

神學論集

于斌



63

輔仁大學神學論集

第六十三號

一九八五年春

總目錄 ③⑤

目錄

前言	1
拉內的思想發展及其作品簡介	1
卡爾·拉內的回顧	1
超驗方法——由康德到賴雷	11
八十歲的卡爾·拉內仍在問問題	19
拉內神學論題選介	19
簡述賴雷幾個重要神學思想的發展歷程	27
Edward Vacek, S. J. 著	胡國楨 譯
Dan Donovan, S. J. 著	林廣全 譯
George S. Hendry 著	武金正·李秀華 編譯
Ronald Modras 著	許易風 譯

賴雷的象徵神學——其教會論及聖事論的根基

C. A. Callahan 著
雷 岱 峯 譯 五五

拉內論哥鐸為宣道者

Gerald F. Finergan, S. J. 著
趙 舟 譯 七九

拉內自己的作品

對成年基督信友的反省

卡爾·拉內著
王 敬 弘 譯 九一

懷着希望和愛情向天主說「是」

卡爾·拉內著
斐 德 譯 九九

紀念拉內的作品

卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻

房志榮 一〇三

拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示

張春申 一一九

帶我們進入奧秘

Leo J. O'Donovan, S. J. 著
斐 德 譯 一二九

憶賴雷

谷妻松口述
潘定一整理 一三九

附 錄

卡爾·賴雷年譜

輔大神學院編 一四三

前言

一九八四年三月三十日，卡爾·拉內神父病逝於奧地利。當時，神學論集第六〇期正編輯完畢，所以來不及以發表正式紀念性的文章；只有在補白中寫了一篇短文，並預告將在他逝世週年的時候出一專集來紀念他。現在這一期就是預告的成果。

本期的文章共分四大欄：

第一欄是介紹拉內的思想發展過程和他的作品。第一篇文章以他生平經歷為背景，襯托出他思想轉變的關鍵，讓我們了解他神學發展的來龍去脈。是篇必需一讀的文章。由於拉內的神學方法是採用了康德的先驗範疇，並以它與教會傳統的多瑪斯主義融合而創新，所以我們特別請人編寫了這一欄的第二篇「超驗方法」，使人對此方法有一個更清楚的了解。拉內神父的德文晦澀難讀，他的英文譯本也具有類似的特性，使許多願意研究他神學的人望之怯步。而且，他的著作不但數量繁多，內容廣泛，使人不知從何著手。在「八十歲的卡爾·拉內仍在問問題」一文中，對拉內的作品以及閱讀的方法提供了最基本的介紹，至少使有心人有一線索可尋。

第二欄是介紹拉內廣大神學思想中的一些主題。第一篇介紹了他神學方法以及他對人、世界、恩寵的神學思想的發展過程。拉內的神學是以他的人學為基礎，以天主自我傳的恩寵為中心。所以這篇文章使我們對拉內的神學有一個最基本的認識。另兩篇文章，在同一思想脈絡中，讓我們認識教會、聖事及司鐸身份的神學本質。由此，我們可以嚐到一點拉內神學的特有滋味。

在第三欄中，我們選了兩篇拉內自己的作品。對初次涉獵拉內作品的人，它們是相當艱澀的，所以；我們並沒有在這方面多做努力。所選的兩篇文章，第一篇是他近兩年來重要的作品之一。現按神學文摘之摘錄譯出。第二篇文章是他一生中最後的一篇文章，在他最後臥病時寫出，它是篇靈修小品，卻很具有拉內作品的特性。可請讀者自己去體會。

第四欄是在拉內神父逝世後所寫的紀念性文章。房志榮神父簡述了拉內對梵二大公會議的貢獻，文中提到一些有趣的幕後事件，也許可讓我們看到天主聖神怎樣藉着主教和神學家們領導教會。張春申神父指出了拉內的人學和中國人天人合一的觀念相通之處。由於這篇文章寫得十分精簡，其中有許多尚待發揮的地方。希望它給一些有心人啓發神學中國化的方向。「帶我們進入奧秘」是一位美國耶穌會士所寫。他指出了拉內的牧靈和靈修神學對天主廣大子民的影響。谷塞松神父對拉內個人的回憶，算是一道輕鬆有趣的甜點。

最後，有兩件小事需要聲明，第一是在本期的編輯過程中，無論在選擇作品、翻譯上，胡國楨神父都給予了很大的幫助，特此向他致謝。第二，讀者也可看出，Rahner 一名的中譯，有兩種不同的方式，而譯者都願意保留自己的譯法，我們沒有加以統一，希望在今後的歲月中，譯者和讀者會「去蕪存菁」，留下一個較好的統一譯名。

卡爾·拉內的回顧

Dan Donovan 著
林 廣 全譯

對於那些留意當代羅馬天主教神學的人們來說，卡爾·拉內（Karl Rahner）這一個名字是衆所周知的。就是在他的所屬教會之外，他也被很多人視爲是本世紀裡最有創新力的及最具影響力的宗教思想家之一。追溯拉內的一生歷程及思想發展，也即是對二十世紀中的天主教教義所遭遇的每一個巨大爭論及詰難的回顧。

拉內於一九〇四年三月五日，出生在德國西南部夫來堡（Freiburg）的一個虔誠天主教家庭裡。他在青年期間，便跟隨了他的哥哥胡果（Hugo）的榜樣，進入了耶穌會。這個決定確定了他日後的一生歷程。簡單地舉一個例子：依納爵式的神操，對於他的宗教信仰生活及思想的形成就有重大的影響。關於個人、判決力、在每一日的生活中追求天主，爲教會及她的使命而獻身等各方面的強調，所有這一切都是拉內經常關注的重點，同時也顯出他認真的態度，由此他能夠承襲依納爵的傳統。

一九七八年拉內爲羅耀拉依納爵生平照片集做了一篇序。他用了一種既直截又平易的手法，以這位聖人的名義，寫出他相信這位耶穌會創辦人會在今日「向現代的耶穌會會士」所要講的話。這一篇文章是那麼的拉內式及那麼的依納爵式，以致它是拉內學生願望的一個憑證——他希望當一個依納爵的真正門徒，同時自覺地做一個他自己時代裡的人。

拉內神學的一項特色，就是同時留意傳統及現代。這一種雙重關注是在他的哲學及神學培育期間

始的。

在二十年代及三十年代初期，教會裡仍然是盛行着新經院哲學（Neo-Scholasticism）。雖然，本世紀開始十年的所謂「現代主義者」所引起的大騷動已漸漸平靜下來；但在神學家那方面，仍然有相當大的猶豫，去跨越那些最傳統的問題、範疇及方法。教科書依然是當時佔優勢的教材。這些教科書有相當的學術價值及可觀的邏輯。可是對越來越多有思想的人來說，這些教科書的內容卻都是使人洩氣的。它們不單是與現代的思想潮流脫節，而且也與當時的牧靈情況沒有聯繫。

作初學修士的那幾年，拉內仔細地研讀了關於依納爵及其他神秘主義大師的著作，特別注意了那個對他說來始終是最重大的問題——天主。對於神秘主義家及以祈禱為生活中心的人來說，與其說這是一個理智的問題，不如說是一個存有的問題。難題不在於證明天主的存在，而在於體驗祂的存在。

在「體驗天主存在」，與教科書中經院哲學客觀化抽象概念的對比之中，令到年輕的拉內走上了一條運用理智的路線。這也是使他的神學與眾不同的一個特色。要研討體驗，就要研討那有體驗的人，他受稱為主體。倘若要用認真和有理智的方式來研討主體，就必須要跟隨上現代哲學發展的主流。

在十九世紀最後的十年裡，摩利·布朗代（Maurice Blondel）就會經為這個問題而努力過。他是一位法國天主教教友及哲學家。他覺得自從笛卡爾（Descartes）之後，人們在哲學方面的進展可以有兩種敵對的態度：

(一) 把現代哲學的進展當作是一種誤入歧途，而予以排斥，認為它基本上是錯誤的，因此最後棄絕所有隨從它而走入某種形式極端主觀主義的人。

(二) 另外一個態度，也即是布朗代自己所接受的，就是投入現代哲學的發展趨向，明辨它的真正洞

察力及所關注的事項，向它學習。當它似乎對宗教問題先決地排斥時，要比那位反對者更加細慮地去研究，爲使它能對所謂的「超性」(supernatural)採取開放的態度。

布朗代集中注意於人主體的「意志」(will)，更注意人的「行爲」(action)。他於一八九三年所發表的早期論文「行爲」(L'Action)，廣泛地被認爲是一篇帶有真正哲學重大意義、富於構想力及創新力的作品。這篇陳述對於天主教思想的革新有一個可觀的影響。但在現代主義危機所留下的混亂中，布氏的理論對現代哲學的開放及對阿奎納(Thomas Aquinas)學說的漠視，卻使別人對它產生很大的懷疑。

布朗代的關注及見識被一群耶穌會會士很認真地注意。在這些人當中，最具影響力的是約瑟·馬里夏(Joseph Marechal)。他修改了布朗代的方法並貫徹地施行阿奎納學說的傳統，不注意力集中於「行爲」上，而在「知識」(knowledge)上。並且他也肯定地嘗試將康德(Immanuel Kant)與阿奎納關連起來。康德是一個生於十八世紀的德國哲學家。大家都說，他是現代思想家的其中一個重要人物。他是一個不簡單的專門哲學家。他的理論反映出，並且在某種程度上幫助了塑造出現代西方思想的很多特徵。

康德的一項主要關注點是「知識」(Knowledge)，以及它的本質和限度。現代科學的進步，特別正如牛頓(Newton)的著作所反映，已被一種懷疑論的經驗主義(sceptical empiricism)所威脅。康德發展了一套「認識論」(a theory of knowing)。這個理論似乎證明了那個新的歸納方法，雖然那個方法制止了他所認爲傳統形上學的託詞。康德形容他自己那一套爲超驗的方法(transcendental)。這需要對認識過程加以反省，以分辨出他稱爲先驗結構(a priori struc-

ture)。如果我們缺少了這種結構，便不能夠真正地認識了。

要想瞭解拉內，知道這方面的某些背景是很重要的。雖然爲他來說，最重要的課題是在超越一切哲學的對天主的體驗；但他時常都接納天主教的傳統，就是關於理性在哲學上及神學上的形式裡所擔當的角色。每個人都是複雜的存有，各自成長在不同的文化環境裡；所有這些不同的環境，由政治、經濟、知識及科技等不同因素所形成。每個人在宗教信仰方面能獲得的經驗，及這些經驗的性質，均是與個人的人生經歷很有關連的。哲學和神學就是要處理這一方面的事情，所以它們對各種不同的傳統表達方式的了解，有助於人們現在真實地體驗賜恩的天主。

馬里夏 (Maréchal) 努力不懈地鑽研康德的先驗法，由此創立了「先驗阿奎納學說」(transcendental Thomism)——應用康德的先驗法，但不以排斥形而上學作爲終結，相反的，以它作爲一個新的開端。

當拉內還是在巴伐利亞省普拉克 (Pullach in Bavaria) 耶穌會的哲學院唸書時，他已經獨個兒地把康德及馬里夏的著作，當作哲學課程的課外課本看過了。由這裡，拉內開始形成了他於理智方面的傾向。

在荷蘭瓦肯堡 (Valkenburg) 完成了四年的新經院神學之後，拉內於一九三二年七月二十六日在慕尼黑市受 Fahnaber 樞機祝聖，成爲司鐸。一九三四年，拉內被派前往夫來堡攻讀哲學博士學位。他的長上原本是希望他將來會教授哲學歷史的，但在夫來堡期間卻帶來了另外一個結果。

在這幾年裡，那位給予拉內主要新影響的人，無可置疑的就是馬田·海德格 (Martin Heidegger)。他是一位有獨創性的世界知名的思想家，那幾年剛好是他最受尊崇的時期。在那時候與拉內

在同一間修院中唸書的好幾位，都是後來於本世紀中葉，對德國天主教哲學的改革，擔當了主要任務的人物。

嚴格來說，拉內並沒有成爲「海德格派的人物」。他本人的哲學思想的基本傾向，引領他比較接近那些學自阿奎納的東西，而且更甚的，是接近馬里夏那一套。海德格所做的，是加深拉內那以宗教爲基礎的關注，就是生命的存有的一面及作決定的極端重要性。海德格教曉拉內，以集中注意問題作爲哲學的開端。他向拉內提供不同的範疇及主題；這些東西在日後都成爲了拉內神學的中樞點。最重要的，就是海德格讓這位年青的耶穌會會士可以跟德國哲學傳統下的一位正統思想家有不斷的接觸。

拉內的學位論文是在馬田·賀納卡（Martin Honecker）——一位新經院哲學家——指引之下預備而成的。那是關於阿奎納「知識論」裡比較難解但却是重要的一點；問題即是：理智在認知時，是否一定要依賴感覺的資料呢？這篇論文後來是以「在世界中的神體」（*Spirit in the World*）爲名印行的。這並不是一個按傳統方式對歷史的研究；相反地，這篇論文是嘗試以當時哲學界的發展情況爲依據，及用阿奎納的學說來分析人類知識的問題。拉內在當時的哲學思想方面所得的影響，是來自康德、斐希特（Fichte）、黑格爾（Hegel）及海德格等人——一批在思想界方面的卓越天才。雖然這篇論文是那麼的不平凡，但它却未被通過。拉內在一九三六年離開夫來堡，前往因斯布魯克（Innsbruck），轉變一下他的發展。由那時起，他的生命專注於研究及教授神學。

要瞭解拉內在現代天主教思想的貢獻，「在世界中的神體」始終是一篇基本的文章。正如我們已經知道了，拉內對於傳統及現代是同時關注的。這篇論文就是這方面的代表作。他慢慢地投入及理解阿奎納的思想，但他是以現代情況有關連的方式來加以瞭解。結果他開始了一種獨特的及高深的當代

哲學方面的領會：什麼是一個能認識而也能作反應的主體（a knowing and responsible subject）。

對拉內來說，成爲「人」，就是要成爲「神體」（spirit），向一切徹底地開放，就是對於存有（being）本身開放，向被他最後稱爲「神聖的奧秘」（The Holy Mystery）的開放。人所是的神體，却是取了肉體的神——在世界中的神體。我們永遠不能藉着某種直觀，立即認識天主，好像祂是與其他客體並列的一個客體。我們只能認識天主，有如遙遠的視界（distant horizon），而我們一切的認識及意志的行爲都在此視界中發生。我們存有核心的開放及超驗（transcendence），使我們一切行爲具有人的獨特品質。

雖然這本書「在世界中的神體」的大部份內容，都是詳細的講論有關知識的形上學；但閱讀這本書會令人更加清楚的明白，它所提供的對能認知主體（knowing subject）的一種思想，可以很容易地發展成爲宗教哲學。拉內自己就在一連串的演講中嘗試着這樣作。那時是在一九三七年夏天。這些講詞後來在一九四一年被印行，書名是「聖言的聆聽者」（Hearers of the Word）。

雖然其中的論證是相當錯綜複雜，但這部的主題却是直接了當的。真正的自我了解會令人認知人生最深的问题，就是天主這個問題。宗教不是在我們生命裡的一個強添附加物，而是最嚴格來說，它是生命的一切。不論我們是否意識得到，宗教這個幅度是隱含在生命的一切之中，並使一切具有意義。作一個人，一開始就以一種未曾反省的方式，卻是十分真實的方式，被安置在天主這現實的面前。推動我們尋找善——即「真」——的動力就是使我們向無限邁進；這之所以可能，是因爲這動力植根於同一天主；祂是一切存有的來源。

如果宗教哲學的第一個任務，是在人生活的中心點再次確立天主這個問題；拉內更跨遠了一步，他嘗試說這個遙遠的而自由的存有若祂願意的話，會以知識及愛來向我們通傳自己。由於人的神體的是取了肉體的，由於我們是時間及空間內的受造物，我們應當在我們的歷史上留心那奧秘的天主會作的可能啓示。

這是一種新的護教學（*apologetics*）。它既不在開始時以宇宙論證明天主的存在，也不接着辯論關於「可能的啓示」所有的外在徵兆。這種新的護教學，開始便從認知的主體着手，藉着他本身已有的體驗，使他對宗教幅度開放。要明白到人是先驗的，就是要明白到，在人所做的一切之中，已經與天主的現實有所接觸。要把這一方面與人性存在的時空間相連結，我們必須在歷史中去分辨，天主與我們的終極關係，是用言語或是在沉默中建立的。

拉內在一九三七年秋天開始教授神學，由此結束了他在此之前專務哲學的時期。這並不是一個很大的轉變，因為他在哲學方面的中心研究問題，就是宗教信仰方面的。在另一方面，他的神學並沒有將他早期的研究所得結果，簡單地取來作為已固定了的道理，而是把它當作基礎；然後逐漸使用它去研究他要關注的事情。他的哲學作品是被一股宗教力量所導引的。在這方面有一本書可以作證明：在一九三八年出版的「與寂靜相遇」（*Encounter with Silence*）。它收集了他在這時期所寫的禱文。我們可以由這本書認識初期的拉內。

因斯布魯克（*Innsbruck*）的神學院於一九三八年被納粹黨所封閉。在戰爭期間，拉內都是在維也納一所牧靈中心裡工作。他定期性地授課及主持避靜活動，並參與了其他的工作。這幾年的廣濶經驗，令他更加了解現在教會生活的實際問題。因此，他更注意發展牧靈神學。

人們最欣賞的普及書籍之一——「關於祈禱的需要及其所帶來之祝福」(on the Need and Blessing of Prayer)——在一九四九年初版。這本書的內容是從他在一九四六年的講詞中取出。當年是飢饉的一年，他於滿佈瓦礫的慕尼黑講課。他認識了戰爭及見到了戰爭帶來的後果，也與很多受害者有接觸，由此更加激發起那早已存在他心中的意願：要為那些有疑感的、受苦的、在掙扎的人致力信仰的服務。甚至在他最學術化的作品裡宗教哀愁感 (religious pathos) 也刻上了印記，它的來源和理由可以在這一年的經驗中找到。

在一九四八年至一九六四年期間，拉內於因斯布魯克當系統神學 (systematic theology) 教授。這是他孜孜不倦工作而特殊多產的時期。藉着這些研究工作，他對於天主教的傳統有一個很詳盡及豐富的認識。這方面的知識，是使他與其他當代神學家不同之處。

如果拉內在開始時的願望是發展出一種宗教哲學，來協助人們察覺到他們本身對天主奧秘的基本開放；那麼，他在神學方面的努力，就是使人們能夠藉着基督的訊息，認識他們自己體驗中的真理。「福音」並不是一部完全自外而來的書；在我們之內早已有恩寵的化工，「福音」就是把這事實明示出來，盡力把這方面的神學含意解釋出來，就是拉內所稱的先驗法的中心點。

「神學探討」(Schriften zur Theologie or Theological Investigations) 的第一冊於一九五四年出版。這部用德文寫成十四巨冊，是作者的創新力、活力及多方面的興趣獨特的見證。對於要瞭解在梵蒂岡第二次大公會議期間，及在這會議之前與之後，天主教生活和思想的重轉變，這十四冊書是十分重要的工具。

正如這些書冊所明證，梵二會議是拉內在六十年代初期注意力的中心。他以一個專家的身份參與

梵二會議，時常被主教團的成員諮詢。藉着他在不同的委員會裡的委員資格，他對梵二會議有直接的貢獻，特別是在與啓示、教會及現代世界中的教會有關的文獻。他對不同的主題，例如：有罪的教會、神恩、教會如聖事、地方教會、天主拯救普世的意願、及非基督宗教，所表示的意見都在會議文件的措詞上有很大的影響力。他不停地向有形的教會及其優先需要盡力服務，他的工作是繼續處理有關梵二會議的不同主題。

拉內比大多數人更快地體察出，梵二會議之後的時期要求比只是實行大會法令來得更多。會議的成功就推動教會去面对新的挑戰及可能性。在六十年代後期及七十年代裡，拉內談論的話題有不同的轉變。世界及教會在世界中所擔任之角色開始成爲他關注的中心。他以不同的問題作爲寫作題材：俗化、遺傳因子的操縱、馬克斯信徒與基督徒的交談，將來的意義及政治神學的發展。

一直到他在八十歲死去爲止，拉內都是很活躍的。他爲教會做出一個她時常都很需要的作證：他生命及思想的剛毅、敢於言論及揭示錯誤的勇氣、貫徹地做一個神學家的精神，還有，憑經驗及以思考力對永無窮盡的天主奧秘不斷地鑽研；這些見證是教會在今日和平常都非常需要的，他畢生的工作絕對不會是徒勞的。除了他對於當代天主教神學的革新有明顯的貢獻之外，他的著作對各處無法計數的，並處在無信仰及失望的黑暗中繼續奮鬥的人們，提供了光明和鼓勵。

本文譯自：Dan Donovan, "Karl Rahner Dies—Retrospect Presented", *National Jesuit News* (April, 1984) Vol. 13 No. 7, pp 1~2,8.

卡爾·拉內八十歲對生命之反省

卡爾·拉內著
易風譯

親愛的朋友們：

我美好而兩次舉行的（在 Freiburg 和 Innsbruck）八十生日慶節已經過去了。然而那許多寫來的或本人送來的那些我一空應該表達我的謝意的賀片還在留着。當我提到數百封寫來的賀片，或想到聚集在 Freiburg 的 Auditorium Maxi 上千的人，以及在 Innsbruck 慶祝時的數百人，那麼要表示感謝的「技術」實在成了一個問題。難上加難的是事實上，我在生日幾天之後，應該去 Innsbruck 附近的 Rum 的聖十字修女會的療養院，而至少幾個星期以內是不能再出來的。

我如何能感謝所有的這些朋友呢？從羅馬的教宗開始，直到許多德國、奧國的主教們，以及德國主教團的主席，修會的長上們，德國兩個主要政黨的領袖們，以及奧國的領袖們，許多巴西的主教們，來自全世界的同工們，一直往上（不是往下）數到世界各地我個人的朋友們。

在我所處的情況之下，我如何能感謝許多我不認識的人呢？（或者我再也想不起來了）他們送給我他們的賀片，並且時常感謝我，由我出版的作品能給他們的一些東西而驚奇，而我也時常驚奇感到難以爲情，如同聽到一位神學教授空而抽象的話一樣。

我除了現在印出來的幾句話以外，簡直沒有其他能做的事。但是這是我心理的話，而能做爲奇異事實的印證。這種奇異的事實，一次又一次的發生，每次發生仍是一種新的驚奇。就是人們

超驗方法 (Transcendental Method)

George S. Hendry 著

——由康德到賴雷——

武 金 正 編譯
李 秀 華

一七八一年六月，康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 出版了他的〔純粹理性批判〕(Critique of Pure Reason)。這時，美國爭取對英獨立的革命戰爭正要結束，法國大革命浪潮一波又一波地此起彼落。由於這本書的出版，康德也自認爲自己正開始從事一項劃時代的新革命運動——如同哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473-1543) 所造成的科學革命一樣的哲學大革命。事實上，這本書的確是一本革命性的巨著，不但在哲學上有其地位，而且透過其哲學思考方法，也深深地影響到神學表達方式的改變。

在神學上，當時〔純粹理性批判〕一書所給的立即衝擊是消極的，因爲這個批判方法直接危及「證明天主存在」的傳統方式。康德主張：由我們認知官能 (cognitive faculties) 的限度上看，若沒有感官經驗的輸入，就不能產生知識，所以單憑人的理智，是無法建構起有關天主的知識來的，因爲天主超越人的感官經驗。不過，康德並無意在此討論有關天主是否存在問題，他的目的只不過在「否認信仰可在理性知識的範圍中佔有地位」①罷了。

一七八八年，康德又出版了一本書，題名〔實踐理性批判〕(Critique of Practical Reason)。書中他闡明：信仰的地位只有在倫理經驗的範圍中才可能找到，因爲人類只可能在倫理經驗中遇

到那在範疇性規律 (Categorical imperative) 形式裏的無條件者 (the unconditioned)：譯者按：亦即絕對者天主)。康德當時對神學所給的影響，由積極角度來看，是來自這本書所表達的基本信念；亦即主張：「倫理經驗才是人類信仰天主經驗中的主要範圍。」這個見解，後來愈來愈爲人們接受，而被認爲是有意義的事實。

當然，(純粹理性批判)也並非對神學沒有好的影響。不過，最令人感到不可思議的是：這本書的主要信息居然逐漸、一步一步地走進了天主教神學的領域。起初，康德被稱爲「更正教的哲學家」：毫無疑問，他那排斥自然神學的論調，與路德認爲人的理智無法高攀、取得有關天主的知識的基本教導，非常吻合，幾乎如出一轍。這個說法對天主教而言是個異端，所以一八二七年教會就將(純粹理性批判)列入了「禁書書目」之中。一八七〇年，梵一大會議更在「天主之子」憲章中肯定：「天主是萬物的起始和終結，我們確實能夠從受造物方面，在人的自然理性光照下認識祂。」②「巴特 (Karl Barth, 1886-1968)：譯者按：本世紀更正教新正統神學派中最具影響力的神學家)就據此，在他的巨著《教會教義學》(Church Dogmatic)：譯者按：全書十二大冊，第一冊在一九三二年出版)中，以這個聲明做爲目標，大事攻擊自然神學。

