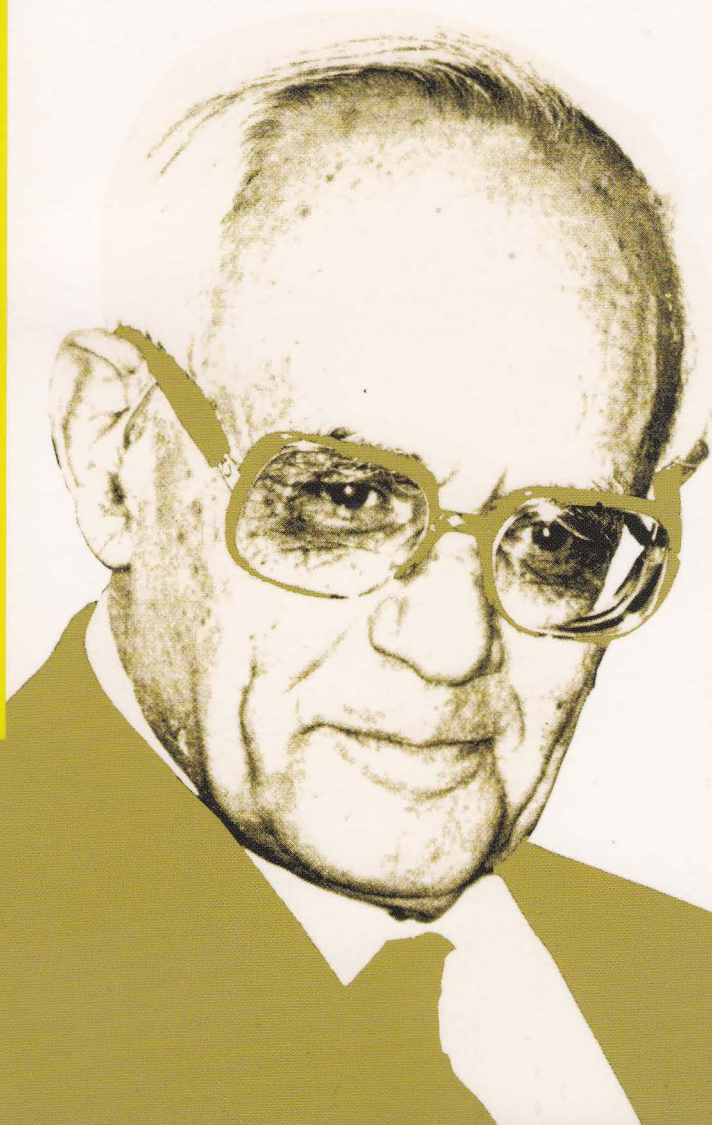
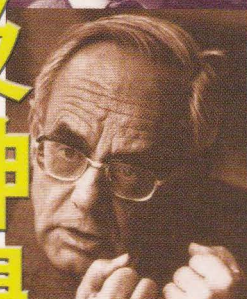
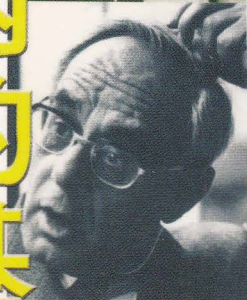


拉內百歲誕辰紀念文集

拉內的基督論及神學人觀



信理

拉內百歲誕辰紀念文集



拉內的基督論及神學人觀



NO. 66
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Rahner's Christology
and
Theological Anthropology

Ed. by Peter Hu, S.J.

目 錄

- vi 張序
viii 編者的話

第壹部分 拉內的基督論及神學人觀

- 3 超驗方法：由康德到拉內（武金正 編譯）
11 拉內重要神學思想的發展歷程（胡國楨 編譯）
41 拉內的超驗基督論（潘永達）
62 還原和進化的奧秘之道（武金正）
 —拉內和德日進的基督論
98 拉內的神學人學（溫保祿）
 —聖言的傾聽者
128 拉內形上學人類學的思想體系與方法（蔡淑麗）
152 拉內人學對一體範疇的中國人學之啓示（張春申）
163 由拉內思想談孔孟的天人關係（蕭宏恩）

第貳部分 匿名基督徒的救贖 (黃錦文)

梵二《教會傳教工作法令》的研究

189	自序
191	緒論
191	第一節 研究動機和目的
192	第二節 研究方法
193	第三節 重要用語
198	第一章 拉內形上學人類學的思想體系與方法
200	第一節 超驗方法
211	第二節 拉內形上學人類學的體系
229	結語
232	第二章 拉內的匿名基督徒觀
233	第一節 基督宗教與非基督宗教
239	第二節 恩寵與匿名基督徒
246	第三節 匿名信仰與明顯信仰
253	第四節 梵二教導與匿名信仰
262	第五節 匿名基督徒與福傳
265	結語
268	第三章 梵二《教會傳教工作法令》的實踐原則
268	第一節 教會的本質
271	第二節 《傳教》的神學路向

272	第三節	教會的使命
273	第四節	天主聖父的計畫
278	第五節	拉內人學與《傳教》的實踐原則
289		結語
291	第四章	梵二《教會傳教工作法令》的實踐方法
291	第一節	實踐傳教的人學基礎
297	第二節	傳教工作的內涵
308	第三節	梵二以後傳教神學的發展概況
311		結語
313		結論
315		參考書目

張 序

這本紀念拉內百歲誕辰文集，包括由我指導的一篇碩士論文，由我作序大概鑒於此一緣故。但是藉此我也想表達一個感想，雖然看來與拉內的神學並無內在關係，其實仍具含義。

我想記下的是一個感想；一次，也僅有的一次聽他的談話。我說談話，因為他並無主題想講。那是梵二大公會議期間，他是大公會議的專家之一，當時我正在羅馬額我略大學攻讀博士。我們所有同類的耶穌會士都住在一個會院，因此經常邀請那些聘任為大公會議專家的神父，工作之餘來同我們談話。所謂談話，即是說說他們的感想，同時由我們問長問短。一夕，我們請到了拉內神父。見到他時，我感覺他似乎很疲勞，臉即是普通常在照片上的樣子。

其時，大公會議正在討論《教會憲章》有關全球主教的團隊性，以及它與羅馬教宗自身的首席職務之關係。這在教會學上，確實存在著不同的神學傾向。雖然大公會議並不進入不同的神學範圍，但是也不能不影響參與的主教們的思考與發言。

當然，拉內與我們的談話並非神學講座，僅是報導大公會議。不過在題外話中，他表示神學家工作很多很重。我記憶猶新地看他敲敲自己的腦袋說，一天工作之後，累得想不出什麼來了！

在本文集中，我似乎讀到一段話說，拉內對於梵二《教會

憲章》應用「教會是世界的聖事」很是滿意。言外之意，此乃採用他的神學思想之一。事實上，本文集第貳部分黃錦文的碩士論文，則是另一更為顯明的例子而已。對此，我們不必再去追蹤，因為大公會議究竟有自己的權威。至於我想強調的是，在梵二大公會議中，不乏類似拉內神父那樣貢獻良多的神學家。他們曾在教宗比約十二時代，受到羅馬教義聖部（當時稱為 Sanctum Officium）或宗座聖經委員會的注意，有人甚至受到警告，但是他們依舊默默地為教會耕耘，此後多為梵二大公會議效勞。

我記得與拉內同時的法國教父學專家呂班克神父（Henri de Lubac, 1896~1991），當他在梵二開幕禮上聽了教宗若望廿三的致辭中說：「天主啓示是一回事，至於各個時代表達天主啓示的言語是另一回事」，不禁高興得流下淚來，因為他知道教宗肯定前者是永恆的真理，後者是為真理服務的時代性言語；他也知道教宗是在鼓勵為真理服務者，包括神學工作者，為真理繼續獻身，雖然他們都得承認自己服務的時代性，以及因此而有的多元性。

我以為本文集第壹部分的內容，基本上可說是拉內神父應用自己的神學方法，在為教宗若望廿三所說的那句話作詮釋；當然詮釋得很深。

張春申

寫於輔大神學院
主曆 2004 年 3 月

編者的話

誠如張春申神父為本書寫的〈序〉裡所說，上個（基督紀元第廿）世紀神學家們最感到欣慰的是，聽到教宗若望廿三世說了下面這句話¹：

「天主啓示是一回事，至於各個時代代表達天主啓示的言語是另一回事。」

這句話深切地表現出：教會最高訓導當局終於聽懂了這個世紀神學家們所表達的神學思想模式。神學家們自認蒙召以自己的天賦及學習所得，來為天主啓示真理的傳遞工作做時代性的服務。他們知道自己在不同的世代、不同的文化環境、不同的傳統思想方式的人們之中，為能適當且正確地傳遞啓示真理而工作。這工作有時是吃力而不見得會討好於教會訓導當局的工作，但他們忠於自己的聖召，堅持立場，在困難的處境中努力溝通，終於得到梵二大公會議的肯定。

拉內是廿世紀神學家群中最突出的一位。他出生於 1904 年 3 月 5 日，逝世於 1984 年 3 月 30 日。1985 年春季出版的《神學論集》63 期，我們以「拉內神父逝世週年紀念專輯」為主題，分「拉內的思想發展及其作品簡介」、「拉內神學論題選介」、「拉內自己的作品」及「紀念拉內的作品」四個子題，刊載了

¹ 請見：〈張序〉，本書 vii 頁。

十二篇文章。

今（2004）年，適逢拉內百歲誕辰及逝世廿週年紀念，我們特以《拉內的基督論及神學人觀》為題，收集相關論文，出版這本「輔大神學叢書 66」以資紀念。一方面，藉此對拉內及廿世紀諸位神學前輩的努力表達謝意及敬意；另一方面，也願請拉內在天之靈，為我們這些從事神學研究及教育工作的後輩，在天主面前多多代禱，使我們的努力能得到天主的祝福及當代教會的接納，使天主啓示的真理得以適當且正確地傳遞下去。

其實，本書可以說是「輔大神學叢書」有系統介紹拉內神學思想的第二本。第一本是 2000 年出版的「輔大神學叢書 50」《人與神會晤：拉內的神學人觀》，是武金正神父的得力著作。該書的第一篇文章相當詳細地介紹了〈拉內生平及背景〉²，書末編者也加上了〈拉內生平年譜〉³。因此本書（及日後本叢書以特輯方式有系統地出版介紹有關拉內思想及相關作品的專書）不再重複。

本書共有兩大部分。第貳部分是黃錦文神父以拉內神學人觀為基礎，根據梵二《教會傳教工作法令》，所寫的一篇碩士論文，重點在闡述「匿名基督徒的救贖」。這個議題從梵二以來，在基督信仰世界的神學圈中，一直都是熱門討論的議題之一，黃神父的論文可以幫忙澄清部分問題。

