

拉內百歲誕辰紀念文集

拉內思想與中國神學




胡國楨 主編

信理

輔大神學叢書71

拉內百歲誕辰紀念文集

拉內思想與中國神學



胡國楨 主編  
光啓文化事業  
2005年6月

NO. 71  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

**The Thought of Karl Rahner**  
and  
**the Making of Chinese Theology**

Ed. by Peter Hu, S.J.

# 目 錄

- v 黃序  
vii 編者的話

## 第壹部分 追述拉內的生平

- 3 一位天主教神學家的經驗（拉內自述；何麗霞譯）  
拉內最後的公開講話
- 20 我所認識的拉內（房志榮）
- 23 憶拉內（谷寒松）
- 28 初次探訪拉內的回憶（黃克鏞）
- 36 在拉內靈修神學中反省依納爵經驗（Dulles 著；吳伯仁譯）
- 62 懷著希望和愛情向天主說「是」（拉內著；婁德譯）
- 65 今日世界的成熟基督徒（拉內著；王敬弘譯）

## 第貳部分 拉內在交談脈絡中的思想精華

- 75 拉內對梵二大公會議的貢獻（房志榮）
- 93 梵二神學意義的基本詮釋（拉內演講；胡國楨譯）



- 112 拉內的象徵神學 (Callahan 著；胡國楨譯)  
其教會論及聖事論的根基
- 134 拉內論基督之死的「聖事象徵因」 (黃克鏞)
- 151 卡爾·拉內對神的定位 (蔡淑麗)  
從宗教哲學的角度評析
- 187 盧雪所認識的拉內與巴爾大撒 (Huges 著；吳伯仁譯)
- 204 拉內對馬克思主義的批判 (陳文團)  
辯證超越論的若干註解

## 第參部分 方東美、拉內與中國神學

- 231 方東美的「人文與世界建築藍圖」
- 234 位際範疇的補充 (張春申)  
中國神學的基本商榷
- 255 傾聽與奧秘 (劉小楓)  
當代中國學人看廿世紀西方基督教神學
- 266 匿名基督徒的普世神觀在中國 (武金正)  
拉內人學與方東美生命哲學對談
- 289 中國教會與基督論 (張春申)
- 308 一個生命的基督論 (張春申)
- 315 從人的超越看人與神的關係 (黃克鏞)  
拉內與方東美對談

## 黃 序

去年，2004年3月5日，適逢拉內百歲誕辰，輔仁大學神學院曾出版《拉內的基督論及神學人觀》，作為拉內百歲誕辰紀念文集，本書是紀念文集的續篇。主編胡國楨神父邀請本人為這書撰文並作序；筆者對此深表謝意。

本書題名《拉內思想與中國神學》，收集了拉內本人及其他學人的論文，介紹拉內思想的精華，並討論拉內對中國神學的意義。關於拉內思想，文集格外介紹他的象徵理論，及拉內對梵二大公會議的貢獻。拉內的貢獻尤其可見於《啓示憲章》、《教會憲章》及《論教會在現代世界牧職憲章》；牧職憲章的宗旨是以基督奧蹟闡釋人的奧蹟，這也是拉內神學反思的主題。

記得有一次與格利弗神父（Fr. Bede Griffiths, OSB Cam）談話<sup>1</sup>，這位知名的本篤會士鼓勵筆者專心從事「默觀幅度的神學」（contemplative theology），他說這種神學特點在於注重神學與靈修的整合，致力尋求東、西方思想融匯貫通。格利弗說拉內便是默觀神學的楷模，也是貫通東方與西方思想的橋樑。當時我對格利弗的言論頗感詫異，但仔細思量後，認為他說得很有道理。

拉內的著作一般給人抽象難解的感覺，但拉內的神學思想來自他本人深厚的宗教經驗，因此，對基督徒信仰及靈修生活

---

<sup>1</sup> 格利弗神父，英籍本篤會士，為印度南部 Shantivanam Ashram（印度式隱修院）創立人之一，1982年該修院歸屬於本篤會 Camaldolese Congregation。格利弗生前致力於基督宗教與印度教思想的交談，在這方面著作甚豐。格利弗於1992年夏探訪美國加州 New Camaldoli Hermitage，在那次探訪中筆者曾與他談話。

有重要意義。以人的超越這課題為例，拉內指出人在認識或選擇任何個別事物時，人的精神已超越到一更大視域，隱含地、但實在地與天主接觸。拉內以「奧秘」稱呼天主，並說人無時無刻地生活在「奧秘」的氛圍裏；爲此，拉內提倡一種日常生活的神秘經驗。

文集的重點特別在本書第參部分：「方東美、拉內與中國神學」；這部分專門比較拉內與方東美思想的異同，並探討他們對中國神學的意義。方東美代表新儒家，而拉內卻代表超驗多瑪斯學派；二人的共同點是他們都以人爲反思的中心主題，以超越爲人的基本特性，並肯定人與神的密切關係。方東美稱人性稟受了神的「精神力量的貫注」，享有「神性潛能」，可以向上提昇超越，參贊天地之化育。拉內認定人具有天賦的「順命潛能」（*potentia oboedientialis*），這潛能須仰賴天主的「自我通傳」才能獲得實現。方東美和拉內都不贊成人與神的對立，卻主張神性是人的真正滿全；指出天人關係是合一無間的。方東美依照儒家思想，在談論天人關係時採用「一體範疇」；拉內稱天主爲「奧秘」，也偏重「一體範疇」，並以此爲「位際範疇」的補充。

總之，文集第參部分顯示，方東美與拉內二人可以提供貫通東方與西方思想的橋樑，他們主張人的超越，神是人的滿全，以及天人合一無間；他們採用天人關係的「一體範疇」。這些思想範疇都能給發展中的中國神學指出基本路向，有志於中國神學的人士大可循著這路向，合力建設未來的中國神學。

黃克鑣

寫於 New Camaldoli Hermitage

主曆 2005 年 3 月

## 編者的話

本書是「輔大神學叢書」有系統介紹拉內神學思想的第三本。第一本出版於 2000 年、輔大神學叢書 50：《人與神會晤：拉內的神學人觀》，是武金正神父的得力著作；第二本出版於 2004 年、輔大神學叢書 66：《拉內的基督論及神學人觀》，作為「拉內百歲誕辰紀念文集」。本書《拉內思想與中國神學》乃是「拉內百歲誕辰紀念文集」的續篇。

由書名上，讀者就可體會這本書編寫的重點，在介紹拉內思想，並評估其對中國神學發展前景的意義。在此編者願更進一步指出：本書的出版，不單單為紀念拉內的百歲誕辰；同時也為慶祝輔仁大學神學院創立七十五週年的「鑽石慶」<sup>1</sup>，更是針對廿五年前，張春申神父為紀念本院設立五十週年「金慶」，發表〈中國教會的本位化神學〉時，所提「中國教會神學本位化的未來課題」期許<sup>2</sup>的一個回應。

張神父在該文中指出，未來中國神學發展的重要課題是「建

---

<sup>1</sup> 輔仁大學神學院原名「徐匯神學院」，1930 年由中華耶穌會創辦於上海徐家匯，2005 年正逢創立七十五週年的「鑽石慶」。其間，於 1952 年避赤禍遠遷菲律賓，1967 年由菲遷返祖國台灣台北新莊，12 月 8 日附設於輔仁大學，迄今參與台灣教會的神學本位化事工已有卅七年餘歲月了。

<sup>2</sup> 參閱《教會本位化之探討》（台北：光啓，1981 初版），1~51 頁，尤其 43~46 頁。

立一個經過信仰批判的當代中國人學」，而且「目下已經有部分研究神學的人正在發軔中」<sup>3</sup>。不錯，當年張春申神父就已意識到，中國神學的發展必定應朝以「一體範疇」，來補充西方神學慣用「位際範疇」的方向邁進<sup>4</sup>，而「拉內的人學」正可給「一體範疇的中國人學」的發展，提出借鏡與最佳途徑<sup>5</sup>。

其實，本神學院的好幾位老師都跟拉內有過亦師亦友的接觸與交往，拉內的作品又是我們多數老師神學教學及研究上的必備參考資料，所以，本神學院在默默「發展中國神學」的進程中，自然而然受到了拉內思想的影響。本書一方面記錄了這一過程，另一方面也給有識之士提供未來繼續前行的可能性。

本書分三大部分。**第壹部分「追述拉內的生平」**，共收長短不一的七篇文章，主要是拉內自己作品中譯及我們的老師與拉內親身交往的經歷，藉此透顯拉內的神學思想特質。**第貳部分「拉內在交談脈絡中的思想精華」**，收有七篇文章。拉內的時代堪稱「交談的時代」，梵二大公會議正是這個時代的里程碑，「象徵神學」也是促使宗教交談成爲「雙贏」可能實現的立基點，此外還介紹了拉內有關的思想精華。**第參部分「方東美、拉內與中國神學」**，我們以張春申藉方東美作品談「一體範疇」開始，以黃克鏞的〈拉內與方東美對談〉壓軸，相信讀者可循此路徑尋得「發展中國神學人觀」的可能脈絡。

---

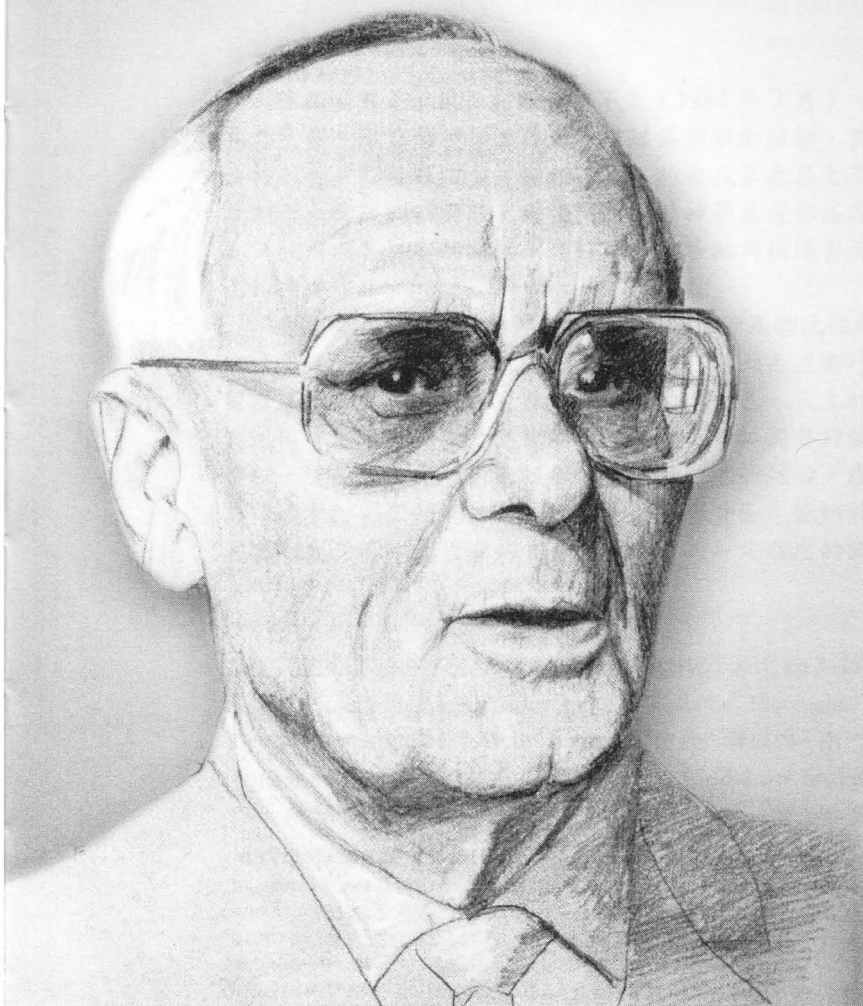
<sup>3</sup> 同上，44頁。

<sup>4</sup> 參閱〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉《神學論集》32期（1977夏），313~331頁；亦見本書234~254頁。

<sup>5</sup> 參閱〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示〉《神學論集》63期（1985春），119~128頁；亦見胡國楨主編，《拉內的基督論及神學人觀》（台北：光啓，2004），152~162。

## 第壹部分

# 追述拉內的生平





# 一位天主教神學家的經驗

## 拉內最後的公開講話

拉內 著；何麗霞 譯<sup>1</sup>

英譯引言：卡爾拉內離世前不久（1984年3月），他為自己畢生從事的神學工作留下了這篇簡短的回顧，其中他特別把焦點放在四個「經驗」上。拉內在其垂暮之年向我們指出的這四個經驗，對任何形式的神學反省都極為重要。拉內以其特有的謙遜，運用這些經驗批判性地審視自己的神學作品。

他首先指出：所有的神學主張，本質上皆為類比性的，他一貫傾向以否定的方式談論天主，但這個天主並非一直留在遙遠的遠方，反而主動地向人類通傳自己。天主的自我通傳，對人類而言是恩寵的經驗。這是第二個要討論的經驗，這個經驗對拉內來說形成了基督訊息的核心。在這篇回顧中，第三個經驗是：作為一個耶穌會士，他的神學與他所生活其中的修會的靈修體驗，有著一定程度的親近

---

<sup>1</sup> 本中譯文是譯自刊登在 *Theological Studies*, 61(2000)1, pp.3~15 上的英譯文，英譯題目是“Experiences of a Catholic Theologian”，由 Declan Marmion, S.M. 及 Gesa Thiessen 兩位合作譯成的。兩位譯者都任教於愛爾蘭都伯林的一所神哲學院（Milltown Institute of Philosophy and Theology）。中譯者：何麗霞小姐，輔大神學院及宗教研究所碩士，現為輔大比較文學研究所博士候選人。

性，而且他也確實殷切地願能把「依納爵的存在性靈修」，採納於他個人的神學方法之中。第四個也是最後一個要分享的經驗，是有關神學和其他學科的「不協調性」。如果神學家不先天性地認定天主觀念必然是純粹而抽象的，他們就必然可以發現各種自然科學和藝術作品，如音樂、視覺藝術和詩歌等，都展現了天主的奇妙化工。

「不必確知」(not-knowing)的經驗，也就是體驗到並非所有繁複混雜的難題及疑問，都能找到清晰明朗答案的經驗，使拉內在神學論述中能表現出深度謙遜的態度：「若某種神學希望自己能清楚完整地回答所有問題，那麼，保證這種神學一定會錯失其真正的『對象』」<sup>2</sup>。這個經驗漸漸與拉內神學的中心思想連接起來，換句話說，他領悟到不可思議的、奧秘的天主，是不可以用理性來解釋清楚的。結束這篇回顧時，拉內回歸到我們對天主較熟悉的重點，強調絕對性的終末，這個未來只可透過死亡這個媒介到達。對於由死亡和永生構成的徹底停頓，他只能以吊詭性的語言來描述空寂和圓滿、黑暗和光明、問題和答案。

## 前 言

聽了大家給我的那麼多美言之後，要我現在起來講話，真有點不安，不過我會盡力而為。大會議程給我的題目是「一個天主教神學家的經驗」。在此，我要談的並非那種編寫在自傳裏的個人經驗，這種經驗永遠難以用印刷文字的方式來複製。我也不是要講教會的經驗，即教會的政治或是作為一位神職人員的經驗，我想這樣的經驗並沒有那麼重要，我在今天不想談

---

<sup>2</sup> “Why Doing Theology is So Difficult,” in *Karl Rahner in Dialogue*, ed. Paul Imhof and Hubert Biallowons (New York: Crossroad, 1986), p.216.

這些。

今天我要說的一個神學家的經驗，更好說是一個被賦予神學任務的人的經驗，這人並不那麼肯定自己有否公允地做好自己的任務。這個疑慮並不是來自一般所指的對人性限度的感覺，而是一種被推擠到極限的感覺——這感覺對任何一位致力於神學工作的人都很重要，因為神學工作者要描述的，是神不可思議的本質。因此，一開始大家即應注意，雖然我們處理的是應被視為客觀的神學論述，但我在這演講所選擇的「經驗」，無可否認有主觀的向度。

## 一、類比性肯定

我要談的第一個經驗是：所有神學論述都是類比性的，不論它們以那一種的方式表達，涉及的深度如何，皆然。不消贅言，任何天主教神學皆如此。每一種神學都明顯地標明這一點，自普利芝瓦拉（Erich Przywara）以降，這對神學家們更是不證自明的道理。然而在我的觀察中，發覺偶有個別的神學主張，常久地忽視了這種原則，我希望與大家分享我對這種疏忽的警覺。

讓我直接開始吧。類比的基本概念就是：肯定某一特定事實，視其為一合理論據；然而同時在某種意義上，它又必須時常被否定。假使我們只把這個概念正面地運用到討論的實體上，而不去否定它，不讓這個概念在肯定與否定之間往復，我們就會誤失真正的對象，而得出錯謬的結果。這個神秘而不可思議的否定，對類比論據的真理性是必須的；但這必要性卻常常被弄得不清不楚，或是根本就被遺忘。可惜我們現在不可能詳述真正認識類比性論述的形上學，否則，就能反駁以為類比

只是單義和歧義語言混合體的單純幼稚想法。如果真正理解類比，我們會認出一個事實：類比包含了人類認知的的基本結構。

在這裏，我要觸及類比常被忽略、甚至被棄置不理的一個核心要素，就是「對一個概念內容的否定，正是在其肯定的論述之中」。第四屆拉特朗大公會議清楚地聲明，由這個世界觀點出發的，也就是由我們能夠理解的人類認知作出發點：**任何在天主本質上做肯定的陳述，都使我們同時感受到該肯定式論述的極端不足**。然而，在我們的神學實踐中，卻一再遺忘了這點。

我們談論天主：天主的存在、天主的特性、天主的三個位格；我們談論天主的自由、天主言出必行的決定等等。當然，對於天主我們不可能只是沉默以對，我們需要在這種積極態度下開展我們的工作。事實上，只有在我們開始談論之後，才有可能一真正的可能一歸於沉默。但是在這樣的論述中我們常常忘記了，任何對天主的正面陳述或聲明，只有在它同時被否定時才是合理的。問題是我們能否承受肯定與否定之間不可思議的、懸而未決的不確定狀態，把它視為知識中真正惟一穩固的語言？只有這樣，我們的神學論述才能深入到沉靜而幽邃的天主奧秘中。那麼，我們的理論就與我們一樣，分享著同一存在性的命運，也就是以滿懷的愛情和信任，把自我降服於天主深奧的國度，降服於天主慈悲的判決和神聖的深淵中。

我認為，也希望沒有一個神學家會強烈反駁我上面所說的話。不過同時，對於這個主題，我們神學家雖心懷真誠與恭敬，但通常也只是把它與其他事情放在一道，順便提及而已。這個神學上的自明之理，很困難成為一道重要的力量，徹底地、堅實地滲透整個神學陳述中。通常在課堂上、講道台前，以及教

會的神聖法庭裏，我們的宣言都沒有清楚地表達出它們盡是人類完完全全的謙遜。只有以謙遜的態度，人才能忠實地談論天主，惟有如此，人才能認出所有對天主的論述，都只是在天庭充滿福樂的靜默中面見天主前的最後一剎。

當然，我們不能常常對每一個神學陳述，都附加註明其僅為類比性質，也無法注意更多的相異處而不是相同點。但是，我們仍然應該清楚知道：當我們在神學中表達個別的陳述時，往往都忘了在普遍、抽象的國度裏，保留神學詞彙的類比特性。如果類比這個基本原則、這個神學公理能徹底地實踐的話，那些聽到各種神學主張的人會了解：神聖的與創造界的廣大向度，並不完全涵括在這些陳述之內，它們很大部分仍處於沉默的空無中。

例如我們說在死亡中人類到達道德境界的終極點，即人類和天主關係的終極點，那時人類面臨天主的審判。所有這些話語都是對的，但是它對具體事實真正的意涵能表達的，卻少之又少；部分原因是基於我們使用非常形式化的抽象表述方式，部分原因則源於我們那些雖然感人、卻未免流於幼稚的思考模式。

我們當然不應該因為知識和信仰的不足，而嘗試塞進現代屬靈主義的無知，這做法實在無聊乏味。但我們也必須了解，要表達這一類肯定性的神學陳述時，它所呈現給我們的是一個虛無的空間，知識上的隙縫。不過同時，我們對這些不足仍非常陌生，我們既警覺它們的存在，但又常忽略它們。雖然我們以知識填補這些不足，它們對我們來說仍然是奧秘。例如，「人子將乘著天上的雲彩再度來臨」，到底真正意味著甚麼呢？「他真實地在聖體聖事內把自己的體血給了我們」，又是甚麼意思

呢？又例如，教宗以宗座權威表示其言論的「不可錯謬性」，或是地獄是永恆的，這些句子有甚麼意涵呢？這裏更基本的思想是：人類作為微不足道的受造物，能夠對永恆的、不可言說的天主自身—祂超越無窮盡的時空間隔—做些甚麼呢？

在神學裏我們談很多東西，結束時我們以為—雖然這違背我們的基本信念—真的達到終點了，並可以把一切做個結束。我們以為自己所做的幾個肯定性的陳述，能夠消解每一個形而上的、存在性的渴求，而沒有瞭解到這才是挑戰所在（那是我們真正應該面對的），即使我們提出所有這些肯定的論述，最後必定來到那在世不可解的「困境」，也就是保祿在格後四 8 所描寫的人類的狀況（「絕了路，卻沒有絕望」），那些陳述不會給予我們任何答案。

我不希望，也沒有能力，談論更多**天主難以理解**的特性的細節，這是神學的真正對象。我只希望向大家肯定，要當稱職的神學家，必須放棄不斷肯定自己所提供的明晰論述，反而需要以驚懼和喜樂之情，在天主難以理解的深淵之前，在肯定和否定之間，類比性地來去往復。我承認純粹作為一個神學家而言，我太少關注到我所有神學陳述的類比性。作為神學家，我投注太多時間談論各神學課題的肯定面；基本上在所有談論中，我們都忘記了論述中最重要的主體是「難以理解」的**天主**。

## 二、天主絕對的自我通傳

接著，我要談的第二個經驗：是在神學中往往（幾乎常常）被忽略的，其實卻是必須提出的真正核心。自梵二以來，有關基督宗教訊息中「**真理的等級**」（hierarchy of truths）已被談論了



很多。一些怠惰和短視的神學家在神學研究中，遇到一些個別的難題時，常常爲了輕易脫身而說：關於這一或那一個別的問題，是或不是真理，並不是那麼重要。

實際上，我們太少思索甚麼是構成基督宗教訊息真正的核心。我們可以無疑地確定說，納匝肋人耶穌就是這個聚焦的中心點，祂受難而復活，我們因著祂才自稱爲基督徒。但是，如果這是事實，如果它對人是有助益的，那麼我們還應該說明這個耶穌爲何是唯一的救主，以及如何作爲唯一的救主，祂怎麼能使我們向祂託付生與死的一切。

我們能對這個問題給予甚麼樣的答案呢？唯一的答案就是在信經的內容中，無限天主的自我通傳，超越所有受造物 and 任何有限性的神聖恩賜；天主的自我通傳傾注在耶穌身上，惟獨在祂身上，透過祂，我們得到許諾、恩賜和保證。這若非事實，那耶穌只是建立了一個宗教而已，頂多是最優秀的一個宗教罷了，就是耶穌教，但這一個宗教不可能是絕對的宗教，可以給全人類救恩，因爲耶穌和其訊息實際上只停留在一個有限和特定的領域中。

對我來說，基督宗教真實的、惟一的中心，就是天主向受造物真正自我通傳祂內在的生命和光榮。這宣示了一項最難以置信的真理，就是天主毫無保留地藉著神聖、自由和愛情，讓自身的無限生命和光榮，進入我們存在的受造界。與此相較，其餘一切基督宗教所提供的和要求的，都只是短暫且次要的。

上述說法，我也可以用另一種方式表達出來，否則我就違反了剛剛所說的關於所有神學陳述都是類比性的看法。對我來說，有一種注重人文關懷的宗教：她有著一切對耶穌的虔敬熱誠，她會盡全力爲世上的公義和愛德而工作，她利用天主之名

來爲人類謀求利益，而不是把人投入天主無限的深淵中。對那些尋找天主真實地傾注的浩瀚大愛的人而言，這樣的人文關懷是必然的，而不是他們衆可能中的一個選擇。我們要麼是不斷追求天主完全的神聖性，要麼就是被迫埋葬於自己有限的牢獄中。

在天主教神學裏，人們可以用思辨的方式推敲出：在天主冷漠的威權下有一個「純粹本質」，在其自身內有著完整的福樂。然而事實上，基於天主恩寵綿綿無盡的吸引，使得我們或是窒息於自己的有限性，或是走向天主一天主最深的內在。當然，有人會認爲我們在此所提出的是罕有的例子，除了少數聖人，他們對絕對者充滿渴望，被無限者深深吸引，從他們身上可以看到一個有限的靈魂，神魂超拔地進入天主內在，在一般人身上是找不到的。大體而言，情況確是如此，在神學工作中，我們集中研究那些被教會和聖事滋養的人們如何來到天主面前；然而，我們更應多加思索，甚麼樣的方法可以勾勒出引領普世人類走向天主內在深處的旅程—包括百萬年前最原始的人類、非基督徒，甚至無神論者。

當然，有人可以說（雖然我覺得這一點頗爲缺乏說服力和輕率），真實的、神聖性的救贖在任何地方都是可能的，在歷史中對所有人都是可能的，只有天主知道救贖以何種方式發生。這當然非常正確，我連同所有基督神學都必須承認，事情得在終末留待天主深不可測的判決，只有天主才能真正地以解放性的愛情，滲入我們的自我主義碉堡的罅隙中。不過，總有一天我們能夠，也應該爲各時代、各文化的人們，找到呈現基督宗教的方式，並使之成爲他們真心接受的宗教，所以我們需要更努力思索在每一個時代普遍的「無名的」基督宗教，縱然

這個充滿爭議性的名稱對我並不重要。

在受造物的部分，有一個大體上的假設：一個人不會想讓自己得到救贖，如果他不能看到其鄰人如何被救贖。這也可以說是愛鄰人的高尚表現（每個基督徒都要履行的），一個人把對自身的期望置於宇宙性、萬民的期望框架中。這個思想引發我們想到，天主的恩寵——也就是天主內在的自我通傳——如何傾注在所有人類身上，而不是只在少數刻上聖事印記的人身上。

我的論點是，一個基督宗教的神學家不能避免思索：在某種意義上，人類罪惡和透過恩寵而使罪惡得寬恕這樣的課題，比起天主徹底的自我通傳，是較為次等的。這並不是說作為罪人的我們沒有一再陷於自我主義的誘惑；也不是說我們不需要天主寬恕的恩寵，這恩寵我們需要把它視為純粹的恩寵來接受，而非我們思維所及能對天主提出的個人要求；也不是天主的自我通傳不會以寬恕的方式表現；也不是我們基本的罪惡感經驗（雖然我們非常關注當時的沮喪經驗，但在其中我們也開始具體地經驗到自由）不會使人真正地開始找尋天主。在歷史歲月中，基督徒的經驗為這個事實做了具體的見證。

但是今天，我們可以發現把稱義看作罪的寬恕是多麼困難。而且，對一個天主教神學家而言，天主和天主把自己賜給人類的許諾（無論以甚麼方式都已有很多詳細的討論），早已先於罪惡，以恩寵的方式存在。這個是無條件的、不可預期的天主奇蹟，天主把自己給予我們，並把這樣的愛情轉化為一個冒險之旅，成為天主自身的歷史。如果能夠接受這個，那麼我們就可以較容易地瞭解天主對受造物的自我通傳，比起罪和對罪的赦免，佔有更中樞性的地位。

我知道這樣的主張有高度的爭議，特別是在聖經經文的判

準之下。但是，若我們非要在天主對罪人的愛這個框架內思索罪的問題不可，那就會有傲慢自恃的危險，因為我們把罪看得太嚴重了。這樣，我們就會忘卻在人類歷史中最震懾我們的各種駭人情況，在這些歷史中，我們瞭解到因著作爲受造物而受到本能制約的結果，人類的愚鈍和軟弱使人要被置於天主審判座前，更甚於真正的罪。

因此我相信出於一個完全的基督宗教觀點——不是單純地出於浮誇的人文主義——信仰天主在恩寵內的、自由的自我通傳，應該優先於宣認人類的罪性。而且，在宗教歷史的研究中顯示出：知識是如何帶有歷史性，而且經歷持續的變革，強調的重點也屢屢更迭。這個事實自歷史主義時期即被明顯地認出來，我們在今天自當可合情合理地聲稱自己有權批判性地推行這些改革。有人甚至可能會建議，只有推行這樣的改革，才能使基督宗教的訊息對現代男女產生合理的、整體的意義。

到目前爲止，在這個演講中關注的，並不只是基督宗教如何被談論和描述而已，而更是試圖去談一點對此實體具體的經驗，無論它看來是多麼的「主觀」。因此，我們必須容許，儘管稍有疑慮，在我的神學思想中，罪的概念和罪的赦免（這無疑是可議的），比起天主自我通傳的主題較爲不顯著。但是神學家在他們自己有限的主體性之內，當然不能寄望涵括基督徒所有的經驗。如果人們以這些限度來反對我，爲了答辯，我會反問他們，是否不需要對他們自己不可避免的主觀性神學中的弱點提出解釋。所以，如果我們希望清楚地表達我們基本的神學立場，這樣的限度是不可避免的。

### 三、各個神學學派

第三個要提及的經驗，也是頗為隨性的選擇。在過去，當神學家以修道人的身分實踐神學時，意思是說，一個修會團體的成員根據有別於其他修會的某種精神來進行神學工作，他們自己獨特的、具體的神學，銘刻著這個修會的特色。

一些較大的修會，如本篤會、道明會、方濟會、耶穌會，皆有自己的神學風格，是眾所周知的事實。每一個修會培育自己的神學，這些神學均有其獨特性，各修會都以自己的神學傳統引以為傲，修會成員中甚至有教會認可的聖師，同時，在不同的神學「派別」中也各有領導人物。在这一切當中，自是沒有甚麼該反對的，在今天這些差異已不會淪為不同路線的黨派之間難以處理的衝突（那在過去可是尋常易見的事）。

我認為今天的情況已與過往很不同。例如以本人所屬的耶穌會的神學傳統而論，我應該教授所謂的「中間知識」（*scientia media*），而且反對並擯棄在巴洛克時代詮釋的多瑪斯神學有關恩寵的部分。事實上，在今天如此清楚地與修會相連的個別神學，已不再存在，也不能夠再繼續存在，因為修會成員已不可能一代接一代地倡導某特定的神學派別。原因包括：神學問題表達方式在今天的改變；神學材料的豐富性受到重視；當代聖經研究的影響力；信理和歷史神學更為客觀性的結論。

今天神學的特色在於跨越不同的修會。不過，我當然不是指修道者的神學與該修會的靈修和生活特性已毫無關係。例如，我會期望本修會偉大的創始人羅耀拉依納爵能夠認可：我的神學理論有一部分是出自他個人的精神和靈修特質。最起碼我希望是如此！如果更大膽一點的話，我甚至會為自己辯稱：

有很多地方，本人實際上比巴洛克時期的耶穌會神學更接近依納爵精神，那個時代的神學往往不夠注重我現在稱為依納爵之存在主義的思想。

數年前在我的慶生會上，共產黨員西隆尼（Ignatius Silone）送我一本他的著作，並親筆題上這樣的子句：「眾人朝向唯一希望：自由」（*unum in una spe: libertas*）。它提醒我作為一個耶穌會，在《神操》結語簡單而壯麗的禱文，當依納爵把自己完全地、毫無保留地託付給天主時，在那裏自由的概念比起奧古斯丁「記憶、瞭解、意志」鼎足而立的思想更為重要。我不相信這些字句的選用和表達的方式是隨意的，而且我覺得傳統的耶穌會神學也沒有投注足夠的心力好好研究這個事情。我不認為自己做得有多好，但起碼我盡力朝那個方向努力。

作為一名耶穌會士，我並不把自己視為必然屬於某個神學派別，或附屬於某個哲學思想。大體而言，透過馬雷夏（Joseph Maréchal）的詮釋，我越來越欣賞多瑪斯哲學，他反對蘇瓦列斯（Suarez）對多瑪斯的詮釋，而蘇瓦列斯那一套東西卻是我早年接受的訓練。當然，我所實踐的當代哲學和神學的類型，可以被批評為未能超越某種折衷主義（*eclecticism*），但在世界上是否有一套哲學和神學不被懷疑為折衷主義—哲學和神學能清楚地劃分不同的來源和背景嗎？在當代各種人文科學的對立和交談中，充滿各式各樣的可能性，我們今天能如何在其中進行神學工作呢？我們願意聆聽不同範疇的聲音，願意從不同資源中學習，但神學到底如何才能脫免折衷主義的指控？

當然，我也知道在我的神學裏也許有很多不夠清晰和明確的地方，基於知識來源的多元性，使得我們不容易對陳述的連貫性作出足夠的整體反省。因此，神學家只能寄望支持者和敵



對者研究其神學時，能抱以美好善意，把神學出發點、基本取向，和對問題的表達，看得比「結論」更重要。就算已經多方思量，任何結論都永遠不可能是滴水不漏的萬全之論。

## 四、神學與其他學科

第四個也是最後一個要講的經驗，在前面的談話中已隱約可見，它對神學本身而言，可以說不是有那麼大的重要性。

我要講的是神學和其他學科之間缺乏調和的經驗，我所指的，並不是關於知識的神學理論，或一般的認識論這類高深課題，我要說的只是一個簡單的事實，也是我親身的經歷，就是：我個人所知道和所經歷的人類經驗太少了。人類整體的經驗知識，包括詩學、音樂、藝術等等，甚至普遍的人類歷史，這些都是全部學科所要研究的人類經驗和知識；作為一個神學家，我應該熟悉這一切，可是事實上則不然。

如果我不是追尋天主抽象概念的神學家，而是希望直接接近天主，那麼任何關於世界的創造者、歷史的上主，都自然地會引起我的關注。當然，我們可以虔誠地聲稱一切救贖都在聖經之內，無需知道任何聖經以外的事物。但是，若我希望只為了愛天主而愛天主，而不是為了我個人的救贖，那麼我就不能只限於在聖經內找尋天主，每一樣人事物，只要天主能透過他／她／它讓受造的世界認識天主自身，都會引起我的興趣。神學家的任務是以理性方式，反對每一種對於救贖的自我中心主義。

然而，雖然我渴望對各種不同的人類經驗有更多的瞭解，在科學、藝術、歷史事件中進行更深的探索，但是我其實對這

方面的知識都頗為無知。所有這些人類經驗都是在述說天主，但是神學家對它們所知甚少，雖然神學家盡力以存在性的方式表達，神學還是那麼抽象，沒有色彩，遠非人類和世界能輕易領會。當然，在神學論述的分析中，到最後都一定有惟一的答案，然而這個肯定的答案，應建基於對整個奧秘核心的參悟。但是，作為一個神學家的我，每一次打開現代科學的書本，就感到一陣惶恐，對這些著作中大部分所寫的東西，我都感到很陌生，而且完全無法理解它們的內容，這時，本人蒼白的抽象思想和空洞的神學概念，會重重地打擊著我，使我震驚。

作為一個神學家，我要陳述天主創造世界的道理，但因為我對世界知道得那麼少，創造的概念便顯得怪異且空洞。作為一個神學家，我也聲稱耶穌是人也是萬物的主，當我讀到宇宙延伸數千萬光年的訊息時，我頗帶疑懼地自問，我之前的陳述到底有何意義。聖保祿還知道宇宙哪一個部分是屬於天使的，我可不知道。

有時候我滿懷憂慮地自忖，在天國裏是否只有一半的靈魂有位格性的生命。我會這樣問，是因為教會訓導認為位格性的、屬靈的、永恆的靈魂，始於受精卵形成的一刻，其他任何看法都不被接受。無數自動流產的胎兒如何與這個位格性的思想相容呢？我也無法瞭解「兩百萬年以前，原始人類是救恩史和啓示最早的對象」這個聲明的確切意義。

人類學者幫助我在區分身體和靈魂的區別時，能更小心謹慎——有些部分仍持續有其爭論性。所以我不能再運用《人類》（*Humani generis*）通諭所載的教導，也就是說，人類身體由動物國度演化而來，但是其靈魂是由天主創造的，這自始至終就是二元論。我甚至問自己，一個教宗是否能夠因為疾病的緣故，

無法履行職務而辭職，這實在值得思考。我可以沿著這個方向一直追問下去，列出一連串現代科學對神學提出的詰問，神學對這些問題在目前仍未能提出任何明確的答覆。

人性中有所謂永恆不變的特質，這個假設是源於自然法的倫理教導而來的；另一方面，基因結構持續發展和改變的人類，是在整個進化歷史之內的，我們一直嘗試使此二者調和。怪不得教會倫理教導中毫不含糊、永不改變的語調，有時會令人頗感吃驚，畢竟那些教導提出的確定性在人類之內，並不那麼明顯吧？在這情況中，神學家需要更為謹慎與謙遜，但同時他們必須有勇氣傳佈他們的訊息，並保持自己的信念。

作為一個神學家，有時也可以自我安慰，因為在自然科學家當中也沒有明晰的綜合結論出現，也就是說，科學家們在他們的科學研究工作，以及他們在科學知識範圍外的經驗，仍未達到和諧，那些經驗包括人的自由、責任和疑問等議題。如果神學家有「不知」（not-knowing）的痛苦經驗，並能帶著勇氣和毫無偏見的態度接納它們，那麼便能夠成為模範，鼓舞其他科學家表達同樣對自身知識限度的謙遜和警覺。如此一來，各個學科之間的張力不只沒有被消除，更會因為獲得承認而變得更明顯，但是，各種學科原則和神學之間不可避免的衝突，可以包容於一份深刻的平安之內。這份平安，只有那些以其個人特殊的方法對我們所稱的天主的奧秘有所感知和體悟的人，才會擁有。

## 五、將要來臨的

有更多類似的經驗可以分享，我們剛剛描述的不一定最重

要。我也可以述說與茵斯布魯克（Innsbruck）、慕尼黑（Munich）和明斯特（Münster）等大學的同仁共事的經驗；或談談 62 年之久在修會裏作爲一個耶穌會士的經驗；我也可以說一說跟羅馬往來經驗的回憶，非常美好的或不那麼愉快的，諸如此類。就算隨著歲月增長，生命慢慢溜進遺忘的迷霧中，仍是富饒甘美的。

我還希望試著說說下面一個經驗，它聯繫著我剛才所談論的一切，因此也不得不放棄其他的經驗了。我要說的就是等待「那將要來臨的」的經驗。

我們基督徒承認有一永恆的生命將賜與我們，不管初始之時我們態度如何，事實上對「將要來臨的」的等待，似乎常常表現出平淡無奇。我們通常都是以頗爲感性的、撫慰人心的語調說出對永生的希望，我不是要反駁這種語言的眞誠性，但我個人必須承認，當我聽到那樣的話語時會有點不舒服。

對我來說，概念性的模態常常用以說明永生的意義，但它們從不足以處理由死亡所產生的終極分隔。永生一被怪異地描述爲死亡「以外」和「以後」的延續—包裹著太多我們所熟悉的現實部分。因此永生被想像爲生命的延續，或是與那些曾經親近的人相逢，或是友誼和平安，或是盛宴和慶祝。這些類似的概念，其焦點都是表達永生永無窮盡的、持續向前的特質。

不過我擔心永生眞正意味著的、難以徹底理解的特質，在這情況下反而受到輕視。我們所稱在永生中的榮福直觀，被降格爲只是一個愉快的活動，如同其他在現世所經歷的。這樣，我們實在無法適切地理解那絕對神聖無法言傳的重大事件：天主自身屈尊就卑，隻身不帶一物地進入我們狹隘的受造界。我承認，對我來說，爲找到更貼切表達永生概念的模式，似乎是

當代神學家既焦慮又永遠無法完成的任務——希望找到一開始就能排除這些困難的模態。

但是，怎麼做？該怎麼做呢？死亡天使終會自我們的靈魂中，帶走所有那些零零碎碎的生命歷史（當然，我們自由的本質仍會留著），那些我們曾自大地用以裝飾所謂生命中更高層次的閃亮理想，終會消褪、遠颺，死亡將造成一道無邊寂靜的虛空，我們在信德和望德的精神裏寂靜地接受這一切，這是存在的定數。

然後，看似漫長的一生變為我們的自由，在瞬間的爆炸，仿如慢速重播的影像；在這個爆炸內，問題變為答案，可能變為事實，時間進入永恆，潛在的自由成為實際運作的自由。在巨大的懼怕之內，蘊含的就是死亡所帶來的不可言說的喜悅，這喜悅的吶喊，顯示出我們經驗到的來自死亡的無邊寂靜的虛空，也就是我們所稱的天主這奧秘實體、天主純淨真光的實體，天主全無保留的接納、和給予之愛情的實體。

也許，在這不可理解的奧秘內，我們可以一窺耶穌的面貌；這滿受祝福者把自己顯現給我們，注視著我們。對於無限的天主之不可理解性，只有在這個具體的耶穌形體內，我們所有的合理預設才能得以神聖地勝任。我不想稱剛剛所說的就是對那「將要來臨的」的描述，反倒可以說是我躊躇地、暫時性地提供的線索，試圖向大家指出如何能等待那將要來臨的。是的，我想說的是下降陰府這個死亡的經驗，同時就是我們終將臨到的上升天國的經驗。

80年是一段漫長的歲月，然而，對每一個人來說，無論所領受的生命在時間裏是多麼短促的一刻，都將構成我們終極的目的和意義。

# 我所認識的拉內神父

房志榮

1958年夏，我由羅馬乘火車到茵橋（Innsbruck），在耶穌會會院第一次見到拉內神父。他正在做年避靜，一年一次的八天退省神工。一天午餐中，他遵照耶穌會的老習慣，一人跪在大餐廳中間公開認罪。那時還是碧岳十二世在位（若望廿三世是1958年10月28日被選為繼任教宗），而拉內已是一位知名的神學家。在修會生活上，他在自己的學生前認罪，給我這個初到德文語系國家（由奧國去德國慕尼黑）學德語以攻讀聖經的後生印象深刻。

第二次見到拉內，並且與他有過半小時的談話，是24年以後，於1982年的2月22日下午。我記得這樣清楚，是因為這次與神學大師交談不無戲劇性。2月22日一早，我買火車票赴羅馬開 Dezza 神父（代理耶穌會總會長）所召開的耶穌會省會長會議，以檢討當時的修會困境。車票買好，放在腳旁的手提箱不見了。我即刻報警，向鐵路警察描述手提箱的大小、形式、內含和顏色。拜託他們，如果找到箱子，送至該城的 Silgasse 6 號的耶穌會會院<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 被竊的手提箱日後被警察發現在一座倉庫的木架上，幾天以後有人帶到羅馬還給我，錢都不見了，其它一切完好無缺。



回到會院吃午飯，大家都知道我遭竊了。沒搭上早晨 9 點 58 分的火車，只好搭夜車去羅馬了。下午閒著沒事，心想何不去找大師談談。拉內欣然接待我，口口聲聲稱我 Herr Pater 神父大人（耶穌會省會長慣受本會弟兄尊重）。他表示很佩服當時已中風的雅魯伯總會長，而對教廷不信任修會指派的代理人，卻要自己另派代理，不無微言。幸好所派的是一位資深的耶穌會士 Dezza 神父。「你們好好地去跟他談談吧！」拉內向我交代說。

然後他領我參觀他的圖書館。在樓下一間不太大的空間，四壁書架上直排著不同顏色、不同尺寸的書。他指著一排書給我說，這些是原著，然後指著另幾排說，這是法文譯本，這是英文，這是西班牙文等。最後他取出一本書贈送給我。是一本介紹聖依納爵的書。有許多美麗的彩色照片。介紹文字是拉內寫的。他給我解釋說：我曾送給總會長雅魯伯神父一本。翻閱後他給我說，這些圖片很美，對內文隻字未提（拉內好像有點失望）。

從 1958 年到 1982 年間，拉內已換了好幾個地方教學。先是在慕尼黑大學，以接替 Guardini 留下的空缺。後被請到敏斯德大學任教。最後又回到慕尼黑，再由城外 Pullach 搬到城內慕尼黑大學附近的耶穌會伯爾各滿學院來任教。我在學院的小堂裡也曾遇到拉內，但沒有再談話。由谷寒松神父口中聽到兩件有關拉內神父的事。一是拉內的脾氣。他有時把咖啡倒在杯外，弄髒了衣服，會很不高興。晚年有人向他要求寫些關於宗教交談的問題，他給谷神父說，這怎麼辦，我對其他宗教可真一竅不通呢！這也許是：天才果然是個性情中人吧！

以上的零星回憶，算不得什麼對拉內的認識。本書講述拉內對梵二大公會議的貢獻一篇卻是他的同工和好友寫的。此篇

總結裡有兩句話說，「拉內的神學革新了對天主教的了解，且是轉向世界的」。這兩句話說的十分貼切，等於是開了天主教神學的大門，讓各種文化都能以自己的祖產去詮釋天主的聖言，去領悟耶穌的救恩，這是所有從事在地化神學反省的同工所深深體味到的。因此有人說，拉內不是創立了一個學派，而是創立了一個時代。

批評拉內的人說，他並沒有像巴爾大撒那樣維護啓示的歷史性意義、基督信仰的獨特性，以及天主教傳統及訓導權的威信等。也許是的，不過這正凸顯了拉內神學的特徵：啓示是天主的自我給予，有交談或對話的結構，有普救論的表達。他也像 Y. Congar OP 和 H. de Lubac SJ 一樣，認為天主教神學不必像新士林派那樣的狹窄和固定，而可以多元化。他甚至比上述兩位學者更向前推一步：不斷尋找一個使多元合一的基礎—天主、這不可思議的奧秘。這種包容和寬大不是基督信仰的一大特徵嗎？傳統和訓導權也因此會增加威信。

無論如何，本書還有許多審閱拉內著作的文章，有的是原作，有的是翻譯，本著一個學習和批評的心態讀下去，一定會澄清上述的一些問題。



# 憶拉內

谷寒松

1953年5月的某一天，有一個奧地利的年輕高三學生，擠在一所耶穌會神父主持的大教堂裏，瞪著雙眼站著，注視著講台上的那位神父，聆聽他滔滔不絕地發揮聖母月的道理。這位神父是隨著他們茵斯布魯克（Innsbruck）耶穌會神學院聖母月巡迴隊佈道的。這位高中即將畢業的孩子，是跟著他一位也想進耶穌會修道的同學，一起擠進教堂的。不只是他，他注意到他的同學也跟他一樣，聽道時臉上所發的光采，足以顯示他們兩位已經被這生動的演說折服了。

他們聽了這一番發人深省的道理後，入會一入這位神父所屬的耶穌會一的願望更強了。恨不得馬上高中畢業，馬上開始初學，最好由這位神父在神修及學業上來指導，日後跟他一樣做個優秀的好神父。

當然，讀者已經猜到，這年輕孩子就是筆者；那位令人心儀的神父就是卡爾·拉內神父，本世紀最偉大的天主教神學家之一。當時，拉內神父正值49歲的英年，學術生涯已越過了所謂「醞釀期」、「初萌期」，創發性的新觀念一個接著一個地不斷撞擊他的腦袋，所以每一次演講，每一次動筆，都能深深

地吸引有思考，及對世界開放的青年學生。

這個孩子真是幸運，經過層層的考驗，1953年9月7日終於踏入了耶穌會的大門。從耶穌會的角度來看，這孩子當天在耶穌會家庭裏誕生了。不過，當天在奧國耶穌會家庭裏誕生的是一對雙胞胎，我的同胞神兄是法安德（Andreas Falkner）修士。我的這位同胞神兄，現在在德國 Mannheim 地方的耶穌會會院當理家神父，同時亦帶領各種避靜活動。不過當時我們兩人都是傻不愣登的小子。你知道是誰為這兩個傻呼呼的望會生在清晨舉行很早的彌撒嗎？現在想起來都很樂。答案就是那位令人心儀的拉內神父。

那天，我們兩人都起了大早，趕到會院聖堂等著，因為我們曉得，拉內神父一向都很早就來做彌撒。彌撒後，他引我們進餐廳，和藹可親地給我們預備咖啡。原來這也是他的習慣之一，每天早上只要他在家，他一定把會院的咖啡預備好，茵士普魯克的耶穌會士，人人都知道他的這個習慣。此外，早晨的時光他還用來做默禱、唸日課，並找機會為同會院的弟兄服務。誠如他自己所說，他每天上午八時左右才開始做神學功課。

他的工作很多，是一名有愛心、有耐心、受學生們敬愛的老師；是一位研究生們都極力爭取、希望他成為自己博士論文指導者的教授；是一位著述等身、且每一作品都有極深遠影響力的作家。可是，在這忙碌的日常生活中，他總不會忘記默默地、全心全意地關懷那些不被人們注意到的窮人。他常常帶著東西去探望他們，尤其在他們生病或有困難的時候。同會院的弟兄注意到，他有時為了做這些事，竟然推辭掉舉世聞名的神學家、聖職人員或新聞記者的約會。他曾為了向一位從非洲來求學的學生解釋一個很簡單易懂的神學觀念，而花了好幾個鐘

頭一當然，他們是用德語交談的。有一次，他還替一位心理系的女學生起草一篇碩士論文大綱，因為她無法克服一些動筆前應先克服的困難，以致無法下筆。

談到拉內神父的個性，我不得不說他是有一點急躁，很容易發火。他會因為在飲茶室中打翻一杯咖啡而對自己發火，而且會一怒而溢出常態，一發不可收拾。1984年元月，我正在茵士普魯克度安息年，並教一些書。一天早晨，我問他：「上午是否有空？」他有點暴怒地對我吼著說：「上午是我自己的工作時間，下午再來吧！」這事發生在他逝世前一個半月。

另一個下午，拉內神父對我說：「谷神父，他們拉丁美洲神學家寫了一本解放神學的書，請我作序。請幫忙，我不太瞭解解放神學究竟是什麼『東西』。」於是，我跟他約定1984年5月中旬與他深入地談談解放神學。可惜，拉內神父於當年3月30日就去面見天主了，天主會親自告訴他何謂解放神學。

有一位朋友跟我說過這麼一個故事：一天，拉內神父走進車棚，上了他的車，坐在方向盤前。事實上，這位名教授沒有駕駛執照，也不會開車。不過，他仍發動了馬達，踩下離合器，推上排檔桿，讓車子開動……。突然間，「碰！」的一聲，車子撞上了牆角，馬達也熄火了。怎麼回事？原來拉內神父想要倒車，卻放錯了排檔。於是拉內神父偷偷地溜下了車，彎著腰、低著頭在車棚前來回走動，誠心希望不要有人看到才好，否則這個臉可要丟盡了。幾天後，有位友人跟拉內神父說了幾句恭維的話：「神父，您真有人緣，也真有本事，所以人們都常常等著您的答案呢！」拉內神父聽了，也以他慣有的機智和幽默，帶著幾分幽怨的口氣回答他說：「啊！你才真有本事呢！不是嗎？究竟你會開車。」

「拉內神父，」有人問：「您有什麼本事同時處理那麼多工作呢？又是教書，又是出版，又是接受諮商，又是開會，又是參加學術研討……」

「說真的，」拉內神父回答：「我實在是一個懶人。我只不過玩些把戲愚弄我自己罷了，也就是給我自己定一些不給寬限的截止日期而已。這樣，我就只好催促我自己趕快做了。此外，我唯一真正的嗜好也只有神學而已，所以我實在無法把時間花在那些游泳、看電視、爬山、打高爾夫球……等等玩意上。」

毫無疑問，拉內神父也跟所有的人一樣，需要拿出勇氣來面對自己愈來愈老這個事實。愈來愈老，就沒有精力，愈來愈喪失心智上的創新力。不過，他跟一般老人不一樣，他能夠誠實地面對自己及他人，因為他的心有一個不容動搖的深度信仰，堅實地靠在生活的天主身上。這天主，他喜歡稱做「深不可測的奧秘」。

1984年1月20日在德國茵斯布魯克會院的餐廳，在與幾位教授一起吃午餐時，一位與拉內神父同齡的系統神學教授古神父，問拉內神父說：

「神父！最近如何？」

「不太好！」拉內神父回答得很乾脆。

「是啊！以我們的年齡，健康逐漸走向下坡是很自然的事，」古神父回答。

「下坡真不好受！」拉內神父也說。

「喔！神父你以前非常感動、深入地描寫了有關死亡奧秘的書及文章，」古神父回說。

「啊！那個時候，我們離『死亡之門』還遠，很容易寫，」拉內神父有點深沈地回答，並承認他也有困難接受死亡的事實。

拉內神父一生的作品很多，中國人稱一個人「著作等身」，對拉內神父這麼一個不太高的人來說，實在不是一句過分恭維的話，尤其把他作品的各國譯本都堆在一起的話，很可能不只與他的身高相等，而是「著作比身高」了。

除了幾套與人合編的神學辭典或百科全書以外，最令人驚異的是，他居然能獨自出版十幾本的 *Theological Investigations*（《神學研究論文集》），英譯本雖有 20 大冊，卻只是 14 冊德文原版的改裝。事實上，他最後德文版出到了 16 冊。在第 16 冊的〈序言〉中，他寫了一段話，由於手邊沒有該書，不能照抄，只好說其大意：

「在本叢書第 15 冊的序言裏，我已向大家說過永別的話，因為當時我實在不敢想像我還會有精神和毅力能繼續做出書的工作。現在我出了第 16 冊，所以我收回那句『再見』。」

第 16 冊是 1984 年他死前不久才出版的，可見拉內神父對神學學術的貢獻，也應了中國另一句諺語：「鞠躬盡瘁，死而後已」。在今日，基督宗教界均有共識，拉內神父的神學，深深地影響了廿世紀的神學思想，並與其他神學家，一起協助教會走向梵蒂岡第二屆大公會議教會革新的重要大事。同時我們也不得不承認，拉內神父的神學思想，亦有其限度，如：其「主體思想」不易容納「關係形上學」之基本範疇；或其「超驗思想」不太注意解放神學所關注的社會正義。我最後只願代表好多人向拉內神父說：

我們謝謝你，也謝謝天主，因為天主，  
讓你是你，讓你做了你所做的一切。

# 初次探訪拉內的回憶

黃克鏞

1978年夏，我在德國慕尼黑初次探訪拉內神父；那次探訪給我留下深刻的印象，曾多次向朋友敘述那次探訪的經過，但以文字寫下來這還是第一次。

讓我先談一下那次探訪的背景，那時我正在羅馬額我略大學開始寫博士論文，題目是關於拉內的基督論，論文導師恰好是拉內前助理 Karl H. Neufeld，一名耶穌會神父；他是一位年輕教授，剛在巴黎耶穌會大學完成他的神學博士學位，被邀到額大當教授。我很幸運地成了他的第一位博士班學生，論文題目又是關於他老師的神學，這位新來的教授自然非常熱衷，以全副精神指導我的論文。也是透過他的介紹，我才有機會在暑期到慕尼黑探訪拉內，向他請教一些有關論文的問題。

那天正是9月4日，下午三時，我帶著興奮和緊張的心情，到達慕尼黑耶穌會哲學院，進入拉內教授的辦公室。他寫的書我是看得多了，現在能初次目睹這位一代神學大師的風采，心中很是欣羨。拉內那時已是74歲，看起來是一位慈祥的長者。坐下後看到他的辦公室牆上掛著一幅漫畫，是學生取笑他的作品。圖中看到拉內站著講神學課，坐席的學生大都表現莫名其



妙的神情；在最後排的空位中，也有天主聖神借著鴿子的形像在場，正在向在旁的學生問說：「他在講什麼？」大概聖神也聽不明白吧！

那時我剛學會了簡單的德語會話，現在要談論有關神學的問題，德文是太困難了；我便開始以英語發問，但拉內卻以德語回答說：「你若慢慢講，英語我是聽得懂的，但說不出來。你聽得懂拉丁文嗎？」幸好在修院時，我們的哲學課還是用拉丁文上的，現在要以拉丁文聽神學課，應該也沒有問題。當修士時我唸了多年的拉丁文，從未想到拉丁文原來是這麼「實用」的！那天我們便這樣以英語和拉丁文，一問一答地進行我們的談話。

我告訴拉內我正在額大寫博士論文，專門研究他的基督論，他笑著說：「我不明白為什麼一位年輕神父要在我的寫作上浪費時間！」我也告訴他誰是我的論文導師，當他一聽到 K. Neufeld 的名字時，便感到非常高興，因為拉內對他的前助理很有信心，認為我的論文是有了保障。我選的題目是：“Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner”。我告訴拉內寫這論文的目的，是因為他發表了不少有關基督論的文章，基督論是他的神學思想的主題，但似乎還未有構成一套整體的基督論。我的用意是嘗試透過「聖言」和「象徵」這兩個中心觀念，設法把拉內關於基督論的思想貫穿起來。按照額大的規則，學生提出的博士論文題目，除了論文導師外，尚須獲得另一位教授的審核通過。當時第二位教授對我的題目的評語是：我固然可以選這題目，但他認為「聖言」和「象徵」不見得是拉內神學或基督論的主要觀念。我這次探訪的目的，也是為了這評語而來，要向拉內請教，尤其願意聽聽他本人對「象徵」這觀念

的意見。

首先，拉內聽到有人願意替他整理有關基督論的文章，把他不同時期的作品連貫起來，提供一個比較有系統的基督論，他自然感到很高興。現在回想起來，我真後悔那時沒有邀請他本人親自做這綜合的工作，但轉念一想，這後悔也是不切實際的，因為那位 74 歲的拉內，當時定會這樣回答：我年紀大了，沒有精力完成這工作。而且我寫作的目的，主要是爲了提出一些有啓發性的思想，引人思索；至於綜合的工作，讓別人去做吧！

對於「象徵」的觀念，拉內卻很感興趣，他說我選的題目非常恰當，「象徵」的確是他神學系統的一個中心觀念。他告訴我說：「在那本慶祝我 60 誕辰的紀念文集裏，我哥哥優果·拉內 (Hugo Rahner) 曾撰文指出：『象徵』的觀念將是我來日神學思想發展的一個中心觀念」<sup>1</sup>。拉內從書架上取那本書給我看。優果也是耶穌會士，是知名的教父神學家，他們二人曾一起在奧國因斯布魯克 (Innsbruck) 大學教授神學。

在繼續敘述拉內的談話前，讓我先向大家簡略介紹拉內的「象徵理論」。拉內把象徵分爲「次要」和「首要」兩種，「次要象徵」是一般由人指定的標記，如以天秤象徵公義；「首要象徵」也稱「實在象徵」(real symbol)，指一物的「自我表達」，爲此，「實在象徵」包含著被表徵的事物的臨在。拉內指出，人的身體便是「實在象徵」最好的例子。身體是人的自我表達，使人具體地臨在和表現出來，並使人透過這身體和它的感官，

---

<sup>1</sup> 參閱 Hugo Rahner, "Eucharisticon fraternitatis," in John B. Metz et al. (eds.), *Gott in Welt*, II (Freiburg: Herder, 1964), pp.895-899.

能與外界的事物接觸。

在談話中，拉內指稱「象徵」的觀念可以綜合全部神學課題，對聖三論和基督論格外重要。他很贊成我把「聖言」和「象徵」這兩個觀念連在一起，因為聖言便是那沈默的父的言語、隱晦的父的「肖像」或「自我表達」；為此，「聖言」可以稱為父的「實在象徵」。拉內說在永恆的聖三裏，聖言是父內在的自我表達；降生與蹟表示天主也藉著聖言向世界顯示自己，這是天主內在的自我表達向外的延續。為此，拉內同意希臘教父的神學思想，認為天主三位中，只有聖言可以降生成人，啓示隱晦的父。

拉內表示，有不少的信徒把基督的人性看作聖言降生時穿上的一件外衣，跟聖言只有一種外在的關係；他指出這是對降生意義的嚴重誤解。拉內認為，如同聖言是父的肖像或自我表達，基督的人性也是聖言的真像和自我表達。只有這樣，基督才可以告訴門徒說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9）；拉內說，基督論可視作對這句經文的詮釋。假如人是按照天主的肖像創造的，那麼，基督的人性便是這肖像的圓滿，是聖言在世界上真正的自我表達。基督在世時表現的仁愛、憐憫和寬恕等情愫，便是聖言的自我流露。因此，如同聖言是父的「實在象徵」，拉內也稱基督的人性是聖言的「實在象徵」。

現在我明白拉內的象徵理論應用在基督論時，可以避免有關基督的人性與聖言關係的外在解釋（extrinsicism），卻強調這人性便是聖言真正的自我表達。我好奇地問拉內說：「這種『自我表達』的思想，是否來自黑格爾哲學有關『絕對精神』（Absolute Spirit）的『自我分異』和『自我表達』的觀念？」

拉內回答說，他的象徵理論與黑格爾哲學思想有些相似，

但指稱他本人的反思是來自關於耶穌聖心敬禮的討論。1950年代時，教會內對於聖心敬禮的對象曾引起爭論，拉內象徵理論便是對那次爭論的回應和提出的貢獻<sup>2</sup>。拉內對我說：「聖心敬禮的對象便是耶穌血肉的心，這心屬於聖言降生的身體，可以接受最高的敬禮；但聖心敬禮真正的對象不僅限於這血肉的心，更包含這心所象徵的基督對人類的無限仁愛。」如同身體是人的「實在象徵」，這心也是基督本人及祂的愛的「實在象徵」，包含著祂本人和祂無限之愛的臨在。為此，拉內告訴我有關聖心敬禮對象的反思，才是他的象徵理論的來源。拉內也指出聖心敬禮的主要聖經來源，便是耶穌死後肋旁被長矛刺透的敘述（若十九34）；拉內在茵斯布魯克大學寫的博士論文，便是以「基督被刺透的肋旁」為主題<sup>3</sup>。

我還有一個問題要向拉內請教，我的論文導師提出，關於拉內神學思想來源的意見，主要可以分為兩派：一派主張拉內基本上是一位哲學家，但關心神學問題，遂把他的哲學思想應用到神學上去；另一派卻主張拉內主要是一位宗教家或靈修者，他有深刻的宗教經驗，同時對近日信仰和神學問題有濃厚的興趣，並以哲學作為思考和表達的工具；拉內認為超驗多瑪

---

<sup>2</sup> Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," in Idem, *Theological Investigations*, vol. 4 (New York: Seabury, 1974), pp.221~252；這篇文章首次出版於 Augustine Bea et al. (eds.), *Cor Jesu*, I (Rome: Herder, 1959), pp.461~505.

<sup>3</sup> 參閱"E Latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19, 34"; dissertation, Innsbruck University, 1936.拉內指出在教父的著述裏，基督被刺透的肋旁代表祂的聖心（115~116）頁。

斯哲學是特別適合的工具。我的論文導師堅持第二派的意見，我也很同意他的看法。

但我也願意趁此機會向拉內本人請教這問題，拉內毫無疑問地贊同第二種意見，並指出他早期的著作是以靈修為主題的，或是關於依納爵靈修，或是有關教父和教會聖師的靈修<sup>4</sup>。他對聖心敬禮特別感到興趣，除了上述有關象徵的論文外，也寫了不少其他有關聖心敬禮的文章；聖心敬禮當時是耶穌會靈修的一個重要成分。由此可見，靈修經驗，尤其是耶穌會靈修，可說是拉內神學思想的發軔，哲學只是一種思考和表達的工具。

拉內談得津津有味，一口流利的拉丁語，使我想到他昔日以拉丁文講課的神情。這次與拉內談話對我的論文非常重要，一面可以更了解他的神學思想的真正來源，一面使我更有信心以「聖言」和「象徵」的觀念貫通他有關基督論的思想。數年後，當我準備把論文出版時，我請拉內替那本書作序；在〈序言〉中，拉內對我所作的綜合表示非常贊同和嘉許<sup>5</sup>：

---

<sup>4</sup> 以下是一些拉內的早期靈修作品：“Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène?”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 13(1932), pp.113~145 (以下簡作 RAM) ; “Cœur de Jésus’ chez Origène?”, *RAM* 14(1934), pp.171~174 ; “Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura”, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9(1934), pp.1~19 ; *Worte ins Schweigen* (Innsbruck: Felizian Rauch, 1938) ; K. Rahner & M. Viller, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss* (Freiburg: Herder, 1939).

<sup>5</sup> Karl Rahner, “Foreword”, in Joseph H. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome: LAS, 1984), pp. 6~7 ; 筆者自譯。拉內在 1983 年 12 月，逝世前數月，把〈序言〉寫好寄給我；相信那是他最後一次替別人寫序了。

「作者把這兩個觀念（「聖言」、「象徵」）合併起來，這是論文的特殊貢獻；透過這兩個觀念，作者一面對我的基督論提出一種創新的詮釋，一面把我有關基督論的不同觀點連貫起來……論文將我早期對聖心敬禮的反思引入基督論的討論，這樣可以使我日後在明斯特（Münster）大學及 *Foundations of Christian Faith* 所提供較為抽象的系統化基督論，顯得更豐富、更深入。」

談話結束後，拉內領我到耶穌會士的休息室喝咖啡。我心裏在想，現在我們是在喝咖啡，還要他老人家講拉丁語嗎？不行！於是我自告奮勇，開始以斷斷續續的德文跟他談話；同時下了很大決心，這一年要認真把德文學好，以便下次探訪時可以用德文跟他談論神學問題。喝咖啡閒談時，憶起剛才拉內提及他的哥哥優果，便向他提出一件趣事：「聽說你的哥哥優果曾告訴別人，在他退休後要把你寫的東西翻譯成德文；這是真的嗎？」拉內裝作認真地說：「不是！不是！我寫的正是道地的德文！」爲了不令他尷尬，我沒有告訴他，曾聽到一些德國學生說，他們寧願看拉內的英文或法文譯本，好過讀拉內的德文原著<sup>6</sup>。

在探訪拉內前，曾遇到一位菲律賓籍耶穌會神父，正在慕尼黑耶穌會哲學院寫博士論文。他給了我一個提示，說拉內喜歡吃中國菜，叫我試試請他吃晚飯；假如他答應的話，便表示他滿意我們的談話。於是我向拉內提出這邀請，他卻說：「我老了，身體又不好，工作也很忙！」我聽了大失所望。然後拉

---

<sup>6</sup> 拉內的德文原著往往出現長達半頁或一整頁的句子；英文或法文譯本，一般會把這些很長的句子分成較短的句子。

內拿出他的記事簿，看了一遍，抬頭說：「今天晚上怎麼樣？」我喜出望外地高呼：「Prima！好極了！」

我們便一起到慕尼黑舊城 Marien-Platz 一間很美的中國餐館吃晚飯，我也請了那位菲律賓神父一同去。吃飯時我們談得很開心，拉內也問了不少有關中國和中國教會的問題。每當我的德文不夠用時，便以英語補上，好在他也聽得懂。結賬時，拉內出其不意地說：「你們是學生，沒有錢；讓我來付錢！」我看與他爭不過，只好說：「這樣也可以，但明年該由我付錢了！」我們二人便這樣約定，每年輪流付錢，直到我的論文完成為止。

每年探訪拉內的確獲益很大，不但使我更深入了解他的神學思想；更重要的是，當我研讀他的著作時，好像沒有以前那麼困難了。多次發覺，對他的神學思想的了解，不是經思考得來的，卻好像透過一種第六感的溝通，直接領悟他的思想；這大概是我們彼此間的友誼帶來的結果吧。



# 在拉內靈修神學中反省依納爵經驗

Avery Dulles 著；吳伯仁 編譯<sup>1</sup>

## 壹、序言

卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984）主要是以身為一位思辨神學家（speculative theologian）出名。在假定信理神學和靈修神學是不同的學科之下，如果一個人想要掌握到拉內靈修生活的概念，可能傾向從他出名的虔敬著作中去尋找，但對拉內來說，神學和靈修是兩者不可分的；他也審慎地根據個人的原則，拒絕將它們兩者分開。

---

<sup>1</sup> 本文編譯自 Avery Dulles, “The Ignatian Experience as Reflected in the Spiritual Theology of Karl Rahner,” reprinted from *Philippine Studies*, 1965, pp.471~494。原著者 1918 年 8 月 24 日於美國紐約州出生，1946 年 8 月 14 日進入耶穌會，1956 年 6 月 16 日領受司鐸聖職，於 2001 年 2 月 21 日由教宗若望保祿二世擢升為樞機，現在在美國復旦大學擔任宗教和社會講座的教授（the Laurence J. McGinley Professor of Religion and Society at Fordham University）。為了讀者閱讀順暢和理解的方便，譯者以編譯的方式，適度調整原文內容、加上小標題，並增加一些註解。



## 一、神學的探討將人帶入奧秘本身

拉內主張：「神學論述，是帶人進入奧秘的論述」<sup>2</sup>。一個真正的神學或系統的論述，以及在觀念的內容方面，必須超越它自己，指向天主自身無法理解的真相。我們稱此一真相是天主恩寵本身，亦即天主的自我通傳。

但我們無法用概念性的觀念和論述，充分地描述天主本身和祂的自我通傳。如果一位神學家真的要對此做正確的說明，他或多或少必須去追憶「從虛無中顯現出絕對奧秘本身恩寵的經驗」<sup>3</sup>。這經驗的因素不僅必須要出現在宣講中，而且也必須臨在於神學學術的研究中，甚至在修道院裏。拉內宣稱必須讓學生瞭解：「直到他的反省成為自己真正的宗教經驗以前，他將不會真正地掌握他的學科」<sup>4</sup>。因此，為拉內來說，神學和宗教的經驗以及靈修生活，是緊緊地綁在一起的。

## 二、拉內靈修教導的向度

拉內的靈修教導，如同他的神學一樣，有它多重的向度。它是人性的、基督徒的和天主教的，龐大的、多樣的，幾乎可以說是如同天主和人相遇的真相一樣。

---

<sup>2</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Was ist eine dogmatische Aussage?", *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln: Benziger, 1962), p.72; 英文譯文 "What is a dogmatic statement?" *Theological Investigations V* (Baltimore: Helicon, 1966), p.58.

<sup>3</sup> 同上，德文，74；英文，60。

<sup>4</sup> Karl Rahner, "Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute," *Stimmen der Zeit* 175 (1964~65), pp.192~93.

## 1. 以天主為中心

從某個角度看，拉內的靈修可以被稱為「以天主為中心」（theocentric）。拉內的靈修，以言語難以形容的天主作為開始和結束。這位天主居住在不可接近的光明中，祂也無限地大過所有我們用言語和觀念來描述關於祂的一切。

## 2. 以基督為中心

同時它也是「以基督為中心」（Christocentric）。為拉內來說，基督是那最深服從潛能的、不可重複和不可逾越的實現。人的本能是藉此潛能來定義——這個潛能被高舉到和天主位格性的結合。靈修生活的真相，一次而永遠地發生在天主聖言降生的耶穌身上，而在一個較低的平面上部份地再發生。

因此，真誠的虔敬是效法基督，但不是在機械式或奴隸式的方向上，而是在自由和原創的方向上。此一方向相稱於個人真正的自我和個人的情況。拉內對於基督生活的奧蹟，不單是指祂的十字架和復活，也是包括祂在世上存在的所有建構性的行動，基督生活的奧蹟有著無窮盡的價值，作為我們救贖的典型和有效的原因。

## 3. 聖人和聖母的幅度

為我們的緣故，基督救贖活動的白色光芒，反應在聖人生活不同的歷史脈絡中。聖人們適合作為傳達給我們救世主典型能力的媒介，也指出基督聖化新的和創造性實現的方向。聖人是一位忠實地跟隨，更是在聖神的引導下，以深刻原創性的方式來跟隨由基督所劃出的途徑。在此對聖人所說的，大多能應用在至聖聖母身上。拉內在聖母身上，看到「什麼是基督徒最完美的實例」、「完全地顯示出教會、恩寵、救贖和天主救恩

意義的典型或形象」<sup>5</sup>。因此，拉內的靈修有強烈的瑪利亞的成分。

#### 4. 降生性的靈修

在拉內的人學強調人性肉體、社會和歷史的觀點基礎上，我們仍然可以給拉內的靈修神學加上一點，它是降生性的靈修。從拉內的觀點來看，基督的恩寵絕不會從上垂直而下，像晴天霹靂一般地來到我們這裏。基督的恩寵是透過具體的歷史情況來到我們這裏，並且它也有強烈的社會或團體的幅度。

拉內提醒我們，聖言成爲血肉爲的是將神聖的子民和祂自己結合在一起。但是這不可能只憑藉恩寵不可見地連結在一起的靈魂內在的共融，而是應將人們生活的時空特質視爲當然。諸聖的相通必須如同一個有血有肉的社會性有機體來實現它自己。恩寵總是有基督的幅度，並且也有教會的幅度。它是透過天主所形成的子民來到我們這裏，它也傾向將接受者更深地整合進入這個子民中。

#### 5. 聖事性的幅度

因著同樣的理由，所有的恩寵在某種意義下是聖事性的：「七種聖事是恩寵的發生和佔用的七個基本的具體化」<sup>6</sup>。在它們中間，基督徒和天主的相遇達到最完美和最真實的形式。但

---

<sup>5</sup> Karl Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (New York: Herder & Herder, 1963), p.37.

<sup>6</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Personale und sakramentale Frömmigkeit," *Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln: Benziger, 1955), p.134; 英文譯文 "Personal and Sacramental Piety," *Theological Investigations II* (Baltimore: Helicon, 1963), p.126.

是聖事絕不能和生活的其他層面分開。「『生活的感恩祭』是『教會感恩祭』的一個必要的條件」<sup>7</sup>。我們的禮儀生活正向地要求我們，必須帶著它的果實進入到我們日常的生活。

## 6. 自由和自動自發的重要性

因為拉內對於教會、社會和聖事的敬意，他絕不會忽略自由和自動自發的價值。他宣稱靈修生活唯一的中心是天主，而且這個中心處處都在<sup>8</sup>。如果我們必須轉向某些特定的機構，但天主的恩寵不被這些機構所限制。我們必須提防讓任何特別的敬禮，如對耶穌聖心、感恩祭、甚或對聖母的敬禮，成為宗教生活的絕對因素，因為沒有任何一種方式，可以被強加在其他方式之上。

身為天主創造性的愛，每一位獨特而又不可重複的男女，必須在一個適合他自己的方式上找到他邁向天主的途徑。天主可以在無數的途徑中，召叫一個人在教會內或在世界中服侍祂。甚至在教會中最謙卑的平信徒，如果他回應聖神賜予他的特別召叫，也有他自己特別的恩典去達成。

## 小 結

在拉內神學廣泛的辯證之中，所有的方向都是動態地結合在一起：非受造的和受造的、基督的和瑪利亞的、聖事的和個人的、教會的和個別的、神聖的和俗化的、機構的和神恩的。

---

<sup>7</sup> Karl Rahner, *The Christian Commitment* (New York: Sheed & Ward, 1963), p.148.

<sup>8</sup> 同上著作, p.140.

除非我們把拉內觀點的廣度存放於心，不然我們將處在誤解他關於特殊問題所作特別論述的危險之中。

以下的討論，我們將不會對拉內靈修神學，提供一個完整的縱覽，而將注意力限制在我們時代中主要的問題上，也就是宗教經驗的問題。對於拉內的一般學說作一些討論後，我們將更具體地探討拉內所描繪的依納爵式基督徒經驗的特質。

## 貳、在靈修生活中的經驗

事實上，拉內避免將抽象的概念和命題式的公式放在首要的位置。它們可能是正確的和必須的，但它們是引伸出來的，是次要的。它們是為使事物具體化的記號。在某種程度上，它們傳遞了在真實事物之前概念性瞭解中的事物；並且在某種方式上，這真實的事物也被稱之為經驗的。拉內經驗的觀點是豐富和複雜的，但它也完全地遠離任何膚淺的經驗主義<sup>9</sup>。

### 一、一般經驗的向度

在意識基本的行為上，也就是說在根源經驗中，這經驗發生如同一個人回到他的心理生活的泉源那樣頻繁，拉內主張人瞭解他自身之所是。人覺察他自己是一個適應事物和世界的存有者，以及是他自己思想和行動的主體和基礎。因此，經驗包括超越那直接呈現給我們的客體事物。它甚至超越我們自己心理行為的表面意識，達到那些模糊的、暗含的和不確定的下意

---

<sup>9</sup> 參照 “Erfahrung” in Karl Rahner and H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1961), pp.94~95.

識層面。這些表面的意識，是我們可以藉著簡單的內省來達到的。在它的豐富中，經驗也可達到意識半認識的深度。

## 二、天主直接的經驗

在這經驗廣泛的觀念的基礎上，拉內不會遲疑地談論天主直接的經驗。天主不是一個客體、也不像一個存有者伴隨著其他存有者般，呈現在我們面前或在我們內被覺察。嚴格來說，祂不是經驗中的一個資料。但是在知識的每一個行動中，天主總是出現有如一個超越的平面，像一個根本的基礎，給予所有被看見和被認知事物的真相和可理解性。拉內稱此一在天主邊際的經驗為「邊界經驗」（Grenzerfahrung），嚴格說來，它是所有宗教經驗的出發點和不可或缺的基礎。

但是，它只是一個基礎。因為真正的宗教經驗，拉內要求比這無限平面僅是涉及、但卻未深入的意識更多。事實上，我們經驗到的知識對象，與此未深入的意識相對立。當天主在恩寵中接近人時，祂是在一種適當的宗教方式中被經驗到的。這樣的經驗不只是在救贖歷史客觀的事件中、在福音外在的聆聽上、或是在聖事物質的接受中，更是超越、並且在所有這一切之上，內在地在靈的深處。拉內宣稱：「和啓示的言一起，藉著內在、意識、非客觀動力的恩寵，朝向救贖和聖化天主的傳達必須到來」<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> Karl Rahner, "Was ist eine dogmatische Aussage?", *Schriften zur Theologie* V, p.84.

## 1. 天主走第一步

爲使人正確地理解在歷史中天主臨在的記號、或是接受福音的喜訊，天主必須親自準備我們的靈魂。祂必須藉著內在的碰觸，提升和聖化人靈的絕對平面。因此，人最初在恩寵中與天主的接觸，採用一種直接、非客觀性經驗的型式，但是我們不會清晰地意識到此一經驗<sup>11</sup>。

## 2. 人有能力經驗到此恩寵

拉內用一個不爭辯的「是」，來回答人是否能經驗到恩寵的問題。拉內對這樣的看法感到厭惡，就是一個純粹本體或實存的提升，在人的意識生活中並沒有留下任何記號。他主張人基本上是精神體，雖然他是「在世界中的精神」（Geist in Welt）；並且精神體是以有意識的自我所擁有的觀點來定義的。恩寵必須在人的自我靈修的經驗來影響。因此，任何恩寵的給予，意含人意識生活的調整。

## 3. 此一基本原則的應用

拉內將此原則運用到成義的神學和靈修發展的神學上。當罪人重新進入恩寵的境界時，他必須主動地透過補贖和愛德，讓自己朝向天主。聖事的成義不應被描述爲一種更簡單和更容易的方式，如同一條捷徑般，使我們免除個人的活動，甚至減小它的重要性。更精確地說，聖事是基督在祂的教會內可見的表示。這些表示，如同他們只是適宜地回應在我們的身上，進

---

<sup>11</sup> Karl Rahner, "Warum und wie können wir die Heiligen verehren?", *Geist und Leben* 37 (1964), pp.335, 337.

而引出更熱烈的活動。也就是，當我們適當地領受聖事時，我們的意向必須改變，同時也加速我們宗教生活內在的熱情<sup>12</sup>。

拉內也將此「人存在基本狀況的準則」<sup>13</sup>應用到靈修發展的問題上。拉內不承認靈修發展能夠適當地被重複行為所達到的習慣測量出來。他拒絕這些在確定模式下傾向的行為，能夠藉著純粹機械式的方法製造出來或破壞。再者，甚至最好的習慣也有相當程度的相互矛盾。他們能夠剝奪我們自動自發和真正獻身的宗教行為。拉內的結論是：如果習慣有價值，主要是因為它們使一個人從次要的憂慮中獲得自由，以致於他能夠將他的精力更充分地獻身於更大而重要的行為上。

---

<sup>12</sup> 參照德文原文 Karl Rahner, "Personale und sakramentale Frömmigkeit," p.138; 英文譯文 "Personal and Sacramental Piety," p.131: 「這可能只是表面的經驗主義，試著藉在虔誠接受聖事的情況下，訴之於一個相反的經驗，來否認此一論述。在那種情形下，一個人可能為某些更深的靈性、超性行為一起的直接內在經驗，可以達到的神慰和提升等能證明的感覺所困惑。這些行為能夠變成更內在的、個人的和存在性的，無需藉著平常內在經驗必須地可證明的事實。」

<sup>13</sup> 谷寒松，《神學的人學—天地人合一》（台北：光啓，1991），252頁：「人包括兩個形上因素：純本性（pure nature）與超性存在基本狀況（supernatural existentielle）。純本性未曾獨立存在，在拉內心中，只是個思想性的工具概念，用以講解超性問題。存在的基本狀況（existentiale）是海德格所用的思想範疇，意指人存在，不論想什麼、做什麼、發展什麼，常面對死亡的基本存在特色。按此，拉內想到，人既然不論想什麼、做什麼、發展什麼，常生活在天主的恩寵、計畫內，也就是說，人本來即有超性的存在基本狀況。」



#### 4. 最高成全的基準：愛天主和愛人

藉著好的習慣，我們能夠在某些程度上，漸漸地克服強烈慾望的牽引和倫理上的怠惰。這些牽引和怠惰，通常阻礙我們將我們整個自我投入我們深思熟慮的行動中。最高的成全，在於藉著個人承諾的最大程度來實行對天主和鄰人愛的行動上。拉內提議以「行動存在基本狀況加深的法律（das Gesetz von der existentiellen Vertiefung der Akte）」<sup>14</sup>，來取代傳統靈修發展途徑的描述，諸如淨化之路、光明之路和合一之路。只要我們覺察我們行為的強度，從某種意義上來說，在成全上的發展，是經驗的問題。但是，真正在進展的人不會計算他自己的功績，反而是他完全地對天主和鄰人的愛感興趣<sup>15</sup>。

所有其他善良的活動，是為愛作準備或是愛的表達。拉內表示，愛不只是和其它德性一起的一種義務，好像它是可容許的，或因為它是命令，甚至可能簡單地去愛。事實上，個人的愛是人主要的行為、他真正存有的完成。在他和同伴的共融中，他們構成了這正常靈性的環境，人不能夠經由其他的途徑找到天主和他自己。因此，拉內顛倒了沙特（Jean-Paul Sartre, 1905~1980）

---

<sup>14</sup> 德文原文 Karl Rahner, “Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung,” *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln: Benziger, 1956), p.34; 英文譯文 “Reflections on the Problem of the Gradual Ascent to Christian Perfection,” *Theological Investigations III* (Baltimore: Helicon, 1967), p.23.