不過，自此而後，情勢就開始大幅度改觀了。(純粹理性批判)逐漸很戲劇化地——甚而有點帶着諷刺味道地——顯出其革命性力量來了：康德所發展出的「超驗方法」開始在天主教神學界中慢慢顯出重要性了。這「超驗方法」，康德不只應用在人類的認知經驗的範圍裡，而且隨着(純粹理性批判)之後出版的(實踐理性批判)及(判斷力批判)(Critique of Judgment)兩書所述及的倫理性經驗及審美性經驗(aesthetic experience)，也都是採用這「超驗方法」而寫成的。到如今，這

「超驗方法」已廣泛地被為數眾多的天主教神學家所採用；他們不只把這方法應用到宗教經驗上，而且也應用了人之所以存在的整個人生經驗上了。

「超驗方法」是（純粹理性批判）一書的中心主題。這方法是在指出研究人類知識的一個途徑。但不是研究客體（認知對象）臨現於我們認知官能前面時，所實際發生的現象，而是研究使這些現象可能發生的先驗（a priori）條件——亦即使經驗成為可能的先決條件——這些條件也就是使我們透過認知官能產生知識的先決條件。康德自己最初所使用來描述這個方法的一張圖像，或許可以使這個不易讓人了解的思想變得平實易懂一些。他說：客體（認知對象）透過我們的感官讓我們接收到的印象（impressions 或譯「影像」）僅是一種「純資料」（the raw material），我們的「悟性」（understanding 或稱「理解官能」）隨後用這些純資料做為原料，從事加工過程，而產生出知識來

③。悟性（理解官能）是使用它自己的「機械裝置」——範疇（categories）屬這「機械裝置」中的一部分——來從事生產知識的加工過程的。範疇並非由經驗產生，却是固定存在於悟性（理解官能）之中的：悟性（理解官能）就像是範疇的「出生成長的故鄉」④。我們由感官得來的純資料，只有透過範疇這一裝置才可使客體（認知對象）經過加工手續變成知識。探討這些使知識成為可能的先決條件——這些條件是什麼？這些條件如何發揮其功能？這些條件又是怎樣使其發揮的功能產生實效？——康德稱這個探討是屬「超驗」的探討。他很謹慎地把「超驗的」（transcendental）和「超越者」（transcendent）兩個詞彙劃分清楚；後者屬於那些人類任何經驗都不可達到的領域中的概念，所以這些被稱做「超越者」的事物也就是不可證明，無法確認的了。

當今，衆多採用超驗方法研究神學的天主教神學家中，最負盛名的是賴雷（Karl Rahner, 1904

—1984)。當然，賴氏使用這方法時，曾做了多方面的適應工夫，不過他並沒有過分勉強地曲扭原義，以致讀者認不出它與康德的原義有什麼關聯。

賴雷同意海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的下列看法：康德所說的「範疇」只能在客體（認知對象）的知識領域中適用，至於與人類存在本質有關的知識，就必須使用別一種完全不同的類型的概念來探討了。海德格稱這種概念為「存在結構」（existentials）；賴雷也延用這個詞彙，但他並非是一個存在主義者。他稱自己探討的領域屬「人學」（anthropological）的領域，因為他希望探究下述事實：人類自我的了解會受歷史條件的限制，而且隨時間的推進而有所改變——換句話說，人類自我的經驗是可變的。雖然這是這樣說，可是實際上，賴雷所謂的「超驗人學方法」（the transcendental-anthropological method）的主要研究方向却是：在這可變的人類自我經驗中，設法了解支持這些可變經驗的基本恒常的不變因素。

賴雷跟康德間最顯著的差距在：康德把自然神學的地位置於超越者的雲霧之中；而賴雷卻將它抽出，放到超驗的領域裡去——在超驗的領域裡，自然神學的功能是探求人類獲取有關天主真知識的「可能條件」（the condition of the possibility）。因此，賴雷需要設法解決康德與梵一大公會議之間明顯存在的矛盾：康德否認自然神學的可能性；而梵一「天主之子」憲章却肯定人類理性能夠認識天主。賴雷，跟一些當今的天主教神學家一樣，也主張梵一有關這方面的聲明是屬「超驗」性的聲明，而不屬「現象界」（factual）的。換句話說，梵一的肯定並不是指「實際上」人單靠理智，就可得到有關天主性質的知識（the actuality），而是指人有獲取有關天主性質知識的可能性（the possibility）——亦即「天主『能夠』被人的理智所認識」（cognosci posse）。有關天主性質的

眞知識只在天主聖言的啓示中才有，可是除非人類有了上述對天主知識的先驗條件，人類是不可能從聖言的啓示中，在這方面獲致任何眞知識的——不過，人類實在是有一種對天主知識的先驗條件，不管他是否清楚的意識這點。

賴雷認爲：當梵一大公會議在說「天主是萬物的起始和終結」時，所要說的是：天主是「萬物的根本基礎及絕對的未來」(the fundamental ground and absolute future of all reality)⑤。這一知識本身雖應透過我們的經驗才能被我們認識，但是這知識本身是屬天主聖言的啓示，我們要認識，就必得有先驗的條件。換句話說，梵一大公會議的聲明跟康德所說的天主概念的「圖式」(schema 或譯「圖像」)有點關係。雖然如此，賴雷還更進一步指出：天主並不只是起始和終結而已，天主在「起始時」和「終結時」，同時也顯示出自己是創造者和救援者。

賴雷也用了這超驗人學方法來反擊康德自己。廣義來說，康德思想的要點在：人類理性知識必須透過感官經驗，然後再由悟性(理解官能)裡的先驗概念加工，才可獲得；任何想把這理性知識的領域擴大、設法使之超越感官經驗範疇的努力，都是一種幻想，絕對不可能有任何成功的希望。事實上，康德認爲自然神學不可能存在的論調，也不過是康德這個廣義思想的一部分而已。康德這個廣義思想，不只可應用到有關天主的知識，也可應用到有關世界的知識，甚至還可應用到「自我認識」上的確，誠如康德自己所說，在我們內是有一種無法克服的催迫力在驅使我們，強迫我們去獲取有關天主、世界及自我的詳盡確實的知識；而這驅使我們的催迫力是由我們理智本有的特性產生出來的，所以我們必然隨着它去努力認識天主、世界及自我。

按照康德的說法，認識(了解事物)屬悟性(理解官能)的功能，悟性(理解官能)中最主要的

功能是聯繫 (combination) —— 把兩個獨立的現象用範疇關係連在一起。範疇關係有「部分」(partial)、「相對」(relative)、「條件」(conditioned)……等；兩個獨立現象，除非經過悟性使用部分、或相對、或條件……等範疇關係將二者聯繫起來，不可能產生知識。可是我們的理智在努力獲取有關天主、世界或自我的知識時，却要跳過這部分、或相對、或條件……等的範疇關係，去尋覓那「整體者」(the complete)、「絕對者」(the absolute)、或「無條件者」(the unconditioned)。如此，我們就非得讓我們的理智超越感官經驗領域的界限不可了；若然，我們自然就進入到幻想的絕境裡來了。

把上述理智能夠超越感官的時空領域的說法，放在康德的思想架構中是有點怪異，也有點矛盾：最令人覺得不可思議的是：康德居然對這矛盾視若無睹，讓它安然保持在「純粹理性批判」之中。在此，康德很輕鬆地默認：人的理智可以有能力超越他自己給理智所定的極限——時空——的限制了。人的理智既有此一性質，接下來，在「實踐理性批判」中，他就更進一步地允許這理智有權進入神學的領域，要求天主必須存在了。可是，康德在此却儘可能避免去問這個原動力——驅使我們理智超越時空極限的原動力——可能的來源的問題。一般來說，康德自我抑制的能力是相當受人稱讚的；可是，以賴雷的觀點，康德在這件事上的自我抑制未免有點違背哲學的基本特性了，因為賴雷認為：哲學的本質應是「絕不能事先排除任何先天就不樂意討論的主題」⑥。

賴雷認為：假如順着康德沒討論完的方向繼續下去，超驗方法必可引導「哲學的人學」進入神學上的先驗領域。否則，我們又怎能說「能給有限者一個絕對的方向，引導它走向無限者」⑦呢？因此，賴雷就順着康德未盡的路走下去，發現了「人類的超驗性命運，這命運是由我們所稱的恩寵及天主

的自我贈予所支持的」⑧。

賴雷的「超驗神學」——有時賴雷自己也如此稱呼它⑨——能讓人們憶起聖奧斯定的那句名言：「祇造了我們是爲了祇自己的緣故 (ad se)；所以我們的心若不能安歇在祇內，就會得不到安寧。」⑩「心靈不得安寧是人類經驗到的事實。在這事實的情況下，賴雷實在找不到理由可以解釋：爲什麼不讓哲學運用其超驗的考察方法，去探討存在於天主內的終極根源？」

註：

- ① Critique of Pure Reason, (trans. by N.K. Smith; New York: St. Martin's Press, 1965), B XXX.
- ② DS 3004. 在施安堂譯本的頁七三五：稍做潤飾。
- ③ 同註①· B 1.
- ④ 同上· B 90.
- ⑤ "Theology and Anthropology," (神學研究論文集) (Theological Investigations) 冊九·頁三四。
- ⑥ "The Current Relationship between Philosophy and Theology," (神學研究論文集) 冊十三·頁六三。
- ⑦ "Experience of Self and Experience of God," 同上·頁一二五。
- ⑧ 同註⑥·頁六二。

- ⑨ "Possible Courses for the Theology of the Future," 同上, 頁四五。
- ⑩ (懺悔錄), 卷一, 第一章。本文節自吳應楓譯本(台中光啓民五十年臺三版)頁一; 但稍做修正。

本文譯自: George S. Hendry, "Kant Anniversary——'Critique of Pure Reason: Karl Rahner's Transcendental Method,'" Theology Today, 38(1981)365-368.

八十歲的卡爾·拉內仍在問問題

Ronald Modras 著

許 易 風譯

年已八十歲的卡爾·拉內依然在提出問題。自一九〇四年三月五日開始，在他大部份的生活時期，拉內給我們樹立了一個詢問精神的表樣。按他的神學來看，這正是我們所以爲人的原因。

拉內的問題並不常受人歡迎。當他還是一個年輕的耶穌會士在 Breisgau, Freiburg 大學唸哲學的時候，他寫了一篇遠勝只是重覆聖多瑪斯和他的評註人的論文。拉內推廣了聖多瑪斯知識論的路線，以下列的事實爲知識論基礎：我們以整體的現實爲對象而追問它的意義。他博士論文的指導教授，針對他這種努力的創新，並不喜歡，沒有通過他的論文。

以探討神學爲專業的途徑上，拉內並未放棄追問的藝術。一九六二年，因他對傳統士林學派對教會道理公式化表達的追問，使他被置於羅馬預先檢查的行列之內；沒有教會適當權威人士的准許，他不准出書或做公共學術演講。

今天他的最主要語言寫成的作品書目，超過三千五百個題目。他最近所出的神學論文選集 (*Scritti Zur Theologie*) 包括他對一些問題的評論，諸如：留在有罪教會中的勇氣；婦女的晉鐸；對自己決定負責應有的條件；以及耶穌會在與梵蒂岡齟齬之後的情形。這些文章雖在某方面激起了一些不自在的困擾，而這些問題却繼續存在未受阻遏。

假如不是因爲有拉內，第二次梵蒂岡會議會毫無疑問的，變成另外一種樣子。今天我們所有天主

教人士因為他而有所不同。然而無數受過教育的教友，有神學知識而頗有了解他的能力，却仍對他的思想一無所知；多是以他有名的行文晦澀而拒讀。

即使最老練的讀者，要與拉內所用的分詞鬭爭，把他在一連串附屬子句中所包含的信理神學解析出來，也要費些力氣。但是，拉內常指出，清楚並不是真理的唯一標準。他的寫作風格表示了他的信念：神學在於保持以前已建立的，然后再從新追問方能進步。然而要從何處下手去探討他廣泛的全集，而不致在不熟悉的觀念和暗示中迷路呢？當然不是按年代的秩序去讀他的作品。

拉內最早的著作，雖然含蓄，也是他作品中最使人可怕的。他的第一本重要的書，在世界中的神體（*Spirit in the world, 1986*）是他的導師所否決的哲學論文。在此論文中，他對康德關於我們所知多於以感官所得的經驗的問題予以答覆。拉內回答說，由於我們從不間斷地追問問題，這一事實可證明我們有個超越時間和空間，而趨向絕對現實的目標。我們的回答只能引發新的問題。再者，我們問是什麼和為什麼；不只是追問這個或那個，而是問所有的存在和我們自己的存在。

假如我們研究我們的問題和發問的我們自己，那麼我們發現我們不只了解個別物體，但是也嚮往一個無限的視野（*infinite horizon*）而伸展。這種超越感官而向一個無限的絕對伸展，使我們成了有神體的存在，這就是人的特徵。如果我們對最後現實和我們本身存在的問題停止追問，我們會退居於聰明動物的地位，而不再是有位格的人。我們是人，因為我們追問沒有止境的視野，那不可透視的奧秘，那就是天主。就如拉內以後在他的寫作中所說的，當我們問我們為何發問，想我們為何思想時，我們發現我們自己不但是在世界中存在精神的個體，而也是站在宗教的門檻上了。

拉內雖然摒棄了康德的結論，却承認他的出發點，就是人和人的思想方法，也就是一些實際或可

能的現實之所以存在的必需條件。在他的第一本書內，拉內討論了人類知識的必需條件。在他的第二本書聖言的聆聽者（Hearer of the Word, 1941）中，他討論了自由而有理性的人接受可能的神聖啓示的必需條件。

從開始，拉內的神學就是以人爲中心的神學；他的人學是神學的人學。這並不是說，他以人來代替天主成爲中心。然而他的用意是當他設法了解或解釋天主、基督或教會道理的時候，他不以與自然界有關的宇宙觀念，而是以人和人的範疇。如知識、自由、愛情、時間、空間和歷史開始。

最後這一範疇在拉內的神學中特別明顯；這是他於Freiburg在Martin Heidegger之下研究的結果。我們是歷史中的人，我們所有的抽象觀念和高貴價值沒有一個不受歷史的影響。我們生活及存在的每一面都受歷史的影響。人的一切沒有在它之外的，就是人的本性也不例外。所以，（拉內毫不猶疑地下了結論）如果人的本性受了歷史的放變，則自然律也是一樣。

爲拉內來說，歷史性不可能與人類分割是一個「極深的基督信仰的觀念」。只有在歷史中，我們才能找到救贖。只有在歷史中，我們才能從天主聽到可能的啓示。

第二次世界大戰，打斷了拉內在Innsbruck大學的教書工作，使他到維也納的一個牧靈機構去工作。從那時以後，他對牧靈工作的關懷是顯著的。等他回到了Innsbruck的職務以後，他已不能專心於長篇大論的著述。他忙於應付報上讀者向他提出的個別問題，他覺得有答覆的責任。最重要的是現代人如何能夠「清醒的批判，同時又是一個基督徒」。這個問題是他著作顯然的目的。

拉內決定放棄撰寫一本神學大全，却樂於編輯並寫一些文章。他的論文集現在已有十五本，在德文約有八千頁譯成了英文，題名爲Theological Investigations〔譯者按：中文可譯爲「神學探討」〕

。在英文共計二十集）

他廣泛的編輯工作，以十本的 *Lexikon Fur Theologie Und Kirche* (1957~1965) 開始。他在三萬多題目之中，他寫了其中的一百三十五篇。從那時起，他也幫忙編了一系列的專文，討論有爭論性的神學論題，就是 *Questiones Disputatae*，一套四本的牧靈神學手冊，和一套六本為牧靈而寫的神學百科全書為傳教用途，書名 *Sacramentum Mundi*，現在已經銷售一空。但是其中的主要文章，又重印了一本簡要神學百科全書。一九六五年他協助創辦了國際神學雜誌 *Concilium*。

在如此廣大的產量之中，從開始某些主題就在拉內的寫作中顯得突出。無論何時，不論碰到任何題目，拉內就把集中在恩寵神學上的主要觀念提出來一起討論。「天主自我通傳」構成了拉內神學的中心焦點；天主的德能與臨在在基督內降生於世，啓示了自我給予的天主是無所不在的，祂以賜予恩寵的方式處處臨在。

拉內的神學是普世恩寵的神學。這就是他把教會想成是一種聖事的起源。這項道理被第二次梵蒂岡大公會議所接納。這也是他的多受詆毀的「無名基督徒」一詞的根據。雖然他不堅持使用這個名詞，他却堅信這種現實，不知道用什麼更好的方法稱呼它。反對使用這個名詞的評論者，也不能給這種現實起一個更好的名字。

「無名基督徒」代表拉內為了使耶穌中介的獨特性和天主普救世人的意旨以及第二次梵蒂岡大公會議的教導能夠協調所做的一種努力。就是甚至在觀念上，自認為無神論的人們，也能做出具有救恩價值的信望愛行為。慈悲的天主的治療力量，不但是教會中能為人自覺地體驗到；有些人也能不自覺地，不思想地體驗到。凡是有勇敢、信賴和愛情的所在，天主就能在「每日生活的奧秘中」被體驗到。

這是拉內的耶穌會士靈修的特別標誌。

拉內在耶穌會中已六十二年；很難把會祖在他身上的影響完全說出。每天經驗到天主，在萬物內看到天主，對永遠更偉大的天主開放，這些都是依納爵神祕主義的真諦，而在拉內的寫作之中獲得了新的綜合和說明；其方式與內容多應歸功於對依納爵神操的經驗。

他在「羅耀拉依納爵」(Ignatius of Loyola, 1579) 的對天主直接經驗的討論，說明了拉內從開始就在探討信仰基督者對天主的經驗。這就是他在研究神學上的一貫論題。事實上，他的卓越貢獻，就是使人類在歷史中的經驗和聖經與傳統並列，成為教會神學的泉源。這是我們今天應該向拉內特別表示感謝的。

在拉內的倫理神學中，依納爵的影響也是明顯的。教會中的動力因素 (The Dynamic Element in the Church, 1964) 中有一章，討論依納爵分辨神類規則的邏輯及它的前設。一個人可在實際的情況下，凌駕、超越抽象倫理的普通準則，可以找到天主對他的具體旨意。一種「無法表達的個別」因素存在於每一實際的情況中，同時帶來一般或普通原則所不能列出的具體要求。在這些原則以外，我們也得面對個別要求的規定。

在拉內對人工節育與遺傳工程所寫的文章中，人的個別性和歷史性的倫理含義是明顯的。在他最近所寫的「對成年基督徒的反省」，這種倫理含義也是明顯的。此文將在一九八四年夏季出版的「神學文摘」發表。

在這篇文章之中，拉內召請人達到一種成熟，他尊重普通的標準，但是也承認這些標準並不如通常所證明的那樣清楚和毫無含混。在政治上、經濟上、削減軍備上，在所謂的「其他生活方式」(

alternative life styles) 和家庭(節育)計劃上，問題的複雜不是普遍原則可以答覆的。個人自由的選擇範圍比普通假設的大的多。教會可以提供解決問題的方針，而不是實際的解決方法。

拉內最重要的新近著作，無疑的是他的「基督徒信德的基礎」(Foundation of Christian Faith, 1978)。雖然他把它形容為對基督信仰觀念的「第一層次研討」的「序論」。這本書比他所寫的任何作品更適合做為他的神學的綱要。這本書並不是為初級程度的人寫的，不該推薦給對拉內的範疇不熟悉的讀者。即使有耶穌會士 O'Donovan 神父所編的最好的手冊「恩寵世界」做為補充讀物，「基督徒信德的基礎」也不是初學者的讀物。

初次閱讀拉內的一個方法是經由別人專為介紹和解釋他的神學的作品，這類書籍正日漸增多。

Robert Kress 的拉內手冊，是其中最好的一本。至於閱讀拉內本人的著作，沒有比從他的靈修和牧靈的作品開始更好的了。

在他的道理和默想中，我們可以發現拉內在從事於神學事業所做的一切，最明顯的就是回答問題，對生活在日益多元世俗化的社會中的人們的宗教需要予以響應。拉內的靈修和牧靈寫作，在內容上仍一樣地學術性；但是在言詞和文體方面却更吸引人。

「徬徨歧途的基督徒」「你信天主嗎？」「永年」「每日的信德」和已經提到的「羅耀拉的依納爵」是他較不艱澀的著作。在他牧靈的作品中，「將來的教會形像」為以後千年開闢了道路，並邀請讀者接受無政治影響的、民主的、合一的教會觀念。

假如其中的一些書籍已絕版或無法獲致一本關於拉內最近二十年對靈修和牧靈事務的廣泛選集，最近已由「crossroad」公司出版，題名「信仰的實踐：現代靈修手冊」。其中搜集了六十五個短篇

摘錄，論題由「爲什麼我今天是一個基督徒」和「將來時代的靈修」，到「祈禱」、「瑪利亞」、「公義」和「和平」。

一個人只需要對拉內重覆的論題一熟悉，唯一剩餘的工作就是按照興趣從他的「神學探討」和其他各種的著作中選擇有用的論題。他最新被翻譯的著作是「愛耶穌和愛近人」，其中收集了一個默想及兩篇演說：「愛耶穌的意義」和「誰是你的兄弟姊妹？」在此當中讀者可讀到容易了解，並當富有靈感的散文。讀者會找到一個多元的基督論，非教長統治的世界教會；在此教會中，大家是平等的基督徒；在真正的彼此溝通之中找到天主。

拉內的著作時常要經過好幾年才能編成如上所舉的選集。要找到他大多數尚未成書的新近論文沒有比「神學文摘」更好的來源了。幾乎每期都有一篇拉內近作的譯文。

在讀夠了拉內的論文，體驗到他所談論的是什麼之後，就可準備好需要毅力去閱讀他的四百七十頁的「基督徒信德的基礎」了。在拉內令人不可相信的多重的作品中，有許多主要論題是他神學的標記。這書沒有包括所有，但已收集了大部份的論題。

在大約八十年中，卡爾·拉內一直在問問題，提供答案。問這些問題有時需要勇氣，但是在他的答案中，常是忠實的。在他的燦爛光輝之中，却有一種不平常，幾乎是使人甘心降服的謙虛。

拉內會這樣描寫過他生活的目標：「我只是願意做一個普通的基督徒，並希望……以卑微的方式在現世和永遠能夠體驗到救恩。我也願意做一個普通的天主教神父，並能以此身份幫助別人也成爲基督徒。」

本文譯自··· Ronald Modras, "Karl Rahner at 80: Still Asking Questions" National Catholic Reporter Vol.20, No.20 (March 9, 1984). Ppa.15.

