

近代出色的神學家

神思

A graphic design featuring several thick, white, wavy lines that flow from the left side towards the right, curving downwards. These lines are set against a background of a green-tinted sky with soft, white clouds. The overall aesthetic is clean and modern, with a focus on organic, flowing shapes.

第
66
期

主題 近代出色的神學家



神思

第
66
期

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 66 August 2005

神 思

第六十六期

二零零五年八月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄭麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「聖方濟各·沙勿略專輯」

目錄

- | | | |
|-----|---|--------------------------|
| v | 前言 | 編者 |
| 1 | 拉內神學中心思想——天人合一 | 黃克鑣 |
| 23 | 本納·海寧(Bernard Häring)
與天主教倫理神學 | 關俊棠 |
| 41 | 倫理神學家麥哥銘 | 呂志文 |
| 75 | 公教神學巨匠——巴達沙
(Hans Urs von Balthasar) | 阮嫣玲 |
| 92 | 貢格——一位 21 世紀先驅
的 20 世紀神學家 | Juan Bosch 著
弘宣天、李美蘭譯 |
| 97 | 論潘伯鐸的神學觀 | 武金正 |
| 125 | 洞察與歸化——與郎尼根懇談 | 關永中 |

作者簡介

- 黃克鏞 本篤會會士，於美國加州New Camaldoli Hermitag作隱士，在舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所從事研究工作。
- 關俊棠 香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授倫理學。
- 呂志文 香港教區修士，香港聖神修院神哲學院神學生。
- 阮媽玲 聖母無原罪傳教女修會修女，於香港聖神修院神哲學院教授基本神學及神學導論。
- Juan Bosch 西班牙道明會會士，於西班牙華倫西亞神學院教授神學。
- 武金正 耶穌會會士，於台灣輔仁大學神學院及宗教系研究所教授哲學及神學。
- 關永中 香港教友，比利時魯汶大學哲學及神學博士，於台灣大學教授學。

作者簡介勘誤：《神思》65期誤稱作者林瑞琪為「香港中文大學文學院畢業」，謹向作者致歉，並修正如下：「聖神研究中心高級研究員，《鼎》季刊執行編輯，香港樹仁學院新聞及傳播學系助理教授，北京中國人民大學新聞學院新聞學碩士，北京中國人民大學新聞學院傳播學博士研究生」。

前言

梵蒂岡第二屆大公會議為教會帶來新氣象，該會議受很多神學家的影響，但也影響了無數的神學家。本期《神思》以「近代出色的神學家」為主題，看看這些神學家所帶來的新思想。

黃克鏞神父的文章認為拉內神學的中心思想集中在三方面：即天主的奧祕、人向著奧祕的超越、基督是天人交往的高峰。這三點又可綜合在「天人合一」的主題中。文章同意拉內的思想是默觀神學的楷模，作者以此融和中國思想，成就中國神學的路向。

關俊棠神父一文簡述了海寧的生平和他的倫理神學思想。影響海寧神學思想的有二次大戰的經驗、基督徒的人本觀、與及返回聖經的基礎。這種思想使人的倫理內在化。海寧一生為真理而受了許多苦，他並沒有因此而怯懦，反而努力實踐他所宣講的，因此形成他獨特的風範。

呂志文修士的文章集中談論麥哥銘對倫理神學的貢獻，特別他如何處理天主教倫理神學的過去、現在和未來。此外，他對醫療倫理及文化交談的貢獻都受到高度的評價。在總結中，作者認定麥哥銘一方面忠於天主教的價值觀，另一方面以開放態度，聽取別人的意見，發展出一套能與世界對話的天主教倫理神學。

阮媽玲修女一文介紹巴達沙的神學三步曲：即從「神學美學」開始，觀賞天主的美，並意識到自己的召叫及使命，體會到天主的善，參與了「神的戲劇」，繼而以「神的理則」，探討天主的真理。這是從天主的「美」，認識天主的「善」，然後掌握天主的「真」。這一切都要靠天主的啓示，才能由天主外在的工程，進入天主內在的生命。

Juan Bosch 神父的短文指出貢格受聖多瑪斯、Chenu、Möller、H. de Lubac 等人所影響。他在梵二大公會議期間擔任專家，對不少梵二文獻有貢獻。在教會學方面，他主張必須植根於傳統上，才有真正的教會改革。

武金正神父的文章認為美籍越南神學家潘伯鐸的神學基礎，是建在教父傳統及越南教會的傳教傳統上。他說明潘氏的神學建構，是依梵二精神衍生出解放神學及宗教交談神學，繼而發展「越美」本位化神學。最後作者指出新福傳的必要，這為美國神學及越南神學都是一種挑戰。

關永中先生一文用「洞察」與「歸化」兩概念去論述郎尼根兩部大作《洞察》及《神學方法》。文章在認知理論的脈絡下，討論郎氏的五個環節（經驗、理解、判斷、抉擇、思考）、四重嚮往（系統、批判、道德、超越）、多層洞察（內省、反省、道德）、三類歸化（智性、道德、宗教）。文章用了不少圖解幫助讀者明瞭郎氏的思想。

我們感謝香港玫瑰崗的道明會神父為《神思》邀請到Juan Bosch 神父寫稿。此外，本期得到弘宣天神父及李美蘭小姐的翻譯，我們衷心感謝他們的幫忙。

Contents

Foreword

Editorial Board

- 1** The Heart of Karl Rahner's Theology : the Union of God and Humanity.
Joseph Wong O.S.B. Cam.
- 23** Bernard Häring and Catholic Moral Theology
Thomas Kwan
- 41** Richard A. McCormick : Moral Theologian
Dominic Lui
- 75** Hans Urs von Balthasar : A Giant of Catholic Theology
Pauline Yuen M.I.C.
- 92** Yves Congar : A Twenty-First Century Pioneer of Twentieth Century Theology
Juan Bosch O.P.
by Jaime Valenciano S.J. and Li Mei Lan
- 97** Peter Phan's Theological Vision: A Discussion
Joseph Vu S.J.
- 125** Insight and Conversion: A Conversation with Bernard Lonergan S.J.
Carlo Kwan

FOREWORD

The Second Vatican Council brought a new atmosphere to the Church. The Council influenced by a number of theologians, and at the same time influenced a great number of other theologians. With its theme *Contemporary Outstanding Theologians*, this issue of *SHENSI/SPIRIT* looks at the new ways of thinking proposed by some of these theologians.

Fr Joseph Wong suggests that the central thought of Karl Rahner's theology revolves around three points: the mystery of God, human transcendence towards mystery, and Christ as the climax of the divine-human encounter. The three points can be integrated into the topic of the Union of God and Humanity. The article agrees with the suggestion that Rahner's thought is a model for a contemplative theology. The author suggests how this theology can be brought into relationship with Chinese thought so as to facilitate the development of Chinese Theology.

Fr Thomas Kwan briefly introduces Bernard Häring's life and moral theology. Influence on Häring's thought came from the Second World War, Christian Anthropology and a return to the Scripture as basis. This way of thinking brings about an interiorization of morality. During his life, Häring suffered much for the truth. This struggle did not drive him to compromise. Rather he struggled to realize what he preached, thus exerting his unique influence.

Seminarian Dominic Lui's article is centred on the contribution of Richard A. McCormick to moral theology, particularly the way in which he deals with the past, present and future of Catholic Moral Theology. The author evaluates highly McCormick's contribution to medical ethics and cultural dialogue. In his conclusion the author shows that on the one hand McCormick was faithful to the Catholic value system while on the other hand maintaining an open attitude, one of listening to the opinions of others, thus elaborating a Catholic Moral Theology capable of dialoguing with the world.

Sr. Pauline Yuen introduces three melodies of Balthasar's theology. Beginning with his *Theological Aesthetics*, we gaze appreciatively on the beauty of God, we come to know our vocation and mission, and experience the goodness of God. Then we participate in the "Theo-Drama" and consequently use "Theo-Logic" to investigate the truth of God. All of this must rest on God's revelation so that we can, from the exterior work of God enter into God's interior life.

Spanish Dominican Fr. Juan Bosch succinctly examines the various influences on Yves Congar's thought: Thomas Aquinas, Chenu, Mölher, H. de Lubac and others. Congar was a *peritus* (expert) at Vatican II and made considerable contributions to the formulation of the Council's documents. In the area of ecclesiology, he insisted on the need for

rootedness in tradition before there can be a genuine renewal of the Church.

Fr Joseph Vu's article suggests that the theology of American Vietnamese theologian, Peter C. Phan, is based on patristic tradition and the mission tradition of the Church in Vietnam. He elucidates the structure of Phan's theology: relying on liberation theology and the theology of inter-religious dialogue as generated by Vatican II, Phan attempts to elaborate a Vietnamese-American inculturated theology. Finally the author points to the necessity of the "new evangelization" and the challenge it poses for both American and Vietnamese theology.

Mr Carlo Kwan uses the two concepts of "insight" and "conversion" to discuss Bernard Lonergan's two major works *Insight* and *Method in Theology*. Guided by cognitive theory, the article discusses Lonergan's four levels of consciousness (experience, understanding, judgement and decision) as well as reasoning, four types of exigence (systematic, critical, moral and transcendent), polyfaceted insight (introspective, reflective and moral), and three levels of conversion (cognitive, moral and religious). The article makes use of a number of diagrams to help the reader understand Lonergan's thought.

We are extremely grateful to Fr Jaime Valenciano S.J. and Ms Li Mei Lan for their help in translating for this issue of *SHENSI/SPIRIT*.

拉內神學中心思想 — 天人合一

黃克鏞

前言

2004年，適逢卡爾·拉內(Karl Rahner)百歲誕辰及逝世二十週年，不少神學雜誌都刊登了有關拉內的論文，作為紀念。《神思》本期主題是：「近代出色的神學家」，在這些出色的神學家當中自然少不了拉內。筆者在替《神思》寫這篇論文時，也願意藉此表達紀念拉內百歲誕辰的意思。

有關拉內著述的書目約有四千多項，要以一篇文章討論他的思想實在不容易，本文嘗試介紹拉內神學的中心思想；拉內的反思集中於天主的奧秘、人向著奧秘的超越、以及基督是天人交往的高峰等思想。這三點又可以綜合為「天人合一」的主題；本文便是從這主題介紹拉內的神學思想。

除了發表無數神學論文，收集於二十多冊的《神學探討》(*Theological Investigations*)外，拉內也是多種大型神學辭典或百科全書的主編，他精通基督宗教神學傳統，也諳熟近代思想；拉內寫作的目的格外是為把傳統道理與近日西方思想構通，使傳統信仰得以刷新，並使現代人更容易接受這信仰。梵二大公會議是近代教會信仰刷新的里程碑，梵二的訓導也部分反映了拉內的神學思想。關於這一點，本文將會特別提出。

在討論拉內神學時，往往會問及拉內神學思想淵源的問題，答案可分為兩種：認為他的思想來源主要是哲學思想或是靈修經驗。筆者贊同第二種意見，格外以依納爵靈修為拉內神學思想淵源，並認為這種解釋對了解拉內思想非常重要。

拉內曾表示梵二給教會歷史帶來新的階段，在過往近二千年來，教會一直受了希臘和西方文化影響，即使在傳教地區，教會信仰的表達也是依從西方思想模式的。拉內認為透過梵二大公會議，教會初次顯示為世界性的教會；他指出這教會史新階段的延續，有賴各地方教會在神學和信仰生活方面本地化的努力。¹筆者相信，拉內不但提出神學本地化的迫切性，他那以人為本的超驗神學雖是道地的西方思想，卻很能提供橋樑作用，可以貫通西方與東方思想。²

綜合上述反思，本文將討論以下各點：一·人的超越與天人合一；二·天主的普遍性救恩意願；三·拉內神學淵源與依納爵靈修；四·拉內與中國神學路向。

1. 人的超越與天人合一

1.1 超驗神學

在從事神學反思時，拉內採用「超驗神學」(transcendental

1 Karl Rahner, "Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council," in Idem, *Theological Investigations*, vol. 20. New York: Seabury, 1981, 78-88; *Theological Investigations* 以下簡作 *TI*.

2 參胡國楨編，《拉內思想與中國神學：拉內百歲誕辰紀念文集續篇》，台北：光啓，2005。

theology)的方法，這方法首先探討爲了認識信仰內涵、人本身具有的先驗條件。具體來說，在研究個別神學課題時，首先反思人的精神結構，察看這建構與該神學課題的內在關係。啓示的內容是關於天主給予人的救恩，爲了明白的救恩的意義，必須了解人本身對這救恩的開放及需求的情況，以便指出信仰內容的合理性及通宜性。³

超驗神學方法以人爲探討的起點，因此有關人性的看法有決定性的重要意義。拉內視人最基本的特性在於無止境的「超越」(transcendence)，即人具有趨向「絕對存有」(absolute being)的超越導向。拉內加上說，人不但擁有這「超越」導向，同時人也「超驗地」反思他本身的這種基本特性。⁴由此可見，transcendental一詞包含「超越」及「超驗」的意義：從方法上看，拉內的神學反思是一種「超驗」的探討；從內容來看，拉內是以人的「超越」作爲思考的基礎；換句話說，拉內的超驗神學是基於他的超越人學的。

在採用超驗神學方法時，拉內一再強調「先驗」(a priori)或「超驗」的探討，與「後驗」(a posteriori)或歷史幅度的事實，彼此有不可分解的關係。人的超驗反思不是憑空而來的，卻是透過與歷史中後驗對象的接觸而引發的。拉內以基督論爲例，說明透過超驗方法，可以推知人普遍地懷有對「絕對救主」(Absolute Savior)的深切期望和渴求。但這救主的觀念不是純粹超驗的產品；事實上基督徒已在信仰中

3 Karl Rahner, "Reflection on Methodology in Theology," *TI* vol. 11,87; Idem, "Theology and Anthropology," *TI* vol. 9,35.

4 Karl Rahner, "Transcendental Theology," in *Sacramentum Mundi*, vol. 6, New York: Herder and Herder, 1970, 289.

接觸到耶穌基督，因此才產生對救主的觀念和期望。況且這「救主」本身只是一個抽象的觀念、必須透過歷史中的啓示，才能發現那納匝肋人耶穌便是天主預許的救主。⁵ 因此，超驗反省與對歷史啓示的探索有彼此從屬的關係。

1.2 人趨向奧祕的超越

拉內以人爲「精神」(spirit)，人本身是有限的，卻向著無限者無止境地開放，這是精神的特徵(Geistigkeit)。⁶ 在討論人的精神結構時，拉內指出人在理智具有與生俱來的「先驗領悟」(Vorgriff)能力，⁷ 在認識任何具體事物時，人的理智已超過眼前的個別對象，超越到一個更大的境界，這境界可稱爲「存有視域」(horizon of being as such)，這視域是向著無限伸展的。⁸ 理智便是在「存有視域」內認識一切事物，即體會到一切事物都以不同程度分受了「存有本身」。這「存有本身」，或稱爲「絕對存有」，不是理智直接認識的顯題對象，卻是在認知過程中，「先驗領悟」穩含地接觸到的。

拉內表示人向著存有的超越不僅限於認識的行動，也透過自由抉

5 同上；"Methodology in Theology" *TI* vol. 11, 95-96; "Theology and Anthropology," *TI* vol. 9, 29-30.

6 Karl Rahner, *Hearer of the Word*, trans. Joseph Donceel, New York: Continuum, 1994, 53-54; 以下簡作 *HW*.

7 同上，47頁；Vorgriff大概可譯作「先驗領悟」：此處 Vor- 有先驗之意。Griff 來自 greifen (grasp)，原意是「掌握」，理智的「掌握」便是「領悟」的意思。拉內解釋說："Human consciousness grasps its single objects in a Vorgriff that reaches for the absolute range of all its possible objectsIt is an a priori power given with human nature" (*HW*, 47).

8 同上，52頁。

擇實現；人也是在「存有視域」下選擇一切個別的事物。因此，拉內作出以下結論：在一切認知和自由選擇的行動中，人隱含地認識接觸到「存有本身」或「絕對存有」。

拉內稱這「絕對存有」為「奧秘」(mystery)，奧秘不但居住在不可接近的光中，也與人近在咫尺：奧秘是既超越又內在的。奧秘是包圍著人和一切事物的更大境界，是人認識和選擇個別事物的先決條件。這奧秘不是理智認識的直接或顯題的對象，卻是「先驗領悟」間接和隱含地接觸到的無限視域。⁹ 奧秘就像太陽一般，在它的光照下人才看見一切事物，但人的注意力不在於陽光；而且奧秘也像烈日一般光輝耀目，令人無法正視。因此，奧秘可以稱為光明，也可以喻作晦暗；人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持著隱晦不可知、不可名言的特徵。¹⁰

奧秘不但是人超越的終向，也是超越的來源。人的超越是被引發的，無限的奧秘如磁極般默默地吸引人的心靈，向人不斷趨向更大的真善美。奧秘既是人超越的目標和原動力，人是本質地指向和繫於奧秘的存在者，與奧秘是不可分解的。因此，拉內指稱人自身也是一個奧秘，但他不是那無限豐滿的奧秘，人是貧乏有限的；人被稱為奧秘是因為他本質地指向無限奧秘，人的貧乏和欠缺必須從無限奧秘獲得滿全。¹¹

9 Karl Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology," *TI* vol.4, 49-50.

10 同上，42，57頁。參「奧秘」，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，台北：光啓，1996，848-849頁。

11 Karl Rahner, "On the Theology of the Incarnation," *TI* vol. 4, 108.

拉內採用傳統神學術語，說明人具有「順命潛能」(*potentia oboedientialis*)，這潛能深深植基於人性；不但表示人對天主開放，更積極地表示人對天主的渴求。但這既是「順命」潛能，故必須仰賴天主的自由決策、藉著祂的「自我通傳」(*self-communication*)才獲得滿全。¹² 天主的「自我通傳」是恩寵的核心意義，表示天主藉著「形式因」(*formal cause*)方式，把自己本身通傳給人，使人分享天主的生命，與天主同化。¹³ 因此，人的超越是循著上下迴向的雙軌進程完成的，人的「自我超越」是由天主的「自我通傳」引發、帶動和滿全的；人的超越是向天主「自我通傳」作出的回應，兩者一起構成同一事實的兩面。

1.3 基督——天人合一的圓滿實現

人的超越包括了上下迴向的雙軌進程，拉內的超驗基督論便是以這雙軌進程作反思的背景。拉內提出「救主」的觀念作為天人交往的高峰，從下迴向來說，「救主」表示天主終極和圓滿的自我通傳；從上迴向而言，這「救主」表示人對天主的自我通傳絕對的接納。在這兩者的相遇中、天人交往的過程便達到不可挽回的最高境界。¹⁴ 在這「救主」身上，天主對其自我通傳的絕對保證獲得人無條件的接納，這便是聖言降生成人的意義。只有在人而天主的救主身上，天人合一的

12 Karl Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and Grace," *TI* vol. 1, 303-307.

13 Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace," *TI* vol. 1, 329; Idem, "Nature and Grace," *TI* vol. 5, 175-177.

14 Karl Rahner, "Christology within an Evolutionary View of the World," *TI* vol. 5, 174-176.

理想才達到圓滿的實現。¹⁵

在反思降生奧祕的意義時，拉內依從希臘教父與神學思想，主張在聖三內只有天主聖言可以降生成人。這是因為聖言是顯示天主的肖像，聖父從永恆產生聖言，作為天主內在的自我表達；降生是天主將自己向世界顯示，是天主內在自我顯示對外的延續，因此也須由聖言來完成。¹⁶

拉內指出降生的核心意義在於聖言「空虛自己」(kenosis)及「自我交付」。¹⁷這自我交付一面顯示了天主子在永恆中不斷歸向父、完全服屬於父的特性；一面也展示聖言降生時所取納人性的基本特點。人是向著無限存有無止境開放，人的特性在於跨出自我，投向和歸屬於天主無限的奧祕；降生奧蹟圓滿顯示人「越出自我」(ecstatic)的特性。¹⁸人的基本特點就是他的中心不在自己之內，卻在天主身上；為此，人必須把自己交付給天主，才能獲得真正的滿全。在降生奧蹟中基督的人性向聖言完全開放，無條件地自我交付；這人性甚至沒有人的位格，卻屬於聖言的位格。拉內指出，正是當人性完全歸屬於聖言時，人的順命潛能便獲得最高的滿全，人性也達到最圓滿的實現。¹⁹

聖言降生給人性帶來最高的實現，這思想是拉內對於降生神學帶

15 同上，183頁。

16 Rahner, "Theology of Incarnation" *TI* vol. 4, 115.

17 同上，114頁。

18 同上，109頁；拉內論及人的“ecstatic nature”說：“It is its meaning.....to be that which is delivered up and abandoned, to be that which fulfils itself and finds itself by perpetually disappearing into the comprehensible.”

19 同上，109-110頁。

來的特殊貢獻。拉內指稱，降生奧蹟給天人關係的基本原則帶來終極的表達：即謂人與天主的接近，以及人自身的完整自立是成正比的；²⁰ 人越歸屬於天主，便越成為真正的人。因此，降生奧蹟顯示「人化」(hominization)與「天主化」(divinization)是同一事實的兩面。這思想格外反映了梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的訓示，憲章一再稱基督為「完人」：「(基督)是一個完人.....就因為祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人性，亦被提昇至崇高地位。因為天主聖子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一起。」²¹ 梵二採用了希臘教父有關降生的神祕觀，認為在降生時基督取了我們的人性，因此，在某種程度內，眾人都與基督結合，因而我們各自的人性也獲得提昇。

聖言降生的意義是爲了使天人合一的過程達到圓滿境界，並使一切人都可以分享這境界。既然如此，會遇到的問題是，爲什麼降生只發生一次？爲什麼聖言不在所有人身上降生？拉內從兩方面討論這問題，首先從天主自我通傳的本質看，拉內認為降生帶給基督人性的提昇，其內涵與天主藉著恩寵給予其他人的提昇，在本質上是相同的，即是分享天主本身的生命，以及在永恆中享見天主；但在另一方面，從降生的意義來看，降生卻只能是唯一無二的事蹟。拉內視「救主」爲天主終極自我通傳的絕對保證，天主既是忠信的，爲此祂藉聖言降生給予的保證是一次而爲永遠的；其他人不再是天主施予救恩的保證，卻是這救恩的接受者。²²

20 同上，117 頁。

21 《論教會在現代世界牧職憲章》22；憲章也在 38, 45 節稱基督爲「完人」。

22 Rahner, "Christology within an Evolutionary View," *TI* vol. 5, 179-183.

2. 天主的普遍性救恩意願

2.1 無名基督徒

「無名基督徒」(anonymous Christian)這名稱與拉內結下不解之緣，這名稱曾引起不少的爭論。其實拉內使用這名稱時，主要是爲了討論有關教外人士得救的問題，拉內對這問題的看法與梵二的訓導貼合。梵二《教會憲章》一面重申「這一旅途中的教會，爲得救是必需的」(《教會》14)；一面也宣稱教外人士亦與教會持有某種精神連繫：「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民」(《教會》16)。憲章繼續表示，那些信奉其他宗教的人，只要「誠心尋求天主，並按照良心的指示」行事，他們是可以得到永生的(《教會》16)。憲章也指示教會在從事傳教工作時，應使「各民族的禮教文化中所蘊藏的美善」，不僅不受損失，反而得到提昇，達於極致(《教會》17)。拉內的主張與《教會憲章》的訓示完全符合。²³

梵二對教外人士得救的問題帶來突破，一般認爲拉內的反思有重大貢獻。在討論這問題時，拉內提出兩項基本原則：一·天主對全人類懷有普遍性的救恩意願，積極地願意拯救所有的人；二·耶穌基督是人類救主，對基督的信仰爲得救是必需的。²⁴ 拉內認爲對基督的信

23 「無名基督徒」的理論便是拉內有關教外人士得救問題的解釋；參「無名基督徒」，《神學辭典》，704-706頁。

24 Karl Rahner, "Anonymous Christians," *TI* vol. 6, 390-391；這兩項信仰基本原則可見於弟茂德前書：「因爲他願意所有的人都得救，並得以認識真理，因爲天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」(弟前2:4-5)在討論這問題時，拉內多次引用這經文。

仰對於救恩有本質上的必需性，因為信仰正表示對天主藉著基督施予的救恩，採取開放和接納的態度。可是，對基督信仰的必需性似乎與天主的普遍性救恩意願有抵觸，因為事實上只有少數人擁有這信仰。為了解答這難題，拉內表示必須把基督的信仰分為「明顯」和「隱含」兩個不同層面；隱含的信仰已足以使人獲得救恩。²⁵

拉內特別提出兩種對基督隱含信仰的方式，即接受人自身有限的存在以及對弟兄的開放：1. 誰面對生老病死之謎，和人生的各種考驗，能處之泰然，接受自己的局限，並忠於日常生活的職守，誰便是隱含地接受了那位降生成人、分受了人的一切際遇、而常忠於天父的基督。2. 透過降生奧蹟，基督成了人類的近人，祂臨在於兄弟姊妹的身上；誰對弟兄開放，予以真誠的接納和愛心的服務，便是接受了基督。²⁶

梵二表示基督徒是有意識地參與基督的逾越奧蹟；但這逾越奧蹟不獨為基督徒有效，「凡聖寵以無形方式工作於其心內的一切善意人士，為他們亦有效……聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」（《現代》22）。就可以說，教外人士是以隱含的方式參與基督的逾越奧蹟。

2.2 超性存在狀況

25 同上，391-392頁。教宗庇護十二在《基督奧體通諭》，論及那些不屬於教會的人士，用了「不自覺的願望」的詞語：「他們是以一種不自覺的願望趨向救主的奧體」（“*in scio quodam desiderio ac voto ad mysticum redemptoris corpus ordinari*”）；in *AAS* 35 (1943) 243.

26 Rahner, "Theology of Incarnation," *TI* vol. 4, 119.

拉內深信天主對人類懷有普遍性救恩意願，基於這信念，拉內提出「超性存在狀況」(Supernatural existential)的觀念，是拉內神學主要觀念之一。拉內的超越人性論深受馬雷夏(Joseph Maréchal)思想的影響；馬氏哲學體系是以多瑪斯的一個觀念作出發點，即謂人具有「本性上對榮福直觀的願望」(natural desire for the beatific vision)。榮福直觀是超性恩寵的圓滿實現，問題是如何解釋人對於「超性的恩寵」能有「本性的願望」。為了解答這難題，拉內提出「超性存在狀況」的觀念，認為天主在造人之初已同時把人提昇至恩寵的超性境界；人的真正終向只有一個，即是在永恆中分享天主本身的生命。這超性終向給人帶來一種內在於人的「超性存在狀況」，深刻地影響了人存在的處境；即使人犯罪後，失落了天主的恩寵，這「超性存在狀況」，即人的超性終向以及對永生的渴望，仍保持不變。²⁷從「超性存在狀況」的觀點看，多瑪斯所說人對於榮福直觀具有的「本性願望」更好解作「與生俱來的願望」；由於人的「超性存在狀況」，這願望雖是與生俱來的，但已不是純屬「本性」的了。²⁸

傳統恩寵論的主要困難之一是「本性」與「超性」之間的二分論，以為人的本性是已完成的，恩寵只是附加物。拉內提出「超性存在狀況」的理論便是為了克勝這有關恩寵的「外在主義」(extrinsicism)。²⁹

27 Rahner "Relationship between Nature and Grace," *TI* vol. 1, 311-313 "Nature and Grace," *TI* vol. 4, 181-184.

28 拉內認為「純粹本性」(pure nature)這觀念可有助於神學反思，但本身是不存在的；參 "Relationship between Nature and Grace," *TI* vol.1, 313-315.

29 Rahner, "Nature and Grace," *TI* vol. 4, 168-173.

超性存在狀況的觀念一面保持本性與超性的分別，一面指出人具有與生俱來的恩寵的深切渴望，只有恩寵才能帶給人真正的滿全。正如梵二指證，人的終向只有一個，即超性的終向。³⁰

拉內指稱「超性存在狀況」的觀念，也表示人恒常生活在恩寵的氛圍裏；當人在日常生活中向著存有或真善美開放超越時，事實上這已不是純屬本性的超越，而是向施予恩寵的天主開放，向超性境界超越。³¹ 拉內強調在具體生活中，人可以享有「聖神的經驗」(experience of the Spirit)；有關日常生活的神秘思想(mysticism of everyday life)是拉內的特殊貢獻。³²

3. 拉內神學淵源與依納爵靈修

關於拉內神學思想來源的問題，主要有兩種不同的意見，第一種主張拉內基本上是一位哲學家，但關心神學問題，遂把他的哲學思想和方法應用到神學上。另一種意見卻認為拉內主要是一位靈修者，他有深刻的宗教經驗，同時對近日信仰和神學問題有濃厚興趣；哲學只是他用來思考和表達的工具，拉內以超驗多瑪斯哲學為特別適當的工

30 《論教會在現代世界牧職憲章》22：「而人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召...」（cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina...）；"divina" 表示人的終向是與天主結合，即是超性的終向。

31 Rahner, "Nature and Grace," *TI* vol. 4, 184.

32 Karl Rahner, "Experiencing the Spirit," in Idem, *The Spirit in the Church*, London: Burns & Oakes, 1979, 3-31; 拉內列舉具體生活中體驗聖神的實例，見 18-22 頁。有關拉內日常生活神秘思想，參 Harvey Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*, New York: Crossroad, 1998, 55-72.