第壹部分題名〈拉內的基督論及神學人觀〉，由八篇論文組成，主要在向讀者介紹拉內的基本神學思路，以及他的思想在中國文化氛圍中的反省。

² 見：武金正，《人與神會晤：拉內的神學人觀》，1-23 頁。

³ 同上，209-213 頁。

所有研究拉內的學者，不論他們由什麼角度切入來詮釋拉內的思想，都認為拉內基本的神學方法可稱作「超驗人學方法」，這方法其實是對康德所說「人的理性無法達到天主」這觀念有所突破。本部分的第一篇文章〈超驗方法：由康德到拉內〉正是簡介拉內如何突破了康德無法解決的問題，讀者讀完本文若再繼續閱讀《人與神會晤：拉內的神學人觀》中的〈拉內的超驗人學方法〉⁴，將可對拉內方法論有更全面的了解。

本部分第二篇文章〈拉內重要神學思想的發展歷程〉，試著分析拉內如何運用其方法論，逐步發展出其整體的神學架構。是的，「教會」、「世界」、「恩寵」三大主題，是拉內神學思想中最基礎的領域。換句話說，「神學人觀」是拉內整體思想的根本。這就是為什麼「輔大神學叢書」中，系統性介紹拉內神學的最先兩本書的書名，都要加上這個名詞的理由，日後我們更進一步出版拉內其他範疇主題的思想時，讀者還會發現這類觀念的影子存在。

接下來四篇，都是拉內神學人觀從不同角度的觀察分析，超驗基督論是拉內述說超驗人觀的極致，武金正神父的〈還原和進化的奧秘之道〉把這個理念發揮得十分傳神，並還與德日進的基督論做一對比，更顯得有趣。

張春申神父及蕭宏恩教授的兩篇論文，以拉內人觀來詮釋中國文化傳統中的人學，為中國讀者讀起來特別有親切感，也是本位化神學工作者極為重要的參考，讀者可以細細體味。

⁴ 同上，25~51頁。

第壹部份

拉內的基督論及神學人觀



超驗方法：由康德到拉內

武金正 編譯¹

1781年6月，康德（Immanuel Kant，1724~1804）出版了他的《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）。這時，美國爭取對英獨立的革命戰爭正要結束，法國大革命的浪潮也一波又一波地此起彼落。由於這本書的出版，康德也自認為自己正開始從事一項劃時代的新革命運動—如同哥白尼（Nicolaus Copernicus，1473~1543）所造成的科學革命一樣的哲學大革命。事實上，這本書的確是一本革命性的巨著，不但在哲學上有其地位，而且透過其哲學思考方法，也深深地影響到神學表達方式的改變。

在神學上，當時《純粹理性批判》一書所給的立即衝擊是消極的，因為這個批判方法直接危及「證明天主存在」的傳統方式。康德主張：由我們認知官能（cognitive faculties）的限度上看，若沒有感官經驗的輸入，就不能產生知識，所以單憑人

¹ 本文譯自：George S. Hendry, “Kant Anniversary—‘Critique of Pure Reason: Karl Rahner’s Transcendental Method’”, *Theology Today*, 38 (1981) 365~368.

的理智，是無法建構起有關天主的知識來的，因為天主超越人的感官經驗。不過，康德並無意在此討論有關天主是否存在的問題，他的目的只不過在「否認信仰可在理性知識的範圍中佔有地位」²罷了。

1788年，康德又出版了一本書，題名《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason*）。書中他闡明：信仰的地位只有在倫理經驗的範圍中才可能找到，因為人類只可能在倫理經驗中遇到那在範疇性規律（Categorical imperative）形式裡的無條件者（the unconditioned，譯者按：亦即絕對者天主）。康德當時對神學所給的影響，由積極角度來看，是來自這本書所表達的基本信念，亦即主張：「倫理經驗才是人類信仰天主經驗中的主要範圍」。這個見解，後來愈來愈為人們接受，而被認為是有意義的事實。

當然，《純粹理性批判》也並非對神學沒有好的影響。不過，最令人感到不可思議的是：這本書的主要信息居然逐漸、一步一步地走進了天主教神學的領域。起初，康德被稱為「更正教的哲學家」：毫無疑問，他那排斥自然神學的論調，與路德認為人的理智無法高攀、取得有關天主的知識的基本教導，非常吻合，幾乎如出一轍。這個說法對天主教而言是個異端，所以1827年教會就將《純粹理性批判》列入了「禁書書目」之中。1870年，梵一大公會議更在《天主之子》憲章中肯定：「天主是萬物的起始和終結，我們確實能夠從受造物方面，在人的

² *Critique of Pure Reason* (trans. by N. K. Smith; New York: St. Martin's Press, 1965), B XXX.

自然理性光照下認識祂。³」巴特⁴就據此，在他的巨著《教會教義學》⁵中，以這個名聲做為目標，大肆攻擊自然神學。

不過，自此而後，情勢就開始大幅度改觀了。《純粹理性批判》逐漸很戲劇化地—甚而有點帶著諷刺味道地—顯出其革命性力量來了：康德所發展出的「超驗方法」開始在天主教神學界中慢慢顯出重要性了。這「超驗方法」，康德不只應用在人類的認知經驗的範圍裡，而且隨著《純粹理性批判》之後出版的《實踐理性批判》及《判斷力批判》（*Critique of Judgement*）兩書所述及的倫理性經驗及審美性經驗（aesthetic experience），也都是採用這「超驗方法」而寫成的。到如今，這「超驗方法」已廣泛地被為數眾多的天主教神學家所採用：他們不只把這方法應用到宗教經驗上，而且也應用了人之所以存在的整個人生經驗上了。

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

³ DS 3004.在施安堂譯本的 735 頁；稍做潤飾。

⁴ Karl Barth, 1886~1968；譯者按：本世紀更正教新正統神學派中最具影響力的神學家。

⁵ *Church Dogmatic*；譯者按：全書十二大冊，第一冊在 1932 年出版。

印象 (impression, 或譯「影像」), 僅是一種「純資料」 (the raw material), 我們的「悟性」 (understanding, 或稱「理解官能」) 隨後用這些純資料做為原料, 從事加工過程, 而產生出知識來⁶。悟性 (理解官能) 是使用它自己的「機械裝置」一範疇 (categories) 屬這「機械裝置」中的一部分一來從事生產知識的加工過程的。範疇並非由經驗產生, 卻是固定存在於悟性 (理解官能) 之中的: 悟性 (理解官能) 就像是範疇的「出生成長的故鄉」⁷。我們由感官得來的純資料, 只有透過範疇這一裝置才可使客體 (認知對象) 經過加工手續變成知識。

探討這些使知識成為可能的先決條件—這些條件是什麼? 這些條件如何發生其功能? 這些條件又是怎樣使其發揮的功能產生實效?等, 康德稱這個探討是屬「超驗」的探討。他很謹慎地把「超驗的」 (transcendental) 和「超越者」 (transcendent) 兩個詞彙劃分清楚; 後者屬於那些人類任何經驗都不可達到的領域中的概念, 所以這些被稱做「超越者」的事物也就是不可證明, 無法確認的了。

當今, 衆多採用超驗方法研究神學的天主教神學家中, 最負盛名的是拉內 (Karl Rahner, 1904~1984)。當然, 拉氏使用這方法時, 曾做了多方面的適應功夫, 不過他並沒有過分勉強地曲扭原義, 以致讀者認不出它與康德的原義有什麼關聯。

拉內同意海德格 (Martin Heidegger, 1889~1976) 的下列看法: 康德所說的「範疇」只能在客體 (認知對象) 的知識領域中適用, 至於與人類存在本質有關的知識, 就必須使用另一

⁶ 同註 2, B 1。

⁷ 同上, B 90。

種完全不同類型的概念來探討了。海德格稱這種概念為「存在結構」(existentials)；拉內也延用這個詞彙，但他並非是一個存在主義者。他稱自己探討的領域屬「人學」(anthropological)的領域，因為他希望探究下述事實：人類自我的了解會受歷史條件的限制，而且隨時間的推進而有所改變—換句話說，人類自我的經驗是可變的。雖然話是這樣說，可是實際上，拉內所謂的「超驗人學方法」(the transcendental- anthropological method)的主要研究方向卻是：在這可變的人類自我經驗中，設法了解支持這些可變經驗的基本恆常的不變因素。

拉內跟康德間最顯著的差距在：康德把自然神學的地位置於超越者的雲霧之中；而拉內卻將它抽出，放到超驗的領域裡去—在超驗的領域裡，自然神學的功能是探求人類獲取有關天主真知識的「可能條件」(the condition of the possibility)。因此，拉內需要設法解決康德與梵一大公會議之間明顯存在的矛盾：康德否認自然神學的可能性；而梵一《天主之子》憲章卻肯定人類理性能夠認識天主。拉內，跟一些當今的天主教神學家一樣，也主張梵一有關這方面的聲明是屬「超驗」性的聲明，而不屬「現象界」(factual)的。

換句話說，梵一的肯定並不是指「實際上」人單靠理智，就可得到有關天主性質的知識(the actuality)，而是指人有獲取有關天主性質知識的可能性(the possibility)—「天主『能夠』被人的理智所認識」(cognosci posse)。有關天主性質的真知識只在天主聖言的啓示中才有，可是除非人類有了上述對天主知識的先驗條件，人類是不可能從聖言的啓示中，在這方面獲致任何真知識的—不過，人類實在是有這種對天主知識的

先驗條件，不管他是否清楚地意識這點。

拉內認為：當梵一大公會說在說「天主是萬物的起始和終結」時，所要說的是：天主是「萬有的根本基礎及絕對的未來」（the fundamental ground and absolute future of all reality）⁸，這一知識本身雖應透過我們的經驗才能被認識，但是這知識本身是屬於天主聖言的啓示，我們要認識，就必得有先驗的條件。換句話說，梵一大公會議的聲明跟康德所說的天主概念的「圖式」（schema 或譯「圖像」）有點關係。雖然如此，拉內還更進一步指出：天主並不只是起始和終結而已，天主在「起始時」和「終結時」，同時也顯示出自己是創造者和救援者。

拉內也用了這超驗人學方法來反擊康德自己。廣義來說，康德思想的要點在：人類理性知識必須透過感官經驗，然後再由悟性（理解官能）裡的先驗概念加工，才可獲得；任何想把這理性知識的領域擴大、設法使之逾越感官經驗範疇的努力，都是一種幻想，絕對不可能有任何成功的希望。事實上，康德認為自然神學不可能存在的論調，也不過是康德這個廣義思想的一部分而已。康德這個廣義思想，不只可應用到有關天主的知識，也可應用到有關世界的知識，甚至還可應用到「自我認識」上。

的確，誠如康德自己所說，在我們內是有一種無法克服的催迫力在驅使我們，強迫我們去獲得有關天主、世界及自我的詳盡確實的知識；而這驅使我們的催迫力，是由我們理智本有的特性產生出來的；所以我們必然隨著它去努力認識天主、世

⁸ “Theology and Anthropology,” 《神學研究論文集》（*Theological Investigations*）九冊，34 頁。

界及自我。

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

把上述理智能夠逾越感官的時空領域的說法，放在康德的思想架構中是有點怪異，也有點矛盾；最令人覺得不可思議的是；康德居然對這矛盾視若無睹，讓它安然保持在《純粹理性批判》之中。在此，康德很輕鬆地默認：人的理智可以有能力的超越他自己給理智所定的極限——時空——的限制。人的理智既有此一性質，接下來，在《實踐理性批判》中，他就更進一步地允許這理智有權進入神學的領域，要求天主必須存在了。可是，康德在此卻儘可能避免去問這個原動力——驅使我們理智逾越時空極限的原動力——可能的來源的問題。