簡述賴雷幾個重要神學思想的

Edward Vacek 著

發展歷程

胡國楨譯

只要是天主教的教友，都能很明顯地體會到：近二、三十年來，天主教的神學，不論在風格上、或是在內容上，限過去好幾百年的傳統說法相比，都有了戲劇化的變革。直接促成這一巨大變革的大功臣中，卡爾·賴雷神父（Fr. Karl Rahner, S.J.）就是一位。他那強韌有勁的影響力，連天主教外人士都能深深感受到。當然，對本世紀天主教神學發展上的躍昇有過直接、間接貢獻的神學家還很多；不過，大概很難再找到另一個神學家，給予這次神學發展的衝擊及積極助益，有超過賴雷神父的了。尤其在神學課題的追尋探討的方法方面，以及在解決所提出問題時所給予的基礎性結論及答案方面，賴雷都指出了具有開創價值的嶄新方向。這點使得他不愧被當代神學界尊為「當代神學的象徵」。

本文的目的，在研討賴雷神父本人部分重要神學思想逐漸演變成成熟的進化歷程，希望能追踪他神學思想發展時留下的痕跡，描繪出他幾個最重要神學思想的發展方向；如此，日後若要進一步研究別的神學家在這世紀劃時代的神學發展中所有的貢獻，以及整個教會神學思想的進展，就容易多了。此外，由於一般企圖詮釋、發揮賴雷神學思想的學者，幾乎都很少注意到他神學思想發展上的時間因素，及因此而有的先後關係和意義，大都只是靜態地把他所有作品視做一個整體性的單元，加以引述和解說；甚至有些很認真傳佈他作品思想精髓的人，都很少弄清楚他們所引述資料最初發表的出版日期。

在這情況下，本文所做的嘗試應該算是有價值的；何況賴雷本人對上述不顧時間因素的評述、發揮也深表不滿：例如，最近他在替 Louis Roberts 所寫（卡爾·賴雷的成就）①一書做序時，就提出委婉的譴責及糾正，他說：「作者沒有指出：今天的我已不常、也沒有必要再講這樣的主題了……，這種說法是多年前的我的說法。」②

賴雷神學思想演變中，最基本可追溯的變遷是：由高度收斂集中而顯得有點狹窄的觀點，逐漸走向愈來愈寬濶胸襟且有包容力的視野。這個發展方向的重要意義，在本文的一步一步敘述中將會逐漸露出來，也愈來愈明顯。這個變遷的痕跡，在其神學方法論及神學內容上都可發現，我很願意在他神學思想的這兩方面提供些許的重點說明。

壹、神學方法論

首先，必須聲明：乍眼望去，賴雷神學思想上的方法論，似乎看不出有過什麼形式上改變的痕跡。事實上，他本人也很少費心去管所謂的方法論上的問題，他似乎總是一個具有高度獨創見解的思想家——思想把他帶到那裡，他就往那裡想。不過，在他寫作立論的方式上，還是能夠看出其演變踪跡的。這個演變的發展方向可以粗淺地描述如下：逐漸地由那具權威性、幾近獨斷、而且簡單明瞭的立論方式中超越出來，而趨向把立論基礎放在人類的經驗上——不論這經驗由何而得——這種立論方式常是較複雜，更須做多元因素的考慮。我們至少可在兩個範疇裡，指出賴雷神學思想在方法論上，有這樣的演變發展傾向：其一，在天主啓示及人類現實存在間的關係上；其二，在天主教傳承之外的史料（Extra-Catholic sources）運用上。現在我們就以這兩個範疇為例，一一加以說明。

甲、經驗

在賴雷的早期神學作品中，經驗並未常被提及。他那時期的寫作，似乎只像一道「翻譯」的手續，把較古老的神學概念表達形式，「譯」成較新、較合時代的表達形式罷了。他使用了海德格的恢復的方法（Heideggerian method of retrieve），把教條式的信理復活起來，並且運用當代哲學作為工具，探究發掘這些教條式信理所蘊含、更合理性的深層意義。他哲學上的基本主張，在他早期出版的兩本書中有着詳細的敘述：他並不關心所謂的「經驗的陳述」（*deliverances of experience*），反倒重視經驗或啓示中的各種可能性的條件。他甚至強調在信理及經驗之間有着尖銳的對立因素存在：一九四七年中，他曾控訴經驗與罪惡間有很深的關聯性，這個關聯性就像教會必然有犯罪的可能一樣，是個明顯可見的事實。這個事實並不是憑「人類有問題的、缺乏實質基礎的、且被罪惡所扭曲了的經驗來光照」所能夠了解到的，却需靠「天主啓示的光照」才能了悟。上面所述的這類主題，是屬於「信理的範疇」亦即必定是天主啓示的內容本身這樣說……而非……來自受了傷的人性所發出的聲音」。按賴雷當時的看法，大眾共識見解的價值有多少，是值得懷疑的。③

在這樣的一個觀點下，所值得特別注意的是：早期的賴雷在神學工作者所用的資料中，把啓示和經驗做了尖銳的劃分。賴雷早期所理解的「啓示」，似乎絕大可能只是個有時空限制的詞字。他的「啓示」只是在某一個範疇中的啓示。賴雷把天主超性啓示中「（只發生在）此時此地」的特性，與「真理與聖善的聖神」之無所不在的性質間，做了區分。他當時的「啓示」並不包括後者。對一個神學工作者來說，這個區分的工作只不過是個形式上的工作罷了：就是只不過審慎地把一個詞字適當地放

入某一形上脈絡的恰當位置上，並把特定訊息塞到其他知識脈絡裡的恰當地位上去罷了。這種「啓示觀」，所關心的只是天主，而不是人——除非這個人是個有附帶條件的人；亦即只有在先決上認定「人不會自我反省，甚至天真到不知如何了解自我」的這種人類學觀點下，這種「啓示觀」才會關心到人。④

在一九五〇年代的十年中，賴雷是把人類經驗當做一個問題來看的，而這問題的解答必須在啓示中才能找到。人類經驗被視為是存在於「有意識的基督徒生活」之前的現實，並且最要緊的，是這經驗終究需要被整合入有意識的基督徒生活之中⑤。至於談到像「信仰告訴我們」「特利騰大公會議如是宣告」之類說法的意義，賴雷認為啓示及教會訓導就像一個由外而來，提供給我們的判斷準則，我們以其做為判斷某一行爲或一般經驗是錯是對的標竿。他認為外來權威的存在是可以被接受的，就算這外來權威跟人類的一般經驗及宗教經驗相抵觸，也無傷大雅。神學家的工作，就是要將天主已經給了我們的啓示真理與我們經驗之間的關聯性，解釋清楚。⑥

反過來看，賴雷從一九五〇年代的末期開始，致力於從另一新的角度來反省人類經驗的價值。他由那時開始懷疑，前述把人類經驗強用啓示及教會訓導來做權威性詮釋的做法是否得當；他認為把人類經驗用一個先於這經驗而存在的東西（例如啓示、或教會訓導）來衡量，這種做法是值得商榷的。基督徒若要正確地詮釋經驗，就必須避免誤解（或強加外在意義進入）這經驗本有的真實內涵；因此，在這個觀點下，啓示既是準則，就必須使之在忠實於經驗本身的條件下來詮釋經驗，絲毫不可任意把經驗內涵加以曲解。在此同時，賴雷開始要求神學工作者應以「實際的生活」出發，以其做為研究探討的基礎，而不僅僅把「標準的定義」做為唯一的神學思考的立足點。此時，賴雷寫了有關超性存

在 (supernatural existential) 的論文，他宣稱：人在何時何地體 (經) 驗到自己，他就在其地體 (經) 驗到天主的恩寵；反之亦然。賴雷主張：基督宗教教義真正的立論基礎，是生活的經驗。一九六一年，他開始談論一個新的「啓示觀」，主張有些啓示的客觀內容並不一定需要包含在「正式的救恩史」內的天人交談溝通的記錄中 (譯者按：亦即賴雷主張在聖經記載的救恩性啓示之外，還有所謂的「一般性大自然的啓示」)。^①

一九六〇年代，賴雷又重新開始繼續研究他早年曾經探討過的一個課題：「一句話，及這句話所表達的內涵，二者之間是有分別的。」此次，他把這個觀念應用來反省基督宗教傳承中的範疇性資料 (categorical data)。他指出：具體被各個時代使用來表達天主啓示的各種標準說法模式 (models)，多多少少都受各個時代的影響，是各當時代社會情況及社會條件下的產物。他很能認同當代人們普遍存有的這種懷疑心態：「怎麼可能以有限的方式或有限的範圍把人與天主相遇的事實表達完全。」是的，採用範疇性的表達方式來敘述基督宗教的教義，常常需要冒著可能變成敘述某種偏狹的意識型態 (ideology) 的危險。當然，基督宗教的教義，是必須使用一些範疇性語言和型式來敘述表達，但是也必須避免把任何一種的語言型式的表達加以絕對化。在範疇性的啓示 (categorical revelation) —— 聖經及基督徒給基本啓示所給的解說都屬範疇性的啓示 —— 存在之前，超驗性的啓示 (transcendental revelation) 已經存在的了。因此，神學的工作，就不僅僅只在盡心推敲以往曾經有過的各種表達格式 (formulations) 的意義，重新加以敘述發揮，而且更要進一步尋求更新穎的表達格式以解說啓示的奧秘，這奧秘事實上是沒有任何表達格式都無法充足詳盡地完全解說清楚的。神學的工作，似乎至少有一部分應包括從事跟基督宗教教義本身所有的同樣的任務，就是蒐集並融

合世上一切因人類真誠追尋而肯定了的真理，因為一切人類生活的經驗，在其最深層的底蘊裡，是存在着基督宗教教義的根基——天主的啓示。⑧

一九六〇年代後半期，賴雷開始出擊反對「信理教條式的實證主義」(dogmatic positivism)。持這種主張態度的人，只把神學工作者的任務局限在整理教會官方正式發表的信理教條上，亦即設法指出信理教條的歷史沿革和形成過程，使之更具理性基礎，更有可理解性。他提醒神學工作者：他們工作的重心，應該是問當代的人類如何才能「真實地」體(經)驗到自我」，而不僅僅在詮釋、評述梵二的文件及思想。神學的任務，是替信理教條及當代人類的自我體(經)驗二者間找到關聯性；若然，神學才真正可被視做是「以人爲中心」的了。是的，在做聖經研究之前，應先探討「超驗的人學」(transcendental anthropology)：這只是神學工作該有的一個例子。⑨(譯者按：請參閱本期另一篇文章「超驗方法」，頁一一—一八)

賴雷往後的作品中，更稱人類的經驗有「永恒不朽」的價值。除非有生命深沉的體(經)驗做爲信仰可能的條件，基督和祂的聖神都是無意義的⑩。因此，賴雷在他一九七〇年代前半期的一些作品中主張：深度的現世經驗是從事神學工作的必要條件，因爲這深度的現世經驗實在是信仰的必要條件。這也就是爲什麼，他在一九六八年時堅決主張：在討論司鐸問題時，必須由今日司鐸的經驗開始，而不是以傳統的觀念，甚至梵二的理想做爲起始點。一九七〇年，賴雷以他那新穎而膾炙人口的典型特徵 *der mensch von heute* (當代的人)，針對古老的聖事神學發出了不滿之聲：這古老神學的各種理論違反當代人們的 *Wirklichkeit-bewusstsein* (真實生命的感受)；因此，這些神學理論應被新的神學理論來取代。神學，在人的生命，不是用來補充這生命的不足，而更是用來加深這生命

的體（經）驗，使之更清晰明朗。①①

如此，到了一九七〇年代的中葉，賴雷對現世經驗和信仰「對象」間的關係，達到了一個辯證性的了解。一方面，明顯的「基督宗教教義只不過是把人模模糊糊體（經）驗到的自我真實存在加以清晰明朗的表達出來罷了。」另一方面，人對世界和自我的恩寵的體（經）驗，使他自已範疇性的信仰得到滋養和保護①②。

總之，賴雷神學思想的方法廣度增加了，已超越他以往範疇性啓示的狹窄限制，邁向人類經驗的廣大領域，亦即深入人類經驗底層的超驗性啓示。神學的任務，不僅僅只在把過去已有的資料加以翻譯及找到其與現時代的關係，更是把各個時代、各個地方、隨時隨地都在發生的啓示表達出來。

乙、天主教以外的史料

這樣說或許太冒昧；賴雷早期的神學思想觀念認為天主教傳承「擁有全部真理」；其他天主教外的一切傳承，除非吻合天主教傳承的真理，都是錯誤的。不過，他當時觀點及研究主題似乎是造成這傾向的原因。早期的賴雷會說：歷史性的啓示只出現在基督宗教的教義之中，而且只有天主教會正式地取得這天主自我啓示「獨佔性」的財富。天主教會是唯一可使人恰當地找到自由給人有效啓示的天主，除此之外別無他處可覓得天主。賴雷也會以嘲笑的口吻批評某種理念，說它是「誓反教一樣的觀念」。他同時也對只認為歷史研究才有價值的自由派「誓反教異端」加以攻擊。直到一九五〇年代早期，賴雷還是如此寫：非基督宗教及其思想不可能給天主教教義補充增添些什麼，它們只可能吻合基督宗教的教義而已。這些非基督宗教全都是多神論者；由神學觀點來看，它們全該被視為與罪惡為伍

者。⑬

隨後，賴雷接受徵召，承擔起研究天主教與路德思想間的相合點及一致性的工作，涉及的個案很多，諸如：聖經唯一、成義問題、聖體（餐）聖事、聖事（禮）與話語的關聯性等，研究顯示一致性極高——至少賴雷自己相當滿意。由於這大公性的合一運動的急速進展，使得賴雷有機會更仔細地衡量天主教正式傳承以外的各種傳承的價值。

可能是由一九五三年開始，賴雷正式開始真正嚴肅地採用教會之外的傳承了。他同意在神學、禮儀等各方面，更正教的各教會是曾使一些真正屬於基督宗教精華的潛在因素具體地實現出來，而這些潛在因素在天主教會內却從未理解到。例如：他也接受更正教的釋經學者所主張「不可能用聖經來證明聖事（禮儀性聖事）是由基督親自建立的」。至於，非研究宗教史的一般歷史學者所清楚研究的結論——天主教一貫採用來證明某些信理教條能直接而明顯地追溯到基督本人的典型證據，這些證據的確實性無法肯定——賴雷同意這個說法。⑭

在本文寫成（一九七五年）的前十年間，賴雷也催促神學工作者務必開放，要以開放的態度來跟其他世界的觀點做真正的交談，交談的對象甚至應包括無神論者。他主張天主啓示的真理及其恩寵，也能在正當的非基督宗教中具體地被發現，他希望基督宗教的神學能從非歐洲型的諸文化傳統裡的智慧和哲學思想中獲得助益。假如賴雷早些嚴肅地參與交談（此即「教學相長」的程序）；假如賴雷早些知覺到許多非歐洲型的哲學智慧，與基督宗教的神學思想含有相同的意義；那麼，他也早就已經把自己的視野謹慎地打開了。

最後，我們可以看一段賴雷一九六六年所主張的一段話，他說：「我要很清楚地強調：我們還有

很多東西該學習，不只該學更正教的釋經學方法及聖經神學，而且該學更正教的系統神學。①」如此，賴雷的神學似乎已經走出了閉關自守的孤立主義立場了，正在邁向人類更寬廣的思想原野；在這個寬廣的思想原野裡，基督徒的思想和非基督徒的思想，對一個神學工作者來說，都是有吸收價值的。

貳、神學的內容

相當抱歉，我必須說明：我們不能期望在本文中把賴雷神學思想所有的一切變遷做個評述，即使只以文字作品為限也不可能。他發表過的文章涉及極廣，由人類一元說（單偶論）到和好聖事的性質都有，也都可表現出他神學思想上的演變歷程，筆者實在無法在本文中一一介紹。我就賴雷神學思想中三個最基礎性的領域做集中式的敘述，這三個主題是教會、世界及恩寵。這三大主題都在梵二最具煽動性的一大憲章——教會在現代世界憲章——中表露出來。

甲、教會

賴雷從一九三四年起，一直到整個一九四〇年代發表的最早期作品，似乎全都是戴着塗有深度神學色彩的眼鏡來看教會的。對當時的他來說，教會是那些蒙召出離現世領域、專心度超性生活的人所組成的；教會是基督徒能夠找到天主的唯一一處所。

這個教會具體上，真正實地是唯一、真實的教會……，是我們唯一可以找到生活天主的處所。脫離這個教會，無人能夠被引導獲致救恩……。（離開這個教會）一個人可能接近完美的理想，

但是絕不可能接近天主……。唯有恆久地與這個教會認同，才可能達到接近天主的理想。

一個脫離這個教會的人，即使他遵循自己的良心做人做事，他仍是一個遠離天主的人。這個教會是救恩的方舟、天主的國度，只有這個教會才是擁有天主的處所。¹⁶

一九四七年，賴雷發表了一篇長篇巨文，由此他開始踏入一個研究教會性質的新領域，這新的教會觀已經成了他晚期神學思想中的正常教會觀：在法定的教會存在之先，「教會本身」已存在，也就是天主子民——換句話說，被基督所祝聖了的人性——早已存在了。上述二者之間是有着一種實質的關係存在着：法定的教會是另一個看不見的「教會」進一步的、自然而然顯示出來的表達形式。以現世的具體狀況而言，法定的教會是天主在基督內救授意願的原始聖事性標記（Proto-sacramental Sign of God's Salvific Will in Christ）。¹⁷

在一九五〇年代的最初階段，賴雷的視野非常狹窄，注意力的焦點幾乎整個放在羅馬教會之上，相對的，其所謂「看不見」的天主子民的層面，簡直就毫無立足之地了。（這一時期賴雷所寫的大部分神學作品，似乎都有這個注意力焦點太狹窄的傾向。）在此同時，他不合時宜地認為信仰的主觀性質與教會訓導的客觀內容是不同的。天主聖神必定臨在於這歷史性的教會之中，絕不臨在於其他任何處所，人們必須把自己的信仰委順在教會的指導之下。教會一直都忠信於主的言語，所以人類必須實實在在地把教會的話語視作基督的話語。一個人是因為教會而信基督呢，還是因為基督而信教會？為當時的賴雷來是二者之間並無區別。如此，教會對於聖經是有其權威的。教會是自己訓導的唯一衡量標準；捨此之外，別無分號；沒有任何人或別的機構能設立任何標準，來判斷教會及教會的訓導¹⁸。

然而，到了一九五七年，賴雷這方面的態度改變了：

基督宗教教義的精神核心，不只存在於教會內，也不只存在於諸聖事禮儀之中，也不只存在於各種熱心敬禮之上；而是時時處處，無時不有，無地不在的。它也不只是以能夠知覺感受的方式存在，換句話說，它不是只以外在有形有色的方式加諸一切東西之上的……；當然，這以有形有色的方式出現是它顯示的方式之一，但並非全部。接受並培育增長這一恩寵（基督宗教教義的精神核心）能夠——意謂「確實會」——在基督徒生活中發生（譯者按：亦即賴雷認為即便沒有教會組織、聖事禮儀、熱心敬禮等外在有形有色的方式，基督徒只以其本身的生活就可接受恩寵，並使這恩寵受到培育增長）。¹⁹

賴雷在一九六一年寫的一篇文章上，審慎地把他對教會使命的看法擴大了。稱教會為救恩的方舟、被救贖者的團體、或者信仰的支柱地基；這些說法仍然是完全正確的。但這並不意謂一個人信仰基督及祂的福音是因為他信教會的緣故；反之，倒是一個人信教會是因為他信仰主的福音的關係；天主的國度絕然不可等同於教會。進一步看，教會是世界救恩的先鋒，是「那尚未具體命名的基督宗教教義精神核心（anonymous christianity）的恩寵」的歷史性標記和許諾。「這『尚未具體命名的基督宗教教義精神核心的恩寵』，在教會『外』是不明明白白顯現它自己的，在教會『內』才『顯現它自己』」。這個恩寵，在教會外雖然也是可見的，但在教會內它才顯現得最清楚明白。這個教會並不那麼強烈地許諾世界必將全然皈依入自己，但教會更該許諾：恩寵「是無時無地不在強有力地散發着」。「現代人」發現：「教會只是被預備者組成的人群」的看法不切實際；賴雷同意這個見解。教會

是無時無地不在的恩寵的聖事性標記，所以也是那比教會自己還大的恩寵的可見成效，換句話說，是教會把恩寵具體顯現出來了^②。賴雷用這種文章的寫法，把他寬廣的教會觀詳述了出來：教會並不怎麼是凌駕於人類存在的現世氛圍之上的，但也不只是僅僅內在於這世界之內，而是實實在在由這個世界的恩寵中生出、為這恩寵的真正實現而存在的。

一九六五年，賴雷反省了當時教會的生活，他認為：在教會的未來歲月中，比教會組織和教會禮儀是否會繼續存在下去還重要的問題，是教會成員是否會有自由的、個人性的抉擇。教會應該更是由信者組成的教會，而不應只是 Volkskirche（由大眾——包括所有凡夫凡婦——組成的教會）。信友間兄弟姊妹式的向心聚合力，應該比任何組織上的差異性重要的多。賴雷的這些說法，足以顯示他已由早期強調高度「制度化」教會觀的神學思想槽臼中掙脫出來了。此時的賴雷也注意到：教會不管在理論方面，還是在實際方面，「一直都還在不斷地演變之中，演變的幅度還非常大哩！」賴雷很高興看到梵二確定認可他早期提出的一個觀念：教會是世界救恩的聖事。教會是世界救恩的許諾，雖然這世界過去從未、未來也不必全然明顯地包含在教會之中。然而，這俗世的恩寵，有一股內在的潛在動力在推動，有以有形、可觸知的形式顯示出來的傾向；而教會正是這無時無處不在的俗世恩寵的具體許諾和實現的成效，以有形可觸知的形式的顯現。賴雷區分教會內與教會外二者的特質如下：教會內的，是完全完全、一切可自我反省；教會外的，却是並非一切都是清楚明白的^③。教會和世界間的區別無他，只是在可明顯認知的程度上的不同而已。

在賴雷最近的作品中，賴雷進一步發現，「救恩的方舟」或「主的羊群」等這一類名詞，也不太適宜用來描述教會的圖像，這些圖像似乎暗指真正的基督徒只存在於可見的教會之內，也似乎暗示在

教會及其四週的世界之間有着對立的情勢存在。（這些看法正是賴雷早在一九四七年就獨排眾議地指出了，當時賴雷肯定那些圖像屬傳統的說法，並拒絕採用。）教會並不只是少數被拯救者聚集的團體。更應該是「救恩的標記」，這救恩恒久長存於可見教會之內，同時也恒久長存在這可見教會之外的世界之中。賴雷又新鮮地用「世界」這詞彙給教會下了一個定義：

我們都了解教會的本質就是擁有「一體性」(unity，譯者按：意謂同時包括下述兩角色)：首先，教會是天主啓示話語——天主給世界的救援許諾——的宣報使者；其次，教會同時也是聆聽者、信仰者，注意聆聽天主對自己講的話——天主在基督內賜給的救援性話語。

如此，賴雷於此時開始試着要指出應用到教會身上的話語和聖事之間的一體性，（他亦申論到七件聖事禮儀之上）。天主的恩寵毫無討論餘地的推動世界走向其目的地。教會在這過程中的角色，該是這世界恩寵的有效標記，要以聆聽、傳遞、宣報天主話語的具體行動來確實扮演好這有效標記的角色。教會為世界指出天主的話語；藉着這指出天主話語的行動，教會就完成其世界救援標記的使命了。②

乙、世界

經過多年的演變，賴雷對世界的態度，已由「互相對立」，轉為「熱忱接受」這個世界了。賴雷在他第一部主要作品中如此寫：「人，以實有物觀之（in the presence of being），在發現他

自己生存在這世界上的角度上說，是一個整體。」就算是啓示，也必須以合乎這個世界、可以被想像理解的方式表達。一九四〇年代的晚期，賴雷致力於闡述基督宗教教義與世界間的關係。真正的基督宗教教義有將「俗」務歸屬至自己法律（定則）之下的任務。屬此世的事物，只有在人們利用它來達成基督徒使命的角度下，才能成爲有價值的東西。雖然如此，此世界的一切仍不是以其本身的原因可以自我圓足的，因爲這世界的一切只是爲了顯示我們「天主是一切存在的基礎」。啓示的天主，是一個因世界本有的傾向而與此世界相矛盾、相抵觸的天主；祂是不會安歇在這世界之內的。因此，基督宗教本身基本上是遠離這個世界的。人存在的核心已不屬於這個世界之內的了。然而，即使人們拒絕了這個世界，他們仍然可能在這個世界中遇到賜給恩寵的天主。單單讚美光榮這壯麗耀眼的受造世界的天主是不夠的，因爲對現世的讚美一定會被另一脫離此世的事實所抵銷，死亡就是這抵銷過程的完成終站。②

在一九五〇年代的這十年中，賴雷對基督宗教與世界間關係的評價起伏不定。他形容一般的非基督徒是以其邁向基督徒的身份（his pre-Christian status）而屬於世界的人；他把非神職的一般基督徒視爲是同時腳踏受造界及救贖界兩岸的人，亦即這些一般基督徒是構成現世世界與正式教會間的共同基礎的橋樑。在這個十年的後半期，賴雷一方面只以「聖統教會的教會要素」（the ecclesial element of the hierarchical Church）來描述教會；另一方面又以「基督徒在非正式教會內的超性生活」（the supernatural life of Christians in the non-official order）來描述世界。賴雷主張整個世界是深埋於超性氛圍之中的，即使尚未走向基督之前亦然。所以他能如此說：這個世界已經在逐漸蛻變之中；它因聖神的作用，正逐漸使自己成爲一個讚頌聖父的祭獻了。總之，基督徒應

該愛這個世界，就像天主自己愛了這世界一樣地，慎重而無條件地去愛。任何企圖把天主和這個世界劃分為二的似是而非的理論，都是有罪的傾向的。②4

一九六二年，賴雷探究出這沉悶煩人的日常生活的世界的深度意義，以及它和基督十字架間的關係；只有接受這外表上看起來又粗俗、又死氣沉沉的現實生活世界的人，才能真正地接受感恩禮（聖體聖事）。賴雷更進一步指出：非基督信仰者常常在謙卑地接受這沉暗、粗俗的世界的同時，得到了他們的救恩。②5

在梵二召開的那幾年期間，賴雷指出：建設教會的工作，與參與建設這個世界的工作，到頭來最後會是二而一、一而二的相同工作。教會內以禮儀表現出來的聖事，只不過是這個世界率先逐漸蛻化、走向天主這一現象真正實現出來了的反映罷了。事實上，教會與世界二者構成一組「彼此交談的一體單元」（dialogic unity）。基督徒並沒有由這個世界中撤離出來，反倒是接受了這個世界——全然接受這個世界之所以是這個世界的一切。其實，這個世界的或長或消，是隨著人類生命中天主有較大的地位、或較少地位而定；世界的長消與人類生命中天主的地位，二者是成正比的。即便你肯定這個世界根本上是被罪惡所籠罩，人應該盡量避免向這個世界做完全的投身；就是在這個肯定之下，上述世界長消與人類生命中的天主地位成正比的說法仍然正確②6。賴雷對這個世界意義的肯定，在他一九六〇年代後半期的許多作品中不斷出現；有些這類作品談到人在歷史上的角色時，還綜合了各種馬克斯理論呢！

賴雷有意識地擴展這些思想的高峯期，在一九六八、九九年間。他強調：天主的國度必在這個世界上成長發展。這個世界並不只是一個未完成成品的原料，也不只是一個供人努力邁向基督徒成熟的門

爭場所；相反的，天主的國度在這人類生存的世界歷史中，仍然不斷地成長發展，其圓滿實現的時刻，指日可待。

教會並不完全等同於天主的國度。教會是天主國度在神聖救世史末世期間的聖事……無論何時，只要有服從天主的意志發生，天主的國度本身就會自然而然地出現在這世界的歷史中（不只在教會中）……上述的天主國度不單只發生在……主觀的超歷史宗教意識型態裏（*metahistorical religious subjectivity*），而且會發生在具體完全的現世工作裏，亦即在愛人的行動，甚至是團體性的愛的行為上亦然。