<sup>15</sup> 德文原文 Karl Rahner, “Trost der Zeit,” *Schriften zur Theologie III*, pp.171~72; 英文譯文 “The Comfort of Time,” *Theological Investigations III*, p.143.

有名的格言：「地獄為其他人」（hell is other men）；拉內宣佈：「天堂為被愛的其他人」（heaven is the other as beloved）<sup>16</sup>。

一個人可能隨便地反對：天主的愛高過鄰人的愛。事實上，這兩者是不可分的。如果一個人想他愛天主，但並不真正地愛他的鄰人，他在欺騙他自己。再者，對他人投身的愛如同絕對地接受「你」（Thou），已經包含了天主的愛。拉內使我們記起傳統神學的教導，朝向別人的愛德本身是一個神學的美德，亦即以天主作為它的形式的對象（objectum formale）。因此，在《瑪竇福音》廿五章中記載的最後審判，能夠被描述成彷彿作為「無神主義者」準則的基礎<sup>17</sup>。對許多表面上虔誠的基督徒來說，拉內顯明地希望說：那些無神的人文主義者，亦即無名基督徒，會在你們之前進入天國。

## 5. 本性和超性

我們不是必須區分本性的愛和超性的愛嗎？當然，拉內真的做了這區分，但是他拒絕將它們分開。人所生活的真實世界是被超性的世界所射穿。我們出生所具有的、確定的本性，是被上主所決定地進入榮福直觀。它是為天主降生的聖言所碰觸和徹底聖化的本性。天主普世救贖的旨意從四面八方環繞著我們，也充滿我們所呼吸的空氣。那麼，正如拉內所構思的，高舉的恩寵不只是天主救恩能力進入受造的次序中的一個偶然的出擊。更正確地說，它是一個永久的奉獻，「實存者」（Existential）

---

<sup>16</sup> Karl Rahner, "Warum und wie können wir die Heiligen verehren," p.333.

<sup>17</sup> 同上著作，p.335；「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做。」（瑪廿五 40）

總是給予，且是自由的給予。事實上，拉內強烈地傾向呂帕達（Juan Martinez de Ripalda, 1594~1648）的思想，亦即：每一個本性上好的行爲，事實上是超性地被提升。

在我們不斷地和天主交談，正如祂透過我們的環境來到我們當中，我們持續地經驗到超性的恩寵<sup>18</sup>。在日常生活中，聖神的造訪和本性的以及世上的價值連結在一起。但在天主的超越中，我們不能和天主直接地相遇。甚至，在我們不間斷地朝向天主時，祂拒絕被任何祂的次善或受造的反應所安撫。我們藉著僅有的內省，是不能清楚地將那些起因於人靈無限本性開放的事物，和那些起因於天主白白地給的、外加的召叫區分出來。

但是，在一些寵幸的時刻中，我們找到我們自己直接和天主有關。這不僅是作為世界圓滿的成全，更是不可測量地在世界的成全之上，作為一位自由的、個人的存有者。當我們出自於純粹慷慨的行動，出自於對天主的旨意純粹順從的服從，以及沒有任何內在滿足感覺的犧牲，我們開始認真地明瞭生活的真正意義，不在於這世界能夠提供的任何事物上<sup>19</sup>。

---

<sup>18</sup> 參照 Karl Rahner, *The Christian Commitment*, p.104: 「透過那個恩寵，生活，具體來說，每日的生活有一向內朝向天主的開放。此一恩寵不間斷地被提供給生活。此恩寵渴望在這生活具體中成為活潑的和結果實的。喜樂、認真、負責、勇敢、對一不可預知未來的投身、愛、誕生、工作的重擔和每個人所經驗生活中，上千個其他的層面，有一個暗流。如果它們正確地被解釋，以及在它們真正的和不被稀釋的本質被接受的話，此一暗潮來自於恩寵，並被引導進入生活之中。」

<sup>19</sup> 拉內寫下了此一與天主恩寵直接的寵幸經驗，參照德文原文“Über die Erfahrung der Gnade,” *Schriften zur Theologie* III, pp.108~109;

## 小 結

總之，拉內認為，恩寵的經驗是靈修生活的開始、過程和高峰。即使我們絕不可能將神的恩典當作一個客體來瞭解，或

---

英文譯文 “Reflections on the Experience of Grace,” *Theological Investigation* III, pp.88-89：「當我們委順於此一精神經驗（the experience of the spirit）時，當那可觸知的、可指定的、愉悅的事物消失時，當每一件事情呈現出死亡和毀滅的味道時，或是當每一件事消失，好像在一種難以形容的，好似蒼白的、沒有顏色的和不可觸摸的祝福時，我們能夠確信那不只是人靈，而且也是聖神在我們內工作。這是恩寵的時刻。那麼，我們所經驗到我們存在似乎神奇的、深不可測的深度，是這位向我們自我通傳的天主深不可測的深度。這是接近祂的無限的開始，再也沒有任何其他的途徑。因為它是無限，所以品嚐起來好像沒有東西一樣。當我們順服，不再屬於我們自己的時候，當我們否認我們自己，不再控制我們自己的生活的時候，當所有事物包括我們自己從我們這裏離開，好像奔向無限的遠處，那麼我們開始生活在天主自己的世界中，生活在恩寵的天主和永生的天主的世界中。首先，我們可能會覺得奇怪和不熟悉。我們總是冒著受到驚嚇和逃回到我們所熟悉的和接近我們一切的危險。事實上，我們有時必須、也容許如此去做。但是我們必須漸漸地讓我們自己適應去喝這杯為聖神充滿的精神純酒的滋味。至少我們必須做到這樣的程度，當祂直接的祝佑來到我們這裏時，我們不要放棄這個杯。」

「在這生活中，聖神的杯和基督的杯是同一個。唯有那些慢慢學會在空虛中找到滿全、在失敗中找到成功、在死亡中找到生命、在棄絕中找到富裕的人，將暢飲這個杯。任何一位已經經驗到這件事的人，有能力經驗到聖神，純粹的聖神，以及在這經驗中，經驗到恩寵的聖神。因為從整體和長遠來看，唯有藉著在信仰中基督的恩寵，這精神的解放才能達成。無論如何，當他在那裏使這個精神得到自由，他是藉著超性的恩寵得到釋放。此一超性的恩寵，將精神引入天主真正的生命中。」

是藉著檢查來證明它，但是超性的經驗光照我們所有的途徑。通常我們在這世上，透過我們和別人相處中找到天主。天主通常直接透過我們所遇見的人，以及我們在愛中對他們的回應，傳達給我們。這位透過生活的環境、透過週遭的人，以及透過耶穌的人性來到我們這裏的天主，超越所有的受造物一經由祂彰顯自己的受造物。

因此，當世上所有的支持和安慰失去的時候，我們仍然能夠在一些時刻經驗到天主的臨在。當我們整個人充滿真正的愉悅，充滿沒有混淆的喜悅，這些喜悅是沒有任何受造物能夠激起的，那麼，我們能夠確信這是那位通傳自己的天主。但是，這些時刻絕不受我們的指揮。當這些喜悅仁慈地賜給我們，特別是我們極小心地意識到我們如何毫無準備地來接受天主純粹的恩典<sup>20</sup>。然而，我們在恐懼中退縮，以便躲避天主的愛，我們仍有一段很長的路要走。但是，因為道路在我們面前敞開，讓我們前來品嚐主的甘飴<sup>21</sup>。

---

<sup>20</sup> 這近似於聖依納爵《神操》中所描述的「沒有前因的神慰」。參：侯景文譯，《神操—通俗譯文》（台北：光啓，2003 三版），330 號（簡稱：操 330）：「只有吾主天主，能夠不用任何『前因』，而把安慰賞賜給人靈。因為祂既是造物主，自然能隨意出入人靈，推動他、吸引他全心愛慕至尊的天主。所謂『前因』，就是藉理智和意志，先察覺或認出一種形象，從而發生神慰」。這也與《神操》中的「選擇的第一個時間」有關：「幾時吾主天主這樣推動、吸引人的意志，致使這虔誠的靈魂不但毫不疑惑，甚至不能懷疑，因此隨著天主的指示去做……」（操 175）。

<sup>21</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Über die Erfahrung der Gnade," *Schriften zur Theologie III*, pp.109; 英文譯文 "Reflection on the Experience of Grace," *Theological Investigations III*, p.90.

## 參、依納爵·羅耀拉的經驗

事實上，我們很難在拉內自己的靈修神學，和他對於依納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491~1556）經驗的解釋之間劃清界線。在拉內身上，這兩者幾乎是融合在一起。拉內意識化地使用《神操》作為一個神學的來源，他也確信聖神已經在依納爵身上，興起一個原創性、創造性地對於基督徒的生活重新詮釋。這將豐富我們對於啓示的瞭解。

### 一、依納爵式的神秘主義

正如拉內所分析<sup>22</sup>，依納爵的神秘主義摻合了一種全神貫注於天主完全的超越，和一種令人驚奇的能力，在具體的生活情況中，隨處隨地找到天主。我們如何能夠在此世界忙碌的日常生活中，與這位依納爵所認知的、不可測量地、被高舉在一切有限事物之上的天主相遇？

一個可能的回答是：因為世界是它神性創造者的鏡子。當然，這是真實的，但它不夠充分地用來建立任何真正的敬拜，更不用說用它來建立基督徒的神秘主義，或是依納爵式的神秘主義了。在啓示的欠缺中，拉內主張人不斷地傾向將天主簡約成一種在世界中的精神（*anima mundi*），結果是虔敬退化成一種對造物熱心的形式。因此，天主被推擠進入一種無所事事、旁觀者的位置，進入一種世界神性的層面。

---

<sup>22</sup> 德文原文 Karl Rahner, “Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit,” *Schriften zur Theologie* III, pp.329~48；英文譯文 “The Ignatian Mysticism of Joy in the World,” *Theological Investigations* III, pp.277~93.

依納爵與如此偶像崇拜的泛神論相距甚遠。他曉得介於宇宙和造物主之間、介於時間和永恆之間，沒有那種令人欣慰的和諧。他在日常的生活事物中和天主相遇的能力，依靠一個非常不同的原則。依納爵的天主，寓居在不可瞭解的奧秘中，關於祂所創造的一切，是自由的。因為天主，一切萬物的主宰，能夠在歷史中的任何時刻顯示祂自己，因此這世界喪失它的自主，它不能夠成爲人類行動最後的準則和決定之所在。這世界必須隸屬於這位能夠召叫人去侍奉祂的天主。

## 二、依納爵式虔敬的主要特徵：平心 (indifference)

天主超越所有受造的主權，提供了「平心」原則的教義基礎。拉內稱它爲「依納爵式虔敬的主要特徵」<sup>23</sup>。我們可從三個層面來看：

從消極方面來看，這包含所有不是天主的事物，暫時性和可消費特性深刻的意味，也因此包含朝向所有受造物確定的「最後的保留」。除非天主願意，不然在天主之外，沒有任何事物可被找到。除非藉著其他的原則來平衡，不然關於人和機構，此消極的平心能夠引到冰冷、狡猾、甚至幾乎是憤世嫉俗的相對主義。

但是在積極方面，「平心」包含侍奉的隨時待命，以及對天主所愛和所渴望的一切，一個正面的情感。依納爵式的虔敬，特有地包含對基督人性深刻的忠誠，以及對在這世界上所有基督代表的忠誠，包括對教會、聖統以及教宗的忠誠。對那可能

---

<sup>23</sup> Karl Rahner, "Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung," *Sendung und Gnade* (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1959), p.520.

藉著其他方式充滿耶穌會士心靈的硬心和實用主義，拉內在耶穌聖心的敬禮中，找到一個來自天主的抗毒素。在那鼓舞天主子民的神人愛德的泉源、我們的救主破碎的心靈中，拉內找到能夠在教會內有效地給依納爵侍奉模式增添溫暖和慷慨的象徵。

「平心」總是向未來看去。它絕不會將那些已經存在的、必須持續發生的，視為理所當然。它尊重天主的自由，以及當環境可能發生改變，隨時準備好去適應新的情況和從事新的目標。人生活在和天主交談之中。靈修生活的成效完全依靠聆聽天主的召喚和迅速慷慨地回應。我們必須在從上而來的靈感中，發現我們自己和我們的召叫，藉以同時發現「永遠更大天主」的愛<sup>24</sup>。

### 三、天主的召叫

天主如何向個人顯示祂的旨意呢？在拉內選擇知識論<sup>25</sup>的文章中，徹底討論了依納爵式召叫的神學。不用多說，依納爵

---

<sup>24</sup> 同上著作，p.538.

<sup>25</sup> “The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola,” in *The Dynamic Element in the Church. Quaestiones Disputatae* 12 (New York: Herder and Herder, 1964), pp.84~170. 此篇文章預設也建基在拉內另一篇文章之上，請查閱德文原文 “Über die Frage einer formalin Existentialethik,” *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln: Benziger, 1955), pp.227~246; “On the Question of a Formal Existential Ethics, *Theological Investigations* II (Baltimore: Helicon, 1963), pp.217~34. 參照 Avery Dulles, “Finding God’s Will: Rahner’s Interpretation of the Ignatian Election,” *Woodstock Letters* 94/2 (Spring, 1965) pp.139~52.



和拉內預設、也明白地聲稱：天主的召叫只有在自然律所允許和合法權威命令的框架下，才能來到人這裏。當然，人仍然面對許多靈性情境的選擇。在缺乏私人啓示的時刻<sup>26</sup>，有些事顯然地少有，也不輕易地被容許<sup>27</sup>。人可能比較好藉著一般倫理的原則，來描繪出他生活方向的路線圖，這需要對於他行為可能的後果，作一番審慎的評估<sup>28</sup>。

但是仍有第三種可能，就是依納爵《神操》中所謂的「第二種時間」選擇的模式<sup>29</sup>。在這種情況下，個人依照適合他獨特的角色去達成，對於「選擇」做下決定。

#### 四、《神操》中選擇的邏輯

按照拉內的看法，依納爵對於靈修神學發展，最主要的貢獻之一，是他敏銳地覺察到人正面的個別性，參與建構他自己的聖召。他必須選擇那和他自己特別靈修能力和稟賦同性質的事物。再者，在依納爵生活中，他發現和應用的具體和情感

---

<sup>26</sup> 事實上，杜勒斯（Avery Dulles）在此想要談論《神操》中，為能正確的「選擇」的三個時間。「在缺乏私人啓示的時刻」，亦即缺乏「第一種時間」的要件：「幾時吾主天主這樣推動、吸引人的意志，致使這虔誠的靈魂不但毫不疑惑，甚至不能懷疑，因此隨著天主的指示去做……」（操 175）。

<sup>27</sup> 私人啓示的準則，請看 Karl Rahner, *Visions and Prophecies*, reprinted in *Inquiries* (New York: Herder & Herder, 1964), pp.88~188.

<sup>28</sup> 這似乎是指向「選擇第三種時間」（操 177~188）。在此種時間有兩種不同的方式，幫助分辨者仔細的考量。

<sup>29</sup> 「選擇第二種時間」（操 176）：「幾時因種種神慰或神枯，以及辨別各種神類的經驗，得到了光照和認識。」

邏輯，將用來分辨此一同質性（connaturality）。這是他有名的神慰和神枯的考慮<sup>30</sup>。

拉內以「純粹的神慰」<sup>31</sup>來作為此一分辨過程的主要原則。依納爵告訴我們，這發生在當靈魂「為他的造物主、天主的愛所熾熱，因此使他對任何受造物感覺無味，只能在造物主中愛它們」<sup>32</sup>。在如此寵幸的情境中，依納爵在另一處寫道：「天主使我們的靈魂變寬……祂開始無需用任何言語的聲音，向我們說話」<sup>33</sup>。拉內以此作為對那寵幸、非客觀恩寵經驗的解釋。

但是，這如何和「選擇」有所關連呢？拉內主張，這純粹和不受玷污的喜樂的事物，通常地照耀穿透宗教性正確的選擇。因為天主召叫我進入的身分地位，必須和我自己宗教性格相和諧，這包括我自己基本靈修的發展方向，它將不會和天主合一的經驗相抵觸，反而是加強它。那麼，這「選擇」可能是經由一個漫長的試驗過程來決定。這一點，我們不只在《神操》書中，也在依納爵的《書信》和《靈修日記》中可以找到。透過一個扮演的過程，我們想像將自己放置在那我們選擇去測量是否是純粹神慰點上的情境下。此一內在的喜樂，不同於一般的舒適和安逸，它能夠在痛苦、迷惑、困難和所有事物被剝奪當中存留下來。藉著此一情感的邏輯，拉內主張依納爵對於靈修神學的未來，作出了巨大、顯著、永恆、健全的貢獻。

<sup>30</sup> 參照《神操》中，神類分辨的規則（操 313~327 甲組；328~336 乙組）。

<sup>31</sup> 或可稱之為「沒有前因的神慰」。

<sup>32</sup> 操 316；參照操 330、336。

<sup>33</sup> “The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola,” p.152. 參照 *Mon. Ign.* I. 105.

## 五、在行動中的默觀

依納爵有名的「在萬事萬物中找到天主」的規則，與此分辨方法有緊密相關。拉內稱之為「依納爵靈修的基本規則」<sup>34</sup>。在天主至高無上的主權觀點之下，人在其中找到自己的所有情境，都有充滿靈性的可能性。它們是當天主來接近我們時，找到祂的時機。歷史中的天主，對於在基督內來到我們中間感到滿意。而且只要人們在一種方式或另一種方式上和基督團結一致，祂對於在全體人類中來到我們這裏也感到滿意。當我在鄰人中認出基督時，我也能夠在我所接觸的其他人、事、物中找到天主。更一般地來說，救贖天主的無處不在，意涵著天主的恩寵可能在任何地方被找到。

由於依納爵對於歷史偶發事件深刻的正面評估，他站在新的靈修傳統的前頭。耶穌會士對人生的看法已經藉著拉內稱之為「面對世界內心充滿喜樂」（Weltfreudigkeit）描述出來。那是對世界和它價值的肯定、一種接受文化的成就的態度、尊重人文主義的態度，及適應人們進步和情況改變要求的態度<sup>35</sup>。因為天主在歷史中工作，也臨在世界中，沒有任何需要為了找到天主而退到沙漠去。

依納爵勇敢地將奉行嚴格的隱修生活的形式，和靈修生活的本質切斷開來。運用熱羅尼莫·納達（Jerónimo Nadal, 1507-1580）有名的慣用語，依納爵成了「在行動中的默觀」者。他甚至也

---

<sup>34</sup> 同上著作，p.155.

<sup>35</sup> 德文原文 Karl Rahner, “Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit,” pp.344~45；英文譯文 “The Ignatian Mysticism of Joy in the World,” p.290.

可以說已經奠定了在俗信友神學的基礎；亦即基督徒的成全，真確地經由對於世界和它價值的奉獻來尋獲。拉內勇敢地發展依納爵虔敬的這一層面。他強調基督徒對於有價值的世俗目標奉獻自己，以及經由做外教人也做的事，而使自己成為無名的這些事上，不應該遲疑。

但這只是辯證的一面。正如拉內所了解的，依納爵主要地絕不是關切這個世界和它的價值。我們已經看到「平心」的原則如何包含對於朝向所有受造物確定「最後的保留」。這個保留透過所謂的「謙遜第三級」<sup>36</sup>，變成了更高的愛。依納爵吸收古老修會克修的傳統，成為他的靈修教導。依納爵及其同伴，藉著貧窮、貞潔和服從聖願，將他們自己和天主結合在一起。當身體仍存留在此塵世中，但依納爵的靈性已離開了塵世，生活在沙漠中。如果依納爵堅信天主能夠經由受造物來相遇，他也十分清楚看得見天主不需要受造物的服侍。天主總是比我們所思、所想的一切更大。祂的恩寵絕不單單靠我們的努力來獲得。天主的恩寵總是白白的禮物。

---

<sup>36</sup> 依納爵《神操》第二週中，他希望作神操的人，在開始「選擇」之前，能夠存想並密切體味「三級謙遜」（操 164）。《神操》中所描述的「謙遜第三級」：「最為完美也包括第一和第二級在內。就是：假如至尊的天主受同樣的光榮和讚頌，為效法吾主耶穌，為真真實實地更加肖似祂，我寧願同貧窮的基督選擇貧窮，而不選擇財富；寧願同飽受凌辱的基督一起受屈辱，也不願享受尊榮；並且為基督寧願被人視為輕狂、昏愚，而不願在此人世被視為足智多謀，因為基督已先被人視為輕狂、昏愚。」（操 167）

## 六、十字架的奧秘

在依納爵靈修的旅程中，他不斷地回到十字架的奧蹟。在十字架上，受造物徹底的失敗，但天主的恩寵仍然能夠獲得勝利。十字架是受造美善的毀滅、人類資源的浪費、人們希望的崩潰。以苦難和遺棄的觀點來看，十字架是最後的階段。在赤裸中的基督被簡化成受造物的無能。然而就在此一時刻，人類的救贖完成了。依納爵在耶穌的苦難中，找到恩寵最後的勝利。他最深的渴望是和基督一起，穿上被覆蓋的衣服，以及為基督的緣故，受苦和被稱為傻瓜<sup>37</sup>。因此，一個只談論自我實現、效率和成效、甚至在使徒工作上的靈修，完全不是依納爵的靈修。

正如拉內所描述的，在最深的靈感中，依納爵式的虔敬是離開世俗的。依納爵至少和沙漠的隱修士一樣，渴望穿上耶穌的死亡。他逃離世俗的一切，進入感官和心靈的黑夜，為的是從純粹恩寵的杯中汲取。修道生活的核心在於「捨棄」；修道的身分和地位是一個矛盾的記號；像十字架本身一樣，對於這世界之子來說，它是一種醜行和愚蠢。在十字架的力量之下，修會的三願藉著許多不同的方式，將基督徒的信仰呈現在世界面前。藉著放棄這世界的美善和渴望服侍上主正規的方法，修道人清楚地表明他自己不是尋找去操縱天主的恩典，而是藉著空虛的心、空虛態度，修道人對世界宣稱人最高的目標是超越

---

<sup>37</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit," pp.335~36; 英文譯文 "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," p.282; 操 167。

這個世界。他向天主打開一個空處，讓天主的愛和恩寵的流露來充滿<sup>38</sup>。

在沉思依納爵十字架的奧秘，我們絕不會放棄我們基督徒經驗的主題。十字架是我們每日要拿起的，也是每日要經驗的。洗禮是我們基督徒生活的入門。藉著信仰的支持，洗禮已經將自我投入耶穌的死亡。這信仰將引導我們分享耶穌復活生命的光榮。修道人可能被描述成一位透過對十字架的奉獻，從容謹慎地許諾將自己和世界釘在十字架上的人。他渴望放棄家庭、放棄所有一切、放棄跟隨他個人意志的抉擇。也就是說，修道人捨棄任何上主已經提供給人類發展正常的方法，這為一般人是無法理解的。

事實上，對於修道的身分和地位，沒有任何嚴謹的、理性的理由。如果它是被容許的，只是因為基督已經將十字架變成一條救贖的道路，而且教會已經認出修會團體是「一個真正和實際以神為導向的存在」<sup>39</sup>。更進一步來說，如果天主不召叫人，沒有任何人能夠進入此一途徑。個人的召叫通常透過神類分辨來發現。一旦所有這些條件被證實了，三願的生活就變成信仰和愛有效和結果實的表達。拉內寫道：「或許，真正服從的人實在是一位愛者。為他來說，自我委順的犧牲是甘飴的和祝福的喜悅」<sup>40</sup>。

---

<sup>38</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Zur Theologie der Entsagung," *Schriften zur Theologie* III, pp.70~71; 英文譯文 "Reflections on the Theology of Renunciation," *Theological Investigations* III, pp.55~56.

<sup>39</sup> Karl Rahner, "Reflection on Obedience: A Basic Ignatian Concept," *Cross Currents* 10 (1960), p.371.

<sup>40</sup> 同上著作，p.374.

## 七、死亡神學

拉內十字架神學和修道生活神學，最終聚集在死亡神學之上<sup>41</sup>。拉內和海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）同樣能夠宣稱人的生活是朝向死亡的狀況（zum Tode sein）。我們每一個人每天必須死於他自己，而且因著我們年歲的增長，在我們的生活中，可能期待捨棄的增加。正如人的力量變弱、他的過失累積，受苦的能力相對的就變得更重要。身為基督徒的我們，我們沒有權利將喪失當作純粹的損失。更精確地來說，我們應該恆常地藉著謹慎但有活力的自我棄絕來朝向它。基督徒的克修主義是一種邀請進入基督的苦難，每個人按照天主恩寵的尺度來實踐。當死亡外在地完全殲滅我們真實的存在時，這是要求我們每一個人作最後自我棄絕的預嚐。

藉著神聖的死亡，基督徒在他最後和最好的行動上，終於能夠經驗到主的來臨。完全的順服對於肯定和否認的辯證，作了最後圓滿的潤飾。在這完全的順服中，基督徒自由地放棄一切，期待那位等候超越死亡的天主，還給他所有的一切。這位缺乏任何可定義決定的天主，以「虛無」（nothingness）的形式到來，因為祂是全部的真相。拉內引用《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）的內容提到：死亡是讓世界過去，為的是恩寵能夠到來<sup>42</sup>。

---

<sup>41</sup> *On the Theology of Death. Quaestiones Disputatae 2.* New York: Herder & Herder, 1961.

<sup>42</sup> 德文原文 Karl Rahner, "Passion und Ascese," *Schriften zur Theologie* III, p.97; 英文譯文 "The Passion and Asceticism," *Theological Investigations* III, p.79; 或是參照德文原文 Karl Rahner, "Die

拉內修會生活身分地位的神學，在死亡神學的光照下，表達其圓滿的意義。修道的生活提醒這個世界，恩寵不是世俗努力奮鬥的產物，而是天主白白的禮物；所有基督徒，也包括那些努力改善世界的人，都是朝聖者；同時也提醒這個世界，我們存在真正的中心是超越這個必死的生命。從這個角度來看，修道生活是為將來到所有人身上的那最重要的時刻，一個延長的預演。

## 肆、拉內的思想與德日進

拉內和德日進（Pierre Teilhard de Chardin，1881~1955）兩人的思想，都是以宇宙的觀點來看待基督徒的生活。兩人都確信人的存在和物理宇宙本身，因著被拯救的天主所碰觸，而徹底地轉化。對他們兩人來說，天主能夠、也必須在朝向別人的愛德中找到。基督宗教是一個愛的宗教。因此，純粹人的愛是神聖的。他們兩人對於教會都有深入的虔敬，這個教會是天主聚集到祂那裏的子民。他們兩人同樣被依納爵默觀和行動的綜合所支持。再者，他們在歷史的開展中，看到天主正引領人們沿著尚未探測的途徑前進的台階。

但是，我不能確定這兩位偉大的靈修思想家的觀點，是否能夠合併成單一連貫的系統。他們在性情、訓練、經驗和專注上，徹底地不相同。德日進這位法國的古生物學家，被人類發展的奇觀所震撼。他確信進化必須成功，唯有愛的門（phylum）勝利，最後的完成才能到來。唯有已完全開發的社會，才有能

---

ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit,” p.336；英文譯文 “The Ignatian Mysticism of Joy in the World,” p.282.



力在基督的滿全中接受祂，正如祂將出現在祂再來的時候（parousia）。

按照杜勒斯（Avery Dulles）的了解，拉內是不會這樣說的。拉內領會天主完全自由地干預，如同祂在歷史中或在歷史結束時感到滿意一樣。雖然我們知道，當仍是白天的時候，我們的任務是努力工作，因為黑夜很快就要來到，那時就沒有人工作。然而，天主能夠使用或不用我們尋求回報的服務，來完成祂的救贖工程。因此，如果我們的努力失敗，如果有災難和背叛，如果我們在開展基督的福音奮鬥上受到阻撓，我們的心不需要憂慮。因為，我們不需要在這世界上擁有或尋找一個永久的城市，天主比我們的成功或失敗更大。天主總是「更」（Deus semper maior），祂是我們唯一永遠的希望。



# 懷著希望和愛情向天主說「是」

拉內 著；斐德 譯<sup>1</sup>

受苦是什麼，以及如何能忍受痛苦的問題，是一個古老的問題。在所有的宗教中，以及每一種哲學對世界的解釋中，這個問題不斷地重複被討論。然而問題是否有答案呢？

在自然的層次上，我們可以設法描述受苦並且區別不同種類的苦痛和受苦。我們可以回答有關苦痛和受苦的意義的問題；我們所給的答覆是貼切的，向一個有思想的人提出挑戰要求他能面對受苦和苦痛。

從生物學來看，我們可以說沒有痛苦感覺的生活是不可思議的。在發展爭取自由的潛能的過程中，一個人經由受苦可以鍛鍊自己而達到成熟。我們可以說：受苦可以贖罪；我們可以把受苦和原罪與個人的罪聯繫在一起；或者我們可以把罪解釋成在渣化的過程中，一種不可避免的摩擦。

這些和許多其他的解釋是確實的，是尋求回答一個問題的不同步驟；然而它們一定不是完整的回答。

人類在歷史過程中（與動物世界受苦問題頗為不同——動物

---

<sup>1</sup> 本文譯自：Karl Rahner, "Saying Yes to God With Hope and Love,"  
*The Universe* (a British Catholic weekly), 20 April 1984.

界的痛苦也不是一個很容易回答的問題），所受的痛苦實在可怕；如果仔細地分析它，最後會使一切的解釋都成了譏諷。

在每一個時代，神學上重複不斷地問天主怎麼會准許罪惡發生，這是毫不奇怪的。但是當人掉在痛苦和死亡的深淵之中，軟弱無力時，從來沒有一個答案確實能給他帶來真正的安慰。

罪惡定然是受苦的一個原因，但是人的對罪所應負的責任，與世界上受苦的深重，在天秤上不成比例；因此這答案並未使我們理解受苦。它只是用一種不可理解的事來解釋另一種更不可理解的事：因為只要天主教對自由和聖寵的神學，承認一個人能運用自由而可避免罪惡，誰能說為什麼天主准許罪惡進入世界呢？

以基督徒的立場言之，我們會說由於參加耶穌基督的苦難，人的受苦獲得了救贖，這也是正確的。但是為什麼基督必須受苦呢？

我們對這問題所能給的許多回答是具有意義的，並且應該重視。但是即使這些回答的總和，在此時此地的今世生活之中，也不能為我們去探測這問題的深淵。

耶穌的確親自取了我們有苦有死的生命。但是這仍引起一個問題，為什麼我們的生活應該是這樣的，不但把我們，而是甚至把聖父之子都投入了不可探測的深淵呢？

受苦是不可理解的；但是假如人準備接受痛苦最後是有意義的，他才能經由這種無法回答的不可理解性，同天主建立起正確的關係。

人以有限的心智，必須接受天主為不可理解的一位；人以堅決的希望去相信，並以不自私的愛情去愛慕這位不可理解的，正是我們生存唯一真實的滿足。

假如我們不曾與天主的不可理解性相遇，讓祂按祂認為合適的方式來對待我們的話——我們只能在受苦和它的不可理解性中體驗到這一點——那麼我們只是在理論上接受天主的不可理解性，而不付出什麼，那麼我們與天主建立真正關係的代價實在是太小了。

這並不是主張：痛苦是能使我們和天主建立真正關係首要而獨一的途徑，唯有它才使我們達到滿足。事實上，在受苦之中，我們具體而實在地體驗到天主以祂的自由任意對待我們，以及我們以自己的自由選擇我們對天主的反應。這使我們體會受苦的必然性並非是不可理解的。

換句話說，唯有天主決定受苦是否是不可理解的，人不能對祂的裁決向更高的權威申訴。

這不能解釋受苦，但是在受造物接受天主之所以是天主，以希望和愛情承認天主是不可理解的奧秘的具體方式上，放射光明。

當我們效法釘十字架的主，如同他一樣接受受苦，對聖父的不可理解的意志說「是」，那麼受苦的不可理解性變成了天主的不可理解性。

這並未消除受苦的不可理解性，而是使它被救贖了；因此，我們藉聖寵的支持（天主對人的「是」），我們方能接受天主之所以為天主。



# 今日世界的成熟基督徒

拉內 著；王敬弘 譯<sup>1</sup>

今天世界受到種種威脅，核子的毀滅、人類生存環境被人破壞、整個社會充滿了心理病患者。我們一定有比「成熟」或「成年」基督信友更重要的主題值得討論。但是，自從梵二以後，這個名詞受到了許多批評，我們需要追問它到底有何意義？

今日正似往常一樣，人們期待基督信友達到某一水準的成熟，但這種成熟是可多可少的。沒有一個人能在每一個時期中都是成年的，事實上也不可能。這只是因為人們在許多時候，不能把生命中數目繁多的條件，以及附帶的狀況，集合在良心的殿堂中，因此做清楚而自由的決定。我們在沒有思慮下做了很多事，而這是不可避免的。因此，我們中沒有一個人是完全成熟；而且在相當多的事情上，為生理和機會的狀況所操縱。

我們人常有權利和責任，對自己的自由以及自我負起責任。天主教的倫理神學，討論成人之與小孩有所不同，是在於

---

<sup>1</sup> 本文譯自：Karl Rahner, S.J., "Reflection on the Adult Christian" *Theology Digest*, 32:2 (Summer, 1984), pp.123~126; 這篇英譯文摘譯自：Karl Rahner, S.J., "Der mündige Christ," *Stimmen der Zeit* 107:1 (Jan, 1982), pp.3~13。

成人能運用他的理智。我們區分生命中不同的階段，每個階段有它相對應的責任：在某一時刻，人能有選舉的權利；或是能進入婚姻的穩定性。我們把成熟與不成熟的個人加以區分，這表示並不是每個人都自動地成熟了；而必須是**逐步成爲**成熟的人。

是一個成熟的人，或**逐步成爲**一個成熟的人，即使在教會中也並不是一件新的事情。不過，今天我們更要對成熟是一個終此一生的過程，加以更多的反省。

## 一、今日的世界

成熟的問題，在世界和教會中，都進入了一個新的階段。這並非對所有的人和所有的文化都是如此；但是，對我們來說，它卻是確定的。爲什麼呢？對這問題一個相稱的答覆，要求我們開始在一個俗化的境遇中看人的生命；就是在這個境遇中，人們必須是，並且成爲成熟。

「世界」是一個寬廣而複雜的觀念。一個人要在某個個別社會狀況中，做一個自由而意識的實踐責任的行爲，必須符合許多的要求。這正指出作爲成熟的人，是多麼巨大的工作。成熟對人的要求，每個人有所不同（例如，對小孩和青少年）。每個社會也與每個社會不同。爲在非洲叢林裏生活的一個女人，以及爲在工業化國家，面對核子毀滅的威脅的一個政治家，在做一個自由而有責任的決定時，前者能夠選擇的可能性，要比後者來得少些。

今日的世界幾乎是無法控制的複雜：有成千上萬的可能性，來控制或改變自然。在同一的社會中，我們遭遇到繁複的意義多元型，混合成一個爆炸性的現實。科學上快速的進步，

每天都使它的複雜性增加。在我們生活的環境中，可以自由操縱的因素，在數量、大小和複雜性上增加。一般來說，我們對這樣的生活環境，也變得更不成熟。怎樣把工業的進步及環境的保護，具體上相配合？怎樣實際地為政治自由而奮鬥，而不產生武裝的瘋狂？對一個只追尋很膚淺的快樂，因此受苦的生命，到底能找到一些什麼其他可走的路？關於這些問題，一般的老百姓到底能告訴我們什麼？

我們不再像以前的時期，只要應用清楚而普遍的規範，就能決定一件事。當然，我們必須尊重倫理和社會的標準；但是，事物的範圍以及它牽連的關係，已經如此巨幅的增加；不再為這種規範所控制。例如，我們已經不能只靠一般性的規則，來選擇一個事業或婚姻的對象。

無論在社會或政治中，在文化或個人的生命中，不能只為規範所決定的領域逐漸加大，這是一項事實。我們一旦作了一個有重要的決定，立刻我們會覺得背棄了某種責任遵守而有用的規範。以下就是許多這種決定的例子：如何投資金錢？如何選擇事業？參加那一個政黨？什麼是對限制武器政策以及保護環境可靠的意見？或是對許多種不同生活方式的態度，怎樣才是合乎人性？什麼是倫理上正確而又必須的家庭計畫？在這些事物中，即使我們尊重並參考規範，也常並不清楚應該如何做。資訊和社會結構的繁複，實際上只增加了這些問題的複雜性；而因此也增加了我們的無能為力。

## 二、成熟的本質

在今天，成熟包含了以決斷的勇氣來做負責任的決定。這些決定，不能靠著一般接受的規範，來證實它們的合理性。具

體的事實是，一般性的規範，缺乏人們常以為它們所具有的簡單的明晰性。個別決定的領域，是在這些規範所不能達到的地方；而這些領域發展得很快，社會的，以及教會的澄清性的解釋趕不上它們。

成熟的一部分是，儘管規範有它們多種的複雜性，人仍願意以這些規範來教育自己。成熟的一部分也是一種批判的態度，這種態度承認自己的錯誤與偏見；承認我們的自私，常把一個為自己方便的判斷當做是一個合乎倫理的判斷；也承認公共意見加諸在人身上不可忍受的專制。成熟的一部分（即使在世俗的領域中）是一個具有宗教幅度的智慧和倫理的本能，對聖神的引導開放，不受狂想控制的自由，能以耐心去學習，並對自己的攻擊性加以控制。

成熟的一部分，就是有勇氣去實行一項決定；即使受到內在和外在的挑戰，即使這項決定與社會的規範並不是很清楚的相合，他仍然去做。總而言之，成年的人是一位老練的人，任何一個願意都在倫理上前進，以及負起責任生活的人，一定對人成為老練或是成為成熟有一個觀念。他了解人常是在旅途中，只有在平靜希望的死亡中，才能到達終點。

### 三、在教會中的成熟

今日基督信友要面對一個教會，在其中神學、倫理和團體的問題，是前所未有的複雜。今日的信友，不能夠像往日一樣地「天真」，常需要面對多元性的價值觀。

#### （一）信仰

今日基督信友面對把他們的信仰與他們個人所知道、所經



驗到的一切加以綜合。爲了達到這一點，他們必須對教會各種不同的教導，所具有的約束力的大小加以區分。例如，一個出生在 1910 年的古生物學家，信服了人和動物之間在生理上的關連（訓導權對這種關連的否認，並不具有絕對約束力），卻不因此有理由來排斥整個的信仰。

一位受過培養的基督信友，必須體會到「真理的高低層次」，必須清楚地知道信仰的中心而具有存有性意義的根源，以致能加深這種了解。他並不否定其他次要的信仰真理，只是對它們較少注意而已。受過培養的基督信友，必須找到自己對天主，以及對在基督內永遠救恩所有的觀念。我們不清楚到底有幾件聖事，並不一定是件壞事；因爲即使在缺乏這種知識的時候，我們仍然能夠正確地解除我們良心上所有的負擔。

即使在世俗的事物上，我們具有許多片段的知識、意見和信念。他們客觀的合理性，並不一定很清楚。我們仍能學習面對這種事實而生活。這項「休戰的宣告」在宗教的領域也同樣有效。我們能夠同時依附俗化的科學和信仰的教導，而並沒有對他們積極的相合性加以研究。我們不應該太快地說，這項或那項教會的教導，與現代科學的發現相矛盾。

## （二）倫理

今日生活的複雜性，以及在人學上的許多發現，造成了許多難解的個案與教會傳統的倫理教導相衝突。我們只需要提一下，性倫理或是社會結構改變所引起的各種問題就夠瞧了。

在具有絕對約束力的定義之外的領域中，訓導權可能提出一種倫理的教導；但這項教導可能與問題的本身，或是它的歷史，或是它發展中的一個新階段，並不完全確切配合。以致未

能做出恰當的分辨，或是它的意願混雜不清，或是簡直犯了錯誤。在這一方面，讓我引用德國主教們所寫的一封信：

「在今天，有比以前更多的天主教友，或是感到他們的信仰，或是他們對教會教導的權威信任的關係受到了威脅……

當我們談到沒有絕對約束力的宣告所有的錯誤，或是有錯誤的可能時，我們必須記得人的生活是『**按照能夠找到的最好的知識和良心的判斷**』去生活。這意味著在理論上，有許多聲明並不是絕對的。但是，在『**此時此地**』它們應受到尊重，把它們視為思想和行爲的規範。每個人都知道自己是在具體的存有中生活。每一位醫生是在自己對病人的診斷中、每一位政治家是在自己的政治判斷中，根據某些事實作出決定。所以，教會也在她的教導和實踐中，不能夠常常在每一個情況中，做出最後具有約束力的決定。但是，教會也不能單純的保持緘默，而讓每一件事情都按照個人的解釋去做……

當一個人感覺到需要只有他自己的解釋……他一定要在天主和他的良心前，以明智而自我批評的方式去評估。他私人的理論和實踐，是不是參考了必須的神學的知識，而讓他與現有教會訓導的教導相差異。主觀的傲慢以及匆促的判斷，將在天主面前交賬。

天主教信仰態度的一部分是：即使對教會暫時性的宣告，也對它（真實地努力去對它）作一個積極的評價。在教會中，正如在俗化生活中一樣，範圍相當廣大的決定，是根據現在能夠獲得最好的知識去做的，但它卻是可錯誤的。因此，當一個人不能立刻找到一個確定的答案時，他

並不需要因著信任教會的教導而感到慚愧。在某些個案上，教會教導的發展可能進步很慢。即使在這些地方，一個人也必須謹慎而明智。當教會願意保護信仰的本質時，不可能進展太快，而不使信仰受到一些損害。當我們應該以信仰來回答我們時代中的許多嚴重問題時，常需要我們對信仰上的真理再一次地思考。這不意味著我們對信仰疑惑，而是加深對教會的教導認識，以及對天主啓示的觀念。」

這個長長的引證，讓我們清楚地看到，教會基本要素的一部分，不只是在建立一些有約束力的教義，而是在許多其他的範圍中，讓信友們承受作最後決定的負擔。教會的忠告的確陪伴著每一位基督信友；但是，按最後的分析來看，每一個人必須在天主面前負責，也必須按純潔的良心，以及批判性的自我意識，決定自己在某個狀況中，要如何做個人的見證和決定。一位成熟的基督信友，一定要接受伴隨著這種成熟所有的冒險。

### （三）教會的法律

許多教會的法律是屬於人類的傳統的，它是歷史變化的一部分。教會能夠改變要求主日望彌撒的規則；雖然司鐸的獨身是有意義而好的，教會也能寬免這項規則；婚姻並不一定要在教會的司鐸面前隆重的宣誓；在復活期滿四規的領受聖體，也只是教會的一項規定。

基督信友的成熟，有一項特殊的任務，就是這樣把對人性有關，但是不能避免的事物，與教會信理與倫理所教導的，加以區分；後者是屬於天主啓示的範圍，而前者主要是一種人性的現實。因此，教會的法律比教會的教導，給予了基督信友成

熟和自由更廣闊的園地。

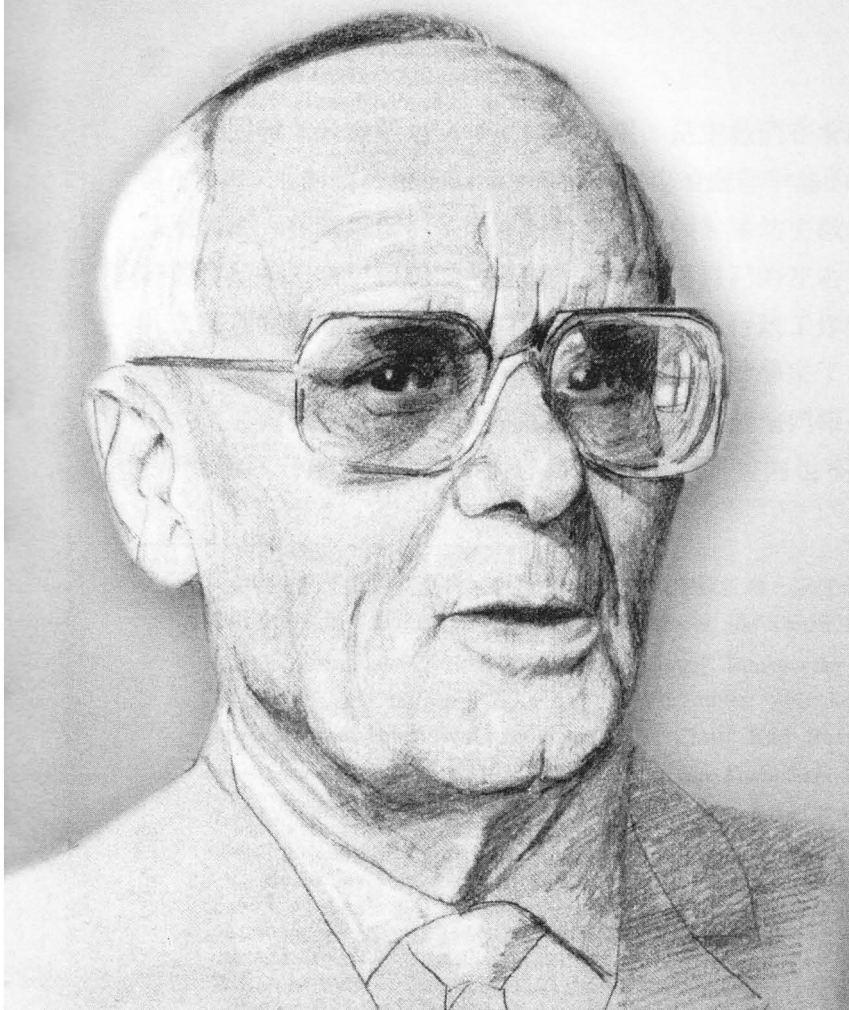
舉個例子可以對人有些幫助。教會建立了大赦，但是基督信友有自由去運用或不運用它們。許多教會法律是屬於特例（epikeia）的範疇之內：這些法律雖然在表面上看來，有一個普遍的約束力；但是當一個人合理地判斷，立法者並沒願意某一個特殊的個案，歸屬在這個法律之下的時候，那麼這條法律就對那個特殊的個案沒有約束力了。爲此，如果一個人在天主面前誠實地省察了良心，知道某一個婚姻按照教會的教導是無效的，但卻無法在教會法庭中足以證明這一事實；這時，這個人能在民法的司法官面前舉行另外一個新的婚禮，並體會到這樣做在天主面前也是合理的。

因此，成熟也意味著去得到更大的自由、更大責任的勇氣。事實上，成熟有某一種孤獨性，是一種不確定的事情，它包含了在天主面前祈求引領和光照。基督信友必須有勇氣去培養一種成熟的責任感，從不亂嚷著要教會和世界不要干擾他們的事。

教會對許多問題提供了引導性的原則，也劃出可能做的倫理選擇的範圍，但卻不能給予具體的解決方式。這並不表示在這種個案中，我們能自由地按我們喜歡的去做。《教會在現代牧職憲章》第 43 號告訴我們，在社會和政治的問題上，基督信友們之間能有一些嚴重的差異，雖然他們都接受一個共同的福音。這些差異卻不能邀請教會的權威來解決。教會並不是說我們能夠按我們所喜歡的去做；而是我們必須在天主和良心之前，做我們自己的決定。即使這項決定與其他的基督信友相反。我們也需要實踐這些決定，並對它負責。這是基督信友唯一能做到的成熟。他是在旅途中，藉著天主的恩寵，來完成個人的自由。

## 第貳部分

# 拉內在交談脈絡中的思想精華



# 拉內對梵二大公會議的貢獻

房志榮<sup>1</sup>

## 前 言

天主教大公會議是全球主教的會議，是主教們在會議中發言、作證，並討論教會的信仰。有時他們也須處理爭論的問題，甚至判決一些錯誤或似是而非的論調和主張。雖然主教們自己普通也是神學家，但他們常要請一些專家為自己的左右手，尤其在這個問題越來越複雜的時代。有時主教因行政工作繁重，沒有時間作更深的神學反省，那就更需要倚重神學家了。

梵二大公會議的神學家名單是公開的，雖然他們每人做了什麼，有了什麼貢獻我們不大容易知道，卡爾·拉內也不例外。

---

<sup>1</sup> 本文取材於三篇德文資料，都是 1984 年拉內剛過世時，認識他頗深的作者執筆：(1)Karl H. Neufeld SJ, “Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil” *Stimmen der Zeit*, 202 Band (1984), pp.156-166；(2)Herbert Vorgrimler, “Was hat er gegeben – was haben wir genommen? Der Christ Karl Rahner” *Orientierung* 48(1984), pp.31-35；(3)Karl Lehmann, *Katholische Welt in memoriam Karl Rahner*. Bayerischer Rundfunk, Sonntag, 1 April 1984.

但這樣一位影響深厚的神學家，既然親身參與了梵二的多項工作，一定有一些蛛絲馬跡可尋，讓我們一窺大公會議與神學家之間的關係。這也可算我們對這些幕後英雄所表示的一份敬意，並給現在從事神學工作者一點鼓勵。

## 一、梵二前的卡爾·拉內

直至 1955 年，卡爾·拉內從未去過羅馬。他滿了 50 歲以後才第一次被請到聖京的德國公學講神操，那是 1955 年 9 月 25 日的事。該公學的《大事錄》有下面這幾句話：

「我們每人都意識到，這次神操會和以往的不同。拉內不準備來講神操，是我們自己要做神操：神操不就是基督信仰的操練嗎？」

神操後，拉內留在那裏參與晉鐸及首祭，他在首祭中的證道，日後蒐集在他那本《使命與恩寵》的書裏。以後他每次來羅馬，就落腳於德國公學。

在此以前，拉內的神學工作已引起羅馬的注意。1950 年教宗比約十二世欽定「聖母瑪利亞靈肉升天」的信理後，拉內曾嘗試著由基督信仰的人學及恩寵論的觀點予以詳盡的發揮。他又為 1954 的聖母年寫了一部著作，但修會方面沒有准許他發表，事情轉到羅馬，審查的結果反增加了出版的困難，傳來傳去，終究未能付印<sup>2</sup>。

此外，教宗又在 1954 年年底給樞機及主教們作了一次講話，講話中對拉內的一本小書《許多彌撒與一個祭獻》中的思

---

<sup>2</sup> Cf. “Le principe fondamental de la théologie mariale” RSR 42(1954), pp.481~522.

想，加以指責和拒絕——雖然不會提他的名字。很多人以為這是最高權威對他的判決，但他自己並不以為然，因為他覺得教宗所要交代清楚的，並不和他有什麼衝突。因此他又按照教宗的解釋，把他書中的思想寫成短文：〈多少彌撒，多少基督的祭獻〉<sup>3</sup>。這一切都顯示當時的羅馬並不欣賞共祭的想法，其實羅馬所認為的共祭，並不是拉內所說所想的。

這時他的朋友和親信都認為，有必要在羅馬多建立一些個人關係和接觸，以澄清誤解，驅散阻礙。在第二次世界大戰後，這種作法每每是非採取不可的，因為德國納粹黨的統治及佔領他國領土時期，德文地區與其他語言各國，在整個文化及科學的生活上被隔絕，神學也為其中之一。各方所有過的經驗，是那麼的不同，以致造成很多誤會，而彼此的往來和交談，只能很辛苦地慢慢重建起來。

以後的幾年，拉內所達到的是，雖然羅馬仍有不信任的表示，但從未對他採取斷然的行動。這時他出版了最初兩冊《神學研究》（1954），而把影響擴展到全世界。不久以後，他又主編《爭論的問題》叢書（由1958始），直接討論尚未定案的問題或問題的某種幅度。這兩種出版品給他的神學工作帶來了變化，因為使他超越了大學的領域。此外，這類著作越來越注重現實的問題，諸如有關重整、革新的建議越來越多，越來越清楚。共祭的概念以外，現在還提到神學生的培育、牧靈（如重建終身執事制）及靈修（如神視與說先知話）等。

因此1961年3月22日教宗若望廿三世指派拉內為聖事委員會的顧問，以籌備大會中的討論，就不使人奇怪了。不過在

---

<sup>3</sup> Cf. *ZKTh* 77 (1955), pp.94-101.



被派為顧問之前，應該有過一段相當長的分辨時間，也許這就是拉內於 1960 年 3 月 19 日又住到德國公學的理由。當時想做的事，是要為重建終身執事制寫一報告。拉內與日後要擔任信仰聖部部長的 Franjo Seper 共同起草，贊成終身執事制的重建。1962 年初，這一主張在大公會議主委會中受到嚴重的懷疑，但「神學委員會卻把終身執事職及其重建的主題，接納入『論教會』的提案裏」<sup>4</sup>。

關於終身執事問題的討論，使得拉內做更多更深的神學反省，結果他成了贊成復興終身執事制的有力代言人之一。聖事委員會的工作又給他機會在 1962 年公佈一本文集，名為《在基督內的服務》（*Diaconia in Christo*；與 Herbert Vorgrimler 共同出版）。《教會憲章》第 29 號的詮釋明言，這本文集確為大公會議將來有關教會內的終身執事任務所說的種種，打下了基礎。在傳教區內，這種對終身執事職務的鼓勵得到強大的積極反應，而拉內的貢獻就在於他給那本文集所寫的一篇〈復興終身執事制的神學〉<sup>5</sup>。

大公會議開幕（1962 年 10 月 11 日）前夕（當年的聖神降臨節），拉內還受到聖職部（Sanctum Officium）的一次警告，要預先審查他的出版物。幸虧教宗若望廿三世在 1962 年暑期沒有批准聖部的這一措施，其實這也是當時很多德國大學教授及一些主教們所正式抗議的。前不久，維也納的樞機柯尼克已邀請拉內作為他的個人神學家顧問，現在若望廿三世又聘他為大會專家，於是卡爾·拉內已有多種名義踏入大公會議的會場了。

---

<sup>4</sup> Cf. *LThK*, II. Vat. Konzil, Bd. 1, 256.

<sup>5</sup> Cf. *Diaconia in Christo* (Freiburg, 1962), pp.285-324.

## 二、梵二中的卡爾·拉內

從 1962 年 10 月 9 日（大公會議前兩天）開始，拉內又住在羅馬德國公學裏度過大會的第一會期。在同一公學也住著別的大會教長及神學家<sup>6</sup>，這不僅有助於蒐集情報、交換意見和多方面的接觸，並且使同居一起的教長與神學家能密集地為大會分工合作。以後幾年的大會期間也是如此，他們形成了一個自然聯合的工作小組。

本文上段末所說的教宗指派拉內為大會專家一事，發生在 1962 年 10 月底，因此 10 月 11 日大會開幕以後不久，拉內的神學工作以三種名義在會中展開：他是許多籌委會之一的成員、是維也納樞機的私人神學家、也是教宗所指派的大會神學家。這樣一來，從前那些對他不利的在外困難都一掃而空。關於神學家參與大會工作的一般印象，身為名神學家的那琴革曾這樣生動地予以描寫<sup>7</sup>：

「在大會堂裏（指伯鐸大殿），除了正式的大會教長們（指主教們）以外，還有兩批默不作聲，卻非常活躍的人物，就是接近 200 位教宗所指派的專家，及所聘請的非天主教的各基督教派觀察員。」

進入研討大會工作本身，能有不同的方式：神學籌備小組所預寫的草案、草案的檢討和批判、多數意見的形成、各方信

---

<sup>6</sup> 他們是 Erzbischof von München und Freising, Kardinal Julius Döpfner; Erzbischof von Bamberg, Josef Schneider; Bischof Leo Lommel von Luxemburg und sein Generalvikar Jean Hengen; Weihbischof Joseph Zimmermann von Augsburg; Otto Semmelroth und einige weitere Theologen.

<sup>7</sup> Cf. *Die erste Sitzungsperiode* (Köln 1963) 36f.

念的轉移等，都可加以追蹤和研討，這是一種方式。不過誰要從這條路上去追索神學家們的具體貢獻，那將是一條走不完的路，因為有關資料浩瀚如海，難於一一把握。倒不如選另一條更可行的路，就是從大公會議已接受的這些憲章和法令裏來探討，哪些地方能發現到拉內的影響。這些發現只是初步的，值得進一步去作更深的研究。

大會揭幕之初的第一個大問題是：**這次大會的性質該是怎樣的？**各種籌備委員會的圈子裏大致認為：主教們只須按照已寫好的草案投投票就行了；最多在一些枝節問題上可以略加討論，大體和整體來說，擺在眼前的那些方案會通過，而這次大會可以很快地、毫無困難地完成。不料大會開工的最初幾天就現了這種狀況：主教們對他們驗證及討論的權利十分清楚，並願充分地利用。這方面，拉內針對大公會議的神學不斷地發表意見，在這大會的初期，相信他的思想和指點曾發生過澄清和鼓舞的作用。

說到大會工作的內容，第一個討論的主題是禮儀的革新。由之而產生的《禮儀憲章》清楚地烙有拉內影響的痕跡，如共祭的神學基礎與推動，教會在感恩禮團體中的自我實現的思想。不過這些貢獻不是直接的，而是他的有關著作在繼續發生著作用。其他不少大會文件上也是如此：《大公主義法令》、《主教在教會內牧靈職務法令》、《修會生活革新法令》、《司鐸之培養法令》、《司鐸職務與生活法令》、《教友傳教法令》、《教會對非基督宗教宣言》。拉內對這些文件的影響不是直接或個人的，而是透過他的書和文章。

另一些文件則未受到拉內影響的波及：《大眾傳播工具法令》、《東方公教會法令》及《天主教教育宣言》不曾受到拉

內的影響，沒有什麼奇怪。有點使人愕然的是，一直爭論到大會末期的《信仰自由宣言》似乎也沒有受到拉內多大的影響。

根據大會文件來看，拉內在大會期的真正工作，集中在《教會憲章》及《天主啓示憲章》的兩道「信理憲章」，以及《教會在現代世界牧職憲章》。前二者是本屆大公會議僅有的具有信理特質的文件。這兩道「信理憲章」能以現有的面貌出現，不能不歸功於第一次會議開始，即刻對預寫的草案展開了嚴厲的批判。那琴革在回顧這一事實的時候，對《天主啓示憲章》的提案作了以下的觀察<sup>8</sup>：

「終於發生了這樣一件事：八位樞機主教<sup>9</sup>沒有事先商量，不約而同地，各人由自己的觀點，對提案作出前所未聞的尖銳批評，這一批評同時出乎起草者及反對者雙方的意料之外。」

因此在休會期間（1962年12月9日～1963年9月28日）不得不為《天主啓示憲章》重新起草。

至於1963年發給各位教長的《教會憲章》新草案，主要是由比利時的一批神學家在徐能士樞機主教支持下再度起草的。徐樞機嘗試在兩種潮流間找出一條中道：既不隨羅馬或西班牙型式的士林派論著草案，也不隨德國或法國神學家的那種大膽的現代建議。新草案在1963年秋天第二期會議中予以辯論。

1963年10月10日開始，拉內又住進羅馬的德國公學，為參與大公會議的第二期會議。很多方面的工作已成了例行公

<sup>8</sup> Cf. *Die erste Sitzungsperiode*, (Köln, 1963), pp.42f.

<sup>9</sup> 出來說話的有 Liénart, Frings, Léger, König, Alfrink, Suenens, Ritter u. Bea.

事，就像那琴革所報告的：在羅馬的主教和神學家們，這段時間，為各式各樣及不同來源的文稿所淹埋，簡直是一種紙張的雪崩。原來這是大家所採用的戰術，為了給一個思想，一個辯論題，一項建議爭取支持者，最簡單的方法就是寫在紙上分送給大家。到了某一階段，連粗淺地翻閱一下這股無止無休的紙潮也不可能。很多文稿成了廢紙—有時也真是「活該！」大會教長及他們的智囊不得不發展出一種獨特的分辨技巧，好能在良禾和雜草之間，作出既快又穩的選擇。當然，主教及神學家們也用這方法解釋、要求，把提案的修正傳給很多大會的成員。此外，扮演著一個重要角色的是許許多多的演講、交談、小組討論，沒有可能全部參加，連與會者對那些活動的認識也只是片面的。

拉內在這方面的具體貢獻在於他跟那琴革一起，對《教會憲章》的第三章，即有關教會職務的結構問題，採取了斷然的立場。關於這一問題的辯論造成了這次（第二期）會議的戲劇性和高峰。此外，也突出其他的問題：維也納的柯尼克樞機代表著很多人的意見，要把有關瑪利亞的文字銜接到《教會憲章》裏，好讓瑪利亞論歸入對教會思考的整體中。同一樞機也建議，要討論「教會共融」，就是有關教會團體的問題。

一年後（即由 1963 年 7 月開始），在總報告（*Relatio generalis*）中提到《教會憲章》第三章時，列出了一系列神學工作者的姓名，拉內也在其中。他對此名單曾寫說<sup>10</sup>：

「這些屬於工作委員會的人名，至少示範式地對幕後的工作來個驚鴻一瞥。至於神學委員會的主教成員，因已

---

<sup>10</sup> Cf. *LThK*, II. Vat. Konzil, Bd. 1, 211.

在大會的官方歷史出現，這裏便不必點名。」

現在我們知道，所說的第三章是討論〈教會的聖統組織：特論主教職〉。在召開大會前的討論中，拉內已和那琴革共同出版了一本名為《主教職與首席地位》的書（1961年2月《爭論問題》叢書）。這本書對主教們的集體性質（the Collegiality）及主教職與首席地位的關係，一直影響了以後的討論，及對《教會憲章》的詮釋。拉內較早的一本書《教會與聖事》當然也影響到《教會憲章》的形成。

為了解神學家在大公會議的影響，略提會場中的一些人事實況也會有所助益。根據兩位法國記者的報導，1963年10月22日，俄大維阿尼樞機因為一篇有關執事問題的文章流傳甚廣，給專家們嚴厲地訓了一頓，其中就有拉內在場。一週後又傳出風聲，負責修會的樞機主教在12位大會專家前警告一番，拉內的名字也被提出；不過以後又說沒有這回事。這些傳聞都是一些指標，告訴我們，連聞名世界的大神學家，在大會中的合作是多麼微妙難測。為拉內本人來說，一直要到1963年11月10日他被教宗親自接見後，才有轉機。由Freiburg的總主教及Herder出版社的代表陪伴著，拉內向教宗呈上《神學與教會》大辭典的新版及其他著作。教宗對拉內的神學成就表重視，並以明言認可讚賞。這不啻向濃雲密佈的大會會場射下了一道陽光。

上文說過，天主啓示的第一草案被推翻，休會期間須另外起草。在這第二會議裏，由拉內等人寫成的新草案得到比利時、德、法、荷、奧各國主教團的支持和散佈。新草案極力反對啓示有彼此獨立的二源流（**聖經**和**傳統**），及傳統有比聖經更多內涵的學說。對方也不甘示弱，堅持己見，彼此的立場越來越

僵，致使大會是否要出一份有關啓示的文件，一時也成了未知數。幸好第二期會議快結束時，教宗把這個案件列入第三期會議應討論的問題之中，把進一步的籌備工作，交給了1964年年初建立的一個次委員會，拉內為委員之一。工作的結果對聖經是否含有質一方面的完整啓示這一問題，未能達成一致的解答。拉內寫了一篇特殊報告，肯定有。Heribert Schauf也寫了一篇，肯定沒有。

但拉內的報告代表多數人的意見，而另一篇相反的報告則代表少數。加之向大會作總報告的翡冷翠總主教 Florit 深得人心，他從以前擔任過拉得郎大學新約教授的資格，看出不積極肯定聖經與傳統在質的完整性上的關係，並無礙於天主教的道理。他終能使少數意見的代表高興接受「啓示無二源流」的看法。1965年11月18日，在大會的第八次公開集會中，教長們終於以投票來決定：2350票中2344票贊成，6票反對，這樣完成了大會歷史中有決定性的一項任務。教宗當日予以隆重的宣佈，給四年來緊張刺激的辛勞加了冕<sup>11</sup>。

最後，談談《論教會在現代世界牧職憲章》。這也是梵二大公會議中辯論最為激烈的文件之一，基本理由是未知數太多太廣。首先應該弄清楚的是，出這樣一個聲明，到底有什麼目標？德國法蘭克福耶穌會神學院的三位教授<sup>12</sup>對這文件提倡最力，拉內不久也加入他們的行列。後者透過徐能士樞機得見文件草案<sup>13</sup>，因為1963年9月徐樞機請拉內參加一個國際研究小

<sup>11</sup> Cf. *LThK*, II. Vat. Konzil, Bd. II, pp.502~503.

<sup>12</sup> Hans Hirschmann 是主要起草人；另有 Otto Semmelroth, Alois Grillmeier.

<sup>13</sup> 即所謂的 Schema XIII.

組，要把該草案的信理部分畫出一個輪廓，拉內就神學人學的奠基工作提供了他的協助。

一年以後，為本草案特別設立的次委員會開會，拉內在被請之列。他在日後要成為樞機的 Garrone 之下，參與研討「人的使命」的小組工作。完成了的草案就整體來說，並不曾即刻得到大會的同意，而且有些部分特別遇到德國主教團的強烈批評，其中某些論點清楚地是拉內的觀點，因此他必須進一步澄清某些說法的確切意義和價值。

此外還有許多受人質疑的地方：缺乏歷史的層面、關於原罪的道理相當薄弱、沒有十字架的神學，也沒有關於末世的神學。起草人的基本傾向帶有自然主義、樂觀主義，及簡化問題的特徵。總之，這草案沒有顧到罪惡的深度，而一味尾隨著一個更美好世界的意識型態。

因為這種種批判，草案初稿必須經過許多研討及大事修改，才得再度提出。重要的是，在這進一步的研究中，不僅許多方向各異的神學潮流，而且連大會教長們的不同組合，也都能漸趨一致。大公會議一天比一天清楚地成了主教和神學家們的一座學校。大家學習如何彼此合作，那裏需要注意或給人留後路，怎樣對付突出的各種困難……，一切都為了不讓一個更大的好處陷入困境。表決的程序雖以多數為原則，但事實上是要達到倫理性的一致，大家一同為教會的信仰和生活作證，因此只有數目上的大多數是不能使大會滿意的。這樣看來，無論是大會本身，或是參加工作的專家群，都不能以今日流行的議會制度來衡量。雖然乍看像是一個議會，所用的溝通方法也沒有什麼不同，但事實上是大家一起尋找真理本身。

這種高尚遠大的要求，自然會帶來許許多多的問題，梵二



大公會議至少對這些問題開始有所覺醒，要想給予相稱的解答，當然還得假以時日。其間主教與神學家的合作，不但不的確發生過，並且似乎是必要的和不可或缺的。神學家的介入曾引起兩種反應或後果<sup>14</sup>：

「主教們多次頗有道理地須防禦神學家們的『思想轟炸』，因為後者多少受到某一誘惑的驅使：要把自己心愛的一些思想帶入大會的憲章中。」

另一方面，神學家們的這一誘惑也產生了好的效果：在大會的不同會期中，神學氣候一直在變，往好處變，往開明的方向變<sup>15</sup>：

「1962年的那些提案，本來只想把禁誡的神學翻新一下就好了……；歐洲的主教們及站在他們背後的神學家們，在大會一開始時，就強烈地反對這一企圖，因為他們確切看出，用這種自衛的方式，徒使信仰走向自我毀滅之路。烙有現代科學方法之印的今日思想，要求人自由地確定自己的信仰，把這種可能取消，等於抽去他所呼吸的空氣，信仰也必隨著窒息而亡。」

梵二閉幕已多年了，這種在今日思潮中自由確定自己信仰的可能，確實引來不少的濫用，而在效果上，也沒有像當初所期待的那樣豐碩。但是另一方面，把這些年的經驗和梵二前的情況作一簡單的比較，也不難看出，並得承認，在信仰復甦及活躍上的確是有了一個突破。這就是拉內在大會期中所說過的「教會的自我覺醒」：關於天主啓示的基礎，關於教會今日的

---

<sup>14</sup> Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, (Köln, 1964), p.59.

<sup>15</sup> Cf. *Ergebnisse und Probleme*, (Köln 1965), p.37.

角色，關於我們所生活的這個世界。這三方面，拉內的辛勞給大會提出了可觀的貢獻。

### 三、梵二後的卡爾·拉內

本文原來可以在上段收尾時結束。但是梵二後的這些年來，拉內的神學仍然非常活躍。到了 1984 年 3 月 5 日他過 80 大壽時，學生和朋友乘祝壽的機會編出了拉內的出版物清單，竟高達 4000 單位。過完大壽後不到一個月，他終於在 3 月 30 日與世長辭了。紀念他的廣播和文章相繼出現，要為他的精神遺產作一個蓋棺論定的評估。下面簡略地加以介紹，特別是與梵二精神有關聯的層面<sup>16</sup>：

#### （一）走向神學之路

拉內本想做靈修輔導、神操講師，或傳教士。但耶穌會的上司要他去教授哲學史，因此命他先去得一哲學學位。兩年在海德格的門下，他學會了思想方法，但在哲學內容方面他受另外兩位耶穌會神父的影響更多<sup>17</sup>。不久茵橋（Innsbruck）神學院的一位教授去世，拉內又受命考取神學學位，並於 1937 年開始在茵橋教神學。

#### （二）神學特徵

拉內的恩寵論最有代表性。他認為恩寵是非受造物，而是自我啓示的天主本身，因此有交談的結構，有其有效的基礎—

---

<sup>16</sup> Cf. *Orientierung*, 48(1984), pp.31~35.

<sup>17</sup> 就是 Joseph Maréchal 及 Pierre Rousselot.

天主的自我給予，及普救論的表達——這些觀點就是拉內神學的主要內容。

拉內的另外兩個特徵是：一方面他十分忠於傳統——他對教父的長期鑽研及熟識，及他直至 1956 年給《茵橋神學雜誌》所寫的又多又長的書評是明證；另一方面，他也像 Congar 或 de Lubac 一樣，認為教會的神學並不是那麼狹窄和固定，像新士林派所說的那樣；不但不是那樣，且也不該那樣，因此神學的多元化是應該的。

拉內與前述學者所不同的是，他還要向前推進一步：不斷尋找一個使多元合一的基本思想，用今日的語言說出，把人引入一個神學主題：天主——這個不可思議的奧秘。

### （三）神秘與牧靈

大家都承認（包括拉內自己在內），拉內的神學泉源和中心，是依納爵神操中的對天主的體驗。除他自己對天主的體驗以外，別人有過的天主經驗為拉內的神學也十分重要。拉內自己曾提過的就有：教父們的神秘學、大德蘭及十字若望的著作、文德的神秘學。他也指明耶穌會的一些靈修家對他所發生的影響<sup>18</sup>。因此晚近有人特別將拉內對神秘神學的貢獻，及拉內思想的引人入秘的方向以專文指出<sup>19</sup>。

從牧靈的角度來看，拉內的表達方式固然富哲學意味，常要在每天生活的經驗中去找最深的理由——不可思議的天主，但

<sup>18</sup> 他們是 Erich Przywara, Peter Lippert 及 Dunin Borkowski.

<sup>19</sup> Cf. H.D. Egan, "Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein", *Mystik und die Theologie Karl Rahners*, in: Wagnis Theologie, hrsg. V.H. Vorgrimler. (Freiburg, 1979), pp.99~112.

另一方面也透露出解放人、使人寬心的許諾：在這奧秘中最不可思議的還是愛。拉內的一個基本主題是，愛天主與愛人常常連成一體，不可分割。換句話說，對天主的愛非有對人實際的愛予以表達不能算數。這種由歐洲小康社會提出的神學觀點，為拉丁美洲的解放神學是一個重要的刺激。

至於拉內的一些重要說法，已在神學界及宗教課程裏廣為接受（特別是德語系的），諸如非受造的恩寵就是天主的自我授與；由天主的普救意願而對未領洗的嬰孩有一較樂觀的看法及其他後果；自然與恩寵兩層結構思想方式的克服；將聖事懂成教會在基督徒存在的某些重要際遇上所有的實現等。很多人將這些主題和說法用得那樣自然，以致再想不起它們與拉內的關聯了。

#### （四）拉內的著作

除了他去世前已達到十六巨冊的《神學研究》外，還有許多靈修、講道、牧靈的作品。他主編的大部頭辭典或叢書有四、五種之多<sup>20</sup>。影響所及，不僅在天主教內，連基督教、猶太教，甚至馬克思主義者及自然科學家也都願與之交談。在這些接觸中，拉內有一種很細膩的直覺，從一開始就避免假的「二者可選其一」的假設。

---

<sup>20</sup> 拉內編的大部分書有 *Lexikon für Theologie und Kirche*; *Quaestiones Disputatae*; *Sacramentum Mundi*; 1980 年代更有共卅冊的 *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*.

## (五) 拉內自己談梵二<sup>21</sup>

「有人說我是對梵二最有影響的神學家之一，這是誇張，也沒有多少事實的根據。大會的工作一直是集體的，所出的文件是許多人共同織成的一匹布，無論怎樣想找，也找不出我的特殊貢獻在那裏。也許大會一開始時，有了一個關鍵性的時刻，就是當德、法、荷的主教們扭轉了大會籌備者的原先計畫，而使各委員會選舉成員的方式改弦更張。在這個時期，大會的重要人物向那些神學家問主意，是攸關匪淺的。

「那琴革為 Frings 樞機很重要，別的一些神學家為其他主教很重要。結果是大會的第一次改弦易轍確實也有神學家們的分—雖然無法證明到底每人做了什麼。事實上，大會教長及各委員會主席像 Alfrink、Suenens、Liénart、Döpfner、Frings 都有神學家當顧問。我也多少在場。」

## 總結：拉內對教會的忠誠及別人對他的評斷

拉內曾說過：

「一個耶穌會士，能以伯鐸職位為教會不可或缺的事實，而同時又能對羅馬採批判態度，並敢說出他的批判。」

因此拉內為他的教會有了突出的服務，並為教會消耗了他的全部精力。在他生命的最後幾年，有一個掛慮越來越沉重地壓在他的心頭：教會能由梵二的衝勁裏漸漸退卻，而再度踏起老的步伐、甚至跌入從前的小圈子裏。他不得不振臂高呼，反

---

<sup>21</sup> Cf. MKKZ, *Karl Rahner 80 Jahre*, 4.3. 1984, Seite13: “Ich war nicht wunder was fleissig”, 可譯為「我不是神童，而是用功」。

對任何教會停止懺悔的暗示，用字遣詞轉為強硬，有些作品簡直成了哀歌，像〈生命的禱詞〉或〈神學家的自由〉等<sup>22</sup>。是一顆受傷的，但仍在深深愛著教會的心所發出的吶喊。

至於別人對拉內的評斷，除了德語系的國家以外，他在美國受到最熱烈的歡迎和相當多的批判<sup>23</sup>。比方 Scanlon 說拉內的神學革新了對天主教的了解，且是轉向世界的；又說拉內把康德、黑格爾及馬克思的思想成功地撮和在一起，而帶來了一個物質的大翻身。有人把卡爾·巴特對史來馬赫所說的話用在拉內身上：「他不是創立了一個學派，而是創立了一個時代」，連反對他的人也受到他的影響，因為自從他們讀了拉內的作品後，他們的視野、問題，及講理的格調，會不知不覺有所改變。

放下 Hans Küng 及 Edward Schillebeeckx 不說，拉內在巴爾大撒身上確實遇到了一位勁敵。附和後者的人認為：巴爾大撒更能維護啓示的歷史性意義、基督信仰的獨特處、天主教傳統及訓導權的威信等。反之，拉內太偏於藉「先天的」形上推理，引出不能令人折服的結論，或者他把聖經及傳統的與件吞下，為使它們進入自己的系統——一個更合乎理想主義哲學的系統。

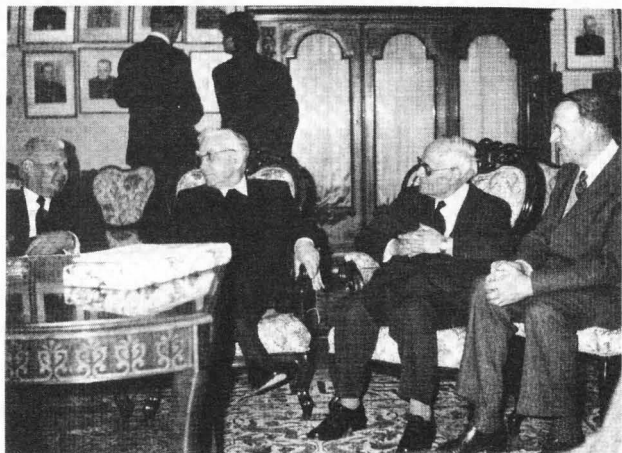
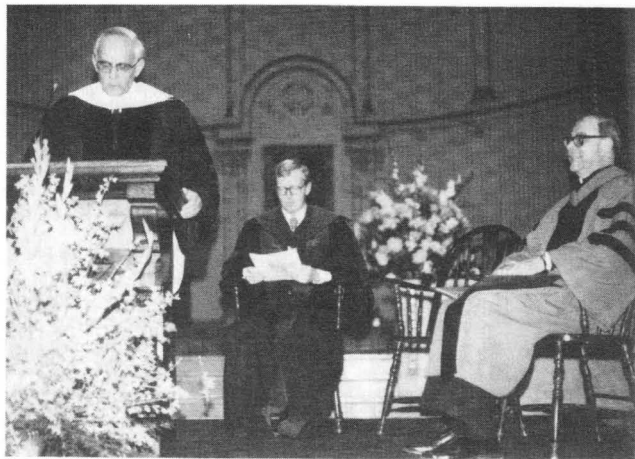
最後縮小到美國來說，在 1960 年代（梵二大公會議前後），很多美國神學院採用拉內的「超驗」方法，因為天主教裏僵化了的士林派受人擯棄，其他又沒有別的選擇。這超驗的方法將繼續發生影響嗎？誰也不知道。可以確定的是，拉內的一批弟子若能證明，這一方法能將個人經驗及心理學與社會學的種種

---

<sup>22</sup> Cf. Karl Lehmann, "Katholische Welt in memoriam Karl Rahner".  
*Bayerischer Rundfunk* 1. April 1984.

<sup>23</sup> Cf. Avery Dulles, "Karl Rahners Einfluss in den Vereinigten Staaten".  
*Orientierung*, 48(1984), pp.242~245.

新知「整合」起來，那必大有可為。無論將來怎樣，有一件事已是不爭的事實，就是卡爾·拉內在北美天主教神學所發生過的影響，遠超過其他任何同代的神學家。過去這 25 年裏，他在很多方面所擁有的權威，不亞於從前聖多瑪斯所擁有的。



# 梵二神學意義的基本詮釋

拉內 演講；胡國楨 譯<sup>1</sup>

## 一、預備性提示

在正式進入主題，從神學角度為第二屆梵蒂岡大公會議做基本詮釋之前，我要先做一點預備性的提示。相信這為整個討論會有幫助。

雖然我用「基本詮釋」為題，但並不是說我要用一些梵二大公會議之外的資料來解釋梵二的中心理念，而是願意設法使梵二大公會議本身內存的因素更加明朗化。因此，本次講辭中所說的「基本詮釋」就是一般所謂「基本本質」的意思。

我做這次基本詮釋的先決假定，是基於對下列信念的肯

---

<sup>1</sup> 1979年4月8日，美國麻省的威斯頓神學院（Weston School of Theology, Cambridge, Mass.）頒贈榮譽博士學位（the honorary degree of Doctor of Humane Letters）給 Karl Rahner 神父。典禮上，受贈者做了一次學術演講。本文即譯自這篇講辭的英文最後定稿。該英文定稿提名為“Notes Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II.”是由該神學院信理神學教授 Leo J. O'Donovan 神父執筆翻譯的，發表於 *Theological Studies*, 40 (1979) 716~727.