一般來說，康德自我抑制的能力是相當受人稱讚的；可是，以拉內的觀點，康德在這件事上的自我抑制未免有點違背哲學的基本特性了，因為拉內認為：哲學的本質應是「絕不能事先

排除任何先天就不樂意討論的主題」⁹。拉內認為，假如順著康德沒討論完的方向繼續下去，超驗方法必可引導「哲學的人學」進入神學上的先驗領域。否則，我們又怎能說「能給有限者一個絕對的方向，引導它走向無限者」¹⁰呢？因此，拉內就順著康德未盡的路走下去，發現了「人類的超驗性命運，這命運是由我們所稱的恩寵及天主的自我贈予所支持的」¹¹。

拉內的「超驗神學」——有時拉內自己也如此稱呼它¹²——能讓人們憶起聖奧斯定的那句名言：

「祢造了我們是為了祢自己的緣故（ad te）；所以我們的心若不能安歇在祢內，就會得不到安寧。¹³」

心靈不得安寧是人類經驗到的事實。在這事實的情況下，拉內實在找不到理由可以解釋：為什麼不讓哲學運用其超驗的考察方法，去探討存在於天主內的終極根源？

⁹ “The Current Relationship between Philosophy and Theology,” 《神學研究論文集》十三冊，63 頁。

¹⁰ “Experience of Self and Experience of God,” 同上，125 頁。

¹¹ 同註 9，62 頁。

¹² “Possible Courses for the Theology of the Future,” 同上，45 頁。

¹³ 《懺悔錄》，卷一，第一章。本文節自吳應楓譯本（台中：光啓，1961 三版）1 頁；但稍做修正。

拉內重要神學思想的發展歷程

胡國楨 編譯¹

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

本文的目的，在研究拉內神父本人部分重要神學思想逐漸演變成成熟的進化歷程，希望能追蹤他神學思想發展時留下的痕

¹ 本文譯自：Edward Vacek, S.J., “Development Within Rahner’s Theology”, *Irish Theological Quarterly* 42 (1975) 36-49.

跡，描繪出他幾個最重要神學思想的發展方向；如此，日後若要進一步研究別的神學家在這世紀劃時代的神學發展中所有的貢獻，以及整個教會神學思想的進展，就容易多了。

此外，由於一般企圖詮釋、發揮拉內神學思想的學者，幾乎都很少注意到他神學思想發展上的時間因素，及因此而有的先後關係和意義，大都只是靜態地把他所有作品視做一個整體性的單元，加以引述和解說；甚至有些很認真傳佈他作品思想精蘊的人，都很少弄清楚他們所引述資料最初發表的出版日期。在這情況下，本文所做的嘗試應該算是有價值的。何況拉內本人對上述不顧時間因素的評述、發揮也深表不滿；例如，他在替 Louis Roberts 所寫《卡爾·拉內的成就》²一書做序時，就提出委婉的譴責及糾正，他說：「作者沒有指出：今天的我已不常、也沒有必要再講這樣的主題了……，這種說法是多年前的我的說法。」³

拉內神學思想演變中，最基本可追溯的變遷是：由高度收斂集中而顯得有點狹窄的觀點，逐漸走向愈來愈有寬闊胸襟且有包容力的視野。這個發展方向的重要意義，在本文的一步敘述中，將會逐漸顯露出來，也愈來愈明顯。這個變遷的痕跡，在其神學方法論及神學內容上都可發現，我很願意在他神學思

² Roberts, L. *The Achievement of Karl Rahner* (New York: Herder, 1967).

³ 拉內替前書寫的〈序〉，viii 頁。筆者也發現許多拉內的讀者不知不覺地就肯定：他《神學研究論文集》(*Theological Investigations*，以下引用這套文集時簡稱 *TI*) vol.7 的文章，一定要比他 vol.5、6 中的文章要早寫成。這個看法是錯誤的。

想的這兩方面，提供些許的重點說明。

壹、神學方法論

首先必須聲明：乍眼望去，拉內神學思想上的方法論，似乎看不出有過什麼形式上改變的痕跡。事實上，他本人也很少費心去管所謂的方法論上的問題，他似乎總是一個具有高度獨創見解的思想家——思想把他帶到那裡，他就往那裡想。不過，在他寫作立論的方式上，還是能夠看出其演變蹤跡的。這個演變的發展方向可以粗淺地描述如下：逐漸地由那具權威性、幾近獨斷、而且簡單明瞭的立論方式中超越出來，而趨向把立論基礎放在人類的經驗上——不論這經驗由何而得——這種立論方式常是較複雜，更須做多元因素的考慮。

我們至少可在兩個範疇裡，指出拉內神學思想在方法論上，有這樣的演變發展傾向：其一，在天主啓示及人類現實存在的關係上；其二，在天主教傳承之外的史料（Extra-Catholic sources）運用上。現在我們就以這兩個範疇為例，一一加以說明。

（一）經驗

在拉內的早期神學作品中，經驗並未常被提及。他那時期的寫作，似乎只像一道「翻譯」的手續，把較古老的神學概念表達形式，「譯」成較新、較合時代的表達形式罷了。他使用了海德格的恢復的方法（Heideggerian method of retrieve），把教條式的信理復活起來，並且運用當代哲學作為工具，探究發掘這些教條式信理所蘊含、更合理性的深層意義。

他哲學上的基本主張，在他早期出版的兩本書中有著詳細

的敘述：他並不關心所謂的「經驗的陳述」（*deliverances of experience*），反倒重視經驗或啓示中的各種可能性的條件。他甚至強調：在信理及經驗之間，有著尖銳的對立因素存在。1947年，他曾控訴經驗與罪惡間有很深的關聯性，這個關聯性就像教會必然有犯罪的可能一樣，是個明顯可見的事實。這個事實並不是憑「人類有問題的、缺乏實質基礎的、且被罪惡所扭曲了的經驗來光照」所能夠了解到的，卻需靠「天主啓示的光照」才能了悟。上面所述的這類主題，是屬於「信理的範疇：亦即必定是天主啓示的內容本身這樣說……而非……來自受了傷的人性所發出的聲音」。按拉內當時的看法，大眾共識見解的價值有多少，是值得懷疑的⁴。

在這樣的一個觀點下，特別值得注意的是：早期的拉內在神學工作者所用的資料中，把啓示和經驗做了尖銳的劃分。拉內早期所理解的「啓示」，似乎可能只是個有時空限制的詞字。他的「啓示」只是在某一個範疇中的啓示。拉內把天主超性啓示中「（只發生在）此時此地」的特性，與「真理與聖善的聖神」之無所不在的性質間，做了區分。他當時的「啓示」並不包括後者。對一個神學工作者來說，這個區分的工作只不過是個形式上的工作罷了，只不過審慎地把一個詞字適當地放入某一形上脈絡的恰當位置上，並把特定訊息塞到其他知識脈絡裡的恰當地位上去罷了。這種「啓示觀」所關心的只是天主，而

⁴ *TI*, vol.6, pp.253~7、260。這套文集出版情形如下：vol.1（1965），vol. 2~5（1966），vol.6（1968）等由 Baltimore 的 Helicon 出版公司發行；vol.7~8（1971），vol.9（1972）由紐約的 Herder & Herder 出版社發行。

不是人—除非這個人是個有附帶條件的人：亦即只在先決上認定「人不會自我反省，甚至天真到不知如何了解自我」的這種人類學觀點下，這種「啓示觀」才會關心到人⁵。

在 1950 年代的十年中，拉內是把人類經驗當做一個問題來看的，而這問題的解答必須在啓示中才能找到。人類經驗被視為是存在於「有意識的基督徒生活」之前的現實，並且最要緊的，是這經驗終究需要被整合入有意識的基督徒生活之中⁶。至於談到像「信仰告訴我們」、「特利騰大公會議如是宣告」之類說法的意義，拉內認為啓示及教會訓導就像一個由外而來，提供給我們的判斷準則，我們以其做為判斷某一行爲或一般經驗是錯是對的標竿。他認為外來權威的存在是可以被接受的，就算這外來權威跟人類的一般經驗及宗教經驗相抵觸，也無傷大雅。神學家的工作，就是要把天主已經給了我們的啓示真理與我們經驗之間的關聯性解釋清楚⁷。

反過來看，拉內從 1950 年代末期開始，致力於從另一新的

⁵ Karl Rahner and Johannes B. Metz, *L'Homme à l'écoute du Verbe*, trams. Joseph Hofbeck (Mame, 1968), pp.33~4、291~3；*TI*, vol.3, pp.184~6。德文原著題名：*Hörer des Wortes* (München: Kösel, 1963)。其英文譯本譯得極糟。上述法文譯本的優點，是把拉內在 1941 年發行的初版的文字，跟 Metz 在 1963 年版上所加的材料及所做的修正，明白地加以區分開來，當然，拉內 1941 年的初版，今天已很難找到了。

⁶ *Das Geheimnis unseres Christus* (München : Ars Sacra Müller, 1959), pp.29~30；*TI*, vol.1, pp.83~4；*The Christian Commitment* (New York: Sheed & Ward, 1963), pp.69~71，本書以下簡稱 *Chr. Com.*。

⁷ *TI*, vol.1, pp.49, 80~1, 85~6, 348；vol.3, pp.178~9；vol.4, p.22；*Servants of the Lord* (New York: Herder & Herder, 1968), p.177。

角度來反省人類經驗的價值。他由那時開始懷疑，前述把人類經驗強用啓示及教會訓導來做權威性詮釋的做法是否得當：他認為把人類經驗用一個先於這經驗而存在的東西（例如啓示、或教會訓導）來衡量，這種做法是值得商榷的。基督徒若是要正確地詮釋經驗，就必須避免誤解（或強加外在意義進入）這經驗本有的真實內涵；因此，在這個觀點下，啓示既是準則，就必須使之在忠實於經驗本身的條件下來詮釋經驗，絲毫不可任意把經驗內涵加以曲解。

於此同時，拉內開始要求神學工作者應從「實際的生活」出發，以其作為研究探討的基礎，而不僅僅把「標準的定義」做為唯一的神學思考的立足點。此時，拉內寫了有關超性存在（supernatural existential）的論文，他宣稱：人在何時何地體 / 經驗到自己，他就在其時其地體 / 經驗到天主的恩寵；反之亦然。拉內主張：基督宗教教義真正的立論基礎，是生活的經驗。1961年，他開始談論一個新的「啓示觀」，主張有些啓示的客觀內容，並不一定需要包含在「正式的救恩史」內的天人交談溝通的記錄中（譯者按：亦即拉內主張在聖經記載的救恩性啓示之外，還有所謂的「一般性大自然的啓示」）⁸。

1960年代，拉內重新開始繼續研究他早年曾經探討過的一個課題：「一句話，及這句話所表達的內涵，二者之間是有分別的」。此次，他把這個觀念應用來反省基督宗教傳承中的範疇性資料（categorical data）。他指出：具體被各個時代使用來

⁸ *TI*, vol.5, pp.6~11, 353~4; vol.6, pp.11~3; *Chr. Com.*, pp.70~1; *The Church and the Sacraments* (New York: Herder & Herder, 1963), pp.57, 80.