說憑良心做人做事的人也能得救，並非對他們做了吝嗇的讓步；相反的，那些真心愛了鄰人並建設了這個世界的人，他們真實實在建設天主的國度。②

一九七〇年，這個思想的發展，到達了一些結論：這個世界本身，就是天主的禮儀。

這個世界及其歷史是一場恐怖悲壯的禮儀，其間透露着死亡及祭獻的氣息。是天主自己在主持這一場禮儀，也是天主自己允許這場禮儀貫穿在整個人類的自由歷史之中，而這個歷史又是天主自己藉其恩寵至上的安排而支持存在的。

與其他別的一切禮儀一樣，這個禮儀的舉行包含了人類自由的因素，至少包含了人類可以自由拒絕天主恩寵的因素。同樣也與其他別的一切禮儀一樣，這個世界性的禮儀的主角是由天主自己所扮演的。這世界性禮儀包含並指向下列兩個事實：它是耶穌在十字架上所做過的禮儀，它也是教會不斷在

教會歷史中重演的禮儀。更進一步說，這個世界是天主的「話語」；天主像述說發表自己的話語一樣，以本性（自然）及恩寵（超自然）的各種形式向外宣發出這個世界，並且決定性地藉着自己的聖言把自己完全投入這個世界。用賴雷最近使用過的一個表達方式來說：這個世界是「天主的身體」，在基督的身體上我們可以看到這「天主的身體」的頂尖。基督徒若不能像與天主身體彼此溝通一樣地與這個世界與其命運相溝通的話，他去領基督的身體（感恩禮的聖體）就毫無意義了。⊗

以上的說法該有怎樣的結論？以我看來，賴雷似乎在要求當代的人有個廣大的視野。早期的賴雷會試着把 Ursakrament（譯者按：意思是根本的或基礎的聖事；若以英文譯之可為 primal sacrament 或 basic sacrament）和 Grundsakrament（意思是基本的聖事；英譯可為 fundamental Sacrament）一個詞字與 Sakrament（聖事）放在一起使用，藉以在某個程度上透顯基督徒的生活現實與現世間的關聯性。雖然在擴大基督徒視野的努力上他成功了，但是他的神學觀點仍然有很大的傾向是收斂集中在明顯可見的基督徒身上。今天的賴雷，更進一步要求讀者把視野更加擴大，假如允許我創造一個新辭彙的話，賴雷是要讀者的視野能容得下更根本的 Ursprungsakrament（意思是原始本質的聖事；英譯可為 Sacrament of elemental sources）。在這個 Ursprungsakrament 的觀念之下，神學上就可以把基督徒生活現實更加單純化和統一化，亦即神學的说法可將「俗」世的一切落入基督徒生活現實裡去了。

在這種觀念下，教會本身就可從世界中尋找自己的意義。賴雷有一個很有名的說法，也是取自梵二的思想：教會是這個世界的救恩性聖事。賴雷採用這個說法，恐怕是因為梵二大公會議最早也最合乎時代地用了這個教會學上的說法。對賴雷來說，「世界的聖事」一詞的意義是：教會基本上是指向

世界的。教會的角色應是藉自己的動力和目的，以顯示出原本更屬於這個支持教會本身存在的世界的動力和目的。這個世界內有罪惡，這是真的；但是教會內也有罪惡。教會去適應這個世界，並不是說要教會以某種形式來向一個邪惡的世界妥協。適應，更是教會自我淨化的一個過程，天主也正在淨化這個世界呢！⁽²⁹⁾

丙、恩寵

談論有關「本性及恩寵」間關係的作品，使得賴雷名聲廣為人知。在他最早期的思想中，對這個領域中的說法，很少超越他後來也常說的：恩寵無所不在、處處都在。本節，我們想以賴雷各個時間的看法來探索下述問題的答案：何處可找到恩寵？當然，也是必需的：我們必須重複提出一些前文已經提過的材料。

一九三〇年代中期，賴雷曾說過：真理和聖善的純「聖神」對任何人來說都是有意義的。但是他把這個純聖神與天主的恩寵當成兩回事：天主只是按自己的意願，在祂樂意的時刻和地方表現自己的仁慈；所以，終究而論，天主只把祂的恩寵分施「在祂歷史性的啓示之內，在祂可見的教會之內，以及在祂可見的諸聖事性禮儀之內而已」。這樣的一個天主，召叫人「遠離那人本有的屬世氛圍，並引導人超越那天主替人設計好的路徑。」超性生活本身跟人的歷史性生活現實是有很大差距的。舉個例子做爲結論：一對結了婚的夫婦，即使他們彼此都因愛情而冒險地把自己完全交付給了對方，假如她們沒有因領受婚配聖事而獲致的特殊恩寵，這個愛情的結合並不圓滿。⁽³⁰⁾

一九四一年，賴雷開始使自己原本堅定不移的神學理論有了一點進展，而加深其特色。他指出下

列說法在神學上是可能的，也有其積極意義；首先，恩寵任何時候都總是存在的，並非只是現在才給，或是某個時刻才給；其次，這個恩寵可以使人在根本上改變，亦即藉着超性的存在（*supernatural existential*）而使人的良心受到感動。因此，在正式的有形教會之外仍可尋得到恩寵，因為天主教在基督內的救援意願是廣泛地遍及整個人類的歷史事實。賴雷還認為下述說法在神學上也是可能的：人可以把自己在這個世界上的「本性」作為提昇到超性的層面。⁽²¹⁾

到了一九四七年，賴雷已經能夠說出下述的觀念：恩寵真正、唯一具體能在這個世界上實現的場所，是在諸禮儀性聖事之中；至少對我們基督徒來說，具體的教會才是我們能找到賜與恩寵的生活天主的唯一處所」。然而，縱然必須肯定聖神唯有在法定的教會內才能得到，恩寵仍然可以在每個人的生活中展現其踪跡。兩年之後，賴雷又進一步說：人的核心在某一信仰行為中超越這個世界；而這信仰行為暗含了貶低這本性世界，向另一「境界」做爆發式的開放。⁽²²⁾

一九五〇年，賴雷此時已經因為他愈來愈大衆化的文章而出名了。這一年，是他明白地把世界本身直接置入恩寵神學體系的一個里程碑之年。

按教會訓導的觀點，我們生活於其間的這個世界，事實上是屬「超性界的」，換句話說，整體而論這個世界是注定要朝向超越這個世界的、位格化的、三位一體的天主的。整體而論，這個世界注定要邁向一個超性的目的：最初整個世界是籠罩在恩寵的氛圍之下，只不過後來整個墮落了……然而，這個世界仍然一直在賜與超性生活的天主的寵召之下；一直都有原始啓示的真光在照射；即使在基督來臨之前，仍然一直受到恩寵的激盪；最後，在基督內

整個被救贖了。如此，整個本性界(Nature，或譯「大自然」或「自然界」)原本就是蘊藏
在超性界(supernatural)；或譯「超自然界」的氛圍之中的。

賴雷接着寫說：在現世的次序之下，人是爲了恩寵的緣故而受造的。人能夠在自己的生活中體(經)驗到聖神的恩寵，這聖神正是基督的聖神。^③

賴雷一直努力描寫「恩寵與本性」或「恩寵與世界」的關係，到一九五九年可說又有深一步進展。當時，他是這樣了解恩寵的：

天主向受造界的自我通傳就是恩寵；這自我通傳的行動，根本上是天主走出自我，進入「另一位」的行動，藉此行動他把自己交付給了這「另一位」，而成了這「另一位」。

因爲這個世界是一個整體的，所以基督的恩寵已經不能逆轉地開始做「使整個現實世界邁向光榮的境界，亦即愈來愈走向天主自己的路上」的工作了。超性界與本性界間的關係，有如整體與部分間的關係一樣。如此，在現有的這個天主的救援工程中，只有當這個世界成了恩寵界內的一個因素時，這個世界才可能真正成爲一個整體；這個整體的實現是本性界的末世性目標。天主願意一切都能整合入祂的恩寵之中，這個意願對基督徒來說，是指時時處處都是天主恩寵的核心所在，並非單單在有形的教會裡，或超脫現世的領域中才可找到恩寵的核心所在。每一個真正的人類的行爲都已經使基督宗教教義的核心精神滿全了。^④

接着，一九六〇年代的前半期，賴雷會把恩寵描述成這個世界最終極的動力。此時，爲賴雷最有意義的是，他引介了下述觀點：愛鄰人是一個人使這個世界整體實現的具體方法；在此愛鄰人的行爲

中，恩寵的天主會明顯地出現。在此，他強調主體與主體間性格性的愛對方（*loving intersubjectivity*），就是恩寵臨在的主要場合；這個強調對賴雷來說是晚近的事，或許他是太遲了一點才發現這個真理。到了一九六九年，賴雷才把上述的思想進展過程的心得做了綜合：

天主愛這個世界。他的恩寵時時處處都在作用……即便是「俗」的地方亦然。這個恩寵就是天主向人做的自我分享；藉此恩寵天主召喚人做個決定（可能這決定不是明顯而有意識的）；他是接受天主的自我給予而使自己的日常生活得以滿全呢，還是拒絕？（譯者按：當然，這個決定也可能是明顯而有意識地做的，但即使人並非明顯而有意識地做這決定，這個決定仍是來自天主的恩寵。）因為「俗」的一切仍奠基於天主的恩寵之上——天主也是人最深自我及其絕對未來的基礎——所以，以這個觀點來說，不可能真有一個像聖殿一樣的神聖領域存在，假如這神聖領域能完全自外於「俗化、缺少神的氛圍」的現世世界。只當一個人向天主說罪惡式的「不」時，他才與天主的恩寵做了決定性的劃清界線。^{②5}

事實上，天主的恩寵，有時似乎比在特定的、制度性的、有範圍的宗教行動中，更真實地出現在俗化的日常生活中。可惜，按賴雷指出，人們常犯一個悲劇性的錯誤：把這恩寵無限的存在範圍，縮小限制在聖事禮儀及教會這些小小的恩寵標記之上。這個說法，猶如我們在前面已提到的，是由賴雷早期的神學思想路線直接推論而得的。一九七〇年，賴雷已做了如下的結論：「恩寵只不過是受造人類的一切經驗、言行、痛苦等最深層面的基礎，也是其最根本意義的所在；透過這些經驗、言行和痛苦等事實，人會逐漸走向一個發展的過程，會愈來愈意識到自己是個人，真正的一個人。」即使

對耶穌的生命，我們也應該以這種較寬廣的恩寵氛圍來了解。耶穌在他所活過的一生中，曾付出了極大的愛情，這生命也屬於人類所擁有、並籠罩在恩寵氛圍中的廣大生命的一環。耶穌的聖神，基本上跟本世界的聖神是同一個。總之，這個世界「就是基督所屬的那一個世界」。這個世界的恩寵，就是使得教會及其七件禮儀聖事得以存在的同一恩寵；同理，耶穌本人也就可被視為是那召喚全體人類走向「肖似天主」的恩寵之聖事性存在的顯現。⑤

結 論

Sacramentum Mundi 是賴雷花了幾十年努力，建構起來的一套有系統的神學百科全書。這套作品早期寫成的部份，主要是由天主教會信理教條傳承中吸取材料，加以編纂而來的，聖經中的材料雖然不能說一點沒有，但採用的量顯然少而不夠明確；例如，當時編寫的基督論就是以加采東大公會議（Chalcedon：451 A.D.）的決議為出發點來論述的，至於其他教會更廣泛的傳承，他不是沒有應用，但却是按他自己既定的目的加以取捨，選擇自己編寫的材料。直到一九五〇年代的中期，賴雷才開始關心基督徒在現代世界中的地位；也才開始憂心聖經詮釋學家、歷史學家、以及信理神學家彼此之間造成的分歧。這些材料他晚近才加入這套有系統的神學百科全書的文字中。賴雷又把來自當代新理念創造者所提的摩登材料放了進去。他指出：由近代到當代的這幾十年歲月中，他自己所使用的「超驗哲學」（transcendental philosophy）已經成為構思神學的基本方法了；從今以後，或許還會有一種更新穎、視野更寬廣的一套哲學方法出現，被神學工作者用來建構明日的神學。

賴雷神學思想發展的主導方向因何而來？雖然他的神學思想不斷地在演化變遷，但綜觀之却很明

顯地是一個整體；是什麼因素促成這個事實？以筆者的觀點來看：有兩個主要因素。首先，賴雷早期開始從事神學學術研究生涯時，就已給自己建立了一個牢不可破的基本哲學信念：形上學就是人類學（*metaphysics is anthropology*）。當然，到了一九七五年的今天，他已進一步公開承認：神學工作者，可以在許多不同的哲學體系中，選取自己所中意的，來建構自己的神學體系；在他自己方面，他似乎很中意「超驗派中的多瑪斯主義哲學」（*transcendental Thomism*）。其次，他選擇「聖言降生成人」做爲他建構自己神學體系時的基本模式，在這模式下，導出大多數結論。雖然，晚近他還建議把「十字架」或「最後審判」做爲神學工作的起始立足點；但是對他自已來說，「聖言降生成人」仍然繼續是他詮釋整個神學架構的主導因素。

賴雷是以這樣一個神哲學的基本架構，來作爲支撐許多彼此分歧的神學材料因素的主要力量；這個力量發揮了無比的作用，壓倒式地把一切的一切幾乎都涵蓋進來了。可是，有時候仔細想想，賴雷這樣的做法似乎把問題太單純化了一點。是的，每當我指出賴雷的神學似乎有點太單純，任何一位賴雷的學生都會發出不以爲然的微笑：他們會向我展示賴雷神學作品中全然相異的各色各樣的論題；他們也會把一件又一件不同性質的神學作品堆積到我面前。然而，我仍然還會指出我的證據，以支持我的看法：例如，賴雷所描述的聖誕節、聖週五的主受難日、復活節、聖神降臨節等等，全都僅僅以「聖言降生成人」的基本模式來說明；並應用到現世生活之中；尤有甚者，賴雷思想中的世界、其間的人類及歷史，乃至耶穌、教會和禮儀聖事，全都可用「降生性的天主恩寵」來了解。由此可知賴雷從事神學研究工作時，其基本心態受了下述兩個形上學的命題所主導：其一，真理不可能是複雜的；其二，一切存在的實有，都分享其最高實有，是最高實有某方面的展現。透過這兩個形上學基本原理，

賴雷神學思想所表現出的面貌是：彼此相歧的異質因素，也可能聚合成一個整體。但是，有人會提出質疑：賴雷是否忽視了形上學的第三個原理——存在界也有多元化的傾向。

總之，在過去的這三十年間，天主教神學已經在一片肥美的田野上生產出了各色各樣的新鮮、合理性的果實。許多在這片田野上不懈不倦地開墾耕耘的園丁中，有一位名字就叫卡爾·賴雷。他給我們示範了一種嶄新的研究教會、恩寵及世界的方法；也經提倡而促成了一個從事神學研究的新方式。因為世界本身就擁有天主恩寵，所以每一個人的經驗都可能是啓示的「泉源」；同理，這經驗也可成為神學研究工作的「素材」——至少可間接地採用。在未來，社會科學也將和哲學一樣，成為神學的婢女。賴雷的神學思想已經向世人明示：可見恩寵的領域應該包括整個的現世世界本身。在人類生活的各種層面上，都能展現這個世界逐漸天主化的現實，雖然所展現的面貌是多元的；不過，其中最清晰明顯的一個面貌是展現在教會中，在聖事禮儀上，當然，尤其在耶穌基督身上。教會、聖事禮儀、以及耶穌基督本身，是基督宗教的核心象徵：它們是從這個世界的恩寵性動力中，向世界及其中的人類及歷史發揮其實質功能；相對地，它們也明顯地表現出這個世界本身所擁有的恩寵性動力。

註：

① Roberts, L. The Achievement of Karl Rahner, (New York: Herder & Herder, 1967)。

② 賴雷替前書寫的「序」，頁 viii。筆者也發現許多賴雷的讀者不知不覺地就肯定：他（神學研究論文集）（Theological Investigations）第七集中的文章，一定要比他第五集及第六集中的

文章要早寫成。這個看法是錯誤的。

- ③ 賴雷，(神學研究論文集)第六集，頁二五三、七、二六〇。這套文集出版情形如下：第一集(一九六五)，二、五集(一九六六)，六集(一九六八)等由 Baltimore 的 Helicon 出版公司發行；七、八集(一九七一)，九集(一九七二)由紐約的 Herder & Herder 出版社發行。以下引用這套文集時簡稱「神論集」。

- ④ Karl Rahner and Johannes B. Metz, L'Homme a l'écoute du verbe, trans. Joseph Hofbeck (Mame, 1968) 頁三三、四、二九一、三；(神論集)冊三，頁一八四、六。德文原著題名：Hoerer des Wortes (Muenchen: Koessel, 1963)。其英文譯本譯得極糟。上述法文譯本的優點，是把賴雷在一九四一年發行的初版的文字，跟 Metz 在一九六三年版上所加的材料及所做的修正，明白地加以區分開來，當然，賴雷一九四一年的初版，今天已很難找到了。

- ⑤ Das Geheimnis unseres Christus (Munich: Ars Sacra Mueller, 1959) 頁廿九、三〇。：(神論集)冊一，頁八三、四；The Christian Commitment (New York: Sheed & Ward, 1963) 頁六九、七十一。本書以下簡稱 Chr. Com.。

- ⑥ (神論集)冊一，頁四九、八〇、一、八五、六、三四八；冊三，頁一七八、九；冊四，頁廿二。：Servants of the Lord (New York: Herder & Herder, 1968) 頁一七七。

- ⑦ (神論集)冊五，頁六、十一、三五三、四；冊六，頁十一、三；Chr. Com. 頁七〇、一；The Church and the Sacraments (New York: Herder & Herder, 1963) 頁五七、八。

- 。
- ⑧〔神論集〕冊五，頁十、三四八；冊六，四六、五六；冊七，六四、六。
- ⑨〔神論集〕冊九，頁十七、九、三〇、四二、四八、九、五〇、一。
- ⑩〔神論集〕冊七，頁八八、九八、九；Schriften Zur Theologie (Köln: Benziger, VIII: 1967; IX: 1970)冊八，頁二二三、五二四，本套書以下簡稱 Schr.
- ⑪ Schr. 冊九，頁三八三、四；〔神論集〕冊六，五一、二；冊九，頁四五、五一；“Ueberlegungen Zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens”，Geist und Leben 43 / 4 (1970)頁二八三、四、二九二、三，本文以下簡稱 UVG。
- ⑫〔神論集〕冊五，頁八；冊七，頁十四、五，冊九，頁七二、四。
- ⑬ L'Homme a l'ecoute du verbe 頁三二〇、二；〔神論者〕冊一，頁八一、二、八五；冊二，頁七一、二、一五三；冊四，頁四、五。
- ⑭ The Church and the Sacraments 頁四一等；〔神論集〕冊三，頁三七六、七；冊四，頁五、一六八、七三、二七五；冊五，頁二一九、二二；冊九，頁十二、六〇。
- ⑮〔神論集〕冊五，頁一二五、三一；冊六，頁三一、二；冊八，頁九八、九；The Church after the Council (New York: Herder & Herder, 1966)頁九八。
- ⑯〔神論集〕冊三，頁一八四、六；冊六，頁二五五、二六五。
- ⑰〔神論集〕冊二，頁七三等。
- ⑱〔神論集〕冊七，頁一〇六、一一二。

- ①⑨ Chr. Com. 頁一三九～四〇。
- ②⑩〔神論集〕冊五，頁三三七、三四五、三五二～三、三五六～八、三六一～四。
- ②⑪〔神論集〕冊六，頁十九；冊七，頁九二～五；The Christian of the Future (New York: Herder & Herder, 1967) 頁八一～四、八八～九四。
- ②⑫ UVG 頁二九七～九；〔神論集〕冊二，頁六二等；“Was ist ein Sakrament?“, Stimmen der Zeit 188/7 (1971) 頁廿一～二。
- ②⑬〔神論集〕冊二，頁二九〇～一；冊三，頁五九、七六～八三；Spirit in the World (New York: Herder & Herder, 1968) 頁六一～三。
- ②⑭〔神論集〕冊二，頁三二三～四、三三九～四一、三四九；〔神論集〕冊三，頁四一、一七四；Chr. Com. 頁四三～四、七三。
- ②⑮〔神論集〕冊七，頁二二～三。
- ②⑯〔神論集〕冊六，頁十八～九；冊七，頁八八～九、九四～五；冊八，頁一四九、一五三、一五五、一五八～九。
- ②⑰ Schr. 冊九，頁四七九～八〇；“Church“, Sacramentum Mundi (New York: Herder & Herder, 1968) 冊一，頁三四六、三四八～九。
- ②⑱ UVG 頁二八九～九一。
- ②⑲ UVG 頁二九七～九。
- ③⑰〔神論集〕冊三，頁一八三～七、二七五～六、二八五。

- ③1 [神論集] 冊一，頁三七六～七；冊三，頁二四七～八、二八九。
- ③2 [神論集] 冊二，頁七四～九、八七；冊三，頁七八～八〇；冊六，頁二六五。
- ③3 [神論集] 冊一，頁八〇～一、三〇二～三、三一～三；冊三，頁八八～九〇；冊四，頁二一四。
- ③4 [神論集] 冊四，頁六八、一二九；Chr. Com. 頁四一、四七～五〇、五六～七、六八～九、一四〇。
- ③5 [神論集] 冊六，頁一八九～九〇；冊七，頁一八四；Schr. 冊九，頁三七八；The Christian of the Future 頁九六～七；並請參閱〔神論集〕冊五，頁四三九等。
- ③6 UVG 頁二八六～九二；Schr. 冊九，頁三七六～七。

本文譯自·Edward Vacek, S.J., "Development Within Rahner's Theology", Irish Theological Quarterly 42 (1975) 36-49.