具。

拉內本人贊同第二種意見，他表明自己不是哲學家，他的著作屬神學性質。³³ 拉內神學思想的真正來源是他的宗教和靈修經驗，這可以從他的早期著作看到拉內較早發表的論文是以靈修為主題的，這些論文主要是介紹教父和聖師的靈修思想；拉內也特別討論依納爵的《神操》，以及有關聖心敬禮的問題³⁴

3.1 依納爵《神操》：「內心的認識」

拉內曾表示他在耶穌會培育過程中學習到的依納爵靈修，這較一切從讀書得來的神學、哲學知識，對他本人的神學反思更為重要。³⁵ 《神操》是依納爵靈修的精華，我們首先扼要地介紹《神操》的神修內容，然後再看《神操》如何影響了拉內的神學思想。

《神操》的主旨是透過祈禱和默想福音，以直覺方式體驗天主對我們個人具體的旨意，並作出回應。一位印度耶穌會士指出，《神操》的秘訣可見於這書的開端，依納爵邀請作神操者，「以內在的方式體會及嘗味一切事理」(el sentir y gustar de las cosas internamente)(《神操》2)。³⁶ 原文的 Sentir 和 gustar 有很深的含意，和 internamente

33 Karl Rahner, "Some clarifying Remarks about my own Work," *TI* vol. 17, 243-248.

34 關於拉內早期靈修作品，參黃克鏞，「初次探討拉內神父的回憶」，《神學論集》143期（2005春），29頁，注4。

35 *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, ed. Harvery Egan et al., New York: Crossroad, 1986, 191.

36 Parmananda Divakar, *The Path of Interior Knowledge: Reflections on the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola*, Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1983, 12-13.

這副詞配合在一起，這句話表示作神操者主要不是憑藉思考，而要在內心直接地體驗有關靈性的事理，覺察天主的旨意。

依納爵也使用「內心的認識」(conocimiento interno, interior knowledge)這詞語，在《神操》出現共三次，每次都在重要的地方使用。在第一週作神操者求天主賞賜「對自己的罪的內心的認識」(《神操》63)；第二週作神操者專注於默想耶穌生平，在開始時求賜「對主內心的認識，使能更深切地愛慕祂，更接近地跟隨祂」(《神操》104)；最後，在神操結束前，作神操者進行「為獲得愛的默想」(contemplation to attain love)，他的祈禱是求賜「對於所受的眾多恩典能有內心的認識」(《神操》233)，以便激發感恩報愛之情。這三種「內心的認識」可說包括了《神操》主要關注的各項內容；這裏所說「內心的認識」不是指概念化的認識，卻表示內心直接的體驗，是與懺悔、愛和感恩的心情連結在一起的，是一種與愛心融合的認識。這是神操帶來的特殊結果，透過這「內心的認識」，作神操者能體察天主具體的旨意。

3.2 奧秘與神祕經驗

拉內神學思想建基於人向著奧秘無止境超越的經驗，奧秘是人認識和選擇任何個別事物時必需的背景或更大視域；在一切精神行動中人隱含地體驗到奧秘的臨在，意會到天主常比一切事物更大(Deus semper major)。³⁷ 因此，拉內指出，人對奧秘原本的認識不是以清晰

37 參閱 Przywara 所著《神操》詮釋：Erich Przywara, *Deus semper major. Eine Theologie der Exerzitien*, B. 1-3, Freiburg: Herder, 1938-1940；這書對拉內有深刻的影響。

的概念表達的，卻是對奧秘的臨在，未經反省的直覺體驗。這種直覺體驗正好反映《神操》所說的，「以內在方式體會和嘗味一切事理。」

人的超越是透過認識與愛，或自由選擇實現的；拉內強調認識與愛彼此間有基本的統一性。按照士林哲學的解釋，「真」與「美」是存有的「超級屬性」(transcendentals)，奧秘是絕對存有，是永恆的「真」及無限的「善」，是人認識及愛的終極對象。人的主要精神行動是認識與愛，這兩者趨向及匯合於同一目標，當人看到他所認識的對象是真理，也是美善時，便由認識產生愛。拉內指出認識是本質地趨向愛的，愛是認識的圓滿。³⁸ 奧秘不但是人認識與愛的對象，本身也是有知有愛的，能向人回應；因此，拉內稱奧秘為「神聖奧秘」(the holy mystery)。³⁹ 人對奧秘的認識與《神操》所說「內心的認識」性質相同，是一種融合了認識與愛的直覺體驗。

拉內指稱人也是一個奧秘，因為人是本質地趨向無限奧秘，與奧秘息息相關的。人恆常地生活在奧秘的氛圍裏，奧秘好比人呼吸的空氣，或照耀人和萬物的陽光。即使在平凡的日常生活中，在一切認識和選擇的行動中，人常與奧秘接觸，不斷體驗奧秘的臨在。拉內認為這種對奧秘臨在的體驗可稱為神秘經驗，是一種日常生活中的神秘經驗；拉內的思想正符合依納爵靈修的基本原則：「在一切事物中找到天主」。⁴⁰

38 Rahner, "Concept of Mystery," *TI* vol. 4, 42-44.

39 同上，52-54頁。

40 Karl Rahner, "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," *TI* vol. 3, 288-293.

4. 拉內與中國神學路向

在一次與格烈弗神父(Fr. Bede Griffiths, OSB Cam)談話中，⁴¹ 那位知名的本篤會士鼓勵筆者，專心從事「默觀幅度的神學」(contemplative theology)。他解釋這神學的特點在於注重神學與靈修的整合，以及致力尋求東方與西方思想的融匯貫通；格烈弗指稱拉內為默觀神學的楷模，也是貫通西方與東方思想的橋樑。筆者當時對格烈弗的言論頗感詫異，但仔細思量後，認為他說得很有道理。以上介紹的拉內神學思想重點，每項都與中國哲學思想特色有密切的關係。

著名中國哲學家張岱年綜合以下三項中國哲學主要特點：一，「合知行」；二，「一天人」；三，「同真善」。⁴² 「同真善」表示中國哲人以為真理即是至善，求真即求善。筆者相信可以把第三項特點「同真善」，與第一項「合知行」連合起來，提出中國哲學方法是重直覺了悟而不重論證的。此外，另一位中國名哲學家東方美指出中國哲學與西方思想不同，中國哲學沒有現實世界與理想世界的二分論，視現實世界即神聖世界。⁴³ 因此，筆者嘗試把中國哲學特色歸納為以下

41 格烈弗神父，英籍本篤會士，為印度南部 Shantivanam Ashram (印度式穩修院) 創始人之一；1928年該修院歸屬於 Camaldolese Congregation。格烈弗生前致力與印度教思想的交談，在這方面有重要的著作，包括 *The Marriage of East and West*, London: Collins, 1982.

42 張岱年在其著作序論中列舉中國哲學特點，除了以上三項主要特點外，作者另外舉出以下三項次要特點：一，重人生而不重知論；二，重了悟而不重論證；三，既非依附科學亦不依附宗教；合起來共六項中國哲學特點，見張岱年著《中國哲學大綱》，北京：中國社科，1982，5-9頁。

43 方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明，1983，17-18頁。

三項：一·重直覺體驗；二·主張天人合一；三·貫通現實世界與神聖世界。以下將會討論這些特點，並與拉內神學思想比較。

4.1 直覺體驗的致知論

中國哲學體驗的治學方法是張岱年所稱「重了悟而不重論證」的方法：「可以說中國哲學只重生活上的實證，或內心的神祕的冥證，而不注重邏輯的論證。體驗之久，忽有所悟……中國思想家的習慣，即直截將所悟所得寫出，而不更仔細證明之。」⁴⁴

中國哲學談論的「知」比較一般知識有更深的意義，儒家分見聞之知和德性之知，見聞之知來自日常生活的經驗，德性之知根於心；儒家所講的是德性之知。⁴⁵道家談論的是「真知」，莊子謂「有真人而後有真知」(《大宗師》)；莊子表示欲求「真知」、必先成爲「真人」，然後能直覺地「體道」或「睹道」。⁴⁶

有關「知」與「行」的關係，中國哲學各家可有不同的解釋，或以行是知的基礎，或以知是行的基礎，或以爲知行無別；三者的共識是知行合一無間。可見中國傳統思想主張認識與實踐，致知與修身，彼此有著內在的連貫性。知的目的是要使人達到「止於至善」的境界，因此，知對人有整體性的價值意義。

44 張岱年著，《中國哲學大綱》，8頁。

45 參羅光著，《儒家生命哲學》，台北：學生書局，1995，304頁。

46 莊子以不同詞語表示對「道」的體悟：「見獨」(《大宗師》)，即體悟絕對的「道」；「體道者」(《知北遊》)；「睹道之人」(《則陽》)。這些都是指以直覺方式體驗道的意思。

拉內的超驗神學也是以經驗為本的，即是基於人超驗的經驗，透過超越經驗，人在一切認識與愛的精神行動中穩合地接觸到絕對存有或奧祕。超驗方法是對這原來非顯題的經驗，作顯題的反思與分析，這是超驗方法與中國哲學直覺了悟方法不同的地方。但拉內指出，人最基本的認識是在原本的超越經驗中對奧祕非顯題的體驗。

拉內的神學可稱為 *mystagogy*，即是「奧祕說明」成「奧祕入門」。天主本身的無限奧祕是拉內神學主題，這奧祕是隱晦不可知的，人對奧祕的認識不是藉著清晰的概念表達，卻是透過對奧祕臨在的直接體驗；這種非顯題的體驗包含認識與愛的匯合，是對奧祕本身的認識。有關奧祕的反思及概念化的認識屬於第二時間，是後起及次要的；那不是對奧祕本身的認識，卻是有關奧祕的觀念而已。⁴⁷ 若與原來對奧祕的體驗比較，這概念化的知識就好比茫茫大海中的一個小島，是微不足道的。⁴⁸

那在超越經驗中對奧祕本身的直接體驗，才是拉內神學反思的真正來源；這非顯題的體驗既然接觸到奧祕本身，也是真正的神祕經驗，是拉內提出的日常生活神祕經驗的基礎。

4.2 天人合一與一體範疇

「天一合一」或「天人相通」是中國哲學的基本觀念，這觀念表示

47 Rahner, "Concept of Mystery," *TI* vol. 4, 49-50 ; Karl Rahner, "The Hiddenness of God," *TI* vol. 16, 236-237.

48 Rahner, "Concept of Mystery," *TI* vol. 4, 57.

天是人的根本，又是人的理想。《中庸》開端說明：「天命之謂性，率性之謂道。」性是天之所命，亦即人道之根源；道由性出，性由天授。孟子也說：「盡其心者、知其性也；知其性，則知天矣」（《盡心》）。這表示性在於心、盡心便能知性；而人性是受於天的，也反映了天的本質，故知性即是知天。《中庸》以「誠」為天的本質，也是人受於天的本性；但儒家思想更普遍地以「仁」為天人一貫之性，「仁」表示上天愛物、生物之心。⁴⁹ 孔、孟的「天」繼承了古代《詩經》、《書經》的傳統，保存了天是有位格的主宰意義⁵⁰ 後來宋明新儒家對天的觀念雖有轉變，但基本上能保留天的主宰意義。⁵¹

「天人合一」是拉內神學思想主要內涵，拉內以超越為人最基本的特性，人賦有「順命潛能」，不但可以容納天主，更本質地趨向天主，以天主為真正的滿全。人的超越是依循上下迴向的雙軌進程的，人的「自我超越」必須靠天主的「自我通傳」引發和完成。降生奧蹟便是這雙軌進程的高峰，也是天人合一的圓滿實現。

方東美在其著名的「人文與世界建築圖」也標榜人和世界向上提昇的上下迴向，上迴向顯示人逐步向上提昇，最後成為完美的人，或「高貴人」(homo nobilis)；下迴向標題是「神的精神力量進入人性」，

49 宋明理學家解釋仁字時，有的偏於愛字，有的偏於生字；參羅光著，《儒家形上學》，台北：學生書局，1991，258頁。

50 參張岱年著，《中國哲學大綱》，177頁；作者同意，「孟子所謂天，有有意志的主宰之義」。方東美認為孔子雖然是理性主義哲學家，但保存了「天」的神聖意義；參方東美著，《原始儒家道家哲學》，118頁。

51 參羅光著，《中國哲學思想史：宋代篇》(上冊)，台北：學生書局，1984，178-184頁；方東美著，《新儒家哲學十八講》，台北：黎明，1983，235頁。

使人向上提昇，分享「神性」，並參考贊天地之化育。⁵²筆者認為方東美有關人的超越的上下迴向，與拉內所提出人的「自我超越」以及天主「自我通傳」的雙軌進程，互相映照。

中國哲學主張天人合一無間，因此對於天人關係採用「一體範疇」。拉內按照聖經傳統，採用有關天主的「位際範疇」，以「父」、「主」、或「救主」等名稱來稱呼天主。但拉內對天主的主要名稱是「奧祕」，奧祕是人一切精神行動的更大視域，也是人和萬物存在的根基，人恒常生活在奧祕的氛圍裏，奧祕就像人呼吸的空氣一般；奧祕顯然地指向「一體範疇」、這範疇應用在基督宗教神學，可以作為「位際範疇」的補充，是中國神學的主要特色。⁵³

4.3 貫通現實世界與神聖世界

方東美在討論中國哲學精神時，指出中西哲學之根本差異在於西方思想趨向二分法，把宇宙或人生劃分為兩種境界，在現象與本體、時間與永恒、現實世界與理想世界之間設下鴻溝，彼此脫節。中國哲學卻主張形上學不可與有形世界或現實人生脫節，一切理想價值都可以在現實世界和人生中實現。⁵⁴

52 方東美著，《方東美演講集》，台北：黎明，1978，12-30頁，英文標題附圖見18頁；參黃克鏞，「從人的超越看人與神的關係：拉內與方東美對談」（中），《神學論集》142期（2004冬）547-553頁，中英文標題附圖見於548-549頁。

53 參張春申，「位際範疇的補充：一體範疇」，《神學論集》32期（1977年夏），313-331頁；「拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示」，《神學論集》，63期（1985春），119-128頁。

54 方東美著，《原始儒家道家哲學》，18-19頁。

方東美格外反對神聖世界與現實世界的二分論，他提出「萬有在神論」(panentheism)，意思是「宇宙萬有皆在神聖之中」，或「神在萬事萬物之中」；⁵⁵神是既超越又內在的：「神聖的價值貫注在太空裏，在山河大地裏，在每人的心裏，在每一存在之核心裏.....神不僅高居皇天，神也居住在我們每人心中」。⁵⁶方東美表示真正的宗教必須與日常生活打成一片，恆常生活於「神明的真實臨在之前，生活寄託在精神的氛圍中，你呼吸的是神聖氣氛，一舉一動都是神聖氣氛在支配你，這才是真正的宗教」。⁵⁷

拉內指出傳統恩寵論帶有二分法的困難，他稱之為恩寵的「外在主義」：本性與超性的關係好比一幢二層樓的屋宇，恩寵被視為本性的附加物。為了針對這困難，拉內提出「超性存在狀況」這突破性觀念，解釋人具有與生俱來的對恩寵和榮福直觀的願望，這願望深刻地植基在人心中，因為人的終向只有一個，即是超性的終向。由於這「超性存在狀況」、人向著存有或真善美的超越已不是純粹本性的超越，而是向著恩寵的超越。

如同方東美所說：「神不僅高居於皇天，神也居住在我們每人心中。」拉內的奧秘也是既超越又內在的，奧秘不但居住在不可接近的光中，也居住在人內心的深處，以及臨現於一切事物，使人可以在萬物中找到天主。人是無時無刻地生活在奧秘的氛圍中，這是拉內提出的日常生活神祕經驗的基礎、與方東美描述的真正宗教生活可以互相比美。

55 同上，111-112頁。

56 同上，113頁。

57 同上，118頁。

結語

拉內著作等身，本文目的在於介紹拉內神學中心思想，即「天人合一」，或人與奧祕的關係。拉內稱天主為無限奧祕，人是本質地趨向奧祕的，人恒常生活在奧祕的氛圍裏。在一切認識與愛的行動中，人的精神已超越到奧祕這更大視域、隱含地體驗奧祕的臨在。拉內以這種對於奧祕非顯題的直接體驗，作為神學反思的來源，以及日常生活神祕經驗的基礎。

在討論時，本文也特別指出拉內思想對梵二的貢獻，這貢獻格外可見於《論教會在現代世界牧職憲章》及《教會憲章》。有關拉內神學思想源流的問題，筆者同意依納爵靈修、尤其是《神操》推薦的「內心的認識」，可視為拉內神學思想淵源。

拉內的超驗神學無疑代表了西方思想，但他的西方思想是帶有東方色彩的，本文格外提出拉內思想反映中國哲學特點的三項內容：一·以直覺體驗作為反思和討論的來源；二·透過奧祕的觀念發揮「天人合一」的思想及採用「一體範疇」；三·提出日常生活的神祕經驗以連貫現實世界與神聖世界。以上三點都與中國哲學基本特性引起共鳴，筆者相信拉內思想含有橋樑作用，有助於貫通東方與西方思想，對來日中國神學路向有重大意義。

本納·海寧(Bernard Häring)

與天主教倫理神學

關俊棠

1. 生平 1912-1998

贖世主會會士們歷來對倫理神學—這門從基督訓導觀點下研究人類行為及其內容的學問情有獨鍾。主要原因乃來自其修會的創辦人聖亞爾豐索·利高烈 (St. Alphonsus Liguori)。他是那時代關注教會倫理學發展的先驅之一。步武其會祖足迹的，是剛過去的二十世紀中一位偉大的倫理神學家，德籍贖世主會士本納·海寧 (Bernard Häring)。他於 1998 年以 85 歲的高齡在德國辭世。他的兩部巨著《基督之律》(1954)和《悠然與信實於基督內》(1979)對梵二前後的天主教倫理影響巨大。

海寧出生於 1912 年 11 月 10 日德國的 Bottingen 一個熱心的公教家庭，在十二名子女中排行十一。1933 年 5 月他加入了贖世主會修會並於五年後晉鐸。據他自己解釋，他之所以選擇贖世主會而放棄了當時耶穌會的邀請（後者承諾將栽培他作為神學教授）的原因，是因為他渴望能成為一位傳教士。贖世主會會方亦曾答允他會在晉鐸後被派往巴西傳教。然而就在他準備出發前，省會的長上通知他修會團體改變了初衷，需要他專攻倫理神學。在他的自傳《我為教會作證》(1992)裏，海寧寫道：「我向我的長上表示倫理神學是我的最末之選；因為我感覺教授倫理神學是一項極度沈悶的苦差。而他當時是用這樣的話來回應

我：『我們要求你在一所德國大學好好的準備自己並取得博士學位，正是要為（倫理神學）闖出一個不一樣的未來。』』

1940年9月海寧考入杜平根大學，但因二次大戰爆發而中斷。大戰期間他被徵調入伍作醫護人員，先後在法國、波蘭與俄羅斯邊界值勤，直至大戰結束。這期間他經驗及親眼目睹自己的同胞對納粹政權的盲目服從，在這位年輕司鐸的思維和牧民取向上留下了決定性的影響。自傳裏他回顧這些日子時說道：「很不幸，我經驗到基督徒面對一個罪惡的政權時那種荒謬的服從。這深深的影響我後來作為一個倫理神學工作者的思想和行動。大戰後，我回到我的倫理神學工作崗位，帶著堅決的信念，我要教導倫理的核心不是服從，而是責任感，敢於負責的勇氣。」此外，海寧長期關心合一運動的心意也是源於這段戰爭的經歷。特別在波蘭和俄羅斯東戰線上，他不單有機會接觸基督新教和東正教，並為他們舉行聖事，還在一次機遇上協助猶太人逃離迫害。

大戰後海寧重返校園，於1947年考取了博士學位，隨即成為倫理神學及哲學教授，主授婚姻倫理及宗教社會學。與此同時，他也積極投入照顧在德國南部的難民工作直至1953年。自傳中他憶述：「我們一處一處探訪所有的家庭，他們都是住在十分惡劣的居住環境中，我們分擔著他們的貧乏，擠在一間小小的房子內與最窮困者一同過宿，我們在租來的舞廳裏傳福音……我曾為此悉心準備了十五個講題，不過後來一個也沒用上，因為在第一次家庭探訪後，我就清楚知道，講道的內容及主題不應由我來決定。我唯一應該做的是我如何去回應這些男女現實生活上的需要和他們的懼怕與期望。一次又一次我學會到（一如彌撒中的答唱詠）如何以一個回應真實生命的牧民工作去創造一

個回應真實生命的倫理神學。」正是這些大戰中及其後的牧靈經驗，結合在杜平根接受的教育，塑造著這位年青的海寧。

1950年他被派到他有份創辦的羅馬亞爾豐索學院執教，這是贖主會一路以來悉心籌劃的倫理神學學院。1954年他的劃時代著作《基督之律》問世，極獲好評。當時的米蘭總主教 Montini 即後來的教宗保祿六世為其作序，而教宗若望廿三更在公開場合中讚賞他的作品。海寧其後在亞爾豐索學院獲終身教授席，直至1988年退休為止。退休後他返回德國祖家。他也曾是羅馬拉特朗大學倫理神學教授及牧民社會學教授，並多年來在歐美各地大學任教講學。

五十年代期間，海寧在羅馬已活躍於梵二(1962-65)前的神學更新運動。大公會議期間，海寧是神學專家組成員之一，並在好幾個有關研究潔德、童貞、婚姻、家庭、宗教自由及平信徒等主題的小組中作顧問；他也同時是《教會在現代世界牧職憲章》(1965)籌備組編寫協調秘書。海寧和當時其他多位神學家，透過演講及研討，對與會主教們發揮了很大的影響作用。

大公會議結束後，海寧除了繼續任教於羅馬亞爾豐索學院外，其餘大部分的時間均致力於在世界各地推廣並深化大公會議的訓導和改革精神，其中的修會會士及平信徒受益最多。他的一位學生查理·古倫神父(Charles Curran)曾指出，此時海寧的倫理神學思維與梵二的教導和方向基本上有異曲同工之妙。海寧自己也曾指出，他投入自己大量的時間和精力，目的是為把大公會議的革新精神和氣候帶進教會內更廣大的群眾當中，而他認為這正是當前自己最迫切的任務。無人可以置疑，在有關提升現代基督徒的倫理生活質素這點上，沒有任何人

比海寧踏足過的地方更多，直接面對過的群眾層面更廣；然而也正因海寧馬不停蹄地在世界各地促進梵二精神的落實，從狹義的角度看，令他在學術領域上未能為倫理神學方面提供進一步的規劃。

話雖如此，在忙碌的行程中，海寧仍是一位多產的作家，於1963至1980年間，他幾乎每年出版一本書。這些著作不少是為詮釋梵二的訓導，也有不少是針對某些特定的倫理問題如：醫療倫理、聖事及靈修等課題。

2. 海寧的倫理神學思想

2.1. 背境因素

梵二後天主教倫理神學的變天是一件令人既驚且喜的事實；從一個幾乎是對罪及罪行的探討得巨細無遺、無所不包的學科，轉移為討論生活中的人怎樣與天主建立那份活生生的關係的神學；促成這種改變的，本納·海寧無疑是一位承先啓後的人物。

要研究海寧的倫理神學，首先得介紹影響他思想發展的三大元素。

首先是二次大戰的經驗。大戰令他深刻體會到盲目的服從可以蓋過一個人的良知，甚至是基督徒的良知，使他堅決認為道德生活的重心不在於服從而而是敢於承擔責任的勇氣。其次是一系列的思想家：聖多馬斯·亞奎那及聖亞爾豐索·利高烈；十九世紀兩位致力讓倫理神學脫離法律主義和唯理主義的影響的德國神學家：John Michael Sailer (1751-1832) 和 John Baptist Hirscher (1788-1865)；強調保祿傳統，

杜平根動態學派的 Francis Xavier Linoenman (1835-1898)；發展價值哲學的兩位學者 Dietrich von Hildebrand 和 Nicolai Hartman；然而對他影響最深的是 Max Schelec，是他把價值和人格連結起來；Martin Buber 為海寧也是個重要人物。最後是梵二的機遇。海寧在梵二前的學術成就，期後得以應用在梵二大公會議其間以及梵二後他到世界各地不同的地方教會及民族中推展梵二的新思維和改革精神 (Aggiornamento)，不斷給予他新的體會和新的靈感，致令他在不少傳統倫理問題上有嶄新的見地。上述三大元素，伴隨著海寧的一生，使他整個的倫理思想體系，儼似一棵不斷壯大的樹，既有根可尋，卻又隨著歲月不斷生長發展變化。筆者在 70 年代受業他門下時，曾不止一次他回應外間批評他在某些倫理問題上未有固守傳統的立場時說：作為一個人，對事情的看法和做法會隨著年紀的增長而呈現不同的理解及回應；同樣作為一個神學家，一生的職志就是在千變萬化的人生中，為複雜的倫理問題尋找一條既能忠於基督精神，又可以回應到現實需要的出路，「變」是無可避免的。用查利·古倫的話：海寧的《基督之律》以及他其他所有的著作，就如梵二大公會議一樣，代表著一個開始，而非終結。

2.2 基督徒人本觀

基督徒人本觀是海寧哲學思想由始至終奉行不渝的根據。有人形容這是取代士林哲學的自然終向(Nature-finality)為倫理基礎的人本價值論。海寧認為價值乃是所有規範的大前題；規範並非單純只是一個制約，反而是提點人要實現某種價值的邀請。生命中有三重價值等次，一是「基本價值」即人格價值，作為一個自由及負責任的人的價值；其次是「倫理價值」，即這樣一個自由及負責任的人推展愛的關

係的素質，如誠實、謙厚、耐性……；最後是「客觀價值」，即提供給人得以發展成一個自由及負責任的人的周圍環境及條件，如：公義的社會、獨立思維、尊重……。促成作為一個自由及負責任的人遠超越於一切非人格化的事物，而所有非人格化的種種包括倫理律在內均應置於人之下並為人服務。倫理原則及規範是實踐愛的媒介，所以在價值體系中屬於次要，就算是良知的陶成也不能光靠或主要靠抽象的道德原則。在以自然終向為基礎的倫理系統中，人處於靜態，而倫理判斷是由行為本身作主導出發。但以人本觀為基礎的倫理思維中，行為中的人才是價值判斷的根據；這人是動態的、有歷史性的、而且永遠是在存有(Esse/being)及形成(fieri / being)的張力之中。

以基督徒人本觀為基礎的倫理神學既非把焦點放在人性身上一如唯樂主義或自我完美主義，但也不是把全部精力聚集在神的越超性上，一如唯神主義。人及人的道德生活是人神的共同創作。至於由哲學開展出來的倫理觀如亞里士多德、史多葛派、康德以至孔子，是一種以人為中心的自我完美倫理，雖然有其自身價值，卻對宗教倫理不無危險。印度教的多神論及佛教的涅槃卻又堅持於自我救贖上。上述這些倫理體系營造出人朝下凝視並企圖操控著這自然世界，而高高在上的結果是遺世獨立的孤單。相反，基督宗教倫理是在追隨基督並與祂溶合中朝上仰望著上主。走筆至此，筆者猶記得海寧有一次在課堂上說過如此的一番話：「人類文明的起源，不是由於在進化的某一天，忽然有只猴子能雙腿直立，並懂得拾起塊石頭，擲向牠要捕獵的動物身上時開始；真正的文明，是當此猿猴有一天突然懂得雙膝下跪、雙手合十時，文明就閃出第一道曙光。」

2.3 聖經基礎

塑造海寧神學的第三個元素是聖經。事實上，海寧最大的貢獻莫過於把聖經溶入在一個曾經是完全缺乏聖經元素的學科中，更遑論後者建基於其上。若望和保祿所一再強調的主題：「重生」、「效法基督」以及「自由」，在海寧作品中無處不在。

海寧視希伯來聖經中的呼召與回應是一個宗教人實現其生命的兩個重點。超越的天主在無條件的自我呈露中向亞巴郎發出一份願意被認識的邀請（呼召），在人方面，感召到這份白白的邀請，激發起對呼喚者的感恩和讚美並獻上自我的忠誠（回應）。「西乃盟約」是最能夠表達這份人神交往的事實，「呼召與回應」構成了海寧倫理神學最有動力的結構內容，諸如：管家身份、人生的意義、召叫及存在的目的...等。「呼召與回應」貫串著基督徒的一生並成爲他倫理生命健康與否的一個重要指標。