定：不錯，整個大公會議的成果是由許許多多臨時提案逐步發展而來的，不過這成果一定不是單單由這些臨時提案的個別影響力及其決議所隨意堆砌起來的；相反，每個個別臨時提案之間，彼此都該有內在的根本聯繫因素在；換句話說，各個臨時提案彼此間並不只有外在的大會法定關係而已。所以，大公會議是否在明顯意識上，將其基本觀念有系統的、清晰完整地表達了出來，並不頂重要。事實上，對於任何與人的生命有真正存在性意義的事件，其內含及本質總是比人在明顯意識中所能具體表達出來的，或人靠自己努力所能追求到的含義多得多。

上述說法，在解釋教會歷史事件的意義時，更為真實；因為聖神在教會內無時無刻不在以特殊有效的方法引導教會的方向。對於本屆大公會議，我們若只盯住故教宗若望廿三世的明顯意向，就只能提出下述結論：雖然梵一大公會早已提出了「教宗至上」的定斷（papalism），但教宗若望仍認為在當時召開一屆大公會議合乎時宜，且有價值，他希望召開一次「牧靈性」的大公會。假如我們只能指出這個結論，就沒有可能從神學角度發掘到更深、更有意義的核心理念了。

雖然我無法在這次講話中，細說神學與教會史之間究竟有何關聯，但我深信教會史與一般的歷史不同，教會史的確是一個描述教會「本質」的「歷史」；因此，我要設法從神學角度來探討梵二對教會本質所有的核心理念。教會本質在與其歷史的相互對等的依存關係（reciprocal interdependence）中，有兩大特色：其一、教會歷史應適用於釋經學原則；其二、就「教會本質乃是在歷史中的本質」一點而論，教會本質是透過歷史來呈現自己的。

我知道：若在做詮釋工作之前，要先把與論題有關的基本

觀念定出，會是一件很困難、也不容易做得周全的事；但是我仍然願意一試。所以我並不忽略下列每一個被觀察到及體會到的個別事實之間所有的連貫因素。

我認為梵二大公會議是教會官方首次正式地嘗試，把「自己是世界性的教會」的事實努力實現出來，雖然迄今這世界性教會形象的發展尚未定型，還在摸索建立之中。我的這個觀點可能有點誇張，顯然需要更進一步的詳細說明，才容易為人接受。一定有人會反對我的這個觀點，他們會說：教會一直都是一個「在潛能中」的世界性教會；這潛能的實現過程應由十六世紀算起。那時候，歐洲式的殖民主義開始抬頭，教會近代的世界性傳教工作開始興起，這些都深遠地影響了教會，使其在歷史的進展中走向世界性教會的實現過程，只不過這個實現的過程迄今尚未完全成功而已。這個說法或許多少有點道理，但是你若對當時教會的官方行動粗略地回顧一下，就可很清楚地看出，教會對歐洲之外的一些地區所做的一些具體事例，顯示當時教會的作為實在很相反其為「世界性教會」的本質；事實上當時教會所表現的，只是一家從事出口貿易的外銷公司的面貌而已（請恕我用了這個字眼），把歐洲人的宗教當作商品，絲毫不加改良地就向外輸出，同時也把自以為高人一等的文化及文明產物推銷到全世界去。由此看來，宣稱梵二才是教會官方第一次嘗試使自己實現「世界性教會」的一次歷史事件，是合理且意義深長的。

當然，在梵二召開之前，教會早已有了一些作為可以反映出教會的這個世界性本質，例如：擢任本地籍主教（這個措施只在本世紀才廣泛地實施）、取消歐洲型的傳教方式（這種傳教方式在中國的禮儀之爭之後，為羅馬當局所堅持）等。這些事實不應遭到掩飾，

其重要性也不應被低估；但必須注意的一點是：這些事實的影響力太小，並未給歐洲文化及北美教會帶來有若梵二所造成的氣勢。因此，這類事件只能算是察考梵二思想的一些預備性事實，何況這類事件的產生，仍然籠罩在歐洲教會較早的思想氛圍之中，即認為「世界性教會只有透過歐洲所能給的一切影響，才有可能開始實現」。

以上所提的這一個對梵二基本思想的最廣度的看法，並不排斥下述說法：教會在本屆大公會議中所做、使自己世界性教會本質實現的工作，只是在起步中步步為營地嘗試而已。我們不能忽視其相反的勢力仍然存在。例如：正由羅馬當局在準備，幾年之後即將刊佈的《教會新法典》<sup>2</sup>，是否真能避免再一次地把歐洲式的規條強加給包括了拉丁美洲、亞洲、非洲廣大地區的世界性教會的危險？羅馬聖部的官員是否還存有中央集權的心態，自以為是最了解如何服務天主國度及全世界救靈事業的機構，因此就以羅馬或義大利的心態設計一些過分天真的決定，作為不辯自明的準則來推行？

不可否認，這些有關消除教會歐化影響( the de-Europeanizing of the Church ) 時所出現的問題，讓人不得不反省一些普遍而清晰、又屬於理論層次的問題。難道東非馬賽族( Masais ) 土裔的婚姻倫理觀，一定要承襲西方基督徒式的婚姻倫理觀嗎？那裏的一位基督徒酋長能夠度亞巴郎族長式的婚姻生活( 多妻 ) 嗎？難道即使在阿拉斯加，舉行感恩祭時也必須使用葡萄酒嗎？像這類屬於理論層次的問題，多少還是在理論層次上阻礙了世界性教

---

<sup>2</sup> 編者註：這部新法典已經於 1983 年元月 25 日，由教宗若望保祿二世公佈，並於當年將臨期第一天產生實效。

會實現的努力。這些問題加上許多別的理由，能幫助我們了解：梵二所呈現出來的教會官方，開始要實現世界性教會本質的努力，還在起步階段中步步為營。最明顯的例子就是在大會期間每個會期前的彌撒，雖然每一地區教會的禮儀都出現過，但非洲土裔的舞蹈卻始終不曾露面。

假如教會願意成爲一個真正的世界性教會，就必須在世界各地都深入地達成其本位化（inculturation）；然而我們也不能忽視下述事實：今天世界上的每一文化本身都處於在逐漸改變的過程中，雖然這些改變的程度及速度不易察覺。因此，實在很難說，教會在未來面對全世界各式各樣不同的文化時，應擁有那些重要內涵，才足以使自己成爲一個全面世界性的教會。不管我們對於這一點或其他問題說了些什麼，教會確實在梵二大公會議中，第一次以全官方的方式使自己呈現出是個世界性教會，這一點是無可置疑的。下面我將以三個角度來談這一個論題。首先，針對此一論題提出一些主要的證據；其次，利用這一論題觀點，討論教會歷史的分期問題；最後，再考慮一些更具體的引申問題。

## 二、本論題主要的證據

首先，本屆大公會議是歷史上第一個可以被正式明確地稱做屬於世界性教會的大公會議。你只須把本屆大公會議與梵一做個比較，就可發現本屆大公會議連由正式法理角度來講，都可算是一個嶄新的事件。當然，梵一議席上也有亞洲及非洲地區的主教代表，但他們都是歐洲籍或北美籍的傳教區主教。當時全世界還沒有一個本地籍的主教團；然而，梵二時有了。或許他們的人數與西方主教的代表相較，會顯得不成比例，但終

究他們在會場中。這些主教已不再是以個別、欲語還休的客人身分來到羅馬報帳，或來求施捨的了。

梵二是首次把全世界主教聚集起來，並不是組織一個附屬教宗的諮詢機構，而是在教會裏，由教宗領導，與教宗一起執行最高訓導職責，並決定最高政策的團體。這是由全世界主教組成的世界性大公會議的首次實現，而且發揮了其獨立功能，雖然由事實觀點來說，在全世界主教團體中，非西方成員的重要性還相對地顯示不出來。在教會一般生活上，對於邁向「由主教團集體負責制度過程」（conciliar process）的反應，似乎仍然十分遲緩有限，這由後來幾次在羅馬召開的全球主教會議可以得到證明。但這個現象並不會使下述事實有所改變：梵二使教會更呈現出其本質，更成爲一個真實的教會了，不再只是一個受了美國氣氛影響，而且只會向亞、非洲地區輸出成品的純西方式教會了。

就在這明顯的、逐步邁向新境界的發展中，這世界性教會的一些新本質在梵二大公會議上出現了，這是一種「質的躍昇」（qualitative leap）；雖然西方舊有教會的一些傳統特質，仍然在某一程度內，遮掩了在潛能或事實上這一躍昇的成果；但世界性教會的初步面貌，毫無疑問地展現出來了。

教會已躍昇成爲一個世界性教會的事實，還可以由探討本屆大公會議各項文獻的內容來證實。這拿禮儀中使用本國語文一事來說吧。這事在梵二《禮儀憲章》就明文規定；假如不是這屆大公會議通過了這個《禮儀憲章》，在禮儀中使用本國語文運動的成功是不可思議的。在俗世圈內，拉丁文曾經是西方社會的通用文化語文；就是因爲這個理由，拉丁文也成了西方教會的禮儀用語，一直沿用至今。事實上，拉丁文本來是不適

合作為世界性教會的禮儀用語的，因為這只是一個在小範圍特殊文化區內的特殊語言。教會禮儀使用本國語文運動的勝利，是一個時代信號，不可錯誤地指出世界性教會到來了。這世界性教會裏的每一地方教會，都可深深進入其所處的獨特的文化氛圍裏，完成其本位化，不必再做一個歐洲教會的輸出品了。當然，這個本國語文使用運動的勝利的時代信號，同時也指出這個世界性教會，將在其非歐洲式的地方教會與羅馬間的關係上，碰到一些新的問題，因為這些新型態的地方教會不可能再受歐洲人及歐洲人的心態所支配了。

在《論教會在現代世界牧職憲章》中，視教會為一個行動的整體，指出這整體教會應意識到自己對於人文歷史的開創負有責任。這憲章內容大多是以歐洲為主的方式起草擬定的，甚至連細節也如此；不過因為第三世界也真是這教會的一部分，所以這一責任的對象也包括了第三世界。可能，要使歐洲教會加強並確立這一對全世界擁有普遍責任感的意識，還須費時費力；但這一責任感，亦即我們的政治神學，已不可能從我們這世界性教會的意識中排除了。

談到本屆大公會議的其他文獻，就應先看名為《教會憲章》及《天主啓示憲章》的兩大憲章。這兩大憲章內，說話的方式可能還是大量地採用歐洲人慣有的理解視野；討論問題的方式可能也還是利用歐洲神學的思考方向。雖然如此，我們仍可說這兩大憲章已在努力，使其文字敘述盡量脫離新士林神學的說話方式，而達到為全世界的人都更易了解的程度。我們只須把這兩憲章的正式定稿拿來，與開會前在羅馬準備好的、以新士林神學方式寫成的草案做一比較，這一點就會很清晰明朗了。

我們還可以指出：本屆大公會議的教導，在信理上(*doctrinal*)

是基於教會自知是世界性教會的先天假設而寫成的。《教會憲章》裏有關全體主教團及其在教會中應具的功能方面的敘述，以及有關每個地方教會本身的重要價值方面的敘述，都是好的證明。說到《啓示憲章》只把啓示的開端放在舊約亞巴郎的啓示上，並沒有認真的發揮更容易符合亞洲及非洲文化的「自然啓示」的觀念——這個啓示觀念本來更能把人類最初的原始啓示（primordial revelation）與亞巴郎啓示中間的幾十萬年空隙填補起來——不過這《啓示憲章》仍透顯了在信理上有教會是世界性的思想。

我們還能指出本屆大公會議，以信理的角度做了兩件對於普世傳教工作有基本好處的事情。在教會的信理歷史裏，本屆大公會議的《教會對非基督宗教宣言》，是教會第一次給予各世界性的大宗教真正的積極評價。尤有進者，即使由預定論學者（infralapsarian）的角度來看（士林派學者亦然），本屆大公會議的有關教會、傳教及教會在現代世界等文獻，都宣稱天主普遍且有效的救援意願，應及於一切人，除非此人在良心上做了邪惡的抉擇。這個事實指出：純正的救援性啓示信仰了可能不必以基督宗教慣用的啓示話語說出。因此，在把以前的神學與今日時代做了粗淺的比較之後，可以結論說，在這世界性教會中要做普世性的傳教的話，預先定下一些基本假設是行不通的。

我們還可由同一角度來看《信仰自由宣言》，因為在全世界各種情況中，教會都已明顯地放棄了一切不是來自福音本身能力的強力手段來宣報信仰了。每個人都知道，基督宗教內各教會的彼此分裂，在全世界，尤其在那些名為「傳教區國家」之中，給傳播基督信仰的事業造成了多大的障礙。因此，本屆大公會議本身積極提倡，並也鼓勵稱許任何形式的大公運動，

並提供貢獻為促成基督宗教真正成爲一個世界性的宗教。

總之，至少我們可以說，在基本上，教會在本屆大公會議中已開始在信理的角度上，努力地使自己成爲一個世界性的教會。在歐洲及北美型的既有教會外觀上，我們已注意到，也已說出了世界性教會的因子。

### 三、教會歷史的分期

也許我們應該更深一步地了解使這個世界性教會具體實現的過程。所以，我願意在演講的第二部分討論教會歷史的分期問題。人們在寫教會歷史時，總是一而再、再而三地受到困擾，不知該如何以神學方法來將史料分期。一般史家把歐洲歷史分爲上古、中古和近代三期，但由神學角度來看，這種分法實在對於教會歷史的分期，沒有什麼參考價值。所以，我當然要將之擱於一旁，另外嘗試以神學的觀點來畫分教會歷史的主要階段了。此外，我還有一個信念：一般來說，對於歷史，尤其是教會的歷史，若以編年方式將固定的年數作單位來畫分歷史（*chronologically measured history*），則並非每一單位時期內都會有同等重要的歷史事件發生；反之，就是很短很短的時間也可能自成一個主要的歷史階段。

在上述的基本假定之下，我主張：由神學的觀點來說，教會歷史可以分成三大階段，其中的第三階段才剛剛開始起步，是在梵二時期才正式顯示出其跡象來的。在這三大階段中，第一階段期間很短，是猶太式基督宗教時期；第二階段發生在一個特定文化區內的教會身上，即建基於希臘歐洲文化及其文明上的教會時期；而第三階段的教會生活，將會被整個世界的氣氛所籠罩。這三個不同時期所顯示出的基督宗教及其宣講工作



的面貌，有三種完全不同的本質，且其面對的基本情況也不一樣。

當然，上述的每一個大階段還可再畫分成若干小的分期。例如第二階段就可用下列的幾個歷史過程上的「休止符」或「突破點」（breaks）來區分成幾個小分期：由上古期過渡到中古期的間隙；由中古文化期過渡到歐洲殖民主義及啓蒙運動期的間隙。採用這種畫分法，當然還須對這幾個「突破點」彼此間的關聯加以說明才可，但是我相信，把教會歷史如此畫分成三大階段（即使第一階段非常的短），由神學觀點來說是正確的。

第一階段的教會是由傳統猶太教轉化而成的，並以這一面貌逐漸擴展。事實上，這時的猶太式基督宗教在基本上，擁有一項後來教會不可能再有的特殊性質，即其生存的歷史空間，正是基督宗教根本救援事件發生的當兒。耶穌本人的死亡復活事件才發生了不久，在這事件發生的同一歷史情況中宣報它，而不是在不同的歷史情況中宣報；在這事件發生的同一地區內——以色列——向當地人宣報它，而不是向另外地區的其他人民宣報。

在第一階段的情況中，本來以對猶太人傳教的相同態度來向外邦人傳教的事情，實在是很可能自然會發生的。所以，我們必須了解：保祿把猶太型的基督宗教轉化成外邦人的基督宗教這件事，由神學角度來看，並不是一件很普通、會自然發生的事情。這件事在教會歷史上引發出了一個徹底的新局面。基督宗教不再只是一個輸往國外給猶太僑民後裔的原裝猶太式基督宗教了，而真正地成爲一個在異教土地上仍能生根成長的另一型態的基督宗教了。

當然，這新面貌的基督宗教跟歷史上的耶穌仍有極密切的

關係。我知道我解說的還相當模糊而不夠清楚。但我以為困難最後是來自基督宗教由猶太型式轉化成外邦人的型式的一些神學性問題。這些神學難題並不像一般人想像的那麼簡單，還需努力澄清解決。我們都知道保祿宣稱割損禮及其類似的一些習俗，對非猶太人（或許只對非猶太人）來說，是不必要的。但究竟是怎樣的狀況和思想背景促使保祿如此宣稱，我們至今反省得還不夠清晰。

假如我們願意把眼前已有的教會歷史史料，在根本上以真正神學的角度做一更精確的的分期，我以為上述建議的三大階段分法，似乎是唯一可取而正確的分法。換句話說，在基督宗教的歷史上，基督宗教本身由某一歷史及神學情況轉化成另一個嶄新情況的事情，曾經發生過一次；而目前，正開始走向其第二次的轉化過程：由歐洲（附有美洲在內）型的基督宗教逐漸發展成全世界性的宗教。

當然，只有在下述事實被肯定的情況下，我們才敢作這三大階段分期法的定斷：幾個教會歷史小分期的「突破點」一由上古期地中海區域型的外邦人基督宗教，過渡到中古期及近代期的歐洲型基督宗教一由神學角度來看，其轉化的決定性影響力，沒有比我們正在討論的這兩次轉化來得大。關於這點，雖然現在我無法當下就舉出很詳盡明確的證據證明，但可以把地中海區域型的希臘羅馬文化，和由其轉化而成的日耳曼民族文化，整體性地視為同一類型的文化的觀點來說，我的論點似乎是全然合理，而可以接受的。

假如我上面說的多少有點道理，下述雙重性的神學問題就要發生：更精確地看這轉化—「休止符」或「突破點」，它應包括哪些不只涉及歷史和文化層面，而且還有神學意義的特質

呢？假如我們把這轉化的神學意義應用到我們今天生活的時代，那麼梵二大公會議所帶來的一些東西，像使教會正式進入新紀元之類的，會產生什麼樣的結果呢？

關於第一個問題，我們至少可以這樣地開始回答：這個重要的事件並不只關係到歷史和文化的層面，而且也涉及神學及救援史。這點對我來說，保祿就是很好的證明。他宣稱要廢止外邦人基督徒的割損禮。這是一個連耶穌自己也沒有預想得到的廢止行動，也根本不可能讓人相信是來自耶穌本人的明顯教導，或由其救援性死亡復活事件可以直接推論得知的。但是，保祿卻在某種意義上將這一原則隸屬於他的福音之下，亦即視之為天主的啓示。

這個事件使由人無法只以人自己的權威和能力所能突破的救援史連續性突破了。因此，一個真正屬於神學範圍，而保祿自己又無法追問並回答的問題出現了：割損禮對當時的猶太人來說，是一項與救恩事實共存的基本要件；保祿自己也以為對當時的猶太基督徒來說，可以、事實上也應該繼續保留這割損禮的習俗；若然，假如割損禮在外邦人身上可以放棄，那麼由舊約救援史及教會的角度來看，有什麼東西才是能夠保留，而且必須繼續保留的東西呢？對保祿來說，這轉化真是一個無法解釋清楚的「休止符」和「突破點」了。

我們還應該更進一步地考量與這一轉化有關的其他廢止行動及使救援史連續性突破的其他事項，例如：廢止安息日的遵守，把教會中心由耶路撒冷移往羅馬，在倫理道理上作大幅度的適應性調整、提出並接受新的聖經正典作品等。但是，在考量這些改變時，我們無法追問下列各問題：這些改變究竟有沒有以耶穌本人的直接言行教導作參考？或是否是明顯地來自保

祿的主張？或是否真的是發生在宗徒時代？是如何發生的？

事實上在今天，我們即使參照了教父及中古時代的神學，可能也無法對這「突破點」—保祿創始的基督宗教的新的開端—做一次全面清晰的神學反省；或許只有慢慢地與今天尚存的猶太會堂份子細細交談後，才有澄清這問題的可能。因此，我希望不要有人，因為我拿不出更多的細節來討論說明這一論點，而攻擊反對我。總之，我仍願冒險地堅持我的論點：今天我們正處在一個教會史的「突破點」上，這「突破點」恰似教會史上已經發生過的唯一一次，由猶太式基督宗教過渡轉化成外邦人的基督宗教。

我們是否能夠堅持肯定上述論點？而且據以藉下述說法來確定梵二大公會議的意義：教會在梵二大公會議上，至少已初步或不太明顯地宣佈，西方式教會過渡到世界性教會的轉化過程已經開始。這轉化過程正如教會歷史上已經發生過的那唯一一次一樣：教會由猶太人的教會轉化成外邦人的教會。對此，我願重複說一次：我以為這問題的答案，可以而且應該是肯定的。

當然，如此回答並不意謂這兩次的「休止符」或轉化過程是完全一樣的。沒有一個歷史事件會發生兩次。我也不反對人家這樣主張：保祿所開始的那個「突破點」，擁有一些不可能重複再現的神學性質上的特徵，所以如今教會要轉化成世界性教會的過程，是不可能拿猶太人耶穌的基督宗教轉化成保祿的基督宗教的過程來作對應比較的。我也不懷疑：這轉化過程的發生，最後是不可能分析反省的；它不是先有計畫地在神學上探討策畫，然後才付諸實施，完全是在聖神及天主奧秘恩寵不露痕跡的推動下，不知不覺地就實現了。甚至可以說，要想針

對這轉化過程做反省行動，及因此而找到的一些反省因素，都是多餘的。經過以上的說明，我堅持肯定並維護我所提出的論點。

其次，我還要堅持肯定下述說法：猶太式基督宗教的歷史情況，跟保祿移植成功的那個徹底全新的基督宗教的情況，其間的差異，不會比西方文化與當今基督宗教想要使自己成爲真正的世界性教會，而必須（且已開始）深入本位化的各亞、非洲地區的文化之間的差異更大。但是，今天各文化差異多少被一些假象遮蔽了。歐洲和美國的理性及工業文化像一層帳幔，籠罩住了全世界各區域的特殊文化，所以如今各個文化與西方文化之間的差異不清楚了。因此，有人想全世界性的基督宗教，還是毫不改良地接受由西方輸出的原裝產品好了，這樣也可同時得到西方所帶來的祝福。

事實上，上古時期的教會也曾面臨類似的情形，那時世界各地的猶太僑民後裔都有改宗進入基督教會的；基於此，本來也只須把現成的猶太式基督宗教原裝輸往世界就好了。但是，今天教會的情形和猶太式基督宗教所面臨的也有所不同。由近世的傳教史看，以西方原裝面貌出現的基督宗教，事實上從未在東方的高度文化區內傳教成功過，同樣在伊斯蘭教世界中也不成功。究其原因，也就是它是西方式的基督宗教，只想如此原封不動地在西方以外的世界裏建立起來；而沒以冒險從一些自以爲是的傳統面貌中，開創一個新的紀元或作一個新「突破」。

上述情形的實例很多。像各種情況的禮儀之爭；將拉丁文當作禮儀用語輸往在歷史上從未使用過拉丁文的國家；毫不考量地就把西方的羅馬法透過教會法輸出；天真而絲毫不加考慮

地想把西方中產階級的倫理觀，整套詳盡地加在不同文化的人民身上；以及排拒其他文化裏的宗教經驗等，不勝枚舉。

總之，教會現在是面對下述抉擇的時候了：要不然，教會能了解並認識到各種文化都有其本質上的不同，因此該以保祿一樣的膽識來面對這個體認，開創新機，引導出必要的局面，使自己成爲世界性的教會；否則，教會仍然會停留在其西方式教會面貌上，如此，在最終的基礎上出賣梵二大公會議的精神。

#### 四、更具體的引申問題

假如「使教會成爲世界性教會」是梵二的中心理念及基本精神，那麼最後，我們還可以問：這個論點會引申出那些更具體、更進一步的問題呢？這問題顯然是我們整個思考過程中的第三個問題。

在我們思考過程中，首先出現的問題，該是有關教會邁向世界性教會時所該有的第二個「突破點」，在質上說必定與第一個「突破點」—教會在上古期和中古期內邁向外邦人教會—有全然不同的內容。

其次，該是一個目前還不十分清晰的問題：教會過了宗徒時代以後，是否還擁有在宗徒時代—其形成的初期—所擁創制能力和權限？若有，有多大？在教會初期的宗徒時代，教會自知擁有直接來自復活的主耶穌的權能，可以毫不反悔地做些基本決定，以具體建構出自己的本質。問題是在今天，教會面臨了我們所謂的第二次「突破點」時，是否仍能合法地 (legitimately) 意識到自己擁有這份同樣的權能的可能性；雖然這份權能在教會第二大階段—西方型教會期—中未曾使用過，因爲在這階段中，這個可能擁有的權能沒有應用上的意義，所以也不能有如

此的意識。

第三，也就是下文願進一步探討的問題。近來，雖然未來學很興旺，但也沒有人能正確地預測教會未來必須面對的俗務世界，並說出教會應如何以其信仰觀點及世界性教會本質，對這俗務世界的未來做個新的詮釋性判斷；因此，梵二當然只是在教會成爲世界性教會的工作上，開始提出其抽象及形式是模型而已。我們仍須進一步地在教會是世界性教會的圖像上說些話，以須在一些仍在試探的工作方面說些話才對。關於這方面，我想也是我們在做「梵二基本神學思想詮釋」時，該討論的一個論題，因爲這個題目最後應在梵二最終原因，即由教會的未來的角度下，分析這屆大公會議的本質。

首先談談有關基督教義宣講方面的問題。我們沒有一個人能正確地指出：未來的歲月中，若願把基督宗教的固有信息，真真實實地呈現到全世界各個角落，我們應如何恰當地向亞洲、非洲、伊斯蘭教地區，甚或也包括南美洲的人宣講；應以怎樣的觀念陳述？應以什麼樣的角度發揮？生活在這些不同文化環境內的人民，必須逐漸地靠自己來找到上述問題的答案——當然，他們該做的不是只找到如何能說出這些文化環境中宣講的必要性就夠了；也不僅只在分析這些民族的固有特質，以找出相應的宣講方式就夠了的。事實上，該做的工作沒有現成的解決途徑；也不屬於我們歐洲人該做的事。這些工作必須就合梵二大公會議所說的真理層次（*hierarchy of truths*），也應返回基督信仰最終極、最根本的信息上，如此才能建立起全新的完整教會信仰——既符合現實的歷史環境，又有創新意義的完整教會信仰。

這項以返回最終極、最根本基督信仰信息，做爲尋找全部

信仰的嶄新表達方式的第一步工作，是不容易達成的一項工作。因此，在未來幾年中，我們應設法找出信仰的基本模式(basic formulas)。我們還該問一個以前很少被人提及的問題：究竟有沒有一個正式的準則，可以嚴格地確定在根本上，何者真正可以、何者真正不能隸屬超自然啓示真理的範圍？假如這個工作做好了，我們就可以有一個宣講多元化的理論了。這個理論必定是真正的多元化理論，一定要比僅在西方教會內所說的宣講多元化或神學多元化理論更有意義、有價值得多。如此，所有的人都能彼此交談，而且也真正地彼此了解。不同的宣講方式已不再只是一些不同的方式而已了；而成了能夠幫助人們彼此批判，彼此充實對方的工具了。最後該提醒一句的是，每一種宣講方式，都應建基於其獨特的歷史環境中，是不可以同一標準彼此比較計量的。

還有一個理當注意的問題：在多元的宣講方式中，如何保持並保證信仰的統一？顯然，要建立多元宣講理論的工作之特質，與凡事由普通西方式觀點出發看信仰的羅馬當局權威人士的想法全然不同；在這情形下，如何使在羅馬的教會最高當局爲此而工作？有一點很明顯，就是教會還應該發展出一套能適用於多數地方教會的「處理教會事務的多元化」的理論，根據這理論，可擬訂適當的教會法，或類似的一些教會日常事務處理法則；這一點若不能做到，恐怕連促進各教派基督徒合一的大公運動的有效進展都不易實現。

此外，教會還需要一個禮儀多元化的理論，這理論不只僅僅說出「禮儀中可以使用不同的在地語言」而已。當然，這一些都只是形式上抽象的討論陳述而已，並不是未來世界性教會必定要採取的具體作爲。但是，是否還有更多可以說的事呢？



請讓我也把注意點轉向梵二所具有的另一特質，這特質我已在別的場合提起過，本來也不太適合在這裏多加發揮。至少在《論教會在現代世界牧職憲章》中，梵二大公會議不是太經過反省地使用了一種特殊的表達模式，這種表達模式既無「永遠有效的信理教導」特質，亦無「法律規條」式的特質，而是所謂「牧靈性的教訓」的表達<sup>3</sup>。這種表達方式，教會是官方發言的一種神學性處理方式，這一神學處理方式迄今尚未明朗化，因為我們一直習慣於接受「信理式」的表達及教會官方的「法律規條」或命令。這種另一型式的表達方式，對於教會未來有更大的意義和價值嗎？在那些假設之下，這些教訓才會被有效的執行？再說一遍，我不能進入這些問題深入討論，雖然它們可由另一個角度幫忙我們回答一些有關梵二大公會議的神學思想特質的問題。

最後，我願明明白白地重複再說一次：本屆大公會議，偕同教宗，並在教宗領導之下，真正地是教會最高、絕對權力的行使主體。這一點是顯然的，也是明白的教訓；教宗保祿六世也沒有在根本上提出質疑反對。那麼問題是在：這一由教宗「自己」偕同大公會議一起所產生的教會最高、絕對的權威，如何能在兩個至少有部分不同的兩個主體（教宗及大公會議）之間真正存在，並發生實際功能？這一點迄今不但尚未在理論上做過詳細說明，而這一應延續且有重大意義的功能，在教會實際現況裏也沒有實現；因為事實上全世界的主教團尚未真正成為偕同

---

<sup>3</sup> 英譯者註：有關這點請參閱：*Theological Investigations*, 10 (New York, 1973), pp.293~317, 330~336；12 (New York, 1974), pp.242~246.

教宗、並在教宗領導下一本來偕同教宗即可一的教會最高集體領導機構。

這一仍然適時且有重大意義的集體領導原則，在我們這個時代的教會內仍模糊不清；梵二大公會議之後，保祿六世又沒有使之更明朗化。現在，若望保祿二世會願意改變這一情況嗎？在一個真正的世界性教會內，一些這樣的改變是必要的。因為一個世界性的教會，不可能僅由一個在諸位庇護教宗時代慣有的羅馬中央集權式的教廷，就統治得了的。

現在就讓我來做結論吧！我們整個討論是有關第二屆梵蒂岡大公會議從神學角度詮釋下，究竟是如何的問題。我嘗試把這次大公會議解釋成教會歷史上的一個重要事件；藉此事件，世界性的教會就要逐漸地開始實現了。我嘗試使一些能促使世界性教會具體實現的問題能夠澄清，例如：世界性教會的來臨並非意謂現有教會將在量上有所加增，而該是教會歷史上產生一個神學性的「突破點」，不過這現象還缺乏恰當的神學觀念可以說明；而且這一「突破點」在整個教會歷史上，幾乎沒有任何一個歷史事件可與之對照比較，唯一一次可對照的就是教會由猶太式的基督宗教轉化成外邦人的基督宗教的那一次「突破」。這是保祿所造成的「休止符」或「突破點」，雖然並不是保祿先經過神學反省後，才設計了這一次教會轉化運動，但他確是這一「突破點」的主角。

這就是我所要說的。其他的只不過是以不清不楚的直觀方式提出來，為陪襯或證明這點，而且證明的發揮程序可能也不太符合系統要求上的明確。不過，我的確是希望能拋磚引玉，讓大家注意到一些尚未被當今神學界注意到的問題。

# 拉內的象徵神學

## 其教會論及聖事論的根基

Callahan 著；胡國楨 譯<sup>1</sup>

### 前 言

拉內的教會論及聖事論根植於其象徵 (symbol) 理念上，若想透澈了解拉內整個神學的基礎，非先好好研究他的象徵神學不可<sup>2</sup>。拉內曾經發表過很多有關教會論的作品，本文僅就拉內

---

<sup>1</sup> 本文譯自：C. Annice Callahan, “Karl Rahner’s Theology of Symbol: Basis for His Theology of the Church and the Sacraments,” *The Irish Theological Quarterly*, 49 (1982) 195~205.

<sup>2</sup> 拉內第一篇直接討論象徵神學的文章：“On the Theology of Symbol”〈論象徵神學〉，發表於 1959 年（見 *T.I.* vol.2, pp.212~252）。他之所以討論象徵的問題，是因為要反省耶穌聖心敬禮的意義，他認為「耶穌聖心」是「愛的象徵」，請參閱下列諸文：(1) “‘Behold This Heart’: Preliminaries to a Theology of Devotion to the Sacred Heart”〈聖心敬禮的初步神學探討〉（見 *T.I.* vol.3, pp.321~330）；(2) “Some Theses for a Theology of Devotion to the Sacred Heart”〈聖心敬禮的幾個神學論題〉（見 *T.I.* vol.3, pp.331~354）；(3) “The Theological Meaning of the Veneration of the Sacred Heart”〈聖心敬禮的神學意義〉（見 *T.I.* vol.8, pp.217~228）。

以象徵理念為其教會論及聖事論之基礎作一分析闡明。

拉內把教會視為「基本的聖事」。這個觀點並非源於傳統上的聖事觀，而是出自他本人的基督論。對他而言，「聖言降生成人」是天主恩寵「象徵性地實現」的一個事件。在這事件上，「標記」(Sign)及「**標記所表徵的內涵**」是分不開的；二者雖分不開，卻是一體的兩面，不致令人混淆。此乃拉內「象徵神學」的關鍵：「象徵」就是一個標記，這標記與其所表徵的內涵，二者關係極為密切，是一體的兩面，沒有任何差距存在。由此出發，導致拉內將**教會的使命**稱為「**基督在世上的象徵**」，是「**世界救援性的聖事**」。欲切實闡明這個理論，必先就其整個「象徵神學」，做鳥瞰式的說明。

拉內象徵神學最基本的立足點，在耶穌基督「**是天主**」、又「**是人**」的這個奧秘上：他稱聖言是聖父的象徵，是聖父的「自我陳述」，雖與聖父有別，卻亦與聖父是同一的；他把基督耶穌的人性描寫成天主聖言—天主在一個受造物(人)身上成為「另外一個自我」時的聖言—的象徵。

其次，在拉內的眼中，教會是耶穌基督的象徵，也是他所帶來的普世救援的象徵，事實上，耶穌基督本身就是他所帶來的普世救援。拉內還說：聖事是天主恩寵的象徵，這恩寵天主無時無地不施放給人，不過只有在教會中才有明顯的施放恩寵的行動，尤其感恩(聖體)聖事，把「**教會實在是耶穌基督本人在現世真正的臨在標記**」的內涵實質意義象徵出來了，其他諸聖事行動也將天主恩寵的不同面貌表徵出來。另外，人的身體是他整個人—也就是他靈魂自我顯示—的象徵：靈魂由於這自我顯示而具體地使自己圓滿實現了。

本文試著把拉內的象徵神學做個撮要說明，並以此為背

景，幫讀者了解拉內如何反省有關教會及聖事，尤其在感恩（聖體）聖事上。

## 一、拉內象徵神學的諸原則

「象徵」這個標記真的能夠使標記本身所表徵的內涵實質實現出來嗎？人們真能同時堅持「聖子是聖父的象徵」，而又不必否認「二者實在是真正同一的」嗎？信友真能堅持說「天主教在降生成人的事件中成了『另外一個自我』」，而同時又不必否認「天主其實並沒有變化」嗎？人身體的某一部分如何能恰如其分地呈現出它就是他整個人身體自我的全部呢？教會究竟只是耶穌基督的某一個隨意取樣的標記而已呢，還是他的一個真實的象徵？聖事真能稱做恩寵的象徵嗎？拉內的象徵神學就在回答這些問題。不錯，他的「象徵論」確實可以做為他教會論及聖事論的基礎，而且事實上他也如此做到了。

拉內「象徵論」的**基本原則**是：「一切實有都是它自己本身的自然象徵，因為每個實有都需要『顯示』它自己，以達到自我的自然本性」<sup>3</sup>。在他的〈論象徵神學〉一文中，拉內很清楚地把「隨意取樣的標記」與「真實的象徵」二者加以區別<sup>4</sup>。所謂「隨意取樣的標記」，就只是一個記號而已，它並不蘊涵著標記自己所表徵的內涵實質，而且事實上，這標記與它所表徵的內涵實質兩者是彼此分別為二的，可以因時、因地、因機緣的不同，而任意選取當下適當的替代品作為「標記」，來代表願意顯示的內涵實質。

<sup>3</sup> “On the Theology of Symbol,” p.224.

<sup>4</sup> 可是在他自己的文章中，又多次將「標記」與「象徵」二詞混用。

反之，「真實的象徵」卻是真真實實地蘊涵、並呈現出所要顯示的內涵實質的本身。不過，象徵有時也會淪為「僅是標記而已」的命運：例如離了婚人的結婚戒子，再也呈現不出其愛情婚姻的內涵實質了，因為這愛情已經不存在了。對拉內來說，象徵是把自己本身以外的「另一個實有」呈現出來的標記。「呈現出來」是實有讓人認識自己的唯一方式：實有必須透過本身以外的某物來象徵並顯示自己，如此才能實現自己之所以為自己。所謂「實有的自然象徵」是指實有把自己交付出來成為「另一個」，因此而能在認知和愛之中找到自己。這一交付出自己並因而找到自己的行動有一先決條件，就是實有確實能顯示自己，並同時還能繼續擁有它自己。

拉內強調：實有的「形式」與其外在所顯現的是不同的一其外在所顯現的是「象徵」。由這個觀點，可以引申出拉內象徵理論的**第二原則**：「象徵就是一個實有在蘊涵著自己本質的『另一個』身上，把自己實現出來」<sup>5</sup>。換句話說，象徵是「形式」的外在顯現，不只顯示出形式，而且用了方法具體地使這形式把自己實現出來。

拉內的象徵理論可以直接了當地應用到聖三神學上去；其中的聖言神學，就是象徵神學的最佳範例。拉內由下述真理開始分析：聖言是聖父所生的，是聖父的肖像及顯現。由此，他結論道：聖言是聖父的「象徵」，是聖父本質的肖像；雖然如此，聖言卻又不是聖父自己，聖父仍然繼續地擁有祂自己。

拉內把象徵神學放在基督論的中心地位，他是依據聖經語句「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）做根基和出發點

---

<sup>5</sup> 同上，p.234。

的。降生成人的聖言真是天主的絕對象徵，他不僅把「天主自己是誰」顯現出來，而且還把「天主爲了我們的緣故而願意自己是誰」顯現了出來，更把「天主因這意願而成了誰」同時顯現；這麼做，在天主來說是不會反悔、也是最佳的作法。拉內在默思瞻想聖言降生成人的奧蹟後指出：他相信他的象徵論比較適合用來表達「聖言取了人性」的信理；若然，就應把耶穌基督的人性稱做天主聖言的象徵了。他重申多瑪斯的理論：基督的人性是因天主聖言而存在的。他接著強調耶穌的人性確實是天主的「顯現」，而非取自聖言本身以外的「另一個」，有如樂器雖能演奏出樂章，卻不能把演奏者本人的任何本質顯示出來。是的，耶穌的人性雖有別於天主聖言，但卻是與之同一的。

拉內還強調：耶穌因聖言而存在的人性，並非與一般情況下的「天主的肖像和模樣」有相同意義；若然，這肖像就只不過是一個隨意取樣的標記而已了；所能發揮的，只不過像一套靜態、只可表現本質而已的「制服」的功能罷了。拉內拒絕接受耶穌人性只是一個標記的幻象論（docetist）說法；若然，這人性就無異於天主聖言在化裝舞會中所穿的一套服飾罷了。不！拉內基督論建基於下述的基本理論：天主走出自我，而使祂自己具體地、真正自我實現地顯現出來。如此，耶穌的人性確實就是天主聖言顯現的象徵，猶如聖言確實是聖父臨在的顯現象徵一樣。

他稱教會是「降生成人的聖言在時空中持續不斷的顯現」，所以教會「使聖言在世界上的象徵作用繼續發揮出來」<sup>6</sup>。至此，

---

<sup>6</sup> 同上，p.240.

我們已看出他是在象徵論的背景下，由基督論導出教會論來的：教會是基督在世界上顯現臨在的象徵。事實上，他強調天主恩寵的象徵已蘊涵了它所表徵的內涵實質，這恩寵在耶穌基督身上已被人們體驗到了，它因天主仁慈寬恕的權能而勝過了人類的罪愆。

拉內還具體地把他象徵神學的理论運用到他的聖事論上，這可能也是最恰當的吧！對他來說，聖事「在個人的生命中，把教會這個象徵具體地實現出來了」<sup>7</sup>。聖事是天主恩寵的「神聖標記」。他替聖事神學設了一個基本的公理（axiom）：聖事使自己所表徵的內涵實質產生實效，也表徵出了因而產生實效的實質內涵；換句他自己的術語來說：「聖事就是一個象徵，這象徵表徵出它自己所帶來的東西（恩寵），因而使自己真正的顯現出來了」<sup>8</sup>。這一觀點肯定聖事（恩寵的標記）是恩寵的來源，同時也肯定恩寵是聖事（帶來恩寵，且使之顯現出來的標記）的來源。因此，聖事是恩寵可見的標記，亦即聖事是恩寵使自己在時空中具體顯現出來的行動標記。

在上述反省的光照下，拉內又宣佈了他象徵理論的另兩個原則。**第三原則**強調：「『象徵』在一切神學論述中，都是一個必要且屬關鍵性的觀念」。**第四原則**說：天主是「在象徵中」賜給我們「恩寵」，而為我們所掌握得住的，這就是「救恩的現象」，「這象徵並非只是一個用來表徵僅僅有過許諾、卻未曾具體實現過的救恩現實的標記，而真正是那救恩現實本身以

---

<sup>7</sup> 同上，p.241.

<sup>8</sup> 同上，p.242.



象徵方式構成的某種臨在的具體展現」<sup>9</sup>。這一原則可以幫助我們澄清：教會為什麼確實是耶穌基督的象徵，而不只是一個隨意取樣的標記而已。若教會只是標記，這標記只能表徵那僅僅有過許諾、卻未曾具體實現過的救恩現實而已。可是事實上，救恩現實「現在」已經在象徵中具體臨在了，只不過「尚未」完全圓滿地實現罷了：這象徵就是教會。

此外，拉內用了多瑪斯的神學理論來闡明：人的身體是他整個人的象徵；靈魂是身體的本體形式。他是用現代的詞彙來表達多瑪斯觀點的：整體的人並不是由靈魂和身體兩獨立個體組合而成的，卻是由靈魂和元質（prime matter）組合起來的。如此，身體就成了靈魂的象徵及表達了。拉內用這一觀點，構成了他象徵論的**第五原則**：身體是靈魂自我實現的象徵，靈魂「顯示自己，並使自己在與自己有別的身體之上『呈現』出來」<sup>10</sup>。

既然身體是靈魂的象徵，那麼身體的各個個別部分，又與他整個人身體自我的全部有什麼關聯呢？這些個別部分僅是組成整個人身體自我全部的一部分嗎？或者每一個別部分都在自己之內，蘊涵了整個人身體自我的全部？拉內很快地在他的理論的體系中加上**第六原則**：身體的各個個別部分不僅只是組成身體自我全部的一部分，而且也在這些個別部分本身之內，蘊涵了身體自我全部的整体。

拉內為了解釋這一原則，又增設了另一眾所周知的公理：部分只有在全部整體的意義之下才可能被了解，故此全部整體是蘊涵在每一個別部分之中的。這些公理是下述士林神學理論

---

<sup>9</sup> 同上，p.245.

<sup>10</sup> 同上，p.247.

的基礎：靈魂在身體的每一部分中，都是完整地臨在著的。於是拉內繼續說：每一個別部分對全部整體的象徵意義而言，都有其貢獻，都能在其自我的範圍內對全部整體產生象徵的作用。靈魂被認定是身體各部分之所以可能組成一個全部整體自我的原始根源。由此根源，整個人身體自我的本質整體，先天性地就在身體自我的每一個別部分上，都真正地具體存在著。由本質而言，是靈魂賦予身體自我各個個別部分活力，因此身體自我的每一個別部分，都由於自己對靈魂的開放，而有了不同的形象。

最後，拉內在〈象徵神學〉一文的結論中，用了「心」或「頭」等字來說明：他說「心」或「頭」不只表徵了身體自我的一部分，同時也表徵了全部整體，因此，「由某一角度看，對整個身體自我而言，也能有其象徵功能」<sup>11</sup>。

## 二、基於象徵論的教會論及聖事論

拉內把教會視為一個象徵的神學理論，是最近卅年間才發展出來的<sup>12</sup>。1947年他發表了一篇文章，根據教宗庇護十二的《基督奧體》通諭，針對教會的組成分子做了一個神學反省。他是由兩個幅度來討論教會的：其一，教會是個有形可見的組織；其二，教會也是可見恩寵的標記<sup>13</sup>。對拉內而言，教會是

<sup>11</sup> 同上，p.249.

<sup>12</sup> 發展過程見：胡國楨編譯，〈拉內重要神學思想的發展歷程〉在《拉內的基督論及神學人觀》（台北：光啓，2004），11-40頁。

<sup>13</sup> “Membership of the Church according to the Teaching of Pius XII’s Encyclical ‘Mystici corporis Christi’”〈由庇護十二「基督奧體」通諭論教會的組成分子〉，*T.I.* vol.2, p.73.

首要的聖事，表徵出天主救援的意願及恩寵，也使這意願及恩寵具體地實現出來。

1963年，拉內出版《教會及其諸聖事》一書。書中強調：基督宗教信仰的教義，是由「聖言降生成人」的基本觀念發展而形成的。這個說法正是他「教會論是以基督論為本的」的主張的反映；更往深一層看，這說法的最終基礎仍是來自他的象徵神學。他認為基督就是「天主末世性勝利的仁慈愛情在世上真正歷史性的臨在」，所以基督應被稱作「天主恩寵的象徵」。由此，他進一步發揮：教會是「基督在世上臨在的延續」，因而教會應被稱作「真正的基本聖事」，換句話說，教會有來自基督的「本質性聖事結構」，是「諸狹義聖事的泉源所在」<sup>14</sup>。

稍後，拉內在另一篇提名〈何謂聖事？〉的文章中，對教會論做了更深入的發揮，他強調：教會是世界救援的基本聖事。他稱教會是「歷史性的首要聖事；在這聖事內，有天主寬恕性及神聖性的自我陳述，並在歷史中顯現出來，而且毫不反悔地圓滿實現了」<sup>15</sup>。拉內在其編著的《神學百科全書》（*Sacramentum Mundi*）裏，寫了一則〈教會與世界〉的論文，在此他更將「以聖事論為基礎的教會論」做更廣意義的發揮。他甚至主張：教會雖然並不全然等於天主的國，但卻實實在在地是這國度的聖事<sup>16</sup>。從這一論點出發，更進一步試將「天主的國臨在於現世」

<sup>14</sup> *The Church and the Sacraments* 《教會及其諸聖事》（New York: Herder, 1963），p.18.

<sup>15</sup> “What Is a Sacrament?” 〈何謂聖事？〉，*T.I.* vol.14, p.142.

<sup>16</sup> “Church and World,” in *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1975), p.239.

的三個關鍵幅度整合起來：首先，每個人對天主表達自己愛情的宗教情懷；其次，愛人的社會幅度；最後，努力從事使現世世界圓滿的具體工作。

拉內視教會為「現世世界的決定性未來的聖事」(sacrament of the absolute future of the world)，亦即教會是「天主救援恩寵必獲最後勝利」的象徵。這個論點，在他的《基督信仰諸根基》一書中，有更進一步的發揮。他說，教會就是那個「所有既愛天主、又愛近人的人所聚集的處所」<sup>17</sup>。在此，他把他整個教會論提綱挈領地點出來了。耶穌確實是給人類帶來末世喜訊的使者，對他而言，教會就是建基於此一事實上的。所以教會是那些在信仰中答覆耶穌召叫的人們所組成的團體，這信仰就是向絕對救主(Absolute Saviour)所做的答覆，因此，應該同時包括個人及社會的雙重幅度。拉內認為：在信仰中向這絕對救主所做答覆的社會幅度，就是「基督信仰以教會的面貌出現」(Christianity as Church)；Michael A. Fahey用另一方式講同一事實，即「大家一起做基督徒」(On being Christian—Together)<sup>18</sup>。

拉內的神學發展繼續進入聖事論(在此所說的聖事是指狹義的七件聖事，亦即聖事性的禮儀行動)：七件聖事是恩寵的象徵。在《教

---

<sup>17</sup> *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*(《基督信仰諸根基》)(tr. William V. Dych, New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1978), p.398.

<sup>18</sup> 同上，pp.32~401；並請比較下文：Michael A. Fahey, “On Being Christian-Together,” in Leo J. O’Donovan, S.J., ed., *A world of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology* (New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1980), pp.120~137.

會及其諸聖事》一書中，拉內視聖事（禮儀行動）是教會自我實現的象徵；換句話說，拉內認為在這些聖事行動中，教會把自己所象徵的恩寵現實，以標記的方式表徵出來了。由這觀點來看，狹義的七件聖事使得「教會是恩寵臨在於現世的標記」這一本質，具體而實實在在地活起來了。

由於教會是「天主恩寵如今已臨在、且在最終必得勝」的標記，可知這教會確實是天主賞賜給世界的。不過人們是否接受這個恩賜，接受的程度有多大，毫無疑問，要靠人們自己來決定了。因此，教會團體的感恩禮儀慶祝活動，正是教會使自己的自我實現達到最高峰的時刻。

在 *Sacramentum Mundi* 裏，拉內重新把較傳統的聖事神學做了進一步的演述。傳統聖事神學很單純地講「諸聖事都是由基督親自『建立』起來的」，也說「諸聖事實實在在的是恩寵唯一的『精華所在』（the mere objective “infusion of grace”）」。拉內理會到：七件聖事不僅顯示出教會的生命，而且也使教會真正成了根本的聖事，還使教會呈現出自己確實是天主親自向世界所頒許諾的，既可見、又有社會幅度的歷史性現實。

在《基督徒信仰諸根基》一書中，拉內強調信友個人應在自己具體的情況中做接受恩寵的決定，這個人性的決定相當重要：「當教會本質上的自我實現，真正在某個個人生命的具體且決定性情況下產生實效時，聖事才真正臨在」<sup>19</sup>。

拉內還認為，七件聖事是歷史性地實現恩寵的象徵。這一象徵觀念，可推及七件聖事產生恩寵的途徑。在《教會及其諸聖事》一書中，拉內給「聖事是恩寵原因」（sacramental causality）

---

<sup>19</sup> 同上，p.419.

的詮釋方法重新做了反省。他拒絕用傳統上主張的「物質因」「倫理因」「工具因」及「意向因」等的說法（“physical,” “moral,” “instrumental” and “intentional” causality），而中意於他自己提出的「**內在本質的象徵因**」（causality of the intrinsic symbol）或「**內在本質的標記因**」。他說：「各個聖事都是恩寵內在本質的象徵」，這跟「教會是恩寵內在本質的象徵」意義相同；換句話說，七件聖事表徵出「是恩寵臨現的原因」，而且實實在在象徵了恩寵本身。

爲了反對都納主義者（Donatist：這些人主張罪人或異端裂教的主教神父施行的聖事不生效力），也爲了維護「聖事有其客觀性，並產生非巫術式的效力（non-magical validity）」的說法，拉內就以「聖事是教會根本上的自我顯現」來重新解釋「聖事的事效性」（opus operatum）觀念：「恩寵本質上的首要象徵（教會及七件聖事）與其所象徵的內涵（恩寵本身）是分不開的」<sup>20</sup>。

雖然如此，拉內還是強調聖事所象徵的恩寵並非抽象的恩寵，而是跟人類存在性地、與天主間根本愛情關係的具體現實有關，所以他認爲：聖事是基督徒在教會生活中圓滿完成其基督徒本質存在的內在象徵。在〈多瑪斯聖事總論的初步神學探討〉一文中，拉內就提及這個觀點，並指出多瑪斯似乎沒有把聖事的工具因及其「標記」功能間的關係完整地解釋清楚，而產生下述誤解：「聖事被視爲是一個與恩寵本身毫無內在關聯的純外在顯示恩寵的標記，恩寵本身卻完全獨立於這些標記之外」<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> *The Church and the Sacraments*, p.40.

<sup>21</sup> “Introductory Observations on Thomas Aquinas’ Theology of the

至於拉內的感恩聖事神學，就沒有如此清楚地演述發揮了。他把感恩聖事視做教會最根本的一個聖事：「感恩聖事和教會的聖事性是緊密地連在一塊的」<sup>22</sup>。在《教會及其諸聖事》一書中，他強調「感恩禮慶典無可置疑地是教會裏的中心事件」，並稱感恩禮是其他所有聖事的「泉源」。在〈主臨在於基督徒團體的禮儀崇拜中〉這篇反省性文章裏，拉內肯定整個教會的聖事性現實，是要在其地方教會的禮儀崇拜中完成；換句話說，「基督最真實、最親近的『臨在』，是在禮儀崇拜中出現的，這一臨在，使得教會在聖神內真真實實地被建立了起來」<sup>23</sup>。他更進一步強調：即使每一件聖事都象徵並具體實現基督在教會—他的奧體—中的臨在，感恩（聖體）聖事還是可以被單獨地特別提出，稱做「基督奧體最標準的『典型象徵』（the exhibitivite 'symbol' of the Body）」<sup>24</sup>。

拉內並不否認信友應該有跟基督親自在領聖體時的個人、獨特的遇合體驗；但是他同時警告：在解說彌撒禮儀（感恩聖事）時，不可太個人主義，因為彌撒中基督之所以聖事性地真實臨在，是爲了實現教會團體性共融的緣故。在《基督徒信仰諸根基》一書中，他提出：感恩聖事是救援恩寵的象徵，也是救援

Sacraments in General”〈多瑪斯聖事總論的初步神學探討〉，*T.I.* vol.14, p.150.

<sup>22</sup> “The Eucharist,” in *Theological Dictionary*, by K. Rahner and H. Vorgrimler, ed. Cornelius Ernst, O.P. tr. Richard Strachan (New York: Herder, 1965), pp.152~155.

<sup>23</sup> “The Presence of the Lord in the Christian Community at Worship”〈主臨在於基督徒團體的禮儀崇拜中〉，*T.I.* vol.10, p.76.

<sup>24</sup> 同上，p.81.

恩寵的永遠可以被人類觸知的具體標誌，更是教會本身最真實自我實現的象徵，這一教會的象徵表徵出：教會真是一也具體顯示出自己是一全體天主子民（全人類）在聖神內最後必要完全結合的終極目標。

拉內把感恩聖事視為基督在現世臨在的象徵；他在〈何謂聖事？〉一文中述及這個觀點，他強調：感恩聖事禮儀是「宣告主的死亡及復活，他藉此把救援恩寵真真實實地交給教會團體」<sup>25</sup>。上述說法正是他聖事神學的反映：七件聖事所表徵的效果，正是該聖事施行時所產生的實效——七件聖事做為象徵所通傳給人的恩寵現實，正是該聖事所表徵出的恩寵現實。

### 三、牧靈及神學上的進一步反省評價

拉內以象徵論做基礎的教會論，在牧靈上及神學上可以有些怎樣的進一步反省呢？

首先，教會既是這世界救援恩寵的象徵及聖事，而且我們就是教會，所以我們都蒙召成為天主恩寵的象徵了。拉內接受美國耶穌會出版的雜誌 *America* 記者 William Dych, SJ 的訪問時，就以這觀念做出發點，在相信「教會確實是天主恩寵透過我們臨在於這世界的象徵」的前提下，做了幾點牧靈上的反省。

他的第一點反省強調：「我們都需要在教會內受到團體的培育陶成，因為教會實在是由一些富有生氣活力的團體所組成，這些團體能夠帶領人真正度一個神恩性的基督徒生活，而不只是讓人僅僅活在五旬節狂熱的氣氛中而已（pentecostal

---

<sup>25</sup> "What Is a Sacrament?" p.144.



enthusiasm) 」<sup>26</sup>。

其次，在這一訪問中，拉內描述了他相信今天教會在世界上應有使命的面貌：我們做為基督徒的，必須清楚體認我們就是教會，因此應該不斷地問自己：「我們應該怎麼做，才能使基督的聖神克勝自私、仇恨，以及錯誤的世俗主義？」

第三，因為教會真是一個能使自己所表徵的救援恩寵產生實效的真實象徵，為此拉內提醒教會官方應該多多鼓勵——也該進一步地具體要求——教會成員，向當今的世界提供實質上的服務，正視今日世界所面臨的問題及其急需，而不只僅僅在口頭上宣講一些抽象的理念而已。

第四，由於教會象徵了耶穌基督，所以拉內認為教會內的修會團體應該需要不斷地革新；若然，這個世界才能真正「在修會團體身上，看到耶穌在山中聖訓時所做徹底要求的見證，並聽懂這要求的真義」<sup>27</sup>。

第五，拉內強調未來的教會必定是一個「以非神職人員為主的教會 (declericalised church)，教會內公職人員權威的實效有多大，要看一般信友付給了他們多少權力而定」<sup>28</sup>；因此，他呼籲教會應在其內部行政管理的結構上從事革新。

第六，他堅決主張教會應該是這個世界救援恩寵的聖事；即使在有些地方此世尚未成為教會，甚至可能永遠也成不了教

---

<sup>26</sup> William V. Dych, S.J. "Karl Rahner-An Interview," *America*, 123 (1970), p.358.

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> *The Shape of the Church to Come* 《教會未來的輪廓》(tr. Edward Quinn, New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1974), p.58.

會，就算在這種地方，亦然。只有在這樣的信念下，教會才可能歷史性地顯示「救援恩寵確實臨在」於任何時間、任何地方，並使時時處處舉行慶祝這「救恩臨在」的禮拜儀式，有實質意義；當然這救恩的賜予對象包括所有的人，並不排除任何人類的成員。

事實上，把教會看做天主臨在於此世的象徵和聖事的說法，在神學上早已有其歷史淵源，我們也可追溯其發展傾向。

「教會是聖事」的觀念最早可以溯及奧斯定及多瑪斯，就算在本世紀中，除了拉內之外，還是有不少神學家繼續發揮這一觀念。梵二大公會議更在其《教會憲章》的第一節文字中，明文表達了這一觀念：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是人類與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」。

那麼，在「教會是聖事」觀念上，拉內與其他神學家的見解有何不同？

首先，我們以 Edward Schillebeeckx, OP 為例加以說明。Schillebeeckx 是以「**基督是促使人類與天主遇合的聖事**」這一基本信念做為出發點，來討論教會的聖事性的。他相信基督（聖事）是個中介，他透過做為工具的教會及七件聖事行動，使我們人類易於更進一步地完成與天主的遇合<sup>29</sup>。反觀拉內，他卻是以「**基督的人性是天主聖言的象徵**」這一信念做為出發，這一信念建基於其更基本的象徵理念上：「**象徵真正使其所表徵**

---

<sup>29</sup> 參閱 Edward Schillebeeckx, O.P., *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York: Sheed and Ward, 1963) 及其 *The Christ: The Experience of Jesus as Lord*, tr. John Bowden (New York: The Seabury Press, 1980).

的內涵，實質具體實現出來」。由此可知，拉內的教會論及聖事論神學理論，著重於強調教會內七件聖事行動的「真實象徵因」（the active symbolic causality）；而 E. Schillebeeckx 則著重於強調諸聖事行動的「啓示性的被動行爲及其實效因」（the passively revelatory and efficient causality）。

其次，Avery Dulles, SJ 也有「教會是聖事」的觀念，不過，他把這一觀念視做教會多種「模型」（model）之一，並且列出了在這一模型下，教會該有的行動及該負的責任<sup>30</sup>。談到具體事項時，杜氏提醒讀者：這一聖事型的教會學觀點，對於天主教正在從事的與其他各基督新教派間的大公合一交談，似乎無所助益。其理由之一，可能就是這聖事型的教會觀太傾向於強調被動的角度，只著重救恩實效的一面。關於這一「被動」傾向的色彩，在拉內的「教會是聖事」的理論體系中，似乎並不明顯。不過，根據 Richard P. McBrien 的研究：拉內並非有目的、故意地、清晰明白地把其「聖事觀」由「教會是天主向全人類施予救恩行動的被動型象徵」，轉變成「教會是歷史中引領人類走向合一『主動且富積極進取精神的一個工具』（an active and aggressive instrument）」<sup>31</sup>。

James J. Buckley 曾對拉內的「成爲一個象徵」（being a symbol）的觀念加以評價。巴氏在分析評估這觀念的各個有利和不利因素後，總結說：就這一觀念本身來講，並不是很圓融的，因爲這觀念的成立，必須奠基於另一不完全的「自我」觀念上；而

<sup>30</sup> 參閱 Avery Dulles, S.J., *Models of the Church* (Garden City, New York: Doubleday & Co., 1974), pp.58~70.

<sup>31</sup> 見 Richard P. McBrien, *Church: The Continuing Quest* (Paramus, N.J.: Newman Press, 1970), p.63.

「在本體論上所使用的『自我』，在典型上只能應用到歷史延續性的縱的一方面上，而不能用到其橫的平面上」<sup>32</sup>。他注意到拉內的「象徵理論」中有一個重要的特色：我們不僅只是一個象徵的使用者而已，就人性位格 (person) 而言，我們還是一種「典型的象徵」呢！可惜，在這點上 Buckley 說明的不夠透徹，我們無法據以肯定：拉內的「象徵本體論」究竟是否真的像 Buckley 所說，部分建基於他所謂的「以行動為主的人類學」(performative anthropology) 上；或者，只不過是 Buckley 讀過拉內作品之後，有了自己的心得，才以此心得給拉內原有理論做了進一步的詮釋，使之有了進一層的發展。

「教會是恩寵的象徵」這一觀念，與拉內另一常引起爭論的觀念「無名基督徒」(anonymous Christian)，常常在一起被人提出討論批評<sup>33</sup>。神學家有如 Johannes B. Metz 和 McBrien 之輩都會提出：「教會是恩寵象徵」的理論似乎太偏重精英主義 (elitism, 恩寵只給屬於教會的分子)，而不夠強調恩寵的普遍性<sup>34</sup>。尤有甚者，有人更由上述這個說法推論出：拉內的教會學忽視了罪惡的奧秘。事實上正好相反，拉內是歷史上第一位在文章中強烈強調「教會是罪人組成的教會」的教會論學者。他主張，我們若能

---

<sup>32</sup> 參閱 James J. Buckley, "On Being a Symbol: Appraisal of Rahner," *Theological Studies* 40 (1979), pp.453~473.

<sup>33</sup> "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church"〈無名基督徒及教會的傳教工作〉, *T.I.* vol.12, pp.161~178.

<sup>34</sup> 參閱 McBrien, *Church: The Continuing Quest*, p.63；並 Johannes Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, tr. David Smith (New York: A Crossroad Book of the Seabury Press, 1980), pp.158~161.

真的明白了解「我們是罪人的教會」，我們在與罪惡鬥爭的努力上，就不只會表現個人成全即夠了的面貌，而且還會以團體的力量，向社會上、或教會內各種制度性或結構上的罪惡挑戰<sup>35</sup>。

「教會是恩寵的象徵」這一觀念，又被人批評說會導致拒絕關懷社會和政治上的轉變，而對錯誤的天真式樂觀主義把持不放。其實不然；拉內正是因為由於教會是恩寵的象徵，而敏銳地體悟到：未來的教會必須有開放、大公合一、從根本上看事及處理事物、民主化、參與社會批評等的精神才行。在他《神學研究論文集》的最後幾冊裏，他已經很強烈地指出教會應該參與社會批評，並該成為真正「世界集體性救援的中介」(the mediatrix of corporate salvation)<sup>36</sup>。

他警告式地提醒：個人主義式的救援論有危險；並先知式地呼籲：要改善個人主義救援論的危險，應該要提倡「政治神學」<sup>37</sup>。不過，他仍很小心地指出：對他來說，「從事政治神學的研究工作」並不相等於「實際參與政治實務」<sup>38</sup>。他相信教會有從事社會工作的使命，這使命並不僅只是因為教會領悟

<sup>35</sup> 參閱：“The Church of Sinners”〈罪人的教會〉，*T.I.* vol.6, pp.253~269 及“The Sinful Church in the Decrees of Vatican II”〈由梵二文件論有罪的教會〉，*T.I.* vol.6, pp.270~294；並 *The Shape of the Church to Come*, pp.124~125.

<sup>36</sup> “The Function of the Church as a Critic of Society”〈教會批判社會的功能〉，*T.I.* vol.12, pp.229~249.

<sup>37</sup> 同上，p.237.

<sup>38</sup> “The New Claims which Pastoral Theology Makes upon Theology as a Whole”〈牧靈神學給整個神學體系帶來的新要求〉，*T.I.* vol.11, pp.120~121.

到信仰的真理，對未來懷有希望，也不只因爲教會對這真理、這希望應向世界作見證的緣故，而且還因爲教會是「在奧秘愛情中的合一的基本聖事」<sup>39</sup>。

因此，拉內提出了一個較平衡的看法，既不偏向明顯的「聖職人員至上主義」及「聖化主義」（clericalism and sacralism），又不偏向「過激的平面主義」（radical horizontalism）。過激的平面主義者，總是只以過分簡化了的「愛近人」思想來解釋整個基督宗教教義，並以如此解釋了的教義做生活指南，而忽略人的社會有其複雜性<sup>40</sup>。拉內在談到自己把上述觀點應用到政治神學時，他同意他學生梅茲對自己的批評：拉內稱讚梅茲的批評是衆多對自己神學理論的批評中，自己衷心認真接受的唯一一個<sup>41</sup>。

至於「諸聖事行動是恩寵的象徵」這一觀念，可以使人進一步體認出拉內的象徵神學可以提供對基督宗教奧秘教義更深的兩點徹悟：其一，乃教會這個象徵實在與其表徵的耶穌基督本身之間，是分不開地合而爲一的；其二，乃諸聖事行動這些象徵與其所表徵的恩寵、並其表徵恩寵的原因之間，也都是分不開地合而爲一的。拉內「內在本質象徵的原因」之理論，對

---

<sup>39</sup> “Practical Theology and Social Work in the Church” 〈實用神學與教會的社會工作〉，*T.I.* vol.10, p.358.

<sup>40</sup> “The Church’s Commission to Bring Salvation and the Humanisation of the World” 〈教會帶救恩來的使命與世界人文化運動〉，*T.I.* vol.14, pp.295~313.

<sup>41</sup> “Introduction,” to James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy According to Karl Rahner* 〈序〉《拉內眼中的末世奧秘》(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980), p.ix.

於聖事神學是會有積極有益的貢獻的，因為這理論把「原因」和「標記」合一起來說明了。拉內「感恩聖事是基督在現世臨在的象徵」的神學說法，提供了一個動態的方法來讓人重新反省「基督在感恩聖事中真實臨在」這段信理的眞義。

此外，拉內「**教會是天主國的聖事**」的觀念，使他的教會學理論呈現出有著進步發展的跡象。1960年代的前期，拉內視教會爲一個有如猶太人群居的特區（diaspora）一般，是與廣大的非基督徒世界很清楚地分離著，因而失去了許多非基督世界對教會本身的了解與信任<sup>42</sup>。1970年代的後期，亦即梵二之後，拉內說教會是一個世界性的教會，這世界性的教會必須在當今教會歷史上做一個神學性的突破。這突破就像初期教會由猶太基督宗教轉化成外邦人的基督宗教一樣，要做那麼徹底的轉化才行。換句話說，今日的教會應從「羅馬中央集權」（Roman centralism）上突破，轉化而成一個「多元式信仰傳佈」（plural proclamations of faith）的教會<sup>43</sup>。

在最近的一篇文章中，他說教會的諸聖事行動使得教會做爲基本聖事的標記性功能實現了，因爲這些聖事行動表徵出了世界性的恩寵。在此，他似乎把他世界性教會的觀念應用到他的聖事神學上去了。這一世界性教會的觀念，已超越他在《教會及其諸聖事》一書中狹小的聖事觀，而支持梵二的見解，肯定教會做爲普世救援聖事的使命，其使命的實行對象不只包含教會內的、有著多元文化、不同語言和生活習慣的各民族成員，

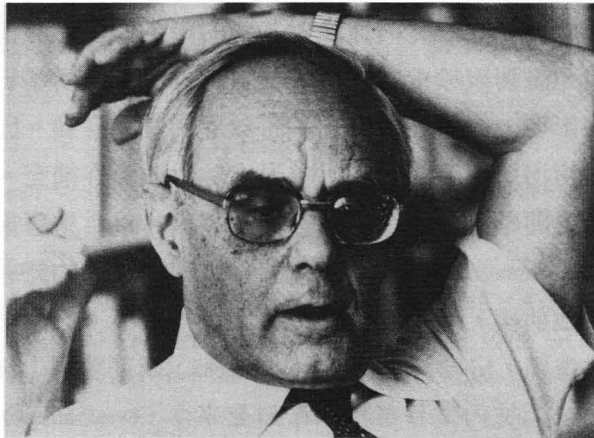
---

<sup>42</sup> *The Christian Commitment*《基督徒的獻身》（New York: Sheed and Ward, 1963），pp.7~35.

<sup>43</sup> “A Basic Interpretation of Vatican II”〈梵二基本神學思想的詮釋〉，*T.I.* vol.20, pp.77~89，見本書 93~111 頁胡國楨的中譯文。

也包含了世界上其他有優良信念的人們，他們都正在以自己的方式追尋天主的國。

拉內的象徵神學是極佳的一套神學理論，不只可以用來把象徵觀念在本體論上給予動態的意義，而且給天主教信仰裏的一些核心真理的綜合，帶來一個統一的原則：這些核心真理包括三位一體、聖言降生成人、教會及聖事等的信念。然而，可惜的是，拉內生前尚未有機會繼續把這象徵神學發揮下去；若然，他必能描述我們做爲信者的，如何能以成爲我們自己象徵的方式，參與這深邃奧秘的現象過程。這過程的現象描述，就要落在我們基督徒的身上了：我們應以我們的生活，活出這一過程—我們都被邀請獻身於革新自我，完成「我們就是當今世界上的教會」的任務，亦即表現出「我們真是普世恩寵」的象徵；因爲我們在這恩寵世界裏體驗過使我們真正自由的寬恕，爲了在我們身上表徵出這使人自由的寬恕，我們應使真正的自由和和好的精神，在我們自己身上產生實效。





# 拉內論基督之死的「聖事象徵因」

黃克鏞

## 前 言

基督的死與復活是宗徒宣講的中心訊息，新約作者宣稱基督是「爲了我們」（pro nobis）而死，並且以不同的觀念，如救贖、和解、祭獻等，解釋基督之死的救恩意義。日後教父基本上繼續以新約所用的觀念或圖像，詮釋基督之死的救恩意義；中世紀時安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）提出「賠償理論」（satisfaction theory）的解釋，一直在教會內沿用，成爲神學上主要的救恩理論。安瑟莫的理論對基督的降生與聖死有清晰的解說，但這理論侷限於中古時代的社會背景，以及受了日爾曼法律觀念的影響，未能充分表達基督救恩的豐富含義。因此，近日神學界指出這理論的欠缺，並提出其他理論作補充。

關於這問題，拉內應用他的象徵理論，以「聖事象徵因」（sacramental-symbolic causality）解釋基督之死對救恩的意義。在梵二大公會議前後，不少天主教神學家以「聖事」的觀念詮釋基督及教會奧蹟，史勒拜克斯（Schillebeeckx）稱基督爲「與天主會晤的聖事」；拉內稱基督爲「原始聖事」（Ursakrament），同時

稱教會為「基本聖事」(Grundsakrament)<sup>1</sup>。梵二也稱教會為「聖事」，是「與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」(《教會》1)。梵二以「記號」(sign)闡釋「聖事」的意義，可見「聖事」、「標記」、「象徵」等名詞有基本上相同的意思；爲此，拉內對基督之死提出「聖事象徵因」的解釋。

本文首先簡要介紹安瑟莫的「賠償理論」，接著介紹拉內有關象徵的理論，然後討論他對基督之死的「聖事象徵因」的解釋，並加以評價。拉內這救恩理論的重要貢獻在於顯示天主父與全部救恩計劃的密切關係；也指出基督之死對救恩的特殊意義，以及這意義對基督徒生活的關係。拉內以「聖事象徵」的觀念，把這些不同的意義成功地連貫起來。

## 一、安瑟莫的賠償理論

安瑟莫的賠償理論主要來自他的重要著作《爲何天主成人？》(*Cur Deus homo?*)<sup>2</sup>安瑟莫以人類的救恩爲出發點，探討天主降生成人的必需性。他以中世紀歐洲封建社會，以及日爾曼法律制度爲反思的背景；在這種背景下，天主被尊奉爲君王，人應該向天主絕對服從及獻上最高的崇敬。罪是對天主的違

---

<sup>1</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of Encounter with God* (London: Sheed and Ward, 1963) ; Karl Rahner, "What is a Sacrament?", in Idem, *Theological Investigations*, vol.14 (New York: Seabury, 1976), p.142 ; 以下簡作: *TI*, vol.14。也參閱: Avery Dulles, *Models of the Church* (Dublin: Gill and Macmillan, 1976), pp.58-70.

<sup>2</sup> Anselm of Canterbury, *Cur Deus homo?* ; 英文譯本見於 *Why God Became Man and The Virgin Conception and Original Sin*, trans. Joseph Colleran (Albany, NY: Magi Books, 1969).

抗，冒犯天主的尊榮；假如要獲得赦免，人本該作「相稱的賠補」(satisfactio condigna)<sup>3</sup>。安瑟莫指出，冒犯的嚴重性是依照被冒犯者的地位衡量；罪既是違抗無限尊威的天主，因此有無限嚴重性。轉過來說，賠償的價值是以作補贖者的身分而定，人的補贖只有有限的價值；因此，有限的人便永遠無法對加給天主無限尊榮的冒犯，作相稱的賠補<sup>4</sup>。

天主本來也可以不要求相稱的補贖而赦免人的罪，但安瑟莫認為這樣會有損於天主的公義，而且也對世界的精神秩序有損害；所以天主向人類要求相稱的賠補，至少有它的適宜性<sup>5</sup>。如果天主要求相稱的賠償，那麼，必須有一位人而天主的救主：祂具有天主性，因此能作出有無限價值的賠補；祂具有人性，因此可以代表人類作補贖<sup>6</sup>。在討論救主的死時，安瑟莫認為罪既有無限嚴重性，救主代替人類作補贖也須付出最大的代價，死便是人能付出的最大代價，因此，這位救主的死才是相稱的賠補<sup>7</sup>。

基於「相稱賠補」的預設，安瑟莫指證天主降生成人以及為人受死的必需性或適宜性。但因「賠償理論」受了特殊時代背景的影響，未能對基督的救恩作較全面性的解釋。這理論主要有以下兩個缺點，首先，這理論的重點在於彰顯天主的公義，對人類的罪債要求相稱的賠補；雖然安瑟莫也提及，是天主的

<sup>3</sup> *Cur Deus homo?*, I, 20, 21; in *Why God Became Man?*, pp.106~110.

<sup>4</sup> *Cur Deus homo?*, I, 24; in *Why God Became Man?*, pp.113~116.

<sup>5</sup> *Cur Deus homo?*, I, 12, 20; in *Why God Became Man?*, pp.85~87, 106~108.

<sup>6</sup> *Cur Deus homo?*, II, 6; in *Why God Became Man?*, p.124.

<sup>7</sup> *Cur Deus homo?*, II, 11; in *Why God Became Man?*, pp.134~137.

仁慈把祂的兒子賜給世界，為人類作補贖<sup>8</sup>，但他的理論未能以天主的仁愛寬恕作為反思的主題。其次，「賠償理論」按照日爾曼法律觀念，對基督的救恩只作了有關「欠債」、「還債」這種法律上的外在解釋，未能指出基督的死及祂完成的救恩，對人類存在處境的內在意義。

## 二、拉內的「實在象徵」

新約作者以「為了我們」一詞表明基督之死是人類得救的原因，傳統神學依據新約提出的救贖、和解、祭獻等圖像，或依從安瑟莫的賠償理論，把基督的死看作救恩的「形成因」（efficient cause）。拉內不滿意這種看法，認為天父的救恩意願才是人類救恩的來源或「形成因」，基督的死更適宜解作救恩的「目的因」（final cause）及「聖事象徵因」<sup>9</sup>。

拉內的象徵理論主要可見於以下論文：“The Theology of the Symbol”（〈象徵的神學意義〉）<sup>10</sup>。拉內把象徵分為「主要」和「次要」兩種，「次要象徵」表示一般由人制定的標記或符號，如

<sup>8</sup> *Cur Deus homo?*, II, 20; in *Why God Became Man?*, pp.161~162.

<sup>9</sup> Karl Rahner, “Salvation,” in Idem et al. (eds.), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, vol.5 (New York: Herder and Herder, 1970), p.431; 以下簡作 *SM*, vol.5; Idem, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1978), p.284: The life and death of Jesus “possess a causality of a quasi-sacramental and real-symbolic nature.”

<sup>10</sup> Karl Raner, “The Theology of the Symbol,” *TI*, vol.4, pp.221~252.這論文的動機是為了回應有關聖心敬禮對象的討論，首先載於 Augustine Bea et al. (eds.), *Cor Jesu*, I (Rome: Herder, 1959), pp.461~505.

天秤代表公義，國旗代表國家等；「首要象徵」也稱「實在象徵」(real symbol)，它不是由人制定的，卻是一物自我表達和自我實現的方式。被表徵的事物產生自己的象徵，並透過這象徵把自己顯示出來；因此，「實在象徵」蘊含了所象徵的事物，使它真實臨在<sup>11</sup>。「實在象徵」與被表徵事物之間有著互相從屬的因果關係：一方面，「實在象徵」是被表徵事物所產生的「結果」；另一方面，「實在象徵」也可以視作被表徵事物的「原因」，它使被表徵事物具體地實現並顯示出來。

拉內認為「實在象徵」最好的例子便是人的身體；身體是人具體臨現的方式，也是透過身體，人把自己顯示出來，並能與外界事物溝通<sup>12</sup>。拉內指出教會的七件聖事也是「實在象徵」的例子，這些聖事雖然是由基督所制定，但聖事所表徵的恩寵內涵，透過聖事的標記具體地實現，這正符合「實在象徵」的意義。聖事是有形的禮節（包括經文、動作和物質材料），為了「表明」及「賦予」無形的恩寵。例如聖洗聖事表明赦罪及恩寵的生命，這聖事也實在赦免人的罪，及賦予恩寵的新生命。聖事與「標記」或「象徵」有密切的關係，聖事便是以表明或象徵的方式使恩寵實現<sup>13</sup>；拉內所稱的「聖事象徵因」便是這意思。

### 三、救恩的「聖事象徵因」

拉內指出安瑟莫「賠償理論」的一大缺點是把重點全放在基督之死，說明這死替人類的罪作了相稱的補贖，完成了救贖

---

<sup>11</sup> "Theology of the Symbol," *TI*, vol.4, pp.225~226.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp.245~252.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp.241~243.

的工程；因此，以基督之死為救恩的「形成因」（efficient cause）。拉內卻主張救恩的真正「形成因」是天主父，祂永恆的救恩意願是全部救贖工程的發軔，基督在十字架上的犧牲也是天父救恩意願帶來的結果。拉內聲稱，不是基督之死使一個忿怒和施行懲罰的天主轉化為仁愛寬恕的天主<sup>14</sup>；相反地，整個基督事蹟是天父愛的恩賜：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下自己的獨生子」（若三 16）<sup>15</sup>。假如我們願意以「和解」的觀念解釋救恩的意義，那麼，拉內指稱是天父主動地使人類與祂和好<sup>16</sup>；這正符合保祿宗徒說的：「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五 19）<sup>17</sup>。

拉內並不否認基督之死是人類救恩的原因，但他提出以「目的因」及「聖事象徵因」來說明這死的救恩意義。拉內的反思基於他對天主普遍性救恩意願的主張，天主願意拯救所有的人，但這意願必須在歷史中落實才能產生救恩的效果；天主的救恩意願發動救恩史，因此是全部救贖工程的「形成因」。

拉內同意救恩史可以分為特殊與普遍性，或狹義與廣義兩種<sup>18</sup>：以狹義來說，救恩史包括舊約以色列民的歷史，以及新約以基督事蹟為中心的歷史；以廣義來說，救恩史與人類歷史

---

<sup>14</sup> Karl Rahner, "The One Christ and the Universality of Salvation," *TI*, vol.16, pp.207~208; "Salvation," *SM*, vol.5, p.430.

<sup>15</sup> "Salvation," *SM*, vol.5, p.428.

<sup>16</sup> *Foundations of Christian Faith*, p.283.

<sup>17</sup> 參閱：Donald Baillie, *God was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement* (London: Faber and Faber, 1956)。作者強調聖父才是救贖工程的主要角色。

<sup>18</sup> "Salvation," *SM*, vol.5, pp.418~419.

重疊，人類歷史中一切與救恩有關的因素，都構成普遍性的救恩史<sup>19</sup>。救恩史的主要意義，表示天主藉著恩寵的自我通傳，以及人對這通傳所作的回應，兩者彼此交往的歷程。拉內從基督宗教的角度提出，全部救恩史—包括特殊及普遍性—都趨向一個目標或高峰，在這高峰上，天主的自我通傳以及人的開放接納，兩者都達到最高及永不退回的圓滿境界，這便是聖言降生的奧蹟<sup>20</sup>。

拉內對降生奧蹟有動態的看法，認為聖言降生所取的人性也須在歷史中發展，透過對天主的回應完成祂作兒子的身分。死是人生歷程的終結，人在死的時刻作出最後的抉擇，綜合他一生與天主交往的關係<sup>21</sup>。拉內把基督十字架上的死，視作祂向父所作完全及毫不保留的自我交付；而基督的復活便是父悅納這奉獻的絕對保證<sup>22</sup>。因此，全部救恩史都趨向基督死而復活的逾越奧蹟，以此為目標與高峰。這基督奧蹟從永恆便存在於天父的救恩計劃，作為救恩史的目標<sup>23</sup>，對這救恩史有「目的因」（final cause）的意義。

就如人的目標對人的行動有極大的影響力，基督死而復活的奧蹟也以一股內在的力量（entelechy）<sup>24</sup>，引動救恩史朝著這目

<sup>19</sup> 這些與救恩有關的因素格外包括世界各大宗教傳統。

<sup>20</sup> *Foundations of Christian Faith*, p.169.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>22</sup> “Salvation,” *SM*, vol.5, p.431.

<sup>23</sup> 拉內贊同中世紀思高（Scotus）學派的意見，認為即使人類沒有犯罪，基督也會降來，目的是把世界和人類帶到救恩的圓滿境界。但在人類現實的歷史處境裏，基督的降生及聖死也有贖罪的意義。

<sup>24</sup> “Salvation,” *SM*, vol.5, p.421.

標前進。這股力量可以稱為聖神的動力，在基督來臨之前，聖神把救恩史導向基督；在祂來臨後，聖神使基督奧蹟普及於各時代各地域的人，把救恩史帶入末世階段<sup>25</sup>。

拉內也稱基督之死（包括祂的復活）為救恩的「聖事象徵因」，這種原因與聖事的作用相似，聖事是有形的標記，表明無形的恩寵，並藉著表徵的方式賦予恩寵，使恩寵在人身上真實臨現。拉內引述聖事神學的基本原則說：「聖事以表明恩寵的方式使恩寵實現」（*Sacramenta causant gratiam, quia et prout significant gratiam*）<sup>26</sup>。聖事既是恩寵的標記，也是產生恩寵的原因，「標記」與「原因」正是同一事實的兩面。梵二《教會憲章》稱教會為救恩的「聖事」，並以「記號」和「工具」解釋這聖事的意義；這正表示聖事具有「標記」和「原因」的雙重意義。拉內稱基督在十字架上的死為「救恩的原始聖事」（*primary sacrament of redemption*），說明這十字架不但是救恩的「記號」，而且基督的死與復活，事實上給人類開創了一個新的救恩境界<sup>27</sup>。

拉內也稱基督的死為天主救恩意願的「實在象徵」，意思是說，藉著基督之死，天父永恆的救恩意願在歷史中獲得圓滿實現，並彰顯出來，使人類能分享這救恩。按照拉內的象徵理

---

<sup>25</sup> “One Christ and Universality of Salvation,” *TI*, vol.16, p.204.拉內主張天主的「自我通傳」（*self-communication*）是藉著聖言和聖神進行，兩者相輔相成：聖言的自我通傳在歷史中實現，聖神的自我通傳是超越歷史的，但也推動救恩史趨向基督奧蹟這目標；參閱 Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burns & Oates, 1970), pp.82~87, 91~94.