賴雷的象徵神學

C. A. Callahan 著

——其教會論及聖事論的根基——

雷 岱 峯 譯

賴雷 (Karl Rahner) 的教會論及聖事論根植於其象徵 (Symbol) 理念上，若想透澈了解賴氏整個神學的基礎，非先好好研究他的象徵神學不可^①。賴氏曾經發表過很多有關教會論的作品，本文僅就賴氏以象徵理念為其教會論及聖事論之基礎作一分析闡明。

賴氏把教會視為「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，却是一體的兩面，不致令人混淆。此乃賴氏「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，導致賴氏將教會的使命稱為「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。

賴氏象徵神學最根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，却亦與聖父是同一的；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，在賴氏的眼中，教會是耶穌基督的象徵，也是祂所帶來的普世救援的象徵——事實上耶穌基督本身就是祂

所帶來的普世救援。賴氏還說：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——尤其感恩禮（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。

本文試着把賴雷的象徵神學做個撮要說明，並以此為背景幫讀者了解賴氏如何反省有關教會及聖事，尤其在感恩禮（聖體聖事）上。

賴雷象徵神學的諸原則

「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的標記而已呢，還是祂的一個真實的象徵？聖事真能稱做恩寵的象徵嗎？賴氏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。

賴氏「象徵論」的基本原則：「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，以達成自我的自然本性」②。在他的「論象徵神學」一文中，賴氏很清楚地把「隨意

取樣的標記」與「真實的象徵」二者加以區別。（可是，在他自己的文章中，又多次將「標記」與「象徵」二詞混用了。）所謂「隨意取樣的標記」，就只是一個記號而已，它並不蘊涵着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二者是彼此分別爲二的，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爲「標記」，來代表願意顯示的內涵實質。反之，「真實的象徵」却是真實實地蘊涵、並呈現出所要顯示的內涵實質的本身。不過，象徵有時也會淪爲「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，因爲這愛情已經不存在了。對賴氏來說，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：實有必需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爲自己。所謂「實有的自然象徵」是指實有把自己交付出來成爲「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。

賴氏強調：實有的「形式」與其在所顯現的是不同的——其外在所顯現的是「象徵」。由這個觀點，可以引伸出賴氏象徵理論的**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」③。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。

賴氏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。賴氏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，聖言却不是聖父自己，聖父仍然繼續地擁有祂自己。

賴氏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）做根基和出發點的。降生成人的聖言真是天主的絕對象徵，祂不僅把「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、也是最佳的做法。賴氏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作天主聖言的象徵了。他重申多瑪斯的理論：基督的人性是因天主聖言而存在的。他接着強調耶穌的人性確實是天主的「顯現」，而非取自聖言本身之外的「另一個」，有如樂器雖能演奏出樂章，却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，但却是與之一一的。

賴氏還強調：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。賴氏拒絕接受耶穌人性只是一個標記的幻象論（doctrina）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！賴氏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」^④。至此，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。

賴氏還具體地——可能也是最恰當的吧！——把他象徵神學的理论運用到他的聖事論上去了。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」⑥。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」⑥。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，賴氏又宣布了他象徵理論裡的另兩個原則。**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——亦即救援的現象——是「在象徵中」賜給我們，而為我們所掌握得住的。「這象徵並非只是一個用來表徵僅僅有過許諾，却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象徵方式構成的某種臨在的具體展現」⑦。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，却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，賴氏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，却

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。賴氏用這一觀點，構成了他象徵論的**第五原則**：身體是靈魂自我實現的象徵，這靈魂「顯示自己，並使自己在與自己有別的身體之上」呈現「出來」⑧。

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？或者每一個個別部分都在自己之內蘊涵了整個人身體自我的全部？賴氏很快地在他理論的體系中加上**第六原則**：身體的各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體。賴氏爲了解釋這一原則，又增設了另一衆所周知的公理：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。這個公理是下述士林神學理論的基礎：靈魂在身體的每一部分中都是完整地臨在着的。於是賴氏繼續說：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，都真正地具體存在着。由本質而言，是靈魂賦予身體自我各個別部分活力，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，賴氏在「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，在其內「由某一角度看，對整個身體自我而言，也能有其象徵功能」⑨。

基於象徵論的教會論及聖事論

賴雷把教會視為一個象徵的神學理論，是最近三十年間才發展出來的^⑩。一九四七年他發表了一篇文章，依據教宗庇護十二的「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^⑪。對賴氏而言，教會是首要的聖事，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。

一九六三年，賴氏出版「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」^⑫。

稍後，賴氏在另一篇題名「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」^⑬。賴氏在其編著的神學百科全書 *Sacramentum Mundi* 裡，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，但卻實實在在是這國度的聖事^⑭。從這一論點出發，更進一步試將「天主的國臨在於現世」的三個關鍵性幅度整合起來：首先，每個人對天主表達自己愛情的宗教情操；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。他說教會是「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「天主教援恩寵必獲最後勝利」的象徵。這個論點，在他的近作「基督徒信仰諸根基」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」^⑮。在此，他把整個教會論提綱挈領地給點出來了。耶穌確實是給人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。賴雷認為：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 用了另一方式講同一事實，即：「大家一起做基督徒」（On being Christian—Together）^⑯。

賴雷的神學發展繼續進入聖事論（在此所說的聖事是指狹義的諸聖事，亦即聖事性的禮儀行動）：諸聖事就是恩寵的象徵。在「教會及其諸聖事」一書中，賴雷視聖事（禮儀行動）是教會自我實現的象徵；換句話說，賴氏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，諸聖事（狹義的七件）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行動，正是教會使自己的自我實現達到最高峯的時刻。在 Sacramentum Mundi 裡，賴雷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惟一的『精華所在』（the mere objective "infusion" of grace）」。賴氏理會到：諸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，賴雷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。」^{①7}

賴雷還認為諸聖事是歷史性地實現恩寵的象徵。這一象徵觀念可推及諸聖事產生恩寵的途徑。在「教會及其諸聖事」一書中，賴雷給「聖事是恩寵原因」(Sacramental causality)的詮釋方法重新做了反省。他拒絕採用傳統上主張的「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「內在本質象徵的原因」(causality of the intrinsic symbol)或「內在本質標記的原因」。他說：「諸聖事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，諸聖事表徵出「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(Donalist)：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，並產生非魔法式的效力(Non-magical validity)」的說法，賴雷就以「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(教會及其諸聖事)與其所象徵的內涵(恩寵本身)是分不開的」^{①8}。雖然如此，賴雷還是強調聖事所象徵的恩寵並非抽象的恩寵，而跟人類存在性地與天主間根本愛情關係的具體現實有關，所以他認為：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，賴氏就提及這個觀點，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，而產生了下述的誤解：「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」¹⁹。

至於賴雷的感恩禮（聖體聖事）神學，就沒有如此地清楚演述發揮了。他把感恩禮視做教會最根本的一個聖事：「感恩禮聖事和教會的聖事性是緊密地連在一塊的」²⁰。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裡的中心事件」，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」這篇反省性文章裡，賴氏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的；換句話說，「基督最真實、最親近的『臨在』，是於這禮儀崇拜中出現的，這一臨在使得教會在聖神內真實地建立起來」²¹。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——祂的奧體——中的臨在，感恩禮（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 exhibitive ‘symbol’ of the Body”）」²²。

賴雷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（聖體聖事）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：感恩禮（聖體聖事）是救援恩寵的象徵，也是救援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——也具體顯示出自己是——全體天主子民（全人類）在聖神內最後必要完全結合的極終目標。

賴雷把感恩禮（聖體聖事）視爲基督在現世臨在的象徵；他在「何謂聖事？」一文中述及這一觀

點，他強調：感恩禮是「宣告主的死亡及復活，祂藉此把救援恩寵真實實地交給教會團體」②。上述說法正是他聖事神學的反映；諸聖事所表徵的效果，正是該聖事施行時所產生的實效——諸聖事做爲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。

牧靈及神學上的進一步反省評價

賴雷以象徵論做基礎的教會論，在牧靈上及神學上可以有些怎麼樣的進一步反省呢？

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，所以我們都蒙召成爲天主恩寵的象徵了。賴雷接受美國耶穌會出版的雜誌 *America* 記者 William Dych, S. J. 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，因爲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 enthusiasm）」③。其次，在這一訪問中賴雷描述了他相信今天教會在世界上應有使命的面貌：我們做爲基督徒的，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，因爲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，爲此賴雷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

耶穌基督，所以賴雷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」²⁵。第五，賴氏強調未來的教會必定是一個「以非神職人員爲主的教會（*decentralised 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」²⁶；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爲教會、甚至可能永遠也成不了教會，就算在這種地方，亦然。只有在這樣的信念下，教會才能歷史性地顯示「救援恩寵確實臨在」於任何時間、任何地方，並時時處處舉行的慶祝這「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，除了賴雷之外，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，賴雷與其他神學家的見解有何不同？

首先，以史利貝克（*Edward Schillebeeckx, O. P.*）爲例加以說明。史氏是以「基督是促使人類與天主遇合的聖事」這一基本信念做爲出發點，來討論教會的聖事性的。他相信基督（聖事）是個中介，他透過做爲工具的教會及其諸聖事行動，使我們人類易於更進一步地完成與天主的遇合²⁷。反觀賴雷，他卻是以「基督的人性是天主聖言的象徵」這一信念做爲出發，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的內涵實質具體實現出來」。由此可知，賴雷的教會論及聖事論神學理論，着重於強調教會內諸聖事行動的「真實象徵原因」(the active symbolic causality)；而史利貝克則着重於強調諸聖事行動的「啓示性的被動行為及其實效上的原因」(the passively revelatory activity and efficient causality)。

其次，杜魯斯 (Avery Dulles, S.J.) 也有「教會是聖事」的觀念，不過，他把這一觀念視做教會諸「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^②。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，只着重救恩實效的一面。關於這一「被動」傾向的色彩，在賴雷的「教會是聖事」的理論體系中，似乎並不明顯。不過，根據麥布林 (Richard P. McBrien) 的研究：賴雷並非有目的故意地清晰明白地將其「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的『主動且富積極進取精神的一個工具』(an active and aggressive instrument)」^③。

巴克利 (James J. Buckley) 曾對賴雷的「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「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的」^④。他注意到賴雷的「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 (pe-

son)而言，我們還是一種「典型的象徵」呢！可惜，在這點上巴氏說明的不夠透徹，我們無法據以肯定；賴雷的「象徵本體論」究竟是否真的像巴氏所說，部分建基於他所謂的「以行動為主的人類學」(performative anthropology)上；或者，只不過是巴氏讀過賴雷作品之後，有了自己的心得，才以此心得給賴雷原有理論做了進一步的詮釋，使之有了進一步的發展。

「教會是恩寵的象徵」這一觀念，與賴雷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的^{②③}。神學家有如梅茲(Johannes B. Metz)和麥布琳之輩都會提出：「教會是恩寵象徵」的理論似乎太偏重精英主義(alitism——恩寵只給屬於教會的分子)，而不夠強調恩寵的普遍性^{②④}。尤有甚者，有人更由上述這個說法推論出：賴雷的教會學忽視了罪惡的奧秘。事實上正相反，賴雷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：我們若真的明白瞭解「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就夠了的面貌，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^{②⑤}。

「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；賴雷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)的最後幾冊裡，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)^{②⑥}。他警告式地提醒：個人主義式的救援論有危險；並先知式的呼籲：要改善個人主義救援論的危險，應該提倡「政治神學」

⑤。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是實際地參與政治實務。他相信教會應有從事社會工作的使命，這使命並不僅只是因為教會領悟到信仰的真理，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」⑤。因此，賴雷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 sacerdotalism)，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，並以此解釋了的教義做生活指南，而忽略人的社會有其複雜性⑥。賴雷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：賴雷稱贊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⑦。

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賴雷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所象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象徵的恩寵、並其象徵恩寵的原因之間，也都是分不開地合而爲一的。賴雷「內在本質象徵的原因」之理論，對於聖事神學是會有積極有益的貢獻的，因爲這理論把「原因」和「標記」合起來說明了。賴雷「感恩禮（聖體聖事）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「基督在感恩禮中真實臨在」這段信理的眞義。

此外，賴雷「教會是天主的國的聖事」的觀念，使他的教會學理論呈現出有着進步的發展的跡象。一九六〇年代的前期，賴雷視教會爲一個有如猶太人聚居的特區(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^④。一九七〇年代的後期，亦即梵二之後，賴雷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^⑤。在最近的一篇文章中，他說教會的諸聖事行動使得教會做為基本聖事的標記性功能實現了，因為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，肯定教會做為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着多元文化、不同語言和生活習俗的各民族成員，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。

賴雷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，而且給天主教信仰裡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，賴雷生前尚未有機會繼續把這象徵神學發揮下去；若然，他必能描述我們做為信者的，如何能以成為我們自己象徵的方式，參與這深遠奧秘的現象過程。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；因為我們在這恩寵世界裡體驗過使我們真正自由的寬恕，為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。

※本文所引用的賴雷本人作品名錄（中文譯名乃譯者暫譯在本文中應用）

（附書籍）

- ①〔教會及其諸聖事〕The Church and the Sacraments (New York: Herder & Herder, 1963) .
 - ②〔基督徒信仰諸根基〕Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity, tr. William V. Dych (New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1978) .
 - ③〔教會未來的輪廓〕The Shape of the Church to Come, tr. Edward Quinn (New York: A Crossroad Book of The Seabury Press, 1974) .
 - ④〔基督徒的獻身〕The Christian Commitment (New York: Sheed and Ward, 1963) .
- ②論文：在〔神學研究論文集〕(Theological Investigations) 中收：
- ①「論象徵神學」"On the Theology of Symbol" - 冊四 - 頁二二一～二五二。
 - ②「聖心敬禮的初步神學探討」"Behold This Heart: Preliminaries to a Theology of Devotion to the Sacred Heart" - 冊三 - 頁三二一～三三〇。
 - ③「聖心敬禮的幾個神學論題」"Some Theses for a Theology of Devotion to the Sacred Heart" - 冊三 - 頁三三一～三五四。
 - ④「聖心敬禮的神學意義」"The Theological Meaning of the Veneration of the Sacred Heart" - 冊八 - 頁二一七～二二八。

賴雷的象徵神學——其教會論及聖事論的根基

- ⑤「由庇護十二『基督奧體』通諭論教會的組成分子」"Membership of the Church according to the Teaching of Pius XII's Encyclical 'Mystici corporis Christi'" - 冊二 - 頁一八八。
- ⑥「何謂聖事？」"What Is a Sacrament?" - 冊十四 - 頁一三五 - 一四八。
- ⑦「多瑪斯聖事總論的初步神學探詠」"Introductory Observations on Thomas Aquinas' Theology of the Sacraments in General," - 冊十四 - 頁一四九 - 一六〇。
- ⑧「主臨在於基督徒團體的禮儀崇拜中」"The Presence of the Lord in the Christian Community at Worship," - 冊十 - 頁七一 - 八三。
- ⑨「無名基督徒及教會的傳教工作」"Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church," - 冊十一 - 頁一六一 - 一七八。
- ⑩「罪人的教會」"The Church of Sinners," - 冊六 - 頁二五三 - 二六九。
- ⑪「由梵二文件論有罪的教會」"The Sinful Church in the Decrees of Vatican II," - 冊六 - 頁二七〇 - 二九四。
- ⑫「教會批判社會的功能」"The Function of the Church as a Critic of Society," - 冊十一 - 頁二二九 - 二四九。
- ⑬「牧靈神學給整個神學體系帶來的新要求」"The New Claims which Pastoral Theology Makes upon Theology as a Whole," - 冊十一 - 頁一一五 - 一三六。
- ⑭「實用神學與教會的社會工作」"Practical Theology and Social Work in the Church" -

冊十，頁三四九～三七〇。

⑮「教會帶救恩來的使命與世界人文化運動」"The Church's Commission to Bring Salvation and the Humanisation of the World"，冊十四，頁二九五～三一三。

⑯「梵二基本神學思想的詮釋」"A Basic Interpretation of Vatican II"，冊二十一，頁七十七～八九，胡國楨的中文譯文在〔神學論集〕⑳，卷十三（民七十一年）頁五三九～五五五。

丙其他作品：

①「教會與世界」"Church and World"在〔神學百科全書簡要本〕Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi (New York: A. Crossroad Book of The Seabury Press, 1975) - 頁二二七～二五〇。

②「感恩禮（聖體聖事）」"The Eucharist,"在〔神學辭典〕Theological Dictionary, by K. Rahner and H. Vorgrimler, ed. Cornelius Ernst, O.P. tr. Richard Strachan (New York: Herder & Herder, 1965) - 頁一五二～一五五。

③「序」〔賴雷眼中的末世奧秘〕"Introduction," to James J. Bacik, Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy According to Karl Rahner (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980)

註·

①賴雷第一篇直接討論象徵神學的文章「論象徵神學」，發表於一九五九年。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」；請參閱上述論文

②、③、④三篇文章。

② 見論文①，頁二二四。

③ 同上，頁二三四。

④ 同上，頁二四〇。

⑤ 同上，頁二四一。

⑥ 同上，頁二四二。

⑦ 同上，頁二四五。

⑧ 同上，頁二四七。

⑨ 同上，頁二四九。

⑩ 其發展過程見本期另一篇文章：「簡述賴雷幾個重要神學思想的發展歷程」，頁二七、五四。

⑪ 見論文⑤，頁七三。

⑫ 見書籍①，頁一八。

⑬ 見論文⑥，頁一四二。

⑭ 見其他作品①，頁二三九。

⑮ 見書籍②，頁三九八。

⑯ 同上，頁三三、四〇一；並請比較下文：Michael A. Fahey, "On Being Christian—Toge-

ther" 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). 120-137.

- ①⑦ 同上，頁四一九。
- ①⑧ 同註⑫，頁四〇。
- ①⑨ 見論文⑦，頁一五〇。
- ②⑩ 見其他作品⑨。
- ②⑪ 見論文⑧，頁七六。
- ②⑫ 同上，頁八一。
- ②⑬ 同註⑩，頁一四四。
- ②⑭ 見 William v. Dych, S.J., "Karl Rahner — An Interview," America, 123 (1970) 358.
- ②⑮ 同上。
- ②⑯ 見書籍③，頁五八。
- ②⑰ 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)
- ②⑱ 參閱 Avery Dulles, S.J., Models of the Church (Garden City, New York: Doubleday & Co., Inc., 1974), 58-70.
- ③⑰ Richard P. McBrien, Church: The Continuing Quest (Paramus, N.J.: Newman Pre-

ss, 1970), 63.

- ②⑧ 參閱 James J. Buckley, "On Being a Symbol: Appraisal of Rahner," Theological Studies 40 (1979) 453-473.

③① 參閱論文⑨。

- ③② 參閱同註②·頁六三·新 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). 158-161

③③ 參閱論文⑩及⑪·並書籍③·頁一二四～一二五。

③④ 論文⑫。

③⑤ 同上·頁二三七。

③⑥ 參閱論文⑬·頁一二〇～一二一。

③⑦ 見論文⑭·頁三五八。

③⑧ 參閱論文⑮。

③⑨ 見其他作品③·頁IX。

④④ 參閱書籍④·頁七～三五。

④① 參閱論文⑯。

本文譯自··C. Annice Callahan, "Karl Rahner's Theology of Symbol: Basis for his Theo-

logy of the Church and the Sacraments," The Irish Theological Quarterly, 49 (1982)
195~205.

賴雷的象徵神學——其教會論及聖事論的根基

(上接一〇頁)

不但在他們的世界上的生活中的每日的需要上能彼此支持，並且在天主的聖寵生長，以及永生的果實成熟的領域中，在生活的聯繫中，能夠給予相互的幫忙與輔助。

許多寫信祝賀我的也提出了新的問題和難題。我要盡可能在環境的再度許可之內，我要設法個別的回答一切問題。我請求所有通信的人要暫時忍耐並了解這不可避免的稽延。

關於伴同寫來的賀片而來的美麗的禮物，暫時我也應該說一樣的話。

我也要特別感謝在 Freiburg 和 Innsbruck 的慶祝會上，所有組織並合作的人們，尤其是在 Badar 院長領導下的 Freiburg 的天主教學院，在院長耶穌會神父 Richer 領導下的 Innsbruck 大學的神學教授們，在 Innsbruck 的耶穌會學院，在院長 Dr. Cost 領導下的 Walther von der Völgelwiede Chamber Ensemble，最後參加慶祝的神學家們，R. Pesch, W. Wild, E. Jungel, H. Vorgrimler, K. Lehmann 和 L. Vischer。

不幸的是，暫時除了給一些為偉大的 K 和 W 為我的生日而出版的 Festschrift 撰務的朋友們以及同行朋友的感謝以外，不能做別的了。如果我說這本書比一本普通和不可避免的 Festschrift 更好的話，那一定不是空洞的恭維。我也應該感謝 Sportcochill，為他寫的那本小書「卡爾·拉內白——八十年的回顧」(維也納一九八四)。我也不應該忘記感謝在慶祝中合作的出版社團 Herder Benzinger Herold Kosel (也出版了我朋友 Metz & Landatis 和 Patmos Paul M. Zulehner 和卡爾·拉內的談話)。

(上轉一〇二頁)

拉內論司鐸爲宣道者

Gerald F. Finnergan 著
趙 舟 譯

這篇文章的目的在於聆德拉內神父對司鐸之身分這個爲人熟知的問題所給予的答覆。司鐸是誰？他是怎樣的一個人？他是幹什麼的？在他個人與其職務之間有什麼關係？他的職務是否決定其身分？如果是，在何種定義下？藉助其職務去確定其身分的任何嘗試是否太膚淺？司祭職是否是一個太神秘的現實，而不能按其職務去下定義？這是使這篇文章產生的種種問題。拉內予以答覆。但是，如果我們要了解他的答覆，我們必須讓他對此問題做個導言，並指出這問題的背景。

初看起來，爲研究司祭職，下列的假定似乎是自然的出發點：司祭職或者是一較高級宗教權利的職務，或者是在神聖天主與有罪子民之間的一種中介任務。不過拉內說，這種出發點是不正確的。第一種概念缺乏聖經上的基礎，第二種在其應用到基督徒司祭職之前可能被徹底地改變①。他說，正確的出發點是，先考慮這司祭職之所以存在的背景，就是教會。那麼，這個教會的本質是什麼？拉內稱之爲一個團體，這團體是由那些相信這個世界是天主之愛的洋溢（*effluvia*）的人所組成的，世界存在是因爲天主選擇要在其本身外表現祂的愛，並且這天主性表達的意向是與祂所造的萬物分享祂自己的生命②。對天主這種意向的接受在納匝勒的耶穌身上得到其歷史上的、因此不可變更的實現。如此，世界在基督身上開始了其走向天主之旅程的最後階段。這個旅程或許仍然很長，並有許多困難，但是已有保證，它會到達終點。在拉內看來，世界並不單純地是一個能被救贖的、而更是一個已經被救

的世界③。最後的勝利是在復活的基督身上，並且由於祂，而有了保證。所以，教會的目的是要為此最後的勝利在歷史上作證，是藉着先以其自己的生活方式把此勝利提前。由於耶穌傾注於世界上的能力，這種作證不僅是可能的，而且也是必須的，因為，沒有此種作證，耶穌的這種能力在歷史上，不會被人稱呼、被人承認。教會作為這種勝利在歷史上的具體化，其本身的存在就是一件聖事。傳統上，教會的七項行動被視為是聖事，但是，對拉內來講，是因為教會本身就是一件聖事——原始聖事（*Urakrament*），而這七項行動才能稱為聖事，不可以從反方向來講④。

在天主教神學中，七件聖事被認為含有兩個時刻，言語與質素（聖奧斯定用詞），或形式與材料（經院神學中亞里士多德用詞）。按照拉內的意見，這些時刻中，言語是較重要的，因為是言語用到質素上，才使之成為一件聖事（*stans accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*），並且是形式給予材料以特點與本質。他相信，從教會的實際作法上，這一點也是很清楚的，因為在婚姻、懺悔兩件聖事中，實際上只有言語⑤。但這兩項要素不應該嚴格地分開。事實上，由於物質的要素，即使沒有解釋性言詞的幫助，本身亦能成為某些事物的記號；一如言語，它具有同樣的神學上及形而上學的性質。雖然如此，由於言語是聖事之現實中較重要的要素，並且由於教會是一件聖事，因此也必須肯定此一事實：言語也同樣是教會的較重要的要素。就如言語界定每件聖事之物質要素，同樣言語也界定這個稱為教會的身體。沒有此種言語，教會不會知道自己是誰，也不能向其他人表達自己。教會是原始聖事，因為它擁有天主的話。

那對教會來說是真的事物，對耶穌來說也是真的。言語是祂的存在較重要的要素，那是有許多理由的⑥。首先，按照基督的信仰，是天主之言賦予耶穌的自我（*personal identity*）。第二，歷

史上的耶穌是依靠內在與外在的言語，去向自己和向別人表達自己。第三，只有言語才能按基督徒對耶穌所有信仰的了解公平地把它現實表達出來，因為此現實雖然屬於世界，却也超越世界。因此，需要一種具有類似特性的工具去解釋這現實。言語就是那種工具；因為，它雖屬世界之一部分，却能達到世界以外的境界。人先可用語言對人的內在世界的現實作一陳述，然後否認此陳述，再後，使此否認成爲到達超越境界的一種媒介。這正是經院神學中所熟悉的否定法（Via negationis）^②。

爲拉內，言語也表示出天人關係的特點。言語之定義是：意識與自由的表達。如此，天主所願意通傳給我們的現實——祂的愛，就是一言，因爲它是一個有意識的自由行爲^③。

如果我們反省拉內所做的，我們看到他給予言語一種榮譽的位置，在天主教神學傳說中，這位置是保留給聖事的。他以聖事的概念開始，視聖事爲天主之愛在歷史中的顯現。然後他把言語選出來，作爲組成聖事的二要素中較重要的一個，因此，也是教會——原始聖事——之組成要素中較重要的。言語也被指出是耶穌本身現實的較重要的要素。最後，天主把自己給予我們，由於此行爲是一種精神、自由和意識的交換，它也必然是一句話，因爲這正是言語的定義。言語接管了一切。言語認爲一切信仰現實較重要的因素，能給它以下的定義：它是天主自身在歷史中的顯現。

拉內認爲，對新約、舊約中天主的話應這樣去了解。在此，言語從不是單純地講論某些事，而且更是使其所講論的事物臨在。拉內稱之爲言語的表示或有效特點，就是一種將所講論的事實在歷史上臨在的力量^④。拉內辯稱，這也是在傳統天主教神學中對於言語的了解。爲證明他的觀點，他舉出這個實例：假定某人聽到教會權威性的話，召請他悔改，他接受這話。按傳統的天主教神學來說，在這種接受中，除了其個人主觀的態度外，仍有其他事在發生作用。天主給予悔過的機會是此種情況的一部

分，並且天主這種給予的內容是天主自己。於是，在此情形下，教會的話使天主的賜予在歷史上臨在於此個人身上，這種賜予就是天主自己^⑩。

但是，依照拉內的意見，教會所說的話，有強度不同的層次。有些話要求教會全力以赴，正是由於它自身為原始聖事，是天主恩寵與愛的歷史上的臨在。這些話是極強烈的，所以也是極有效的，因為如果天主不臨在於這些話中，祂就不會臨在於教會的其他任何話中。再者，當那些話，在為民衆得救的決定性重要時刻，講給民衆聽時，該話就是教會個別聖事的話^⑪。但是，即便在此聖事的話中，也有強度上的等級，因為這些話均與聖體聖事之話密切相關，而此聖體中之話，大家都認為具有最大的強度^⑫。依照拉內的意見，教會把它最強有力的話——聖體聖事的話——託付給它的成員，此成員事實上就是它的司鐸^⑬。

拉內在此指出司鐸的身分，是一位接受教會託付聖體聖事之話的人，儘管他為了強調言語，在福音中走了一段夠長的迂迴路線，他似乎是以天主教傳統上對司鐸的了解作結束：司鐸是行聖體聖事的人。這一點是不能否認的。然而，拉內現在辯稱，正是因為司鐸說聖體聖事的話，他也應該說許多其他的話，以便使這終極的、無所不包的話為人所能了解。簡言之，這個人，因為他是司鐸，他也應該是一位先知。再者，他提醒讀者，在基督徒背景中，此司鐸與先知的兩項職務已經根本上被削弱了，事實上失去了其獨立性^⑭。基督徒的先知沒有新的啓示之言可以講，只是簡單地為他的時代解釋天主在耶穌身上所給予我們的最後的話。基督徒的司鐸沒有其自己的祭祀可以奉獻，只是簡單地讓耶穌的犧牲以聖事的方式臨在。簡言之，基督徒的司鐸／先知是耶穌之言行的僕役。