新約方面，「基督中心論」，「基督徒的自由」與「不斷皈依」同樣是海寧倫理的上上之選。

海寧的倫理神學毫無疑問地是以「基督爲中心」的倫理神學。基督的人格是所有倫理的基礎和核心。他寫道：「基督徒倫理的原則、規範和目的就是基督；基督徒最高之律就是基督本人。」在基督的人格和生活裏，祂是天主自我的啓示和邀請，也同時是人在忠誠之愛與服從中謙虛感恩的回應。正因如此，祂在天主和其子民間建立起一種新的關係。基督在自己身上把對天主的愛和對人的愛統一起來，當祂呼請人成爲自己的門徒時亦成了人對父和對眾生愛的回應。如果希伯

來聖經裡的「盟約」和新約聖經中的「基督」是海寧倫理神學的基礎的話，那麼，他對「追隨基督」或「做個基督的人(being-in-Christ)」的理解，便是他神學的主要內涵。海寧從保祿神學，特別是迦拉達人書和羅馬書中演繹出的「天主子的自由」(羅 8:21)和「聖神之律」(迦 6:2；羅 2:14)成了他倫理神學的核心內容。

「基督徒的自由」。在保祿神學中，自由乃是天主的一份白白的恩賜，來自人在基督內一個全新存在的結果，「做個基督的人(being-in-Christ)」要求一種新的忠誠。它不容自我中心及自我膨脹，卻邀請人在基督內及通過與祂的結合而徹底地降服於天主。只有如此，才能真正享受作為天主子女的自由。這不是一種為所欲為的自由，而是特指那份貫徹在基督身上和生命裏敢於愛的自由(free for)。

由於追隨基督，信徒從猶太的法律中被釋放出來(free from)並活在基督的新律之下(羅 8:2, 6:4; 格前 9:20; 迦 6:2, 5:18)。海寧說，正因如此，信徒主要已不再從屬於外在的、非人格化的作為道德最低限度底線的法律之下，而是屬於一個忠貞的、充滿愛的及個人關係的訴求當中。新的法律是內在的，並非由外所加如舊的梅瑟律或其他任何的法律。再者，新的法律不再是任何形式的要求、附加條件及禁令，而是聖神在工作的延續體現(迦 5:22-23)，山中聖訓的實踐(瑪 5)，以及完全愛的終極關懷。禁制律或誡命(例如：梅瑟法)確實指出愛的最低底線，導引初熟的基督徒在完美和忠信之愛的路上邁進；誡命也是維護公共利益的一種有效手段，但為基督徒的成長成熟，這並不足夠。

發現愛的要求可來自瞻仰基督。真愛能從基督本人的風格，言談

及生活中揭示出來。山中聖訓也是洞識真愛的地方。聖訓的價值並不在於釐定個別利為的對與錯，而是為行動提供一個基本的取向，態度及動機。真福八端在海寧眼中是「目標性的誠命」，因為它們描繪出愛的特性以及指出如何達至更美好的人際關係的方向。

由自由引伸出的是人的「不斷皈依」以及神人交往裏忠貞愛(faithful love)的增長。特別從瑪 4:17, 3:2 及谷 1:5 的描述裏，海寧詮釋「皈依」主要是指心的轉化(metanoia)。「皈依」使人的氣質、態度、動機從「質」上發生變化，並在與基督日深的交往下，個人與天主、與別人以致和自己的相處，日益變得和諧與協調。「皈依」在海寧心目中並不止於個人的宗教層面，它更延展到人類社會及組織架構的價值體系和信念傳統上，並能與人類的真價值如博愛、信守承諾、平等、四海一家...等接軌。一個成熟的基督徒也一定是一個自由與負責任的社會公民，意即在此。

2.4 倫理內化

過往天主教倫理及道德哲學多關注個別行為的道德判斷問題。這種態度在對行為的道德審查上特別見得明顯，而近年比較受關注的是生命醫療倫理所涉及的範圍。在他許多著作中，海寧力圖超越這種傾向並重建一個久被倫理神學忽略了的幅度，即行為的始作繭者，倫理人的內心幅度。

海寧關注的主要不是人如何自我實現的這類課題，而是怎樣把活在基督內這個神學現實活化在整個人的個性上。

「做個基督的人」或「追隨基督」首先發生在人的內心，人的最深

處（聖洗聖事）。在這深處人作出一個基本的選擇：以愛還愛抑或以不愛還愛來回應神聖的呼召和對人的承擔。充滿感情和不無矛盾的內心透過這樣的選擇，確立人與自己，與他人，與那超越者及與眾生的關係素質。海寧稱這基本選擇為人的「基礎抉擇」。

一個人的「基礎抉擇」影響著他的知性及決斷力。當人在心靈深處對「善」投下了神聖的一票時，一種對善和對天主全新的理解就會出現。「基礎抉擇」也影響了人的「基礎態度」，這意味著人會以一種鏗而不捨的態度去瞭解和回應生命與其他的高尚價值（如愛與寬恕、負責任的性愛、人類一家……等）。基礎抉擇和態度又營造出「心的本能（直覺）」，一種像與生俱來對善的熟悉感和選擇。不過，現實中，「基礎抉擇」和「態度」仍需假以時日逐漸滲透我們整個人格，這樣才能讓人於舉手投足之間散發出這份善的氣質，產生一種所謂心的自然脈搏，與生命裡隨時出現的價值相呼應，從而直接影響及滋養著我們的行為。

基於海寧深信的是一種心和氣質的道德觀，人們並不感到稀奇為何他強調心的投入多於特定原則的看守。當基礎抉擇和態度滲入個人的人格中時，人就更容易直覺地選擇善和為善，同時更少需要到外在規條和禁令的約束。因此亦引伸出海寧對倫理判斷所持的方式是強調「分辨」或「辨別」多於理性的思辯。海寧經常引用的一個道德原則是 *epikeia* 意即當法律的文字與法律背後的精神出現衝突時，對法律要求 (Positive Law) 要履行的責任能出現例外的可能性。這會是一個具爭議性的話題，因為把決定的責任交給個人的良心作主。在多馬斯·亞奎那的理論中，*epikeia* 是一種美德，意即它時常是一種嚮往更高層次的原則，而絕非是一種逃避責任的藉口。我認為，這也是海寧的理解。

以上是對海寧基本倫理思維的一個重點簡介。我們可以用下面的撮要來綜合他的倫理觀點：

1. 海寧的倫理結構是宗教性的（呼召與回應）；
2. 聖經和神學影響其概念及內容（追隨基督的門徒倫理及基督徒的自由論）
3. 以人格為中心重於以原則為中心；
4. 強調好品格的栽培多於對行為對錯的啄研

以上每一個觀點令他有別于傳統羅馬天主教會的倫理神學。

3. 海寧與教廷

研究海寧的倫理思想，很難不提及到他與教廷之間曾有過的矛盾。之所以加入這個片段，並非要作為一種綽頭，以添讀者的好奇，相反，這是為從另一種角度，讓讀者對海寧的思想和抱負，他對教會的堅持和夢想，有一個較立體的認識。

海寧與教廷信理部的衝突始於1968年教宗保祿六世頒發的《人類生命》通諭。遠在通諭發表前先後由若望廿三世及保祿六世兩位教宗成立一個名為「有關人類生育的道德性」的委員會，負責為教宗提供有關方面的意見和資料。委員會的成員包括醫生、社會學家、人類學家、法律界人士、神學家以及教宗委派的數名主教；海寧是其中的一位。委員會屬下分成各個不同的工作小組，定期把研究及討論報告呈交委員會再轉呈給教宗。經過近五年的反覆研究，教宗最後根據委員

會呈交的兩份各代表不同立場的報告書，撰寫了著名的《人類生命》通諭，內容除了為婚姻打開了一個嶄新的視野外，也在有關能否放寬人工避孕這問題上，採取了斷然的否定態度。海寧是多數派贊同教會有必要改變傳統認為人工避孕違反自然的看法的代表之一。我們知道，教宗保祿對婚姻意義和價值這方面的訓導是採納了多數派的意見，而在人工避孕這環節上則採納了少數派的觀點（少數派的成員之一 Karol Wojtyla 即後來的教宗若望保祿二世）。海寧認為少數派所持的理由背後是因為他們認為如果採取開放態度，就會與教宗庇護十一的 *Casti Connubii* (1930) 通諭中否決人工避孕並視之為不道德的立場大相逕庭。而教宗們之間是不可以有不同的立場的。海寧認為如果羅馬能放下一直以來的強硬的姿態，教會可減免了多少的人間苦痛？！

《人類生命》通諭頒佈時，他正在美國講學。當時他發表了以下的一番話：

「誰對《人類生命》通諭指出應絕對禁止人工避孕的看法深信不疑，並認為此乃神律的正確詮釋，他（她）必須以全副熱忱努力按這信念而生活。然而，誰在嚴肅反省及認真祈禱後，深切認為在自己現實的環境中，通諭的禁令並不同於天主的旨意的話，他（她）應安心地追隨自己的良心的判斷而無需把自己看成是一名次等的天主教徒。」

海寧上述的主張被刊登在《紐約時報》的頭版。就筆者記憶所及，不少地方的主教團像加拿大、法國、墨西哥、印尼...等在他們致本國教友的牧函中，基本上均採用了海寧的見解。1972年他出版了《醫療倫理》一書，更把《人類生命》通諭引起的爭論推向高峰。隨後

多年，海寧被信理部審查，然而卻一直沒有定論，其教學工作也如常進行。一向以溫文見稱的海寧，對自己的被審查曾向教廷當局作出嚴正聲明，在給教廷信理部部長 Franjo Seper 樞機的信中，他寫道：「二次大戰期間，我曾經四次站在軍事法庭前，其中兩次是生死悠關的審訊。那時我為被與天主為敵的人指控感到自豪，而他們的指控是真實的，因為我的確沒有屈從在這樣一個政權的命令下。現在，我卻在一個極度被羞辱的狀況下受到信理部的指控，而這些指控是不真實的。此外，這指控是來自教會內高層的領導人和他們的部門。這教會是我以全部的精力和誠信畢生服從的教會，更是我希望付出任何代價繼續侍奉的教會。此刻我倒寧願再一次站在希特拉的軍事法庭前。」（《我對教會的見證》(1992)）

教廷加諸他身上的風風雨雨並沒有令海寧卻步。1993年教宗若望保祿二世發表了一篇有關倫理道德的通諭《真理的光輝》。通諭中針對人工避孕的說法竟然比《人類生命》來得更強硬和絕對。此外，教宗對倫理學者要求必須與教廷之立場內外一致，而對信眾則要求他們絕對的服從。同年，在一份英語的天主教周刊 *Tablet* 上，海寧再度表達了他個人的見解。海寧寫道：「教宗十分自信他有責任宣講他的訓誨而無視於其訓導為整個教會及有關的人士所帶來可預見的具體影響。」「教宗在他的通諭裡一再強調其對人工避孕的禁制是不容置疑的，而且比『毋殺人』這條誡命來得更絕對。」「教宗容許『毋殺人』這誡命在自衛、死刑的執行以至正義戰爭的情況下有例外的可能，然而對人工避孕卻無例外可言；就算在兩害權其輕的原則下，人工避孕仍被視為是一種內在惡(intrinsic evil)及有罪的行為。教宗甚至視上述的原則和權衡價值輕重為不合法和危險的。無論要冒怎樣的險，付

上怎樣的代價，他仍深信無人能挑戰他的看法，同時要求無條件的服從。」根據海寧的分析，教宗撰寫此通諭的基調是他那份高度的責任感，同時結合在他認為在聖神特殊的助佑下對自己能力的極度自信。而這種極度自信還伴隨著他對所有與他未完全一致的神學家，特別是倫理神學家們很深的不信任。海寧進一步指出：「讓我們問問教宗：在倫理神學，特別是有關性道德宗教方面的的問題上，對那無論從人性、專業及宗教方面均不容挑戰的自信，你是否肯定有足夠的真憑實據？！……我們要讓教宗知道，我們都被植根於他的不信任所顯示的種種迹象所傷害，也為他容許建立起來各種不信任的體制感到氣餒。」

除了有關人工避孕引發出的沖擊外，海寧還特別關注教會內法律主義所可能造成的危險。1997年他逝世前一年，海寧出版了他最後的一本書《我對教會的期望》。書中，海寧特別強烈譴責法律至上的倫理觀所帶來的恐懼元素。恐懼的特色是把許許多多的行為斷定為大罪或死罪(mortal sins)，足以陷人於地獄永罰當中。他引其中一個例子，聖禮部會宣稱如果一位司鐸舉行彌撒時沒有男教友在場作輔祭，那麼一位女教友可回應彌撒中的對答經文，但必須要在一個特定的距離之外。還有，婦女包括修女禁止上祭台輔彌撒，違者犯大罪。上述的例子可顯示出教會過去如何把今天我們認為是普通常理的事也看成是嚴重的罪過，並以此來威嚇信眾，真是不可思議。筆者在羅馬求學期間，曾有一位俏皮的同學發現，一位神父如果不按禮規書小心翼翼地舉行彌撒，他可在一台彌撒中犯上大大小小二百多條的罪！

海寧寫道：「在所有的宗教，包括天主教會以內，仍然存在著使用恐懼這個元素的誘惑，迫使人在宗教實踐及事無大小上緊隨教會的指示，不得有半步差池。濫用天主及基督之名，藉製造焦慮及恐懼感

使人屈從於法律的規定下，即使其動機高尚，也是一種撒旦的行為。

「對每個或大或小故意的越軌行為動不動判以地獄永罰的威嚇，會令人產生一種可怕的、使人癱瘓的焦慮感。然而尤有甚者，信徒整個生活的關注都會被這些一浪又一浪帶恐嚇性的規條及禁令所膠著和操縱著，後果是教友身上難以產生建樹、釋放和治療的創造能量。」宗教為人而非人為宗教，古今中外均屬如此。

4. 回顧與祝願

1998年7月3日海寧倒臥在醫院的病房地板上，返回天父的懷抱。當時，桌上有一本打開的聖經和幾頁文件。從他成爲一位贖主會士的聖召開始，他在Tubingen接受的倫理神學訓練以及他在第二次大戰中的經歷，造就了他畢生致力於讓天主教的倫理神學從法律主義中轉化爲一個更具回應性的、紮根於聖經的、對基督徒倫理生活充滿動態的認知神學。當梵二大公會議對教會自身和基督徒生活的視野與上述的神學發出共鳴亮起了綠燈時，海寧就積極透過教學、著作和演說，希望把大公會議的遠景化爲事實。他的倫理神學取向是牧民性的，建基在他贖主會團體的一個格言上：*copiosa apud eum redemptio*（與祂一起滿溢救恩）。海寧認爲，倫理生活的核心是基督本人，而信友生活就是不折不扣的接受、抓住、疼惜並生活於豐厚的救恩現實中。

他對神學家的勸勉，正好反映本納·海寧本人作爲一位神學工作者一生的風範與風骨。他寫道：「神學家，特別是那些行使教會訓導職權的神學家，連同他們的合作人，必須經常審視自己行事動機的純

正性：一切都是為天主更大的光榮和為人的得救。怯懦(cowardice)和高傲均會使他們犯下嚴重的罪惡及羞辱了神學。為追求功名及地位致令自己及他人扭曲了對真理的追尋和認識，這是主嚴厲禁止和不容的事。這樣的罪過能成為結構性的罪；事實上所有的罪在人類歷史中都有『降生』的傾向。一位神學家或一群神學家會變得不真實、不再是表裏一致，當與其為真理而受苦時，他（們）卻容許自己因為害怕而選擇了把上天賜與的創意自由和誠實的天份埋藏起來，為一己的安全重覆舊的公式。

「不單只怯懦令神學家變得一無是處及不真實，如果他們容許自己在工作崗位上變得苦澀，充滿怨氣地掙扎求存而忽視傳播福音喜訊的話，情況就會更糟。當一名神學家“由於服從”而否定了他自己深信的真理時，他是在出賣教會和真理。然而當他獨行獨斷地走上一條為反叛而反叛的路並充滿苦澀地掙扎求存時，他也一樣背叛了教會和真理。因為只有活在基督的平安中，一個人才能在生活中、學習及教學上活出真實的自我和表裏一致。」《我為教會作證》。

海寧的這番話無疑是梵二《宗教自由宣言》最佳的迴響。這點不足為奇，因為海寧是這篇宣言研究小組的協調秘書，也是曾鼎力支持此文獻主編 John Courtney Murray S.J.神父的人。Murray 神父曾經被聖部禁止講學及發表著作近二十年之久。

「梵蒂岡大公會議宣佈人人均擁有宗教信仰自由的權利，這種自由意味著所有人均得免於受任何個人、社會團體或權力所控制。在合理的範圍內，不論私下或在公共場合裏，單獨一人或與他人一起的情況下，沒有人會被迫作出違反其信念的事情或被束縛而不能行使其在宗

教事務上的自由。」根據其尊嚴，即作為人的尊嚴，人擁有的理性和自己的意志，因此能成爲一個可以負責任的人。這個人於其本性所然或出於道德責任所在，不斷尋求真理，特別是宗教真理。」(二節)

在神學家和教會革新者面貌的背後，海寧是一位充滿靈性及深度祈禱的人。任何人與他相識一段時間後，都會發現他是個地道道生活在天主面前的人。他擁有一份令人舒服的詳和、謙厚和深沉平安的氣質，即使當他面對他生平最反感的「宗教虛偽」時，仍不失其內心的平靜。聖事和祈禱靈修是他生命和工作的基礎。他出生於一個熱心的公教家庭，終其一生，他實踐自己所宣講的，即不斷的皈依和在天主內努力成長。

教學的同時，海寧也常參與牧民工作，以及在世界各地主持退省和靈修講座。他特別鼓勵在各地的修會團體中設立「祈禱之所」，認爲這是讓更多人有機會照顧自己的靈性生命。他不單止爲教會內的教友、修女和神職人員主持靈修活動，也在不同場合裡爲非公教人士主持靈修講座。

許多人都認爲他的神學觀點太樂觀，但海寧的樂觀是建基在天主慈愛的救贖恩寵上。他本人的生活並不缺愁苦和傷痛。二次大戰期間他曾數度面對死亡的威脅；70年代末癌症奪去了他正常談話的功能；爲一位精通各國語言且在世界各地宣講福音和梵二「好消息」的傳道人，這是一個多麼沉重的十字架。七十年代期間他被教廷信理部審查；而最令他痛心的，是眼見梵二所倡導的革新精神未能真正落實。然而他並未因此而氣餒，因爲他的信心不是建築在人狹隘的認知和教會的建制上，而是植根在天主救贖的愛的保證中。

海寧一生全程投入天主給他的使命，並以聖善、聰慧、勇敢的心侍奉教會。他遺留給我們的是一個美好的榜樣，而為那些致力於為自己及教會的不斷皈依奮鬥的人，更是一個希望的標誌。

謹向這位勇敢的真理追隨者本納·海寧神父 ---- 我的靈性父親和老師 致敬。

附錄：本納·海寧的重要著作一覽

海寧一生著作等身，共出版了 104 本書，內容圍繞倫理神學、靈修及教會革新等主題，以不同的文字發表過上千的文章，以下節錄的是其中最具代表性和影響深遠的作品：

The Law of Christ, 3 vols. New York, St. Paul Publications, 1954

Bernard Häring Replies, New York, St. Paul Publications, 1967

Medical Ethics, New York, St. Paul Publications, 1972

Ethics of Manipulation: Issues in Medicine, Behavior Control and Genetics, New York, Seabury Press 1975

Free and Faithful in Christ, 3 vols. St. Paul Publications, 1978

Called to Holiness, New York, St. Paul Publications, 1986

Timely and Untimely Virtues, New York, St. Paul Publications, 1986

The Healing Power of Peace and Non-Violence, New York, Paulist Publications, 1988

My Witness for the Church, New York, Paulist Publications, 1992

My Hope for the Church, New York, Paulist Publications, 1997

倫理神學家麥哥銘

呂志文

1. 麥哥銘的生平

耶穌會士麥哥銘神父 (Richard A. McCormick) 是美國天主教會廿世紀最重要的倫理神學家之一，於1922年十月三日出生於美國俄亥俄州 (Ohio) 的特倫多市 (Toledo)，父親是一位著名的醫生並曾擔任美國醫學會 (American Medical Association) 主席¹一職。麥氏於18歲時蒙主召叫而進入耶穌會，這個決定奠定了他日後的一生歷程。他受學於芝加哥羅耀拉大學，1953年晉鐸，1957年在羅馬額我略大學取得神學博士學位，其博士論文是探討從子宮移出瀕死胎兒以拯救母親的倫理考慮。

麥哥銘本在教本派 (manulist) 傳統的氛圍下接受培育，但他在羅馬時已逐漸擯棄這方法論。在七十年代，他就教於美國華盛頓的喬治敦大學，教學期間，麥哥銘成爲生物倫理學上傑出的學者。亦在這時期，他爲醫學上的倫理課題如人工受孕、遺傳選擇、基因操控、生命臨終等帶來了新的倫理考慮。他是一位多產的作家及演講者。麥神父大部分時間在三個學術機構中從事倫理神學的教學和研究工作，分別是芝加哥耶穌會神學院、喬治敦大學和聖母大學。他曾出任美國天主教神學會 (Catholic Theological Society of America) 的主席，亦獲

¹ 參閱 O'Connell, Timothy E., McCormick, R.A., : "Hero of Humane Healthcare" *Reflections on the Mystery of Suffering*, Vol. 19, No. 2, Summer, 2000.

獎無數²，是美國享譽盛名的神學家。除學術研究外，他亦很著重與社會交流的使命，他在生時便會服務於多個醫療機構及組織³。

1999年六月麥氏不幸中風令他左半身癱瘓，其後他前往耶穌會護養中心生活。2000年二月十二日死於呼吸系統衰竭，享年七十七歲。他的過身顯然是天主教學術界的一大損失。有關方面於2000年二月十七日在他家鄉及俄亥俄州特倫多市替他舉行追思彌撒並舉殯。

2. 麥哥銘對倫理神學的貢獻

2.1 麥哥銘的著作

古倫 (Charles E. Curran) 認為麥哥銘對倫理神學的最大貢獻莫過於他所撰寫的「倫理神學摘要」(Notes on Moral Theology)。該文收錄於《神學研究》季刊 (*Theological Studies*) 中。這些「倫理神學摘要」主要把過去一年內天主教倫理神學的動向作一綜合評論。由1965開始至1984年，「倫理神學摘要」均由麥哥銘一人執筆。一位美國大學教授 O'Connell Timothy 曾問他如何完成這般重大的任務，他訴說每年的摘要都花上他的一整個夏季。每年六月初，他首先會到一所著名的神學圖書館，翻閱所有神學雜誌的目錄，由 *Australasian*

2 他獲贈 Cardinal Spellman 的 1969 年最傑出神學家獎，亦是美國十三間大學的榮譽博士。

3 包括 American Hospital Association, American Fertility Society, National Hospice Organization, Catholic Health Association, the Ethics Advisory Board of the Department of Health, Education and Welfare, etc.

Quarterly 至 *Zygon*，並將所有有關倫理神學的文章的題目記錄下⁴。這聽來簡單的步驟，原來亦得花上兩星期的時間。資料搜集完畢，他便會從頭到尾再細閱這些題目一次，然後便會選取三至四個倫理專題作為那年「倫理神學摘要」所探討的對象。選定專題後，下一步功夫就是再到圖書館把有關的文章找出，逐一詳讀並作分析綜合，最後便會把自己的見解書寫出來。每一專題都會重覆上述的步驟。經過最後的審閱及刪改，於八月底便將他的傑作寄出到《神學研究》的出版社。

麥氏在每期的摘要中都會深入地探討和獨到地評論當代的倫理文章⁵，從那些注釋及反省中，一方面反映出他學識的淵博及對倫理神學瞭解的廣和深；另一方面，也為世界各地的倫理神學家帶來不少方便及思維上的衝擊和討論的題材。國際神學委員會前成員梅威廉亦高度讚揚麥氏的貢獻並聲稱：「倫理神學摘要」是每一位倫理神學家的「必讀」，亦是神學界中難能可貴的服務。雖然這服務頗為繁重，但麥氏亦鏗而不捨地寫了二十多年並謙虛地笑說：「這任務為我帶來啓發、謙卑（但願如此）和世界各地同伴的友誼⁶。」他於 1985 年淡出，但《神學研究》雜誌找不到一位能替代他的神學家⁷。因此，由 1985 至

4 參閱 O'Connell, Timothy E., McCormick, R.A., : "Hero of Humane Healthcare" *Reflections on the Mystery of Suffering*, Vol. 19, No. 2, Summer, 2000.

5 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

6 參閱 McCormick, R.A., *The Critical Calling: Moral Dilemmas since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1989, x.

7 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

1987 年間，此份摘要則由麥哥銘與三位作者執筆；而在 1988 年，當麥哥銘正式退休後，改由其他神學家執筆。

經過多年以來的不斷閱讀及反省，麥氏累積了相當豐富的倫理神學知識，亦奠定了他在神學界的地位。除了每年的摘要，他還有很多其他的著作。而他大部份的著作都是以短文形式在不同的雜誌發放。除了自己的作品外，從 1979 至 1998 年間，他和古倫編了十冊 *Readings in Moral Theology* (Paulist Press)，每冊一個專題，從這些專題討論，可窺見倫理神學的走勢。這些專題如下：第一冊《倫理規律與天主教傳統》(1979)，第二冊《基督徒倫理的特殊性》(1980)，第三冊《教會訓導與倫理》(1982)，第四冊《倫理神學中的應用聖經》(1984)，第五冊《法定的天主教社會訓導》(1986)，第六冊《教會內的異議》(1988)，第七冊《自然律與神學》(1991)，第八冊《有關天主教性訓導的交談》(1993)，第九冊《婦解倫理與天主教倫理傳統》(1996)，第十冊《若望保祿二世與倫理神學》(1998)⁸。這些著作綜合出梵二後天主教倫理神學的主要動向。

麥哥銘雖有很多著作，但沒有一本是全面將其神學思想有系統地闡釋的專題著作。話雖如此，他卻被視為一位出色的神學作家⁹，這主要是因為他能清晰地找出並闡述問題的核心，而且從他的著作中不難看見他的神學思想。他的著作亦為很多複雜的倫理問題提出了合理的

8 吳智勳，《基本倫理神學》，思維出版社(2000) 31 頁。

9 他曾獲贈 Cardinal Spellman 的 1969 年最傑出神學家獎，亦是美國十三間大學的榮譽博士。

解決方法¹⁰。總觀而論，麥氏的著作秉承了梵二大公會議的改革精神及糾正了教本派傳統的一些明顯錯誤。

2.2 天主教倫理神學的昔日、今日及未來

麥哥銘不只每年為過去一年內天主教倫理神學的動向作一綜合評論，亦以其在教會的經驗及專業學識為梵二後的倫理神學的發展作一綜合分析：他回顧梵二大公會議後影響倫理神學深遠的因素，指出今天倫理神學所身處的境況，同時亦為天主教倫理神學勾劃出日後的發展方向¹¹。

2.2.1 回顧

麥哥銘在 1989 年的「倫理神學摘要」《倫理神學 1940-1989 的回顧》一文中列出了十項天主教倫理神學的革命性發展。從他的分析及評論可窺見這位出色的倫理神學家的思維和信念。

2.2.1.1 梵蒂岡第二屆大公會議的教會觀

麥哥銘指出梵二大公會議沒有就倫理神學提出太多直接的訓導，但它在其他範疇，特別是教會學所發出的指導深遠地影響著這三十年來倫理神學的發展。梵二用了不同的圖像及形容詞來描述教會，要將

10 參閱 Charles E. Curran, "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick", *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

11 同上。

這種種特質具體地呈現在人前，自然會牽涉到教會的倫理神學。就這些影響，麥哥銘認同 Richard McBrien 在 Notre Dame (June 1988) 的一個倫理神學講座上所綜合的六點：

梵二用作描述教會圖像及形容詞	注釋 ¹²	對倫理神學的影響 ¹³
i) 教會是世界救恩的標記——「聖事」	梵二用了「聖事」這模式表達出教會象徵並傳遞救恩的事實。	要將這具體地展現出來，教會必須關注教會內及社會上的公義問題。
ii) 教會是「天主子民」	這圖像提醒我們教會由所有信徒組成，	因此，倫理規條的闡釋、發展、諮詢過程不只限於有共同尊嚴與地位。神職人員、倫理神學家或專家，眾信徒都有權提出意見，藉以交流。

12 參閱劉賽眉，教會學講義，2005。

13 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 7-18.