<sup>26</sup> “One Christ and Universality of Salvation,” *TI*, vol.16, pp.212~213.

<sup>27</sup> “Salvation,” *SM*, vol.5, pp.431~432.



論，象徵與被表徵事物之間有彼此從屬的關係，被表徵的事物產生象徵，同時也透過這象徵在時間空間中，達到自我實現；因此，象徵與被象徵的事物互為因果，彼此從屬。天主的救恩意願與基督死而復活的奧蹟也有相似的關係，這救恩意願一面導致基督的逾越奧蹟，同時也透過這奧蹟，天父的救恩意願在歷史中實現和顯示出來。因此，拉內稱天主的救恩意願為救恩的「形成因」，而以基督的死與復活為「聖事象徵因」<sup>28</sup>。

拉內的理論強調，天父的救恩意願才是人類救恩的最後根源。巴爾大撒（H. U. von Balthasar）曾對拉內的「聖事象徵因」提出批評，認為這論調無異是把新約有關基督「為了我們」而死的信念轉移到天父身上<sup>29</sup>。如下文所示，拉內的「聖事象徵因」並不否認或減弱基督之死是「為了我們」的意思，但拉內願意指出基督之所以「為了我們」而死，是來自天父的「為了我們」；如同保祿說：「為了我們天主使那不認識罪的成了罪，好叫我們在他內成為天主的正義」（格後五 21）<sup>30</sup>。拉內也可以引用保祿《羅馬書》感人肺腑的語句：「他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？」（羅八 32）<sup>31</sup>。基督之所以能「為了我們」而死，是因為

<sup>28</sup> *Foundations of Christian Faith*, p.284; "One Christ and Universality of Salvation," *TI*, vol.16, pp.213~214.

<sup>29</sup> Hans U. von Balthasar, *Theodramatik III, Die Handlung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), pp.253~262.

<sup>30</sup> "One Christ and Universality of Salvation," *TI*, vol.16, p.208；參閱思高本譯文：「因為他曾使那不認識罪的，替我們成了罪」；這譯文與希臘文原意不符合，原文是說「天主為了我們，使那不認識罪的成了罪」。

<sup>31</sup> 奧力振在詮釋《創世紀》亞巴郎祭子的一幕時，感動地引述保祿

天父首先「爲了我們」把自己的兒子交出了。

#### 四、基督之死的象徵意義

以基督的死比作救恩的聖事或象徵，其中可能產生的誤解是聖事的被動性。以聖洗聖事爲例，聖洗的水及禮儀是賦予恩寵的工具，但這是被動的工具；恩寵的主動原因是施予恩寵的天主。在稱基督爲救恩的聖事時，必須指出基督是有人格的聖事或象徵。祂的死一面是天父救恩意願導致的結果，但同時也是基督本人的自由抉擇。拉內同意新約把基督的死視作祂向父救恩意願的自由回應，是服從父旨意的最高表現（若十 15~18；斐二 7~8）<sup>32</sup>。基督在十字架上的犧牲，不但是天父仁愛的象徵，也是基督本人對人類無限仁愛的象徵。新約雖然也說天父「爲了我們」把基督交付出來，但一般是說基督「爲了我們」捨棄了自己<sup>33</sup>。保祿書信格外指出這「爲了我們」，是基督愛的表現（迦二 20；弗五 2）。

拉內的象徵理論是來自有關聖心敬禮對象的討論，拉內主張這敬禮的對象，便是基督血肉的心，以及這心所象徵基督對人類的無限仁愛<sup>34</sup>。拉內也指出聖心敬禮的主要聖經來源，便是耶穌死後懸在十字架上，肋旁被刺透的敘述<sup>35</sup>；這被刺透的

---

這節經文，讚嘆天父憐惜了亞巴郎的獨子，卻沒有憐惜自己的愛子；參閱 *In Gen. hom.*, 8, 8；PG 12, 208.

<sup>32</sup> “Salvation,” *SM*, vol.5, p.428.

<sup>33</sup> “One Christ and Universality of Salvation,” *TI*, vol.16, p.208. 拉內引述以下經文：迦一 4；三 13；格前一 13；十一 24。

<sup>34</sup> “Theology of the Symbol,” vol.4, pp.250~252.

<sup>35</sup> 拉內在茵斯布魯克（Innsbruck）大學的神學博士論文便是以「基

心是基督死的憑證，也是祂愛的象徵，格外象徵基督透過十字架上的死所表現的愛。

如上文提及，拉內批評安瑟莫的賠償理論把重點放在基督的死，忽略了天父的救恩意願。拉內也指出，就是在論及基督的死時，安瑟莫主要停留在這死的補贖價值，沒有進一步說明這死對人類救恩的內在意義<sup>36</sup>。拉內對於死的神學意義，尤其對基督之死的意義，作了深入的反思。他首先提出人類面對的死，同時是「被動」也是「主動」的事件：一方面，死是一種外來的力量，人無法反抗，只有被動地接受和經歷；但在另一方面，死也是人主動完成的內在行為。假如我們把人的生命看作他自我實現的過程，死便是這過程的完結。人在死時內心的態度便是他生平對真、善、美所作抉擇的綜合，也是他一生與天主交往的總結；因此，拉內稱死亡是人一生最後所作綜合性的內在行動<sup>37</sup>。

死亡本來是一種自然現象，是人有限的本性以及精神與肉體組合的結果；即使亞當沒有犯罪，他也會平安地結束在地堂的生活方式，然後進入天主永恆的生命。但拉內指出，今日人類面對的死亡卻是罪的後果，除了肉體的痛苦外，人死時還帶

---

督被刺透的肋旁」為主題：“E Latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19, 34”; dissertation, Innsbruck University, 1936。拉內指出在教父的著述裏，基督被刺透的肋旁是聖心的標記（115-116頁）。

<sup>36</sup> “Salvation,” *SM*, vol.5, p.430.

<sup>37</sup> Karl Raher, *On the Theology of Death* (London: Burns & Oates, 1965), pp.30~31; Idem, “Death,” *SM*, vol.2, p.60.

著精神的焦慮和內心的疑懼不安；這樣的死亡，是人類罪的懲罰和後果<sup>38</sup>。

爲了救贖有罪的人類，基督取了我們受了罪的損傷的人性，「帶著罪惡肉身的形狀」（羅八3）；在各方面與我們相似，只是沒有罪過（希四15）。因此，基督在十字架上經歷的死不但是人類罪的懲罰，也充分揭示罪的性質<sup>39</sup>。罪是人對天主的違抗，不肯服屬於天主；結果是與天主隔絕，淪於無能無力的處境中。基督被釘在十字架上，遭受天父及衆人的遺棄；並且懸在十字架上，不能動彈，無法自救。這種被遺棄及軟弱無能的狀況把罪的性質表露無遺。但基督本來無罪，祂所背負的是人類的罪辜，爲了完成天父的救恩計劃，基督甘願經歷死亡的痛苦；正因此，基督在十字架上帶來了罪的翻案，罪是對天主的違抗與背叛，基督的死卻是對父的愛與服從的最高表現。透過十字架的死，基督把本來是罪與違命的標記，化成愛與服從的標記<sup>40</sup>。

基督在十字架上的死，表示祂向天父無條件的自我交付，新約把這交付解作祭獻。拉內指出，祭獻必須蒙受天主的悅納，才能成爲真正的祭獻，基督的復活便是父以行動表明對這祭獻

---

<sup>38</sup> *Theology of Death*, p.49; “Death,” *SM*, vol.2, p.59.

<sup>39</sup> *Theology of Death*, p.61; “Death,” *SM*, vol.2, pp.60~61.

<sup>40</sup> *Theology of Death*, p.62: “It is precisely in its darkness that the death of Christ becomes the expression and embodiment of his loving obedience...What was the manifestation of sin, thus becomes, without its darkness being lifted, the contradiction of sin, the manifestation of a ‘yes’ to the will of the Father.”參閱：“Death,” *SM*, vol.2, p.61.

的悅納；因此，基督的死與復活構成同一奧蹟的兩個階段<sup>41</sup>。這死而復活的逾越奧蹟，替人類開創了一個新的救恩境界，拉內應用基督「下降地府」的圖像對這境界作了具體的描述。他說基督死後進入「地府」（Sheol）；也可以按照「約納徵兆」，說基督「三天三夜在地心」（瑪十二 40）<sup>42</sup>。拉內表示，因著祂的死與復活，基督的人性也成了「宇宙的中心」，與世界開始一種「泛宇宙的關係」（pancosmic relationship），可以與所有的人直接接觸，像能量中心一般在他們身上施展救恩的力量<sup>43</sup>。

藉著基督的聖死與復活，人類的死獲得新的意義。這死一方面仍是罪的後果，但同時也是服從與救恩的標記。人在面對死亡時可以作出自由抉擇，或選擇對天主的反抗而重複亞當違命之罪，使自己的死成為罪與懲罰的標記。但人死時也可以選擇基督對父那種愛與服從，參與基督之死，使死亡成為救恩的事件<sup>44</sup>。

拉內指稱，基督徒參與基督之死是以聖事開始，他引述歐提基（Eutychius）的言論，指出基督徒藉聖洗及聖體聖事「神秘

<sup>41</sup> Karl Rahner, "Dogmatic Questions on Easter," *TI*, vol.4, pp.129~130.

<sup>42</sup> 思高譯本作：「人子也要在地裏三天三夜。」希臘原文是 en te kardia tes ges：「在地心」（in the heart of the earth）；「約納徵兆」表示基督死而復活的奧蹟。有關基督下降地府的反思，見：*Theology of Death*, pp.64~65。

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp.66~67；拉內說：“When the vessel of his body was shattered in death, Christ was poured out over all the cosmos; he became actually, in his very humanity, what he had always been by his dignity, the heart of the universe, the innermost centre of creation” (p.66)。參閱：“Death,” *SM*, vol.2, p.61.

<sup>44</sup> *Theology of Death*, pp.70~72; “Death,” *SM*, vol.2, p.62.

地」參與基督之死，這種透過聖事的參與在死的時刻「實際地」完成<sup>45</sup>。基督徒受洗歸於基督的死亡，與祂一同埋葬（羅六 3~4）；又在舉行感恩祭時宣報基督的死（格前十一 26）<sup>46</sup>。拉內表示，信徒不但在禮儀中，也該在生活中宣報基督的死，參與祂的苦難，相似祂的死（斐三 10）<sup>47</sup>。因此，基督徒參與基督之死，以聖事開始，在生活中延續，在死時圓滿實現，成為死在主懷的真福者（默十四 13）。

## 五、「聖事象徵因」的評價

拉內對基督之死的救恩意義提出新的解釋，這是因為他對安瑟莫的「賠償理論」感到不滿；在評價拉內的理論時，我們還是要從安瑟莫的理論開始討論。上文已指出「賠償理論」的兩個主要缺點：(1)這理論為了彰顯天主的公義，而忽略了天主的仁愛與寬恕；(2)對基督的救恩只作了外在法律上的解釋，未能說明基督之死對人類救恩的內在意義。拉內以「聖事象徵因」闡釋基督之死的救恩意義，正好補足賠償理論這兩項缺點；在評價時，我們會格外以新約聖經資料衡量拉內的理論。

首先，拉內的「聖事象徵因」強調天父的救恩意願才是人

---

<sup>45</sup> *Theology of Death*, p.69: "We have only, too, to recall, as Eutyclus (A. D. 582) said, that there occurs 'pragmatically' in death what had occurred 'mystically' at the sacramental heights of Christian life, in baptism and in the Eucharist, namely our assimilation to the death of the Lord. What occurs 'sacramentally' in these moments of culmination, happens 'really' in our death: the partaking in the death of our Lord."

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp.74~76.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp.76~77.

類救恩的根源或「形成因」，基督的死不是為了平息天主的義怒，或把一個施行懲罰的天主改變為寬恕的天主。相反地，全部救恩史是天父永恆救恩意願產生的後果；基督事蹟是救恩史的高峰，正是天父給予人類的恩賜（若三 16）。拉內以基督的死為天父仁愛的象徵，這正符合新約的見證。保祿在《羅馬書》以基督的死作為天主愛人類的憑證或標記：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明天主怎樣愛我們」（羅五 8）。《若望書信》稱天主是愛，並接著指出基督的犧牲是天父愛的標記：「天主對我們的愛在這事上已顯出來……且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 9~10）；我們的「贖罪祭」也是天父的恩賜。

拉內「聖事象徵因」的第二個貢獻，是說明基督之死對人類救恩的內在意義，或對人生意義的影響。十字架上的死是殘酷、羞辱及痛苦的極點，基督以經歷死亡的方式克勝了死亡；拉內稱基督的死把一個本來是罪與懲罰的標記，化成愛與服從的標記。這表示十字架是雙重的標記，既是罪與懲罰，也是愛與服從的標記；在十字架上，這第二種象徵意義獲得了勝利。現在讓我們看看拉內的言論與福音的資料是否配合。

基督的死具有雙重的象徵意義，這可從耶穌在十字架的禱告顯示出來。關於這方面，對觀福音代表兩個不同的傳統，按照馬爾谷和瑪竇的記載，耶穌最後的禱告是：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五 34）；這禱告表露了基督垂死時受到被父遺棄的痛苦，顯示十字架的死是罪與罰的標記。但按照路加的記載，耶穌最後的禱告是：「父啊！我把我的靈魂交付在你手中」（路廿三 46）；這是向天父充滿信賴的交託，顯示十字架的死是愛與服從的標記。

基督在十字架上垂死時，一面感受到被父遺棄的痛苦，但同時也向父作了完全的交付。按照聖經學者的提示，馬爾谷和瑪竇記載的經文是《聖詠》廿二篇的開端，這句話在耶穌口中出現，表示祂死時以這聖詠禱告。這首聖詠以哀怨開始，繼而表達對天主的信賴、求助、交託和讚頌；這聖詠恰當地綜合了基督在十字架上垂死時的心情<sup>48</sup>。祂把一個罪與懲罰的標記奇妙地化成愛與服從的標記；聖史記載的兩句不同的經文，正好反映這轉化的過程<sup>49</sup>。

拉內以基督的死與復活為同一奧蹟的兩面，並稱這逾越奧蹟為「救恩的原始聖事」，這「聖事」一詞把基督的逾越奧蹟與教會的聖事連貫起來，說明基督徒是通過聖洗聖事及感恩祭參與基督之死。拉內也提出這種以聖事方式的參與，必須在生活中具體地顯示出來。他認為十字架是基督徒靈修恆久不變的主要因素<sup>50</sup>，這十字架格外表示在日常生活忠於職守，以及對人生各種考驗與挫折的接受及順應；拉內稱這些經驗為「聖神

---

<sup>48</sup> 參閱：Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, vol.2 (New York: Doubleday, 1994), pp.1049~1051；黃克鏞，〈在他，只有一個「是」：聖經中基督的彩石鑲嵌畫像〉，見房志榮等著，《21世紀基督新畫像》（台北：光啓，2003），141~143頁。

<sup>49</sup> 離羅馬不遠的Nemi鎮中一所聖堂內有一樽很大的古老苦像，這苦像顯示耶穌的雙重面貌。從一邊看，可見耶穌垂死時極度的哀傷痛苦；從另一邊看，卻表現安祥委順的面貌。雕刻這苦像的藝術家可說綜合了對觀福音關於耶穌在十字架上禱告的兩個不同傳統。這苦像也可以應用於拉內的反思：基督的死把罪與懲罰的標記化成愛與服從的標記。

<sup>50</sup> Karl Rahner, "Following the Crucified," *TI*, vol.18, pp.157~170.



的經驗」，是一種日常生活中的神秘經驗<sup>51</sup>。因此，按照拉內的思想，基督的死不但有贖罪的價值，更給人類的死帶來救恩意義，使人可以重複祂對天父的「是」，參與祂的死。拉內也指出基督徒參與基督之死的方式：以聖事開始，在日常生活中具體地實現，在人死時圓滿告成；拉內的特殊貢獻在於顯示基督的死對基督徒靈修生活的密切關係。

## 結 語

拉內創新地以「聖事象徵因」詮釋基督的死，這不但可以補充安瑟莫「賠償理論」的欠缺，也使基督之死的救恩意義顯得更豐富、更深入。梵二指稱，「面對死亡是人生最大的謎」（《現代》18），拉內有關基督之死的反思給人帶來一個大喜訊：基督以祂的死把本來是罪與懲罰的標記，化成愛與服從的標記；但更大的喜訊是，祂邀請我們參與祂的死，透過重複祂向父說的「是」，我們可以參與祂的死，使我們的死也成為愛與服從的標記。

拉內對基督之死的反思，可視作他神學思想的綜合，包括了不少拉內重要及富啟發性的觀點或言論，如：天主普遍性的救恩意願、祂的自我通傳、狹義和廣義的救恩史、基督的逾越奧蹟、象徵理論、聖事神學，尤其死的神學意義及基督之死的意義，以及基督徒參與基督之死等觀念。可以說，在拉內有關基督之死的「聖事象徵因」這反思裏，蘊藏著拉內神學和靈修思想的精華。

---

<sup>51</sup> Karl Rahner, *The Spirit in the Church* (London: Burns & Oates, 1979), pp.17~22.

# 卡爾·拉內對神的定位

## 從宗教哲學的角度評析

蔡淑麗

### 前言

究竟德國思想家卡爾·拉內 (Karl Rahner, 1904~1984) 在其「形上學人類學」(metaphysical anthropology) 又名「基礎神學人類學」(fundamental-theological anthropology) 中，對神的定位是否可以解決在他之前的思想家所產生之宗教哲學的問題呢？在探討這個問題的解答時，首先必須先釐清拉內為什麼要重新定位神，並從所獲得的解答中，開顯他所批判之思想家的主張；然後再從「拉內對神的定位」之中，找出其特色，並跟他所批判的思想家之思想加以評比，以找出他們之間有何不同；最後再歸結出拉內之主張，是否可以解決那些他所批判之思想家的弊病問題。為此，本文將分下列三部分加以闡述：

壹、為什麼拉內要重新定位神

貳、拉內對在他之前的思想家對神之定位的批判

參、拉內對神的定位是否可解決他所批判之思想家的問題

在十八世紀啓蒙運動時期以前，將探討關於「神」這個議題的學問稱之為「神學」，至啓蒙運動時期開始，才將這門學

問稱為「宗教哲學」<sup>1</sup>。本論文旨在探討：拉內對神的定位是否可以解決「宗教哲學」的問題，而非拉內對神的定位是否可以解決「神學」的問題，正是因為拉內是啓蒙運動時期之後的思想家，當時所使用的名稱是「宗教哲學」而不是「神學」。不過因為在內文裡，有些學派的思想是屬於啓蒙運動時期之前的思想，所以，相關部分仍然沿用其所屬時代所使用之稱謂，以保存其原有面貌。

## 壹、為什麼拉內要重新定位神

為什麼拉內要重新定位神呢？因為他認為在他之前的思想家，尤其是在他生存的年代裡所盛行的基礎神學或宗教哲學，在定位神時產生了一些弊病，導致不僅神的真實面目無法被呈顯，而且人的「主體性」（subjectivity）也被疏忽，所以，他針對這些弊病加以思考，並深思熟慮地提出新的宗教哲學思想，重新定位神，以解決他所發覺的問題。

拉內之前的思想家在定位神時，對人的本質結構所著重的層面不同，可歸結為「理性」和「感性」兩個層面。但不管是從理性思維的角度（包括：天主教基礎神學、理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」）或感性經驗的角度（包括：實證主義—信仰主義的神學、史萊馬赫和奧圖的宗教體驗及辯證神學）定位神時，都分別產生了一些缺點，或者導致神鮮活的動態本質無法被開顯；或者導致人的「精神性」（spirituality）、「超驗性」（transcendentality）、「開放性」（openness）及「歷史性」（historicity）被忽略；或者導致啓示的真實意涵被蒙蔽。所以，不僅使得啓示變成是從人自身

---

<sup>1</sup> 曾仰如，《宗教哲學》（台北：臺灣商務，1994），11頁。

方面去規定的可能內容，正如拉內所表達：「現代主義宗教哲學對於神可能發出啓示之地點的錯誤看法，使得啓示變成可以從人自身方面去規定的可能內容」<sup>2</sup>，而且使得人與神之間始終無法建立起實質的關係。因此，唯有真正開顯人的精神性本質，並以此為基礎，將神視為人及其經驗所可直接在固有自我所把握的事實，如此才可開顯啓示的真實意涵，並建立起人與神之間的動態關係。

拉內認為，若以「顯題的」(thematic)<sup>3</sup>思維概念探討神時，祂並非只是傳統形上學裡存有者和對存有之認識的絕對根據，正如多瑪斯(Thomas Aquinas, 1225~1274)所表達的：「神往往被視為存有者和關於存有者之科學的本源，祂絕不會是一個純粹屬於人的科學的對象」<sup>4</sup>；祂同時也是人的超性存在體驗裡，密切溝通與對話的對象。若以「非顯題的」(unthematic)<sup>5</sup>心靈體驗探討時，祂並非只是直覺與信仰的對象而已；祂更是人主動理智所超趨的終極目標。

---

<sup>2</sup> *Hörer Des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von J. B. Metz (München: Kösel-Verlag, 1963), pp.139~145. 拉內認為，人是具歷史性的精神存有，他的超驗性的地點永遠也是歷史性的地點，所以，神對人可能的啓示的地點，永遠而且必然是人的歷史。但現代主義宗教哲學卻認為「人的意識與經驗」是神可能發出啓示的地點。

<sup>3</sup> 「顯題的」意指用概念做確切說明的知識，亦即經反省而突顯的題材。本註腳係摘自 Baker-Hang, 〈顯題的〉，布魯格(W. Brugger)編著，《西洋哲學辭典》(項退結編譯，台北：華香園，1992)，451頁。

<sup>4</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.20.

<sup>5</sup> 「非顯題的」意指伴隨著某一明言概念之認識行動中所隱含的知識。本註腳係摘自 Baker-Hang，前引文。

## 貳、拉內批判前人思想家對神之定位

拉內在《聖言的傾聽者》中，針對在他之前的一些學派的思想提出批判，他所批判的學派思想包括：「天主教基礎神學思想」、「理性主義思想」、「啓蒙運動時期之『自然神論』思想」、「新教宗教哲學思想」及「實證主義—信仰主義（positivist-fideistic）的神學思想」。在本單元裡所採取的表達方式是，首先敘述這些學派之思想主張，接著再指出拉內是如何批判。全單元將區分為「對天主教基礎神學思想家對神之定位的批判」、「對理性主義與啓蒙運動時期的『自然神論』思想家對神之定位的批判」、「對新教宗教哲學思想家對神之定位的批判」及「對實證主義—信仰主義的神學思想家對神之定位的批判」四部分，進一步加以闡述。

### 一、對天主教基礎神學思想家對神之定位的批判

究竟拉內如何批判天主教基礎神學思想家對神之定位呢？概括而言，就是認為天主教基礎神學思想家在定位神時未能深入地反省啓示內容和人之間的實質關係。爲什麼呢？在本單元裡，將區分為「天主教基礎神學思想家對神之定位」及「拉內對天主教基礎神學思想家對神之定位的批判」兩部分加以闡述。

#### （一）天主教基礎神學思想家對神之定位

究竟天主教基礎神學思想家如何定位神呢？

拉內在《聖言的傾聽者》中指出，在天主教基礎神學思想裡，由於對神的啓示之處理方法的不同，形成了兩種不同類型的神學思想。第一種類型是指對神的福音之單純傾聽，稱爲「實證神學」（positive theology）。正如拉內所言「實證神學之爲實證

神學，是因為神在言說，並非人在思考。神在其中顯現，而非所顯現的是人及其本質」<sup>6</sup>。第二種類型稱為「思辨神學」（speculative theology），是指從人的歷史的精神性本身所具有的形式觀點出發，對所傾聽到的啓示作系統的整理<sup>7</sup>。就「思辨神學」而言，在天主教基礎神學思想裡，主要是以多瑪斯之神學思想為基礎。多瑪斯主張：「神學是理性在信仰光照、推動下的活動」<sup>8</sup>，換言之，就是以人之精神本質—「理性」的自然之光，對宗教加以解釋，以理解信仰。所以，對神之啓示的處理方式就是屬於「思辨神學」類型。

這兩個學派思想家對神的定位，其共同特色是對於神具有位格性及對於神具有創造萬物的能力之肯定，同時，將「由神『啓示』（revelation）以色列祖先，並由耶穌基督完成啓示的過程，所形成的啓示真理」視為絕對預設的態度是一致的。但這兩個學派思想家對神的定位亦各有其特色。下文分述之：

## 1. 實證神學思想家對神之定位

什麼是實證神學呢？實證神學思想家又如何定位神呢？在本單元裡將區分為「實證神學的思想淵源及基礎」及「實證神學思想家對神的定位」兩部分加以闡述。

### (1) 實證神學的思想淵源及基礎

實證神學主要傳承於以柏拉圖（Plato, 427~347 B.C.）之觀念論、新柏拉圖主義普羅丁（Plotinus, 205~270）思想，及以基督教信仰為基礎的奧斯丁（Augustine, 354~430）之神學思想系統。奧斯

<sup>6</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.206.

<sup>7</sup> 同上，pp.205~206.

<sup>8</sup> 張春申，《神學簡史》（台北：光啓，1994），46頁。

丁曾試圖融合希臘時期思想家之哲學思想及猶太人的宗教思想，但他發現從理性思維角度所認知的神，與信仰的神有衝突，便主張理性應服從信仰，換言之，哲學是神學的奴婢。正如李杜所表示<sup>9</sup>：

「當他從純哲學思辨上去討論知識問題，而發現到由對知識問題的討論所了解的神，與他所信仰的基督教的教義有衝突時，才有理性應順服信仰，及由理性不能完全認識神而應以信仰去輔助理性的調合宗教信仰與哲學思辨的主張。」

因此，奧斯丁在其神學思想裡便主張人類無法以理智來認識神，只能以愛來認識，所以，「認識必須與愛結合」<sup>10</sup>；也就是說，人的理性必須要有神的「光照」（illumination），才能達到真正的認識；同時，認識的最終目標就是信仰，就是認識神。因此，他在證明神存在時，強調人內心的不安與仰慕經驗，並以神為最後目的，來論證神的存在。José Gómez Caffarena 將這種對神存在的論證稱為「形上學論證」，他這麼描述<sup>11</sup>：

「形上學論證的第一基本形式，是要尋求神作為我們的最後目的。它從兩個事實出發：人對於善的傾向，以及奧斯丁所謂人之不安（即不斷追求超越他所達到的具體目標以外之

<sup>9</sup> 李杜，《中西哲學思想中的天道與神》（台北：聯經，1991），225~226 頁。

<sup>10</sup> 張春申，《神學簡史》，45 頁。

<sup>11</sup> José Gómez Caffarena, "The Proofs of the Existence of God", Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth, Edit. *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, vol.2 (New York: Herder and Herder, 1968), p.396.

事），此二者揭露了一無限的地平線，而透過此地平線吸引著我們的，就是一個無限的存有。」

後來波納文德（Bonaventure, 1221~1274）也繼承了奧斯丁在神學方面的主張與精神，強調：「神學不是理性在信仰的光照，而是天主的恩惠」<sup>12</sup>。

## (2) 實證神學思想家對神之定位

實證神學興起的原因是什麼？其對神的定位之特色又是什麼？本單元裡將區分為「實證神學興起的原因」及「實證神學思想家對神的定位」兩部分加以闡述。

### a. 實證神學興起的原因

實證神學興起於十六世紀末，並與思辨神學形成對立，其原因一方面是受到十四世紀奧坎（William Ockam, 1285~1349）的「唯名論」（nominalism）對於理性的不信任；另一面是為答覆人文主義與異端問題的需要，必須探究聖經及教父們的思想，並自其中擷取相關內容，以說明與注解教義。

### b. 實證神學思想家對神之定位

實證神學思想家是傳承奧斯丁的思想系統，「將神對人的啓示視為是神對人的恩寵，而人並非依理智的自然之光而認知神之啓示，而是必須依靠神的光照。因此，人能在啓示事件中與神相遇，這就是神對人的救恩。而人的超越性與歷史性就是在與神相遇中實現」<sup>13</sup>。所以，實證神學思想家從實證的角度特別重視神之啓示及救恩史中的「實際內容」。

---

<sup>12</sup> 張春申，《神學簡史》，45頁。

<sup>13</sup> 〈奧斯定主義〉，輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），850~851頁。



綜合言之，實證神學思想家對神的定位呈顯了一些特色，正如張春申在《神學簡史》中提到依納爵在其「與教會感受一致的規則」第十一條中的一段話，很能表達「實證神學」的特色：「實證聖師如聖熱羅尼莫、聖奧斯丁及聖額我略等人，最善於動人情緒，使人在一切之上愛慕事奉吾主天主」<sup>14</sup>。又如拉內也詮釋了實證神學的特色而表示：「實證神學之特色，是神在言說，並非人在思考。所顯現的是神而非人及人的本質」。

## 2. 思辨神學思想家對神之定位

什麼是思辨神學呢？其思想淵源為何？思辨神學思想家又如何定位神呢？本單元將區分為「思辨神學的淵源」及「思辨神學思想家對神的定位」兩部分加以闡述。

### (1) 思辨神學的思想淵源

亞歷山大的猶太思想家菲洛（Philo, 25~50）依據聖經及猶太教義，主張世界只有一個創造主，並融合柏拉圖之「觀念論」及亞里斯多德（Aristotle, 384~322 B.C.）之「動力因」思想，主張「觀念是動力，創造主用這些觀念動力造化萬物，而這些觀念的元首稱為『logos』」<sup>15</sup>。菲洛因而成為第一個建立神學思辨系統的思想家，並開啓了中世紀思想家對神的議題之理性思維模式的先鋒。

### (2) 思辨神學思想家對神之定位

思辨神學在天主教的基礎神學裡，指的就是以多瑪斯的思想為基礎的神學。在多瑪斯的思想裡，主要承襲亞里斯多德的

---

<sup>14</sup> 張春申，《神學簡史》，59頁。

<sup>15</sup> 張振東，《西洋哲學導論》（台北：學生書局，1978），105頁。

知識論與形上學。就神的本質而言，他運用了亞里斯多德形上學的基本概念，將神定位為純形式與純實現。就對神的認識而言，他承襲了亞里斯多德的知識論思想，主張理性本身就具有認識能力，不需要天主的光照即可認識一般事物的本質、意義與價值。同時，理性也可以透過信仰的光照，擁有關於神的知識，所以多瑪斯表示：「神學是理性在信仰光照下為信仰作解釋，它為信仰作前導，也將信仰經過演繹產生系統」<sup>16</sup>。就證明神存在而言，他結合了類比推理及形上因果推理，形成後天演繹論證（即有名的「五路論證」），以經驗世界的結果為出發點，推溯出創造這個結果的原因—神的存在。

有鑒於多瑪斯在神學的領域裡，凸顯理性的思辨功能，所以將其在這方面的學說稱之為思辨神學。

## （二）拉內對天主教基礎神學思想家對神之定位的批判

拉內在《聖言的傾聽者》中所指出之天主教基礎神學思想的弊病<sup>17</sup>，本單元為方便說明，自行將它歸結為四點闡述，茲將這四點分述如下：

1. 對「關於神的自然形上學的知識」與「啓示的可能內容」這兩者之關係的界定是非常浮泛的，彷彿啓示的奧秘只作為一部分新知識附加於自然知識之上。換言之，對於「信仰基礎」（Glaubensbegründung）的概念很少或者完全未被提到。亦即並沒有充分說明為什麼奧秘會在人心中形成概念，構成人知識的一項內容。

<sup>16</sup> 張春申，《神學簡史》，44頁。

<sup>17</sup> *Hörer Des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, pp.32~36.

2. 並未充分說明：人為什麼有能力接受這種超性的啓示，以及人憑藉著其本質構成，為什麼對於接受一種自身不可能達到的超性知識是開放著的。換言之，並沒有深入地從人這方面來考察啓示內容和人的認識之間的關係。
3. 沒有突出地說明：人為什麼先驗地從他的本質構成上，便被規定必須通過自由啓示，而且只能通過自由啓示來充實自己的知識。換言之，人為什麼有接受啓示的義務呢？
4. 很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個問題。因為拉內認為，在任何一個歷史事實被證明之前（例如基礎神學中提到的，作為堅信的基本奇蹟之基督福音或基督復活這類事實），都必須從人的本質出發，說明人有義務去探究這些歷史真理。

## 二、對理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對神之定位的批判

拉內如何批判理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對神之定位呢？概括而言，就是認為理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家在定位神時，未重視人的「歷史性」、「超驗性」及真實的「超性存在體驗」（supernatural existential）。

為什麼呢？在本單元裡將區分為「理性主義及啓蒙運動時期之『自然神論』思想家對神之定位」及「拉內對理性主義及啓蒙運動時期之『自然神論』思想家對神之定位的批判」兩部分加以闡述。

### （一）理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對神之定位

究竟理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家是如

何定位神呢？

理性主義思想家及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家均著重人的理性，其中理性主義思想家主張以先天演繹的方式，藉著概念的分析，來論證必然的真理；同時，在論證那些奠定人的存在、人的得救的基本真理時，似乎可以事先不把某一個歷史事實考慮進去。例如：萊辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729~1781）便認為「歷史的真理不可能是構成和改變形上學和道德的概念的基礎」。而這個思想至今仍存在於各種啓蒙思想及自由主義思想中<sup>18</sup>。「自然神論」思想家更是企圖將基督宗教理性化及自然化，並認為超自然與超理性的啓示恩寵是不可能的。

在本單元裡，將區分為「理性主義思想家對神的定位」與「啓蒙運動時期之『自然神論』思想家對神的定位」兩部分進一步加以闡述。

### 1. 理性主義思想家對神之定位

理性主義思想家在定位神時，其共同的特色便是「以先驗推理的思考方式，藉著概念分析，企圖為理性宗教做哲學的奠基」<sup>19</sup>。這種從理性的思維角度來定位神，形式上似乎與天主教的思辨神學一樣，但實質上其內涵卻不相同，因為天主教的思辨神學是以基督教文化為前提，而理性主義卻沒有。尤其是理性主義創始人笛卡兒（René Descartes, 1596~1650），「把啓示排除在其理性系統、批判精神、方法的懷疑以及數學的明晰性之

---

<sup>18</sup> 同上，p.36.

<sup>19</sup> 張雪珠，〈自然神學〉《哲學大辭書》第三冊（台北：輔仁大學，1997），1794頁。

外，導致日後許多理性主義者頗具破壞性地批評宗教傳統」<sup>20</sup>；此外，他也將由中世紀思想家坎特布里的安瑟爾莫（Anselmus of Canterbury, 1033~1109）在《對話錄》（*Prologium*）中所提出之有關神存在的論證，重新詮釋，後來萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibnez, 1646~1716）也採用此論證證明神存在。康德在《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）中稱此論證為「存有學論證」（ontological argument）<sup>21</sup>。這個論證就是典型地以理性思維的概念來保障神的真實存在，不僅康德批判這個論證因為缺乏事實經驗為基礎，所以無法證明「絕對必然的存有一神」之存在<sup>22</sup>；拉內也批判這種透過先天推理所獲得的神概念是空洞無意義的。柯普勒登（Copleston）用三段論證將此頗受爭議的論證表述如下<sup>23</sup>：

大前提：神是那沒有人可以想像比祂更偉大者。

小前提：這個沒有人可以想像比祂更偉大者必然存在，不只存在於心內的觀念中，同時也存在於心外的世界。

結 論：因此神存在，不僅存在心內的觀念中，而且也存在心外的世界。

綜合言之，理性主義思想家只著重人的理性，並以此為基礎去批判宗教信仰與啓示，進而否定宗教信仰中的超性與奧秘之存在。

---

<sup>20</sup> 〈理性主義〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，529 頁。

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. by Norman Kemp Smith (London and Basingstoke: Macmillan and Coltd, 1929), pp.500~507.

<sup>22</sup> 同上，pp.500~501.

<sup>23</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II (America: The Newman Press, 1950), p.162.

## 2. 啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對神之定位

什麼是「自然神論」呢？究竟啓蒙時期之「自然神論」思想家是如何定位神呢？所謂「自然神論」，是一種將宗教信仰建立在自然和理性的思想主張，此派思想家主張「神對人的關係多藉自然律而非啓示顯示出來」<sup>24</sup>。此派思想大約流行於十七至十八世紀的歐洲，主要係受當時新興科學所流行有關牛頓之機械世界觀的影響，主張神只是宇宙大機械的創造者，但神在創造宇宙之後，便不再干預，讓一切依自然律運行，除非宇宙這個大機械出了毛病，神才進行修護工作。但神所創造的宇宙是夠完善與完美，不需要進行任何的修護，所以基督宗教所主張之一切超自然現象及超理性部分，不但是多餘的，而且也是不合理與不可能的。正如曾仰如所表示<sup>25</sup>：

「這派思想家企圖藉著理性去尋找足以管轄人類自然文化和社會的普遍原理……，因此產生了一種純理性的自然宗教，進而排斥一切神的啓示和超自然聯繫，以及神授的權威。」

英國的赫爾伯特（Lord Herbert of Cherbury, 1583~1648）是「自然神論」之父，他在聖經的啓示宗教之外，引進了自然宗教的觀念，也就是將神的存在奠基在人的理性和信念之上，反對宗教的超自然化及排除任何依據理性以外的其他權威的宗教。同時，「自然神論」思想家爲了維護理性，破除迷信亦反對歷史中有啓示的原則及曾發生過啓示的事件，因爲他們認爲這些啓

<sup>24</sup> S. N. Williams, 〈自然神論〉, S. B. Ferguson & D. F. Wright 主編, 《當代神學辭典》(楊牧谷編譯, 上冊, 台北: 校園書房, 1997), 282 頁。

<sup>25</sup> 曾仰如, 《宗教哲學》, 12 頁。

示的事件，如「神蹟」(Miracle)、「預言」(Prophecy)，或「聖經無誤」(Infallibility and Inerrancy of the Bible)都不是理性所能認識的<sup>26</sup>。

## (二) 拉內對理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對神之定位的批判

拉內認為理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家雖然重視人的理性，但卻忽視人的「超驗性」、「超性存在體驗」及「歷史性」。

就忽視人的「超驗性」而言，拉內認為理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家在凸顯理性時，卻又忽略了人主動理智對無限且絕對「擁有存有」(Seinshabe)之存有者一神，具有動態的「超趨性」(excessus)，也就是忽視人精神的「超驗性」。爲什麼呢？因爲人先天稟賦有理性之本質結構，在理性裡具有主動理智的結構，而鑒於人的有限性，所以，主動理智對無限且絕對「擁有存有」之存有者一神一具有無限的愛慕與嚮往，會全心歸向祂。而這種主動歸向之心，就是主動理智動態的「超趨性」，也就是所謂「人精神的『超驗性』」。因此，人精神具有「超驗性」。而因著「人精神的『超驗性』」，人具備有對「絕對『擁有存有』之存有者一神」開放的可能性，這種開放性正是神對人啓示的先驗條件，同時，也是人能夠接受啓示的可能性，更是人主體性的展現。

就忽視「超性存在體驗」而言，由於理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對人之超驗性的忽視，連帶地也忽視了人生命裡真實的「超性存在體驗」。但就真實的生命體驗而言，爰於人精神具有「超驗性」，而神的奧秘與超絕，並不

<sup>26</sup> S. N. Williams, 前引文。

能成爲人客觀的外在認知對象，只能作爲人知識的原理，正如 Emmanuel M. Lantin 在《基督的奧秘及人的理解》中所言：「神是真實地呈現於人，但並非以客體的方式呈現，而是以無名的、不可理解的奧秘，它支撐和滋養所有人類的知識……，並且是所有人類活動的原理和基礎」<sup>27</sup>。因此，人無法如一般的認知途徑，透過感覺經驗爲基礎，進而達到對神的認知；只能藉著神賜的恩寵，對神的啓示之傾聽及對神之奧秘的體驗；而且，這種不是藉著概念或言語的客觀認知，而是藉著恩寵達到對神性生命的分享，就是人的「超性存在體驗」。

所以，人的超性存在體驗就是人的超驗經驗，其所凸顯的，就是人的超驗經驗之「非顯題」即「超感覺的」面向。因此，理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家僅以存有學論證形式證明神存在，將神定位成思維產物之空洞概念。完全忽略了人生命裡真實且豐富的「超性存在體驗」。

就忽視人的「歷史性」而言，拉內在《聖言的傾聽者》中提到<sup>28</sup>：

「對於人的歷史性問題的討論，只能在表現出人本身的超驗性的地方開始，也就是在一般存有問題上開始。同時，人的歷史性不應通過純經驗的辨識，不應通過可能遇到的具體事實的簡單累積加以確定；人的歷史性也並非簡單地作爲已知的論斷得到確認，而是以先驗的演繹法，從人的精神本身所獨具的特點中推導出來的。歷史性屬於人

<sup>27</sup> Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding: Karl Rahner as a Fundamental Theologian*, p.38.

<sup>28</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.116.



的基本素質，它是人精神本身的歷史性。」

所以，人是具歷史性的精神存有。即所謂<sup>29</sup>：

「只有人是歷史性的存有者，而且爰於人的歷史性，所以，人會對存有發問，並意識到存有物之為存有物。同時，人的歷史性的先驗可能性條件，是人完全回歸的自我反省，並透過此反省而把握到存有。」

拉內表示，理性主義及啓蒙運動時期之「自然神論」思想家主張神在創造萬物後，不會繼續照護萬物，因此，啓示恩寵是不可能，而人也不可能去認識這種超自然與超理性的啓示恩寵。但拉內卻認為，爰於人是具歷史性的精神存有，而神以言語的形式在世界之內所顯現的自由啓示，從其自身方面而言，具歷史的意義，且必然在人的歷史中出現。所以人必然「轉向自己的歷史」，去傾聽神的啓示。

因此，在神的啓示與人的傾聽啓示之間所凸顯的，就是人的「歷史性」。亦即「在人的存有的空虛而又已成真實的範圍之內，所發生的神的這樣一種自由的行為本身就是歷史的」<sup>30</sup>。不過，理性主義思想家將啓示視為是「人的非歷史性的自律精神從自身方面所可能達到的對神認識的另一種稱謂」而已，不僅忽略了人是具歷史性的精神存有的本質結構，以及人「轉向自己歷史」的事實；而且也沒有辦法凸顯人與神之間因著啓示的溝通所產生的真實互動關係。這樣，不僅取消了人精神的無限開放性，而且也取消了神可能發出的啓示之自由性和不可猜

---

<sup>29</sup> J. B. Lotz, 〈歷史性〉，布魯格 (W. Brugger) 編著，前引書，249 頁。

<sup>30</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.194.

度性<sup>31</sup>。

### 三、對新教宗教哲學思想家對神之定位的批判

究竟拉內如何批判新教宗教哲學思想家對神之定位呢？概括而言，就是認為新教宗教哲學思想家在定位神時，因未能真正掌握人的本質結構，以致未能真正開顯神的啓示與人之間的真正互動關係，造成對人的否定之危機。爲什麼呢？在本單元裡，將區分爲「新教宗教哲學思想家對神之定位」及「拉內對新教宗教哲學思想家對神之定位的批判」兩部分加以闡述。

#### （一）新教宗教哲學思想家對神之定位

究竟新教宗教哲學思想家如何定位神呢？

受到新教宗教哲學奠基人路德（Martin Luther, 1483~1546）在信仰中對理性的不重視，及將信仰的行爲內在化的影響，新教宗教哲學在後來的發展呈現不同的風貌。依照拉內在《聖言的傾聽者》中將流行至當時的新教宗教哲學的思想，大約歸納爲兩種類型，並強調這兩種類型一再地變換著形式重新出現。由於第一種類型所對應的思想家較不明顯，所以筆者不敢妄加斷言是那個思想家或學派。而第二種類型的指涉較明顯，所以筆者認為，所指的是巴特（K. Barth）、布魯內（E. Brunner）及果加爾頓（F. Gogarten）等所發展的「辯證神學」（dialectical theology）。在本單元裡，將區分爲「新教宗教哲學的淵源」及「新教宗教哲學思想家對神的定位」兩部分加以闡述。

---

<sup>31</sup> 同上，pp.141~142.

## 1. 新教宗教哲學的淵源

路德是宗教改革運動的發起人，他的神學思想受到「奧斯丁主義」(Augustinianism)，尤其是這派思想家所主張「唯有信靠天主之恩寵與啓示，人才能認識真理」<sup>32</sup>之思想，及「唯名論」思想的影響，進而主張「信仰」、「恩寵」及「聖經」的絕對性與重要性，並以此思想為基礎，來解釋聖保羅「因信稱義」的教義。他認為人因信仰而非自己遵守法律而被稱為義，即所謂「唯靠信仰」(sola fide)。所以，人被稱為義人，並不是靠自己的努力，而是靠神的恩寵，即所謂「唯靠恩寵」(sola gratia)；正如谷寒松所言：「人之被稱為義人，並不是由於自己的工作與功勞，而是由於三位一體的天主絕對自由的愛與救贖性的臨在。這臨在就是恩寵」<sup>33</sup>。換言之，人就是因信仰而獲得恩寵，因獲得恩寵而被免除罪惡，進而成為義人；即所謂「因信稱義」。這是一種內在的「轉變」和「再生」的過程，就「轉變」而言，係指由罪惡感到確信獲救的精神變化；就「再生」而言，係指由「罪人」變成「義人」<sup>34</sup>。

同時，路德也主張「聖經至上的原則，嚴格地批判天主教會定斷信理(dogma)的能力」<sup>35</sup>。他認為唯有透過聖經才能真正認識與理解神所啓示的真理，所以反對「教會為保護聖經中的

<sup>32</sup> 〈唯名論〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，529頁。

<sup>33</sup> 谷寒松，〈唯靠恩寵〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，654~655頁。亦參考谷寒松，〈唯靠信仰〉，同上，654頁。

<sup>34</sup> 趙敦華，《基督教哲學1500年》(北京：人民，1994)，587~588頁。

<sup>35</sup> 谷寒松，〈信理〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，409頁。

基本信仰，以聖經為基礎，所宣佈的教會信仰道理」<sup>36</sup>，即所謂「唯靠聖經」（sola scriptura）。路德之神學思想為新教宗教哲學奠定了理論基礎。

## 2. 新教宗教哲學思想家對神之定位

拉內將新教宗教哲學歸納為兩種類型：第一種類型主張「神是世界和人的歷史性存在的內在意義和可能性」；第二種類型主張「神是人和他的世界的絕對對立者」<sup>37</sup>。這兩種類型的共同目標，都是希望走出傳統士林哲學裡的思辨神學之陰影，因為在傳統的思辨神學裡，將宗教信仰侷限在士林哲學的權威著作，尤其是在多瑪斯的思想中，尋找論據，辯駁異教。但是新教宗教哲學想以「自我的確信」，即自我對聖經和信仰的認識，作為信仰和知識的基礎與標準。因為新教宗教哲學思想家反對傳統天主教對理性的堅持，進而強調信仰的重要性，認為「只有神從事救恩工作，人並不能真正參與；神的啓示直接來自聖經，並不需要其他訓導權威」<sup>38</sup>。

就第一種類型而言，主要是承襲路德宗教改革時的積極意義，即強調人因對神的信仰而獲釋原罪，因此，神是世界和人的歷史性存在的內在意義和可能性。就第二種類型而言，主要是承襲路德宗教改革時的消極意義，即強調人的原罪，所以可推斷出是指涉由巴特、布魯內及果加爾頓等所發展的「辯證神學」。

<sup>36</sup> 谷寒松，〈信理史〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，40頁。

<sup>37</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.42.

<sup>38</sup> 谷寒松，〈基督教神學〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，616頁。

辯證神學思想家認為人因為犯了原罪，所以人的理性沒有能力理解神，即使在類比的意義下亦然。因此，在人與神之間，便存在著一道無形的鴻溝，而溝通這道鴻溝唯一的方法，便是透過在啓示中直接自我傳道的神自己。同時，啓示的內容只能藉著否定的陳述來界劃涇渭，而這種否定的陳述，不能如黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770~1831）所主張般，循辯證的過程提昇到「合」的階段；也不能如士林哲學所主張般，在肯定與否定之間得到某種調合。因此，對於神，我們只能消極地藉著否定的陳述界劃祂的性質，而不能積極地肯定祂的內容<sup>39</sup>。

## （二）拉內對新教宗教哲學思想家對神之定位的批判

拉內認為上述兩種類型之新教宗教哲學，其對神之定位，最終合而為一，使得神之「啓示」成為只是人自身本質的相關者，只是兩種類型各自有不同的標誌。在第一種類型裡，強調神等於人的歷史存在的意義和可能性，但是並沒有真正掌握人的精神性本質及人的超驗性；在第二種類型裡，所強調的是神對人的否定<sup>40</sup>。但是拉內卻認為人雖然犯了原罪，但因著神對人的恩寵，所以神賦予人主動理智，透過「擁有存有」的類比來理解神<sup>41</sup>。所以，新教宗教哲學思想家並未掌握到人是精神性存有的特性，因此，對神的啓示之認知，最後變成只是對人

<sup>39</sup> W. Brugger, 〈辯證神學〉，布魯格編著，前引書，160頁。

<sup>40</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.42.

<sup>41</sup> 有關拉內如何談論人藉著主動理智，透過「擁有存有」的類比來理解神之詳細內容，請參閱蔡淑麗，〈卡爾·拉內如何從存有學角度論神的本質與定位神〉《哲學與文化月刊》（2002年12月）。

作形式上的肯定或否定<sup>42</sup>。

#### 四、實證主義－信仰主義的神學思想家對神之定位的批判

究竟拉內如何批判實證主義－信仰主義的神學思想家對神之定位呢？概括而言，就是認為實證主義－信仰主義的神學思想家在定位神時，不僅未重視人的精神性的本質構成，進而導致對人的否定，而且將宗教侷限在經驗層面，未能真正開顯宗教的本質與意義。為什麼呢？在本單元裡，將區分為「實證主義－信仰主義的神學思想家對神之定位」及「拉內對實證主義－信仰主義的神學思想家對神之定位的批判」兩部分加以闡述。

##### （一）實證主義－信仰主義的神學思想家對神之定位

究竟實證主義－信仰主義的神學思想家如何定位神呢？

拉內所指的「實證主義－信仰主義的神學」主要融合「實證主義」（positivism）與「信仰主義」（fideism）的神學思想。它是以休謨（D. Hume, 1711~1776）和康德（Immanuel Kant, 1724~1804）所主張之「不可知論」（agnosticism）之理論為基礎，強調神並非人的感覺經驗對象，所以人的理性無法認知神，進而擁有關於神的知識。因此，將神歸於信仰的領域，成為人心靈體驗的對象，例如史萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）所主張：「宗教是一種絕對依賴的感受」<sup>43</sup>。後來奧圖（Rudolf Otto）也強力主張感

---

<sup>42</sup> *Hörer des Wortes :Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.42.

<sup>43</sup> 路易士·杜波雷（Louis Dupré）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（台北：幼獅文化，1991），32頁。

受在宗教經驗中扮演著相當重要的角色。在天主教內部，由於「現代主義運動」，所以這種思潮也進入天主教之內。

在本單元裡，將區分為「實證主義對神之定位」、「信仰主義對神之定位」及「實證主義—信仰主義對神之定位」三部分加以闡述。

### 1. 實證主義思想家對神之定位

實證主義這個名詞首先是由孔德（A. Comte, 1798~1857）所創，強調的是「任何科學必須以可感覺到的事實作為出發點，並自限於描述可感覺事實及其規律」<sup>44</sup>。實證主義思想家對神存在的問題上，亦深受「不可知論」的影響。「不可知論」係由休謨和康德奠定其思想基礎，而後由赫胥黎（T. H. Huxley, 1825~95）首先使用「不可知論」這個名詞。休謨主張，人因為不能擁有神的任何經驗，所以不能從經驗上論證神存在及擁有神的知識。康德主張，神因為是超越時空，無法在時空中被感覺經驗，所以人無法認識祂。赫胥黎則主張，「由於證明神存在與不存在的論據分量相同，因此，人對這個問題最合理的立場，乃是不下判斷，因為我們不能知道」<sup>45</sup>。實證主義思想家以此為基礎，主張神不是人所能認知的對象。至於神是否存在於人的認知之外，實證主義思想家則看法不一。

### 2. 信仰主義思想家對神之定位

由於唯名論否定普遍概念（共相）的存在意義，相對地，

---

<sup>44</sup> Brugger-MacKinnon-Hang, 〈實證主義〉，布魯格編著，前引書，415頁。

<sup>45</sup> P. Helm, 〈不可知論〉，S. B. Ferguson & D. F. Wright 主編，前引書，13頁。

也進一步否定人對神的認知，及透過此認知運用文字概念所表達的神學，導致信仰和神學分離，使得神學無法進入信仰領域，因而造成視理性為無用，只有信仰是可靠的「唯信論」。這種看法為路德的宗教改革預備了道路<sup>46</sup>。唯信論又可稱為「信仰主義」，這派思想家主張人類的理性無法認知形而上的和宗教的真理，只能藉著信仰把握這些真理。

### 3. 實證主義—信仰主義的神學思想家對神之定位

由於拉內在《聖言的傾聽者》中，並沒有明確指出實證主義—信仰主義的神學所指涉的是那個學派思想，所以本文一方面考量信仰主義很早便流行於法國，為路德的宗教改革奠定基礎；另一方面，實證主義—信仰主義的神學又具有「不可知論」和「內在論」（immanentism）<sup>47</sup>著重經驗的特色，因此，將史萊馬赫及奧圖的宗教哲學、天主教內部的現代主義運動均歸為實證主義—信仰主義的神學。

史萊馬赫、奧圖及天主教內部的現代主義運動思想家，以「不可知論」和「內在論」的思想為基礎，因此無法體會類比知識的可能性，也就是否認人的理智對於神的超趨性，所以以超理性的直覺、感受去定位神。其中史萊馬赫強調：「宗教的出發點在於宇宙和神引生了受動的人的絕對依賴的情感」<sup>48</sup>，所以，宗教經驗在本質上是一種絕對依賴的情感和宇宙直觀。

<sup>46</sup> 張春申，《神學簡史》，50頁。

<sup>47</sup> 「內在論」主張人類經驗就是確認（verification）的唯一終極來源，天主教內部的現代主義運動可歸屬為「宗教的內在論」。請參閱〈內在論〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，128~129頁。

<sup>48</sup> 賴宗賢，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理學》（台北：桂冠），327頁。



人惟有在透過宗教的直觀中才可以達到對於無限者一神的感覺和品味。史萊馬赫有一句慣用的名言如下：「虔誠是情感的修飾，在所有虔誠裡的共同要素為情感的絕對依賴」<sup>49</sup>。爰於史萊馬赫對於超理性之感受的強調，所以被歸為「浪漫主義」（romanticism）思想家。

奧圖步上史萊馬赫的後塵，也強調感受在宗教經驗中的重要性，同時更進一步主張「吾人只能藉著情緒性的密契經驗（*Numinosum*）把握神性事物（*das Göttliche*）」<sup>50</sup>。奧圖在《神聖的觀念》中，將這種奧秘的感受稱為「奧秘的顫慄」（*mysterium tremendum*），並且對這種「奧秘的顫慄」之感受這麼詮釋著：「這種感受有時像一股暖流來臨般，以一種平靜的情緒，帶著一種最深的仰慕之情，充滿著整個心靈」<sup>51</sup>。拉內在《聖言的傾聽者》中對這種感受作如下的描述：「『令人顫慄和恍然的奧秘（*mysterium tremendum et fascinatum*）』的體驗」<sup>52</sup>。

十九世紀時，天主教內部也發生了現代主義運動（*modernist movement*），最具代表性的領導思想家為魯亞濟（*Alfred Loisy*, 1857~1940）。這些現代主義思想家接受浪漫主義的直覺和宗教經驗的觀念，強調主體的經驗；並對天主教傳統的信仰採歷史批

<sup>49</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith, vol. I*, Edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (New York and Evanston: Harper & Row), p. xvi.

<sup>50</sup> 〈非理性的〉，布魯格（*W. Brugger*），前引書，223 頁。

<sup>51</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Trans. by John W. Harvey (London: Oxford University, 1950), p. 12.

<sup>52</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, pp. 139~141. 卡爾·拉內著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》（北京市：生活·讀書·新知三聯書店，1994），126 頁。

判的方法，給予新的註解<sup>53</sup>。同時，此派思想家也嘗試把所有教義陳述，都還原為主觀的和歷史的原因<sup>54</sup>。

## (二) 拉內對實證主義—信仰主義的神學思想家對神之定位的批判

拉內認為實證主義—信仰主義的神學思想家，是一種在錯誤的意義上保持神學的獨立，因為他們在定位神時，不僅單向地「由下」，即從人自身方面規定神可能產生的「啓示」的可能內容；而且與形上學中自我揭示的人的本質沒有發生任何關係，所以，至少在邏輯上形成一種危險，也就是他們對神的定位所形成的神學，只可能導致對人的否定。因此，在實證主義—信仰主義的神學思想裡，所必須以人的言語所表達的證言，原來無非是對人的否定，同時也是對一直未被揭示之神性的否定，根本談不上是神向一個完整的人真正啓示自己。這種現象，足以證明在神學內部必須進行哲學思考的重要性<sup>55</sup>。

## 參、拉內對神的定位

拉內在架構其形上學人類學的過程中，藉著對其他思想學派的主張之理解後，進一步加以批判，並針對這些思想學派的缺點深入思考後，使用超驗方法，重新定位神，形成新的宗教哲學，又稱為形上學人類學。

究竟他重新對神定位後，是否可以解決他所批判之思想家

---

<sup>53</sup> 張春申，《神學簡史》，72~73 頁。

<sup>54</sup> 〈內在論〉，輔仁神學著作編譯會，前引書，129 頁。

<sup>55</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, pp.43~44 and 139~141.

的問題呢？本單元將區分為「就天主教基礎神學思想家之問題而言」、「就理性主義與啓蒙運動時期之『自然神論』思想家之問題而言」、「就新教宗教哲學思想家之問題而言」及「就實證主義—唯信主義的神學思想家之問題而言」四個部分，一一加以檢視。

## 一、就天主教基礎神學思想家之問題而言

究竟拉內對神的定位是否可解決天主教基礎神學思想家之問題呢？

拉內認為，正當天主教神學內部存在著對基礎神學、對理性的信仰論證方法過分懷疑的傾向時，更應指出一門真正的宗教哲學，而這門宗教哲學絲毫不損神學的獨立，它只是作為條件先於神學<sup>56</sup>。而這門宗教哲學所指向的神學是屬於實證，即傳道（Kerygma）本身、對神之言的單純傾聽本身、懷著信仰對福音的接納本身，而不是只對所聆聽到和所信仰的東西的形上學反思；它是神在言說，神在其中顯現，而並非人在思考，因為人在思考時，所凸顯的是人的本質而非人與神之間互動的真實關係。而在拉內這種新的宗教哲學裡，是由一種顯題的形上學，為它所要奠定基礎的神學反思創造了可能條件，並使這個神學與實證神學區別開來。所以，拉內這種新的宗教哲學又可稱之為「基礎神學人類學」。

由於在前文有關「拉內對理性主義及啓蒙運動時期之『自然神論』思想家對神之定位的批判」<sup>57</sup>中，所列舉有關天主教

<sup>56</sup> 同上，pp.43 and 214.

<sup>57</sup> 請參閱本文貳之二之（二）部分。

基礎神學之四點批判中，拉內在提出解決之道的闡述時，將前三點作一整體的思考。因此，在下文裡順著拉內之闡述，將區分為「就天主教基礎神學不能從人這方面來思考神的啓示與人的認識之間的真正關係問題而言」及「就天主教基礎神學很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個問題而言」兩部分加以闡述。

### (一) 就天主教基礎神學不能從人這方面來思考神的啓示與人的認識之間的真正關係問題而言

拉內認為，天主教基礎神學一直不能從人這方面來思考神的啓示與人的認識之間的真正關係，讓人能真正理解自己接受啓示的本質結構，只是將這種接受啓示的義務視為一種規定，並要求自己懷著信仰接受神的啓示。

針對這點，拉內認為從存有學邏輯上言，對於可能發生的啓示的必須順從，必然是期待先於啓示而發生的。而且就啓示本身而言，它也把這個條件作為自己的前提，並把對這種「必須順從」的論證，委託給人自己去做。但假如這種論證僅僅從對神的純粹一般順從義務中推導出來，那就太程式化、太一般化了。因為從根本上和原初就必須表明，這種順從義務的要求，從本質上和先驗地，便可以列入人對神的順從行為的必要形式之中，而且它從一開始便能為人所認知<sup>58</sup>。

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，就是透過對人的認識所進行之「反省性論證」(reflexe Thematisierung)，以開顯「人精神性的本質結構」之顯明意涵，及「人是神啓示的對象」之

---

<sup>58</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, pp.34~35.

隱含意涵<sup>59</sup>。讓人在真正理解自己的本質結構後，能明瞭自己有義務及能力接受神的啓示。所以拉內表示<sup>60</sup>：

「神本身以其 logos 向人揭示人自己本質的終極結構，從而使神學人類學成爲神學『內容』的一部分；而且它是這樣一種『神學的』人類學，其內容是：人的一儘管樸質的一非反思性的自我理解，是神學本身得以成立的條件。」

## (二) 就天主教基礎神學很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個問題而言

拉內認爲，針對天主教基礎神學很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個弊病，應該從形上學人類學的角度首先說明：「通過歷史的事件，對人的精神存有進行論證，並由此詢問歷史的發生」，而「通過歷史的事件，對人的精神存有進行論證」及「以人是精神存有的本質結構去詢問歷史的發生」這兩者，本來就屬於人的本質和其不可推卸的義務；然後才能爲接受某一歷史事實的證明，創造出一個主體<sup>61</sup>。

所以，拉內在他所提出之新的宗教哲學中，便藉著神曾經在人類歷史中，對亞伯拉罕、以撒、雅各及摩西以言所作的啓示，並由耶穌基督完成啓示過程的一次性的、不可推導的非顯

---

<sup>59</sup> 有關拉內如何透過「反省性論證」，以開顯「人精神性的本質結構」之顯明意涵及「人是神啓示的對象」之隱含意涵，詳細內容請參閱蔡淑麗，〈卡爾·拉內如何定位人與神之間的關係〉《哲學與文化月刊》（2000年8月）。

<sup>60</sup> Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, pp.206~207. 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，192頁。

<sup>61</sup> 同上，p.36.

題的歷史事件，進一步透過「反省性論證」，從形上學人類學的角度，以顯題的概念進一步論證，開顯出人是精神性存有者，必然在自己的歷史中傾聽神可能的啓示；然後再運用人是精神存有的本質結構及特色，去詢問有關啓示這個歷史事件的發生，爲接受某一歷史事實的證明，創造出一個主體。

## 二、就理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家之問題而言

究竟拉內對神的定位是否可以解決理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家的問題呢？本單元將區分爲「就理性主義將神定位成思維產物之空洞概念之問題而言」、「就啓蒙運動時期之『自然神論』認爲神的啓示與恩寵是不可能之問題而言」及「就理性主義與啓蒙運動時期之『自然神論』忽視人之歷史性問題而言」三部分，一一加以檢視。

### （一）就理性主義將神定位成思維產物之空洞概念之問題而言

拉內認爲在他所提出之新的宗教哲學中，所運用之「超驗論證」裡，透過對人非顯題的「超性存在體驗」之現象描述之理解，以顯題化神的存在<sup>62</sup>。換言之，就是以人的「超性存在體驗」爲基礎論證神的存在，正可以解決理性主義以存有學論證形式證明神存在，使神被定位成思維產物之空洞概念的問題。

---

<sup>62</sup> 有關拉內如何運用「超驗論證」，透過對人非顯題的超性存在體驗之現象描述之理解，以顯題化神的存在，詳細內容請參閱蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》，輔仁大學哲學研究所博士論文，陳文團教授指導，2000年1月，第三章第二節貳之三。

## (二) 就啓蒙運動時期之「自然神論」認為神的啓示與恩寵是不可能之問題而言

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，一則將神定位為「自由的未知者」<sup>63</sup>，這個自由的未知者具有自由意志，可以自由地啓示自我；同時，因著祂對人的愛，便賦予人傾聽啓示的本質結構。再者，他進一步藉著「反省性論證」凸顯人的超驗性，亦即證明人因擁有主動理智，而主動理智具有對神這個「絕對『擁有存有』的存有者」的超趨性。因此，人有義務也有能力傾聽神的啓示。所以，能夠解決啓蒙運動時期之「自然神論」認為神的啓示與恩寵是不可能的問題。

## (三) 就理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」忽視人之歷史性問題而言

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，一方面強調人從本質上便註定要進入歷史；換言之，「轉向歷史」就是人的精神本質。另一方面強調神的自由行動是具歷史性，所以啓示亦具歷史意涵，它同時也是在人的歷史中出現，因此，人必須在自己的歷史中等待神可能的啓示。這些主張，正可以解決理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對人歷史性的精神本質之疏忽，及否認神的啓示與人的歷史的必然性關係之問題。

## 三、就新教宗教哲學思想家之問題而言

究竟拉內對神之定位是否可以解決新教宗教哲學思想家之問題呢？

---

<sup>63</sup> 有關拉內將神定位為「自由的未知者」之詳細內涵，參閱：蔡淑麗，〈卡爾·拉內如何從存有學角度論神的本質與定位神〉。

拉內認為可以透過他所提出之新的宗教哲學，又名形上學人類學裡所展現的雙重任務，即「揭示神自我啓示的能力」及「揭示人接受啓示所具有的開放性」兩者，來解決他所批判之新教宗教哲學思想家，在定位神時所產生之「因未能掌握到人是精神性存有之本質結構，以致未能真正開顯神之啓示與人之間的互動關係，不僅使得神之『啓示』成爲只是人自身本質的相關者，而且也造成對人之否定的危機」的問題<sup>64</sup>。本單元將區分爲「就揭示神自我啓示的能力而言」及「就揭示人接受啓示所具有的開放性而言」兩部分加以闡述。

### （一）就揭示神自我啓示的能力而言

拉內認為，「爰於神的啓示超出了人的宗教心態的單純客觀化，同時，在人的有限性中，絕不可能從自身預見和掌握到神啓示真理的整體性」<sup>65</sup>。所以，神的啓示絕不能被視爲概念對象而加以辯證。在他所提出之新的宗教哲學裡，將神定位爲「自由的未知者」，具有自由意志，可以自由的行動，並藉著自由意志的行爲向人啓示自我。因此，他所提出之新的宗教哲學，便可解決新教宗教哲學將神的啓示視爲概念對象而加以辯證，致使神的啓示與人的傾聽啓示之間，無法產生真實互動關係之蔽病的問題。

### （二）就揭示人接受啓示所具有的開放性而言

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，透過「反省性論

---

<sup>64</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.*  
pp.42-43.

<sup>65</sup> 同上，p.42. 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，26 頁。



證」，從形上學人類學的角度開顯出人的精神本質，就是人對一般存有的開放。而在人對一般存有的開放中，所隱含的就是人對神這個絕對「擁有存有」的存有者的開放，因為人的主動理智的「在先掌握」(Vorgriff, pre-apprehension)對神有無限的超趨力<sup>66</sup>。換言之，神基於其對人的愛，賦予人傾聽啓示、享受神賜恩寵的能力，讓人在神性恩寵的救贖中釋罪。所以，拉內認為透過對人接受啓示所具有的開放性的揭示，不僅可以解決新教宗教哲學認為人因為原罪而沒有能力認知神及享受神的恩寵的問題，而且也可以解決新教神學思想家未能真正掌握人的本質結構，以致未能真正開顯神與人之間的真正互動關係之問題。

#### 四、就實證主義—唯信主義的神學思想家之問題而言

究竟拉內對神之定位是否可解決實證主義—唯信主義的神學思想家所產生之問題呢？拉內認為，實證主義—唯信主義的神學思想家不僅單向地從人自身方面規定一個可能產生的「啓示」的可能內容，形成對神的否定；而且也未重視人的精神性的本質構成，形成對人的否定。本單元裡，將區分為「就實證主義—唯信主義的神學思想對神性的否定而言」及「就實證主義—唯信主義的神學思想對人的否定而言」兩部分，加以闡述。

##### (一) 就實證主義—唯信主義的神學思想對神性的否定而言

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，從「存有學」的角度論證：「神這個絕對『擁有存有』的存有者，為達到其對

<sup>66</sup> 有關人的主動理智裡的「在先掌握」(Vorgriff, pre-apprehension)對神有無限的超趨力，詳細內容請參閱：蔡淑麗，〈卡爾·拉內如何從存有學角度論神的本質與定位神〉。

人這個有限精神存有者的開放，必然會藉著啓示這個自由行為，揭示其隱蔽的本質」。換言之，就是在存有學的基礎下，開顯神所具有「是絕對『擁有存有』的存有者」<sup>67</sup>、「是能自由行為者」及「藉著啓示向人揭示其隱蔽的本質」的真正本質。這正可以解決實證主義—唯信主義的神學思想家定位神時，在缺乏存有的基礎下，導致對神性的否定之問題。

## （二）就實證主義—唯信主義的神學思想對人的否定而言

拉內認為在他所提出之新的宗教哲學裡，從「形上學人類學」的角度提出三個命題來論證人的本質<sup>68</sup>：

首要命題：「人是對一般存有的絕對開放，或者用一句話表達『人是精神』」<sup>69</sup>。

第二命題：「人是在自由之愛中，『佇立』於一個可能發生啓示的神之前的存有者」<sup>70</sup>。

第三命題：「人是這樣一個存有者，這個存有者必須在自己的歷史中傾聽神可能以人的言語形式來臨的歷史的啓示」<sup>71</sup>。

藉著這三個命題，可深入且嚴緊地揭示人真正的本質，這正可解決實證主義—唯信主義的神學思想在缺乏形上學的基礎

---

<sup>67</sup> 有關拉內將神定位為是「絕對『擁有存有』的存有者」之詳細內涵，請參閱蔡淑麗，〈卡爾·拉內如何從存有學角度論神的本質與定位神〉。

<sup>68</sup> 有關拉內如何從「形上學人類學」的角度提出三個命題來論證人的本質，詳細內容請參閱蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉《哲學與文化月刊》，2000年6月。

<sup>69</sup> *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, p.71.

<sup>70</sup> 同上，p.133.

<sup>71</sup> 同上，p.200.

下，草率地界定人的本質，不僅忽視了人的精神性，而且造成了對人的否定之問題。

## 結 論

拉內在其形上學人類學裡重新對神定位，以解決在他之前的思想家對神的定位所產生的問題。就天主教基礎神學思想家所產生的問題而言：一方面，不能從人這方面來思考神的啓示與人的認識之間的真正關係；另一方面，很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個問題。針對這兩方面的問題，拉內一方面透過對人的認識所進行之「反省性論證」，以開顯「人精神性的本質結構」之顯明意涵，及「人是神啓示的對象」之隱含意涵，讓人在真正理解自己的本質結構後，能明瞭自己有義務及能力接受神的啓示，以解決天主教基礎神學不能從人這方面來思考神的啓示與人的認識之間的真正關係問題。

另一方面，他也以耶穌基督所完成之神的啓示這個非顯題的歷史事件為基礎，進一步透過反省性論證，從形上學人類學的角度，以顯題的概念進一步論證，開顯出人是精神性存有者，必然在自己的歷史中傾聽神可能的啓示；然後，再運用人是精神存有的本質結構及特色，去詢問有關啓示這個歷史事件的發生，為接受某一歷史事實的證明創造出一個主體，以解決天主教基礎神學思想家很少明白地論及人從本質上便註定要進入歷史這個問題。

就理性主義與啓蒙運動時期的「自然神論」思想家而言，其所產生的問題有三方面：（1）理性主義將神定位成思維產物之空洞概念；（2）啓蒙運動時期之「自然神論」認為神的啓示與恩寵是不可能；（3）理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」

忽視人之歷史性。

針對理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家所產生的問題，拉內透過對人非顯題的超性存在體驗之現象描述之理解，以顯題化神的存在，正可以解決理性主義思想家以存有學論證形式證明神存在，使神被定位成思維產物之空洞概念之問題。接著，他一方面將神定位為「自由的未知者」，而這個自由的未知者具有自由意志，可以自由地啓示自我；同時，因著祂對人的愛，便賦予人傾聽啓示的本質結構。另一方面，進一步藉著「反省性論證」凸顯人的超驗性，亦即證明人因擁有主動理智，而主動理智具有對神這個絕對「擁有存有」的存有者的超趨性，因此，人有義務也有能力傾聽神的啓示。所以，他能夠解決啓蒙運動時期之「自然神論」思想家認為神的啓示與恩寵是不可能的問題。

最後，他一方面強調「轉向歷史」就是人的精神本質，另一方面強調神的自由行動是具歷史性的，因此，啓示亦具歷史意涵，它同時也是在人的歷史中出現，所以，人必須在自己的歷史中等待神可能的啓示，以解決理性主義與啓蒙運動時期之「自然神論」思想家對人歷史性的精神本質之疏忽，及否認神的啓示與人的歷史的必然性關係之問題。

就新教神學思想家而言，其所產生的問題為「未能真正掌握人的本質結構，以致未能真正開顯神與人之間的真正互動關係，使得神之『啓示』成為只是人自身本質的相關者」。針對新教神學思想家所產生的問題，拉內一方面將神定位為「自由的未知者」，以揭示神具有自我啓示的能力；另一方面，從形上學人類學的角度論證在人精神性的本質結構裡，主動理智裡的「在先掌握」對神有無限的超趨力，以揭示人具有接受啓示

的開放性，讓神與人之間真正的互動關係能真正被開顯，以解決新教神學思想家未能開顯神與人之間的真正互動關係，使得神之「啓示」成爲只是人自身本質的相關者之問題。

就實證主義—唯信主義的神學思想家而言，其所產生的問題爲：不僅單向地「由下」，即從人自身方面規定一個可能產生的「啓示」的可能內容，形成對神的否定；而且因爲與形上學中自我揭示的人的本質沒有發生任何關係，形成對人的否定。針對實證主義—唯信主義的神學思想家所產生的問題，拉內一方面從「存有學」的角度論證：「神這個『絕對擁有存有』的存有者，爲達到其對人這個有限精神存有者的開放，必然會藉著啓示這個自由行爲，揭示其隱蔽的本質」，以解決實證主義—唯信主義的神學思想在缺乏存有的基礎下，導致對神性的否定之問題。另一方面，從形上學人類學的角度論證：「人是在自由之愛中，『佇立』於一個可能發生啓示的神之前的精神存有者，他同時必須在自己的歷史中，傾聽神可能以人的言語形式來臨的歷史的啓示」，以解決實證主義—唯信主義的神學思想家在缺乏形上學的基礎下，導致對人的否定之問題。

綜合言之，拉內之前的思想家或從理性思維的角度來定位神、或從感性體驗的角度來定位神，但不管是從理性思維或感性體驗的角度來定位神，都是有所偏執，未能顧全人是靈魂與肉體組合的整體人。而拉內在定位神時，不僅兼顧人的理性思維，即重視人主動理智對「『絕對擁有』存有一神」之超趨性，而且也兼顧人的感性體驗，即重視人的「超性存在體驗」。不僅可以開顯整體人的存在意義；而且可以對在他之前的思想家，「從理性思維角度」或「從感性體驗角度」定位神做一整合，以解決在他之前的思想家所產生的宗教哲學問題。

# 盧雪所認識的拉內與巴爾大撒

Huges 著；吳伯仁 譯<sup>1</sup>

卡爾·拉內和漢斯·巴爾大撒 (Hans Urs von Balthasar, 1905~1988)，兩位大師都是廿世紀最有影響力的天主教神學家。威內爾·盧雪<sup>2</sup> (Werner Löser, 簡稱「盧」) 乃兩位共同的學生及朋友，我們可藉本文從布萊恩·胡格斯 (Brian W. Huges, 簡稱「胡」) 對盧雪的訪問對談中，多認識一些兩位大師的關係，以及梵二對教會的影響。

**胡：你是怎麼認得拉內和巴爾大撒的？**

**盧：我第一次遇到拉內是在 1962~1965 年期間，那時正值梵二**

---

<sup>1</sup> 本文是一篇訪問稿，訪問者胡格斯當時是波士頓學院 (Boston College) 神學博士候選人。原文題名“Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar: An Interview with Werner Löser”。登載於 *America* (October 16, 1999), pp.16~20。譯者吳伯仁神父，耶穌會士，現為輔仁大學神學院神學博士候選人。以下的註解，都是譯者為讀者閱讀的方便所加，原文沒有。

<sup>2</sup> 盧雪神父出生於 1940 年 10 月 4 日，1960 年 4 月 26 日進入耶穌會，1970 年 7 月 25 日領受司鐸聖職，現於德國法蘭克福聖喬治神哲學學院 (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main) 擔任信理神學和大公主義神學的教授。

大公會議的召開，我在普拉克（Pullach）耶穌會的修道院讀哲學。普拉克位置在慕尼黑南方的一個小村莊。拉內曾經在那裡讀哲學，有時他會來拜訪，告訴我們大公會議的進行情況如何<sup>3</sup>。

這段期間，拉內在慕尼黑大學擔任宗教哲學的講座教授，講授神學中心課題。在普拉克和慕尼黑聆聽拉內的演說實在是令人興奮的事，因為那時他在大公會議中扮演著重要的角色。這些演講後來集結在《信仰的基本課程》<sup>4</sup>這本書中出版。

1960~1962 年期間，我是一位耶穌會的初學生，那時的情況和現在是十分不同的。拉內的書不會存放在我們圖書館的架上。初學導師怕他的書有不好的影響，只有一些年長的初學生得到特別的許可，才能閱讀《神學研究論文集》<sup>5</sup>的第三冊，因為書中包含著一些靈修的文章，這為那時代來說，是典型的保護行為。

後來，我寫博士論文時，拉內的母親常邀請我去她在夫萊堡（Freiburg）的家喝茶，有時就在那裡遇到拉內，有與他交談的機會。我通常也會在一些神學研討會看到他。雖

---

<sup>3</sup> 梵二期間，拉內擔任維也納客尼格樞機（Cardinal Franz König）的專家顧問（Peritus），參與大公會議。

<sup>4</sup> 德文原本：Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1976)；英文譯本：*Foundations of Christian Faith* (London, 1978)。

<sup>5</sup> 拉內在 1954 年出版《神學研究論文集》（*Schriften zur Theologie*）德文版的第一冊；1984 年出版德文版的第十六冊，亦即英文版 *Theological Investigations* 的第廿二、廿三冊。

然我們屬於不同的世代，但是我們都是耶穌會士，所以這麼多年來，我們能夠在正式和非正式的場合中，分享我們的經驗。他知道我對於他的神學有一些保留。他也知道長久以來我對於巴爾大撒的神學深感興趣。

**胡：為何你選擇不跟隨拉內的神學？**

**盧：**1965年，我完成了哲學課程，正在尋找和哲學有緊密關連的神學，這時我意識到拉內非常熟悉現代哲學家，包括康德（Immanuel Kant，1724~1804）、黑格爾（Georg W. F. Hegel，1770~1831）和海德格（Martin Heidegger，1889~1976），他們啓發了他的思想。那時，我對哲學的興趣是如此強烈，以致我想神學一定和哲學有密切的關係，是不能用別的方式來處理的。

但是，1966年我的想法改變了。有一天早上，當我在讀拉內的一本書時，有一思想突然觸動了我，即拉內的神學受到了他自己哲學思考的限制。我也瞭解到拉內不能夠回答一些神學的問題。這為我來說是一個震撼，因為長期以來，我準備自己讓拉內成為我的神學導師。但是，我發現神學需要察覺到它的出發點，就是要專注於聆聽天主的話。天主的話在以色列民族和耶穌基督具體而偶發的歷史中，啓示出來。

我開始質疑拉內的神學，他太過於專注在先驗觀念（transcendental ideas）之上，使他有困難將天主的話作為首要的對象（the primary subject）。至今，我仍然相信這是拉內神學主要的問題所在。同時，我們須承認神學的觀念是不會沒有歷史根據的。我記起拉內很重要和很著名的一篇文章



〈象徵的神學〉<sup>6</sup>，在這文章中，他以一種特殊的方式，將有限靈性的實體 (spiritual and finite realities) 與歷史和物質的世界連結在一起。雖然拉內關切超驗神學，但不表示他的思想就缺乏歷史的具體性。

即使如此，當我意識到拉內神學思想的一些限度後，我請教另一位耶穌會會士，他剛完成他的神學。他推薦我研讀巴爾大撒的神學。以前，我從來沒有聽過巴爾大撒的名字，但是我到圖書館，找到了他的一本書《天主和現代人的問題》<sup>7</sup>。這本書使我立刻著迷。我發現巴爾大撒比拉內更具體、更試著運用天主教在歷史中的言語。現在，我不會宣稱，介於拉內的超驗的神學方法進程 (approach) 和巴爾大撒的現象學神學方法進程之間，有多麼大必要性的差異，但這兩者的差異性確實是存在著的。因此，我就開始去讀巴爾大撒其他的書，如《聖言成了血肉》<sup>8</sup>和《聖言的

---

<sup>6</sup> 德文原文：Karl Rahner, "Zur Theologie des Symbols," in *Schriften zur Theologie Band IV: Neuere Schriften* (Einsiedeln, Switzerland: Benziger Verlag, 1956), pp. 275~311；英文譯文：“The Theology of Symbol,” in *Theological Investigations Volume 4: More recent writings*, trans. Kevin Smyth (London: Darton, Longman & Todd, 1966), pp. 221~252.