但是，司鐸與先知二職務之間，何者能給予個人一機會，使其整個存在能參與其中，而因此給自

己的生活一項特殊的印記或特點？對此問題，拉內取其後者^⑭。司鐸行禮儀的角色向他所要求的時間很少，其有效性也不以其個人的介入為依據。當然，司鐸應有意去向去按照教會的意思執行禮儀行為，並且，如果其內在意向與其在所完成之行為的目的相反，那為他將是一種矛盾。雖然如此，不管其是否介入這些行為，而這些行為仍具有其有效性及意義^⑮。為了證明此點，即使按照教會意向行禮儀的義務要求司鐸個人的介入，這種要求為司鐸並非特殊的，因此不能用來解釋司鐸的生活何以具有特殊的印記或特點。因為在此所要求於司鐸者，也是向教會所有成員所要求的，就是要以精神及真理崇拜天主。

依照拉內，是先知的職務對司鐸之生活賦與其獨有的特徵，因為其職務要求他存在性地參與其中。宣講福音的義務，除了生活的需要所加予的限制外，沒有時間的限制，並且這種義務要求他個人的參與^⑯。因為宣講不是說明一些客觀的真理；而宣講者為了客觀性、距此真理越遠越好。如果宣講按照其應有的方式去做，它是靠天主聖神的能力去做。它是特恩性的；它是以「力量、愛心、明智」之神去做^⑰。只有這樣的宣講，才是真正的，因此才能夠、也有理由去要求信德的服從。但是，如果宣講是這樣的話，它也對宣講者自身有所要求。在過去，天主教神學教導：宣講者有天賜聖寵，去完成其職務，並聖化他人，但這聖寵並不被認為觸及宣講者自身。拉內揚棄這種觀點，視之為過分簡單，而且與聖經不合^⑱。為宣講所給予的聖寵，也給予宣講者本身。他的宣講是由此事實所導引：所宣講的信息也在他本人身上發揮效能，這信息在他自己的生活中成為實在的。若非如此，則他的宣講、縱然在靈修與教義方面都很正確，却是不真、不實的。它就失去作為真正的一篇講詞：要人相信、要人做到信德所要求的服從的講道，並且成為只對理智所講的一些話，與在課堂中上課不再有所區別^⑲。

講道與上課之間的區別是相當簡單的。即使不進教堂的人也能分辨出一個講論基督教義的人，和一個宣道的人。但是拉內以哲學來做爲這種簡單辨認的基礎，以便解釋爲什麼宣講要求宣講者存在性地參與其中。按他的哲學，存在與知道二者爲一。存在就是知道，兩者相輔相成。一實體存在越充實，知道的也越豐富。但是拉內在此所用的「知道」一詞，並非按一般人所了解的意義：認識一些認識者以外的事物；而是在自己身上的臨在的意義②。在此意義下的知識就是自我意識。如此，天主身爲圓滿的存在，是完全的自我意識。但是，如果以一般人所了解的意義去用這個字，拉內會辨稱，知識的對象越複雜，它對認識者所要求的也越多。在基督啓示中，認知的對象是天主。因此，與此對象相等的認識者應是天主。任何其他其他的認識者應藉聖神的恩寵使自己在各方面與這對象性質相同，並且這恩寵的接受是算信德而達到的，而這信德是一種使整個人參與的行爲。因此，如果基督徒宣講者要知道他講什麼，他應該從信仰的背景內去講，而這一點要求他個人的參與②。

雖然如此，即便這種解釋仍不足以對司鐸獨特的參與給予根據。因爲天主的話不但應該在信德中宣講，也應該在信德中去聆聽。因此，一如在崇拜的情形中，在講道時，司鐸與天主子民均同樣被召請做個人的參與②。但是，司鐸所專有的，是他對天主的話所享有的獨特的關係，因爲他是被團體召請去宣講。由於此種召請，他不再單純地去迎取這話，不再單純地被這話所面對。反之，他現在站在它旁邊，並且講論它②。再者，雖然他宣講中的真理是由他的信德所支持，在宣講時他並不爲自己的信德作證，而是爲團體的信德作證。在這樣做時，他與其他基督徒不同。當然，他們也被召叫爲團體的信德作證，但他們那樣做，是在他們生活環境中、並藉此環境而做②。另一方面，司鐸被召作證，不只是在其生活環境中，並藉此環境而作，而且是時時處處去作證。只要他不是自己在家，就應該講

話。他應該說一些事情，是他自己的生活中很少提供的、或沒有例證的，因為他講話是由於他是上天所派遣，因此是為各種情況所派遣的。為此，他常有危險被人誤以為是一個狂信者，把自己介入於他人私事中²⁶。

就是這種為福音作證的普遍資格，解釋司鐸個人參與講道的獨特性。如果他忠於此特殊的義務，此義務將影響他生活中的每個區域和其人格，並給予它們特殊的印記和特點。再者，由於這種作證的義務，一旦接受後，即為永久性的，因此司祭職正確地被稱為一種聖召，因為一種使人完全並永久性介入的職業才配得上這種稱呼²⁷。還有，由於這種聖召需要聖神的恩寵才能完成，為接受此聖召的人則是一決定性、救恩性重要的事。因此，當教會被要求指定某人去執行此職務時，她也被要求把天主的聖寵許給他。就是說，她被要求以其完全的身分、作為天主之愛的聖事去行動。

拉內指出以下事實，作為對司鐸之先知職務的證明的一種肯定，肯定其給予司鐸一專有的特徵。這事實是：幾時新約試圖建立他所謂的「倫理」時，它常是從司祭的先知活動去這樣做，而非從其舉行禮儀的活動²⁸。

論到將來司鐸的身分，拉內主張，由於教會就其主要信仰與結構來講，將保持不變，它的司祭職，在其實質方面，在拉內所稱的 *Genotyp* 方面，亦不會改變。但是它的外貌（它的 *phenotyp*）必將改變²⁹。已經有一千五百多年，司祭職不只是一項聖召，而且也為社會所承認，是一種職業³⁰。由於社會日漸俗化，司鐸或許必須從事於世俗的工作³¹。如果要司鐸將來能與日漸專業化之社會人士交談，則將來的司鐸也需要較大的專業化³²。但在此多變的環境中，司祭職仍繼續為一聖召，因為它將繼續是那把一種基本的、永久性的方向給予接受此職者的因素。

因為拉內確信，天主將維持教會在歷史中的臨在，又因為這種臨在也有賴於福音的宣講、以及感恩祭的舉行，拉內也深信，天主會在每個接續的世代，興起那些願在教會中承擔這些職務的人^②。依照拉內的意見，天主那種照顧也包含這些或至少一些司鐸的聖德，因為不如此，他們將不會繼續他們的職務^③。

我們現在可以答覆在此文章開始所提出的問題。司鐸是誰或是怎樣的一個人？為拉內，司鐸是這樣的人：教會把它最強烈的，即它聖體聖事的話託付給了他。司鐸的職務是什麼？講論此聖體聖事之話，亦即在舉行感恩祭時領導團體。但是如果要把此職務做得明智與正確，司鐸也必須說許多其他的話，以便為今天去解釋並應用聖體聖事之話的意義。司鐸的職務決定其身分嗎？按照拉內的意見，是的。宣講天主之言的義務，如果完成，則給予其生活與人格一專有的特徵。

雖然梵二的文件強調司鐸之宣道職務，在大多數天主教徒的思想中，今天的司鐸仍是祭台旁的人。這種立場不應歸因於教友的頑固，拒絕跟隨梵二的方向走。這只是對大多數教友之崇拜及生活經驗的一種反省。因為許多司鐸繼續將宣講視為次要的職務。但是，如果梵二的這些文件，以及拉內對司祭職的了解是正確的，那麼我們在此找到了一個重要的原因，為什麼今天有些司鐸多次體驗到某種不安。他們忽略了那能夠、而且應該給他們的生活提供意義的職務。由於他們不夠重視宣講，就不容許去作為準備講道應作的研究與祈禱，也不容許研究與祈禱中所有的信德召請，來親自宣稱他們個人特殊的司鐸身分。疏忽了此首要的泉源——此唯一要務（*unum necessarium*）——他們便會從他處去尋找生活的意義，就他們的司祭職來說，這是錯誤的。

- ① Karl Rahner, "Priesterliche Existenz," in Schriften zur Theologie 3 (Einsiedeln, Zurich, Kohn: Benziger Verlag, 1964), 289-301; "Der theologischer Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriesteriums," in Schriften zur Theologie 9 (Einsiedeln, Zurich, Kohn: Benziger Verlag, 1970), 366-372; "Theologische Reflexionen zum Priesterbild von Heute und Morgen," in Schriften 9, 377; Von Sinn des kirchlichen Amtes (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1966), 頁 131。
- ② Von Sinn des kirchlichen Amtes, 頁 131 - Knechte Christi (Meditationen zum Priestertum) (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1967), 頁 8。"Der theologische Ansatzpunkt," 頁 369。"Theologische Reflexionen," 頁 379。
- ③ "Sie ist erlosste, nicht nur die erlosbare Welt." See "Wort und Eucharistie," in Schriften 4, 1964, 頁 388。See also Von Sinn des Amtes, 頁 16。
- ④ Kirche und Sakramente in "Quaestiones Disputatae" series, no. 10 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1960), 頁 11ff.
- ⑤ "Wort und Eucharistie," 頁 131。
- ⑥ "Priesterliche Existenz" 頁 190-195。"Wort und Eucharistie," 頁 131-132。
- ⑦ 「因爲只有在言語中有可能給予一指示性的否定。但只有此否定藉着應用到世界的積極事物上，能使後者成爲一超自然事物的記號。」"Priesterliche Existenz" 頁 191-192。

- ⑧ 「其他表達方式：聖寵就其為天主自我之自由與親身的給予，其表達是自由的、親身的（free and personal），因此，主要的是一句話；這樣，每一聖寵記號，不管其採取何種方式，必須分享其言語的特點」。“Word und Eucharistie,” 頁三三〇。
- ⑨ “Word und Eucharistie,” 頁三二一—二八。為拉內，實體本身的動力是那種要表達自己的奮鬥，力圖「達到言語」的奮鬥。如此，如果一個實體已經是有意識的，它的渴望就是去知道、去強烈的愛，並且以交換愛的言語來表達這一切。如果一存在物不是有意識的，它的渴望是進入那些有意識之實體的知識與愛中，因為它們能積極地知道與愛，並能用它們的話來表達。拉內稱這些話為「原字」（Urworte）。其他的話失去了這種能力，而淪為他所稱的「益字」（Nutzworte），純粹的實用字。見其文章，“Priester und Dichter,” in *Schriften 3*, 頁三五四—五六。
- ⑩ “Wort und Eucharistie,” 頁三二五。
- ⑪ 同上三二三—二九·三三七—四五頁。
- ⑫ 同上·三三四—五三頁“Der theologische Ansatzpunkt,” 頁三七〇。
- ⑬ “Der theologische Ansatzpunkt,” 頁三十四〇；“Theologische Reflexionen,” 頁三八五—八六〇。
- ⑭ “Priesterliche Existenz,” 頁二九四 ff。
- ⑮ 同上·頁三〇五 ff。
- ⑯ 同上。

- ⑰ 同上。
- ⑱ 同上，頁三〇七，引證的聖經為弟前一六、一七。
- ⑲ 同上。
- ⑳ 同上，頁三〇八。
- ㉑ 同上。這種在自己身上之臨在，Das Bei-Sich-Sein，拉內也稱之為存在物或實體的「被啓發性」(Geleitetheit von Sein)。見其書 Hörer des Wortes (München: Verlag 1963) 第三、四章。
- ㉒ 同上，頁三〇九。
- ㉓ 同上。
- ㉔ 同上，頁三一〇。
- ㉕ 同上。
- ㉖ 同上，頁三一。
- ㉗ 同上，頁二八五、八八，頁三一。
- ㉘ 同上，頁三一、一二。
- ㉙ “Zum Selbstverständnis des Amtspriesterturns,” in Schriften 20, 頁四四八、四八。
- ㉚ 同上。
- ㉛ “Theologische Reflexionen,” p. 389; Knechte Christi, 頁一六、二五。
- ㉜ “Zum Selbstverständnis des Amtspriesterturns,” 頁四六一。

③ Handbuch der Pastoral Theologie (Freiburg im Breisgau: Herder, 1969), Bd. 4, 頁五〇一。

④ Kirche und Sakramente, 頁八九 ff。

⑤ 「因此，如果天主絕對願意在整個教會中均有聖事，那麼祂也必須絕對願意聖統全體是聖潔的，否則祂就是不願意行聖事之實際存在所根據的基礎。」同上，頁九一。

本文譯自：Gerald F. Finnegan, S.J., "The Priest as Preacher in the Theology of Karl Rahner," Review for Religious, Vol. 43, 1984 26~33。

對成年基督信友的反省

卡爾·拉內著
王敬弘譯

今天的世界受到種種的威脅，核子的毀滅、人類生存環境被人破壞、整個的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，因此作清楚而自由的決定。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，為生理和機會的實際狀況所操縱。

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，是在於成人能運用他的理智。我們區分在生命中不同的階段，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；而是必須變為成熟。

是一個成熟的人，或成爲一個成熟的人——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。

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，它却是確定的。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，人們必須是以及成爲成熟。

「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，作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？怎樣實際的爲政治自由而奮鬥，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它可走的路？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；不再爲這種規範所控

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？什麼事對限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劃？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。

成熟的本質

在今天，成熟包含了以決斷的勇氣來作負責任決定。這些決定，不能靠着一般接受的規範，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。

成熟的一部份是，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。成熟的一部份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的不可忍受的專制。成熟的一部份（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。

成熟的一部份，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，一定對人成爲老練或是成爲成熟有一個觀念。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。

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，不能夠像往日所有的「天真」，常需要面對多元性的價值觀。

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，一位生在一九一〇年的古生物學家，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，並不是具有絕對約束力的），却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。我們不清楚地知道到底有幾件聖事，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的有效。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。我們不應該太快的說，這項或那項教會的教導，與現代科學的發現相矛盾。

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本身，或是它的歷史，或是它發展中的一個新階段，並不完全恰切配合。以致於未能作出恰當的分辨，或是它的意願混雜不清，或是簡直的犯了錯誤。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，或是有錯誤的可能性時，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。這意味着在理論上，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為的規範。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狀況中，作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份是：即使對教會暫時性宣告也對它，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作的，但它却是可錯誤的。因此，當一個人不能立刻找到一個確定的答案時，他並不需要因着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。這不意味着我們對信仰疑惑，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，讓我們很清楚的看到，教會基本要素的一部份，不只是在建立一些有約束力的教義，而是在許多其它的範圍中，讓信友們承受作最後決定的負擔。教會的忠告的確陪伴着每一位基督信友；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，要如何作個人的見證和決定。一位成熟的基督信友，一定要接受伴隨着這種成熟所有的冒險。

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份。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，與教會信理與倫理教導的加以區分；後者是屬於天主啓示的範圍之內，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濶的園地。舉幾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（*epileia*）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，立法者並沒有願意某一個特殊的個案，歸屬在這個法律之下的時候，事實上，這條法律就對那個特殊的個案沒有約束力了。那麼，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；但是，却無法在教會法庭中，足夠地證明這一事實；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，成熟也意味着去得到更大的自由、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，從不亂嚷着要教會和世界不要干涉他們的事。

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，但却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。教會在現代教職憲章（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。這些差異却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；而是我們必須在天主和良心之前，做我們自己的決定。即使這項決定是與其他的基督信友是相反的。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，藉着天主的恩寵，來完成個人的自由。

本文譯自·Karl Rahner, S.J., "Reflection on the Adult Christian" *Theology Digest*, 32:2 (Summer, 1984) 123~126.

原文摘自·Karl Rahner, S.J., "Der mündige Christ," Stimmen der Zeit 107:1 (Jan, 1982) 3~13.

懷着希望和愛情向天主說「是」

卡爾·拉內著
斐 德譯

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，這個問題不斷地重覆被討論。

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練自己而達到成熟。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道化的過程中一種不可避免的磨擦。

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諷刺。

在每一個時代，神學上重覆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平上的不成比例；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，一個人當然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？

我們對這個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，同天主建立了正確的關係。

人有限的心智，必須接受天主為不可理解的一位；人以堅決的希望去相信和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。

假如我們不會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。

本文譯自·Karl Rahner, "Saying Yes to God With Hope and Love", The Universe (a British Catholic Weekly), 20 April. 1984.

（上接七八頁）

對友善的同業以及新聞記者們，為獻給我而寫在報章雜誌上的許多讚美的文章，我自然是非常感動。一個人讀起那種作品來，易於臉紅而心裡在想「我實在不像那樣，但是我也不得是那樣」。

「天主降福你！」這句話在德國南部和奧大利已經變陳腔爛調了。但是，我對你們所有的人我要按它真正而確實的意思，再說一次「天主降臨你們」。

以所有的聖善祝福

耶穌會士卡爾·拉內

三十二九—一九八四

卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻

房志榮

天主教大公會議是全球天主教的會議，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，雖然他們每人作了什麼，有了什麼貢獻我們不容易知道，卡爾·拉內也不例外。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

直至一九五五年卡爾·拉內從未去過羅馬。他滿了五十歲以後才第一次被請到聖京的德國公學講神學，那是一九五五年九月廿五日的事。該公學的大事錄中有下面這幾句話：「我們每人都意識到，這次神學操會和以往的不同。拉內不準備來講神學，是我們自己要做神學；神學不就是基督信仰的操練嗎？」。神學操後拉內留在那裡參與晉鐸及首祭，他在首祭中的證道，日後蒐集在他那本「使命與恩寵」

的書裡。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。一九五〇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。他又爲一九五四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①。

此外教宗又在一九五四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」中的思想加以指責和拒絕——雖然不會提他的名字。很多人以爲這是最高權威對他的判決，但他自己並不以爲然，因爲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一篇短文：「多少彌撒——多少基督的祭獻」②。這一切都顯示當時的羅馬並不欣賞共祭的想法，其實羅馬所認爲的共祭並不是拉內所說所想的。

這時他的朋友和親信都認爲，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，這種作法每是非採取不可的，因爲德國納粹黨的統治及佔領他國土地時期，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，神學也爲其中之一。各方所有過的經驗是那樣的不同，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」（一九五四），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（由一九五八始），直接討論尚未定案的問題或問題的某些幅度。這兩種出版物給他的神學工作帶了變化，因爲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提到神學生的培育，牧靈（如重建執事制），及靈修（如神觀與說先知話）等。

因此一九六一年三月二十二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，也許這就是拉內於一九六〇年三月十九日又住到德國公學的理由。當時想做的是要為重建執事制寫一報告。拉內與日後要擔任信仰聖事部部長的 Franjo Šeper 共同起草，贊成執事制的重建。一九六二年初這一主張在大公會議主委會受到嚴重的懷疑，但「神學委員會却把執事及其重建的主題接受到『論教會』的提案裡」③。

關於執事問題的討論使得拉內作更多更深的的神學反省，結果他成了贊成復興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一九六二年公佈一本文集，名為「在基督內的服務」(*Diagonia in Christo* : 與 Herbert Vorgrimler 共同出版)。教會憲章第二九號的詮釋明言，這本文集確為大公會議將來有關教會內的執事任務所說的種種，打下了基礎。在傳教區內這種對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「復興執事制的神學」④。

大公會議開幕（一九六二年十月十一日）前夕（同年聖神降臨節），拉內還受到聖職部 (*Sacrum 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一九六二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為他的個人神學家，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。

二、梵二中的卡爾·拉內

從一九六二年十月九日（大公會議前兩天）開始，拉內又住在羅馬德國公學裡度過大會的第一會期。在同一公學也住着別的大會教長及神學家^⑤，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一九六二年十月底，因此十月十一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，他是維也納樞機的私人神學家，最後他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外在困難都一掃而空。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會這樣生動地予以描寫：「在大會堂裡（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，但却非常活躍的人，就是接近二百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」^⑥。

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裡來探討，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裡大致認

爲：主教們只須按照已寫好的草案投票就行了；最多在一些枝節問題上可以略加討論，大體和整體來說，擺在眼前的這些方案會通過，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出，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會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着作用。其他不少大會文件上也是如此：大公主義法令，主教的教職法令，修會生活法令，司鐸培育法令，司鐸職務與生活法令，教友傳教法令，教會與非基督宗教態度宣言。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：傳播工具法令，東方公教會法令，及天主教教育宣言不會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宗教自由宣言似乎也沒有受到拉內多大影響。

根據大會文件來看，拉內在大會期的真正工作集中在教會及天主啓示的兩道信理憲章，以及教會在今日世界的牧職憲章。前二者是本屆大公會議僅有的具有信理特質的決定。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。在同顧這一事實時，那琴革對天主啓示的提案作了以下的觀察：「終於發生了這樣一件事：八位樞機主教^⑦沒有事先商量，不約而同地，各人由自己的觀點，對提案作出聞所未聞的尖銳批評，這一批評同時出乎起草者及反對者雙方的意料之外」^⑧。因此在休會期間（一九六二、十二月九日—一九六三、九月廿八日

不得為啓示憲章重新起草。

至於一九六三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。新草案是在一九六三年秋天第二期會議中予以辯論。

一九六三年十月十日開始，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。很多方面的的工作已成了例行公事，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，好能在良禾與雜草之間，作出既快又穩的選擇。當然，主教及神學家們也用這方法把解釋、要求，及提案的修正傳給很多大會的成員。此外，扮演着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裡，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（即由一九六三年七月始），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。他對此名單會寫說：「這些屬於工作委員會的人名，至少示範式地讓人對幕後的工作來個驚鴻一瞥。至於神學委員會的主教成員，因已在大會的官方歷史出現，這裡便不必點名」⑨。

現在我們都知道，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（一九六一年二月「爭論的問題」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，一直影響着以後的討論，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，一九六三年十月廿二日，哦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十二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，「直要到一九六三年十一月十日他被教宗親自接見後，才有轉機。由 Freiburg 的總主教及 Herder 出版社的代表陪伴着，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，並以明言認可贊賞。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。在這第二期會議裡，由拉內等人寫成的新草案得到比利時、德、法、荷、奧各國主教團主席的支持和散佈。新草案極力反對啓示有彼此獨立的二源流（聖經與傳統），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分有關啓示的文件，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。進一步的籌備工作交給了一九六四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，他以從前擔任邁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與接受啓示無二源流的看法。一九六五年十一月十八日，在大會的第八次公開集會中，教長們終於以投票來決定：二三五〇票中二三四四票贊成，六票反對，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⑭。

最後談談教會在今日世界的牧職憲章。這也是梵二大公會議中辯論最爲激烈的文件之一，基本原理是未知數太多太廣。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⑮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⑯，因爲一九六三年九月徐樞機請拉內參加一個國際研究小組，要把該草案的信理部份畫出一個輪廓，拉內就神學人學的奠基工作提供了他的協助。

一年以後，爲本草案特別設立的次委員會開會，拉內在被請之列。他在日後要成爲樞機的 Car-rone 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，並不會即刻得到大會的同意，而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。總之一句，這草案沒有顧到罪惡的深度，而一味尾隨着一個更美好世界的意識型態。

因爲這種種批判，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更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，哪裡需要注意或給人留後路，怎樣對付突出的各種困難……一切都爲了不讓一個更大的好處陷入困境。表決的程序雖以多數爲原則，但事實上是要達到倫理性的一致，大家一同爲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，所用的溝通方法也並沒有什麼不同，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。神學家的介入會引起兩種反應或後果。「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」⑬。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。「一九六二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，信仰也必隨着窒息而亡」⑭。

梵二閉幕快二十年了，這種在今日思潮中自由確定自己信仰的可能，確實引來不少的濶用，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，把這些年的經驗與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，拉內的神學努力仍然非常活躍。到了一九八四年三月五日他過八十大壽時，學生和朋友乘祝壽的機會編出了拉內的出版物清單，竟高達四千單位。過完大壽後不到一個月，他終於在三月三十日與世長辭了，如是紀念他的廣播和文章繼續出現，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

1. 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^⑭。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，並於一九三七年開始在茵橋教神學。

2. 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——天主的自我給予，及普救論的表達：這些論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，及他直至一九五六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。

3. 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^⑮。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^⑯。

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。

4. 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^⑩。影響所及，不僅在天主教以內，而是連基督教，猶太教，甚至馬克斯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，從一開始就避免假借的「二者可選其一」的假設。

5. 拉內自己談梵二^⑪：「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，所出的文件像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哪裡。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劃，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哪些神學家問主意，是攸關匪淺的。」

那琴革為 *Things* 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

鞏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 Altrink, Suenens, Lienart, 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裡漸漸退却，而再度踏起老的步伐，甚至跌入從前的小圈子裡。他不得不振臂高呼，反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^②。是一顆受傷的，但仍在深深愛着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^③。比方 Scanton 說拉內的神學革新了對天主教的了解，且是轉向世界的；又說拉內把康得、黑格爾及馬克斯的思想成功地撮合在一起，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。

放下漢思·昆及施肋貝克斯不說，拉內在巴爾大撒爾身上確實遇到了一位勁敵。附和後者的人認為：巴爾大撒爾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威的威信等。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，在六十年代（大公會議前後），很多美國神學院採用拉內的「超越」方法，因為天主教裡僵化了的士林派受人擯棄，其他又沒有別的選擇。這超越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。過去這二十五年裡，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。

參考資料：

- Karl H. Neufeld SJ: "Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil" *Stimmen der Zeit*, 202 Band (1984) 156-166.
Herbert Vorgrimler: "Was hat er gegeben—was haben wir genommen? Der Christ Karl Rahner" *Orientierung* 48 (1984) 31-35.
Karl Lehmann: *Katholische Welt in memoriam Karl Rahner*. Bayerischer Bundfunk, Sonntag, 1. April 1984.