表達天主啓示的各種標準說法模式（models），多多少少都受各個時代的影響，是各當時代社會情況及社會條件下的產物。他很能認同當代人們普遍存有的這種懷疑心態：怎麼可能以有限的方式或有限的範圍，把人與天主相遇的事實表達完全？

是的，採用範疇性的表達方式來敘述基督宗教的教義，常常需要冒著可能變成敘述某種偏狹的意識型態（ideology）的危險。當然，基督宗教的教義，是必須使用一些範疇性語言和型式來敘述表達，但是也必須避免把任何一種的語言型式的表達加以絕對化。

在範疇性的啓示（categorical revelation）—聖經及基督徒給基本啓示所給的解說都屬範疇性的啓示—存在之前，超驗性的啓示（transcendental revelation）已經存在的了。因此，神學的工作，就不僅僅只在盡心推敲以往曾經有過的各種表達格式（formulations）的精義，重新加以敘述發揮，而且更要進一步尋求更新穎的表達格式，以解說啓示的奧秘，這奧秘事實上是任何表達格式都無法充足詳盡地完全解說清楚的。神學的工作，似乎至少有一部分應包括從事跟基督宗教教義本身所具有的任務一般，就是蒐集並融合世上一切因人類真誠追尋而肯定了的真理，因為一切人類生活的經驗，在其最深層的底蘊裡，是存在著基督宗教教義的根基—天主的啓示⁹。

1960年代後半期，拉內開始出擊反對「信理教條式的實證主義」（dogmatic positivism）。持這種主張態度的人，只把神學工作者的任務局限在整理教會官方正式發展的信理教條上，

⁹ *TI*, vol.5, pp.10, 348 ; vol.6, pp.46-56 ; vol.7, pp.64-6.

亦即設法指出信理教條的歷史沿革和形成過程，使之更具理性基礎，更有可理解性。他提醒神學工作者：他們工作的重心，應該是問當代的人類如何才能「真實地『體 / 經驗到自我』」，而不僅僅在詮釋、評述梵二的文件及思想。神學的任務，是替信理教條及當代人類的自我體 / 經驗二者間找到關聯性；若然，神學才真正可被視爲是「以人爲中心」的。是的，在做聖經研究之前，應先探討「超驗的人學」（transcendental anthropology）：這只是神學工作該有的一個例子¹⁰。

拉內往後的作品中，甚至稱人類的經驗有「永恆不朽」的價值。除非有生命深沉的體 / 經驗作爲信仰可能的條件，基督和他的神聖都是無意義的¹¹。因此，拉內在他 1970 年代前半期的一些作品中主張：深度的現世經驗是從事神聖工作的必要條件，因爲這深度的現世經驗實是信仰的必要條件。這也就是爲什麼，他在 1968 年時堅決主張：在討論司鐸問題時，必須由今日司鐸的經驗開始，而不是以傳統的觀念，甚至梵二的理想做爲起始點。

1970 年拉內以他那新穎而膾炙人口的典型特徵 *der Mensch von heute*（當代的人），針對古老的聖事神學發出了不滿之聲：這古老神學의各種理論違反當代人們「真實生命的感受」（*Wirklichkeits-bewusstsein*），致使這些神學理論被新的神學理論所取代。神學，在人的生命，不是用來補充這生命的不

¹⁰ *TI*, vol.9, pp.17~9, 30, 42, 48~9, 50~1. 請讀者亦參閱：武金正、李秀華編譯，〈超驗方法：由康德到拉內〉，見本書 3~10 頁。

¹¹ *TI*, vol.7, pp.88, 98~9；*Schriften zur Theologie* (Köln: Benziger, VIII: 1967; IX: 1970), vol.8, pp.223, 524，本套書以下簡稱 *Schr.*。

足，而更是用來加深這生命的體／經驗，使之更清晰明朗¹²。

如此，到了1970年代的中葉，拉內對現世經驗和信仰「對象」間的關係，達到了一個辯證性的了解。一方面，明顯的「基督宗教教義只不過是把人模模糊糊體／經驗到自我真實存在加以清晰明朗的表達出來罷了」；另一方面，人對世界和自我的恩寵的體／經驗，使他自己範疇性的信仰得到滋養和保護¹³。

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

（二）天主教以外的史料

這樣說或許太冒昧：拉內早期的神學思想觀念認為天主教傳承「擁有全部真理」；其他天主教外的一切傳承，除非吻合天主教傳承的真理，都是錯誤的。不過，他當時的觀點及研究的主題似乎是造成這傾向的原因。早期的拉內會說：歷史性的啓示只出現在基督宗教的教義之中，而且只有天主教會正式地取得這天主自我啓示「獨佔性」的財富。天主教會是唯一可使人恰當地找到自由給人有效啓示的天主，除此之外別無他處可覓得天主。拉內也會以嘲笑的口吻批評某種理念，說它是「誓

¹² *Schr.*, vol.9, pp.383~4; *TI*, vol.6, pp.51~2; vol.9, pp.45~51; "Ueberlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens", *Geist und Leben* 43/4 (1970), pp.283~4, 292~3。本文以下簡稱 *UVG.*。

¹³ *TI*, vol.5, p.8; vol.7, pp.14~5; vol.9, pp.72~4.

反教一樣的觀念」。他同時也對只認為歷史研究才有價值的自由派「誓反教異端」加以攻擊。直到 1950 年代早期，拉內還是如此寫：非基督宗教及其思想不可能給天主教教義補充增添些什麼，他們只可能吻合基督宗教的教義而已。這些非基督宗教全都是多神論者：由神學觀點來看，他們全該被視為與罪惡為伍者¹⁴。

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

可能是由 1953 年開始，拉內正式開始真正嚴肅地採用教會之外的傳承了。他同意在神學、禮儀等各方面，更正教的各教會是曾使一些真正屬於基督宗教菁華的潛在因素具體地實現出來，而這些潛在因素在天主教會卻從未理解到。例如：他也接受更正教的釋經學者所主張的：「不可能用聖經來證明聖事（禮儀性聖事）是由基督親自建立的」。至於非研究宗教史的一般歷史學者所清楚研究的結論：天主教一貫採用來證明某些信理教條，能直接而明顯地追溯到基督本人的典型證據，這些證據的確實性無法肯定；拉內也同意這個說法¹⁵。

¹⁴ *L'Homme à l'écoute du Verbe*, pp.310~2; *TI*, vol.1, pp.81~2, 85; vol.2, pp.71~2, 153; vol.4, pp.4~5.

¹⁵ *The Church and the Sacraments*, p.41 ff; *TI*, vol.3, pp.376~7; vol.4, pp.5, 168~73, 275; vol.5, pp.219~21; vol.9, pp.12, 60.

在本文寫成（1975年）的前十年間，拉內也催促神學工作者務必要開放，要以開放的態度來跟其他世界的觀點做真正的交談，交談的對象甚至應包括無神論者。他主張天主啓示的真理及其恩寵，也能在正當的非基督宗教中具體地被發現，他希望基督宗教的神學能從非歐洲地區的諸文化傳統裡的智慧和哲學思想中獲得助益。假如拉內早些嚴肅地參與交談（此即「教學相長」的程序）；假如拉內早些知覺到許多非歐洲地區的哲學智慧，與基督宗教的神學思想含有相同的意義；那麼，他也早就已經把自己的視野謹慎地打開了。

最後，我們可以看一段拉內 1966 年所主張的一段話，他說：「我要很清楚地強調：我們還有很多東西該學習，不只該學更正教的釋經學方法及聖經神學，而且該學更正教的系統神學」¹⁶。如此，拉內的神學似乎已經走出了閉關自守的孤立主義立場，正在邁向人類更寬廣的思想原野；在這個寬廣的思想原野裡，基督徒的思想和非基督徒的思想，對一個神學工作者來說，都是有吸收價值的。

貳、神學的內容

我必須抱歉地說：我們不能期望在本文中，把拉內神學思想所有的一切變遷作個評述，即便只以他的文字作品為限也不可能。他發表過的文章涉及極廣，由人類一元說（單偶論）到和好聖事的性質都有，也都可表現出他神學思想上的演變歷程，筆者實在無法在本文中一一介紹。現只就拉內神學思想中

¹⁶ *TI*, vol.5, pp.125~31; vol.6, p.31 ff; vol.8, pp.98~9; *The Church after the Council* (New York: Herder & Herder, 1966), p.98.

三個最基礎性的領域，做集中式的敘述，這三個主題是教會、世界及恩寵。這三大主題都在梵二最具煽動性的一大憲章—《教會在現代世界憲章》一中表露出來。

(一) 教會

拉內從 1934 年起，一直到整個 1940 年代發表的最早期作品，似乎全都是戴著塗有深度神學色彩的眼鏡來看教會的。對當時的他來說，教會是那些蒙召出離現世領域，專心度超性生活的人所組成的：教會是基督徒能夠找到天主的唯一處所。

「這個教會具體上，真真實實地是唯一、真實的教會……，是我們唯一可以找到生活天主的處所。脫離這個教會，無人能夠被引導獲致救恩……。（離開這個教會）一個人可能接近完美的理想，但是絕不可能接近天主……。唯有恆久地與這個教會認同，才可能達到接近天主的理想。」

一個脫離這個教會的人，即使他遵循自己的良心做人做事，他仍是一個遠離天主的人。這個教會是救恩的方舟、天主的國度，只有這個教會才是擁有天主的處所¹⁷。

1947 年，拉內發表了一篇長文，由此開始踏入一個研究教會性質的新領域，這新的教會觀已經成了他晚期神學思想中的正常教會觀：在法定的教會存在之先，「教會本身」一天主子民，亦即被基督所祝聖了的人性—早已存在了。上述兩者之間存在著一種實質的關係：法定的教會是另一個看不見的「教會」進一步地、自然而然顯示出來的表達形式。以現世的具體狀況

¹⁷ *TI*, vol.3, pp.184-6; vol.6, pp.255, 265.