<sup>7</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien und München: Herold, 1956)；英文譯本：*The God Question and Modern Man*, trans. Hilda Graef (New York: The Seabury Press, 1967).

<sup>8</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1960)；英文譯本：*Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*, trans. A. V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1989).

淨配》<sup>9</sup>。

但，這只是一個開始。1967~1971 年間，我在法蘭克福（Frankfurt）讀神學。我依照課程的安排，也到課堂上聽課。但是巴爾大撒的思想仍然吸引我的注意力，所以我繼續研讀他的書。後來，我寫了有關巴爾大撒神學某一主題的碩士論文。

1971 年，爲了寫博士論文，我搬到夫萊堡。現任梅因斯（Mainz）教區主教兼德國主教團主席的卡爾·列曼（Karl Lehmann, 1936~ ）成了我的老師。他曾是拉內在羅馬和慕尼黑時的助理。但是後來他和巴爾大撒合作，一起創立一份神學雜誌 *Communio*。他和我對於巴爾大撒有共通的興趣，但他仍與拉內有所連繫。在他的指導下，我決定以巴爾大撒對於教父神學的詮釋，作爲我博士論文的主題。

當我在寫論文的時候，我到巴塞爾（Basel）拜訪巴爾大撒。那是在 1973 年中的一個機會，巴爾大撒邀請我跟他，以及他長期的度假同伴亨利·魯巴克（Henri de Lubac, 1896~1991），一起去山上度假。我加入他們的度假行列有兩星期之久。日常生活的節奏十分簡單。我們輪流每天早上準備餐點和主禮奉獻感恩祭。一天晚上，我看著窗外，似乎這將是晴朗無雲的一天。我靜靜地離開我的房間，希望看到日出。那時大約清晨三點卅分。當我正要離開的時候，我注意到巴爾大撒房間的門開著。他正在工作。通常，晚

---

<sup>9</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi (Skizzen zur Theologie II)* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1961)；英文譯本：*Explorations in Theology II: Spouse of the Word*, trans. A. V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1991).

上他睡得很早，睡了短短的時間，而後很早起來工作。啊！他看到我正要離開房屋，就對我說：「你要到那裡去？」我回答：「我想要去看日出。」他說：「哦！我和你一起去。」因此，我們一起走上山，去看日出。

這是一次不算短的健行。一路上，巴爾大撒傾訴他對於耶穌會的想法和感受。巴爾大撒於 1950 年離開了耶穌會。這是一個傷痛的事件。二十年後，當他再度回憶起這一事件，感到更為傷痛。我記得他這樣說：「我仍是一個耶穌會士，但是過著一個流放的生活。在我內心裡，這是一血淋淋創傷的情境。」正如魯巴克有回寫下：「巴爾大撒仍是一位熱誠的聖依納爵弟子」<sup>10</sup>。事實上，巴爾大撒晚年時，曾嘗試重新加入耶穌會。耶穌會總會長伯鐸·柯文伯神父 (Peter Hans Kolvenbach, SJ) 已經準備好接受他的請求了，但是巴爾大撒卻於 1988 年壯志未成身先死了。

**胡：**雖然你已經暗示，但是我仍想請問你巴爾大撒和拉內是怎樣的人？

**盧：**巴爾大撒於 1905 年出生在瑞士一個貴族的家庭。他在音樂、戲劇和文學的環境中成長，也喜愛音樂、戲劇和文學。他是迷人的、親切的，而且高雅地穿著。但這也是他的問題之一。因為他的家庭背景，在貴族家庭中成長和高尚的氛圍，巴爾大撒沒有太多的機會和窮人接觸。相反地，拉

---

<sup>10</sup> 參照 Henri de Lubac, "A witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar," trans. Andrée Emery, *Communio* 2, (Fall 1975), p.231; 此篇文章已被收錄在 David L. Schindler ed. *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), pp.271~288; 引文在 273 頁。

內是一個普通但是強壯、充滿活力的人，外表為他不是那麼重要。拉內也是一個思想家，甚至是一個沉思者。當他談論他的思想時，不在乎別人的想法。然而，他們兩人不是那麼複雜，都是簡單和富於憐憫的人。拉內十分喜愛吃冰淇淋和作長途車子的旅行。

**胡：就你的經驗來說，拉內和巴爾大撒兩人的關係如何？是否他們兩人有機會向你談論起對方？**

盧：他們倆從 1930 年起，就彼此認識。他們年紀相仿<sup>11</sup>，隸屬於耶穌會在德國的同一會省，但是他們在不同的地方念書。當拉內在荷蘭范侃堡（Valkenburg, the Netherlands）念神學時，巴爾大撒正在法國里昂（Lyon, France）念神學。無論如何，他們彼此了解，也經常碰面。甚至三、四十年以後，他們仍然感興趣和相互尊重地注意彼此，並在畢生中試著了解對方的思想。有時當我看到拉內時，他會問我：「你認識的那個巴仔（Baltz），他正在做什麼？」雖然我告訴他的，他已事先知道了！同樣地，當我遇到巴爾大撒時，他會問我：「拉內正在做什麼？」

**胡：究竟拉內和巴爾大撒的神學基礎或出發點上，有何共通點？他們的差異又是什麼？**

盧：有一些要點如下：首先，拉內的哲學影響來自於德國觀念論，從費希特（John G. Fichte, 1762~1814）、康德、黑格爾，到海德格的思想。但對巴爾大撒來說，文學和音樂是更加重要的，諸如：哥德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749~1832）、席勒（Friedrich von Schiller, 1759~1805）、尼采（Friedrich W.

---

<sup>11</sup> 事實上，拉內比巴爾大撒大一歲。

Nietzsche, 1844~1900), 甚至是莫扎特(Wolfgang Amadeus Mozart, 1756~1791)的影響。一個哲學, 相對於另一個文學和音樂, 兩者之間的差異, 為我們了解他們的背景是相當重要的。

巴爾大撒是一位**接受性的思想家**, 他渴望以現象為主來理解事物, 渴望注視和聆聽、渴望觀察型狀、輪廓, 而認出結構, 和意識到它們內在的必須性。然而, 拉內是一位**建構性的思想家**。基本上, 他傾向新柏拉圖主義、理想主義和先驗思想的傳統。拉內渴望透過神秘經驗的範疇來了解人和天主的關係。的確, 拉內整體的神學是關於每一個人在日常生活中神秘經驗的理論, 是對於慈悲地接近我們的天主經驗的思考。

**其次**, 拉內和巴爾大撒兩位都是生活在聖依納爵(Ignatius of Loyola, 1491~1556)及其神操經驗的傳統中。這個影響, 卻在不同的方向上塑造了他們的神學。對拉內來說, 神操的核心在於所謂「做一個正確良好的抉擇的第二種時間上」(操176)<sup>12</sup>。在神秘經驗的光照下, 它亦即專注於做出實存和倫理上的決定。對巴爾大撒來說, 神操的核心建基於不偏不倚地向天主開放, 也就是聆聽和接受天主的召叫, 而後跟隨它。按照他的觀點, 神操主要的主題是「耶穌基督王國的默觀」(操91~100)和「對十字架上基督的對禱」(操53)。這些對於神操不同的強調, 真確地符合了他們對於天主和世界接觸上不同的途徑。

---

<sup>12</sup> 參照侯景文譯, 《神操—通俗譯本》(台北:光啓, 2003), 176號(簡稱:操176):「幾時因種種神慰或神枯, 以及辨別各種神類的經驗, 得到了光照和認識。」

第三，巴爾大撒和拉內具有同樣的歷史出發點，這出發點建基在摩里斯·布隆德（Maurice Blondel, 1861~1949）和他兩本有名的書：《行動》（*L'Action*, 1983）和《書信》（*La Lettre*, 1896）。布隆德是一位法國的天主教哲學家，以他強烈和虔誠的信仰實踐為人所知。他十分了解他那時代的神學，認為教會和無信仰者討論時，無法保護自己的神學，因他們不會了解。所以，身為一位哲學家，布隆德發展出一套向神學開放的哲學型式辯證法（a philosophical form of argumentation open to theology）。他所提出的，就是所謂的「內在性的方法」（method of immanence）。

**胡：你如何定義這「內在性的方法」？**

**盧：**每一個人在他的心靈中，有一自然的傾向，渴望與神接觸。這位神，並不是一位中性的神，不是一位抽象的神，而是一位有位格的神，祂是愛。這裡有兩個本質性的要點：我們每一個人都有一自然的傾向，渴望和一位良善、慈悲的神相遇；但是，沒有人能夠靠他自己的力量製造出這樣的相遇。如果此一天人相遇真實地發生了，它是藉著這一慈悲的神的恩寵而成就的。

**胡：我們所談及此一顯露的「事件」，若用拉內的說法來說，是不是天主將祂自己通傳給受造物？**

**盧：**是的！在這一世紀中，此一宗教哲學思想已成了所有天主教思想的共通背景。但是，我們可從兩個不同的方向，來了解布隆德思想的應用：第一個途徑與馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878~1944）有關；另一個途徑則與普齊瓦拉（Erich Przywara, 1889~1972）有關。

馬雷夏是在神秘經驗的光照下，來理解布隆德的洞察的。1927年，馬雷夏寫了有關此一主題的書《形上學的出發點》（*Le Point de départ de la métaphysique*）。在這本書中，他提供了神秘經驗的理論。神秘經驗有一介於有限和無限之間，本體稍縱即逝的覺醒，此一覺醒是神秘經驗的核心。

普齊瓦拉則是藉著強調神和祂受造物之間的差異性，來闡述布隆德的思想：神是超越、無限而神聖的存有者。相對來說，所有受造物都是有限而相對的，他們只在類比概念之下才是存有物。相對於馬雷夏強調有限與無限存有者之間神秘的結合，普齊瓦拉的神學方法進程卻堅持創造者與受造物之間的差異。的確，普齊瓦拉的主要工作是《存有者的類比》<sup>13</sup>。

當巴爾大撒在普拉克研讀哲學，為獲得哲學碩士的學位，他寫了有關普齊瓦拉的書一篇小論文。當拉內研讀馬雷夏和採用他的論點，亦即神秘經驗的哲學和神學，巴爾大撒則在研究普齊瓦拉和了解基於神和受造物差異觀點的哲學和神學。此兩位神學家總是在思考在神和受造物之間關係的歷史，並發展出他們富個人色彩的創造性神學方法進程。

所以，當拉內出版他的兩本書《在世界中的精神》<sup>14</sup>和

---

<sup>13</sup> Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysik* (München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932).

<sup>14</sup> 德文原本：Karl Rahner, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (München: Kösel-Verlag, 1957)；英文譯本：*Spirit in the World*, trans. William Dych (Herder and Herder).

《聖言的傾聽者》<sup>15</sup>之後，巴爾大撒閱讀了這兩本書，並於1937年在一本天主教神學雜誌 *Zeitschrift für katholische Theologie* 上，發表了評論。他表達出對拉內此兩本卓越書籍誠摯的尊重，但是他也提出一個問題：是否缺乏了位際性的思考 (interpersonal thinking)？這也是他們神學中一個重要的差異。

1940 期間，巴爾大撒寫了《真理》( *Wahrheit* ) 這一本書。在此書中，拉內在《在世界中的精神》書中處理的所有主題和問題，都以不同的方式來討論和發展。這些主題包括：人的精神是什麼？什麼是真理？什麼是自由？什麼是存有者？巴爾大撒思考位際相遇 (interpersonal encounter) 的幅度，基本上，人的生活就在這互動中產生。他也強調存有者的意義，是相互主體性 (inter-subjectivity)。反之，拉內考慮個人行為的幅度，因此他強調存有者的意義是主體性 (subjectivity)。在某一個程度上來說，他們的思想是互補的。但是馬雷夏和普齊瓦拉不同的神學方法進程，為了解他們不同的神學出發點卻是決定性的。

巴爾大撒和拉內對於教父們的工作有共通的興趣。他們兩位都是屬於1950年代的那一批，透過對教父著作的研究，帶給天主教神學重要的革新。用一個強有力的說法，

---

<sup>15</sup> 德文原本：Karl Rahner, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München: Kösel-Verlag, 1963)；英文譯本：*Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, trans. Joseph Donceel (New York: Continuum, 1994)；中文譯本：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，朱雁冰譯（香港：三聯書局，1992）。



他們兩人都是教父神學家。拉內研究所有在教會內對於懺悔的問題有所貢獻的教父們的著作。他的文章是傑出的、也有學術性的內容。這些文章收錄在他的《神學研究論文集》第十五冊中<sup>16</sup>。拉內也藉著 M. Viller 更新出版《在教父時期的克修主義和神秘主義》（*Ascese und Mystik in der Väterzeit*）（*Asceticism and Mysticism in the Patristic Period*, 1939）的第二版。這是一本對於教父靈修教導的介紹。

當巴爾大撒在法國里昂念神學的時候，魯巴克和其他出名的教父學者建立了 *Dictionnaire de spiritualité* 和 *Sources Chrétiennes series* 的基礎。他們引領他進入教父的世界。巴爾大撒對於教父的思想深感興趣，他也出版關於奧力振（Origen，約 185~254）、額我略·尼撒（Gregory of Nyssa，約 335~394）、馬克西木斯（Maximus the Confessor，約 580~662）思想的文章和書籍。他最初的論點總是關切：是否他們的神學考慮介於造物主和受造物之間差異的神學。

**胡：**那麼，既然已經知道他們神學的差異性，拉內和巴爾大撒如何對梵二以後的天主教教會作出貢獻，他們又如何看梵二以後的改變？

**盧：**拉內對於梵二大公會議有顯著的影響。他參與大公會議和會議期間的討論，也幫助準備文件。因此，他的一些神學關注點，也融入在大公會議的文件中。

**胡：**特別是在《論教會在現代世界牧職憲章》嗎？

**盧：**是的！但是拉內對《教會憲章》和《啓示憲章》的影響更大。拉內滿意梵二的成果。梵二以後，拉內屬於那些試著

---

<sup>16</sup> Theological Investigations: Penance in the Early Church (1982).

執行梵二文件中的一位。他對在教會內激進改革的發展開放，並向未來看。無論如何，拉內晚年時，他對教會改革的步調越來越感到不耐煩。他深信在於現在的世界和教會訓導文件之間的鴻溝，正在不斷地加深。因此，他開放和無畏地號召在教會內許多徹底的改變。為許多人而言，他是一個希望的記號；但為其他人來說，他是一個威脅。舉例來說，他們害怕那些拉內所期盼看到的發展，就是那些在教會內的職務和與基督新教間合一運動領域的發展。

起初，巴爾大撒的觀點跟拉內十分接近。1953年，巴爾大撒出版了一本鮮明而激進的書《徹底破壞稜堡》<sup>17</sup>。正如此書的書名，巴爾大撒想要向世界打開教會的門。書中的許多主題，諸如：教會是一個靈性的團體；教會是一個謙遜和貧窮的團體；她和被釘的基督緊密在一起；在其他宗教和文化中認出價值和真理。這些主題為梵二大公會議所接受，也在梵二文件中可以找到這些主題的內涵。

巴爾大撒的神學與梵二的神學相近，但他不是一位親自參與大公會議的神學家，而是從一個適當的距離來對梵二會議和其文件作觀察。但他不是以一個懷疑者的態度來觀察，而是從所寫的文章，來解釋和支持梵二的文件。但是梵二以後，巴爾大撒經歷了一段個人的困難和懷疑主義（skepticism）的時期，他看到了在梵二文件的執行上，基督徒對自我的理解，以人為中心主義和俗化上不斷的成長。

---

<sup>17</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1952)；英文譯本：Razing the Bastions: On the Church in this Age, trans. Brain McNeil (San Francisco, Ignatius Press, 1993).

**胡：**是否巴爾大撒也是用這一方式來看拉內的神學，認為拉內太專注在人學上？

**盧：**在這段時期，巴爾大撒將拉內等同於這些傾向。1968年，巴爾大撒寫了《基督徒見證的時刻》<sup>18</sup>這本書。此書德文版本的書名是 *Cordula oder der Ernstfall*（《科爾杜拉修女或緊要關頭》）。科爾杜拉（Cordula）是一位中世紀的修女，她隸屬於科倫（Cologne）女性殉道者中的一位。書中，科爾杜拉修女支持殉道、擁護嚴肅地見證基督徒的信仰、準備受苦。巴爾大撒主張我們基督徒的信仰必須如此嚴肅，以致於在極端的情況下，我們應接受殉道。同時，他質疑現代神學大多型式沒有能力提供殉道的動機和力量。在這本書中，巴爾大撒個人性地攻擊拉內。從文學作品的角度來看，此書的文字是滔滔不絕的；而它的內容卻是攻擊性、具有殺傷力。從1967~1968年，由於巴爾大撒在此書的論述，他和拉內的關係受到了損傷。無論如何，往後巴爾大撒更加從正面的方向來評斷拉內。不幸地，今日教會中一些反對改革的小團體，抓緊巴爾大撒在黑暗時期的神學立場，宣稱巴爾大撒支持他們。

**胡：**是否這些團體看到現代世界的趨勢，如同教宗庇護九世將十九世紀的哲學和意識型態視為威脅一樣？

**盧：**是的！這些小團體用他們對自己有利的眼光，來解釋巴爾

---

<sup>18</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1966)；英文譯本：*The Moment of Christian Witness*, trans. Richard Beckley (San Francisco, Ignatius Press, 1994).

大撒的神學，所以是一個單方面解釋的呈現。我相信巴爾大撒不喜歡這樣的解釋。他不喜歡膽怯或是封閉的思考。這種對於巴爾大撒神學的解釋，通常包含了強調阿里恩·斯貝爾（Adrienne von Speyr<sup>19</sup>，1902~1967）極端的宗教經驗。她是一位醫生。巴爾大撒和她於1940年間建立一個靈修的團體<sup>20</sup>。

通常膽怯和反對改革的基督徒思想和行爲，是建基在一種危險的末世論上。巴爾大撒思想的中心主題之一，是反對任何型式的雙重預定論（double-predestination）。巴爾大撒的神學深刻地關切天主對每一個人的愛和仁慈。他拒絕奧斯定派和楊森主義雙重預定論的主張。這個主張宣稱天主已經預定了祂所創造受造物中的一部分，得到永遠的生命和光榮，而其他的則被宣判永死和地獄。事實上，有時巴爾大撒非常嚴厲地反對這一型式的神學。他總是強調天

---

<sup>19</sup> 1940年，巴爾大撒回到巴塞爾（Basel），任巴塞爾大學的學生指導司鐸，認識了斯貝爾，並幫助她於那年11月1日諸聖節皈依、領洗，進入天主教教會。這次相遇的經驗，奠定了他們往後二十多年一起邁向共通靈修旅程的基石。1984年，巴爾大撒在出版《我們的工作》（德文原本：*Unser Auftrag: Bericht und Entwurf*, 1984；英文譯本：*Our Task: A Report and a Plan*, 1988）一書的〈前言〉，一開始就指出：「這本書有一個主要的目的：避免我死後，任何嘗試將我的工作和阿里恩·斯貝爾的工作分開」。譯者的中譯取自英文譯本第13頁：“This book has one chief aim: to prevent any attempt being made after my death to separate my work from that of Adrienne von Speyr.”

<sup>20</sup> 1945年8月5日，巴爾大撒在Estavayer-le-lac領導神操，奠定了聖若望團體的基礎。那年10月15日，他和斯貝爾一起正式建立了聖若望團體女性的一支。

主普世性救贖的意願。

巴爾大撒不僅從教父（特別是希臘教父）學習到這一點，而且也從近代法國的男女（其中有一些是詩人）中學習。例如：小德蘭（Thérèse of Lisieux, 1873~1897）、查里斯·培固（Charles Péguy, 1873~1914）、喬治·伯爾納諾斯（Georges Bernanos, 1888~1948）和保祿·克勞德（Paul Claudel, 1868~1955）。再者，在跟魯巴克和雅伯·培固因（Albert Béguin）討論中，他了解到天主救贖全體人類的意願普世性觀點的意義和重要性。這包括了在我們的世界中所發生一切的一般性判斷。我們的世界，包括文學和音樂的世界、宗教和文化的世界，以及經由人們的努力創造出合適人生活的環境。

因為這希望的觀點，巴爾大撒晚年時，受到反對改革者的攻擊；而他也在《我們敢希望所有人會得救嗎？》<sup>21</sup>一書中，回答他們的攻擊。在許多方面，這一本書清楚而確定性地綜合了巴爾大撒的神學方法進程。

**胡：說巴爾大撒比其他人更樂觀地來看現代歷史的趨向，是否公平？他對教會在世界中可見的未來，是否懷著很大的許諾和希望？**

**盧：確實是懷著很大的希望！但是他也意識到在我們世界中問題的發展。另一方面，他喜歡在每一個地方看到（*logoi***

<sup>21</sup> 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1986) 和 *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Ostfildern: Schwabenverlag, 1987) 英文譯本：*Dare We Hope "That All Men Be Saved"? With a Short Discourse on Hell*, trans. David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

*spermatikoi*) 真理的許多因素。的確！他同時看到了好的和困難的方面。

**胡：對於拉內和巴爾大撒的遺產，你看到什麼？**

**盧：**他們兩者都是屬於過去。他們的工作主要是在廿世紀的中葉。他們受到許多廿世紀初期重要思想家的影響，並與同時代的一些人一起工作，如：魯巴克、龔格 (Yves Congar, 1904~1995)、奧脫 (Otto Semmelroth)、阿諾依·格林邁耳 (Alois Grillmeier, 1910~1998)、拉辛格 (Joseph Ratzinger, 1927~ )。這些人都曾透過他們的神學，幫助並準備了梵二大公會議。

過去 30~40 年來，我們已經生活在了解和實踐梵二文件的時代。我們正站在他們的肩膀上。像拉內和巴爾大撒這麼好而豐碩的神學，可以作為資源和模範。

我們依靠過去的一代，不錯！但是現在我們面對新而非常根本的問題。我們需要找到新的解答。但，這十分艱難，因為我們前面有不少的考驗和錯誤。拉內和巴爾大撒合適他們的時代，但我們必須做新的事，這是我的希望。



# 拉內對馬克思主義的批判

## 辯證超越論的若干註解

陳文團

### 前 言

一般學者都公認拉內是一位偉大的神學家。因此，人們常常忽略他之為哲學家的地位。祇有少許的論文討論他的哲學思想。事實上，拉內最初就是位哲學家<sup>1</sup>。若無海德格<sup>2</sup>的訓練，以及馬雷夏（Maréchal）超驗方法<sup>3</sup>的薰陶，拉內將無力完成其神學著作而獲得「新多瑪斯」的美譽。本文中，我試圖介紹並評

---

<sup>1</sup> 拉內早期的著作都是哲學方面的，比方說：*Geist in Welt*（1939）及 *Hörer des Wortes*（1941）。參閱 *Geist in Welt : Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thoms von Aquin* (Innsbruck, 1939)，以下簡稱 *GW*；*Hörer des Wortes : Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München, 1941)，以下簡稱 *HW*。

<sup>2</sup> 參閱 Karl H. Weger, *Karl Rhner: An Introduction to his Theology* (trans. by David Smith, New York: Seabury Press, 1980)，以下簡稱 Weger, p.17；也參閱 Otto Muck, *The Transcendental Method* (trans. by William D. Seidensticker; New York: Herder and Herder, 1975)，以下簡稱 Muck, p.184；並參閱 *GW*, p.9。

<sup>3</sup> Weger, p.22, Muck, p.184。

估他對馬克思主義的批判，來瞭解其辯證超驗論的真義。拉內所以批判馬克思主義的原因是，馬克思對「演變」(evolution)的見解，只是一種物質的、局部性的觀點；馬氏更否定了人的超越性，形成決定論的主張使得馬克思主義從此變成一種新的意識型態。

在討論拉內對馬克思主義的批判之前，我們必須瞭解的是，拉內的批評並不是完全否定馬克思對於人性的看法，他批判的觀點很接近黑格爾的否定觀念，或是更近於阿多諾<sup>4</sup>的否定辯證。按照這兩位哲學家，否定或批判是爲了重建超越的觀念的一條件。因此，他的批評毋寧是一種對話<sup>5</sup>：拉內是一位能夠接受任何新穎觀念<sup>6</sup>、並與之交談的神哲學家。

## 一、馬克思對宗教的攻擊

馬克思對宗教的激烈反對，是因爲他認爲宗教和跟隨政治、經濟一樣，是某一種人類異化的形式<sup>7</sup>。從教會歷史中，我們可以看出教會幾乎是統治階級的擁護者，其運作的方式也是

<sup>4</sup> 參閱 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt: Surkamp, 1966).

<sup>5</sup> 參閱 H. Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* (München: Beck, 1977), vol. 2. pp.199~200；及 Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper & Row, 1968), p.313 第四個註解。

<sup>6</sup> Weger, p.53 及 Rahner, *The Spirit in the Church*, p.18.

<sup>7</sup> 參閱 Israel J., *Alienation: From Marx to Modern Sociology* (New Jersey: Humanistic Press, 1979), p.3；陳文團，“Marx’s Understanding of Morality”，《輔大哲學論集》(Fujen Philosophical Study) 第 18 期 (1984) 134 頁。



替政治的意識型態而服務的，教會就此反而超驗地護衛了社會的不公。因此，馬克思認為，宗教如果能夠廢除的話，正義、平等與自由，才能真正實現<sup>8</sup>。最後，馬克思做了廢除任何宗教形式的激烈結論<sup>9</sup>。我們無需指出馬克思是如何混淆了基督宗教自身與教會的世俗化性格（Weltlichkeit）。本文的目的是介紹拉內如何去批評馬克思對宗教的批判，因此，我們需要更深入瞭解馬克思的論證。

### （一）宗教是一種異化形式

馬克思認為，異化意指人類崇拜他自己所創造出來的東西；這就是黑格爾所謂的「主體變成客體，沒有能力返回自己」。用馬克思自己的術語就是：「人類已經喪失自我意識」。他除了採取費爾巴哈的觀念，認為宗教與上帝就是人類欲望的投射之外<sup>10</sup>，還更進一步肯定，任何遠離與控制人類本性的事物，就是造成人類異化的原因。

人類異化所展現的形式有三：經濟、政治與宗教<sup>11</sup>。雖然經濟異化是根本的形式，卻只有通過政治的異化才能夠明顯地感受到，而宗教的形式又更具體地表現了被政治經濟所異化的意識型態，因此，批判宗教是其他批判的基本條件<sup>12</sup>。不過，

---

<sup>8</sup> 參閱 Lauer Quentin, "The Atheism of Karl Marx", in *Marxism & Christianity* (ed. H. Afthecker, New York: Humanities Press, 1968), pp.40~53, esp. p.48.

<sup>9</sup> Marx, *Mega*, I, 1, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*.

<sup>10</sup> Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, in Werke VII, pp.55~62.

<sup>11</sup> Israsl J., *Alienation*, op.cit., pp.3~4.

<sup>12</sup> *Mega*, I. 1, p.448.

我們應該注意，馬克思只看出宗教異化的現象，而沒有嚴肅地研究宗教的價值。

衆所周知，馬克思的分析是依靠費爾巴哈的研究，卻無法認知到費爾巴哈的分析只是一種心理學上的研究。直到馬克思嘗試在經濟的研究上運用費氏的觀點時，才發現費爾巴哈的觀念並不適當。費氏主張：人類對上帝的信仰正好反映人類為求滿足自我的欲望，上帝只是一種觀念或人類自我的投射<sup>13</sup>。但是，馬克思從經濟的觀點認為，把上帝與人類欲望視為等同是不合理的。宗教雖然反映出人類虛幻的處境<sup>14</sup>，卻不只是一種幻想而已，宗教還是錯誤意識的一種形式。換言之，宗教妨礙了人類的發展，因而是一種無效、無理又危險的觀念。

再者，馬克思按照黑格爾的觀點，認為基督宗教是一切宗教中最高的宗教，因此，基督宗教也是最惡毒、最危險的！馬克思也不贊成黑格爾把基督宗教美化成人類倫理中最完美的形式，反而譴責基督宗教把人性變形，讓道德變成反道德！很明顯地，馬克思對於宗教的這種批判，是來自他唯物人文主義與政治因素。

## （二）教會是一種有利於統治階級的體制

恩格斯跟馬克思有所不同。恩氏把基督宗教分作兩個時期，首先是原始教會，這很接近馬克思與恩格斯所宣揚的共產社會的理念<sup>15</sup>；其次是封建制度與君主專政下所產生的封建教

---

<sup>13</sup> Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, in *Werke* VIII, p.293 & VI, pp.33, 237.

<sup>14</sup> Marx, *Zur Judenfrage*, I, 1843 : I, 157 及 *Mega*, I. 1, 2, p.286.

<sup>15</sup> Engels F., "On the History of Early Chistianity", in *Die Neue*

會。馬克思卻武斷地認為，任何的教會都是統治階級自我偽裝的工具。教會為自己的利益，而完全支持統治者，並維護自己的利益<sup>16</sup>，絕不輕易做任何的改變。同樣的，教會是統治階級的盟友，他的教義也符合統治者的作法。當教會要農民、勞動者認命，來接受既定的事實，就是間接幫助中產階級與貴族階級。教會更宣揚「來世」（天堂）是真價值、永恆生命之所在，肯定「服從」、「謙遜」的德性，並且宣示了「貧窮」是獲得真幸福的關鍵.....。

因此，馬克思認為教會妨礙一切的進步，拒絕接受新的觀念，而讓貧窮者誤以為貧窮就是幸福。所謂「宗教乃人民之鴉片」<sup>17</sup>，就是這個意思。馬克思又舉出「原罪」的概念，來諷

*Zeit*: "The history of early Christianity has notable points of resemblance with the modern working-class movement. Like the latter, Christianity was originally a movement of oppressed people..."

<sup>16</sup> Marx-Engels, *On Religion* (Moscow: Foreign Lang. Publ., 1955), p.145: "The social principles of Christianity justified the slavery of Antiquity, glorified the serfdom of the Middle Ages and equally know when necessary, how to defend the oppression of the proletariat, although they make a pityful face over it." 及 p.103: ".....the conservative Catholic camp, embraced all elements interested in maintaining the existing conditions."

<sup>17</sup> Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung. *Thesen über Feuerbach*, IV, VI and VII *Capital*, vol. 1, p.51ff; Engels, *Anti-Dühring* (1878), pp.344~346; Engels, *Ludwig Feuerbach* (1878), pp.33~36; Engels, *Dialectics of Nature* (1882), pp.176~178; Lenin I., "The Attitude of the Worker's Party Towards Religion"(1909), in *Selected Works*, vol. XI, pp.666ff; Lenin I., "Socialism and Religion" (1905), *id.*, pp.658~ 662.

刺基督徒的教條，只是使人爲了冀求來世的福樂而安於貧窮的現況<sup>18</sup>。

### （三）基督宗教對社會不公的「超驗辯護」

如上所說，馬克思堅信基督宗教助長了階級的社會，並以倫理神學之秩序爲基礎的社會秩序，來護衛社會的不平等。換言之，教會經常以上帝的權威自稱，來掩護由政治或統治階級所造成的社會不公。在理論上，教會宣揚「人在上帝面前皆平等」；在實踐上，教會的作法是提倡「機會平等」，因此沒有根本解決富人與窮人、強者與弱者之間的不平等。教會甚至認爲強、弱是自然的事實，更可能是上帝安排的。

此外，「機會平等」預先肯定了「機會愈多，愈會壯大」的普遍法則，所以主張「機會平等」的後果是：強者愈強、富者愈富，貧窮者更加貧弱！爲了避免貧弱者陷入愈來愈貧窮的危機，教會只好又宣揚「博愛」的教義。總之，教會間接幫助階級社會的形成，又支持統治階級所制定的法律，因此原先是公正的，現在卻變成不公正了……。公正或正當的權力至此已被詮釋爲：人應當依照他的階級與地位來生活<sup>19</sup>。換言之，窮人必須認命、接納自己的不幸，這樣才符合「公義」。因此，馬克思認爲，基督徒「博愛」「服從」「神貧」……的教義，更加鼓勵社會的不公。

<sup>18</sup> Lauer Quentin, "The Atheism of Karl Marx", *id.*, p.53.

<sup>19</sup> 參閱陳文團著，"Marx's Understanding of Morality", pp.121~228, esp. p.177.

## 二、拉內的答覆

一般教會人士平常都武斷地拒絕馬克思主義，拉內反而對馬克思的批評進行嚴肅的探討，甚至超過馬克思，因為他的批判不只是純粹的批判而已，而是真實的對談。拉內卓越的地方，不僅是他尋找真理的開放胸襟，而且也是他徹底尋找答案的精神。如果馬克思是一位不會接納異於自己意見的人，拉內總是先傾聽反對者的論證<sup>20</sup>。因此，雖然拉內直率地反對馬克思對於唯物主義盲目的崇拜，他也還是公認馬氏對於社會有某方面的貢獻。

據我所知，這兩人皆引用現象描述的方法，以及分析人在世界的存在條件上；他們也強調人類的相互關係，和社會角色的重要性；兩人所用的方法都是辯證的，馬克思是唯物辯證，拉內是辯證詮釋學。在神學方面，拉內和 20 世紀基督教的神學家巴特 (K. Barth)、田立克 (P. Tillich) 等人都使用辯證法。所以，當他和馬氏進行深入又真誠的對談時，我們更應當注意其批判具有相當大的價值。現在我們開始探討：拉內(1)一方面對馬克思認為宗教是一種意識型態提出答辯；(2)另一方面則努力重建基督宗教為一種非意識型態。

---

<sup>20</sup> Weger, p.37, "man's openness", 參閱 Andrew Tallon, "Connaturality in Aquinas and Rahner", A contribution to the Hear Tradition, in *Philosophy Today* (Summer 1984), pp.138~147; 或參閱同書的另一篇文章 "Karl Rahner, The Philosopher (1904~1984), p.102 及 Karl Rahner, *TI*, XIII, p.66.

## (一) 何謂意識型態<sup>21</sup>？

英國哲學家培根 (Fr. Bacon) 認為，意識型態是對偶像 (idoles) 的批判，法國啓蒙時代的思想家也視之為對「偏見」的批判 (préjugés)。換言之，意識型態是一組能夠以錯誤觀念中分辨出正確觀念的觀念群。龔底亞 (Condillac) 與德勒西 (De Tracy) 也以「觀念的科學」(sciences des idées) 來詮釋意識型態：這種觀念能幫助我們達到純粹的知識<sup>22</sup>。馬克思正好相反，他認為「意識型態是對實在的錯誤瞭解，把理論實踐分開來，忽略人類物質、社會與歷史的條件」<sup>23</sup>。

很不幸地，自馬克思之後，意識型態的批判成為馬克思主義這種新意識型態的工具。在正統馬克思主義中，對意識型態的批判精神反而被遺忘了，卻運用了兩種最主要的新教條：辯證唯物論與歷史唯物論<sup>24</sup>，當作新的馬克思主義的意識型態。在這種新的意識型態中，他們用上層結構與下層的基本結構的圖表，來取代理論與實踐的辯證關係。這樣，共產主義是無產階級的意識型態，卻被他們認為是真實的主義。其他的主義（特別是基督宗教）都是從錯誤意識衍生的錯誤的意識型態。

不過，許多新馬克思主義者（諸如盧卡奇 Lukács、布赫 Bloch、

<sup>21</sup> ST IV, TI VI, "Ideology and Christianity", pp.43-58.

<sup>22</sup> 參閱 Werner Post, "Ideology", in *Sacramentum Mundi*, vol. III, pp.94-97 及 Mostafa Rejai, "Ideology", in *Dictionary of The History of Ideas*, vol. II (ed. Philip P. Wiener, New York, 1964), pp.552-555.

<sup>23</sup> Marx-Engels. *The German Ideology* (1846), p.42ff 及 Engels, *Letter to F. Mehring* (1983): "Ideology is a process accomplished by the so called thinker consciously indeed, but with a false consciousness."

<sup>24</sup> Lenin, I., *The Teachings of Karl Marx* (1914), p.16.

阿涂塞 Althusser.....) 並不認同這種對意識型態的見解。盧卡奇就區分兩種意識型態：一種是跟下層基本結構相結合的意識型態，另一種是跟中產階級結合的烏托邦式的意識型態<sup>25</sup>。法蘭克福學派的健將阿多諾 (Adorno)、歐克海默 (Horkheimer) 與馬庫色 (Marcuse) 又進一步批判一切非辯證性的理論，和當代資本主義的意識型態<sup>26</sup> (存有學、存在哲學、實證主義、經驗主義、心理分析.....)。因此，意識型態具有消極的意義與積極的意義。

馬克思把基督宗教當作一種消極的意識型態。一種逃離實在的錯誤意識。拉內也認為意識型態的意義是消極的、否定的；不過，他否認基督宗教是一種意識型態；相反地，他認為共產主義才是 20 世紀真正的意識型態。為證明這點，拉內試圖說明，當馬克思主義宣揚歷史唯物論時，這主義就不再具有辯證性；在實踐上，馬克思主義也掉入反辯證的陷阱中，例如「無產階級專政」的革命主張。拉內更進一步說明，基督宗教按照其內在的本質，不是一種意識型態。

拉內接受馬克思的見解，也認為意識型態是「一套錯誤的系統，有待我們在正確詮釋實在的過程中，一一予以駁斥」<sup>27</sup>。他也拒絕接受任何偽科學的詮釋<sup>28</sup>。在對「實在」的詮釋上，

---

<sup>25</sup> 參閱 Luckacs G., *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT, 1979), pref. To the new edition (1967) p.xxv 及 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), in E. Bloch, *Gesamtausgabe*, vol. 3 (Surkamp: Frankfurt, 1964).

<sup>26</sup> Adorno Th. W., *Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie* (Frankfurt: Surkamp, 1964).

<sup>27</sup> *TI*, VI, p.43.

<sup>28</sup> 同上，p.44.

馬克思只注意到實踐、社會的角度，而忽略其他的部分。拉內區分三種意識型態的形式：「內存的意識型態」（immanence）、「超絕的意識型態」（transmanence）與「超越的意識型態」（transcendence）<sup>29</sup>。

1. 內存的意識型態：如馬克思主義、唯物論，是把物質當作「絕對」，而且物質結構就是實在界唯一的法則；
2. 超絕的意識型態：如烏托邦主義、超自然主義<sup>30</sup>，只相信高超的實在物，忽視人類有限的經驗；
3. 超越的意識型態：如黑格爾的哲學思想，只側重人性存有的理論能力<sup>31</sup>，「超越」在此處是指著拒絕跟實在界溝通，反而把「超越」當作不可言說的事物。

按照拉內的分析，馬克思主義與唯物論同屬「內存」暨「超絕」的意識型態。馬克思主義把物質當作絕對，所以是「內存的意識型態」；另者，由於馬克思只經驗到人類的有限階段，卻宣稱在歷史唯物的辯證過程中，人類可以進入永恆，所以又屬於「超絕的意識型態」。用布赫（Bloch）的術語：馬克思主義的意識型態只是烏托邦。

經過以上的分析，拉內認為基督宗教不具有任何意識型態的特質<sup>32</sup>，他如此論證：

1. 基督宗教所宣揚的永恆真理，並不是科學主義與馬克思

---

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 同上，p.45.

<sup>32</sup> 拉內把馬克思對於宗教的批判歸成四個重點：「反科學」p.45、「反動」p.46、「脫離事實」p.46、「意識型態」p.46。



主義所提倡的實驗性真理。基督徒對永恆真理的頌揚，恰好表達了人類跟無限的實在物相關連的欲望、希望與超越之情。因此，對永恆真理的言說，不可以用任何經驗性的證明程序來測度或否證，吾人更無法否定永恆真理的實在性。人類知性、直觀等先天機能，由於能夠先天地逾越吾人經驗的領域，更不可以後天的事實來解釋。因此，經驗性的真理只侷限在有限之物，很容易被經驗性的證明程序所否證<sup>33</sup>。

總之，有限性是人類存在的限制與人類發展的障礙。按照馬克思對辯證法的理解，經驗性的真理跟辯證法的精神相互衝突。因為辯證法強調人類自我發展的能力，一切的自然物也自我發展（自然的辯證法）。但是，馬克思主義者卻拒斥這種無限性與超越之情，反而踏入反人文主義的不歸之路。因為，這些馬克思主義者先拒絕了人類發展的能力，只以有限經驗來限制人類的知識和真理的內容，才形成「內存的意識型態」與決定論。

2. 馬克思未能把基督宗教自身和教會的世俗化性格區分開來！事實上，基督宗教並不是一種主義，而是具體表達人類的希望、存在的意義（創造、拯救、基督論）、人在社會中的存在方式（愛、仁慈……）以及人類自我圓滿的整體發展。教會的世俗化性格是必要的。就如拉內所言，整個教會的體制維繫了信仰的規範，並扮演批判傳統的角色<sup>34</sup>。但是，如果教會過度陷入世俗的事務，就會陷入墮

---

<sup>33</sup> 同上，p.49.

<sup>34</sup> Weger, p.185.

落的危機。馬克思沒有看出「真實」的教會的確存在著，只指出宗教的世俗面，卻忽略了宗教信仰自身。恩格斯就可以分辨出原始教會（真實的教會）與中世紀教會的差異，並認為原始教會與共產主義有共通之處<sup>35</sup>。

事實上，馬克思與恩格斯從未曾嚴肅地研究過基督宗教的本質<sup>36</sup>，卻以有限的經驗來測度無限之物。這剛好支持了拉內的信念：任何一種「內存」或「超絕」的意識型態都不足以研究人的存在。由於他們使用經驗方法，雖然可以解釋事物的結構與生發過程，卻不能指出事物發展的方向與意義。所以，馬克思主義對於「事物應該以及為何用這種方式發展」的根本問題，未能提供令人滿意的答覆。這問題也指出了拉內對馬克思歷史觀的批判方式，更說明了拉內的「超越理論」（the theory of transcendentality）。

## （二）默西亞論、歷史唯物與決定論

自黑格爾的「歷史哲學」出現之後，歷史不再是毫無發展目的的人類史，也不是由上帝、自然等外在因素所計劃的「歷史」（Geschick）與決定的「命運」。黑格爾認為，歷史是「絕

---

<sup>35</sup> Engels, "On the History of Early Christianity", *op. cit.*, "Both Christianity and the Work's Socialism preach forthcoming salvation from bondage and misery....."

<sup>36</sup> Hans Küng, *Existiert Gott?* (München: Piper, 1978), p.291 及 Franz Gregoire, *Aux Sources de la pensée de Karl Marx* (Louvain, 1947), p.176.

對精神」自我發展的過程，以辯證的方式回歸自己<sup>37</sup>。馬克思則以物質取代精神，也否定了創造過程中上帝的因素，反而認為人類造就了歷史。人類是自己的上帝與默西亞。在基督教與猶太教，默西亞論跟歷史的創造、拯救不可分割；在馬克思主義中，默西亞就是人類自我的實踐。

凡是指出人類歷史發展方向的主張，波柏（Popper）稱為歷史主義，這種歷史主義只不過是決定論的另一形式而已<sup>38</sup>。按照波柏的意見，任何表達人類發展的理論，都是反科學、非邏輯的。因此，柏拉圖的思想、黑格爾的哲學和馬克思主義都屬於歷史主義<sup>39</sup>。黑格爾絕對精神的歷史主義是純粹的、抽象的，馬克思的歷史主義卻是唯物辯證的，不過，他們兩人都肯定歷史未來發展的目的。馬克思主義的歷史唯物論先天、獨斷地指出人類的出路，反而遺忘人類本性中自由的因素。

波柏在《歷史主義的貧困》（1957）一書中，分辨了兩種不同的歷史主義：反自然傾向的歷史主義與傾向自然主義的歷史主義<sup>40</sup>。不過，波柏的這種分辨以及對歷史主義的理解，還有值得議論之處。例如，他沒有對自然與人類本性的差異，提供適當的解釋。按照我所瞭解，波柏把自然和自然世界中的事物劃等號。因此，波柏對黑格爾、馬克思之歷史主義的批判，就

---

<sup>37</sup> Hegel F. W., *Phenomenologie des Geistes* (1807), in Hegel's Werke, eds. Moldenhauer and Michel (Frankfurt, 1970), vol.1.3 及 *Philosophie der Geschichte*, vol. 12.

<sup>38</sup> Popper K., *The Poverty of Historicism*, pp.3, 5.

<sup>39</sup> Popper K., *The Open Society and Its Enemies* (London, 1950), pp.21ff, 223, 274.

<sup>40</sup> Popper K., *The Poverty of Historicism*, pp.5, 35.

不夠充分。因為他們所謂的「自然」是指廣義的自然<sup>41</sup>。

另外，當馬克思在批判基督宗教就是錯誤意識的意識型態時，已經缺乏對人類本性的完整瞭解。再加上他對於「物質乃終極之物」這種盲目的看法，更是簡化了自然與人類本性的內容。如果人類歷史發展的方向是由物質所決定，我們又會碰到另一個問題：吾人存在的意義，人性存有能夠超越物質的限制等.....。虛無是不是這種決定論的必然後果<sup>42</sup>？這些問題跟馬克思如何理解「超越」有直接的關係，也影響到他誤解了默西亞論。

我們必須要討論的是默西亞論是否是一種決定論；另外，我們也應該探討的是，是否把默西亞論當作統治階級的意識型態、反民主的封建制度與君王專制等<sup>43</sup>。還有，默西亞是不是歷史主義？神聖的啓示是不是決定論？首先，歷史主義意指著預測、決定人類歷史發展方向的意識型態。拉內認為，基督宗教並不是偶像崇拜，更不是決定論者。所謂朝向絕對者，並非逃離實在界，反而是從來世的彼岸來觀照實在界，當然也就不是從來世的彼岸尋求慰藉<sup>44</sup>。

拉內認為，人類歷史原本就具有歷史性，「此時此刻」無

---

<sup>41</sup> Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx) (Europäische Verlagsanstalt, 1962) ; 參陳文團著, "Marx's Understanding of Morality", pp.172, 177.

<sup>42</sup> Henri Lefèbre, *Problèmes actuels du Marxisme* (Paris: PUF, 1958), pp.27, 30.

<sup>43</sup> *On Religion*, pp.41~42: "Thus the criticism of heaven turns into the criticism of the earth, the criticism of religion into the criticism of right, and the criticism of theology into the criticism of politics."

<sup>44</sup> Rahner, *TI*, VI, p.60.

不關連到過去與未來。此岸與彼岸原本就無法分別，爲了企及彼岸，人類更應該接受這個世界。默西亞論必須放置在歷史性的脈絡中來理解，它並不是歷史主義，或者歷史唯物觀點下的終極綜合。此外，默西亞論也意指著人類朝向真實根源(Ursprung)的超越動程。用尼采的術語來說，默西亞論表達了追尋永恆回歸的意志與權力意志<sup>45</sup>。

很顯然的，默西亞並不是一種柏拉圖式的靜態觀念。默西亞論原爲猶太民族自求解放的動力和政治象徵，更表達了基督宗教追尋圓滿與開放的欲求。總之，人類總是傾向絕對的未來，一旦吾人經驗到自身的有限性，立即就歸向絕對者，從這事實，也解釋人類與默西亞的歷史性關連。因此，馬克思對默西亞論的批判，是由於馬氏把宗教當作社會現象，這跟默西亞論自身無關！

事實上，馬克思是運用了默西亞論的觀念，替無產階級建立歷史唯物論。馬克思的謬誤，也可以從他的信徒看出來，例如布赫(Bloch)。布赫在他的遺著《希望的原則》(*Das Prinzip Hoffnung*)中說：「何處有希望，何處就有宗教」<sup>46</sup>。布赫也在《基督宗教中的無神論》(*Atheismus im Christentum*)一書中，把「希望」和「默西亞」連結起來<sup>47</sup>。他試圖讓馬克思主義更能接受宗教性的「希望」概念。按照布赫的想法，所謂的革命實踐(實

---

<sup>45</sup> Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, in *Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli-Montinari (Berlin: De Gruyter, 1967 ff.), vol. VIII.

<sup>46</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt: Surkamp, 1969), p.1404.

<sup>47</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt: Surkamp, 1968), pp.118ff, 139.

踐性的批判活動），只有奠基在傾向絕對與希望的主體才有落實的可能。換言之，布赫認為，馬克思已經在主體內排除了希望的要素<sup>48</sup>。布赫主張：「希望是一切情感中最具人性的，也只有人類能夠經驗到。這種情感讓我們涉入最廣闊、最光明的境域中」<sup>49</sup>。

### （三）辯證唯物論的辯證超越論

拉內無法認同馬克思的主要地方，是對人類與自然的見解。按照拉內，我們無法精確地界定「何謂人類？誰是人類？」也不能像一般經驗主義者來肯定人性<sup>50</sup>。因為實證主義與經驗主義對客體的知識，只是一堆大雜匯、未經證實的命題。我們透過人與人之間的關係、人與世界的關係，才能粗略地瞭解人性，而且吾人的經驗，也只是這些關係的記錄。

依照海德格的想法，人類自身的「問題」並不是一件經驗的事實，反而是一種先天的直觀。拉內把這種能夠開顯的人性，稱為「開放」（Openness）<sup>51</sup>。「開放」並不是封閉在單一的向度中（如同馬庫色所描述），而是向一切在時間與空間中可能呈現的事物開放。拉內藉著海德格的觀點，認為「開放」與「時間性」

---

<sup>48</sup> *On Religion*, pp.69-72. *Thesen über Feuerbach*, 第1與11論題。

<sup>49</sup> Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p.82: "Hope is the most human of all emotions and only men can experience it; it is related to the broadest and most luminous horizon." 參閱 J. Moltmann, "Die Kategorie Novum in der Christlichen Theologie", 在 *E. Bloch zu ehren*, ed. s. Unseld (Frankfurt: Suhrkamp, 1965).

<sup>50</sup> Weger, p.35.

<sup>51</sup> 同上，pp.37 ff.

有其必然的關係<sup>52</sup>。因此，人類的歷史性並不受限於任何的決定論（黑格爾或馬克思）。人類的這種開放性、歷史性，按照拉內的術語，就是所謂的「超越性」（transcendentality）<sup>53</sup>。

此處所要討論的是拉內的「超越」與「超越性」概念。這是不是黑格爾「棄而存昇」（Aufhebung）或馬克思「質量的辯證跳躍」？「超越」的概念更複雜，也經常受到誤解，這可以從康德到黑格爾<sup>54</sup>這段西洋哲學史看出來。

拉內所使用的探討方法是超越方法<sup>55</sup>，也可以稱作「辯證詮釋學」（這是從海德格與迦達美的哲學中引伸出來的），也和馬克思與恩格斯的辯證法有類似之處。拉內在面對神學的論題所採用的人類學進路，並不純然是心理學的方式，反而是以人類重要的經驗「實踐」出發。馬克思則除了強調人類超越經驗的先天條件，也以同樣的方式強調實踐的先天性格。這意指著兩人皆強調人類自我發展的能力。所以，自由就是人類發展的絕對條件。現在，我們可以如是界定「超越」概念的第一個意義：逾越的行動。

## 1. 超越與辯證的跳躍

由於年輕的馬克思是以柏拉圖與黑格爾的意義，來瞭解「超越」的概念，把「超越」的概念當作是一種抽象、靜態的觀念，

<sup>52</sup> Rahner, *GW*, p.42.

<sup>53</sup> Rahner, *HW*, p.41.

<sup>54</sup> 參閱 Karl Lehmann, "Transcendence", 在 *Sacramentum Mundi*, ed. Rahner (München, 1970), pp.275~281.

<sup>55</sup> Muck, *The Transcendental method*, pp.184~204. 對於先驗的方法和辯證法之間的關係，pp.150~152.

而且這些抽象的概念的價值比實際的人類還要高尚，因此，年輕的馬克思強烈地駁斥任何「超越」的觀念。同樣的，馬克思認為上帝也只不過是人類大腦所幻想出來的產品。

但是，正如哈伯馬斯（Habermas）所指出的<sup>56</sup>，馬克思並沒有嚴格地研究過希臘與拉丁傳統下「超越」的概念。**trans** 這語詞來自希臘文的 **Meta**，不只是「之後」（After）或「超過」（Over）的意義。例如，亞里斯多德也不只以「物理學之後」的意義來理解「形上學」（Meta-physics）。在晚近的研究中，海德格對這語詞已有公正的詮釋：**Meta** 就是「存有自我開顯的行動」<sup>57</sup>。當代的學者也以無止盡的前進歷程來理解 **trans** 的意義<sup>58</sup>（如阿佩爾 Apel《哲學的轉變》、波柏《預測與否證》……等）。

反之，馬克思只相信這物質的世界，所謂的「來世」也只在這物質的世界中發生。死亡是一自然的事實，代表了生命的否定與人類個體的終結<sup>59</sup>。總而言之，馬克思改變了「棄而存昇」的歷程；不過，他還是接受了黑格爾「棄而存昇」的精神，因此，馬克思又無意識地接近他早年所駁斥的士林哲學與形上學「超越」的概念。真的，在辯證唯物論與歷史唯物論中，馬克思廣泛地使用形上學「超越」的概念，把辯證的過程當作「對

---

<sup>56</sup> 參閱 Habermas J. M., *Technik und Wissenschaft as "Ideologie"* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), p.48 ff.

<sup>57</sup> Heidegger Martin, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Klostermann, 1975).

<sup>58</sup> K. O. Apel, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), vol. 1, 前言。

<sup>59</sup> 參閱 Ferdinand Reisinger, *Der Tod im Marxistischen Denken heute* (München: Grünelwald, 1977), 第二章和第三章 "Die Aussage über den Tod in Werk von Karl Marx", pp.77~88.



立的逾越」，實踐就是這種逾越的行動。

在士林哲學中，「超越」有三個意義：（1）逾越的行動；（2）某一類（species）比另一類更優越；（3）自足自有的超越者<sup>60</sup>。逾越行動的原因（Causa Sui）：上帝 *Ens sufficiens in se*。上帝是自足自有的，也是一切存有物發展過程中的自由者，因此是「超越」的最高形式。基於上帝的恩寵，人類享有自由發展的能力。可是，如果想以科學的程序來證明這種主張，就會產生困難。事實上，這種「超越」概念從未獲得證明，一般人都用「信仰的奧蹟」（*mysterium fidei*）這種個人信仰的經驗來解釋。拉內已意識到這困難，並採用康德的方式來解釋。馬克思試圖用達爾文的進化論來解釋這種辯證的逾越過程，但是由於進化論沒有能力充分地詮釋「超越」的概念，拉內便指出馬克思的這種嘗試不夠。

## 2. 超越的經驗與超越性

拉內一直想用康德的知識論來確立「超越」的先天性<sup>61</sup>。馬雷夏早已這樣嘗試過了。馬雷夏修正了康德許多的缺點，也說明了感性知識的知天性與知性的先天性之間的關係<sup>62</sup>。拉內想要解決的問題是：我們如何以最具體又很科學的方式，來說明人類經驗的先天性？這種先天性質如何跟人類存在的先天條件（超越性）連結起來？因此，拉內的進路不只是知識（康德）、形上學（馬雷夏），還有現象學與人類學的進路。

按照拉內的看法，實證論只從因果關係來研究客體；可是

---

<sup>60</sup> Lehmann K., *Transcendence*, p.275.

<sup>61</sup> Rahner, *GW*, p.42.

<sup>62</sup> Muck, pp.118, 175.

因果原則不能解釋無限<sup>63</sup>的事物。此外，在康德哲學中，所謂的「超驗」(transcendental)<sup>64</sup>意指著：有一先天的事物，獨立於吾人經驗之外，而為知識的基礎。如此一來，「量」「質」「模式」等知性範疇，都是任何可能知識的先天條件，也就是超驗的。康德把「超越」的概念，分成三種不同的意義：「先天」(apriori)、「超驗」(transcendental)與「超絕」(transcendent)<sup>65</sup>。拉內對「超越」概念的理解也跟隨康德的觀點。拉內想要證明，我們生活的經驗也具有超越之情，而且跟經驗的先天條件不可分割！這先天先在的條件，就是「超越性」(transcendentality)。

### 三、超越性

由於康德忽視人類生命具體與實踐的內容，使得他在證明這種「超越性」的方式上，很不充分。由此，我們也可以看出拉內與馬克思相似之處。他們也都否認任何的二元論。拉內對於柏拉圖把觀念(eidos)高置在現象之上的方式，非常不滿意，也對中世紀忽視肉體的傾向，感到很不耐！如果馬克思是以「實踐」來界定人性的整體，拉內認為雖然這是非常重要的條件，但無法提出整體。

拉內的說明方式兼具實踐與理智、存在與理性<sup>66</sup>。從形上

---

<sup>63</sup> Thomas Aquinas, *Five Ways Weger*, p.58.

<sup>64</sup> Kant I., *Kritik der Reinen Vernunft* (Hamburg: Meiner, 1971), p.150.

<sup>65</sup> 同上。對於超驗 transcendent, pp.313, 352, 384.....“über die Grenze möglicher Erfahrung hinausgehend.” 先驗 (Transcendental) 是一種先天獨立的知識, pp.150, 187 etc. 先天 (A priori) 乃是獨立、與生俱來的知識 3, 5 Vorrede, xxiii, or 24.

<sup>66</sup> Weger, pp.49~50.

學的觀點來看，拉內運用了兩種原理：抽象原理與統合原理<sup>67</sup>。按照實踐的方向而言，拉內運用海德格存在的分析來呈現人性存有最基礎的處境（死亡、希望、懼怕……等）<sup>68</sup>。

人類實踐方向的存在分析是感性、人類行動與關係的現象描述。這種現象的描述，總是伴隨著詢問的精神。這種詢問的精神，也把人類意識與存在現象連結起來。例如，死亡並不是一件純粹自然的事實，而是對人類存在的一種挑戰。人類通過懼怕、絕望……等，來認知死亡。懼怕、絕望更讓人意識到自己的有限性；不過，死亡也讓人瞭解到生命並不是跟死亡一同消失。因此，相對於康德，拉內對人類基本處境的分析，並不局限在主觀認知條件上的探討，反而說明了有意識的人類所無法否認的實在物。這種詢問的行動，也是瞭解人性的起點，並指出需要與可能性、存有與認知的同一性，更指出了人類的有限性。

以這種詢問的行動當作起點，拉內運用抽象的原理來證明人類經驗的超越性<sup>69</sup>。每次的詢問必有回答；有回答，就又有詢問；至終瀰漫浸入存有的氛圍（*Gelichtetheit*）。又，由於詢問的行動是一種持續不斷的律動，由這階段轉到另一階段，這可由統合的原理表達出來。這種統合原理的功能，可以避免抽象思辯的危機。簡言之，拉內的「超越」觀，並不具有康德哲學的抽象性質，也避開了馬克思主義下純粹內在的物質性。而且，超越的經驗並不是超越性自身。他們甚至指出這超越性真的存

---

<sup>67</sup> Muck, p.196.

<sup>68</sup> Weger, p.49.

<sup>69</sup> Muck, pp.196~197.

在！

按照馬克思的觀點，恩格斯把「進化論的逾越行動」當作「超越」，馬克思對這種超越辯證法沒有提出任何的說明，也未曾提出任何的批判來對抗經驗科學，更未詢問自己的信念。然而，按照拉內的觀點，這種進化論下的逾越行動，並沒有指出這「超越性」。理論與實踐之間的辯證關係，是人類經驗的先天條件，但對馬克思而言，這些經驗並不能改變這世界。此外，馬克思也以原因、效果的方式來解釋理論與實踐的關係，就此而言，馬克思並沒有看出人類的超越性。按著拉內的批判，馬克思逾越的辯證行動，只是局部的超越，只涉及物理世界的質料層次。真實的超越性必定不僅止於具體的區域，更是理想的整體<sup>70</sup>。

現在，我們進入拉內思想的核心：超越論。拉內的「超越論」究竟是意指著什麼？我認為可以用三個意義來表達：逾越的行動、彰顯的行動、永恆回歸的行動。「逾越」這字的意思並不是達爾文「生命競爭」下的「勝利」，而是黑格爾「棄而存昇」的意義。「棄而存昇」要求增添新穎的事物，不過無法確知是何種事物。如果逾越的行動只是一種自然、本能的行動，「彰顯的行動」就要求「彰顯的自由」：在自由中彰顯自己。而且，連接納的行為也變成一種自由的行動。

按著哈伯瑪斯，這種彰顯的行動隱然存在於人類的溝通當中<sup>71</sup>，存在於人性存有與自然的關係上。由於馬克思只用「逾

---

<sup>70</sup> Rahner, *TI*, VI, pp.67, 68; Weger, pp.73 ff, 關於“Evolution and Transcendence”。

<sup>71</sup> Habermas J. M, *Theory of Communicative Action*, 譯者 McCarthy ( Boston: Beacon Press, 1984 ) .

越的行動」來理解「棄而存昇」的概念，又用自然的法則來限定這行動，使得他的辯證法淪為盲目的行動，因此很容易陷入決定論與歷史主義的形式中。

拉內已在這地方超越馬克思了。當他使用辯證詮釋學來解析人性時，海德格與尼采也都強調了在存有氛圍下的彰顯行動。從海德格的《存有與時間》（1927）與拉內的《在世間中的精神》（1939）的對照中，可以發現他們對人性存有的存在分析上的相似之處（時間性、在世存有、共在性……等）<sup>72</sup>。

在《聖言的傾聽者》（*Hörer des Wortes*）一書中，拉內運用海德格對存有和時間性的分析與描述，來說明「超越性」只在人性存有的歷史性中才有可能！換言之，人性存有的歷史性就是存有持續開顯的律動。不過，這歷史性不只是意指著希臘哲學中的「命運感」，也非過去的「啓示」，更不是決定論所指出的未來方向。「歷史性」指出人性存有跟自己的命運的關係，也指出人類朝向未來發展的自由。換言之，歷史性說明了人類朝向絕對未來的開放性。

「超越性」的第三個意義：永恆回歸的行動。在海德格尚未詮釋尼采時<sup>73</sup>，尼采永恆回歸的觀念很少受人注意。因為海德格把永恆回歸詮釋為一種存有學的行動，海氏更打開一項基

---

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), “Mitsein”與“In-der-Welt-Sein”的概念在第二與第四章中，On “Sein Zum Tode”，第二部分第一章。

<sup>73</sup> 參閱 Heidegger M., *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1962)；陳文團，*Nihilisme de Nietzsche. Essai sur la Métaphysique nietzschéenne* (Innsbruck, 1975).

本問題<sup>74</sup>：「人類為何必須回歸？」「我們將要回歸何處？」拉內認為，這種永恆回歸的行動，指出了絕對的未來。事實上，海德格以存有物的存有的存有學概念，來表達這種未來的絕對者。按照拉內的看法，存有物的存有過於抽象，一般人理解起來也很吃力。這絕對的未來，是人類朝向自己命運的先天情感。

## 結 論

如果沒有明顯地重建拉內對馬克思主義的批判，很難證明出馬克思對宗教的批判是無效的。由於馬克思拒絕接受人性存有中任何超越性的結構，使得他變成非常極端。又由於他把現象世界當作唯一實在的錯誤信念，以及把「超越」當作物理世界中的逾越行動，馬克思變得非常偏執。因此，他的「歷史性」概念很接近波柏所批判的歷史主義與決定論。

由於本文的目的，並不是對拉內的論證過程進行討論，也不是探討他的神學思想，所以，只要提出他對馬克思主義的批判，就足夠了。拉內的批判甚至獲得某些新馬克思主義者的稱讚（如 Garaudy）。拉內運用辯證學與詮釋學，使得神學變得生活化，這是值得大書特書的貢獻。他真正偉大之處，在於勇於向任何文化開放的胸襟，而且敢跟它進行真誠交談的精神。

---

<sup>74</sup> 參閱 John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 1982), esp. p.278.

### 本文註腳縮寫表

*GM* : *Geist in Welt* ( 1939 )

*HW* : *Hörer des Wortes* ( 1941 )

*ST* : *Schriften Zur Theologie*

*ST, IV* : “Ideologie und Christentum” (1965), pp.59~76.

*ST, VI* : “Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen” (1965), pp.77~88.

*ST, IX* : “Die Frage Nach der Zukunft” (1970), pp.519~540.

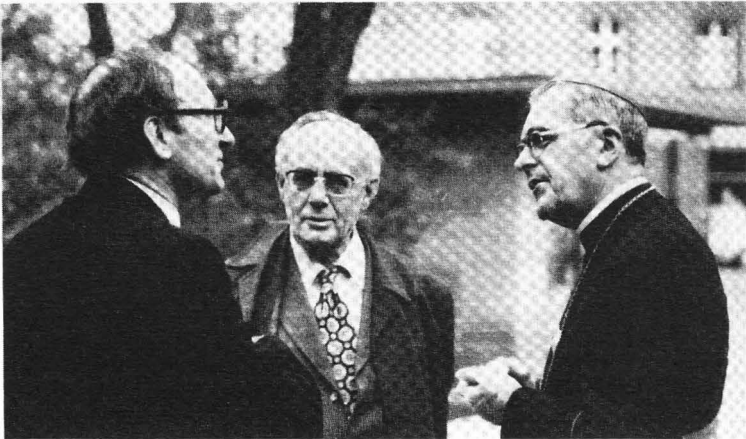
*ST, VIII* : *Fragment aus einer Theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft* (1967), pp.239~259.

*Metzt.* : “Rahner, Antwort an Garaudy” (1972), in *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus* (Hamburg: Reinbeck, 1972), pp.119~138.

*TI* : *Theological Investigation* ( VI and VIII )

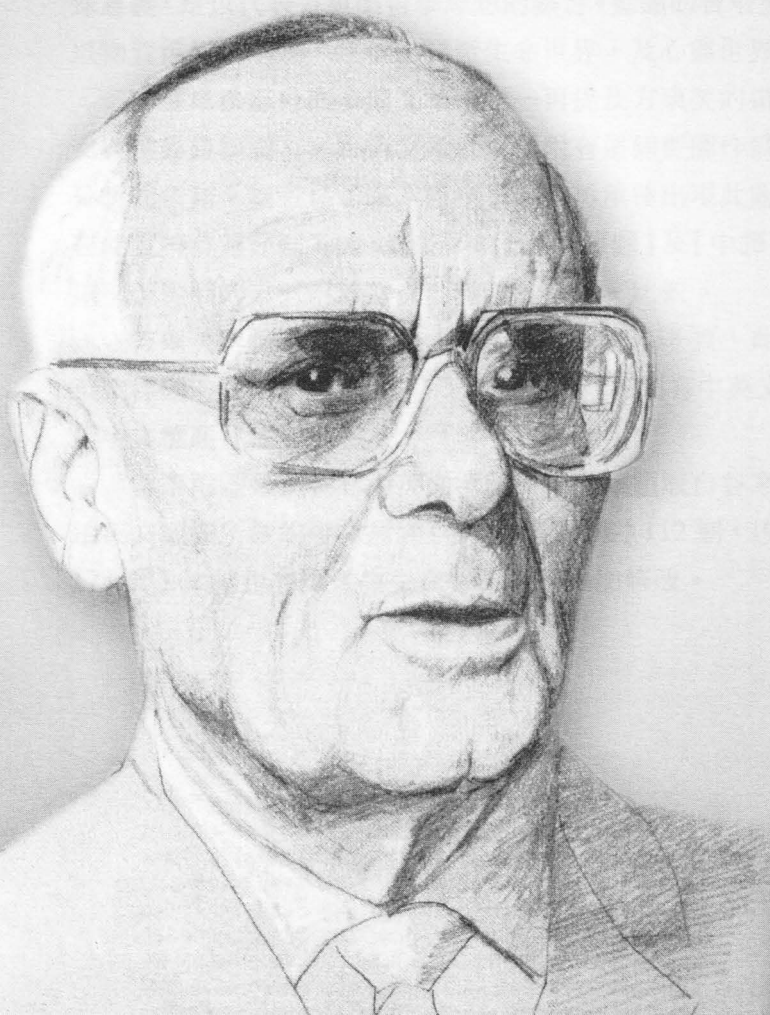
*Mega.* : *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Berlin, 1927ff), ed. Rjazanov and Adoratskij.

*On Religion* ( Moscow: Foreign Language Publishing House,1955 ) .



## 第參部分

# 方東美、拉內與中國神學





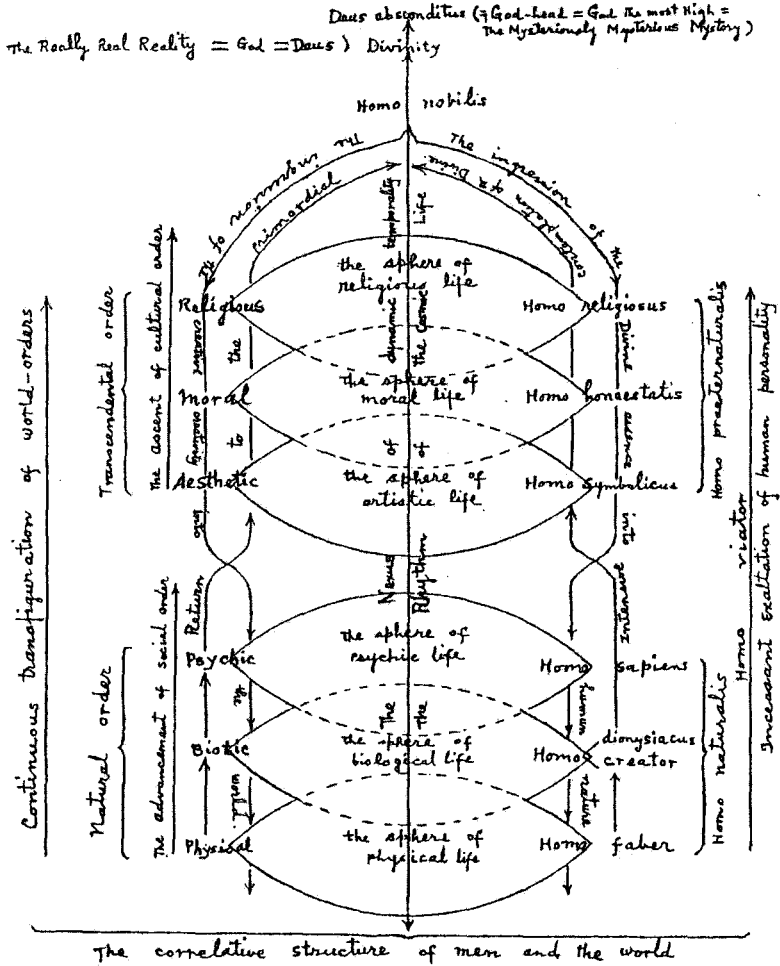
## 方東美的「人文與世界建築圖」

方東美著名的「人文與世界建築圖」(The correlative structure of men and the world)，在其著作中一再出現；我們認為此藍圖有特殊意義，足以代表方東美哲學思想的綜合。藍圖的寶塔型建築，以物質世界為基礎，逐步上昇至生命世界，及心靈世界。

本書第參部分的多篇文章，也一再提及方東美的這個「人文與世界建築圖」，每篇文章原本都附有這個藍圖作為說明及分析的依據。編者為了在本書中不要一再重覆出現此圖，我們在此就將經過仔細考證、修訂了的【英文原圖】及【中譯文圖】，以中英對照的方式附於次頁，供讀者參閱、比較。

方東美所繪原圖，請見《方東美演講集》18頁，此圖只有英文標題；而在《生生之德》341頁的附圖，則有中英文標題，但中文標題往往是意譯。

本書附圖分別載有中英文標題；中文標題取自谷寒松神父給英文原圖所做的中文翻譯（見《神學論集》112期，1997夏，173頁），但也參照《生生之德》附圖略加修改。



〔人文與世界建築圖〕 英文原圖



# 位際範疇的補充

## 中國神學的基本商榷

張春申

### 前 言

中國教會常久以來關心神學本位化，也有許多中國神學家陸續在這方面有所貢獻。由於固有文化中，天的資料相當豐富，很自然地不少文章，比較傳統思想中的天與聖經中的上帝。房志榮神父〈儒家思想的天與聖經中的上帝之比較〉<sup>1</sup>是一篇代表性作品。一般而論，這類研究作品重在天與上帝之內涵的比較，二者有不少相似的因素，同時也指出聖經的超越。但是作為中國神學的建立，我想尚需進一層的綜合。綜合工作大概不該只是內涵方面，而更該應用中國傳統思想中天的表達範疇，來表達聖經或教會信仰中的天主或上帝。本文嘗試探討這工作的可能性，也想為其他神學問題點出繼續嘗試的途徑。

### 一、中國傳統思想中的一體範疇

1974年，方東美教授曾在台北耕莘文教院做了一場演講，

---

<sup>1</sup> 見：《神學論集》31期（1977春），15-41頁。

後來刊登在《哲學與文化》月刊上，講題是：〈中國哲學對未來世界的影響〉<sup>2</sup>。方教授自己說在宗教上，既不是 Deism（自然神論）也不是 Theism（位格神論），而是 Pantheism（汎神論）<sup>3</sup>。他之所以不是自然神論，又不是位格神論，暫且不提。爲什麼他是汎神論呢？在方教授浩大的宇宙建築圖裡<sup>4</sup>，最上面是藏在宇宙最高深微奧妙境界裡面的神，祂有無窮的力量發洩出來，向下貫注一切人性上面（道德的人格、藝術的人格、宗教的人格、自然的人格），一切動作裡面。

祂的精神無所不賅，無不貫注。人就是從 Mere man（單純的人），進到神的力量裡面去，那麼在這個 Constitution of man（人的材質）的裡面，就有 Constitution of Divine（神聖的材質）。如此，自然人宗教化、精神化之後，在他的一切活動中，不僅僅是拿行動人的資格，而是拿神聖行動人的資格<sup>5</sup>。基本上，由於神的力量貫注一切人性與動作上面，方教授自認爲汎神論。

神的力量貫注一切，是否必須是泛神論嗎？下文將要申述。不過方教授天人之間的觀點，道道地地是傳統中國思想；在中國文化中，天與人處處顯出和諧一體。方教授在《中國人生哲學概要》中，甚至以一首情詞來比喻<sup>6</sup>：

「你濃我濃，忒煞情多，情多處熱似火，把一把泥，  
捻一個你，塑一個我。將咱兩個一齊打破，用水調和，再

<sup>2</sup> 見：《哲學與文化》革新號第 1 期（《現代學苑》11 卷 3 期），1974，2~19 頁。

<sup>3</sup> 同上，12 頁。

<sup>4</sup> 同上，7 頁；亦見本書 232 及 233 頁附圖。

<sup>5</sup> 同上，13 頁。

<sup>6</sup> 方東美，《人生哲學概要》（台北：先知，1974 年再版），37 頁。

「捨一個你，再塑一個我，我泥中有你，你泥中有我……」

接著他以五頁的篇幅，上自《易文言傳》，下至《戴震原善》，引證傳統思想，證明中國人所認識的宇宙，處處都是和諧一致，毫無間隔<sup>7</sup>。這種說法叫做天人合一說，或天人無間論。

方教授的解說與羅光總主教在〈中國哲學的特性和精神〉一文中的見解，完全相符。羅主教說：「因為萬物的生存，彼此相連，合成一個整個的宇宙。所以宇宙中所有的只是生命，宇宙變化的目的是為生命，宇宙整體的聯繫也是生命」<sup>8</sup>。不過「儒家把生生不看成一種生理學的現象，而看成宇宙的神秘作用，這種作用稱為『仁』，為天地好生之德的表現」<sup>9</sup>。我們稱這種表達天人之間的思想方式為一體範疇。

一體範疇是中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是「合」、「無間」、「一體」。天的生生之德流行萬物，遂成宇宙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流<sup>10</sup>，這實在與聖保祿所說的「天主成為萬物中的萬有」<sup>11</sup>倒很相似。只是中國思想以人的立場來表達，保祿以天主的立場來表達，根源上是因為神的無窮力量遍行萬有。

但是一體範疇是否一定是泛神論呢？我們以為不一定。羅主教對於西洋哲學造詣之深，一如東方哲學，可是他從未說中國傳統哲學是泛神論，雖然他也說一體是它的特性。所謂泛神

<sup>7</sup> 同上，38~43 頁。

<sup>8</sup> 《哲學與文化》革新號第 1 期，21~22 頁。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 方東美，《中國人生哲學概要》，43、45 頁。

<sup>11</sup> 格前十五 28。

論，意指神以外的一切萬物，並不具有自身的存有，只是神之形象或流露而已。中國思想中的一體範疇，表達的萬物不像沒有自身有限的存有，人性也不像沒有自身的人格與自由。神的無窮力量，貫注在人性與其行動上，並不使之消失。爲此，與其稱爲 Pan-theism（泛神論）倒不如稱爲 Pan-en-theism（一切在神內論）更好。

這種一切在神內論至少與天主教的位格神論，不會有太大的差別。當然我們也得承認，一體範疇極易視爲泛神論，尤其在老莊著作中，有些字句更令人如此想。譬如：「君原於德而成於天……合喙鳴，喙鳴合，與天地合，其合緼緼」<sup>12</sup>。「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」<sup>13</sup>不過，我們絲毫不敢同方教授在泛神論或一切在神內論上爭論，也非本文的旨趣，恐怕最後只是名詞上的差別而已。

一體範疇表達的天人之間的宇宙與人生，自有一番中國思想的情調。方教授發揮得更痛快淋漓<sup>14</sup>：

「中國先哲所觀照的宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這種宇宙裡面，我們可以發見旁通統貫的生命，它的意義是精神的，它的價值是向善的，惟其是精神的，所以生命本身自有創造才能，不致爲他力所迫脅而沉淪，惟其是向善的，所以生命前途自有遠大希望，不致爲魔障所錮蔽而陷溺」。

「中國先哲所體驗的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是

---

<sup>12</sup> 《莊子·大地篇》。

<sup>13</sup> 《莊子·大宗師》。

<sup>14</sup> 方東美，《人生哲學概要》，51~52頁。

一種積健為雄的德業。在這裡面，我們也可以察覺中和昭明的善性。它的本原是天賦的，它的積累是人為的，因為是天賦的，所以一切善性在宇宙間都有客觀的根據，不隨人人之私心汨沒；因為又是人為的，所以一切善行，均待人人之舉凡自為，不任天之所好惡而轉移。」

「宇宙的普遍生命遷化不已，流行無窮，挾其善以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不隔。人類的靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業已輔相天與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天與人和諧，人與人感應，人與物均調，處處都是以體仁繼善，集義生善為樞紐……」

宇宙與人生所以這樣的欣欣向榮，永無止境，因為神奇奧妙的精神力量貫注在那裡面；這個世界才可以提昇，人類生命價值可以增進，人類的願望才可以滿足。

以上我們發現傳統文化裡，一體範疇表達的天人之間的宇宙與人生；中國人的靈魂自然為之神往，為之陶醉。站在神學本地化的立場上，不能不問是否可把這個一體範疇，應用在表達天主教信仰上，來吸引中國人的靈魂呢？

## 二、聖經中的位際範疇

聖經表達天人之間的基本範疇是位際關係，一般介紹聖經中的天主，特別強調「你—我」之交通<sup>15</sup>：

「創十二開始敘述的就是這樣的神，已邁向大自然及造物主的關係，而以『你—我』對話的方式向人說話……從公元前兩千年左右的這一刻，人類歷史裡多了一個主角

<sup>15</sup> 房志榮，《神學論集》31期（1977春），26頁。



演員，祂突破自己的永恆，進到人的日常生活裡，向人說話，給人許下諾言，表達清楚自己的意願和計畫。」

創十二如此，聖經每部書裡的神，或是對個人，或者對團體，以主體的身分，向另一個主體（個人或團體）示愛、許諾、命令、警告、寬赦……。這是「你—我」的關係。

對於這個範疇，方東美教授批評說<sup>16</sup>：

「世界上有許多宗教，有許多哲學，採取 theism，把祂當作最高人格神，但是究竟這個人格神的這個人格是什麼東西呢？人格，假使你用拉丁文 persona 這一個字，不一定是好的意思，它可以掩飾真象而戴著假面具，也可以叫做 persona，假使這樣，你稱這個最高的神叫做人格，然後你可以把人類上面種種的『人類弱點』（human weakness）也可以轉變到宗教最高精神主體上面去，尤其是在許多宗教的裡面，證明上帝存在的時候，總用『人類的語言』（human language），而人類的語言裡面總是有許多缺陷，把這個缺陷無形中沾染到了宗教的精神主體上面來，那對宗教上面的精神是一種限制，而不是一種真正盡善盡美的看法。」

對這段批評，別的宗教有什麼反應，我不曉得；至少天主教的神學會有幾點說明。第一：天主教有位格神是怎樣了解的？第二：聖經中的位際範疇究竟表達一些什麼內容？

第一：位格不是聖經用來說明神的名詞，不過後代教會強調神的位格，正確地註解了聖經中的神。至於神學說明神的位格時，非常注意一切用在神身上的名詞之比義性。那便是說：這個名詞用在神身上時，與普通的應用，在意義上不完全相同。

---

<sup>16</sup> 《哲學與文化》革新號第 1 期，13 頁。

因此很謹慎地注意，不把普通應用中的「人類弱點」，也轉變到神的主體上去。

那麼位格名詞有什麼內涵，天主教神學要應用在神身上呢？究其極，也只是要表達聖經中的神。祂有自身的存有，與宇宙萬物的自身存有不是同一存有。位格神與泛神不同。聖經中自身具有存有的神，大智大仁大能，祂的行動遍流宇宙，創造一切；所以我們曾說位格神論與一切在神內論是可以相合的。但是在天主教的信仰中，神的行動已跨過大自然及造物主的關係，而以特殊的方式進入人類歷史，實現人的理性無能推及的天人之間的歷史。聖經應用「你—我」「父—子」「朋友」範疇來表達，不過神學很清楚「人類的語言」的限度，所以時時注意不把缺陷與限制，沾染到神的主體上，不斷予以淨化。

答到這裡，我們早已開始闡述第二點了：聖經中的位際範疇究竟表達一些什麼內容？

聖經不是一部哲學，而是教會的信仰紀錄。各書應用的文學體裁不一。有的相當通俗，有的比較高雅。至於基本的位際關係。擬人色彩很濃厚，古經尤甚，往往會使宗教情緒高尚的人，初看之下，覺得沾染了至高神明。其實位際關係僅是一種表達範疇，「人類的語言」對於神的論述，總需要更深的體驗，才能發現基層的內容。我們嘗試分析聖經應用位際範疇所表達的一些內容。

