的天主教家庭，早年在天主教会中接受教育，而且曾经是一个耶稣会士。当年在梵一会议之后“自由派的”天主教徒拒绝教皇永无谬误说所引发的争论中，海德格尔一家死心塌地忠于教会。聪慧、虔诚的海德格尔自小就留下了要成为天主教神职人员的烙印。在教会所提供的一系列奖学金的帮助下（其中有一项是专为博士学位攻读托马斯·阿奎那的人所设），海德格尔离开穷乡僻壤，最后走上了自己显赫的德国大学执教之路。据研究发现，海德格尔 1910-1912 年发表在极端保守的天主教杂志《学者》（Der Akademiker）上的那些最早期的文章，都是针对当时威胁教会陈规旧律的所谓“现代主义”的危险，起而捍卫天主教传统的永存智慧的。<sup>273</sup>

我们在“生平著述”部分，曾经提到拉纳于 1924 年到 1927 年在奥地利的 Feldkirch 进行他的基础哲学学习。巧合的是，事实上海德格尔 1909 年秋作为一位耶稣会神学生也曾在那里度过一段学习时间，只是后来因为身体的原因才退

<sup>268</sup> 刘小枫，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994），270 页。

<sup>269</sup> 参见：刘小枫，“期待上帝的思”，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994），257—258 页。

<sup>270</sup> 参见：海德格尔，“只还有一个上帝能够救渡我们”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联书店，1996）页 1289—1320。

<sup>271</sup> 参见：刘小枫，“期待上帝的思”，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994），257—258 页。

<sup>272</sup> 参见：《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页 72。

<sup>273</sup> 参见：《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页 74、270。

学。<sup>274</sup>而且据研究，即便是在改学哲学的年代，海德格尔的思想仍然是耶稣会式的。<sup>275</sup>这在某种程度上可能说明了为什么拉纳这个耶稣会士可以借用他的学说的可能性。此外，海德格尔自己并不回避一个思想事实，就是他的哲学之路是由神学引入的。<sup>276</sup>他所说的神学具体指的是经院传统的神学，即托马斯·阿奎那以亚里士多德形而上学思想为基础建构起来的天主教神学。“显然，若无经院思想的背景，海德格尔的哲学问题是不可能产生出来的。”<sup>277</sup>当代天主教神学家巴尔塔萨就充分注意到了这个事实的重要意义：“海德格尔是天主教徒，并做过很短一段时间的耶稣会士，他的存在哲学与牧师之子尼采的哲学和从极为虔诚的天主教环境中长大的里尔克的思想一样，彻头彻尾地浸透着经过转换的基督神学母题。”<sup>278</sup>我们认为，海德格尔通过拉纳而对自己原本所属的天主教神学的间接贡献，或许可以理解为海氏对神学的一种特殊的反哺方式。

第三是海德格尔从天主教向新教的转向。我们认为，海德格尔放弃神学专攻哲学，以及所谓的放弃天主教，并不等于海德格尔放弃基督教信仰。这只是意味着，早年的海德格尔不仅经历过从神学向哲学的思想转变，也经历过基督教内部的信仰改宗。<sup>279</sup>舍勒就认为：“海德格尔的哲学仍然置身于一种宗教的信仰之中，在其哲理的论点背后，很可能隐藏着一种暧昧的加尔文主义的新形式，就像卡尔·巴特、戈加顿在神学中最近提出的那种新形式。”<sup>280</sup>

托马斯·席翰在《剑桥哲学研究指针：海德格尔》中的那篇“阅读生命：海德格尔与艰难时世”为我们提供了海德格尔信仰改宗的一些详细资料。<sup>281</sup>海德格尔的信仰改宗是1917年3月21日与路德宗信徒贝翠(Elfriede Petri)女士结婚开始的。海德格尔通过贝翠接触到新教神学家的作品，并且开始阅读路德和施莱尔马赫的著作，甚至在一门课上讲解施莱尔马赫的《论宗教》。经过两年的这般阅读和教学，也许还有在谋求天主教哲学教授职位方面的失意，促发海德格尔的天主教信仰在1919年发生了动摇，转向新教信仰。特别是这一年出版的巴特的

---

<sup>274</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, (Athens: Ohio University Press, 1987), 页 4. Thomas Sheehan, "Reading a Life: Heidegger and Hard Times", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed., C. Guignon, (Cambridge:1993), p73; 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，(北京：三联书店，2006)，页 73。

<sup>275</sup> 参见：靳希平，《海德格尔早期思想研究》，(上海：上海人民出版社，1995)，页 29-42。

<sup>276</sup> 参见：海德格尔，“我进入现象学之路”，《海德格尔选集》下卷，(上海：上海三联出版社，1996)，页 1280 以下。

<sup>277</sup> 刘小枫，“编者导言”，“海德格尔与神学”，《海德格尔与神学》，(香港：汉语基督教研究所，1998)，页 xiii。参见：《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，(北京：三联书店，2006)，页 271 以后。

<sup>278</sup> 参见：刘小枫，“编者导言”，“海德格尔与神学”，《海德格尔与神学》，(香港：汉语基督教研究所，1998)，页 xiv。

<sup>280</sup>

<sup>281</sup> Thomas Sheehan, "Reading a Life: Heidegger and Hard Times", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed., C. Guignon, (Cambridge:1993), pp70-76; 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，(北京：三联书店，2006)，页 70-76。

《〈罗马书〉释义》对海德格尔更是起到振聋发聩的作用，进一步巩固了他的信仰改宗。

根据席翰的说法，在天主教的结婚仪式上，尽管贝翠郑重其事地宣布了自己皈依天主教的意向，以及用天主教来培养未来子女的打算，但是古雷普斯（E. Krebs）——当年主持海德格尔和贝翠这桩天主教徒和路德宗信徒的“混合”婚姻仪式的神父暨弗莱堡大学神学教授，一开始就对于这个家庭的未来天主教信仰并不看好。所以当怀有8个月身孕的贝翠于1918年12月23日对他倾吐下述感受的时候古雷普斯感到一点也不意外：

我的丈夫已经失去了他的教会信仰，而我也还没有找到我的教会信仰。在我们结婚的时候，他的信仰已经受到一些怀疑想法的侵蚀。但是我坚持举行天主教婚礼，希望借助他的帮助我可以找到信仰。我们在一起大量地阅读、谈话、思考和祈祷，而结果是我们两人都只是像新教徒一样思考——就是：我们相信一个人格的上帝，而且向他祷告，但是没有任何教条的束缚，而且离开了新教的或天主教的正统。在这样的情况下，我认为让我们的孩子在天主教教堂受洗会是不诚实的。但是我感到事先把这告诉你是我的职责。<sup>282</sup>

两个星期之后的1919年1月9日，马丁·海德格尔自己决定写信给古雷普斯神父，向他解释自己在过去两年间所经历的个人的和哲学的转型。自1916年以来，海德格尔一直在弗莱堡大学教授天主教哲学，偶尔与古雷普斯前后搭档，业已建立起作为一个未来天主教哲学家的某种声望。现在他却要告诉古雷普斯他已经在哲学和个人生活方面放弃了教条的天主教信条。鉴于“这封信是时年29岁的海德格尔的哲学和宗教发展中的一个分水岭”，及其对于判断海德格尔的宗教心态的意义，现据《指针》中的英文版本，全文译录如下：

弗莱堡

1919年元月9日

尊敬的教授大鉴：

在过去的两年间，我抛开所有专门的科学性的工作，拼命对我自己的哲学立场求个基本的澄清。这引领我达到这样的结果，就是，倘若我被来自哲学之外的立场所束缚，那么我就不能自由地自持和教学。

对于历史知识理论的那些认识论上的洞察，已经让我感到天主教主义的体系对我而言出了问题，令我无法接受——但并非基督教和形而上学，尽管我在一种新的意义上看待后者。

<sup>282</sup> 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页70。

我深信，我——恐怕比那些正式从事这个课题研究的人们更多地——察觉到天主教的中世纪本身之内所承载的那些价值，那些我们远远没有真正进行探索的价值。我对宗教现象学的研究——这将大为依重中世纪——应当毫无争议地证明，在我的基本立场的转变中，我并没有为了迎合满怀痛楚的背教者的空洞辩点而任凭自己被拖曳着放弃自己的目标——对天主教生活-世界的高度判断和尊敬。

因此，对我特别重要的是——而且为此我想对你致以衷心感谢的是——我并未丢失你的无价友谊所带来的益处。我的妻子——她已率先把这告知于你——而且我也会愿意保留我们与你分享的这个特殊的密契（confidence）。作为一个哲学家生活相当艰难——要对自己和自己所教的那些人保持内心的真实，就需要牺牲、放弃和奋斗，而这些对于学术“零售商”而言永远是异数。

我深信我内心有一种哲学召唤，而且借助用以成全它的那种研究和教学，那个内心的人的一种永恒天命的召唤——而且仅仅为此我感到受召完成我力所能及的东西，从而在上帝面前证明我本身的生存和活动的正当性。

顺致由衷谢忱

你的

马丁·海德格尔

附笔：我的妻子向您致以最热诚的问候。<sup>283</sup>

1919年海德格尔给神父古雷普斯所写的这封信，尽管“标志着海德格尔作为崭露头角的天主教哲学家刚刚萌芽的职业的终结”，但是海德格尔并没有说他已经丧失其宗教信仰或与天主教世界观和他在其中所察觉到的那些价值决裂。他也没有说放弃了被作为具有共同的传统和信仰的人们的一个共同体来看待的天主教会。他所宣布的只是与教条的天主教主义的体系（system of dogmatic Catholicism）决裂，特别是与这个体系对成员按照他们认为合适的方式自由研究和教学所进行的管控决裂。“一旦从教会的约束之中解放出来，海德格尔立意继续重溯（retrieve）他发现潜藏在基督教和传统形而上学中的意义，即便他说现在以一种与以往不同的意义来理解形而上学。而且他打算在一项致力于宗教现象学的研究中呈现他的那些正面的探究结果。”<sup>284</sup>

从上可以印证，海德格尔的信仰生活，只是从保守的天主教制度之内的信仰，转入个人的自由的基督教信仰。正是这一点解释了为什么，海德格尔的哲学对西方形而上学传统、包括经院神学传统发起的致命打击——体现为对“存在一神一逻辑学”的挞伐，以及为什么在一些研究者看来海德格尔的哲学带有路德和加尔

<sup>283</sup> 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页71-72。

<sup>284</sup> 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页72。

文的新教神学气息的原因。事实上，早期海德格尔哲学思想的神学背景不限于自己置身其中的天主教神学传统，其神学底蕴也并非因为转向哲学而终止。尽管海德格尔在神学之路上不是一个路人皆知的招摇行者，但是他的思想中始终有一条神学思想的潜流应该是没有问题的。用约纳斯的话来说就是：“海德格尔思想中的有些东西乃是世俗化的基督教。这一点从其开端、即《存在与时间》开始就已十分明显；而且，尽管海德格尔常常要人们确信，对于诸如罪责、烦、畏、良知之呼声、决心、沉沦状态、本真性-非本真性之类的概念，必须纯粹地从存在论上来理解，并且不可把这些词语与它们的常用的存在者状态上的（例如心理学上的）意义混为一谈，更不能说它们有什么道德上的意思。但是，这样一些反对态度却并不能阻止清醒的评判者在这里——在没有参与讨论主观真诚性问题的情况下——把传统应有的东西还给传统。这时候，他就会承认——我重复一下——海德格尔的世俗思想实际上包含着基督教思想的因素。”<sup>285</sup>

海德格尔最早的那些哲学和神学兴趣不仅促使他看到了中世纪传统中逻辑和逻辑中心主义的一面，而且也看到了它的“活生生的”一面，即中世纪的“生命经验”。卡普托研究指出，海德格尔在他的“资格论文”的跋中坚持认为，中世纪哲学家和神学家们那些抽象的和困难的理论来自一种具体的生活经验，这些理论对于在中世纪的生活中所经验到的“灵魂与上帝的关系”给予概念性的表达。为了进入中世纪传统中的这个纬度，海德格尔认为，我们必须注意中世纪的道德神学和中世纪的神秘主义，特别是艾克哈特（Meister Eckhart）的神秘主义。正是因为灵魂完全属于上帝、灵魂是由某种向上帝的超越所构成这样一个神秘主义观念，我们才清晰地在相应的形而上的-概念性的观念中看到，理智与存在的一种内在和谐与归属。思维“属于”存在这个观念总是以这一或者那一方式保持 在海德格尔后来的观点之中。<sup>286</sup>

我们认为，海德格尔通过求助于中世纪神秘主义的活生生的重要性，首次尝试对传统加以“摧毁”——这并不意味着荡平或夷平，而是意味着打破传统形而上学的概念外表，以便“重溯”或复原其活生生的根须和赋予生命的经验。“这是海德格尔一生中一再重复的姿态，所以《存在与时间》中著名的形而上学或‘本体论历史’之‘解（建）构’[de(con)struction]要理解为‘正面的’操作，而不是负面的。”<sup>287</sup>

在挖掘海德格尔思想中的神学宝藏方面，拉纳至少可以说是在天主教神学界

<sup>285</sup> 【德】约纳斯，“海德格尔与神学”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），页296—297。

<sup>286</sup> 参见：《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页271。参见：海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，《海德格尔选集》（下），（上海：上海三联出版社，1996），页831。

<sup>287</sup> 《剑桥哲学研究指针：海德格尔》英文版，夏尔·吉尼翁编，（北京：三联书店，2006），页272。

开风气之先。天主教神学起初对海德格尔持一种否定的态度，“特别是在《存在与时间》（1927）备受关注的時候，人們將海德格爾看作一位新人類學的奠基人，這種新人類學中斷人與上帝的關係——因此是一種應據斥的形而上學。”<sup>288</sup>這一方面表明大多數天主教神學家最初對海德格爾思想中的神學底蘊缺乏拉納那樣的慧眼，另一方面表明海德格爾是“一位新人類學的奠基人”這個實質是公認的，而拉納正是用康德的先驗方法在這種人學之中加入神學的緯度，從而創立他的“先驗人學”。拉納這位耶穌會士正是從海德格爾這種既非有神論、又非無神論的哲學中吸收浸透在其中的神學母題，把海德格爾本來作為一個耶穌會士所從事而後來放下的神學工作進行到底的。“存在主義的重新發現對神學有重大的意義。它已經看到了在人的內部的陰暗因素作為一種對把重點放在人的意識決定和善良意志的意識哲學的超越……它把人的處境問題放在一切神學思考的中心……。”<sup>289</sup>

## 2. 拉納對《存在與時間》的詮釋

在拉納努力打造神學基礎的工作中，海德格爾的早期思想對他產生影響的痕跡是明顯存在的。<sup>290</sup>他把海德格爾的語言和思想編織進自己的基本托馬斯主義的見解之中，把中心放到存在的提問者——“此在”（Dasein）独一无二地提出的存在（Sein 或 esse）問題上。<sup>291</sup>然而我們必須注意到的是，海德格爾與拉納之間的差異就像他們之間的相似那樣深遠。

拉納在 1940 年發表的一篇集中討論《存在與時間》的文章“海德格爾的存在哲學概念”<sup>292</sup>中，明確論述了他自己對海德格爾的理解。該文作為拉納為數不多的論述他自己思想的一個主要源頭的事例，對理解海德格爾對拉納的影響是彌足珍貴的。拉納在其中一開始就指向海德格爾所構想的哲學的懷舊本質。哲學“不是人們學習的一個學科”，而是像藝術和宗教一樣，包含着存在的召喚，借此可以把握到思想者。哲學處於“思辨性的微妙”之彼岸，意味着通過存在於人的深處而被把握到，所以完全是形而上學的。而“形而上學”，根據拉納的說法，“是海德格爾所從事的，是他所打算做的。”<sup>293</sup>拉納通過介紹自己對《存在與時間》

<sup>288</sup> 布里托，“天主教神學對海德格爾的接納問題”，《海德格爾與神學》，（香港：漢語基督教研究所，1998），324 頁。

<sup>289</sup> 蒂利希，《基督教思想史》，尹大貽譯，（香港：漢語基督教研究所，2000），670 頁。

<sup>290</sup> 拉納在弗萊堡期間（1934-1936），儘管身在托馬斯主義者昂納克的門下，但是聽過不少海德格爾的課。關於此點參見：Herber Vorgrimler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*, trans. Edward Quinn (Glen Rock, N. J.: Deus Books, Paulist Press, 1966), 20-26 頁。以及本文“生平著述”部分。

<sup>291</sup> 參見：John, B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 32 頁及以後諸頁，論現代托馬斯主義中 esse 的再發現部分。

<sup>292</sup> Karl Rahner, “The Concept of Existential Philosophy in Heidegger,” *Philosophy Today*, XIII (Summer, 1969), 126-139. 原文以法文發表於 1940 年，由 Andrew Tallon 譯為英文。

<sup>293</sup> 出處同上，128 頁。值得指出的是，拉納忽視了海德格爾對“形而上學”一詞有所保留，而是把形而上

的读解，明确了三点。

首先，形而上学是“对如此存在的存在及其总体性的探究”；<sup>294</sup>存在作为统一性的实在处于每个存在者的根部，并呈现在每个存在者之中。在拉纳看来，海德格尔对“此在”的分析必须理解为从属于存在本身这个问题，而且是为存在本身这个问题所预备的。<sup>295</sup>其次，海德格尔的形而上学呈现为一种先验的形式。在拉纳看来，海德格尔像康德那样设立问题，即认识之可能性的先验条件问题，反思该问题的发问者及其对于对象的认识，而不是反思问题的对象。海德格尔寻求的是那些先验条件，在这些条件之下一个人可以追问存在问题，这个问题本身预设了对所追问的对象的某种认识。<sup>296</sup>先验的方法正好意味着，“进行探问的主体成为探究的主题。”<sup>297</sup>其三，存在着这样一个关节点，海德格尔把他自己与西方哲学传统分别开来，后者把存在构想为与思想、理性或逻辑相关联。拉纳说，海德格尔的意图是在这种逻格斯（*logos*）观念和通常的本体论（*ontology*）含义的背后移回到本体论在前苏格拉底时期的原有含义。基本本体论将包含比存在和思想之间的相互关联更丰富的内容；它将以更总体的方式分析“此在”与存在之间关系的结构。

海德格尔的存在的意义问题最初聚焦的是作为提出存在问题的人的“此在”，于是“此在”的超越性指向所有的存在。存在地分析“此在”，意味着寻求处于人的超越性和人的自我-把握（*self-comprehension*）与自我-设立（*self-disposition*）活动根部的形式结构。该分析分为两个部分。第一部分是一种现象学的描述，这种描述揭示“此在”根本上是“在世界之中存在”（“*being-in-the-world*”），而第二部分表明“在世界之中存在”在本体论上说是“在时间中的存在”。

“在世界之中存在”或“在世”这个表达方式表明，对于海德格尔而言，人的构成与世界是密切相关的。正如拉纳所说，一个人“已然总是‘处于他自己之外’的世界事物之中……”<sup>298</sup>这并不只是在空间之中的其他事物当中的局部性的在场，而是这样的在场的可能性的先验条件。“在世”也不蕴含对于人在与世界打交道中所理解的五花八门的有用事物的理论认识，而是反映在这些有用关系之中的一种本体论结构。这种理论认识是原初的关系结构的一种有缺陷的模式。<sup>299</sup>

拉纳从三个纬度描述了海德格尔的“在世界中”，而这三个纬度在“操心”（*Sorge*）这个一般观念之下形成一个密切的整体。首先是领会（*Verstehen*），这

---

学等同于本体论，作为对存在问题的探索。

<sup>294</sup> 出处同上。比较海德格尔对“存在-神-逻辑学”和“本体论的差异”问题的再思考：*Identity and Difference*, trans. and introduced Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1969), 页 52-57.

<sup>295</sup> 出处同上，129 页。

<sup>296</sup> 出处同上。

<sup>297</sup> 出处同上，130 页。

<sup>298</sup> 出处同上，131 页。

<sup>299</sup> 出处同上，132 页。

不是一种静态的知识，而是一种自我把握的方式，自我把握则是一种流动的和持续的预想（anticipation）；人总是在他自己之先，“在永不宁静地向前伸展中……抢先于他自己。”<sup>300</sup>其次是“此在”趋向未来的诸可能性这一点被一个并非人所选择的位置所暗含，但是却“被给予一个他自己根本无法把握的过去。”<sup>301</sup>海德格尔把这称之为“被抛状态”（Geworfenheit/throwness），是“此在”的实际性（Faktizität）。在世性（worldliness）的最后一个纬度是“此在”需要世上的特定的存在物，“实践上的奴役”或沉沦（Verfallenheit）。<sup>302</sup>

拉纳还分析了《存在与时间》的第二部分，“存在于时间之中”或“在时间中的存在”作为在世性的本体论意义。海德格尔首先确定“此在”的未来预想的恰当术语是死亡。作为人的生存的一个精确终点和可能性，死亡不仅意味着一个未来事件，而且意味着“他的纯粹的、径直的不可能性的可能性。”<sup>303</sup>“此在”所趋向的正是某种不确定的死亡，而这个终点决定着理解（预想）、依赖和奴役于此汇流。操心（焦虑）的本体论意义是时间性或时间状态（temporality）。鉴于此在的预想持续地移动进入未来，一种本质上的依赖业已位于过去，而一种与事物的必然关系构成当前。未来、过去和当前并不纯粹是“此在”生活的一个时间中的相继时刻。而是，时间性对于“此在”是内在性的，并与“此在”相同一。“此在”构成时间。<sup>304</sup>这种严格的时间性的特征表明，“此在”是内在地受局限的和彻底有效的。拉纳说，死亡在海德格尔的分析中作为结局而出现。

拉纳进而问，那么海德格尔的思想所揭示的如此存在（being as such）是什么？在1940年的时候，人们尚在期待着《存在与时间》第二卷的出版，以求海德格尔对于存在本身这个问题有所回答。<sup>305</sup>然而拉纳采取了一个大胆的、敢为人先的学术举动，就是根据“第一”卷和其他著作的证据来猜测有关的答案。他指出，“此在”之趋向死亡的存在（being-toward-death）是“此在的本质的基础，”原初的、所预想的经验（Gründerfahrung），焦虑，在《形而上学是什么？》中被定义为“灵魂的根本状态或虚无之启示。”<sup>306</sup>在这种“前-概念”经验中，“此在”知道自我注定趋向虚无。同时，它也是每个特定对象的超越性的根基。它使“此在”本身能够首先在基本经验之中，然后在有意识的反思之中提出总体存在问题。

<sup>300</sup> 出处同上。比较拉纳的《在世之灵》对于感性的理解，页78—116。

<sup>301</sup> 出处同上，133。

<sup>302</sup> Verstanden, Geworfenheit 和 Verfallenheit 这种平行结构当然是拉纳对海德格尔的理解。

<sup>303</sup> Karl Rahner, "The concept of Existential Philosophy in Heidegger," *Philosophy Today*, XIII (Summer, 1969), 页134。原文以法文发表于1940年，由 Andrew Tallon 译为英文。

<sup>304</sup> 出处同上：“未来是这种对他的终结，死亡，的预想；过去是这种对那些起初专制性的既成事实的依赖；当前是这样一种行动，回答未来的吸引，过去的约束。”

<sup>305</sup> 众所周知，事实上海德格尔的《存在与时间》第二卷从未问世。

<sup>306</sup> Karl Rahner, "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger," *Philosophy Today*, XIII (Summer, 1969), 135。

<sup>307</sup>正是因为趋向虚无的这种超越性，诸在者对于“此在”而言“在存在之光中”显现出来。在此，一个人必定寻找对于形而上学问题的答案，而且依据海德格语的语词的证据得出虚无就是答案的结论。“纯粹的存在等同于纯粹的虚无。”<sup>308</sup>无限存在的难题，上帝的问题，甚至都不能提得出来。

这种显而易见的结论受到一些诠释者的置疑，他们主张，存在的内在固有的有限性涉及人的存在概念，“《存在与时间》决不界定存在本身是有限的还是无限的。”<sup>309</sup>在《论根据的本质》中，海德格尔坚决主张，“此在”的分析标明，与趋向上帝的存在（being-toward-God）的可能性相关的中立性。<sup>310</sup>但是这样的结论对于拉纳而言仍然是可疑的；最终的决定将展示出海德格尔的思想是彻底地无神论的，还是根本上是宗教性的。

倘若结果是宗教性的话，就是说，对有限性的受造物——这种受造物抵制“疯狂而隐秘的黑格尔式的与上帝等同的美梦”——的存在分析，海德格尔的思想价值或许就在于把人类从“纯粹观念”的束缚之中解脱出来，<sup>311</sup>并且以这样一种方式使人投入存在和历史之中，以至于使人注意一种历史性的启示。而这当然是拉纳选择来指导他自己的哲学-神学思维方向的方式，而他在自己的著作中的思想，特别是《在世之灵》中的思想，留下了受到海德格尔影响的痕迹。这是因为，根据奥特的说法，“海德格尔就尤其适合成为神学的对话伙伴，而且与这位要把先验的设问贯彻到底的思想家对话，就可望为神学的研究工作带来丰硕的成果。”<sup>312</sup>

### 3. “基本本体论”对拉纳的洗礼

海德格尔的“基本本体论”之所以对拉纳的思想有洗礼般的作用，除了因为海德格尔本身是一个基督教信徒、其思想有着浓厚的神学底蕴之外（尽管他经历了从一个天主教徒向新教徒的改宗过程），根据约纳斯的理解，更是因为海德格尔“吸收犹太-基督教的语汇，吸收诸如罪责和良知、呼声和声音、倾听和应答、命运和牧人、启示和谢恩等等语汇”<sup>313</sup>。这样看来，拉纳作为神学家之所以能够吸收作为哲学家的海德格尔的思想或方法，就在于海德格尔本身事先吸收了基督教的术语和思想，即“海德格尔借鉴神学”在先。用约纳斯的形象的比喻来说，就是海德格尔的神学语汇、思想或纬度在海德格尔的思想之家中犹如他从神学那

<sup>307</sup> 出处同上。

<sup>308</sup> 出处同上。

<sup>309</sup> 出处同上。

<sup>310</sup> 出处同上。

<sup>311</sup> 出处同上，136页。

<sup>312</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），193页。

<sup>313</sup> [德]约纳斯，“海德格尔与神学”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），页299。

里领养来的一个孩子；如果神学家要想领回来的话，能领回来吗？所领回来的还是原初的孩子吗？如果神学家决定领回来，那么必将随之一道接受什么呢？这些问题“只能由基督教神学家来回答”。<sup>314</sup>拉纳的神学对约纳斯的这些问题做出了自己的回答。

首先，拉纳采纳了海德格尔的出发点，即提出存在问题的人。拉纳把“此在”看作是对存在的一个独一无二的追问者，把发出追问的人既当作形而上学的起点，又当作形而上学的地平圈。<sup>315</sup>况且，一个人必须追问存在问题。规避这个问题就已经回答了这个问题，就已经卷入到形而上学之中。<sup>316</sup>拉纳通过把形而上学的起点置于人对存在的发问之中，便能够主张，对它的可能性之条件的反思将揭示出存在的意义和发问者的意义。

通过反思海德格尔对存在的关注，以及对作为存在显现出来的地方的关注和可以对存在发问的“此在”的关注，拉纳经由人对于在世性的背景的超越性，运思到存在本身之中的根基。对这两个思想家而言，人和存在是一个单一的、辩证联系的关切点。<sup>317</sup>海德格尔从“此在”在世界中的那些实存（ontic）方面，运思到个人存在的本体论结构和存在本身的意义。拉纳把从实存水平到本体论水平的运思，说成是每个实存陈述对认知着的主体的内在固有的指涉（reference）的显见化（explicitation）。人学的纬度，连同它对于存在本身的固有指涉，构成拉纳思想中的本体论水平。<sup>318</sup>

进而言之，拉纳同海德格尔一起据斥“黑格尔的范畴思想领域”<sup>319</sup>，而且运思到日常经验的水平，及其在前-反思认识和经验中的根源。人和世界在“此在”中的此种关系的这些非对象化的结构，是任何对于世界的对象化经验之可能性的条件。按照海德格尔的观点，康德关注主体性的先验范畴是对的。但是他错在只注意完全反思的自我理解（self-understanding）和抽象自经验并先于经验的主体。主体和客体（对象），对于海德格尔和拉纳而言，只存在于经验之中。<sup>320</sup>但是在海德格尔采纳并修正胡塞尔的现象学方法和目标，把分析扩展到意识的意向性之彼岸的整个经验的意向性之处，而拉纳的分析在极大程度上却局限于认识的领域。他的目标是对根本上被构想为认知者<sup>321</sup>的人的存在的无主题的认识加以主题

<sup>314</sup> 德】约纳斯，“海德格尔与神学”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），页299。

<sup>315</sup> 《在世之灵》英文版，61页；《圣言的倾听者》，48页及其以后诸页。

<sup>316</sup> 《在世之灵》英文版，57—58页；《圣言的倾听者》中文版，51—52页。

<sup>317</sup> 《圣言的倾听者》中文版，53页；《存在与时间》英文本：Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, Publishers, 1962), 32—34页。

<sup>318</sup> 拉纳尤其是在提及神学方法难题的时候使用这种语言。那些教义方面的陈述，即有关上帝的陈述，仍然是“实体性的”（ontic），除非人的、主体的指涉被先验地表达得显见的。它们是“本体论的”，当与人类认知者的直接关系得到澄清的时候。参见“神学和人类学”，33—37页。

<sup>319</sup> Klaus Hartmann, “On Taking the Transcendental Turn,” *Review of Metaphysics*, XX (December, 1966), 241.

<sup>320</sup> William J. Richardson, S. J., “Heidegger and God—and Professor Jonas,” *Thought*, LX (Spring, 1965), 22-23.

<sup>321</sup> 尽管拉纳“在世之灵”这个概念包括意志和爱的纬度，但是《在世之灵》的重点却是在作为认知者的主体。

化。

根据海德格尔的观点，存在本身对于“此在”而言是隐藏的，然而却把自己展现在世界中的存在物之中，尤其是在人之中。同样，对拉纳而言，人意识到海德格尔所称的存在与在者之间的“本体论差异”：存在是人所遭遇到的那些在者中的一种类似实在，而且只有在存在本身、即“纯在”<sup>322</sup>之中才得到完全实现。拉纳追随海德格尔，谈到存在的“发光性”(luminosity)和“隐匿性”(hiddenness)。这种两重性对于两个思想家而言是在这样的事实中被表明的，就是“此在”追问存在。这个问题不仅蕴含着对存在的一种预想性的认识(它的发光性)，而且作为与未知的东西相关的问题，又蕴含着它的隐匿性。海德格尔说，这个问题揭示了趋向如此存在的存在的人的超越性，以及对于存在的一种含蓄的(implicit)认识。这种超越性是根本有限的，是在虚无的地平圈的背景上反映出来的。<sup>323</sup>在者中的在的意义只能被描述为非-在。对于拉纳而言，人对存在本身的追问——这蕴含在每一个问题之中，而且在那个形而上学的问题中被清楚明白地表达出来——也意味着人的超越性。不过在他的托马斯主义的观点看来，存在本身是绝对的，无条件的，纯粹的存在。人的超越性趋向存在本身的无限性，被每个认识活动中先行认识(anticipatory knowledge)之“在先把握”(Vorgriff)所朦朦胧胧地把握。<sup>324</sup>换言之，“对于拉纳而言，这‘在’本身就是三位一体的上帝。上帝通过‘圣言’造就万物，通过‘圣灵’建立与人的交流关系。”<sup>325</sup>

于是对海德格尔和拉纳二人而言，这个问题都标志着形而上学事业在它的先验形式中有某种循环结构。海德格尔省却了介绍性的论证，强调他的现象学解释(Auslegung)的循环特征，它“向前和向后的相关性”。<sup>326</sup>对于拉纳而言，一切都蕴含在作为出发点的这个问题当中。认识论不是先于形而上学的一门学问；相反，对人和存在这两者的最充分的说明是一种知识的形而上学。这样一来，他在《在世之灵》和《圣言的倾听者》之中的工作并不包括任何上帝存在的“证据”，而是展示这样一点，就是，对于人的说明必然包含着与上帝的关系，这种关系业已蕴含在该问题之中，并被含蓄地“已知”。它只需要主题化(thematization)。

对海德格尔而言，存在的发光性或“敞亮”指光照或作为“此在”的一种本体论结构“被澄明”。“作为世界中的存在，它是在自身之中被明朗起来的，不是经由任何别的实体，却是以它本身就是澄明的方式……此在是它的显露。”<sup>327</sup>对拉纳而言，存在的发光性蕴含在存在的可置疑性之中。既然“有关完全未知的东

<sup>322</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 69；参见《在世之灵》，页 180。

<sup>323</sup> 海德格尔：“What is Metaphysics?” *Existence and Being*, 339-349; 《存在与时间》英文本，329-334。

<sup>324</sup> 这是海德格尔和拉纳之间的最根本的差异。因为拉纳的论证针对的是一个纯粹有限的超越性，参见《在世之灵》英文版，页 174-186。

<sup>325</sup> 张庆熊，《基督教思想史教程》，页 127。

<sup>326</sup> 《存在与时间》英文版，页 28。

<sup>327</sup> 出处同上，页 171。

西什么也不能够问”<sup>328</sup>，那么在该形而上学问题中探究的存在就是已知的（known）存在。因为这个形而上学的问题是關於一般性的存在，所以它同时设置所有存在的可知性。任何所是的东西都拥有对可能的知识的内在固有的指涉。拉纳把这种指涉作为一种本体论的定义来肯定，是先验的和必然的：存在和认知原本是一个统一体。<sup>329</sup>对海德格尔而言，澄明或明敞（Gelichtetheit）包含“此在”在它的“那里性”（“thereness”）中的显露，并且被数个基本结构所构成，其中就有领会（Verstehen）。对拉纳而言，“澄明”更径直地指涉存在之理智性的主体性（intellectual subjectivity），向自我呈现的存在（being-present-to-self），在托马斯的存在层次中的一些较低水平上是不足的，在较高的那些水平上则是明显的。

最后，与《存在与时间》相关，海德格尔对时间性/时间状态（temporality）的强调对拉纳的影响是显而易见的。拉纳把认知者理解为灵，已经而且总是处于世界之中，而且其原生的存在/认知结构植根于世间实在的背景和认识之中。通往存在本身的人的通路，即形而上学的可能性，植根于认知者向世界的“已转向性”（“turnedness”）之中，用托马斯的术语来说，就是“转向影像”（conversion to the phantasm）学说。这个学说意味着，对拉纳而言，人是物质的和历史的灵，处于时空之中。人的认识和决定是通过文化和言语符号形成的，分享时空世界中的那些事件的连续特征，正如它们超越它一样。在它的超越性中，灵在某种程度上自由决定人的存在的具体条件，并且赋予人的历史进程以某种方向。<sup>330</sup>历史性是有限性的人的灵的具体形状，有限性的人的灵只有在与丰富的历史现象的关系之中才能够是灵。拉纳得出结论说，人的超越性在人类的历史中得到最完全的实现，而且人能够并且必须在作为历史性的超越性的基础上寻求一种启示。<sup>331</sup>

拉纳在早期论海德格尔的文章中，已经注意到海德格尔的基本本体论概念的源头在康德那里。正如拉纳的《圣言的倾听者》中有许多内容让人想到海德格尔的《存在与时间》一样，人们在拉纳的《在世之灵》与海德格尔的《康德和形而上学问题》之间可以察觉到与之相似的关系。在《康德和形而上学问题》当中，海德格尔强调康德在《纯粹理性批判》第一版中意在确立形而上学，而不是摧毁形而上学。他把康德的问题意识读解成试图决定客观性的和经验性的经验的基础，这事实上“揭示了本体论的内在可能性”。<sup>332</sup>海德格尔对康德的文本作这样的理解意在表明，与历史上的哲学的各种方法形成对照的是，他力图“激发思想

<sup>328</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 55。

<sup>329</sup> 出处同上，页 56—58。

<sup>330</sup> 出处同上，页 161—172。

<sup>331</sup> 出处同上，页 184。

<sup>332</sup> Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962), p. 17.

家之间富有思想的对话”，<sup>333</sup>这是一种受不同法则约束的方法。他的著作是对康德进行再思考，试图走到康德所说出来的东西的彼岸的一个“隐匿的富矿”（“hidden plenitude”）。这样的一种“重溯”意味着一个人不仅通过追问、思索历史上的思想家说了什么，而且要追问和思索他因为自己对存在理解的限定而没有说出或未能说出的东西，从而进入他的思想之中。

这种方法的基础就在海德格尔对本体论本身之历史性的理解之中。在前苏格拉底哲学家们那里，存在问题最初显得既不定又含糊，有许多可能的答案。但是本体论的历史变得越来越被一系列的“形而上学的”回答所决定，这些形而上学的回答在“存在-神-逻各斯”（“onto-theo-logy”）中来寻求存在的终极基础。<sup>334</sup>这样的形而上学的答案假设了一种符合论的真理论，任凭“主体”（认知者）越来越被“客体”（实在）所主宰。但是随着笛卡儿和康德，出现了关键的转折，带来这样的认识，就是没有主体就没有客体。<sup>335</sup>于是海德格尔所做的再思考（或摧毁）整个本体论历史的工作，是在主体性、认识的历史性和存在之发现所允许的新平台上，寻求穿透过去的思想家们对存在的揭示。结果，在其对康德的解释中，海德格尔不是试图说出康德“真正意谓的”，而是以一种富有个性和创造性的方法来思考他自己的与过去相伴的思想。尽管承认自己方法的风险和短处，但是他力图揭示《纯粹理性批判》中所隐藏的丰富性。<sup>336</sup>

海德格尔表明整个《纯粹理性批判》第一版的趋向是指出先验想象力对于本体论综合的本质功能。康德本人受到西方思想中理智首要性传统的局限如此牢固，以至于他未能或者拒不承认他自己思维中的这个倾向。在第二版中，用来描述先验想象力的那种“强劲的语言”“为了利于理解而被抛却、被改变”。<sup>337</sup>海德格尔的目的就是重新思考康德思想中的这个倾向，以便在先验想象力之中，特别是依据时间性，为形而上学奠定基础。于是《存在与时间》的现象学的苦心经营再次以一种更加传统的语言和语境被表达出来。

海德格尔以澄清形而上学的出发点开始——揭示本体论知识的内在可能性是使所有的客观知识成为可能的东西。康德对知识的先天纬度的发现意味着并非所有的知识都是实体的（ontic）。实体的知识之所以发生，可能只是通过另一类认知。“只有当存在物（the essent）预先已经作为存在物显而易见的时候，就是说，当它的存在的构成被认识的时候，实体的知识对于存在物（对于“客体”）才是足够的。”<sup>338</sup>在康德手中，这是经由先天综合判断问题的一本《纯粹理性批

<sup>333</sup> 出处同上，p. XXV.

<sup>334</sup> 比较拉纳“海德格尔那里的存在哲学概念”，128页。

<sup>335</sup> 《存在与时间》，45—55。

<sup>336</sup> Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962), 页 9—14.

<sup>337</sup> 出处同上，页 167。

<sup>338</sup> 出处同上，页 17。

判》。这种东西对于海德格尔而言，是一种“对存在物的先行指涉活动”<sup>339</sup>，而且构成那个地平圈，其中对存在物的经验（经验综合）成为可能。它是康德所称的先验知识，用海德格尔的话来说，它所关涉的是“对于存在物之存在的先行把握”的可能性和模式<sup>340</sup>，关涉本体论的超越性的真理问题。<sup>341</sup>

海德格尔经由人的理性的彻底有限性来诠释康德的《纯粹理性批判》。人的知识不是因为它是通过感官发生的而是有限的，而是因为“此在”是有限的。“此在”是完全在世的，直观是其本质根据，而“思维总是与直观联合以便服务于它。”<sup>342</sup>知识只有通过直观和理解力（*understanding*）的联合才能产生，但是它们的联合不是后发的。相反，它们的综合是原生性的联合，从中该双重因素联袂出现。

在海德格尔看来，康德提到它们在先验想象力中“共同的，但对我们而言却未知的根源”，<sup>343</sup>“灵魂的一种盲目却不可或缺的功能，没有它我们就不会有任何知识……”<sup>344</sup>思想的有限性是在其对想象力的内在依赖中、特别是在对时间的依赖中被揭示出来的。海德格尔说，正是时间是原初的、普遍的和纯粹的直观，这种直观为直观提供基础，而思想在一种服务关系中指向这种直观。<sup>345</sup>于是“理解力（*understanding*）失去了其优先权，而且通过这种丧失展示出其本质，这种本质寓于不得不植根于想象力的纯粹综合之中，这种综合是一种受时间约束的综合。”<sup>346</sup>时间赋予在纯粹思想中所再现的东西以一种直观形式，先天地赋予先验性的地平圈以一种“先行的包罗性”（*precursory inclusiveness*）。<sup>347</sup>这个地平圈是其中的对象具有特定的实体性范围（*ontic scope*）成为可能的本体论性的条件。时间授予“此在”以对于“对立”（*opposition*）的感知，“对立”是客体性所要求的，“属于超越性借之发生的那个定向活动的有限性”。<sup>348</sup>

那么在本体论性的知识中知道了什么？康德称之为一个 X，一个对象。海德格尔说，它是一个虚无，不是一个存在物（*an essent*），但仍然是“某种东西”，超越性的一个纯粹地平圈。它是非主题性的（*unthematic*），但是却被本体论性的知识所瞩目，在其地平圈性的特征中被敞开着：于是它能够“向前冲，并且使它所遭遇到的东西变得具有主题性”。<sup>349</sup>于是，本体论的知识形成超越性，开启着

<sup>339</sup> 出处同上，页 20。

<sup>340</sup> 出处同上。

<sup>341</sup> 出处同上，页 22。

<sup>342</sup> 出处同上，页 33。

<sup>343</sup> 出处同上，页 41。比较《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 045—046。（B21）

<sup>344</sup> 出处同上，页 66。比较《纯粹理性批判》，李秋零译，（北京：中国人民大学出版社，2004），页 100。（B103）

<sup>345</sup> 出处同上，页 31 及其以后诸页。

<sup>346</sup> 出处同上，页 89。

<sup>347</sup> 出处同上，页 113。

<sup>348</sup> 出处同上。

<sup>349</sup> 出处同上，页 127。

借助先验的想象力——超越性的起源——的产物可以感知到的那个地平圈。

海德格尔得出结论说,《纯粹理性批判》远不止是一种纯粹的认识理论,而是一种关于有限性的形而上学,而且包含对于存在的一种前-概念把握的可能性。存在是完全不确定的,只有在对存在物的认识中被给予,它无可争辩,或者“如此不成问题,以至于它就‘是’不成问题。”<sup>350</sup>基本本体论从而必须“从遗忘中夺得”(wrest from forgiveness),夺得把握存在的可能性,从而基本上是一种“记住”(remembering)。<sup>351</sup>在“重溯”康德中所获得的是,康德趋向肯定“此在”的有限性,这是一种不预先假设一种无限性就可以发展出来的有限性。“比人更原始的是在他之中的此在的有限性。”<sup>352</sup>该问题不是纯粹的人学,不是一种认识论,而是作为基本本体论的一种“此在”的形而上学。<sup>353</sup>

在拉纳和海德格尔之间在方法和问题意识方面存在着一些相似性。正如海德格尔进入康德的思想是为了依据自己的问题重新思考自己的工作一样,拉纳尝试类似的对于阿奎那的重溯。通过向这位中世纪的思想家的文本和“事体本身”(“matter itself”)提出当代问题,拉纳从事一项哲学性的而非历史性的研究,他称之为“元-历史的”尝试。<sup>354</sup>拉纳沉思通过阿奎那的文本可以触及到的那个事体(matter),即形而上学,拉纳力图说出阿奎那自己没有而且未能说出的东西。但拉纳并非只是纯粹采纳海德格尔的方法而已,而且真正思考海德格尔有关存在意义的思想。他与阿奎那对话的产物是“一种创造性的和个人性的呈示”<sup>355</sup>,这是一种原创性的新的思维之根,在最深刻的含义上是海德格尔式的。

效法海德格尔,拉纳也选取了一位过去思想家的知识学说中的一部分,并且表明它如何蕴含一种整体形而上学。阿奎那的“转向影像”学说提供了一个场所,来讨论人如何是世界中的灵,又超越自我和世界。在对时空中的事物、事件和人的认识之中,并且通过这种认识,人超越世界而非主题地(unthematically)认识存在本身。基于人已经含蓄地在“形而下学”(“physics”)的知识之中,即海德格尔所称的实体知识(ontic knowledge)之中,认识到存在本身,拉纳得出作为对绝对的知识和对思辨神学的知识之形而上学的可能性的结论。

追随海德格尔在《存在与时间》之中的方式,拉纳以那个形而上学性的问题和展示存在与认知的统一性开始。在海德格尔谈论存在的遗忘和“从遗忘中夺得”这样一个问题的地方,拉纳写到,当人追问存在问题的时候,人总是在该问题的目标处。人能够问这个问题,就说明人已然而且总是知道存在是什么。结果,《在

<sup>350</sup> 出处同上, 页 234—235。

<sup>351</sup> 出处同上, 页 242。

<sup>352</sup> 出处同上, 页 237。

<sup>353</sup> 出处同上, 页 239 以后诸。

<sup>354</sup> 《在世之灵》英文版, 页 li。

<sup>355</sup> Karl Rahner, S. J., “Aquinas: the Nature of Truth,” *Continuum*, II (Spring, 1964), p.61.