而言，法定的教會是天主在基督內救援意願的原始聖事性標記（Proto-sacramental Sign of God's Salvific Will in Christ）¹⁸。

1950年代初期，拉內的視野非常狹窄，注意力的焦點幾乎整個放在羅馬教會之上；相對的，在所謂「看不見」的天主子民的層面，簡直就毫無立足之地了（這一時期拉內所寫的大部分神學作品，似乎都有這個注意力焦點太狹窄的傾向）。在此同時，他不合時宜地認為：信仰的主觀性質與教會訓導的客觀內容是不同的。天主聖神必定臨在於這歷史性的教會之中，絕不臨在於其他任何處所，人們必須把自己的信仰委順在教會的指導之下。教會一直都忠信於主的話語，所以人類必須實實在在地把教會的話語視作基督的話語。

一個人是因為教會而信基督呢？還是因為基督而信教會？為當時的拉內來說，此二者之間並無區別。如此，教會對於聖經是有其權威的，教會是自己訓導的唯一衡量標準；捨此之外，別無分號：沒有任何人或別的機構能設立任何標準，來判斷教會及教會的訓導¹⁹。

然而，到了1957年，拉內這方面的態度改變了：

「基督宗教教義的精神核心，不只存在於教會內，不只存在於諸聖事禮儀之中，不只存在各種熱心敬禮之上；而是時時處處，無時不有，無地不在的。它也不只是以能夠知覺感受的方式存在，換句話說，它不是只以外在有形有色的方式加諸一切東西之上的……，當然，這以有形有

¹⁸ *TI*, vol.2, p.73 ff.

¹⁹ *TI*, vol.7, pp.106-112.

色的方式出現，是它顯示的方式之一，但並非全部。接受並培育增長這一恩寵（基督宗教教義的精神核心）能夠——意味「確實會」——在基督徒生活中發生（譯者按：亦即拉內認為即便沒有教會組織、聖事禮儀、熱心敬禮等外在有形有色的方式，基督徒只以其本身的生活可接受恩寵，並使這恩寵受到培育增長）。²⁰」

拉內在 1961 年的一篇文章上，審慎地把他對教會使命的看法擴大了。稱教會為救恩的方舟、被救贖者的團體、或者信仰的支柱地基；這些說法仍然是完全正確的。但這並不意謂一個人信仰基督及他的福音，是因為他信教會的緣故；反之，倒是一個人信教會是因為他信仰主的福音的關係：天主的國度絕對不可等同於教會。進一步看，教會是世界救恩的先鋒，是「那尚未具體命名的基督宗教教義精神核心（anonymous Christianity）的恩寵」的歷史性標記和許諾。「這『尚未具體命名的基督宗教教義精神核心的恩寵』，在教會『外』是不明明白白顯現它自己的，在教會『內』才『顯現它自己』」。這個恩寵，在教會外雖然也是可見的；但在教會內，它才顯現得最清楚明白。

這個教會並不那麼強烈地許諾世界必將全然皈依入自己，但教會更該許諾：恩寵「是無時無地不在強力地散發著」。「現代人」發現：「教會只是被預揀者組成的人群」的看法不切實際；拉內同意這個見解。教會是無時無地不在的恩寵的聖事性標記，所以也是那比教會自己還大的恩寵的可見成效。換句話

²⁰ *Chr. Com.*, pp.139~40.

說，是教會把恩寵具體顯現出來了²¹。拉內用這種文章的寫法，把他寬廣的教會觀詳述了出來：教會並不是凌駕於人類存在的現世氛圍之上的，但也不只是僅僅內在於這世界之內，而是實實在在由這個世界的恩寵中生出、為這恩寵的真正實現而存在的。

1965年，拉內反省了當時教會的生活，他認為：在教會的未來歲月中，比教會組織和教會禮儀是否會繼續存在下去還重要的問題，是教會成員是否會有自由的、個人性的抉擇。教會更該是由信者組成的教會，而不應只是 *Volkskirche*（由大眾—包括所有凡夫凡婦—組成的教會）。信友間兄弟姊妹式的向心聚合力，應該比任何組織上的差異性重要的多。拉內的這些說法，足以顯示他早已由早期強調高度「制度化」教會觀的神學思想窠臼中掙脫出來了。此時的拉內也注意到：教會不管在理論方面，還是在實際方面，「一直都還在不斷地演變之中，演變的幅度還非常大哩！」

拉內很高興看到梵二確定認可他早期提出的一個觀念：教會是世界救恩的聖事。教會是世界救恩的許諾，雖然這世界過去從未、未來也不必全然明顯地包含在教會之中。然而，這俗世的恩寵，有一股內在的潛在動力在推動，並具有以有形、可觸知的形式顯示出來的傾向；而教會正是這無時無處不在的俗世恩寵的具體許諾和實現的成效，以有形可觸知的形式的顯現。

拉內區分教會內與教會外兩者的特質如下：教會內的，是

²¹ *TI*, vol.5, pp.337, 345, 352~3, 356~8, 361~4.

完完全全、一切可自我反省；教會外的，卻是並非一切都是清楚明白的²²。教會和世界之間的區別無他，只是在可明顯認知的程度上，有所不同罷了。

在拉內最近的作品中，他進一步發現，「救恩的方舟」或「主的羊群」等這類名詞，也不太適宜用來描述教會的圖像，這些圖像似乎暗示真正的基督徒只存在於可見的教會之內，也似乎暗示在教會及其四週的世界之間，有著對立的情勢存在（這些看法正是拉內早在 1947 年就獨排眾議地指出了，當時拉內肯定那些圖像屬傳統的說法，並拒絕採用）。教會並不只是少數被拯救者聚集的團體。更該是「救恩的標記」，這救恩恆久長存於可見的教會之內，同時也恆久長存於這可見教會之外的世界之中。拉內又新鮮地用「世界」這詞彙給教會下了一個定義：

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

至此，拉內開始試圖要指出應用到教會身上的話語和聖事之間的一體性（他亦申論到七件聖事禮儀之上）。天主的恩寵毫無討論餘地，推動世界走向其目的地。教會在這過程中的角色，該是這世界恩寵的有效標記，要以聆聽、傳遞、宣報天主的話語的具體行動，來確實扮演好這有效標記的角色。教會為

²² *TI*, vol.6, p.19; vol.7, pp.92~5; *The Christian of the Future* (New York: Herder & Herder, 1967), pp.81~4, 88~94.

世界指出天主的話語；藉著這指出天主話語的行動，教會就完成其世界救援標記的使命了²³。

（二）世界

經過多年的演變，拉內對世界的態度，已由「互相對立」轉為「熱忱接受」這個世界了。拉內在他第一部作品中如此寫道：「人，以實有物觀之（in the presence of being），在發現他自己生存在這世界上的角度上說，是一個整體」。就算是啓示，也必須以合乎這個世界、可以被想像理解的方式表達。1940年代的晚期，拉內致力於闡述基督宗教教義與世界間的關係。真正的基督宗教教義，應包含將「俗」務置於其法律（定則）之下的任務。屬此世的事物，只有在人們利用它來達成基督徒使命的角度下，才能成為有價值的東西。雖然如此，此世界的一切仍不是以其本身的原因可以自我圓足的，因為這世界的一切只是為了顯示我們「天主是一切存在的基礎」。

啓示的天主，是一個與此世界本有的傾向相矛盾、相抵觸的天主；祂是不會安歇在這世界之內。因此，基督宗教基本上是遠離這個世界的。人存在的核心已不屬於這個世界之內。然而，即使人們拒絕了這個世界，他們仍然可能在這個世界中遇到賜予恩寵的天主。單單讚美光榮這壯麗耀眼的受造世界的天主是不夠的，因為對現世的讚美一定會被另一脫離此世的事實所抵銷，死亡就是這抵銷過程的完成終站²⁴。

²³ UVG, pp.297~9; TI, vol.2, p.62 ff; "Was ist ein Sakrament?", *Stimmen der Zeit* 188/7 (1971), pp.21~2.

²⁴ TI, vol.2, pp.290~1; vol.3, pp.59, 76~83; *Spirit in the World* (New

在 1950 年代的這十年中，拉內對基督宗教與世界關係的評價起伏不定。他形容一般的非基督徒是以其邁向基督徒的身分（his pre-Christian status）而屬於世界的人；他把非神職的一般基督徒視為是同時腳踏受造界及救贖界兩岸的人；換言之，基督徒是構成現世世界與正式教會間的共同基礎的橋樑。

在這個十年的後半期，拉內一方面只以「聖統教會的教會要素」（the ecclesial element of the hierarchical Church）來描述教會；另一方面又以「基督徒在非正式教會內的超性生活」（the supernatural life of Christians in the non-official order）來描述世界。拉內主張整個世界是深埋於超性氛圍之中的，即使尚未走向基督之前亦然。所以他能如此說：這個世界已經在逐漸蛻變之中；它因聖神的作用，正逐漸使自己成爲一個讚頌聖父的祭獻了。總之，基督徒應該愛這個世界，就像天主自己愛了這世界一樣地，慎重而無條件地去愛。任何企圖把天主和這個世界劃分爲二的似是而非的理論，都是有罪的傾向的²⁵。

1962 年，拉內探究出這沉悶煩人的日常生活世界的深度意義，及其和基督十字架間的關係；只有接受這外表上看起來又粗俗、又死氣沉沉的現實生活世界的人，才能真正地接受感恩禮（聖體聖事）。拉內更進一步指出；非基督信仰者常常在謙卑地接受這沉暗、粗俗的世界的同時，得到了他們的救恩²⁶。

在梵二召開的那幾年期間，拉內指出：建設教會的工作，

York: Herder & Herder, 1968), pp.61~3.

²⁵ *TI*, vol.2, pp.323~4, 339~41, 349; *TI*, vol.3, pp.41, 174; *Chr. Com.*, pp.43~4, 73.

²⁶ *TI*, vol.7, pp.212~23.

與參與建設這個世界的工作，到頭來最後會是二而一、一而二的相同工作。教會內以禮儀表現出來的聖事，只不過是這個世界率先逐漸蛻化、走向天主這一現象真正實現出來了的反映罷了。事實上，教會與世界二者構成一組「彼此交談的一體單元」（dialogic unity）。基督徒並沒有由這個世界中撒離出來，反倒是接受了這個世界—全然接受這個世界之所以是這個世界的一切。

其實，這個世界的或長或消，是隨著人類生命中天主地位的較大或較少而定的：世界的長消與人類生命中天主的地位，二者是成正比的。即便你肯定這個世界根本上是被罪惡所籠罩，人應該盡量避免向這個世界做完全的投身；就是在這個肯定之下，上述世界長消與人生命中的天主地位成正比的說法仍然正確²⁷。拉內對這個世界意義的肯定，在他 1960 年代後半期的許多作品中不斷出現；有些這類作品談到人在歷史上的角色時，還綜合了各種馬克思理論呢！

拉內有意識地擴展這些思想的高峰期，在 1968~9 年間他強調：天主的國度必在這個世界上成長發展。這個世界並不只是一個未完成成品的原料，也不只是一個供人努力邁向基督徒成熟的鬥爭場所；相反的，天主的國度在這人類生存的世界歷史中，仍然不斷地成長發展，其圓滿實現的時刻，指日可待。

「教會並不完全等同於天主的國度。教會是天主國度在神聖救援史末世期間的聖事……無論何時，只要有服從

²⁷ *TI*, vol.6, pp.18~9; , vol.7, pp.88~9, 94~5; vol.8, pp.149, 153, 155, 158~9.