- iii) 教會是「僕人」 梵二至今日，僕人的模式發展驚人，大量應用，幾乎掩蓋天主子民。 這模式讓人看到教會有關懷社會（social concern）的使命，看到其行動的一面。今天這僕人在社會服務時難免會遇上不同的體制、信念及主義，更會扯上政教關係的問題，如何處理這些問題正正是倫理神學的範疇。
- iv) 教會的「集團」性¹⁴ 教會一詞可從地方教會的層次或從普世教會的角度去理解 故此，教會的「集團」性讓我們重新考慮教會在道德問題上的限制和權力、各地方教會在良心培育上的問題及在履行倫理原則時的自由及「輔助職責」。
- v) 教會的「合一」性 作為基督的奧體，今天教會不單指羅馬天主教。梵二大公會議亦肯定基督與聖神亦存在於他們其他教會內，他們亦擁有啓示的真理。 在合一交談的氣氛下，天主教會的神職員及神學家亦應尊重其他教會的經驗、反省和智慧。

梵二用作描述教會圖像及形容詞 注釋¹⁵

對倫理神學的影響¹⁶

vi) 教會的「末世」性
教會是一個由人組成的團體，在歷史中行走，它有「末世」的特質，它的一切特性如至一、至聖、至公等都是「已經」自上賜下，

這亦可申到倫理的範疇和審斷上。

這教會觀的轉變為倫理神學的發展帶來很多正面的影響，但亦帶來了不少衝擊。麥哥銘指出自梵二大公會議之後，倫理思想自由蔓延，「我看到其中的危險性，尤其是以下各種思想：一種忽略具體罪惡與德行特質的新靈修主義；一種挑選性的責任感：一方面推倒責任感，另一方面又強調責任感；一種狹隘的自大主義：忽略所謂近人便是指每一個人；一種理性的世俗主義：忽略信仰的事實對我們的倫理感及想像力有極深的影響¹⁷。」

15 參閱劉賽眉，教會學講義，2005。

16 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 7-18.

17 參閱麥哥銘著，譚璧輝譯，「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》，50期，571頁。

2.2.1.2 卡爾·拉內 (Karl Rahner) 有關基本自由的神學

麥哥銘認為拉內的人學對這期間的倫理神學發展貢獻很大。他認為人有多重的自由，而在人深層內的是基本自由。這基本自由決定人是怎樣的人的主要因素。它讓人能在天主與自我之間作一基本生活方向的選擇（基本抉擇）。這個方向具有深度與穩定，決定了人是怎樣的人，倫理行為應著重這有深度的狀況。基本自由與基本抉擇便成為梵二後倫理神學的新觀念，幾乎每一部梵二後出版的基本倫理神學書都會提到¹⁸。這些觀念徹底改變了很多基本的倫理神學概念如罪、皈依、德行、倫理生活上的優次、修和、誘惑、教律、靈性分辨等¹⁹。

麥氏在其文中續指出可惜的是這些理念亦有被誤解及濫用的情況。但無論如何拉內的神學改變了倫理神學是無可厚非的。我們不能再把倫理生命狹隘地置於從前那一套建基於只視「自由為有選擇自由」的人觀框架中²⁰。

2.2.1.3 倫理範疇(moral norms)和倫理方法(moral method)的討論

梵二後，天主教倫理神學家對倫理範疇和倫理方法作了很深入的

18 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 8.

19 同上。

20 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 9.

討論，他們討論了將近四分一世紀，但仍未達到共識，直至今日討論還在繼續。而這多年的討論主要圍繞統稱「相稱主義」(proportionalism) 的倫理模式。麥哥銘亦是帶動這些討論的代表人物。

2.2.1.4 《人類生命》通諭²¹ *Humanae Vitae* 及有關人工節育的討論

教宗保祿六世在 1968 出版了《人類生命》通諭。這通諭引起了很大的迴響。有關《人類生命》通諭的爭議，引起很多神學對訓導權的性質的反省²²。很多人更認為《人類生命》通諭是梵二後教會的一大倒退。

2.2.1.5 女權主義的興起

男女平等運動的展開，使女性的地位日漸提高，也影響到教會的神學。梵二後，除了有大批女性鑽研神學外，更有出色的女神學家出現；倫理神學家中，不少是有貢獻的，如卡希爾 (Lisa Cahill)、杜爾 (Carol Tauer)、柏特 (Anne Patrick)、格利芬 (Leslie Griffin)、卡拉漢 (Sidney Callahan) 等²³。因女性倫理神學家的湧現，使倫理神學不得不聆聽長久以來被忽視了的女性的心聲，特別是有關性、婚姻、家庭的問題上，不能不注意她們的貢獻。麥氏認為與女性的交

21 *Humanae Vitae*

22 參閱 McCormick, R.A., *Notes on Moral Theology 1965-1980* (Lanham, Md.: University Press of America, 1981) 212.

23 吳智勳，《基本倫理神學》，思維出版社（2000）41 頁。

談，不但是目前流行的動向，更會是未來倫理神學不能缺少的特色
24。

2.2.1.6 醫療倫理 (Bioethics) 的成熟

醫療和健康照顧在過去五十年發展迅速，新的科學發展，為醫生、護士、心理學家、社會工作者等專業人士，在照顧他人健康與福利的工作上，帶來了很多問題。他們對於什麼應做、什麼不應做、應如何去做等，都存有許多疑問。

1969 及 1971 年可說是醫療倫理發展史上的里程碑。Daniel Callahan 和 Willard Gaylin 於 1969 年成立了 Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 現普遍被稱為 Hastings Center。隨後 Andre Hellegers 於 1971 年成立 Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics，今天喬治敦大學的 Kennedy Institute of Ethic。這兩所機構營造了空間和學術環境，讓醫護人員、科學家、神學家、哲學家、律師等能一起為醫療倫理的課題作有系統的學術探討。此外，麥氏認為醫療倫理的發展為今天的倫理神學帶來了三個不容忽視的提醒：

I. 過往倫理神學家時常被邀請為近乎所有倫理課題撰寫文章及舉辦講座。隨著科技發展迅速，特別是那些牽涉到醫學及生命的技術，今天沒有一個倫理神學家能自誇對所有倫理神學的課題都瞭如指掌。

24 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 13.

II. 醫療倫理的發展使我們發現在不同倫理的範疇如商業、法律及政治等，我們都需要更「專業化」，讓更多專業人事參與探討和研究。

III. 醫療倫理的探討讓我們醒覺到倫理問題的探究很多時會淪為一套白紙黑字的理論或艱深的學說，使人很難體現在生活當中。當人遇到具體的倫理抉擇時，這些理論都會被置之度外。

2.2.1.7 解放神學 (liberation theology)

麥哥銘認為解放神學對倫理神學有以下三點影響：

I. 社會與信仰二分之思想瓦解。i) 末世的承諾、信徒對末世的冀盼和 ii) 信徒在各種現世生活的壓迫下所應得的釋放，是一體兩面的事，不能被分割。政治和經濟活動對信仰生活的影響被重新評估，因為政治和經濟的活動不應再被視為俗世的事物，它與我們的生活是息息相關的。正如 Gutiérrez 所說：「人類沒有兩個歷史這回事：一個世俗的歷史，一個神聖的歷史；人類只有一個被耶穌基督所提升的進程，祂的救贖工程擁抱人類存有的各層面²⁵。」

II. 教會在世的愛德服務不只為滿全社會責任或只是將關懷外在化，而應旨在轉化所有基督徒，使他們衷心、活躍地投入建立一個公義及尊重人性尊嚴的社會。

25 參閱 Gustavo Gutiérrez M., "Notes for a Theology of Liberation," *Theological Studies* 31 (1970) 255.

III. 解放神學要求倫理神學家正視信眾在社會上所擔當的角色，他們要重新反思社會倫理的各問題，讓信眾能在社會上體現他們的使命。

2.2.1.8 人的位格在倫理對錯上的位置

「人類實際行動的道德性.....應以人性尊嚴及其行為的性質為客觀的取決標準²⁶。」梵二大公會議在判斷人行為的道德性時，取了一個更廣和較著重人性的準則。麥氏認為若以人的尊嚴及其整全作為取決標準，我們需要新的衡量方法來評估人行為的道德性，因為以往的方法只著重行為的本質。今天當斷定人行為的對錯時，人的經驗及知識是不容忽視的。

2.2.1.9 古倫事件

1986年古倫神父被羅馬教義信理部停職一事，為神學研究帶來極大的衝擊。麥哥銘認為這事件是整頓倫理神學的一種表示，這某程度上影響了神學研究的自由氣氛，使神學家不禁提出異議。此舉若處理不宜亦會使天主教的大學被視為保守，限制學術自由，逐步被孤立。

2.2.1.10 整頓神學

教會在神學問題上的政策，諸如收緊確實為神學研究帶來極大的衝擊。賴辛格樞機（Cardinal Joseph Ratzinger）「並不諱言要整頓神

26 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》51號

學領域內危險的言論，倫理神學尤其要注意²⁷。」在1993年《真理的光輝》通諭中，也抱有撥亂反正的整頓目的：「在今天似乎需要反省一下教會整個倫理的訓導，目的是重申某些基本的天主教道理，在今日的環境中，它們瀕臨於歪曲或否認的危機²⁸。」麥氏認為當局有這樣的政策是因為他們與當代的討論脫了節，而不明這些倫理神學家的觀點²⁹。他指出這些收緊政策與梵二大公會議的開放態度背道而馳，令很多倫理神學家感到混亂，不知所措。

2.2.2 今天

梵二後的革命性發展營造了今日倫理神學所面對的處境。麥哥銘將我們所處「時代」的意識形態歸納為以下的十個特性，並強調這些局面未必是應有的，有很多是有待改善的。

2.2.2.1 安頓下來的時代

梵二後一些比較熱烈的辯題如倫理範疇或倫理方法的討論已逐漸沉靜下來，而轉移到其他的問題上。對於這現況，有很多不同的見解，有些人認為倫理神學家之間就這些問題已達到某程度的共識，無須再討論下去；有些則認為共識是沒有可能達致的，繼續討論只會費

27 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 18.

28 吳智勳，《基本倫理神學》，思維出版社（2000）42頁。

29 參閱 McCormick, R.A., "The Chill Factor: Recent Roman Interventions", *America* 150 (1984), 475-481. "I cannot avoid the conclusion that the C.D.F. has somehow been isolated from contemporary discussions and therefore in significant respects misunderstands them."

時失事；有些人則認為激烈的討論停頓下來是因為人們對於這些課題已感到厭倦。安頓的來由為何，麥氏將判斷留給眼光雪亮的讀者去作。

2.2.2.2 專業的時代

如在【回顧】所論及，隨著資訊科技的迅速發展、教育的普及和學科的專門，很多倫理問題已變得相當複雜，需要很多時間和智慧去領悟和定斷。神學家已很難成為過往十項全能、擁有所有答案的人。我們很難期望專業的角色瞬間易轉，如Bryan Hehir成為突出的醫療倫理神學家而Daniel Callahan在國際關係的課題上作權威的領導。他們在各自的專業領域上都有其卓越的成就，沒有「專業化」，他們很難有這麼大的成就。

2.2.2.3 公義的時代

今天當我們談到罪的時候，我們已較少只著眼於個別人的行為，而集中於社會結構性的罪，認為一代的罪會禍延下一代，成為約束下一代的限制。壓制人、剝奪人權的體制和機構是這些限制的具體表現。教宗若望保祿二世在《論社會事務關懷》通諭就有這樣的見解：「假如目前的情況可歸納由不同種類的困難所造成的，我們在此談論『罪的結構』是適宜的，誠如我在《和好與補贖》勸諭中所說的，這『罪的結構』是根源於個人的『罪』，因此，它常與引進這些結構，結合於結構且使之難以移動具體的個人。故此，它們日漸壯大、擴展，而成為其他罪惡的淵源。因而影響人的行為³⁰。」

30 教宗若望保祿二世，《論社會事務關懷》通諭（*Sollicitudo rei socialis*），36號。

今天個人的行為仍是倫理神學要探討的問題，但重點已改變，我們更關心人被社會體制所忽略的權力。例如在醫療倫理方面，很多的問題是關乎資源的運用與分配、社會制度和責任；女性地位的問題已被視作結構性的問題。同樣地，關乎生命的爭議如墮胎、戰爭、死刑等都漸漸以整體的角度去探討，務求能發展一套相符合的生命倫理。

2.2.2.4 經驗的時代

因著梵二的主導及以後神學發展的影響，倫理神學家越來越意識到人的經驗及反省是一個很大及不可忽視的倫理知識寶庫。忽視這些經驗與反省只會令倫理神學變得與生活脫節或無關宏旨。麥氏認為過往倫理神學集中於塑造人的經驗，很少以人的經驗作出發點。他鼓勵信眾應多些分享他們的經驗，以豐富倫理神學的反省。我們應謹記梵二的精神：「整個天主子民，尤其所有牧人及神學家，應當依靠聖神的助佑，去傾聽、分析並詮解我們這時代的各種論調，而借助天主聖言的光明，加以評價，以期人們能更徹底地領略，更深入地了解，更適宜地陳述啓示真理³¹。」而「普通信友應由司鐸及主教求取光明和神力，但不應認為司鐸常如此多才多智，至能對各種難題，尤其比較重大的難題，馬上做出具體的解決方案。並且亦不應認為他們負有這種使命。反之，信友應在基督信徒智慧的光照下，敬謹依從教會的訓導，負起自己應負的責任³²。」就這時代的特性，麥氏提出了兩點反省：

31 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》44號。

32 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》43號。

I. 信眾仍不太明白「負起自己應負的責任」的使命，很多時只會局限於以「投票」的制度來草草解決問題，認為這樣作就是滿全了身為基督徒的使命，沒有真正的委身與參與，把其經驗與反省分享。

II. 經驗在未來神學的發展的確扮演著很重要的角色，但若過份強調又會走向另一極端，而終於以此作為逃避，我們應以歷史作借鏡：「歷史顯示，我們常有一種在神學極端中徘徊的傾向，如同步履蹣跚一樣。過去，我們都是尊重法律主義者，我們的逃避包含廢棄道德律的危險。我們過去是權力主義者；我們的逃避包含無權威主義的危險。我們會是『超性主義者』；我們的逃避會冒世俗異教主義的危險。我們會是個人主義者；我們對這點的改正會導致令人窒息的集體主義。過分反應包含了在他們反應中的弱點³³。」因此，如何將經驗與系統神學揉合，則有待神學家和信眾逐步地發掘。

2.2.2.5 多元文化的時代

卡爾·拉內概括地把基督宗教的歷史分為三個時代：1) 猶太基督徒的時代 2) 希臘歐洲的時代及 3) 普世教會的時代。直至梵二前，基督宗教都被視為西方的入口，以其拉丁語禮儀、羅馬禮法、歐洲中產的文化等影響其他文化。今天教會意識到其普世性和人類的多元性，倫理神學家亦需要肯定各文化在政治、語言、種族、宗教、背景等的不同，好能一方面忠於教會的信念亦同時能為配合人類社會的多元時，作出合適的調整。

33 參閱麥哥銘著，譚壁輝譯，「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》，50期，571頁。

2.2.2.6 科技的時代

迅速發展的科技影響著今日人類的各個生活層面：衣、食、住、行、資訊傳遞、教育、商業、醫療等等。這轉變對倫理神學有著不能言說的影響。其中一點無可置疑的影響可說是人越來越著重於效率及舒適的追求，這優次的不同絕對會改變人對倫理行為上對與錯及德行的看法。

2.2.2.7 神聖和見證的時代

過去五十年，我們瞭解到理性探討的價值和限制。今天我們發現「在主內」的意義最能在聖人的活見證中表達出來。Johannes Metz 指出「基督訓導的建基與傳遞完全在於跟隨基督的見證，而不是單靠概念的陳述³⁴。」故此，倫理神學的發展史可說是人跟隨基督的史記。我們讓基督臨現於世界的最佳方法就是藉著體現和效法基督的言行。無可置辯，聖人在這點上作得最好，是我們的模範。今天的倫理神學家在研習的工作上會更敏銳於基督徒的見證、思維、禮儀與情緒。當然還有待改善的地方，但這正正是我們今天所處身的境況。

2.2.2.8 神學中的人學的時代

以往的倫理神學以人為單獨的倫理決策者，而過於集中在人的責任和罪，以致塑造出一套以告罪為核心的倫理神學。今日的倫理神學越來越意識到一套全面的神人觀的重要。神人觀是人如何在基督的奧

34 參閱 Johannes Metz, *Followers of Christ*, Paulist Press, Mahwah, N.J., 1978, 40.

秘：創造、墮落、救贖前自處。一如梵二所指：「信德既以新的光芒照耀一切，並顯示天主對人的整個使命所有的計劃，故能指導人心，朝向充份合乎人性的解決方案進行³⁵。」

2.2.2.9 合一運動的時代

過去，在分裂教會之間往往採取互相敵對的態度，互相對立。梵二大公會議以後，天主教在面對分裂現象持開放與交談態度。今天我們肯定基督與聖神亦存在於其他教會內，他們亦擁有啓示的真理。當代天主教倫理神學家亦肯定其他教會的同道在倫理神學發展的貢獻³⁶。

2.2.2.10 女性的時代

這點在【回顧】的第五點已闡述了。

2.2.3 前瞻

在分析今天倫理神學的實況同時，麥哥銘亦為天主教倫理神學勾劃出日後的發展方向³⁷，為我們這一代的神學家、牧者或信眾帶來啓發及挑戰。他提示我們在落實這些發展時必須要有系統、從牧民的角

35 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》11號。

36 參閱 McCormick, R.A., "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 23.

37 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

度去實行。麥氏為著回應這世代的需要而列舉的十個發展方向如下³⁸：

2.2.3.1 持開放態度

教會是至公的，包含不同的文化、語言、種族、階級、行業等，麥氏認為未來神學的發展應繼續持開放態度，但並不是受情緒影響、無立場及無系統的開放。而是能與不同意見者多溝通及交談，並多聆聽弱勢社群及被孤立人士的聲音。

2.2.3.2 顧及合一

麥哥銘強調日後倫理神學的探討必須顧及聖神在其他教會內的活動。

2.2.3.3 有前瞻性

倫理神學家在探討問題時應多懷理解及修正的眼光，而不應只著重於立論和訂立規範。

2.2.3.4 集體性

倫理神學應集合多階層有識之仕的意見和反省。

38 參閱 McCormick, R.A., *The Critical Calling: Reflection on Moral Dilemmas since Vatican II* Georgetown Univ., 1989.

2.2.3.5 坦誠

麥哥銘認為：「有關倫理的行為準則，在明文規範上多多少少常是不完美的，因此，就其本身而論是可修正的，事實上，有些神學性的明文規範也為教會訓導當局所使用；但是這並不改變.....歷史使我們清楚地意識到我們這責任重大的神學工作要繼續發掘神學性的明文規範，甚至對某些神聖的問題亦不例外。假如我們不如此，便成為文字的囚犯了³⁹。」

假若我們要對教會的教導有所貢獻，便該以敏銳而批評的眼光來看它，若我們忠於真理，便應該如此，因此，我們也知道有異議出現是必然的，並且也不應有令人感到恐懼的可能性。我說：沒有「恐懼的可能性」，因為美國洛杉磯主教 Juan Aryube 很正確的表示：「教會普通的教導應該容許人提出正當的批評及相反的意見，並要藉修正及改變這些教導的方式，給予教義一種發展的真正可能性。否則，少數人在思考便是如同將我們的頭埋在沙裏而阻礙天主聖神的工作。」對某些人而言，聽一位主教說教會正式的教導需要「修正及改變」，無疑便是聽起來令人感到刺耳，甚至對教會不忠實。然而從一個革新的、歷史的意識來看，這將是一股受人歡迎的清新空氣，或許那便是我們所知道的聖神之風⁴⁰。

39 參閱麥哥銘著，譚壁輝譯，「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》，50期，565-566頁。

40 參閱麥哥銘著，譚壁輝譯，「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》，50期，568-569頁。

梵二亦鼓勵教友坦誠地發言：「信友和神職人員應享有合法的自由來研究、思索，並在他們專長的問題上，謙虛而勇敢地發言⁴¹。」就我們如何能在天主教會內進行倫理研究時一方面尊重教會的傳統及訓導，而另一方面持坦誠開放的態度，麥氏提出了以下的十項原則作為參考⁴²：

- I. 在教會內尋找真理
- II. 訓導權的範圍有其限度
- III. 神學的貢獻是必要的，但也是有限的
- IV. 神學工作應公開進行
- V. 神學有批判的責任
- VI. 接受神學公開的批判，並不等於接受兩種訓導權
- VII. 不贊成的範圍也有其限度
- VIII. 公開不贊成，應有合理的標準。
- IX. 禁止不贊成的人發言，會有反效果。
- X. 培育教友

41 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》62號。

42 參閱 McCormick, R.A., "The Search for Truth in the Catholic Context" *America*, November 8, 1986, 276-281.

2.2.3.6 有科學根據

科技的發展持續並不能避免地影響著我們的生活，未來的倫理神學必須把這些因素放入其考慮範圍，否則立論不穩，只會流於空洞及與事實脫節。

2.2.3.7 成熟的人

未來的倫理神學的發展及立論，必須在「人各自有承擔並實踐其道德責任的能耐」的大前題下產生。麥氏肯定傳統的家長式制度已死。以往我們較著重「行為倫理」(ethics of doing)，認為人的內在品格並不是倫理神學的全部；內在品格只能藉行為表現出來，因此「行為倫理」主要強調正確的行為。此種「行為倫理」用於基督徒的道德生活中時，意思是說：我既相信耶穌基督，我當表現甚麼樣的行為。

麥哥銘認為過於偏重於「行為倫理」模糊了神學理念與倫理判斷之間的關係，只是麻木的評斷行為是否配合標準，較為被動。未來我們應重新顧及「存有倫理」(ethics of beings)，即強調行為當事者的為人問題，而不只是著重那人所表現出來的行為。這樣的倫理所探討的內容至少包括：人所學到的習慣、行為模式、人對生命的看法，人所賴以生活的信仰和價值觀、人的意向、性向、感覺等。換言之，傳統所說的「德性」是影響品格最重要的因素。對基督徒來說，「存有倫理」意思是說：我既相信耶穌基督，我當成為甚麼樣的人？⁴³ 這樣，

43 參閱《神學辭典》，361號。

人在成長的過程中便能領會「倫理行為主要是一種深刻的個人狀況，自我實現，信仰的承諾變成愛的流露。在這基本的意識中，罪是一種改變；悔改是重新穩定這種基本態度。⁴⁴」

2.2.3.8 合乎現實

過去的經驗告訴我們要留心那些認為擁有全部答案的體制和作者。合乎現實的神學應意識到概念和言語的限制，並接受不清晰及含糊的領域。

2.2.3.9 忠於傳統

未來的倫理神學應設法在自己的時空中重新表達信仰內容和在生活中挑戰教友的價值觀。這重新並不代表摒棄傳統，把她置之不理。在批判反省之餘亦應引以為傲地忠於傳統，未來的倫理神學必須在其中取得平衡，使信仰不致不堪一擊亦不會拒其他不同信仰的人於千里之外。麥氏很喜歡引用 Jaroslav Pelikan 的至理名言：「傳統並不是我們已死的信仰，而是我們祖先的活見證⁴⁵。」我們要不斷體味祖先所留給我們的寶貴禮物，不要只視它們為緬懷過去的對象或規範我們行為的約束，這些禮物還有很多未被發掘的地方，當中可能隱含著無限的驚喜。

44 參閱麥哥銘著，譚壁輝譯，「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》，50期，559頁。

45 "Tradition is not the dead faith of the living, but the living faith of the dead."，參閱 Charles E. Curran, "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick", *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

2.2,3.10 以基督為核心

麥哥銘認為倫理神學的發展若不以基督為核心，那最好別稱為天主教倫理神學。但他相信「以基督為核心」並不等於用聖經或教義來堆砌出一套理論，而應以「聖言成了血肉」這自我奉獻的降生奧蹟去理解召叫、目的、皈依、德行、罪、責任等概念。這份天主藉耶穌基督而賜給我們的恩寵是我們在生活上回應的動力來源；而一切倫理問題的探索都應建基於這份自我奉獻的精神或愛德上。麥氏鼓勵我們多作反省，瞭解這份實實在在的恩寵如何影響我們的日常生活，這些經驗都有助倫理神學的發展。

2.3 醫療倫理學

麥哥銘可謂對倫理神學的各範疇都感興趣，但他特別醉心於鑽研醫療倫理的問題。從六十年代至八十年代，他一直緊貼著醫學技術發展而帶來的倫理思辯。他尤其專長於遺傳學、生命繁殖和臨終時期等領域。他的興趣可能源於其父親。承如在他的生平所提及，麥氏的父親是一位著名的醫生，自小在父親的薰陶下，難免會對醫學研究產生濃厚的興趣。

麥哥銘合理地應用「相稱論」在很多醫療倫理的問題上如絕育、墮胎、人工節育等。在特殊的情況下如為救母親生命時，他不反對從子宮移出胎兒，但他極力捍衛人的生命在受精時或受精不久便開始，故此，他認為胎兒是一個獨特、有生命的人，絕對有生存的權利。他堅決反對主動積極的安樂死⁴⁶，即病者請求由他的家人、朋友或醫護

46 VAU (Voluntary, Active Euthanasia)

人員用一些主動積極的方法如打針了結他的生命。但他認同到某境況當一個人的生命質素很低時，連作為「關係存有」的質素也不能再表達出來時，拔除提供養分的胃管是可被接受的⁴⁷。

他關注到醫學護理上的公義問題，他認為醫療倫理很受個人主義、資源的運用與分配、社會制度和責任的影響。他挑戰我們要把眼光放遠些，從公益及人類生命的發展方向去衡量立場，日後並要多注意醫療物資的分配。這刺激大眾思維去反思以往醫療倫理的不足。此外，他亦忠於其作為牧者的身份，在探討醫療倫理的課題時，亦能兼顧人靈性的層面。他在探討醫療及醫療護理的相關課題時，時常從一個以愛及基督為中心的人觀出發。他的見解一方面尊重到醫護人員以治病及促進人們健康為目標的專業精神，另一方面他亦顧及到關懷病人的重要性。當中的平衡可說是他予人的一套「醫療靈修」。

古倫指出麥哥銘有關醫療倫理的著作，不但主導天主教會的倫理神學，亦深遠地影響著世界各地醫療倫理的理論及實踐。他的著作展現了神學家應如何與多元社會對話的模範，是當代及未來的神學家效法的對象⁴⁸。

2.4 與文化交談

麥哥銘一生努力促進信仰與文化的對話，同時發展一套真實的基

47 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

48 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

督徒倫理。卡希爾對他有以下的評價：「麥哥銘視倫理神學為教會與社會文化的一個重要溝通媒介：文化能帶給教會一個有關人及團體的新基礎，而教會則提昇文化對人尊嚴與價值的觸覺，及大眾參與公益的權利⁴⁹」。麥哥銘也這樣分析自己的工作：「自大公會議後，我便意識到與文化交流的需要，特別是那些資訊來源和與培育有關的要素。我指，與專業、科學家等等⁵⁰。」麥哥銘深信基督信仰對人的態度與質素的陶成，有相當程度的影響。他不斷邀請文化不要只從功能層面，但從多方面看人⁵¹。例如他反對「精液來自捐精者的人工授精」，邀請科學界及大眾提高人對婚姻單一性的尊重；他亦挑戰科學家及醫護人員反思「人對胎兒的尊重」。Martin Marty讚揚麥氏：「一生致力於打開天主教的寶庫，將累積多年的領會和成就介紹給當代的世界——一個可能不知他們真正需要的世代⁵²。」麥氏曾在一本序表白：「我以一個天主教倫理神學家的身份寫作，並以能分享其豐富的傳統為榮⁵³。」

麥氏相信這挑戰是雙向的。教會亦能從當代文化獲益，例如在有

49 參閱 Cahill, Lisa Sowle, "On Richard McCormick: Reason and Faith and Ethics in Post-Vatican II Catholic Ethics." *Second Opinion* 9, November, 1988, 109.

50 參閱 McCormick, R.A., interview with the author, University of Notre Dame, April 22, 1986, 276-281.

51 參閱 McCormick, R.A., *To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine* 339-352

52 Marty, Martin E., "Forward", *Health and Medicine in the Catholic Tradition*, Crossroad, New York, 1984, xi.k

53 參閱 McCormick, R.A., "Preface" *How brave a new world: Dilemmas in Bioethics*, Doubleday, N.Y., 1989.

關「民主」和「正當的法律程序」的立場上：「當我說『教會』，我是在談論教會的行政階層，我想他們意識不到民主進程是人尊嚴的部份。對他們來說所謂的『正當的法律程序』是他們所認為的正當，這是絕對不能接受的⁵⁴。.....」

除互相挑戰外，雙方在一些範疇上亦應通力合作如在有關基因的各项問題上。麥氏堅持我們在這方面的知識仍很匱乏，教會不應孤立自己，而應與其他人一同學習。這樣教會更能掌握問題的核心，進而為此課題提出更有力的訓導⁵⁵。

麥哥銘的信念及行動貫徹了梵二的精神：「信友應與其同時代的人們度著親密團結的生活，應徹底認識以文化所表現的他們的思想方式，應將新的學說、主張、發明和公教倫理、教義及教育連貫起來；其目的在使信友的宗教熱誠及心地的聖潔，同所有科學知識及日新月異的藝術並肩前進，俾能一本公教的完整思想，而判斷並解釋一切⁵⁶。」

2.5 「相稱論」 (Proportionalism)

麥哥銘自《人類生命》通諭於1968年出版後，他漸漸對傳統倫理

54 參閱 McCormick, R.A., interview with the author, University of Notre Dame, April 22, 1992. "McCormick, R.A., "Moral Theological Agenda: An Overview," *Catholic New World* 226 (Jan./ Feb. 1983), 6.