世之灵》把所有包含在该问题之中的东西的主题化 (thematization)，就是人所是的那个隐匿的认知，当作自己的任务。<sup>356</sup>就像在海德格尔那里一样，该问题关乎作为发问者的人，在他那里，存在的真理在一种动态的过程中被呈现出来。存在不仅隐匿于而且揭示于人对这个问题的施行 (performance) 中。

拉纳表明所有的人类认知的基本根基在于感性 (sensibility) 之中，通过揭示阿奎那的教导来表明感知之中时空的先天本质，在能动智力 (the agent intellect) 中所抽象的那些先天纬度，以及它们在人身上的原始统一性。拉纳对转向影像的阐释所展现的是，尽管感知“发”自 (“emanate” from) 灵，灵仍然总是受制于“物质条件，时空规律，因为只有当它在转向影像之中把自身塑造成物质的它者 (the other of matter) 的时候，它才能达到自己的自由目标。”<sup>357</sup>

拉纳《在世之灵》的收尾是表明人的基本的行动是向着这样存在的存在敞开。人认识任何具体的存在物的同时，认识到了那个存在和自己本身存在的根基是在于存在的绝对性或者上帝之中。在拉纳看来，当阿奎那说上帝作为形而上学思想本身的原则，而不是它的对象而被形而上学的思想认识到的时候，同样也是说出了上述看法。<sup>358</sup>对拉纳来说，认识上帝只有通过“在先把握” (Vorgriff)，这是一种对存在本身的预先把握 (pre-apprehension)，是对世界的客观认识之为可能的条件。就像海德格尔的对存在的先行把握 (precursory comprehension) 使实体知识 (ontic knowledge) 成为可能一样，“在先把握”及其所达到的东西是人的超越性的地平圈。

从而可见，在《康德和形而上学问题》与《在世之灵》之间存在着问题和解决途径方面的相似性。拉纳的问题是在人的认知和存在当中的灵与物质之间、理智 (intellect) 与世界之间的统一性问题。它是一个“决定人的认知和人的世界之间的固定关系的问题；人的认知通过它们在某个仍然未知的根基中的完全统一性之中来把握两者，人的世界成为人的认知的对象。”<sup>359</sup>用海德格尔所理解的那个康德的术语来说，它是知性 (understanding) 和直观之间的关系问题，即它们原初统一性的未知来源的问题。或者，拉纳的问题意识可以表达为这样一个问题意识，就是，感知和抽象以及它们在对存在的一种前-主题性的把握之中的根源，在海德格尔所理解的那个康德那里被称作先天综合判断及其在对存在的一种先行把握之中的根基问题。对海德格尔和拉纳而言，知识问题的解决之道寓于一种含蓄的形而上学和“在世”观念之中。人类向着存在本身的超越植根于想象力、感知 (拉纳) 和直观 (海德格尔所理解的那个康德) 之中。只有在人对世界的认

<sup>356</sup> 《在世之灵》英文版，58—61页。

<sup>357</sup> 出处同上，383页。

<sup>358</sup> 出处同上，394页。

<sup>359</sup> 出处同上，40页。

识之中，并且通过这种认识，人对存在本身的含蓄的认识才能够“实施”（拉纳），人的超越性的地平圈才能够保持敞开。<sup>360</sup>

拉纳的“在世之灵”（spirit-in-world）与海德格尔的“在世之在”（being-in-the-world）既具有惊人的相似，又有惊人的差异。海德格尔把“此在”的存在性的-本体论性的结构说成是同样原始的理解力、依赖和奴役（以拉纳所理解的意义），而拉纳把人的存在和存在本身的本体论意义看作从根本上说是认知和“觉在”/自我-呈示（self-presence）。海德格尔把存在等同于作为“此在”的超越性的地平圈的虚无，而拉纳把这样的地平圈等同于绝对的、无条件的存在或者上帝。拉纳对海德格尔的思想有所选择地予以吸收是显而易见的。“然而，在试图显示存在的终极意义不是虚无，而是人类向绝对存在的所有肯定运动中所领会的上帝时，他与（他所理解的）海德格尔分道扬镳了。”<sup>361</sup>尽管拉纳采用了海德格尔的“重溯”方法，及其对于存在的在世性和历史性的洞见，但是拉纳明确地选作对话对象的思想家并不是海德格尔，而是托马斯·阿奎那。拉纳曾提到自己就像教皇利奥十三那样喜欢托马斯阿奎那。<sup>362</sup>

### 三. 教会传统——先验托马斯主义

#### 1. 托马斯·阿奎那

拉纳的神学和哲学训练是在托马斯·阿奎那的传统当中进行的。阿奎那是一个具有普遍影响力的人物，是拉纳的语言和他的基本哲学和宗教思想的一个主要源泉。然而阿奎那却是拉纳所理解的阿奎那。拉纳这样的思想家不仅了解从康德经费希特和谢林的近代德国哲学，并用黑格尔的辩证法进行思考，而且受到海德格尔把“此在”理解为“在世之在”的影响。

于是拉纳是从一种当代的观点来探索托马斯的这样一些基本观念，诸如存在的类比，存在的等级，存在的先验决定，特别是存在和真理的统一性和转换性，以及顺从能力。具体而言，正是托马斯的认识论成为拉纳自己的思想在阿奎那和近代德国思想之间纵横捭阖的场所。拉纳首先在他的奠基性著作当中所具体阐述的那种对托马斯思想的诠释已经被人们称作“基督教人类中心论”<sup>363</sup>，这是一种对人类具体境遇的研究，旨在表明形而上学的可能性，以及倾听可能的神圣启示

<sup>360</sup> 参见：Joseph Donceel, S. J., "On Transcendental Thomism," *Continuum*, VII (Winter-Spring, 1969), 164-168

<sup>361</sup> [法]布里托，“天主教神学对海德格尔的接纳问题”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），329页。

<sup>362</sup> 《神学研究》22：206。

<sup>363</sup> 参见拉纳为 J. B. Metz 的《基督教人类中心论》所写的引言：J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin* (Munich: Kosel-Verlag, 1962), 页 9-20。

的可能性。

拉纳接受神学和哲学教育的时期是在 1924-1936 年，期间“托马斯主义”在很大程度上是在手册和教科书中不断重复的那些注释者们的思想。与之形成对照的是，拉纳自己早期著作的特征却是这样一种观念，就是“回归托马斯本人”。<sup>364</sup>

《在世之灵》的宗旨是展现作为“托马斯·阿奎那本人之教导”的“托马斯的知识形而上学的一个部分”，并且力图“在不诉诸他的那些注释者们的和他的学派，也不进入他的学说的历史起源的情况下，从托马斯自己的著作来理解他。”<sup>365</sup>

在他对于涉及阿奎那时打算运用的方法论的介绍讨论中，尽管没有提及海德格尔的名字，但是海德格尔对于“重溯”的理解对他的影响是显而易见的。拉纳在《在世之灵》有关哲学方法论的讨论，是他少有的几个评述当代思想家如何对待过去的哲学努力的地方之一。他涉及运用阿奎那时的那些方法论陈述，在某种程度上也适用于他对康德、海德格尔和马雷夏的运用。拉纳的方法包括回归阿奎那本人的文本，不是为了发现原始资料或重复那些论证，而是把自己交付给那些哲学问题的活力机制。他把自己的方法与一种纯粹的历史研究区分开来。拉纳不是收集“托马斯所说的一切，把它们等量齐观，根据某种外在原则来组织它们”，而是打算“像那种哲学所展露的那样来重新体验它”。<sup>366</sup>他认为：“通过简单的陈述收集和纯粹的语言重复，永远不可能达到一个哲学家的学说的真正哲学内容；惟有通过对那个哲学学说的创造性的个人呈现才能获得。”<sup>367</sup>他倾向于采用一种具体的出发点，并且遵从内容本身的内在运动，他自己的创造性的介入成为这种诠释整体上所需的一个部分。

这种“交给事体本身”（“abandonment to the matter itself”）的做法，可以通过与阿奎那本人的明白陈述相比较来加以核查。事实上，在一个从未写过一本系统性的著作，而其哲学却是他作为基督教神学家的工作从之而来的活的源头这种情况而言，这样的一种核查更加必要。鉴于阿奎那主要是一个神学家，所以“哲学上更加本质的东西并不总是最明确外显的东西。”<sup>368</sup>主要带着历史兴趣来读拉纳的人们，自然能够区分出阿奎那的明确陈述与拉纳的那些研究部分之间的微妙差异。在那些研究部分，拉纳“在客观探究本身的推动之下，寻求托马斯那里明显表现出来的个人的那些思想脉络之间或多或少的‘元—历史的’联系。”<sup>369</sup>

拉纳于是隐含着在“真正哲学的”和“纯粹历史的”之间所做的一种区分。他认为，真正伟大的哲学家总是在他的那些陈述中有着真正的哲学意义；如果那

<sup>364</sup> 《在世之灵》英文版，页 xlix；参见：Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*, trans. Edward Quinn (Glen Rock, N. J.: Deus Books, Paulist Press, 1966), 页 21 及其以后诸页。

<sup>365</sup> 《在世之灵》英文版，页 xlix。

<sup>366</sup> 出处同上，页 1。

<sup>367</sup> Karl Rahner, S. J., “Aquinas: the Nature of Truth,” *Continuum*, II (Spring, 1964), p. 61.

<sup>368</sup> 出处同上。参见《在世之灵》英文版，页 1。

<sup>369</sup> 《在世之灵》英文版，页 li。

些陈述的意义被“历史地”解释为从早先的思想或者流行的科学观点等等借鉴而来的、未经考究的预设，那么诠释者就已经失败了。<sup>370</sup>另一方面，重新体验那个哲学事件这样一种尝试，却是以一种更深远的方式是“历史的”。像海德格尔一样，拉纳所秉持的是，在“重溯”文本当中可及的那个事件的过程中，诠释者借助一个观念的推力而回归一个过去的历史时刻，从内部更加深刻地理解一个哲学家的思想模式和方向。如果本体论本质上是历史性的，这样的一种尝试并非是不可能的，尽管有其风险和短处。

拉纳说，尽管这种方法论极其依赖诠释者对于事体（即形而上学）的理解力，但是这并非是把诠释者自己的观念读解到阿奎那之中去。预先给定的是当代诠释者的发问路向，而且这明显受到当前问题的条件限制。而这种现代或当代问题的提出，将引发那些离开传统的表达模式。然而，拉纳并不极度害怕把他自己的见解读解到托马斯之中去；也不把托马斯理解成“一位严禁学生与他不一致的老师”。<sup>371</sup>在一篇论阿奎那的真理本质的文章中，拉纳写道：

……在对托马斯学说的这种诠释中，我们不能也不想以经院主义的名义说话；我们所主张的只是就圣·托马斯应当如何予以诠释的方式给出我们的个人见解。我们的立意只是这样：托马斯·阿奎那的一个弟子准备说出他是如何理解这位伟大的天使博士的。无论对他的理解是恰如其分，还是出现偏差，这都不是简单地诉诸并不存在的经院主义的全体一致所能够化解的一个难题，而是惟有通过重新审视圣·托马斯和他所说的。<sup>372</sup>

拉纳对于托马斯的这种诠释源于“从康德到海德格尔”的那个现代哲学问题，而且他把这种起源当作《在世之灵》的优点，而不是缺陷。但是他却很少清楚说明实际上进行中的这种对话。相反，他选择了对于阿奎那的认识论而言处于中心地位的一个主题：“转向影像”学说。这是托马斯的一个非常关键的表达式，用来标明“认知活动中人的所有能力的统一性”，<sup>373</sup>“同一个认知活动的原初统一性”。<sup>374</sup>拉纳认为，这个学说本身处于它自己预设和发展出来的整个形而上学之内，是所有它所预设的东西的汇流之处。托马斯的这个学说肯定所有的人类知识植根于感觉经验之中，拉纳选择这个学说就使自己立于恰当的根基之上，来回答康德有关如果所有的人类知识都必然指涉感性直观的话，形而上学的可能性问题（即对绝对的认识问题）。进而言之，这个学说作为展示理智为了认识而需要想

<sup>370</sup> 出处同上。

<sup>371</sup> 出处同上，页 li-iii。

<sup>372</sup> Karl Rahner, S. J., "Aquinas: the Nature of Truth," *Continuum*, II (Spring, 1964), p.61.

<sup>373</sup> 《在世之灵》英文版，页 liii。

<sup>374</sup> 出处同上，页 liv。

象力的一个学说，还将开启一种海德格尔式的在世性和时间性的本体论。

不过，拉纳所探索的主要不是托马斯对经验的强调。他的关注中心，无论在《在世之灵》、《圣言的倾听者》之中，还是在他的后来的那些著作之中，都是阿奎那有关认识的先天方面的内容，尤其是能动理智之光。通过阐明两者之间的统一关系，拉纳力图调和阿奎那知识学说中能动的理智之光这个方面与它的经验性的方面。<sup>375</sup>正是在这一讨论中，拉纳吸收了康德的先天感性形式和知性范畴的推论，以及海德格尔对于作为“在世之在”的人的存在中的临在性和隐匿性（*presence and hidness*）的说明。

上述拉纳论真理本质的论文是拉纳诠释阿奎那的一个例证。拉纳所勾勒的托马斯思想的三个要素例证了具有他自己特色的理解阿奎那的方式。通过择取真理问题，拉纳直接处于他所关注的问题的中心：作为形而上学出发点的人的认识。拉纳在此文中的探究从人对偶然的经验事物之中的存在的判断，通过对能动理智之光的考虑，到达作为纯粹存在和纯粹思想的上帝。<sup>376</sup>

从分析人的判断开始，拉纳指出对阿奎那就像对康德一样，真理寓于思想和对象之间的一种扯平（*adequation*）。对阿奎那而言，这种扯平活动发生在判断——人的真理的处所——之中。判断不仅是对于那些概念——它们之形成是用来提供具体内容——加以统合（海德格尔的谓说性的综合 *predicative synthesis*），而且还包括对于不断具体化的综合与事物本身——即存在——之间关系的肯定（或否定）。概念的综合（或者谓说）与对于一个真实主项的肯定，两者是如此共同地是构造性的，以至于各自是对方可能性的条件。<sup>377</sup>于是知识与其对象的这种扯平是在判断活动中实施的，而且真理寓于判断活动中，而不是在其内容中。

所暗含的这种比较并非是径直先天发生的。对托马斯而言就像对康德而言那样，判断和概念两者都必须包含两个要素，即感性和思想。拉纳说，康德有关空洞的思想和盲目的直观的箴言<sup>378</sup>存在于托马斯有关自发的思想（*spontaneous thought*）必然转向影像的学说之中。感性直观“在它自己的实在性上达到具体存在”。<sup>379</sup>“那‘烙印在我们的意识的承纳性（*receptivity*）上的印象’同时是……可感对象本身的和这样的感性的一种实在性。”<sup>380</sup>拉纳坚持认为，这个学说不是纯朴的实在论（*ingenuous realism*），而是来自对感性的一种形而上学的理解。一个物质的存在可以影响到另一个，因为一个（感性）的实在性在严格的同一性上

<sup>375</sup> 比较：Donceel, pp. 165-166; Gorge A. Lindbeck, "The A Priori in St. Aquinas' Theory of Knowledge," *The Heritage of Christian Thought*, ed. Robert E. Cushman and Egil Grisliis (New York: Harper and Row, 1965), pp. 41-63

<sup>376</sup> Karl Rahner, S. J., "Aquinas: the Nature of Truth," *Continuum*, II (Spring, 1964), p.62.

<sup>377</sup> 出处同上，63页。

<sup>378</sup> 康德认为，“思维无内容是空的，直观无概念是盲的”；只有这两者联合起来，才能产生知识。

<sup>379</sup> Karl Rahner, S. J., "Aquinas: the Nature of Truth," *Continuum*, II (Spring, 1964), p.64.

<sup>380</sup> 出处同上。

就是另一个（被表现的事物）的实在性。主体和对象在人的认知的实施中是同一个东西。因为感性中的表现（representation）是可感的事物，承纳性的认识本身既不真也不假。对于真正的知识或真理而言，还需要某种东西。

认知者要与对象产生距离，以便使他能够把对象与自己区分开来，对它做出判断，则必须有一种相关联的、主动的和自动的力量加入到感性中来。尽管感性在为判断提供根基方面具有重要性，但是它却只是它的质料内容。判断的形式，尤其是普遍的和形而上学的判断的形式，寓于“先于感官印象的一个真理原则”之中。<sup>381</sup>阿奎那的原则不是一种客观的先天（an objective a priori），就像从柏拉图和奥古斯丁到马勒伯朗士（Malebranche）这条线上的哲学家们那里的情况一样；而是与亚里士多德、康德和黑格尔相续，是一种形式的先天（a formal a priori）。它的基础不是一种“观念、上帝之光或者上帝”，而是“理智本身之光，这种来自理智本身的光对来自感官认识（sense cognition）的材料加以信息化、对象化和概念化。”<sup>382</sup>

在拉纳的诠释当中，判断的形式因素可以从抽象观点来理解，或者从把一般性概念归属于一个特定的事物来理解。抑或可以从另一个角度来理解：在认知者肯定世界上的事物的判断活动中，同时产生自我-认识（self-realization）。这是“主体返归自我”（reditio subjecti in seipsum），这对阿奎那而言是认知着的灵之独一无二的特点，黑格尔称之为“自我-意识”。它指涉认知者的这样一种能力，就是在那个经验本身之中把自我从感官经验的外在性之中解脱出来，并且意识到自我是与世界相对的一个主体。最后，判断中的形式因素仍然可以从另一个角度来理解。根据阿奎那，可能发生这样的一些判断，尽管它们与感官经验没有什么联系，但是，它们因为回归那些自明的第一原理而是确定的和真实的。<sup>383</sup>

托马斯明确地据斥柏拉图式的、那种处于存在事物的经验之彼岸的客观本质。那些植根于普遍概念之中的第一原理“在对那些可感地经验到的独一无二的事物的感知中把它们自己呈示给人”。<sup>384</sup>但是人们不能从之得出结论说，形而上学概念的本体论基础完全在于那些具体的、可感的事物之中。这样的根基会规定（provide for）经验命题的普遍性，但不是形而上学命题的必然为真的普遍性（apodictic universality）。

托马斯称先于那些个体第一原理的那个形式原理为能动理智之光。拉纳把它的意义阐释为自发的灵借此接受感官印象的那个先天形式，通过这种“光”，两者之间的一种综合——“行动中的可理解物”（the “intelligible in act”）得以构

<sup>381</sup> 出处同上，65页。

<sup>382</sup> 出处同上。

<sup>383</sup> 出处同上，66页。

<sup>384</sup> 出处同上，66页。

成。它是趋向所有可知的东西的整体性的人的理智的能动机制 (dynamism)。因为具体的殊相正是在这个趋向可知事物的整体性的能动运动之内 (以及与之比较中) 被把握到的, 所以是作为有限的和有局限的 (finite and limited) 被把握到的。它被判断为在于与存在的关系之中。于是共相是与具体的殊相一起被同时认知到的; 存在是在与诸存在者的关系中被认识到的。<sup>385</sup>

在此点上, 按照拉纳的观点, 阿奎那有别于一种把心灵的先验的地平圈局限于感性直观的康德式的看法。对阿奎那而言, 理智的超越性是朝向存在本身的, 而且在这种超越到感官经验的限度之彼岸的运动中, 为作为有效的人类知识的形而上学提供了根基。在《在世之灵》之中, 拉纳阐发出这一地平圈先验推论, 以表明他不是主张对事物本身的一种直接直观, 而是主张, 对于世界的日常判断性的知识含蓄地包含着, 作为它自己的可能性之条件, 对于形而上学性的存在和它的原始的、先验的结构肯定。<sup>386</sup>去否定这种肯定就是报复性地、含蓄地肯定它。

在拉纳对阿奎那关于感性知识的读解中, 没有什么对于已知的客体与自在的对象之间的天真对比, 因为它们是一体的。至于形而上学的知识, 证据不是基于对象本身, 而是先天地基于理智的先天性; 不是凭借观看某种东西, 而是凭借对认知活动本身的一种反思。真理对托马斯而言只存在于预设了抽象和自我意识的那种判断中, 而且抽象和自我意识之所以可能, 只是因为灵之先验的先天性向存在的地平圈敞开。于是人的判断依赖于对存在本身的含蓄肯定, 而后者在托马斯的形而上学中是上帝的纯在。<sup>387</sup>

于是拉纳运动到他对真理分析的第三部分, 以及他自己的中心原则之一, 即存在和认知的彻底统一, 首先是统一在纯粹的存在之中, 然后可类比地统一在其他诸在者之中。拉纳在本体论上诠释阿奎那的存在类比: 一个在者具有的存在越多或者越是在 (或者越少与非-存在或原始质料掺和), 与它相关联的认知或觉在/自我-呈示 (Bei-sich-sein/self-presence) 就越完美。“纯在和纯知是同一个东西, 我们称之为上帝”,<sup>388</sup>是存在和认知原初统一性的原始类似物。而且认知从类比上说是这样一个人的澄明性的程度 (the degree of luminosity/Gelichetetheit), 他就是而且认知存在向它自己的自我-呈示/觉在。在人类领域, 因为认知者的有限性, 认知和存在被分裂开来。不过, 人的知识最终意味着占有一个人自己, “而且这种有意识向自身返回的可能性的程度, 对圣·托马斯而言, 是属于一个存在物 (an existent) 的存在之潜力程度的本质性指标。”<sup>389</sup>拉纳得出结论说, 本体论

<sup>385</sup> 出处同上, 67—68 页。

<sup>386</sup> 出处同上, 69 页。

<sup>387</sup> 出处同上, 70 页。

<sup>388</sup> 出处同上, 71 页。有关存在的类比, 参见《圣言的倾听者》中文版, 页 49 以后。

<sup>389</sup> Karl Rahner, S. J., “Aquinas: the Nature of Truth,” *Continuum*, II (Spring, 1964), 71 页。

性的真理对于阿奎那而言是认知者内在的自我-照明 (the interior self-illumination), 这是通过逻辑真理的对象, 以及在他存在的程度上发生的。“真理只有在自我意识之中才可能”<sup>390</sup>, 所依照的是灵之存在的程度。纯在和纯思于是在绝对的灵、即上帝中是同一的, 上帝一直被隐匿着, 也一直被启示着, 是所有真理的源泉。

上述所勾勒出的拉纳对阿奎那的诠释完全是属于他自己的, 是他与德国传统的含蓄对话中发展出来的。这点在他集中于作为存在意义的询问者的在者的人这个方面尤其明显。在从托马斯的认识论中选择这些学说方面, 拉纳是在以一种一般的方式遵循“转向主体”, 这一直是自笛卡儿以来近现代哲学的特征。<sup>391</sup>同时, 通过把自己置身于与认识问题相关的形而上学的出发点上, 他是在步由鲁塞洛 (Pierre Rousselot) 马雷夏 (Joseph Marechal) 所肇始的对阿奎那的诠释之后尘, 他们把认识论的起点作为形而上学的一种进路引入托马斯主义之中。<sup>392</sup>的确, 在拉纳对阿奎那读解的背后, 特别是在他对判断、类比, 以及对存在与认知的统一性的分析方面, 根本灵感来源是卢汶的耶稣会士哲学家马雷夏。

## 2. 约瑟夫·马雷夏

在本文的“生平著述”部分, 我们提到, 拉纳的基础哲学学习是于 1924 年到 1927 年在奥地利的菲德基希 (Feldkirch)——事实上海德格尔 1909 年秋作为一位耶稣会神学生在那里度过一段时间<sup>393</sup>——和慕尼黑附近的普拉赫 (Pullach) 进行他的。那些课程的养料是通常的新托马斯主义, 就像在他之前和在他之后的许多学生一样, 拉纳不是十分受触动。他后来称他的那些老师“学识渊博”, 但“相对说来是些二流人物”。<sup>394</sup>然而在那些年间, 拉纳除了认真学习了康德哲学之外, 还通过自学约瑟夫·马雷夏 (Joseph Marechal) 的《形而上学的出发点》(*Le point de depart de la metaphysique*), 尤其是 1926 年发表的第五卷, 为他自己未来的哲学工作打下了基础。<sup>395</sup>

马雷夏是比利时卢汶大学的耶稣会士, 他认真系统地研究了康德的著作, 是以一种先验的基调对托马斯·阿奎那的知识论加以重新评估的第一位天主教哲学

<sup>390</sup> 出处同上, 72 页。

<sup>391</sup> 参见: Gerald McCool, “Philosophical Pluralism and an Evolving Thomism,” *Continuum*, II (Spring, 1964), 3—16 页。

<sup>392</sup> Karl Rahner, S. J., “Aquinas: the Nature of Truth,” *Continuum*, II (Spring, 1964), 61 页, 注 2。《在世之灵》英文版, 页 xlvi。

<sup>393</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, (Athens: Ohio University Press, 1987), 页 4。

<sup>394</sup> Karl Rahner, “Living into Mystery: Karl Rahner’s Reflections at Seventy-five,” ed. Leo J. O’Donovan, *America*, 140(March 10, 1979), 页 178。

<sup>395</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, (Athens: Ohio University Press, 1987), 页 4。

家，被称作“先验托马斯主义之父”。他对拉纳早期的哲学发展发挥了一种极为深刻的影响，这种影响尤其表现在拉纳熟练地把天主教的教义向康德对于认知过程的批判敞开的方面，以及拉纳跨越康德把天主教教义向马雷夏的这样一个主张——正是上帝在世界上的真实存在从人们身上引出以无限的方式去认知和去爱的持久驱动力——敞开的方面。

马雷夏本人在其形而上学长篇巨著《形而上学的出发点》中论证过，康德对于人的认识的先验反思在有关上帝、灵魂和世界的判断方面陷入死胡同。马雷夏想弥补康德在对人如何把实在“对象化”的分析中所遗留的明显裂隙。针对康德那里统觉的先验统一性的形式综合功能，马雷夏论证说，肯定之中意识内容的客观性之可能性条件是认知着的主体超出所有的概念形式向着纯粹活动的完满性的运动。这部著作一直是拉纳的《在世之灵》的持久灵感，也是拉纳读解海德格尔的关键。

在本文的“康德——先验形而上学”部分我们提及，对康德而言，认知者把所有的经验材料与知性范畴和先天的时空形式统一起来；当认知者使用思辨理性做出一个对象性、范畴性的判断的时候就是如此。康德承认，生活要想有更完美的意义，又确实需要对象化的判断，以便借助“上帝”、灵魂和世界这些“规范性的理念”或曰“范导性的理念”而组织成为一个更连贯、更可理解的整体。不过康德也得出结论说，这些理念既不是对象性判断的有效性的一个条件，也不是该判断本身之中的一个构造性要素。简言之，按照康德式的分析，人的头脑向真理的冲刺并未在任何实质性的方面受到这些所谓的范导性理念的支持。真的对象性知识看起来只是依赖于人类经验的主观性的领域，对于康德而言在主观性领域中原始的感觉材料通过人的思辨理性的形式和范畴而得到折射。出于对于真理之追求的纯粹性之故，康德论证说人们不得不对于上帝存在抱持不可知的态度。这样，上帝这个观念变成了人的“实践理性”的一个假设，尽管对于人的日常生活而言是必须的，但是归根结底是一个纯粹的信仰问题<sup>396</sup>。

马雷夏对于康德的批判不仅会极大地打开拉纳自己对于阿奎那的形而上学的读解，而且点燃了拉纳把哲学人类学与传统的教义学相综合的星星之火，后来拉纳把这应用到了天主教神学。为了“超越康德”，马雷夏把费希特、布隆代尔（Blondel）和鲁塞洛整合进他自己在托马斯主义和批判唯心主义之间所进行的综合。尤其是，费希特所尝试的用以克服康德的思辨理性（认知行为者）与实践理性（出于为实在构成一个更一贯的前后关系的整体之故，其中上帝、灵魂和世界这些范导性理念会适用）之间的分裂的方法给马雷夏留下了深刻的印象。费希

---

<sup>396</sup> 参见：Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology* (New York: Seabury Press, 1980), 22ff. 另请参见：Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), 19-54.

特提出，在认知和意志方面，人的精神活动的直观把握能力是由人的头脑和意志能量受到吸引的“无限绝对”所激活的。因此从费希特的观点看来，在一种真实的意义上说上帝对于康德单独保留给思辨理性的那种知识而言是基础性的。上帝所启发的人的头脑的活力对马雷夏和拉纳两者而言都会构成他们需要的那座借以从康德的唯心主义跨越到托马斯式的形而上学唯心主义的桥梁的一个组成部分<sup>397</sup>。

马雷夏还同样注意到布隆代尔把费希特式的头脑的活力转变为这样一个断言，就是人的意志不是单单通过理性本身而是主要通过其固有的对神的取向而与具体的行动选择相啮合。马雷夏还认同鲁塞洛的方法，借助这个方法鲁塞洛把布隆代尔的分析应用到托马斯主义，在其自身努力中把阿奎那从新经院主义者那里营救出来，然后与他们的严苛的梵蒂冈控制的权威主义的更广一些的哲学世界隔离开来。在拉纳看来明显的是，在分析认知行为的时候，马雷夏成功地聚焦于人对于那个无限者——这被认定为是真实的、是康德意义上的任何思辨判断的主要的先验条件——的动态取向的目的或者目标。通过马雷夏，拉纳本人被引导到把所有的有关存在和实在的哲学断言都植根于人的头脑的动力，在头脑中就像在世界中一样受到那个无限的、最后的原因的启发、支持和引导<sup>398</sup>。因此拉纳信服地认为，我们全都生活在一个神恩的世界之中，其中上帝是人的每一个渴望的终极源泉，是我们进行真理和意义追求的吸引人的地平圈。

在很多方面，拉纳在弗莱堡的博士工作表明他是马雷夏的继承者；因为拉纳能够接受黑格尔的唯心主义和海德格尔的现象学本体论，并且把它们加诸人们称之为先验托马斯主义的那种创造性的综合，这一点尤其如此。正如在本文“生平著述”部分所提及的，拉纳幸运地参加到那些限制严格的海德格尔所开设的研究生讨论班，与同样受到马雷夏的影响、后来成为著名哲学家的一些人物走到了一起，其中有洛采、西维特、威尔特和缪勒等人。艾里希·普吕查拉（Erich Przywara）称之为“天主教海德格尔学派”<sup>399</sup>。因为马雷夏在传统的新经院哲学中所打开的缺口，就像拉纳所追忆的那样，他们“自然伊始就更合海德格尔的思想调子”<sup>400</sup>。后来当被问及对于他的宗教思想的这些哲学影响说些什么的时候，拉纳好像一直并不轻易承认海德格尔的主导。与之形成对照的是，拉纳对于马雷夏对他的思想所产生的指导作用则往往直言不讳。他承认，海德格尔教会了他如何创造性地思考。“当然，我从他那里学到了各种各样的东西，纵使我不得不说，就来自某个

<sup>397</sup> Geoffrey B. Kelly, ed., *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 5.

<sup>398</sup> 参见: Gerald McCool, ed., *A Rahner Reader* (New York: Seabury Press, 1975), xiii-xviii. 另请参见: McCool, "Karl Rahner and the Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas," in Kelly, *Theology and Discovery*, 63-101.

<sup>399</sup> Robert Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 2.

<sup>400</sup> Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), 46.

他人而言，我要把我的最基本的、决定性的哲学指引事实上更多地归功于那位比利时哲学家和耶稣会修士约瑟夫·马雷夏。他的哲学已经超出了传统上的新经院主义。我把来自马雷夏的那个方向带到我跟从海德格尔的研习之中，而且并未被他所替代。”<sup>401</sup>他还回忆说，他无幸受到“以弟子的耀眼身份所师从”的大师的启发<sup>402</sup>。

当人们面对拉纳做神学的独特方式的哲学-神学基础的时候，谨记这些观察是非常重要的。拉纳决不仅是他早期所受哲学影响的总和。他本人承认一种更加深刻的、终生受惠于依纳爵的灵性观，后者看来给予这样的一种特别的方向以他的神学反思的实质和模式。这就是为什么当问及依纳爵是否框定了他的宗教经验的时候他做出如下回答的缘由：

“我的确认为与影响到我的其他哲学和神学相比而言，依纳爵式的灵性观确实更重要和更有意义。诚实起见，在这个方面，我也不能够说那些个体的耶稣会修士、灵修导师和退修大师们等等给我留下了压倒性的印象……但是我认为依纳爵本人的灵性观——人们通过祈祷的实践和宗教性的构成所学到的——对于我而言比这个修会内外的所有学术性的哲学和宗教都更有重要意义。”<sup>403</sup>

### 3. 罗耀拉的依纳爵

最后，在对拉纳形成其神哲思想的各种影响中，罗耀拉的依纳爵及其《神操》的影响也是不可替代的。按照拉纳的说法，他从祈祷和耶稣会形式中所吸收的依纳爵的灵性观比耶稣会内外的所有哲学和神学都重要。“我认为，通过祈祷的实践和宗教的熏陶所学到的依纳爵本人的灵性观，对我而言比所学到的本会内外那些哲学和神学都更有重要意义。”<sup>404</sup>他坦言，直到在耶稣会中深刻地经验到它的依纳爵式的灵性，对他来说加入耶稣会之举才具有重大意义。<sup>405</sup>拉纳长达62年的耶稣会生活中的一个不可或缺的部分是，基于依纳爵《神操》基础上的两次30天的退修和每年8天的退修。自从他1932年被按立为神父到他1984年辞世，他有关《神操》的布道超过50次之多。《神操》不仅包含着依纳爵个人神秘主义和灵性观的成果，也包含着他的教牧经验的成果，可以看作是耶稣会的祈祷指导手册。但是依纳爵写作此书不是让操练者去阅读或研究的，而是让操练者在灵修

---

<sup>401</sup> Rahner, “Karl Rahner at 75 Years of Age: Interview with Leo O’Donovan for *America Magazine*,” in Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), 190.

<sup>402</sup> 出处同上，页191。

<sup>403</sup> 出处同上。

<sup>404</sup> Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), 191; 参见: William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000), 页5-6。

<sup>405</sup> *Faith in a Wintry Season*, 96.

指导者的指导下去操练的。《神操》开启了操练者和灵修指导者之间、操练者和指导者与文本本身之间、操练者和基督教信仰的“真正实质”之间、操练者与将直接与他们同工的上帝之间、操练者与“时代迹象”之间的对话。

当拉纳在 80 岁生日那天被问及他想留下什么遗愿和见证的时候，他毫不犹豫地提到“罗耀拉的依纳爵对一个现代耶稣会士如此说”这篇论文<sup>406</sup>。在这篇处处充满灵性矾玉的文章中，拉纳把自己放到依纳爵的位置上对当代耶稣会士们讲话。他不仅把这篇杰作称为他的遗嘱和见证，而且把它视为他的神学概略和生活履历。<sup>407</sup>就在他去世前几个月，一位采访者问他希望些什么，拉纳回答说：“我能够希望什么？我只能说，希冀上帝的光、永恒和恩典。而且我希望能够与大德兰（Teresa of Avila）一同祷告：‘无事烦扰……唯神足够’；能够与罗耀拉的依纳爵一同祷告：‘我主悦纳……赐我爱与恩典，我愿已足。’这两则祷告决非止于词藻，它们体现着一整套生活方式。”<sup>408</sup>其要义在于“上帝爱我，我能爱他。我之所以爱他，是因为他赐我爱他的力量，藉此我最终迷失在上帝之中。”<sup>409</sup>

拉纳所提到的依纳爵的那则祷告是《神操》的结语：“我主，请悦纳我的全部自由、记忆和理解，以及我的全部意志——我所具有和占有的一切。是你，我主，把这一切赐我在先。现在，我主，我把一切都交还给你。一切都归你，请你随意处置。赐我爱与恩典，我愿已足。”<sup>410</sup>拉纳认为，在这则祷告中依纳爵完全把自己交在上帝的手中，而且把“自由列在奥古斯丁的三位一体（记忆、理解和意志）之上。我不相信这种遣词和修辞是偶然的，我也不相信传统的耶稣会神学对此已经足够严肃地对待。我也不知道我自己的神学在这一点上是否做得更好一些，但我确实有所努力。”<sup>411</sup>在拉纳看来，依纳爵即便在重视理性、计划、科学和技术的现代也是灵修发展中的中心人物之一。因为依纳爵强调主体、内在性，强调对自我反醒、自我责任和拯救的主观追求，拉纳把他看作是超群地现代。<sup>412</sup>

拉纳认为依纳爵的《神操》来自圣灵的启发。正如神学家们求助于作为神学源泉的《圣经》和教会传统一样，拉纳坚持认为他们也应该同样对待依纳爵富有创建的灵修文献。拉纳评断《神操》时认为，它是比神学反思领先一步的虔敬文献，比后来饱学之士的智慧更胜一筹。它是原创性地吸纳了上帝在基督中的启示的一份灵修文献。它是与历史环境相吻合的一种创造性原型，是原始基督教的圣

<sup>406</sup> Karl Rahner, "Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit," *Ignatius of Loyola*, historical introduction by Paul Imhof, S.J., trans. Rosaleen Ockenden (Cleveland: Collins, 1978), 11-38.

<sup>407</sup> *Faith in a Wintry Season*, 104.

<sup>408</sup> *Faith in a Wintry Season*, 40.

<sup>409</sup> *The Priesthood*, 281.

<sup>410</sup> 参见：《神操》，房志荣译，台北，光启文化，2003年，第234条。

<sup>411</sup> 转引自：Harvey D. Egan, *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998), 30.

<sup>412</sup> "Being Open to God as Ever Greater," 《神学研究》卷七 (New York: Herder and Herder, 1971), 25-46页。

灵带给一个新时代的新礼物，可以构成未来神学的一个主题。<sup>413</sup>拉纳基于深信《神操》能够而且应该定下未来神学的任务，所以他时常悲叹《神操》的哲学和神学的丰富之处绝大部分仍然没有发掘出来。拉纳为此写道：“人们的印象是，耶稣会士们把依纳爵当作一个虔敬、圣洁的人物，他的成就为他在教会中赢得了重要的一席之地。但是他几乎没有被恰如其分地当作现代性开始之初灵修发展的中心人物之一来看待。于是，耶稣会士们就对该修会的创始人负有一种义务，而这种义务尚未在他们的神学著作中得到履行。对于依纳爵不是什么神学家这一反驳，人们应当指出的是，他远不止是一个神学家，而不是不够做一个神学家，结果甚至能够为明天的神学定下任务。”<sup>414</sup>

与一些以高人一等的态度看待“虔敬文献”的神学家们不同，拉纳兴奋地致力于挖掘出依纳爵《神操》中的神学内涵，发表了不少与他操练依纳爵的《神操》相关的布道、祈祷和冥想文集。<sup>415</sup>他宣称，“我自己的神学思考发端于依纳爵《神操》的操练，所以事实上是依照对圣灵的运作的有效反思而形成的。”<sup>416</sup>就在他去世前不久，拉纳有些自豪地谈到：“我希望我所属修会的奠基人在冥冥之中会承认，在我的神学中可以看到他的精神和灵修影响的影子。至少我希望我的神学是如此！我甚至有一种不够谦虚的想法，认为在这点或那点上我与依纳爵的距离比与巴洛克时期伟大的耶稣会神学更近一些，后者并不总是公正地——这并非无关紧要——对待依纳爵的正统存在主义，如果我可以这样用词的话。”<sup>417</sup>可见，拉纳在很多方面把依纳爵看成是第一位存在主义者。依纳爵在上文所引的祈祷文中把自由置于记忆、理解和意志之先的提法，深深地影响到拉纳。于是，对依纳爵《神操》的神学内涵的反思或许可以解释拉纳从前期强调知识到后期强调自由的转折，而这种转折则是在其“先验神学”之内发生的。

拉纳把人理解为一种自我意识的和自由的存在，他禀赋着一种能力，与上帝一起自由地共同创造他自己将永恒所是 (be) 的样子。永恒诞生于在时间中所行使的自由。简言之，个人变成自己的自由选择。于是，自由不是那种去做这或者去做那的能力，而是那种以自己的全部存在向上帝说是或否的能力。

---

<sup>413</sup> 参见：Harvey D. Egan, *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*, 31 页。

<sup>414</sup> “Reflection on a New Task for Fundamental Theology,” 《神学研究》英文版, 16: 165-166.

<sup>415</sup> 参见：William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000), 页 11.

<sup>416</sup> 《神学研究》英文版, 16: 10. .

<sup>417</sup> “Erfahrungen eines katholischen Theologen,” *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen Verstehen*, ed. Karl Lehmann (Munich: Verlag Schnell & Steiner, 1984), 114.

### 第三章：神哲奠基

“先验人学”作为拉纳神学之中的一根“红线”，可以追溯到他早期著作中为神学所确立起来的哲学基础之中，这是“因为神学在关注自身的特殊的基础研究时不得不投身到哲学的提问方式的领域之中”。<sup>418</sup>这个基础涉及到神学在后一批判的背景中的可能性问题，以及拉纳所主张的神学的方法的来源和合理性的证明，在拉纳这里，人们看到了奥特所说的那种典型情形：“在神学家的品格中，我们势必一再地看到身兼神学与哲学两职的情形。这时候，神学家就总是要为作为哲学家的自身而对他的神学行为做出辩护。”<sup>419</sup>笔者认为奥特的这段话用在拉纳身上再贴切不过了。“作为哲学家”，拉纳分三个步骤或者从三个方面“对他的神学行为做出辩护”。

拉纳所采用的三个相互关联的步骤的第一步是《在世之灵》，其目的是借助对于托马斯阿奎那的重溯，确立拉纳所称的托马斯式的知识形而上学。他展示了世界知识和形而上学知识在人的施为（human performance）当中的辩证统一和相互依赖。拉纳通过对这样的知识的可能性与限度的分析，表明所有形而上学知识的“属世的”（“worldly”）根基和目标与所有感性知识（sense knowledge）的“超世的”（“beyond the world”）根基和目标都在于它们于人的经验中的统一性之中。

这种知识的形而上学的那些蕴含，在拉纳为其神学奠定牢固的哲学基础的第二个步骤——《圣言的倾听者》当中得到深入探讨。通过确立时空的“连续统”（continuum）作为人的灵在其中和通过它来超越世界的根基，拉纳发展出一种有关人的历史性之为形而上学问题的处所的本体论。他力图表明，历史是人的超越性和一种“彼岸世界”（a “beyond the world”）的源头（source），所以是一种可能的启示或许发生的处所（place）。于是在拉纳的宗教哲学中，强调的是作为历史经验的人的施为。同时，在《在世之灵》还略显微弱的神学冲动，在《圣言的倾听者》中变得更加明显。

在第三个步骤中，拉纳发展出“超自然的存在纬度”（“supernatural existential”）这个概念，这是拉纳从神学的立场反思前述两本著作而获得的成果。在提供某些启示资料的情况下，拉纳分析人的经验的可能性的条件。拉纳对于自然和神恩这些神学范畴的讨论，对在他的思想中的哲学和神学关系，从而对神学方法都产生了影响后果。

<sup>418</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），160页。

<sup>419</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），159页。

## 一. 《在世之灵》·

拉纳的《在世之灵》可以在两个意义上说是他建构“哲学根基”之作。在第一个和首要的意义上说这部著作是“奠基性的”，是因为它致力于成为一种“基本本体论”，即在诠释人的本质的基础上探究一般形而上学的可能性和限度。在第二个和派生的意义上说这部著作是“奠基性的”，是因为它不仅为拉纳整个先验神学的设计而且为进一步的局部性研究（例如，对人承纳神圣启示的可能性的探究：《圣言的倾听者》）和奠定了基础。<sup>420</sup>

尽管《在世之灵》在很大的意义上是一本哲学著作，但是它却指向他讨论认识问题所服务的一个神学目标，就是把人解释为向着与基督教信仰的自我传达的上帝的可能啮合敞开着。实际上拉纳就阿奎那的哲学所得出的结论最终也可以运用于拉纳自己的著作本身：“在这个语境<sup>421</sup>之中，只是在它是一个神学事件的场所的意义上，在它能够接受一种启示与之交谈的意义上，‘灵魂’才被作为人的本质性的根基来加以终极地考虑。”<sup>422</sup>

在《在世之灵》就像在其他形而上学著作中一样，至关重要的问题是人的灵的本质问题，尤其是人向实在的根基或者无根基性的敞开限度的问题。这就是为什么我们在上文有关康德的部分，所论述的拉纳所寻找的哲学基础始于有关人的形而上学出现现代性转折的地方的原因：康德的《纯粹理性批判》。拉纳不断强调，形而上学并不给予人们什么“新”知识，而只是煞费苦心地对人对于自己已经有的非主题性的知识进行反思。因而，如果拉纳希望确立起人向启示的可能性敞开这一点的话（它的现实性从哲学上并不能知道），他首先必须揭示，人的统一中心已经超越到存在和真理合而为一的本体论的纬度。但康德的《纯粹理性批判》恰恰是否定人的主体性具有这种东西。处于《纯粹理性批判》之后的学术环境之下的拉纳，事实上面临两条道路选择：要么绕过康德的先验主体性的问题意识，但是这要冒着使自己游离于现代思想的轨道之外的风险；要么是努力“通过康德来克服康德”。得益于约瑟夫·马雷夏和马丁·海德格尔思想的襄助，拉纳选择了第二条道路。

在本文的有关康德的部分我们提到，康德对于自然神学或者基于思辨理性的神学进行的相关探讨所得出的结论是，没有根据假设一个与先验理念或一种必然

---

\* 拉纳的《在世之灵》(*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*) 有两个德文版本：因斯布鲁克第一版 (Innsbruck: Rauch, 1939)，麦茨 (Johannes B. Metz) 修订的慕尼黑第二版 (Munich: Kösel, 1957)；译自德文第二版的一个英译本：William Dych, S. J., *Spirit in the World*, (New York: Herder and Herder, 1968)。

<sup>420</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), 页 135。

<sup>421</sup> 指托马斯·阿奎那的《神学大全》。

<sup>422</sup> 拉纳《在世之灵》英文版，页 15。

存在这样一种观念相应的对象。没有途径证明上帝的存在，也没有像可以运用于诠释现象世界那样的、可以运用于自在领域的语言诠释方法。理性凭自身试图为神学提供根据则超出了它的适当用法。

显然，拉纳在其《在世之灵》当中采纳了康德有关知识的可能性条件的先验反思方法。此外，他不仅接受了康德有关形而上学的可能性的问题，而且接受了康德的这样一个假设，就是说，任何真正科学的神学必须植根于传统意义上的形而上学的可能性之中，即，对绝对的认识之中。但是拉纳与康德存在很大的不同，康德否认了那种可能性，而且转向实践理性和道德形而上学，而拉纳则力图表明这种从哲学上开启通往“绝对”的路径具有合理性的和批判性的可能性。像康德一样，他阐明人的知性中的先天主观形式，以及所有有效知识的经验性的和时空性的基础。但是，对于拉纳而言，认识并不局限于可能的经验性的经验；它同时超越感官经验的“世界”，到达对于绝对存在本身一种朦胧却真实的认识。

拉纳在《在世之灵》写道，“只有在人已经把之运用于他的形而下学（physics）的程度上，对人而言才有形而上学（metaphysics）。”<sup>423</sup>尽管拉纳追随康德强调先验综合判断，但是他坚决主张，判断远不止是对材料的综合。<sup>424</sup>无论他认为康德有关这个问题所说的是什么，拉纳追随马雷夏对阿奎那的解释，努力表明判断包含一种肯定（affirmation），这种肯定达到现象领域的彼岸，接触到物自体性的存在本身。<sup>425</sup>他是这样来做到这一点的，就是通过假设一个出发点，而这个出发点避免了康德在感性和知性之间、知性和理性之间、理论理性和实践理性之间的二分法。《在世之灵》就像他的其他著作一样，佐证他的这样一个基本信念，就是人类认知者和人类认识是统一的，并致力于展示这一点，并最终确立一种形而上学的可能性。我们认为，拉纳致力于谈论和确立形而上学的可能性的关键是说明对上帝的认识不是对一般对象的认识，也不是对一般在者的那种认识，而是一种形而上学的先验认识。这种认识在拉纳看来不能说不是一种认识。

## 1. 开宗明义

拉纳在《在世之灵》之初便开宗明义地谈及，托马斯·阿奎那《神学大全》1集84题7条中所包含的“转向影像”（理智转向感性直观）学说是阿奎那的思想中对于人的知识的可能性和限度考察最为清楚的地方。拉纳甚至一度考虑过把书名定为《转向影像》<sup>426</sup>。在拉纳看来，“转向影像”学说的实质是，与直接的感性经验对象有着结构上的对应性的人类认识，能够超越物质“世界”去认识存

<sup>423</sup> 《在世之灵》英文版，页 391。

<sup>424</sup> 出处同上，122 页，及以后诸页。

<sup>425</sup> 出处同上，126 页，132 页。

<sup>426</sup> 《在世之灵》英文版，页 liii。

在本身。拉纳认为，这是阿奎那思想中的关键点，在这里人被理解为“在世之灵”（Geist in Welt/spirit-in-world）。

拉纳论证说，托马斯·阿奎那《神学大全》1集84题7条中包含一个与人的知识相关的主题，预设了一种完整的形而上学，其中人的认识能力的多元性被放到它们的“原初统一性”中去理解。阿奎那《神学大全》1集84题的问题是，“理智，通过它所具有的可理解的形式（the intelligible species），不经转向影像，实际上能够知道什么东西吗？”<sup>427</sup>对于这个问题，阿奎那回答到：“对我们的理智而言，在当前的生命状态下，其中理智与接受性的肉体存在统一在一道，不可能不经转向影像而实际上认识任何东西。”<sup>428</sup>因为每一认识能力与它所认知的东西（“它的适当对象”）之间的同质性，“存在于肉体存在之中的”人在有形事物的本质中发现知识的对象。不过，“通过可感事物的这种本质，人还探向(reach out to)对于非一可感事物(non-sensible)的某种认识。”<sup>429</sup>在拉纳看来，正是这种“探向”指向作为对于绝对之知识的传统意义上的形而上学的可能性。拉纳认为，这种可能性在《神学大全》1集84题7条中得到进一步的澄清：

对于那些对此没有影像的、无形的（非一属世的）东西，我们是通过与对此有影像的、可感的有形世界的比较来认知的。这样，我们是通过考虑我们感知为真理的东西而认知什么是真理的。但是……我们却是既从崇高又从否定认知到作为原因的上帝的。而且在我们目前的生命状态中，只凭（如此的）一种否定，或者凭与有形世界的某种比较，我们也能认知其他无形的（非一属世的）实体。因而，当我们想认识此类（非一属世的）某物的时候，我们必须转向有形世界的影像，尽管没有对于事物本身（thing itself）的影像。<sup>430</sup>

拉纳论证说，因为这1条出现于一个神学的系统性之中，它关注的是一种神学事件，用托马斯的语言来说，是人的灵魂。<sup>431</sup>具体说来，所关注的是向启示敞开的人的认知。因为非常清楚，在阿奎那的思想中，物质事物是人的认识的恰当对象，《神学大全》谈论对于有形事物的认知、对于认知着的灵魂自身和对于灵魂之彼岸的属灵的实在的认识，这种处理认识的三重认识图式，表明后两者依赖于前者。整条所处理的都是人的认识的可能性和限度，即何以“在人的认识之中和通过对

---

<sup>427</sup> 出处同上，页3。托马斯·阿奎那，《神学大全》1集，84题，7条。参见：《The Summa Theologica》，(Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996)，页449。

<sup>428</sup> 《在世之灵》英文版，页5。参见：《The Summa Theologica》，(Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996)，页449。

<sup>429</sup> 出处同上，页7。参见：《The Summa Theologica》，(Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996)，页449。

<sup>430</sup> 出处同上，页11。参见：《The Summa Theologica》，(Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996)，页450。

<sup>431</sup> 出处同上，页15。

世界的认识，必定有一种向一个‘彼岸世界’敞开的可能性。”<sup>432</sup>

根据拉纳的理解，在“理智，通过它所具有的可理解的形式（the intelligible species），不经转向影像，实际上能够知道什么东西吗？”这个问题前面的一个问题，阐述的是托马斯的起点，这是与自古希腊到黑格尔的那个传统共同的东西：“人具有一种‘非物质的、普遍的和必然的知识。’”<sup>433</sup>这一断言，出现在探究个体事物的本质与认知者的本质之间差异的语境之中，并且这蕴含着认知者在判断中被置于被认知者之对面。拉纳说，这一点正是形而上学知识的敞开。认识包含着达到认知着的事物之彼岸，以便区分认知和被知；不过，除了属世的实在之外，没有什么别的知识来源。<sup>434</sup>

因此，这种探究进入到了理智知识，这种普遍、必然和非物质的理智知识超越它的起点，而且“已经是形而上学”。<sup>435</sup>它追问理智知识的超越性（Ubergriff）是否是、如何是在对于它的感觉起点的把握（Zugriff）中获得的。这提示着有一种独立于对世界的知识之外的理智知识吗？属世的知识是它的“最初冲动”，但不是它的恒久基础吗？存在一种形而上学的直观或许为形而上学的知识提供基础这种可能性吗？<sup>436</sup>如果形而上学的知识永久地植根于对世界的经验之中，能够推论说，理智知识的内容受到时空的限制吗？<sup>437</sup>

拉纳把托马斯有关人的认知的论题理解为包含理智与感性的区分，又包含着它们的统一。在它们于“人的单一把握活动”的统一中，认知的这两个纬度首先都是在它们的差异性中被把握到的。<sup>438</sup>离开它们彼此之间的能动关系，无论是感知还是理智都不能被理解。正是在理智和感性的统一性中，身体和理智的本质统一浮现在阿奎那的思想中。“转向影像”的原则“独创地”表达了阿奎那所理解的人的存在与认知的同一是什么。<sup>439</sup>

存在和认知的统一性是拉纳的基本原则。对人的理智进行研究的视角是人，是具体地处于所熟悉的时空世界中的人。对拉纳而言，这指向一个先天的决定，即对人的理智的定义就是对人的定义。<sup>440</sup>根据拉纳的的诠释，阿奎那对身体和灵魂的统一性的理解意味着，一个人只能把自己理解为内于这个世界，用海德格尔的话说就是，他原初就是而且总是与世界在一道，在乎它、认知它和预期它。“转向影像”的意义维系着有关存在和认知原初统一的断言，即拉纳的知识形而上学。