我們先把《創世紀》的一段記載與《中庸》上幾節話作一比較，作為答覆的出發點<sup>17</sup>。

---

<sup>17</sup> 創一與《中庸》相比是合理的：「《創世紀》前十一章不是歷史，而是神學、是推理，講出宇宙人類普遍事理。正因如此，可以與

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！』天主又說：『看，全地面上結種子的各種蔬菜，在果內含有種子的各種果樹，我都給你們作食物；至於地上的各種野獸，天空中的各種飛鳥，在地上爬行有生魂的各種動物，我把一切青草給牠們作食物。』事就這樣成了，天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創一 27~31）

「能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（《禮記·中庸》）

創一 27~31 與《中庸》自文字表面看來，差別極大。可是我們覺得兩者基層上所要肯定的，都是天人之間的經驗。一面，天主照自己的肖像造了人；另一面，能盡其性，則能盡人之性（天命之謂性）。一面你們要生育繁殖，充滿大地……，另一面能盡人之性，則能盡物之性。一面，天主看了祂造的一切認為樣樣都好；另一面，可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣（人擴充自己，統御大地實踐天主的肖像，於是上達天心，下通萬物，參與天地之間）。

假使我們的比較不錯，兩段記載，同樣含有人類的基本經驗：神的力量貫注人心，擴充之，則與物物均調，與人人感應，與天地和諧。《中庸》在一體範疇中表達，《創世紀》在位際

---

世界其他古文化著作相比」。參：房志榮，〈試以同易乾卦釋《瑪竇福音》的「法天」〉，《神學論集》29期（1976秋），331頁。

範疇中表達。《中庸》應用哲理的語言，《創世紀》應用通俗的語言。在《中庸》文化背景之下的人，初讀《創世紀》不免感覺擬人化太甚，最高之神落入人態，豈知其中的宗教經驗卻是如此相近。

天人之間的交通，往往在三個層次上闡述<sup>18</sup>。首先是最基本的，不易道出的經驗層次。然後表達在象徵層次上：如同《創世紀》在位際範疇上，《中庸》在一體範疇上。最後才有系統化的理論層次。不論位際範疇，或者一體範疇，都能表達基層的經驗層次。有時分辨之下，兩組語言不同，而內容會完全一樣，如同我們上面所嘗試的。

但是聖經啓示的特點，不是大自然及造物主的關係，而是神進入人類歷史。這加強了位際範疇的應用。或者我們可以說，正由於這一特點，使聖經對大自然及造物主關係的表達，像《創世紀》一般，應用了位際範疇。但是我們想再嘗試透過位際範疇表達的層次，探索聖經所啓示的神進入人類歷史的宗教經驗。

聖經歷史之敘述始於亞巴郎，我們摘錄幾段話：

「上主對亞巴郎說：『離開你的故鄉，你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。』」（創十二 1~3）

「亞巴郎遂俯伏在地；天主又對他說：『看，是我與你立約；你要成爲萬民之父；以後你不再叫做亞巴郎，要

---

<sup>18</sup> 見拙作〈教會與救援〉，《神學論集》24期（1975夏），284-286頁。

叫做亞巴辣罕，因為我已立定你為萬民之父，使你極其繁衍，成為一大民族，君王要由你而出。我要在我與你和你歷代後裔之間訂立我的約，當作永久的約，就是我要做你和你後裔的天主。我必將現今僑居之地，即客納罕全地，賜給你和你的後裔做永久的產業；我要做他們的天主。」（創十七 3~8）

「但是你，我的僕人以色列，我所揀選的雅各伯，我的好友亞巴郎的苗裔，你是我由地極領來的……」（依四一 8~9）

《創世紀》記載以色列民族發軔的歷史，應用了位際範疇表達亞巴郎的宗教經驗。依我看來，底下蘊藏的是四分五裂環境中（創十一）的終極關切<sup>19</sup>。亞巴郎代表的以色列民族，關切到人類的終極意義：是永遠分裂地死亡，或者世界大同地生存？而在此時，便出現了一個意識跳躍，肯定生存的根源，神的力量將克服一切分裂。在亞巴郎身上的以色列民族，體驗到負起人間相合的「天命」，於是人類歷史勃起一個箭頭，指向新的境界。

這個宗教經驗假使發生在中華民族，那麼天人之間的具體相通，將不以神話方式的朋友對話來表達，而會以一體範疇來表達。所以我始終認為聖經啓示的，雖然是跨過大自然與造物主的關係，但是位際範疇的表達，是在象徵層次上的因素。所表達的深層宗教經驗，可能應用其他的象徵來表達。下文將更具體闡述。其實聖經中，除了位際範疇，也應用相似中國傳統的一體範疇來表達天人之間的關係。我們已經引用了保祿的

---

<sup>19</sup> 田立克思想中的意義。

話：「天主成爲萬物中的萬有」，其他如：「祂離我們每人並不遠，因爲我們生活、行動、存在，都在祂內……」<sup>20</sup>，比比皆是。

另一方面，在傳統文化中，中國思想也會用位際範疇來表達天人關係。方東美教授曾用一首情詞來描寫，而這首情詞中的「我泥中有你，你泥中有我」，不是十足的位際關係嗎？當然我們同意方教授的說法<sup>21</sup>：

「真正宗教情緒豐富的、宗教意志堅強的、宗教理性博大的人，總要設法把這個宇宙主宰，拿祂的精神上面無限的創造力量貫注到整個人間來，來支配一切，決定一切，影響一切，輔助一切，使這個宇宙萬類、萬有都從平凡的自然界，提昇到神聖的境界裡面去，變成神聖世界裡面的構成分。」

位際範疇，由於主體相對，不易表達宇宙主宰作爲神聖世界裡面的構成部分，而一體範疇則非常適合。因此中國神學產生了下節中的問題。

### 三、位際範疇的補充：一體範疇

位際範疇源於人間最爲基本的關係，即古書中的五倫，不過經過當代神哲學家的現象分析，使人發現其中含有的深度。在相識相愛中，你在我內，我在你內，達到「你—我」之間的合而爲一。天主教舊約聖經用此表達天主進入人類歷史，使人領悟自己已邁過大自然中的受造物，而是天主的兒女、朋友，

<sup>20</sup> 宗十七 27~28。

<sup>21</sup> 《哲學與文化》革新號第1期，13頁。

甚至情人。

所謂舊約聖經，便是天人之間的特殊關係。再者，人間位際往來，時常實現在交談之中，所以聖經中，天主不斷對人說話。可是，由於這個範疇來自人與人之基本關係，即使神學家注意「人間的語言」之限度，努力淨化一切缺陷，事實上與這個範疇相連的一些印象始終不能在人心完全消除。盡善盡美的神，在古經擬人描寫中與人交談，已經使有些人感覺不妥。其次，由於位格相對，「你—我」彼此有限，位格神很難同時聯想為貫注宇宙、遍流萬物的神。

「宇宙為生命的整體，萬物有一體之仁，這種思想為儒家哲學的特點」<sup>22</sup>。我們得承認，這個特點不易在位際範疇中表達。但，如何能表達瀾漫宇宙的生生之德，便是神之無限力量呢？又如何能表達神是整個宇宙一體之根源呢？為此，在中國神學裡，不能不產生一個問題：一體範疇補充聖經的位際範疇。

一體範疇源於顯現於萬物中的生命，羅總主教以當代人的觀察說<sup>23</sup>：

「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物的生有助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植動各物的生存助人的生存，人乃是萬物之秀。因為萬物的生存，彼此相連，合成一整個宇宙。所以宇宙中所有的只是生命，宇宙變動的目的是為生命，宇宙整個的聯繫也是生命。」

而生命不看成一種生理現象，而看成宇宙的神秘作用，是

---

<sup>22</sup> 同上，22 頁。

<sup>23</sup> 同上，21-22 頁。

天地好生的表現。整個屬於傳統的天人一體範疇，可能用來表達天主教的信仰嗎？可能作為位際範疇的補充嗎？這是中國神學裡一個值得商榷的問題。

在本文第二部分「聖經中的位際範疇」裡，我們初步表示這是可能的。現在將更具體地闡明。天主教會的信仰淵源於耶穌基督，相信天主如此地貫注在他生命中，以至稱他為唯一的天主子。天主進入人類歷史是聖經啓示的特殊點，但是在耶穌基督的生命中，天主進入人類歷史發展到達圓滿。基督徒自己的得救，或者說與天主的相通，是藉著復活的耶穌基督，教會便是大家在耶穌基督內與天主相通的團體。這個基本信仰，應用聖經的位際關係來表達，我們隨手可引一段保祿宗徒的話：

「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！祂在天上，在基督內以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前成為聖潔而無瑕疵的，又由於愛，按照祂旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的身分，而歸於祂，為頌揚祂恩寵的光榮，這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的……」（弗一3~6）

簡單地說，天主因了耶穌基督，進入人類歷史，祂與我們的關係已經跨過創造者與受造物的層面，而是「父—子」的位際關係。這種表達方式幾乎充滿了新經。那麼，我們可以應用一體範疇來表達教會的宗教經驗嗎？

方東美教授不是基督徒，不過他構想的宇宙建築圖形的某些因素，我以為倒可以由一位基督徒用來表達天主教會的中心信仰。神藏在宇宙最高深微奧妙的境界之內，祂有無窮的力量發洩出來。發洩有兩個途徑：「上迴向」與「下迴向」。前者



是神的力量向下貫注一切，後者是神的力量向上提昇一切<sup>24</sup>。自人類歷史而言，貫注的力量提昇人類一步一步自「自然人」（Homo Faber）、「行動人」（Homo Dionysiacus）、「創造人」（Homo Creator）、「象徵人」（Homo Symbolicus）、「道德人」（Homo Honestatis），直到「宗教的人」（Homo Religiosus）。方教授說<sup>25</sup>：

「這個宗教的人在宗教上就可以說是全人，這個全人用一個普通的名詞可以叫做 God-man，他可以是 Co-creator with the divine（與神同為創造者）……在其他的宗教上面像基督教（Christianity）就可以叫做 **God-Man**。」

按照方教授的人類提昇歷史，為基督徒而言，那麼這位「宗教的人」應該便是耶穌基督，他也叫做「高貴的人」（Homo Nobilis），因為他站在塔型的建築圖形的頂點。頂點只有唯一無二的耶穌基督。自「下迴向」看，他是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」<sup>26</sup>，聖言是宇宙最高深微奧妙境界之中的神的表象：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」<sup>27</sup>。自「上迴向」看，站在塔型頂點的基督，「正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」<sup>28</sup>；用方教授的話，可以這樣說明耶穌基督<sup>29</sup>：

「這個天人完成他自己的生命，盡己之性，盡人之

<sup>24</sup> 《哲學與文化》革新號第1期，13頁。

<sup>25</sup> 同上，9~11頁。作為一個教徒而論，作者不禁要想方教授尋找的是耶穌基督。

<sup>26</sup> 若一14。

<sup>27</sup> 若一1。

<sup>28</sup> 弗四10。

<sup>29</sup> 《哲學與文化》革新號第1期，14頁。

性，盡物之性，贊天地化育，與天地參，在儒家上面看來，人變成了 Creator with God 這個人的目的可以達到。而這個人在道家裡面正是莊子所謂『與天爲宗，以德爲本，以道爲門』，就是道家所謂『至人』、『聖人』、『博大真人』，他能夠『配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在』，就是生命的影響貫穿到宇宙各方面每一個領域。」任何一個基督徒，讀了這些描寫，都會想起復活的基督：

「祂是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因爲在天上和在地下的一切，可見的與不可見的……都是在祂內受造的；一切都是靠著祂，並且是爲了祂而受造的（Co-creator with the Divine）。」（哥一 15~16）

綜合以上所寫，天主教會的基本信仰，似乎可以如此表達：神的力量，通過復活的基督，貫注一切。天人一體的基礎是耶穌基督；宇宙整體的基礎也是耶穌基督。一個中國基督教徒也許會有下面的各種表達<sup>30</sup>：

「宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這宇宙裡面，我們可以發現旁通統貫的基督生命。它的意義是精神的，它的價值是向善的，惟其是精神的，所以一切在基督內的生命自有創造才能，不致爲他力所迫脅而沉淪，惟其是向善的，所以一切在基督內的生命前途自有遠大希望，不致爲魔障所錮蔽而陷溺。」

「在基督內的人生不是晦澀的罪惡淵藪，而是一種積

---

<sup>30</sup> 以下三段話是作者把方東美教授的話，稍作變化而寫出的。見註 14。

健為雄的德業。在這裡面，我們也可以察覺在基督內的善性。它的本原是基督賦與的，它的積累是人為的……」

「宇宙間基督的生命遷化不已，流行無窮，挾其善性以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不已。人類的基督化靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業以輔相天藉基督所與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調，處處都是以體基督之愛繼善，集基督之義為樞紐……」

我們以為這已是應用一體範疇，來表達天主教會的基本信仰，信仰的深層是教會來自耶穌基督的宗教經驗。聖經應用位際範疇表達出來了人類所經驗到的天主進入歷史的深層內涵；我們依靠了聖經的啓示，嘗試應用一體範疇來補充。究竟是否足夠成功，那得由中國基督徒明辨，也得由教會團體判斷，一切正在嘗試中。

有關應用一體範疇作為補充，可能立刻產生另外一個問題。教會對天人之間的關係，是在三位一體的信理中表達的。信理的根據是新經中的父、子及聖神，保祿說：

「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮。」（羅八 15~17）

三位一體的信理，只是後代教會明確地以當時神學的語言宣告新經的信仰而已。那麼，如此基本的在位際關係（三位）中表達的信理，我們可能運用一體範疇來表達嗎？這個問題必

須專文才能清楚答覆。不過，當代神學家如巴特與拉內<sup>31</sup>，都以「天主存有的三個不同自立形態」來說明三位一體的信理。顯明地這已經不是位際範疇了。印度神學家柏尼格<sup>32</sup>，正是應用了與我們所說的一體範疇十分相近之方式，嘗試補充西方反省父、子及聖神的神學。我個人認為，在一體範疇的神學裡，父、子及聖神可以應用「根源的天主」、「表象的天主」及「體化的天主」來表達。這裡我們無法再發揮下去了。

更重要的，倒是應用一體範疇作為補充的規則，在這篇商榷性的文章中，必須有所交代。由於我們認為，不論聖經或教會信理，都是在象徵層次上，表達天主因了耶穌進入人類而有的宗教經驗，所以補充工作的第一步，便是深入宗教經驗的底層。這第一步工作，需要聖經註解與神學、教父神學、教會訓導文獻……各方面的研究，最後不能忽視的，是基督徒團體生活在禮儀、祈禱……上的經驗。唯有在這些條件下，才可能把握住宗教經驗的內涵。第二步工作，需要對於一體範疇，上自經子時代，下至當代中國的演變，具有靈敏的體認。第三步工作，才能嘗試應用一體範疇，來表達聖經或者教會的不同信仰對象。

神學是教會性的工作，所以工作的成果，應該在教會團體中受到認可。一體範疇的神學是中國教會用來補充位際範疇的神學，首先在中國教會團體中明辨其正統性。明辨過程不只包括訓導權威的審斷，神學家中的討論，甚至也包括整個中國教

---

<sup>31</sup> Karl Rahner, *The Trinity*, (Herder and Herder, 1970); Claude Welch, *In This Name* (Charles Scribner's Sons N.Y., 1952).

<sup>32</sup> Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (Orbis Book N.Y., 1973).

會團體信仰意識的反應。同時，中國神學也是大公教會的神學，因此代表中國神學的一體範疇，對於信仰的表達，也應該在大公教會中判斷其正統性。但是明辨與判斷正統性只是消極的一面。積極方面，中國神學不但有助於建設地方教會，在教理、禮儀、祈禱生活上發揚本地色彩，而且對於大公教會也具有多采多姿的貢獻。其實，這也是心胸開放的西方神學家所期待的。

譬如，近幾年來，西方人士對於東方的祈禱方式大感興趣。印度的瑜珈、禪宗的打坐、宋明理學家的靜坐，都是他們實習的對象。我們以為任何方是都假定一種理論，打坐與靜坐與中國的一體範疇很難分開。怪不得一些在位際範疇傳統下的基督徒，始終不能深入打坐與靜坐的堂奧，因為二者都要領導祈禱者體驗萬物一體的基礎與根源。這種體驗不是通過「你—我」的位際交往，而是領悟貫注宇宙之神之力量。

西方靈修家的語言倒和打坐與靜坐的境界非常相似，他們把祈禱的境界比作鐵塊燃燒於烈火中，一滴水落在茫茫海洋中。但是這已經不是位際範疇的表達，而是一體範疇的語言了。因此，一體範疇的補充，不但可以發覺我國固有的祈禱方式，同時為別的教會團體提供新的祈禱經驗。其他方面，亦可能有相似的貢獻。

#### 四、一體範疇補充舉例：聖事神學

既然原則上我們認為一體範疇在表達信仰上，能夠補充位際範疇。在此，我們想具體地舉一實例。

不論傳統，或者當代的西方聖事神學，都非常著重位際範疇。扼要地分析，西方聖事神學在禮儀現象上，重點在於領受人與施行人，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間

的位際行動；至於其他參與的信友，多少是旁觀者的身分。其次，西方神學對於禮儀現象的信仰解釋，也是在位際關係上。天主教是救恩的根源，基督是天父的聖事，因為救恩在祂身上實現；教會是聖事，因為復活的基督臨在有形的教會內。最後，在任何一件聖事中，天主教在耶穌基督內，通過施行人的象徵行動，與領受人根據不同的象徵意義相遇；領受人因此分享救恩。所以聖事是耶穌基督與領受人的位際來往；或者天主教與領受人的位際來往。

聖事的救恩集中在領受人一身。在位際關係表達下的聖事神學已經大有進步，譬如：聖事中基督的行動、領受人的積極參與、位際來往中的「你—我」相遇……都有動態性的精神意義。假使我們感受有所不滿，那便是不脫個人主義。即使語言上相當強調聖事的教會團體性，但是事實上施行人與領受人之外的教友團體，並看不出其參與聖事。

我們以為一體範疇可以有些補充。禮儀現象，不再集中在施行人與領受人身上。禮儀便是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的份子，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演，一體地實現象徵事件。

其次，我們對於這個禮儀現象的信仰解釋，不再是位際範疇，而是一體範疇。神是救恩力量的根源，基督是聖事，因為救恩力量在這「宗教的人」身上貫注宇宙。教會是聖事，因為這是一個「宗教的人」特殊地遍流貫注救恩力量的團體。

最後，在任何一件聖事中，神的救恩力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體，由每個教友組成的一體，在象徵行動中，「紀念」、「慶祝」……耶穌基督的生命，或者生命的某一面。也可以說，耶穌基督的生命，或者生

命的某一面，出現在團體的象徵行動，以及團體的行動中。不是位際來往，而是作為教會團體基礎的基督生命，呈露、遍流在團體中。

所以，團體中的每一個人，一體地經驗神的救恩力量。在聖事中，真可以說：天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調……。如果要問誰「領受」聖事，我們說舉行聖事的教會，一體「領受」聖事。但是由於在一體扮演中，每人的角色與身分不同，所以每人的救恩經驗不同，「聖事恩寵」不同，但是大家都「領受」聖事。

譬如：在聖秩聖事中，在位際範疇之下，主教是施行人，新鐸是領受人，無論如何在禮儀上設法使司鐸團體繞環主教，大家都行覆手；或者詢問教友團體之同意。可是最後只是主教代表教會與基督，將神權賦與領受人。新鐸自己領受聖事，與天父在基督內相遇。

按照我們根據一體範疇的構想，在聖秩聖事的禮儀中：主教與司鐸團、新鐸與教友團體，大家一起按照自己的身分，紀念與慶祝基督的服務事件。聖秩聖事中是基督服務事件，重演在教會團體中。大家在象徵行動中，經驗服務的基督之貫注與遍露，但是每人按照自己的角色去經驗基督的服務；或者基督服務事件不同地出現在一體教會的不同身分上。具體而論，主教與司鐸團邀請新鐸進入服務的團體，分給他來自基督的權柄，也許諾照顧他如弟兄；新鐸自己進入服務團體，願意為教會貢獻自己；教友團體接受新鐸的服務許諾要服從他。

身分與角色不同，可是一體地舉行聖事；基督的救恩力量貫注在每人身上，大家提昇到救恩平面上。誰「領受」聖事，教會團體「領受」聖事。但是已經不是位際關係形式的「領受」，

而是一體範疇下的「領受」。作為教會基礎的耶穌基督，呈露在整個聖事團體中間。

假使應用一體範疇解釋的聖事神學是可作為補充的，我想聖事的團體性更為清楚，領受人與施行人的概念也許應該修改，不過教會團體每人的參與與實現聖事是一大收穫，同時基督與教會的一體更是密切。

最後，一位中國基督徒在聖事中有什麼體驗呢？天與他藉著基督和諧，他與人在基督內感應，他與物因基督均調……這是何等的氣概！中國人靈魂深處懷念的天人合一，在基督內達到了！同時，大公教會假使承認一體範疇作為補充的話，聖事的教會性更易顯出，至少不再限於施行人與領受人身上了。





# 傾聽與奧秘

## 當代中國學人看廿世紀西方基督教神學

劉小楓

### (一)

俄國的老托爾斯泰曾毫不含糊地認為：

「即使我們從來沒有聽到它被解釋過，或者試圖自己去解釋它，在我們心中都有一種對基督教根本教義的內在的深刻信仰；我們每一個人都是同一位父親的孩子，是的，我們中的每一個人，不論我們在何處居住，不論我們操著何種語言，我們都是兄弟，只服從於我們共同的父親在我們心中植下的愛的律令。」

老托爾斯泰的這話顯然不是只對俄國人而言，而是對居住在這個地球上的所有人而言。

基督教的精神價值，從一開始就與民族主義截然對立，這也是基督教與古猶太教的重要區別之一。由此，上帝與人的關係成爲此世的真理和價值的基本關聯域，這意味著，此世的真理和價值應從上帝與人的關係來衡量，而非依據民族、地理或歷史與人的關係來衡量。人首先應該傾聽的是上帝的話，而非

從民族、地理或歷史中發生的聲音。

就此而言，上帝為何於 2000 年前降生於納匝肋的耶穌身上，純然是一奧秘，是一神聖的事件之發生，它與民族、地理和歷史的因素毫不相干。換言之，耶穌基督乃穿透民族、地理和歷史的神人，他把一個永恆的奧秘——人性與神性的奧秘——擺在所有人面前，從此，每個人作為人，首先面對這一奧秘，並就自己生命的終極問題詢問這一奧秘。不同民族，居住在不同地理位置上的人，向這一奧秘敞開還是封閉自身，傾聽還是拒絕上帝通過基督十字架受難傳出的話，只能是每一個人在生存論上作出的抉擇，而不能是以民族、地理或歷史為依據的經驗論上的抉擇。

這一問題筆者絕非隨意提出，它顯然關涉到基督宗教的精神價值與中國人的生存信念問題。與此華土，人們長期耳聞如此說法：基督教是外來宗教，上帝是外來之神，洋教（亦可等同於邪教）與中國的國情和傳統不合；即便基督宗教的精神價值不可比擬，中國也沒有它植根的土壤；至於認為進入基督宗教的信仰，就是出賣國格人格的說法，我們也並不少見多怪。總而言之，在不少人看來，中國人首先應正視的是民族、地理和歷史文化的傳統和習慣，而非關涉人本身的至高真理。的確，有一條無形地制約著中國人的至今不衰的傳統律令：要做中國人，而不要做人。

中國人與作為社會型態的基督教之關係問題，是社會學的問題；中國人與人的神聖奧秘的關係問題，是人類學的問題。前者涉及人的歷史社會經驗域；後者則涉及人的價值生命的本體論域。簡言之：「中國是中國人的」前提，抑或「人是中國和中國人的」前提，乃為一人類學之問題。

近代以來，人的問題成爲西方思想關注的中心，中世紀的「神本中心世界」轉換成現代的所謂「人本中心世界」。不過，上帝與人的關係依然爲透視終極真理的基本景觀，只是著眼點由神移到了人的身上。引人注意的是，基督教神學本身對促使這一轉換，起了決定性的作用，這就是宗教改革導致的向信仰之主體意義的推進。如莫爾特曼所言：

「近代以來的基督宗教人本中心化和主體化，不是上帝，而是對上帝的意識；不是基督的歷史，而是信仰者的歷史性；不是客觀的信仰，而是主觀的信仰成了中心。」

隨著哲學人類學的誕生和發展，基督教神學與人類學的結合，亦成爲廿世紀基督教神學的一大特色：新教神學（布魯納、潘倫伯格）和天主教神學（拉內、巴爾大撒）無不把目光投向作爲主體之人。當今中國日趨深化的人學思考，能否從這種神學人學中，學得一點什麼呢？

## （二）

在廿世紀基督教神學的人類學趨向中，拉內的神學人類學地位顯得尤爲突出。這不僅因爲拉內的神學人類學極富特色，提出了不少富有啓發性的創見；而且，因爲作爲天主教神學家，拉內的神學有顯著而又廣泛的建樹，在戰後天主教神學的發展中起著重要角色，影響深遠，威望很高，並深得羅馬賞識。

拉內是一位相當正統的天主教神學家，在絲毫不變賣基督教神學的傳統教義的前提下，拉內推進了天主教神學，爲廿世紀神學思想的發展作出了重大貢獻。神學的人學思考，不過是其豐富的神學思想的基本架構，而恰是這一點使拉內神學又與

廿世紀的人的問題水乳交融。據稱，傳統信理與現代境遇的矛盾，在拉內神學中得到了富有成果的解決。

卡爾·拉內出生在德國西南部夫來堡（Freiburg）一個信奉天主教的家庭。中學畢業後，拉內進入天主教耶穌會的學堂念書，以後又被送去夫來堡大學學習哲學。最初，他只是想成爲一名哲學史教師和普通基督徒，沒有想到自己竟成爲戰後天主教神學思想泰斗，被譽爲「神學原子物理學家」。

就拉內的家世而言，我們自然很容易認爲，拉內之所以信奉天主教，成爲神學家，完全是其家庭和傳統的影響。幸而拉內自己對此早有答覆，似乎他早已預知中國人會如此誤解他。在談及自己的信仰時，拉內明確提出：信仰，就其真實意義而言，乃是個人的決斷、靈魂轉向的力量，這是人面對自身的存在奧秘作出的決斷和轉向，而非依據家庭習俗、社會條件或歷史傳統作出的決斷和轉向。

「人們肯定要有理由以一種方式轉向，這種方式與人們依其行事的法則不相干。誰要是沒有這樣的理由而轉向，就會恆久地安於自己存在的因襲處境，安於自己精神人品的一時形成。」

但這一信仰（靈魂轉向）的理由，只能來自人已經生活過、駐足過的根處，來自於存在的原初信賴餽贈的開端。換言之，信仰乃是一個人在生存論上的決斷。顯然，拉內之信奉天主教，並非因襲家庭傳統和社會傳統。拉內表示，作爲一位天主教徒，他只是暫時還沒有找到能促使他放棄這一信仰的存在論上的理由。

藉此，拉內澄清了宗教傳統與個人信仰的關係。在拉內看來，即便是人處身於傳統遺留下來的信仰之中，也必須把這種

信仰轉化為個人本己的決斷和本真的信仰。

「如果傳統將高貴和神聖贈給了某人，如果傳統敞開了無限的遠景，如果傳統帶著一個絕對的、永恆的呼喚與某人相遇，那麼，僅僅把傳統帶作為不加反省的經驗來對待，不帶一點反感和懷疑去簡單地繼承，並不意味著這一傳統的根據言之成理和經得起反省，並不意味著這一傳統的理由，在批判的良心和詢問的理性面前就真實可靠。」

無法否認，拉內的信仰與盲信是不相干的，他自己也承認曾受過許多對自己信仰的反駁和懷疑。對我們來說，更重要的是，拉內並不把傳統信仰作為自己個人信仰的必然理由，一切都取決於個人的發問，而這發問即是人的存在本身。相比之下，我們當今那些以種種心理學、文化學、人類學為口實，把儒家傳統強硬加給國人的思想家們的作法，就顯得多少有些拙劣了。

### (三)

按照拉內的見解，基督教教義儘管複雜，但卻源於一個最簡單、最一般的道理：**奧秘永遠是奧秘**。這一奧秘就是無限的、不可思議、不可言說的上帝。然而，這一神聖的奧秘卻與人自身的奧秘相關聯。從人類學的角度說，人乃是一無限的虛空，乃是一有限的奧秘—有限存在的、終有一死的奧秘。當人對作為奧秘的自身發問時，人也就是在對無限的神聖的奧秘發問，在這一發問中，人將聆聽到一種來自神聖奧秘的聲音。神聖奧秘和人的奧秘在此發問過程中，豐合為一個奧秘。

顯然，拉內把發問描述為人的生存之基本本體論狀態。當對人的存在論分析深入到盡頭，人們發現的只是呈現為奧秘的

虛空，它直接引起人的存在的終極體驗，使人的精神晦暗、厭倦、絕望的體驗。然而，恰恰是這一終極體驗，對拉內看來，成了信仰基督教的理由，因為只有在基督教那裡，處於存在的終極體驗中的人，才聆聽到一種慈恩般的、獲救的、照亮人之此在的聲音。

值得注意的是，拉內對作為神聖奧秘的上帝的詢問，是從對作為有限奧秘之人之此在的追問入手的；這頗類似於海德格對作為整體之存在意義的詢問，從作為有限個體的此在的追問入手。在他們兩人那裡，發問都是一個基本本體論的規定。作為有限個體的此在，就是發問本身，而存在之整體意義或神聖的無限奧秘，就在這發問中作為應答出現。

《在世間的精神》是拉內的博士論文，它不是一部神學論著，而是一部討論多瑪斯·阿奎那和康德的知識論的哲學專著，但它的結論則引向了天主教神學。拉內力圖表明：人在面臨世界和自身的奧秘時的不斷發問，這一活動本身，已證明人有一個超越時空、趨向於絕對實在的目標。人是一個會發問的存在，當人問這是什麼或這是為什麼時，發問所指向的，實際上是作為整體的存在和人自身的存在。如果進一步追問發問的存在本身，人們就會發現，在人的發問活動背後，伸展著一個無限的、絕對的視域，因而發問活動本身，使人成為世界中的精神性的存在，此一性質為人能聽到上帝的傳言，提供了可能性和條件。

由此，發問與否成為人之為人的前提，如果人不發問，就只能是聰明的動物而已。拉內後來一再強調，人不應對無限的發問漠然置之。逃離到日常奔忙的貧庸中去，表明了人在逃避發問，逃避自己的本真存在，因為人自己即是這發問本身。一旦人把那默默無語、但卻包羅萬象的有關自己之存在的問題，

作為生命問題向自己提出來，不逃避這一問題，而是呼喊這一問題本身，同它傾談，向它敞開自己，進而把它當作無限之愛的奧秘來接受，那麼，人也就被作為神聖奧秘的上帝接受了。

#### (四)

發問的本體論表明了：人本身即是一個奧秘，發問呈現為一超越性的活動，因而，人之奧秘亦不斷超越自身，走向上帝的奧秘。然而，上帝作為神聖的奧秘絕非被動地、靜止地待在冥冥之中，讓人去摸索。基督教的上帝是主動親近人的上帝，是以無限的愛的方式，並帶著愛的無限慈恩，自我傳達的上帝。這種自我傳達，歷史具體地發生在耶穌基督的生、死、復活的神性事件之中，基督的生、死、復活就是上帝自我傳達，自己讓自己與世界和人為伍的方式。在十字架上受難的耶穌表明，神聖奧秘作為自行餽贈的位臨，在絕對的自我傳達中，把自己傳達給了處身於有限的空虛經驗之中的人之精神。

然而，作為發問之超越性存在的人，能認出耶穌基督即是上帝的自我傳達嗎？人在無限的發問中，能聽懂上帝的奧秘之言嗎？儘管基督參與了我們的此在，使人分享神聖奧秘有了可能，但人要能聽懂上帝的傳言，還要取決於人傾聽奧秘的條件。

對這一條件的研究和闡述，構成了拉內富有特色的先驗神學。換言之，拉內神學批判地循著德國古典先驗哲學的思路，重新探討上帝對人之主體的自我傳達這一基督教思想中的傳統主題。因此，先驗神學的課題就是，闡明信仰主體認識任何信仰真理之對象的先驗條件。當人之主體在發問中傾聽到上帝的傳言——這一點為人類的歷史所證實，這就表明作為主體的人的

認知結構中，對神聖傳言有一個先驗的把握或日前領悟。

康德的《純粹理性批判》問世後，一直被視為對天主教傳統神學的衝擊，因為康德對純粹理性的批判，直接危及證明上帝的傳統方式，以致於康德的理性批判，一度被認作具有新教神學意義。不過，本世紀以來，康德的理性批判逐漸為天主教神學家所正視和採納，拉內作為天主教神學家，在這一方面做得較為徹底一些而已。

拉內首先贊同海德格對康德的批評：康德的認知範疇只能在客觀知識論域中運用，而無法應用於對人的存在本身的認識域，如要認識人的存在本身，就需要另一截然不同的先驗範疇，即生存結構的基本本體論範疇。拉內以為，正是從這一先驗範疇，可以究明人傾聽神聖傳言的能力。

拉內進一步提出，實際上，康德的先驗哲學是未完成的先驗論，因為，康德事實上承認人有超驗認知的本然衝動（《實踐理性批判》），只是，從自然理性之路進入超驗就是悖論。但是，如果我們並不把自然理性視作進達超驗之路，而是把它視為人之主體傾聽神聖傳言的可能性條件，那麼，自然神學的探求就並未失效。天主教神學並非認定，人單靠理智就可得到上帝的知識，而是說，人的理智的超驗要求本身（康德視為背反）表明，人作為理智之主體有獲悉上帝消息的可能性。

作為主體之人，能傾聽神聖之言的先驗可能性條件究竟是什麼呢？拉內著重闡明兩項先驗規定：

其一，人的理智判斷本身隱含著普遍的一般的存在，儘管人的理智永遠只能指向個別的、有限的存在物，但一切知識都得在以「是」（Being）來表達的存在整體之背景中發生；可見，人的理智本性先驗地擁有趨向普遍存在的超越性可能。



其二，就人之存在本體論範疇來看，人之本質存在乃是一個先驗的敞開結構，亦即人之自我敞開是人的先驗本質。所謂自我敞開也就是人之自我超越，就是人之走向自己的不可規定性，從有限存在走向無限存在，發問活動本身即這自我敞開、自我超越的體現，這自我敞開的存在結構，也就是人轉向並傾聽神聖奧秘的先驗內在可能性。

所以，拉內在其名著《聖言的傾聽者》一書中，從神學人類學角度，把人描述為先天就能聽懂上帝傳言的此在。人之自我敞開的先驗性，與上帝之自我傳達的啓示性同契，上帝對人的慈恩般的自行餽贈，與人的先驗內在的自我超越剛好吻合。

## (五)

先驗神學在廣泛的神學論域中展開，將會富有什麼成效呢？最為顯著的成效就是，拉內以此得以克服傳統教義的信仰與對救贖事實的信仰在現代人心智中的衝突，得以克服教會的教派限制，對我們來說，則是得以克服基督教信仰與民族、地理和歷史文化因素的矛盾。

按照拉內的先驗神學，人的存在的先驗架構中，先天地具有基督的理念，否則人不會把耶穌認作基督，也不會相信他。基督身上啓示的奧秘，就是人創造性地超越自身的奧秘，只要人從最高處來盼望，同時自由地揭開自己的本質，那麼，基督的理念就會從人本身出現。

先驗地存在於每個人身上的基督理念，成為基督教神學的根基或前提。這種從下而上的基督學在拉內來說，就是「超越的人類學」，它剛好與從上而下的基督學—上帝降生為人—相

遇，相遇之處即是耶穌基督的生、死、復活。基督作為神人，只能理解為人的本質向上帝的無限性徹底敞開自己，只能理解為上帝自我通達的慈恩般的賜福。因此耶穌基督就是一個會聚點，即人之為無限追問和神聖奧秘之為無限的絕對答案的會聚點。拉內說：除了這位聖經的耶穌之外，那裡還有如此穿透歷史之人，那裡還有以發生在自己身上的事件來提出要求的人，那裡還有以自己的生、死、復活來給予千百萬人以勇氣和摯愛的人呢？

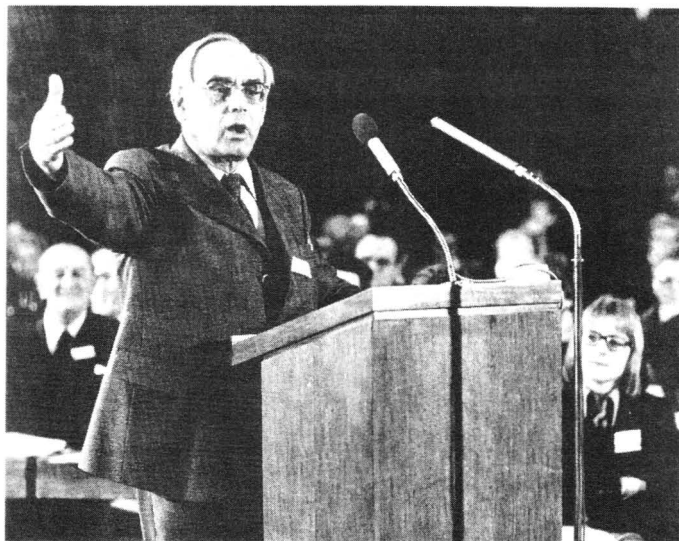
拉內的神學主張對我們中國人來說，依然有很大的隔膜。我們會問：我們何曾在自己的文化歷史中聽過耶穌基督之名？我們何曾感領過作為神聖奧秘的上帝自我傳達的聖言呢？

不過，在拉內的先驗神學人類學看來，當歷史具體的人達到了自己的本質，或其真實的本質已趨完成的人，就是基督徒，而他自己是否知道這一點並無關緊要；同樣，如果人能最充分地理解自己，他也就理解上帝的可能的自我傳達，而不管他是否知道上帝之名。這就是拉內神學中著名的「匿名基督教」和「匿名基督徒」的說法。

按照拉內的見解，基督教的普遍要求乃是：做基督徒即明確地做人，真實地做人就是匿名地做基督徒，因為，人在其自我超越的經驗中，總是已經經驗到神聖慈恩的要求；明確的基督教啓示體現為對慈恩般的啓示的反思陳述，它實際上就是人在其本質深處已經未加反思地經驗到的啓示。進一步說，神聖的傳言不僅信仰神聖之人能聽到，不信仰神聖之人、未曾信仰過神聖之人，也能聽到。只要有生活的勇氣、正直、信賴和摯愛，人們就能在日常生活的奧秘中體驗到神聖之言，甚至當人在生活中經驗到絕望和懷疑時，人也已未知地經驗到上帝。

由此來看，人的超越性或基督性能以不同的方式，在種種名稱之下表現出來。但是，匿名的基督徒與明確的基督徒依然有差異。作為被詢問者，匿名的基督徒（非基督徒）就尚未在反省中明確把握到信仰，尚未在明確的懺悔中成為基督徒，尚未使基督教中處處都充溢過、並會充溢著的真理和愛進入自身，成為自己，終極性的東西尚處於完成的中途。

但無論如何，基督來的信息乃是普遍的消息，它只杜絕人的有限性中的自我封閉，只杜絕人不相信自己是「具有無限之有限」（*finitum capax infiniti*）。老托爾斯泰的那段話是否與中國人不相干呢？神聖奧秘的自行餽贈和基督的生死復活傳來的福音，是否與中國人的人性不相干呢？這顯然只有問我們自己。



# 匿名基督徒的普世神觀在中國

拉內人學與方東美生命哲學對談

武金正

## 前 言

「匿名基督徒」或「匿名基督宗教」是拉內（Karl Rahner）神學人觀的高峰理念，他的宗教交談觀也以作為這理念基礎的「普世神觀」為前提。要談拉內的普世神觀，應從對「在教會外沒有救恩」的理解方式談起。

在教會歷史上，對「在教會外沒有救恩」的理解方式，具體來說，有三類的主張：排外主義（exclusivism）、多元主義（pluralism）、包含主義（inclusivism）。

**排外主義者**簡單明白地主張字面上的「在教會外沒有救恩」。當代神學家有，巴特（Karl Barth, 1886~1968）的辯證神學、克蘭默（H. Kraemer）的傳教神學屬於這一類。對他們來說，基督的教會及救恩只屬於那些少數明顯被選定的人，強調基督宗教與其它宗教之間的斷裂，因為世界已腐敗，而完全無法獨力走向天主。

**多元主義者**的準則是「在邁向唯一天主的得救道路，所有

的宗教皆平等」。希克（John Hick, 1922~ ）為代表神學家。他們把傳統信理以哲學反省為基礎所肯定的「以基督宗教為中心」神學理念，轉到以宗教經驗為出發點的「以認識天主為中心」的宗教看法，強調所有的宗教都事奉和圍繞天主。「天主是愛，對任何人都有普世救恩的意願」，因此，所有宗教在救恩的道路上皆有平等的途徑。

早期，教會官方一貫所採的立場都是排外主義的「在教會外沒有救恩」，雖然教會中偶而也會出現另類「天主願普世得救」的聲音，亦即提倡「基督宗教**救恩有包含性**」的主張，但經常都被壓抑在邊緣，或被掩蓋起來了。

但，1492年歐洲人發現美洲之後，對原有排外性的救恩思考模式的重新反省，在道明會及耶穌會的大學中被推動，影響了五十年後的特利騰大公會議（1547）。因此，特利騰文件強調了**包含性的信仰**：「信德」是「人救恩的開端」，也是「一切成義的基礎與根由」<sup>1</sup>。

梵二大公會議繼發揮這一救恩觀，因而對其它宗教呈現充滿張力的兩種看法：「圓滿說」（Fulfillment Theory）和「基督奧秘臨在說」（Presence of the Mystery of Christ）。「圓滿說」肯定其它宗教為接受福音的準備者。而「基督奧秘臨在說」則肯定其它宗教的價值，因為直到人接受福音為止，這也是基督賜予人恩典的若干方式之一。大體而言，兩者都肯定在有形的教會外，宗教人在基督內有獲救的可能性<sup>2</sup>。這就是**包含主義者**對「在教

<sup>1</sup> DS 1532.

<sup>2</sup> see : J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N. Y. : Orbis, 1997), chap.5: "Theological Perspectives Surrounding Vatican II", pp.130~157.

會外沒有救恩」的理解方式。

上述排外主義者將拉內的「匿名基督宗教」推到多元主義的一邊；相反的，多元主義者又將拉內推向一種現代化的排外主義者。平心而論，他們所批判的，許多是誤解，因為他們認為只能站在二擇一的立場而已。

其實，拉內的立場是介於兩者之間的平衡之路，他的「匿名基督宗教」應屬包含主義者的行列，修正了排外和多元主義各自的偏差之處，致使其觀點能成為這兩極端的中庸之道，或者為排外和多元的辯證之合。

拉內「匿名基督徒」或「匿名基督宗教」的人觀，強調「人存在的目的乃是邁向天主，並與天主合一。這種瞻仰天主的願望，或是向無限開放的靈修意願，是人的特點」。如此，天主其實就是所有人類的普世之神；降生成人的天主，就是與全人類同在的天主；在耶穌基督內降生成人的天主之神，也是引導世界之神。

於此，天主聖三有兩個幅度：一是天主自己內在的奧秘；一是人類歷史所表達出來的奧秘，就是生命的泉源、生命的救贖和生命的圓滿。的確，我們人無從得悉天主自己的奧秘是什麼，但經由啓示，奧秘遂揭露出來。拉內對這樣兩層面的聖三奧秘有一個確認：聖三的救恩就是聖三的內在，而聖三的內在也就是聖三的救恩。如此，在匿名基督徒的生命中，聖三的「內在」和外啓是分不開的，因為都無法認出來。然而，神的經驗是人生命中具體的肯定性：為了能是天主，天主應該是某人的天主（God-of-someone）。

總之，拉內的宗教觀緊隨著梵二大公會議所肯定的，將傳統的說法「在教會外沒有救恩」予以探究、評估、轉化於更廣、

更深的天主觀：聖三愛的奧秘願意所有的人皆得救。這乃是現今宗教交談的基礎。

## 本 論

### 匿名基督徒的普世神觀在中國的反省嘗試

在此，我們首先回顧拉內「匿名基督徒」的觀點：它被視為是人類對普遍救恩的肯定，以及用來說明普遍神的信仰能賦予每位宗教人生活的意義；其次，試圖尋找中國人對生命的見解，囿於篇幅，在此僅對方東美先生的思想，作為拉內思想的互動和補充。冀望透過方氏和拉氏的交談，期使拉氏的宗教觀能落實在中國文化。

#### 一、回顧拉內的宗教觀和神觀

如上所述，拉內匿名基督徒的看法有他自個兒的脈絡。的確，拉內所論的匿名基督徒是在基督宗教神學的範圍內，且是給基督徒論述其它宗教。顯而易見，若正確了解拉內思想的話，不難發現這乃是一位天主教神學家的觀點，故不能以非基督宗教人的著眼點來定位他。

然而，雖然是次要的，但是這對宗教交談卻有莫大的意義，亦即，試問拉內這樣的論點，如從其它宗教的角度來看，會有何轉變（transformation）？而這個轉變若用另一個哲學系統，尤其是東方哲學系統，會有怎樣的會通？將呈現何種面目？如

此，可進一步地探詢：對其它宗教而言，拉內所了解的普遍神有何面貌？如果與普遍神相遇，那麼，他對這普遍神的看法又作何解？這些問題引發更基礎的問題，諸如：哲學和神學的相關問題；對「當事人」（insider）和「局外人」（outsider）有何轉變的關係？.....等等。

其實，拉內的觀點是肯定基督宗教對神的觀念。因此，他的哲學論證以及神學反省，都非天主存在的證明，或許更確切地說法，是對其所信仰的神所作的合理化。事實上，傳統所謂的天主存在的證明，並不是說當這些論證成功了或未被推翻，神才存在；相反的，神的存在乃是屬於信仰的肯定，如安瑟倫所言：對神理性化只是信仰尋求理性的幫助，僅僅肯定信仰而已。

如此，任何一種用人的理性來接近神，都是有限的看法，因為理性無法完全了悟神的奧秘。而以理性接近神，按照傳統的說法，有三種不同的途徑：即肯定、否定和超越。

前面所述的「排外主義」、「包含主義」和「多元主義」，統言之，只是人對得救的看法，而這些見解確有它不同的觀點和範圍。若絕對化任一看法，自然就走偏了。正如前述，拉內的神學觀念，經常為其它觀點所誤解，無論是排外、包含或多元，因為它們在解決問題時皆沒有連貫性的看法。誠如上面所言，拉內以其中庸之道能明白三者的立場，並試圖將他們聯合成為一種更廣泛的觀念，更落實在有意義的生命信仰中。

也許更確切地端視拉內的觀點，我們可以將生命的意義視為有限和無限的合一，因為關於有意義的生命這問題，首先是看到人生命的面貌、價值觀，以及他渴望圓滿的一面，正是這樣對生命的反省，也能領導我們，尋找並肯定普遍神。祂就是



人生存的最終肯定。

就拉內來說，人的生存和其生活的力量，都是被賜予的，而人的存在乃是在世界的精神存在。這認知是一份自然的禮物，或者說是自然的恩寵，也是人在宇宙中的地位。

在這樣的自然恩寵中，人能辨識出天主已恩賜人尋找神的普遍可能性，並在人生活的具體環境中，能發掘與神會晤的可能性，這乃是普遍得救的基礎。而在這所給予自然恩寵的基石上，天主遂用不同的方式，來引導人走向普遍的得救。

以一位基督徒的觀點來看，拉內肯定耶穌基督是唯一不可收回，從天父派遣來的中保，人經由祂並在祂內獲得救恩，也是經過耶穌基督所許諾的聖神，帶領每個人走向救恩的道路。的確，拉內這樣的肯定，是將結構的基督論和規範性的基督論連結。

緊接著，拉內論到匿名的基督宗教，乃是針對基督徒，是自他們的信仰來看天主救恩的普遍性，而這普遍性的基督宗教是建立在隱匿的天主、在奧秘的聖三、在天主愛本身。可是，每種神學反省都需要理性的協助，特別是哲學的方式，所以拉內非常熱忱地建言神學應擁有多元的哲學方式，特別是當神學落實在不同的文化背景時。其實，拉內這樣的肯定，只是延續聖儒斯定的傳統看法，就是肯定人的 *logos* 乃是參與天主的 *Logos*，人的智慧便是參與天主的智慧。當天主的智慧啓示出來，能涵蓋所有人的智慧層面。梵二大公會議說得更明確：

「人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性。」（GS 22）

若我們真的認真思考拉內的建議，那麼，我們對東方文

化，尤其應該具體地落實在中國文化。職是之故，在此特選當代中國哲學家著名的思想家之一方東美先生，作為協助宗教神學的思考，而這也是實現拉內的意願。方氏之所以雀屏中選，乃因他嘗試將中國哲學作合一的反省，尤以「生命」為中國哲學的基礎和中心。而當我們了解中國思想對生命的見解，亦可將此生命的看法與基督宗教對生命的觀點，宛如拉內上面所討論的連合。

也正因透過對生命的看法，我們能尋獲生命的泉源，即生命奧秘自己。這樣，我們企盼經由拉氏和方氏對生命的獨到見解，能肯定普遍神是生命的泉源，而經由祂，任何人、事、物方有其存在的可能性，也能目睹從多方面來確定信仰。

## 二、方東美先生的生命哲學

我們對方東美先生的思想是以「生命」為思考的核心，因無法鉅細靡遺地探究其思考的全面，故在此不涉及他多面的哲學，也不談論他哲學的淵博看法。

方氏的生命哲學之基礎，在於「大道生生不息的創造歷程，蔚成宇宙的太和次序」<sup>3</sup>。而生生不息的生命根源，是自無限的奧秘流衍出來的，並逐漸回歸其圓滿的源頭。這就是造化的過程，在這樣的存在生命過程當中，遂在「自然」顯示出來他的善和美。

方氏將自然分別為兩種：一為「原其始」；另一為「要其

---

<sup>3</sup> T. H. Fang, *The Chinese View of Life* (Taipei: Linking Co., 1980); 馮滬祥譯，《中國人的人生觀》（台北：幼獅，1988），14頁；也參考：方東美著，《生生之德》（台北：黎明，1970），277頁。

終」，如此，在「原始」和「要終」之間，蔚成宇宙的太和次序<sup>4</sup>。方氏認為此觀點在中國《易經》闡述得最精采：「成性存之，道義之門」<sup>5</sup>。

而人生活存在是該自然的一部分，也在其範圍內參與自然連貫。如果人因某種緣由認為他與自然不同，即是視自然為一種機械性的自然而已，而人就是自由的特權者，那麼，他與自然的相遇將困難重重。

反之，若他能投身於此大化之流，那麼，他不但與自然連合，更能成為自然的共同創造者。方氏用極為優美的詞藻描述之<sup>6</sup>：

「正如同一滴雨水融入河流，即能一體俱融，共同奔進，『自然』與個體相遇前或會覺得個體多餘，但一旦水滴融入河流渾然同體，即能變成波瀾壯闊的一部份，浩然同流，這時你中有我，我中有你，猶如甜蜜的愛侶一般，心心相印，足以譜出共同心聲。」

而人本性是參與宇宙生命的一個特別的方式，因為他是有靈的存有者，如此，任何一個思維行動都在智慧導引下行事，或是用方氏的話說<sup>7</sup>：

「他的生命感應能與大化流行協合一致，精神氣象能與天地上下同其流，而其盡性成物更能與大道至善相互輝

<sup>4</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，14 頁。

<sup>5</sup> 《易經·繫辭上傳》，方東美在英文詮釋為：“The fulfillment of Nature which is life in perpetual creativity is the gate of wisdom bodying forth the value of Tao and the principle of righteousness” (p.13) .

<sup>6</sup> 方東美，《中國人的生命觀》，14 頁。

<sup>7</sup> 同上，15 頁。

映。」

如果人意識到其知識的能力和尋覓善行，那麼，他就是與自然翕合，而這相合的事實亦是發揮他個人的自由，使其意願能與自然相通。自然常在造化的過程中，因而，他也保持創造的一面。這樣，人和自然形成協合一致的整體，彼此相互支持，於是，我們可以明白何以方氏再三地反對將自然視為機械性的自然，乃至將做人的自由和自然截然分開。

每當人很誠懇時，他就是真實的，他與自己並與自然也能合一。當他使自己的生命富意義，他方能幫助他人的生命具有意義，亦能協助所有受造物有意義的生存。那麼，他遂與天、地成爲一個「浩然同流」，這樣的爲人即可稱爲理想的精神人格，儒家稱之爲「聖人」；道家叫他爲「至人」；墨家則呼之爲「博大完人」。

那些成功偉人，乃因他與大道合一，大道是其修養的伙伴。若人以個別方式參與大道之際，人遂變成像天、地那般偉大，因爲他在其份內發揮最極致的可能性。的確，在道的率領下，萬物在其份內作他自己，而當他們達致最高峰時，那麼，每個都回歸自己的根源，也是他本來生存的命運。孔子的卓越看法很值得重視：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，孔子相信天命是善的，因爲是上天恩賜的，一步步地滿全它，就是人在宇宙中該有的義務，亦即效法天的德行。

總之，中國的特殊看法是將人視爲小宇宙，人是宇宙的反映，宛如孩子是母親的翻版。而大地之母常給予生命、養育生命，並滿全生命；同樣的，人在大生命的洪流中，也能將其精神落實在宇宙中，而成爲具有結合生命的意識。不僅人而已，所有有靈的存有者也在其份內參與大宇宙，於是非常有趣的，

方氏所提到的一本中國的傳統小說《鏡花緣》<sup>8</sup>，便可充分瞭解這一層：

「當三月的春天來臨時，西方的王母娘娘，在崑崙山上設宴作壽，一切自然萬有與超自然萬有，像小神仙們，半神半人的少女們，大自然的眾神、妖怪，以及所有奇奇怪怪的神仙們—包括北斗宮的魁星夫人，空中的『風姨』，天下的月姐，蓬萊山上的百花仙子、百獸大仙、百鳥大仙、海中的百介大仙、百鱗大仙、和木公、金童、玉女等等—所有不同類型的生物都來參加獻壽盛會。」

以上方氏所提的自然的擬人化，不禁讓我們聯想到聖方濟亞西西（St. Francis of Assisi, 1181~1226），在他與自然的關係中，也以不同的對象擬人化，例如：花、草、鳥、太陽哥哥、月亮妹妹。總之，宇宙對他們而言，絕非一個機械性的宇宙，連周而復始的韻律，如：四季、日、月……，也能與生活連繫，給生命傳達訊息，如孔子所說的：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>9</sup>在宇宙運行的基礎，就是對生命的關懷，如同墨子所言：「天欲其生惡其死」<sup>10</sup>。

總而言之，方東美綜合對宇宙包容生命的不同看法，歸結成如下這一論點<sup>11</sup>：

「宇宙是一個包羅萬象的廣大生機，是一個普遍瀰漫的生命活力，無一刻不在發育創造，無一處不在流動貫通。」

<sup>8</sup> 同上，34 頁。

<sup>9</sup> 《論語》陽貨篇，十九章。

<sup>10</sup> 《墨子》天志，梅賾寶先生英譯本，第七篇，廿六章，136 頁。

<sup>11</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，36 頁。

人與宇宙成爲一體，乃因他參與整個自然的普遍生命，而這普遍生命如何能在其人格當中表達出來，端視他的領悟以及接受生命的力量，這便是中國人對「心」的看法。按照方氏，「心」不能與「身」分割，不能是二元論，而是將人不同的層面聯合起來，使人成爲一個整體，套句方氏的話來說，心代表了：(1)精神的作用；(2)理知的核心；(3)良知的本質；(4)感情的源頭；(5)斡旋的官能。事實上，「心」是所有這些整合的一體<sup>12</sup>。

然而，方氏也承認在中國歷史中的哲學家，很少能將上述對心的見解，系統地彙整起來。所以他企圖將上面所提的對心的五種看法，作一系統的連貫。

方氏也非常關心中國哲學家對人本性的看法，他將它歸納爲五種學說<sup>13</sup>：

- (1) **性善論**：「以材質本於天，根於心，隨順理義爲說」，**孔子、孟子**爲代表。
- (2) **性惡論**：「以百體之欲違悖理義爲說」，**荀子、杜牧**爲代表。
- (3) **性無善無惡論**：「以生之自然超越理欲爲說」，**老子、莊子**。
- (4) **性有善有惡論**：「以理氣之相待，雜染不淨爲說」，**公孫尼子、楊雄**爲代表。
- (5) **性三品論**：「以智能材質之稟賦品級不同爲說」，**王充、韓愈**爲代表。

---

<sup>12</sup> 同上，63頁等。

<sup>13</sup> 同上，66頁。

上述的人性說明，方氏認為最有問題的即「性本惡」的論說。他以為這個說法是將人性和比它低一層的「情」（如：感情）混為一談，顛倒前後，率性就情，犯了邏輯上混淆的錯誤。

方氏以為其它三種理論，皆有可能肯定第一種理論（性本善）的某一部分，因而有些亦被承認。而性本善對方氏而言，才是代表中國哲學家想法的論說，遂下了一個結論<sup>14</sup>：

「如果我們在評價心性的善惡前，能先將心理的全部歷程作一種縱貫觀察，便可得到很重要的結果，那就是由天地生物之仁心來推測人心之純善，更從人心之純善，我們可以進一步欣賞讚嘆人性之完美。」

方氏視生命為所有宇宙的命脈，故生命的精神遂成為他非常關心的題目。而生命的精神不僅讓人有一種對生命美善的靈感，他也不斷地將「部分」和「全體」予以和諧，有如希臘哲學所主張的。他非肖似現代歐洲思想家的看法，而是如何把對立的二分連結。事實上，他就是主要在連貫中建立，或是發現一個彼此相因、同情交感（sympathetic harmony）的和諧中道。

生命的精神就是等於創造性，也是對超越來源的發現，讓人的精神能認出他自己何去何從，因而邁向圓滿的命運。如此，人生命的精神在宇宙和他自己的密切連貫中存在，彷彿愛人和被愛者之間的濃郁親蜜，毫無隔閡。所以他引述一些原典作為例證，如「人與天調，然後天地之美生。<sup>15</sup>」又如「天大、地大、人亦大」<sup>16</sup>；再如「君子所過者化，所存者神，上下與天

<sup>14</sup> 同上，69頁。

<sup>15</sup> 《管子》，五行篇，卷十四，四十一章。

<sup>16</sup> 《老子》，廿五章，許慎《說文》更引申之說：天大、地大、人亦大，故天象人性。

地同流」<sup>17</sup>；此外，「夫帝王之德以天地為宗」<sup>18</sup>；另外「大哉！堯之為君，惟天為大，惟堯則之」<sup>19</sup>。

一般而論，在整個中國哲學的發展中，天人和諧的關係在中國的看法是多采多姿的，方氏將它歸納為六個模式<sup>20</sup>：

### (1) 人類參贊化育，浹化宇宙生命，共同創進不已

人是天地之間的存有者，而在其間和諧生存，所以人參與宇宙生活而成為共同創進不已者。這個看法是原始儒家所主張的。

### (2) 環繞道樞，促使自然平衡，各適所適，冥同大道而臻和諧

道是將生命流到每一個存有者，而陰陽對立的力量保持彼此的和諧，如此，每個存有者有其獨特的存在，然而同時也能與一切萬物萬有有了自然的和諧，整個擁有這樣和諧的關係，乃因都歸回大道。「所以不論從那一方面來看，宇宙與人，乃至與一切萬物萬有，都是廣大和諧的關係」<sup>21</sup>。此乃道家的主張。

### (3) 人與宇宙在兼愛之下和諧無間

天志是生活和愛中的意願，它雖然是在每個存有者之上，然而也能參透在他們之中。人被召叫在愛中生活，因此他能肖似造物者本身，遂被許為「兼士」

---

<sup>17</sup> 《墨子》，天志。

<sup>18</sup> 《莊子》，天地篇，卷五，十二章。

<sup>19</sup> 孟子，《滕文公上》。

<sup>20</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，92頁等。

<sup>21</sup> 同上，94頁。



(comprehensive man)；可是他也有可能扭曲生命的目的成爲自私的人，因而在傾向破壞中生活，那就會被斥爲「別士」(differential man)。這觀念原是墨子的看法。

#### (4) 天人合一（人與自然合一）的縮型說

人的生命和宇宙是和諧的，因爲人認出他是大自然的一個複製。如此，在和諧生存中，人歸屬自然的關係。這原是漢儒的看法。

#### (5) 人與宇宙對「天理」的一致認同

宇宙中的理是一個有規律正確的道理，賜予人使人能將自己的生命認同這個天理。這天理亦是金科玉律。可是，在實際生活中，人的慾望會背離中道，因而跌倒淪入墮落的生活。如何真正理解這天理，不同的哲學家所持的說法迥異。這就是宋儒時代的說法。

#### (6) 在自然力量相反相成、協然中律下的和諧

人與宇宙和諧產生一體創進，這個說明是從陰陽運轉學來的。如果一陰一陽的運轉創進，能以陽剛的原創力引發陰柔的孕育力，則令人行善避惡，生命充沛；但若陰陽只成爲相互干擾的敵對力量，則生命力必將萎靡不振，相互抵銷。他們以爲「人性」並非完全是善的，所以人類必須先調養自然中的仁，使美善繼續發揮。這樣他的生存乃成爲一個共同創進者。這是清儒所主張的。

當人確信生命是神聖的，是在全部生命的參透生命，就是從大道或絕對者或是天而來的，並時時刻刻受養育，在過程中

發展，好能邁向圓滿，亦即回歸奧秘的玄。而人的存在被賦予精神，能意識到他是宇宙生命的參與者，以及共同創進者，使美善的價值觀更進一步地凸顯出來，於是他認清自己是宇宙的精英，是大宇宙的小宇宙，藉著它意識到身兼神聖生命的義務，而帶回至高、至上的奧秘。方氏說<sup>22</sup>：

「我們尊敬生命的神聖。我們站在整個宇宙精神之前，呼籲大家本於人性的至善，共同向最高的文化理想邁進。」

以上我們闡述了方氏對生命哲學的說法，雖然極為多面、複雜無法盡書，幸虧他將其思想濃縮在一個有系統的模式「人與世界在理想文化中的藍圖」，使我們有跡可尋。而這藍圖出現在其不同的著作中，也經常被提及，可謂他思想的整合。

的確，從這份藍圖可見其思想的不同層面，亦有不一樣的思考方向。從奧秘到宇宙最低層，同時是自底層回歸奧秘。然而人在這個「縮型的」宇宙的解說中，被體認為朝聖者：人從源自奧秘的生命，建構生命的方向為超越的生命，回到人起初被給予的目標。

人的生命從最低到最高的層面，有兩個階段：一為自然層次；一為超越層次。在自然層次包括：物質世界、生命世界、心靈世界；超越層次包括：藝術境界、道德境界、宗教境界。

當生命從隱藏的奧妙流露出來，參透生命到最低層，成為人的活力，而人被召叫往共同創進，使宇宙從自然帶回超越。在這樣的努力中，他從「自然人」到「符號人」，進到「有情

---

<sup>22</sup> Thomé H. Fang, *Creativity in Man and Nature* (Taipei: Linking, 1980), p.149.

人」，再躍進「理性人」和「神性人」。在此過程中，人不但參與創造生命，也聖化生命，驅使生命回歸原來的奧秘<sup>23</sup>。

### 三、拉內的人學與方東美的生命哲學之反省

#### (一) 接近的觀點

##### 1. 肯定人的生命是一份恩賜

拉氏和方氏兩位思想家皆肯定人的生命是一份恩賜，而人也體認到這份禮物的寶貴，故提出如何讓生活更富意義，更活出豐盈的生命。

這樣，人生是在自然中生存，也共襄生生不息的生命，使生命邁向天命，如此，人具意義的生命遂變成共同創進，於是如同天地的偉大無比，人在其範圍內亦偉大。

##### 2. 人是在世界的精神

兩者都肯定人是在世界的精神，因為人雖然與自然同體，但人的精神常被引導、被帶領與絕對者或奧秘合一。於是，他發現在生命的旅途中，與宇宙和諧乃是表達人的智慧和愛德；也是這樣，他能發掘在世界中被給予的真善美是自然的恩典。從自然引領到超然乃是人特有的層面。

##### 3. 人的生命乃是朝聖的生命

拉氏和方氏兩位在反省人的本身時皆發覺，人的生命乃是

---

<sup>23</sup> 方東美，《生生之德》，264，341 頁；參考：谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓，1996），111 頁。

朝聖的生命。而該生命是落實在具體的因素中，包括具體的歷史和文化。然而，這些具體的成份，能令人回到奧秘的某一個階層，因為人本身的生命是往美善發展，是希望能與生命最圓滿的奧秘合一。另一方面，人也體認他所擁有的一切都是從奧秘本身流露出來的，不啻給予人也給世界，使人認知他在世界的義務，乃在於轉化世界，邁向超越的方向。

雖然拉氏肯定的自然和超然的秩序涵蓋基督宗教的看法，但想必他也會讚賞方氏在自然秩序的：物質世界、生命世界、心靈世界；或者超越世界的藝術境界、道德境界、宗教境界的思想，因為方氏的看法與德日進的見解頗有神似之處，而拉氏在諸多之處都極為重視德日進的說法<sup>24</sup>。

#### 4. 生命是邁向圓滿的生命

兩位思想家皆認為生命是邁向圓滿的生命，因此都向那些封閉生命者挑戰。因為封閉將失去生命，且使生命喪失意義。反之，當人肯定生命富有意義時，那麼，生命意義遂成為肯定普遍神或絕對奧秘的存在。

如此，無論用什麼名稱稱呼人類為偉人，譬如：儒家的「聖人」，道家的「至人」，墨家的「博大完人」，或者基督宗教

---

<sup>24</sup> see : L. J. O'Donovan, "Der Dialog mit dem Darwinismus zur Theologischen Verwendung des Evolutiven Weltbilds bei Karl Rahner", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie*, op. cit. pp.215f; see also : K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, op. cit. pp.75~89; see also : L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (N. Y. : Herder, 1967), pp.160~64; 也參考：方東美，《生生之德》，355 頁。

的「聖人」，他們皆於不同的環境，於不一樣的歷史脈絡中，與至聖相連的證人；亦即若任何人臨在奧秘的經驗中，都能成爲一個典範，備受尊重。

總而言之，奧秘的經驗，乃是人類與奧秘的根源接觸，使人類達致做人的最高境界。

## （二）可爭議的觀點

方氏認爲東西方思想最有爭議的，在於兩個基本主題：二元論或是邏輯思考的二分法；以及有關人性基礎的原罪。

以下我們將嘗試提出拉內的看法，或許方先生所認爲的差異不一定是一個決論。

### 1. 二元論或清晰分明的思考

不可諱言，在西方哲學思想中，有些觀點的確是確切的二元論，如：柏拉圖、笛卡兒，或是當代的實證主義……等。而他們的邏輯基礎的確是基於二分法的方法論。

然而，無論是在西方或是東方，都有此可能性；反之，亦有不易被歸入二元論的，尤其是神秘經驗，或是辯證法。

但是，如果有人將任一思想置於排外的靜態模式中，那麼，不論此模式被稱爲什麼，皆易陷於二元論的危險。相反的，若一位思想家向無限開放，則其思考便有動態的尋求，同時也是立基生命來追求真理。

事實上，正如上面所討論的，拉內認爲人是在世界的精神，他尋求無限。因而，雖然精神和世界都屬於人的基本存在，但不能就此視之爲二元論，因爲人的生命對拉內而言，是自我超越，邁向絕對的奧秘。

在該過程中，於片碎經驗中整合人生的意義。因此，在了解人時，拉內一方面需要認清人是誰？但在認知的歷程中，也需要邏輯理性的一面，否則無法知悉人是誰；他需求什麼樣的價值判斷……等。邏輯思考確能幫助人認清，但並不等於二分法。這樣，拉內一方面肯定人尋覓真理；另一方面他也肯定邁向絕對奧秘的真理，可經由多元的生命來了悟。

總而言之，方氏上述的二元論或是二分法，不一定歸屬那種文化，重要在於是否看重生命為生命的活躍運轉。那麼，任何一個思考好似生命一樣，超越自己，邁向圓滿的根源，都能是生命真實的朝聖者。

也許在拉氏和方氏之間，有個關鍵性的問題，就是奧秘的神與有限的存有者有何關係？這關係是否是「泛神論」（Pan-theism）或是「萬有神在論」（Pan-en-theism）？對拉氏來說，這兩種看法之間需要予以確認和選擇，否則後果不堪設想。然而，對方氏而言，他雖然以為「萬有神在論」比「泛神論」有其優先性，但事實上，他並未明確地把兩者截然分開。方氏覺得「萬有神在論」只是現代用語替代傳統的「泛神論」。或許在這樣具體的語言當中分別兩者，我們方能清楚方氏所提及的邏輯思考吧<sup>25</sup>！

---

<sup>25</sup> 方東美，《生生之德》，329，358頁。K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* op. cit. pp.127f; K. Rahner & H. Vorgrimler, art. "Panentheism", in *Theological Dictionary* (N.Y.: Herder, 1965), pp.333~34; see also : P. D. Molnar, "Can We Know God Directly? : Rahner's Solution from Experience", op. cit. p.255.

## 2. 人性的善惡？

方氏所提的另一問題，乃是有關人性的善惡，或是他明顯地指出所謂的原罪。他彷彿了解基督宗教的原罪為人性惡的看法。這在中國哲學中有類似的，即荀子的見解。而方氏認為荀子的觀點是一種對人本誤認的思考，因為將人性與更低層的層面認同。

的確，對一位非基督徒而言，不容易真正明瞭原罪究竟是什麼；甚至在基督徒的神學史中，對原罪顯然也有不同的見解和立場，如：奧斯定的傳統和多瑪斯的就有很大的差異；再說，傳統對原罪和今日解放神學所了解的原罪，亦有其不同的時代性。

總之，當神學認為惡不是一個本質上的存有，那麼，它就不能成為人性的基礎。於是，任何的基督宗教對原罪的了解，都說明人現況的後果，而非其原因，是引發出來的，而不是必然的。

進而言之，按照基督宗教，人原先受造，有如一切萬物都是美好的，包括人獨特的自由。然而，唯當人能選擇好的或壞的時候，自由才算真正的自由。本來人性是往好的需求，但是當他在某種選擇中判斷錯誤，就是將好像是好的，視為絕對好的事實。那麼，他的選擇顯然有誤，而錯誤的選擇，自然該接受錯誤的後果，這就是罪惡闖入人生命中的時刻。

如此，原罪不能等於人性本惡，然而當人或是人類的歷史，有了錯誤的選擇，那麼，他往後的抉擇很多時候，因而不能有很清晰的方向，特別是當他將不同的目的混淆了。在此，如果只肯定人絕對能，也該做好事，這樣的看法，或許過於樂

觀，甚至脫離了人的事實。

於此，尚可提及一件事實，就是方氏將人的氛圍分成兩個層次，即自然層次和超越層次。不知他何以這樣分？或許他認出人在自然生活中，也有這樣的兩方面，因而偶爾難免會對這兩層面產生混淆的見解，以及判斷錯誤的可能性嗎？

### 3. 面臨的難題

雖然，上面我們討論方氏和拉氏對生命的基本看法，也找出共同點，但仍該提出一些需要克服的難題。

首先，方氏雖認為人的生命觀亦能是宗教觀，但宗教人是否輕易認同之，或者承認多少？頗值得商榷。因為宗教除對終極關懷外，還包括具體的崇拜生命行動（禮儀）和團體的互動，也包含傳統。這過程是信仰的傳承，它能賦予哲理和智慧貫通的活力。

其次，拉氏的聖三使人擁有生命的意義，和方氏生命哲學的連貫，經由以上所提的問題，再衍生另一難題：「當事人」（insider）和「局外人」（outsider）彼此了解的差異；雖然兩者均重視人生命的意義，皆肯定人玄奧的根源和往圓滿的目的，但如更進一步地說明，尤其是宗教的道理，若非該宗教的成員，便分道揚鑣，也不易了悟，這是「當事人」和「局外人」的基本問題。比如：中國哲學的「玄奧根源」也許能與基督宗教天主「三位一體」的啓示相比，但若承認三位一體的道理則唯獨基督徒吧！

然而，在宗教與哲學的關係；在宗教之間彼此聆聽了解宗教的根源、奧秘的神聖者，遂呈現更多樣的面貌，希望在「那遙遠」能合一。



## 結語

在研究拉內推展大公會議性和宗教交談的過程中，我們也特別關注拉內神學看法的歷史脈絡，並指出雖然「天主願意普世得救」有其聖經、神學的根據，但在基督宗教的歷史中，與另一個主流思想「在教會外沒有救恩」經常呈現張力，甚至有時發生嚴重的衝突。

此衝突和張力也在另一個討論層面延續：即拉內的立場被另外兩個較極端的排外主義和多元主義所誤解和批判。而拉內在接納挑戰的過程中，不斷地努力改善自己的看法。

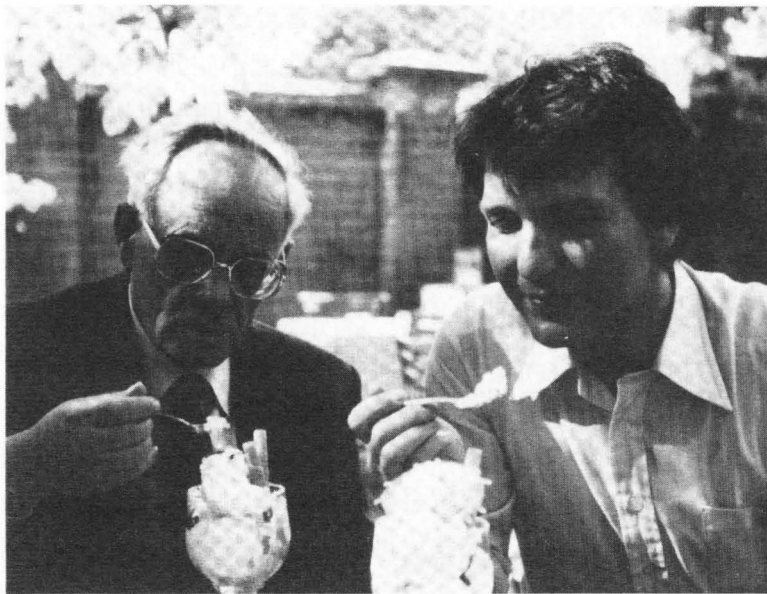
拉內的宗教觀是基於天主聖三的生命，如此，人的生命乃是分享奧秘的生命。至於如何了解這生命，則可以以不同的方法來表達。於是，關懷生命能是東、西會通的主要題目，經由哲學遂能踏入宗教之間的交談。

而方東美先生的生命哲學是中國哲學對生命的概論之一，包括道家、儒家、墨家，而他稱之為一種倫理精神中的「三家一體」，即皆對生命關懷，但亦有其相異的觀點，此在方氏所彙整的可見其融通，同時又有其分別。在其另一著作曾嘗試將佛教納入，於是，方氏的生命哲學能作為三教：儒教、道教和佛教，以及由中國傳統所引發的新教派，共同思考的基礎，並能幫助其建構教理，因此，可謂在中國宗教交談中扮演著紮根的角色。也許在方氏生命哲學的討論中，其它文化也因著關心生命的意義，因而能規避文化的成見，且皆因關懷「生命」因此找到哲學或神學的焦點。

在將方氏的生命哲學和拉內的人類學連結時，我們提出了兩者的異同，期使拉內能與中國思想接觸，作為更廣泛交流的

準備。然而，我們亦提及一些需要克服的問題，比如：神－哲學相關問題、其基本詮釋學的架構等等。

總之，在生活中能體認生命的「禮物」，並愛慕、懷抱走向圓滿的希望，在拉內的心目中便是基督徒的見證，此包含明顯的或匿名的基督徒。也許宗教之間對生命所肯定的意義，是最上乘的交流基礎。



# 中國教會與基督論

張春申

## 前 言

中國地方教會，如同世上其他地方教會一樣，在禮儀中間朝拜信仰的主耶穌基督；通過耶穌基督的言語與行動，相信天國來臨了；在日常生活中經驗到天國來臨所有的絕對要求。因此，我們地方教會，也如同其他地方教會的基督徒一樣，有人捨棄一切跟隨耶穌基督；有部分兄弟姊妹，爲了基督的緣故，在自己的生命中表達出基督醜陋的死亡來。只要想一想在大陸上的中國教會，和在那裡正在受苦的弟兄，基督的苦難在他們的生活中出現了。如同其他地方教會，我們把所信仰的基督傳報給四週的人。這一切皆表示我們是在普世而大公的教會中間，有著同一的信仰，相信的是同一位基督。爲此緣故，凡是大公教會所有對基督表達的信經，也是我們的信經。我們與整個教會一起講：我們相信耶穌基督。我們與其他地方教會一起接受教會第一屆大公會議，直到梵蒂岡第二屆大公會議；我們與他們同樣接受有關基督奧蹟的二性一位的信仰。

不過我們知道，同一個信仰常常能夠在不同的地區、不同的時代有著不同的反應和不同的解釋方式。我們不用講得很

遠，就以當代來說：譬如在南美，他們表達基督的方式是在他的釋放工作，譬如在今天的歐洲，他們的基督論的特殊問題，就我所知，就是基督如果是一個完整的人，怎樣在信理上講祂沒有人的主體性，沒有人的位格，而只有天主聖子的位格。如果這樣，祂是否還是真實而完整的人？這實在是當代西方教會的神學問題。E. Schillebeeckx 和 P. Schoonenberg 在他們的地方教會中，反省這一類的問題；同樣的，我們也可以問，在中國教會中有關基督的信仰，是否有比較特殊的面目、特殊的色彩，這是我們希望討論的。

普通講來，我們這些在傳教區的地方教會，往往在神學上總是慢了好幾十年。可是事實上，如果仔細看一看，在中國教會中間並不是沒有努力在自己的文化與宗教背景上宣講耶穌基督。譬如成主教所著的《天人之際》（雖然講的不很多），至少是初步的嘗試。可是究竟有一本書，就是主徒會趙賓實神父的《天人一家》，本來這本書的副題叫做「中國化神學」。他根據中國的傳統說明耶穌基督。譬如：該書的第二、第三、第四篇裡，實在可以看出一個中國人在問耶穌基督是誰。他說基督是我們的長兄，因為天主是我們的大父，把福音中基督的許許多多的工程、行動、在家庭背景上看作長兄為我們小兄弟姊妹所做的。趙神父願意用長兄的名號來表達基督。他的作品很容易令人想起教父時代的一些主教們、神學家們的反省。

為此，本文也願意在中國教會內努力表達基督，只不過更稍具神學系統。我把這一個題目分成三部分：第一部分是信理神學方面的反省，第二部分是信證神學方面的工作，第三部分是在我們文化中與其他宗教在基督問題上交談的困難。

## 一、信理神學方面的反省

爲能更清楚由信理神學的反省出發，再分成三點。第一點，信理神學上討論基督問題，有怎樣的工作；第二點，當代的神學家努力的方向；最後，中國教會的嘗試，就是把我做爲嘗試的一些思想介紹給大家。

### （一）信理神學上對基督問題的討論

信理神學的出發點常常是信仰，就是來自聖經，以及教會傳承有關基督的信仰，還有來自教會對於基督信仰的訓導。但是信理神學仍舊是人的學問；在信仰的光照下，對於基督加以解釋、加以討論。或者用人的理性對於這一個奧蹟比較清楚的解釋。

面對基督奧蹟，當然能夠從不同的角度來解釋，爲了使我的講題比較具有連貫性，我提出下面這個問題：納匝肋人耶穌是歷史中的一個人物，他曾在某個時間、某個空間存在過；他生、他死。可是我們信仰這一個歷史人物，對於整個人類歷史，對於整個宇宙，有普遍性的救恩意義，有普遍性的啓示價值。對於這樣一個肯定，信理神學企圖按照理性所有的因素來加以說明，至少這是信理神學上的一個工作。

### （二）當代的神學家努力的方向

現在我就進到第一部分的第二點上，就是針對我們剛才提出來的問題，介紹當代神學家的努力。谷寒松神父已經幫助我做了一些初步的解釋；假如我們分析當代西方神學的解釋，實在不外乎三個幅度：從人性方面，或者從宇宙方面，以及從歷史方面。

譬如德日進神父，他是從宇宙的幅度來解釋怎樣在歷史中間出現的耶穌，有著普遍的宇宙性意義與價值。從底下的「阿耳法」到上邊的「敖默加」，這是人類或者宇宙進展的歷史。德日進神父基本上根據進化的肯定，同時加上了保祿思想，可能就是《哥羅森人書》一 15~20 完成了他的基督論。這就是說：耶穌基督是宇宙進化的原始——「阿耳法」，祂在創世之初已經以某種方式先存的臨在，因為聖經上說天主因祂、藉祂、為祂而創造。而在宇宙歷史中間，這一個歷史中的耶穌具體的出現，這是降生奧蹟。可是最後是祂要導致我們，或者在祂內，我們人類要進到「敖默加」。在這樣的一張圖像中，我們立刻可以看出，人努力以理智解釋基督，而且有些成就。為什麼呢？因為一方面可以看出耶穌基督是在歷史中間的；另一方面，在宇宙的進化過程內，可以說沒有一個時間，沒有一個空間，基督不是以某種形式臨在。所以祂一方面是歷史性，另一方面有著宇宙性的意義（Cosmic Christ）。

而以拉內為例，拉內對於基督論的解釋，多少可以講是在人性幅度上，即他所謂的超驗基督論。人就是這樣的，他不斷的自我超越，因為他是自由的；自由的人不斷的要變成更是「人」，或者更完整。這自我超越現象之所以如此，原因是人的自由超驗地追求一個奧蹟，奧蹟就是不可言喻的天主自己。人性假如常有這樣的一個超驗的內涵，那麼天主一不可言喻的奧蹟，是否真實地對人答覆了？是否在歷史中真正給人類一個肯定呢？在具體的聖言降生成人身上，天主給了我們一個絕對的答覆。在祂身上，我們人知道人性之自我超越不會落空，因此祂是人類的救主。我們可以看出，在人性幅度上解釋了基督；祂是歷史中的一個人物，但在祂身上，人性的自我超越有了圓