註：

- ① Cf. "Le principe fondamental de la théologie mariale" RSR 42 (1954) 481-522.
- ② Cf. ZKTh 77(1955) 94-101.
- ③ Cf. I.ThK, II. Vat. Konzil, Bd. 1, 256.
- ④ Cf. Diaconia in Christo (Freiburg 1962) 285-324.
- ⑤ 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 Aushurg; Otto Semmelroth und einige weitere Theologen.
- ⑥ Cf. Die erste Sitzungsperiode (Köln 1963) 36f.
- ⑦ 出來說話的有 Liénart, Frings, Léger, König, Alfink, Suenens, Ritter u. Bea.
- ⑧ Cf. Die erste Sitzungsperiode (Köln 1963) 42f.
- ⑨ Cf. LThK, II. Vat. Konzil, Bd.1, 211.
- ⑩ Cf. LThK, II. Vat. Konzil, Bd. II, 502-503.
- ⑪ Hans Hirschmann 是主要起草人；另有 Otto Semmelroth, Alois Grillmeier. 即所謂的 Schema XIII.
- ⑫ Cf. Das Konzil auf dem Weg (Köln 1964) 59.
- ⑬ Cf. Ergebnisse und Probleme (Köln 1965) 37.

- ⑮ Cf. *Orienterung* 48 (1984) 31-35.
- ⑯ 就是 Joseph Maréchal 及 Pierre Rousselot.
- ⑰ 他們是 Erich Przywara, Peter Lippert und Dunin Borkowski.
- ⑱ 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 99-112.
- ⑲ 拉內繙的大部書書有 *Lexikon für Theologie und Kirche; Quaestiones Disputatae; Sacramentum Mundi*; 八十年代更有共三十冊的 *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*.
- ⑳ Cf. MKKZ, Karl Rahner 80 Jahre, 4.3. 1984, Seite 13: "Ich war nicht wunder was fleissig".
- ㉑ Cf. Karl Lehmann, "Katholische Welt in memoriam Karl Rahner". *Bayerischer Rundfunk* 1. April 1984.
- ㉒ Cf. Avery Dulles, "Karl Rahners Einfluss in den Vereinigten Staaten". *Orienterung* 48 (1984) 242-245.

拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示

張春申

拉內著作多達四千餘種。雖然在我將近二十年的神學教學中，參考最多的還是他，但他的書與文章真正讀過的，實在並不很多。甚至我也不敢自認瞭解了他多少。爲此這篇紀念性的文章，只是借用我所懂的拉內神父之人學，繼續發揮好幾年來，不斷出現在我腦海與寫作中的一體範疇的中國人學。本文分爲三部分：

(一) 拉內的人學與它應用在基督宗教神學中的一些問題。

(二) 拉內的人學與一體範疇的中國人學。

(三) 一體範疇的中國人學在基督宗教神學領域中的發展。

(一) 拉內的人學與它應用在基督宗教神學中的一些問題

1. 拉內的人學：

人學與神學是對應的，當然一切的根源是稱爲「奧秘」的神、天主。如同宇宙的存在與其內在結構之創造，爲的是需要有人出現在它裏面，同樣人類的存在與其內在結構之創造，爲的是需要有天主這樣的自我通傳，甚至降生在人類中間。

拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示

於是人的內在結構是怎樣的呢？他需要天主自我通傳，降生在人類中間。這個需要是真實的，人的內在結構是按照這個需要而造成的。人因此是降在物質中的精神，它的特質是自我超越；超越現在而需要永恆，超越有限的真、善、美而需要無限的真、善、美。因此人的所有自由行動，都是表達自我超越的需要。在每個自由行動中，人表面上是選擇具體的、個別的對象，但是隱藏深處的是需要天主這樣的自我通傳，甚至降生在自己的內在結構中。反過來說，假使人的內在結構中沒有這個需要，他不能自由地行動，連選擇其他對象都不可能。

但是事實上，雖然自我超越是精神的特質，雖然人的內在結構是爲了那個需要，但是並沒有人，至少我們自己，並未經驗到天主這樣自我通傳，在我們內在結構中降生。

2. 人學應用在基督宗教神學中的一些問題

(1) 人學真是基督宗教神學反省天主啓示的相對場合。首先，人的內在結構需要天主自我通傳降生在人類中間，雖然不在你我經驗中實現，但是耶穌基督便是天主自我通傳、降生而成的人。因此人的存在與其內在結構之創造，爲的是需要耶穌基督。他才是人的定義，人類之稱爲人，僅是分享了他的定義。這樣，保祿說的：「一切都是你們的；你們却是基督的，而基督是天主的」（格前三223），「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，……都是在他內受造的；一切都是藉着他，並且是爲了他而受造的。」（哥一1516）這些話都在拉內人學的場合中，有了基督宗教的神學說明。

(2) 宇宙、人類、耶穌基督之所以是這樣的，淵源於自我通傳的天主。天主的自我通傳不受任何法律的制定，絕對出於自由，因此是恩典。爲此創造是恩寵，人類是恩寵，耶穌基督是恩寵上加恩寵。人的自我超越，自由地需要無限的真、善、美，已經爲人而論是最爲原始的恩寵。至於基督信徒，相

信耶穌，經驗到天主藉着他，自我通傳於自己。雖然他自己不是基督，但他是基督徒，真實地經驗天主的自我通傳；這便是恩寵。既使從未認識基督的人，按照人性自我超越，需要無限的眞、善、美，而天主以無名的方式，通傳於他；這同樣是恩寵。可見透過人學，基督宗教神學對於恩寵有了說明。

(3) 人學是神學反省啓示的場合。另一方面人學的闡述，支援神學對於啓示更多可能的解釋。自我通傳的天主是新約稱爲「父、子、神」的天主。唯一無二的天主是聖經堅不可移的信仰。於是自我通傳的天主，在人學的對應中，可以分爲「通傳者」、「被通傳者」、「完成通傳者」。「完成通傳者」天主聖神，是「通傳者」天主聖父的能力，不只推動人自我超越，需要無限的眞、善、美，而且使人信仰「被通傳者」降生成人的天主聖子。天主聖三是唯一無二自我通傳的天主之三種特殊、互相差別的存在形態。信者在聖神內，因耶穌基督，與天父相通。這樣的說明天主三位一體，在信仰經驗中，更可捉摸（參閱：張春申：中國靈修芻議）。

(4) 在天主的自我通傳之反省中，已經隱含了拉內神父的啓示神學、象徵神學……等等。天主在自我通傳中啓示自己。宇宙是天主的啓示，藉着大自然的啓示。在人類歷史中，天主藉着人類的行動與言語啓示。至於以色列民族，耶穌基督以及教會，在人類歷史中構成的歷史，是天主在宇宙、大自然中啓示的準則（official），不但是典型，而且具有影響。當然在耶穌基督內的啓示是決定性的，再也不會挽回的，因爲啓示的媒介，「被通傳者」，是天主聖子、天主自己。天主藉着自己的啓示，是不可能超越的，祂已完全啓示了自己。於是人類早已在聖神、「完成通傳者」的內在啓迪中，在宇宙中，在人類歷史中，在以色列歷史、耶穌基督、教會的歷史中，信仰了「通傳者」天主聖父。「天主

在古時曾多次並以多種方式，藉着先知對我們說過話；但在這末期內，他藉着自己的兒子對我們說了話。（希一1、2）

啓示，上面所說的所有啓示，都藉着媒介，也便是象徵而實現。「通傳者」天主，是在產生媒介——象徵、「被通傳者」天主子中，實現了父的自我。而「被通傳者」天主子，受生爲象徵，表達了「通傳者」天主父，「他是天主光榮的反映，是天主本體的眞像」（希一3）。所象徵者與象徵之間互相貫徹，在天主的生命中，成爲一體。於是按照類似的解釋，宇宙是象徵、人類歷史是象徵、以色列是象徵，耶穌基督是象徵，教會是象徵。天主父爲自己創造了不同的象徵，而不同程度地啓示與流露了天主的救恩計劃。

人學因此爲啓示與救恩史，爲以色列歷史與耶穌基督，爲教會以及爲其他宗教、甚至文化體系，樹立了一貫性的神學解釋。（當然另一方面拉內的人學，無可否認也來自信仰的靈感。）

(5)至於稱爲天父之聖事(象徵)的耶穌，在他身上，人的自我超越與天主的自我通傳已臻極致，此之謂「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若一14）然而耶穌的天主子之自我通傳意識，在他歷史生涯過程中，一方面超越概念地始終如一維持核心，另一方面透過概念在時代中適當地表達。爲此天國來臨與其面貌、耶穌的言語與他的行動，比喻與奇蹟，僅是耶穌意識的核心在歷史中的不同表達而已。表達的高峯是「被通傳者」、降生成人的聖子，「離此世歸父」（若十三1）的死亡時辰；同時也是「通傳者」父決定性地在聖子內的末世啓示——死人復活。此亦啓示了人類的生命過程與完成的準則。

從此，自我超越，需要天主這樣通傳降生人間之人學，有了決定性的答覆。原則上，人類已在耶穌基督內，有了天主自我通傳的保證與恩寵。爲此緣故，天主子民這名稱，儘可自聖經用途，推廣用

在人類團體上，因為人類的內在結構便是爲了自由地接受天主自我的通傳。至於以色列民族與教會之稱爲「天主子民」，那是由於兩者在人類歷史中，是天主自我通傳的特殊且具有準則性的媒介。

(6) 拉內神學廣潤如海，接觸問題之多，難以想像以上所述僅是九牛一毛，但已涉及聖三論、基督論、教會論、其他宗教等重要課題。以下將依賴這些星火，再次觀察一體範疇的人學，以及它應用在基督宗教神學中的可能發展。

(二) 拉內的人學與一體範疇的中國人學

多年以來，有關神與人之間的天人關係，我們曾經爲了配合中國自古以來，直到現代哲學中的一股主流，試看應用一體範疇來補充西方神學慣用的位際相對範疇（參閱：神學論集^②，頁三一三——三三一，張春申，位際範疇的補充——中國神學的基本商榷）。

我們發現拉內的人學，可能給與天人之際的一體範疇的中國人學，非常適當的說明。本文便應用「太學」的「止於至善」，以及「中庸」的「天命之謂性」作爲引言。

首先，「止於至善」不能不令人想起拉內人學中的自我超越。所謂格物致知，正心誠意的「明明德」；所謂修身齊家，治國平天下的「作新民」；實在便是儒家理想中「止於至善」的己立立人之兩面。「大學」是在行動中，表達出人有自我超越的能力，須要「止於至善」。爲我們而論，自我超越與「止於至善」是同一人學的兩種表達而已。自我超越，由於需要無限的眞、善、美；「止於至善」，必須日日新、又日新地在行動中超越自我的成就。

繼而，拉內人學中假定的神學，似乎也是中國固有思想中所肯定的。「中庸」的「天命之謂性」

，在此作爲我們的起點；這思想應當與傳統的「天生蒸民，有物有則，民之稟彝，好茲懿德」互相呼應。人之所以須要「止於至善」，那是出於人之稟賦，也可說由於人性所然。至於人性之所以如此，那是天命，即得之於天的賦與。這和拉內人學中，人的內在結構與其自我超越，造來便是爲了天主的自我通傳，似乎沒有什麼太大差別呢？人之稟彝與其好茲懿德，「止於至善」，完全來自天命，甚至爲了彰顯天的通傳而所以如此的；孟子著作中的，盡其性、盡人性與知天，三者互相連貫的思想，我們以爲正是合此意義。

綜合地說，中國固有的人學肯定着神學。在存在面上，天與人性是合爲一體的（天命之謂性）。由於存在面上天人合一，所以在行動面上，人須要「止於至善」、好茲懿德；這是拉內所說的自我超越。最後，在認知面上，拉內強調人在每一自我超越，需要無限的真、善、美的行動中，隱含地經驗天主的自我通傳。那麼，這正是盡其性、盡人性，與知天，三者連貫的深意。可見在中國固有的人學中，同樣肯定着神學。

現代新儒學也提出人性的自我超越，也在自我超越中，經驗古籍中所說的天；只是新儒學注解的天，已經視爲人性主體。除了對天的注解之外，我想新儒學不會否定拉內的人學。其實，按我所知，拉內的人學相當反映德國的理想主義（German Idealism），而新儒學中不少作者同樣受到德國理想主義的影響。當然這並不意味着當代新儒學對中國固有思想的註解，全是假古說今。依我看來，古籍中的人學，以及人學中肯定的神學，的確含有我們上面以現代言語解釋的因素。至於新儒學之視天爲人性主體，這實在是問題，不過本文無意作這方面的對話，只想在此比較拉內的人學與一體範疇的中國人學。

(三) 一體範疇的中國人學在基督宗教神學領域中的發展

1. 拉內的人學在他的神學反省中的功能

拉內的作品普通都是處理個別問題的文章，而不是系統性的巨著。他的二十部的「巨著」(Theological Investigations) 是他許多文章稍加整理後，具有次序的彙集。當然，他已出版過好幾本較大的書，其中一本便是「Foundations of Christian Faith」。這本書便是他的基本神學，最能表達拉內的人學在神學反省中的功能。

所謂基本神學，便是指出基督信仰的「合理性」或可信性。這不是應用理性來證明信仰，如同證明哲學論題或其他學科一般。而是把基督信仰的內容，作一說明與闡述，指出它正是人性所需要，且得以解釋人生。拉內人學的功能，按我的認知，便是一方面如此剖視人的內在結構，以及其對無限的真、善、美的需要；最後指出天主的自我通傳該是人性需要的先驗條件。另一方面，便在這個人學的場合中，一步一步地說明基督信仰的內容，答覆了人的內在結構，與其基本的需要。因此見出基督信仰的可信性。這在本文的第一部分中，已可見一斑。人學的功能使人見出基督信仰並非是不着邊際的道理，而是天主答覆人的內在結構的啓示；在耶穌基督內的啓示。這樣的基本神學過去法國思想家柏龍岱(M. Blondel)曾經應用。不過拉內不論在人學方面，以及指出基督信仰的「合理性」方面更是廣博而已。

2. 一體範疇的中國人學在基督宗教神學中的發展

拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示

(1) 本文之所以比較拉內的人學與一體範疇的中國人學，不只願意指出兩者之相似，其實更是想對基督宗教的信仰，提出一個神學反省的方向，而發展中國神學。首先，我們認為拉內的基本神學，既然應用人學，那麼我們只須變化他的西方神學的字彙，應用更屬中國言語，也能對於基督信仰，向中國人闡述其「合理性」或可信性，因為中國人學基本上與拉內的人學，差別不大。當然單就字彙而論，可能東西兩方懸殊，其實內容上並不如此格格不入。

(2) 不過基本神學還不是本文的主題。我認為如果我們應用一體範疇的中國人學，來反省基督宗教的信仰，可能發展出非常合乎中國文化的本位化神學。一般而論，過去西方神學偏重於理性的客體解釋，也便是孔子所說的「爲人之學」。而中國思想更是愛好出於主體經驗的「爲己之學」（參閱：神學論集，頁五八五、五八六，張春申，中國靈修講習會二講）。因此中國神學更應是「爲己的神學」，出自主體經驗的神學。

(3) 本文第二部分已經使用拉內的神學，說明了一體範疇的中國人學。那麼在一體範疇的人學場合中，怎樣發展中國神學呢？這便是所謂神學方法問題。下面便將我們的構想，分爲三個步驟來敘述。

第一：這是天主教神學必須具有的出發點，即對於信仰內容，大公教會的信仰內容，根據教會的訓導，正確地了解。這個步驟雖然該是屬於整個地方教會的，但是牧靈人士，以及神學工作者，更有責任。至於所謂信仰內容，一方面是信仰生活的加深，另一方面是信仰在言語與概念方面的解釋；這不必涉及所有信理，但是有關啓示的中心要素的正確意義，必須把握住的。

第二：我們稱爲信仰內容的「內在化」。當然在第一步驟中，地方教會早已該有某種程度的「內在化」。至於第二步驟中的「內在化」，更是神學反省，經由牧靈人士的接受與推廣，普遍深入整個

地方教會的過程。神學反省的工作，主要是將信仰內容的意義，在一體範疇的人學場合中，落實在經驗層面上。當然這不該是抽象的分析，更是針對現代環境的中國人之經驗，發現天主的自我通傳的中心的意義。意義在經驗中肯定，這便是「內在化」。由於我們深以為天主的自我通傳，在耶穌基督內的自我通傳，一定為人性，任何時代的人性，具體而論，為需要「止於至善」的中國人性是一個答覆。所以，根據一體範疇的人學，中國神學能夠對信仰內容作「內在化」的反省。過去我們曾經對於天主教三、聖事生活，做過類似的神學反省（參閱：張春申，中國靈修獨議，頁一六二—一七〇，另一個有關聖事神學的基本概念——一體性；神學論集⑤，頁三四一—三六八，張春申，中國人的氣論與神學上的幾個課題）。

但是，除非神學反省落實在教友的信仰經驗之中，它將是紙上談兵。這端賴牧靈人士接受與推廣。其實，信仰內容如果不在經驗中落實，將成為背誦的字句，或者抽象的概念，是文字而非生活。牧靈人士根據中國神學家之反省，推廣信仰生活「內在化」，將是建立中國神學的第二個步驟。

第三：假定我們的地方教會在一體範疇的人學場合的神學反省方向上普遍地經驗信仰的「內在化」意義，它必定在現代環境的具體問題上，或在行動、或在言論上反映出自己的信仰經驗。而這種信仰經驗將具有中國教會的表達方式，因為它是透過現代中國的實況而形成的。這種中國教會的信仰經驗之表達，將成為神學家綜合、分析、系統化以及應用現代中國的言語，發表為中國神學的條件；甚至反省成更具創造性的解釋信仰內容之神學思想。如果再次藉着牧靈人士的接受與推廣，將更加深地方教會的信仰經驗。

以上三個步驟，尤其第二與第三步驟，將是繼續不斷地循環進行，這也是地方教會信仰生活「內

在化」的日復一日的加深，而本位化的中國一體範疇之神學也會逐漸成長。

我們可以綜合地說，中國神學必須應用中國的思想範疇，反省基督宗教的信仰，在現代的實況中，藉着大家接受的字彙來形成。而一體範疇的人學，雖然在中國思想中，至少自孔孟以來已成特徵，但是仍舊為當代哲學家所認同。而這種人學應當促使神學工作者之反省，同時亦能幫助地方教會在信仰生活上的「內在化」，如此推動神學本位化的工作。而且由於我們非常注意地方教會在現代生活實況中的信仰經驗，所以決不會出現人們會稱為「老古董」的中國神學。

結 論

爲了紀念拉內神父，本文特別用他的人學來與一體範疇的中國人學相比。我們發現兩者極爲相似。由於我們真的覺得，信仰生活的「內在化」一方面爲當代宗教家所特別重視，另一方面中國人學對於基督信仰的反省，的確容易推動「內在化」的信仰生活，所以再次提出過去曾經發表過的思想。同時我們也看出，很久以來大家高唱的神學本位化，在一體範疇的人學的場合中，最能作業。因此在紀念拉內神父的機會上，不嫌重複地又來討論。當然我們不敢自認在這方面有什麼權威，更不以爲自己對於拉內人學之介紹一定可靠。爲此更加請求同好一起來討論。

帶我們進入奧秘

Leo J. O'Donovan 著
斐 德 譯

新聞在第二天的北京報紙的頭版上登了出來，卡爾·拉內偉大的德國天主教神學家逝世了。此後數天內，當他的死訊傳開時，數不清的人驚震地停止一切，和感到茫然來表示自己的悲傷和迷惘。這些人可能從未見過他，而只閱讀了他的作品；或沒有閱讀他的作品，但與他一同祈禱過；或是只聽別人以一種明確的方式談論過他。這些人茫然是由於失去方向，在感覺自己是有信仰的子民上出現一道鴻溝，突然在問聖詠第八篇大問題的能力減弱：「主啊！人算什麼，祢竟對他懷念不忘？」

許多人為卡爾·拉內舉行了紀念儀式；這些人從來沒有讀過他寫的一個字，但是他們的信仰生活，卻因為他而有顯著的不同。許多別的人，或許讀了他很多的作品，在這些日子能想起拉內的最早期所寫一段有關心靈和死人相通的新禱：「我們的心已跟隨我們所愛的人去了。沒有可以代替他的人，當他忽然而出意料的離去而不再和我們同在的時候，沒有別人可以填補我們真正所愛者的位子。真正的愛情中，一個人不能代替另一個，因為真的愛情中，愛那個人的深度是獨特而不可以替換的。因此，如同死亡粗暴地蹂躪了我們的生活，每個死去的人都帶去了我們的一部的心，而通常是全部的心。」

「〔與靜默相遇〕 Encounter with Silence)

他的生命外在的經歷是人所共知的，並且實在是出奇的簡單。一九〇四年，他生於黑森林的 Freiburg。他終生常以幽默、簡樸、接近他家鄉豐腴土壤，然而頗為憂鬱而帶諷刺，來表現了他 Alma-

nic 的出身。他父親是一位在本地的體育館受人尊敬的教授。他共有六位姊妹兄弟，其中他的大哥 Hugo 在一九一八年進了耶穌會。那懷他胎的母親，露意絲證明她一生都是全家的蘊育之所。當她在一九七六年，一百零一歲死的時候，在她的彌撒經本裡發現了一頁她代表性的手寫的話；她所寫的是德日進的祈禱文，祈求：「某些比所有教友祈求的聖寵更寶貴的東西。爲我來說在交談中死去是不夠的，請教導我把死亡視爲一種共融的行爲。」這些話就印在她的紀念卡上。

卡爾·拉內在一九二二年進了 Feldkirch 的耶穌會初學院，隨後就接受耶穌會的例常培養教育。在此期間，他的教授們並沒有給他什麼深刻的印象。他受完神學和靈修訓練之後，於一九三四年被送到 Freiburg 以 Martin Heidegger 爲領導人物的有名的學院去攻讀哲學博士。當拉內移往 Innsbruck 後，一九三六年發生了顯著的方向改變；那時，他在高深的神學研究工作方面花了一年的時間並開始教授神學，取代了他的長上們原來希望他教授的哲學歷史。當納粹關閉了 Innsbruck 大學的神學院的時候，他去了維也納。自一九三九到一九四四，參加了那裏的牧靈工作。戰後他被派往慕尼黑市外的 Pullach 去教他自己所謂的「一種緊急神學」。然後，等神學院重開的時候，他回到了 Innsbruck；自一九四九至一九六四年在那裡執教。自那時以後，三年的時間，他承續了 Romano Guardini 在慕尼黑大學擔任基督信仰世界展望講座。然而在一九六七年，他被召去當 Münster 大學的信仰神學以及教理神學歷史的教授。一九七一年，他六十八歲（德國大學中強制退休年齡），從 Münster 退休後，移往慕尼黑住了十年。最後在一九八一年十月他返回了 Innsbruck 這合適他的地方。

他署名的作品超過四千多，他也做了許多編輯書籍的工作。他是梵蒂岡第二次大公會議的領導人物，是德國教區會議的顯要成員，國際神學會議的一個參與者。然而在許多方面，他又不是一个出名人

物。正如在最近一次訪問中他所說的，他只是想做「一個是基督徒，是教會的神父，是神學家的人。」現在讓我只問卡爾·拉內兩個問題：你教給了我們什麼？你究竟是誰，以致我們中有這麼多人如此需要地紀念你？

他教給了我們什麼？他的神學體系已經常被撮要地簡化；那是一種神學的人學，把我們對天主的了解和我們對自己在共同歷史中是誰的了解聯繫起來，使我們把有關天主的談論植根於我們對普通而又獨特的自我了解的笨拙努力中。如此，使我們有一種新的了解：我們所說和所做的每一件事情，都含有一種對人和對神的了解和實踐。卡爾·拉內的神學場合實在就是人學的場合；但卻更超越這個。他的人學，他對我們是誰和我們共同命運的看法，常是受天主聖神的引領和聖寵的激發所包圍。他的人學常是盼望天主的受傳者的來臨；那是紮根於基督論的。他的人學同樣是因他心中對天國的希望而引起的；最後與末世論相關：天主的光榮在充滿生命的男女身上完全的顯示。提及神學的人學，卡爾·拉內實在重新構想人類在時間中結合性；這種結合性是在天主聖寵的引導下奮鬥而成的。他督促我們要將我們人類的處境視為一種對話式的、批判的、注意其本身與自然環境的關係，真實地面對人類歷史的矛盾格式——在其中，他的思想堅強，猶如他老家黑森林區所有居民一樣。

他的方法時常被稱做是「超驗的」。雖然這個字在我們普通的言語中，並不常用，而為拉內卻有一基本的簡單意義：我們的天主實際上怎麼可能真的為我們，同我們形成一個聖寵的世界？卡爾·拉內自己一生奮力去了解，並幫助我們了解，我們如何能在經驗之中認識天主；如何能體會聖寵的激勵，基督的臨格，天國來臨的初步途徑。然而他的方法也超乎於此，超乎在努力解釋在認識天主的過程對所有的結構與方式的分析。拉內的方法來自歷史的信念：天主的神聖奧秘業已實際地來到了人類生

活的整個過程之中；祂在納匝肋的耶穌內，在我們中搭了一座帳篷，並將常常以聖神居住於我們之內；天主曾以同一聖神大能地給耶穌傳了油。此後，在基督信友的團體中，聖神將向世界證明，天主的統治已在歷史中開始，並許諾天主的臨在給我們一切人帶來醫治。