---

<sup>432</sup> 出处同上，页 17。

<sup>433</sup> 出处同上，页 18。

<sup>434</sup> 出处同上，页 20。

<sup>435</sup> 出处同上，页 21。

<sup>436</sup> 出处同上，页 25。

<sup>437</sup> 出处同上，页 30。

<sup>438</sup> 出处同上，页 32。

<sup>439</sup> 出处同上，页 32-33。

<sup>440</sup> 出处同上，页 33 页。

拉纳用上述这个导言，勾勒出了《在世之灵》的任务，即披露人的认知的那些契机，这些契机是与世界和与世界的彼岸、即存在的一种辨正关系。他区分了可以用来理解它的这一任务的四个视角，它们各自包含其他所有视角。他在《在世之灵》中的思想运思是从整体（“根基”）到部分（“感性”和“抽象”），然后又回到整体（“转向影像”）。

## 2. 奠定根基

在拉纳的诠释中，阿奎那的转向影像学说蕴含两个原则：人的知识的统一性和认知与存在的统一性。他通过接受海德格尔的起点，即人的发问，来展示这些原则。处于人的每个问题的底层的是有关存在的问题，即形而上学的问题。只有在这个问题中，存在才是人可及的。这个形而上学的问题正式表达的是蕴含于所有通常发问中之中的、以及事实上蕴含于对象问题和发问者问题之中的问题。这是人作为“必须就存在而发问的人”所是的那个先验的问题。<sup>442</sup>这个问题作为出发点，自身蕴含着它的基础。这不是一个关乎这个或者那个事物的问题，而是关乎一切事物的问题，是关乎总体性的存在的问题。而且拉纳认为，当阿奎那在他自己的形而上学中不仅包含了“对真理的普遍考虑”，而且包含“对真理的普遍怀疑”的时候，尽管含蓄地、但却实际上尖锐地设立了这个问题。这个问题揭示出，一个人已经对他所发问的东西有了一种认识，它含蓄地存在这个探问的目标之处。同时，一个人并不完全把握所追问的东西。<sup>443</sup>这是该问题作为所有形而上学探问的出发点的悖论之处。

存在浮现于“当前生命状态”中它的可追问性之中，浮现在人惟有的知识——即对世界的知识——之内。鉴于这一个知识被阐释为转向影像，它的施为（Vollzug）不仅蕴含与世界一道存在（being-with-the-world），而且蕴含与存在一道存在（being-with-being），以及蕴含着一种从存在转向影像的此时此地。有关该转向的问题本身就是那个形而上学问题。

一方面，它是知识的统一性问题，即人的所有知识，包括形而上学的知识，只有在感性的基础之上才可能的问题。如果感性是向世界的呈示，而且理智是向在其总体性上的存在的呈示，那么该问题再次成为感性和理智的统一性的问题。<sup>444</sup>另一方面，转向影像被当作这一形而上学问题，蕴含着存在的根本可知性。某种完全不可知的东西不能成为探问的对象。每个问题都以对于所追问的东西的含

<sup>441</sup> Anne Carr, *Theological Method of Karl Rahner* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), 64 页注释。

<sup>442</sup> 《在世之灵》英文版，页 59。

<sup>443</sup> 出处同上，页 60—61。

<sup>444</sup> 出处同上，页 65—67。

蓄认识为前提。从而，当阿奎那说，“凡能是者皆能知”的时候，所说的不是一种后发的关系。认知不是一种纯粹的“临到某物”，因为“理智和可理解的东西在活动中是同一个东西。”<sup>445</sup>对拉纳而言，这意味着存在和认知的原始统一：“认知是存在之向自我呈示的存在，而这种向自我呈示的存在就是存在者的存在。”<sup>446</sup>这种自我反思的潜质，即阿奎那的 *reditio super seipsum*，决定存在之程度或强度：

“存在就是那个根基，它使认知和被认知作为它自己的特点从它自身之中跳跃出来，而且这样为它们两者彼此之间的一种先行的、本质的固有关系之固有可能性提供根基。认知是存在本身的主体性。存在本身是存在和认知——它们统一于被知之中——的那个原初的、起着统一作用的统一性。”<sup>447</sup>

用存在和认知的这种原初统一的原则，拉纳提出先于认识出现分化的一种辨正的统一性。因为拉纳聚焦于人的施为，所以存在被理解为于直接的主体性之中得到披露；它不是一种静态的实体或者概念。作为与一种纯粹的实体性考虑的对立，这个特征进一步表明阿奎那形而上学的“本体—逻辑的”（*onto-logical*）本质。拉纳并非说，每个认知者必定有一个已知者（*a known*），也并非说一个存在除非被一个认知者在一种有意向的表达（*an intentional representation*）之中被认知，就不是实际的。但是当阿奎那说，“在那些非物质的存在中，理智和所认知的是同一个东西”的时候，拉纳从字面上把它当作感性直观的本质必定由之而来那个根本原则。<sup>448</sup>

当存在被理解为认知者和所知者的原初统一的时候，它就被表明在本质上是不可界定的。它的可追问性永远不可能穷尽。尽管存在向自我呈示，但是人这个发问者并非如此完全地与存在一道以以至于是存在的“毫无问题的”（“*questionless*”）占有者。人和认知是有限的。这个缺陷或者非—存在（*no-being*）在那个所施为的问题（*the performed question*）中同时成为反身性的。于是拉纳小心提防那些观念性的（*idealistic*）蕴含。他指出，“知识的强度对应于存在的强度”，或者用阿奎那的语言来说，“只要处在活动中，一切都是可知的”<sup>449</sup>托马斯的存在之为真理的先验决定的意义，以及知识的类比本质的意义，是：真理（可知性）在存在物方面的差异，恰恰对应于它们的存在程度，而且真理关涉一个存在物向它自己呈现的潜质。向它者呈现的能力，源于作为自我呈示（“觉在”）或主体性的存在的这个原初的强度。<sup>450</sup>

因此，拉纳得出结论说，那些不能自我呈示的存在物并不属于它们自己，而

---

<sup>445</sup> 出处同上，页 68。

<sup>446</sup> 出处同上，页 69。

<sup>447</sup> 出处同上。

<sup>448</sup> 出处同上，页 70。

<sup>449</sup> 出处同上，页 72。

<sup>450</sup> 出处同上，页 73。

是“另一个的存在”。这是阿奎那那里的“原始物质”（纯物质，“prime matter”）的含义。进而言之，存在（和“觉在”、自我呈示）的强度对应于存在与物质的关系。一个与物质没有关系性的存在物在知识中以它自己的存在向它自己呈示。那么对于拉纳而言，根本的问题不是弥合主体和对象之间的鸿沟（如果‘恰当的对象’恰恰是认知者自己的存在的话），而是何以可能有对于“别个”（another）的认识。认知者问题——认知者恰当的认知对象是世界的它者（the other of the world）——变成承纳性知识问题，变成转向影像问题。<sup>451</sup>就是变成这样一个问题：在什么条件下人的知识（永远地处于世界之中）变成向它自己呈示的？

### 3. 感性

作为人的认知之第一个（非—时间的，non-temporal）契机的感性问题，是把“别个”当作它者（another as other）来认识的可能性。认知者的恰当对象看起来会是那个自我；然而又存在着承纳性的知识。根据拉纳，这种同时发生的可能性的条件是，“认知者本身是他者的存在”，即是物质的，在于一种形式质料式的统一性中。先于对一个特定的它者的直观之前，认知者的存在必定是已经被投入（弃置，given over），“本体论地被与它自己分开”，以至于它的存在是“别个”之存在。而且这个它者必定既是认知者里的一个现实的原则，然而又没有占有它的自身的存在。这种真实的、非绝对性的、对于存在的承纳性是阿奎那所称的“原始物质”。承纳性的知识只有按照（in terms of）物质实在才是可能的：它是感性。<sup>452</sup>

但是拉纳还指出物质性作为对于不是认知者的那些存在者的解释，这些存在者在存在方面如此缺欠，以至于它们没有自我-呈示（觉在）的潜能（capacity）。他的物质概念是与他者在一道的。而认知是自我呈示（觉在）。被当作感性来考虑的人的认知，只能被辨正地描述为一种统一体，其中两种对立的纬度被结合在一起。人这个认知者的存在是，自我反思中的存在的独立性与存在交给物质之间的，那个汇聚点。对人的感性的这种界定允许拉纳说，人的内在性和外在性是同一的：区分它们就是把一种原初统一性的那些要素分开，它们其实各自是另一个之可能性的条件。<sup>453</sup>

阿奎那有关感性观念的唯实论意味着，在感性知识中认知者认识自在之物。拉纳对这种唯实论的可能性条件所进行的先验还原，断言了人的感性与物质、个人与世界的统一性。那么，明定的对象是如何能够被认知、被区分为真正的它者

---

<sup>451</sup> 出处同上，页 74—77。

<sup>452</sup> 出处同上，页 80。

<sup>453</sup> 出处同上，页 81—82。

的呢？对拉纳而言，托马斯的“种类”（species）观念是这样——明确的认识对象得到把握——的本体论基础。在人的认知的施为中，产生出一种“外加种类”（an “impressed species”），这同时既是被认知的对象的一种实在又是认知者的一种实在。“种类”是被投射到感性中介之中去的、“事物本身中的某种东西”。然而因为托马斯把“种类”说成是“效果”和“再现”（representation），所以它不能被理解为总是作为一种静态的决定而属于那个对象：它是那个对象在感性中介中的一种新的自我-实现。<sup>454</sup>如此，“种类”具有一种意向性的存在（an intentional being），这种存在不是与真正的存在相对，而是包含着物质中的一种新的“向-它自身-呈示”（presence-to-itself）。最后，“种类”是认知者在感性媒质中的一种新的自我-实现。<sup>455</sup>

因为感性是物质之存在，它一开始就与物质在一道。在人这个认知者中，正是当思想在反思或“返归”中把认知者和它者相对设立的时候，思想达到它自己与这个和它一道的它者之间的区分。而且因为感性是把它者直观为它者，则本质上是被动的：感性之决定（the determination of sensibility）是由对象产生的。同时，拉纳断言，使对象的自我-实现成为可能存在强度是由感性赋予的。于是，作为感性之被动承纳，“种类”既是它自己的生产，又是它自己的自我-实现。<sup>456</sup>

拉纳有关“种类”如何能够既是认知者又是被认知者的一种现实性的解释，简短地诉诸了托马斯有关“种类”是一种“肖像”（likeness）的那些文本。可感（sensible）对象总是具有与它自己同一的它自己的种类。但是当它向感觉呈示的时候，它产生一种新的种类，这个种类却并不与它自己同一，而是像它。这个新的自我实现作为感性媒质在对象和认知者中身份上是同一个东西。<sup>457</sup>同时，被认知的不是这个新的种类，而是对象本身。

于是可感对象并不穿透到感性之中。而是，感性（作为人的物质纬度）总是在对于那些可能的、定界的（de-limiting）对象的一种完满却空洞的“先握”（anticipation）中与世界一道。那些进入感性媒质的特定对象已经是有意识的，再现了感性完全占有世界之详情。因而，感性的本体论结构先天地指示着它的那些可能对象的结构。<sup>458</sup>

拉纳说，根据阿奎那，感性的先天规范是运动，因为物质作为一种非决定的“无”（“nothing”）使存在者保持着非-存在（non-being）和变化的潜力。物质于是成为“运动的根据”，其中能够产生从一个事物到另一个事物的变化。因为感性是物质之活动，它的可能对象服从运动。而可运动的东西具有作为它的特点的

---

<sup>454</sup> 出处同上，页 88。

<sup>455</sup> 出处同上，页 92。

<sup>456</sup> 出处同上。

<sup>457</sup> 出处同上，页 96—97。

<sup>458</sup> 出处同上，页 96。

时间和空间。空间（定量者）和时间（运动所形成的东西）在它们的相互关系中是感性直观的先天形式。<sup>459</sup>

拉纳论证说，那种定量者被表明是感性的特点，但不是从不同的外部感觉（感官）的角度，而是从作为“对它者的直接占有”的一种先验的还原的角度。<sup>460</sup>这就是要从先于个体感觉之展露之前的那个点来处理感性，这个点阿奎那称之为“共感”（“common sense”）。“共感”是永恒的根据，从之那些外部感觉有分有别地产生出来。想象和记忆也是源于这个源头，这个源头是感性之根。所有这三者事实上是如此紧密地连接在一道，以至于拉纳径直称这个源头为“想象”。<sup>461</sup>他用“想象”指谓“所有感觉的基础和根源”，“感觉印象何以可能的支持根据”，从之“外部感觉……‘通过某种自然流射’而涌流出来”。<sup>462</sup>就感觉所肯定的东西，也可以就想象做出肯定：它是对那个定量者、对无局限的空间性、对运动性的存在之纯粹直观。

最后拉纳指出，对于阿奎那而言，可移动的东西必然在它向之运动的那个未来之中实现其潜在性。它是固有地时间性的（temporal）。运动不是由一个存在者的那些前后相继的特定状态所形成，而是形成它们。运动形成时间——过去、现在和未来。而且因为可动的东西总是物质的，时间和空间在它们的彼此的相互关系中在感性或想象中具有其单一的源头。<sup>463</sup>尽管个体感觉还有其他先天的形式，但是时间和空间却是感性之原始形式。拉纳得出结论说，当人发问那个存在问题的时候，总是而且已经处于时空世界之中、即人能够认知的一切之源头。用托马斯的话来说，“想象并不超越时间和那个连续统。”<sup>464</sup>

## 4. 抽象

托马斯的两个有关抽象的视角形成拉纳对抽象之考虑的基础：“主体转回自身”和“能动理智”。就“转向”问题而言，其问题意识在上文中已经提及。认知者的存在已经在感性中给予（given over to）物质的它者，所以必须从世界之“外部”转回自身。在这么做之中，一个人把可感实在置于与作为对象的他自己相对的地位。只有那时一个人才处于这样的一个人的地位，即他在对象化世界和判断世界的过程中把世界置于问题之中。这种能力是理智的能力。正是人的认识中的第二个契机——尽管是同时发生的、而且关涉主体从感性之“解放”，容许

---

<sup>459</sup> 出处同上，页 98—103。

<sup>460</sup> 出处同上，页 104。

<sup>461</sup> 出处同上，页 105。

<sup>462</sup> 出处同上，页 106。

<sup>463</sup> 出处同上，页 108—115。

<sup>464</sup> 出处同上，页 116。

那个最后的再转向世界——转向影像——的契机。<sup>465</sup>拉纳注意到抽象的三个特点，它们标志着抽象之可能性的内在条件。

首先是共相概念（the universal concept）或具体化的综合，就是阿奎那的 *concretio*，海德格尔所称的一种谓说综合（*predicative synthesis*）。<sup>466</sup>拉纳用共相概念指一种存在、形式或本质，可以用来指涉许多可能的主体（*possible subjects*）。但是，他论证说，按照阿奎那，共相概念只是与一个特定的“这个”（*this*）相连才被认知到的，在总体的转向影像中“这个”在感性中被给予、在思想中被对象化。每个理智概念首先是一种“对有关某物的某种东西的认知”。<sup>467</sup>它已经蕴含一种抽象性的回转，其中认知者从殊相中“提起”（“*lift*”）共相，并把它应用于这个与自我相对的对象。于是“抽象作为对共相概念的获得，是主体的这种向自身的回转（*reflexio*）的实现。”<sup>468</sup>

抽象的第二个特点是肯定性的综合，就是阿奎那的 *complexio* 或者 *affirmatio*，拉纳称之为“判断”。它在下述一点中已经显示出来，即，“空的”共相概念首先在主词和谓词的一种综合中被认识到是属于一个殊相对象的共相概念。那个具体化的综合只是作为一种肯定才发生，其中认知者在判断中把共相与一个存在的事物联系起来，即在判断中联系起来。<sup>469</sup>

第三个特点是“真理”。作为认知和存在者之间的关系，真理指示着发生在肯定综合中的、创造出认知者和被认知之间对立的那个“回转”。被设立为对立面那个它者成为判断的真理性（或虚假性）的标准，而且容许人的判断中错误的可能性。直观——意味着认知者与所知者之间的同一性，总是“真的”。但是理智的或完备的知识只有在指涉它者中触及那个它者。甚至在怀疑或否定之中，一种自在（*an in-itself*）被作为独立于思想过程的东西构造出来。<sup>470</sup>

托马斯用“能动理智”这个术语来表达那个完全回转的能力——把共相性地（普遍地）认识到的东西参照一个殊相（特定）存在事物的能力。“能动理智”是思想的自发能力，其中完成形式从物质中的解放。它的可能性条件是什么？

拉纳指出，这种解放的实现，基于对这个特定的具体化中的那个形式之界限的在先（但并非独立的）认识。只有在这个界限被认识到的情况下，能动理智才能（通过认识到它的更广应用）对它在感觉知识中占有的形式加以普遍化。<sup>471</sup>其次，他暗示出这样的一种先天知识的超验（*transcendent*）特性。只有能动的理智

<sup>465</sup> 出处同上，页 118—119。

<sup>466</sup> 《在世之灵》，页 120—121；Karl Rahner, S. J., “Aquinas: the Nature of Truth,” *Continuum*, II (Spring, 1964), p. 63.

<sup>467</sup> 《在世之灵》英文版，页 122。

<sup>468</sup> 出处同上，页 123。

<sup>469</sup> 出处同上，页 125。

<sup>470</sup> 出处同上，页 131。

<sup>471</sup> 出处同上，页 140—142。

对于那些可能性的整个范围有所把握，它才能把形式作为有限的、能有进一步的可能性的来认识。拉纳把这称之为“在先把握”（Vorgriff/pre-apprehension）。它的内容就是阿奎那所说的 *excessus*（“超出”）的内容，即连同对于一个有限对象的知识一道给予的一种先天的地平圈（视野），这个地平圈是一个有限对象的具体知识之可能性条件。<sup>472</sup>

“在先把握”并不达到一个对象，而是使客观知识成为可能的那个含蓄的、非反思的意识。它的指涉（reference）以对象在反思意识中被意谓的方式得到主题化（显题化），但是它并不被肯定为一个对象。在思想活动中，它实现为施为（Vollzug/performance），这含蓄地和伴随地肯定它的地平圈之内其他对象的可能性。既然它设立在它的范围中能够存在的东西，“在先把握”达到一种“更多”（a “more”），而不是一种“虚无”（a “nothing”）。<sup>473</sup>人的知识真正所知的是现实存在性（actuality）。于是“在先把握”获得本质（essence）或者存在（esse）之现实性的无限性，而不是虚无的无限性。

拉纳论证说，“在先把握”的范围多于“想象”之时空的无限地平圈。因为判断肯定综合存在，“在先把握”“在该综合中获得像有限的东西那么多的无限的东西，即所认识到的东西的客观自在性（the objective in-itself）。”<sup>474</sup>这正是阿奎那用 *esse*（存在）所指的的东西。就像形式抽象为共相一样，*esse* 在许多个体事物那里得到肯定，事实上它是无限的。它“恰恰把本质（形式）带给实在”，<sup>475</sup>是“所有决定的绝对根据”，是“一切事物的现实存在性”。<sup>476</sup>它的无限性不是质料的空洞的潜在，而是一切事物所参与其中的活动的充满性（fullness）。在每个判断中，被先行把握的都是同一个共相性的 *esse*。

倘若 *esse* 不是以这样一种非对象的方式向意识呈现，那么对象性判断就会是不可能的。每一个有关有限的某物存在（is）的判断都隐含着对这个无条件的地平圈的指涉。在感知到某物是有限的过程中，心灵同时认知到它自己的无界限性，并且探向那个无条件的东西。因为在它的认知活动的施为中，心灵判断出对象的存在程度，认知到它在无限存在之地平圈的背景上是有限的，人识到它是 *esse* 的充满性的一种不完全的和类比性的表达。<sup>477</sup>

根据拉纳的理解，这种 *esse*，作为“在先把握”之“何去何从”或“鹄的”（Woraufhin），是绝对的 *esse*。在托马斯的体系中这是绝对的存在或者上帝。这个“绝对”不是一种被表象（Vorgestellter/represented）的对象，因为它通过和在

<sup>472</sup> 出处同上，页 142—145。

<sup>473</sup> 出处同上，页 151—154，185。

<sup>474</sup> 出处同上，页 156。

<sup>475</sup> 出处同上，页 175。

<sup>476</sup> 出处同上，页 177。

<sup>477</sup> 出处同上，页 179。

具体的认知中同时而含蓄地被触及到的。尽管如此，但是“作为必然的和总是实现了的认识条件（即便在怀疑中，也有一种物自身，而且于是 *esse* 得到肯定），在这种在先把握之中，一种绝对存在之存在同时得到肯定。因为任何能够在先行把握之范围内存在的可能对象同时得到肯定。一种绝对存在会完全填满这种在先把握的范围。因此它同时被肯定为真实的（因为它不能被把握为纯然的可能）。在这个意义上，而且仅仅在这个意义上……在先把握达到（*attains to*）上帝。”<sup>478</sup>

拉纳坚持认为，这不是对于上帝存在的一种先天证明。对上帝的这样的含蓄肯定意味着一种“有意识的既定性”（*Bewusstseinsgegebenheit/counscious giveness*），一种“非对象性的、非主题性的意识”（*Bewusstheit*），不是一种“对象性的、主题性的被认知性”（*Gewusstheit*）。<sup>479</sup>它是上帝存在的那些反身性（*reflexive*）证明如何可能的一种先天条件。既然所有的人类认识是一种固有的自我-呈示（觉在）的契机，人只能后天地认知一个人含蓄地意识到的先天可能性。而任何可能性只有通过现实性才被认知。<sup>480</sup>

对于“在先把握”（或曰 *excessus ad esse*）的这种断言是《在世之灵》的中心论点之一。它回答的是这样一个问题：人如何能够是灵，如何能够跨出世界达到对于存在的形而上学认识，而仍然永恒地局限于世界。与海德格尔形成对照的是，海德格尔断言存在向“此在”显示的那样的彻底的有限性，拉纳肯定对于绝对存在的认识是作为人的认识可能性的一种条件的固有必然性。为什么“在先把握”达到的是无限存在而不是“虚无”？质料的否定性的（*privative*）无限性、即纯粹可能性之“虚无”（“*nothing*”），是从一种进一步的无限性来认识的；它只有在对于一个现实化了的的存在物的把握中才被遭遇到。“在先把握”之地平圈，揭示出认识对象的有限性，必定比它表明为有限的东西更有冗余。它不可能是一种纯然的否定性的有限性，不可能是纯然的可能性或者这个意义上的虚无（*nothing*），因为可能性是从现实性来认知的。于是，“在先把握”就像在达到在一切事物之中现实的东西一样达到 *esse*。<sup>481</sup>

*Excessus*（“超出”）界定着整个人类认知的结构。人是灵，因为存在的无限性是在进行在先把握的认知之先天地平圈和鹄的。然而，人是有限的灵，因为这个地平圈只是呈现于在先把握之中，“在先把握”是一种非主题性的意识，永远不能被对象化。人在“在先把握”之超越性中是“某种意义上的一切”（*quodammodo omnia*），而且人只有在这个意义上判断直接把握的对象中的有限性。<sup>482</sup>

拉纳认为，当把“在先把握”放到与作为认知者完全回到自我的“抽象”的

<sup>478</sup> 出处同上，页 181。

<sup>479</sup> 出处同上，页 182。

<sup>480</sup> 出处同上，页 183。

<sup>481</sup> 出处同上，页 184—185。

<sup>482</sup> 出处同上，页 186—187。

关系之中加以考虑的时候，它被理解为阿奎那的能动理智之“光”。它同时是“照亮”（illuminates）影像（可感地被给予的东西）的光，而且它自身在人的认识对象中“被看到”（“seen”）。<sup>483</sup>于是阿奎那才说，“所有认知着的存在物在他们所认知的一切事物当中含蓄地认知上帝。”<sup>484</sup>再次，作为完全的回归，认知者向自身的呈示发生在这个地平圈之内，而这个地平圈是在对感性中所认知的它者之形式的抽象中被揭示的。而所有这一切都是以人类认知的整个过程、即转向影像作为前提的。

## 5. 转向影像

在拉纳对“转向影像”（conversion to the phantasm）的考虑当中，他力图理解人的本体论特质中的两重性在它的原初的存在统一性中的起源和统一。他的努力是要表明，感性和理智之间的关系，或者说世界与灵两者之间的关系不是一种“后发的联结”，而是“不断把自己统一于它自己的统一性中的人的本质”。<sup>485</sup>他从理智对于绝对存在（absolute esse）之“在先把握”来推究灵或者思想对于感性的首要性。因此理智是更原始的因素，也是辨清人的诸种认识能力的统一性的场所。拉纳的立意是要表明，感性是理智自身为了达到自己的实现而产生出来的能力。

拉纳指出，能动理智和可能理智形成一个统一体，其中它们各自是对方的可能性的条件。如果能动理智是人的灵为绝对存在的自发敞开，那么可能理智标志着人对于“所有事物”的接受潜能。“可能的”标志着独特的作为承纳性的人之灵的属性，人这种存在是在对它者的认识中达到自我-呈示（觉在）。<sup>486</sup>因为人对自我-呈示（觉在）而言是一种潜在，那么“达到自我”（coming-to-self）则只有在承纳性的遭遇中才可能。于是拉纳论证说，遵循托马斯主义的原则——灵魂是它的能力从之流出来的源头，可能理智只有通过变成（becoming）感性才能实现其存在的潜在性。可能理智“让感性从它自身之中作为它的能力而流射出来（emanate）”。<sup>487</sup>

这种变成或者流射观在托马斯那里从两个方面显示出来：灵魂和肉体的关系，以及低级的潜在源自高级的潜在。拉纳通过具体的文本研究说明一种“形式因果观”和“流射”观，确立发源性的源头与它的接受性结果之间的一种辨正的统一，以至于前者只有在后者之中才能实现自己。鉴于灵魂激活肉体，它造成其

---

<sup>483</sup> 出处同上，页 211—226。

<sup>484</sup> 出处同上，页 226。

<sup>485</sup> 出处同上，页 239。

<sup>486</sup> 出处同上，页 244。

<sup>487</sup> 出处同上，页 247。

中自我同一、自我实现的一个结果。同样，感性在从一种原初的统一中展露出来的过程中从灵中以下述方式流射出来，即其中“生产性的和承纳性的原则是严格同一的”。<sup>488</sup>起源本身是所流射的东西的鹄的，因为它“探向该运动的最远的鹄的，而且如此以来在这种探向之中自身已经具有了它。”<sup>489</sup>高级的能力（理智）通过让感性流射并且把它接受回自身之中而向着它的完全的自我构成而运动。感性的起源是灵或理智；而反过来感性则是“理智的承受性起源”。<sup>490</sup>

感性的这种起源是根本转向影像。从一个观点看来，在“抽象”是能动理智之光透入可感地认知的事物之中这个称度上，感性是在先的。从另一个观点看来，鉴于感性已经是有意识的和自我反思的，抽象是在先的。于是拉纳提到人类认知的单一过程中要素的“相互优先性”。<sup>491</sup>

作为一种动态过程（a dynamic process）来考虑，人的思维的原初统一性必须被理解为欲望（Begierde/desire）、争取（Streben/striving）和行动（Handlung/action）。理智不仅处于与意志的相互性之中，而且它自己具有向着实现而争取的驱动力。它是趋向它的终结性（finality）的那种“渴望”（appetite）和活力。既然它的鹄的是绝对存在或真理，那么感性的产生，就灵对绝对存在的追求欲望而言，就是固有的。灵和感性这两者在这种相互流射和承纳之中成为现实性的，这是“灵的先形式与后天的感性质料相综合的可能性与必然性的根基”。<sup>492</sup>两者总是包含在完全转向影像之中。

为什么在让感性从自身中流射出来的过程中灵自身并不完全丧失于感性的“它者”之中？拉纳说，原因与灵的鹄的不是纯粹的质料而是存在本身有关。在展露到感性之中的过程中，灵仍然保持着超越性，“先于感性的任何限制”，并且“在感性之前和之后”。<sup>493</sup>作为某种超越它的承纳性起源的东西，它尽管把自身与质料捆绑在一道，但是自身仍然保持超越质料；它只有通过质料的它者才转向它自己。灵的天性继续向它自身呈示，而且在延展面上（in breadth）是自由的和无限的。对于拉纳而言，灵的自由与对存在的“先行把握”同一。<sup>494</sup>

于是人的认知是作为“在世之灵”（spirit-in-world）的一种辩证关系的人之施为。为了展示灵的想象能力是这种辨正统一的中心，拉纳从可能性的条件方面分析了一系列托马斯的概念。

（1）可理解的种类，作为理智的一种决定，它在一种形式因与质料因的关系中、于自身之内保持已知事物（作为影像的可感对象）的实在性。作为一种完

---

<sup>488</sup> 出处同上，页 255。

<sup>489</sup> 出处同上，页 259。

<sup>490</sup> 出处同上，页 261。

<sup>491</sup> 出处同上，页 266。

<sup>492</sup> 出处同上，页 286。

<sup>493</sup> 出处同上，页 293。

<sup>494</sup> 出处同上，页 296。

成了的、统一着的统一性，它同一地既是形式因又是质料因。只有这样，阿奎那显然矛盾的陈述——种类是“灵从外部世界被动地得到的一种具体的决定”与它是“灵的主动的、一般性的作用的一种表达”——才能调和。<sup>495</sup>（2）灵魂与肉体之间的关系是拉纳所查证的第二个方面。对托马斯而言，人的总体性是灵魂的产物，然而它完全依赖于质料的倾向。于是拉纳置疑说，“一个存在物的来自外部（质料因素）的决定如何能被从内部收到的东西主动地产生出来，而且如此以来成为形式因素？”<sup>496</sup>（3）在对这个问题的回答中，而且作为拉纳所查证的第三个方面，拉纳转向托马斯的瞬变因果（the transient causality）观念。他从之引发出“行动”和“激情”的一种“内-世因果性”（“inner-worldly causality”）本体论，这种本体论重申了他的流射的和承纳性的影响概念。这种影响的媒介总是在承纳者之中，在终极而言的纯物质（原始物质）之中。拉纳论证说，这样的承纳是“一种允许流射、一种积极承纳”。<sup>497</sup>它不是耐性之物的原初存在根基，而是它的生成的原初根基。这样的生成或激发“不应当被认为是一个事物存在之初的一个瞬间事件；它毋宁是一个持续更新的过程，就像仍然是流动的，因为存在者源于上帝持续更新的创造性的根基。”<sup>498</sup>

“内-世因果性”是一种持续的动态的过程，其中“移动”（to move）和“被移动”（to be moved）是同一的，只有在一个单一的现实性是两个不同的存在物的决定、具有一种双重起源的意义上，才被区分开来。“在它要成为自己的欲望之中，灵在它把自己的形式植入质料的时候让感性从它自身之中流射出来，而且既然它在这个激发过程中仍然是自由的，它就已经抽象到这样一种程度，即，作为感性的自由的起源，它在自身中仍然保持作为它的能力的感性，而且通过感性把影像作为一个接受到的感性决定产生出来。然而，它自身也已经而且总是受制于质料的条件，时间和空间的规律，因为只有当它在转向影像中把自己作为形式置入质料的它者之中的时候它才达到它的自由的鹄的。”<sup>499</sup>

## 6. 基于“想象”之上的形而上学的可能性

拉纳的论证汇聚成作为出发点的那个问题中所蕴含的东西，就是：内于和通过他的在世经验所提出的那个形而上学问题的施为中，人具有一种对于存在本身的一种非主题性意识。这个洞见已经在上述托马斯的那个文本中得到阐释，那个文本被理解为以“转向影像”这个学说预设了对于绝对存在的一种先天知识。在

---

<sup>495</sup> 出处同上，页 323。

<sup>496</sup> 出处同上，页 329。

<sup>497</sup> 出处同上，页 351。

<sup>498</sup> 出处同上，页 355。

<sup>499</sup> 出处同上，页 383。

肯定可感实在是所有人类知识的来源方面，这个学说内在地与奥古斯丁式的先天论相对立。于是拉纳得出基于“想象”之上的形而上学的可能性的结论，而“想象”则是灵与感性的统一中心。

拉纳采用了一种先验还原方法。拉纳始于亚里士多德-托马斯的一种后天的出发点，就是所有知识都经由感觉而来，因为“没有影像，灵魂什么也不知道”。<sup>500</sup>因此他假定，在他的那个有关理智知识的可能性（形而上学）问题之中，这样的知识“只有在（通过感性）与物质世界的遭遇中才是可能的”。<sup>501</sup>拉纳不仅不断强调他不是在对知识而是对所知进行一种形而上学的批判，<sup>502</sup>而且指出，他的那个在人对存在问题的提问之中的出发点，揭示的不仅是存在和认识的统一性，而且揭示存在的不可穷尽性。人的理智是有限的，存在本质上是隐匿的，人的认知永远不能（像上帝那样）穿透存在的整体性，而只是类比地分有那种统一性。

这样，他把问题的重心转到存在问题，以及其中存在把自己向人呈现的那些存在物的问题。他的先天主义是对于存在于存在者之中或对象之中、即“世界”之中向人呈现自身的这种后天方式的一种解释。而且经验的先天结构从来不是单独给定的，而是只有内于和通过对于世界的具体知识而给定的。

拉纳的思想依赖于它在阿奎那的思想之中的源头，即从无限的和绝对的存在向基督教传统的人格性的上帝的运动。不过，他断言，上帝不是形而上学的“对象”，上帝的本质只有通过启示才能认识到。上帝毋宁说是形而上学的“原则”或“根据”。作为在对于可感对象的知识之中被相伴地把握到的人类知识的原则——“在先把握”——被称作“理智之光”。这种“光”不是天生固有的观念或一种形而上学的直观，而是在对具体对象的认知中展示出来的普遍知识之可能性的条件：“只有在人已经在他的形而下学中使用形而上学的程度上，对人而言才有形而上学”。<sup>503</sup>在这种人与时空经验的永远绑定之内，形而上学不仅是可能的而且是必然的。于是拉纳论证内于和通过人的日常经验的上帝经验。

拉纳认为，人在认知在世的实在中的施为同时使人向存在的根基或存在的绝对敞开，所以上帝是“已知的”（“known”）。这种知（knowing）仍然是一种“不知”（unknowing），因为它就像 *esse*（存在）本身一样是“超-范畴的”（“trans-categorical”），而且并不揭示上帝是什么。“在先把握”达到一种“绝对的、空洞的无限”；“对上帝的最高知识是‘无知的冥暗’（darkness of ignorance）”。<sup>504</sup>于是拉纳得出结论，人能够听到上帝的圣言，因为他已知上帝。同时，因为上帝仍然是未知的，所以在人类认知者的构造之中有启示的可能性，而且因此有神

<sup>500</sup> 《在世之灵》英文版，页 28。

<sup>501</sup> 出处同上，页 20。

<sup>502</sup> 出处同上，页 19。

<sup>503</sup> 出处同上，页 391。

<sup>504</sup> 出处同上，页 401。

学的可能性。按照人的灵之结构，通过转向唯一的知识源头——世界，人们能够发现这样的一种圣言是否已然说出。<sup>505</sup>

拉纳在《在世之灵》在内容和方法方面所获得的建树对他的神学工作而言证明是非常富有成果的。他已经从对于认知之施为的分析前进到一种形而上学，这种形而上学包含的不仅仅是认识。尽管拉纳的进路是理智主义的，因为他基本上是把人作为认知者来研究的，但是他也尝试展示了在人的自我实现中意志的固有浮现。就像马雷夏的“能动主义”（dynamism）一样，“在先把握”（Vorgriff）是人的整个灵在“认识”（cognition）和“争取”（striving）纬度上的一种运动。于是拉纳是要努力通过他对认识与意志或者理论理性与实践理性之间的互惠性的反思来超越康德，至少是超越《纯粹理性批判》中的康德。<sup>506</sup>他对人的存在和认知的辨正统一性的强调结合了黑格尔有关存在的过程特征、以及绝对在有限认知的能动机制中呈现的观点。但是进而言之，因为拉纳是在处理人的施为，以及在人的意识中的无主题性的知识，他就已经超越概念，而移动到经验。<sup>507</sup>

《在世之灵》的显著之处是，拉纳在阿奎那的转向影像这个学说之中发现了海德格尔的人的本体论——人的原始在世性与人的超越性——的另一种表达方式。尽管与海德格尔分析了人类存在的几种原始的本体论结构相对照，拉纳只是阐发了人的认知（knowing）的形而上学蕴含，但是他作为一个神学家则是力图通过表明人对无限的存在、即上帝的先行把握来超越海德格尔。说出海德格尔本来应该说，但是没有说出的那些话。拉纳对阿奎那的使用不仅使他得以预设而不是证明上帝的存在，而且标志着弥漫在拉纳早期著作中的神学旨趣。他对认识的形式对象和人的灵之绝对地平圈的分析，在他有关启示和恩典的神学中将是根本性的。他的启示和恩典理论基于存在与认知的之原初统一性这个根本原则之上，这个统一性原则是作为形而上学的问题之可能性的条件而被预设的。正是在人的存在中施为和现实化的这个问题是拉纳知识形而上学的出发点。

拉纳的方法在《在世之灵》也变得显而易见。它基本上是一种康德式的先验反思方法，但是体现出对“还原”与“演绎”的同等强调。就是说，它以对于人的认知的一种分析开始，力图发现在那个施为之中同时所蕴含的所有东西；然后揭示认识的每一纬度之可能性的条件，以便可能更精确地描述经验本身的结构。拉纳从后天的或实体性的水平移动到先天的和本体论的水平，然后再次回到起点。在拉纳那里，经验性的实在得到分析，以便表明先天地所包含的是什么；先天得到说明，是为了更精确地陈述经验性的经验本身。

---

<sup>505</sup> 出处同上，页 408。

<sup>506</sup> 参见：Barrie Wilson, "The Possibility of Theology after Kant: An Examination of Karl Rahner's Geist in Welt," *Canadian Journal of Theology*, XII (1966), 245-258.

<sup>507</sup> 参见：Anne Carr, *Theological Method of Karl Rahner* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), 85-86.

在《在世之灵》的结尾，拉纳做出了一个有关一种“范畴形而上学”（“categorical metaphysics”）的必然性的重要的陈述。他说，如果一个形式的先天主义要被避免的话，这样的一种形而上学必须在与一种先验形而上学的关系中被发展出来。因为先天的形而上学的东西的内容只有在后天的东西之中实现：“因为每一真正的、形而上学的先天并不简单地有一个后天与它本身‘相伴左右’或‘如影随形’，而是在它自己本身之中拥有后天，这当然不是以先天或‘世界’在其正面内容方面再次能够被充分地化解为纯粹的、先验的先天性的方式，而是以这样一种方式，以至于先天本身指涉后天，以至于它为了成为真正的它自己，它不能把自己保持在纯粹的先验性之中，而必须把自己释放到范畴性的东西之中。”<sup>508</sup>

这种对先验性的东西和范畴性的东西(超越性和历史性)之间关系的强调不但在拉纳的哲学思想中，而且在拉纳的神学思想中也是显而易见的。正如对于真正的认识而言概念和直观必须结合一样，认知和存在之先天要素也必须与后天的东西，与经验相结合，因为现实上它们是结合在一道的。存在和认知在它们本质上的在世性和历史性之中的根本统一性这个原则和类比蕴含着：所经验到的和所认知到的与所是的是什么有关，而所是的是什么与所能够认知到的和所能够经验到的有关。拉纳的先验神学方法开始在他的哲学著作《在世之灵》之中显现出来。而且其中也为这种方法在《圣言的倾听者》之中的进一步运用奠定了基础。

## 7. 对《在世之灵》的反思

本文“思想渊源”部分所提及的那些思想源头或影响，在拉纳的《在世之灵》中都有所反映。但是，正如拉纳本人在《在世之灵》这本书所说的：“本书的有限论域，不允许对于从康德到海德格尔的现代哲学与托马斯之间，加以显明的（explicit）、具体的对质；对我来说，至于通过合乎时宜地指出这样的一些对应来更加彰显本书所论述的那些问题的相关性，也没有什么吸引力。那么，我所希望的是，那些熟悉更切近的哲学的人们自己注意这些接触点。”<sup>509</sup>

有关海德格尔，拉纳说：“我从[他]那里所获得的不是什么具体的学说，而是现在已经证明最有价值的一种思考和研究风格。”<sup>510</sup>这里所指的是从阿奎那的文本中重溯到“未说出来”的东西。但是除了这个进路问题之外，事实上在《在世之灵》和《存在与时间》之间也存在着惊人的趋同。除了像抽象和转向影像这些关键论题之外，《在世之灵》的要点在很大程度上都是由海德格尔所塑造的。

<sup>508</sup> 《在世之灵》英文版，页 405。

<sup>509</sup> 《在世之灵》英文版，页 14。德文第一版，页 xiii；德文第二版，页 lii。

<sup>510</sup> Dom Patrick Granfield, “An Interview: Karl Rahner, Theologian at Work,” *The American Ecclesiastical Review*, XV, 3/4 (October, 1965), 页 220。

《在世之灵》与海德格尔著作之间在一些主要策略上的这种相似性在很大称度上归于拉纳意识到，海德格尔和阿奎那共同之处——尽管以非常不同的方式——是亚里士多德。此外，拉纳常常声言，对《在世之灵》产生最大哲学影响的是马雷夏神父的著作：“我把我自己最基本的、决定性的哲学方向，在它来自某个别人的意义上，归功于比利时哲学家和耶稣会士约瑟夫·马雷夏。他的哲学已经超出传统的新托马斯主义。我把来自马雷夏的那个方向用到我对海德格尔的研究，而且它并未被他所代替。”<sup>511</sup>所有这些影响汇聚在两个主要问题方面，用拉纳的用语来说，人的主体性的本质和主体性的先验相关物的本质——简言之，人和存在。而且既然人的本质是他向存在的超越性，那么《在世之灵》所研究的主要关乎的是拉纳的“先验主义”：它的源头，它的内在结构，以及作为一种哲学立场它的充分性。

本文的“生平著述”部分曾经提及拉纳在弗莱堡的哲学博士论文《在世之灵》(*Geist in Welt/Spirit in the World*)的命运。它尽管没有得到导师昂纳克的认可，但是发表之后，逐渐被人们尊为现代哲学中出现的有关托马斯阿奎那认识论的最重要的著作。<sup>512</sup>《在世之灵》表面上是对阿奎那有关心灵的判断行为的形而上学的一个历史研究。但事实上，拉纳远远超出了这一点，他把马雷夏对阿奎那的解释带入与康德和海德格尔的批判性的对话之中。拉纳发现了海德格尔的“亲在”(Dasein)或者“在世”(being-in-the-world)概念与阿奎那的人的心灵的动力概念之间的某种契合。对于海德格尔而言，人通过对存在这个根本问题的追问而意识到自我，这个根本问题是一个在可感的东西所主导的世界中追寻真理或者意义的问题。人的判断是及于和关于世界的。不过，正如拉纳效法阿奎那所指出的，每个判断都必须经过一个抽象过程，以及经过人所感知到的东西到一个形象或者影像的转化。“抽象”过程反过来又要求一种普遍性的概念形式的应用，这些形式比有待认知的个体对象有冗余。

对拉纳而言，这就不得不把认知者置于与存在的绝对者的真实联系之中，这个存在的绝对者概念比所可能形成的任何有限概念都有冗余。海德格尔的论点——对于人的存在的意义的追问必然在某个方面受到对世界的存在地平圈的一种“在先把握”的指引，被拉纳改造为这样一种断言，就是说，对自身和自身存在意义的真正认识要求一种对于无限的存在或者上帝的一种反思前的“在先把握”。如此以来拉纳越过了海德格尔对于任何超出有限的和历史的的存在之外的东西拒绝断定的做法，也超越了康德以及海德格尔在上帝问题上的不可知主义。相反，拉纳论证说，人的心灵的动力是由上帝自己的无限量之动力启发的，上帝自

<sup>511</sup> Karl Rahner, "Living into Mystery: Karl Rahner's Reflections at Seventy-five," ed. Leo J. O'Donovan, *America*, 140(March 10, 1979), 页 177.

<sup>512</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), 1

己的存在是无边无际的地平圈，为人的一切意义追求提供了“鹄的”(Woraufhin)。鉴于人植根于物质的和可感的世界，按照拉纳的论证人们会以某种方式到达绝对者，因为存在的绝对者已经在把一种失宁性(a restlessness)植入人的灵中，并且提供了一个具有无限吸引的地平圈。<sup>513</sup>

前面提及《在世之灵》是现代哲学中出现的有关托马斯阿奎那认识论的最重要的著作。<sup>514</sup>严格说来，它既不是对阿奎那所说的东西的评述，又不是径直的解释。而是海德格尔所说的一种“重溯”或曰 Weiderholung，一种清晰说出哲学文本中“未说的”但潜在地可说的东西的努力，他所选择的这样的一个文本就是托马斯阿奎那《神学大全》第一部第八十四论题第七条。这一条原文不过700字左右，所论证的是，如果不“转向影像”(turned to the phantasm)的话，就是说，如果没有感性直观(sense intuition)的话，人在今生一无所知，甚至不能认识形而上学的对象。但是拉纳花费了400页的篇幅从这一短小文本中抽出阿奎那形而上学的整个基础，而且最为打动人心的是，他从那些文字中“重溯”到作为形而上学新基础的一种面向主体的先验转向。他坦承，他自己的诠释在很多情况下只是暗含在这个中世纪的文本中，但是他坚持认为，“《在世之灵》所表达的观念是真正的托马斯式的。”<sup>515</sup>

拉纳用来称呼人之局限于感性直观的托马斯式的术语是“转向影像”(conversio da phantasma)，总是处在转向可感事物(the sensible)的状态。拉纳的著作的革命性质寓于这种对于人的尘世性的无情印证。对于拉纳来说，“自由的灵成为，而且必须成为可感性，以便成为灵，而且如此以来它把自己暴露给地球的整体命运。”<sup>516</sup>更通俗一点但是同样有力地说：“所有思想[因而甚至在一种可能的来生中的思想]只是为感觉直观而存在。”<sup>517</sup>

拉纳无意以那么多的新经院主义式的评注所用的方式来重弹托马斯的老调。他后来写道，“过去只能够由某个承担起未来责任的人来保存在它的纯度之中，他克服多少就保存多少。”<sup>518</sup>而且对拉纳而言，保存阿奎那意味着克服他的对象性的语言(objectivistic language)，以及在一种存在性—先验性的“哥白尼革命”的框架中重述他的真知灼见。在《在世之灵》一书的导言中，拉纳印证了这一点。他说这本书“以当今哲学的难点为条件”，而且的确“我不知道除了这些问题激发起我的哲学和我时代的哲学之故以外，还会有什么别的理由来忙于托马

<sup>513</sup> 参见 Francis Fioreaza 为拉纳的《在世之灵》英文版所写的导言——“卡尔拉纳与康德式疑难”：*Spirit in the World* (New York: Herder and Herder, 1968), xix-xlv。另请参见 Anne Carr, *Theological Method of Karl Rahner* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), 59-88。

<sup>514</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), p.1

<sup>515</sup> Dom Patrick Granfield, "An Interview: Karl Rahner, Theologian at Work," *The American Ecclesiastical Review*, XV, 3/4 (October, 1965), p.220.

<sup>516</sup> 《在世之灵》英文版，页405。德文第一版，页294；德文第二版，页405。

<sup>517</sup> 《在世之灵》英文版，页407。德文第一版，页295；德文第二版，页405及以后。

<sup>518</sup> 《神学研究》英文版，1: 7。

斯。”<sup>519</sup>

对拉纳而言，他借以重读阿奎那的现代哲学的基本特征是他所称的主体转向。“现代哲学（尤其是从笛卡尔经由康德和德国唯心主义到当今的存在主义哲学这个长达数世纪的过程）是人把自己理解为主体的一个过程，即便在有的地方——就像在当代海德格尔式的哲学中那样——他并不承认自己的这一点。”<sup>520</sup>为了在托马斯阿奎那当中发现主体转向（有人会指责他把这一点解读到他里面），拉纳拾起天使博士的认知形而上学，不过不是因它自身，而是出于表明下面这一点这样一个目的，就是，与康德相对，在把人的认识限定在感觉世界的对象的基础上，在没有什么精神性的“彼岸”（beyond）的异象的情况下，存在之为存在的形而上学是可能的。一旦所有的隐秘的柏拉图主义、来世性和理智的直观主义都从托马斯传统中抽离，《在世之灵》的主体性及其意向对应物的范围就是得失攸关的了。排除了人假定可以前看先验的存在、后观世界的任何双面视力之后，拉纳借助得自海德格尔的可观助益，驾轻就熟地表明，每次人认知一个世界实体的时候，人投射性地“在先把握”（但永远把握不到）如此存在（being-as-such）之永远难以捉摸的统一性。人没有对上帝的视力，只有对世界的知识。但是那种知识之可能性的条件是实在之无限根基的一个本体论的预兆。根据拉纳的说法，形而上学这个学科不是某种“空穴来风”，而只是人类认知力的这种统一的二值性（unified bivalence）的主题化或外显，甚至是人类的这种统一的二值性的主题化或外显。也就是说，形而上学只是费力拼写出人的实际本质：人对于存在之整体性——这构成人的“属灵性”（spirituality）——的投射性“在先把握”是接近物质事物——人的“尘世性”（worldliness）之基础。拉纳称之为一种“在世之灵”的形而上学。<sup>521</sup>而用海德格尔的语言来说，就是一种“事实性的解释学”。

## 二. 《圣言的倾听者》·

拉纳在他的第二部奠基性的著作《圣言的倾听者》之中，致力于“关于对启示之顺从能力的本体论”，阐发人接受启示的可能性。他的目的是要表明，人类认知者的追问揭示的不仅是存在的敞开性和隐匿性，而且揭示出人的存在的历史

<sup>519</sup> 《在世之灵》英文版，页 lli。德文第一版，页 xii；德文第二版，页 14。

<sup>520</sup> Rahner, “Anthropologie (theologische),” in *Lexikon für Theologie und Kirche* by K. Rahner and J. Hofer, vol. I (1957), p.621.