滿的答覆。

此外，還有一位由歷史幅度上解釋基督奧蹟的神學家，那就是 W. Pannenberg。他在歷史幅度下說明基督的普遍意義，首先以聖經中所記載的猶太民族的救恩史開始。救恩史是天主的計畫。在天主的許諾下，人類有一個圓滿的終點。簡單來說，我們可稱之為「死人復活」。死人復活基本上不是個人的事件，而是人類團體性的事件。死人的復活跟我們信仰中間所講的基督的末日來臨、公審判，都是一件事的好幾面罷了。在這救恩史中，耶穌以言以行宣講天主許諾的事件到了，就是所謂「天國來臨」。祂的復活就是天主對於祂的宣講：「天國來臨」的保證。祂講的是真實的。

可是另一方面，祂的復活就是救恩史上人類集體性復活的提前，標記性的提前。在基督復活事件上，天主把人類的終結提前實現，基督是末世事件。正因為在祂身上最後的事件發生了，至少猶太民族開始在死而復活的基督身上，看出他們自己得救的最後保證和圓滿。如此，在歷史的幅度上，我們也可以看出來，歷史中的耶穌，為猶太人而論，具有救恩的普遍意義。

但是，為我們而論，問題也在這裡產生：聖經的歷史觀，是否為整個人類有著同樣的意義呢？有著同樣的價值呢？因為在我們的信仰中，耶穌基督不只為猶太民族有普遍救恩意義與價值，而且也是為整個人類有普遍意義與價值。至少 W. Pannenberg 以為，猶太民族救恩史中所表達的有關死人復活，以及人類圓滿的境界，為一切人有同樣的意義與價值。他根據人學的分析說，任何一個在歷史中間的人，他的完成不但是個人的事，也是團體的事。這很容易懂，我不能說我一個人得到圓滿就夠了，其他的人我不管，因為我們人類是一個團體。另一

方面，假如個人要完成，至少在 W. Pannenberg 的詳細分析下，他不可能只在這個世界上，而後來消失為烏有，這不是人的完成。

總括上面兩層分析，人類渴望著「不死」，或者「死人復活」。於是，在耶穌基督身上，天主許諾的人類復活，為任何人都是有意義的。W. Pannenberg 非常注意人類歷史中的希望現象，希望現象啓示生命不會消失，否則希望沒有意義。人類期待超過死亡的界線；為此，死人復活為人類普遍地具有意義與價值。耶穌的復活提前並保證了人類的復活，這不但為聖經民族具有救恩意義，而且為整個人類也具有救恩意義。如此，在歷史幅度上，W. Pannenberg 解釋了基督為人類的意義與價值。

上面我多少提出當代西方神學在信理神學上解釋基督的三個幅度。現在，我們要進到第一部分的第三點上，就是嘗試中國文化背景上，同樣要解釋基督的唯一無二、普遍性的意義與價值。

### （三）中國教會的嘗試

此一嘗試分成兩大段，第一段提供作為出發點的資料：我們接受聖經與教會傳承中關於基督的信仰；其次，既然我們是在大公教會裡，因此其他教會所做的努力都是值得我們參考的，這是最基本的出發點。假使不是如此，我們已不是在教會裡講信理神學了。

可是另一方面，正因為解釋信仰，需要依靠中國文化中的思想，或者哲學思想，或者其他的材料。我主要應用的是當代二、三位著名的中國哲學家，一位就是方東美先生，他在《哲學與文化》裡面寫了不少文章，可是我應用的是〈中國哲學在



未來世界的影響〉與〈中國哲學的通性及特點〉兩篇文章<sup>1</sup>。我也參考了牟宗三的〈中國哲學的特質〉<sup>2</sup>，還有唐君毅先生的材料，我也看了一些。

爲什麼特別注意這三位哲學家呢？事實上，一位前台大的客座教授，他本人是相當好的哲學教授，認爲在當代中國，這三位哲學家可以提出來，甚至於可與西方任何一位當代大哲學家相比。可惜他們的著作沒有英文或者西方語言的翻譯。因爲這三位具有價值與地位，我們才加以應用。除了這三位哲學家的思想外，我也很注意《禮記·禮運篇》：「大道之行也，天下爲公……」。當然，最後我個人把那些資料綜合在一起，不然的話，只有麵粉、糖，不能成爲甜點。

說明了我所應用的資料之後，現在進入第二段，提出在基督論上的嘗試。此一嘗試分爲下列七個步驟，筆者首先簡明列出這七個步驟，再根據這七個步驟解釋我們信仰中的基督：

第一步驟：方東美的宇宙生命藍圖（上迴向、下迴向）與拉內之人學相比。

第二步驟：藍圖代表中國傳統之理想：《禮運大同篇》。

第三步驟：這是中國文化中的默西亞主義：在一體範疇中（上迴向、下迴向）表達的天主末世臨近。

---

<sup>1</sup> 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《哲學與文化》革新號第1期（《現代學苑》11卷3期）（1974），2~19頁。〈中國哲學之通性與特點〉一，《哲學與文化》第8期（《現代學苑》11卷10期），5~19頁；〈中國哲學之通性與特點〉二，《哲學與文化》第9期（《現代學苑》11卷11期），19~33頁。

<sup>2</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》（台灣學生書局，1975年10月三版，台再版）。

第四步驟：中國教會的神學工作：比較耶穌宣講的天國與中國文化中的默西亞主義（耶穌的十字架奧蹟補充之）。

第五步驟：耶穌基督之死亡、復活，實踐了天國，也為中華民族報告了中國文化中的默西亞主義已經開啓與尚未圓滿。（藍圖中最高理想是末世）於是耶穌基督進入了中華民族之理想。

第六步驟：耶穌是誰？上迴向與下迴向的凝結點。Deus Absconditus 的末世啓示。

第七步驟：末世啓示（完成中國文化中的默西亞主義）是天主子，希一 1~2 唯一無二的普遍意義。

(1) 末世啓示者應當是天主自己，屬於天主的神聖生命，假使不是天主自己，不是末世，尙可有天主自己來的另一個啓示。

(2) 天主末世啓示的媒介，應是天主自己，否則不是圓滿的啓示（W. Pannenberg）。

### 第一步驟：方東美的「宇宙生命藍圖」

我在第一步驟上這樣寫著：方東美的「宇宙生命藍圖」<sup>3</sup>。不過他的「宇宙生命藍圖」並不是來自西方思想；他精通西方哲學，但他卻是道地的中國哲學家。這張藍圖叫我們看出「物質世界」到「生命世界」，「生命世界」到「心靈世界」，「心靈世界」到「藝術世界」，經過「道德世界」直到「宗教世界」。這張藍圖中的人是「勞作人」、「感情人」、「知識人」、「藝術人」、「道德人」、「宗教人」。藍圖上邊有著最高的「存有」，所謂的「隱藏之神」，等於拉內所說的神秘奧蹟，就是

---

<sup>3</sup> 宇宙建築圖，原載於《哲學與文化》革新號第 1 期，7 頁；見本書 232 及 233 頁。

天主自己。

最高「存有」的力量用比較中國語言的方式可以叫做「生生之德」。這是中國傳統思想中很重要的一個概念，與中國人喜愛的生命有密切的關係。「隱藏之神」的力量有「上迴向」與「下迴向」。究竟要講什麼呢？來自天主的「生生之德」，生命的力量從上進到宇宙不同階層中間；同時，從下不斷地把宇宙不同階層向上提昇，提昇到宗教的世界。

不過，我得註解一下，這一張藍圖並不與德日進神父的宇宙進化圖一樣。我借取它，只是表示與拉內思想中的自我超越有相似的地方。不過，不在自由的角度上，而是生命的角度上；生命不斷地因著來自天主的生生之德而自我超越，提昇進到宗教世界，宗教世界裡的人是「宗教人」。在我的註解與應用中，藍圖的歷史意義不如理想意義來得強。天主的「生生之德」，是在人類身上提昇，直到宗教世界，成為「宗教人」。

「宗教人」，方東美先生稱之為 God-Man 或者 Co-Creator with the Divine。應當注意的，God-Man 或者 Co-Creator with the Divine 並非就是基督，他是任何一個提昇到宗教世界的人，用傳統的語言來說，他「致中和」：「中」表示人在靜態中間的和諧，「和」表示在動態中間的和諧，這樣一個「宗教人」始能因他而「萬物育」，「天地位」。他參與天地之間，他的生命力量感應四週：四週的萬物和四週的人群。

中國思想很注意感應，你的優點，你的生命，感應別人形成天地人的和諧。這一切最後只是因為來自天主的「生生之德」在人性中如此流露出來。不過，我得再加上一句：宗教世界，或者「宗教人」更是指一個團體、一個民族；這一個民族要提昇到宗教世界，成為「宗教人」。所以我把他做為一個民族而

## 第二步驟：《禮運大同篇》的理想世界與末世觀

方東美先生的藍圖，代表中國傳統中的理想世界。這個理想能夠從很多的古書中求證，至少《中庸》已經表示了這個理想。而《禮運大同篇》更是清楚，孔子說：遠古的時候人怎麼樣呢？「大道之行也，天下為公」，就是人不只愛自己的父母，也愛別人的父母。人不只照顧自己的子女，也照顧別人的子女。人不把自己的東西藏起來，相反的，把自己的東西給別人；人也不把自己的力量藏在身上，相反的，把力量貢獻出來。這是《禮運篇》理想中的大同世界。

雖然上邊說古代是這樣的，事實上我們都知道，在文學上把理想放在古代是相當流行的。譬如《創世紀》裡的「樂園」，今天根據《創世紀》的註解，更好說它是一個理想。說它是「原始」，還不如說它是「末世」及「末世的希望」更好。所以《大同篇》指的是一個理想，文字與方東美的藍圖不同，內涵相當一致。所以我以為方東美的藍圖就是我國傳統的理想。

## 第三步驟：中國文化中的默西亞主義

藍圖裡的宗教世界，或者《大同篇》所渴望的「古代」，我稱它為中國文化，或者宗教背景中的默西亞主義。

所謂默西亞主義是聖經舊約中的思想。默西亞主義指的不是別的，就是最後、最理想的好日子的來臨。舊約中描寫的是喜樂、和平、幸福……等等。我以為《禮運篇》，或者方東美先生所講的宗教世界，是中國文化中的默西亞主義。

不過，我還要聲明一下，這個默西亞主義與舊約在表達方式上不同。舊約以位際關係來表達，就是：天主與他們不斷地

交往。天主教在歷史的計劃中，引領以色列民族到一個天主與他們相遇的好日子，這叫做位際關係。但是在方東美的藍圖上，我稱之為一體範疇<sup>4</sup>的默西亞主義。所謂一體範疇的默西亞主義就是一個隱藏的天主，祂的「生生之德」，祂的能力內在於人，內在於個人生命，內在於團體生命，最後提昇一切進到宗教世界。所以我想中國文化的大同世界，可以稱為一體範疇的默西亞主義。

至於一體範疇，在聖經裡也有根據，譬如《宗徒大事錄》十七章 27~28 節，很明顯的是一體範疇，因為我們生活、活動，都存在祂內。天主的「生生之德」內在於個人與團體，下迴向與上迴向地提昇我們進到宗教世界，就是我們所說的默西亞主義。所以我們已經把方東美藍圖與在傳統中渴望的境界，用聖經的語言稱之為「默西亞主義」。

那麼，這個默西亞主義按方東美的藍圖是最高的理想，不能有比這更高的理想了。按照中國古書，最古的時代，是表示最圓滿的時代。因此我們稱之為「末世」。為什麼呢？最高的理想不能有更後的，所以它是「末世」。這個默西亞主義就是期待天主最後臨近人類，或者臨近中華民族。

#### 第四步驟：中國教會的神學工作

現在我們開始講中國教會的神學工作。上面指出中國文化中的默西亞主義，可是真正要做的神學工作就是肯定基督，宣講天國的來臨，正是完成中華文化中的默西亞主義。

從「天國來臨」這個主題來看，為中國教會的基督學而言，

---

<sup>4</sup> 見拙作，〈位際範疇的補充〉，本書 234~238 頁。

我認爲最重要的是把基督宣講的天國內涵，與方東美先生講的宗教世界內涵，以及《禮記》的大同世界內涵加以比較。許多因素可以顯出兩方面的相同。譬如房志榮神父講天國，可以簡稱之爲 shaloon 和平，可謂正義，可謂幸福，可謂喜樂等等。這是基督宣講的天國，是天主最後賜給人的。老實說：方東美藍圖中的宗教世界幾乎有著相同的內涵，《大同篇》裡的內涵也不過是如此。

不過我們得謹慎，不要以爲方東美已經是默西亞，來告訴我們天國來臨了。我認爲分析兩方面的內涵，最重要的區別就是：基督宣講的天國與祂的死亡、苦難與復活的密切關係。有幾個理由要求我們提出這最重要的因素：首先，人們好像發現中國思想不太注意「罪」的因素，因此基督的苦難與死亡一定可以糾正、補充與滿全中國文化的默西亞主義。有罪的人需要天主的救援。方東美的宗教世界並不指出人死了以後究竟是怎樣的。這個問題怎樣回答呢？基督宣講天國，祂的死亡與復活啓示了永恆世界。根據上邊兩個理由，苦難與復活在我們的比較中，是一個決定性的重要因素。

但是另一方面，我們也得承認，中國文化的默西亞主義也有它的特點。基督宣講天國，祂是處於猶太民族中。在以色列歷史中，祂的表達不能不受到這個民族、這個歷史的限制。如果天主準備中華民族進到基督的教會裡，雖然它對於罪並不強調是一個缺陷；可是它對於生命的愛好，「生生之德」的重視，也能夠對於天國概念有所貢獻。

總之，在中國教會的神學工作中，在某種方式下，比較基督宣講的天國與傳統理想的默西亞主義是相當關鍵的一環。

## 第五、六步驟：耶穌基督進入了中華民族之理想的融匯點

中國文化如果含有默西亞主義，如果期待「末世」，那麼究竟誰來為中華民族宣報「末世」時期，默西亞時代已經來臨了呢？祂是耶穌基督：祂的死亡與復活，祂在世界上的宣講，不只告訴中華民族理想的宗教世界，大同世界真是祂自己宣講的天國；而且也告訴我們是祂實現了中華民族的理想，因為天國在祂生命中已經來臨了；假如用中國辭彙來表達，即是「生生之德」的天主，事實上通過基督滿足中華民族所渴望的大同世界與宗教世界。

既然基督實現了方東美先生的宗教世界，中國古老傳統所嚮往的大同世界，我們說他是誰呢？配合方東美先生的藍圖，中國基督論說：他是「生生之德」的上迴向與下迴向圓滿連接點。因此，我們可把《若望福音》的序言稍改幾句說：「在起初已有生生之德，生生之德與天主同在，生生之德就是天主……於是生生之德成了血肉，寄居在我們中間；我們看見了祂的光榮……」。

## 第七步驟：完成中國文化中的默西亞主義

隱藏的天主在基督的生命中提昇我們成為 Co-Creator with divine，成為 God-Man，使我們「致中和、天地位、萬物育」，達到了最高理想，所以祂是天主最後的啓示，祂是最後的啓示。

我用 W. Pannenberg 的說法：最後的啓示不能夠是別人，只能是天主自己。假如不是天主自己來啓示，我們常常能夠期待天主最後自己來啓示，所以最後的啓示應當是天主。最後啓示的媒介應當是天主自己，假如不是天主自己，這個媒介不能圓滿的把天主啓示出來，那麼就不能稱為最後的啓示。

既然爲我們基督是「生生之德」的最後流露，祂已是如同《希伯來書》上所說的天主子（希一 2）。因而中華民族也可以這樣說了：天主在古代，在我們民族中，透過列祖列宗、許多聖賢來告訴我們天主是生命，最後在祂兒子身上告訴我們，祂是怎樣使我們的生命豐富，提昇我們進到理想中的大同世界、宗教世界。

## 小 結

爲我們，基督一方面是一個歷史性的具體人物，另一方面有普遍的意義；那裡有生命，那裡就反映祂的面貌。這樣中國教會在生命的幅度上，如同其他地方教會，表達了對於耶穌基督的信仰，這是我們演講的信理神學方面的反省。

## 二、信證神學方面的研討

現在我進到第二部分：信證神學方面的研討。我簡單地分成三點：先講什麼叫做信證神學；然後講在中國教會裡，信證神學有怎樣的要點；最後看出第一部分的信理神學與這一部分的信證神學是相合在一起的。

所謂信證神學，在基督論上是這樣的：研討耶穌基督，我們信仰的對象的可信性。不過當代信證神學具有特殊的方向。當代信證神學受到法國的哲學家、神學家勃龍岱，以及美國神學家田力克的影響，注意內在方法（method of immanence）與對應的方法（method of correlation）。信證神學因此不只是單方面的提供基督可信性的資料，而且這些資料也是針對著人的。人內心開放的方向，也作爲研討的對象，根據人的內心態度，提供基督的可信性。事實上，一個封閉的心靈，對於基督的客觀可信



性，不會正確地認識。

按照當代信證神學的方法，我希望與大家討論一下怎樣去嘗試。我覺得在中國文化背景中，有關耶穌基督的信證神學，常常該強調祂與祂開啓的時代之意義。基督是怎樣的一個人物？祂開啓怎樣一個新時代？兩者不可或分。耶穌宣講天國來臨，天國的內容非常豐富，而且彈性極大，因此信證神學不能不對應地研討中國人的心靈。不但分析古代的中國人、當代的中國人，甚至於大陸上的中國人也要加以分析。對於古代中國人，我認為儒家的傳統可以為代表，這是我們在第一部分分析過的，也是方東美說的「宗教人」。那麼，當代中國人的心靈是怎樣的呢？

我不是社會學家，所以不能科學化地說明。最近《聯合報》上楊國樞（研究社會學與宗教學的學者）發表了一篇文章〈從大學生生活與心態上談起〉<sup>5</sup>。當然他講的台灣的大學生；他們的心態有三點值得信證神學注意的。台灣大學生第一，對於未來的生活有著改善的期望，有時甚至有過分高的期望。第二，他們感覺一方面很願意影響社會，把自己貢獻給社會，另一方面，也有著無能之感。第三，他們的心願與行動中間常常有一些距離。這是在台灣當時大學青年。這裡好像中國傳統中《禮運篇》的理想，還是在當代中國青年心中。他們希望影響社會，為社會多做一點事。可是因為客觀環境的限制，他們感覺無能為力。根據這篇報導，大學生對於理想、對於人類的大同世界，基本上是開放的。

現在，我們還可以把目光轉向中國大陸，那裡受到共產主

---

<sup>5</sup> 《聯合報》（1978年1月13、14、15日）。

義的影響；而我們都知道，共產主義是一個虛假的默西亞主義；他們的理想是限定在物質世界之中，所以我們稱之為虛假的默西亞主義。不過，虛假的默西亞主義也具有一個人類大同的理想。因此，不論中國古代、當代，以及大陸上的同胞，內心最深處都有大同世界的理想。

信證神學根據這樣的研討，然後如同我們在第一部分所說明的，耶穌宣講的天國，祂的死亡與復活實現的新時代，正是中華民族的理想。祂與祂的訊息滿足中國人，當代中國人的心靈。這樣的耶穌基督才為中國人顯出可信性來。這是我們對於中國教會中基督論的信證方面的構想；當然尚需要很多的補充與說明。不過可以看出第二部分的信證神學與第一部分的信理神學是互相呼應的。

### 三、宗教交談方面的困難

現在我們進到最後一部分，在中華文化背景中與其他宗教上的交談。這裡所要討論的，不是在任何一個問題上，而是在基督問題上交談。我們得承認，這是非常困難的。我們可在此附上牟宗三先生的一段話，來說明交談的困難：

「不能堅持說只有一個人是基督，其他人只能做基督徒。你若要否定『一切眾生皆可成佛』，『人人皆可以為聖人』，這樣我們不接受。為什麼一定要通過基督呢？這就好像當年路德新教為什麼要反對羅馬天主教一樣。路德說：我自己也可以通上帝，為什麼一定要通過羅馬教皇呢？現在也一樣，耶穌也不過是個聖人，為什麼必須通過他，始能得救呢？為什麼單單耶穌可以直接，我們就不能呢？這是抹殺天下人生命的本質。」

說耶穌是神，是三位一體中的聖子，那不過是宗教的神聖化。我們儘可以把一個人加以神聖化，但不能當真。譬如我們也可以神聖化孔子，但是原則是人人皆可以為聖人，儘管現實上不如此。又譬如佛教總推一個釋迦牟尼佛，但是理論上說是三世諸佛，過去、現在、未來多的是佛。不過現實上我們拿出一個釋迦牟尼佛來作代表，作一個模型。孔子也是如此。這是從歷史文化上講，總不能說是今天一個聖人，明天再換上一個聖人，這是不行的。

把基督形容為三位一體中的聖子，站在這個立場上講，耶穌不是個人，是個神。這種神聖化的意義我們可以了解，它在傳教上也有一種方便。但是基督教的教義原理不能永遠停在這兒。如果說基督不是人轉化成的，一定是上帝派遣下來的。人人不能做基督，人人只能做基督徒。這樣一來，就不能說中國文化的教義形態相適應，當然就要產生相互排拒性。

傳教士說耶穌是上帝派遣下來的，不像中國是由道德實踐轉成的，那麼主體本身就不能開出。主體之門不能開，對於人類的尊嚴是一大的貶損。<sup>6</sup>」

這段話是他受人訪問而講，牽涉到耶穌基督。我認為他所要表達的困難，相當代表儒家思想、道家思想、佛家思想對於基督的困難。困難可以歸納為兩點。第一點：為佛教每人都可以成為佛，為道教每人都能成為仙，為儒家每人都可以成為聖賢，成為「孔子」。為什麼在我們的教會裡，信者只能成為基

---

<sup>6</sup>〈台大中文系同學訪問牟宗三先生談宗教道德與文化〉《鵝湖》廿三期，3頁。

督徒，沒有人能成爲基督。雖然聖保祿說基督生活在我內，可是我們都懂得，我們不是基督。這是我們與其他宗教交談時困難的一點。

當然最容易的回答便是天主聖子降生爲人；基督是天主子降生爲人，祂當然是唯一無二的，我們不是天主聖子降生爲人，當然不能成爲基督。這樣回答在教會裡面可以應用，但宗教交談中，我認爲已不能賴此作爲真正的出發點。本文第一部分中，我很注意基督開啓的新時代、新境界，就是天國來臨的時代，天主的「生生之德」豐富地流溢的時代。因此，基督開啓了末世時代，我們稱祂是天主子。而這也是我們的基本方向：自下而上的基督論。

根據以上的資料，我認爲可以答覆牟宗三先生的困難。事實上，基督爲我們信者最重要的，並不是因爲祂是我們的模範，至少在新經中這不是最重要的因素。另一方面，在歷史中的耶穌身上的確有許多美好的德性，可是是否東方與西方的德性都可以在祂身上發現呢？這好像也不是。譬如道家器重的德性；逍遙地超越在天地事物之上，在福音中的耶穌身上，我想只有很努力的尋找，才能找到。一般而論，耶穌並不給我們這樣的印象。此外，在中國傳統裡，某一些尊爲德性的，也不一定在耶穌身上顯出。所以我覺得基督的重要性，恰好不是如同牟宗三所講的，是一個作爲標準的道德主體。祂的重點不在此。

那麼祂的重點是什麼呢？祂來告訴我們一個新時代的來臨，一個爲人類普遍地是新的時代的來臨。啓示末世時代來臨的人物，邏輯上不需要第二個人。耶穌基督一人告訴我們新時代的來臨，再有第二個人來啓示，便沒有什麼意義，因爲新時代已經來臨了。第二個人只能重複，不能啓示。所以我們說：

基督是唯一無二的，祂的普遍性意義不是在於道德主體，而更是在於啓示人類新時代的來臨。

由此可見，爲什麼我們不說人人可成爲基督，只說人人可成爲基督徒。基督徒是什麼呢？誰接受新時代的標準，接受新時代的要求，便是基督徒。耶穌基督只有一個，報告時代的只有一個，按照時代意義而生活的基督徒卻有千千萬萬。第一點交談的困難我認爲這樣可以答覆了。

至於交談的第二個困難，就是基督的神性。牟宗三先生以爲，宗教歷史中常有神化現象。事實上我國漢朝已把孔子神化，其他的宗教裡也把教祖神化，當作神明。那麼稱基督爲神，如果只是這個意義，也無所謂。可是我們偏偏不是這個意義。在我們的信仰中，耶穌基督是歷史中的人物，可是在祂身上，天主最後親自啓示自己，親自降生爲人。

從歷史層面看，耶穌已經顯出超越的一面；在復活事件中，天主在祂身上最後啓示，因此祂是天主子本身，降生成人的天主。從耶穌的比喻乃至基督的救援，我們之所以研究基督論，就是希望面對這樣的問題，解答我們在面對中華文化作交談時的困難，也促成中國文化中的默西亞主義早日來臨。

## 結 論

中國教會與基督論，這是一個太廣泛的題目，本文大膽地接觸了些皮毛，還有許多工作等待著我們繼續去做。至於許多需要補充，而我沒有講解的，本文作爲拋磚引玉，期待大家共同努力。

# 一個生命的基督論

張春申

本文以方東美先生的「人文與世界建築圖」為思路起點，對耶穌基督的「是天主、又是人」的身分，在中國神學裡找到可能的立論基礎。這是以當代中國學人的思想為基礎，發展中國神學的成功例證。這樣的神學進路（approach），對活在當代的中國人來說，確實要比以從古人思想出發來探討基督神學有價值。

這並非一篇純粹的神學論文，僅是根據方東美這位聞名的中國哲學家，為一個中國基督論勾劃出基本線條。方東美先生集中、西、印三慧精華於一身；透過他的思想所流露出的氣質或靈修，應該是相當吸引東方人的；也可能引人想起德日進神父。我們把這篇短文還是分作三段來寫。一、方東美的「人文與世界建築圖」，二、走向一個生命的基督論，三、生命基督論的靈感。

## 一、方東美的「人文與世界建築圖」<sup>1</sup>

方東美先生是學貫中西的當代中國哲學家，生於 1899 年安徽桐城，死於 1977 年台灣台北。早年講學重於西方哲學與比較哲學，1960 年代後弘揚中國哲學。方氏主張<sup>2</sup>：

「中國哲學的根本精神，首先在於它把宇宙視為生命流行的境界，它以『生命為中心』，把宇宙一切都化為生命的價值領域」。

這與天主教哲學家羅光總主教的理解相似<sup>3</sup>。方氏認為<sup>4</sup>：

「中國哲學注重『人格的超升』，不斷地『向人性深處』去了解，『體會人性本身與其一切努力成就』，引導人們去追求『聖人』（儒家）、『至人』（道家）、『覺者』（佛家）一類理想人格。認為以中國哲學的生命智慧，去把握『戡天役物』的科學精神，即可解決我們所面臨的現代問題。」

上面的引證出於方克力主編的《中國哲學大辭典》，我們發現它與方東美先生於 1973 年 12 月，在台北天主教耕莘文教院發表的一篇題為〈中國哲學對未來世界的影響〉之演講<sup>5</sup>完全符合。那篇演講由郭文夫校記並註，徵得方先生同意發表在《哲學與文化》月刊。方先生的演講應用一張「人文與世界建築圖」

---

<sup>1</sup> 見本書 232 及 233 頁附圖。

<sup>2</sup> 方克立主編，〈方東美〉《中國哲學大辭典》（北京：中國社會科學院，1994 年 5 月第一版），154 頁。

<sup>3</sup> 羅光，《儒家生命哲學》（台北：台灣學生書局，1995 年 9 月）。

<sup>4</sup> 方克立主編，前引文。

<sup>5</sup> 方東美，前引文。

來說明自己的哲學體系。他的學生傅佩榮說<sup>6</sup>：

「這個體系囊括了宇宙與人生的全部實相，通貫主客、上下、內外各界，據物質世界為人類生命的底基，逐級昇進、層層點化，入於生命境界、藝術境界、道德境界、宗教境界，而人類也隨之成為自然人、行動人、創造人、象徵人、道德人以至宗教人，臻此境界的全人就是高貴人，他站在塔型建築圖形的頂點，也就是儒家所謂聖人、道家所謂至人、佛家所謂覺者、西方所謂聖人。縱使如此，這個建築的蓋頂仍可更勝一義，因頂點之上仍有蒼天，如中國建築之飛簷，遙契上面更高妙的境界，如西方哥德式教堂似春筍沖天上長，指向無窮神奇奧妙的晶天。此一藍圖可謂方老師畢生功力的精華所在。真正會通了中西印三大智慧傳統，為人類的文化前景安立了不移的磐石。尊稱方老師為當代第一大哲，實不為過。」

詳細審閱藍圖的讀者大概不難了解傅佩榮的扼要說明，雖然藍圖還要複雜一些，無論如何，使我們驚喜的是哲學家方東美與神學家德日進似乎非常相似。德日進神父應用人類學家的知識，詮釋了的新約基督論，尤其若望與保祿的基督論。另一方面，他似乎是提前將方東美的藍圖具體落實在自己詮釋的基督身上的人<sup>7</sup>。當然，這樣的說法有些冒失，也許方東美先生的門生難以接受。但是一個中國基督信徒仍舊不免強烈地願意嘗試採用藍圖的要素，來詮釋對於耶穌基督的信仰；主觀上，這

<sup>6</sup> 傅佩榮，〈一代大哲方東美老師〉《哲學與文化》4（1979）8，92頁。

<sup>7</sup> 王秀谷，〈現代先知：德日進〉《現代學苑》5（1968）1，1~12頁。



是出於對方東美的尊敬與欽佩。

## 二、走向一個生命的基督論

所謂走向一個生命的基督論，指的是採用方東美哲學來詮釋新約中的基督論，因此藍圖中的詞彙自然會在這段裏出現。我們分節逐步行：

1. 隱藏之神、至高無上之神，也稱為奧秘的奧秘，很容易使人想起拉內神父（K. Rahner），然而這也不必限於基督宗教的經驗；中、西、印傳統都有這類名詞。方東美自認是「泛神論」，批評擬人化位格神的疏離，雖然不無根據。不過既然神是奧秘的奧秘，不同的神論我們認為不必如此劃清。因此他的「泛神論」該與我們今日所說的「一神泛在論」（panentheism）實非差異。從他的「生命為中心」哲學而言，神該是「生生之德」的「真實地真實」的根源。
2. 藍圖中，隱藏之神的提昇與流溢包括了「上迴向」與「下迴向」<sup>8</sup>，豈非即是神在宇宙與人生各界的能量與動力？按照聖經的表達，這是另一位稱為風、火、水……的天主聖神、真理或基督之神。至於站在藍圖頂點的「全人」耶穌基督，就是「上迴向」與「下迴向」的樞紐。顯然的，如此一來，一張出自中國哲學家的「人文與世界建築圖」，遂詮釋成為基督宗教所信的救恩史藍圖（參閱：

---

<sup>8</sup> 參閱：方東美，前引文，13~14 頁。本文對於「上迴向」與「下迴向」的解釋，表面上容或與原文有些差異。但實質上應該是相同的。

弗一 4~14)。

「上迴向」是真理之神自創世至末世的提昇宇宙與人生，「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 10）。「下迴向」是基督之神流溢於宇宙與人生，「使他所召叫的人成長，並使成義的人，分享他的光榮」（羅八 30），於是宇宙萬物「得享天主子女的光榮」（羅八 21）。

「上迴向」與「下迴向」為世界而言，分別是「**創造性的創造力進入世界**」(The ingression of the creative creativity into the world)與「**它的回歸原始**」(Return to the primordial)，即聖經所說的：「在起初天主創造了天地」（創一 1）與「天主成為萬物中的萬有」（格前十五 28）。為人生而言，分別是「**神性進入人性**」(The ingression of the Divine essence into human nature)與「**密切的神聖瞻仰**」(Intensive contemplation of the Divine)，即聖經所說：「成為有分於天主性體的人」（伯後一 4）與「**面對面的觀看**」（格前十三 12）。

這張藍圖竟然如此可以用來詮釋宇宙與人生在基督內的創生與重生，誠是神學工作無法不去嘗試走向一個生命基督論的誘導。奧秘的奧秘，隱藏之神是生生之德的根源，耶穌基督是生命的啓示，天主聖神是生命流溢的迴向。如此，幾乎已有若望生命福音的大綱。

3. 而且「上迴向」的逐級提昇，以耶穌基督為頂點，即是「進化」過程；「下迴向」的自耶穌基督以次流溢，即是「融合」過程。耶穌基督是元始與終極，基督之神是提昇與流溢的動力。奧秘的奧秘、至高無上與隱藏之神，是原始的原始與終極的終極。然而，如同方東美哲學的

「生命為中心」，基督論藍圖中的耶穌曾說：「我是生命」（若十四 6）；「我來卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十 10）。基督誠是生生之德的化身。

4. 方東美的「人文與世界建築圖」是在一篇題名〈中國哲學對未來世界的影響〉的演講中提出來的，因此是哲學家的理想。「未來世界」似乎含有「默西亞主義」的意味。因此，採用藍圖的一個生命基督論，落實在救恩史中，最該受到注意的便是全人、高貴的人便是基督（默西亞）耶穌。基督宗教相信他是人子與天主子，是歷史又是超越歷史的全人。如此，方東美的藍圖我們採用來走向一個生命的基督論。顯然這不是方先生的原意，但是他寬大的胸懷應該並不介意，而且樂於佈施。
5. 這個走向生活的基督論，幾乎完整地吸收方東美的「人文與世界建築圖」。全人或高貴的人是耶穌基督，他曾對宗徒說：「你們住在我內，我也住在你們內」（若十五 4）。保祿指著他說：

「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為天上和在地上的一切，可見的和不可見的……，都是在他內受造的。……一切都是藉著他，並且是為了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。」（哥一 15-17）

因此耶穌基督站在藍圖頂點，頂點之上仍有奧秘的奧秘、隱藏的天主。他藉基督成為萬物之中的萬有（Panentheism；參閱：格前十五 28）。

### 三、生命基督論的靈感

筆者在前文〈中國教會與基督論〉<sup>9</sup>中，根據方東美的哲學詮釋了耶穌基督。也根據這一靈感，開始探討東方靈修，出版了《中國靈修芻議》<sup>10</sup>。這方面的努力也受到方東美的弟子認同<sup>11</sup>。

這次將〈中國教會與基督論〉中的部分內容重新寫出成爲一篇短文，爲向甘易逢神父致敬。他對中西文化交流，以及與其它宗教交流的貢獻，誠是傳教士的模範。另一方面，一個生命的基督論清楚地採用中國哲學，同時也保持對於耶穌基督的信仰。



---

<sup>9</sup> 見本書 289~307 頁。

<sup>10</sup> 張春申，《中國靈修芻議》（台北：光啓文化，2005 年三版）。

<sup>11</sup> 參閱：傅佩榮，前引書，89 頁。

# 從人的超越看人與神的關係

## 拉內與方東美對談

黃克鏞<sup>1</sup>

### 前 言

約二十年前，1984年3月5日，適逢拉內神父八十華誕，筆者被邀請到梵蒂岡電台以英語演講，介紹拉內神學思想，並向他祝賀生辰快樂。那時我已在額我略大學完成了研究拉內基督論的博士論文<sup>2</sup>，並開始在羅馬慈幼會大學講授信理神學課程。記得那天在電台演講時，心裡感到非常興奮；卻想不到那竟是拉內在世的最後一個誕辰，同年3月底他便在醫院逝世，

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃克鏞神父，本篤會會士，美國加州 New Camaldoli Hermitage 隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。本文曾分三期在《神學論集》刊登（141, 142, 143期），經改編及大幅增添後載於本書。

<sup>2</sup> Joseph H. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome: LAS, 1984)；拉內親自給這書作序。

平安地回到天父那裡去了。

在梵蒂岡電台發表的演講中，筆者扼要地介紹了拉內以人為本的超驗基督論。拉內指出人性賦有「順命潛能」(potentia oboedientialis)，向天主無止境地開放；在聖言降生的奧蹟中，這潛能達到最高的圓滿境界。拉內揭示人向著「奧秘」(the mystery)無盡的開放與超越，給人一種海闊天空、被無限奧秘懷抱著的感覺。拉內思想體系發揮了馬雷夏(Joseph Maréchal)提倡的超驗多瑪斯哲學(transcendental Thomism)<sup>3</sup>，也受到近代德國哲學思想的影響。但拉內對於人性超越的理論，表達了人性普遍而深刻的特點，因此跨越了不同文化的界線。

當我在準備拉內誕辰的電台講詞時，心中很希望將來能以拉內的神學人觀與中國哲學的人性論比較，那時特別想到道家思想。老子的「道」深遠玄奧，正好與拉內所稱的「奧秘」相比。莊子的「真人」乘雲御風、神遊天外，在漫無邊際的宇宙間人可以無止境地提昇與超越。後來，在紀念拉內逝世十週年時(1994年)，筆者曾發表論文，其中相當詳細地討論了拉內與老子《道德經》的比較<sup>4</sup>。

今年剛好是拉內逝世廿週年，也是他的百歲誕辰，筆者願意進一步探討拉內與漢語文化的對談，並希望藉此給神學本地

---

<sup>3</sup> 參 Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. 1~5 (Paris: Desclée de Brouwer, 1949); Joseph Donceel (ed.), *A Maréchal Reader* (New York: Herder and Herder, 1970).

<sup>4</sup> Joseph H. Wong, "Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue," *Theological Studies* 55 (1994), pp.609~637, esp.630~637.

化過程帶來一些提示<sup>5</sup>。在思索中，憶起近日中國一代哲人方東美，尤其他所繪的「人文與世界建築圖」，這藍圖在其著作中一再出現，足以代表方東美哲學思想的綜合<sup>6</sup>。圖中以人作為神與世界的連貫，人不斷向上提昇，由生命境界進入心靈境界，再經歷藝術境界、道德境界，提昇至宗教境界，最後成為「高貴的人」（homo nobilis），或「神人」。藍圖的最高峰是「隱藏的神」（Deus absconditus），或稱「玄之又玄的奧秘」。這不但是人和世界超越的終向，更是超越的來源與動力，因為世界和人之所以不斷向上提昇，便是由於接受了由神灌注的創造力或精神力量<sup>7</sup>。

對拉內略有認識的讀者不難發現，方東美的藍圖與拉內的超越人觀有不少相似之處。方氏藍圖寶塔式頂點的「隱藏的神」或「玄之又玄的奧秘」，格外與拉內用以指稱天主的「奧秘」或「神聖奧秘」互相映照。方氏藍圖在神以下便是「高貴的人」，那是眾人可以達到的最高境界；至於拉內方面，他也會同意眾人可以成為「高貴的人」，但在「高貴的人」當中，他格外凸

---

<sup>5</sup> 有關神學本地化不同路向的討論，參閱楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

<sup>6</sup> 這藍圖載於方東美的不同著作中，如：《生生之德》（臺北：黎明，1979），341頁；《方東美演講集》（臺北：黎明，1978），18頁。近日一些天主教學者也討論這藍圖，參閱谷寒松著，《神學中的人學》（臺北：光啓，1988），110~112頁；張春申，〈一個生命的基督論〉《神學論集》112期（1997夏），171~178頁，見本書308~314頁；武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（臺北：光啓，2000），190~207頁。

<sup>7</sup> 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美演講集》，12~28頁。

顯基督，作為人性超越的圓滿實現及最高典範。這是拉內神學體系與方東美藍圖分別較大的地方，將會在比較兩者的異同時加以討論。

本文分為三部分，首先介紹拉內以人為本的超驗神學；然後從方東美的不同著述中，詮釋他的「人文與世界建築圖」；最後比較拉內與方東美思想的異同，並指出他們的共同點格外在於側重天人關係的「一體範疇」，可以作為「位際範疇」的補充，及替中國神學路向帶來重要的提示<sup>8</sup>；這也是本文研究所得的結論。

## 壹、拉內以人為本的超驗神學

### 一、超驗神學方法

在從事神學反思時，拉內提倡採用「超驗神學」(transcendental theology)方法，這方法與超驗哲學方法頗有相似的地方。超驗哲學的出發點在於探討認識主體的精神建構，考察人本身所具有、使他的一切認識行動成為可能的先驗(a priori)條件；格外考察主體與認識對象之間，在認知過程中彼此的關係。應用於神學上，超驗方法表示探討為了認識信仰的內涵，人本身具有的先驗條件<sup>9</sup>。具體來說，在研究個別神學課題時，首先反思人

<sup>8</sup> 有關方東美的「一體範疇」及這範疇對中國神學的重要性，參閱張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉《神學論集》32期(1977夏)，313-331頁；亦見本書234-254頁。

<sup>9</sup> Karl Rahner, "Transcendental Theology," in *Sacramentum Mundi*, vol. 6 (New York: Herder and Herder, 1970), p.287; 以下簡作 *SM*, vol. 6。



的精神結構，察看這結構與該神學課題的內在關係<sup>10</sup>。啓示的主要內容是關於天主給予人的救恩，爲了明白救恩的意義，必須了解人本身對這救恩的開放、需求及接納的情況<sup>11</sup>，以便指出信仰內容的合理性與適宜性。

超驗神學方法既以人爲探討的起點，因此對人性的看法有決定性的重要意義。拉內視人的最基本特性在於無止境的「超越」(transcendence)，即人賦有趨向「絕對存有」(absolute being)或「奧秘」的超越導向<sup>12</sup>。拉內指稱：人不但擁有這超越導向，同時人也「超驗地」反思他本身的這種基本特性。由此可見，外文 *transcendental* 一詞包含了「超驗」及「超越」的意義：從方法上看，拉內的神學反思是一種「超驗」的探索；從內容來看，拉內是以人的「超越」作爲思考的基礎<sup>13</sup>。換句話說，拉

---

<sup>10</sup> Karl Rahner, "Reflection on Methodology in Theology," in *Theological Investigations*, vol. 11 (New York: Seabury, 1974), p.87; 以下簡作 *TI*, vol. 11.

<sup>11</sup> Karl Rahner, "Theology and Anthropology," *TI*, vol. 9, p.35; Rahner says, "In other words, a theological object's significance for salvation.....can only be investigated by inquiring at the same time as to man's *saving receptivity* for this object."

<sup>12</sup> 人的精神能超越現象世界，走向無限的超越者—神，並與他結合。參閱 J. B. Lotz, 〈Transcendence 超越性，超越界〉《西洋哲學辭典》，W. Brugger 編著，項退結編譯（臺北：國立編譯館，1976），426 頁。

<sup>13</sup> Rahner, "Transcendental Theology," *SM*, vol. 6, p.289。拉內指出 "transcendental" 一詞有廣泛意義，包括「超越」和「超驗」的意思："..... the word 'transcendental' is used in a wider and somewhat indefinite sense, and that the word comprises all theological considerations which start from man as a being whose situation is

內的「超驗神學」是基於他的「超越人學」或「超越人性論」的。

在提倡超驗神學方法時，拉內一再強調「先驗」或「超驗」的探討，與「後驗」(a posteriori)或歷史幅度(historical)的事實，彼此間具有不可分解的關係<sup>14</sup>。人的超驗反思不是憑空而來的，卻是透過與歷史中後驗對象的接觸而引發的。拉內以基督論為例，說明透過超驗方法，可以推知人普遍地懷有對於「絕對救主」(Absolute Savior)的深切渴求與期望。但這救主的觀念不是純粹超驗的產品；事實上，基督徒已在信仰中接觸到耶穌基督，因此才產生這種對於救主的觀念和期望。況且這「絕對救主」本身只是一個抽象的觀念，必須透過歷史中的啓示，才能發現那納匝肋人耶穌便是天主預許的「絕對救主」<sup>15</sup>。因此，超驗方法與對歷史啓示的探索有互為表裏的關係。

## 二、人趨向絕對存有的超越

人無止境的超越是拉內對於人最基本的了解，也是他以人為本的神學體系的中心思想。在《聖言的傾聽者》一書中<sup>16</sup>，

---

transcendence, who reflects transcendently on this his being.”

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp.287~288; “Methodology in Theology,” *TI*, vol. 11, pp.94, 100.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.289; “Methodology in Theology,” *TI*, vol. 11, pp.95~96; “Theology and Anthropology,” *TI*, vol. 9, pp.29~30.

<sup>16</sup> 本書原著初版為 *Hörer des Wortes* (Munich: Kösel-Pustet, 1941)，是繼拉內另一本哲學著作 *Geist in Welt* (1939) 出版的，這兩本重要著作因二次世界大戰的影響未受到應有的注意。日後拉內委託其學生 J. B. Metz 代為出版 *Hörer des Wortes* 的修訂本，Metz 的修訂本在 1963 年由 Kösel 出版，增加了不少內容；修訂本的英譯為

拉內從宗教哲學角度討論天主啓示的可能性。他對這可能性格外提出兩項基本的預設：一、存有與認知具有內在的統一，即存有在本質上是有知及可知的；二、人對於存有是絕對開放及接納的，即人是精神體<sup>17</sup>。拉內以人對於存有的詢問作為探討的開端，人不斷提出各種問題，其實都可以歸結於一個核心問題——「一切存在事物的存有是什麼？」<sup>18</sup>拉內認為，這問題一方面直接指向存有，但同時也間接涉及提問者本身，即反映人的基本建構<sup>19</sup>。

按照多瑪斯哲學原理，「一切存有者都是真實的」(omne ens est verum)。「真」是存有的「超級特性」(transcendental property)之一<sup>20</sup>；「真」表示存有是可知的。為此多瑪斯指稱：「凡是

*Hearers of the Word*, trans. Michael Richards (New York: Herder and Herder, 1968)，這英譯本譯文頗有問題。本文採用的版本是 Joseph Donceel 譯自拉內原著初版的英文譯本：*Hearer of the Word* (New York: Continuum, 1994)，譯文清晰信實。朱雁冰的中譯是譯自 Metz 的增訂本，《聖言的傾聽者》(北京：三聯，1994)。

<sup>17</sup> *Hearer of the Word*, trans. Joseph Donceel, p.41；以下簡作 *HW*。

<sup>18</sup> *HW*, p.27；對存有的詢問是對於「存有本身」(being as such)的問題，這問題顯示存有與存在事物的分別：“It has to inquire about being as such in such a way that the question aims at the being of being as such, making a distinction between being and beings [*zwischen Sein und Seienden*] (the many beings to all of which belongs the same being).”

<sup>19</sup> *HW*, p.27.

<sup>20</sup> *HW*, p.30: “Intelligibility is a transcendental proper of every being. ‘Transcendental’ is used here first in the Scholastic sense of ‘surpassing the categories’.”按照多瑪斯哲學，「一」、「真」、「善」都是存有的「超級特性」。

可能存在的東西都可能被認識」(Quidquid enim esse potest, intelligi potest)<sup>21</sup>。根據這哲學理論，拉內提出存有與認知基本上的統一性：認知首先指存有對本身的認識，可稱為存有的「自我臨現」(Beisichsein, self-presence)，也可以解作存有的「自我照明」(self-luminosity)；即謂存有本身是明亮的，能認識自己，也能被認識<sup>22</sup>。拉內認為人對於存有的詢問，正表示人對於存有已有某種非顯題的初步認識，因為對於絕對一無所知的事物，人是無法提問的<sup>23</sup>。

多瑪斯在《駁異大全》討論存有者「回歸自我」(reditio in seipsum)的能力，以這能力作為存有的內涵，說明存有的等級正好與其自反的能力成正比<sup>24</sup>。這表示存有是類比的名詞，一切事物都以不同程度分受或「擁有存有」(Seinshabe, having being)<sup>25</sup>。純屬物質的存在事物所享有的存有程度極低，只能向外表達，被人認識，但沒有回歸的能力，不能有所認識。人是精神體，具有回歸自我的能力，這能力使人成為認識的主體(subject)。天主享有圓滿的存有，拉內稱天主為絕對「擁有存有」(absolute Seinshabe)的存有者，或「絕對存有」(absolute being)，在祂內存有與認知達成絕對的一致<sup>26</sup>。天主是純粹的光明，對祂本身完

<sup>21</sup> *Summa contra gentiles*, II, 98; *HW*, pp.30~31.

<sup>22</sup> *HW*, p.30.

<sup>23</sup> *HW*, p.29.

<sup>24</sup> *Summa contra gentiles*, IV, 11; *HW*, pp.33, 37.

<sup>25</sup> *HW*, p.37.

<sup>26</sup> *HW*, pp.39~40: "Only pure being is the absolute identity of being and knowing, and perfectly realizes what is meant by the concept of being. In this case of an absolute identity of being and knowing in pure being, in absolute being, there remain no more questions to be asked."

全透視洞悉，也能把自己顯示於人。天主或「絕對存有」的內在光明，構成啓示可能性的第一項預設<sup>27</sup>。

啓示可能性的第二項預設，是人對存有的開放與超越。拉內從人的基本理性行動—「判斷」(judgement)—一開始討論，在作任何判斷時，比如說「這樹是綠色的」，表面上這句子是把主語和賓語連結起來，但更深一層的意義是說這樹和綠色是客觀地連在一起的，兩者都有其本身存在的事實(Ansichsein, reality in itself)<sup>28</sup>。因此，拉內指出人在作任何斷語時，人的理智已超越個別存在的事物，隱含地、但實在地，與存有本身接觸；對存有的非顯題的認識，是人認識任何個別事物的先決條件<sup>29</sup>。人與一般動物不同，動物只知道存在的事物，人卻能知道事物的存有<sup>30</sup>。

在作斷語時，人常使用普遍性的觀念，例如說：「伯多祿是人」；「人」這普遍的概念是理智透過「抽象」(abstraction)作用獲致的。依照多瑪斯知識論，拉內把抽象的功能歸於「主動理智」(agent intellect)。在抽象過程中，「主動理智」發現存在於個別事物的「形式」(form)或本質(quiddity)，是受到這具體事物的限制，但知道這「形式」本身是沒有限制的，本可

<sup>27</sup> HW, p.40.

<sup>28</sup> HW, p.26.

<sup>29</sup> HW, p.26: "In fine, whenever we know anything, we also possess an unexpressed co-knowledge [*mitgewusst*] of being as the condition of every knowledge of single beings."

<sup>30</sup> 參閱鄒昆如、高凌霞合著，《士林哲學》(臺北：五南，1996)，82頁：「一隻狗祇知道存在的事物；一個人則知道事物的存在。」

以應用於衆多同類事物身上<sup>31</sup>。這樣，人的理智透過個別事物一殊相，達致普遍性概念一共相。爲了完成抽象的作用，「主動理智」事實上已超越面前的個別事物，趨向一個更大的境界，發現個別事物的「本質」原是沒有限制的。

拉內稱「主動理智」趨向更大境界的能力爲 *Vorgriff*，中文大概可以譯作「先驗領悟」<sup>32</sup>，是拉內有關人的超越格外重要的術語。人在認識任何個別事物時，「主動理智」也同時隱含地體會到一個更大的「視域」（horizon），這視域包括人可能認識的一切對象的整體；理智便是在整體對象的視域下認識個別的事物，及看到個別對象與整體的關係<sup>33</sup>。「先驗領悟」屬於人與生俱來的本性，但必須透過與具體事物的接觸才能產生作

---

<sup>31</sup> *HW*, p.46；多瑪斯把人的理智分爲「主動理智」（agent intellect）與「被動理智」（passive intellect）；有關多瑪斯知識論，參閱 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2/2 (Garden City, NY: Doubleday, 1962), pp.108~117. “Forma”（形式）和“quidditas”（本質）是士林哲學術語。

<sup>32</sup> 拉內在 *Geist in Welt* 對 *Vorgriff* 這觀念有詳細的討論。在英文譯本 William Dych 把 *Vorgriff* 譯作 pre-apprehension；參 *Spirit in the World* (London: Sheed and Ward, 1968), pp.142~226. Donceel 在其英譯本決定保持這字的原文，不加以翻譯；參 *HW*, pp.47~54. *Vor-griff* 大概可以譯作「先驗領悟」；此處 Vor-有先驗之意；Griff 來自 greifen (grasp)，原意是「掌握」，理智的掌握便是「領悟」的意思。拉內解釋說：“We shall call this reaching for more [auf mehr ausgreifenden Vorgang] the ‘Vorgriff.’ Human consciousness grasps its single objects in a Vorgriff that reaches for the absolute range of all its possible objects.....It is an *a priori* power given with human nature” (*HW*, p.47).

<sup>33</sup> *HW*, p.47.

用。這「先驗領悟」趨向的更大視域，本身不是理智直接認識的對象，卻是使人認識一切事物所必需的精神背景<sup>34</sup>；就像人需要光才能看見眼前的事物一般。

在討論「先驗領悟」的內涵時，拉內指出這內涵包括人能認識的一切對象的整體，這整體便是存有本身（*Sein überhaupt, being as such*）。多瑪斯主張存有是人的理智認識的「形式對象」（*formal object*），人便是從存有的觀點下（*sub ratione entis*），也就是在「存有視域」（*the horizon of being as such*）內，認識一切事物<sup>35</sup>。因此，拉內提出「先驗領悟」趨向的終極對象是存有本身，或「絕對存有」；如上文所說，這便是天主本身。

人既然在存有的視域下認識一切事物，為此拉內指出人在認識任何事物時，也同時隱含地接觸到絕對的存有，或天主本身。這見解與多瑪斯的言論相符：「一切有知的存有者，在他們認識的任何事物中，隱含地認識天主」（*Omnia cognoscentia*

---

<sup>34</sup> *HW*, pp.47-48; 「先驗領悟」是「抽象」作用的必需條件：“On account of the *Vorgriff* the single object is always already known under the horizon of the absolute ideal of knowledge and posited within the conscious domain of all that which may be known. That is why it is also always known as not filling this domain completely, hence as limited. And insofar as it is *thus* known as limited, the quidditative determination is grasped as wider in itself, as relatively unlimited. In other words, it is abstracted” (pp.47-48).

<sup>35</sup> *HW*, p.52; 拉內把「主動理智」比作光，這光把一切感官事物置放於「存有領域」(*domain of being as such*): “The agent intellect is the ‘light’ that permeates the sense object, i.e., puts it within the domain of being as such, thus revealing how it participates in being as such.”(p.52).

cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito)<sup>36</sup>。拉內認為即使在最平凡的日常生活中，人常不斷地走向天主；拉內指稱人是「有限者向天主的無限開放」，這是人作為精神體的基本特性（Geistigkeit），也是拉內有關啓示可能性的第二項預設<sup>37</sup>。

### 三、人被奧秘包圍著

在一切認知行動中，人的理智藉著「先驗領悟」不斷走向更大的視域，這視域的內涵是存有本身，或天主。拉內在其神學著述中喜歡稱這「先驗領悟」達致的終極對象為「奧秘」<sup>38</sup>。這「奧秘」原來不是理智所認識的直接或顯題的對象，卻是間接和隱含地接觸到的。在這奧秘的光照下，人才能認識一切具體個別的事物，但奧秘本身卻是隱晦無名的。當人刻意地以奧秘作反思的對象時，人的理智又隱含地和本能地超越到一個更大視域；因此，人對奧秘原初的認識常產生於「先驗領悟」的超越行動中<sup>39</sup>。奧秘就像太陽一般，在它的光照下，人才看見一切事物，但人的注意力並不在於陽光；而且奧秘也像烈日一般光輝耀目，令人無法正視。因此，奧秘可以稱為光明，也可以喻為晦暗。人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持隱退不可言喻的特徵<sup>40</sup>。

---

<sup>36</sup> *De Veritate*, 22, 1 ad 1; *HW*, p.52.

<sup>37</sup> *HW*, pp.53~54.

<sup>38</sup> Karl Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology," *TI*, vol. 4, p.49.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp.49~50.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.57: ".....then the holy mystery is the one thing that is self-explanatory, the one thing that is its own self-sufficient reason,



拉內稱奧秘為「神聖奧秘」(the holy mystery)，理由是人的超越是在愛與自由中進行的，而奧秘本身不但有知有仁，也是人類愛的最終目標，因此最適宜稱為「神聖奧秘」<sup>41</sup>。拉內指出天主是永恆的奧秘，即使在永生的榮福直觀中，天主常是萬古常新的奧秘；這玄奧的特徵正是構成天上神聖永遠幸福的根由<sup>42</sup>。

天主是奧秘，這不是對祂本身而說；只是對人來說，天主是永恆的奧秘。在人方面，由於他是精神體，是無止境的超越，人是本質地趨向奧秘的<sup>43</sup>。拉內在討論人是什麼時，指出人是不可規範、無法定位的。人本身也是一個奧秘，但他不是那無限豐滿的奧秘；人之所以稱為奧秘，是因為人是本質地指向奧秘的<sup>44</sup>。拉內認為人生的意義便在於了解和接受，人自身的貧

---

even in our eyes. For all insight is based on this transcendence, all light on this orientation towards the inexpressible darkness – if this is how one wishes to term the bright incomprehensibility of God.”參閱〈奧秘〉《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會編著，（臺北：光啓，1996），849頁。

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.53.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp.55~56.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.49；拉內稱人為“the being of the holy mystery”: “Man is therefore, because his real being, as spirit, is transcendence, the being of the holy mystery” (p.53).

<sup>44</sup> Karl Rahner, “On the Theology of the Incarnation,” *TI*, vol. 4, p.108: “Man is therefore mystery in his essence, his nature. He is not in himself the infinite fullness of the mystery which concerns him, ..... But he is mystery in his real being.....in his nature, which is the humble, conscious state of being referred to the fullness.”

乏是根本地指向那豐滿的奧秘的<sup>45</sup>。拉內又提出，人與神聖奧秘的關係是恆常持續的，即使在最平凡的日常生活中，甚至他不留意的時候，人時刻不斷地與神聖奧秘接觸，在奧秘的氛圍內生活<sup>46</sup>；這觀念構成拉內有關日常生活神秘思想的基礎<sup>47</sup>。

#### 四、人的順命潛能與天主的自我通傳

拉內的超越人性論受到馬雷夏思想的影響，馬雷夏的哲學體系是以多瑪斯的一個觀念作出發點，即謂由於人理性的超越動向，人具有「本性的對於榮福直觀的願望」（natural desire for the beatific vision）。按照拉內的解釋，這種本性的願望是有條件性的，就是說這願望不能要求天主必須把恩寵及榮福直觀賞賜給人；這願望的實現需要聽憑天主的自由決策。但同時這願望又是真實的，深刻地植基於人心中，甚至成為使人能夠認識個別事物，及完成一切精神行動的先決條件<sup>48</sup>。在此，拉內看到人性所包含的矛盾情形：一方面人的本性是指向超性境界的，恩寵是人性真實的滿全；但另一方面，人沒有權利要求這恩寵境界的實現<sup>49</sup>。

---

<sup>45</sup> *Ibid.*; Rahner states, "Our whole existence is the acceptance or rejection of the mystery which we are, as we find our poverty referred to the mystery of the fullness."

<sup>46</sup> "Concept of Mystery," *TI*, vol. 4, p.54.

<sup>47</sup> 參閱 Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: Crossroad, 1998).

<sup>48</sup> Karl Rahner, "Nature and Grace," *TI*, vol. 4, p.169.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.186: ".....there can be no spirit without a transcendence open to the supernatural; but spirit is meaningful, without supernatural grace. Hence its fulfillment in grace cannot be demanded

在討論這問題時，拉內引用傳統上有關「順命潛能」(potentia oboedientialis) 的理論作解釋，說明人性是開放的，尚在走向完成的過程之中。「順命潛能」不但表示人性有被提昇至恩寵界的可能，更積極地表示人的內心懷有對恩寵的深切渴望<sup>50</sup>。但這既是「順命」潛能，人是沒有權利要求恩寵的提昇的，必須聽從天主的自由決策；這種白白施予的特性正屬於恩寵的本質<sup>51</sup>。

拉內認為這解釋固然合理，但難以令人完全滿意。他感到人對於恩寵和永生的渴望是這麼深邃，這渴望充分顯示出人生的真正目標和意義；假如這目標落空的話，人生存的意義也失落了。從這角度看，全知全善的天主豈能不把恩寵賞賜給人呢？因此，拉內提出一個富有突破性的觀念，那便是「超性存在狀況」(supernatural existential) 的觀念<sup>52</sup>。拉內認為天主在造人之初，已同時把人提昇至恩寵的超性境界，人的真正終向只有一個，即是在永恆中參與天主的生命；這超性終向給人帶來一種內在於人的「超性存在狀況」，深刻地影響了人生存的處境。即使人犯罪後，失落了天主的恩寵，人的「超性存在狀況」，即人的超性終向及對永生的渴望仍保持不變<sup>53</sup>。

by its essence, though it is open for such grace.”

<sup>50</sup> Karl Rahner, “Concerning the Relationship between Nature and Grace,” *TI*, vol. 1, p.303.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.305.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp.311~317; “Nature and Grace,” *TI*, vol. 4, pp.181~184.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp.311~312；拉內指出人對於超性恩寵的潛能屬於人存在的中心和根基，人對於天主的渴望是不可消失的：“…… he [man] must consequently always remain what he was created as: the burning longing for God himself in the immediacy of his own threefold life. The capacity for the God of self-bestowing personal Love is the

拉內指出歷史中具體的人性已不是「純粹的本性」(pure nature)，因為具體的人性已被提昇至超性的境界<sup>54</sup>。因此，馬雷夏提出的 *desiderium naturale* 不宜譯作「本性的願望」，卻該解作「與生俱來的願望」；這願望事實上已不屬於「純粹本性」，卻來自內在於人的「超性存在狀況」，這願望顯示出天主已把人提昇到恩寵的境界<sup>55</sup>。「超性存在狀況」的理論也表示人恆常生活在恩寵的氛圍中，當人向著存有，或真、善、美開放超越時，事實上已不是純屬本性的超越，而是向施予恩寵的天主開放，向超性境界超越<sup>56</sup>。

在反思「自我超越」(self-transcendence)的問題時，拉內相信世界和人類在本質上的自我超越是可能的，但必須依循因果

central and abiding existential of man as he really is" (p.312). 梵二也說明人的終向祇有一個，即超性的終向：*"cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina....."* (GS 22).

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp.313~314；拉內認為「純粹本性」的觀念是需要的，為了表明人具體的本性已受了恩寵的提昇；拉內稱這觀念為「剩餘觀念」(Restbegriff, remainder concept)：“By that is meant that starting as we have done, a reality must be postulated in man which remains over when the supernatural existential as unexacted is subtracted” (pp.313~314).

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp.312~313.

<sup>56</sup> “Nature and Grace,” *TI*, vol. 4, p.184；拉內列舉人超越經驗的例子，並說明這些經驗都與恩寵有關：“For the essence of man is such that it is experienced where grace is experienced, since grace is only experienced where the spirit naturally is. And vice versa: where spirit is experienced in the actual order of things, it is a supernaturally elevated spirit.”

律的原則；這種自我超越的能力應來自絕對豐滿的存有<sup>57</sup>。人向恩寵界的提昇必須仗賴天主給予人的「自我通傳」（self-communication）；天主「自我通傳」正是恩寵的核心意義<sup>58</sup>。拉內認為天主的創造與恩寵的提昇，兩者的主要分別在乎屬於不同種類的「原因」。創造時，天主在自己以外產生新的事物，使人分受祂的存有而存在，這是「形成因」（efficient cause）。施予恩寵時，天主把人接納到自己內，使人分享天主本身的生命，與天主結合，這是「形式因」（formal cause）<sup>59</sup>；這「形式因」表示天主把自己通傳給人，使人與天主同化。

恩寵主要可以分為「受造恩寵」（created grace），即恩寵在人身上產生的深刻變化；和「非受造恩寵」（uncreated grace），即天主在人心靈的寓居。近日恩寵論往往以「受造恩寵」為主題，視「非受造恩寵」為前者帶來的後果。拉內引用聖經和教父、聖師的著述，指證上述觀點是對於恩寵本質的嚴重誤解<sup>60</sup>。其實首要的是「非受造恩寵」，即天主在人身上的臨在，這臨在像太陽一般，不斷發出光和熱，使人產生深刻的變化；這種在人身上持久而內在的變化便是「受造恩寵」，是「非受造恩

---

<sup>57</sup> Karl Rahner, "Christology within an Evolutionary View of the World," *TI*, vol. 5, p.165.

<sup>58</sup> "Relationship between Nature and Grace," *TI*, vol. 1, p.307.

<sup>59</sup> Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace," *TI*, vol. 1, p.329；拉內指出恩寵的奧蹟異於「形成因」—"a production *out* of the cause, 'ein Aus-der-Ursache-Heraus-stellen'"；卻屬於「形式因」—"a taking up *into* the ground [*forma*], 'ein In-den-Grund [*forma*]-Hineinnehmen'"。

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp.337~340.

寵」產生的結果<sup>61</sup>。

天主把自己通傳給人，居住在人身上，使人與自己同化一天主化，這是一種「形式因」的作用；多瑪斯甚至用了「天主以其自身給人蓋印」的比喻解釋恩寵的奧蹟<sup>62</sup>。事實上，天主藉著恩寵把自己通傳給人，好像成了人的「形式」(form)一般，但這「形式」是既內在於人同時又保存其超越性的。因此，拉內解釋「非受造恩寵」為「近似形式因」(quasi-formal cause)，這「近似」附加詞，正是為了表明天主既內在又超越的特性<sup>63</sup>。

拉內也指出天主自我通傳的聖三幅度，說明這自我通傳是藉著聖言和聖神進行的。天主藉著聖言的自我通傳是透過在歷史中啓示真理的方式實現；藉聖神的自我通傳主要在人心進行，使人認識和接納聖言啓示的真理，並作出愛的回應。由於天主的自我通傳必須獲得人的接納才算完成，因此，這自我通傳是常藉著聖言和聖神進行的<sup>64</sup>。

<sup>61</sup> 拉內引述多瑪斯的意見，主張受造恩寵是由天主的臨在產生的結果；多瑪斯也用了太陽的比喻：“*Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis* (在人身上的恩寵〔受造恩寵〕是由天主的臨在產生的，就如同大氣層的光來自太陽的臨在)”。(見 *STh*, IIIa 7.13 corp)；*ibid.*, p.338.

<sup>62</sup> *Ibid.*: “*Personae divinae sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur Deo, scilicet amore et sapientia*” (*In I Sent.* dist. 14, q.2, a.3 ad 2).

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.330；這「形式因」帶來人與天主在愛的直觀中結合的特式：“the highest degree of unity in the fullest distinction” (p.336).

<sup>64</sup> 參閱 Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burns & Oates, 1970), pp.87~103.

## 五、從人的超越看基督奧蹟

人的自我超越是由天主的自我通傳引發和帶動的，人的自我超越便是向天主自我通傳的回應；兩者一起構成同一事實的兩面<sup>65</sup>。因此，人的超越包括上下迴向的雙軌進程，拉內的超驗基督論便是以這雙軌進程作反思的背景。這天人交往的過程本身是開放的，人無法預測它將會發展到什麼地步。拉內提出「救主」的觀念，代表天人交往的高峰，從下迴向來說，「救主」表示天主終極和圓滿的自我通傳；從上迴向而言，這「救主」表示人對天主的自我通傳絕對的開放和接納。在這兩者的相遇中，天人交往的過程便達到一成不變、永不反悔的最高境界<sup>66</sup>。在這「救主」身上，天主對其自我通傳的絕對保證，遇到人無條件的接納，這便是聖言降生成人的意義。只有在人而天主的救主身上，天人合一的理想才達到圓滿實現<sup>67</sup>。

在反思降生的意義時，拉內依從希臘教父神學思想，主張只有天主第二位聖子，或聖言，才可以降生成人。這是因為聖言是天主的肖像，聖父從永恆產生聖言，作為天主內在的自我表達；降生是天主向世界的顯示，是天主內在自我顯示的對外延續，因此也須由聖言來完成<sup>68</sup>。拉內提出降生的核心意義在

<sup>65</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol. 5, p.179.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp.174~176；拉內在別處也稱這救主為「絕對救主」，參閱 “Theology and Anthropology,” *TI*, vol. 9, p.29; “Methodology in Theology,” *TI*, vol. 11, pp.95~96.

<sup>67</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol. 5, p.183.

<sup>68</sup> “Theology of the Incarnation,” *TI*, vol. 4, p.115: “The immanent self-utterance of God in his eternal fullness is the condition of the self-utterance outside himself, and the latter continues the former.”

於聖言空虛自己 (kenosis) 及自我交付<sup>69</sup>。這自我交付一面顯示了永恆中天主子不斷歸向父、完全服屬於父的特性；一面也展示聖言降生時所取納人性的基本特點。人是向著無限存有的無止境開放，人的特性在於跨出自我，投向和歸屬於天主無限的奧秘；降生奧蹟顯示人「越出自我」(ecstatic)的特性<sup>70</sup>。在降生奧蹟中，基督的人性向聖言完全開放，無條件地自我交付；這人性甚至沒有人的位格，卻屬於聖言的位格。拉內指出，當人性完全歸屬於聖言時，人的順命潛能便獲得最高滿全，人性也達到最圓滿的實現<sup>71</sup>。

聖言降生給人性帶來最高的實現，這觀念是拉內對於降生神學的特殊貢獻。拉內指稱降生奧蹟給天人關係的基本原則帶來終極的表達：即謂人與天主的接近，與人自身的完整自立是

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.109；降生奧蹟圓滿顯示人的“ecstatic nature”: “It is its meaning..... to be that which is delivered up and abandoned, to be that which fulfils itself and finds itself by perpetually disappearing into the incomprehensible.”拉內指出人的基本特性就是他的中心不在自己內，卻在天主身上：“Man is the being who by his very nature has his center outside himself, in God, and only in that way is he truly at home in himself” [“Man (Anthropology),” in *SM*, vol. 3, p.369].

<sup>71</sup> *Ibid.*: “This is done in the strictest sense and reaches an unsurpassable pitch of achievement, when the nature which surrenders itself to the mystery of the fullness belongs so little to itself that it becomes the nature of God himself. The incarnation of God is therefore the unique, supreme, case of the total actualization of human reality, which consists of the fact that man *is* in so far as he gives up himself” (pp.109~110).



成正比的<sup>72</sup>；人越歸屬於天主，便越成為真正的人。因此，降生奧蹟顯示「人化」（humanization）與「天主化」（divinization）是同一事實的兩面。這正符合梵二有關聖言降生的訓導，《論教會在現代世界牧職憲章》一再稱基督為「完人」：「（基督）是一個完人……就因為祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人性，亦被提昇至崇高地位」<sup>73</sup>。

聖言降生的意義是爲了使天人合一的過程達到無可復加的最高境界，並使一切人都可以分享這境界。面對這奧蹟，會遇到的問題是，爲什麼降生只發生一次？爲什麼聖言不在所有人身上降生？

拉內從兩方面討論這問題，首先從天主自我通傳的本質看，拉內認爲降生帶給基督人性的提昇，其內涵與天主藉著恩寵給予其他人的提昇，在本質上是相同的，即是分享天主本身的生命，及在永恆中享見天主；這是人性天主化的內涵，也是基督的人性獲享的提昇<sup>74</sup>。但在另一方面，從降生的意義來看，降生卻只能是唯一無二的事蹟。拉內視「救主」爲天主終極自我通傳的絕對保證，天主既是忠信的，爲此祂藉聖言降生給予的保證是一次而爲永遠的；其他人不再是天主施予救恩的保證，卻是這救恩的受惠者<sup>75</sup>。拉內也稱基督爲通往天主的門徑

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>73</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》22；憲章也在 38，45 節稱基督爲「完人」。

<sup>74</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol. 5, pp.179~181.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.183；有關聖言降生是不可重複的事件這問題，在與方東美對談時會加以討論。

或橋樑<sup>76</sup>，這通道一旦開闢了，跟隨他的人便可以通行無阻，抵達天主那裡；不必另開門路或另造橋樑了。

## 小 結

拉內的超驗神學方法是從人的基本建構，探討天主啓示的可能性，及討論信仰內涵對人的救恩意義。拉內的反思不但與現代思想溝通，也指出信仰與人本身的內在和實際關係。這種以人爲本的超驗神學，自然地導向基督奧蹟，展示基督便是天主的自我通傳，以及人的自我超越，這天人交往過程的高峰。但拉內一再聲明，有關「絕對救主」的超驗反思只是基督論的一部分，尚須從歷史啓示中探索，發現這救主便是納匝肋人耶穌；然後以聖經資料介紹基督奧蹟。

信理神學本應兼顧超驗反省和聖經啓示兩方面的探討，拉內的神學方法專注於超驗反思，這是他個人的選擇<sup>77</sup>。超驗基督論的特殊貢獻是凸顯人與基督息息相關，互相映照；正如梵二稱基督爲「完人」，並聲明大公會議的宗旨是要在基督奧蹟的光照下，闡述人的奧蹟<sup>78</sup>。下文便是以人的奧蹟爲主題，介紹方東美的「超越人性論」，並以此人性論與拉內的神學人觀

<sup>76</sup> “Theology of the Incarnation,” *TI*, vol. 4, p.117.

<sup>77</sup> 1970~71 年度，拉內在德國明斯特（Münster）大學，與一位新約聖經教授合作講授基督論課程，並共同出版以下著作：Karl Rahner & Wilhelm Thüsing, *Christologie – Systematisch und Exegetisch* (Freiburg: Herder, 1972)；英譯本：*A New Christology* (London: Burns & Oates, 1980).

<sup>78</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》10：「是在這無形天主的肖像，萬物的長子基督的光照之下，大公會議有意向人人致辭，目的在於闡述人的奧蹟。」

對談。

## 貳、方東美的超越人性論

拉內的神學人觀可稱為「超驗人學」(transcendental anthropology)。如上文所說，transcendental 一詞從方法論上看有「超驗」的意思，但從內容來看卻是指「超越」的意義；故拉內的「超驗人學」也可以譯作「超越人學」。本文這第二部分將介紹方東美的「超越人性論」，目的是要與拉內的神學人觀比較。

### 一、方東美的「超越形上學」

在《原始儒家道家哲學》一書的導論，方東美討論中國哲學精神，認為中國哲學可以稱為「超越形上學」(transcendental metaphysics)，這也代表他本人的哲學思想<sup>79</sup>。這裡 transcendental 一詞，顯然與西方「超驗哲學」所指的「超驗」或「先驗」方法不同，而是指「超越」的意思。方東美也指出這「超越」一詞與「超絕」或「超自然」的意義不同，後兩者容易導致二分法的誤解，即把宇宙或人生劃分為兩種境界，在現象與本體、今日與永恆、現實世界與理想世界之間設下鴻溝，彼此脫節<sup>80</sup>。

---

<sup>79</sup> 方東美著，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明，1983)，13~16頁。方東美在別處說：「我以『超越形上學』(Transcendental Metaphysics)一辭，來形容典型的中國本體論，其立論特色有二：一方面深植根基於現實界；另一方面又騰衝超拔，趨入崇高理想的勝境而美化現實」(《生生之德》，283頁)。

<sup>80</sup> 《原始儒家道家哲學》，18~19頁。

方東美本人採用「超越形上學」的意義不同，他解釋說<sup>81</sup>：

「而『超越的』則是指它的哲學境界雖然由經驗與現實出發，但卻不為經驗與現實所限制，還能突破一切現實的缺點，超脫到理想的境界；這種理想的境界並不是斷線的風箏，由儒家、道家看來，一切理想的境界乃是高度真相含藏之高度價值，這種高度價值又可以迴向到人間的現實世界中落實，逐漸使理想成為現實，現實成就之後又可以啓發新的理想。」

方東美指出，形上學不可與有形世界或現實人生脫節，一切理想價值都可以在現實世界和人生中實現。如此，「超越形上學」又一變而為「內在形上學」（immanent metaphysics）。儒家思想強調的「踐形」，便是要把理想價值在現實人生中實現<sup>82</sup>。

方東美從儒、道、釋三家思想闡釋這「超越形上學」，格外發揮儒家「動態觀的、與價值中心觀的本體論」。方氏提出儒家宇宙論，特別表現於《易經》的天、地、人三極之道<sup>83</sup>：

1. 「天道者、乾元也」，即原始之創造力，謂之「**創始原理**」；
2. 「地道者、坤元也」，乃順承天道之創始性而成就之，謂之「**順成原理**」；
3. 「人道者、參元也」，人居天地之中，兼天地之創造性與順成性，在宇宙生生不息的過程中，「**盡參贊化育之天職**」。

<sup>81</sup> 同上，16 頁。

<sup>82</sup> 同上，17~18 頁。

<sup>83</sup> 《生生之德》，291~292 頁；有關原始儒家對天、地、人三才並進的解釋也見於方東美著，《中國人生哲學》（台北：黎明，1979），178~179 頁。

儒家形上學是以人爲中心的。方東美指稱，儒家首先建立起一套「以人爲中心（人本主義）的宇宙觀」，再導致一套「價值中心觀的人性論」<sup>84</sup>；超越形上學格外透過人的超越顯示出來。人類面對的是一個生生不息的宇宙，爲此，個人也須同樣地富於創造精神，才能德佩天地。儒家肯定人性的「可使之完美性」，主張「立人極」；人該不斷地、無止境地追求自我實現<sup>85</sup>。

方東美視儒家思想的淵源來自《周易》；而《易經》的微言大義就在《中庸》裡找到，尤其《中庸》廿二章把儒家思想的超越人性論發揮得淋漓盡致<sup>86</sup>：

「惟天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

方東美以本章爲《中庸》思想精華，因此在其著作中多次引述。「盡性」是這段文字的關鍵性詞語，方東美作以下解釋：個人的諸涵德及一切知能才性，皆「充其量，盡其類」，加以充分發展，便是「盡性」之意<sup>87</sup>。「盡性」的結果便是使人參

<sup>84</sup> 同上，293 頁。方東美引用蘇格拉底稱頌 Isocrates 的句子 There is philosophy in the man. (此人中有哲學)，並把它改寫爲 There is man in Chinese philosophy. (中國哲學中有人)；參閱《原始儒家道家哲學》，13 頁；《方東美演講集》，73 頁。

<sup>85</sup> 同上，287~288 頁。

<sup>86</sup> 同上，292~293 頁。

<sup>87</sup> 同上，294 頁。「盡性」的「盡」是「發揮」的意思；「性」在《中庸》第一章開宗明義說：「天命之謂性」。「性」是天所賦予的本質；朱熹注：「命，猶令也。性，理也。」參閱謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》（台北：三民，1988），22 頁。有關《中庸》

贊天地化育，達到《易經·文言傳》所說「天人合德」的境界<sup>88</sup>。

方東美認為了解《易經》最透徹的是孟子，而孟子的思想來自《中庸》<sup>89</sup>。《孟子》的「盡心」與《中庸》的「盡性」可說前後呼應；孟子提出「盡心、知性、知天」的過程，表明「性」是心之理，是心的客觀面<sup>90</sup>。「盡心」是指盡四端之心，

---

「盡性」意義的討論，參閱吳怡著，《中庸誠的哲學》（台北：東大，1984），82~84頁；高柏園著，《中庸形上思想》（台北：東大，1990），121~123頁。

<sup>88</sup> 同上，289頁；方東美引述《易經·文言傳》：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」參閱南懷瑾、徐芹庭註譯，《周易今註今譯》（台北：商務，1984），28頁。這段文字在方東美著作中屢次引用，是《易經·文言傳》對〈乾卦九五爻〉爻辭「利見大人」的解釋，說明「大人」的德性，要與天地的功德相契合，要與日月的光明相契合，要與春、夏、秋、冬四時的時序相契合，要與鬼神的吉凶相契合。先於天道行動而與天道不相違背，後於天道行動而順奉天時。參閱劉大鈞、林忠軍註譯，《周易經傳白話解》（台南：大孚書局，1997），342~345頁。

<sup>89</sup> 《原始儒家道家哲學》，159~160頁。論及中國哲學精神的本源，方東美說：「而這個思想的本源直接從孟子來，而孟子又從子思的《中庸》來，《中庸》又是從《周易》的〈文言傳〉、〈繫辭大傳〉中來」（160頁）。

<sup>90</sup> 「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」（〈盡心上〉）；參閱王邦雄等著，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖，1995），5~7頁（這部分作者是楊祖漢）。朱熹卻提出「盡心」與「盡性」的分別在於「知」與「行」：「盡心是就知上說，盡性是就形上說，能盡得真實本然之全體是盡性，能盡得虛靈知覺之妙用是盡心」（《中庸通引朱子語錄》）；見吳怡著，《中庸誠的哲學》，83頁。

即是對仁義禮智之心加以擴充<sup>91</sup>。方東美指出內心的至善須待擴充，善端擴充後變成爲完美的人格，可以稱爲「大人」；此種人格上的「大人」可以繼續向上提昇成爲「聖賢」；最後，由「聖賢」成爲「神人」：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。人的理想就是要趨向於神聖<sup>92</sup>。

方東美以這種「天人合德」，或成爲聖人、神人的過程，爲一種理想化過程。首先，在人性本身要了解自己的現實，要發展自己的才性，點化人格上一切現實使之成爲理想，再拿人的理想與宇宙的理想化配合起來，成爲宇宙整體的理想化。方東美稱此爲一種「價值學的理想主義」（axiological idealism），不同於「知識論的理想主義」（epistemological idealism）<sup>93</sup>。

這裡可以看到方東美的「超越形上學」與拉內的「超驗神學」彼此間基本上的異同。相同的是兩者都以人爲中心，並且對人性有動態的看法。方東美肯定人性具有「可使之完美性」，透過「盡心」、「盡性」可以達致「天人合德」的境界；拉內也視人性在自我實現的過程中，人具有「順命潛能」，本能地向絕對存有無止境地開放與超越；以上是兩人基本上的相同

<sup>91</sup> 四端之心：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」（〈公孫丑上〉）；參閱王邦雄等著，《孟子義理疏解》，8~9 頁。

<sup>92</sup> 《生生之德》，274、293 頁；方東美引述孟子〈盡心〉章句下：「可欲之謂善；有諸己之謂信；充實之謂美；充實而有光輝之謂大；大而化之之謂聖；聖而不可知之之謂神。」孟子品評樂正子的爲人時，提出善、信、美、大、聖、神等不同等級，並對每級加以解釋；參閱楊伯峻著，《孟子譯註·孟子辭典》（台北：漢學，1987），334~335 頁。

<sup>93</sup> 《方東美演講集》，102~103 頁。

點。但他們也有重要的分別，拉內是透過對人認知過程的超驗分析，獲悉人具有超越的特性；方東美不採用知識論的先驗方法，卻承受了中國哲學思想對於人和宇宙的價值觀念，以直覺和體驗的方法，發展出一套「價值學的理想主義」。

## 二、人文與世界建築藍圖<sup>94</sup>

方東美著名的「人文與世界建築圖」(The correlative structure of men and the world)，在其著作中一再出現；筆者認為此藍圖有特殊意義，足以代表方東美哲學思想的綜合。藍圖的寶塔型建築以物質世界為基礎，逐步上昇至生命世界，及心靈世界。方東美繼續描述心靈世界的各層次<sup>95</sup>：

「然後在這上面發揮藝術的理想，建築藝術的境界；再培養道德的品格，建立道德的領域；透過藝術與道德，再把生命提高到神秘的境界—宗教的領域。」

這寶塔有左右二支柱，其中一個支柱代表客觀世界的不斷改變和發展，另一個支柱則代表人格的不斷提昇。相對於寶塔的多層領域，方氏也提出不同層面的人：行動的人、創造的人、理性的人、用象徵的人、道德的人、宗教的人等。方氏稱前三者為「**自然人**」，後三者卻是「**超越自然人**」<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> 見本書 232 及 233 頁附圖。

<sup>95</sup> 《方東美演講集》，14~15 頁；見附圖。在《中國人生哲學》一書中，方東美有專章討論中國人的〈藝術理想〉和〈道德觀念〉；至於中國人的宗教思想，方東美在〈廣大和諧的生命精神〉一章中，介紹「天人和諧關係」的六類型態；參閱《中國人生哲學》，178~186 頁。

<sup>96</sup> 同上，15~16，20~22 頁；「超越自然人」的英語標題是 Homo



位於塔形建築的頂點是「高貴的人」(homo nobilis)，代表人類的最高理想，表示人格發展到圓滿的境界，相當於儒家所謂「聖人」，道家所謂「至人」，佛家所謂「覺者」或「佛陀」。方氏指出這「高貴的人」在基督宗教可以稱為 God-man 或「神人」，並認為中國哲學也有相似的看法，方氏以英語說：To be human is to be divine；意謂「真正的人性」便是「神性的體現」<sup>97</sup>。在另一篇論文中方東美說：「中國的哲學家能確知人性的至善是源於神性的」；「他的自性中含有神性」<sup>98</sup>。

爲了明白這言論，必須回到方東美的藍圖，一切建築物達到頂點後，上面還有無窮的蒼天，就如中國的建築到達最高點時，上面就是飛簷，表示上面還有更高妙的境界。方氏稱世界最高主體爲「神」或「上帝」；他也引用英國哲學家 F. H. Bradley 稱神爲 The Really Real Reality，並解作「最真實的實體」<sup>99</sup>。方

praeternaturalis；見附圖。

<sup>97</sup> 同上，23 頁；方東美也稱 God-man 爲 Co-creator with the Divine (22~23 頁)。

<sup>98</sup> 《生生之德》，271 頁。《生生之德》是方東美的論文集，是從他曾發表的英文論文翻譯過來的。上引「他的自性中含有神性」的原文是 The divine nature shines gloriously in his nature，原意是「神性透過人性光輝地顯示出來」。這譯文更能表達 To be human is to be divine 的意思。參閱 Thomé H. Fang, *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays* (Taipei: Linking Publishing co., 1980), p. 17.