天主的意志，天主的國度本身就會自然而然地出現在這世界的歷史中（不只在教會中）……。上述的天主國度不單只發生在……主觀的超歷史宗教意識型態裡（metahistorical religious subjectivity），而且會發生在具體滿全的現世工作裡，亦即在愛人的行動，甚至是團體性的愛的行爲上亦然。」

說憑良心做人做事的人也能得救，並非對他們做了吝嗇的讓步；相反的，那些真心愛了鄰人並建設了這世界的人，他們真真實實地在建設天主的國度²⁸。

1970年，這個思想的發展，到達了一些結論：這個世界本身，就是天主的禮儀。

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

與其他別的一切禮儀一樣，這個禮儀的舉行包含了人類自由的因素，至少包含了人類可以自由拒絕天主恩寵的因素。同樣也與其他一切禮儀一樣，這個世界性禮儀的主角，是由天主自己所扮演的，這世界性禮儀包含並指向下列兩個事實：它是耶穌在十字架上所做過的禮儀，它也是教會不斷在教會歷史中重演的禮儀。

²⁸ *Schr.*, vol.9, pp.479~80; "Church," *Sacramentum Mundi* (New York: Herder & Herder, 1968), vol.1, pp.346, 348~9.

更進一步說，這個世界是天主的「話語」：天主像述說發表自己的話語一樣，以本性（自然）及恩寵（超自然）的各種形式向外宣發出這個世界，並且決定性地藉著自己的聖言把自己完全投入這個世界。用拉內最近使用過的一個表達方式來說：這個世界是「天主的身體」，在基督身體上，我們可以看到這「天主的身體」的頂尖。基督徒若不能向天主身體彼此溝通一樣地，與此世界和其命運相溝通的話，他去領基督的身體（感恩禮的聖體）就毫無意義了²⁹。

以上的說法該有怎樣的結論？以我看來，拉內似乎在要求當代人有個廣大的視野。早期的拉內曾試著把 Ursakrament（譯者按：意即原始的聖事；英文可譯為 primal sacrament 或 basic sacrament）和 Grundsakramen（意即基本的聖事；英譯可為 fundamental sacrament）兩個詞字，與 Sakrament（聖事）放在一起使用，藉以在某個程度上透顯基督徒的生活現實與現世間的關聯性。雖然在擴大基督徒視野的努力上，他成功了；但他的神學觀點，仍然有很大的傾向是集中在明顯可見的基督的基督徒身上。

今天的拉內，更進一步要求讀者把視野更加擴大，假如允許我創造一個新詞彙的話，拉內是要讀者的視野能容得下更根本的 Ursprungssakrament（意即原始本質的聖事；英譯可為 Sacrament of elemental sources）。在這個 Ursprungssakrament 觀念下，神學就可以把基督徒生活現實更加單純化和統一化，換言之，神學的說法可將「俗」世的一切，溶入基督徒生活現

²⁹ UVG, pp.289-91.

實裡去。

在這種觀念下，教會本身就可從世界中尋找自己的意義。拉內有一個很有名的說法，也是取自梵二的思想：教會是這個世界的救恩性聖事。拉內採用這個說法，恐怕是因為梵二大公會議最早也最合乎時代地用了這個教會學上的說法。對拉內來說，「世界的聖事」一詞的意義是：教會基本上是指向世界的。教會的角色應是藉自己的動力和目的，以顯示出原本更屬於這個支持教會本身存在的世界的動力和目的。這個世界內有罪惡，這是真的；但是教會內也有罪惡。教會去適應這個世界，並非要教會以某種形式來向一個邪惡的世界妥協。適應，更是教會自我淨化的一個過程，天主也正在淨化這個世界呢³⁰！

（三）恩寵

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

1930年代中期，拉內曾說過：真理和聖善的純「聖神」，對任何人來說都是有意義的。但是他把這個純聖神與天主的恩寵當成兩回事：天主只是按自己的意願，在祂樂意的時刻和地方，表現自己的仁慈；所以終究而論，天主只把祂的恩寵分施「在祂歷史性的啓示之內，在祂可見的教會之內，以及在祂可

³⁰ UVG, pp.297~9.

見的諸聖事性禮儀之內而已」。這樣的一個天主，召叫人「遠離那人本有的屬世氛圍，並引導人超越那天主替人設計好的路徑」。超性生活本身跟人的歷史性生活現實，是有很大差距的。舉個例子做為結論：一對結了婚的夫婦，即使他們彼此都因愛情而冒險地把自己完全交付給了對方，假如他們沒有因領受婚配聖事而獲致的特殊恩寵，這個愛情的結合並不圓滿³¹。

1941年，拉內開始使自己原本堅定不移的神學理論有了一點進展，而加深其特色。他指出下列說法在神學上是有可能的，也有其積極意義：首先，恩寵任何時候都總是存在的，並非只是現在才給、或是某個時刻才給；其次，這個恩寵可以使人在根本上改變，亦即藉著超性的存在結構（supernatural existential），而使人的良心受到感動。因此，在正式的有形教會之外，仍可尋得恩寵，因為天主在基督內的救援意願，是廣泛地遍及整個人類的歷史事實。拉內還認為下述說法在神學上也是可能的：人可以把自己在這個世界上的「本性」作為，提升到超性的層面³²。

到了1947年，拉內便已說出了下述觀念：恩寵真正、唯一具體能在這個世界上實現的場所，是在諸禮儀性聖事之中；至少對我們基督徒來說，具體的教會才是「我們能找到賜與恩寵的生活天主的唯一處所」。然而，縱然必須肯定聖神唯有在法定的教會內才能得到，恩寵仍然可以在每個人的生活中展現其蹤跡。兩年之後，拉內又進一步說：人的核心在某一信仰行為

³¹ *TI*, vol.3, pp.183~7, 275~6, 285.

³² *TI*, vol.1, pp.376~7；vol.3, pp.247~8, 289.

中超離這個世界；而這信仰行為暗含了貶低這本性世界，向另一「境界」做爆發式的開放³³。

1950年，拉內此時已經因為他愈來愈大眾化的文章而出名了。這一年，是他明白地把世界本身直接置入恩寵神學體系的一個里程碑之年。

「按教會訓導的觀點，我們生活於其間的這個世界，事實上是屬『超性界的』；換句話說，整體而論這個世界是註定要皈向超越這個世界的、位格化的、三位一體的天主的。整體而論，這個世界註定要邁向一個超性的目的：最初整個世界是籠罩在恩寵的氛圍之下，只不過後來整個墮落了……然而，這個世界仍然一直在賜與超性生活的天主的寵召之下，一直都有原始啓示的真光在照射；即使在基督來臨之前，仍然一直受到恩寵的激盪；最後，在基督內整個被救贖了。如此，整個本性界（nature，或譯大自然或自然界）原本就是蘊藏在超性界（supernature：或譯超自然界）的氛圍之中的。」

拉內接著寫說：在現世的秩序之下，人是為了恩寵的緣故而受造的。人能夠在自己的生活中體／經驗到聖神的恩寵，這聖神正是基督的聖神³⁴。

拉內一直努力描寫「恩寵與本性」或「恩寵與世界」的關係，到1959年可說又有深一步進展。當時，他是這樣了解恩寵的：

³³ *TI*, vol.2, pp.74~9, 87; vol.3, pp.78~80; vol.6, p.265.

³⁴ *TI*, vol.1, pp.80~1, 302~3; vol.3, pp.88~90; vol.4, p.214.

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

因為這個世界是一個整體的，所以基督的恩寵已經不能逆轉地，開始做「使整個現實世界邁向光榮的境界，亦即愈來愈走向天主自己的路上」的工作了。超性界與本性界間的關係，有如整體與部分間的關係一樣。如此，在現有的這個天主的救援工程中，只有當這個世界成了恩寵界內的一個因素時，這個世界才可能真正成爲一個整體：這個整體的實現，是本性界的末世性目標。天主願意一切都能整合入祂的恩寵之中，這個意願對基督徒來說，是指時時處處都是天主恩寵的核心所在，並非單單在有形的教會裡，或超脫現世的領域中，才可找到恩寵的核心所在。每一個真正的人類行爲，都已經使基督宗教教義的核心精神滿全了³⁵。

接著，1960 年代的前半期，拉內曾把恩寵描述成這個世界最終極的動力。此時，爲拉內最有意義的是，他引介了下述觀點：愛鄰人，是一個人使這個世界整體實現的具體方法；在此愛鄰人的行爲中，恩寵的天主會明顯地出現。在此，他強調主體與主體間位格性地愛對方（loving intersubjectivity），就是恩寵臨在的主要場合：這個強調對拉內來說是晚近的事，或許他是太遲了一點才發現這個真理。到了 1969 年，拉內才把上述的思想進展過程的心得做了綜合：

³⁵ *TI*, vol.4, pp.68, 129; *Chr. Com.*, pp.41, 47-50, 56-7, 68-9, 140.

「天主愛這個世界。祂的恩寵時時處處都在作用……即便是『俗』的地方亦然。這個恩寵就是天主向人做的自我分享；藉此恩寵，天主召喚人做個決定（可能這決定不是明顯而有意義的）：他是接受天主的自我給予而使自己的日常生活得以滿全呢，還是拒絕？（譯者按：當然，這個決定也可能是明顯而有意識地做的，但即使人並非明顯而有意識地做這決定，這個決定仍是來自天主的恩寵。）因為『俗』的一切仍奠基於天主的恩寵之上——天主也是人最深自我及其絕對未來的基礎。所以，以這個觀點來說，不可能真有一個像聖殿一樣的神聖領域存在，假如這神聖領域能完全自外於『俗化、缺少神的氛圍』的現世世界。惟當一個人向天主說罪惡式的『不』時，他才與天主的恩寵做了決定性地劃清界線³⁶。」

事實上，天主的恩寵，有時似乎比在特定的、制度性的、有範圍的宗教行動中，更真實地出現在俗化的日常生活中。可惜，按拉內指出，人們常犯一個悲劇性的錯誤：把這恩寵無限的存在範圍，縮小限制在聖事禮儀及教會這些小小的恩寵標記之上。這個說法，猶如我們在前面已經提到的，是可由拉內早期的神學思路直接推論而得的。1970年，拉內已做了如下的結論：

「恩寵只不過是受造人類的一切經驗、言行、痛苦等，最深層面的基礎，也是其最根本意義的所在；透過這

³⁶ *TI*, vol.6, pp.189~90; vol.7, pp.184; *Schr.*, vol.9, p.378; *The Christian of the Future*, pp.96~7; 並請參閱 *TI*, vol.5, p.439 ff.