<sup>521</sup> Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987), p. 2.

· 拉纳的《圣言的倾听者》(*Hörer des Wortes*)有两个德文版本：德文第一版（慕尼黑 Munich: Kösel, 1941），经麦茨（Johannes B. Metz）修订的德文第二版（Munich: Kösel, 1963）。主要译本有：（1）英文版（Richards 译本，根据德文第二版翻译，纽约，1969年；Donceel 译本，根据德文第一版翻译，纽约，1994年），（2）法文版（整合德文第一版和第二版译出，巴黎，1967年），（3）中文版（根据德文第二版翻译，北京，1994年）。

性和自由。如果历史性是人的存在的一种本体论结构，那么历史就是上帝保持静默或上帝可能发出言语的场所。启示的事实和内容，因为是历史性的，所以仍然是自由的和难以预料的。于是拉纳在一种明确的神学语境之内探究人的超越性与历史性的关系。这本由演讲结集而成的著作的要点是通过先验问题来把握这样一个预设，就是上帝已经用历史和用人的语言启示自己。<sup>522</sup>《圣言的倾听者》在某种意义上是罗马天主教第一部力图在启示的先验根基方面来理解启示的宗教哲学著作。<sup>523</sup>

## 1. 探究的范围

拉纳开篇伊始就阐述这个问题，反映了《圣言的倾听者》的问题意识。在他看来，宗教哲学已经代表一个神学问题。他寻求发现宗教哲学的基础，这同时又是神学之“科学的-理论的”基础。这两个学科之间的关系是它们的先天统一性和在形而上学中的共同基础问题：神学问题是一种基础本体论的那个哲学问题。<sup>524</sup>因为这个共同的形而上学基础问题是有关作为人的活动的宗教哲学和神学的，所以它是个有关实施这些活动的存在者的本质的问题。拉纳通过对这两个学科的一种临时描述澄清了他的探究的范围：（1）宗教哲学包含人只通过理性就可以获得的有关上帝的知识，“是从人这一方面所达到的关于人上帝、与绝对者之真正关系的知识”。但是上帝并非一个人可以通过直接的经验就可以把握的“事实”，“对于形而上学的认识而言，上帝毋宁说是指在对在者和对在之认识的绝对根据，只要人之问在者之为在者，这个根据总是为其开放着的”。上帝是在人有关在者的发问中作为在者的“非对象性的根据”被启示的，所以“它永远不会是一个纯粹属于人的科学的对象”。<sup>525</sup>一方面，宗教哲学奠基于形而上学，而后者被拉纳看作多元的那些科学的共同根据；另一方面，它是“它应借以被奠定的形而上学本身”。该问题导向形而上学的本身的构成问题、它的必然性问题和它如何最终“及于上帝”等问题。<sup>526</sup>

（2）在拉纳所称的“首要的和原初的意义上”，“神学不是经由人的思维所创立的有效定理的体系”（例如经院神学），而是对于上帝启示的原初倾听。“它原本是人上帝按照他的自由决定、通过他自己的话语所表达的自我启示的倾听，这种倾听本身是已经被照亮了的。”这种“原初意义上的神学”被探究着的

<sup>522</sup> 拉纳在《圣言的倾听者》第一版的序言中解释了这本书的简短性的原因，以及这本书对于《在世之灵》的依赖。但是麦茨修订的第二版删除了这方面的内容。

<sup>523</sup> 参见：Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner* (Missoula: Scholars Press, 1977), 页 88-89。

<sup>524</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 5。德文第一版，页 17。参见：《神学研究》英文版，3：385-400。

<sup>525</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 7。德文第一版，页 20。

<sup>526</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 7-8。德文第一版，页 21。

人心所反映和系统化，于是创造出通常的然而却是“第二层次意义上的神学”。<sup>527</sup>对于启示的原初倾听如此完全地依赖于上帝的行动——“倾听依赖于上帝的行动”——，以至于它不能由人心给予奠基。“上帝的这种启示不是能由人来奠基的，人既不能给其真实性或必然性，也不能给其内在本质。”<sup>528</sup>于是拉纳把他的努力描述为一种对神学的科学理论上的奠基，“力所能及的不是上帝的话语”，而是“揭示人身上蕴涵着的倾听上帝音讯的能力”。<sup>529</sup>

从这些陈述，拉纳所概括的难题变得清晰起来。如果宗教哲学和神学共同的根在哲学本身之中寻求的话，那么神学看来就被剥夺了它的基本的自治，“被剥夺了它那种内在的、不依赖形而上学的尊严和独立性”；神学的可能范围就会被形而上学所支配。他还进一步观察到，哲学的对象是普遍真的东西，所以“本质上是‘超时间’、‘超历史’的”；而基督教神学则是不可分离地附着于历史事件的。<sup>530</sup>随之拉纳为成功的宗教哲学确立了标准：从反面来说，“它首先便不应是奠立一种自然宗教的思想框架；它本来可以不划定一些只需要神学跟着描摹、只需神学继续补足的线条。”从正面来说，它必须表明启示发生在历史之内的可能性，“把人引向上帝可能发出的启示，即引向那些历史上将会发生的启示”；它必须把在形而上学中“已知”的上帝“理解为自由的未知者”。把上帝的特征规定为自由而未知，就是说哲学不能对于上帝与人们的那些可能交道做出任何绝对的判断，而是只能发现他们本质上是否能够从他们自己的历史寻求启示之言。如果能够表明这一点，那么一种有效的宗教哲学就会产生，这种宗教哲学会澄清哲学和神学在它们的同一性、主权和共同基础方面的关系。<sup>531</sup>

当拉纳把他对于神学基础的理解与三个历史问题联系起来的时候，它的那些预设变得昭然若揭。(1) 在通常的天主教基础神学中，几乎没有澄清，人们如何能够内在地向通过启示而来的知识拓展敞开，而“这种知识本身原则上怎么又并非人的基本素质的必然充实”。<sup>532</sup>必须表明，聆听上帝的一种可能的命令属于人的本质，而且实际上是人的认识（因为只有它属于人的本质，它才能代表具体的可能性和义务），而且同时实际上是一种超自然的启示，是“清楚地说出的奥秘”。而且进一步，人的属灵的存在的那种内在地历史性的基础必须以一种“形而上学的人类学”得到表明，这种人类学表明历史事件属于人根本上之所是，说明“通过历史事件对人的精神存在进行论证并由此询问历史的发生，这两者本来就属于人的本质和他的不可推卸的义务”。于是，对于拉纳而言，形而上学的人类学必

<sup>527</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 8；德文第一版，页 22。

<sup>528</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 8；德文第一版，页 22。

<sup>529</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 9；德文第一版，页 24。

<sup>530</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 11；德文第一版，页 26。

<sup>531</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 12-14；德文第一版，页 27-29。

<sup>532</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 20；德文第一版，页 33。

须表明，人必须聆听只有在历史之内才可能的一种启示。拉纳称之为“关于对上帝的自由启示的顺从能力的本体论”。上帝的启示一旦发生，“它通过历史经验和通过一起构成历史经验的人的概念和话语完成”。<sup>533</sup>

(2) 这个论题还与一个基督教哲学问题相关。拉纳的信念是，形而上学只要在保持“纯粹哲学”的同时，“超越其自身并指示人去注意可能发生的启示”，就是具有“基督性”的，是“基督形而上学”。这样的一种哲学之所以“成为福音的准备”，不是因为启示的确发生，而是因为人是如此形而上学地被构造的。

“它把人理解为‘天生的基督徒’，把人理解为接受启示者。”哲学并不在它的边界之彼岸运思，而是指向其自身在一个更大的整体之中的同化。于是拉纳超出了传统天主教的这样一些观念，就是神学避免哲学犯错或用新的问题丰富哲学这样一些观念。而是认为，基督教哲学“以自己的手段证明自己、因而也证明人‘可予施洗’”，时刻准备扬弃神学，以为上帝创建神学。拉纳是在黑格尔所指的三重含义上使用“扬弃”一词的：哲学在摧毁它自己作为人类生存的最后根据这个主张的时候悬置自己；哲学通过发现自己“作为人身上接受启示的可能性”的表达而高扬自己；哲学因为甚至当实际启示发生的时候仍然保持倾听的能力而得到维系，而且只有那时才得到完全实现，成为“关于对启示的顺从能力的本体论”。<sup>534</sup>

(3) 最后，这种宗教哲学面临两种类型的“新教宗教哲学”。尽管“这两种类型一再变换着形式重新出现”，但是它们要么把上帝理解为世界和人的内在意义，要么理解为世界和人的绝对对立者。“第一种类型加等号：上帝等于人的（历史存在的）意义和使之可能，仅此而已；第二种类型加减号：上帝是对人的否定，仅此而已。”拉纳的任务是要表明，“对可能发生的上帝的启示、即对神学的肯定的开放性，属于人的本质构成要素，而启示的内容却不至于仅仅成为由这种开放性以对象性方式规定的相关概念。以这种方式便必得说明，上帝的启示是真正可以倾听到的，它并不限于只对人作形式上的肯定或者否定。”<sup>535</sup>

就拉纳设立宗教哲学问题的方式，我们从上可见几点：首先，从哲学上展示人向历史中的启示的敞开这一点是由一种基础神学的需要所主宰的。就是说，“正确答案”的诸规格一开始就由罗马天主教在信仰和理性方面的立场上的神学需要所给定了的。这在下面第二点中更加明显。在这里，尽管拉纳坚持说他的任务是“纯粹哲学”，但是他承认它是基督教哲学。哲学是要指向它自己被神学的扬弃。宗教哲学的一种恰当的轮廓又一次预先就已经被下述这样一种神学观点所决定：哲学在与神学的关系中扮演一种倒数第二的角色。第三，通过寻求一种避免新教思想的两种极端的一种宗教哲学，拉纳再次展示了他的基本神学关怀。在表达了

<sup>533</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 21—23；德文第一版，页 35—37。

<sup>534</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 23—25；德文第一版，页 38—41 页。

<sup>535</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 25—27；德文第一版，页 36—37 页。

《圣言的倾听者》的问题之神学起源之后，拉纳坚持认为，它的论证仍然处于哲学领域。不过，作为宗教哲学，它的目的是要提供一个神学导论。

于是《圣言的倾听者》并不是显示对于上帝存在或者对于启示的可能性的一种先验证明。这些是作为前提预设的。相反，拉纳的方法是对于启示的可能性条件的先验反思。在《在世之灵》中，通过采纳阿奎那的体系，拉纳假定上帝的存在是无限的存在。在《圣言的倾听者》中，他把上帝的实在和历史启示的实在预设为神学原则。于是，他的宗教哲学就是一种基础神学的一部分：它反思的是某些神学材料之属人的意义。它仍然是哲学，因为它只考虑这样的材料的形式预设，在决定它们的蕴含方面不考虑启示内容的直接用途。

拉纳相信，宗教哲学与神学的互惠性可以从形而上学的观点来表明，而且各自的主权无需受到侵犯。他深信，神学思想不可避免地包含哲学，要么是明显地，要么是含蓄地。如果神学未能寻求信仰的合理基础，它要么成为上帝对人的否定之言，要么天真地假定一种非批判性的哲学，这种哲学会把神学事业向应得的哲学批判敞开。<sup>536</sup>

拉纳的宗教哲学在三个主要的论证中发展出来。第一个是，重申那些论证，它们表明存在的敞开性是本体论的本质原则，以及形而上学本体论的中心原则，即“人是灵”。第二个是，演示存在本身和与人的关系之中的伴随隐匿性。第三个是，从这种本质的隐匿性和敞开性，拉纳表明一种可能启示的结构。

## 2. 存在的敞开性与人的敞开性

拉纳的著作《圣言的倾听者》就像《在世之灵》一样都是对阿奎那思想的一种创造性反思。不过，这一次他所处理的问题是一个阿奎那并未具体涉及的问题，就是对于人就其倾听上帝话语的能力作形而上学的分析，“将人的在当作能够倾听启示的人之在”。<sup>537</sup>因为这个目的，形而上学的分析被简化，并且指向上帝的可能启示倘若发生的话它发生的地方这个问题。

拉纳又一次不是以概念开始，而是以人的“从事”(performance, Vollzug)之原初构成开始。鉴于问题是有关人的存在问题，形而上学也是有关在者的在的问题，即“在”的意义的形而上学问题。人就一切发问，尤其是就一切的统一性发问，所以必然被推进到形而上学。<sup>538</sup>人总是在从事形而上学，因为人总是至少含蓄地追问形而上学问题。

作为人的生存的一部分，“在”的问题被包含在人所思所说的一切之中。每

<sup>536</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 27。德文第一版，页 44。

<sup>537</sup> 《圣言的倾听者》中文版，34—35；德文第一版，页 49。

<sup>538</sup> 《圣言的倾听者》中文版，35—36。德文第一版，页 50。

个陈述都是在对于“在”的一种未表达的认识的背景之上所从事的。于是人无需被带到“在”处，因为那已经被给出，而是被带到反思地意识到一个人之已经所是。这种知识不是认识诸在者的一个结果，而是它的先前基础，而这种基础以一种无中介的、未表达的方式来理解。这种对于“在”之非反思的认识是拉纳力求主题化的直接性。<sup>539</sup>

拉纳把来自《在世之灵》的两个命题确立为其宗教哲学的基础。第一个命题与一般性的本体论有关：存在的本质是存在和认知原初的统一性，是存在者之存在之源始澄明（*Gelichtetheit*）或“觉在”（*bei-sich-sein, self-presence*）。“在的本质即认知和被认知的原初统一性，我们把这种统一称作在者之在的觉在（*Bei-sich-sein*）或者照亮状态（“主体性”、“在理解力”）。”第二个命题关涉一种形而上学的人学：人的本质是灵，是一般存在的绝对敞开性。“人的本质则是对毕竟在的绝对开放性，或者用一个词来说：人即精神。”在拉纳看来，这两个命题是“形而上学的人类学的首要命题”。<sup>540</sup>

存在与认知的统一性，基于那个形而上学问题的从事，表明完全不可知的东西不能够被追问。凡能被追问的都能被认知。有关存在的那个一般性的问题含蓄地就是“肯定了在者之在的原则上的‘可知性’。”<sup>541</sup>对于拉纳来说，这正是阿奎那“一切在者都是真实的”（*omne ens est verum*）这句话的意思。而且拉纳主张，“每一个在者作为认识的可能对象从其自身方面和借助于它的存在，也就是说从本质上便具有一种内在的从属性，即从属于一种可能的认识和从属于一个可能的认知者。”每一个在者对于可能的认识的这种内在关系是一个先验的和必然的规定，在某种意义上是拉纳对于存在的本体论定义，即“可知性作为本体论上的规定是在在者本身之上得到肯定的”。<sup>542</sup>“可知性是对每一个在者的先验规定。”<sup>543</sup>这是因为认知和存在原初是统一的，“在者之在和认识所以互相关联是由于它们在原初之时本质上就是同一个东西。”拉纳借用海德格尔的话说：“在者之在自身是被照亮了的，在从其自身看便‘是’照亮状态。”<sup>544</sup>

这种“向自我呈示之在”，这种“觉在”，根据拉纳的看法，就是托马斯阿奎那的“主体回归自己”（*reditio subjecti in seipsum*），即在者直接自我反思的能力。如果存在原初被规定为自我-呈示，即“觉在”，那么就需要一种解释，来解释人对于不同于认知者的它者的认识，即“一个认识者怎么会认识有别于自己的东西的问题”。对此，拉纳所提供的是托马斯有关存在的分度程度概念和存在的

<sup>539</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 37—38。德文第一版，页 52—53。

<sup>540</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 40。

<sup>541</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 41。德文第一版，页 56。

<sup>542</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 41。德文第一版，页 56。

<sup>543</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 42。德文第一版，页 57。

<sup>544</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 42。德文第一版，页 57。

类比概念。(在《圣言的倾听者》中译本中,“存在的类比”的德文“Seinshabe”被译为“稟在”。)一个在者就是其所拥有的“回归自己”的能力的程度,“走向自己的能力程度”,或“在之能力”和“在之未来性程度”。“一个在者只有当它稟有这种回归自我能力的时候,才‘稟’在。”<sup>545</sup>

那个形而上学问题中的那个出发点既标志着存在的固有可知性,又标志着它的真正的可追问性。认知者必须在认识他所追问的东西的同时,保持认知者与被认知者之间的事实上的距离。悖论在于,追问者必须既“是”他所追问的存在(Sein),又“不是”那个存在。结果,有关存在和认知的统一性的那个命题不可能含糊地予以运用。存在与认知的统一性,在自我呈示、“觉在”作为存在而运用的程度上,属于在者(Seinde)。这样的归属从根本上说是类比性的,是一种显现在在者的觉在程度中的“相契函数”。<sup>546</sup>

在拉纳看来,阿奎那肯定了存在概念的类比特征,而且把“回归自我”的内在分度指作存在程度;以这些程度,所有事物都努力回到它们自身。<sup>547</sup>拉纳提出了一种蕴含在自我占有之中的辩证运动,一种向外和回归的“双向进程”。这两个进程越是具有内在性,一个在者越是能够表达自己,并且在自身保存着所表达出来的东西,越是能够聆听所表达出来的本质本身,那么在便会越清楚地向在者揭示自己表现为此一在者自己的觉在。纯粹的物质表达自己,但是并不回归自身。人是最先出现的在思想和行动中的向自我的回归,而且存在的意义作为“觉在”(自我-呈示)是显然的。但是这里被肯定的人,不是作为认知与存在的一种绝对统一,也不是作为黑格尔式的绝对意识,而是因为人的发问是人作为有限的“觉在”(自我-呈示)或有限的灵(精神)的理由。只有上帝才是“存在-和-被认知”概念所表明的所有那些东西的绝对实现。“只有当在者之在从一开始便是‘逻各斯’的时候,言成肉身的逻各斯才能‘用话语’说出在上帝的灵性深层之中所蕴藏着的東西。”<sup>548</sup>

启示的可能性的第二个前提是人是灵,必须具有供绝对的存在通过话语自我宣示的一种敞开性。在《在世之灵》长篇大论地予以阐述的抽象之为 *excessus ad esse*, 在此予以浓缩和重复。人被构成为灵,借助对已知对象的思想 and 自由活动而回归自我的能力而对象化世界。“在先把握”是心灵逾越对象而及于“更多的东西”,后者是可知东西的绝对广延面。更清楚些说,“在先把握是精神向着所有可能的客体的绝对广延面所作的自我动态运动的‘能力’,这种‘能力’是先验地随着人的本质的形成而产生的。”<sup>549</sup>它是一种“人的认识之超验视野的肯定的

<sup>545</sup> 《圣言的倾听者》中文版, 页 46。德文第一版, 页 62。

<sup>546</sup> 《圣言的倾听者》中文版, 页 50-51。德文第一版, 页 65-66。

<sup>547</sup> 《圣言的倾听者》中文版, 页 51-52。德文第一版, 页 66-67。

<sup>548</sup> 《圣言的倾听者》中文版, 页 53-55。德文第一版, 页 69-70。

<sup>549</sup> 《圣言的倾听者》中文版, 页 65。德文第一版, 页 79。

无边界性从其自身揭示了所有没有占据此一视野的东西的有限性。”<sup>550</sup>在判断的实施和自由行动中，上帝必然得到肯定，尽管不是以一种对象性的方式显示的。上帝的概念是后验的知识，但是对于绝对存在的预先把握是它的先验条件。<sup>551</sup>

### 3. 存在的隐匿性

拉纳如上述那般已经为来自上帝的启示的可能性铺平了道路：人是一种向无限的一种先验的敞开性。不过，因为知识的视野是无限的，所以产生了一个新的问题。启示的内容，无论它是什么，落在人向绝对存在的敞开性的正常范围之内吗？黑格尔认为启示只是走向哲学的第一步，在想象的水平上进入人的意识的绝对精神是把自身转变成绝对意识的一种意识正确吗？<sup>552</sup>当先验地一切都是潜在地显然的时候，何以能够有对于本质上隐匿的某物的一种自由启示？人的自然目标是直接看到上帝吗？

面对这些可能的问题，拉纳回答说，人类的认知结构要求对绝对视野的在先把握总是以一个有限的对象作为中介。<sup>553</sup>上帝仍然是未知的；上帝只有在有限者的返归运动（“remotio”）中所产生的先验的界限经验之中得到理解，才能被认知。<sup>554</sup>进而言之，上帝本质上的隐匿性和神秘性启示着上帝的一种自由的自我显露的可能性。

拉纳从人的生存的偶在性衍生出上帝的终极隐匿性。在人必须追问存在这样一种意义上，这种偶在性必然得到肯定，而且它吊诡地作为绝对而显露。“既然他必然发问，他对自己的偶在性的肯定便是必然的。由于他必然肯定自己的偶在性，同时也就与此一偶在性相应地，或者不顾此一偶在性限制地肯定着他的此在是无条件的、是绝对的。换言之，因为对于偶在性事实的肯定是不可避免的，是必然的，所以在配额性自身之中便显示出一种绝对性，即偶在性事实上从自身方面借以要求得到肯定的那种不可避免性。”<sup>555</sup>拉纳断言，像这样的“对一种偶然事物的绝对设定”绝不仅仅是“纯然的静态理解”，“它必然是一种意志”。纯粹的知识只能在对象本身之中发现该对象的基础。但是该对象是偶然的，是一个偶发事件，在其本身之中没有提供任何对它加以绝对肯定的根据。而这种理由寓于它的基础之根据之中，不是在该事物本身之中。“在此在的根据里，在对此在的首次超验之中便发生了（必然的）意志行为。”“在人的此在的根据之中一直在进

<sup>550</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 67。德文第一版，页 81。

<sup>551</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 69-72。德文第一版，页 83-85。

<sup>552</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 80。德文第一版，页 92。

<sup>553</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 82-84。德文第一版，页 101-102。

<sup>554</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 83。德文第一版，页 97。

<sup>555</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 96。德文第一版，页 108。

行着对偶然者——此即人本身——的必然的和绝对的肯定，这便是意志。”<sup>556</sup>

于是存在向人的生存的敞开通过作为知识的一种内在契机的一种意志行动而发生的，即“在对此在的开放是通过作为认识本身之内在要素的意志完成的”。<sup>557</sup>人对偶然性的肯定原始地只是被理解为一种自由的定界（delimitation）的结果。把人的生存作为有限东西的这种自由的、审慎的奠基是无限存在的活动；在一个人对自己的偶然生存的必然肯定之中，他含蓄地知道自己是被上帝自由地置于生存之中的。“人在他与其偶在性所维系着的必然性的、肯定着在之照亮状态的绝对关系中也肯定着自己，即肯定自己是上帝自由的、意志的设定。”<sup>558</sup>

上帝是人的灵的在先把握运作之所向，这正是由于他作为自由的力量出现于有限者面前。一旦有限的认知认识到上帝，它便为上帝已对此一有限者的自由设定——我们称这种设定为创造——所承载。作为灵的人认识到绝对存在，进而他作为灵面对着作为人格的绝对在，人知道上帝是一个自由的人格，而且如此这般是一个问题，是一个“已知的未知”。超出通过人的原初置于生存（创造）之中所知道的东西之外对上帝的知识是可能的，因为上帝仍然是自由和未知的。人立于上帝之前，而这个上帝可能启示它自己，但是它的行动本质上则是无法预知的。如此构造而成的人，必须倾听上帝的话语，而且要么听到上帝的言语，要么听到上帝的静默。既然来自他人的静默是一种致辞，那么在这个含义上的启示必然发生；而且人从而可以在通常的神学意义上处理启示的可能性。倘若上帝进一步显露他自己，那么这样的启示本质上会是自由的。<sup>559</sup>

但是随之不能不面对这样一些问题，就是，上帝存在的隐匿性对一种形而上学的人类学有什么助益呢？如果对于人的偶然生存的必然肯定在于（处于）人对存在的认识的基础，那么意志是肯定存在的可知性方面的一个真正的因素。但是可把握性作为“存在之合理化的背景中的一种整合”何以与人类生存的偶然性和自由相调和，何以与上帝的自由相调和？<sup>560</sup>自由和偶然性难道从根本上说不是不可理解的吗？拉纳提出，上帝的自由对于人的、有限的知识而言是隐晦的或“昧然的”。如果有人行使一个自由的行动，它对于那个人自己而言是澄明的或“透亮的”，但是对于他人而言则不是必然可以理解的。一个自由的行动要被他人理解，对于他人而言则必须进入对于它的同情之中，必须爱它。对于上帝的自由的、定界的行动而言也是如此。既然人的生存的根基在于上帝自由而澄明的行动，那么该根基既在上帝的真之中，又在上帝的爱之中。对于偶然存在的这种绝对定界在这种把纯粹的认识转化为认识性的爱之中而澄明（照亮）自己。“有限的偶然

<sup>556</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 97。德文第一版，页 109。

<sup>557</sup> 出处同上。

<sup>558</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 99。德文第一版，页 111。

<sup>559</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 100-103。德文第一版，页 112-114。

<sup>560</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 106-107。德文第一版，页 119-120。

在者在上帝对其自身之自由的爱之中被照亮并在其中成为上帝自由设定的造物。”<sup>561</sup>

于是，人向上帝敞开是对上帝之爱的倾向的肯定，是被上帝的爱所澄明的一种认识活动。对上帝的爱不是事后添加到认识上的，而是认识的条件和原因。“爱便已以有闲者的认识之明灯的形象出现，而且，由于我们是通过有限者认识无限者的，爱又是照亮我们的一般认识之光，认识就其终极本质而言，仅仅是爱的明亮的光点而已。”换言之，“对上帝的爱作为认识的内在因素，既是认识的条件，也是认识的根据”。<sup>562</sup>人必须聆听可能的启示这么一个地位包含着一种对待自我和对待上帝的一种审慎态度。意志和认识是伫立于上帝面前的人之生存统一结构中不可分离的两个要素。<sup>563</sup>

在先把握这个视野之内的所有对象都是作为审慎的行动或态度的可能对象而被把握的；它们显现为“善”的。于是终极的视野也显现为善的，作为把握某种特定的善的可能性的条件。在这个行使中，有限的精神在认识一种特定的善的过程中触及绝对的善和自由，而且肯定自己在与两者的关系中是自由的。严格而言，关于绝对的善方面人不是自由的，而是处于向绝对的善敞开的一种必然关系之中。但是就这点在对于对象的反思知识中被先验地认识到而言，一个人在与它的关系中变成自由的。<sup>564</sup>进而言之，通过人的自由之行使，一个人在与生存的绝对根基的关系中行使（perform）自己；特定的决断则弹回到一个人他自己。人不仅在与特定事物的关系之中，而且在与自我和上帝的关系之中占据一个位置。一个人不是确立一系列互不关联的行动，而是在与一个人自己的存在之本体论法则的相符或相悖中确立自己。拉纳称之为人的“爱的秩序”，一种由选择所构成的自由选择的秩序，是上帝赋予的爱秩序得以呈示的那个唯一的视野。<sup>565</sup>

因此人向上帝的超越包含一种自由的决断，这个自由的决断不仅是知识的一个结果，而且决定（detemine）它。“对于上帝的具体知识总是事先以人爱着和珍视所给予他的那些事物的方式为条件。”对于上帝的“中立”知识只是一种抽象。于是对上帝的真正知识方面的改变不仅包含观点的转变，而且包含一种总体的“转向”。形而上学的理解在人的生存深处得到肯定；上帝存在的证明远远比数学证明更具有挑战性，因为它不仅意味着理性的洞见，而且意味着根本抉择。上帝知识是一个道德的或者宗教的自决问题，而且蕴含着在可能启示的上帝面前的一个人处于自由和爱中的境况。当一个人在爱中敞开自己的时候，而且只有当一个人事先尚未移除听到的可能性的时候，一个人才听到上帝的言语或者静默。

<sup>561</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 110-112。德文第一版，页 123-124。

<sup>562</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 112-113。德文第一版，页 124-125。

<sup>563</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 113。德文第一版，页 125。

<sup>564</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 115。德文第一版，页 128。

<sup>565</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 117-118。德文第一版，页 130。

<sup>566</sup>实际上，所有这一切归根结底都是拉纳在“设法从哲学上理解耶稣的话：但行真理的必来就光（《约》3：21）。”<sup>567</sup>

#### 4.可能启示的结构

根据拉纳，未知上帝的启示可能要么通过直接的人格呈示，要么通过圣言的中介。<sup>568</sup>在一个人具有直接见到上帝的视力之前，他必须寻求来自上帝的一种可能的“圣言”。如果对人们有一种真正的启示的话，上帝能够启示的只是人们所能理解的。于是拉纳对于人类超越的特征加以界定，以便决定可能启示的处所或“地点”。

首先考虑的是人的物质性。<sup>569</sup>拉纳重述了《在世之灵》的论证，表明所有的人类知识根本上都是通过感性（sensibility）承纳到的承纳性的知识。作为成肉身之灵，人以这样一种方式通过感觉和抽象接受，以至于知识的对象与这种认知能力相称。从而，一个人只有通过世界才进行认识，才认识存在本身。这是人之灵的内在法则。<sup>570</sup>

正是物质成为空间、数、重复性和内在时间性（intrinsic temporality）的原因。在物质中实现的特定“实质”能够在未来进一步实现。人们，靠其物质性，是“有感觉的灵”，而且作为人性的一部分是可以重复的。但是进而言之，鉴于他们的属灵的独特性和自由，他们又是历史性的。人的历史性呈现在自由的、认知的活动发生在时空之内和人的社会背景之内的地方。人的认知的承纳性特点标志着人的认识和自由的“时-空-史”的三维特征。<sup>571</sup>

人只有像存在不完全地在世界的存在物中表达的那样来认识存在。拉纳用“显现”（Erscheinung）首先指世界中的那些本身显现而且被认知的对象，其次是指存在（Sein）通过先行把握而显现并且成为人的意识材料。<sup>572</sup>正是在对于可感对象的把握之中，先行把握才实施，而且正是通过对于存在的先行把握，对于对象才有所把握。于是，当存在本身被命名为上帝的时候，他是被模糊地认识到的，但不是作为一个对象，或本身不是主体。那么问题便是“从上帝方面——但却借助显现——是否有可能具体地揭示一个世界彼岸的在者？”<sup>573</sup>

所有的属世的在者，根据拉纳的说法，能够在属世性的显现之内变成已知的。

<sup>566</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 118-120。德文第一版，页 133-134。

<sup>567</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 121。德文第一版，页 136。

<sup>568</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 127。德文第一版，页 141。

<sup>569</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 132。德文第一版，页 147-148。

<sup>570</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 137-144。德文第一版，页 151-160。

<sup>571</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 152-156。德文第一版，页 168-172。

<sup>572</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 162-163。德文第一版，页 178-179。

<sup>573</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 169。德文第一版，页 184。

但是，由于假设一个额外-世界的存在，那么那种存在因为其非物质性就不可能变成承纳性知识的材料。这样的一个在者（存在物）只能通过一个否定词来认识，而这个否定词能标明一个特定的存在方式，从“始料”（prime matter）的空洞的可能性到上帝的绝对存在。这种否定性的界定能够来自直接认知到的存在模式。由于诸存在者与存在的那种动态关系，一个存在者的概念能够被人的那个否定词放大成为灵之概念性的象征符号。于是，对于一个额外-世界的存在物而言，它被呈示给人的灵，被人的言词以显现之诸范畴加以定义是可能的。<sup>574</sup>因为言词是那种历史显现，能够综合内在-世界的、历史的对象性和超越性否定，拉纳得出结论说，人类必须倾听以人之言发出的一种可能启示。<sup>575</sup>

这种人之言词，作为自由的上帝的一种出人意料的、不可预测的行动会是历史性的、独一无二的和自由的。它，由于它的神性的“历史性”，必然撞击到历史，如果人们不会被它的发生而被从人的存在模式抹去的话。如此一来，它只能发生在人类历史之内的时空点上。人的灵的构造要求灵转向人的言词的历史（传统），到其中发现上帝的静默或言语。形而上学的人类学于是成为对于一种服从可能启示的能力的本体论，以及人对于这样的一种启示的能力加以分析的宗教哲学。<sup>576</sup>

按照拉纳的判断，到此他在《圣言的倾听者》中已经回答了在开篇的时候所提出的三个问题。首先，他已经表明，超越通常的基础神学，人是如何自然地构成为向来自上帝的一种可能启示敞开的。其次，他已经表明一种内在地属于基督教的哲学的可能性，即一种被它自己内部的能动机制提升到神学本身的哲学的可能性。第三，他已经形成对于两种类型的新教宗教哲学的综合，他发现这两种类型当面对启示材料的时候是成问题的。因为，他的综合指向人身上对启示的正面承纳能力，这与危机神学相对，而且表明这样的启示一旦发生则不止是人的一种内在要求的宗教感受性的成全。一方面，上帝确实说话。另一方面，所承纳的是一种自由的和无法测算的启示。拉纳得出结论说：他已经表明了人对于这样一种启示的服从能力。

## 5.对《圣言的倾听者》的反思

值得注意的是，拉纳对于人的所进行的这番“哲学”描述是由其神学信念所决定的：启示作为一种给定的启示、它对于人的神学特征化从一开始就含蓄地起着作用。于是有人认为，把人的本质定义为向上帝的不可限定的敞开是一种哲学

<sup>574</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 172-174。德文第一版，页 185-191。

<sup>575</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 175-176。德文第一版，页 91-192。

<sup>576</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 177-183。德文第一版，页 93-200。

还是神学定义仍然是《圣言的倾听者》中一个问题。结果，拉纳的宗教哲学既可以受到哲学又可能受到来自神学观点的批评。从哲学方面，有批评者认为，作为哲学它既太少了——因为人学只是宗教哲学的一部分，又太多了——因为它如此多地是一种基础神学而不可能是真正的哲学。从神学方面，《圣言的倾听者》被批评说是既单独强调理智的一面——只有通过“显现”才能理解启示、只有在感觉和抽象中才能理解圣言，又是对象性的——因为上帝被理解为对象性的、感觉知识的可能性条件。<sup>577</sup>在某种意义上，下面将要论述的拉纳的“超自然实存”(the supernatural existential) 神学概念就是面对可能批评和误解而对有关思想的进一步阐发。

事实上，“无论《圣言的倾听者》在其范围和内容方面有什么局限，它都代表罗马天主教神学中在方法论上跨出的重要一步。它开始把天主教思想与近现代哲学的‘主体转向’连接起来，而且从方法论上给把神学与人的经验联系起来的当代关切奠定了基础。这正是拉纳的‘基督教哲学’的意义之所在。”<sup>578</sup>如果按照这样的视角，把《圣言的倾听者》作为拉纳思想的一个有机构成部分，而不是一般教科书意义上的“宗教哲学”恐怕上述的质疑也就不复存在了。我们或许可以得出结论，《圣言的倾听者》根本不是一般意义上的哲学，而是拉纳后来所描述的“形式的和基础的神学”。这种新科学不同于传统的基础神学，因为它不是在通常的含义上“护教性的”：它并不尝试强迫证明任何东西，尤其是对于那些会承认它的基督教前提的那些不信者。但是它作为对于神学之绪论，和作为已经做出的信仰-委身的一种说理的解释，却是微妙地护教性的。拉纳提出，形式的和基础的神学是系统神学的一部分，在后者必须试图以某种理智的合理证明来为自己奠基的意义上。但是与教义的或系统的神学的质料内容相比，它仍然是“形式的”；它的关切是使人能够承纳启示的生存结构，以及可能启示的结构。

### 三. 超自然的实存

《在世之灵》和《圣言的倾听者》是拉纳发表的主要从事哲学思辨的著作，它们反映出拉纳作为一个神学家的问题意识，他意识到康德和海德格尔之后的神学处境是成问题的，而他的视角中包括了传统罗马天主教对于自然神学的有效性的理解。尽管这两部著作中没有哪一部是从事传统意义上的上帝存在的证明，但是两者都试图表明像阿奎那那里所发现的那样的“真正-本体论的”证明之可能性的认识论条件。<sup>579</sup>于是两者实际上都试图为理论神学奠定一种合理的基础。<sup>580</sup>

<sup>577</sup> 参见：Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, (Montana, Scholars Press, 1977), p. 104-106.

<sup>578</sup> Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, (Montana, Scholars Press, 1977), p. 109.

<sup>579</sup> 参见：《在世之灵》英文版，180-182；《圣言的倾听者》德文，83-84.

<sup>580</sup> 参见：Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, (Montana, Scholars Press, 1977), p. 109.

而这种理论奠基的延伸则具体表现在拉纳提出的“超自然的实存”概念中。

拉纳在“神学上的邪欲概念”这篇文章中论及“邪欲”的意义的时候涉及到“超自然的实存”概念。在对人的自由和决定的讨论中拉纳提出，尚未因上帝的内在恩典而成义的人并不只是处于一种“纯粹自然”的状态，因为一种超自然的恩典授予（ordination）已经在具体的、历史的秩序中临在。这种授予不是上帝的一种外在的、判决性的教令，而是“人的一种真正的本体论的实存，真实地、内在限定人。”<sup>581</sup>在拉纳看来，神学上没有什么东西能够反驳这种恩典的常在，只是“地上的环境”决定一个人是否能够辨认出恩典。即便在没有得到客观地承认的时候，这样的一些实存也进入到人的意识之中，帮助建构属灵的生存和决定。这样一来，它们实际上便是人的经验的一部分。

拉纳在涉及人的本质的“论自然与恩典的关系”这篇文章中进一步澄清了超自然的实存的意义。他指出，天主教教科书神学一直因为一种“外来论”而受到人们的正当批评。根据这种“外来论”，恩典好像是建立在人的本质之上的一种上层建筑，而人的本质带有它自己的内在结构和终极性。认为超自然的恩典作为自然之彼岸的东西是完全处于经验之彼岸的。于是恩典被理解为完全外在于一个人所谓的“纯粹自然”，而且因为恩典是通过纯粹的语言启示而被认知到的，所以人继续把自我作为一个“纯粹自然”来经验。拉纳基于他的神学的和本体论的前提，极力反对这种立场。一方面，他否定没有恩典参与构造的“纯粹自然”；认为从神学上讲，无法知道一个人当前的经验与倘若没有恩典的呼召、没有“与上帝的超自然的交通”的情况下会一模一样。无法证明“被恩典-限定”的一些要素并不呈现在对人最有力的哲学描述之中，因为历史经验（作为感性直观）总是在得到实现的综合中与先天概念统一在一起。<sup>582</sup>另一方面，从本体论的角度来看，拉纳认为也难以理解恩典外在于人的最内在的存在。他指出，认为人的具体本质依赖上帝的一种本体论会把恩典理解为决定着“人恰恰是什么”。<sup>583</sup>拉纳把给予了所有的造物、尤其是给予了人的超自然的目标理解为上帝的首要意图。于是人和世界与倘若没有上帝这样的意图临在的情况内在地不同，与超自然的目标实现之前和之后也不同。

实际上自1946年吕巴克发表《超自然》以来，“超自然”这个问题就是天主教圈子争论的一个主题。与“超自然”是外在的还是内在对于人的本质的意义的争论相关的背景上，拉纳坚持认为，自然是恩典在其具体实在中的一种“内在契机”。恩典不是“物”，而是真实的人的一种特定的存在方式。它只能作为一个特定的人的一种属灵的决定而存在，但是如所指的这样的恩典从形式上不同于（而

<sup>581</sup> 《神学研究》英文版，1：376。

<sup>582</sup> 《神学研究》英文版，1：300-302。

<sup>583</sup> 《神学研究》英文版，1：302。

不是被归于)它在其中存在的那个人。不过,通过这样的存在模式,人的确以一种“神般的”(Godly)方式存在。这样以来,自然是恩典的具体实在中的一个内在契机;恩典预设了自然、即自然的人的整个实在作为自己的可能性的条件,而且把它作为一个契机归入自己的存在中。<sup>584</sup>

拉纳引入“超自然的实存”概念的主要目的是用来说明在人的生存中上帝自我交通的普遍临在。前文已经表明,人在其本质上为作为它的超越性之“物的”(woraufhin)而奋斗。因为上帝的自我传达,这通过为人的存在提供一种超自然的实存而神化了人的存在,那么这个奋斗不是朝向作为一种高高在上的、不可把握的视野的上帝的能动机制,而是为作为人的生存之彻底逼近的和可达到的成全之上帝而奋斗。既然整个物质宇宙充满了属灵的造物,对于拉纳而言,人们可以说,一切受造物的能动机制本身是朝向与上帝直接交通的一种运动。同时,上帝的最根本的目的和行动是确立与造物之间的亲密的、爱的交通。因而,神的-受造物的交通是上帝和非神物双方的实际存在的最终目的和成全。恩典代表着上帝和造物之间的这种先验的交通模式。恩典的先验奉献总是以某种方式由历史实在作为中介的。人的(从而是受造物的)朝向上帝的能动机制与上帝朝向造物的自我传达的运动的绝对历史汇聚点是道在耶稣基督中成了肉身之中发现的。<sup>585</sup>在此,上帝的自我传达是在历史中作为绝对的、不可逆转的和最终的胜利被给与的。存在一种真正的意思,其中世界的创造是不完全的,直到道成肉身事件,直到这样一点,在此世界是直接在历史中向上帝呈示的,而不是在超越性之中,而且上帝对于造物的那种自我给与的爱实际上把造物的实在性作为它自己的实在性来接受。用《歌罗西书》1:15-20节<sup>586</sup>的语言,拉纳写道,耶稣基督是上帝在此变成万有之有的那个点。<sup>587</sup>或者用上述讨论的用语来说,道成肉身是人的基本行动和上帝的基本活动——两者都无非是狂喜的、自我给与的爱的活动——在那里相契合的那个历史点。

尽管“超自然的实存”这个概念的意义在拉纳的思想中有某种发展,但是它首先应当被理解为上帝自我交通的奉献之同义词。拉纳在一处地方把超自然的实存说成是“人通过神的自我交通与上帝的绝对亲密性的实存”。<sup>588</sup>超自然的实存只是一种标明方式,标明上帝是在人们的先验经验中被直接地给与所有的人的。

589

---

<sup>584</sup> 《神学研究》英文版, 6: 71-81.

<sup>585</sup> Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 124.

<sup>586</sup> 爱子是不能看见之神的像,是首生的,在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的……一概都是籍着他造的,又是为他造的。他在万有之先,万有也靠他而立。……既然籍着他在十字架上所流的血成就了和平,便籍着他叫万有,无论是地上的、天上的,都与自己和好了。

<sup>587</sup> 《神学研究》英文版, 1: 165.

<sup>588</sup> 《基督教信仰之基础》英文版, 128.

<sup>589</sup> Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 108.

其次，拉纳把超自然的实存说成是上帝的自我交通之奉献（offer），以强调上帝的自我交通恰恰是在人们的自由中向人们致词的。上帝的自我交通不应当以一种非人格的模式加以理解。它既不是某个物的交通，也不是神圣存在的一种泛神论的漫射。<sup>590</sup>神圣的自我交通是上帝把爱奉献给自由的人们——他们在其自由中要么接受要么拒斥上帝的自我交通——的那种最自由的行动。但是对于上帝自我交通或超自然实存的接受或拒斥不同于对任何范畴性奉献的接受或拒斥。“正像人的本质，他的属灵的人格尽管是永恒地给与每个自由的主体的，但却是以这样的方式为这种自由而设定的，以至于自由的主体能够以‘肯定’的模式、以‘否定’的模式、以耐心顺从的模式或者以反对他自己受托的这个本质性的自由的模式来占有自己，所以，通过上帝的自我传达而永恒地奉献给人的自由的、与上帝绝对亲密的实存，也能够以纯粹的漠然给与模式、以接受的模式和以拒斥的模式而存在。”<sup>591</sup>

对于拉纳而言，上帝的自我传达提供了它自己在人身上被接受的可能性条件，但是它并不而且不能保证恩典将被所有的人所接受。只能说恩典是没有差池地奉献给所有的人的。尽管我们无法知道多少人最终拒斥了神圣的自我传达，而且从而拒斥了他们自己的自我（如果有的话），但是因为人的自由的彻底本质，这样的一种拒斥的可能性必须予以肯定。不过，对于拉纳而言：“上帝的自我传达的这种方式[即，作为被拒斥的、被接受或漠然地在那里的]并不取消这种像所奉献的那样的自我传达的真实给定性，因为，当然千万不要认为一个被自由地拒斥的奉献或者一个被纯粹给与的奉献是一种会存在却并不存在的传达。而是它必须被认为是一种已经真实发生了的传达，而且借此我们的先验的自由是而且总是真实地和不可避免地被面对着。”<sup>592</sup>超自然的实存是上帝的爱或自我传达的永恒奉献，这必须被人们自由地予以占用。

第三，超自然的实存是“那个基本的状况的神化、即人的知识和自由之最终视野的神化。”<sup>593</sup>它不是某种外在的、加在人身上的东西。超自然的实存是人的超越性的超自然的提升。拉纳论证说，上帝的自我传达“在人的最原生的根基中、在人的属灵本质的中心来把握人，并且把这种属灵的本质导向上帝的亲密性。它把一种蒙恩性的、超自然的能动机制和面向上帝的最终性赠与人的这种本质，而且如此提升属灵的人的无限超越性，以至于这种超越性不仅成为属灵的、人格的、自由的人的存在之条件，而且成为朝向上帝本身的超越性。”<sup>594</sup>可见，超自然的

<sup>590</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，116，123-124。

<sup>591</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，128。

<sup>592</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，128。

<sup>593</sup> 拉纳和拉辛格合著《启示和传统》：Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (New York: Herder and Herder, 1966), 页 16。

<sup>594</sup> 《神学研究》英文版，10：34。

实存是人的生存中的一种蒙恩的、但是永恒的契机，总是人的自我实现的一个共同的决定因素，无论是在接受的模式中，还是在拒斥的模式中。不过，恰如人无需具有对他们的“自然的”超越性（向自我、他人和作为 woraufhin 的上帝定向）有什么有意识的意识，所以他们也无需有意识地意识到超自然的实存。不过，它作为人的一个超越性的契机则是活跃的。<sup>595</sup>

前面已经谈到，上帝的自我传达建立起了上帝与人之间的一种人格交通或关系。这种关系是由超自然的实存而成为可能的，即，人的超越性的超自然的提升提供了人面向上帝的一种定向，这恰恰是一种人可以与之交通的人格性的实在。鉴于人，当不参照超自然的实存予以考虑的时候，所朝向的上帝是作为超越之遥远的、自我拒绝的“鸱的”，通过超自然的实存他们所朝向的上帝是那个作为爱被直接给与的上帝。<sup>596</sup>现在可以看到，上文对拉纳的神学人学的勾勒并为完全反映他对实际的、具体的人的生存的理解。因为，事实上，人总是已经面向具有爱的亲密性的上帝，而不仅仅是具有遥远奥秘的上帝。人的所有活动都是在上帝爱的视野中发生的。的确，通过上帝的自我传达，上帝的爱成为人的如此这般的生存中的一个构成要素、一种实存。超自然的实存是上帝的自我传达向人的奉献，这引导并指导人向上帝，不是从外部，而是从人生存本身的内部。“因而上帝面向属灵的造物的这种自我传达的特征能够而且必须是先于原罪的一种超自然的和非强求的事件，并不从而把一种双层的二元论引入一元实在之中。上帝的自我传达是在人的生存的那一个真正的具体序列中与人最内在的东西。至少像所奉献的那样，它是作为他的最高的、义不容辞实现的条件而先于人的自由的。”<sup>597</sup>

第四，人的超越性的这种提升是拉纳所称的先验启示或启示的先验方面。“一个超自然的形式对象的传达（换一种表达则是：超自然的视野，其中伦理的东西之物质客观性得到非反思的却是真实的把握；人的属灵的超越性向上帝的直接临在的敞开）在一种真正的意义上已经是‘启示’……蒙恩的超自然的提升已经蕴含着启示和信仰的可能性。”<sup>598</sup>在启示的这个先验方面“所启示的”恰恰是作为在绝对的近处传达上帝自己的那个神秘的上帝的特征。因为先验的启示是随着超自然的实存被给与的，拉纳断言启示的历史并不局限于记录在《旧约》和《新约》中的信仰历史，而是随着人类的历史本身共同延伸。<sup>599</sup>哪里有人，哪里就毫无差池地给出上帝的自我传达，而且于是就给出了先验启示。

第五，对拉纳而言，自由地接受被超自然地提升了的人的超越性（超自然的

<sup>595</sup> 《神学研究》英文版，10：34-35。

<sup>596</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，129。

<sup>597</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，124。

<sup>598</sup> 《神学研究》英文版，9：162。

<sup>599</sup> 参见：拉纳和拉辛格合著《启示和传统》：Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (New York: Herder and Herder, 1966), 页 16-18。《基督教信仰之基础》英文版，142-152。

实存)是拯救。上帝的拯救旨意是普遍的,因为所有的人都被提供了上帝的自我传达,而这是人的最终成全。任何接受自己的人格的人——人格包括了向上帝的一种超自然的定向——都获得拯救,无论这个人是否与作为先验启示的一种范畴性主题化的基督教有没有任何关系。<sup>600</sup>这个观点在拉纳著名的“匿名基督教”概念中得到发展。<sup>601</sup>他论证说:“如果有人,作为其生存的最内在的中心,占有被称作恩典的上帝的自我传达,已经无条件忠诚于自己良心地接受这个自我传达,那么这个人以一种真正的、而不是用言词对象化了的意义上是一个信徒;换言之,如果有人,甚至作为‘异教徒’已经占有拯救的祝福——而这归根结底是对基督教、对其福音、对其所有机构而言唯一重要的东西,因之所有别的一切都只是一种手段、一种历史的客观化、一种圣事的迹象或者社会显现,那么这样的人——他的可能性和现实性天主教神学可能不予怀疑,如果他的确占有他自己和别人所不知的、构成基督教本质的东西——在信仰中把握到的上帝的恩典,我的确不明白为什么不能被称作匿名的基督徒。”<sup>602</sup>拉纳指出,“根据天主教对信仰的理解,就像在梵二会议上所清晰表达的那样,毫无疑问,对基督教的外显的布道没有什么具体的、历史的接触的某个人仍然可以是生活在基督的恩典之中的一个称义的人。他然后在恩典中不仅仅是作为一种奉献、不仅仅是作为他自己生存的一种实存来占有上帝的超自然的自我传达,而且他还接受了这种奉献,而且从而真正接受了基督教想要传递给他的本质性的东西:他在那种恩典中的拯救,这客观上是耶稣基督的恩典。鉴于上帝先验的自我传达作为向人的自由的奉献是每个人的一种实存,而且鉴于它是上帝向世界的自我传达——这在耶稣基督那里达到其目的和顶点——中的一个契机,我们可以说‘匿名的基督徒’。”<sup>603</sup>

上帝的自我传达是人的存在中的一个超自然的实存的观点是拉纳有关自然和恩典关系所持立场的关键。与对这种关系的外在论的理解相反,他论证说,恩典是具体的人的生存的一个内在构成要素。“恩典无非是人的本质的彻底化(radicalization),不是强加于一个本质上自足的基础(被称作自然)之上的一层新添的上层建筑。”<sup>604</sup>上帝的自我传达被奉献给所有的人,而且呈现并活跃于所有人的生活之中,甚至包括那些选择否定他们朝向在自我传达着爱的那个上帝的定向的人们。<sup>605</sup>哪里有现实的人存在,哪里就有恩典的临在。在拉纳看来,所有的人,恰恰是如此这般的人,是神圣的自我传达所传达的对象,而且从而总是存在于恩典的秩序之中

<sup>600</sup> 《神学研究》英文版, 4: 179-181。(自然与恩典)

<sup>601</sup> Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), p. 111. 至于“匿名基督徒”这个问题,参见本文“对话精神”一章中的相关内容。

<sup>602</sup> 《神学研究》英文版, 14: 292.