<sup>99</sup> 《方東美演講集》，24 頁；見附圖。《生生之德》附圖把英文標題 Divinity 譯作「神人」，這與方東美本人給予的解釋不符合，方東美認為「高貴的人」也可以稱爲「神人」(God-man)，可見「神人」與「高貴的人」是平排的；那在「高貴的人」之上的 Divinity 應譯作「神」。

東美認為這只是神性的「顯相」，在這上面還有人無法探究的神奇奧妙的境界，即「隱藏的神」(Deus absconditus)，方氏引用《詩經》稱之為「皇矣上帝」(God the Most High)。他更仿倣 Bradley 創造新詞語 The Mysteriously Mysterious Mystery，稱這「隱藏的神」為「玄之又玄的奧秘」<sup>100</sup>。

方東美聲明自己的宗教觀既不是 deism (自然神論)，也不是 theism (有神論)，而是 pantheism (泛神論)<sup>101</sup>。但在別處方氏補充解釋說，他所稱的「泛神論」其實更適宜稱為「萬有在神論」(panentheism)<sup>102</sup>。前者指一種視神與萬物沒有真正區別的單元論；後者的意義是：宇宙萬有皆在神聖之中；或說：「若有神存，則神在萬事萬物之中」<sup>103</sup>。方東美對其宇宙藍圖的解釋，很能表達「萬有在神論」的意義<sup>104</sup>：

「宗教的理性博大的人，總要設法子把這個宇宙的精神主宰，拿他的精神上面無限的創造力量貫注到整個的人

<sup>100</sup> 同上；見本書 232 及 233 頁附圖。「玄之又玄的奧秘」見《生生之德》，351 頁。

<sup>101</sup> 同上，25 頁。參閱〈自然神論〉《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會編著，242~243 頁；〈有神論〉，同上，209~211 頁；〈泛神論〉，同上，339~340 頁。

<sup>102</sup> 《生生之德》，358 頁，註 15：方氏指出「萬有在神論」一詞應優於「泛神論」一詞，並轉載原著註 15：The term 'panentheism' as used by C. Hartshorne and W. L. Reese is even better than the classical term 'pantheism'. cf. *Philosophers Speak of God* (Chicago: The university of Chicago Press, 1953), pp. 1~25, 233~334；參 *Creativity in Man and Nature*, p. 73, n. 15.

<sup>103</sup> 《原始儒家道家哲學》，111~112 頁；參閱〈萬有在神論〉《神學辭典》，825 頁。

<sup>104</sup> 《方東美演講集》，26 頁。

間世來，來支配一切、決定一切、影響一切、輔助一切，使這個宇宙萬類、萬有都從平凡的自然界提昇到神聖的境界裡面去，變作神聖世界裡面的構成分。」

因此，方東美心目中的至高神明是既超越、又內在於人和萬物之內的；這正與「萬有在神論」的意義符合。

建築藍圖還有特別重要的一點，那便是在塔型兩旁每方面都畫有兩條路線，方東美借用佛學所謂「上、下迴向」的雙軌路徑，闡釋神與人及萬物之間的密切關係。藍圖中由神通往人的下迴向路徑，用了以下的英文標題：The ingression of the Divine essence into human nature；中文譯為「神的精神力量進入人性」<sup>105</sup>。方東美把 Divine essence 譯作「神的精神力量」，但 Divine essence 也可以譯作「神性」，這樣中文標題可作「神性進入人性」。事實上，在方氏有關「下迴向」的解釋裡，Divine essence 包括了「神的精神力量」和「神性」這兩種意義<sup>106</sup>：

「假使這個上面是所謂神藏在宇宙最高的深微奧妙的境界裡面，祂有無窮的力量發洩出來，可以從這個路徑（指下迴向的路徑）向這一方面貫注到一切人性裡面……人接受這麼一個精神力量的貫注，他就從 mere man 進到祂這個精神力量的成分裡面去，那麼在這個 constitution of man 的裡面就有 constitution of divine。」

constitution of man 和 constitution of divine 可以分別譯作「人性」和「神性」。方東美說明，人因為接受了神的精神力量的貫注，「人性」（constitution of man）便含有「神性」（constitution of divine）

<sup>105</sup> 見本書 232 及 233 頁附圖。

<sup>106</sup> 《方東美演講集》，26 頁。

的成分。

藍圖的上迴向與下迴向是互相應對的，神的精神力量往下貫注，正是人和世界往上超越提昇的原動力。方東美說<sup>107</sup>：

「這樣，宇宙每一個角落裡面的人、物、萬有，都貫注有神聖力量在裡面，這個世界才可以提昇……這個人可以把牠提昇到達神性的地位！」

順著這上迴向不斷往上提昇，人便能發展其分受的「神性」，成為「大人」，「與天地合德」；方東美繼續說：「這個大人完成他自己的生命，盡己之性、盡人之性、盡物之性，贊天地之化育，與天地參」<sup>108</sup>。

方東美藍圖所載上迴向與下迴向的雙軌進程，表示來自神的精神力量的貫注，是人和世界向上提昇的來源和動力。這思想與拉內有關人的超越理論相似，拉內指出人的「自我超越」必須來自天主的「自我通傳」；天主不但是人超越的終向，也是這超越的來源。

此外，藍圖塔型建築的頂點是「高貴的人」；方東美表示基督宗教可以稱之為 God-man 或「神人」，方氏心目中的「高貴的人」或「神人」是眾人可以達到的最高境界。對拉內來說，宇宙的高峰是「神人」（God-man），即基督；這「神人」是人性的最高實現，可稱為「完人」或「高貴的人」。拉內同意眾人都可以成為「完人」或「高貴的人」。但由於降生奧蹟，這「神人」的名稱卻專指基督。人與基督的關係極為微妙，本文

---

<sup>107</sup> 同上，27~28 頁。

<sup>108</sup> 同上，29 頁；方東美在此處引述《易經·文言傳》：「夫大人者與天地合其德……」，及《中庸》廿二章；並指稱這便是他所說的：To be human is to be divine.

第三部分比較拉內與方東美思想的異同時將會討論這問題。

### 三、人與神的關係

介紹了方東美的「人文與世界建築圖」，現在要進一步探討他思想中的人與神之關係。首先看人性與神性的密切聯繫，然後討論神既超越又內在的特性，以及人的神秘經驗。

#### 1. 人性源於神性

田立克 (Paul Tillich) 在《文化神學》一書提出兩種接近神的途徑；方東美認為田氏忽略了最重要的第三途徑，那就是「人經由發現自己而發現神」<sup>109</sup>。方東美稱人為「神的媒體或鏡子，能把神性的至美至善展現於人性的美善品格中」<sup>110</sup>。

方氏主張中國哲學裡，人性是源於神性的，在人的自性中含有神性<sup>111</sup>。他引述《中庸》開端說：「天命之謂性，率性之謂道。」表明人性是天所賦予、人所稟受的<sup>112</sup>。這天所賦予的性，正是天的本質或「神性」，在人身上這「神性」是在發展的過程中。《中庸》以「誠」表明天人共有的本性：「誠者，

---

<sup>109</sup> 《生生之德》，325 頁；田立克分辨兩種接近神的途徑：第一種途徑，人在發現神的同時也發現「自己」；第二種途徑，人之會遇神等於會遇一位「陌生客」；參閱 Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York, NY: Oxford University Press, 1964), p.10.

<sup>110</sup> 同上，326 頁。方東美也稱人為「神的形像」；同上，333 頁。

<sup>111</sup> 同上，271 頁。

<sup>112</sup> 同上，274 頁；朱子以「性」和「命」是一物的兩面，由天一方面說，稱為「命」，由人一方面說，稱為「性」（《朱子大全》卷五十六）；程頤簡單地說：「天所賦為命，人所受為性」（《近思錄》卷一）；見羅光著，《儒家形上學》（台北：學生書局，1991），183、181 頁。

天之道也；誠之者，人之道也」（《中庸》廿章）。「誠」代表天人一貫之性，但在人方面必須通過「率性」、「盡性」的修養工夫發揮這「誠」的本性<sup>113</sup>。孟子提出「盡心、知性、知天」的理論，也表明人的心性稟受天德，是天的映照<sup>114</sup>。

方東美說：「而此神性乃是無窮的創造力，它範圍天地，而且是生生不息的」<sup>115</sup>。方東美視神性為生生不息、無窮的創造力，這創造力瀰漫天地，在天為「大生之德」，在地為「廣生之德」，然後天地合併成為「一個廣大悉備的天地生生之德」；而人處於天地之間，稟受無窮創造的神性，可以贊天地之化育，與天地參<sup>116</sup>。人既參贊天地之化育，便自然地產生一種「天地同根、萬物一體之同一感」；方東美指稱這便是儒家「立己立人，成己成物之仁」<sup>117</sup>。

《易傳》說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰：仁」（〈繫辭下〉一章）。朱熹主張仁就是生：在天曰

<sup>113</sup> 同上，270 頁；參閱高柏園著，《中庸形上思想》，121~125 頁。

<sup>114</sup> 《中國人生哲學》，42 頁；參閱張岱年著，《中國哲學大綱》（北京：中國社科，1982），173 頁；作者解釋孟子心、性、天之關係說：「性在於心，盡其心則能知性；人之性乃受於天者，實亦即天之本質，故知性則亦知天。」

<sup>115</sup> 《生生之德》，271 頁。

<sup>116</sup> 《原始儒家道家哲學》，159~160 頁；方東美解釋說：「在這個宇宙中，上為天的生命創造過程，下為地的生命創造過程……人對於天地是上應天，下應地的人的創造過程，合併起來，每個人的生命就不僅僅是個人的生活了，而是要表現一個宇宙的生命，以人的創造過程與天地的創造過程配合起來」（160 頁）；《生生之德》，274 頁。

<sup>117</sup> 《生生之德》，292 頁。

生，在人曰仁<sup>118</sup>。仁是天地化育生物之心，在這種化育之中，包含著愛萬物之心，所以儒家的仁包含「愛」與「生」的意義<sup>119</sup>。方東美稱神性的無窮創造力為「生生之德」，並解作「無限之愛」<sup>120</sup>：

「神絕非一樣事物，祂是一種能力，一種創造力；祂是一種精神，充滿了無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中。」

儒家一般稱這「愛」為「仁」，即好生之德。《中庸》以「誠」為天人一貫之性，方東美卻以仁或愛為神的本質，人便是稟受了這「仁」的本性，或好生之德。愛既是神的本質，那麼有關神存在的理性證明，其作用肯定不如生活在神無限的愛中，「深覺聖靈親在，而從不與神明疏隔」來得那麼直接有效<sup>121</sup>。

方東美認為，基督宗教與中國哲學對於神明的觀念雖有不同，前者是以基督為中心，後者則強調神性之平等賦予眾生；但兩者的基本精神是相同的，皆肯定人稟受「神性潛能」，參贊了宇宙的創造力<sup>122</sup>。方東美所說的「神性潛能」與拉內依照基督宗教神學所稱的「順命潛能」，很有相似的地方。

## 2. 神秘經驗

方東美提出通過宗教，人可以發展三方面的關係：與神明

---

<sup>118</sup> 《朱子大全》卷六十七；參閱羅光著，《儒家形上學》，257-258頁。

<sup>119</sup> 宋明理學家解釋仁字時，有的偏於愛字，有的偏於生字；參閱羅光著，《儒家形上學》，258頁。

<sup>120</sup> 《生生之德》，325-326頁。

<sup>121</sup> 同上，326頁。

<sup>122</sup> 同上，353頁。

的「內在融通」、與人類的「互愛互助」、與世界的「參贊化育」<sup>123</sup>。方東美主張一切人就其本身來說，都是平等地面對那「玄之又玄的奧秘」，可由不同的途徑達致與神明密契的境界；方氏又認為，偉大的宗教家都是真正的神秘者（mystics）<sup>124</sup>。

在討論中國古代宗教信仰時，方東美提及殷代祭祀中的三種形式<sup>125</sup>，就外表看像是「多神論」或「泛神論」，但事實卻不然；方東美認為此種宗教信仰最恰當稱為「萬有在神論」，它的意義是「宇宙萬有皆在神聖之中」，或「神在萬事萬物之中」<sup>126</sup>。古代《詩經》、《書經》中的「上帝」或「皇矣上帝」是宇宙最高神明，但這「上帝」是內在於世界的<sup>127</sup>：

「在天上的是皇矣上帝，他的神意流露在日月星辰裏，流露在山河大地裏，再流露貫注在人的存在裏，在草木鳥獸蟲魚的存在裏。這種精神的生命可以貫注一切的一切，所以這一切的一切所構成的宇宙萬有，自然貫注了神聖，而使萬有皆為神聖的。」

方東美提出，中國人不接受神聖世界與現實世界的二分論，反而認為整個世界都是神聖的，而神是既超越又內在的：

<sup>123</sup> 同上，323 頁。

<sup>124</sup> 同上，324 頁；方東美在此處引用柏格森（Henri Bergson）的一段話，描述宗教經驗是一種熾烈凝鍊，及熱衷於擴佈之愛。

<sup>125</sup> 《原始儒家道家哲學》，112 頁；方東美列出殷代祭祀中的三種形式：大祭祀祭大神祇，中祭祀祭人鬼山川，小祭祀祭百物之魅。

<sup>126</sup> 同上；並參閱〈萬有在神論〉《神學辭典》，825 頁。

<sup>127</sup> 同上；這段文字也使人想及方東美「人文與世界建築圖」的上、下迴向。



「神不僅高居皇天，神也居住在我們每人心中」<sup>128</sup>。方東美主張神明的本質便是愛，這愛是極親善的：「對於那些知道如何生活在無限愛德中的人，神是極為親密友善的」<sup>129</sup>。

方東美認為，孔子雖然是理性主義的哲學家，但也很能體會宗教上的神秘經驗。孔子說：「祭如在，祭神如神在」（《論語·八佾》）；方氏解釋說：「孔子所知之祭祀，卻不能把天推得很高遠，在祭祀時，神就在你面前，你左右，你內心」<sup>130</sup>。方東美說明真正的宗教是恆常生活於「神明的真實臨在之前，生活寄託在精神的氛圍中，你呼吸的是神聖氣氛，一舉一動都是神聖氣氛在支配你。這才是真正的宗教」<sup>131</sup>。方東美認為，宗教一定要談直接的神秘經驗。

方東美指出《禮記·禮器》篇裏談到，一切祭祀都有一個目的：「升中於天」，意思是在宗教生活中，把生命中心由物質世界提昇到精神世界的上層去<sup>132</sup>：

「支配古代人生活的是一種宗教的神秘經驗，而這種

---

<sup>128</sup> 同上，113 頁；這裏方東美重申他的「萬有在神論」：「神聖的價值貫注在太空裏，在山河大地裏，在每人的心裏，在每一存在之核心裏。」

<sup>129</sup> 《生生之德》，326 頁。

<sup>130</sup> 《原始儒家道家哲學》，118 頁。在別處方東美也引述《中庸》孔子話語表明這道理：「鬼神之為德其盛矣乎。視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」（《中庸》十六章）；見《生生之德》，327~328 頁。

<sup>131</sup> 《原始儒家道家哲學》，118 頁。

<sup>132</sup> 同上，117 頁；由比較宗教學得知，「大中」（great center）是世界上眾多遠古民族的主要宗教符號（115~116 頁）。

宗教的神秘經驗的目的，就是要把我們生活所寄託的世俗世界還原，轉變成為神聖的世界……『升中於天』就是把生活的中心由現實的人間世、物質世界裏，提昇到很高的精神領域中，使我們生活在神聖的氣氛中。這才是原始的宗教生活。」

方東美所提出的神秘經驗並不是抽象的，或脫離現實世界的，他的目標是要把日常生活提昇至精神領域的神聖氣氛中。這恰好與拉內提倡的日常生活的「神秘經驗」彼此唱和，拉內認為深刻的宗教經驗，往往在日常生活的大小事情中產生。

方東美談論哲學與宗教的區別，認為宗教是基於直接經驗或神秘經驗的；哲學試圖對宗教經驗作理性的分析，把宗教的神秘性落入於理性思想的範疇<sup>133</sup>。方氏認為若只以哲學家的身分去談宗教，那就一定是外行的；幸而世界的大哲學家一般也兼具宗教家的身分。方東美主張，哲學與宗教應保持互相補足的雙迴向：一面以清晰的理性對宗教經驗作思考解釋，同時又以深厚的宗教情緒迴轉，復歸於宗教上的神聖世界<sup>134</sup>。

## 小 結

方東美的「超越人性論」是明朗、樂觀和充滿生命的，他認為人性源於神性，人享有「神性潛能」，可以發展成為「大人」，與天地合德，參贊天地之化育。方東美不但視人性源於神性，就是整個世界也受了神的精神貫注，因此，這現實世界也便是神聖世界，人便是無時無刻地生活於神聖的氛圍裏。方

<sup>133</sup> 同上，119頁；於是，原始宗教的上帝就變成了「退隱的上帝」。

<sup>134</sup> 同上，120~122頁。

東美身為當代儒學大師，其著作表露了如此深厚的宗教情緒，就如他本人所說的，真正的哲學家一般也具宗教家的身分，而偉大的宗教家也是真正的神秘者；這話在他身上可說完全證實了。

拉內是上世紀天主教偉大神學家，其神學思想不但有穩固的哲學理論基礎，更流露著深湛的宗教經驗。拉內反思人性與神性的融通，視人和世界被無限「奧秘」所包圍，也推薦日常生活的神秘經驗。他的反思與方東美的言論雖彼此東西相距，卻能引起深刻的共鳴，實屬難能可貴。

## 參、拉內與方東美的比較

本文前兩部分介紹了拉內的神學人觀及方東美的超越人性論，這部分要嘗試比較二人思想的異同，並探討他們彼此融通的可能性，格外看看他們的思想對中國神學路向有什麼提示。

拉內與方東美都以人為反思的中心主題，他們對人的看法也有不少基本的相同點，二人都對人性具有動態的觀念，認為人性是在完成的過程中，人本質地趨向一個更高、更完美的境界。他們都同意人與神之間有極密切的關係；他們對於神的觀念可能有不同，但都肯定神是既超越、亦內在的，不接受現實世界與神聖世界的二分論；因此，二人都提出一種在現實世界和日常生活中，與神密契的神秘思想。

二人的思想也有不同的地方，較顯著的是對於神的觀念和有關基督的問題；在討論時會逐步比較他們的異同。以思想體系來說，他們最大的分別是方法論的不同，拉內採取超驗神學方法，而方東美的方法論可說是中國哲學傳統的直覺與體驗方

法；我們首先看二人方法論的不同。

## 一、方法論：超驗方法與直覺體驗

拉內的神學系統屬「超驗多瑪斯學派」(Transcendental Thomism)，他以「超驗」方法指證人是精神體，「超越」是人的基本特性。拉內分析人的認知過程，指出人在認識任何個別事物時，其「主動理智」已超越這個別事物，趨向一更大視域，即「存有視域」；人便是在這視域下認識一切事物的。這視域可比作光，人在光的照明下看見一切事物，但光本身卻不是人專注的對象；同樣，人對「存有視域」的認識也是一種隱含和非顯題的體驗。拉內稱這體驗為「先驗領悟」(Vorgriff)，並說明「存有視域」的內涵便是「絕對存有」或天主本身<sup>135</sup>。拉內也把這種認知過程的模式引申到人的一切自由抉擇，並作出以下結論：人在認識或選擇任何具體事物時，實際上已隱含地接觸到「絕對存有」或天主本身<sup>136</sup>。

拉內以超驗方法顯示人趨向無限存有的超越導向，為了解釋這超越導向，拉內依隨馬雷夏(J. Maréchal)，以多瑪斯的主張，即人具有「對榮福直觀與生俱來的願望」(natural desire for the beatific vision)，作為人超越的具體內涵<sup>137</sup>。拉內也採用傳統神學「順命潛能」(potentia oboedientialis)的觀念來解釋人對於榮福直觀的願望，指出這願望的實現必須仰賴天主的自由決策，即是天主

---

<sup>135</sup> HW, p.51.

<sup>136</sup> HW, p.52.

<sup>137</sup> “Nature and Grace,” *TI*, vol.4, p.169，參閱“Thomism,” in *SM*, vol.6, pp.253~254。

願意把恩寵賞賜給人的決定<sup>138</sup>。從方法論上看，拉內的神學人觀一面以超驗方法分析人的認知過程，探悉人向著存有超越的特性；一面從多瑪斯思想及傳統神學取得啓發，以人對永生的深切願望，以及「順命潛能」的觀念闡釋人的超越導向。

方東美所循的途徑與拉內的超驗方法顯然不同，方氏認為中國哲學，包括他本人的哲學，可以稱為「超越形上學」(Transcendental Metaphysics)<sup>139</sup>。這「超越」一詞是指人和世界向更高境界提昇和「超越」的趨向，與「超驗」方法無關。方東美所採的是中國哲學傳統的治學方法，即張岱年所稱「重了悟而不重論證」的方法<sup>140</sup>：

「可以說中國哲學只重生活上的實證，或內心的神秘的冥證，而不注重邏輯的論證。體驗久久，忽有所悟……中國思想家的習慣，即直截將此所悟所得寫出，而不更仔細證明之。」

方東美的「超越人性論」主要是基於傳統的中國哲學思想，尤其是原始儒家、道家思想。他採用的儒家思想格外由《周易》《中庸》《孟子》一脈相承<sup>141</sup>；而道家思想即以老、莊為主。方東美引用原始儒家、道家思想時，不用辯證方法，只是陳鋪直述，以古人的經驗為證實，比如在引述《易傳》所稱與天地合德的「大人」、《中庸》的「君子」或「聖人」、《孟子》的「聖人」、「神人」等言論時，方東美認為這些言論表達了

<sup>138</sup> Karl Rahner, "Potentia Oboedientialis," *SM*, vol.5, pp.65~66.

<sup>139</sup> 《生生之德》，283 頁。

<sup>140</sup> 張岱年著，《中國哲學大綱》，8 頁。

<sup>141</sup> 《原始儒家道家哲學》，160 頁。

古聖賢的個人經驗，我們若願意了解他們的言論，也必須透過個人修養的體驗，絕不是論證方法可以達致的。方東美指稱中國哲學提供的是一套「價值學的理想主義」，與西方「知識論的理想主義」不同<sup>142</sup>。

方東美的人性論主要來自中國傳統哲學思想，但也採納了一些近代的西方思想，較顯著的是柏格森（H. Bergson）的「生命哲學」（Philosophy of Life）<sup>143</sup>，和懷海德（A. N. Whitehead）的「過程哲學」（Process Philosophy）<sup>144</sup>。

拉內和方東美的治學方法有其基本上的不同，但也有其共同點，即是二人都以人為反思的中心主題。拉內的超驗神學方法是要從人對於天主的啓示和救恩的開放，探討各項信仰內涵的意義<sup>145</sup>。方東美則指稱中國哲學是以人為重點的，方氏著名的「人文與世界建築圖」也是以人的不斷往上提昇為主題，並

<sup>142</sup> 《方東美演講集》，102~ 103 頁。拉內的超驗哲學不是「知識論的理想主義」（epistemological idealism），但超驗方法是以知識論為反思的基礎的。

<sup>143</sup> 方東美在美國威斯康辛大學（University of Wisconsin in Madison）完成的碩士論文是關於柏格森的「生命哲學」的：“A Critical Exposition of the Bergsonian Philosophy of Life”；參閱 Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking, 1981), p.527.

<sup>144</sup> 方東美不但受懷海德「過程哲學」的思想影響，也大量採用他的哲學術語，格外可見於以下著作：Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony* (Hong Kong: Union Press, 1957)；中文譯本《中國人生哲學》。有關柏格森及懷海德二人對方東美哲學思想的影響，也參閱項退結著，《中國哲學之路》（台北：東大，1991），43~44 頁。

<sup>145</sup> “Theology and Anthropology,” *TI*, vol.9, p.35.

以「高貴的人」作為寶塔型建築的高峰。

## 二、人的超越

### 1. 「神性潛能」

拉內與方東美各有不同的治學方法，但他們對人性均具有動態的觀念，並對人的超越有相似的看法；我們先討論方東美的「超驗人性論」。方氏肯定人性的「可使之完美性」（perfectibility），認為這是中國傳統哲學的共同點<sup>146</sup>。人性是在完成的過程中，這是因為人稟受了「神性潛能」（divine potency），可以參贊宇宙的創造力<sup>147</sup>。方東美說明一切存有物都分受了「神性存有」（divine Being），而人類卻以萬物之靈的身分，卓越地分享「神性存有」<sup>148</sup>。方氏以「神的形像」這觀念解釋人對「神性存有」的分享，他說：「神以豐盈的光明創化天地，並且依照自己的形像造了人。」這神的「形像」（image）便是人稟受的「神性潛能」，人的天職是要發展這「形像」，以便實現其與神的「肖似」（likeness），而達成人的偉大<sup>149</sup>。

<sup>146</sup> 《生生之德》，350 頁；參閱英文原著 *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*, p.94。為了使與拉內的比較更清晰，本文第參部分注釋也附上方東美的英文原著，以便讀者參考。

<sup>147</sup> 同上，353 頁，*Creativity in Man and Nature*, p.97。

<sup>148</sup> 同上，339 頁，*Creativity in Man and Nature*, p.82。

<sup>149</sup> 同上，333 頁，*Creativity in Man and Nature*, p.77。方東美把神的「形像」（image）與「肖似」（likeness）區分，並以「肖似」為「形像」的圓滿實現。《創世紀》說天主按照自己的「形像」和「肖似」創造人（創-26）；把「形像」和「肖似」區分這種思想也可見於希臘教父依勒內（Irenaeus）和一些其他教父的著作。

方東美的「人文與世界建築圖」，其中特別重要的是寶塔型兩旁所呈現的，有關人和世界提昇的上、下迴向。關於人類提昇的上迴向是「不斷加深的默觀天主」（intensive contemplation of the Divine）；下迴向是「神性進入人性」（The ingression of the Divine essence into human nature）<sup>150</sup>。這裡 Divine essence 應譯作「神性」；方氏雖然把 Divine essence 譯作「神的精神力量」，但實際上也給予「神性」的解釋<sup>151</sup>：

「人接受這麼一個精神力量的貫注，他就從 mere man 進到祂這個精神力量的成分裡面去，那麼在這個 constitution of man 的裡面就有 constitution of divine。」

這種神的「精神力量」或「神性」的往下貫注，正是人和世界往上超越提昇的原動力<sup>152</sup>：

「這樣，宇宙每一個角落裡面的人、物、萬有，都貫注有神聖力量在裡面，這個世界才可以提昇……這個人可以把他提昇到達神性的地位！」

位於寶塔頂點的是「高貴的人」（Homo nobilis），可以比作「聖人」或「至人」。這「高貴的人」也可以稱為「神人」（God-man），或「參贊天地之化育者」（Co-creator with the Divine）；方東美認為

<sup>150</sup> 這中英文標題可見於本書 232 及 233 頁的附圖中；那裏中文標題譯作「神的精神力量進入人性」，但 Divine essence 更恰當譯作「神性」。參閱張春申，〈一個生命的基督論〉，本書 308~314 頁。

<sup>151</sup> 《方東美演講集》，26 頁；方東美所說的 constitution of man 及 constitution of divine 便是指「人性」與「神性」。

<sup>152</sup> 同上，27~28 頁。



這便是他所說的：To be human is to be divine 的意義<sup>153</sup>。這句話並不代表「以人勝天」，或人不需要神的意思；而是說人性既參與了神性，當人性圓滿發展時，神性便透過人性充分地反映出來<sup>154</sup>。

## 2. 「順命潛能」

方東美的超越人性論格外包括以下各點：(1)人性源自神性，享有「神性潛能」，是神的形像；(2)有關人的超越的上、下迴向；(3)To be human is to be divine 的意義。在拉內對於人的超越的思想裡也可以找到這幾個要點，這裡先看二人相同或相似的地方，然後再討論拉內所提出的「順命潛能」的特殊意義。

第一，像方東美一般，拉內對人性也有動態的觀念，認為人性是在自我實現的過程中。關於人性分享神性，是神的形像這思想，特別可從人是「精神體」(spirit) 這觀點來看。天主是「無限精神」(infinite spirit)，人是「有限精神」(finite spirit)，兩者是不可分解的。這「有限精神」源自和分享「無限精神」，而且本質地不斷趨向「無限精神」。在一切認識與愛的行動中，人的精神常趨向更大的視域，隱含地，但實在地接觸到無限的存有或「無限精神」；拉內以這種超越導向為人是精神體的最基本特性<sup>155</sup>。依照多瑪斯的思想，人的精神固然是有限的，卻向著無限伸展，以某種方式包羅萬有 (quodammodo omnia)。這個

---

<sup>153</sup> 同上，22~23 頁。

<sup>154</sup> 參閱 *Creativity in Man and Nature*, p17: "Cognizant of his divine origin, he is the God-man. The divine nature shines gloriously in his nature."

<sup>155</sup> *HW*, p.58.

精神就如同人的「光明」，出自天主無限之光，是這「非受造之光」的「烙印」(impressio)、「顯示」(manifestatio)和「肖像」(similitudo)<sup>156</sup>。

第二，在他的「人文與世界建築圖」，方東美提出有關人和世界超越的上、下迴向；拉內也有相似的思想，他強調人和世界的「自我超越」必須依靠從上而來的天主的「自我通傳」。人賦有「順命潛能」，必須由天主的「自我通傳」使這潛能實現，完成人的超越。因此，天主不但是人超越的終向，也是這超越的來源和動力。按照拉內的恩寵神學，天主將自己本身通傳給人，這是恩寵的核心意義<sup>157</sup>。拉內又指出在降生奧蹟中，天主藉著聖言所作的「自我通傳」以及人的「自我超越」，達到最高的實現<sup>158</sup>。

第三，方東美寶塔型的頂點是「高貴的人」或「至人」，也可以稱為「神人」，理由是方氏主張 *To be human is to be divine*；這句話正好表達拉內對於天人關係提出的基本原則：與天主的接近，以及人本身的完整自立是成正比的<sup>159</sup>。拉內不贊成人與神的對立，卻認為天主是人的滿全，人是「有限精神」，本質地趨向無限存有；人越投向天主，歸屬於祂，人便越成為真正的人。因此，「人化」(hominization)與「天主化」(divinization)是同一事實的兩面；拉內這思想與方東美所說 *To be human is to*

<sup>156</sup> "Spirit," *SM*, vol.6, p.143.

<sup>157</sup> "Concerning the Relationship between Nature and Grace," *TI*, vol.1, p.307.

<sup>158</sup> "Christology within an Evolutionary View of the World," *TI*, vol.5, pp.174~176.

<sup>159</sup> "On the Theology of the Incarnation," *TI*, vol.4, p.117.

be divine，可說異曲同工。

為了解釋人的超越，拉內採用傳統神學「順命潛能」的術語，這詞語與方東美的「神性潛能」很相似，但也有基本上不同的地方。方東美的「神性潛能」表示人性本來便受到神性的貫注，分享了神性，但這神性在人內仍是一種有待發展的潛能。拉內的「順命潛能」主要是指人對天主恩寵的開放和接納的可能性<sup>160</sup>，但這潛能必須聽從天主的自由決策，若祂願意藉著恩寵把自己通傳給人，這潛能才可以實現，「順命」一詞表示人固然享有這潛能，但沒有權利要求天主滿全這潛能<sup>161</sup>。「順命潛能」是為表明恩寵是天主白白的恩賜，並說明「本性」（natural）與「超性」（supernatural）之間的區別。

此外，基督宗教還有「原罪」（original sin）的道理<sup>162</sup>，由於原罪的影響，人不是一生來便賦有天主的恩寵的；恩寵一般是通過聖洗聖事賞賜給人。恩寵既不是人與生俱來的，卻是後天領受的；而在「本性」與「超性」之間又有真正的區別。這些理念不是正中方東美對西方思想二分論的批評嗎？他認為西方思想往往把世界劃分為物質與精神、現世與永恆、自然與超自然等，彼此無法溝通的兩部分<sup>163</sup>。

<sup>160</sup> 拉內認為「順命潛能」不但表示人對天主恩寵的開放和接納的可能性，更積極地表示人對恩寵懷有深切的渴望；參閱“Relationship between Nature and Grace,” *TI*, vol.1, p.303.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.305.

<sup>162</sup> 有關拉內對原罪的解釋，參閱 Karl Rahner, “Original Sin,” *SM*, vol.4, pp.328~334.

<sup>163</sup> 《原始儒家道家哲學》，18~19 頁；有關方東美對西方思想二分論的批評，也參閱武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》，202~203 頁。

拉內也意會到傳統恩寵論往往含有二分論或「外在主義」(extrinsicism)的困難<sup>164</sup>：對人性來說，恩寵是後天的附加物，而本性與超性的關係便好比一幢二層樓的房宇，不能顯示恩寵是人性內在和真實的滿全。

爲了克勝這種恩寵論的「外在主義」，拉內提出「超性存在狀況」(supernatural existential)這觀念<sup>165</sup>。依從多瑪斯的主張，拉內認爲人具有與生俱來的、對於恩寵和永生的願望，這內在的願望表示天主已不再挽回地把人類提昇到超性境界；原罪雖然使人類失落天主的恩寵，但人的超性終向及對這終向的渴望是不可失落的。這超性終向和願望，構成人的「順命潛能」或「超性存在狀況」；藉著這「超性存在狀況」的觀念，拉內一面維護恩寵是天主白白的恩賜，一面企圖克勝有關恩寵的「外在主義」。

### 3. 超越的目標

拉內與方東美都主張人不斷的超越與提昇，我們要進一步看他們所提出的超越內涵與目標是否相同。方東美引述《中庸》開端說：「天命之謂性，率性之謂道。」表明人性是天所賦予，人所稟受的。這天所賦予的性也是天的本質或「神性」，因此，人性分享神性。《中庸》以「誠」爲天人一貫之性，但方東美卻以「創造力」解釋「神性」：「而此神性乃是無窮的創造力……而且是生生不息的」<sup>166</sup>。在別處又說：「神絕非一樣事物；祂

<sup>164</sup> "Nature and Grace," *TI*, vol.4, pp.167~168.

<sup>165</sup> "Relationship between Nature and Grace," *TI*, vol.1, pp.311~317.

<sup>166</sup> 《生生之德》，271 頁。

是一種能力，一種創造力；祂是一種精神，充滿了無限的愛<sup>167</sup>。這裡所說的「創造力」與「愛」正是「仁」的意思，儒家的「仁」指天地化育生物之心，也包含愛萬物之心<sup>168</sup>。

「仁」是天的本性，人自天分受了這「仁」的本性，或「神性潛能」，便須通過「率性」和「盡性」的修養工夫發揮這「仁」的本性，使能成爲與天地合德的「大人」，參贊天地之化育；這便是儒家「立己立人，成己成物之仁」<sup>169</sup>。人若能盡量發展「仁」的本性，便能成爲「高貴的人」，或「參贊天地之化育者」，這是方東美依照儒家思想提供的人超越的目標。

在討論人的超越時，拉內以人「對於榮福直觀與生俱來的願望」作爲反思的主題，他以「榮福直觀」(beatific vision)作爲人性的最高滿全，或人超越的目標。「榮福直觀」，或稱永生，表示人死後在永恆中面對面享見天主。拉內指出這種瞻觀天主，包括認識與愛的綜合，並表示整個人與天主最直接和密切的結合；爲了實現這種結合，人本身必須受到恩寵徹底的改造和提昇<sup>170</sup>。按照多瑪斯的見解，拉內主張榮福直觀是恩寵的圓滿發展，恩寵好比種子，榮福直觀便是樹木成長，開花結果<sup>171</sup>。

方東美討論人的超越時沒有談及人死後的處境，拉內以恩寵和榮福直觀解釋人的超越，論及人在現世和永恆中超越的內涵和目標，而且把這兩者連貫起來，指出現世的恩寵生命便是

<sup>167</sup> 同上，325~326 頁。

<sup>168</sup> 參閱羅光著，《儒家形上學》，258 頁。

<sup>169</sup> 《生生之德》，292 頁。

<sup>170</sup> Karl Rahner, "Beatific Vision," *SM*, vol.1, pp.152~153.

<sup>171</sup> "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace," *TI*, vol.1, pp.325~326.

永恆中榮福直觀的開端。透過「超性存在狀況」的觀念，拉內主張衆人都生活在天主恩寵的氛圍裡，當人在現實生活中向存有，或真、善、美等價值開放，作出抉擇時，這已不僅是純粹本性的超越，而是向施予恩寵的天主表示接納和超越<sup>172</sup>。

方東美以「仁」解釋人的超越，人性分享了天地之「仁」，人若能「盡其性」，便能「參天地之化育」。方氏對人超越的看法是涵蓋天地，具宇宙性幅度的。拉內卻以榮福直觀作為人超越的目標，偏重了個人與神的關係。但拉內解釋說，這榮福直觀也包括天國的觀念，即是在永恆中與衆天使、聖人聯合，一起瞻觀天主的光榮；因此，榮福直觀也包含「諸聖共融」(communion of saints)的團體幅度<sup>173</sup>。

拉內的「順命潛能」指人對天主「自我通傳」的開放和渴望；方東美的「神性潛能」卻表示人性分享神性，其內涵是神愛物、生物之「仁」。前者表示人有容納神的可能性；後者卻表示人性實在分享神性，即天人一貫之「仁」。但拉內的「順命潛能」不是空洞的可能性，從聖經啓示得知，天主事實上將自己通傳給人；因此，「順命潛能」與「神性潛能」這兩個觀念雖有不同的意義，卻是互相補充的。

### 三、天人關係

在討論人的超越時，其實我們已談及天人關係，或人與神的關係，因為神便是人超越的來源和終向。論文這部分將會專門討論方東美所稱的「萬有在神論」和拉內的「有神論」，以

<sup>172</sup> "Nature and Grace," *TI*, vol.4, p.184.

<sup>173</sup> "Beatific Vision," *SM*, vol.1, p.151.

及看看拉內和方東美有關神秘經驗的思想。

### 1. 「萬有在神論」與「有神論」

方東美的「人文與世界建築圖」在寶塔的頂點是「高貴的人」，但上面還有更高層面，首先是「神」或「上帝」，再上面是「隱藏的神」或「皇矣上帝」；這表示在方東美的思想系統裡，神佔有超越的地位。此外，建築圖有關人和世界提昇的上、下迴向，也清楚顯示神是人和世界超越的來源和終向。但在表明他本人對神的觀念時，方氏聲明自己的宗教觀既不是「自然神論」(deism)，也不是「有神論」(theism)，而是「泛神論」(pantheism)<sup>174</sup>。

方東美把自己的宗教思想看作「泛神論」，主要理由是因為他強調神是內在於世界的，神的精神力量貫注於人和萬物，使人和萬物不斷向上提昇，使人可以達到神性的地位。但這種思想不一定就是「泛神論」，正如他本人在別處補充說，把他的思想稱為「萬有在神論」(panentheism)更恰當<sup>175</sup>。在介紹中國原始宗教信仰時，方東美表示從殷代的祭祀看，表面上可以稱之為「多神論」或「泛神論」，但事實上應稱為「萬有在神論」；意思是「宇宙萬有皆在神聖之中」，或「若有神存，則神在萬事萬物之中」<sup>176</sup>。

<sup>174</sup> 《方東美演講集》，25頁。

<sup>175</sup> 《生生之德》，358頁，註15。

<sup>176</sup> 《原始儒家道家哲學》，112頁。項退結不同意方東美把儒家前期宗教思想視為泛神論，項退結依據的是方東美的英文原著 *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p.74；見項退結著，《中國哲學之路》，51頁。但方東美在其中文版《原始儒家道家思想》，111~112頁，對於這問題已作了重要的修正。

拉內在他編著的《神學辭典》解釋「萬有在神論」的意義，指出它與一般「泛神論」的不同，是在於不以世界與神相等，而視萬物皆在神之內。拉內又說，正確的「萬有在神論」不否定創造的觀念及世界與神的區別；其目標是爲了更深入解釋絕對存有與有限存有彼此的關係<sup>177</sup>。讓我們看看方東美的「萬有在神論」是否具有這些因素，尤其有關創造的觀念及世界與神的區別；這區別表示人和世界具有真實的有限存有。

方東美討論「創造理論」(theory of creation)與「流出理論」(theory of emanation)的分別，並認爲原始儒家思想屬於「創造理論」<sup>178</sup>。他本人也主張神創造世界的觀念，並說：「宗教家似乎忘記了一件重大真理，就是神以豐盈的光明創化天地，並且依自己的形像造了人」<sup>179</sup>。至於世界及人類與神的區別，可從以下言論看到<sup>180</sup>：

「神明生生不息的創造力……分途流貫於世界與人

<sup>177</sup> Karl Rahner and H. Vorgrimler (eds.), *Concise Theological Dictionary*, 2<sup>nd</sup> edition (London: Burns & Oates, 1983), pp.359~360. 拉內說：“This doctrine of the ‘immanence’ of the world in God is false and heretical only if it denies creation and the distinction of the world from God...otherwise it is a demand that ontology undertake thinking out much more profoundly and much more accurately the relation which exists between absolute and finite being.”

<sup>178</sup> 《生生之德》，343~345 頁。方東美認爲儒家思想屬非位格的創造理論；但在別處方東美承認儒家的「天」有三種意義，即「主宰之天」、形體之「天」，及「義理之天」；參閱《方東美演講集》，49 頁。

<sup>179</sup> 同上，333 頁。

<sup>180</sup> 同上，351~352 頁；*Creativity in Man and Nature*, p.96.



性、使人類成爲參贊化育者，使世界成爲順成創造之德的領域。」

神是創造者，一切創造力的根源；人是參贊化育者（co-creative agents）；而世界便是神與人共同進行創造的領域（a realm of concerted creative effort）。

神與世界和人類的區別也可以從方東美的「人文與世界建築圖」看到，圖中顯示人藉著神的貫注，可以提昇到達的頂點是「高貴的人」；神在塔型建築之上，可以保持既超越又內在的特性：一面高出於人類和世界之上，一面可以把自己的精神力量貫注於人和萬物。至於這「高貴的人」，他一面是神的「具體化身」，但也具有其本身真實的「存有」；與神是有區別的<sup>181</sup>：

「若由神性起源或『終極點』（Omega-point）來看，也就是從原始創造與上升演化會歸之處來考慮，則作爲神性精神的具體化身，或宇宙創化的參贊者的『人』，是充實完備與珍貴無比的存有。」

方東美也同意神的創造是有目標的，這創造產生一個「目的論的系統」（teleological system），人的偉大就在於「能上體神明旨意（in unison with the will of the Divine）而發揮創造的衝動」<sup>182</sup>。方東美又以「愛」爲神的本質，稱神爲「充滿了無限之愛的精

---

<sup>181</sup> 《生生之德》，355 頁；*Creativity in Man and Nature*, p.100:

“Considered at the divine origin or at the omega-point where original creation and upward evolution meet in culmination, man, as the incarnation of the divine spirit or as the partaker of the cosmic creative energy, is the fullest and worthiest being.”

<sup>182</sup> 同上，352 頁，*Creativity in Man and Nature*, pp.96~97.

神，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中」<sup>183</sup>。方氏提出的神是有目的、有意願和有愛心的，他的「萬有在神論」與相信位格神的「有神論」已很接近了；事實上，正確的「萬有在神論」應屬「有神論」的一種<sup>184</sup>。因此，方東美在說明神與人或世界的關係時，一般都採用「一體範疇」，但有時也採用「位際範疇」。以下便是方東美「位際範疇」的好例子：「對於那些知道如何生活在無限之愛的精神內的人，神是極為親密友善的」<sup>185</sup>。「萬有在神論」的好處，在於強調神既超越又內在的基本特性。

拉內的神觀固然是「有神論」，但也有接近「萬有在神論」的地方。就如拉內指出，正確的「萬有在神論」是爲了更深入解釋絕對存有與有限存有之間的關係；這關係格外可從拉內的「奧秘」這觀念看到。拉內稱天主爲「奧秘」，這奧秘的特點是既超越又內在的。奧秘有超越的一面，居住在不可接近的光中，是隱晦不可知的。但奧秘也內在於世界，是人和萬物存有

<sup>183</sup> 同上，326 頁，*Creativity in Man and Nature*, p.70；“He (God) is a spirit, the very spirit of infinite love, merging all beings in a wave of love.”

<sup>184</sup> John Cobb，一位「過程神學」(Process Theology) 代表，指稱「萬有在神論」屬「有神論」：“Pantheism understands itself as a form of theism, but it criticizes traditional theism for depicting the world as external to God.” 參閱 John Cobb, “Pantheism,” in *A New Dictionary of Christian Theology*, eds. A. Richardson and J. Bowden (London: SCM, 1983), p. 423.

<sup>185</sup> 《生生之德》，326 頁；*Creativity in Man and Nature*, p.70: “God is most near and dear to men who know how to live in the very spirit of infinite love.” “The very spirit of infinite love” 指神本身；中譯文依照英文原著作了修改。

的根基；奧秘是人超越的終向，人便是在奧秘的視域內認識和選擇一切事物；換句話說，人在認識或選擇個別事物時，已隱含地與奧秘接觸；因此，人常生活在奧秘的氛圍裏。奧秘也把自己通傳給人，居住在人內心的深處<sup>186</sup>。對奧秘臨在的體驗構成神秘經驗的內涵，這點將會在下文討論。拉內的奧秘相當於方東美所稱的「隱藏的神」或「玄之又玄的奧秘」；指向「萬有在神論」，並偏重於「一體範疇」。

拉內也稱天主為「神聖奧秘」，這是因為人的超越是在愛與自由中進行的；奧秘本身不但有知有仁，也是人類愛的目標，為此最適宜稱為「神聖奧秘」<sup>187</sup>。「神聖」一詞表示奧秘是有位格的，因此，「神聖奧秘」既代表「萬有在神論」，也是「有神論」；綜合了天人關係的「一體範疇」與「位際範疇」<sup>188</sup>。

## 2. 日常生活中的神秘經驗

方東美的「萬有在神論」表明神與人類和世界的密切關係；他不接受神聖世界與現實世界的二分論，卻主張整個世界是神聖的<sup>189</sup>：

---

<sup>186</sup> Karl Rahner, "Mystery," *SM*, vol.4. p.135: "And this one mystery has a double aspect. God himself as mystery and God's self-communication to us, through which as abiding mystery he becomes our innermost reality."

<sup>187</sup> Rahner, "Concept of Mystery," *TI* vol.4, p.53.

<sup>188</sup> 有關以「一體範疇」作為「位際範疇」的補充，參閱張春申，〈位際範疇的補充：中國神學基本商榷〉，見本書 234~254 頁。

<sup>189</sup> 《原始儒家道家哲學》，113 頁；在這裏方東美引述佛教禪宗一句很有名的話：「卅年看山是山，看水是水」；但卅年後的智慧高了，「看山不是山，看水不是水」；等到智慧再高時，才又能看

「神聖的價值貫注在太空裡，在山河大地裡，在每人的心裡，在每一存在之核心裡……神不僅高居皇天，神也居住在我們每人的心中。」

方東美強調宗教一定要談神秘經驗，神秘經驗特別指對神臨在的深刻體驗。方氏引述孔子的說話：「祭如在，祭神如神在」（《論語·八佾》），說明真正的宗教是恆常生活於「神明的真實臨在之前，生活寄託在精神的氛圍中，你呼吸的是神聖氣氛，一舉一動都是神聖氣氛在支配你。這才是真正的宗教」<sup>190</sup>。

方東美又引述《禮記·禮器》篇提出的一切祭祀的目的是「升中於天」；意思是說宗教禮儀必須與生活配合，要在具體生活中把生命中心由物質世界提昇到精神世界的上層去<sup>191</sup>：

「『升中於天』就是把生活的中心由現實的人間世、物質世界裡，提昇到很高的精神領域中，使我們生活在神聖的氣氛中。這才是原始的宗教生活。」

方東美提出的現實生活的神秘經驗，與拉內的日常生活神秘經驗彼此呼應。拉內以「奧秘」稱呼天主，「奧秘」的希臘文是 *mysterion*，有「隱藏」的意思；爲此拉內的「奧秘」也可解作「隱藏的天主」（*Deus absconditus*），意思是說天主隱藏在不可接近的光中，是隱晦不可知的；但這天主也隱藏在世界和人類的歷史中。「神秘」（*mystical*）一詞的希臘文是 *mystikos*，也有「隱藏」的意思；神秘經驗指發現和體驗天主隱藏著的臨在。對希臘教父來說，神秘經驗主要表示體驗天主在聖經和聖事內

---

出「山還是山，水還是水」；一切自然對象都已充滿了精神意義。

<sup>190</sup> 同上，118 頁。

<sup>191</sup> 同上，117 頁。

隱藏著的臨在<sup>192</sup>。

拉內一面承受這神秘經驗的古典意義，同時也把這意義作了重要的引申。拉內以奧秘作為人的超越趨向的終點( the Whither of transcendence )<sup>193</sup>，對人來說，奧秘和具體的事物有相互的關係：一方面，人必須在奧秘的視域下認識和選擇個別的事物；另一方面，人也須透過個別事物才能與奧秘接觸。人是有形體，或「在世界的精神」( spirit in the world )，具體的事物是人向奧秘超越的必經之途。因此，拉內認為世界上的事物像「聖事」一般傳達奧秘的臨在；透過這觀點，拉內便能把現實世界和神聖世界連貫起來。

依從聖依納爵「在萬物中找到天主」的靈修途徑<sup>194</sup>，拉內提出日常生活的神秘思想，指出透過現實生活中對真、善、美的開放與自由抉擇，人便能實現趨向奧秘的超越。又因著普遍性的「超性存在狀況」，人在日常生活的忠於職守，對別人的接納與服務，對人生各種考驗的逆來順受，拉內認為這些經驗已不僅是純粹本性的超越，而是向恩寵超越的經驗，可以稱為來自聖神的神秘經驗( experience of the Spirit )<sup>195</sup>。這種日常生活中來自聖神的經驗，並不是基督徒的專利，而是普遍性的；正如

---

<sup>192</sup> 參閱黃克鏞，〈早期希臘教父神秘思想〉《神學論集》116期(1998夏)，275~276頁。

<sup>193</sup> “Concept of Mystery,” *TI*, vol.4, pp.49~53.

<sup>194</sup> Karl Rahner, “The Ignatian Mysticism of Joy in the World,” *TI*, vol.3, pp.288~293.

<sup>195</sup> Karl Rahner, *The Spirit in the Church* (London: Burns & Oates, 1979), pp.17~22. 參閱 Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*, pp.57~72.

梵二指稱：「聖神替所有的人提供參加逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」<sup>196</sup>。如同方東美的「隱藏的神」，拉內的「奧秘」也是「不僅高居皇天，也居住在我們每人的心中」。

#### 四、「神人」基督

方東美「人文與世界建築圖」的塔頂是「高貴的人」，即儒家的「聖人」、道家的「至人」，或佛教的「覺者」；方氏指出這在基督宗教可以稱為 God-man（神人），並認為衆人都可以成為「高貴的人」或「神人」，這是人的提昇可以達到的最高境界<sup>197</sup>。

方東美有關「神人」的言論是有待澄清的，拉內會同意衆人都可以成為「高貴的人」或「聖人」，但在基督宗教裡，「神人」這名稱是屬於基督的。基督是天主子降生成人，這降生奧蹟是唯一無二的事蹟，因此基督是唯一的。但對人類來說，基督的「唯一性」不是「排外的」（exclusive），而是「包容的」（inclusive）；意思是說基督是天人合一的高峰，在基督內人性被提昇到最圓滿的境界，其目的是為了使衆人都可以分享這天人合一的境界。

中國哲學思想認為人與神的交往是直接的，基督宗教卻以基督為天人合一的中保；這種有關基督的見解構成拉內與方東美思想分別最大的地方，這裡我們要討論基督的「唯一性」及祂的「普遍性」。

---

<sup>196</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》22。

<sup>197</sup> 《方東美演講集》，22~23頁。

## 1. 基督的「唯一性」

依據拉內的思想，可以從三方面看基督的「唯一性」；這三點與基督的降生，以及祂的死與復活有關。

第一，拉內從天主的自我通傳及人的自我超越這雙軌進程反思基督的奧蹟。這種有關天人合一的上、下迴向進程，本來是開放、沒有限制的，我們不知道它會發展到什麼地步。降生奧蹟給了人類一個答覆，這奧蹟表示天主藉著聖言給人的自我通傳達到圓滿境界，以及人對這自我通傳完全開放和接納，使人的「順命潛能」獲得最高的滿全；這便是聖言降生的意義<sup>198</sup>。藉著這奧蹟，天人交往的上、下迴向達到無可復加和永不反悔的高峰。拉內認為基督不但實現了天人合一的最高境界，也是天主對這境界所給予的絕對保證。由於天主是忠信的，祂給予的保證是一次而為永遠、不可重複的；其他人可以分享這天人合一的境界，只有基督是這境界的保證<sup>199</sup>。

第二，可以從人類的罪及救贖的理論看基督的唯一性。中國哲學思想不注重罪的觀念，但對人性善惡的問題也提出討論，歷代對人性的看法大概可以分為「性善」、「性惡」、「性無善無惡」、「性有善有惡」，及「性三品」等五種學說<sup>200</sup>。基督宗教對人性善惡問題的看法是與原罪的道理有關連的。

拉內認為，原罪可視為一種內在於人的「存在狀況」（existential）：因著原罪，人類失落天主的恩寵，人性帶有向惡

<sup>198</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol.5, pp.174-176;

“Theology of the Incarnation,” *TI*, vol.4, p.110.

<sup>199</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol.5, pp.183.

<sup>200</sup> 《中國人生哲學》，151 頁。

的傾向。但拉內提出基督替人類帶來一種新的「救恩存在狀況」，即是說基督的死與復活開創了一個救恩境界，使人有機會重獲天主的恩寵。拉內認為人便是生存在原罪與救恩的雙重存在狀況中。面對這兩種對立的基本狀況，人必須作出抉擇，或透過對真、善、美的拒絕而留在罪中，或藉著選擇真、善、美而進入恩寵的境界<sup>201</sup>。基督是這救恩境界的開創者，其他人被邀請進入這境界，不必另創新的救恩境界。

第三，按照拉內的思想，也可以從基督復活看祂的唯一性。在討論人的超越時，方東美沒有談及人死後的情形，他說人若能盡其性，參贊天地之化育，便會產生一種「天地同根，萬物一體的同一感」<sup>202</sup>。這是否表示人的最終目標便是融入天地之化育，與萬物化成一體？方氏對這問題沒有清楚說明。基督宗教相信末日死人復活，世界改造為新天新地，人在永恆中圓滿分享天主的生命。基督的復活便是末日死人復活的模型和保證（格前十五 20~23），可以說是末日復活在歷史中的提前實現。

基督宣講天國的來臨，透過祂的宣講以及治病驅魔等奇蹟，格外透過祂的死和復活，這天國已基本上開始臨現，但仍在歷史中繼續發展，最後在末日圓滿完成。可以說，透過基督死而復活的逾越奧蹟，人類歷史已進入末世階段，世界的改建已在進展中，在末日要成為新天新地<sup>203</sup>。拉內視基督為「末世救主」<sup>204</sup>，祂宣佈末世時代的來臨，並把人類歷史引入末世階

<sup>201</sup> “Original Sin,” *SM*, vol.4, p.330~333.

<sup>202</sup> 《生生之德》，292 頁。

<sup>203</sup> Karl Rahner, “Resurrection,” *SM*, vol.5, p. 333.

<sup>204</sup> Karl Rahner, “Jesus Christ,” *SM*, vol.3, pp. 204~205.



段。在反思基督的唯一性時，張春申神父亦以基督為末世的默西亞，祂給人類啓示末世時代的來臨，假如再有第二個人來啓示，便沒有什麼意義，因為新時代已經來臨了<sup>205</sup>。

## 2. 基督的「普遍性」

降生奧蹟是不可重複的事蹟，但基督是「為了我們人類」而降生成人；因此基督的「唯一性」是為要容納眾人的。教父亞大納修的名言清楚說明這真理：「天主成為人，是為使人成為天主」<sup>206</sup>。從天主自我通傳的性質看，拉內認為降生奧蹟帶給基督人性的提昇，與天主藉著恩寵給予其他人的提昇，其內涵是相同的，即是使人分享天主的生命，在永恆中享見天主；這便是人性天主化的主要內涵<sup>207</sup>。

拉內的超驗基督論以人為反思的出發點，其特殊貢獻是凸顯出人與基督的密切關係，拉內的反思可以在梵二《論教會在現代世界牧職憲章》找到清晰的迴響，憲章指稱<sup>208</sup>：

「（基督）是一個完人；祂將因原罪損壞的相似天主的肖像，給亞當子孫恢復起來了。就因為祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人人性，亦被提昇至崇高地位。因為天主聖子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一

<sup>205</sup> 張春申，〈中國教會與基督論〉《神學論集》37期（1978秋）444~448頁；見本書289~307頁。

<sup>206</sup> *De Incarnatione*, 54；使人成為天主即使人「天主化」（divinization），亞大納修對「天主化」的解釋是指降生的天主聖言恢復在人身上因罪受到損傷的天主肖像，這損傷特別表現於死亡和朽壞；參閱 *De Incarnatione*, 13。

<sup>207</sup> “Christology within an Evolutionary View,” *TI*, vol.5, pp.179~181.

<sup>208</sup> 《論教會在現代世界牧職憲章》22。

起。」

梵二依據希臘教父有關降生奧蹟的神秘觀，表明聖言降生取了我們的人性，因此，衆人都以奇妙的方式與聖言結合，而人類共同的人性也因此受到聖言的治療和提昇。

拉內以人爲本的基督論特別是爲了表明天人關係的基本原則，即是與天主的接近以及人本身的完整是成正比的。拉內指稱人有「越出自我」(ecstatic)的基本特性，人的中心不在他本身，而在天主身上；人越能交付自我，歸屬於天主，便越成爲真正的人。在降生奧蹟中，基督的人性向聖言完全交付；因此，基督是眞天主，也是「完人」，這是天人關係的圓滿實現。

方東美的名言：To be human is to be divine，也表明「人化」與「神化」是同一事實的兩面。但依照方東美和中國哲學思想，人與神的交往是直接的，基督宗教卻以基督爲天人合一的中保，基督徒必須通過基督才能與天主結合。可是拉內指出，在基督內與天主的結合也是直接的(mediation to immediacy)<sup>209</sup>。理由是基督是天主子，與父原爲一體(若十30)，在祂身上居住著天主性的圓滿(哥二9)；在基督身上，人可直接並圓滿地找到天主。爲此，拉內稱基督爲人與天主相遇合一的「聖事」(sacrament)或「實在象徵」(real symbol)<sup>210</sup>。

<sup>209</sup> Karl Rahner, "Theology of the Symbol," *TI*, vol.4, p.244, 拉內以 mediation to immediacy 這個詞語解釋基督的中保作用能使人直接與天主結合，理由是祂本身便是天主，在祂身上有圓滿的天主性。

<sup>210</sup> 《基督：與天主會晤的聖事》(Christ the Sacrament of Encounter with God)，是史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)的名著；拉內更喜歡用「實在象徵」(real symbol)一詞，意義與「聖事」相同，表示「象徵」含有所表

不但在基督內人能夠與天主直接結合，復活的基督也超越時間和空間的限制，能與各時代、各地域的人保持聯繫。拉內應用基督「下降地府」(descent into Sheol)的圖像，解釋基督的死與復活使祂超脫舊日形體的限制。基督下降地府，或進入「地的中心」<sup>211</sup>，這表示透過死而復活的奧蹟，基督的人性也成了宇宙的中心，與世界產生一種「泛宇宙的關係」(pancosmic relationship)；透過祂那「屬神的身體」(格前十五44)，復活的基督能與世界上全部的人直接聯繫，像能量中心一般在眾人身上施展救恩的能力<sup>212</sup>。

拉內也稱「降生的聖言」是天主「縮寫的言語」(abbreviated Word)<sup>213</sup>；透過降生奧蹟，天主聖言成了「人的言語」，使人容易聽得懂<sup>214</sup>。拉內指出，降生的目的是為了俯就人的處境，無限者成了有限者，無形無像的成了有形可見的，永恆者進入

---

徵事物(the symbolized)的真實臨在。參閱 “Theology of the Symbol,” *TI*, vol.4, pp.222~235.

<sup>211</sup> 拉內也可以引用「約納的徵兆」：「……同樣，人子也要在地裏三天三夜」(瑪十二40)；「在地裏」希臘原文是 en te kardia tes ges，有「在地的中心」之意。

<sup>212</sup> Karl Rahner, *On the Theology of Death* (London: Burns & Oates, 1965), pp.66~67. 拉內說：“When the vessel of his body was shattered in death, Christ was poured out over all the cosmos; he became actually, in his very humanity, what he had always been by his dignity, the heart of the universe, the innermost centre of creation” (p.66).

<sup>213</sup> “Theology of the Incarnation,” *TI*, vol.4, pp. 116~117.

<sup>214</sup> Karl Rahner, *Encounters with Silence* (London: Burns & Oates, 1960), p.16.

歷史與時間中，永生不死者分嘗死亡的經驗<sup>215</sup>；在基督身上「隱藏的天主」以人的姿態出現，與人一起生活相處，使人一見如故，充滿親切感。

## 五、中國神學路向：「一體範疇」

本文介紹了拉內及方東美的思想，並探討二人思想的異同，發現他們的方法論雖然不同，但在內容上卻有不少很接近的地方。在撰寫本文時，筆者的用意主要是爲了神學本地化的問題，希望透過對二人思想的比較與融通，可以給發展中的中國神學帶來一些提示。

多年前張春申神父已發表論文，提出方東美及儒家思想採用天人關係的「一體範疇」，表示「天人合一」或「天人無間」的意思。張神父認爲「一體範疇」可以作爲聖經啓示主要採用的「位際範疇」的補充，同時也是神學本地化的重要因素<sup>216</sup>。最近張神父也撰文，指出拉內神學思想偏重於「一體範疇」，對中國神學的發展有重要意義<sup>217</sup>。

筆者同意張春申神父的慧見，爲此在結束這長篇論文之前，願意依從前輩的提示，嘗試以拉內及方東美的思想，提出天人關係的一體範疇，作爲中國神學未來的路向，也可以算是本文研究所得的結論。這一體範疇格外包括以下四點：1.「萬

<sup>215</sup> “Theology of the Incarnation,” *TI*, vol.4, p.113.

<sup>216</sup> 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學基本商榷〉，見本書 234~254 頁。

<sup>217</sup> 張春申，〈拉內人學對一體範疇的中國人學之啓示〉，見胡國楨編，《拉內的基督論及神學人觀：拉內百歲誕辰紀念文集》（台北：光啓文化，2004），152~162 頁。

有在神論」；2. 超越人性論；3. 以基督為中心的一體範疇；4. 聖三幅度的一體範疇。

### 1. 「萬有在神論」

方東美一般稱自己的宗教觀為「泛神論」，但他也承認他的宗教思想其實更適當稱為「萬有在神論」。「萬有在神論」與「泛神論」的不同，在於前者接受創造的觀念，及承認世界與神有真正的區別；但它比一般「有神論」，更強調神與萬物的密切關係<sup>218</sup>。方東美所稱「隱藏的神」是既超越又內在的，一面高出於方氏描繪的塔型建築之上，一面以其「神性」或「精神力量」貫注於人及萬物，引領人和世界不斷向上提昇；神的臨在使這現實世界成為神聖世界。但方氏的「隱藏的神」也是具有目標，有意願和仁愛的；因此，方氏的「萬有在神論」也是「有神論」的一種。在表達天人關係時，方東美主要採用一體範疇，但有時也用位際範疇。

按照聖經啓示，基督宗教屬「有神論」；但拉內的「有神論」與「萬有在神論」非常接近。如拉內所說，正確的「萬有在神論」是為了更深入解釋絕對存有與有限存有之間的關係；這關係格外可以從拉內的「奧秘」觀念看到。如同方東美「隱藏的神」，奧秘也是既超越又內在的，奧秘一面是深遠隱晦的，但同時又與人合一無間。奧秘是人和萬物存有的根基，也是人超越的終向與視域，人便是在奧秘的視域中才能認識和選擇個

<sup>218</sup> 有關「萬有在神論」與「泛神論」及「有神論」的關係，參閱 K. Rahner, "Pantheism", in *Concise Theological Dictionary*, pp. 359~360; J. Cobb, "Pantheism", in *A New Dictionary of Christian Theology*, p.423.

別的事物。因此，人無時無刻地生活在奧秘的氛圍內，就如保祿宗徒說的：「其實他離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在他內」（宗十七 27~28）。

奧秘的觀念指向「萬有在神論」，並偏重於一體範疇；但拉內也稱天主為「神聖奧秘」，「神聖」一詞表示天主是有知有仁，有位格的。「神聖奧秘」的稱呼表明拉內的「萬有在神論」也是「有神論」；拉內在使用一體範疇時也加入位際範疇。

方東美的「隱藏的神」及拉內的「奧秘」，都表示神超越與內在的特性，神不但高居皇天，也臨在於世界的一切事物之中，這現實世界便是神聖世界；因此，他們提倡日常生活中的神秘經驗，這是二人思想格外接近的地方。拉內的「神聖奧秘」，或方東美的「隱藏的神」，很能給中國神學提供天人關係的一體範疇。

## 2. 超越人性論

超越人性論是拉內及方東美思想的主要共同點，他們都對人性有動態的了解，主張人是「可使之完美的」，或人性是在完成的過程中。人性是一種可以發展或有待實現的潛能；方東美稱它為「神性潛能」，拉內卻稱之為「順命潛能」。他們都同意人性的發展，須依循天人關係的上下迴向，方東美指稱神的「精神力量」貫注於人和萬物，使人和世界不斷向上提昇超越；拉內卻以人的「自我超越」源自天主的「自我通傳」。他們主張神是人超越的來源，也是超越的終向，說明人性含有神性，以及神性是人性真實和內在的滿全；這思想是天人合一或一體範疇的重要基礎。

方東美依從《中庸》開端「天命之謂性」，指出人性分享

神性，分享的內涵便是天的「生生之德」，或儒家所謂天人一貫之「仁」<sup>219</sup>。人若能「盡其性」，發揮這稟受於天之「仁」，便能成爲「大人」或「高貴的人」，參贊天地之化育，達致與天地合德、與萬物一體的境界。這正是天人合一的一體範疇。

拉內以人的超越源自天主的「自我通傳」，並指出恩寵生命是天主「自我通傳」的內涵；這恩寵生命便是天主本身的生命，是人「順命潛能」的滿全。正如基督說：「我來，卻是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。基督以葡萄樹與枝條的一體範疇解釋這恩寵生命：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多果實」（若十五5）。這裏基督把「我在父內，父在我內」（若十四11）的一體關係，應用到祂與門徒間的關係上。

在「生命之糧」的言論裏，基督也說：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活」（若六57）<sup>220</sup>。基督告訴我們，正如父是祂生命的根源，同樣，基督也是信徒生命之源。因此，也可以把葡萄樹的比喻引申，以父爲樹根，基督爲葡萄樹，信徒是枝條，而聖神便是源自樹根，及流動於葡萄樹與枝條間的命脈。這是一種由聖經啓發，以生命爲主題，並具有聖三幅度的一體範疇。

---

<sup>219</sup> 《中庸》以「誠」爲人稟受於天之性；方東美卻以「仁」爲天人一貫之性。

<sup>220</sup> 「我因父而生活」的「因父」*dia ton patera* 指「藉著父」的意思；表示父是基督生命的根源。參閱 Raymond Brown, *The Gospel according to John*, (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p.283.

### 3. 以基督為中心的一體範疇

以上提出的「萬有在神論」及「超越人性論」，是方東美與拉內思想格外接近的地方；有關基督的問題卻構成他們主要的分別。基督奧蹟不但是基督宗教信仰的中心，也是拉內神學思想的中心。拉內視降生奧蹟為天主的「自我通傳」，以及人的「自我超越」，兩者達到最高及不會再挽回的境界；基督奧蹟便是天人合一的圓滿實現。假如天人合一的事實是一體範疇的基礎，那麼，基督既是天人合一的高峰，對一體範疇應有特殊意義。

如上文所說，從基督的意義看，祂是唯一無二的；但基督的「唯一性」也包括了祂的「普遍性」。唯獨基督開創了天人合一的最高境界，但祂的目的是要邀請所有的人進入這境界，在祂內分享天主的生命。拉內提出一種以基督為中心的一體範疇，他應用基督「下降地府」的圖像，說明透過死而復活的奧蹟，基督的人性也成了宇宙的中心；復活的基督瀰漫天地間，與世界建立一種「泛宇宙的關係」，能與全人類直接聯繫，像能量中心一般施展救恩的力量<sup>221</sup>。從這宇宙中心，復活的基督不斷派遣聖神，使世界更新；藉著基督的復活，末日新天新地的改造過程已在歷史中開始進行，逐漸「使天主成為萬物之中的萬有」（格前十五 28）。這是以基督為宇宙中心的一體範疇。

拉內以基督為宇宙中心，保祿卻以基督為「元首」，提出宇宙性基督或基督奧體的道理：「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 10）；並說：「又將萬有置於他的腳下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的

<sup>221</sup> Rahner, *On the Theology of Death*, pp.66~67.



身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 22~23）。早期教父依勒內（Irenaeus）發展保祿有關「萬有總歸於基督元首」的神學思想；日後奧思定也論及「整體性基督」（Christus totus）的道理；近日德日進（Teilhard de Chardin）提出「宇宙性基督」（Cosmic Christ）的言論；拉內卻以基督為宇宙中心。這些言論都能提供以基督為元首，或以基督為中心的一體範疇。

#### 4. 聖三幅度的一體範疇

與基督奧蹟連在一起的是聖三奧蹟，這也是拉內與方東美思想不同的地方。但方東美的「人文與世界建築圖」也有令人感到詭異的一點，在位於塔頂「高貴的人」之上是「神」（God），在這上面還有「隱藏的神」（Deus absconditus），或「玄之又玄的奧秘」（The Mysteriously Mysterious Mystery）。方東美沒有說明這「神」與「隱藏的神」彼此間有什麼分別，筆者卻感覺到這裏隱藏著一種神秘的意義，下文會嘗試指出這意義。

一般人認為聖三的道理既包括父、子、聖神三位，是明顯的位際範疇，不容易以一體範疇表達。父、子、聖神固然是聖經啓示的名稱，含有很深的神學和靈修意義，是必須保留的。但正如一體範疇可以用作位際範疇的補充，我們也可以嘗試以不同的模式解釋聖三奧蹟<sup>222</sup>。按照教父神學思想，聖三基本上包括以下三個觀念：根源、顯示、聯繫或回應；父是隱藏的根

<sup>222</sup> 張春申引用印度神學家柏尼格（Raimundo Panikkar）的思想，提出在一體範疇的神學，父、子及聖神可以應用以下的表達：「根源的天主」、「表象的天主」及「體化的天主」；參閱〈位際範疇的補充〉，見本書 250 頁。

源，子是顯示父的肖像；神是父子的聯繫，或子向父的回應<sup>223</sup>。

按照拉內的聖三神學，天主的「自我通傳」包括這聖三幅度：父是自我通傳者，或自我通傳的根源；子或聖言，是通傳的內涵在歷史中的顯示；神是人對這通傳的接納與回應。拉內指稱，天主的自我通傳是藉著聖言和聖神進行的：那藉著聖言的自我通傳在歷史中將真理啓示給人；藉著聖神的自我通傳主要在人心中進行，使人了解及接受聖言啓示的真理，並作出愛的回應。換句話說，聖言的通傳指向歷史，以真理表達；聖神的通傳指向人心，以愛表達<sup>224</sup>。因此，天主的「自我通傳」包括了根源、顯示、回應這三個幅度；從這「自我通傳」的三個幅度解釋聖三奧蹟，便是一體範疇。

讓我們試看是否可以在方東美的「人文與世界建築圖」找到有關聖三的標題，筆者認為可以找到一些提示。方東美的「隱藏的神」或「玄之又玄的奧秘」，可以比作「隱晦的父」；「神」或「最真實的實體」（The Really Real Reality），可以比作顯示父的「子」或「聖言」；藍圖下迴向指出貫注神的「精神力量」於人性，這由神貫注且內在於人的「精神力量」可以比作「聖神」。這「精神力量」使人提昇超越，就如同聖神在人身上發揮的作用一般。

<sup>223</sup> 有關希臘教父和拉丁教父(奧斯定)聖三神學的簡介，參閱 William Hill, *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation* (Washington, DC: Catholic University of America, 1982), pp.29~62. 聖神是父子間「愛的聯繫」(nexus amoris)，這思想來自奧思定，他將父、子、聖神比作“lover, beloved, and the love that binds them together” (*De Trin.* VII, 10, no.14; *ibid.*, p.58)。

<sup>224</sup> Rahner, *The Trinity*, pp.87~103.

方東美指稱，神是「一種精神，充滿了無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中」；或說「愛」是神的本質<sup>225</sup>。這正與聖經思想貼合，若望書信帶來新約啓示的精華，稱「天主是愛」，這愛是具有聖三幅度的：「天主是愛。天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命」（若壹四 8~9）。由此可知，父是永恆之愛的根源，這愛本來是隱藏著的；子是這愛在歷史中的顯示；我們可以引用保祿《羅馬書》，說聖神是這愛進入了人心中：「因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五 5）。天主的愛藉著聖神進入我們心中，使我們能體驗及回應這愛<sup>226</sup>。因此，透過「天主是愛」的三個幅度：根源之愛、歷史中顯示的愛，及進入人心中的愛，也可以找到表達聖三奧蹟的一體範疇。

## 結 語

拉內與方東美的思想體系在方法論上有顯著的不同，前者重超驗分析，後者重直覺體驗。但兩種方法不是對立的，事實上，理性的分析與直覺體驗應該配合起來，這種綜合方法正是拉內和方東美的治學方法；就如方東美所說的：一面以清晰的理性對宗教經驗作思考解釋，同時又以深厚的宗教情緒迴轉，

<sup>225</sup> 《生生之德》，326 頁。

<sup>226</sup> 若望書信指出聖神使我們體驗天主居住在我們內：「我們所以知道我們存留在他內，他存留在我們內，就是由於他賜給了我們的聖神」（若壹四 13）。

復歸於宗教上的神聖世界<sup>227</sup>。

在內容上，他們卻有很多相似的地方，這裏不必一一枚舉，只是略提數點。他們二人都以人爲反思的主題，並認爲人性具有內在潛能，可稱爲「神性潛能」或「順命潛能」，不斷向更高境界提昇超越。他們都提出有關人和世界提昇的上、下迴向，方東美指稱「神性」或「神的精神力量」貫注於人性，使人向上提昇；拉內以天主的「自我通傳」解釋人的「自我超越」。二人都同意神不但是人超越的終向，也是超越的來源。

拉內的「奧秘」與方東美的「隱藏的神」，都是爲了表明神既超越又內在的特性。方東美的「萬有在神論」屬於「有神論」；而拉內的「有神論」也接近「萬有在神論」。方東美對於天人關係主要採用「一體範疇」，有時也加入「位際範疇」的描述；拉內的「奧秘」著重「一體範疇」但也包括「位際範疇」。二人都不同意現實世界與神聖世界的二分論，他們體察神臨現於萬事萬物之內，因此提出一種日常生活中的神秘經驗；這是他們格外接近的地方。

就如在討論時提出的，拉內的「順命潛能」與方東美的「神性潛能」也有不同的意義，前者指人對天主的開放，後者指人性分享神性；但兩個觀念是互相補足的。有關基督的觀念，是他們主要的分別，拉內依照基督宗教神學思想，主張基督的「唯一性」和「普遍性」。拉內有關基督的反思也涉及罪惡及人死後的永生等問題；這些問題有其現實性，可以爲中國哲學提供一些值得思考的課題。

方東美在一次演講中表示，對中國古代文化未能與希臘文

---

<sup>227</sup> 參閱《原始儒家道家思想》，120~122頁。

化及時相遇而感到惋惜；他認為這古代二大文化的交流定會結出重要的成果<sup>228</sup>。方東美本人的哲學體系主要代表新儒學，也受了西方思想的影響，但他的思想體系仍是道地的中國哲學。這表示儒家思想的靈活性，可以向西方思想開放接納。拉內與方東美思想互相產生深刻的共鳴，這實在足以令人鼓舞；筆者相信，他們二人可以提供貫通東方和西方思想的橋樑。

本文主要目標是有關神學本地化的問題，方東美的「萬有在神論」，以及關於人性享有「神性潛能」的思想，表現了天人合一的「一體範疇」；這也是儒家思想及中國哲學的特色。拉內以「奧秘」稱呼天主，並以天主的「自我通傳」作為人「順命潛能」的滿全，也顯示了天人關係的「一體範疇」；拉內的神學思想更提出以基督為中心，及具有聖三幅度的「一體範疇」，可以作為「位際範疇」的補充。筆者相信這「一體範疇」將是中國神學主要路向，拉內和方東美的思想不但指示這路向，也能提供豐富的內涵，有助於建設「一體範疇」的中國神學。



---

<sup>228</sup> 《方東美演講集》，71頁。

## 輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓

20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓

41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓



60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓

訂購請洽：

**光啓文化事業**

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

**上智出版社**

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

拉內思想與中國神學 / 胡國楨 主編

— 初版 — 台北市：光啓文化，2005〔民 94〕

面；公分。—（輔大神學叢書 71）

ISBN 957-546-538-5（平裝）

1. 拉內（Rahner, Karl, 1904~1984）— 學術思想；

2. 神學-論文、講詞等

242.07

94010309

輔大神學叢書 71

## 拉內思想與中國神學

二〇〇五年六月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：胡國楨

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：380 元

光啓書號 107106

ISBN 957-546-538-5

本書介紹拉內思想精華，尤其是象徵理論及他對梵二大公會議的貢獻，第參部分專門比較拉內與方東美思想的異同、探討他們對中國神學的啓發，以此提供貫通東方與西方思想的橋樑。

方東美代表新儒家，拉內代表超驗多瑪斯學派；兩人都以人為反思的中心主題，以超越為人的基本特性，並肯定人與神的密切關係。方東美稱人性稟受了神的「精神力量的貫注」，享有「神性潛能」，可以向上提昇超越，參贊天地之化育。拉內認定人具有天賦的「順命潛能」，這潛能須仰賴天主的「自我通傳」才能獲得實現。他們主張神性是人性的真正滿全，指出天人關係是合一無間的，並採用天人關係的「一體範疇」，為發展中的中國神學指出了基本路向。有志於中國神學的人士實可循此路向，合力建設未來的中國神學。

ISBN 957-546-538-5 \$380



9 789575 465384 0 0380

光啓書號 107106

定價 380元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group