因此，卡爾·拉內的方法是對我們的歷史及其目標重新構想。在拉內以後，我們不能再以兩種世界或兩種現實秩序的方式去思想了：一種是自然的，另一種是超自然的。拉內知道天主奧秘的力量如此巨大，不允許我們把天主只認為是另一個世界。然而，他也知天主足夠地溫和，能幫助我們相信祂自己的永恒已誕生在我們的時間中了。我們這個世界的時間的目標在基督內；祂走在我們的前面；祂是「已經睡下的人們之中的第一個成果。」（格前十五20）復活歷史中的首生者，戰勝者，祂名叫卡爾·拉內跟隨祂並與祂同在。

拉內的宗旨之特性常被形容為牧靈重於學術。他也坦白承認自己是一位牧靈者。這不只是因為他常幫助別人，其中有許多攻博士學位的人，喜歡回憶他出奇的願意助人和給人誠摯的鼓勵；而且他在人們的各種的不論是精神的或物質的需要中幫助別人。他是一位牧靈者，也在於發現問題，並願意討論問題。他是一位牧靈者，因為他感到我們這個時代對基督信仰的急需，但是他也欣賞我們這個世界的多元性和文化差異。不過，我願意指出他是牧靈者更深一層的意義：因為卡爾·拉內為我們構想了與自由和愛發生關係的真理概念，因而為牧靈神學和其實踐的路準備了一個新的基礎。

在他整個的寫作中，拉內希望在人類真理和天主聖言之間建立一種嚴密的和諧。他曾企圖把我們的真理想成是一切人類經驗中的一種中介，是永遠聖言的一種真的類比（他以平行的方式來思考人類愛情的神（spirit）和天主自己的聖神（the spirit）之間的關係）。當他在追問我們應當如何了

解其真理時，他才看清了那也代表了在人類歷史的過程中天主聖寵的來源和提供。他的觀念深具福音意味，並廣泛地溯源於基督信仰靈修的生活傳統；因為他寫道：「真理首先是我們行爲的真理，爲我們和爲別人而堅決把自己置身於其中的行爲，等待將如何被接納的行爲。」真理是等待被接納的言，言希望被接納，言只能在善受接納之後，才能結果。我們是只有愛才能保證的生命的真理。在此又可證明，爲知識而求知只是暫時性的，必須時時爲愛所引導。同樣的，按嚴格聖三性的說法，假如基督信友是受天主聖神引導的話，他們不能不接受天主的聖言。

這基本上在說，不但是爲個人牧靈活動，而也是爲牧靈神學和其實踐的了解有了一種新基礎。拉內辛勤地工作了很長的時間，爲了出版多卷的「牧靈神學手冊」。但是，他對真理的基本反省上，也在人類自由基本抉擇理論上，已是一個偉大的實際的倫理神學家。正如大家所熟知的，他對真理和自由的想法，有他終生堅持對天主之愛和鄰人之愛的統一性看法做補充。這種堅持徹底地向我們一再保證：任何真正按着瑪竇二十五章中最後審判的比喻而生活的人，已經了解了基督學的最深真理；不管他是不是明白地呼求主的名字。

因此，拉內的意願是對人類處境作一種更新構想，一種彼此團結一致而又和天主團結一致。他的方式是把人類歷史重新構想爲一種永生機會。他對牧靈的關切，就是重新構想我們對真理和愛最基本的動力，而這愛正反映了天主自己的愛。他整個的一生是一位「聖言的聆聽者」。他是一個「聽了必愛的聆聽者」；聽了，就必得實行的聆聽者。他是天主聖言及其各種人性方式表達的偉大詮釋者。在我們以及將來的世代，他是一位天主愛情的詮釋者。他一開始這種工作，便永不退卻，而是一直尋問，查究，追求恩寵論的意義。他一次又一次地與心智的打火石迸發出奇妙想像的火花。例如，他觀察

到「在我們的心靈內，我們沒有比對普通所稱的知識更了解的東西了；而我們的知識，只不過是尚未探測過的無限海洋中的一個小島而已。」或者，他把自然領域視爲「一個採石場或建築場所」，在其上人的自由能和天主的恩寵建立一個新的人性（類）。在他問問題的時候，有時可能好像在自言自語，而他實在是感到焦慮。然而在他的問題當中，又存有多大的敬畏啊。是何等的崇拜滲透了他的言論，而帶領我們去探索啊！

卡爾·拉內從來沒有提出過一種神學的系统，雖然他的思維力量可能是不屈不撓的。而他最近的著作「基督徒信仰的基礎」(Foundations of Christian Faith)也確具「神學大全」的特性。他以特殊的力量和巧妙，依照事態的緩急而發問題。雖然如此，當America雜誌社訪問他時，問及他的神學中心時，他都能那樣直接地回答：「我的主啊！除了奧秘的天主和被釘十字架而復活的耶穌基督及天主不能反悔地轉向我們，向我們自我通傳的歷史事蹟外，不可能是其他的事了。」

在他所教給我們的事物中，卡爾·拉內時常被稱爲是特利騰大公會議之後的教會和將來教會之間的橋樑。他希望教會是一個更開明、更大公性、更民主的、非聖識化的世界教會。然而他一定不止是一個橋樑。他曾是，現在仍然是，一個偉大的詮釋者；一個新語言的鑄造者。在這個語言裡，我們可以說我們的歷史是得永生的一個機會。甚至我們最簡單的真理，是永遠愛情的一份邀請。這種語言在它最粗糙而未加修飾的質地裡，就有羅馬式建築的力量和美觀，那樣莊嚴同時又那樣悅目。卡爾·拉內在一切以上教導我們，在一個新的時代真實地、可愛地講論我們的信德。

現在我們要問，我們這位老師是甚麼樣的人呢？我們知道他毫無興趣對他自己的歷史加以討論。但是，對這位許多人內心哀悼的人，那不倦的工作告訴了我們甚麼呢？在他八十歲的生日上，他承認

他沒有嗜好，沒有特別喜愛的音樂或顏色——如果，他曾有一隻狗作寵物的話，他會感到高興。他迫不得已才說出來他愛讀的是什麼書，包括他自己寫的（他喜歡他那本「論祈禱」（On Prayer）的小書，原為在慘被轟炸的慕尼黑聖米爾教堂中的講道）。清楚的是他喜愛小孩子們，而為他過去的一位學生的兒子搜集過郵票。他非常喜歡看商店櫥窗內為普通大眾擺列的廉價貨品，以及在從未到過的城市中的商店中搭乘升降機。他可能被難題迷惑，並全神貫注於其中。但是在一切之上，他寫神學、教學。

我們在他的教導中看出他是甚麼樣的人呢？我們看到的一件事是他有三超德，並且非常深沉。卡爾·拉內度着一種有探索性信德的生活，紮根於不可否認的信仰經驗中。例如，在四年以前，他在一張紙上寫了實際被認為是自己的遺囑。他藉聖依納爵羅耀拉的口對現代的一位耶穌會士說了這幾句話：「我已體驗到天主，沒有名字，不可理解，靜默而親近的天主。他在永遠的三位一體內向我注目……不管人們視這種經驗是否為神秘經驗，並不重要……但是我已遇到了天主，我已經驗到了天主的本身。」

在拉內的教導中，我們也感到、聽到、覺到一種熱烈的愛，一種可以使他藉依納爵的口在剛引用的文章中說出這樣活的愛：「我需要甚麼呢？我只是需要跟隨貧窮而謙遜的耶穌，我只要這個，不再要別的。我沒有要一種社會意識型態或評論，雖然那也有重大的意義。我只是要我生活應有的法律，不左顧右盼；一種對耶穌的傻子似的愛情，因為沒有耶穌，我無法找到無限和不可理解的天主。」拉內能夠說出甚至寫出：他雙臂抱過耶穌。

他是一個有探索性信德、熱烈愛情和活潑希望的人。在他的生命末期，他的希望的表示的方式近

於一種粗陋削成的木刻，而對他早年極其重視的分別，幾乎漠不關心。在他的希望中，他對教會有所批評，對世人表示寬大，而對雙方保持忠實態度；他將教會漸漸更視為整個世界獲救的一個記號。假如一定要他把自己個人的希望用一句話說出來，如同在他的遺囑中說的，他偕同依納爵一起，願意和希望的只有一件事：救助人靈。

拉內是一個具有超性之德的人。其次他是一個心屬教會和具古典精神的人。他知道教會內外的十字架和挫折。對他哥哥 Hugo 因震顛麻痺所受的可怕的痛苦，他深感悲哀；並對許多其他朋友和熟人的苦惱都表同情。但是也因為他是思想家和作家而受苦楚。他在 Freiburg 大學未被接受的論文，後來以「在世界中的神體」(Spirit in the World) 為題出版了，並且仍被視為二十世紀聖多瑪斯的一種重要詮釋。他的「神學探討」(Theological Investigation) 的第一卷，未被在 Freiburg 的 Herder Press 接受，因為它只是一個論文集，被認為內容不夠充實。(今年初 Herder 宣佈拉內為「Herder 百萬」Herder 以平裝版所出他寫的書籍至今已銷了一百萬本。) 在一九五〇年代後期，他受到了羅馬的責難。會有人設法把他趕出梵蒂岡第二次大公會議。他在晚年經常受到批評，其中許多是十分不當的，使他受了顯而易見的影響。但是他從未沒有在任何時候撤回過他對教會的服從，或在神學上效勞教會的許諾。

同樣地，他在靈修上，是屬教會傳統的人。他是個依納爵的門徒，且具中世紀教父們的正統精神的深根。因此，他在神學上走的路，引領着他，正如引領他的靈修前輩一樣；撰寫了那樣有深度美感的祈禱文和道理，就沒有甚麼奇妙了。(在講聖依納爵的避靜時，不止一次他強忍着要流下來的眼淚

。論他來說，最重要的，並非因為他是一位哲學家，曾開始探索人精神的超越性在這世界上對一切現實開放；甚至也並非因為他是一位神學家，是恩寵核心性的現代主要詮釋者；這恩寵就是天主對人的自我通傳。卡爾·拉內的思想更深地來自他看到所有現實的神秘位格相關性（the mysterious personal relatedness），而這相關性，受到人們對天主態度的影響。他自己的生命就是人類共有生活網的深奧的一部份。他明白，只有天主自己才能完全把這一切清楚地解說出來：超越人認知和愛的時刻之外（拉內很好地如此生活和教導這一切），他在基督信仰生活內指向一種最後的沉默；這種沉默在每一種個人或團體的奮鬥結束之後，才會來到。只有在新耶路撒冷的崇拜中，才能啓示出我們在歷史中所有努力的價值。

在真理和愛情的交換之中，除了在生活中把它們綜合起來，以求得救恩的滿全之外，尚有把自己完全交出崇拜「那一位」的時刻。「那一位」曾召叫我們進入真理，帶領我們進入唯一能使世界革新的愛；我們認知的愛也向這世界投身。

拉內是超性之德的一位深沈的代表。他是一位獻身教會和傳統靈修的人。他也是一位六十二年之久的耶穌會士。當他在慶祝八十歲生日作最後一次公開露面時，他說：「假如我可以說一些別的事，那麼，除了誠心接受親切而善意的祝賀之外，我想更重要的是要提及省長神父，在我進耶穌會金慶時的講道中引用的話：「因為我們現在是，將來也是可憐的罪人，就不應該對我們自己的生活發表太多的偉論，而該希望天主的永生，並活於天主的恩寵。」較早在金慶的那天，他說：「我們該當感謝天主召叫我們的恩惠，並且我們一定不該隱瞞這種事實，就是天主不但對我們表示了不可言傳的慈愛，並且也准許我們為天主的光榮做一些事。但是在許多年之後，我們回顧我們的生活，那麼我們實在不

知道有多少我們沒有盡職責做的事，有多少工作我們閉着眼叫它們溜過，而仍然沒有解決。也許有的事情，我們應該更大聲疾呼；也許有的事情，我們應該保持沈默；以致事實上，我們變得極度於心不安。我們承認里修的德蘭說她將空手面對審判時的天主，並不只是裝腔作勢說可憐的話而已。因此我們今天（金慶紀念日），以感恩的心情向天主的降服，成了一種對天主的不可理解和天主的審判，帶着希望的降服。」

卡爾·拉內，不喜歡談論他自己。他沒有爲自己爭過什麼，但是他也不注意爲他的神學爭過什麼。他在許多方面，就是爲福音而盡力。他的一生就是爲領導我們了解天主的奧秘。我相信他就是這樣的一個人。所以，受着教導過他的同一聖神的激勵，我以爲我們可以用拉內的一段經文，來爲他祈禱：「永愛之主，心靈之心，被刺穿的心，忍耐而又不可言傳的仁慈的心，我接受祢的十字架。可憐我吧。把我納入祢的愛情之中。當我的旅程結束的時候，當天盡日暮，死亡的陰影將我包圍，在我生命的最後也說你最後的一句話，「父啊，我把他的靈魂交付祢的手中。」啊！慈善的耶穌，阿門！」

本文譯自：Leo J. O'Donovan, S.J., "To Lead Us Into the Mystery", America 150(1984)
) 453~457.

憶賴雷

谷寒松口述
潘定一整理

那是一九五三年五月裡的一天，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裡，瞪着雙眼地站着注視講台上那位神父，聆聽他滔滔不絕地在發揮聖母月的道理。這位神父是隨著他們英士布魯克（Innsbruck）耶穌會神學院聖母月巡迴佈道的。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，一起擠進教堂來的。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所折服了。

他們曉得聽了這一番發人深省的道理後，入會——入與這位神父同一的耶穌會——的願望更強了。恨不得馬上上高中畢業，馬上開始初學，最好有這位神父在神修及學業上指導，日後跟他一樣做個優秀的好神父。

當然，讀者已經猜到，這個年輕孩子就是在下：那位令人心儀的神父就是卡爾·賴雷神父（Karl Rahner），本世紀最偉大的天主教神學家之一。當時，賴神父正值四十九歲的英年，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門，所以每一次演講，每一次動筆，都能深深吸引有理想、有抱負的青年學生。

這個孩子真是幸運，經過層層的考慮，一九五三年的九月七日，終於敲開了耶穌會的大門。從耶穌會的角度來看，這孩子當天在耶穌的家庭裡誕生了。不過，當天在奧國耶穌會家庭裡誕生的是對雙

胞胎，我的同胞神兄是法安德（Andreas Falkner）修士。我的這位同胞神兄，現在在奧國當一個耶穌會院的院長神父，同時帶個人式的大避靜。不過當時我們兩個都是傻不愣登的小孩子。你知道是誰爲這兩個傻呼呼的望會生舉行入會的第一台彌撒嗎？現在想起來都還很樂。答案就是那位令人心儀的賴神父。

那天，我們兩人都起了個大早，趕到會院聖堂等着，因爲我們曉得，賴神父一向都是好早好早就來做彌撒的。彌撒後，他引我們進餐廳，和藹可親地給我們預備好咖啡。原來這也是他的習慣之一，每天早上只要他在家，他一定把全會院的咖啡預備好；英士布魯克的耶穌會士，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，並找機會爲同會院的弟兄服務。誠如他自己所說，他每天上午八時左右才開始做神學的功課。

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、希望他成爲自己博士論文指導者的教授；也是一位著述等身、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。他常常帶着東西去探望他們，尤其在他們生病或有困難的時候。同會院的弟兄注意到，他有時爲了做這些事，竟然推辭掉與舉世聞名的神學家、聖職人員或新聞記者的約會。他曾爲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——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，因爲她無法克服一些動筆前應先克服的困難，以致無法下筆。

談到賴神父的個性，我不得不說他是有一點急躁，很容易發火。他會因爲在飲茶室中打翻一杯咖

非而對自己發火，而且會一怒而逸出常態，一發不可收拾。一九八四月二月，我正在英士布魯克度我的安息年，一天早上我問他上午是否有空。他有一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。

有一位朋友跟我說過這麼一個故事：一天，賴神父走進車棚，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？原來賴神父想要倒車，卻放錯了排檔。於是賴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，有位友人跟賴神父說了句恭維的話：「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！」賴神父聽了，也以他慣有的機智和幽默，帶著幾分幽怨的口氣回答他：「啊！你真有本事呢！不是嗎？究竟你會開車。」

「賴神父，」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，」賴神父回答：「我實在是一個懶人。我只不過玩些把戲愚弄愚弄我自己罷了，也就是給我自己定一些不給寬限的截止期限而已。這樣，我就只好催我自己趕快做了。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……等等玩意兒上。」

毫無疑問，賴神父也跟所有人一樣，需要拿出勇氣來面對自己愈來愈老了這個事實：愈來愈老就愈來愈沒有精力，愈來愈喪失心智上的創新力。不過，他跟有些老人不一樣，他能夠誠誠實實地面對

自己及他人，因為他的心有一個不容動搖的深度信仰，堅堅實實地依靠在生活的天主身上。這天主他喜歡稱做「深不可測的奧秘」。

賴神父一生的作品很多。中國人稱一個人「著作等身」，對賴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「神學研究論文集」，英譯本雖有二十大冊，卻只是十四冊德文原版的改裝。事實上，他最後德文版出到了十六冊。在第十六冊的序言中，他寫了一段話，由於手邊沒有該書，不能照抄，只好說其大意：「在本叢書第十五冊的序言裡，我已向大家說過永別的話，因為當時我實在不敢想像我還有精神和毅力能繼續做出書的工作。現在我出了第十六冊，所以我收回那句「再見」。」第十六冊是一九八四年他死前才出版的，可見賴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」。今日的神學家中幾乎沒有一個人不承認：自己的教材，自己的作品，在在都有賴神父思想的痕跡。沒有他，真可以說沒有今天的神學。我最後只願代表好多人向賴神父說一句話：

「我們謝謝你；也謝謝天主，因為天主讓你，讓你做了你所做的一切。」

卡爾·賴雷 (Karl Rahner, S.J.)

一九〇四—一九八四)年譜

輔大神學院編

一九〇四年三月五日：賴雷生於德國南部的富來堡 (Freiburg)

一九一三—二二：賴氏九—十八歲，在家鄉富來堡受中學教育。

一九二二：十八歲，入耶穌會，在奧地利西部費德克治 (Feldkirch) 做初學。

一九二四—二七：二十—二十三歲，讀哲學，先後肄業於費德克治及德國慕尼黑附近的普拉克 (Puch)

Ilach) 兩地的耶穌會哲學院。

一九二七—二九：二十三—二十五歲，「試教」(regency)：耶穌會培育期間除了學識進修之外，仍有為期一至三年的工作實習，一般情形是到一所中學或大學裡教書，也可以做其他使徒性工作。

這段期間在耶穌會內的術語是「試教」，在奧地利費德克治耶穌會文學院中教書。

一九二九—三三：二十五—二十九歲，讀神學，肄業於荷蘭德語區范侃堡 (Valkenburg) 的耶穌會神學院。

一九三二年七月二十六日：賴雷二十八歲，晉鐸，典禮在慕尼黑耶穌會神父經管的聖米格爾大堂舉行。

一九三三—三四：二十九—三十歲，「卒試」(tertianship)：耶穌會士在晉鐸後，宣發末願前必經

的一段靈修及會憲精神訓練。會內術語是「卒試」，一般亦稱之「第三年（初學）」。賴氏是在奧國南部聖安德鎮（St. Andra）接受「卒試」訓練的。

一九三四—三六：三十—三十二歲，在德國富萊堡大學肄業；研究哲學；成爲存在主義哲學大師海德格（Martin Heidegger：一八八九—一九七六）的學生；開始「世界上的生靈」（Spirit in World）一書的寫作。

一九三六：三十二歲，在奧地利英士布魯克（Innsbruck）大學肄業；研究神學；並在該校神學院獲得神學博士學位。

一九三七：三十三歲，任英士布魯克大學信理神學講師。

一九三九：三十五歲，出版「世界上的生靈」。

一九四一：三十七歲，出版「聖言的聆聽者」（Hearer of the Word）。

一九三九—四四：正值第二次世界大戰，賴氏三十五—四十歲，在維也納任副教授，並參與維也納牧靈研究中心的研究工作。

一九四四—四五：四十—四十一歲，在德國的 Mariakirchen, Bavaria 地方從事牧靈工作。

一九四五—四八：四十一—四十四歲，在德國普拉克耶穌會哲學院任信理神學副教授。

一九四八：四十四歲，任奧地利英士布魯克神學院副教授。

一九四九：四十五歲，任英士布魯克神學院教授，主講信理神學及信理歷史。

一九五四：五十歲，德文版的「神學研究論文集」（Theological Investigations）第一集出版。

一九五七及其後幾年內：五十三歲後幾年裡，主編「神學及教會辭典」（Lexicon for Theology）

- and Church) 第二版，以及「爭論問題叢書」(*Quaestiones Disputatae*)。
- 一九六一：五十七歲，出版「神學小辭典」(*Small Theological Dictionary*)。
- 一九六二：五十八歲，任梵二大公會議專家顧問(*Pertus*)，伴隨奧地利維也納的柯尼樞機(*Cardinal Franz König*)前往羅馬的。
- 一九六四：六十歲，任德國慕尼黑大學的 *Romano Guardini* 講座教授，主講「基督宗教的信仰及宗教哲學」；同年，獲頒法國史特勞斯堡(*Strassburg*) 大學的榮譽博士學位，以及德國北部蒙斯特(*Münster*) 神學院的榮譽神學博士學位。
- 一九六四及其後幾年：主編「牧靈神學手冊」(*Handbook of Pastoral Theology*)。
- 一九六六：六十二歲，獲頒美國聖母大學(*University of Notre Dame*) 的名譽法學博士學位。
- 一九六七：六十三歲，任德國蒙斯特大學信理神學及信理歷史教授；同年，獲頒美國聖路易大學榮譽博士學位。
- 一九六八：六十四歲，主編「神學百科全書」(*Sacramentum Mundi*)，這套六大本的辭書以荷蘭文、英文、法文、德文、義大利文及西班牙文六種文字，同時出版。
- 一九六九：六十五歲，獲委聖座國際神學委員會委員；同年，獲頒美國耶魯大學榮譽神學博士學位。
- 一九七〇：六十六歲，當選德國「科學藝術有功榮譽協會」會員(相當我國的中央研究院院士)；同年，獲頒奧地利英士布魯克大學榮譽哲學博士學位。
- 一九七一：賴氏六十七歲，退休了。同年，任德國普拉克耶穌會哲學學院榮譽教授，主講「哲學與神學之間的問題」。

- 一九七二：六十八歲，任奧地利英士布魯克大學神學院榮譽教授，主講信理神學及信理歷史；出版〔教會未來的輪廓〕（The Shape of the Church to Come）；同年，獲頒比利時魯汶（Lo-uvain）大學榮譽神學博士學位。
- 一九七四：七十歲，是年獲頒美國華盛頓首都喬治頓（Georgetown）大學榮譽人文學博士學位，西班牙馬德里可美蓮（Comillas）宗座大學榮譽神學博士學位，美國芝加哥大學榮譽人文學博士學位，以及美國賓州匹茲堡的杜奎乃（Duquesne）大學榮譽法學博士。
- 一九七六：七十二歲，出版〔基督徒信仰的諸根基〕（Foundations of Christian Faith）。
- 一九七八：七十四歲，出版〔羅耀拉的依納爵〕。
- 一九七九：七十五歲，賴雷親友爲他盛大慶祝七十五歲壽辰，同時，他最佳的前研究助理 K. Lehmann（現任德國梅因茲（Mainz）教區主教以及 A. Raffelt 共同爲他編輯了一本紀念特刊，題名〔信仰的論證〕（Reichenschaft des Glauben）；同年，獲頒美國克利夫蘭的卡羅大學（John Carroll University, Cleveland）榮譽人文學博士學位，及美國麻省威斯頓（Weston）神學院榮譽人文學博士學位。
- 一九八〇：七十六歲，是年獲頒美國紐約佛頓（Fordham）大學榮譽法學博士學位。
- 一九八二：七十八歲，是年，K. Lehmann 及 A. Raffelt 又爲賴雷出版一本〔信仰的實踐〕（The Practice of Faith），以及〔教會的合一〕（Einigung der Kirchen-reaie Möglichk-ait），本書是賴氏與 Heinrich Fries 合著的，屬「爭論問題叢書」第一百號。
- 一九八四年三月五日：賴雷八十大壽，親友在英士布魯克隆重慶祝。三月二十七日：病倒，在床上讓

人筆錄遺言，向所有的朋友致深厚的謝意。次日，心臟不能支持跳動，送英士布魯克大學醫院加護病房。三月三十日，賴雷在他英士布魯克同會弟兄的環視中過去。綜觀他一生的事業，僅就書籍和論文的發表目錄，就超過四千條。

神學論集所譯 Rahner 神父的作品

- 司鐸職位……………單國璽譯⑦……………一一五—一二一
天主的和平與世界的和平：神學的反省……………陳敬行譯④……………六三—六九
梵二基本神學思想的詮釋……………胡國楨譯⑤……………五三九—五五五

有關 Rahner 神父作品

- 「上主之言的諦聽者」……………溫保祿著
鄭文卿譯②……………二九—五八

其他 Rahner 作品之中譯

- 人與宗教（當代德國思想叢書④孫志文主編）臺北聯經、年七一 其中有數篇 Rahner 所著之文章
現代人對上帝的經驗……………陳永禹譯……………五五—六二
上帝與上帝一詞今解……………陳永禹譯……………七三—七九
大眾傳播媒體裏的宗教問題……………陳永禹譯……………一三一—一三六