<sup>603</sup> 《基督教信仰之基础》英文版, 176页。

<sup>604</sup> 《神学研究》英文版, 17: 66.

<sup>605</sup> 《基督教信仰之基础》英文版, 128.

## 第四章：人学要义

从前章我们看到，拉纳先验地把形而上学奠基在人的认知能力的基础上。实际上这一开始就有一种神学人学的目的论。纵然《在世之灵》是一本严格的哲学著作，但是它暗含的基调却是表明人在其尘世性中如何向时空中上帝的可能启示敞开。《在世之灵》演示了人对实在之根基的一种认知性“在先把握”，即朝向神圣的一种运动，同时又总是内于世界的一个运动。之后，拉纳于1941年所发表的下一部著作《圣言的倾听者》<sup>606</sup>则把《在世之灵》的那些主题延伸到宗教哲学的领域，尤其是以便藉此表明人的听到一种或许来自上帝的启示的能力之先验(a priori)可能性。其中所采用的方法仍然是先验的，即一种对于与主体性的可能对象范围相关的主体性的结构的分析。而拉纳45年著述生涯中所发表的各种形式的神学论文则是先验进路在天主教教义学领域的继续。对于拉纳而言，“教义神学今天必得是神学人类学……这样的一种人类学当然必须是一种先验人类学。”而且这需要“每个神学问题也必须从一种先验的观点来考虑。”就是说，“用以认识一个特定信仰对象的那些先验条件要得到显明的处理，而且……用来描述这些神学对象的那些概念要由这个反思所决定。”<sup>607</sup>

在哲学与神学的关系方面，拉纳不同于阿奎那，也不同于海德格尔。阿奎那认为哲学和神学是分离的学科，但归根结底哲学为神学服务，哲学是神学的婢女；海德格尔主张严守哲学和神学的分界。而拉纳实际上把哲学和神学合二为一。在我们看来，拉纳在自己的思想中之所以如此处理哲学和神学的关系，是因为拉纳认为“哲学本身就本来意义而言……是‘具有基督性的’”。

在拉纳看来，“哲学的基督性质”，“并非由于神学是保持着哲学的否定准则，或者强迫哲学对神学问题作形而上学的整理，这种做法充其量更适合于用来称谓作为哲学的经院神学而已”。“哲学之为真正的哲学本身”之所以“便是基督性的”，关键是“因为它作为‘基础神学的人类学’使自己在神学中‘被扬弃’，也就是说，当它是对人——上帝可能启示的谛听者的本质的论证的时，它一直在扬弃着自己，最终扬弃于‘神学’之中。”<sup>608</sup>

<sup>606</sup>《圣言的倾听者》德文第一版（慕尼黑，1941），德文第二版（经 Johannes B. Metz 整理，慕尼黑，1963）。主要译本有：（1）英文版（Richards 译本根据德文第二版翻译，纽约，1969年；Donceel 译本，根据德文第一版翻译，纽约，1994年），（2）法文版（根据德文第一版和第二版整合译出，巴黎，1967年），（3）中文版（根据德文第二版翻译，北京，1994年）。

<sup>607</sup>拉纳，“神学和人类学”，见于 T. Patrick Burke 所编《言在历史中》（New York: Sheed and Ward, 1966），页 1、2 和 14。

<sup>608</sup>《圣言的倾听者》中文版，页 199。

哲学之所以最终把自己扬弃于神学之中，在拉纳看来，是“因为即便在上帝保持沉默的条件之下，这种形而上学的人也在谛听着一种‘上帝之言’：他的沉默。而且即便在这种情况下，人最终从生存论意义上所选择的态度仍然可能是对这位沉默的上帝表示顺从，因而人在某种意义上便成为上帝关于人的此在的历史性（即从人自身方面无法推导出）之‘表达’的‘神学家’（即便上帝沉默也是一种‘表达’，而且从这个意义上看，是上帝就他对人保持的一种一次性的、不可推导的自由关系所发出的‘信息’，即关于他那种表示拒绝的自在态度的‘信息’）。”<sup>609</sup>

“所以”，拉纳指出，“哲学应随时准备放弃它具有的生存论，为次在奠基的特性，将之让与神-逻各斯并在上文所提到的含义上扬弃自己。”拉纳在这里的观点在作者看来是有针对性的，是针对海德格尔而来的。拉纳尽管受惠于海德格尔的方法和术语，但是他对海德格尔止步于哲学感到有些奇怪，他的神学在某种意义上也是把海德格尔的哲学“最终扬弃在‘神学’之中”。正如拉纳所说：“他教给了我们一样东西：在每一处和每一物之中，我们都能够而且必须找出置诸我们头上的无法言说的神秘，纵然我们几乎不能够用语词来命名之。这是我们必须做的。即便海德格尔本人在他的著作中而且以一个神学家看来有些奇怪的方式放弃对这个神秘有所言语，该神学家也必须发出言语。”<sup>610</sup>随之，拉纳在哲学和神学的关系方面得出结论说：“真正看来，哲学总是基督性的，是福音的准备，因而本身便是基督性的，这并非从事后附加的洗礼的意义上讲的，而是由于它在造就着能够倾听上帝福音的人，而这种倾听能力只能够从人自身得到。”<sup>611</sup>

## 一．先验人学之必要和任务

首先，“神学必须以‘神学的’人类学为自己的前提”。<sup>612</sup>

《圣言的倾听者》的“中译本前言”提到，“由当代哲学大师加达默（H. G. Gadamer）与著名医学家沃格勒（P. Vogler）合编的颇为丰富的七卷本《新人类学》文集中，独缺一卷‘神学人类学’——尽管其中收有神学论文。这看似令人奇怪——因为有关神学人类学的著述甚多，其实可以理解：‘神学人类学’的名称毕竟是矛盾的。”<sup>613</sup>尽管拉纳意识到这种矛盾，但是他比之前和之后的人更努力和勇敢地尝试了“一门神学人类学”的建立。

<sup>609</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 199。

<sup>610</sup> 转引自：Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1987): xi-xii. 另请参见：Martin Heidegger *im Gespräch*, ed. Richard Wisser (Freiburg and Munich: Alber, 1970), pp48-49.

<sup>611</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 199-200。

<sup>612</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 193。

<sup>613</sup> 刘小枫，“中译本前言”，《圣言的倾听者》中文版，页 1。

在神学的存在基础方面，拉纳一方面认为“天主教意义上的神学作为对自由的、超世界的上帝对人而发的位格的启示的聆听和行为，是不可能从人方面推导出来的，它永远建立于上帝本身的这样一个逻各斯的事实之上。”这是因为“神学的存在是由于存在着上帝对人的一个历史性的言词的缘故。”所以拉纳说，“从真正的意义上讲，一切科学——除了神-逻各斯——都是人-逻各斯，这就是说，所有科学，不论其针对的对象为何，其内容和方式都是奠定在人的逻各斯之上的，都是‘人的精神之中的事物’。”但是，另一方面拉纳又说，这种“肯定神学”尽管“不像以往在每一门其他类型的科学中那样，出现的总是人及其本质。但是，即便在这门科学中人也是不容忽视和不可被排除出去的，因为假若没有至少有能力倾听上帝之言的人，那么也就没有什么上帝之言。”<sup>614</sup>

所以便需要“一门神学人类学”。“这种人类学不仅建立在下述严格的和本质的意义上：上帝本身以其逻各斯向人揭示人自己的本质的终极结构，从而使神学人类学成为神学内容的一部分；而且它是这样一种‘神学的’人类学，其内容是，人的——尽管素朴的——非反思性的自我理解是神学本身得以成立的条件。”“因为对来临的启示的倾听知，是以人的某种基本素质为前提的，而且作为自由的倾听必须认知和肯定这种素质；上帝之言为了从自身方面为人所能够聆听，本身必须能够以人的言词发出，而这也是以人的某种素质为前提的。由此可见，神学必须以‘神学的’人类学为自己的前提，我们权且称这种人类学为基础神学的人类学。”“当然，从它所处理的素材上看，它可以、而且也是神学的人类学的一项内容。”其实，被拉纳“当作形而上学的科学”“所讨论的也无非是这种基础神学的人类学”。这种“基础神学的人类学”“所研究的东西”有三个层面：“假若关涉的是人，便是人类学；假如我们把人理解为一个一个不得自由地在其历史中倾听自由的上帝可能发出的福音的生命，它便是‘神学的’人类学；假如人对自己的自我理解是他得以倾听事实上已经发生的神学的前提，它便是‘基础神学的’人类学。”<sup>615</sup>

“人为了能够从事本体论研究，必须把自己看成是精神。因为只有如此他才可能知道，为什么‘禀在’是原初的、类比的。这就是说，一般的本体论以及自然神学的内在载体是人类学，是人对自己本身的认知。宗教哲学即自然神学，但是后者只有与形而上的人类学保持着原初而又持久的统一方才可能成立。”因此，拉纳说，“任何一种宗教哲学都必然同时是对于人的本质的表述，都同时包含着一种形而上的人类学。”<sup>616</sup>

其次，传统天主教的“宗教哲学”是不够的。

<sup>614</sup> 参见：《圣言的倾听者》中文版，页 192-193。

<sup>615</sup> 参见：《圣言的倾听者》中文版，页 192-193。

<sup>616</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 195。

在拉纳看来，这一方面是因为上述所说的“宗教哲学”的本质是“基础神学的人类学”：“宗教哲学——无论它自身单独还可能是什么以及从其单方面看它必定是什么——将永远是一种基础神学的人类学，这种人类学的最终目的是对要求倾听上帝之言的律令进行论证。既然上帝之言已经发出，宗教哲学所必须做的便只是设计这样一种‘基础神学的’人类学而已。”

另一方面，“因为它自身以理性的自然之光关于人的宗教所能够达到的一切，实际上都随着启示宗教的产生而过时了，以致宗教哲学的诸如此类的种种思辨不再具有它在上帝自身无言而人必须倾听上帝的沉默时曾经有过的那种生存论意义了。”拉纳“首先不是把哲学和形而上学理解为关于一切可以思维的东西的思维，而是看成人的生存论的需要的一种行为”。<sup>617</sup>

在拉纳看来，或者他自己表述的他的“基础神学人类学的本质”在于，“宗教哲学并非另一个层次上和运用另一类手段的神学之类的东西，也不是某种仅仅提出一套在没有神学的情况下发挥作用的假定秩序的科学；它是为神学做准备者并以此成为神学的必不可少的前提，它以科学研究的严谨性论证并确认对启示的顺从能力。”拉纳认为，“宗教哲学作为神学的基础神学性质的人类学”必须“将它唯一的存在依据放在上帝之言本身之中”。这是因为，“谛听着上帝之言说或者沉默的聆听者之本质，完全在其自身之内蕴含着宗教，这种宗教依循因上帝言说而实际上已经发生的启示去求索此在和应在。从人这个方面看，既然谛听行为同样必须估计到会相遇上帝的沉默，所以上帝的自我揭示在任何方面都依然是闻所未闻和非偿还性的恩宠。对上帝的谛听是倾听上帝之言的条件，而且这种谛听又是人带着对此在之恰切的生存论的自我理解所进行的自由行为。”<sup>618</sup>

“尽管如此，神学的存在依据仍然在其自身。因为一方面，谛听并非必然意味着事实上的听到（不管从事实上，还是从内容上看），承纳上帝的沉默同样也是一种对谛听的有意义的回答，这是由于即便通过上帝拒绝性的沉默，人仍然有可能成为他不可避免地必然会成为的东西：面对着位格性的、无限的自由上帝的位格性的、有限的和历史性的精神。因为他至少以被拒绝的方式与上帝发生了必然的‘历史性’关系。另一方面，谛听者之实际上正在形成中的自我本质，其奥秘作为人具体的自由行为尽管是独立的，但仍然沐浴在上帝的自由恩宠之中，所以即便神学的听知行为事实上已经完成的构成条件，在它成为人的本质之前也曾经是上帝的自由行为。可见，既然上帝自己使谛听的准备状态成为上帝听见他自己言说的条件，那么神学的成立依据便绝对地在其自身之中了：即在活的上帝自己的言说之中。宗教哲学只是作为条件先于神学，而且它也只能作为条件，这是由于它本身是由言说的上帝所构成的缘故。它是已听见的神学的条件，不过本身

<sup>617</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 196。

<sup>618</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 197。

是受上帝之言制约的条件。”<sup>619</sup>

### 其三，“新教宗教哲学的两种基本模式”需要超越

拉纳先验人学要超越所面临的两种类型的新教宗教哲学。尽管“这两种类型一再变换着形式重新出现”，但是它们要么把上帝理解为世界和人的内在意义，要么理解为世界和人的绝对对立者。<sup>620</sup>拉纳的宗教哲学，或曰“先验人学”，作为基础神学的人类学要达到它们“之原初的、因而真正的统一和综合。”所以，拉纳的“基础神学的人类学”要进行“对启示顺从能力的分析”，要建立“关于对启示之顺从能力的本体论”，要注意“一般基础神学通常缺少或者未给予足够注意的那一部分”。<sup>621</sup>“一方面揭示了人对启示的肯定性承纳能力，而这种能力又不致径直地成为否定性的辩证反弹，不致成为所有属于人的和世界之内的东西的危机；另一方面，这种承纳能力也并非是这样一种能力，与之相比似乎启示仅仅成为实现这种宗教性承纳能力的内在要求的别名，而上帝似乎只是它的必然的内在联系者而已。实际上，一方面，上帝可能真正还在言说；另一方面，人也能够倾听这种就他自身方面而言闻所未闻的言说，人表明，这种言说真正被听见了。”<sup>622</sup>

### 其四，先验人学的任务

拉纳的先验人学（“基础神学的人类学”）的目的是要为其神学奠基。他的整个思想发展过程，通过其著作的主题表现出来，在某个意义上说他的《在世之灵》的主题是哲学，《圣言的倾听者》的主题是人学，而《基督教信仰之基础》和大量论文等的主题是神学。

与传统的做法不同，拉纳在建构其先验人学的过程中所走的不是“一条由上到下的道路”，“所走的是一条相反的道路”。<sup>623</sup>他的先验人学“把人的本质规定为一种必须聆听上帝可能发出的启示的历史性存在者的本质”，力图“成为对神学的唯一可能的‘由下而上’的奠基。”<sup>624</sup>拉纳主张，“一种对神学的科学理论上的奠基——至少应设想它以某种方式先于神学存在——力所能及的不是上帝的话语，而是人对上帝话语的倾听，即只能触及对上帝可能发出的启示的倾听能力之先验的可能性。”这是“一种先于神学本身存在的、对于启示神学的科学理论上的论证”。<sup>625</sup>

<sup>619</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 198。

<sup>620</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 26。在德文第一版中（第 36 页），拉纳在此处具体提到施莱尔马赫（Schleiermacher）和利奇尔（Ritschl）作为第一种模式的代表人物，具体提到巴特（Barth）和布鲁纳（Brunner）作为第二种模式的代表人物。但是在麦茨修订的德文第二版中则只是“类型化”，舍弃了“两种类型在历史上的种种具体表现”。

<sup>621</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 199。

<sup>622</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 200。

<sup>623</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 9-10。

<sup>624</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 13。

<sup>625</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 9。

而这种论证在拉纳那里“总是从揭示人身上蕴涵着的倾听上帝音讯的能力这层意义上讲的。”但是拉纳这里所说的“人”并不是特指神学家，“问题从一开始便不是针对身为神学家的人，而是以作为在者的人作为对象”。当然，“成为神学家是人这个在者本质中的能力之一”，因为“上帝的自由、不可算计的福音传给他并且通过恩典和这种恩典在圣言中的历史性‘显现’，赐予他以完美的倾听能力。”在这个意义上，我们或许可以说，在拉纳那里“神学家”是完美的“圣言的倾听者”、是一般人的楷模。但是，在拉纳看来，“基础神学的人类学”只是神学的准备，本身不是神学，“就在人身上建构一种确实的神学而言……还必须要求人的内在的、神赐的提高，以使所倾听到的福音真正成为神学”。<sup>626</sup>而这方面，拉纳的努力成果是他的那些神学著作和论文。

他的先验人学“将分析作为人的在之可能性的对上帝启示的倾听能力，正是这种在之可能性才从根本上构成人的完美展开的本质。”<sup>627</sup>而所谓的“人的本质”“从双重意义上概括”便是：“一，人是精神，这精神在本质上面对着未知的上帝，面对着其‘意义’非世界和人的思想所能确认的自由的上帝，因此，人与这种意义的肯定的和不容更改的明确关系也并非自下而上地建立起来的，而只能由上帝自己赐界。所以，人本身必须随时考虑着这位上帝的启示的可能到来，与此同时这种启示方才会完全将人引向其自身，因为，由上帝自由地和不容推导地以这种方式支配着人的超验关系，同时也构成了人的具体本质。二，人恰恰在这一点上是一个历史性的生命。虽然人是精神，或者说正由于人是精神，人才不仅仅作为生物存在有义务转向他的历史。由此得出结论，就人的原初本质而言，从一开始便期待着那可能发生的历史事件——一次可能到来的启示；假如作为自由者的上帝不愿自我启示，而想保持缄默，人则努力达到自己精神和宗教存在的最终和最高的自我完成，以便倾听上帝的缄默。”<sup>628</sup>这就是拉纳对自己的形而上学的人类学或者“基础神学的人类学”所“规定”下来的“任务”。

“拉纳在这里完成了理性神学与启示神学的连接，并回答了以莱辛（G. E. Lessing）为代表的启蒙思想家诘难启示神学的一个重要问题：既然经验的、历史的真理是偶然的真理，而理性的真理是普遍的真理，那么为什么要听从在历史中所发生的、以经验的方式被感知的启示真理，而不信赖人自己的理性的普遍真理呢？拉纳对这个问题的回答是很巧妙的：这是因为人的理性认识的先验的限度，因而，为认识世界的本原和人生的终极意义，神圣的启示是绝对必要的。这就是拉纳的神学人类学。”<sup>629</sup>

<sup>626</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 9。

<sup>627</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 10。

<sup>628</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 13-14。

<sup>629</sup> 张庆熊，《基督教思想史教程》，页 128。

## 二. 人之为灵

拉纳的重要著作《在世之灵》的标题为我们指出了拉纳先验人学的切入点。其中的“世”是指“人的直接经验可及的实在”，即物质世界。“灵”是指“伸到世界之彼岸、认识形而上的东西的能力”。<sup>630</sup>拉纳认为，灵和物质只能恰当地理解为“一个人的那些契机，其中人的原始统一的本质展示和显露它自己。”<sup>631</sup>就是说，灵和物质是人的同一个本质的两个契机，在本质上是统一的。从而，要考察拉纳的先验人学，就不能不考察作为在世之灵的人的“灵”的方面和“物质”的方面。

拉纳对灵所下的定义是：“灵是人在一种对自我的绝对的已然给定中人回到他自身这个程度上所是者；恰恰如此，他总是指涉实在本身的绝对性，指涉它的那个被称作上帝的根基；而且，这种返回他自身与指涉可能实在的绝对整体性及其根基两者之间彼此互为条件。”<sup>632</sup>按照这个定义，人的属灵契机具有互为条件的两个方面。首先，人的特征是一个主体或者人格。<sup>633</sup>在人类经验的所有活动中，人不仅认知和意欲经验的对象，而且意识到并肯定它自身作为这种经验的主体。对自我的这种意识和肯定是人类经验的一个必然要素。这种自我经验尽管总是呈现，但是不同于对于对象的经验。对象是直接或者含蓄地被经验到的，而主体连同对于对象的经验而直接或含蓄地“共同一经验”到它自身。这样的自我经验经常得不到有意识的意识。它可能被轻易地忽略，因为自我的“共同一经验”并不把那个自我呈现为一个经验对象。自我或主体而是呈现为被照亮的空间，其中对象显得被认知或被意欲。主体对他自己的含蓄经验是对于对象的显明经验的可能性的一个条件。

拉纳因而断言，认识活动的本质不是“接触到某物”，也不是认知者的“意向的向外伸展”，而是“在者之在的觉在”。“简而言之，对于在的不明确的认知作为个别的在者每一个认识之条件，它总是与人的思维同时被意识到的”<sup>634</sup>认识是存在的自我照明，或者存在反映到自身。同样，自由（意志）的活动原初并不是选择或者占有某个特定的对象，而是在意欲的或者自由的主体方面占有自我。<sup>635</sup>意欲是主体临到它自己。在所有真正的人的活动中（对拉纳而言，认知和意欲代表人的两个基本活动模式），都有主体向自身的回转。正是主体的这种转向它

---

<sup>630</sup> 《在世之灵》英文版，页 liii。

<sup>631</sup> 《神学研究》英文版，5: 162。

<sup>632</sup> 《神学研究》英文版，5: 162-163。

<sup>633</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，17-19, 26-31。

<sup>634</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 37-38。德文第一版，页 52-55。

<sup>635</sup> 《圣言的倾听者》中文版，110。德文第一版，页 123。

自身，允许那些经验对象在它们与主体本身的区别中被经验到。<sup>636</sup>

人的属灵契机的另一个方面是人类主体总是指涉或朝向实在整体，包括实在的神性根基。这构成主体转向自身的条件，也有赖主体转向自身这个条件。拉纳把人的特征描述为在本质上是能动的和躁动的。他说，人“根本上总是在途中”。<sup>637</sup>人是敞开的，未完成的。这点在人的追问能力方面是显而易见的。人可以对一切发问。每个断言都可以基于另一个断言来加以质疑。每个回答又是新问题的契机。同样，在人的活动中，每个完成的目标“总是已经相对化为某种临时的东西，相对化为某个阶段。”<sup>638</sup>

人的这种对一切发问的富有特征的能力为拉纳《圣言的倾听者》中的形而上学的人学提供了起点。追问一切问题，不满足于所有特定的答案，就是追问存在问题。人们想知道一切是什么，特别是其统一性。他追问最终的背景，所有事物的那个根基。而且在他知道每个个体事物都是一个在者的意义上，他追问所有在者的在。<sup>639</sup>这个有关在的问题蕴含在人所发问的所有其他问题之中。因而拉纳说，人在其每个行动中已经是在做形而上学。被人们如此无穷无尽地予以追问的存在问题预设了能在者则能知。<sup>640</sup>因为认知与存在的根本统一性，任何事物在其在的程度上与它自身同在，是澄明的，从而是能知的。追问这种特定的在者之在的能力还预设了，人向所有的实在敞开，而且对存在有某种先验意识，以至于一个特定的存在能够与存在本身区分开来。在认识任何特定的存在的活动中，人类主体已经“超越”这个直接的对象，而且意识到可能对象的整个范围，或者说存在本身。在这个意义上人的存在就是一切。

但是正如人类主体对于自我的认识被看作伴随着认识对象活动的一种含蓄的、非对象性的“共知”，所以这种对于存在的必然认识也与对于特定存在者的认识类型不同。拉纳主张，存在总是已经显示和得到承认，但是没有得到主题性的认识<sup>641</sup>。拉纳用“在先把握”（Vorgriff）来特指人们对于存在的认识。人具有一种预先把握，预先把握到伴随对于特定的存在物的对象性把握的存在。“在先把握是作为认识可能性之前提条件……在先把握有觉知地开放着认识的个别客体在其中被觉知的视野。”<sup>642</sup>。人类知识的视野或地平圈本身（存在本身）不是知识的一个对象。而是知识对象在其中显现的一个空间。先行把握所指向的这个地平圈，必然是在每个对象性认识活动中被“共知”的。

进而言之，根据拉纳的说法，没有这个“先行把握”对于特定事物的把握就

<sup>636</sup> 参见：《在世之灵》英文版，页 118-226。

<sup>637</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，页 32。

<sup>638</sup> 出处同上。

<sup>639</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 34。德文第一版，页 44。

<sup>640</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 40-41。德文第一版，页 50-51

<sup>641</sup> 参见：《圣言的倾听者》中文版，页 38。德文第一版，页 49。

<sup>642</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 65。德文第一版，页 77。

是不可能的。个体对象或者存在者就不会被断定为个体的或者特定的，除非人类认知者对于存在整体的地平线圈有了某种意识，特定的存在物正是与这个地平圈的背景形成对照。没有对于共相（存在）的意识，个体（特定的存在）就不会被如此识别。“先行把握是一般概念得以成立的条件，是抽象的条件，而抽象本身又是实现感性事物的客体化和认知的自在性的条件。”<sup>643</sup>换言之，在先把握是共相概念、抽象的可能性条件。抽象转而使感官给予的东西对象化成为可能，以及使认知着的自我-自足成（self-subsistence）为可能。<sup>644</sup>在拉纳看来，没有对于存在的先行把握，人只是在感觉经验中被交付给世界，但是不能在思想中认识到感觉经验的对象作为与主体相对的对象。只有在这样的对经验对象的一种对象化完成的情况下，主体才能作为与他的经验世界相对的自主主体完全返回自身。

在此基础上，我们可以进一步讨论拉纳对于先验经验的理解。拉纳说：“我们把认知主体的主体性的、非主题性的共-意识——这是在每个属灵的认识活动中必然而无休无止地被共同给予的，以及主体向无限广阔的所有可能实在的敞开，称为先验经验。它之所以是一种经验，是因为这种非主题性的、无法逃避的认识是对于任何对象的每个具体经验的可能性的一个契机和条件。这种经验之所以被称作先验的，是因为它属于认知主体本身的那些必然的和不可剥夺的结构，而且因为它恰恰寓于对于任何可能的一组对象或范畴的超越之中。先验经验是对于超越性的经验，其中对于主体结构经验以及连同对于认识的所有可以想象的对象最终结构的经验都一起和同一地呈现。当然，这种先验经验不仅是一种纯粹认识的经验，而且是一种意志和自由的经验，相同的先验性的特征属于它们，结果从根本上说，总是能够一道追问认知和自由的主体之目的和结构。”<sup>645</sup>

基于这个定义以及前面对于灵的讨论，我们可以说，对于拉纳而言，人的特性之所以是灵，是因为人们可靠地具有这样的先验经验。进而言之，这个定义表明，对于自我的非主题性的经验和对于存在的非主体性经验（向所有的实在敞开）——它们一道构成先验经验，并不纯粹是与人类经验的其他形式相协调，而是事实上是人类经验的其他形式的可能性的必要条件。最后，在这个定义中拉纳暗示了他的信念，就是，人的认识和自由两者都揭示人的先验性。

### 三. 人之为物质

对于拉纳而言，人不是纯粹的灵。人并不完全返回自身。自由的人类行为者并不完全成功地按照他的存在计划来构建他自己。“在人作为一个存在实体（作

<sup>643</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 65。德文第一版，页 77。

<sup>644</sup> 参见：《圣言的倾听者》英文版（Joseph Donceel），页 47。

<sup>645</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，20-21

为“自然”)与他通过自由决断(作为“人格”)所要达到的之间,在他被动地所是与主动地设立自我之间,本质上总是存在一种裂隙。”<sup>646</sup>同样,人对于实在整体的能动取向是不完全的。在人的超越性中有一种对于存在本身的取向,但并不是对于存在的占有。人有一种先行把握,对于存在的先行把握,包括对于上帝的绝对存在,但不是对于存在的一种完全的和完美的理解。这是因为人是有限的灵,本质上与世界相关的灵,物质的灵。

值得注意的是,尽管物质是人的有限性的原则,但是在拉纳的思想中并不受到贬低。相反,他批判那种把物质当作与上帝对立的、阴暗的东西,当作与上帝真正肖像和代表的灵相矛盾、相冲突的观点。<sup>647</sup>而是坚持认为,物质的善是基督教创世教义的一个结果。物质是灵借此得到实现的手段。物质不是人的灵的实现的障碍,尽管人的物质性清除地使这种实现与绝对的或神性的灵的完善有所区别。

拉纳说,“作为物质,人把握自己和必然属于他的环境,结果,在指涉在爱[即,上帝]中必须予以接受的奥秘的经验中返归他自身的活动的发生,总是而且原始地是在仅当遭遇个体的时候,遭遇展示自己的东西的时候,遭遇具体的、不能除掉的东西的时候,以及遭遇有限的东西的时候,即便它是可靠地给予的……物质是客观的他者的可能性的条件,是我们直接经验为时空的东西(恰恰是当我们不能对它从概念上对象化的时候)的条件,是使人与自己疏离并从而使他意识到自己的那个他者性的条件,而且是与构成历史的时空中的其他属灵的主体进行直接的相互交流的可能性的条件。物质是作为自由的质料的他者的先在给予性的根基。”<sup>648</sup>

根据这个定义,人类主体返归他自己,以及朝向上帝(即,人的属灵契机)只有通过遭遇其他有限的实在才能给予。拉纳主张,“所有造物性的灵性都与物质有着本质的关系,因为最终即便方式不同,造物性的灵性是一种接受性的和相互交流的灵性(甚至“天使”亦然)。”<sup>649</sup>对于拉纳而言,人的物质契机的意义有待在人的接受性的和相互交流性的特征中寻找。

基于对物质的托马斯主义的理解,拉纳论证说,物质的人是空间性的和时间性的。他对于时空的理解不是源于人的感觉经验,而是源于人对于自己所具有的存在感。于是,空间性不是呈现在广延性之中,而是在多元性之中。物质是本质上同一的某个东西的重复性的可能条件。物质是由同样是物质的实体构成的。这种多元性,物质的这种量的本质就是空间性。拉纳不是把时间性理解为一个在手

<sup>646</sup> 《神学研究》英文版, 1: 362。

<sup>647</sup> 《神学研究》英文版, 6: 155。

<sup>648</sup> 《神学研究》英文版, 5: 163。

<sup>649</sup> 《神学研究》英文版, 11: 218

的事物在场持续性的一种外在度量，即“并非指一个在者之临在持续时间的自在尺度，而是在者自身向着其可能性已经实现的完整性之内在延伸”。<sup>650</sup>一个实体向着它自己的实现的这种伸展是一个能动的过程。每个可能性都指向另一个、未来的可能性，后者通过部分保留和部分舍弃而把原初的可能性提升到更高的水平。时间性是人实现他自己的那个过程。的确，在原始的意义之上唯独人是时间性的。“人占有自己，舍弃自己，理解自己，因为他在回想中维持他的过去，而且已经允许那个杰出的未来呈现在预后之中。”<sup>651</sup>

因为人不是一种绝对的与自身同在，所以人是空间性的。尽管人类主体内在地并不简单，但是只有通过感官的中介（转向影像）才占有思想。<sup>652</sup>当作为一个种来看待的时候，人也不简单。存在着个体的人的多元性。这意味着人的自我实现，主体返归自我，只有通过感性对象的中介才能发生，更重要的是，只有通过其他人的中介才能发生。同样，因为人的特征不是一种绝对的与自身同在，所以人是时间性的。人类主体并不在某个时刻完全占有自己。人具有一种前后相继的本质。这意味着人的自我实现，主体返归自我，只发生在一个保持过去的自我实现时刻（回想）和投射未来的可能性（预后）的持续的过程之中。

#### 四. 人之为人际

正如许多学者所指出的，拉纳在其《在世之灵》中几乎没有考虑人的人际本质。在那里问题在于表明一个被束缚于诸可感对象的一个世界的人类认知者也能够拥有对于存在的认识。但是在《在世之灵》中，物质被描绘为人的承纳性、空间性和时间性的必要条件这一点也是至关重要的。在《圣言的倾听者》中，其中拉纳提出了人如何可能注意上帝的自由启示这个问题，在《在世之灵》中所给出的物质的这个特征成为拉纳对人的历史特性的理解所建基其上的基础。在此奠定了人的人际生存观的基础：作为时间性的和时间性的，人生存于与历史中的他人的本质关系之中。不过，《在世之灵》和《圣言的倾听者》仍然是指向人对物质对象的认识。

尽管在上述著作和《神学研究》中，拉纳强调的是人的人格本质，即个体的人类主体在认识和自由之中的自我实现，但是拉纳仍然在许多地方把人与他人的关系看作是对于这个人的自我实现而言是本质性的。<sup>653</sup>在1954年发表的一篇文章中拉纳明确说到：“个人的灵是指向他人的灵。绝对单独的灵本身是一个矛盾，而且是——在有这样一种东西的程度上说——地狱。如果[人被构想为灵]，那么

<sup>650</sup> 《圣言的倾听者》中文版 149-150。德文第一版，页 163-164。

<sup>651</sup> 《神学研究》英文版，4：331。

<sup>652</sup> 参见：《在世之灵》英文版，页 239-355。

<sup>653</sup> 参见：《神学研究》英文版，2：239；《神学研究》英文版，4：396。

这意味着人所是的那种得以体现的灵必然是在与一个‘你’的关系中存在……无论谁来设立人，都必然，而不仅仅是事实上，设立人的共同体，就是有形体的、人格的和时空的人的共同体。”<sup>654</sup>

在拉纳后来的论文中，有许多类似的陈述反映出一种有关人的人际本质的明晰而良好确立的立场。当然拉纳从未写出意在就人的主观际提供哲学说明的研究成果。拉纳对人的本质性的讨论总是与下述问题相关或者为下述问题预作准备而进行的：基督论、恩典论、上帝论或某些其他神学论题。拉纳没有提供系统的有关人的主观际的思想，并不意味着他对人的主观际没有成熟的思想。

对拉纳而言，人因为是灵，所以不是完全自在（*beisich*），而只是通过“它者”的中保（*mediation*）而到达他自己，只是实现他自己。这个“它者”在拉纳那里就是另一个人类主体。根据拉纳的说法，“人格的‘你’[是]主体的觉在[*das Beisichsein*]的中保。”<sup>655</sup>或者同样地，“人只有在与他人的遭遇中才到达自己；他人历史地呈示给某个人在知识和爱中的经验，他人不是一个事物，而是一个人。”<sup>656</sup>他人，属人的“你”既不是“我”的一种投射，也不单纯是“我”的自我实现的一个方面。“你”以其自身的实在性相对于“我”而矗立。“你”与“我”一样原始，而且使“我”作为一个主体的经验成为可能。“在知识和自由中，这些是生活的具体实现，‘我’总是与一个‘你’相关联，与‘你’就像与‘我’那样原始，‘我’总是只有在与他人的遭遇中才经验到自己不同于和等同于它者。”<sup>657</sup>

对于拉纳来说，这种主观际性或者于他人的关系性对于人的存在的本质性而言再强调都不为过。“倘若我把自己拽入一个其中我绝对孤独的领域，而且没有他者——他对于我而言或者对于我要部分负责的人来说是必须的——可以跟从的话，相互交流[即，主观际性]——其中它者总是必然在那里对我有所要求、对我有所支撑，在其冷酷无情性方面就会纯粹是显而易见的。”<sup>658</sup>可见，在拉纳看来，他人并不是与作为一个个体的我的自我实现并驾齐驱，而是自我实现之中的一个必要的契机。

这个讨论表明，人的超验性（超越性）——这在所有的人类行动中被含蓄地肯定了的，并非寓于两个方面：主体返归自身，以及向存在本身而且从而向上帝敞开或定向，而是三个方面。向他人的必然定向或者相关性也是人的一个先验方面。拉纳说：“主体与自己、上帝和他（人）的这三个关系并不是简单地肩并肩地矗立在那里，并不是像个体主体所拥有的与不同的偶然事态或与后验经验对

<sup>654</sup> 《神学研究》英文版，1：287。

<sup>655</sup> 《神学研究》英文版，6：241。

<sup>656</sup> 《神学研究》英文版，13：127。

<sup>657</sup> 《神学研究》英文版，13：127。

<sup>658</sup> 《神学研究》英文版，9：176。

象的那些关系那样彼此分离，而是作为属灵的和自由的主体的每个行动中（无论这种活动可能是什么）互为条件地必然一道被给予的，即便是非主题性地和非反思地。”<sup>659</sup>从而，对拉纳而言，在人的主体方面而言的占有自身的原始意义上所理解的人的自由，只能与人类主体与他人和上帝的一种必然关联性一道，并因为这种关联性而发生。

这种向他人定向或者与他人关联可能呈现出不同的形式（诸如爱或恨），但是无论如何“你”必然与“我”在那里。“其中人到达他自己并安排自己的那一个基本的、道德的（或非道德的）行动因而是与具体的‘你’的（爱或恨）交流，在此点他经验和接受，或拒斥他自己的基本的、先验的向一般意义上的‘你’的定向。其他一切则是这个基本行动之内的一个契机、这个基本行动的一个结果或这个基本行动的准备。”<sup>660</sup>

按照拉纳的观点，爱另一个人代表人的自由的真正实现。爱是最深刻、最真实形式上的自由。自由一直被视作作为整体的人类主体的自我占有或自我安排（self-disposal）。因而，“对于属人的‘你’的人格的爱的行动是……人的囊括性的根本行动[der Grundakt]，为每个其他的行动提供意义、方向和标准。”<sup>661</sup>人的属灵的实在性可以归约为对于另一个人的爱。的确，所有人类学的断言都应该被读解为有关爱的断言。人的肉体性、时间性和历史性，不能完全在反思中捕获到自己的那种无能为力，人的存在的深不可测的和冒险的特征，在希望和绝望中对于未来的预想，人的幻灭，持续遭遇囊括着人的无名的、静默的和绝对的奥秘，随时死亡，所有这一切都是爱另一个人的本质特征。“在爱他者的行动中，而且单单和尤其在这个行动中，人之所是与他的经验之所是之间的原始统一性得以汇聚、得以完全实现。对具体的他者的‘你’的爱不是某种傍着许多其他事物存在于人身上的东西，而是在他的完全实现中的人本身。”<sup>662</sup>

我们已经表明，对于拉纳而言，爱是其中作为灵和物质的人类主体可以看作一个整体、看作得到真正实现的那一个经验。至于爱的本质本身拉纳写道：“它不是从自我的一种自然流出，而是一个人自由的自我给与（self-bestowal），这个人占有自己，因而能拒绝自己，他对自我的舍弃因而总是一种奇迹和恩典事件。而且爱在其完全的、人格的意义上不纯粹是立国在某种第三物中相遇的两个人之间的某种关系，无论这个第三物是一种工，一种真理，还是别的什么东西。相反，爱是一个人最内在的自我向着和为了所爱的他者而放弃和敞开。”<sup>663</sup>

这种自我向他者的放弃和敞开包含着离开自我而进入到他人的不可控性和

---

<sup>659</sup> 《神学研究》英文版，13：128

<sup>660</sup> 《神学研究》英文版，6：241.

<sup>661</sup> 出处同上。

<sup>662</sup> 《神学研究》英文版，6：243.

<sup>663</sup> 《神学研究》英文版，1：123.

神秘性之中。<sup>664</sup>爱包含着风险，因为它是对于他人之中不可看和不可预想的东西的接受。人格的爱是一种“相信他人地把自我放弃给他人，没有任何[互惠]的保证，恰恰是因为他人是而且保持自由的和不可预测的。”<sup>665</sup>因为爱包含这样的步离自己而进入到他者之中，被爱者之中，拉纳经常把爱说成是狂喜(ecstasis)。<sup>666</sup>甚至当拉纳并不使用 ecstasis 的时候，显然他也是把爱本质上理解为通过一种自由的自我给与、甚至自我放弃而到自我之彼岸的所爱的人之中。<sup>667</sup>正如人的知识因先行把握(Vorgriff 或 excessus)而成为可能，所以同样，人作为一个自由的、主观际的行动者以在爱的 ecstasis 之中到达它自己的彼岸而赋予特征。

## 五. 作为人的超越“鹄的”上帝

对于拉纳而言，人被赋予的特征是由主体返归自身或者自我的一种自由构造构成的，而这是以主体与其他人类主体的关系作为中介的。进而言之，经由人的人际关系的这种人类主体的自我构造，表明是受到向着所有可能的经验对象的总体性的一种先验的朝向之条件限制的。拉纳论证说，人具有对于存在本身的一种先行把握，而这使所有的具体的认知和意志行动成为可能。尽管已经有显示表明这种先行把握以上帝的绝对存在作为其目标、终点或鹄的(das Worahufhin)，但是迄今为止拉纳对于这个观点的合理性证明还没有讨论。在《在世之灵》和《圣言的倾听者》中，他努力地阐明“在先把握”之鹄的就是上帝。<sup>668</sup>

拉纳说，西方哲学传统中对于人的超越性的鹄的之本质这个难题有三个基本的解决方法：其一是“从柏拉图到黑格尔”的“弥久常新的哲学”的解答，其二是康德的解答，其三是海德格尔的解答。“第一个回答：在先把握的延展面指向存在本身，后者自身之中没有内在的限度，而且所以包含上帝的绝对存在。康德回答：其中我们的对象被概念性地给予我们的那个视界是感性直观的视界，这个视界从根本上说并不达到时空之彼岸。海德格尔说：为人的此在奠基的超越性指向虚无[das Nichts]。”<sup>669</sup>他然后评估这三种解决之道——即人的超越性要么指向绝对存在、有限存在或虚无——的充分性。

首先，拉纳针对海德格尔在《形而上学是什么？》中的立场论证说，在先把

<sup>664</sup> 《神学研究》英文版，10：249-251。

<sup>665</sup> 《神学论集》德文版，13：125。

<sup>666</sup> 参见：《神学研究》英文版，11：200；《神学研究》英文版，12：189。

<sup>667</sup> 参见：Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, 页 19-87, 106-112, 187-189。克劳斯菲舍强调依纳爵的灵性观对于拉纳神学的影响。特别是，菲舍宣称，拉纳有关爱本质上是 ecstasis 的观点源于依纳爵的神秘主义。

<sup>668</sup> 参见：GW, 98-132；《圣言的倾听者》，77-87。

<sup>669</sup> 《圣言的倾听者》德文第一版，页 79。在中译本的德文底本、麦茨修订的“德文第二版”中，“有意放弃给这三种基本类型明确指出历史上出现过的具体形式”。就把本书作为一般性的宗教哲学的著作而言，麦茨“第二版”对拉纳本人“第一版”的修改未尝不可；但是，如果从全面把握拉纳自己的思想而言，本人认为这种修订恐怕就有些“失真”。这也是当代国际上研究拉纳思想的学者大多采用“第一版”而非“第二版”的学术考虑和真正原因之所在。参见英译本第 49 页，中译本第 66 页。）

握的鹄的不可能是虚无。初看起来，人的知识显得与某种存在的东西相关，而不是与非存在物相关。人类知识之直接赋予的对象被肯定为存在而不是非存在。于是，看来会得出结论，在先把握——这使这种对于具体对象的知识成为可能，也应当指向在而不是无。在一个更高的反思水平上，拉纳论证说，在先把握不可能指向无，这是因为，如果倘若是指向无的话，那么对于具体对象的认识的可能性的必要条件就不会有所提供了。<sup>670</sup>在认识到一个特定的对象是一个有限的、特定的实体的活动中，有一个含蓄的否定，就是否定这个特定的实体是与知识的所有可能对象的总体是共广延的。在认识那些特定对象中，拉纳说，人把直接给与的知识对象作为不同于知识的所有可能对象的视界（存在）的东西来把握。人类认识者，在一种否定活动中，能够把知识视野与在这个视野中显现的东西区分开来。但是既然虚无字面上什么也不是，并不存在，它不能这个视野，以这个视野为背景特定的认识对象能够被认识为有限的和特定的。就是说，虚无根本不是一个视野。“非-存在被认知，不是在所是者与虚无相对照的意义上，而是在如此存在被共同-认知到的意义上。否则，就会是对于如此虚无的一种把握。因为这个‘虚无’与所是者‘无’关，这个把握就不会是在我们对于特定存在物的认识中被给与的……如果每个否定都植根于肯定之中，那么这就最彻底的否定——非-存在——而言也必定为真。它植根于对于存在本身的超验肯定，而存在本身是必然被共同-设定于每个无论什么的肯定之中的。”<sup>671</sup>

无不“是”可以与任何具体的事物相对照的东西。拉纳论证说，只有一个确实无限的视野才使这样的否定成为可能——否定一个具体的实体是知识的所有可能对象的整体性，而这种整体性是在人的每个认识活动中含蓄地被给出的。只有通过对所是（存在）的一个视野的肯定，一个特定的对象才能够与它在其中显现的那个视野区分开来。正是向存在、而不是向虚无的一种非主题性的朝向，才使这种区分成为可能。“在（esse）总是在与一个特定的在者（ens）的把握之中已经被共-知的（co-known）。所是本身总是已经被对于如此存在的先行把握所超越。在为了被作为一个对象而被认知，一个特定的在者在这个先行把握中被把握这个意义上，它总是已经被作为被限定的、‘被否定的’而已经被认知到了。它之被否定不是……通过瞥见‘虚无’[das Nichts]，它限定特定在者，而它的空洞空间是特定的在者所不能填充的，而是通过对于如此存在的认识……对于被可感地给与的东西的否定，属于客观知识的可能性之先天的条件。否定……不是别的，而是超越所有特定在者而且指向存在的‘先行把握’之主题化。”<sup>672</sup>在一个明显指涉海德格尔的《什么是形而上学》的地方，拉纳写道：“因而，不是虚无在否

<sup>670</sup> 参见：《在世之灵》德文第一版，215-217。

<sup>671</sup> 《在世之灵》德文第一版，216-217。

<sup>672</sup> 《在世之灵》德文第一版，216。

定，而是存在的无限性在否定，后者是先行把握之所指向，后者揭示一切被直接给予的东西的有限性。”）“‘无’并非在否定之前，向着无边界者运作的在先行把握本身便是对有限者之否定，因为在先行把握作为认识有限者的可能性之条件，在它对于有限者的超升之中自然就揭示出后者的有限性。……并不是‘无’在否定着，而是在先行把握对之运作着的在之‘非-有限性’在否定着，它揭示着一切直接对象的有限性。”<sup>673</sup>

如果在先行把握不能指向无，而是必须有某种确然的或存在的的东西作为其鹄的，那么唯一的问题就是，人的超验性的这个鹄的是上帝之绝对无限界的存在，还是像康德所肯定的那样，是感性直观的一种相对无限制的时空视野。拉纳论证说，设立“在先行把握”的一个相对无限制的视野这一点，与所设立的内容相矛盾，即“这一假定的提出及其内容之间存在着矛盾”。根据拉纳的观点，一个人类认知者，方能肯定所有可能的认识对象的整体性是有限的，只有当那种有限整体性已经在一种朝向无限的或绝对的存在在先行把握之中被超越的时候。只有在无限的视野之内，有限者才能被认识到是有限的。现在，按照康德的前提，这样的一种无限视野不可能是自在的绝对存在，因为自在之物是不可知的。对于康德来说唯一可能的无限视野会是虚无。因而，海德格尔对于人的超越性之鹄的的理解是与康德的那些反思的逻辑结论相一致的。<sup>674</sup>

可见，拉纳以人的超越性之鹄的之本质的三个可能的结论开始：海德格尔的解决之道（在先行把握之鹄的是虚无）、康德的解决之道（在先行把握之鹄的是有限存在）和“弥久常新哲学”的解决之道（在先行把握之鹄的是绝对存在）。既然海德格尔的解决之道已经表明是站不住脚的，而且既然康德的解决之道已经表明最终可以归约为海德格尔的解决之道，那么“弥久常新哲学”（*philosophia perennis*）的解决之道则是正确的那一个，即，人类超越性的鹄的必定是无限的或绝对的存在。“对于一个在者之实在的有限性的肯定要求肯定一个绝对在之临在作为实现自己的条件，这种肯定在首先认识到有限在者之局限的——向着一般在的——在先行把握之中将同时得到实现。”<sup>675</sup>