些經驗、言行和痛苦等事實，人會逐漸走向一個發展的過程，會愈來愈意識到自己是一個人，真正的一個人。」

即使對耶穌的生命，我們也應該以這種較寬廣的恩寵氛圍來了解。耶穌在他所活過的一生中，曾付出了極大的愛情，這生命也屬於人類所擁有、並籠罩在恩寵氛圍中的廣大生命的一環。耶穌的聖神，基本上跟這世界的聖神是同一個。總之，這個世界「就是基督所屬的那一個世界」。這個世界的恩寵，就是使得教會及其七件禮儀聖事得以存在的同一恩寵；同理，耶穌本人也就可被視為是那召喚全體人類走向「肖似天主」的恩寵之聖事性存在的顯現³⁷。

結 論

Sacramentum Mundi 是拉內花了幾十年努力，建構起來的一套有系統的神學百科全書。這套作品早期寫成的部分，主要是由天主教會信理教條傳承中吸取材料，加以編纂而來的，聖經中的材料雖然不能說沒有，但採用的量顯然少而不夠明確。例如，當時編寫的基督論就是以加采東大公會議（Chalcedon：451A.D.）的決議為出發點來論述的，至於其他教會更廣泛的傳承，他不是沒有應用，但卻是按照他自己既定的目的加以取捨，選擇自己編寫的材料。直到 1950 年代的中期，拉內才開始關心基督徒在現代世界中的地位；也才開始憂心聖經詮釋學家、歷史家，以及信理神學家彼此之間造成的分歧。這些材料他晚近才加入這套有系統的神學百科全書中。

³⁷ UVG, pp.286~92；Schr., vol.9, pp.376~7。

此外，拉內也把來自當代新理念創造者所提的摩登材料放進去。他指出：由近代到當代的這幾十年歲月中，他自己所使用的「超驗神學」(transcendental philosophy)已經成為構思神學的基本方法了；但今後，或許還會有一種更新穎、視野更寬廣的一套哲學方法出現，被神學工作者用來建構明日的神學。

拉內神學思想發展的主導方向因何而來？雖然他的神學思想不斷地在演化變遷，但綜觀之，卻很明顯地是一個整體；是什麼因素促成這個事實？以筆者的觀點來看，有兩個主要因素：

首先，拉內從早期開始從事神學學術研究生涯時，就已給自己建立了一個牢不可破的基本哲學信念：形上學就是人類學(metaphysics is anthropology)。當然，到了1975年的今天，他已進一步公開承認：神學工作者，可以在許多不同的哲學體系中，選取自己所中意的，來建構自己的神學體系；在他自己方面，他似乎很中意「超驗派中的多瑪斯主義哲學」(transcendental Thomism)。

其次，他選擇「聖言降生成人」做為他建構自己神學體系的基本模式，在這模式下，導出大多數結論。雖然晚近他還建議把「十字架」或「最後審判」做為神學工作的起始立足點；但是對他自己來說，「聖言降生成人」仍然持續是他詮釋整個神學架構的主導因素。

拉內是以這樣一個神哲學的基本架構，來作為支撐許多彼此分歧的神學材料因素的主要力量；這個力量發揮了無比的作用，壓倒式地把一切的一切幾乎都涵蓋進來了。可是有時候仔細想想，拉內這樣的作法似乎把問題太單純化了一點。是的，每當我指出拉內的神學似乎有點太單純，任何一位拉內的學生

都會發出不以爲然的微笑：他們會向我展示拉內神學作品中全然相異的各色各樣的論題；他們也會把一件又一件不同性質的神學作品堆積到我們面前。然而，我仍然還會指出我的證據，以支持我的看法。

例如，拉內所描述的聖誕節、聖週五的主受難日、復活節、聖神降臨節等等，全都僅僅以「聖言降生成人」的基本模式來說明，並應用到現世生活之中；尤有甚者，拉內思想中的世界、其間的人類及歷史，乃至耶穌、教會和禮儀聖事，全都可用「降生性的天主恩寵」來了解。由此可知，拉內從事神學研究工作時，其基本心態受了下述兩個形上學的命題所主導：其一，真理不可能是複雜的；其二，一切存在的實有，都分享其最高實有，是最高實有某方面的展現。透過這兩個形上學基本原理，拉內神學思想所表達出來的面貌是：彼此相歧的異質因素，也可能聚合成一個整體。但是，有人會提出質疑：拉內是否忽略了形上學的第三個原理——存在界也有多元化的傾向。

總之，在過去的這三十年間，天主教神學已經在一片肥美的田野上生產出了各色各樣的新鮮、合理性的果實。許多在這片田野上不懈不倦地開墾耕耘的園丁中，有一位名字叫卡爾·拉內。他給我們示範了一種嶄新的研究教會、恩寵及世界的方法；也經提倡而促成了一個從事神學研究的新方式。因爲世界本身就擁有天主恩寵，所以每一個人的經驗都可能是啓示的「泉源」；同理，這經驗也可成爲神學研究工作的「素材」——至少可間接地採用。未來，社會科學也將和哲學一樣，成爲神學的婢女。拉內的神學思想已經向世人明示：可見恩寵的領域應該包括整個的現世世界本身。在人類生活的各種層面上，都能展

現這個世界逐漸天主化的現實，雖然所展現的面貌是多元的；不過，其中最清晰明顯的一個面貌，是展現在教會中、在聖事禮儀上，當然，尤其在耶穌基督身上。

教會、聖事禮儀，以及耶穌基督本身，是基督宗教的核心象徵：它們是從這個世界的恩寵性動力中，向世界及其中的人類及歷史發揮其實質功能；相對地，它們也明顯地表現出這個世界本身所擁有的恩寵性動力。

拉內的超驗基督論

潘永達

前 言

毫無疑問，在神學領域裡，耶穌基督是討論及爭論最多的對象。在面對祂親自所提問「你們說我是誰？」（瑪十六 15）時，我們猶如置身五里霧中而無法窺其堂奧。教會在歷史中，面對不同的時代環境，不斷地反省耶穌基督的奧蹟，因而有了各種不同的基督論¹。

本文中，我們嘗試介紹卡爾·拉內(Karl Rahner, 1904~1984)的超驗基督論(Transcendental Christology)。他的神學思想常是與牧靈工作有關，且向所有的文化開放。顯然地，他願意將神學由過去士林派的理論分析，帶入具體的生活情況中，來答覆人生命的種種問題。他的超驗基督論亦復如此，我們在其中所看到的，不只是有過去傳統上本質基督論的分析，也會看到他如何發揮作用性的一面；也不只看到從上而下(天主子降生)的基督論，也可看到人(包含耶穌)，如何追求那永恆的生命

¹ Joseph A. Fitzmyer, S. J. "The Biblical Commission and Christology"
Theological Studies 45 (1985) pp.407~479.

—從下而上的基督論。所以我們能夠說，在他的超驗基督論裡，拉內試圖綜合「本質」與「作用」，或「從上」與「從下」之二面的基督論。

本文分四部分介紹拉內的超驗基督論：

首先介紹拉內的超驗方法（Transcendental Method）。拉內的神學思想系統是奠基在他的哲學方法—超驗方法上；這是新士林哲學，在面對康德哲學時，所發展出來的形上學或知識論的方法，把這方法運用在神學領域上，則有了超驗神學（Transcendental Theology）；所以拉內的神學也可稱之為超驗神學²。

其次討論拉內的超驗人學（Transcendental Anthropology）。這是拉內的神學基礎之一，以人學做為神學的出發點。他如此做，是為指出人在信仰生活中的主動性（超驗性），不是被灌輸或被動的接納。

第三部分則更進一步指出，拉內如何藉超驗人學來探討耶穌基督，即說明他的超驗基督論。

最後，我們對他的基督論做一個批判。

一、拉內對超驗方法的探討

拉內在他的神學系統中所使用的超驗方法，乃源自近代以來幾位哲學大師—康德（Immanuel Kant, 1724~1804）、馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878~1944）、海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）的影響。分述如下：

² K. Rahner, "Reflections on Foundations of the Christian Faith", *Theology Digest* 28:3 (Fall 1980), p.210.

(一) 康德

在其《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) 一書完成後，不僅在當時的哲學潮流中有了劃時代的作用，給當時的教會也帶來了很大的震撼。一直到現在，康德的影響力仍不見衰微。此書所要討論的主題，乃理性如何可能獲得普遍而必然的知識，這也是對傳統理性的解釋做個批判。因為傳統哲學自笛卡兒以來，理性在認識作用上，幾乎達到無所不能的地步；另一方面，在英國有經驗主義—洛克 (J. Locke)、休謨 (D. Hume) 等，對理性的評價，與理性主義大不相同。他們認為，在認識作用上，感官經驗是認識作用的絕對條件，理性的角色不甚重要。於是康德要在當代這二大哲學思潮中作一總結，藉理性的批判來探討理性的功能，為的是把理性導入正軌，以求得普遍而必然的知識³。

如同經驗主義的看法，康德認為，認識真理必須以感官經驗為基礎。然而，若只憑感官經驗而無理性的作用，真理也不可能尋得。感官經驗，在認識的過程中，只提供質料 (the raw matter)，最後還是理性藉其先天 (a priori) 而有的範疇 (categories)，將感官所提供的質料，加以處理及綜合之後才建構成普遍而必然的知識 (即真理)。但康德也認為，理性的先天範疇固然是使知識成為可能的條件，然而理性必須依靠感官經驗所提供的質料。為此，凡是感官無法經驗到的，也不可能成為理性認識的對象。

³ 李震，〈康德與無神主義〉《哲學與文化月刊》第 140 期 (1986 年)，90 頁。

因此，為康德而論，傳統形上學所談的主題，如神、靈魂、物自身等，這些都是不可知的。康德《純粹理性批判》一書的主題，即是在探討這些先天的理性範疇，如何使知識成為可能。康德稱這種「探討認知主體內的認識條件」為超驗的探討⁴。

拉內雖然採用了康德的「超驗探討」，但卻不是完全緊隨著康德的觀念。拉內的超驗探討，除了有康德的「使知識成為可能的條件」之思想外，更是強調人主體內超越的存有活動，即人內在的超越性。這是拉內超越康德的地方，但這是來自馬雷夏的思想。

（二）馬雷夏

馬雷夏是站在士林哲學的立場，來反省康德《純粹理性批判》一書所遺留下來的問題。因為康德將理性的功能限制在以感官經驗為基礎，於是神、靈魂、物自身等這些非感官所能觸及的，理性就無法做肯定。按此康德思想來看，教會傳統哲學對上帝的證明不能成立，如此，教會的信仰便無法立足。事實上，康德雖然沒有否定上帝的存在（藉「實踐理性」來肯定），但十九世紀所發展出來的無神主義，卻是純粹理性批判對上帝的「不可知論」之向前推演。所以康德的「純粹理性批判」無意中為後來的無神主義鋪了一條大道⁵。

在這樣的挑戰之下，士林哲學不得不對康德的純粹理性批判做一深刻的反省，因而有了所謂新士林學派或超驗多瑪斯主

⁴ 沈清松，〈形上學〉（專欄）《哲學與文化月刊》第 100 期（1982 年），30 頁。

⁵ 參註 4。

義，馬雷夏即為此學派的領導人物。

多瑪斯(Thomas Aquinas, 1225~1274)在知識論的探討上，否定理性有先天的觀念，人生來猶如一塊白板，一切知識皆來自經驗。就這一方面而言，理智有了其被動的一面。但理智也有其主動的一面，它能夠由感官經驗所提供的個體資料，抽出其普遍的共同性，而形成普遍概念。但認識真理(客觀認識)而言，理智的抽象觀念必須要達到客體的事物上，此即是多瑪斯對真理的定義：「事物與理智的符應」。