55 參閱 Odozor, Paulinus Ikechukwu, *Richard A. McCormick and the Renewal of Moral Theology*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1994, 168.

56 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》62號。

神學的看法：某些道德絕對，及某些倫理規律的絕對性有所保留。正如在【回顧】所論及，倫理的方法論曾是天主教倫理神學界的熱門論題。麥哥銘亦積極參予其中並有重大的貢獻。他逐步發展了「相稱論」來處理那些有關絕對道德規範的問題⁵⁷。

他認為在容許惡果的產生或製造這樣的惡果前，必須有相稱的理由，而「相稱的理由」必須滿足三個條件：

1. 所追求的價值和所犧牲的價值至少是平等的
2. 在具體情況中，為了保護價值，所採取的行動該是導致最輕損害的。
3. 現在保護價值的方法將來不會逐漸地損壞這些價值的基礎。

作倫理判斷時，必須考慮到這個行為的整個情況或環境 (Circumstances)：

1. 這行為在社會上會產生什麼後果？
2. 如果每個人在同樣的境遇中都採用這個行為，情形會如何？
3. 所處的文化裡，有哪些成見會影響這判斷？
4. 過去別人的經驗告訴我們什麼？關於這問題，過去制定了哪些倫理規範？
5. 是否廣泛地請教了他人的意見（此乃因為作決定時，人很容易有意無意地為自己打算，知覺和判斷容易受私利的影響）？

57 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

6. 是否以自己的信仰在這問題上完全地發揮作用？
7. 是否已在信仰的光照下了解所面臨的道德問題？⁵⁸

麥氏一直堅稱「相稱論」並不是一種完全新的方法或系統。「在過去幾乎一切的倫理範圍裡，不論是法規或禁令、自然律或實證律，相稱理由的概念已被用來限定規範及建立可能的例外。例如：取他人財物、說謊、許願、守秘密、守主日義務、完整告明的責任、唸教會日課的義務、友愛矯正的責任、生育的責任等，皆有例外。因此蘇勒(Schuller)和古士達遜(Gustafson)曾指出傳統天主教倫理神學在倫理規範的理解中是充分的目的論。⁵⁹」教宗若望保祿二世在《真理的光輝》把「相稱論」納入修正主義之類⁶⁰，他雖一方面表明不同意教會內的修正主義，但也以開放態度去對付⁶¹，承認「這些天主教神學家也正確的理會到，需要找到理性的更穩妥的論證，以證實倫理生活規則的需求並提供基礎⁶²。」無論教會接受與否，麥氏在方法論的發展上的貢獻是無可異議的。

從麥氏的見解看來，他的思維貫徹他對人性尊嚴的肯定。「相稱論」很尊重人的尊嚴，認為人所求的不是欲望的滿足，而是全人的發

58 參閱詹德隆，《基本倫理神學》，光啓出版社，1985，156-157。

59 參閱麥哥銘著，吳良國編譯，「倫理神學中的方法論」，《神學論集》，62期，521頁。

60 參閱教宗若望保祿二世，《真理的光輝》通諭，75。

61 參閱吳智勳，《基本倫理神學》，思維出版社（2000）180-181頁。

62 參閱教宗若望保祿二世，《真理的光輝》通諭，74。

展與成長。「相稱論」也不會以多數人的幸福犧牲個人的權利⁶³。此外，他的方法論亦是在「人各自有承擔並實踐其道德責任的能耐」的大前題下產生，因為「相稱論」要求相當成熟的倫理判斷能力和承擔的責任，才不會被濫用或淪為欺騙自己的工具。

3. 總結

海霖(Bernard Häring)⁶⁴、Walter J. Burghardt⁶⁵、Kenneth R. Himes⁶⁶等著名的神學家都高度讚揚麥哥銘並發表文章肯定麥哥銘在天主教倫理神學界的地位及貢獻。他們都不約而同認為麥氏是一位不可多得和值得人學習的傑出天主教學者。

麥哥銘一生忠於自己的召叫。他首先回應其召叫加入修會，然後接受培育發展，逐步成為受人敬仰的天主教倫理神學家。他可謂以一位倫理神學家的身份去完成他作為牧者的召叫。他勇敢地肩負起他的使命和責任，終身不倦地學習、著書及講課，提倡及主導倫理神學的

63 參閱詹德隆，「面對具體倫理規範：相稱論和逐步論」，《神學論集》，72期，331頁。

64 參閱 Bernard Häring, C.S.S.R., "The Role of the Catholic Moral Theologian" *Moral Theology Challenges for the future*, ed. Charles E. Curran, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990, 32-47.

65 參閱 Walter J. Burghardt, S.J., "The Role of the Scholar" *Moral Theology Challenges for the future*, ed. Charles E. Curran, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990, 18-24.

66 參閱 Kenneth R. Himes, O.F.M., "Theology and Catholic Moral Theology" *Moral Theology Challenges for the future*, ed. Charles E. Curran, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990, 54-66.

探討及發展，從而直接及間接地培育所有有心人⁶⁷。這點古倫可加以印證：「較年輕的同僚都很欣賞麥氏的作品、他那支持同僚作品的熱心及他那份關懷和體貼的性格⁶⁸」他不斷努力委身，積極參與不同的團體及委員會，以自己的專業身份與政府及醫療機構建立關係，進而對話，藉以挑戰世界的價值觀⁶⁹。他瞭解到倫理神學的發展，任重道遠，需要日後倫理神學家的攜手努力。因此，他檢討過往倫理神學的不足，刻劃現況並為未來的倫理神學發展勾劃方向⁷⁰，盡力為未來的倫理神學發展鋪路。

麥神父在進行學術探討時，一方面忠於天主教的信仰及價值觀，另一方面以開放的態度，聽取他人的意見，揉合信仰與專業，發展一套能與世界對話的天主教倫理神學。這點可從他有關「信仰指導理性」(Faith informed Reason)的言談、喜與外界交談⁷¹及其他學者眼中的他可見。麥氏在多處論及人的認知時提到「信仰指導理性」，他認為理性不能被信仰所取締，而實際上信仰指導理性⁷²。這關係將倫理神學的重點從解決問題轉向考慮倫理的人，這方向為更多人所接受。美國天主教神學協會主席法利修女 (M. Farley) 說：「麥神父不但是廿世

67 見本文【2.1 麥哥銘的著作】

68 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

69 見本文【1. 麥哥銘的生平】、【2.3 醫療倫理學】及【2.4 與文化交談】。

70 見本文【2.2 天主教倫理神學的昔日、今日及未來】

71 見本文【2.4 與文化交談】。

72 這點不再這裡詳述，請參閱 Kenneth R. Himes, O.F.M., "Theology and Catholic Moral Theology" *Moral Theology Challenges for the future*, ed. Charles E. Curran, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990, 54-66.

紀末天主教會最傑出的倫理神學家，也是其中一位最傑出的。」她說，麥神父評論具爭議的倫理課題時，總會仔細地思考其立場，鮮會出現過激言論。關注社會正義的希金斯蒙席亦說，麥神父治學時樂於與不同意見者對話，顯出其大師風範。海霖(Bernard Häring)肯定他的學術地位說：「他讓自己及他人明白世界各地的倫理神學家與教會當局的關係及其信眾所面對的問題。他是一位熱衷於辨別什麼是有價值，什麼是已過時，什麼是重要的學者。他藉此挑戰並幫助讀者成熟地作倫理上的判辨。」O'Connell則以一件軼事來印證：1999年美國天主教神學協會(Catholic Theological Society of America)邀請麥哥銘為六月的會議作一次演說。協會的幹事們爲了會議有一個交談、共融的氣氛，他們首先讓麥哥銘與 Avery Dulles, S.J. 展開一個會議前的座談會。在某些論題上，麥哥銘與 Avery Dulles, S.J.之間雖有分歧，但這分歧沒有影響他們的坦誠對話。他們將各自對議題的智慧及見解與在場的人士分享，給人留下一個開放、願意聆聽的印象⁷³。

麥氏對教會的倫理傳統很瞭解，Burghardt 就這樣褒揚他：「.....由聖經至中世紀的士林傳統及至二十世紀。透過多年來的浸淫及默想，這些可說已刻於其肺腑⁷⁴。」他在尊重教會傳統⁷⁵的同時，亦接受梵二的邀請坦誠地發言：「信友和神職人員應享有合法的自由

73 參閱 O'Connell, Timothy E., McCormick, R.A., : "Hero of Humane Healthcare" *Reflections on the Mystery of Suffering*, Vol. 19, No. 2, Summer, 2000.

74 Walter J. Burghardt, S.J., "The Role of the Scholar" *Moral Theology Challenges for the future*, ed. Charles E. Curran, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1990, 27.

75 見本文 【2.2.3.9. 忠於傳統】

來研究及思索，並在他們專長的問題上，謙虛而勇敢地發言⁷⁶。」雖然，教會當局對他的某些論點，特別是有關「相稱論」的主張有所保留，但他願意繼續持開放的心來展開對話，認為這是神學探討過程的必經階段。這些具爭議性的問題的評估，不是三言兩語便可釐定。其實這裡的重點不是他的理論有否被接納，而是麥哥銘忠於自己和坦誠開放的態度，這些是未來研究神學的人應有的態度。

人的德行和修為最能表達於面對痛苦或困境的時候。麥氏在中風後，古倫從未聽過他抱怨半句，在多次的電話交談中，他只是不斷讚賞耶穌會護養中心的醫護人員的細心，還聲言要為他們向省會長爭取合理的薪酬⁷⁷。他雖病入膏肓，還能平靜地與人分享說：「我終能經驗我所寫的」，很多在他身邊的朋友見證了一位以豁達的胸襟，欣然接受自己痛苦及限制的牧者。古倫曾說：「麥氏是一個很有信德的人，他沉著但有效地促使他所作的。他深信活出信仰比將之神學化更重要⁷⁸。」

以上的軼事及上述種種有關他的見解，把麥哥銘的倫理神學家及牧者風範彰顯出來，他可說竭盡所能，履行其使命，像耶穌基督一樣，不只以言教，還以身教，牧養教化我們這些天主子民。

76 梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》62號。

77 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. Mc Cormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

78 參閱 Curran, C.E., "A marvelous exponent of the living tradition - Jesuit moral theologian Richard A. McCormick" *Obituary National Catholic Reporter*, March, 2000.

公教神學巨匠——巴達沙

(Hans Urs von Balthasar)¹

阮嫣玲

導言

俗語有謂：「好事成雙」。歷史中常有一雙雙偉大人物同期出現，他們彼此風格相異，但又相映成趣；例如：中國詩壇有詩仙李白及詩聖杜甫，古希臘哲學有柏拉圖及亞里士多德，士林神學有天使聖師多瑪斯及熾愛聖師文德，而近代天主教神學界中，也有兩位著名的德語神學家：拉內以及巴達沙，兩位都是蜚聲國際、對教會有重大貢獻的名人，只是後者因其作品仍沒有翻譯成中文，所以對於華人教會來說，他的名字仍十分陌生，幾乎不見經傳。

今年剛好是巴達沙出生的一百周年，本人能欣逢此良機為自己敬愛的神學家作一介紹，實感榮幸，但也憂心忡忡，因為巴達沙是一位博學多才、聖德出眾的學者，其作品浩瀚精湛，豈是一個後學之輩所能掌握？至於他對神學的貢獻，亦難以藉三數篇文章所能盡列。我為本文定題目時感到有點困難，要以短短數字來概述巴達沙的特色或成就，肯定有掛一漏萬的危險，唯有從他本人的自白及教會對他的評價

¹ Hans Urs von Balthasar仍沒有固定的中文譯名：台灣的翻譯是巴達薩，香港聖神修院神哲學院一位碩士生將之翻譯成雲白沙。雖然很多時我們稱他為 von Balthasar，但 von 一字本身不屬於姓氏，所以歐洲地區在列出他的姓名時，都把他放在字母 B 一欄內：即 BALTHASAR, Hans Urs von.

找出啓迪。他的作品務求植根於「公教信仰的奧蹟」(the mysteries of the Catholic faith)，² 教宗若望保祿二世曾稱許他是一位「當代傑出的公教神學家」(prominent contemporary Catholic theologian)，稱他的神學為公教神學，相信是非常合適的。事實上，巴達沙胸襟廣闊，絕不墨守某一宗派學說或系統，而是以天主在基督內的圓滿啓示為依歸。他認為天主圓滿的愛既已藉著基督賜給普世，基督徒便要有一顆敞開的心，迎向世界，好讓世人在公教會的服務下融入天主的圓滿中；這也解釋為何他能與其他宗教人物作合一的交談。他是神學巨匠，因為在他匠心獨運的思考下，其作品也像一尊尊輪廓鮮明、別具一格的雕像，令人歎為觀止。本文只是簡單的勾劃出巴達沙的生平和重要的神學思想，望能引發讀者親自認識這位一代巨賢。

傳奇性的一生

天才橫溢的巴達沙自幼勤奮好學，博古通今，熱愛藝術。他笑言在中學時期，當其他同學在挑燈夜讀準備考試之際，他卻把時間放在音樂和古典名著上。他的作品遍及西方哲學、神學、文學及藝術等範圍。近代著名神學家呂班克(Henry de Lubac 1896-1991)認為他或許是當時「最有學養之士」的人。³ 可是，天主讓他一生經歷不少坎坷，好叫他的信德在磨練中變得更堅貞，而他的神學也參與基督的踰越奧蹟。

2 BALTHASAR H. U. von, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 102-103 (*Our Task*, Ignatius Press, San Francisco 1991, 121). 公教信仰是指由宗徒傳下、在天主教會傳承內所生活出來的信仰。把 Catholic 譯作公教是為保存教父時期所指的「完整」和「至公性」的意義。

3 LUBAC H.de, *The Church: Paradox and Mystery*, Ecclesia Press, N.Y. 1969, 105.

巴達沙於1905年八月十二日誕生於瑞士盧塞恩的一個熱心的公教家庭，並接受本篤會士及耶穌會士的教育，後進入蘇黎克大學主修文學，以最高榮譽(*summa cum laude*) 取得博士學位。他彈得一手好鋼琴，尤愛莫札特的作品；這音樂造詣日後也融會到他的神學中。

他廿二歲那年作了三十天的退省，感到天主的召喚，翌年便加入了耶穌會。初學後即接受哲學訓練，多瑪斯的清晰概念雖令他興奮，但他感到自己在「新士林哲學的沙漠中漸漸凋萎」。幸而，他遇上了精通士林哲學、黑格爾以及海德格學說的耶穌會士哲學家 Erich Przywara (1889-1972)，並深入受其「存有的類比」(*analogy of being*) 觀念吸引。⁴ 後來他到法國里昂的耶穌會會院接受神學培育時，又巧遇亦師亦友的呂班克(Henry de Lubac)，決定性地影響他的神學。呂班克因被誤會為現代主義的擁護者而受攻擊，⁵ 遂退隱里昂。他向巴達沙展示教父的作品，並指導他以聖經及教父為神學的泉源，巴達沙頓感振奮，並毅然與呂班克一起翻譯不少教父的作品，也從中汲取啓迪。他後來憶述：當其他的年青會士在打球散心時，他便與呂班克一起在暗暗的房間從事翻譯和註解工作。

-
- 4 存有的類比我們天主教神哲學中的重要原則，指出萬物既源於天主，那麼受造物在某方面也相似造物主。Przywara以動態關係來詮釋受造物與天主的關係，但後來因過份強調了天主的超越性而成了不可知論者(agnostic)。
- 5 現代主義源於基督教自由派神學，後來也在天主教會內發展，對於天主教的傳統信仰，無不予以新的註解，視教會的教義為相對的，故遭受教會訓導權的嚴厲譴責。但呂班克卻是「新神學」(*nouvelle theologie*)的追隨者，這神學源於四十年代的法國，重視精神意義及位際關係，減少理念分析而主張回歸聖經及教父的泉源。不少學者也認為巴達沙也是「新神學」的一份子。

巴達沙於1936年晉鐸，翌年推卻了羅馬額我略大學神學院的教職，選擇了返回德國巴塞(Basel)作大學生的神師，間歇主持神學講座和編譯神學書籍。此時，他認識了基督教著名的神學家巴特(Karl Barth 1886-1968)，兩人因著對神學更新的關注以及對莫札特的尊崇而成了好朋友，也展開了神學的交談。後來巴特對人說，最能明白他神學思想的莫如巴達沙。差不多同一時期，巴達沙認識了另一位關鍵性的人物施碧儀(Adrienne von Speyr 1902-1967)，決定性地影響他的一生。施氏是一位基督教醫生，因丈夫逝世而一度遠離天主，後得巴達沙的開導而重拾信仰，並皈依天主教，且以巴達沙為神師。施碧儀是一位神恩性的人物，藉其神契經驗及神視，給巴達沙提供不少神學靈感，⁶ 兩人成了莫逆之交，並有共同抱負，就是幫助平信徒在俗世中為福音作證，好能從內在轉化世界，於是創立了渡奉獻生活的聖若望團體(*Johannes Gemeinschaft* 或 *Community of St. John*)，⁷ 以刊印公教信仰的書籍為主要的使徒工作。巴達沙原希望他所屬的耶穌會能支持他這個新使命，但修會表明不能承擔這團體及其事業，也不能為施氏的神契經驗負責。我們得明白那是在梵二之前，要成立一個在俗的獻身生活團體可以說不可思議的大膽行為。

1947年開始，巴達沙進入了考驗的時期。教會當局不承認施碧儀神契經驗的真實性，修會再度表示不認許聖若望團體的地位，耶穌會總會長要他認真考慮自己的去向。經過退省和長期分辨後，他終於1950年離開耶穌會，這為他是一個痛苦的抉擇，他給同伴這樣的解

6 其中最富啟發性的是「聖週六的神學」，是從基督下降陰府的奧蹟反省救恩的意義。

7 團員像修道人一樣宣發貞潔、貧窮和服從聖願，但仍保留個人在俗的職業。

釋：「爲我來說，選擇這一步是爲了實踐基督徒對天主的服從。天主任何時刻都有權召叫人離開自己的家，這不單只是血緣的家，也可以是屬靈的修會大家庭，好使他能履行天主要他在教會內的職責。」⁸ 因此，巴達沙自覺出會是爲了服從天主的召喚，但他一生仍是聖依納爵的神子。

在當時，離開了修會就是失去一切依靠：住所、地位、工作及經濟支持。幸虧他得到一位主教的同情，允許他歸屬自己的教區。一位出會的會士不能在神學院和公教大學授課，爲了生計，他要四處奔波主持講座。此時，施氏身患重病，巴達沙既要忙於準備演講及寫作，也要照顧她，自己也熬病了。這十多年的勞碌讓他在神學界漸露頭角，特別得到歐洲一帶的推崇及頒予殊榮。以他當時的知名度及對神學的貢獻，理應可獲邀出席梵二大公會議，他的同伴如呂班克和拉內等，都相繼成爲梵二的神學顧問，但可能因爲巴達沙是離開修會的人，所以沒有得到邀請，對他來說無疑是一個打擊。這確令人感到惋惜，但也許是塞翁失馬，讓巴達沙能專心完成他的神學鉅著。

不過，到了1969年，當教宗保祿六世成立了國際神學委員會(International Theological Commission)時，巴達沙與拉內一起應邀成爲會員。踏入七十年代，巴達沙的著作及聖若望團的出版在神學界越來越負盛名，他又與一班有名的神學家創辦一份國際神學期刊《共融》(*Communio*)，⁹以維護公教信仰。1984年六月，已故教宗若望保祿二

8 HENRICI J., "A Sketch of von Balthasar's Life" in SCHINDLER D. (ed), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (San Francisco 1991), 21.

9 現任教宗本篤十六世也是這期刊的創辦人之一。

世給巴達沙頒發保祿六世國際獎項，¹⁰ 確認他對神學界的巨獻。1988年，若望保祿二世欲晉陞他為樞機主教，顯示對他的信心及讚許，巴達沙推辭不遂，基於服從及友情而接受，但於晉牧前兩天逝世，享年八十三歲，留下不可勝數的作品：計有八十五冊書卷、五百多篇的短文、近百篇翻譯作品等。

巴達沙神學的特點

要介紹巴達沙的神學真不容易，因為他探討的主題包羅萬象，他也沒有一套實在的系統供人掌握，而且他引用的神、哲學以及古今文藝資料排山倒海而來，使人擋駕不住。不過，生活中的一些片段，有助我們了解巴達沙的神學特點。他喜歡玩拼圖遊戲；有一次，年青的修士們選了一幅很複雜和以一大片蔚藍天空為背景的拼圖，拼了半天仍沒有頭緒，他從遠處觀看，多次差點情不自禁要上前幫忙。散心時間快將結束時，他終於加入，毫不猶豫地把一塊又一塊的紙版串連起來，不到十分鐘便把整幅圖拼好了。其中一位修士後來成了神學教授，對此事記憶猶新，並感到這軼事充分表現出巴達沙就像聖若望聖史一樣具有驚人的領悟力，能在零碎中看到整體實相。¹¹ 事實上，巴達沙感到自己被召為天主整全的奧蹟服務，所以他的神學要讓人看到天主的全貌——這全貌正是耶穌基督本人。巴達沙也以交響樂來解釋

10 此獎項由意大利布雷西亞 Brescia 保祿六世學院，為紀念教宗保祿六世對人靈的關注而設，特別頒授給一些有名的人物或機構，以嘉許他們在提昇人類的宗教意識上所作的貢獻。

11 Jacques Servais SJ 現為羅馬宗座額我略大學教授，也是研究巴達沙的專家。

自己的神學取向：交響樂就是音響的交匯，以不同樂器演奏出的音響彼此交織成爲美妙、和諧的聲音。樂聖莫札特爲每一樂器譜寫曲調時，已在腦海中聽到它與其他樂器在整個交響曲中所發揮的音效了。因此，神學不能只集中在某零星點而忘掉它們與整全的關係。要看到天主奧蹟的整個面貌，人要讓天主自由地自我揭示，不能把天主局限於任何架構的框框內。同樣，人也不能把天主的觀點等同人的觀點。

巴達沙很清楚自己要走的路向。早在四十年代，拉內欲與他一起合作發展一套信理神學，但巴達沙友善而堅決地拒絕，因爲他知道二人的路線與旨趣都大相逕庭。他感最迫切的不是建立一套神學系統，而是「讓基督信仰的實相，從深處發放不可置疑的光芒，宛如昭世明燈，直入黑暗之處。」¹² 雖然兩者在神學上各自分歧，但他們仍彼此欣賞。

巴達沙既精通文學及藝術，又曾經歷兩次世界大戰，深深體會到人既能舉心向上，追求嚮往崇高美善，也能身陷黑暗醜惡的罪愆，所以他感到有責任叫人類棄暗投明。「讓基督信仰的實相發放光芒」，是他最關注的問題，這包括幫助信徒深化信仰，以及引領非信徒接受基督及其教會。人要回應天主愛的啓示，纔能發現自己真正的身份。因此，他要從存有的超越特性——美、善、真——的角度，把啓示的鮮活性展現出來，也就是讓人認識基督的鮮活性。這是他在神學三部曲所要表達的中心思想。

12 參閱 SERVAIS J., "The *ressourcement* of contemporary spirituality under the guidance of Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar" in *Communio* 1996, 303.

神學三步曲

現僅簡單地介紹其神學三部曲的中心思想。人如何能認識天主，如何向祂委身？當然是因著天主的自我啓示，但為使非信徒接受啓示，巴達沙引用了多瑪斯的萬物皆指向天主的觀念。他跟隨公教會的訓導，承認可用類比的方法講論天主，維護了天主的超越性：在造物主與受造物之間有相似之處，但相異的地方比相似的地方更多。¹³ 首先，他邀請非基督徒從生活中觀美的經驗開始。事實上，眾人都喜愛美麗的東西，這可以是醉人的景色或是愛人的容貌。巴達沙解釋：「美」包含兩樣東西：能被領會的「形體」(form)及吸引人的「光芒」。在美物之前，人有兩個自然的行動：觀看及陶醉（出神），人會被攝離自我，趨赴這形體，接觸到在其中的存有。但巴達沙繼而指出，縱然世間的美物，尤其是愛情的美，能教我們喜悅、興奮，但總是瞬息和有限的，且常因著人的自私自利而教人失望沮喪，唯有天主的愛纔是最美麗和永恆的。天主的愛超越人心所能想像，這神性的愛四處尋覓人靈，把他們從桎梏中釋放出來，並移居到神性生命的自由境界中。

巴達沙以美學的觀念表達天人相遇的經驗，但他很清楚指出，他並不是以美學的手法探討天主，他的神學並不是美學中的神學 (aesthetical theology)，因為這世間的美學只會使人沈迷於主觀的感受

13 拉特朗第四屆大公會議(1215)(DS 806)。

之中。相反，他提出的是《神學美學》(theological aesthetics)，¹⁴ 是要人放棄作旁觀者，而要走出自我、參與天主的生命。他以若望福音的神學觀為詮釋的原則：天主以一個可見的形體——耶穌基督，向世人自我現示，這形體散發出天主的美，也就是天主的光榮，充滿著恩寵，而這光榮的高峰就是十字架上的基督，展示著一個絕對的、完全的自我饋贈的愛。面對這可見而充滿弔詭的形體，人會驚訝，也會提問：「這是誰？」人若對這天主光榮的形體全然開放，便會受到恩寵的牽引投向基督，不單只與祂相遇，更與祂建立一個位際的關係，即以信德接納祂，因為他發現唯獨天主無私的愛纔教人信服，而這愛的化身——基督能克服一切矛盾和衝突。為巴達沙來說，發信德的行動就是讓自己被天主恩寵攫取，引入耶穌所彰顯的天主聖三內，可以說，非信徒是受基督的形體迷惑了而相信；但這迷惑是指一種吸力而非一種強迫，人仍有自由拒絕相信這位被釘的耶穌是拯救普世的天主子。對於已接受基督的信徒來說，天主的美吸引他們更肖似十字架上的基督，藉著聖神，天主給他們印上了基督的形體，使他們「不再為自己生活，而是基督在我內生活。」(迦 2:20)。這樣，他們能在生活中發出天主愛的光輝，不怕受苦，不畏犧牲。

天主是以那麼具體的形象出現，令人無法推委。因此，巴達沙認為觀賞天主的光榮昭顯，是研究啓示的起點，但天主的美並不是叫人

14 《神學美學》共有七卷：(一) 觀賞形體(*Seeing the Form*)，(二) 神學風格研究：神職人士的風格(*Studies in Theological Styles: Clerical Styles*)，(三) 神學風格研究：平信徒的風格(*Studies in Theological Styles: Lay Styles*)，(四) 古代的形上學領域(*The Realm of Metaphysics in Antiquity*)，(五) 現代的形上學領域(*The Realm of Metaphysics in the Modern Age*)，(六) 神學：舊約(*Theology: The Old Covenant*)，(七) 神學：新約(*Theology: The New Covenant*)。

被動地觀賞，祂期待著我們自由的回應。人看到天主榮美形體後，便受吸引更進一步地認出祂的活躍行動；接受了基督後，便有基督的印記，也開始意識自己的召叫及使命，因而與天主展開了互動的關係，就如一場對手戲。所以，為巴達沙來說，神的美學很自然地引入充滿動感的神劇。天主的救恩計劃就是一齣戲劇：天父是劇作家，耶穌是主角，聖神是導演，人也是劇中的演員，而天主藉耶穌基督對人的自我饋贈就是整個劇情，在這天人共演的戲劇中，我們體會到了天主的善。《神的戲劇》(Theo-drama)，是他的神學第二步曲，¹⁵ 發展了很多神學主題，如：聖三論、基督論、人學、救援論及末世論等。如果「神學美學」是基本神學的探討，¹⁶ 那麼，「神的戲劇」就是進入了信理神學的範疇，給我們詳述天主如何藉基督愛了世界。這第二步曲詳細地探討了基督逾越奧蹟的意義，也特別指出天主的自由、基督的自由及人的自由。

從天主的「美」認識天主的「善」之後，自然能掌握到天主的「真」。神學的第三步曲——《神的理則》(Theo-logic)主要探討天主的真理。¹⁷ 但正如前兩套步曲，巴達沙先從哲學或世間的真理入手，進而反省天主聖三的奧蹟，特別是無限的天主聖言，如何以有限的人言

15 《神的戲劇》共有五卷書，（一）導言；（二）劇中人—在天主內的人(*Dramatis Personae: Man in God*)；（三）劇中人—基督內的人物(*Dramatis Personae: Persons in Christ*)；（四）行動(*The Action*)；（五）最後一幕(*The Final Act*)。

16 基本神學以研究天主的啓示為目的，亦包括探討人如何認出天主的啓示和對啓示的回應。

17 《神的理則》共有三卷及跋篇：（一）世界的真理(*Truth of the World*)；（二）聖言的真理(*Truth of the Word*)；（三）真理之聖神(*The Spirit of Truth*)。

陳述天主的真理；聖神又如何給人解釋這無上的真理。

總括來說，巴達沙的「神學三部曲」好像一個螺旋式的進程，帶領讀者從天主的外在工程進入天主的內在生命，讓人從美、善、真的角度體會到天主的客觀啓示，讓人明白是祂主動地向人自我呈現、自我餽贈及自我陳述，人纔能懂得回應。他的神學起點明顯地與拉內不同，後者從主體的自我意識出發，而巴達沙則認為人最初的經驗並非自我，而是一個客觀的「你」(Thou)，這可從母親與乳兒的關係引證：母親不時的微笑，能喚醒孩子的意識，只有等到他能向母親報以微笑時，他纔可以真的說有「自我」。這個原始的「愛的直觀」(intuition of love)予人動力向無限的愛開放；但人不能愛一個沒有臉孔的無限(faceless Infinite)，唯獨基督的出現纔能化解人生的謎津。因此，巴達沙不同意拉內的先驗論，他認為人不可能沒有基督的啓示而真正到達絕對的無限（天主）。

巴達沙對今日教會的貢獻

當巴達沙還在里昂接受新士林神學的訓練時（約1930年代），已深深體會到要更新神學，就是要以啓示而非概念為基礎。他在回憶那段苦澀的日子時這樣寫道：「我在修會的整個學習階段都是一場嚴峻的掙扎——與沉悶的神學課抗爭，與那些把啓示的光輝弄到一場糊塗的學說對峙。我忍受不了這樣講解天主的聖言...。」¹⁸ 他認為神學

18 SPEYR Adriene von, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch. Zweiter Teil II: Die Zeit der grossen Diktate*, ed. and with an introduction by Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975), 195 ff.