在拉纳对于“上帝”概念的一处“沉思”中，拉纳指出，“上帝”的功能是标明那种独一无二的经验中的那个客观的极点，在那种经验中实在之整体和我们自己的存在被带到我们面前。<sup>676</sup>在人类每个具体的认识或意志活动中得到肯定的那个绝对的、无限的视野不是别的，正是上帝的绝对存在。对拉纳而言，在先行把握是指向上帝的，就是说，上帝是人的超越性之鹄的。

<sup>673</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 67。德文第一版，页 80。

<sup>674</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 67-68。德文第一版，页 80-81。

<sup>675</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 70。德文第一版，页 83。

<sup>676</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，44-51。

这意味着，对于人返归自身——通过知识的有限对象、尤其是通过与他人的关系的中介——之先验经验同时是对于上帝的一种先验经验。拉纳说，对于上帝的经验不是一些神秘主义者的拥有物，而是属于每个人的。“对于上帝的经验不应该被认为仿佛是某个与其他经验并列的一种特定的经验……对于上帝的经验相反是每个属灵的、人格的经验之最后的深度和根本，因而是那个原始的经验整体性，其中属灵的人拥有它自己并为它自己负责。”<sup>677</sup>

拉纳秉持的观点是，对超越之经验与对上帝（作为超越之鹄的）之经验是密切相连的。的确，对于自我的先验经验和对于上帝的经验最恰当地理解为同一个原初的超越经验之主观的和客观的两极，而这同一个原初经验赋予人以特征。“在这个原始的、超验性的活动之中的那个活动和那个活动的目标只有作为一个统一体才能得到（available），而且只有作为一个统一体才能理解。”<sup>678</sup>因为这个理由，拉纳评论说，一个人说上帝经验（聚焦于客观的一极），还是说人的先验的趋向上帝的定向的经验（聚焦于主观的一极），是个次级问题。<sup>679</sup>拉纳本人可交替性地使用这两个表达方式。

这种对人的超越性的经验是人的上帝知识的唯一的和原初的来源。“最原始的、非推论的上帝知识[*das Wissen von Gott*]——这构成所有其他有关上帝的知识[*das Wissen um Gott*]的基础——是在先验经验中被给出的。之所以如此，是因为超越的鹄的，我们称之为上帝，恰好是在那里被给出的；总是非客体地和非显然地，但也是逃脱不了地和毫无差池地（*unfailingly*）。”<sup>680</sup>

拉纳赋予这种原始的上帝知识的特征是“先验的后验知识”（*transcendental a posteriori knowledge*）。在此，为了把握它的确切含义，我们有必要加以留心 and 说明。根据拉纳的说法，人的原始的上帝知识之所以被恰当地称为先验的，是因为这种上帝知识或经验并不与其他类型的人类知识和经验同等并列，而是其他人类知识和经验的可能性的条件。人只有在神圣存在的无限视野之内才认识和意欲特定的客体这一点属于人的本质。换言之，一种对于上帝的先验知识或经验是在所有的人类活动中被共同-给予的（*co-given*）。“在任何认识中都已经同时包含着对上帝的认识。”<sup>681</sup>先验的上帝经验并非在人的生存中被偶发地给予的。相反，对作为人的超越性之鹄的的上帝的经验或知识“是人之所是、人之所必须是以及甚至在最徒劳无益的日常生活中仍旧是的那个东西的可能性的条件。”<sup>682</sup>这种超验的上帝知识是作为一个属灵的主体的人之永恒的契机（*moment*）。它可能被忽视

<sup>677</sup> 《神学研究》英文版，11：154。

<sup>678</sup> 《神学研究》英文版，4：49-50。（“论天主教神学中的奥秘概念”）

<sup>679</sup> 《神学研究》英文版，11：156。

<sup>680</sup> 《神学研究》英文版，4：49-50。（“论天主教神学中的奥秘概念”）

<sup>681</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页71。德文第一版，页84。

<sup>682</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页72。德文第一版，页85。

或被抑制，但是这种先验的上帝知识仍然保持在和活跃在人的灵性的所有契机中。“人之所以为人仅仅由于他总是走在通向上帝的路上，不管他是否明确知道这一点，不管他是否愿意，因为他对于上帝永远保持着一个有限者之无限的开放状态。”<sup>683</sup>

尽管拉纳肯定这种对于上帝的知识是先验知识，因为它是在人的经验中被必然给出的，但是拉纳寻求把他的立场与本体论主义（*ontologism*）区分开来，本体论主义认为“所有的人类属灵的知识之可能性的必然奠基在于对于神圣存在本身的一种直接的（尽管非主题性的）直观。”他针对本体论主义断言说，“只有来自和通过与我们自然地所属的世界的遭遇的、一种后验的上帝知识。”<sup>684</sup>对于他而言，上帝是作为所有对象知识的视野而被共同-认识到的（*co-known*）。这种视野或者神的本身并不是人的知识的直接对象。在这个意义上，对于上帝的超验知识值得被称为一种后验的知识，因为它是在对于那些特定对象的范畴认识中被非主题性地给予的。“‘在先把握’所指的目的是上帝。它并非直接向着上帝，以致看起来似乎它直接而具体地设定绝对在之固有的自我临在，它似乎使之成为直接给定性；超前之走向上帝之绝对在表现在：绝对在（*esse absolutum*）由于‘在先把握’的原则上无限的光延面一直和从根本上得到共同-肯定。”<sup>685</sup>

尽管对于上帝的先验认识，根据拉纳，必须被理解为一种在上述意义上的后验（*posteriori*）的知识，但是这种对上帝的知识与我们通常的、对于诸对象的一种后验的认识非常不同。他论证说：“上帝知识的这种后天特征将会被歪曲，倘如其中的先验要素被忽视，而且倘如按照任何一种后天知识——这种后天知识的对象纯粹来自[主体]之外并且撞击一种中性的认识官能——的话。”<sup>686</sup>

拉纳在此所说明的人对于上帝的先验意识对于二十世纪有关上帝问题的两个经典讨论提供了重要的贡献。众所周知，以卡尔·巴特为代表的辩证神学的一个中心原则是，只有通过启示，确实是通过显然的基督教的启示，人才被给予一种对于上帝的意识或者认识。由形而上学所主题化了的一种对于上帝的“自然”知识之可能性遭到否定。针对巴特的这种立场，拉纳论证说：“如果神学在一种错误的意义上保持‘独立’，以至与形而上学，即与在形而上学中自我揭示的人的本质不发生任何关系，那么，至少从逻辑上，存在着一种危险，即它只可能导致对人的否定。它所有必须以人的话语表达的证言原来无非是对人的简单的否定，无非是对一直未被披露的神性的否定，所以也就根本谈不上上帝向一个完整的人真正启示自己的问题。”<sup>687</sup>对于拉纳而言，如果人们已经具有由一般的、先

<sup>683</sup> 出处同上。

<sup>684</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，页 51-52。

<sup>685</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 69。德文第一版，页 82。

<sup>686</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，页 53。

<sup>687</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页 27。德文第一版，页 39-40。

验的启示所确立起来的一种与上帝的关系，那么基督教所带来的特殊的、范畴性的启示才能被人们所承纳。

拉纳对于有关上帝的语言的形而上学地位的这种肯定还提供了一条路经，借以走出英美分析哲学传统中安东尼·弗鲁（Antony Flew）在所谓的“神学与证伪”（theology and falsification）辩论<sup>688</sup>中所设立的两难境地。以所有有意义的断言都是事实断言为预设前提，弗鲁论证说，只有有关上帝的言说可能被事实上证伪的时候，有关上帝的言说才能够被算作是断言。对此挑战做出回应，约翰·希克已经论证说，有关上帝的言说的确是事实断言，这些断言只有在来世才将最终得到证明。其他一些人，尤其是黑尔（R. M. Hare）和保罗·范·毕润（Paul van Buren），已经否定了神学断言是断言，论证说这些言说的功能是非认识性地表达信徒自己对于实在的观点。但是这两种选择都接受了弗鲁的前提，即所有真正的断言都是事实断言。尽管拉纳本人没有以盎格鲁撒克逊宗教哲学所提出的上帝问题的术语来思考，但是他的立场是应对弗鲁所提出的挑战的一个真正可供选择的办法。对于拉纳而言，有关上帝的语言的确是认识性的。这样的语言的功能是断言上帝的存在。不过，这样的神学断言就定义而言是不能经验证伪的，因为他们是形而上学性的而不是事实性的断言。上帝问题是一个严格的形而上学问题，一个有关我们作为整体的经验性经验之可能性的问题，而不是一个有关作为我们的经验性经验的一个特定对象的上帝的问题。“有关上帝的问题，如果，的确，上帝一开始便不被错失的话，不能够被设定为有关我们的超越和我们的历史经验的视野之内的一个个体存在的一个问题。相反，它必须被设定为有关那个支撑性的根基、起源和未来的问题，这个问题是我们自己之所是。从而，必然地，它已经在其本身之中一并具有对于是否[上帝存在]和何为[上帝所是]的答案。”<sup>689</sup>

为了避免对于拉纳所谓的对于上帝的先验知识也是一种后验知识的主张的错误理解，特别要注意的是，上帝知识的后验特征并不否定那些有关上帝的断言的严格形而上学性的本质。“（针对本体论主义和内在的上帝观念的）经典的经院哲学论题——上帝只能后验地从造物认识到——并不意味着说，当正确予以理解的话，人偶遇上帝，仿佛上帝是任何一种偶然给定的对象（花朵、澳大利亚），从人的认识的先天结构的角度来看的人对此可以没有任何关系。”<sup>690</sup>它的确意味着，人对上帝的知识是在人的那些特定的认识活动中作为视野被共同-给与的，在这个视野中这样的后验知识是可能的。“因为这个鸽的并非以其自身被经验到的，而是只有在主观的超越经验中被非对象性地被认识到的。超越之鸽的的给定

<sup>688</sup> Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 页 94.

<sup>689</sup> 《神学研究》英文版, 9: 139.

<sup>690</sup> 《神学研究》英文版, 6: 245.

性是这样一种超越的给定性，这种超越总是只是作为范畴知识的可能性条件被给定，而不是单为它自己。”<sup>691</sup>

尽管根据拉纳，所有的人必然地和可靠地具有这样的对于上帝的一种先验经验，但是并非所有的人从概念上把这种经验作为一种上帝经验来把握。<sup>692</sup>的确拉纳认为，概念上的无神论者可能在人类中构成一个日渐壮大的多数。对上帝的经验，就像对自我的那种原始经验一样，是其中人把自己作为一个整体来占有的一种经验。这样的经验先于反思。它是一种非对象性的或前-概念的经验。继发的对于这种原始经验的反思永远不会完全成功地捕捉到这种经验的深度和丰富。每个对于超验经验的反思本身之可能都是被有待反思的那同一个超越而使之成为可能的。于是先验经验总是已经超过反思。

由此得出结论，对上帝的先验经验，尽管总是在人类主体自己的自我-占有之原始水平上被给予的，但是可能在概念性反思的水平上被歪曲、忽视甚或被否定。<sup>693</sup>事实上，拉纳说对于上帝的经验特别容易被遮蔽或忽视，因为这是一种只是随同范畴对象的经验而给与的经验。人们可能只是沉浸在直接被给予他们的那些对象之世界之中，而不注意这些对象在其中显现的那个视野。可能只有一种非常强烈的经验（孤独、爱、先行到死亡之中的预想）能够把某些人从他们在日常生活的沉沦中唤回到对上帝的意识。<sup>694</sup>

借助对于先验的上帝经验与随继的对于那种经验的反思之间区别的这种理解，就可以理解拉纳有关上帝存在的那些经典证明的立场。他总是小心地予以强调，那些上帝存在的证明都是概念性的或反思性的证明。这就是说，那些证明是对于那种原初的、先验的上帝经验之多少成功的主题化。那些证明不应当被视作教化的工具。它们并不能以物理学家把亚原子微粒知识传授给学生那同一种方式，提供原先缺失的上帝知识。<sup>695</sup>“对于上帝的反思性证明并不是意在作为媒介传递一种知识，在这种知识之中一种先前完全未知的、而且因而是漠然的对象被从外部带到一个人面前，而这个对象对于这个人而言的意义和重要性只有通过被给予该对象的那些进一步的决定而随后得到揭示。”<sup>696</sup>这样的“证明”不会告诉我们有关上帝的任何东西。在这个意义上，我们认为拉纳是同意康德对传统上帝证明的否定的；所不同的是，在拉纳的观点看来，“对于上帝的理论证明只是意在作为媒介传递一种对于这个事实——人在其属灵的存在之中总是而且是不可避免地与上帝打交道——的反思性的意识，无论他是否反思这个事实，无论他是

<sup>691</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，64。

<sup>692</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，14-19。

<sup>693</sup> 《神学研究》英文版，11：166-184。

<sup>694</sup> 《神学研究》英文版，11：157-159

<sup>695</sup> 《神学研究》英文版，11：149

<sup>696</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，68。

否自由地接受这个事实。”<sup>697</sup>拉纳借助类似《圣经罗马书》1章18-21节<sup>698</sup>的经文的语言评述说，在那些上帝存在证明中要表达的知识是“最终不可消解的真正的上帝经验的一个契机，这个契机甚至属于真正的非信徒，尽管它遭到拒斥和压制，恰恰如此以致他的不信让他受审判和诅咒。”<sup>699</sup>

拉纳对那些上帝存在证明的处理不同于较为传统的天主教教义学的处理至少有两个方面。首先，对拉纳而言，虽然托马斯阿奎那有“五路”证明，但是严格说来只存在一种上帝存在的证明。<sup>700</sup>传统教义学的各种各样的证明应该被视作不同的范畴性的出发点，进入人的那个原初的、先验的经验，经过反思这个经验被看作需要上帝作为它的源头和鹄的。<sup>701</sup>上帝存在的那一个证明源于把具体的人类存在加以彻底的追问。其次，拉纳表明他自己的、上帝作为人的超越之鹄的的上帝证明不是“源于奥古斯丁、安瑟伦或莱布尼茨意义上的那些永恒真理的一个先天的上帝证明”。<sup>702</sup>拉纳并不是像他所理解的上帝存在的本体论证明的那些解释者们所做的那样来论证“事实上已经肯定的有限在者要求上帝无限存在之临在作为条件。”<sup>703</sup>相反，他的上帝存在的证明公式化地表达为：“对于一个在者之实在的有限性的肯定要求肯定一个绝对在之临在作为实现自己的条件，这种肯定在首先认识到有限在者之局限的——向着一般在的——在先把握之中将同时得到实现。”<sup>704</sup>这正是拉纳有关上帝的“人学证明”的精髓。

拉纳有关上帝存在的证明的这种表述受到一些人的质疑，认为他同安瑟伦一样，犯了从观念推出实在、从作为思想可能性的上帝投射变为断言作为真实可能性的神的存在这样一种错误<sup>705</sup>。但是这种批评似乎忽视了拉纳本人所作的在他自己对上帝存在的证明的理解与安瑟伦的理解之间的区分，即拉纳并非从上帝的观念前移到断言上帝存在，而是表明人类对有限对象的认识活动本身已经包括对上帝作为认识活动之“鹄的”（Woraufhin）的上帝的先验认识。

<sup>697</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，69。

<sup>698</sup> “原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但籍着所造之物就可以晓得，教人无可推诿。因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。”（简化字现代标点和合本）

<sup>699</sup> 《神学研究》英文版，9：140。

<sup>700</sup> 《神学研究》英文版，9：140。

<sup>701</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，70-71。

<sup>702</sup> 《圣言的倾听者》德文第一版，页82；参见：《圣言的倾听者》中文版，页69。此处中译本所根据的德文“第二版”，经麦茨修订后取消了此处“第一版”中所提到的具体思想家，只是表述为“这绝非纯粹先验的上帝证明”。

<sup>703</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页69-70。德文第一版，页83。

<sup>704</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页70。德文第一版，页83。

<sup>705</sup> 参见：Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 79-80。

## 六. 作为神圣奥秘的上帝

根据拉纳在《基督教信仰之基础》中的表述,人们谈论人的超越性之“神的”的方式有许多种。<sup>706</sup>它可以被称作“绝对存在”、“绝对意义上的存在”或者“存在的根基”,或者用更加神学的术语来说,可以称之为“上帝”、“澄明的逻各斯”或者径直称之为“圣父”。拉纳论证说,利用这些传统的哲学和神学术语谈论人的超越性之神的如今是成问题的。许多人把诸如存在、根基或第一因这样的经典西方哲学术语视作一些与他们自己的实际经验无关的空洞抽象。另一方面,像逻各斯、圣父甚或上帝这样的神学术语又过于专门,因为它们是如此高度地概念性的。这样的术语如此过度地承载着与它们的所指无关的意象和表征,以至于许多人不再能够把握由“上帝”所表达的真正意思。尽管拉纳毫不犹豫地肯定人的超越性之神的就是基督教传统中验证的上帝,但是他所关注的是避免用过度承载着概念的包袱以至于引起误解的术语来谈论这个神的。拉纳力求发现一条谈论神的道路,这条道路把读者的注意力导向他们自己的经验而不是任何传统的上帝概念。拉纳为这个目的所选用的术语是“神圣奥秘”。“我们想称我们的超越性之神的和来源为‘神圣奥秘’——尽管这个词必须在其与‘上帝’这个词的同一性之中被理解、深化和最终渐渐得到表明。”<sup>707</sup>对拉纳用“神圣奥秘”的意思的分析将进一步昭示拉纳基本的上帝概念。

拉纳小心地区分了他自己对奥秘的理解与传统的经院神学的理解。<sup>708</sup>对他而言,严格说来,奥秘只适用于上帝。它并不指涉某种因为人的知识局限而暂时不清楚的东西。相反,奥秘是原始的和永恒的东西。上帝的神秘特征正是上帝最贴己的本质。拉纳主张,即便是在“真福直观”(visio beatifica)中,上帝的奥秘也不会被消除,而是将完全地和直接地向蒙恩者们的灵魂显示。

拉纳列举了作为奥秘的上帝在先验经验中揭示出来的三个主要特征。首先,作为奥秘的上帝是无名的。名称把所命名的东西与其他实体区分开来,如此限制了所命名的东西。但是那个视野,即人的超越性的那个神的不能区分为其他实体中的一个实体。它不可能被给予一个名称。“[在实体之间]做出区分的那个命名之条件本身本质上可以没有名称。”<sup>709</sup>超越性之神的,即所有范畴性命名的条件,只能被标明为与所有的有限存在物不同者。在这个意义上称这个神的是无限的,并不是给与它一个名字,而是标明它是无名本身。上帝的所有概念或者名讳都是只源于对于上帝之“在先把握”的反思,而这个“在先把握”是人的超越性之无

<sup>706</sup> 《基督教信仰之基础》英文版, 60 页。

<sup>707</sup> 《基督教信仰之基础》英文版, 60-61 页。

<sup>708</sup> 《神学研究》英文版, 4: 36-73, (“论天主教神学中的奥秘概念”)

<sup>709</sup> 《神学研究》英文版, 4: 51 页。

限的、无名的视野。这种上帝观与《出埃及记》3章1-17节中摩西询问上帝的名讳时所得到的回答相一致，即“我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。”“我是自有永有的”。在此，我们再次领略了拉纳的现代神学思想与古老的《圣经》主题的一致性。在这个意义上我们可以说，拉纳的上帝不是哲学家的上帝，而是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝。

其次，作为奥秘的上帝是无限的。超越性之物的不同于人类知识的那些特定对象。物的是这样的对象在其中显现的视野。这个视野与该视野之中显现的那些对象之间的区分是在人的各种各样的知识对象之间做出进一步区分之可能性条件。但是所有范畴性区分的先验条件本身不能被范畴性区分活动所限定。“该视野本身不能在该视野之中被给与；……最终的量尺不能被度量；环抱一切事物的那个界限不能反过来被一个进一步移动的界限所决定。”<sup>710</sup>人的“在先把握”所指向的那个奥秘是完全无限的。

第三，作为奥秘的上帝不是任凭我们处置的东西。拉纳说，或许看起来逻辑和本体论在概念之网中“抓获”这个超越性之物的。但是，“这种抓获本身也是通过朝向所要被决定的东西的在先把握而发生的。”<sup>711</sup>人的每个属灵的活动都是由朝向这个神秘的、无名的、无限的物的使之成为可能的。正是人被神秘所处置，而不是相反。超越性之物的“在那里总是像处置[某物]一样。它不仅物理上，而且逻辑上，避免有限主体方面的每个处置。”<sup>712</sup>

人的超越性的这个神秘的物的是“以自我-拒绝、静默、距离、永恒地保持它自己的不可表达性这样的模式”给予人类主体的。<sup>713</sup>该物的或者视野退出视域恰恰是通过使范畴对象向人的显现成为可能。拉纳评述说，“本质在于界定事物的理性[即人的理性]其生命力来自于不可界定者；使事物透明的灵之亮光其生命来自向神圣的冥暗（本身是超-量的）开放。”<sup>714</sup>人在其属灵的本质方面之所以可能，只是因为它的向奥秘之定向。正是对物的的那种非主题性的共同-经验，即对作为无名的、无限的和处于我们控制之外的物的的经验，使对有限事物——人的特性——的命名、限定和控制成为可能。范畴知识之所以可能只是因为人向上帝的奥秘之先验定向。人类生存的最终源头是在于神秘的事物之中，或者像拉纳有时所言，人的本质是奥秘。<sup>715</sup>

拉纳把人的超越之神圣的物的指定为神圣的奥秘，是为了强调上帝不仅是人的知识的物的，而且是人的自由、意志和爱之超越性的物的。人的自由和爱之超

<sup>710</sup> 《神学研究》英文版，4：51页。

<sup>711</sup> 《神学研究》英文版，4：52页。

<sup>712</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，64页。

<sup>713</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，64页。

<sup>714</sup> 《神学研究》英文版，4：42。

<sup>715</sup> 《神学研究》英文版，4：49。

越之鹄的必定在某种意义上是可爱地自由的。“在爱的自由中占统治的是一种绝对自由之鹄的，它不能被处置，它是无名的，它绝对处置一切。它是我们的超越性作为自由和爱的敞开。”<sup>716</sup>作为人的自由和爱的根基和视野，根据拉纳，人的超越性之神秘的鹄的非常值得被称之为神圣的。

如果人的本质是由向神圣奥秘的一种定向所构成的，那么人的实现只有在这种向神圣奥秘的定向实现之中才能找到。根据拉纳，人的先验敞开只有在爱的狂喜(ecstasis)或者把自己给与囊括着我们的神圣奥秘之中才能成全或者完善。“爱归根结底恰恰是把那不可把握性(在他的本质和自由方面我们所称的上帝)作为庇护我们、肯定我们永远有价值、接受我们的东西来加以接受”。<sup>717</sup>拉纳写道，每个人所面对的那个最后的生存性的问题是，我们更爱我们的知识之小岛——这是任凭我们处置的，还是无限的、囊括性的神圣奥秘之海洋——这是我们所不知道而且不能控制的。<sup>718</sup>

## 七. 爱上帝与爱邻人

迄今我们讨论了拉纳神学人学的主要要素。自由和爱他人的概念一直是这种讨论的中心。我还表明了，对于拉纳而言上帝是人的自由和爱的先验性之鹄的。在最后这一节中，我想呈示拉纳对于人们对于同胞的爱与人们对于上帝的爱之间的关系。

对拉纳而言，自由被表明为：“……主体为它自己承担其责任，以便自由在其基本本质方面是导向如此这般和作为整体的主体的。在真正的自由中，主体总是打算自己、理解和设定自己，最终并不是做某事，而是做它自己。”<sup>719</sup>

前文已经表明，人类主体在知识中回归自身只有通过上帝的一种“先在把握”才完成。同样，人在自由中的自我-占有包含着人向上帝的一种必然定向。拉纳断言人的自由，如所指的自由，具有一种神学特征，即便是人类主体不在实施范畴性的宗教奉献活动的时候。人的自由的神学特征也不是简单地通过下述断言来解释的：上帝作为所有实在的原始源泉，也是人类自由的根基。对拉纳而言，就人自己的构成方面而言，人自由地在上帝的对面做出决断。<sup>720</sup>人在上帝面前的最终有效性中一劳永逸地自由创造他自己。人的自由不仅来自作为其根基的上帝，而且指向作为其最终目标的上帝。恰如人的知识因为对上帝的“在先把握”成为可能一样：“……在同一程度上，因为同一理由，自由不得不原始地和不可

<sup>716</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，65。

<sup>717</sup> 《神学论集》德文版，13: 124。

<sup>718</sup> 《神学研究》英文版，4: 59-60。

<sup>719</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，94页。

<sup>720</sup> 《神学研究》英文版，6: 179-182。（“自由之神学”）

避免地与上帝自身有关……自由在其原初的本质方面是对上帝肯定或否定的自由，而且其中有与主体自身相关的主体的自由。”<sup>721</sup>

说自由是向上帝定向的，或者说自由是肯定或否定上帝的自由，并不意味着上帝是从人的自由的范畴性的对象中所意欲或选择的一个。上帝被意欲恰恰是作为人自由的所有特定活动的那个先验的“去往何处”或视野。拉纳区分了作为自由行为者的人的“明显的、范畴的、概念表征的对象”与“先天的形式对象，即那个先验的视野，即其中遭遇到某个特定的个体对象的那个‘空间’。”<sup>722</sup>正是对作为自由之视野的上帝的这种非主题性的、含蓄的意欲使对于特定对象的明显意欲成为可能。尽管上帝不是作为人的自由的一个特定的对象被意欲的，而只是作为人的自由的那个视野被共同一意欲的（co-willed），但是上帝是真正地被共同一意欲的。人的自由的所有行动都含蓄地包含人类行为者在上帝对面的某种姿态。

根据拉纳，人类自由的彻底本质最为清晰地揭示在这样一个事实之中：人类可以否定或据斥他们自己的自由的那个视野、即上帝。“不过，这个自由是面对它自己的支撑根本身的自由。自由能够在必然再次肯定这个条件的行动中否定它自己的可能性之条件，这一点是受造性自由的本质的极端表达。”<sup>723</sup>对上帝的这样一种自由的否定当然是最为自相矛盾的一个活动：一个含蓄地肯定上帝、却同时明显地否定上帝的行动。

对拉纳而言，就像前文所见，人的自由的完全实现或者真正运用发生在对于上帝的一种狂喜的、无私的爱之中，或者以一种彻底的非一成全的模式来说，发生在一种狠的行动之中，其中人是完全自我定向的，与包围着他的神圣奥秘相隔离。但是自我一构成和自我一占有——这是人之自由，在另一语境中也曾被看作包含其他人作为中介。那里，人的自由的最终成全被断言是对其他人的爱。这就产生出一个问题，对于拉纳而言，是对上帝的爱还是对他人、对邻人的爱最终成全人。拉纳的回答是，爱上帝和爱邻人应该是同一的。“[人]与上帝的原初关系是爱邻人。”<sup>724</sup>

根据拉纳，邻人之被爱不是因上帝之故，爱邻人也不是一个人对于上帝的那种更原生的爱的一个道德结果。而是，邻人之被爱恰恰是因为他自身之故，而且正是这个具体的爱的行动拉纳断言是爱上帝。之所以如此，是因为对一个人或者邻人的那种范畴性的爱的行动发生在先验的对于上帝之爱的那个视野之中。“对于邻人的那种外显的、范畴性的爱是爱上帝的首要行动，对上帝的爱在对于如此

<sup>721</sup> 《神学研究》英文版，6：182。

<sup>722</sup> 《神学研究》英文版，6：237。

<sup>723</sup> 《神学研究》英文版，6：181。（“自由之神学”）

<sup>724</sup> 《神学研究》英文版，6：189。

这般的对于邻人的爱之中意指上帝……尽管是非主题性的，但却是真实可靠的和毫无例外的。”<sup>725</sup>附和《约翰一书》4: 20-21节<sup>726</sup>的语言，拉纳写道：“……极为真确的是，即带有本体论的而非纯粹的‘道德的’或心理的必然性，一个不爱所见的邻人的人也不可能爱他所未见的上帝，而且人只有通过爱可见的兄弟才能爱并未看到的上帝。”<sup>727</sup>正如我们前面表明的，拉纳并不把这种邻人之爱局限于对于那些离自己最近的那些个体的爱。邻人之爱必定是“清醒地服务于政治之爱，……这种爱导向整个人类，而且使最遥远的人成为自己的邻人。”<sup>728</sup>

爱上帝与爱邻人在拉纳思想中的这种同一的重要性再高估都不为过。在爱上帝与爱邻人的这种同一中，人们达到了至高点，即拉纳神学人学的那个最终的结论。只有在爱人类同胞的行动中，一个人才达到“范畴性地给定的实在之整体，并且在其中占有对于上帝的那种先验的、承受恩典的、然而又是直接给定的经验。<sup>729</sup>”对拉纳而言，爱是那个原生的经验，最完美地照亮作为整体的人的生存。在一段深有意义、值得全文引用的话中，拉纳写道：“对于爱和对于隐匿在爱中的责任、忠诚、风险、敞开和永恒的一种描述性的现象学必须表明：什么是爱‘你’所蕴含的高度和深渊；何以在爱中一个人真正经验到他之所是；何以对爱的否定把整个人关闭在自造荒诞之致命的、孤独的受诅咒之中；何以只有当人在爱的行动中敞开自己并把自己顺从整体的时候，实在整体才把自己作为自我-授予的、作为接受的和作为蒙福的不可理解性而展露自己（只有这是自明的）。”<sup>730</sup>

---

<sup>725</sup> 《神学研究》英文版，6：247。

<sup>726</sup> 人若说：“我爱神”，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。

<sup>727</sup> 《神学研究》英文版，6：247。

<sup>728</sup> 《神学研究》英文版，9：188。（基督教人道主义）

<sup>729</sup> 《神学研究》英文版，6：189。（自由之神学）

<sup>730</sup> 《神学研究》英文版，6：242。

## 第五章：对话精神

“对话”、特别是“宗教对话”作为人们开口必谈的话题在当今的重要性和频繁性再怎么强调似乎都不为过，也是目前海内外“宗教哲学”方面的书籍必备的章节。例如，张志刚先生的大作《宗教哲学研究：当代观念、关键环节及其方法论批判》就辟有专章探讨了宗教对话理论中的“排他论”、“兼并论”、“多元论”和“兼容论”，并且从方法论上进行了深刻批判。<sup>731</sup>至于已经翻译出版的保罗·尼特的《宗教对话模式》则更是其中的翘楚。当然，我们还也可以开出海外一长串代表人物的名单，如哈贝马斯、龚汉斯、斯威德勒、希克、普兰丁格，等等。

我们这个时代之所以成为一个对话的时代，按照陈德光先生为武金正《人与神会晤：拉纳的神学人观》所作序言的说法是：“在千年的转变中，全体人类与基督宗教意识到一个历史大阶段的更迭，即第一个千年，基督徒以天主圣三、耶稣基督及圣神三大题目为中心；第二个千年，基督徒以教会内部组织、改革、分离、俗化、现代化等问题为焦点；第三个千年，似乎趋向跨种族、跨宗教、跨文化、跨科技，整体性全球化的共融。今日强调的中心文化交流是走向全球性共融的一环。在文化交流的进行过程中，人们日益明显地意识到：一方面每一文化有其独特性，另一方面亦感觉本身文化的不足，需要其它更多元性的文化丰富其内涵。”<sup>732</sup>

在此我们认为麦茨在“论卡尔拉纳”中所说的一段话非常值得引用：“现如今，卡尔·拉纳在许多方面不再是一个争议性的、‘从教会学上讲可疑的’神学家了；他已经成为‘公认的’。他的大胆的神学观点现在被许多人所重复——尽管时常带有缺少思考的简单化和片面性。不过，对拉纳思想的普遍接受不应掩饰今天与拉纳的名字相连的那种天主教神学令人惊讶的浮现。这种浮现，出自苍白无力而且时常麻痹呆滞的新经院主义，已经通过经院传统与新近的先验的和存在主义的哲学的一种决定性的对质而发生。它也是在对于《圣经》的和神学的-历史的陈述（这些至少最初是作为规范阐发出来的）的一种神学解释学的帮助下取得的。进而言之，这种浮现，出自神学和宣道学之间的裂隙，已经在拉纳的那段纲领性的话语中被给定了其目标：‘事实上，最严格的神学，最富有激情地独自投身现实并且总是对新问题保持警觉的神学，长远看来本身是最宣道性的神学。’最后，这种浮现还有另一方面：从神学家们的职业信仰到兄弟般的信仰，而且在此它受到一种信仰神学的援助，后者把信仰看作总是处于危境之中和探索之中

<sup>731</sup> 张志刚，《宗教哲学研究》，（北京：中国人民大学出版社，2003），页24、页374-471。

<sup>732</sup> 谷寒松，“谷序”，《人与神会晤：拉纳的神学人观》，武金正著（台北：光启出版社，2000），页vii。

的，看作兄弟般地服务于所有人的希望的一种 *theologia viatorum*。如此这般，这种浮现就是离开隔都（ghetto）进入与社会多元和知识多元的世界的对话之中——而且恐怕应该说这种特定的浮现早在“对话”成为当今大谈特谈的时髦行话之前就发生了。”<sup>733</sup>

尽管对话这个话题是现在的一个显题，但是限于本文的篇幅，我们不想全面展开这个需要另文专论的问题，而只是想从拉纳的“先验人学”的内在逻辑所提供的一种宗教对话平台的角度展开拉纳在对话理论方面的贡献和实践。

## 一. “匿名基督徒”与对话平台

### 1. “匿名基督徒”之说的基础

拉纳后期在他唯一的系统性的神学著作《基督教信仰之基础——基督教观念导论》<sup>734</sup>中继续贯彻了他的人学主线，强调基督论是一种人学<sup>735</sup>，“所有神学永恒地是人学”<sup>736</sup>。拉纳在这本巨著中，不仅进一步系统梳理和展开自己的以往思想，而且在此基础上在第六章《耶稣基督》中比以往更加地明确提出了著名的“匿名基督徒”之说<sup>737</sup>，在《结语》部分提出了“神学的”、“人学的”和“面向未来的”三条信纲<sup>738</sup>。其中，作为拉纳“先验人学”之内在延伸或作为其一部分的“匿名基督徒”之说影响尤其深远。

拉纳认为，一个人也许并不知道耶稣基督，但是只要他有倾听上帝之言的能力，即便他不在基督教会这个圣事之中，也是一个“匿名基督徒”，他也是可以得救的。在匿名的基督徒只要有信仰，而不在乎名称这同一含义上，拉纳说：“的确基督徒深信，即便是没有圣事，拯救也是可能的，而没有真正的信仰则没有什么拯救是可能的。”<sup>739</sup>实际上，“匿名基督徒”不仅是拉纳主张“拯救的普遍性”<sup>740</sup>、赞成普世教会运动<sup>741</sup>、反对核武器、倡导和平主义<sup>742</sup>和投身“对话”的一种

<sup>733</sup> 《在世之灵》英文版，页 xiii。

<sup>734</sup> 德文本为：*Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, 1976；英译本为：*Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Seabury Press, 1978)。英译本译者 William V. Dych 是美国复旦大学（Fordham University）系统神学教授，当年拉纳门下的博士生，拉纳美国讲座之旅的陪同者和翻译。他是应拉纳本人之邀约把该书从德文译成英文的。

<sup>735</sup> 拉纳：*Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Seabury Press, 1978)，第 225 页。（下引此书，简称《基督教信仰之基础》英文版）

<sup>736</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，第 434 页；参见：第 444 页和 448 页。

<sup>737</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，第 176 页。参见：拉纳，“匿名基督徒”，《神学研究》英文版，6：390-398；拉纳，“匿名的和显明的信仰”，《神学研究》英文版，16：52-59。参见：William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000)，页 62。

<sup>738</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，第 448 页及以后。

<sup>739</sup> 《神学研究》英文版，23：182。

<sup>740</sup> 《神学研究》英文版，22：103。

<sup>741</sup> 《神学研究》英文版，22：80-83。

<sup>742</sup> 《神学研究》英文版，23：16。

理论基础，而且与先前在港台和中国大陆热烈进行的有关“文化基督徒”的讨论有着千丝万缕的内在联系。<sup>743</sup>

拉纳的“匿名基督徒”的观念是他的先验人学的必然延伸，是我们上文论及的他有关“超自然的实存”以及相关的上帝普救恩典观的一种继续。拉纳的先验人学对人的定义是：“人是具有承纳性的、对历史开放着的的精神性的在者，这个在者在自由之中并作为自由伫立于一种可能启示的自由的上帝面前，而这种启示一旦来临，便在人的历史中（并作为历史的最高现实形式），‘以言之形式’发生。人是从自己历史之中聆听自由的上帝之言的倾听者。只有如此，人才是他所必然是者。”<sup>744</sup>对拉纳而言，上帝的拯救旨意是普遍的，因为所有的人都被提供了上帝的自我传达，而这是人的最终成全。任何接受自己的人格的人——人格包括了向上帝的一种超自然的定向——都获得拯救，无论这个人是否与作为先验启示的一种范畴性主题化的基督教有没有任何关系。<sup>745</sup>

拉纳指出，“根据天主教对信仰的理解，就像在梵二会议上所清晰表达的那样，毫无疑问，对基督教的外显的布道没有什么具体的、历史的接触的某个人仍然可以是生活在基督的恩典之中的一个称义的人。他然后在恩典中不仅仅是作为一种奉献、不仅仅是作为他自己生存的一种实存来占有上帝的超自然的自我传达，而且他还接受了这种奉献，而且从而真正接受了基督教想要传递给他的本质性的东西：他在那种恩典中的拯救，这客观上是耶稣基督的恩典。鉴于上帝先验的自我传达作为向人的自由的奉献是每个人的一种实存，而且鉴于它是上帝向世界的自我传达——这在耶稣基督那里达到其目的和顶点——中的一个契机，我们可以说‘匿名的基督徒’。”<sup>746</sup>其实，这个观点早在拉纳的《圣言的倾听者》中，就已经以一种含蓄的方式表达出来：如果一个人接受了他的“基础神学的人类学”的信念，深信“上帝之言对他真正具有生存论的意义，即决定着和支撑着他的此在”，那么这个人便“在他通往天主教基督信仰的道路上……已经走完了最具有本质意义的一段路”。<sup>747</sup>

## 2. “匿名基督徒”之说的立意

“匿名基督徒”之说受到一些人的批评，但大多是出于对这个观念的字面了解，而没有深入到拉纳的整个先验人学的体系中去把握。<sup>748</sup>典型的批评认为，拉纳的“匿名基督徒”观念或者称呼伤害了其他宗教的尊严、贬低了其他宗教的地位。面对这类批评拉纳指出，人们不应该作过于基于字面的诠释，如果觉得不妥，

<sup>743</sup> 参见：《文化基督徒：现象与论争》，香港汉语基督教文化研究所编，香港，1998年；刘小枫：《圣灵降临的叙事》，北京三联，2003年；《基督教思想评论》第一辑，许志伟主编，上海人民出版社，2004年。

<sup>744</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页182。

<sup>745</sup> 《神学研究》英文版，4：179-181。（“自然与恩典”）

<sup>746</sup> 《基督教信仰之基础》英文版，176页。

<sup>747</sup> 《圣言的倾听者》中文版，页201。

<sup>748</sup> 参见：武金正，《人与神会晤：拉内的神学人观》，（台北：光启出版社，2000），页183-184。

人们可以试着寻找更加合适、较少误会的字眼。拉纳在“拯救的普遍性”一文中，提及自己曾与日本著名的哲学家、京都学派的领袖人物 Nishitani 就这个问题有过一段谈话。大致情况是，Nishitani 问拉纳，如果他把拉纳当作匿名的禅宗佛教徒来看待，拉纳持什么意见。而拉纳回答说，Nishitani 从本身的观点如此来看也未尝不可，因为原本的佛教徒与原本的基督教徒是同一的，只是从客观角度而言两者显然是有区别的。对此 Nishitani 认为两人的观点是一致的。<sup>749</sup>

我们认为在“匿名基督徒”问题上，保罗·尼特的视角是较为公正的。在他看来，当面对“匿名基督徒”这个概念的时候，“我们必须马上提醒自己，拉纳只是为他的基督徒同道提出这一匿名基督徒观点。他不是为佛教徒和印度教徒写作的。他的目的是要让基督徒从他们对教会之外的人的消极观点之中解放出来，并使他们能够认识到上帝比他们所说的上帝更大。上帝可以随他所需，无论在哪里、无论在何时都可以培养出基督的信徒。拉纳并不要求基督徒外出告诉他们的佛教徒或者穆斯林朋友们，说他们已经在基督教一边了。”<sup>750</sup>另一方面，在这个问题上我们还应该注意到，在拉纳看来，尽管有上帝的恩典保证的拯救的普遍性，有“匿名基督教”或“匿名基督徒”，但是天主教徒不能借故反而到匿名的基督教那里去寻求拯救，因为这涉及“基督教共同体的未来”。<sup>751</sup>“匿名基督徒”观念的实质是：在“人是天生的圣言的倾听者”这个大前提下，立足潜在的“天生基督徒”和已经认信的“显明的基督徒”，认可和宽容现实中“匿名的基督徒”。<sup>752</sup>“拉纳的人观，尤其是‘匿名基督徒’的概念，可作为现代宗教交谈的基础，因其主张，人无论属任何宗教信仰或人生观，皆已生活于无限奥迹的氛围中。”<sup>753</sup>在此基础上，拉纳认为“对话和宽容是人性社会的基础”。<sup>754</sup>在地球村的时代，这一点尤其重要。

### 三.“匿名基督徒”与对话垂范

“对话”与“教会向世界开放”在“梵二会议”时代作为口号被提出来。但通常是在这些口号之后并没有什么考虑周密的目的，通常它们也只是流于宣传。拉纳则身体力行“对话”精神。尽管拉纳在自己所理解的基督教的那些对的方面或者良心上感到真实的那些主张方面不会做哪怕一星半点的让步，但是秉持在他的“圣言的倾听者”和“匿名基督徒”思想中所表达的一贯精神，他也深信，在

<sup>749</sup> 《神学研究》英文版，16：219。

<sup>750</sup> 保罗尼特，《宗教对话模式》（中国人民大学出版社，2004年），94页。

<sup>751</sup> 《神学研究》英文版，22：120-124。

<sup>752</sup> 参见：张志刚，《宗教哲学研究》，（北京：中国人民大学出版社，2003），页412-413。

<sup>753</sup> 谷寒松，“谷序”，《人与神会晤：拉纳的神学人观》，武金正著（台北：光启出版社，2000），页vii。

<sup>754</sup> 《神学研究》英文版，22：14。

教会和基督教之外也有真理和道德，而且教会和基督教两者都可以从这些外部有所得益。他还进而深信，基督教和教会离发现一种它们藉此能够真正交流它们的信息的语言还相距甚远。他随时注意不是被信仰定型了的，而是藉此能够使信仰得到理解的语言。

## 1. 与自然科学家对话

带着这种态度，拉纳开始与自然科学中的一些代表人物进行对话。他不仅关心消除他所认为的自然科学家们对信仰和教会的那些偏见，而且不遗余力地号召他们不要高估所从事的学科的范围和方法。在与科学家的对话中，他试图表明在人类身上不只是有所谓的恶和没有价值的进攻性，而且有责任 and 知罪。他诉诸科学家们的良知，呼吁他们不要鼓励无法预期结果的那些发展，诸如基因工程等。同时他也从他们那里也学会以一种合理而有限度的方式来思考。他学会以作为进化过程的世界和人类来理解上帝的历史，而进化过程是以质的“飞跃”向前发展的：从无机物到生命，从植物性到意识性，从动物王国到人的世界，从父母到子女，从人类到上帝在人中，即在那撒勒的耶稣之中，从死亡到圆满，等等。他把这些“飞跃”或者过渡称作自我超越，如此以来既保留了人类的荣誉（包括自然科学的荣誉），又保留了上帝的荣誉：上帝独自能够使有限者展示某种真正新的东西。旧有的东西不能真正宣称自己是真正新的。但是上帝能够使旧的东西展示出真正新的东西，以便从旧的东西中浮现出所有真相中的“新”。上帝与自然力并不相互竞争。新的东西，例如孩子，完全来自上帝，而且完全在身体和灵魂方面来自父母。

在针对纯粹的科学思想，甚或更一般而言针对实证主义的世界观方面，拉纳捍卫神学介入讨论的权利，而且从而捍卫神学在大学中占有一席之地的权利。他强调指出，一个自然科学家不可能只是科学地谈论他的学科的本质，以及从事科学的意义。一旦有人离开个体事物——他的研究和日常生活——开始反思一切事物，那么他就是在哲学地和神学地思考和说话，无论他自己是否意识到这一事实。拉纳把展示神学陈述是有意义的这一点，看作分析哲学的任务。他拒绝这个展示和这个证明只能由基督教实践提供的观点：“还有许多别的可能性来原则上克服现代实证主义，来发展一种证明神学的方法，它一方面以这种现代的盎各鲁萨克逊认识论的概念和语言来工作，而另一方面力图展示神学的正当之处。例如，我在明斯特的学生……就已经尝试过这方面的事情。”<sup>755</sup>

拉纳不属于那些对于进步津津乐道的神学家。从他在 1969 年人类第一次登

---

<sup>755</sup> Gespräch II, 226ff.

上月球之时应荷兰电视台之邀所发表的意见当中，我们可见他评价技术成就的独特方式之一斑：“我将不会贬低这项巨大的努力之举和这项人类主宰世界的胜利。我将不会说这事本不该发生。但是，如果一些人已经启程离开我们这个古老的地球，仍然留在此地的另一些人，绝大多数人，应该更加感到责任之急迫，以无比的勇敢和坚韧，以无限的英雄气概来自我克制，来使这个古老的地球更加远离战争、饥饿、苦难和不义。否则，这一天就会成为一声控诉：你的才智已经发现了通往遥远月球的道路，但是你的内心却并不知晓那条通往你近处兄弟之苦难的道路。”<sup>756</sup>

## 2. 与马克思主义对话

特别值得一提的是，拉纳还尝试与马克思主义者进行对话。拉纳对于同马克思主义者和共产主义者当面接触毫无顾虑。他公开地称他们为“我的朋友”。出于对于对方人格的尊敬，他与恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）、米兰·马可维奇（Milan Machovec）、罗杰·加罗蒂（Roger Garaudy）和意大利共产党的一些成员交往甚密。他熟悉马克思主义者对于资产阶级宗教的那些谴责，他深有同感。作为与来自全世界和社会各阶层人士对话的一个结果，拉纳还心悦诚服地认为，宗教被误用为以彼岸作为安慰的安慰物——而且不仅是在19世纪；而且认为，所有时代的主人和剥削者都通过诉诸一个神意所欲的永恒谕令来巩固他们的统治。他对马克思主义中所包含的、对世界的人化改造的伦理冲动给以巨大尊重。但是他也不以虚伪的外交辞令，而是直言不讳地指出在他看来马克思主义中的弱点和非人道之处，强调为了更加幸福的一代人的到来而把当前的这一代人牺牲在摩洛<sup>757</sup>的祭坛上这一点对于一个基督教徒而言是不可接受的，而且同样不可接受的是把人性还原为受到社会影响的一堆化学过程。

姑且不论拉纳对马克思主义的理解是否到位，但是他这种开放的态度无疑是值得肯定的，而且的确对他的思想产生了影响。在与马克思主义者的对话中，拉纳发展出他有关“绝对的未来”与“世界之内的未来”间的区分的学说。<sup>758</sup>他承认，基督教没有什么良方来塑造世界之内的未来，因此它能够而且必须把自己与任何真正的人道主义结合起来，以便世界之内的未来可以变成是有人性价值的。他说到，基督教的任务是去表明人性正处于通向一种绝对未来的途中，这个未来是不能够被计划、不能够被制造的，而是从它自身产生出来的，而且使所有事

<sup>756</sup> *Kritisches Wort*, Freiburg im Breisgau 1970, 233.