學要返回信仰的核心，即啓示。啓示的中心就是基督，但基督不能與天主聖三分開，而基督的事件(Christ-event)也與教會有密切的關係。教會就是「培育人，使之肖似基督」的場所，要向世界開放，而教會最佳的楷模就是聖母瑪利亞。這些神學論調為我們今天的人來說，似乎沒有甚麼特別，因為都是梵二大公會議的路向。我們不要忘記，他並沒有參與梵二大公會議，但梵二曾討論的每一個主題：啓示、教會、禮儀、聖母、傳教、時代徵兆... 等，無一不在他的先見之內，而且以創新又忠於公教傳統的方式作慎密的反省。因此，若要研究梵二的神學思想，參考巴達沙的作品一定有莫大裨益。事實上，以啓示作為神學的出發點，正是今日公教神學對後現代主義的最佳回應，在他六十多年後發表的《信仰與理性》通諭的，正好是這理念的一個嘹亮的共鳴。

除了深邃的神學見解外，他也以身作則，給我們指出了從事神學的應有態度：神學必須以祈禱滋養，神學的知識也就是愛的知識。因此，從事神學工作時應是屈膝下跪而非安坐下來的。神學要求聖德，因為神學引人進入天主聖三的內在生命裏，唯有在聖三內纔有真正的神學。¹⁹ 只有耶穌纔是真正的神學家，因為他是天主唯一的詮譯者，唯獨他纔能以人的語言講論天主。但天主子耶穌是以自我空虛的服從，並緘口不語至死地聆聽天父的說話，所以祂能原原本本地傳達天主之言，而祂也是具有聖德的神學家典範。誰要講論天主，誰便得肖似基督。巴達沙也提倡以聖人的言行作為神學反省的泉源之一，他認

19 教父時代以 Economy 來指天主外在的救恩工程，而以 Theology 一字來講有關天主聖三內在生活的教義，後來纔慢慢泛指有關天主的學問。

為要瞭解天主聖言的意義，其中最好的方法，莫如看看聖人如何生活，因為他們的聖德生活，正是對天主聖言的回應，聖人「恆常祈禱」，且「無論作甚麼，一切都為光榮天主而作」（格前 10:31）。他們思考推理，也是出於信德。他們愈意識到天主的神聖和臨在，他們的言論愈充滿愛火。聖人的神學是祈禱的神學，他們的作品在祈禱及默觀的氛圍下產生，能感動人祈禱。²⁰ 巴達沙肯定祈禱後而發表的言論，有恆久的價值，能經得起時間的考驗，不怕潮流衝擊：「那些從不祈禱的驕傲心靈，今天還勉強可以高舉文化的火炬，但肯定數年後便會消聲匿跡，被他人取替。祈禱的人，雖然會被不祈禱的民眾撕裂，好像奧費斯被酒神的女祭司分割一樣，²¹ 但他們的歌聲仍到處不絕於耳。如果他們被民眾欺凌而好像失去影響力時，他們會隱藏在一個受保護的地方，直到時期一滿，再被祈禱的人尋獲。」²²

由於巴達沙堅持神學要忠於啓示的真理，而且也要在教會活生生的傳承中加以詮釋，因此他絕不接受一些梵二後的新潮流，更以銳利的詞鋒舌戰抨擊教會訓導權的人，以致不少學者把他放入「保守派」或「保皇黨」之列。可是，若我們真的明白甚麼是神學的本質，甚麼

20 BALTHASAR H.U.von, *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*. San Francisco: Ignatius 1989.

21 巴達沙在這裏引用了古希臘神話中奧費斯(Orpheus)的故事，可見他對古希臘文化的熟悉。奧費斯是位詩人，也是一個歌聲、琴藝雙絕的音樂家，其歌聲及琴聲能令一切生靈陶醉。因他後來只事奉太陽神而遭酒神的女祭司殺害並肢解，頭顱連豎琴也一起被丟進河中。然而，頭顱及豎琴在河中漂流時，卻不斷發出美妙而幽怨的歌聲，後來漂到萊茲波斯島，給人埋葬後，從墓地中有時仍會傳出微微的琴聲。

22 LUBAC H.de, "A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar" *Communio* 2:3, (1975), 228-249.

是教會傳承，便不難發現他確是公教神學的忠實見證者、捍衛者及更新者。更新(*aggiornamento*)，按教會的原意，不是只為迎合時尚而棄舊立新，卻是返璞歸真，回到基督信仰生活的源頭，並在公教神學的傳統之內，尋找回應時代徵兆的訊息，並以適應時代的言語，表達出歷久彌新的救恩真理。神學家有重任把救恩訊息現代化，但這現代化的工作要求「有創意的忠信」(*creative fidelity*)，巴達沙確能實踐這些要求了。他更指出神學家不應一成不變地傳遞基督信仰：「傳遞下來的信仰教導，若沒有神學家盡己力從啓示的源頭作反省，便會像留到翌日的瑪納一般朽壞。機械式的傳遞展開得越久，活生生的傳承便越受阻塞，而更新工作也就越難了。」²³ 作為神學家，他又如何在更新時化解與教會訓導權之間的張力？以下的反省，是他於四零年代給學生作退省時講解若望福音(20:1-10)的道理，為今天來說，確是一個清晰的指標：

「兩人『一起』跑，這是第一點要講的真理，但與第二點並不抵觸：愛，因不受限制，所以『跑得快』；而職務，因要顧及多方面，稍後纔到達目的地。愛看到（從外面）可見的事物，但卻讓職務先進入。職務細察一切（包括那些從外面看不到的東西），然後從『頭上的那塊汗巾』的位置，得到「無異議」(*nihil obstat*)的結論。職務讓愛進去，好讓愛（因看到標記，看到伯多祿的發現）而達至信德...」²⁴

這比喻也得到教宗若望保祿二世的認同，他在指出神學家的使命時這樣說：「教會訓導權的服務與神學家的服務是相輔相成的，教會

23 同上。

24 *Theologie der drei Tage* (Einsiedeln: Benziger, 1969), 190-92.

訓導權需要神學家...當神學跟從教會訓導權，陪伴它，並爲了尋求新領域和新航道而走在它面前時，便是協助教會訓導權了。」²⁵

巴達沙看到自己的使命是作爲若望，既比伯多祿跑得快，卻又讓伯多祿先進入埋葬耶穌的墓穴。他對教會的熱愛並非紙上談兵，他深深經歷過教會的軟弱，也吃過她不少苦頭，但他對教會權威的敬重是摯誠的。對他來說，教會固然有伯多祿的聖統制，但教會更是新娘，貞女以及母親，具有聖母瑪利亞的幅度。從聖母身上，他學到謙遜的服從和默觀的精神。因此，他堅信神學並不是出於人的思考，而是出於人所接受的啓示（即來自天主並經教會傳下來的）。

美國學者 Adrian Walker 指出，公教神學今天正面臨身份的危機，這也是一個基礎的危機，因爲公教神學家沒有一個大家認同的神學原則，一些神學家會過份地強調從主體的意識或經驗作爲神學家反省的出發點，結果神學不再是有關聖經中那位天主的學問，而是有關人經驗神的反省。因此，要克服這個身份的危機，便得重新爲神學的起點定位。他認爲巴達沙能給我們指出一個萬古常新的公教神學原則，就是專注基督啓示的特點，從而發現「愛」就是天主的特性，也是一切存有的最終意義(*ultima ratio of being*)，天主的「愛」維繫一切，使一切變得有意思。²⁶ 因此，巴達沙既能保存神學的客觀基礎，

25 Istituto Paolo VI, *Premio internazionale Paolo VI 184* in *Notiziario* n.8 (supplemento), 10.

26 WALKER A., "Love Alone: Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal" (<http://communio-icr.com/articles/PDF/AWalker.pdf>)。作者是研究巴達沙的權威學者，爲巴達沙翻譯了不少作品。

又能使這真理與人的經驗拉上關係。他的神學既見證了基督的普遍性及唯一性，已超越傳統、開放、保守、前進的對立，因為基督本身就是「一切並在一切內」(哥 3:11)。

教會領導人對巴達沙的評價

在本文結束之前，讓我們看看教會當局如何評論巴達沙。保祿六世學院院長頒發國際獎項給他時指出：「學養精深博覽，作品範圍多元廣闊，見解大膽新穎，這些客觀的條件，讓瑞士的神學家巴達沙在芸芸的知名神學家之中，得享卓越的地位...。」²⁷ 教宗若望保祿二世在頒獎典禮中特別謁見嘉賓時，再度認同該學院對巴達沙的欣賞，並指出：「他對神學的熱誠，鼓舞他全情投入反省教父、神學家以及神契者的著作，這滿腔熱誠，今天得到隆重的褒獎。他以博學為「明瞭信德」(Intellectus fidei) 效命，向現代人展示了那發自耶穌基督的真理之光輝...他以神學研究作為對天主的默觀，以及對教會的服務，不惜鞠躬盡瘁。」²⁸

現任教宗本篤十六世（前信理部部長拉辛格樞機主教），在巴達沙葬禮的講道中說：「教宗原打算以這榮譽標記及稱號（即樞機主教）來表達的訊息，依然有效：不再只是個別人物，而是整個教會，以其法定職務公告大家，他（巴達沙）所教導的信仰是正確的，他給我們

27 Istituto Paolo VI, *Premio internazionale Paolo VI 184*, in *Notiziario* n.8 (supplemento), 25.

28 同上，10-13.

指示了通往活水源頭的蹊徑——他爲天主聖言作證，這聖言教導我們基督是誰，並教導我們如何生活。」²⁹

駐羅馬的美國國家公教報記者John Allen 於兩年前發表了一篇有趣的文章，比較巴達沙與拉內對現代教會的影響。³⁰ 他指出其中有趣的一點，就是巴達沙這幾年來深受教會訓導權的欣賞，除了前任及現任的兩位教宗外，也有好幾位樞機主教是他的追隨者或引用他的思想。本人相信這是因爲他洋溢著熱愛天主、熱愛教會及人類的緣故。巴達沙在啓示前的尊崇及虛心接受，面對真理時擇善固執的態度，堪作神學家的模範。

後記

要介紹巴達沙真是一件艱巨的工作，當我從頭翻閱全文時，爲自己未能盡述他的貢獻而慚愧。他的言論及思想是那麼豐富，真的是源源不絕，而且字字珠璣，感動人舉心向上，他不只是神學家，更是一位靈修大師。我想，認識他的最好方法，還是親自欣賞他的作品。

29 RATZINGER J., "Homily at the funeral liturgy of Hans Urs von Balthasar", in SCHINDLER D. (ed), *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (San Francisco 1991), 295.

30 ALLEN J., "Debating Karl Rahner and Hans urs Von Balthasar" (<http://www.nationalcatholicreporter.org/word/word112803.htm>)

貢格 — 一位 21 世紀先驅的 20 世紀神學家

Juan Bosch, O.P. 著

弘宣天、李美蘭譯

貢格(Yves Congar 1904-1995)，道明會士，教會學、大公神學家，平信徒神學之先鋒，樞機主教... 熱愛他個人為其受苦的教會。以下文章我們呈現：1. 貢格神父個人生平。2. 貢格神父之神學貢獻。

1. 貢格神父個人生平

孩童時期他經常去公立學校，因此形塑他強烈的責任感、誠實及出於責任的工作。貢格在他相當年輕時就感覺到來自天父的「召叫」。他十分清楚地記起這「修道啓示」發生於何時，是在 1919 年 8 月 5 日，在 Conques 本篤會修道院。1921 年 - 1924 年他進入巴黎 Seminary of Carmel 就讀，他在天主教機構就讀時，其中一位老師是 Jacques Maritain，1924 至 1925 年他在 Saint-Cyr 服兵役，1925 年 11 月他終於在 Amiens 進入道明會初學院。經過培訓課程之後，在 1930 年 7 月 25 日他被祝聖為司鐸，在 Le Saulchoir 他與一些同學組成一個「團隊」，經過神學博士資格考試之後，這位年輕教授教授護教學、神學導論及教會學專論。

在梵二大公會議開始之前有三個事件在貢格神父之生命中留下印記。首先是，他閱讀由 *La Vie Spirituelle* 進行的調查關於社會一般性缺乏信德之研究結果，他們要求他針對此報導寫一篇神學結論：「對我而言，整個問題十分清楚.....，問題在於教會沒有向人們顯示其

本質，反而背叛他。那麼真實的答案在於：重新檢視把教會顯示給人們的方式。」他所寫的結論出版四個月之後，貢格神父創立 *Unam Sanctam* 刊物，這刊物的目的在於向教會子民介紹深刻傳統教會價值觀。

貢格神父第二項生命事件是相當不同的，在第二次世界大戰期間，由 1941 年 3 月到 1945 年 5 月，他身陷牢獄中：「這些年中，我感謝許多友誼、令人驚奇的同伴、以及某種現實主義的的感覺。」

另一時期可被稱為被懷疑及被控告的時期，貢格偏好稱為「困難及忍耐的時期。」這是第三個事件。「以我個人而言，自從 1947 年初到 1956 年來，我是不斷連續地被指控、警告、限制及歧視等措施的對象，充滿不信任的介入，最後質疑我在 1937 年出版的著作《分裂的基督徒》，而我亦被放逐到耶路撒冷及劍橋。在 1939 年 4 月 27 日總會長召叫 Chenu 神父及我到巴黎。」貢格神父公開承認基本上是他的教會學與神學方法被質疑。1954 年這一年特別困難，2 月總會長 (Master General of Order) 召叫他並暗示他情況危急，羅馬對於法國道明會士的走向感到不安。第一個措施是改變省會長，面對此艱困情勢，貢格自願被派到耶路撒冷，他在 1954 年 4 月離開，並在那裡聖經學院待了 7 個月，九月底他回到巴黎，幾乎同時，也被聖座召叫到羅馬面談。1955 年 2 月回到巴黎，省會長暗示他新的方向：劍橋。他在那裡待了將近一年，從 2 月底到 12 月底。在此風暴之後，他整個生命成為在神學領域對教會之奉獻，一開始在梵二會議期間，之後在他於巴黎多年講學直到離世的期間。

2. 貢格神父之神學貢獻

貢格神父終其一生以超乎常人之意志來對話，這裡我們呈現他獲得靈感及對教會之神學服務的來源。

2.1 來源

我們已經提到他的導師是聖多瑪斯(Thomas Aquinas)，而他神學根源於 Le Saulchoir 學院，但他也受到其他有價值的影響。無疑的對貢格神父有更深之影響力的人是 Chenu 神父。在幾個場合他提到這位神父，以顯示他們之間具有深厚友誼，首先是他的教授，之後為他在 Le Saulchoir 之同事。Chenu 神父引介年輕的貢格認識 Mølher 之知識，貢格論及 Mølher 時說：「Mølher 在 19 世紀所做的事成為我在 20 世紀實行我自己的反省之理想及啓示。」在當代神學家中，或許是 Henry de Lubac 獲得貢格較多的推崇，其他基督徒傳統對於貢格神父之神學反省亦十分明顯，他神學工作的一部份架構奠基於這觀點之上。

我們必須從這宗教改革家馬丁路德開始談，他是貢格終身關注的中心，並且深刻地研究，貢格相當知道如何接近這位「真正的路德」：「首先路德是一位修道人.....，這正是在他的誇大其詞，甚至他的錯誤之外應去發現的。」在宗教改革當代的神學家中他偏愛 Karl Barth。貢格數次至英國旅遊，他承認這些旅行擴展了他對英國聖公會之視野：「我喜歡聖公會，因為其世傳制，其崇敬方式、宗教及人文、文化精神同時展現，尊重人，給人自由.....然而，在教義方面我發現其十分平庸。他們的詮釋及歷史作品相當豐富，然而其神學書籍數量卻十分稀少，聖公會之教會神學地位相當弱。」最後，東正教也對這位道明會士產生相當大的貢獻。在這美麗的文章標題為 *J'aime*

l'Orthodoxie 這樣說：「我想表達從起初我就喜歡東正教，我也十分欣賞它，透過我的朋友，以我對希臘及奴隸傳統之研究，我相當認識它。我亦透過其禮儀慶祝來認識東正教，這是基礎的部分。因東正教主要透過其禮儀來說話」。他的書《聖神》可說明他受到東正教之影響有多大！

2.2 在梵二大公會議期間直至其過世前他對教會之神學服務

從梵二正式開始及梵二時期是貢格神父之生命新階段發展。一方面，他恢復了原有的職位及正常生活；另一方面他在梵二會議中擔任專家，這是影響十分深遠之重大工作。他對下列文件的貢獻世人有目共睹：《教會憲章》、《天主啓示的教義憲章》、《論教會在現代世界牧職憲章》、《大公主義法令》、《司鐸職位與生活法令》、《教會傳教工作法令》、《信仰自由宣言》、《教會對非基督宗教態度宣言》。

對貢格來說，梵二大公會議是聖神的工作。結果不容置疑：「我相信這個大公會議做了很好的工作，但很多問題停在路中，它開始了一個未完成的工作，不論在集體制、平信徒、傳教或大公主義問題上」。理由爲他很清楚，保祿六世爲了追求一致性而在大會內印上他的影響。

貢格致力於改變教會被扭曲的面貌，使得從天而來的訊息，爲今日的男女更加可信。除非根植在傳統之上，沒有真正教會改革。從傳統貢格不斷發現教會真正的概念：了解特恩及職務的方式，特別是平信徒的。教會訓導當局是服務而不是權力，面對宗教交談的適當方式，並總是以聖經傳統、教父們及教會最佳中古時期作爲基礎，在他

他成熟階段，他很早就從事基督學之研究，探究聖神的問題，而他認為這是西方傳統的真空期。值得注意的是，他在年輕時所探究的神學主題，之後在梵二會議時進一步處理：教會學、教會改革、傳教、大公主義、職務、平信徒、集體制、回到根源、傳統……。對此肯定的最佳證據是他留給後世的神學作品。Pietro Cuatrocchi 和 Aidan Nichols 收集了 1790 個標題（書），這真是大量的作品，不只是數量上，並且從科學品質的觀點來看亦然。

他大部分作品翻成主要的西方語言，為許多司鐸及平信徒在梵二之後開啓了信德及基督徒生活的新視野，這裡列出最主要的一些著作：*Disunited Christians (Principles of a Catholic Ecumenism)* (1937), *Notes of the Mystery of the Church* (1941), *True and false Reform in the Church* (1950), *Landmarks for a Theology of the Laity* (1953), *Christ, Mary and the Church* (1952), *The mystery of the Temple* (1958), *If you are my witnesses* (1959), *My parish, the large World* (1959), *The ways of the living God* (1962), *Priesthood and Laity* (1962), *Vatican II. The council day by day* (1963-66), *Holy Church* (1963), *For a Poor and Servant Church* (1963), *The Tradition and the traditions* (1960-63), *Christians in dialogue* (1964), *Jesus-Christ* (1965), *This Church whom I love* (1968), *The Ecclesiology of the High Middle Ages* (1968), *The Church from St. Augustine to the modern age* (1970), *A messianic people* (1975), *The crisis in the Church and Lefevbre* (1976), *I believe in the Holy Spirit* (1979-80), *Martin Luther, his faith and his reform* (1983), *Called to life* (1985), *Reforming writings* (1995)。

總會長在 1995 年 6 月 22 日巴黎聖母院主教座堂，貢格喪禮之證道中提醒參與者，貢格神父一生的三項恩寵：他在 Colditz 和 Lübeck 納粹監獄的友誼，他屬於道明會及梵二大公會議，前兩者是屬於他個人的，第三項特恩則屬於所有人類、天主教會、所有基督宗教教會、以及耶穌基督的教會。

論潘伯鐸的神學觀

(Peter C. Phan, alias Phan Dinh Cho)

武金正

引言

潘伯鐸是越南美國籍的神學家。J. Likoudis 曾讚譽他為：「說英文最精進的天主教神學家之一。」另有些人則推崇他的思想能打開以歐洲為主流的傳統門戶，致使神學愈趨多元化；且令在美國的弱小族群也不失其「本位化」。

潘神父博學多材。1978年於羅馬的沙雷(Salesian)宗座大學獲得神學博士學位；1986年於倫敦大學又囊獲哲學博士；2001年榮獲芝加哥大學神學院頒贈榮譽博士。他是第一位亞洲人膺任美國天主教神學協會的主席(2001-2)。他曾任美國天主教大學(CUA)的神學教授；2002年至喬治城(Georgetown)耶穌會大學，擔任首任的 Ellacuria 客座教授。

他的著作豐碩。共撰寫了十本書、二百五十餘篇文章，編輯了廿餘本書。目前仍進行編纂的，在 Orbis Book 有廿餘本、在 Paulist Press 尚有十五本¹。

1. <http://www.mcauley.acu.edu.au/theology/Phan.htm>;<http://www.tcrnews2.com/LikoudisJ.html>;<http://www.addall.com/author/2278216-1>.

他所關注的範圍相當廣泛，如：教父學、基督論、教會論、解放神學、宗教學、宗教交談、本位化...等等。因此要介紹他的思想豈是易事。若我們將神學的路線區分為本質論的有效性(Geltung)和重視歷史性(Genetische)的話，則他較屬於後者的思考。當然這並不是說此兩者勢不兩立，非得呈現對立或彼此排除不可。基本上，他以梵二大公會議為基礎和指南，來認同解放神學的風格並著手從事一種相當有特色的新神學：在美國亞裔中的越南移民神學。為此，他能盡展雙方「本位化」的作法，又能開展解放神學和宗教對話並重的見地。因此，他能將越南虔誠的教會與美國前進的社會對談，使得美國的神學展現更多元的面貌。

囿於篇幅，我們首先考察潘教授如何奠定其神學基礎；其次理解他的神學思想，尤其是他以解放神學來與窮人、文化和宗教的交談；最後對其神學予以簡評和反思。

1. 潘伯鐸的神學基礎

潘神父的神學可謂建立在兩個傳統的基礎上。一是天主教堅實的教父傳統；一是越南教會的傳教傳統。這可從其兩大作品：*Grace and the Human Condition (Message of the Fathers of the Church, vol.15)* 和 *Mission and Catechesis : Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* 得窺其堂奧。

1.1 教父對人性和恩寵的見解

《恩寵和人性》(*Grace and the Human Condition*)是潘氏的處女作，係屬於《教父教導》(*Message of Fathers of the Church*)一系列中

的第十五冊。他所研究的教父人學和救恩的關係，具體而言，不外從依肋內(Irenaeus，約 140-202)到奧倫居(Orange)省區會議的主要思想。因限於篇幅，在此僅著眼於他所論及的教父之一濟利祿(Cyril of Alexandria，375-444)為例。

全書有兩個問題貫穿其間：何謂人觀？在其人觀的看法下恩寵如何運作？在此試圖了解潘伯鐸對濟利祿的闡述。首先濟利祿肯定：人是按天主的肖像受造的；接著他強調：與天主相似的不是外表，因為天主無形無像²。那麼，與天主相仿的應該是「理性」(Logikos)。為此，人有限的理性能參與神聖的邏各斯(Logos)。而天主肖像的另一個重要因素是「自由」。因人有自由，故原祖亞當厄娃(Adam and Eve)才能犯罪，這便是遺傳給人類的「原罪」，亦即濫用自由的傾向。但另一方面，也由於自由人才能透過自我覺省，認知並下定決心邁向聖化的途徑，人方能參與天主子的救贖工程並與聖神的聖化合作。

人受造已是奇妙無比，可是在基督內重生更是神妙莫測，因為他不僅回歸原貌，且能在聖神內生活、合作：「當我們透過自己的工作，實現一個善人的生活時，我們就是在基督內存在，因而使我們內最奇妙、最偉大的形象迸發光芒³。」

2. Peter C. Phan, *Grace and the Human Condition, (Message of the Father of the Church 15)* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1988), 142.

3. *ibid.*, 146; "Again and again he (Cyrill) proclaims that the Logos, by his incarnation, has repaired the ravages of sin, given back to humanity its divine image, and by sending his Spirit, restored reason, freedom, dominion, incorruptibility, holiness and adoptive sonship which Adam had lost" (151).

恩寵對濟利祿而言，是受造生命生活出來的品質，是形態的表象(morphosis)。它使基督在我們內「形成」，使聖神在人內傾注德性，結出正義的果實，顯然在人靈中天主父本質的印記發出了光輝。

總之，濟利祿奠定了一個有關聖化和聖神在信徒生活中臨在的卓越道理。這是希臘神學關於「成聖」(deification, theopoesis)的偉大貢獻；可惜，後來因在神學史中白拉奇主義(Pelagianism)的爭鬥陰影下，慘遭片面的曲解，甚至被忽略掉了。也許現在，尤其與當今世界交流之際，我們能認出濟利祿的人觀和恩寵的真正面目。

1.2 越南教會的本位化基石：德路(Alexandre de Rhode, 1593-1660)

潘伯鐸神學的另一個基礎是越南教會如何形成和創建的「教父」(founder)。他在《傳教和要理》(*Mission and Catechesis*)一書中潛心學習德路的本位化和傳教。關於本書宋泉盛(Song Choang-sen)點出：「潘伯鐸博士提供一種深入探究越南天主教史及對基督福音和本位化和諧的神學研究。這是一部無價之寶。此外，該書也是一種新神學加入今日不同文化和宗教對話的重要先例。」

1.2.1 德路背景的脈絡

德路所到之處，所接觸的人生和文化，豈是「陌生」這個形容詞所能一語道破的，因為這是他生平頭一遭。此外，宛如利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)在中國，或 Roberto Nobili (1577-1656)在印度的情

境，他也面臨禮儀之爭的風波⁴。

雖然德路並非第一位到越南披荆斬棘的傳教士，但潘伯鐸仍視他為「越南教會的開山鼻祖」，有三個理由：(1) 越南的地形那麼狹長，當時又分裂為「內」、「外」政治敵對的體系，他依然南北兩地奔波傳教，且成果非凡。(2) 他和其越南的傳教員戮力採用羅馬拼音創造新的「國語」，賦予當地文化無與倫比的寶藏。而此國語亦逐漸取代中文和另一種語言（中文字加上越音）(the demotic script)。故天主教會遂成為保存當地文化的運動者。(3) 他成功地推動建立越南教會的正統(hierarchy)。經過他在羅馬和法國的大力奔走，終究 1659 年，他所推薦的兩位傳教士 Francois Pallu 和 Pierre Lambert de la Motte，成為「內」和「外」兩新教區的首任主教⁵。

1.2.2 越南脈絡中的傳教和作神學

無論傳教或作神學，第一要件是語言。它是進入文化和人生的鑰匙。當越南文化尚未與基督宗教相遇之際，它早已非常清楚地有其不同層級的語言，即官方政治語言（但這只限於微乎其微的當官讀書分

4. Peter C. Phan, *Mission and Catechesis : Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth -Century Vietnam* (New York : Orbis Books, 1998), xx-xxiii : Chronology; chapter 3 : The Missionary strategies of Alexandre de Rhodes : cultural, religious, liturgical, and Ecclesial Adoptions, 69-106, (afterward shorted as *Mission and Catechesis*).

5. Peter C. Phan, "The Mission of God : Its Challenges and Demands in Today's World", *East Asian Pastoral Review* 39(2002)235-266, esp. 241. "On September 11, 1652, de Rhodes left for Paris where he found three priests of the Societe des Bons Amis who were judged worthy candidates for the episcopacy, among whom was Francois Pallu...But his dream of having a hierarchy for Vietnam was fulfilled shortly before his death..."