<sup>757</sup> 《圣经》中所说的迦南人所信奉的以人为祭品的邪神。

<sup>758</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.113. 详见 Kuno Füssel 的 *K. Rahner, Theologie der Zukunft* (Munich, 1971), 其中收集了拉纳最为重要的一些论述未来神学的文章。

物——人性、历史和世界——臻于完美。尽管在拉纳那里，绝对的未来只是上帝的另一个名称，但是他从马克思主义者那里学到，在没有基督教纯粹作为以彼岸来安慰人的安慰物的情况下，在这两个未来之间必定有一种联系。因而拉纳强调指出，如果一个人不尽全力为世界之内的未来的实现而工作，那么他就会错过他的绝对的未来——上帝。拉纳从未天真地认为人们能够在这个尘世实现上帝的国。他知道上帝的国是允诺给所有的人的，无论是活着的还是死去的，因而上帝的国不可能绕过死去的人。上帝的国预设了所有存在的东西的转变。但是同样令他信服的是，谁不在神允诺的、自由的、正义与和平的方向上为改变现存的环境做出自己的贡献，谁就不能进入上帝的国。直到拉纳生命的最后一刻，他都没有放弃与“官方”（official）马克思主义政党的成员进行对话的希望。他所探索的是符合未来的世界和平与东欧基督教徒利益的理解。在他辞世前不久，在1984年2月末和3月初，他与马克思主义者进行了最后一次对话。而且这一次是受属于官方政党圈子的布达佩斯科学院之邀。

拉纳像马克思主义者一样，把对于现状的无情分析当作自己的一种不可或缺的任务。他发现马克思主义者们对于拉丁美洲状况的分析是正确的：这片大陆处于蓄意的、人谋的依赖状态，给广泛地区的人口带来一切后果——没有自由和遭受剥夺；这也带来宗教后果：遭受基督教徒们此等对待的那些人不能相信上帝的福音。这一认识不是他从马克思主义者那里得到的，但是他通过与牵涉到拉丁美洲事务中的那些人们的无数直接对话所得到的这个认识，印证了马克思主义者们的分析。他毫无保留地支持1974年耶稣会总会议和总会长阿鲁佩（Arrupe）的观点，就是，拉丁美洲、菲律宾和其他地方的教会都不得不为人们的完整的解放而努力，因而教会永远不可能被局限在一个假定的纯粹宗教领域，因为那会是对非正义的接受和巩固。拉纳从而表现出与“解放神学”的一种同契性，尽管他有时发现解放神学的实践热忱需要建立在更为深刻的理论反思之上。但无论如何拉纳认为，神学家古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）因思想之故而导致在教会中的存在受到威胁、并因而使之在肉体上的存在受到威胁是不可接受的，甚至当拉纳病入膏肓的时候，仍然不忘在一封致秘鲁诸位主教的信中声援和支持古铁雷斯。

### 3. 教会体制内的对话

身为教会中的人物，拉纳自然积极参与到制度化的对话形式之中。像麦茨（Metz）和沃格利姆勒一样，拉纳是梵蒂冈“非信徒秘书处”（这个秘书处一直由红衣主教柯尼希指导到1980年，20世纪60年代是其鼎盛期）的第一批专家组成员之一。这个秘书处的会议首要谈论的是当代那些从五花八门学科的观点出发的不信理由，只是并未与不信者们达成真正的对话。因而红衣主教柯尼希提议

创办一份《国际对话杂志》，由基督教徒和无神论者来同等参与主办。就不信者一方而言，在宣称自己是无神论者的那些西方资产阶级人文学者中找到合作者并不困难，但是找到马克思主义的无神论者参与合作却是一件不易的事，因为当时对党的忠诚问题和东欧国家的考虑具有举足轻重的地位。1967年12月虽经漫长的对话，但是红衣主教柯尼希、出版商海尔曼·赫德尔（Dr Hermann Herder）等人仍然未能赢得当时在法共体制内的罗杰·加罗蒂（Roger Garaudy）的有效合作。所以只好决定由拉纳和沃格利姆勒来编辑《国际对话杂志》。这份杂志从1968年一直出版到1974年当年。

在上述工作过程中，非一基督教徒们和基督教徒们在一个50人组成的理事会中的合作令人赞叹，例如新教神学家和文学专家奥拉夫·施马尔斯提格（Olaf Schmalstieg）还成功地确保了来自文学领域、和平研究等等方面的稿源。但是该杂志从其立意针对的环境所得到的回馈却并不友好。假借有少数并无什么妨碍的少数共产主义者参与编务工作，当时具有右翼倾向的各色人等和组织激烈地攻击这份杂志，并点名抨击拉纳，指责他背弃了真理。1969年9月拉纳与沃格利姆勒拜访红衣主教道普夫纳，商谈这份杂志的进一步发展，道普夫纳好像就流露出了倦意和辞职之意。他觉得他自身受到来自前西德传统主义圈子的不断攻击，同时因为在副主教提名中漏报相关人员的背景资料而在梵蒂冈名誉扫地。“梵二会议”所留下的教会中的僧侣和平信徒被一股暖流所拥抱的印象，以及爱和开放性的特点，都开始消失。此时看起来无论是在个体还是群体的官方层次上，对话的观念甚至还未真正成活就已经夭折。及至出版商退出，拉纳等人编辑《国际对话杂志》的工作便告结束。尽管如此，拉纳后来仍然认为这个创意是很有意义的。

759

#### 4. 普世教会对话

拉纳一直积极参加并推动普世教会对话。从一开始，拉纳的神学就追求一种普世教会的对话。人们不断地在他身上发现一种不懈地向新教神学学习的努力，他藉由新教神学所提出的难题，来扩展他自己对于那些问题的视野，而且在不屈从于虚假的妥协的情况下展开他自己的神学和教会教义，使它们在新教基督教徒和神学家看来不再像在其他一些天主教神学家那里的情况那样难以接受。只有从这个视角来评估，拉纳有关因信称义、“义的罪人”、圣餐变体说，以及与圣事相关的个人态度，与信仰和离婚等方面相关的一些看法才能得到完整的理解。在这点上拉纳反复考虑的一个基本问题是：人们可能永远不把甚至是教义上具有约束

---

<sup>759</sup> 参见：《神学研究》德文版，第十五卷（Schriften XV），页141。

性而且永远有效的表达只当作一个业已完结了的过程的无法超越的终点。它还必须被当作这样一种表达，就是尽管其永恒有效，它仍然向神秘性敞开；永远不会说完对于基督教徒而言的所有真正重要的东西；能够在非-天主教徒当中引发理解方面的真正困难，并且从而成为天主教神学总是不得不要完成的具有约束性的任务。拉纳的普世教会工作是带着这样的一种意识进行的，就是，天主教神学还必须总是从自身内部寻找“罪过”，亦即其他派别的基督教徒反对天主教会的原因；因为即便他的天主教神学也仍然是探索着的、可能出错的一个人的神学。

如果我们试图寻找拉纳自己的神学与新教神学的对应之处，那么我们可以发现，主要在于传自保罗和奥古斯丁的有关神恩之首要性的共同遗产，神恩致使意志和能力的发生，以及所有那些善的东西的实际表现，所以在上帝面前个人没有什么可以称为自己的自主贡献的东西。与改革宗一道，拉纳能够说 *sola gratia*——唯凭神恩（“唯恩”）。在拉纳的有关圣言的神学与新教神学家当中对于上帝的圣言的高度尊崇之间存在一种平行。他甚至把一种圣事理解为圣言的一种触手可及的浓缩形式，而且把这项圣事中的圣言当作具有决定性的意义，而物质要素只是服务于澄清圣言。对拉纳而言，《圣经》包含着上帝为人们的拯救所启示的一切；在这个意义上，作为信仰之源，它足够了。所以拉纳还可以同改革宗一道说 *sola scriptura*——唯经已够（“唯经”）。

不过对于新教的一些基本立场拉纳仍然难以苟同，甚至诚实地予以反对。其中包括这样一种救恩观点，就是上帝宛如领主一样只是从外面把神恩给予罪人。对于拉纳而言，救恩是上帝自身的交通，在内处改造人，导致人不再继续有罪。所以他也在上帝面前保全了人的荣誉。《新约》中的上帝之怒这个圣经主题，在拉纳那里已经完全退到了背景之中。拉纳经验到，不计后果地以爱奉献自己的上帝身上不再有任何愤怒的痕迹。因而那些原罪、审判和十字架神学对他而言不再具有首要性。既然拉纳想要成为不把教会神学看作依赖于《圣经》评断学之发现的一个神学家，那么通过大量引用《圣经》中的话语来做圣经神学的一种新教方式对拉纳而言也就总是异数。

拉纳在普世教会活动之初，他更多地是与那些尤其向天主教教会开放的新教神学家打交道，比如阿斯姆森（Hans Asmussen）和拉克曼（Max Lackmann）等人。1961年4月拉纳与沃格利姆勒等人一同到塔伊兹（Taizé），自此他同那里的基督教徒的联系就没有中断过。他与海因里希·奥托（Heinrich Ott）进行深刻的哲学对话。他与卡尔·巴特（Karl Barth）和布尔特曼（Rudolf Bultmann）保持通信联系。还与潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）、荣格尔（Eberhard Jungel）、卡尔曼（Oscar Cullmann）和“世界会议”（the World Council）的神学家们进行对话。他还与莫尔特曼（Jurgen Moltmann）、弗克斯（Ernst Fuchs）和艾伯林（Gerhard Ebeling）

一道登上过同一个讲坛。<sup>760</sup>

## 5. 亚伯拉罕宗教之间的对话

西方学界对犹太教、基督教和伊斯兰教有一个统一的称呼，因它们都把自己的始祖追溯到亚伯拉罕（伊斯兰教称易卜拉欣），所以称为“亚伯拉罕宗教”。除了积极参与并推动普世教会对话之外，拉纳还加入与犹太教徒的对话。他不仅在20世纪60年代从事与埃里利希（E.L.Ehrlich）和弗雷德曼（F.G.Friedmann）等人的对话，而且1982年还发表了与拉匹德（Pinchas Lapide）就犹太教徒与基督教徒的共同之处和不同之处所进行的对话。<sup>761</sup>尤其值得一提的是，据他的学生和同事沃格利姆勒研究指出，拉纳在他生命的最后那些年份中，就像他的《神学研究》最后几卷所表明的那样，对伊斯兰教的注意力不断增加。拉纳神学的一个重要主题，即他的三一观，在与伊斯兰教的对话中就像他的“自下而上的基督论”一样具有开拓性。<sup>762</sup>

人们知道，伊斯兰教与作为“有经人”（犹太教徒、基督教徒）的宗教之一的基督教最重要分歧在于对上帝或神的看法，而这个主题也构成《古兰经》的一个首要主题，就是“与有经人的争论”。伊斯兰教认为“万物非主惟有真主、穆罕穆德主的使者”，而基督教的上帝三个位格说，实际上是一种三神论，丧失了原有的一神论的本质。《古兰经》指控基督徒把耶稣（尔撒）变成第二个神，而且让耶稣本人来驳斥这个观念：当时，真主将说：“麦尔彦之子尔撒啊！你曾对众人说过这句话吗？‘你们当舍真主而以我和我的母亲为主宰。’”他说：“我赞颂你超绝万物，我不会说出我不该说的话。如果我说了，那你一定知道。你知道我心里的事，我却不知道你心里的事。你确是深知一切幽玄的。”<sup>763</sup>

这段经文给我们的印象是，《古兰经》把“三一论”理解为与上帝、耶稣和玛丽亚有关。无论这种理解与基督教的“三一论”是否是同一回事，但是在伊斯兰教方面有一点是明确的，就是否定耶稣作为神的一个位格：信奉天经的人啊！你们对于自己的宗教不要过分，对于真主不要说无理的话。麦西哈·尔撒——麦尔彦之子，只是真主的使者，只是他授予麦尔彦的一句话，只是从他发出的精神；故你们当确信真主和他的众使者，你们不要说三位。你们应当停止谬说，这对于你们是有益的。真主是独一无二的主宰，赞颂真主，超绝万物，他决无子嗣，天地万

<sup>760</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.120.

<sup>761</sup> 参见：Pinchas Lapide und K. Rahner: *Heil von den Juden? Ein Gespräch*. Mainz 1983; *Encountering Jesus: Encountering Judaism* by Karl Rahner, Pinchas Lapide, and Karl Rahner, 1987.

<sup>762</sup> Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986), p.120.

<sup>763</sup> 《古兰经》，5章116节，马坚先生译本，（北京：中国社会科学出版社，1981），页92。

物只是他的。真主足为见证。<sup>764</sup>《古兰经》之所以否定耶稣是上帝之子，是因为倘若承认耶稣是上帝之子就等于蕴含说，上帝有子嗣，与某位妇女行过“周公之礼”。因为这个原因，《古兰经》也从未把真主称为“父”：他没有生产，也没有被生产。<sup>765</sup>

也许正是随着对伊斯兰教相关思想的关注，引发了拉纳对于“三位一体”有可能引发人们误解的那些方面的意识。在拉纳看来，因为上帝本身就是真理和爱，所以他能够在向非神性事物自我传达中与它们分享这种真理和爱。此外，因为“三位一体”是在一个上帝之内的真理和爱之真实和有别的关系构成的，所以拉纳在“与伊斯兰教讨论上帝的唯一性和三重性”一文中说，“三位一体能够而且必须被理解为，不是对于基督教一神论的一种补充或淡化，而是它的彻底化……”。<sup>766</sup>正是基于此点，拉纳在谈论“三位一体”的时候，避免使用复数的“位格”(persons)来表达上帝之内的那些关系。他指出，当今“位格”这个术语的含义已经不是当初应用于“三位一体”时的含义。人们今天使用“位格”这个术语的复数形式的话，几乎不可避免地想到不同而有别的主体性，即数个有意识的和自由的活动之中心。把上帝思考为在这个意义上的“三个位格”，就是在思考一种有关三个上帝的三神论，而不是“三位一体”。另外，复数的“位格”这个术语也不能涵盖圣父、圣子和圣灵的独特之处。更重要的是，在拉纳看来，这个术语不是从《新约》就开始的，也不是早期教父用来表达他们有关对圣父、圣子和圣灵的信仰知识的，所以它不能被认为对于这种知识而言是绝对地构造性的。<sup>767</sup>

这不是说拉纳轻视“三位一体”，恰恰相反，他是用这种特殊方式来强调“三位一体”。在拉纳看来，在我们生存的实际秩序中，“三位一体”不仅是最全面的上帝论，而且是最全面的有关世界和上帝的教条。因此，拉纳不无遗憾地指出这样一个事实，就是在他看来，“三位一体”在基督徒的宗教生活中变成了一个“被遗忘的真理”。“三位一体”塑造着基督徒的宗教生活和宗教想象，所以他认为对它的理解不能出现偏废。它有三个要素：作为完全超越世界的圣父、在历史中成肉身和临在的圣子、作为世界最内在的动力机制而在世界中固有的圣灵。倘如只把上帝聚焦为纯粹的超越的一面，而忘记圣子的派遣和圣灵——在这个意义上倒是一种“纯粹的一神论”，但是结果会是一种自然神论(deism)，这种上帝观念把上帝理解为创造世界和自然规律后退居天堂、不理世事，与居住在尘世的人们是分离的。倘如只聚焦于上帝的内在性而遗忘他的超越性，会导致自然神论的反面、即泛神论(pantheism)，径直把上帝等同于世界、世界等同于上帝。倘如只

<sup>764</sup> 《古兰经》，4章171节，马坚先生译本，（北京：中国社会科学出版社，1981），页76。

<sup>765</sup> 《古兰经》，112章3节，马坚先生译本，（北京：中国社会科学出版社，1981），页486。

<sup>766</sup> 《神学研究》英文版，18：109。

<sup>767</sup> 参见：《The Trinity》by Karl Rahner and J. Donceel (1975)，页103-109。

聚焦于圣子和历史，会导致“纯粹的人文主义”（pure humanism），这种“对福音的世俗解释”自以为是穷尽性的。一种单有“圣灵”的宗教，则是一种纯粹内心性的宗教，一种与历史漠不相干的虔敬主义、寂静主义或脱离肉体的宗教性。每个因素都是部分真理，当被当作全部真理的时候则变成谬误。“三一论”意在把这三个因素都包括在它们的辩证关系之中，从不等地谈论上帝和世界，也不分离地谈论上帝和世界。按照拉纳的亲传弟子威廉·迪奇（William Dych）的说法，“卡尔·拉纳在其神学中总是意识到那些个体因素在其中获得实在和意义的更大格局，总是在关系中看待一切事物，这恐怕是他的特殊天才之处。”换言之，“他的天分是综合与整合的能力。”<sup>768</sup>

## 二. “匿名基督徒”与“礼仪之争”

### 1. 礼仪之争与多元主义

拉纳的对话态度和宽容思想在他的“礼仪之争：教会的新任务”一文中<sup>769</sup>得到典型阐述。拉纳在文中认为，当前没有了基督教教会以前数个世纪所经受的关于礼仪的争执（在庇护十一世得到解决），基督教和教会生活在外国文化中的涵化（enculturation）不再受到僵化规则的束缚，而且“被一些人称作是有用的和必须的，被另一些人称作完全非-基督教的”<sup>770</sup>。尽管现在已经没有原初意义上的礼仪之争，但是在拉纳看来它背后的那些真正难题正在变得比以往更加急迫。这两个原因：“首先，基督教已经成为世界宗教，教会已经真的开始是一种世界-教会。这就是如何使基督教和教会在所有的文化环境中可接受这样一个问题到处成为一个急迫问题的原因。还有第二个原因。直到20世纪中叶，西欧和北美文化还在世界上占主导地位，而且认为把他们的生活方式作为祝福来加诸全世界是他们的义务。今天西方的这种文化主导已经化为乌有。毫无疑问，先前甚至教会传教士们也在很大程度上浸透了这种观念。现今欧洲生活方式的优越性已经成了问题，而且基督教在其它国家的涵化问题则变得更为困难。”<sup>771</sup>

拉纳提到，礼仪之争“这个问题首先是在利马窦的时代清楚浮现的。”在拉纳看来，“它实际上是一个深远的神学问题，即同一个教会是否能够在不同的文化中存在。我们基督徒深信是能够的。”因此，“无需在中国或日本建立哥特式的教堂、或者把我们在欧洲使用的那类音乐引入这些国家。”当然，“教会必须在

<sup>768</sup> William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000), 页 159.

<sup>769</sup> 《神学研究》英文版, 22: 134-139.

<sup>770</sup> 《神学研究》英文版, 22: 134.

<sup>771</sup> 出处同上。

崇拜、律法和信仰方面有一种统一性。但是如何在尊重文化之间的深远的差异性的同时取得这种统一性仍然是一个悬而未决的问题。当前我们期待和承认神学上的一种多元主义。尽管罗马当然一直在踩煞车，但是我们原则上承认大的区域教会的可能性、甚至必然性，带有不同的礼拜仪式，甚至——尽管有教会法的基本统一性——这些教会的律法方面带有非常大的差异。”<sup>772</sup>拉纳认为人们不要把这种意义上的“新的普遍的礼仪之争”看作某种令人厌恶的东西，“它是整个教会演化出的一项任务。在此，利马窦以之看待外国文化的那种勇气、信心、乐观和开明仍然能够继续充当楷模。”<sup>773</sup>而且拉纳指出，尽管有些迟疑，但事实上教会在这方面已经迈出了最初的几步。首先，“有关东方教会的那些教令承认那些区域性教会的真正自治和多样性是教会的一个正面特点。”其次，“在罗马天主教内部我们已经经历了一种相对强烈的多元主义”，如拉美教会的解放神学，以及德国和西欧神学趋势的巨大多样性。<sup>774</sup>（136-137）

对于上述教会的多元主义拉纳是持肯定态度的。在拉纳看来，“天主教的理想不是使教会变得如此一律、同质，以至于它只是纯粹由一个普遍的教会当局的一些不同的区域分枝构成。”同样，就“教会合一”而言，“我们不应旨在这样一个教会，其中‘拉丁罗马天主教会’吞并其它那些基督教会，变成一个‘所有基督徒的教会’，没有任何内部变化，纯粹通过一种人数的增加。”拉纳指出，“倘若‘教会合一’能够解决的话，也只有发生在下述情况下：我们给予其它那些大的基督教会成为同一个天主教会中的伙伴教会的权力。”<sup>775</sup>

在此我们看到拉纳贯彻了他的宽容精神。拉纳认为神学的多元主义是一个事实，因为“我们恐怕应该承认非常常见的是这些不同的神学不能相互理解。”否则，就有各种神学的一种综合，而没有多元主义了。因而拉纳主张，只要承认“在基督里的统一性”，“在教会法、神学和礼拜仪式等方面应当有一种宽容在教会中占上风，这种宽容容许每个人对他人说：我并不完全理解你所说的一切，但你仍然是同一家教会中我的弟兄姊妹。”<sup>776</sup>拉纳不仅肯定教会之内的宽容和多元主义，而且进而提出教会应当承认和接受人与人之间的不熟悉性和不可理解性。“两个人之间的遭遇永远无法克服一种不熟悉的、不可理解的终极余留。倘若他们彼此完全理解的话，他们事实上就会变成同一个人了。这不仅是最不现实的，也是最索然无趣的。人们是这样的，他们把他人作为无法完全理解的人来接受，作为不熟悉的，作为在某种程度上看起来陌生的人来接受。”<sup>777</sup>

---

<sup>772</sup> 《神学研究》英文版，22：135。

<sup>773</sup> 《神学研究》英文版，22：136。

<sup>774</sup> 《神学研究》英文版，22：136-137。

<sup>775</sup> 《神学研究》英文版，22：136。

<sup>776</sup> 《神学研究》英文版，22：137。

<sup>777</sup> 出处同上。

在此基础上，拉纳赞成教会的本土化。“现在我们认为理所当然的是，所有的差会在教会成为世界-教会的目前时代，要么已经变成自治教会，扎根在它们自己的文化之中，得到它们的人民的支持；要么正在靠近这个阶段。这就是为什么势在必行地，来自欧洲和北美的传教士们要拥有勇气尽可能快地把首要位子让渡给本土司铎和主教。我相信，即便是今天这些新的教会也乐见欧洲人和北美人——作为下属小心谨慎地，但也积极活跃地和充满勇气地——与他们一道工作。欧洲基督教对其它文化仍然有许多可说的东西。”<sup>778</sup>当然，拉纳认为，反之亦然。

“拉美教会可以告诉我们有关基层基督教共同体的大量事情，而东亚教会能够与我们分享东方的灵性——这种灵性教会已经予以同化并使之成为真正基督教的。只是互换进口品而任由它们像原产国那样是不够的。一个统一起来的人类的目前状况要求每个民族充当另一个民族的传教士。我们继续拥有向外国派遣传教士的权力、甚或职责。但这不再是单行道。我们当今所需要的是一种真正的交换，其中每方各有供给和收获。”（139）因为“对话和宽容是一种人性社会的基础”<sup>779</sup>。

## 2. 对话和宽容是人性社会的基础

拉纳在《对话和宽容之为人性社会的基础》一文中，首先考察了这个命题的前提，就是，“当我们说对话和宽容是一种人性社会的基础的时候，我们预先假定了……其本质特征包括了对话和宽容的一个社会。……只有在社会对话中允许尽可能广泛的宽容的时候，一个社会才是人性的社会；反之亦然，对话和宽容形成一种人性社会的特征，没有它们它无法存在。”基于这样的标准，拉纳反思了基督教的历史：“经过那些世纪，基督教徒的自由已经得到颂扬。然而，当我们用我们的标准对它加以衡量的时候，基督教的历史在一种可怕的程度上一直是一部不宽容的、迫害异端的、宗教战争的、教会的和国家的领袖威压良心的历史。”<sup>780</sup>尽管“宽容是基督教所要求的”，但是这“并不蕴含基督教和教会在两千年的历史期间总是实践着基督教的人性概念所要求的宽容。在一种可怕的程度情况往往相反。”<sup>781</sup>然后拉纳痛惜地指出，“基督教花了很长时间才发现宽容与作为自由主体的人的最内在本质有关，才发现一个人即便是在并非对手的物质力量强迫他宽容的地方、即便是在没有人能够避免一个人不被宽容的地方也必须实践宽容。”“这样理解的宽容源于属于西方人道主义和真正的基督教的那种人的自我理解。它是我们希望成为所有的人的自我理解中的构成部分的一种宽容。”<sup>782</sup>“总

<sup>778</sup> 《神学研究》英文版，138-139。

<sup>779</sup> 《神学研究》英文版，22：14-25。

<sup>780</sup> 《神学研究》英文版，22-15。

<sup>781</sup> 《神学研究》英文版，22-18。

<sup>782</sup> 《神学研究》英文版，22：22。

有一天所有的人都会就这下面这一点在上帝面前受到审判：他们是否已经真正地把他们不可剥夺的和最个人的权利——自由——提供给了他们的邻人，无论是个体地还是集体地；他们是否在这个意义上一直是宽容的和愿意对话的。”<sup>783</sup>

当然，拉纳作为天主教神学家有其固有立场认为存在着“宽容的限度”，“当一个神学家寻求的不仅仅是以常新的方式反思古老的教条，而是径直否定它的时候，那么就已经触及界线。”<sup>784</sup>

## 四. “匿名基督徒”与“梵二会议”

### 1. “条条大路通罗马”

前文我们在有关章节提到，在西方哲学的论域逐渐靠近神学所关心的中心问题的同时，拉纳从神学的一边也逐渐靠近西方现当代哲学的论域和论题，并把这种哲学和文化上的营养带入天主教的传统，给在现当代思想大潮面前相对僵化、守成的天主教神学注入一种时代的活力，并通过挖掘和显扬天主教传统中、特别是新托马斯主义中原先处于暗流或边缘状态的思潮，影响和改变了天主教的发展方向，而这方面的成果通过拉纳在“梵二会议”上的作用和“梵二会议”之后天主教的走向表现出来。对此，保罗尼特指出：“拉纳开拓性的新观念已为当代天主教神学家正努力发展的一种新的宗教神学提供了蓝图。更加重要的是，他对其他信徒的革命性态度为人所接受，并为可以被称为 20 世纪罗马天主教会中的更广泛的革命，即梵二会议，所正式肯定。”<sup>785</sup>

“梵二会议”的有关文件中，在关于基督教会之外的其他宗教徒人士的声明上，“与自公元 5 世纪到 16 世纪处于统治地位的‘教会之外无拯救’这一观点相比”，最为大胆的当属《教会对非基督宗教态度宣言》(NA)。这个宣言首次具体描述了每一个主要的历史宗教是如何试图响应“那些有关人类状况的深层奥秘”的。它不仅概述了印度教、佛教和伊斯兰教的基本信念和实践，而且肯定性地提及“随处可以发现的其他[原始]宗教”。这个宣言还特别承认和称赞了鼓舞着所有这些宗教传统的那种“深层的宗教感”，肯定了它们的教导和实践代表了“真实的和圣洁”的东西，并“反映了教导所有人的真理之光”。为了直面和纠正基督徒已经培养起来的反犹主义态度和向包括犹太教之内的所有宗教开放，宣言前所未有地“劝告”一切天主教徒：与其他信徒“谨慎地、充满爱心地对话与合作”，并“在见证基督教信仰和生活中，承认、保存和促进在这些人那里发现的灵性上

<sup>783</sup> 《神学研究》英文版，22：25。

<sup>784</sup> 《神学研究》英文版，22：138。

<sup>785</sup> 保罗·尼特，《宗教对话模式》(中国人民大学出版社，2004年)，96页。

和道德上的善”。(NA2)

拉纳对梵二会议文件的影响痕迹还远不止如此,《教会传教工作法令》(AG)在承认各个宗教中“真理和恩典的要素”(AG6)的同时,直接从拉纳于1962年发表的论文中取用了一个用语——“圣言的种子”,认为一个在诸宗教中可以发现的“圣言的种子”体现在耶稣里的同一圣言之中(AG11, 15)。这些圣言的种子产生了真正的“默观的种子”(AG18),“一种上帝的秘密临在”(AG9)。在此基础上,进而在《论教会在现代世界牧职宪章》(GS)中提出,在诸宗教之中实际上存在着“既是宗教的又是人文的宝贵的东西”(GS92)。<sup>786</sup>

尽管因为“匿名基督徒”在基督徒当中太富有争议、也让非基督徒感到太不舒服,“梵二会议”根据大多数人的愿望,没有采用拉纳关于其他信徒作为“匿名基督徒”的观念,但是显然“梵二会议关于其他宗教必须说的内容与拉纳的新神学发生了共鸣”。<sup>787</sup>会议没有采用“匿名基督徒”这个说法,但是这个说法的实质却渗透在它的上述相关文献中。正如保罗尼特指出的,“事实上,梵二会议甚至走得更远,并明确教导说,即使是公认的无神论者,只要跟从他们的良知,就是跟从上帝的声音(尽管是不知不觉的),所以都能‘得救’(《教会宪章》LG16)。”<sup>788</sup>

“梵二会议”也没有认可拉纳表达出的一个结论:诸宗教应该被视为可能的或者非常困难的“拯救的道路”——上帝用以引导人们到他自己那里的工具。换言之,当时主教们既不肯定也不否定诸宗教可能是圣灵超越教会流进各民族生活的实际管道。但是,“梵二会议”毕竟进一步阐明了一个观点,而这一观点响应了拉纳的宗教神学中的最后因素。用《教会宪章》(LG)中的话说就是:“无论在它们[诸宗教]之中发现什么样的善或者真理,圣教会都会把它们视为福音的一个预备”(LG16)。<sup>789</sup>这与拉纳就有关话题所发表的“福音的准备”论何等相似。<sup>790</sup>

总之,正如保罗尼特所指出的,如果拉纳是第一个开拓新的基督教宗教神学道路的人,那么“梵二会议”则是第一个开始阐明它的会议。梵二会议在论述基督教会关于其他信仰以及基督教会自身与它们的关系之历史方面代表了一个里程碑。以前从没有一个教会在其官方宣言中如此广泛地处理其他宗教,对它们说如此肯定的话,号召所有基督徒认真看待其他宗教并与它们对话。“梵二会议不仅是一个里程碑,而且是一个交叉路口。”<sup>791</sup>事实上,“梵二会议”之后,天主教

<sup>786</sup> 参见:保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年),96-97页。

<sup>787</sup> 保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年),98页。

<sup>788</sup> 保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年),97页。

<sup>789</sup> 参见:保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年),98-99页。

<sup>790</sup> 参见:《圣言的倾听者》中文版,页23。

<sup>791</sup> 保罗尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年),96页。

共同体——教友、神学家和教牧人员——继续探索，并且进一步扩展了“梵二会议”关于其他宗教的观点。就言行的实质而言，一般咸认教皇约翰保罗二世是“梵二会议”之后最强烈而持久地“自上而下”要求基督徒向其他信仰更大开放的人。

根据保罗·尼特的概括，梵蒂冈在教皇约翰·保罗二世的领导下，在有关其他宗教的公开声明方面“向前迈出了三步”，“代表了真正的超梵二会议开启的道路迈出的步伐”：其一是，“诸宗教都可以被视为‘拯救的道路’”；其二是，“教会必须是对话的”；其三是，“教会服务于上帝的统治”。<sup>792</sup>就这三步而言，我们可以看到它们的精神都已经在拉纳的“先验人学”思想中得到表达并蕴含于其中，只是拉纳的思想在教皇约翰·保罗二世时期才得到官方的认可和实践而已。<sup>793</sup>

## 2. 现任教皇本笃十六

如今教皇保罗·二世已经“驾鹤而去”（2005年4月2日，星期六，晚9点37分），教廷“信理部”部长、红衣主教约瑟夫·拉辛格当选（2005年4月19日）现任教皇，成为教皇本笃十六（2005年4月24日），他也是二十一世纪当选的第一位教皇。

现任教皇、昔日人们所称的“神学上的小字辈”拉辛格，在“梵二会议”期间（1962-1965年）作为科隆的红衣主教弗里斯的神学顾问，与作为维也纳红衣主教柯尼希的神学顾问的拉纳，原为当年会议期间的改革盟友。正如德国住梵蒂冈资深神学记者、与拉辛格有着30年个人和专业交往的海因茨-约雅斤·费舍尔（Heinz-Joachim Fischer）所言：“梵二会议时期教会的大量积极灵感要归功于拉辛格、归功于另一个‘神学上的小字辈’龚汉斯，而且归功于德国神学的导师卡尔·拉纳。这三位人物巩固了德国神学的国际名望，甚至为那些德国主教们赢得了属于先锋派的名声。”<sup>794</sup>

但是，随着拉辛格在罗马教会中的地位上升（在前文提到的慕尼黑红衣主教道普夫纳死后，1977年3月24日教皇保罗六世钦点拉辛格为继任者，并于同年成为红衣主教，出任慕尼黑和弗赖辛的大主教，任职到1982年），以及随着在罗马教廷的任职、特别是“信理部”的任职（1981-2005年），他渐渐被视为教廷神学理论的官方代言人和天主教神学纷争的仲裁者，期间也表现出上文提到的对拉纳有关普世教会思想持否定态度的保守姿态。特别是罗马教廷“信理部”对麦次为代表的欧洲政治神学和以古铁雷斯为代表的拉美解放神学的间接和直接干预，更使一些理论家对拉辛格颇有怨言，而拉纳更是给予那些“受害者”以道义上的

<sup>792</sup> 参见：保罗尼特，《宗教对话模式》（中国人民大学出版社，2004年），104-109页。

<sup>793</sup> 参见：张庆熊，《基督教思想史教程》，“现代批判精神和圣经应用的新原则”一节。

<sup>794</sup> Heinz-Joachim Fischer, *Pope Benedict XVI: A Personal Portrait* (New York: Crossroad Publishing Company, 2005), 页3。

声援和支持。<sup>795</sup>

对此，拉辛格的传记作家费舍尔也在《本笃十六：一幅个人肖像》中有所述及。“在 20 世纪 70 年代，情况出现了变化。拉辛格渐渐被人们称作‘御用神学家’，甚至被当作反动派来批评。他在德国主教教义委员会的任职，表明他是（前）联邦德国最重要的神学家之一；而他在罗马的‘教宗国际神学委员会’（the Pontifical International Theological Commission）的工作，则证明没有理由怀疑他的正统性。另一方面，曾经与拉辛格在一条战壕里并肩作战的龚汉斯和拉纳却与这两个团体保持着他们的距离。”<sup>796</sup>人们不禁要问：“是教会神学变了，还是拉辛格变了？”<sup>797</sup>面对这样的问题，在拉辛格成为当今教皇之后，当前教会的走向和教皇的言行值得密切关注。也许与之既有合作又有不合的拉纳思想仍然不失一条从正反两个方面洞悉其中奥秘的便捷进路。

---

<sup>795</sup> 参见：卓新平，《当代天主教神学》（上海三联书店，1998 年），336-346 页。

<sup>796</sup> Heinz-Joachim Fischer, *Pope Benedict XVI: A Personal Portrait* (New York: Crossroad Publishing Company, 2005), 页 3-4。

<sup>797</sup> 参见：Heinz-Joachim Fischer, *Pope Benedict XVI: A Personal Portrait* (New York: Crossroad Publishing Company, 2005), 页 3-4。

## 结语

“历史向我们表明，神学与哲学处于一种对话之中，这种对话不仅是持续不断的，而且是必然的。”<sup>798</sup>从本文可见，拉纳以“先验人学”为主线的神哲思想就是这方面的又一经典例证。拉纳承认自己的思想是神学和哲学相结合的特点：“在我的神学的和‘哲学的’那些考虑（如果可以这么说的话）当中，所做陈述将是两者的某种混合。我感到有权这么做，因为我相信‘哲学的’陈述要么得到神学断言的充分支持，要么它们有意义地补足后者。”<sup>799</sup>

拉纳作为现代宗教思想家和哲学家所面临的挑战是，传统的神学语言在现代经验面前显得失去了意义，随着传统神学所强调的启示内容的可信性受到质疑，启示这一事实也成了问题。在拉纳看来这主要是因为神学本身没有能够关注启示的倾听者——作为现代和当代哲学焦点的主体和主体所处的变化了的世界。有鉴于此，他才致力于提供一种先验神学或者一种神学人学来应对挑战，一方面与近现代哲学对神学所进行的根本批判进行对话，另一方面又保持神学价值。正如马克思所说：“人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的保罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。”<sup>800</sup>

拉纳先验地把形而上学奠基在人的认识能力的基础上，一开始就有一种“先验人学”的神学目的论，就是要表明在尘世中的人如何向时空中上帝的可能启示敞开。“拉纳的超验人学是一种‘人能认识天主’的人学，与灵性化的人文主义相容。人的自由与自主，以及人对绝对的开放与依赖不相矛盾；做一个真正的人，和‘与神会晤’或‘与奥秘会遇’相通。”<sup>801</sup>而拉纳45年著述生涯中所发表的各种形式的神学论文则是这种先验进路在天主教教义学领域的继续。

拉纳的哲学是一种根基在神学本身之中的哲学，本质上是“一种看起来像哲学的神学”。拉纳的思想来源从海德格尔、马雷夏、康德、依纳爵，一直回溯到托马斯·阿奎那。海德格尔对拉纳的思想的影响是潜在而直接的，拉纳从海德格尔止步于神学的地方起步，挖掘出了暗含在海德格尔思想中对于神学而言重要的东西。拉纳跟随托马斯·阿奎那“转向影像”，立足于感性直观，借马雷夏思

<sup>798</sup> [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998），158页。

<sup>799</sup> 《神学研究》英文版，23：149。

<sup>800</sup> 《马克思恩格斯选集》，卷1，页2。

<sup>801</sup> 陈德光，“陈序——为基督宗教与当代文化交谈寻找出路”，《人与神会晤：拉纳的神学人观》，武金正著（台北：光启出版社，2000），页v。

想之助而“通过康德超越康德”，以先验的和现象学的方法论证人与神会晤的可能性。在以上基础上，拉纳像当年的托马斯·阿奎那一样综合哲学和神学传统完成了海德格尔的“未竟事业”，建立起影响巨大的“神学人学”，展开宗教对话。拉纳思想中散发出的某种神秘主义气息又来自耶稣会的鼻祖依纳爵的灵修思想，连同拉纳对感觉的强调，表明他在后康德时代认识到对上帝的存在的证明无法依靠理性，而只能救助于感觉和信仰。

拉纳晚年在“基督教人学”的标题下写道：“我首先就人的经验性经验中的不可逾越的多元性表明几点看法。首先，对于基督教人学而言，人们是具有一种后天的、历史的和感觉的经验的一些存在者。这点对于他们在其中面对自己宗教里的上帝的那种经验纬度也成立。及至近年，不断有人努力打造一种形而上学的人类学，为人设定根本就不依赖于感觉或历史经验的一种独特的宗教知识的源泉。这些努力源于这样一种信念，就是只有通过这样的一个知识源泉，宗教才能作为与绝对的和人格的上帝的一种关系。

我们无需更具体地考虑这种知识源头是如何得到解释的，不管是作为人可及之内的一种神秘经验，还是在存在论（*ontologism*）的意思上，抑或作为一种多少独立于其他认识能力之外的一种宗教器官的作用。通常的基督教人学深信不疑的是，在人的知识当中必须区分两个层次：感性知识，这是一种具有一种严格的物质成分的知识；属灵的概念知识，这是一种伸向如此的存在（*being as such*）的知识。不过，针对所有种类的存在论，针对所有试图通过把宗教知识与其他种类的知识分开而捍卫宗教知识的努力，传统基督教人学一直总是清晰地坚决主张，感性的知识和属灵的知识构成一个统一体；所有属灵的知识，无论它可能多么崇高，都被感觉经验所肇始，都由感觉经验填充内容。例如，阿奎那在他的知识的形而上学中明确强调，即便是最属灵的、最‘先验的’（‘*transcendental*’）、最崇高的概念，都可以在这个世上（*on this earth*）被人触及得到，只要通过‘转向影像’（‘*conversio ad phantasmata*’），（用康德的语言）就是说没有感性直观的概念是空的，即，是不存在的（*nonexistent*）。这也适用于宗教性的知识。那种知识也必然地被依赖于感觉的、从而也是历史的经验的一种直观触及得到。”<sup>802</sup>无疑，拉纳的这种总结可以看作是来自宗教内部的代表人物对马克思下述论断的一种印证：“宗教是那些还没有获得自己或再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”。<sup>803</sup>

在以“主体转向”为特征的近现代西方哲学的论域向神学所关注的论域——人的拯救和意义——渐渐靠拢的过程中，拉纳从神学一边也表现出积极地迎接这种靠拢和主动地向西方哲学的论域靠拢的倾向，把这种哲学和文化上的营养带入

<sup>802</sup> 《神学研究》英文版，23：149-150.

<sup>803</sup> 《马克思恩格斯选集》，卷1，页1.

天主教的传统，给在现当代思想大潮面前相对僵化、守成的天主教神学注入一种时代的活力，并通过挖掘和显扬天主教传统中、特别是新托马斯主义中原先处于暗流或边缘状态的思潮。这种“投怀送抱”的结果便是拉纳的神学的“先验人学”的诞生，影响和改变了天主教的发展方向。在这方面，拉纳在“梵二会议”上的作用和“梵二会议”之后天主教的走向就是明证。

拉纳神学的价值在于，它一方面吸收了现当代西方哲学和文化当中的时代精神并把它熔铸到他自己的天主教哲学和神学之中，另一方面他在当代天主教哲学中明确开启并带动了从“神本”神学向“人本”神学的转变。不过，无论拉纳的“人本神学”或曰“神学人学”在多大程度上成功地化解了天主教信仰与现当代思想的矛盾，与以往传统的“神本”神学有多大程度的不同，毕竟还是神学，并没有放弃“神”这个纬度。“他的神学被称为人类学的神学，但这并不与以‘神’为中心的神学对立，而是经由人有限的某个中肯点，来从事整合人、事、物的意义”<sup>804</sup>

从拉纳的思想历程，从其带动天主教神学从“神本”神学向“人本”神学的转变、带领教会“跟上时代”中，不难看出理性、科学和世俗化的力量这个大背景的推动作用。正如哲学是时代精神的精华一样，神学在某种程度上可以说是时代精神的反映。从这个角度，以被誉为“20世纪天主教教父”的拉纳的神学“先验人学”作为镜子，我们再回头思考费尔巴哈有关“神学之真正意义是人本学”<sup>805</sup>的论断，以及马克思主义经典作家对宗教的论述，恐怕当代某些学人随着对宗教现象的反思而出现的对马克思主义宗教观的真理性的某种简单化的怀疑本身就大可值得怀疑了。

卡尔·拉纳一生致力于融合神学人学的传统要素与后启蒙的和充满科学意识的世界主流文化。他的思想贡献具有非常具体的背景，就是20世纪后半叶西欧的哲学和文化框架。而这种神学创造的贡献同时又需要在这一框架的范围内加以理解。<sup>806</sup>“拉纳1950年代的著作深刻地影响梵二大公会议，从这事实，我们确信：若梵二的精神在当今二十一世纪对于‘发展’和‘落实’仍独领风骚的话，那么拉纳神学人观亦将继续发挥其强韧有劲的影响力无疑。职是之故，为数不少的神学家咸异口同声认同沃格利勒（H. Vorgrimler）的说法：‘拉纳的巨著，对天主教的神学，甚至连在二十一世纪，仍具‘度量衡’的功能。’”<sup>807</sup>就像本文所见的、拉纳对老师海德格尔的思想所做作断言那样，我们有理由相信拉纳的神学通过它所搭建起来的对话平台必将产生进一步的影响。

<sup>804</sup> 武金正，《人与神会晤：拉纳的神学人观》，（台北：光启出版社，2000），页 x。

<sup>805</sup> 费尔巴哈，《基督教的本质》，页 17。

<sup>806</sup> Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998) p.9.

<sup>807</sup> 武金正，《人与神会晤：拉纳的神学人观》（台北：光启出版社，2000），页 ix-x。

# 附录一：拉纳《基督教信仰之基础》提要

## 前言

在1976年的前言中拉纳说,《基础》是为受过教育的读者而不是为专家而写的。他旨在呈现一种基督教观念,对基督教信仰的一种概念性的概观。拉纳说,《基础》是为每个人提供一种拯救知识而不是仅仅为神学专业的学生。在前言中拉纳作了两个断言。首先,他说,一种基督教“观念”是存在的。他称之为一种形式概念。这个概念可以通过研究基督教的五花八门的表达式而获得。换言之,基督教信仰的那许多方面反映一种单一的观念,我们称作基督教信仰的一种统一性。其次,拉纳断言说,他对基督教观念的搜索在某种意义上是“前-科学的”。不是以通常的科学方式、以对于神学文献的全面考察和引证相关资料的方式来进行的。他说,一种科学的考察不会产生出对于基督教信仰的一种说明。拉纳的鹄的是,把基督教信仰当作处于许多神学专门研究底部的一个单一的整体来对待。

## 引言

引言部分勾勒出了《基础》的基本目的、方法和该书有关属灵的知识方面的假设。其中的第一部分表明,该书意在帮助基督徒和想成为基督徒的人们理解基督教和存在整体之间的关系。第二部分使我们得以洞察拉纳贯串整个《基础》中的一般方法。这是一种把哲学和神学在信仰之中结合起来的方法。针对那些使哲学服从于神学的人们,拉纳想整合两者。他写道,哲学把人呈现为一个问题,一个有关生活的目的和意义的问题。而神学是把基督教作为对那个有关人的问题的一种回答来反映。上帝想同所有人分享神圣的生命、并向所有人提供的正是这个回答。在第三部分,拉纳确定了我们如何能够认知自己和认识上帝等一些有关的难题。其中一些问题涉及到认知者与基督教信仰的关系,我们向实在敞开与我们对实在的有限知识之间的关系,我们认识的东西与我们如何把之概念化之间的关系等等。大体上,拉纳提出,基督教信仰的基础是可靠的。尽管属灵的知识是有限的和不完美的,但仍然是真理性的知识,基于经验,植根于历史,通向超越。本章的中心主题是人,能够听到上帝信息的人。人们不是作为与他们的生活无关的纯粹有关上帝的信息而倾听到这个信息的。而是他们在每种经验中明确地或含糊地听到这个信息。事实上,拉纳说这正是使我们成为人的东西。我们生来具有在日常经验中邂逅超越性的上帝的能力。

## 第一章

本章开始解释这种邂逅以及什么使之成为可能。本章分六部分。

在第一部分,拉纳表明对人的本质的哲学分析交织着一种神学反思。他说,

本质上人能够与神建立关系。询问人的本质、人的潜质和人的确当目的，归根结底是一个神学问题。在

第二部分，拉纳把信息的倾听者定义为一种人（person）和一种主体。“人”这个词意味着倾听者不能够被归约为塑造他的那些力量的一种纯粹产物。而是，倾听者不仅能够倾听，而且能够自由地作出回应。“主体”这个词也具有专门的意义。主体是能够反思自我的人。他们能够询问自己他们实际上是谁，能够追问他们的真正自我是什么。

第三部分陈述，信息的倾听者是一种超越的存在（a transcendent being）。倾听者们认识到他们是有限的。但正是在这个认识本身之中，他们开始想象如何可以超越他们的局限。这是实际上去超越它们的第一步。

第四部分把信息的倾听者描述为负责的和自由的。每个人都可以问某个选择是否比另一个选择要好，而且做出那个选择。每当我们这么做的时候，我们承担责任并且自由地行动。

第五部分把信息的倾听者与拯救联系起来。认识到自己局限的那些人们开始想象如何超越那些局限。超越性（transcendence）把选择赠与他们。当他们选择更好的一种选项的时候，他们不但是在自由地和负责地行动。他们成为拯救的行动者（agents）。他们是在意识到上帝召唤他们去是什么。

在第六部分拉纳承认信息的倾听者是一种依赖性的存在。即便是自由的人也收到时空的限制。我们只能设想历史放在我们手边让我们支配的那些可能性。然而，即便是在这种受限和依赖的情形之中，人也经验到属灵的（精神？）自由。我们人能够倾听一种信息并且自由地做出回应。这个信息邀请我们成为上帝打算我们要成为的东西。

## 第二章

本章的标题并不包括“上帝”这个词。严格说来，这个标题标明本章是有关人的。不过，人是在绝对的神秘（的在场之中的人）面前的人。本章聚焦于这种神秘。本章追问这种神秘是什么，为什么是绝对的，以及它是如何在场的。

第二章有五部分。第一部分是“上帝”这个词的冥想。该冥想区分了这个词以及这个词所代表的东西。拉纳说，即使这个词被从词典中去除，暗含在这个词中的问题——有关生活的起源和命运的问题——仍然会存在。

在第一部分提出这个问题之后，第二部分讨论我们是否能够认识上帝。这部分提出了拉纳的中心论题，即，我们是在对于上帝的神圣奥秘的一种超验经验中邂逅上帝的。每当我们经验到我们的局限的时候，想象一下在它们的彼岸有什么，我们开始超越它们。在那种经验中，我们认出我们存在之奥秘，而其起源和命运尚不清楚。拉纳说，要认识那个奥秘，就是要认识超越的源头。

不过，超越的源头不是一种盲目的非人格的力量。第三部分陈述说，这个源头是人格性的上帝。我们借助类比把上帝说成是人。上帝不是在我们人是人的同样意义上是人。但是上帝的确是人，因为上帝不能归约为一种物。上帝是所有存在物的绝对根基，它之所以是“绝对的”是因为不能归约为任何别的东西。

作为一种受造物与创造源头之间的关系，人与上帝处于关系之中。第四部分解释人何以能够“认识”（know）上帝。我们通过与我们的生活的奥秘的关系中认识我们自己而认识上帝。这种神秘只不过是确立我们在时间中的位置并邀请我们实现分配给我们的可能性的东西。

在第五部分，拉纳陈述说，神圣的奥秘作为世界的根本根基而呈现“于”（in）世界。它之所以是神圣的是因为它能够使我们完善。它帮助我们成为我们打算要成为的。无疑我们是在历史的宗教、在它的圣地、人民和事物之中发现上帝的。但是上帝可能并不局限于现象。相反，这个世界的现象，包括那些神圣的符合、圣所和宗教行为，作为上帝在场的中介，并且教导我们如何去辨别它。但是我们已经直接地把这种上帝认作我们的超越性的根基。

### 第三章

基督徒可能错误地相信，在基督之前世界是罪恶的，而在基督死后世界以种切实的方式发生了本质变化。拉纳消除了这种误解。他把罪定义为，从人类历史开始迄今，拒绝接受上帝的自我奉献。罪不纯粹是有关自己这个或者那个有罪的行为的一种懊悔感。从根本上，它是对于上帝的一种拒斥。它极端地威胁到人，拉纳说，因为拒斥上帝的自我交通的人拒绝真正的自由。

在第一部分，拉纳表明人如何难以从罪中摆脱出来。没有人能够靠自己逃脱有罪状况——拒绝了上帝的自我馈赠的状况。的确，倘若没有上帝，我们甚至意识不到罪为何物。不过，一旦我们承认我们自己已经把自己同上帝隔离开来，我们就能够自由地、负责地选择摆在我们面前的善。随着这种选择，我们认识到上帝的超越奉献，那种我们等同于神圣仁慈和宽恕的奉献。拉纳在第二部分说，负责地行动的自由对于上帝与人的交通而言是本质上不可或缺的。通过他们的负责行动，人们完成他们生命的工作并且界定他们自己。但是人的自由从来就是不完善的。我们总是在历史所强加的一种背景中行动。我们仍然保持是上帝圣言的倾听者，永远不是圣言的主人。

于是乎我们永远不能知道我们到底如何自由或者永远不能完全评估我们行动的道德性质。这是第三部分的论点。自义的人（self-righteous person）总是能够拒斥上帝。这样的人自欺欺人地认为，他们是在自由而负责地行动，但可能恰恰相反。反之，一个人可能以人的自由的名义坦言无神论，而且从而肯定上帝，虽然是间接的和含糊的。神秘的上帝，赋予人以自由并邀请他们负责地行动的上