子才通曉)、古典漢文,和絕大多數的老百姓口傳的日常生活用語。德路決定選擇後者作為其傳教和作神學的要素。這確是可恣意發展的面向。

具體來說,他以 "Ông Tròi" (Mr. Heaven)來說明「有位格的天」,而逐漸發揮成 "Đức Chúa Tròi Đât" (The Honorable Lord of Heaven and Earth): 他以 Tròi Đât (Heaven and Earth)指出人間所用的宇宙象徵,又提昇 Ông (Mister)為 Chúa (The Lord),再加上 "Đức" (Honorable or Holy)。這不僅僅是「天主」(Lord) 這個字的翻譯,而也是脈絡中的詮釋⁶。

潘伯鐸對建構類似的基督宗教語言,提出幾點觀察:

(1) 德路神父選擇老百姓日常生活中通用的語言,是正確的出發點,其發展並非字面上的 (Trans-literation) 語言,同時也開創了新的神學反省。

(2) 他非常清楚地認清,一旦有了宗教語言,可能會引發對基督宗教道理的曲解,故很仔細地篩選基本句型,並將它建樹起來成為新的觀念。

(3) 他組成新說法時,以聖經的深蘊為優先。比如,他不像某些傳

6. "One of the greatest contributions of de Rhodes to the Vietnamese theological vocabulary is his use of the expression Đức Chúa Tròi Đât to refer to God. The earliest missionaries transliterated the Deus into Vietnamese and used the expression Chua Deu (Lord Deus). The disadvantage of this transliteration is that it fails to convey the meaning of who God is" (*Mission and Catechesis*, 136).

教員不敢先闡述天主聖三的道理，唯恐人們因不明白而走避。他卻以自然理性和孝愛的生活作出發，來表述並深入天主的奧秘。德路坦承給越南人講解「天主子受苦」是最大的難題，因而將它與禮儀整合在一起，成為熱心的敬拜 (devotion)。

(4) 德路因看重生活為傳教和作神學的起點，故一方面不先浪費時間和精力在「古文」和「抽象」的觀念上；另一方面也不怕修繕，求真。他因貼近一般越南人民的生活，幫助他們更清楚地表達自己，以致於無意間深入了越南人的人觀和宇宙觀。的確，"Đức Chúa Tròi Đât" (天地主的主) 是最能肯定「天—人—地，合一的三材。」

有趣的是，德路直接了當地把八天神操作為他傳教的素材、要理的講授和神學反省。就文學類型而言，他採取容易口傳的詩歌，比如：童謠、越南特有的「六一八」詩調...⁷；就內容而言，「神操」的編排相當平實、清楚，他便在神操的光照下建構、明達天主教的道理。總之，他窮盡辦法將生活和道理結合，使熱心和崇拜成為教導的

7. "Unlike the Chinese, the Vietnamese do not possess philosophical texts comparable to the Confucian classics which would serve as the standard texts for general education. Rather, their philosophical wisdom and ethical teaching are embodied primarily in thousands of sayings and proverbs. Furthermore, the Vietnamese have a predilection for poetry and song" (*Mission and Catechesis*, 139); see also: Vu Dinh Trac, *Vietnam trong Quy Dao the Gioi* (California: VN Catholic Association, 1985), 51-60.

果實⁸。

的確，德路的「教理講授」(Catechismus) 在哲學和神學反省上不能與利瑪竇的《天主實義》相提並論，但它吻合一般越南人的心境和程度，難怪在他第一次傳教時期(1627-1630) 即高達 5,602 人受洗⁹。

德路是一位全心奉獻的傳教士，所以他所有的活動皆歸於《神操》所肯定的步驟和目標。所不同的是，他已將默觀融入生活。因為他所寫的道理和神學反省都出自傳教生活的第一手資料，其看法均與脈絡中的文化有著密切的關係，故他的神學可謂是以「實踐」為優先選擇。

1.2.3 德路的貢獻

德路是位全心投入的傳教士，但同時也是位關切如何表達越南文化者。因此引領天主教成為保存越南文化的一股力量，致使越南教會成為越南文化的一部份。以下是他對宗教的重要貢獻：

(1) 對其他宗教的看法，他的態度基本上和當時的傳教士大同小異：邪教應予以棄絕。然而，他的方法卻有些差異：並非先將邪教斬草除根才可建立基督宗教，而是先有耐心，以同理心去理解他們的錯謬，方能勢如破竹地說服他們。這是了解其他宗教寬大為懷的一步，

8. *Mission and Catechesis*, aaO.144-154, 215-315, see also : Placide Tan Phat, "Méthodes de catéchèse et de conversion du Père Alexandre de Rhodes" (Diss., Institut Catholique de Paris, 1963). For a sustained comparison between the Spiritual Exercises and Catechismus, 109-147.

9. Peter C. Phan, "The Mission of God : Its Challenges and Demands in Today's World". *East Asian Pastoral Review* 39(2002)240 (= *The Mission of God*).

這也對自己所使用的宗教語言具有長足的幫助：當他了解其他宗教的語言，遂進一步地明白它與自己的越南宗教語言的相異處。

(2) 因為器重人們生活的需求，德路也意識到在他到越南之前的宗教活動該視為「當地的宗教」，這是他優先考察的對象，而非「古文」中所記載的文件。這或許是由於他挪不出時間研究「佛教」、「道教」（「當地的宗教」），但也因此實踐了一種神學，即所謂的「正確實踐」優先於「正確理論」。

但無可諱言，雖然德路是耶穌會士，曾在澳門教授神學達十年的工夫，也深知中國傳教士們的爭議，但他認為在越南，人們是崇拜 (worshipped) 祖先而非尊重而已，所以他極力反對崇拜祖先的看法。這也許是他對文化現象和內蘊一時無法明白的限度吧¹⁰！

2. 潘伯鐸神學的建構

就歷史基礎而言，潘伯鐸的神學是依梵二大公會議的指示方向發展的。而「大公」(ecumenical, Oikoumene) 和「牧靈」(pastoral) 乃是梵二最清晰的特色。潘伯鐸從梵二精神中衍生出兩種備受矚目的新神學作風：解放神學和宗教交談神學。這兩種神學又融入了所謂的邁向「越美」的神學。

這新神學的作風經過 FABC 鍥而不捨的努力遂成為亞洲作神學的驅動力。簡言之，它成為本位化三個面向的交談神學：與亞洲人，尤

10. *ibid.*, 241-254.

其是與窮人對話、與多元文化對話以及與其他宗教對話。受到這些亞洲的靈感，潘氏撰寫了一套三部的著作：《亞洲面目的基督宗教》(*Christianity with an Asian Face = CAF*)、《在咱們自己的語言中》(*In Our Own Tongues = IOOT*)、《以宗教之間為宗教性的存在》(*Being Religious Interreligiously = BRI*)。嚴格而論，這三部書好像是迥然不同的文章，它是針對不同的脈絡和對象而寫的，但若予以歸類，則可大別為「解放神學」、「本位化神學」和「宗教交談神學」。

2.1 潘伯鐸的解放神學觀

潘伯鐸首先贊同所有新神學的作風皆是發揚梵二所指導的方向：認清時代訊號，並在福音的光照下分辨其意義，使教會得以革新，作世界的「光」和「鹽」。因為正確實踐優先於正確理論，故不能用單數 (singularly) 而該以多數來看待解放神學，而且每一種解放神學並非是另種解放神學的複製品 (clone)。這並不是說潘氏不認同解放神學是從拉美所從出的，然後融入需要解放的各個地區，尤其是非洲、亞洲等；而是說因著解放的主體和脈絡的各異，遂有迥異的解放神學。

以下透過一般對解放神學經常討論的題目、方法...等，來提出潘伯鐸特有的解放神學觀，即主體—移民和亞洲的面貌。

2.1.1 潘伯鐸解放神學的主體：移民 (immigrants)

無論是自願或被環境所逼迫而逃難的，均屬移民，且都有不同程度需要面對的兩種或多種文化接觸的問題和困難。他們皆帶著自己的文化進入另一種文化，力圖適應之，同時也帶給當地文化新的面貌：

他們『在之間』，生活 (being betwixt-and-between)，並體驗到兩種文化在自己身上融為一種「新文化」(inculturation)。「吊詭的是：生活『在之間』，不是這一個或那一個，而是肯定兩者。移民不完全屬於自己的文化，也不屬於新的文化，卻屬於兩者的不滿全…，因此他們既是內圈 (insiders) 又是外圈 (outsiders)¹¹」。

職是之故，他們站在較為文化邊界(margins)的現況，但也有希望將兩種文化在其身上蘊釀成更豐盈的新文化。他們活在一種包含兩個階段的解放過程："free from" 和 "free for"。他們應從「之間」(in-between) 走出來成就「當中」(among) 的自在。

這種解放神學乃是「多元文化特質中的神學」，是從邊界文化建構出來的神學¹²。然而，因以實踐為優先，故它暫居「邊界」點。於是，他們有了另類的「知識論」和詮釋學來助其認出邊界的現況，因而走了出來。

潘氏在討論今日諸多人類學者時肯定：我們該選找在多元文化中的靈感和價值。它都是在「關係」中彰顯出來的。為此，一方面，他們可理解每一種解放神學都該從自己的文化來關心他者並與之對談；

11. Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (New York: Orbis Books, 2003), 9, (afterwards: *CAF*), esp. footnote 18; see also: Jung Young Lee, *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 29-76.

12. Peter C. Phan & Young Lee (eds.), *Journeys at the Margins: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective* (Minn.: Liturgical Press, 1999), 8-10.

但另一方面，他們也該意識到這樣的移民經驗常不自覺地把持片面的態度向外挑戰，不免有走偏的可能性。因此，若以注重關係的知識論為主，不應忽略批判性，包括自我批判。無庸置疑，無論是面對那方面，比如：人類、文化、經濟、歷史...等，尤其重要的是要有正確的解放詮釋。

潘伯鐸提出下列三個過程：懷疑 (suspicion)、回憶 (retrieval) 和重構 (reconstruction)。

(1) 詮釋的懷疑 (suspicion)

理解移民無法從一個普遍性或從頭來過，它常是被壓服在統治者的強權下，所以他們該從懷疑詮釋肇始，才能將不正義的強權控制予以曝光。這詮釋也提醒移民不要天真地只看文化的外表或新文化的片斷，因而遺忘自己的「故事」和來源。這就是詮釋的回憶。

(2) 詮釋的回憶 (retrieval)

這是認出底層歷史 (underside of history) 的意義。肯定自身窮苦受壓迫的歷史，即受迫害的少數民族，逃難的原因和過程...等，一方面不要忘懷自己的深根文化和非人道的既往；另一方面因而能對其他的移民懷有同理心的連結，而不流於彼此輕視甚至憎恨的情緒。

(3) 詮釋的重構 (reconstruction)

發掘當前文化的真面目以及自己原生文化的價值之後，最後是如何將之融合，重建新的文化(a tertium ground)。這過程應留心不要惡性循環又成爲一種新控制他者的意識型態，且經由此不人道的深層經

驗後，更能成爲人道的推動者¹³。

2.1.2 解放神學的亞洲面貌

亞洲的解放神學有兩特色：第三世界窮人的連帶以及亞洲性。亞洲神學認同第三世界的神學，肯定任何一種解放的形式都是他們作神學的「場所」(locus theologiae)。爲此，他們也確定「以窮人爲優先抉擇」(option for the poor)。然而，如何辨識出真正的窮人，則該由特殊的亞洲性來說明之。在斯里蘭卡(Sri Lanka)的耶穌會士 A. Pieris 認爲應分明經濟、社會的窮人以及宗教、靈修的貧窮。前者能阻擋天主的國，而後者卻屬於天主的國。換言之，經由耶穌的雙重洗禮，即「亞洲宗教的約旦河(Jordan)」和「亞洲貧窮的髑髏地(Calvary)」耶穌遂成爲「貧窮的修道士」(poor monk)。如此，解放神學者便自願度貧窮的生活且與亞洲宗教人士共同爲了救恩攜手努力奮鬥¹⁴。

總之，這就是「在亞洲的教會」(Church in Asia)成爲「屬於亞洲的教會」(Church of Asia)。潘伯鐸也討論 Tissa Balasuriya 的《地球神學》(Planetary theology)、韓國的民眾神學、宋泉盛的台灣解放神學...等。潘氏認爲這些神學均是「對基督宗教活力的忠誠」

13. See : Peter C. Phan, *CAF*, 15-18.

14. *ibid.*, 104-109, esp. 105, footnote 20.

(Dynamic Fidelity to the Christian Tradition) 之嚐試¹⁵。

潘氏自己也建構一種越南的基督面貌，即「耶穌為長子和祖先」。首先，他說明越南文化怎樣受到儒家的影響，因而對「長子」特別重視並對孝道的深意器重。其次，他研究耶穌為長子在猶太文化和聖經中的意義。最後，他結論：對越南人來說，耶穌是最卓越的祖先(The Ancestor par Excellence)，當然他也承認沒有一種說法是十全十美的，尤其當這祖先基督論從當代女權運動觀之，尤然¹⁶。

2.2 本位化神學：邁向越美神學

為能建樹一種越南美國的神學，需思考天主教「融入文化」(本位化)的兩個步驟：越南文化的天主教本位化，然後天主教的越南移民在美國的另一種本位化，即多文化的融合。

2.2.1 天主教在越南的本位化

本位化是信仰和文化的邂逅，這是既複雜又艱辛的過程，需要持以耐心。它可用不同的字眼來說明之，例如：翻譯(translation)、順應(accommodation)、適應(adaptation)、地方化、本色化

15. *ibid.*, 109-124; see : Jung Young Lee, *The Theology of Change : A Christian Concept of God from an Eastern Perspective* (N. Y. : Orbis Books, 1979); see : David Kwang-Sun Suh, *The Korean Minjung in Christ* (Hong Kong : Christian Conference of Asia, 1991); see also : Tissa Balasuriya, "Christ and the World Religions : An Asian Perspective" in *Future of Liberation Theology : Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*, ed. by Marc H. Ellis & Otto Maduro (N. Y. : Orbis Books, 1989), 337-345; Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (N. Y. : Orbis Books, 1984).

16. Peter C. Phan, *CAF*, 125-145.

(indigenization)、脈絡化、場合化(contextualization)、降生(incarnation)、文化適應、文化移入(acculturation)、本位化(inculturation)、不同文化間(interculturation)...等等。這些步驟的成敗攸關傳教的成果¹⁷。

限於篇幅，有關越南傳教史中的「禮儀之爭」(Rites Controversy, rites Streit)只得割愛。我們將聚焦於目前越南教會本位化所彰顯的特色，即禮儀和靈修的表達。

(1) 禮儀本位化和民間宗教

潘伯鐸詳述天主教重要的兩份禮儀文件，即有關崇拜和文化的《奈洛比文告》(Nairobi Statement, 1996)和禮儀聖部所指示的《羅馬儀式中的禮儀本位化》(Inculturation of the Liturgy within the Roman Rite, 1994)。兩者咸奠基於梵二的《禮儀憲章》(Constitution on the Sacred Liturgy)。該憲章的主要結論是，在禮儀方面，本位化就等於對當地文化的「適應」(adaptation)。如果當地文化能豐富禮儀規範的話，遂可在試驗成功後，予以應允。然而，《奈洛比文告》特別告誡「當地的主權者應謹慎地確認它們，但不能用來替代禮儀慶祝或混合在一起。」(第45號)

此外，教宗若望保祿二世以及對文化關懷的宗座聖部在另一文件

17. Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (N. Y.: Orbis Books, 2003) (afterward = IOOT), 4, esp. footnote 4; see: Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (N. Y.: Orbis Books, 1988), 3-16.

《對文化的牧靈邁進》 (*Toward a Pastoral Approach to Culture*) 卻肯定：「當一種信仰尚未成爲其文化時，它仍未被全盤接受，故未通曉其意義，也未能虔誠地生活出來¹⁸。」不可諱言，民間文化是文化的重要部份，能觸動多數人心。故在宗教生活中，我們不容否認它是民眾表達其深刻的心意，包括音樂、詩歌...等等。

面對上述的兩種見解，潘伯鐸認爲禮儀中的本位化，事實上是一種「對話」。在傳教史中，這對話不乏佳例，比如：在中國有利瑪竇、在印度有 Roberto de Nobili，在越南有德路。這樣，在亞洲的教會才能真正成爲屬於亞洲的教會¹⁹。

(2) 本位化的靈修實例：聖母是患難者的母親²⁰

一種明顯的本位化靈修便是有各式各樣恭敬聖母的方式。在越南有些地方成千上萬信徒前往朝聖。潘伯鐸特別枚舉兩處：Lavang 和 Trà Kiên。雖然 Lavang 在中越，Trà Kiên 在南越，但聖母顯現均與迫害有關。1798-1800 年間，在慘不忍睹的迫害中，約一百五十名教友逃往一處偏僻地區，聖母就在 Lavang 顯現，安慰他們。現在 Lavang 正式列爲越南最富盛名的朝聖地。1998 年慶祝聖母顯現二百週年之際，雖然共產黨政府嚴厲禁止，依然有上萬教友從南從北蜂擁而至，爲了參加河內樞機所主持的大典。爲此，越南的聖母顯然可謂是教難之母，所以越受苦難、受壓迫的教友越接近聖母，她的確是護

18. *IOOT*, 77, fn. 60.

19. *ibid.*, 81.

20. *ibid.*, 92-108.

慰者。Trà Kiên 的聖母顯現 (1885) 亦為這種靈修的範例。

對保護遭受苦難者的聖母和殉道聖人的恭敬和轉求，在所謂的「船民」(boat people) 身上更加凸顯：面對波濤洶湧、窮凶極惡的海盜... 等等，他們體驗到全然無能為力，惟靠上主和聖母，以及特別照顧最貧窮人的主保，如，St. Martin Porres。

2.2.2 超越國界的本位化

從前傳教士到一處陌生的外教地方傳教並融入當地的文化；如今傳教並非單向，也能是雙向，甚至多元的文化、地理條件的實現，因為不僅有了福音化亦有了新福音化（再福音化）。為此，潘伯鐸認為新福傳該有新的意向，即以神傳教 (Missio Dei) 為首要，譬如，Robert J. Schreiter 所認可的²¹。因此，新福傳的核心乃是悔改 (conversion)，信從天主的國，有如耶穌所行的。故傳教乃是參與並跟隨耶穌基督的解放使命²²。

於是，傳教的活動涵蓋三個彼此互動的範圍，即關懷信徒的牧靈工作、新福傳以及特別針對非基督徒的傳教工作，為此，新而廣義的傳教也帶給「本位化」新的含意。

21. Robert J. Schreiter (ed.), *Mission in the Third Millennium* (N. Y. : Orbis Books, 2001), 159.

22. Peter C. Phan, *The Mission of God*, aaO. 123-128. "Conversion then can mean, in its Latin etymology, 'turning with' rather than simply toward something else. Christians and non-Christians can turn together, with one another, toward not a particular religious organization or Church but toward the Kingdom of God, and they can and must help each other in doing so" (128).

如何在多元並多面向的生活中作神學？這種作神學同時也是福音本位化的過程，且在多文化中建立接近天國的文化。但這並非相對主義，因為按 FABC，「相對主義主張有多樣真理，因為主體任意認定有關事實的不同意見。如此的相對論只會破壞多元的豐富意義²³。」

亞洲生活的事實是多面向的、多元的，故也可從歷史的深層來聆聽其沉默的聲音，正如潘氏引用宋泉盛的話：「提供作亞洲神學的質原是無限的。有限的是我們作神學的想像力。從亞洲心的深處可聽到的聲音是猛烈的，反而是我們作神學的想像力卻是微弱的²⁴。」

如同韓國的民眾神學或印度的 Dalits 神學... 等，優先關懷難民、移民，無家可歸者、原住民、受剝削的工人，尤其是童工的人權，這些皆是解放神學所關心的對象。他們的聲音正如梅茲(John B. Metz, 1928-) 所言：是「危險的記憶」，但卻具有先知性的要求。當然除這些經濟、社會、政治現況外，亞洲的文化尚蘊含著古老的文化和根源，如：宗教經典、修道傳統等皆可提供美國另類的反省。

美國的天主教成員最近直線上升，因為有不少的亞洲人和說西班牙語的人移民。而在天主教，亞洲人的確是最突出的一個團體。在宗教方面，越南難民和移民代表著整個傳統，他們包括民間宗教、道教、佛教、儒教和基督宗教。其實，在越南，天主教只佔 8%，但在美國，越南美國公民卻佔 30%，而且是相當優秀和成功的一群。目前

23. *IOOT*, 184, fn.33.

24. *ibid.*, 187.

在美國的越南人約有 329,000 位天主教徒，其中計有 500 位神父²⁵。

按潘氏的分析雖然他們那麼多元且有不同程度的美國化，但卻有十個共同點屬於越南性，其中最重要的是，他們的信仰因遭受苦難的磨練益發堅強。而他們的越南文化意識因客居他鄉有了更多的要求和同心協力地鞏固，尤其注重節慶，團體性的活動（常側重住在臨近地區的）。總之，他們如同其他的亞洲移民皆生活在「兩種文化當中」。雖然在美國他們是「越南人」，但對越南人來說，他們是「越僑」(Viêt Kiêu)，然而，他們所體驗的卻是「同時邁向兩者」。他們的「本位化」，就是在文化中認同一個更包含的文化 (interculturalism)。

潘伯鐸認為這過程具有三步驟：翻譯、適應和融入文化。而其作神學亦有三個重要的步驟：一是，對亞洲和西方兩種文化的了解和接觸；二是，個人在亞洲、美國的生活體驗，通常這經驗都是新舊錯綜（四個向度：分別 (separation)、曖昧不明 (ambiguity)、多元性 (diversity)、對陌生人的愛 (love of the stranger)）；三是，建立一種政治神學，使他們能享有如同其他美國公民的身份一樣。

於是，潘伯鐸發揮上述三步驟的部分內容，包括越南哲學、文學以及神學的方法論。他稱之為「龍」和「鷹」 (Eagle) 的神學²⁶。

2.2.3 宗教交談

25. *The Mission of God*, aaO. 267-286.

26. *ibid.*, 286.

潘伯鐸的宗教交談立足於邁向後現代的交談氣氛和環境。在此，首先，說明後現代的特色；其次，基督宗教的基礎和必備；最後，討論潘氏宗教性中的宗教交談。

(1) 邁向後現代的交談特色

現代主義是以啓蒙運動和其觀點來批判前現代的看法和作風，且在同一理性上建構個人的獨立思考並極力發展技術文明，達到了高度的科學和科技。但它也因此對人產生形形色色合理化的控制，使人生有如桎梏在「鐵籠」裡，故引發人們的反撲並揚棄之。

後現代之所以受到重視，乃因它拒絕受到一種普遍的、超級的文化、非時間性的「真理」來壓迫事實，遂大肆提醒人性的危機、大自然的破壞和假「自由」之名來合理化壓迫弱小、沉默大眾的事實。於是，潘氏提出三條通往智慧的道路作為後現代的「愛智」(philosophia)，亦即大智若愚 (holy fool) 的智慧 (wisdom)²⁷。

- a. 神話乃是建立團體智慧擁有想像空間的道路。
- b. 邏各斯(Logos)是經過文本化(printed Texts)而臻至智慧路。
- c. Morosophia 是大智若愚之道。當然愚昧不是笨蛋，而是瑪11:25的精神：單純的小孩子；或格前 3:18所言。潘氏引用歷史中的「智者」來說明他所肯定的 foolishness，如：蘇格拉底(Socrates,469-399)

27. Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously : Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (N.Y. : Orbis Books, 2004), 3-22, (afterward = BRI).

是大智若愚的典範；保祿爲了耶穌基督成了愚妄的（格前 4:10）；尼古拉斯(Nicholas of Cusa, 1401-1464)的智者的無知(*docta ignorantia*)，... 無知化爲智慧之道，因爲其屬於超越的，能和諧對立，甚至理性的矛盾(*coincidentia oppositorum*)(正反的相合)；套句聖經的話來說：天主的愚昧總比人的智慧有智慧。

(2) 基督宗教的交談基礎

首先該確信三位一體是基督宗教所接受的啓示，是天主內在的相通在歷史中通傳給人，成爲救恩的歷史。這也涵蓋反對三神論(*tritheism*、附屬論(*subordinationism*)和形態論(*modalism*)。另一方面也該強調「救恩」三位一體和「內在」三位一體是認同且互動的。在認可這些傳統的前提之下，潘伯鐸提出其討論三位一體結構順序不同的出發點：我們該從今日對聖神的體驗啓程；而後提到該神靈是耶穌基督的聖神；最後說明耶穌如何啓示天主父的奧秘。

潘氏認爲這樣的過程有多方好處，主要的是今天不只是基督徒在日常生活中能夠體悟到，連虔誠的非基督徒亦能有奧秘的聖三經驗。這道路是「由聖神，藉著基督，而歸於聖父(*from the Spirit, through the Son, to the Father*)。」而對「位格」的理解應是在聖三愛的合一內的聯關性 (*relationality*) 和互爲性 (*mutuality*)。於是，當潘氏強調恩寵和合一人的聖化時，他也清楚分明人類被聖化以及聖神是聖化者²⁸。

28. *ibid.*, 37-40; see : Catherine LaCugna, *God for Us : The Trinity and Christian Life* (San Francisco : Harper, 1991), esp. 243-305.

再來，是一個宗教神學的棘手難題：耶穌基督的唯一性 (uniqueness) 和普遍性 (universality)。首先，潘氏肯定今日特別需要建構一種天主教的共識，因而對宗教教育提出某些討論和挑戰：主要不是「直接」、表面上的理由和結構，而是「間接」的、「深度」的，即成熟的信仰生活和認知。他提出五個間接、深度的優點：信仰的主體性、養成成熟的習慣、與聖統訓導採取間接的挑戰、若需要的話，分開某些特殊的道理和深度生活的結構、以及以聖事，默觀，相通和類比的想像與聖統認同。其次，潘氏肯定，在宗教信仰的核心，基督徒只以耶穌基督為「唯一」，然而這信仰的絕對獨尊不能以理性予以論證，且在歷史的層面上也無法論定。他臚列一些支持他看法的學者，如：W. C. Smith，巴尼卡 (Raymond Panikkar, 1918-)，A. Pieris... 等。另一方面，他也反對以現象學的「放入括弧」的方法，來相對化人類宗教最深的信仰肯定²⁹。

他認為宗教交談有四種模式，即生活的、行動的、宗教經驗和神學交流的對話。前三者在信仰的肯定上問題不大，惟獨神學交流的對話需要彼此更多的了解、耐心的聆聽、以及類比的想像。

(3) 宗教之間的交談

為尋找宗教之間可能的共同基礎，潘伯鐸提及下列四種現象典範：

- a. 所有的宗教都一樣，因為他們共同的來源皆是與神明的經驗，

29. Peter C. Phan, *BRI*, aaO.86-92.

雖然採用不同的語言、文化模式，但基本上都表達同樣的一件事。潘氏認為這立場就是 L. Swindler 所指的「大公性的世界語言」(ecumenical esperanto)。但這只是個烏托邦而已，無法落實。

b. 每一種宗教都擁有全然獨一無二的神明經驗，也以獨特的語言和觀念來表述。因而，宗教正如維根斯坦(Ludwig J.J. Wittgenstein) (1889-1991) 的「語言遊戲」所言：他們是無可共量的(incommensurable)。但如果他們無法與其他宗教來往，那麼宗教和其語言無異成爲「私人的」(private)。

c. 所有宗教都是神聖超越經驗的範疇性表達，而超越就是範疇表達的可能條件。這便是拉內的主要觀點。拉內又將人的宗教經驗分成兩個層面(order)：第一層語言，是在自己的宗教團體生活中表達出來的，它是最深刻的信仰；而第二層語言是針對第一層語言，予以了解、分析、解釋、系統化、證明等，這正是安瑟莫(Anselm of Laon, 約1050-1117)所謂的：「信仰求取理解」(fides quaerens intellectum)。

d. 宗教包含建構複雜社會的不同成份，比如：倫理、規律、禮儀、道理...等，它締造人的思考和行爲，而此唯獨在使用並在功能的脈絡中才能適當地理解。語言的表達該靠其「文法」方能正確地了解，譬如：基督宗教稱「神聖」爲「全能的天父」、「天地萬物的創造者」或「父、子、聖神」等，都是以「文法」來規範基督宗教的道理³⁰。

30. *ibid.*, 102-114.

潘伯鐸選取第三和第四種典範組合形成他個人的立場：將神秘的本質落實在社會、文化、政治...上，使人從第二層語言程度還原到第一層語言和其根源，即完全祂者的絕對神聖。這過程也是宗教交談的實現。可見，宗教都邁向絕對奧秘的真理，故該開放自己。然而，要認識並接近亞洲地區的宗教性，最佳的途徑乃是能指出神靈臨在於何處？而 FABC 確認是在亞洲的「窮人」身上。祂以辯證方式來建構普遍的調和，因此成爲擁抱一切的天主³¹。

既然神是絕對奧秘擁抱所有的信仰者，而同時潘氏也認同許多神學家的立場，主張：這些宗教可說都是救恩的道路，而宗教的多元是天主預先計劃的一部份，那麼，我們面臨的問題是：是否能有屬於多種宗教的信徒 (multiple religious belonging)？這個問題在亞洲是個相當顯著的現象³²。

討論歐洲學者對該問題的見解之後，潘氏肯定：新興宗教的混合主義 (syncretism) 不能作爲基督宗教信仰所談論的主題。然而，確切投入一種宗教信仰並不同於「排外主義」。按 Catherine Cornille 有兩種互動的看法：(1) 越包含宗教真理和有效性，越有多種可能屬於多種宗教；(2) 屬於多種宗教亦可容忍，即當一種宗教接受其他宗教的

31. *ibid.*, 120-127; see : Gaudencio Rosales & C. G. Arevalo (eds.), *For All People of Asia : Federation of Asian Bishops' Conferences*, vol. I : Documents from 1970 to 1991 (N.Y. : Orbis Books, 1992); Franz-Josef Eilers (ed.), *For All People of Asia*, vol. II : Documents from 1992 to 1996 (Manila : Claretian, 1997); *idem ed.*, *For All the People of Asia*, vol. III : Documents from 1997 to 2002 (Manila : Claretian, 2002).

32. Peter C. Phan, *BRI*, aaO.60-81.

襄助而有所助益之際³³。於是，潘氏發揮以聖神為出發點，來論談建構的 (constitutive) 和關係的 (relational) 基督觀，因而提出「屬於多宗教的活躍性 (dynamics)」³⁴。他舉牟敦 (Merton, Thomas, 1915-1968) 為例，這位神秘家怎樣在「離開基督宗教」之間和之後「再發現」基督宗教³⁴。

3. 對潘伯鐸神學的反省

回顧潘伯鐸的越美本位化神學，我們試圖列舉其理論的若干重點，並野人獻曝其發展和補充的方向：

3.1 新福傳的必要

潘氏所提的新福傳，是以「天主的國」為福傳的重點和目標，以及基督徒在「後現代」的見證，亦即「大智若愚」。針對如此高度要求的宗教信仰，基督信仰應有別於以往的傳統。例如：梵二以前，教會非常小心翼翼地保護信徒，凡與教會思想相左的，一概不讓平信徒接觸，列為禁書之列。然而，因梵二敞開門檻，冀求教會成為「世界的光」(《教會憲章》*Lumen Gentium*)，結果，有不少的教友，包括修道人，因未能因應而悵然若失。職是之故，若教會願意開放且展現更強而有力的見證，信徒勢必秉具深度的信仰和紮實的靈修。

33. see : Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? : Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (N.Y. : Orbis Books, 2002).

34. Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (N. Y. : Paulist Press, 1978), "I 'left' as a Christian, 'found myself' a Hindu, and I 'return' as a Buddhist, without having ceased to be a Christian" (2).

其實，拉內早已先知性地預告如此改變的需要：「明日的虔誠信徒將是一位『奧秘者』，即他能體會到什麼，否則他就不算是真正的信徒了³⁵。」這種肯定更是後現代的欲求，因為信徒天天生活在「世俗」和「對宗教冷漠」的環境中。這種冀求為那些越少生活在世俗條件中的人，越是一大挑戰。事實上，越南有如東歐，開放之前，因周遭環境要求具體的見證，較容易犧牲、作證；而今越開放越需要加倍的努力方能臻至。如此的「奧秘教導」(Mystagogy) 乃是神學家的新課題。

3.2 對美國神學的挑战

美國的環境，因著社會、經濟率先的發展，以及多元文化、種族日益不明顯... 等等，已日趨複雜。而宗教也因此呈顯豐富、多元的面貌，但無疑地，它也需面對巨大的挑戰。於是，基督宗教的教會也儼然有了「小地球村」的代表性。這便是現代世界最具特色的多元本位化和文化「當中」的發展。

就上述的特點，潘伯鐸和其亞洲的神學伙伴們尋獲了他們作神學的特有「場所」。他們不僅與既往著名的「黑人神學」共存，而且更充份地具有亞洲古老文化的代表性。此外，他們也面臨目前最富張力的世界問題：全球和地方化的問題。在這方面，他們能在最有權力的國度作最顯著的解放神學，並在最多元文化的環境中作本位化和文化交流的神學工作。

35 Karl Rahner, *Schriften der Theologie*, vol. 7, 22.

3.3 對越南神學的挑战

在美國的越僑要保持或發揮越南文化談何容易，除非經常與活絡的越南文化連繫；但無庸置疑，同時越僑也帶給「古老」的越南文化嶄新的面目和刺激。越南人有他在共產制度下無法自由發展其文化的一面；而正因如此，不僅在美國，也在遍及世界各地的越僑身上洋溢著一股發揚與另一種文化共融的力量。

對潘神父而言，越南的教會以及她熱誠的信仰是激發他作神學的基礎，但在自我評論中，他也坦承不無改善之處。而這些出自頂尖思想家的觀點對越南的教會確實是寶貴非常。此外，潘伯鐸和其他非越南思想家的研究成為越南神學的寶庫和對話的同伙。問題是如何才能呈現出最佳和適切的溝通呢？

3.4 溝通和對話的神學

既然潘伯鐸非常器重「對話」，且將 FABC 指南（對亞洲人，尤其與窮人對話、對文化以及宗教的對話）發揮成三部一系列的作品，那麼，試問對話的方法是什麼？它需要何種條件和步驟？對話和批判，包括自我批判是如何形成的？也許哈伯瑪斯（Jurgen Habermas, 1929-）的溝通理論能提供一種合適的方法，尤其可將對話和解放連袂。

3.5 解放神學的主體：「移民」

潘伯鐸所定的神學主體相當獨特，即移民；但他也知悉越南的移民更是特殊，因為大多屬於難民或更清楚地說是「船民」(boat

people)。他們的歷史與《出谷紀》所記載出離埃及的以民有雷同之處。他們的故事值得收錄在被解放的記錄中，也能作為解放神學的最佳反省，它亦可則效宋泉盛以述說中國、台灣的「故事」作為其解放神學無疑。可惜，很少船民願意記錄其悲傷、不人道的經驗作為解放神學的基本材料。

其實，邇來越南還有新的解放神學的「主體」：越南人在東亞某些國家的外勞和越南新娘。他們的苦楚和受壓迫有誰知曉？他們亦是新解放神學所應關懷的。

結語

潘伯鐸的越美本位化和文化交流蛻變為一個新的共融體，是「作神學」，尤其可視為解放神學在梵二精神光照下的佳例。他的神學能作為亞洲教會在「他地」活出具體見證的反省，但也應從「他者」的觀點來挑戰、建設、改善之。總之，在這文化之間嚐試建構新的解放神學能是一種自我批判的橋樑，使教會既得以全球化，又紮根於古老的文化中。

洞察與歸化 — 與郎尼根懇談

關永中

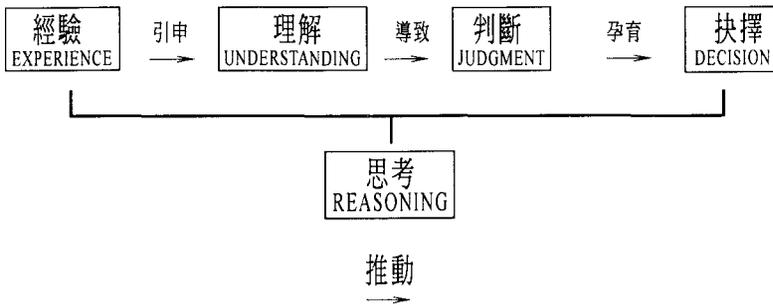
無論在哲學或神學的探討上談論郎尼根(Bernard J.F. Lonergan, 1904-1984)的偉大成就，我們都不能忘懷其兩部代表作《洞察》(*Insight*)與《神學方法》(*Method in Theology*)¹。郎氏藉著《洞察》一書而從認知理論立場上彰顯了不同階段的「洞察」，也透過《神學方法》一書而從認知脈絡與方法演繹上刻劃出不同層面的「歸化」(Conversions)，藉此強調了「洞察」與「歸化」間的密切連繫。

郎尼根談「洞察」與「歸化」，是放在其認知理論的脈絡下來探討，其中呈了「五個環節」、「四重嚮往」、「多層洞察」、「三類歸化」等基調，其來龍去脈可方便地被述說如下。

1. 五個環節

郎尼根談人的認知過程，刻劃了五個環節，它們是：「經驗／Experience」、「理解／Understanding」、「判斷／Judgment」、「抉擇／Decision」、與「思考／Reasoning」。「經驗」引申「理解」，「理解」導致「判斷」，「判斷」孕育「抉擇」，上述四者同受「思考」這份「求知欲」所推動，如圖所示：

1. Bernard J.F. Lonergan, *Insight: A Strdy of Human Underestanding* (New York: Philosophical Library, 1957). *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1972).



每一個環節寓意著人認知過程的一個層面或時份，它們可分別概略地述說如下：

1. 經驗(Experience)——知識開始於感官經驗(Sense Experience)。人對世物有所知覺，才有資料去容許思考與達致理解²。

2. 理解(Understanding)——人對所經驗的事物作探討，進而瞭悟其中的涵義。人對被經驗之事物產生理解，這份理解引導他去對所理解的物義作出判斷³。

3. 判斷(Judgment)——當人一旦瞭悟所理解的物義符應所經驗的事物，他會下「肯定判斷」；反之，當他察覺所把握的物義不符應事實，他則下「否定判斷」。為一般理論之知而言，知識完成於判斷。但有部份知識卻引動我們去下抉擇，而導致踐行⁴。

2 有關於「經驗」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 6-8.

3 有關於「理解」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 1-5

4 有關於「判斷」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, chs. 9-10.

4. 抉擇(Decision)——在那些能引致實踐之知上，人會對所知之事物作出抉擇，決定去擁有所欲獲得的事理，或拒絕所不欲獲得的對象⁵。然而，人的認知過程之所以能從一階段演進另一階段，那是因了人的思考這股動力所推動。

5. 思考(Reasoning)——「思考」一辭，沿自多瑪斯(Thomas Aquinas)之 Ratio (理性)一字，意謂著理智之持續地思維，以求「致廣大而盡精微」地理解一切的一切⁶，以致它一方面是「導致理解的動力」(Motion towards Understanding)，另一方面又是「在發展中的理解」(Understanding in Development)⁷，而郎尼根也直截稱它為「求知欲」(Desire to Know)⁸。「思考／求知欲」就在人的認知過程中發動了下列的「四重嚮往」。

2. 四重嚮往

「嚮往」(Exigence)一辭，意謂著內心不同層面的迫切渴求，分別被命名為「系統嚮往」(Systematic Exigence)、「批判嚮往」(Critical Exigence)、「道德嚮往」(Moral Exigence)、與「超越嚮往」(Transcendent Exigence)⁹，并各自處在認知過程中的個別環節之間，

5 有關於「抉擇」的較詳細分析，參閱 Lonergan, *Insight*, ch.18.

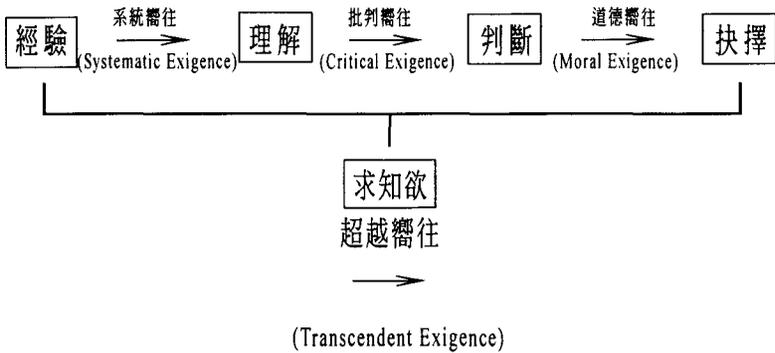
6 Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q.14, a.1c; *Summa Contra Gentiles*, III, 51; *Summa Theologica*, Ia, Q.12, a.8, ad. 4m; *Summa Theologica*, I-II, Q.3, a.8 cf. Lonergan, *Verbum*, 53.

7 Thomas Aquinas, *Sum. Theo.*, Ia, Q.79, a.8c; *Sum. Theo.*, II-II, Q.8, a.1, ad.2 m. cf. Lonergan, *Verbum*, 53.

8 Lonergan, *Insight*, ch.12, 348.

9 Lonergan, *Method in Theology*, 81-85

如下圖所示：



1. 系統嚮往——間於「經驗」與「理解」之間，人會對所經驗的事物質疑：「這是什麼？」(“What is it?”)，郎氏稱之為「悟性問題」(Question for Intelligence)¹⁰，其旨在要求瞭悟一物之本質義(Essential Meanings)、及其所屬體系事物之來龍去脈。以致被郎氏稱此類嚮往為「系統嚮往」。

2. 批判嚮往(Critical Exigence)——間於「理解」與「判斷」之間，人會進一步產生疑問：「是否如此？」(“Is it so?”)，郎尼根稱之為「反省問題」(Question for Reflection)¹¹，意思是：人不滿足於純粹理解事物之要義而已，他尚且要求印證其理解的準確性，以致郎氏稱之為「批判嚮往」，意即對所理解的物義進行批判，以確定所理解的本質義符應所經驗之事實本身。

10 Lonergan, *Insight*, 271-272.

11 Ibid.

3. 道德嚮往(Moral Exigence)——間於「判斷」與「抉擇」之間，人將會提出另一類型的質疑，「是否值得？」(“Is it worthwhile?”)，郎氏稱之為「衡量問題」(Question for Deliberation)¹²，其意是：人面臨一抉擇，而人在道德人格上的提升與否就繫於他的抉擇與踐行當中，例如：「為偷取財物而喪失人格是否值得？」就是屬於這樣的一份質詢，它牽涉到抉擇的恰當性，與行為的「應當性」(oughtness)。

4. 超越嚮往(Transcendent Exigence)——上述每一股嚮往的游移，都被統攝在同一股暗流——「求知欲」(Desire to Know)——之帶動內。它促使人不滿足於停滯於任何認和階段，也不滿足於求取到任何偏面、有限的知識與成就，而企圖認知一切的一切。換言之，這股「求知欲」是無止息的，它超越一切有限的世物，而渴求體証無限的境界，郎尼根稱之為「超越嚮往」，並以「存有想念」(The Notion of Being)一辭來指望著人所嚮往的最終目標¹³。而其澈底的詢問落實在形上學的究極問題：「什麼是存有？」(“What is Being?”)之上¹⁴。總而言之，先前所述的「系統嚮往」、「批判嚮往」、「道德嚮往」，都只是這「超越嚮往」的個別時份與表現而已；不同嚮往的表現、都

12 Lonergan, *Method in Theology*, 34. Bernard Lonergan, “Reality, Myth, Symbol”, in Alan M. Olson (ed.), *Myth, Symbol, and Reality*. (Boston University Studies in Philosophy and Religion, Vol. 1)(Notre Dame & London: Univ. of Notre Dame Press, 1980) 31-37. 郎氏是在“Reality, Myth, Symbol” 37中把「衡量問題」落實為「是否值得？」這一詢問。

13 Lonergan, *Insight*, ch.12.

14 「存有問題」乃問及萬事萬物之總根源。茲借用 Emerich Coreth, *Metaphysics* (New York, Herder & Herder, 1968), 17 之話來闡釋：“Metaphysics is the science which investigates the ultimate ground of absolutely everthing....Metaphysics proposes a final answer to a total problem.”

以「超越嚮往」作為基礎而被發顯。而人的四重嚮往分別引導人達致下列不同層面的洞察。

3. 多層洞察

「洞察」(Insight)一辭，意謂著理解上的通達，它使人豁然貫通，瞭悟物義。就如同亞基米德斯(Archimedes)之戲劇性剎那一般地靈機乍現，從涉足浴缸之水中突然通曉那找出王冠純金度之途徑——把王冠放在水中看其排水量。¹⁵較細緻地說，不同的認知層面各有其所專屬的洞察；郎尼根至少凸顯了「內省洞察」(Introspective Insight)、
「反省洞察」(Reflective Insight)、
「道德洞察」(Moral Insight)三者如下：

1. 內省洞察(Introspective Insight)——我們因著「悟性問題」(「這是什麼？」)的迫切追問而企圖尋求一事物的核心義。人在努力的探尋當中，一旦豁然貫通，把握到一物之本質內涵義。這一關鍵剎那，被郎尼根稱為「內省洞察」或「直截洞察」(Direct Insight)¹⁶。它作為理智的一份突破，容許我理解到一事物之「表裏精粗」與「全體大用」。「內省洞察」的出現，意謂著人已經從「經驗」層面躍進至「理解」層面。人可按著所理解的物義而為事物對象下定義。而相關的洞察陸續出現，容許我把它們連貫起來而演繹成一系列的理論體系，造就一系列的學問¹⁷。然而，人在竭力理解事物的意涵外，尚且要求

15 Lonergan, *Insight*, ch.1, 3-6. 郎尼根以亞基米德斯之洞察為例，指出洞察至少含「如釋重負」、「豁然貫通」、「瞭悟於內」、「中樞事理」、「融化於心」等特性。

16 Lonergan, *Insight*, 19,279.

17 Lonergan, *Insight*, 7-19.

印証所理解之義理，看看它們是否符應事實。這一推動將為我們引出另一類型的洞察——「反省洞察」。

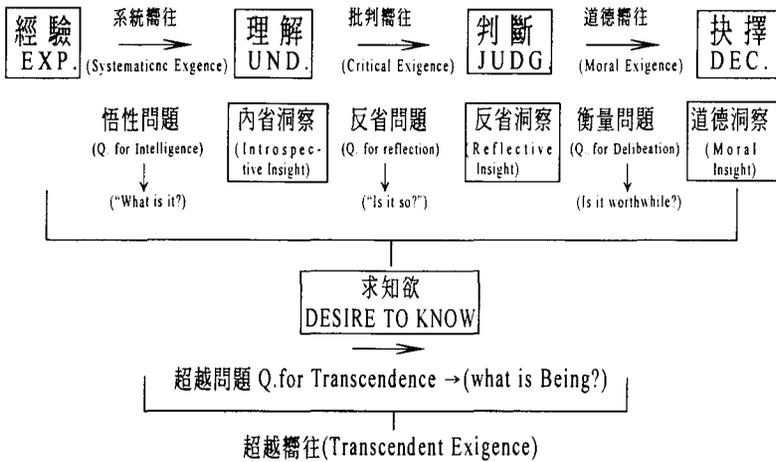
2. 反省洞察(Reflective Insight)——人不滿足於光是理解一物之本質義而已，他尚且進一步追問其「反省問題」(「是否如此？」)，即要求確定自己的理解符應事實與否，而這類問題引動我們作出反省與批判。人在反思當中，將碰到另一層面的突破，洞察到所理解的物義相應所經驗的事實，(或不相應所經驗的事實)，郎尼根稱之為「反省洞察」¹⁸；此為認知過程中的第二個關鍵剎那，它讓人從「理解」層面上躍進「判斷」層面。「反省洞察」的目標主要不在乎瞭悟一物之涵義，而在乎確定所理解之物義是否符應所經驗之對象。這份「符應」(Adequation)之掌握意謂著真理之達致。真理意指理智的把握符應事物對象。人一旦獲得了「反省洞察」，他就不得不下「判斷」。換言之，當人理解到所把握的物義符應對象，他就不得不下「肯定判斷」(Affirmative Judgment)；反之，他就不得不下「否定判斷」(Negative Judgment)。在一般理論之知而言，知識完成於判斷。然而，另一部份的知識卻會引導人指向抉擇與踐行，并引申「道德洞察」的現象。

3. 道德洞察(Moral Insight)——當人藉認知而面臨踐行上的抉擇，他會因著「衡量問題」(「是否值得？」)的帶動而開始另一階段的思量，而「衡量問題」的刺激將引領人獲有關實踐上的洞察，郎尼根稱之為「實踐洞踐」(Practical Insight)或「道德洞察」¹⁹。它意謂著人領悟到什麼行為是為「應當為」(Oughtness)與否，也能把道德訓令落

18 Lonergan, *Insight*, 279.

19 Lonergan, *Insight*, ch.18, 609-610.

實至個別事例上而洞察到我應該如何在個別情況上踐行。我之如何按著「道德洞察」來行事，將左右我個人對一己之道德人格之塑造。例如：人若按公義之尺度而不搶佔他人財產，他就把自己塑造為「正義者」，反之，凡妄顧良知之指引而奪取別人財產，則將把自己之形塑為「盜賊」。至此，郎氏的分析可表列如下：



不同洞察的兌現，一方面意謂著認知層面的逐步躍昇，另一方面也彰顯了「歸化」的轉機，以致郎尼根也提示了三類歸化之義。

4. 三類歸化

「歸化」(Conversion)寓意著革面洗心、迎向光明。人的四重嚮往與多層洞察，將引導人分別臻至「正知」、「正行」、「正果」，郎尼根稱它們為「智性歸化」(Intellectual Conversion)、「道德歸化」

(Moral Conversion)、「宗教歸化」(Religious Conversion)²⁰，茲分別述如下：

1. 「智性歸化」(Intellectual Conversion)——「智性歸化」²¹主要引申自「系統嚮往」與「批判嚮往」的綜合。人不滿足於只泛泛地、不嚴謹地認知，而要求獲得詳盡而確切的知識；他渴求探討宇宙人生的奧秘，從而在開悟中把握整全的系統，造就全面的智慧。誠然，人要求「正知」，而「正知」意謂著恰當的「內省洞察」，加上正確的「反省洞察」，二者互補不足而增進知識，以致把握宇宙萬有的來龍去脈，而使人成爲洞悉宇宙人生的「智者」。

總之，「智性歸化」的消極義在於消除無知、遠離愚昧，其積極義在於獲取「正知」、成就智慧。作爲一個把握「正知」的「智者」，他不一定每事每物都知之甚詳，但至少能知道事物與事物之關連，以串連成整全體系；他不必然能揭盡一切的一切底蘊，但至少可體證存有，指出宇宙人生最後終向，并提示世人參悟的途徑。

2. 道德歸化(Moral Conversion)——人除了要求「正知」外，也要「正行」，并要求「知」與「行」一致。換言之，「智性歸化」會牽引人走向「道德歸化」²²；「道德歸化」意謂著人要求行實上之「屬己本真」(Authenticity)，努力造就高尚道德人格，正視「價值」之高

20 Lonergan, *Method in Theology*, 237-244.

21 Lonergan, *Method in Theology*, 238-240.

22. Lonergan, *Method in Theology*, 240-241.

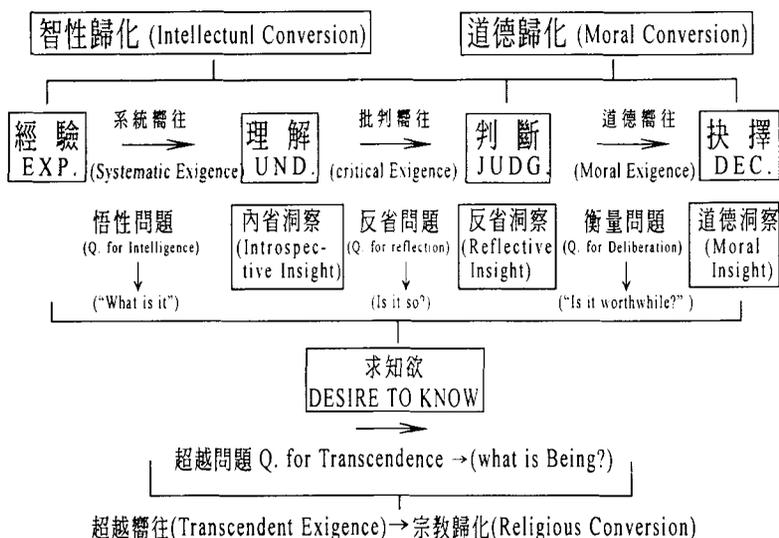
低，在抉擇上必要時若「二者不可得兼」，則捨低就高，「捨生取義」²³。換句話說，「道德歸化」寓意著人正視真善、勉力行善、而止於至善。人藉「道德洞察」而知善知惡，這份洞察將督促人爲善去惡，以修成「正果」。附帶值得一提的是：「正知」與「正行」彼此維繫：一方面、心術不正，發展不出「正行」；另一方面、行爲偏差，將反過來扭曲一己的思維，製造似是而非的理由來矇騙自己。爲此，「正知」與「正行」彼此連貫，相輔相成；人穩走「正知」與「正行」，爲的是要求臻至其最終理想：「正果」表現在「宗教歸化」之中。

3. 宗教歸化(Religious Conversion)——如前所述，郎尼根在標榜「超越嚮往」中彰顯了一股永不息止的「求知欲」；這股「求知欲」尤凸顯了人的不滿足於任何現狀，而渴求擁有那絕對無限的「存有」、「一」、「真」、「善」、「美」，被基督信徒體證爲那蘊含圓滿靈性位格之究極本體——至高者上主。郎尼根談「宗教歸化」²⁴，意指人從正視其「最終關懷」(Ultimate Concern)中改邪歸正、投奔向神、與神冥合、因而達致生命的澈底轉化與聖化。誠然一切嚮往，（包括「系統嚮往」、「批判嚮往」、「道德嚮往」。）都只不過是這「超越嚮往」的影子而已；超越嚮往作爲一切嚮往的原動力，策動著人去探索追尋真、善、美，它叫人不滿足於停滯於任何世物，而舉心向上，直至投奔上主的懷抱始獲澈底的滿足；如同聖奧古斯定所言：「主，你是爲了你的緣故而創造我；我的心、除非安息在你懷中，否則將尋

23. Lonergan, *Method in Theology*, 240 “...moral conversion consists in opting for the truly good, even for value against satisfaction when value and satisfaction conflict”.

24. Lonergan *Method in Theology*, 240-241.

找不到任何安息。²⁵」總之，「超越嚮往」引領人走向「宗教歸化」，并藉冥合於道當中而邁向最終的圓滿。郎尼根的思路，可進一步藉下列圖表示意：



結論——一個具體生平的落實

總括地說，我們從郎尼根認知理論體系上引介了其中的「五個環節」與「四重嚮往」，并以其對「三層洞察」和「三類歸化」的分析來凸顯其系統的高潮。作為一位神哲學家而言，郎尼根的貢獻尤在於強調人是有心智意識的認知者，在嚮往各層洞察當中指向最高層面的洞察與歸化——明心見性而冥合天道，期待著將來在天國中的「全福

25 Augustine, *Confessions*, I, 1.

神視」(Beatific Vision)以及末世的大團圓。

如果我們略嫌郎尼根理論流於抽象而不容易引起內心的共鳴，不如借用一個具體實例——聖奧古斯定(Saint Augustine, 354-430)的生平——來作印證，以企圖把郎氏理論加以落實：

按聖奧古斯定在其《懺悔錄》(Confessions)的記載，年青時代的他曾迷失了自我，偶爾受到一些事故的打擊（例如：好友的死亡）而開始追問：難道人生就此虛渡算了嗎？人生須如何渡過才算活得有意義？他為尋找更有意義的生活方式，而先後遊走於文學、藝術、星相學、摩尼教義、新柏拉圖主義、而至基督宗教教義，終於達致這樣的一份洞察；消極地、他瞭悟到星相學、學術、摩尼教義等都不是最究極的境界；積極地、他理解到新柏拉圖主義容許他接近基督宗教教義，並洞察聖經啓示可解答人生最終極意義的問題。不過，他仍遲疑地未能確定他今後的生活方針，他自我質疑地追問：難道我真的不能如往昔地醉生夢死嗎？他參考了聖盎博羅削(St. Ambrose)的訓誨、友人的勸告、母親莫尼加(St. Monica)的勉勵，進而洞悉並肯定基督的啓示才是最究竟的真理。但此時的他仍提不起勇氣去接受信仰，只是心底裏仍然忐忑不安地自我質問：我這樣遲疑不決值得嗎？終於有一天聆聽到屋外小孩子的呼喊聲：拿起來閱讀吧。他隨手翻開聖經，剛好讀到聖保祿致羅馬人書第十三章第十三節：「行動要端莊，好像在白天一樣，不可狂妄豪飲，不可淫亂放蕩，不可爭鬥嫉妒。」他遂醒悟地鼓起勇氣革面洗心，接受洗禮，以其餘生服侍吾主的教會。信教後的他常與上主神交晤談，時而神魂超拔；例如：其與母親在海港中秉燭夜談而雙雙出神、與上天契合。奧古斯定終其一生穩走聖道、宣揚聖教，終於成為一代聖師，為世人的景仰。

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93號D座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣：30元

港澳全年四期：120元

海外訂價：亞洲 全年美金 25元（平郵）（日本除外）

全年美金 32元（空郵）

其他地區 全年美金 28元（平郵）

全年美金 36元（空郵）

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160元（平郵）（日本除外）

全年港幣 200元（空郵）

其他地區全年港幣 170元（平郵）

全年港幣 240元（空郵）

印刷者：天藝印刷廠

九龍福榮街348號昌發工廠大廈