帝，仍然是人们生活的道德品质的惟一判官。

人不能逃脱下述事实，即他们的生活受到一种历史的决定，在这种历史中他们人们拒绝上帝向他们的奉献。根据第四部分，这正是原罪的含义。这不是人的本罪，而是人在一种以不断不去回应上帝的召唤为特征的一种历史中人们的普遍的罪。这种罪是极端的，因为他威胁到人的自由之根。

#### 第四章

上帝的自我交通是超越性的。它超越历史中所有切实可触及的手段，诸如神圣的民族、地点和事物等等，而通过它们我们已经认识到上帝。上帝不可能被它们所囊括。如果这样，我们如何认识上帝？我们认识上帝是在上帝交通的时候，即在给予我们那个神圣的自我的时候。该种禀赋发生在人身上，发生在作为上帝的召唤之“事件”的人身上。当上帝给予人们以神圣自我的一个份额的时候，上帝不仅赋予他们做出回应的自由，而且给予宽恕。上帝通过不断更新地奉献一种与神的关系而宽恕人。第四章通过四个部分具体阐述这个论点。在简短的第一部分，拉纳清除了两个错误观念。一个错误的观念是，上帝赐予人的禀赋是一种东西，即有关上帝的信息或启示。拉纳说，不是如此，上帝赋予人的是分享神圣的生命。第二个误解是，上帝的自我馈赠要么是一个历史事件，要么是一种超验经验。拉纳说，上帝与人的交通是两者。历史福音邀请我们去回应，而我们的回应使我们能够超越我们以前曾是的。

超越的上帝如何向人交通神圣的生命？这是第二部分的主题。上帝通过变得“紧靠”（immediate）我们而交通。在我们自己的经验中，在我们的自我反思、自我认识和自我超越中，我们识认上帝是那个召唤并支持我们的人。识认到我们的不完善，我们渴望某物来填充我们的空虚。拉纳说（124页）上帝的爱“创造出想要自由地填充的空虚。”上帝通过邀请人和使人能够做出自由和负责的选择而填充虚空。这样，上帝形成与人的一种关系。

在第三部分，拉纳陈述说，上帝的自我馈赠呈现为一种“超自然的实存”（supernatural existential）这样一种形式。它是一种存在感，因为它是一种给予每一个人的。每个人注定与上帝会晤。但是上帝的自我馈赠是超自然的。它是超自然的，因为与上帝的交通就会是不可能的，倘若上帝没有赋予我们这种潜质的话。那些把自己向这种馈赠敞开的人们把这经验为宽恕。对于上帝就一种关系的不断馈赠的接受，克服过去的罪。上帝自己的生命是我们的新生命的源泉。

在第四部分，拉纳表明人与三位一体的上帝的关系。“一个上帝、三个位格”的说法难以把握，因为它提出带有他们自己内在生活的三个个体。这种“内在的三位一体”不是上帝的那个完全隐匿的内在生活，而是等同于拯救经济的三位一体。我们“经济地”观看上帝，即把上帝当作在历史中活跃的。上帝的历史，上

帝用三个位格来揭示神性并把它与人性结合起来，是拯救的历史。

## 第五章

本章由六部分。在第一部分拉纳解释基督教何以既是一种“历史的”宗教，在历史中具体化，又是“绝对的”宗教。它是历史的，因为它基于拿撒勒的耶稣的生命、死亡和复活。它是绝对的，因为在耶稣基督的历史中，基督教宣示人对神的超验经验。第二部分表明我们的超越经验总是发生在历史中，自由的超验性的行动和良知使历史成为可能，而且“超自然的存在感”使人能够与上帝“造就”（make）拯救的历史。在第三部分，拉纳描述世界历史与拯救历史之间的关系。当人对上帝的召唤做出回应的时候，世界历史成为拯救性的。它是启示的历史，因为与上帝邂逅的每个表达都是一种启示。第四部分解释上帝的超验性的启示（至少作为一种奉献所有人都是可用的）与上帝在历史中（例如，以色列人的历史）的特别启示之间的关系。在第五部分，拉纳描述启示的实际历史的结构。拉纳说，亚当和夏娃的故事，表现人与上帝的超验性的邂逅，正如以色列人的历史的所有故事那样。第六部分总结了启示概念。它谈到，范畴性的（categorical）和历史的启示充当先验性的启示的中介。

## 第六章

### 引言

本章是全书最长的一章，表明拿撒勒的耶稣与永恒的逻格斯或道（圣言）的统一性。在这种道中，上帝一直有意让我们接受那个神圣的自我。本章分 10 部分。第一部分在一种世界进化观中呈现基督论。在这种观点中，人们响应上帝的道而进化和超越自己。第二部分表明，超验性的基督论是如何基于与上帝的拯救馈赠的一种“绝对的”关系之上的。上帝并不是从远处拯救人。上帝通过馈赠一种对那个神圣生命的分有来拯救人。第三部分呈现一种超验的基督论。它把耶稣基督理解为能够使人们超越他们自己。耶稣享有与天父的一种协和，一种如此完美的协和，以至于上帝最终和不能取消地肯定耶稣的超越性——而且现在也向我们馈赠超越性。

在第四部分拉纳解释了道成肉身。他说，通过成肉身，逻格斯使人的实在成为上帝自己的实在。当上帝具有人的本质的时候，人的本质达到它一直倾向的目标。35 页长的第 5 部分集中讨论对拿撒勒的耶稣的生与死的历史的一种神学理解。拉纳的主要重点是要表明耶稣自己知道要成为上帝的拯救馈赠之实际上的道成肉身。第六部分使用 20 页集中讨论耶稣的死亡和复活。拉纳论证说，耶稣的死亡不应当理解为神怒的安抚，而是上帝拯救我们的旨意的一种圣事。它是成全它所宣示的东西的一种圣事。

在第七部分，拉纳把他的超验基督论与古典基督论调和起来。他想要表明，

耶稣基督的死亡和复活——其中上帝永恒地确认了耶稣的世俗生命——构成所有人都可能希望分有的一个事件。第八部分旨在表明拉纳的先验基督论与正统信仰之间的统一性。上帝意图让所有的人经由耶稣基督的例证接受分享上帝生命这样一种馈赠。当人们接受上帝的邀请对生命的责任做出回应的时候，他们表达的希望是，上帝将像肯定耶稣那样肯定他们。第九部分描述基督徒与耶稣基督之间的人格关系。拉纳说，基督徒与耶稣基督的关系等同于他的毕生事业和命运，即，一个人接受上帝的生命馈赠并且自由而负责地生活的那种方式。第十部分探讨非基督教宗教中的耶稣基督这个话题。基督呈现在那些宗教之中，拉纳说，经由圣灵。圣灵可以说已经“导致”（caused）基督的道成肉身、死亡和复活。通过类比，基督本身可以说是上帝向人自我交通的“最终因”（final cause）。正如两个原因统一在一道一样，所以基督徒们的直白的基督论与非基督徒的含蓄的基督论是统一的。它之所以是含蓄的，是因为非基督徒（可能并不知道耶稣基督）仍然可能回应上帝的超验圣言（超验之道）。

## 第七章

在这个第二长的一章中，拉纳表明教会解不开地属于基督教本身。第一部分解释教会不是基督教的首要真理，但仍然是根本性的。第二部分解释，说教会是由耶稣基督建立的是什么意思。耶稣并没有亲自授权后来基督教的所有的直白的特征，但是他把它们作为可能性而给予了教会。第三部分表明教会与《新约》之间的关系。拉纳综合新约中各种教会形象，表明教会是一种结构，各种地区教派（教会）的一个统一体，统一于基督之中。第四部分拉纳勾勒了他所称的那些“基督教的教会本质的基本原理”。基督教可以说是自治的，是一种加诸它自身的神圣律法。因此，它属于那个必然历史性的和社会性的拯救中介。第五部分用 20 页提供了一种“间接的”方法，用以表明天主教会的合法性。拉纳通过提供衡量真正基督教的三个“规范”来开始这个方法：它从开始一直存在到宗教改革时代，许多人在天主教基督教中发现它，而且它以独立于信徒的一种权威的方式运作。这些规范巩固了天主教基督教。

第六部分，拉纳论证说，《圣经》的形成在基督教传统中是一个“根本契机”（fundamental moment），并不是与传统并存的一个独立的真理来源。第七部分定义教会的“教义部”（teaching office）。它帮助教会坚持真理，因为它使基督徒面对基督的充满挑战的、去信仰的要求，即去进入与上帝的一种活生生的关系。第八部分提出，基督徒的生命是必需而有限的。正如我们即便认识到家庭的有限性，我们还受家庭的约束（be bound to）一样，所以我们受教会的约束。

## 第八章

本章有两部分。第一部分，拉纳描述基督徒的生命的生命的那些一般特征。它不是

一般性的人的生命的一个方面，而是人的生命真正的样子——向实在的完全性敞开，包括上帝的实在性。自然基督徒们有一种“悲观的现实主义”（*pessimistic realism*），因为基督徒识认到死亡的不可避免性和个人生命的最终意义。但是基督徒们从根本上把他们的希望寄予上帝之中，确信他们分享上帝的未来。在第二部分，呈现有关七圣事的一种基本的教义问答。他这么做根据的是着眼于教会是基本的圣事。在圣事中，教会把自己以一种可触及的、官方的和不可逾越的方式展现为上帝贯穿在历史之中的拯救旨意。圣事是上帝在教会中的拯救馈赠。当基督徒接受这些圣事的时候，他们是在向上帝所提出的馈赠做出回应。基督徒的生活不是一种特殊类型的生命，而是生命真正所是的样子，是上帝所赋予的生命。

### 第九章

本章分三个部分。第一部分，拉纳奠定了用以理解末世论的一些前提。他说，我们必需把那些末世论的陈述理解为基督教共同体有关自己未来的一种投射。那种未来不应当理解为纯粹是个人的未来，而且还要理解为所有人的集体命运。它不能被归约为一种单一的可能结局。

在第二部分，拉纳考察末世论的个人方面。拉纳区分了个人的末世论（个人死亡时的命运）和集体的末世论（作为正体的造物的命运）。不过他拒斥有关两个末世论的观念，因为它们一道构成一个单一的实在。永恒的生命（上帝对于人所抱有的旨意）是人分有善，上帝邀请我们去选择的那种善。一旦他们选择了它，他们分有上帝就具有公共的结果。

第三部分着眼末世论的集体方面。个人的死亡不是他借以逃脱历史的一个契机，而是个人对历史有所贡献的一个契机，即，实现人的命运，开始获得它的最终形式。个人具体的爱心行动是分享上帝的拯救和爱心，并且对此做出贡献。

### 第十章

结语：简明信经。在这个简短的章节之中，拉纳用三个简短的信经来结束他这本《基础》。他首先解释需要它们。这些简明信经把信仰浓缩为一种公式，凸显它们对于当代人而言的那些最为重要的纬度和意义。其次，拉纳解释他的这些简短公式与那些官方信仰象征之间的关系，像使徒信经。尽管使徒信经不能被取代，但是新的公式，反映不同的世界状况，是可以允许的，而且是合法的。此后，拉纳列举了制定简短信经的那些要求。它应当把基督教信仰的基础表达为植根于耶稣基督的历史之中。最后，拉纳提出了三个信仰公式。首先，是“神学的”宣言，强调人的超越经验的条件或目的在圣父之中，他邀请并维系超越的可能性。第二，“人学的”信经，把人彼此之间的爱与爱上帝联系起来，上帝与人的关系在耶稣基督身上达到顶点。第三，“未来取向的”信经，把基督教信仰描绘为向一种绝对的未来敞开。上帝通过与人分享圣灵而把人拽向这个未来。在呈现这些

简短的信经之后，拉纳反思了基督教的“三一”信仰——一个上帝成就对所有人的拯救的三个神圣的“位格”。

## 附录二：拉纳年表

- 1904年** 3月5日，生于德国黑森林区的弗莱堡（Freiburg in Breisgau）。
- 1913年** 在家乡面向大学的文法小学和文法中学接受教育（至1922年）。
- 1922年** 4月20日，在位于奥地利的耶稣会士见习所加入耶稣会。
- 1924年** 4月27日，在耶稣会“发初愿”。发表第一件作品，“我们为什么需要祈祷”（Leuchtturm 18, p.10-11, 1924-1925）。开始在慕尼黑附近的 Feldkirch 和 Pullach 的耶稣会哲学机构研究哲学（至1927年）。
- 1927年** 在奥地利 Feldkirch-Tisis 的耶稣会预科学院教授拉丁文和其他课程，度过其“试教期”（至1929年）。
- 1929年** 在位于荷兰瓦尔肯堡（Valkenburg）的耶稣会神学院学习神学（至1933）。
- 1932年** 7月26日在慕尼黑的 St. Michael's Church 由 Michael Cardinal Faulhaber 按立为教士。发表其首批重要作品（1932-33），集中在奥利金、波那文图拉和灵修史。
- 1933年** 在奥地利完成最后的耶稣会训练——“卒试期”（至1934）。
- 1934年** 在弗莱堡大学攻读哲学博士学位（至1936）。
- 1936年** 博士论文《在世之灵》因为过浓的海德格尔色彩，遭到导师、天主教教授昂纳克的拒绝。12月19日，从因斯布鲁克大学获得神学博士学位，题目是《自基督的肋部：作为夏娃的教会自第二亚当基督肋部的起源——对《约翰福音》19章34节的预表意义的考察》。
- 1937年** 7月1日，完成在大学从事教学所必须的博士后工作，被任命为因斯布鲁克大学神学系系统神学讲师。
- 1938年** 《遭遇静默》第一版出版。
- 1939年** 8月15日，“发终身愿”（at St. Andrea Tertianship in the Lavanttal, Carinthia）。10月，纳粹取缔了因斯布鲁克大学神学系，拉纳被“区域禁令”逐出。《在世之灵》第一版出版。在维也纳被任命为大学讲师，并参与维也纳牧灵研究中心的研究工作（至1944）。
- 1941年** 《圣言的倾听者》第一版出版。
- 1944年** 在巴伐利亚的 Mariakierchen 充当教区教士（至1945）。
- 1945年** 在慕尼黑附近的 Pullach 的耶稣会神学院任系统神学副教授。并且在慕尼黑教育中心教授神学（至1948）。

- 1948年8月，重回因斯布鲁克大学神学系、任副教授。
- 1949年6月30日，晋升为因斯布鲁克大学“教义和教义史教授”并且发表《论祈祷之需要和保佑》第一版。
- 1954年3月31日，接受邀请加入比利时卢汶大学“社会哲学学会”。发表“永恒之年”；《神学论集》德文第一卷出版。
- 1955年《神学论集》德文第二卷出版。
- 1956年《神学论集》德文第三卷出版。
- 1957年与约瑟夫·郝佛（Josef Hofer）共同编辑13卷的《神学和教会百科全书》第二版，其最后三卷为对梵二会议文献的评述（至1968）。
- 1958年共同编辑（与Heinrich Shlier合作到1978年）多达100卷的《争议问题》（至1984）。
- 1959年发表题为《使命与恩典》（Sendung und Gnade）的教牧神学第一版。（英译本分三卷于1963—1966年出版）
- 1960年《神学论集》德文第四卷出版。
- 1961年被教皇约翰二十三世提名为红衣主教柯尼希（Konig）的顾问，准备梵二会议。与沃格利姆勒（Vorgrimler）共同编辑《神学辞典》。
- 1962年《神学论集》德文第五卷出版。
- 1962年成为罗马“圣职部”特别审查对象（至1963）。被教皇约翰福二十三世提名为梵二会议专家。
- 1964年与多人合作编辑5卷本《教牧神学手册》（至1969）。1月20日，因学术成就得到承认获得勋章。3月5日被任命为慕尼黑大学“基督教世界观和宗教哲学”大学教授，成为瓜尔蒂尼（Romano Guardini）的继任人。5月13日，获得明斯特大学名誉神学博士，是15个名誉博士学位中的首个。同年获颁法国Strassburg大学荣誉博士学位，以及德国北部名斯特（Munster）大学神学院的的荣誉神学博士学位。
- 1965年6月26日从普福尔茨海姆市获得“罗伊希林奖”（the Reuchlin Prize）。同年《神学论集》德文第六卷出版。
- 1966年获颁美国圣母大学荣誉法学博士学位。同年《神学论集》德文第七卷出版。
- 1967年与阿道夫达拉普合编《世界的圣事：神学百科全书》（至1969）。4月1日，被任命为明斯特大学神学院的“教义和教义史”大学教授。同年获颁美国圣路易大学荣誉博士学位。同年《神学论集》德文第八卷出版。
- 1968年与沃格利姆勒（Vorgrimler）合编《国际对话杂志》（Internationale Dialog Zeitschrift）（至1974）。4月1日，荣获芬兰赫尔辛基大学勋章。

- 1969年** 4月27日,成为教皇“国际神学委员会”成员(他于1971年从这个组织自愿辞职)。同年获颁美国耶鲁大学荣誉神学博士学位。
- 1970年** 任德国主教宗教会议成员(至1975)。3月18日,从巴伐利亚天主教科学院获得“瓜尔蒂尼奖”(the Romano Guardini Prize)。5月6日,获得西德“杰出紫星十字勋章”(Distinguished Cross of Merit with Star)。6月23日,获邀加入“德国文理功勋爵士团”(the German Order of Merit for Arts and Sciences)。同年获颁奥地利因斯布鲁克大学荣誉哲学博士学位、《神学论集》德文第九卷出版。
- 1971年** 9月3日,成为明斯特大学的荣休教授。10月1日,被慕尼黑附近的Pullach耶稣会神学院任命为“与哲学和神学相关的跨学科问题名誉教授”。
- 1972年** 5月10日,在波士顿获邀加入“美国文理科学院”(the American Academy of Arts and Sciences)。6月18日,任命为奥地利因斯布鲁克天主教神学系教义和教义史荣誉教授。同年,《未来教会的形态》出版;获颁比利时鲁汶大学荣誉神学博士学位。同年《神学论集》德文第十卷出版。
- 1973年** 10月20日,从德国语言文学研究院获得1973年学术散文“佛洛伊德奖”。同年《神学论集》第十一卷出版。
- 1974年** 7月10日,获邀成为不列颠科学院通讯院士。7月15日,从西德的博爱协会获得“洛伦茨·沃特曼勋章”(the Lorenz Werthmann Medal)。11月6日,获得美国版天主教图书俱乐部“剪秋罗奖”。同年,获颁美国首都华盛顿乔治城大学荣誉人文博士学位、西班牙马德里 Comillas 宗座大学荣誉神学博士学位、美国芝加哥大学荣誉人文博士学位、美国宾州匹兹堡 Duquesne 大学荣誉法学博士学位。
- 1975年** 《神学论集》德文第十二卷出版。
- 1976年** 《基督教信仰之基础》德文第一版出版。9月4日,获得1976年度“红衣主教尹尼策奖”(Cardinal Innitzer Prize)
- 1978年** 与伊姆霍夫(P.Imhof)和鲁瑟(H.N.Loose)合著的《罗耀拉的依纳爵》发表。同年《神学论集》德文第十三卷出版。
- 1979年** 3月1日,在肯塔基的法兰克福被任命为肯塔基大同世界成员。4月1日,被全国耶稣会荣誉会授予“Alpha Sigma Nu 荣誉成员”。4月3日,获颁肯塔基路易斯维尔市市钥。5月16日,从慕尼黑市获颁文化荣誉奖。为庆祝拉纳75岁寿辰,前得力助手 K. Lehmann 和 A. Raffelt 编辑了纪念特刊《信仰的论证》。同年获颁美国克利夫兰 John Carroll 大学荣誉人文博士学位、美国麻省 Weston 神学院荣誉人文博士学位。
- 1980年** 获颁美国复旦(Fordham)大学荣誉法学博士学位。同年《神学论集》

德文第十四卷出版。

**1981年** 10月回到因斯布鲁克的耶稣会大学生活和工作。

**1982年** 前得力助手 K. Lehmann 和 A. RAffelt 为他推出了《信仰的实践》文集和《诸教会的统一性——现实的一种可能性》（《教会合一》）一书，后者是拉纳与新教学者 Heinrich Fries 合著，列为《争论问题》第 100 卷，遭到当年的罗马教廷“信理部”部长拉辛格（如今的教皇本笃十六）的责难。

**1983年** 《神学论集》德文第十五卷出版。

**1984年** 3月5日 亲友在因斯布鲁克为他隆重庆祝 80 大寿。3月27日，病倒。3月30日，在因斯布鲁克同会弟兄的环视下故去。同年《神学论集》德文第十六卷出版。

## 参考文献

### 中文资料

- [1] 张春申,“拉纳的人学对一体范畴的中国人学之启示”,《基督教文化评论 1》(贵州:贵州人民出版社,1992),页 180-189。
- [2] Richar Mc Brien 著,胡欧译,“几位对‘梵二公会议’有影响的教会学家”,《中国天主教》,96年,第6期,页 36-38。
- [3] 车桂,“卡尔·拉纳先验神学的思想架构”,《武汉大学学报》(哲学社会科学版),1999年,第3期,页 49-52。
- [4] 石敏敏,“论莫尔特曼的上帝观典范”,《宗教学研究》,2005年,3期,页 67-71。
- [5] 张政文,关于上帝之在的对话——论康德“批判哲学”的神学观[J].求是学刊,1996,(4)。
- [6] 车桂,论康德的理性神学批判及其现时代意义——兼论蒂利希对康德的超越[J].学术月刊,1998,(2)。
- [7] 林进平、刘卓红,宗教何以可能——从《单纯理性限度内的宗教》看康德的宗教观[J].世界宗教研究,2003,(4)。
- [8] 孙波,康德道德宗教的理论位置及其合理意义[J].世界宗教研究,1997,(3)。
- [9] 赵广明,知识、道德与宗教——康德《纯粹理性批判》的几个问题.齐鲁学刊,2001。
- [10] 许志伟主编,《基督教思想评论》,总第四辑,2006年第一册,上海人民出版社,2006。
- [11] 黄颂杰,“西方哲学名著提要·序”,《西方哲学名著提要》,(江西:江西人民出版社,2002)。
- [12] 【德】约纳斯,“海德格尔与神学”,《海德格尔与神学》,(香港:汉语基督教研究所,1998)。
- [13] 靳希平,《海德格尔早期思想研究》,(上海人民出版社,1995)
- [14] 卓新平,《宗教理解》,(北京:社会科学文献出版社,1999)
- [15] 单纯,《当代西方宗教哲学》(中国社会科学出版社 2004)
- [16] 张志刚,《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》(北京东方出版社 1993年)
- [17] (美) 迈尔威利·斯图沃德(编),《当代西方宗教哲学》,周伟驰、胡自信、吴增定译 北京大学出版社 2001
- [18] (英) 威廉·瑞泊尔、琳达·史密斯,《宗教与哲学》,张念群译 中国社会

科学出版社 2004。

[19] 胡国桢（主编），《拉纳的基督论及神学人观》，台湾光启出版社 2004 年。

[20] 汉斯·昆，《基督教大思想家》，包利民译，社会科学文献出版社，2001 年。

[21] 汉斯·昆，《论基督徒》（上下册），杨德友译，房志荣校，北京三联，1995。

[22] 刘小枫（主编），《20 世纪西方宗教哲学文选》，上海三联出版社，1994。

[23] 利文斯顿，《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》，何光沪译，四川人民出版社，1992 年。

[24] 吕大吉，“关于宗教本质问题的思考”，《中国社会科学》，1987 年第 5 期，第 95 页。

[25] 海德格尔，“我进入现象学之路”，《海德格尔选集》，下卷，上海三联出版社，1997

[26] [德]奥特，“从神学与哲学相遇的背景看海德格尔的基本特征”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998）

[27] [法]布里托，“天主教神学对海德格尔的接纳问题”，《海德格尔与神学》，（香港：汉语基督教研究所，1998）

[28] 刘小枫，“期待上帝的思”，《走向十字架上的真》，（上海：三联书店上海分店出版，1994）。

[29] 蒂利希，《基督教思想史》，尹大贻译，（香港：汉语基督教研究所，2000）  
帕斯卡尔：《思想录》，（北京：商务印书馆，1987）

[30] 费尔巴哈，《基督教的本质》（北京：商务印书馆）

[31] 康德，《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，庞景仁译（北京：商务印书馆，1982）

[32] 康德，《纯粹理性批判》，李秋零 译，（北京：中国人民大学出版社，2004）

[33] 武金正，《人与神会晤：拉内的神学人观》，（台北：光启出版社，2000）

[34] 中国主教团秘书处编译，《梵蒂冈第二届大公会议文献》（台北：天主教教务协进会，1988 年再版）。

[35] 潘能伯格著，《人是什么——从神学看当代人类学》，李秋零、田薇合译（香港：汉语基督教文化研究所，1994 年）。

[36] 龚汉斯著，《基督教信仰与其他宗教》，田永正译（台北：光启，1974 年）

[37] 陈德光，“陈序——为基督宗教与当代文化交谈寻找出路”，《人与神会晤：拉纳的神学人观》，武金正著（台北：光启出版社，2000）

[38] 刘放桐，《新编现代西方哲学》，（北京：人民出版社）

[39] 陈佐人，特雷西《诠释学·宗教·希望——多元性与含混性》（上海：上海三联书店，1998）“中译本导言”

- [40] 卓新平,《当代天主教神学》(上海三联书店,1998年)
- [41] 保罗·尼特,《宗教对话模式》(中国人民大学出版社,2004年)
- [42] 《古兰经》,4章171节,马坚先生译本,(北京:中国社会科学出版社,1981)
- [43] 《圣经》,英语“新标准修订版”和汉语“简化字和合本”双语对照版,中国基督教协会,南京,2000年。
- [44] 《文化基督徒:现象与论争》,香港汉语基督教文化研究所编,香港,1998年。
- [45] 刘小枫:《圣灵降临的叙事》,北京三联,2003年;
- [46] 《基督教思想评论》第一辑,许志伟主编,上海人民出版社,2004年。
- [47] 康德,《纯粹理性批判》,李秋零译,(北京:中国人民大学出版社,2004)
- [48] 张志刚,《宗教哲学研究》,(北京:中国人民大学出版社,2003)
- [49] 海涅,《论德国宗教和哲学的历史》,(北京:商务印书馆,1974)
- [50] 黄颂杰,《西方哲学多纬透视》,(上海:上海人民出版社,2002)
- [51] 海德格尔,《康德和形而上学问题》,《海德格尔选集》(上),(上海:上海三联书店,1996)
- [52] 海德格尔,“尼采的话‘上帝死了’”,《海德格尔选集》(下),(上海:上海三联出版社,1996)
- [53] 海德格尔,“形而上学的存在-神-逻辑学机制”,《海德格尔选集》(下),(上海:上海三联出版社,1996),
- [54] 海德格尔,“只还有一个上帝能够救渡我们”,《海德格尔选集》(下),(上海:上海三联书店,1996)页1289—1320。
- [55] 拉纳,《圣言的倾听者》(北京,北京三联书店,1995)

#### 外文二手资料

- [1] Clifton Fadiman, Jaroslav Pelikan, *The World Treasury of Modern Religious Thought*, (Boston: Little Brown and Company, 1990).
- [2] Robert W. Crapps et al, *Introduction to the New Testament*, (New York: John Wiley & Sons, 1969), 页492
- [3] Mark Schoof, *A Survey of Catholic Theology 1800-1970*, trans. N. D. Smith, (New Jersey: Paulist Newman Press, 1970)
- [4] Leo J. O'Donovan (Editor), *World of Grace: Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (Georgetown University Press, 1995)
- [5] Karen Kilby, *Rahner: Theology and Philosophy* (Routledge, 2004).
- [6] Declan Marmion (Editor), Mary E. Hines (Editor), *The Cambridge Companion to*

Karl Rahner (Cambridge University Press , 2005)

[7] S. J. Paul Crowley, *Rahner Beyond Rahner: A Great Theologian Encounters the Pacific Rim* (Rowman & Littlefield Publishers, 2005).

[8] John J. Pasquini, *Atheism and Salvation: Atheism from the Perspective of Anonymous Christianity in the Thought of the Revolutionary Mystic and Theologian Karl Rahner* (University Press of America, 2000).

[9] R. R. Reno, *The Ordinary Transformed: Karl Rahner and the Christian Vision of Transcendence*(Wm B Eerdmans Publishing Co, 1996).

[10] Heinrich Fries, *Karl Rahner , Unity of the Churches: An Actual Possibility*( Paulist Pr , 1985).

[11] Mark F. Fischer,*Foundations of Karl Rahner, The: A Paraphrase of the Foundations of Christian Faith* (Crossroad Pub.Co., 2005).

[12] Harvey Egan ,*Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*(Crossroad Publishing Co., 1998).

[13] Daniel T. Pekarske, *Abstracts of Karl Rahner's "Theological Investigations"* (Marquette University Press, 2003).

[14] Matthias Skeb, *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens: Ihr dogmatisches Genus und ihre theologischen Implikationen* (Peter Lang, 1992) .

[15] Eamonn Conway, *Anonymous Christian - A Relativised Christianity?: An Evaluation of Hans Urs Von Balthasar's Criticism of Karl Rahner's Theory of the Anonymous Christian* (Peter Lang GmbH, 1993).

[16] G. D'Costa, "Karl Rahner's Anonymous Christian: A Reappraisal", in *Modern Theology* 1 (1985) 131-148.

[17] G. D'Costa, "Revelation and Revelations: Discerning God in Other Religions: Beyond a Static Valuation", in *Modern Theology* 10 (1994) 165-183.

[18] G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Oxford: Blackwell, 1986).

[19] J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N.Y.: Orbis, 1997).

[20] W. V. Dych, "Method in Theology according to Karl Rahner", in W. J. Kelly (ed.), *Theology and Discovery* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980).

[21] H. D. Egan, "Der Fromme von Morgan Wird ein 'Mystiker' sein: Mystik und die Theologie Karl Rahners", in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979).

[22] G. Evers, "Die 'Anonymen Christen' und der Dialog mit den Juden", in H.

Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979).

[23] I. M. Feher, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to *Being and Time*", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1995), pp. 189-228.

[24] K. P. Fisher, *Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1974).

[25] J. P. Galvin, "The Invitation of Grace", in Leo J. O'Donovan (ed.), *A World of Grace* (New York: Crossroad, 1984), pp. 64-75.

[26] B. Van den Heijden, *Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln: Johannes, 1973).

[27] W. J. Kelly (ed.), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980).

[28] G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

[29] R. Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982).

[30] J. MacQuarrie, *Heidegger and Christianity* (London: SCM Press, 1994).

[31] J. Marechal, *Le Point de Depart de la Metaphysique*, 5 vols. 3<sup>rd</sup> ed., (Paris: Desclee de Brouwer, 1944-1949).

[32] G. A. McCool (ed.), *A Rahner Reader* (London: Darton, 1975).

[33] M. McDermott, "The Christologies of Karl Rahner", in *Gregorianum* 67 (1986), pp. 88f.

[34] J. B. Metz, "Karl Rahner: Ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974), p. 308.

[35] P. D. Molnar, "Can We Know God directly?: Rahner's Solution from Experience", in *Theological Studies* 46 (1985), pp.228-261.

[36] K. H. Neufeld, "Unter Bruder: Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner", H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979), pp. 341-354.

[37] L. J. O'Donovan (ed.), *A World of Grace* (New York: Crossroad, 1984).

[38] H. Ott, "Does the Notion of 'Mystery'-As Another Name for God-Provide a basic for a Dialogical Encounter between the Religions?", in F. Sontag & M. D. Bryant (eds.), *God: The Contemporary Discussion* (N.Y.: Sharn Press, 1982), pp. 5-18.

[39] C. J. Pedley, "An English Bibliographical Aid to Karl Rahner", in *The Heythrop*

Journal 25 (1984), pp. 319-365.

[40] C. J. Pedley, "An English Bibliographical Aid to Karl Rahner", in *The Heythrop Journal* 26 (1985), p. 310.

[41] W. Post, "Materialistische Überlegungen zum Natur-und-Gnade-Verhältnis bei Karl Rahner", H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979), pp. 230-241.

[42] L. B. Puntel, "Zu den Begriffen 'Transzendental' und 'Kategorial' bei Karl Rahner", H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979).

[43] P. Ricoeur, "'Resposse' to Karl Rahner's Lecture: On the Incomprehensibility of God", in *the Journal of Religion* 58 (1978), pp. 126-131.

[44] R. Schaeffler, *Frommigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).

[45] G. Sporschill (ed.), *K. Rahner: Horizonte der Religiosität* (Wien: Herold, 1984).

[46] F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? : Tracing the History of the Catholic Response* (N. Y.: Paulist Press, 1992).

[47] M. R. Tripole, "Philosophy and Theology-Are They Compatible? A Comparison of Barth, Moltmann, and Pannenberg with Rahner", in *Thought* 53 (1978), pp. 27-54.

[48] G. Vandevelde, "The Grammar of Grace: Karl Rahner as a Watershed in Contemporary Theology", in *Theological Studies* 49 (1988), pp. 445-459.

[49] G. Vass, *A Theologian in Search of a Philosophy: Understanding Karl Rahner*, vol. I, II (London: Sheed and Ward, 1985).

[50] K. H. Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology* (New York: Crossroad Book, 1980).

[51] K. H. Weger, *Überlegungen zum 'Anonymen Christentum'*, in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg: Herder, 1979), pp.499-510.

[52] R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger and Christianity* (London: SCM Press, 1994).

[53] J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Roma: LAS, 1984).

[54] U. Browarzik, *Glauben und Denken: Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Baths* (Berlin: de Gruyter, 1970).

[55] Philip Endean , *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological

Monographs, 2004)

[56] Declan Marmion , *Christian Identity in a Postmodern Age: Celebrating the Legacies of Karl Rahner and Bernard Lonergan* (2005)

[57] Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford Theological Monographs, 2000)

[58] Leo D. Lefebure , *Toward a Contemporary Wisdom Christology: Study of Karl Rahner and Norman Pittenger* (1988)

[59] J.A. Bonsor, *Rahner, Heidegger and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth - The Influence of Heidegger* (1987)

[60] Rembert G. Weakland and Michael Skelley, *The Liturgy of the World: Karl Rahner's Theology of Worship* (Pueblo Books,1992)

[61] Patrick Burke ,*Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes* (2002)

[62] Karen Kilby, *Rahner: Theology and Philosophy* (2004)

[63] Keith J. Egan *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life* (The 64.Presence of God: a History of Western Mysticism) (1998)

[64] Svein Rise *Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology* (2000)

[65] Daniel O. Dahlstrom and Anton Losinger, *The Anthropological Turn: The Human Orientation of Karl Rahner* (Moral Philosophy & Theology) (2000)

[66]. Joseph Pandiappallil,*Jesus the Christ and Religious Pluralism: Rahnerian Christology and Belief Today* (2003)

[67] Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998)

[68] Mark Lloyd Taylor, *God Is Love: A Study in the Theology of Karl Rahner* (Atlanta: Scholars Press, 1986)

[69] Thomas Sheehan, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press,1987)

[70] *Martin Heidegger im Gespräch*, ed. Richard Wisser (Freiburg and Munich: Aber,1970), pp48-49.

[71] *Journal of Ecumenical Studies* 17 (1980): 页 1-17、页 33-48、页 75-80、页 86-93。

[72] Eugene Kennedy, "Quiet Mover of the Catholic Church," *New York Times Magazine*, September 23, 1979, 22-23, 64-67。

[73] George A. Lindbeck, "The Thought of Karl Rahner, S.J.," *Christianity and Crisis*, 25 (October18, 1965), pp. 211-215。

- [74] William Dych, *Karl Rahner* (London & New York: Continuum, 2000)
- [75] Heinz-Joachim Fischer, *Pope Benedict XVI: A Personal Portrait* (New York: Crossroad Publishing Company, 2005)
- [76] Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986)
- [77] Pinchas Lapide und K. Rahner: *Heil von den Juden? Ein Gespräch*. Mainz 1983; *Encountering Jesus: Encountering Judaism* by Karl Rahner, Pinchas Lapide, and Karl Rahner, 1987.
- [78] Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986)
- [79] Leo J. O'Donovan, "In Memoriam: Karl Rahner, S.J., 1904-1984," *Journal of the American Academy of Religion* 53, no. 1 (March 1985)
- [80] Peter Mann, "Masters in Israel: IV. The Later Theology of Karl Rahner," *The Clergy Review*, LIV (December, 1969)
- [81] Walter Kasper, *The Methods of Dogmatic Theology*, trans. John Drury (Glen Rock, N. J. : Paulist Press Deus Books, 1968),
- [82] Bernhard Welte, "Zum Strukturwandel der katholischen Theologie in. 19 Jahrhundert," *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1965)
- [83] Louis Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (New York: Herder and Herder, 1967)
- [84] Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, trans. John Bowden (London: SCM Press Ltd., 1986),))
- [85] Leo J. O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46, no.4 (December, 1985)
- [86] Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1967),
- [87] Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury Press, 1975)
- [88] 古铁雷斯, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trans. Caridad Inga and John Eagelson (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1973),
- [89] 考夫曼, *Systematic Theology: A Historical Perspective* (New York: Charles Scribner's Sons, 1968)
- [90] 怀特海, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected ed. by David Griffin and Donald Sherburne (New York: Macmillan, 1978)

- [91] John Scotus Erigena, *Selections of Medieval Philosophers*, ed. Richard Mckeon (New York: Scribner's Sons, 1929)
- [92] Allen W. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", 《剑桥哲学研究指针: 康德》英文版, 保罗·盖耶编, (北京: 三联书店, 2006), 页 394-416。
- [93] *Critique of Judgment*, trans. J.H. Bernard (New York: Hafner Publishing Company, 1951 )
- [94] Thomas Sheehan, "Reading a Life: Heidegger and Hard Times", *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed., C. Guignon, (Cambridge:1993); 《剑桥哲学研究指针: 海德格尔》英文版, 夏尔·吉尼翁编, (北京: 三联书店, 2006)
- [95] Heidegger, *Identity and Difference*, trans. and introduced Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1969)
- [96] Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962)
- [97] *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, Publishers, 1962)
- [98] Klaus Hartmann, "On Taking the Transcendental Turn," *Review of Metaphysics*, XX (December, 1966)
- [99] William J. Richardson, S. J., "Heidegger and God----and Professor Jonas," *Thought*, LX (Spring, 1965)
- [100] Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: the Crossroad Publishing Company, 1998)
- [101] Leo J. O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46, no.4 (December, 1985)
- [102] Joseph Donceel, S. J., "On Transcendental Thomism," *Continuum*, VII (Winter-Spring, 1969)
- [103] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik: Uber die Denkform des Thomas von Aquin* (Munich: Kosel-Verlag, 1962)
- [104] Gorge A. Lindbeck, "The A Priori in St. Aquinas' Theory of Knowledge," *The Heritage of Christian Thought*, ed. Robert E. Cushman and Egil Grislis (New York: Harper and Row, 1965), pp. 41-63
- [105] Gerald McCool, "Philosophical Pluralism and an Evolving Thomism," *Continuum*, II (Spring, 1964), 3-16 页。
- [106] Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology* (New York: Seabury Press, 1980)

- [107] Geoffrey B. Kelly, ed., *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)
- [108] Gerald McCool, ed., *A Rahner Reader* (New York: Seabury Press, 1975), xiii-xviii.
- [109] McCool, "Karl Rahner and the Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas," in Kelly, *Theology and and Discovery*, 63-101.
- [110] Dom Patrick Granfield, "An Interview: Karl Rahner, Theologian at Work," *The American Ecclesiastical Review*, XV, 3/4 (October, 1965), 页 220.
- [111] Anne Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, (Montana, Scholars Press, 1977)
- [112] Dom Patrick Granfield, "An Interview: Karl Rahner, Theologian at Work," *The American Ecclesiastical Review*, XV, 3/4 (October, 1965)
- [113] *The Summa Theologica*, (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996)
- [114] Barrie Wilson, "The Possibility of Theology after Kant: An Examination of Karl Rahner's Geist in Welt," *Canadian Journal of Theology*, XII (1966), 245-258.

#### 外文第一手资料

- [1] Karl Rahner, *Theological Investigations*, 23vols (London: Darton, Longman & Todd/New York: Seabury/Crossroad, 1961-1992).
- [2] Karl Rahner, "An Investigation of the Imcomprehensibility of God in St. Thomas Aquinas", *Theological Investigations*, vol.16,pp. 249f.
- [3] Karl Rahner, "Anonymous Christians", *TI*, vol.6,pp.390-398.
- [4] Karl Rahner, "Christianity and the Non-Chrsitian Religions", *TI*, vol.5,pp.115-134.
- [5] Karl Rahner, "Concerning the Relationship of Nature and Grace", *TI*, vol.1,pp.297-317.
- [6] Karl Rahner, "History of the World and Salvation-History", *TI*, vol.5,pp.97-114.
- [7] Karl Rahner, "Marxist Utopia and the Christian Future of Man", *TI*, vol.6,pp.59-68.
- [8] Karl Rahner, "Nature and Grace", *TI*, vol.4,pp.165-188.
- [9] Karl Rahner, "Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatica", *TI*, vol.6,pp.3-20.
- [10] Karl Rahner, "On Importance of the Non-Christian Religions for Salvation", *TI*, vol.18,pp.288-295.

- [11] Karl Rahner, "Philosophy and Philosophising in Theology", *TI*, vol.9,pp.46-63.
- [12] Karl Rahner, "Philosophy and Theology", *TI*, vol.6,pp.71-81
- [13] Karl Rahner, "Reflections on the Experience of Grace", *TI*, vol.3,pp.86-90.
- [14]Karl Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology", *TI*, vol.4,pp.36-76.
- [15]Karl Rahner, "The Dignity and Freedom of Man", *TI*, vol.2,pp.235-263.
- [16] Karl Rahner, "The Experience of God Today", *TI*, vol.13,pp.122-132.
- [17]Karl Rahner, "Theology of Freedom", *TI*, vol.6,pp.178-196.
- [18]Karl Rahner, "The Hiddenness of God", *TI*, vol.16,pp.227-243.
- [19]Karl Rahner, "The Order of Redemption within the Order of Creation", in *The Christian Commitment* (N.Y.: Sheed, 1963),pp.38-74.
- [20]Karl Rahner, "The Question of Meaning as a Question of God", *TI*, vol.21,pp.196-207.
- [21]Karl Rahner, "The Situation of the Society of Jesus since its Difficulties with the Vatican", *TI*, vol.23,pp.89-106.
- [22]Karl Rahner, "The Theology of the Symbol", *TI*, vol.4,pp.224-242.
- [23]Karl Rahner, "Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God", in *Journal of Religion* 58(1978), pp.107-125.
- [24]Karl Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", *TI*, vol.12,pp.161-180.
- [25]Karl Rahner, "Experience of the Holy Spirit", *TI*, vol.18,pp.189-210.
- [26]Karl Rahner, "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'", *TI*, vol.14,pp.280-294.
- [27]Karl Rahner, "Religious Feeling Inside and Outside the Church", *TI*, vol.17,pp.228-242.
- [28]Karl Rahner, "Theology and Anthropology", *TI*, vol.9,pp.28-45.
- [29]Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth (eds), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 vols.(London: Burns and Oates/New York : Sheed & Ward,1968-1970).
- [30]Karl Rahner, "Incarnation", in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York : Sheed & Ward,1968-1970), vol.3, pp. 110-118.
- [31]Karl Rahner, "Salvation", in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York : Sheed & Ward,1968-1970), vol.5, pp. 405-409, 419-433, 435-438.
- [32]Karl Rahner, "Transcendental Theology", *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, edited by Karl Rahner (London: Burns & Oates, 1981).

- [33]Karl Rahner, *Encounters with Silence* (Westminster: Newman Press, 1960/London: Burns & Oates, 1975).
- [34]Karl Rahner im Gespräch / P. Imhof ; H. Biallowons (Hrsg.). Bd. 1. München : Kösel, 1982.
- [35]Karl Rahner, *Is Christian Life Possible Today? Questions and Answers on the Fundamentals of Christian Life* (New Jersey: Dimension Books, 1984).
- [36]Karl Rahner: *Spiritual Writings* by Karl Rahner and Philip Endean (2004)
- [37]*Faith in a Wintry Season: Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Year of His Life* by Karl Rahner (1989)
- [38]*The Love of Jesus and the Love of Neighbor* by Karl Rahner and Robert Barr (Translator) (1983)
- [39]*Allow Yourself to Be Forgiven* by Karl Rahner (1980)
- [40]*Priest Forever* by Karl Rahner (1980)
- [41]*Marriage* by Karl Rahner (1980)
- [42]Karl Rahner: *Theologian of the Graced Search for Meaning (Making of Modern Theology)*, Continuum International Publishing Group, 1993.
- [43]Karl Rahner, *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning (The Making of Modern Theology Series)*, ed. Geoffrey B. Kelly, (Augsburg Fortress , 1997).
- [44]Karl Rahner, *Shape of the Church to Come*(Crossroad Pub Co , 1983).
- [45]Karl Rahner,*I Remember: An Autobiographical Interview With Meinold Krauss* (Crossroad Pub Co , 1985).
- [46]Karl Rahner, “Transcendental Theology,” *Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner and others, vol. VI (New York: Herder and Herder, 1968), 287—289 页;
- [47]Karl Rahner, “Transcendental Theology”, *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, edited by Karl Rahner(London: Burns & Oates, 1981), 1748—1751 页。
- [48]Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *The Episcopate and the Primacy* (New York: Herder and Herder, 1962
- [49]Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* ( New York: Herder and Herder, 1966)
- [50]Karl Rahner, “Anthropologie (theologische),” in *Lexikon für Theologie und Kirche* by K. Rahner and J. Hofer, vol. I (1957)
- [51]Karl Rahner, “Living into Mystery: Karl Rahner’s Reflections at Seventy-five,”

- ed. Leo J. O'Donovan, *America*, 140(March 10, 1979), 頁 177。
- [52]Karl Rahner, S. J., "Aquinas: the Nature of Truth," *Continuum*, II (Spring,1964)  
 "Erfahrungen eines katholischen Theologen," Vor dem Geheimnis Gottes den  
 Menschen Verstehen, ed. Karl Lehmann (Munich: Verlag Schnell & Steiner, 1984),  
 114.
- [53]"Reflection on a New Task for Fundamental Theology," *TI*, 16: 165—166.
- [54]"Being Open to God as Ever Greater," *TI*,7: 25-46 頁。
- [55]Karl Rahner, "Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit," *Ignatius of  
 Loyola*, historical introduction by Paul Imhof, S.J., trans. Rosaleen Ockenden  
 (Cleveland: Collins, 1978), 11-38.
- [56]Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in Dialogue: Conversations  
 and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986
- [57]Rahner, "Karl Rahner at 75 Years of Age: Interview with Leo O'Donovan for  
*America Magazine*," in Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds, *Karl Rahner in  
 Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986),  
 190.
- [58]Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*,  
 trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985), 46.
- [59]Karl Rahner, "Living into Mystery: Karl Rahner's Reflections at Seventy-five,"  
 ed. Leo J. O'Donovan, *America*, 140(March 10, 1979)
- [60]Karl Rahner, S. J., "Aquinas: the Nature of Truth," *Continuum*, II (Spring, 1964)
- [61]Karl Rahner, "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger," *Philosophy  
 Today*, XIII (Summer, 1969)
- [62]"Selbstportrat," *Forscher und Gelehrte*, ed. W. Ernst Bohm (Stuttgart: Battenberg,  
 1966)
- [63]Rahner, "Is Political Theology Dangerous? An Interview with Francis Alt," in  
 Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*
- [64]Rahner, "Church and World," in Rahner, with Ernst and Smyth, *Sacramentum  
 Mundi*, 1:348.
- [65]Rahner, "Überlegungen zum personalen vollzug des sakramentalen Geschehens,"  
*Geist und Leben* 43, no.4 (1970), translated in Edward Vacek, "Development within  
 [66]Rahner's Theology," *Irish Theological Quarterly* 42, no.1 (January 1975): 36-49.
- [67]Rahner, "New Theological Impulses since the Second World War: Interview with  
 Peter Pawlowsky," in Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 263

[68]Rahner, "General Preface," in Rahner, with Cornelius Ernst and Kevin Smyth, ed., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (New York: Herder and Herder; London: Burns and Oates, 1968), 1: v.

[69]Rahner, "On Becoming a Theologian: An Interview with Peter Pawlowsky," in Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 256.

[70]Rahner, *Encounter with Silence*, trans. James Demske (Paramus, N.J. : Newman Press, 1960

[71]Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview with Meinold Krauss*, trans. Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1985).

## 后记

在从事繁忙教学的同时，经年累月地查看资料和写作，在规定的时问之前文章终于有了一个眉目，本该高兴，但是心中却不怎么轻松得起来。主要是相对于自己要感谢的个人和机构而言，现在这个形式的论文还不够完美。

几年来导师黄颂杰教授在论文的选题、结构和写作方面给予本人无微不至的指导和关怀，指导小组的刘放桐、俞吾金、张庆熊、张汝伦和汪堂家教授在论文写作的各个阶段都热情地提供了指导性的建议，在此深表谢忱。在论文开题阶段本人得到过陈学明教授的建设性意见，在整个过程中得到了哲学系和同事们的帮助，在此一并致谢。

此外，本人感到还要对以下单位和个人致以衷心的感谢：美国天主教大学哲学学院、香港道风山基督教研究所，香港信义宗神学院，香港圣神学院，香港中文大学崇基学院；美国天主教大学的麦克林（Geroge Mclean）教授、芬兰赫尔辛基大学的罗明嘉教授，美国怀特海教授夫妇，以及香港道风山基督教研究所学术总监杨熙楠先生和该所的陈家富博士。

论文的完成离不开家人的理解和支持，借此机会特为鸣谢。