多瑪斯雖然指出了理性的主動一面，但傳統士林哲學在談理性認識的作用上，比較傾向於以靜態或被動的觀點來看理性在認識過程中所扮演的角色，把理智看成一種收納器，知識猶如理智對對象的接受。但馬雷夏則以動態的觀點來探討理性，把理智視為一股衝力，把知識看成對對象的摘取⁶。

馬雷夏以理性的「判斷」(judgment)作用來肯定這一點。理性在認識作用的過程中有了抽象及判斷兩種行動。理性藉抽象作用，使由感官經驗所呈現的個體質料，抽出共相的形式(form)，如此我們才能求取知識的普遍性。但為求取客觀的認識，理性的判斷作用，將此普遍的共相形式歸諸於客體。按康德的思想，理性的認識作用，只能達到事物的現象(感官經驗提呈到理智前的現象)，並不能達到事物的本體—物自體。但馬雷夏認為，理性的認識作用並不止於此，它本身有一股衝力，將此共相歸諸於客體上，而達到主體(理智)與客體的符應，這符應關係的完成，才是真理的完成。

⁶ 袁廷棟，〈新士林哲學對客觀認識的解釋〉《哲學與文化月刊》第134期(1985年)，46~57頁。

此外，如果理性本身是一向前的衝力，常是指向事物的本體，它必不會只滿足於目前的客體之認識，在此一認識完成後，它指向另一個更深、更廣的認識。於是在這不斷地追求過程中，人的理性實際所要達到的目標，就是一個能使它滿足的絕對存有之真理⁷。

將馬雷夏與康德對照來看，二者都是對理性做超驗的探討，但二者不同之處是，康德的理性認識能力不能達到客體或越過感官的經驗，而馬雷夏的理性認識能力卻是一種不斷向前追求認識的衝力，不但達到客體的認識，且渴望達到對無限存有的認識。馬雷夏這理性超驗的能力，為後來的拉內提供了超驗方法的架構，拉內在其《聖言的傾聽者》(*Hearers of The Word*)⁸一書中，採取的方法架構即是馬雷夏的方法。只是馬雷夏以「判斷」來陳述，而拉內則以「疑問」(question)來陳述此超驗的方法。

(三) 海德格

影響拉內思想方法最深的哲學家，除了前面所提的馬雷夏之外，就是海德格了。其實拉內早期也曾問學於海德格。康德及馬雷夏的知識論，對超驗的探討，雖然啟發了拉內，但只是在理智層面上，而沒有完全落實在具體生命與實踐的層面⁹。拉

⁷ 同上。

⁸ 原文：*Hörer des Wortes*；英文：*Hearers of the Word* (trans. by R. Walls, London: Sheed and Ward, 1969)，德文 *Hörer* 可為單數亦可屬複數。

⁹ 陳文團，〈拉內對馬克斯主義的批判〉《神學論集》第 65 期（1985 秋），387 頁。

內願意把超驗的探討，擴延到人整體的存在活動上，他做如此的調整，乃由於傳統的人學將人視為二元，忽略了物質存在的一面。

海德格對拉內的影響，在於其「存在分析」（*existential analysis*）之哲學主題上。「存在分析」是早期海德格在其《存有與時間》（*Sein und Zeit*）一書中，對探討存有的一個起點，由此而指出存有的超越性。為海德格而論，探討形上學的存有，必須透過對問此問題的存有者—人—的存有結構之探討，方能獲得「存有」的真實意義。

在海德格的思想中，人是被投入在世界的存有，是被命定性地投入，人沒有選擇的權利。由於人的被投入，於是對自己的存在意義無法肯定，因而有了「掛念」（*Sorge*）。在這種存在的狀況下，人必須為自己的未來有所「設計」（*Entwurf*），為自己的存在賦予一種自己所選擇的意義和目的。如此，使人不斷地走出或超越自己。在這超越的歷程之中，死亡是人超越的終點，但卻在這死亡的時刻，人與存有有了接觸¹⁰，死亡的時刻即是人完成他自己超越的時刻。所以，在海德格的「存在分析」上，人按照他的存有結構，是不斷地在時間中向前開放或自我超越¹¹。

拉內在《聖言的傾聽者》以及其神學思想中，所慣常使用的「超自然存在基本狀況」（*supernatural existentiale*）之名詞，是有了海德格的思想；其次，拉內在其思想中，也採用了海德

¹⁰ 海德格之所以肯定死亡的積極面，乃因他本來就生活在信仰的氛圍中。

¹¹ 鄔昆如，《存在主義真相》（台北：幼獅，1975），125~140頁。

格的一些哲學名詞。

小 結

拉內在上述三位大哲學家的影響下，正如康德一樣，他願意指出，人在獲取一切知識（信仰的知識）時，在認知的客體內，需有一超驗的條件。如此，我們才能認識對象。但拉內的超驗條件是隨著馬雷夏而超越康德，是人內在（主體內）不斷向無限開放的活動。他也透過海德格指出超驗性是整體的超越，不只是指知性的超越。

二、拉內的超驗人學

在透過上述對拉內的超驗方法之探討後，我們願意更進一步說明，拉內如何在人學的領域中，發揮了他的超驗方法，而有所謂「超驗人學」。並且由此走入神學的領域¹²。

拉內的人學與神學是不可分割的，他的神學思想反省是以人學為出發點。這樣的一個出發點，實際上有它的歷史背景。過去的神學教科書，在談神學思想時，較偏向落在教會所制定的信理上加以分析，只著重於認知、理性、權威的層次¹³，忽略了神學真正所要達到的目標－將基督的救恩帶到人的生命層次。其次，康德以來所造成的信仰衝擊，也使拉內願意解決時代對教會信仰的挑戰。為此，我們可以說，拉內願意為教會的

¹² George S. Hendry 著，武金正、李秀華編譯，〈超驗方法－由康德到拉內〉，見本書 3~10 頁。

¹³ 黃鳳梧，〈梵二大公會議的啓示論〉《神學論集》第 39 期（1979 春），184 頁。

神學注入一股新的生命，使它與人所關心的切身問題－救恩－有所連繫。

拉內的人學仍以多瑪斯的人學為基礎，然後透過超驗方法加以闡揚。多瑪斯在講「人」的時候，是站在亞里斯多德形質理論的基礎上，但超越了亞里斯多德。為亞氏而論，在存在的領域中，每一件存在的事物裡，都有形式與質料二種元素¹⁴。靈魂與肉體就是人的二種元素，靈魂是形式，肉體是質料，二者不可分，但這不可分性卻與多瑪斯的不可分性有所不同；同時，亞氏並不承認靈魂的不死性¹⁵，不死的是「心智」（*nous*），但是亞氏認為，心智不屬於靈魂，二者不同。

為多瑪斯而論，人有了精神與肉體兩個形上原理，是一個實體，不是由兩個實體合成一個人，所以多瑪斯稱它們為「不圓滿的實體」（*incomplete substance*）。雖然人的靈魂，在人死後還能生存，可是嚴格地說來，當它是在與肉體分離的狀態下的時候，它不是一個有位格的人。一個有位格的人，是一具有理性的圓滿實體¹⁶。

拉內也是循此「精神與肉體」的概念來說明他的人學，但他認為人是降生在世間的精神（*Spirit in the world*），肉體則是人精神在時空中的表達。實際上，當我們對一個人，或面對自己的時候，我們所面對的是一降生的精神，並非只是一具有肉體的人而已，人是具有肉體的精神；也是具有精神的肉體。由

¹⁴ 鄔昆如，《西洋哲學史》（台北：正中，1974年三版），164頁。

¹⁵ F. C. Copleston 著，胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》（台南：碧岳學社，1974），184頁。

¹⁶ 同上，175頁。

此，我們可以看出拉內對人一體性的強調，這與過去的傳統人學不同。

人因為是一降生在世的精神，此精神體本身有了超越性，所以人有了超越的能力。但是這精神的超越能力並非是獨立發展，與人的物質生活幅度沒有一點關係。人既然是降生在「世界」中的精神，則人所擁有的物質部分（肉體）也參與了精神的超越活動，物質朝向精神發展。於是拉內而言，人整個的存有都在進行超越的活動。

人存有的超越活動是在我們的歷史過程中表現出來。前面已提過，人是降生在世界的精神，人與歷史活動不可分割；我們在歷史的活動過程中，對某一存有的探討，或某一個別行為，都是精神的超越活動之一環；在這歷史的活動中—人的超越活動中—人尋求自我的實現、自我的完成。然而，誠如馬雷夏所主張的，在無限的追求中，人的理性為的是尋求無限存有。同樣，拉內也認為，人在歷史超越過程中，對某一存有所做的肯定，或吾人某一特定的行為，只是得到一時的肯定或意義；人的精神超越性還是向前追求—更圓滿的存有意義，於是我們能夠這樣肯定¹⁷：人在某特定的存有肯定中，已隱含著對絕對存有的肯定，因為唯有如此，才能使人的超越活動得到圓滿的實現。

在人的超越歷程中，自由意識是存有超越活動的根本，因為人是降生的精神，所以有了自由意識，藉著它，人在自己的行動中，尋求自我的實現，走向絕對的存有。如此，拉內的超

¹⁷ 溫保祿，〈上主之言的諦聽者〉，見本書 98~127 頁。

越活動並非是盲目進行，而是在走向絕對的目標—無限的存有。這也即是說，人無時無刻不在走向無限的生命，向絕對存有開放。

綜觀拉內對人的看法，人是降生物質（肉體）中的精神，在歷史的過程中，精神透過其自身的自由意識，在實際生活的每一抉擇中，不斷地超越自己¹⁸，向絕對存有開放。最後，人這種超越活動所追求的無非即是在無限存有中完成自身的實現。所以人的整個存有結構，是在渴求與絕對的存有相遇。這是拉內超驗人學的中心思想。

但是，就哲學的觀點而論，雖能指出人的存在是在走向一絕對的存有，且能肯定此「絕對的存有」存在，但是我們對這絕對存有仍然無法清楚知道「它」是什麼？「它」與我們是否有所接觸？於是人只能聆聽，是否此絕對的存有曾在人類的歷史中出現或表示過什麼¹⁹？把這個「聆聽」放在信仰中來了解的話，即是說：人在歷史中不斷地尋找天主的啓示。拉內即是由此把超驗的人學帶入神學的領域，而稱之為超驗神學。

三、拉內的超驗基督論

拉內在超驗人學所得到的結論「人存有的超越活動，使人在歷史中聆聽絕對存有的訊息」，已經不是哲學領域所能答覆的問題，這是神學所要解答的。拉內也即是由此問題的導引，連結了超驗哲學與神學，做為神學探討的出發點。

¹⁸ 拉內的此一思想，實已受海德格的影響。

¹⁹ 董席爾（J. F. Donceel）著，劉德生譯，〈基督學與人學〉《哲學與文化月刊》第 147 期（1986 年），58~59 頁。

在這超驗人學的基礎上，拉內首先用神學的角度來詮釋人的超越活動。他指出，人是在天主「自我表達」(self-expression)的過程中所創造的，天主按其絕對的自由，願意把自己的內在生命—愛—通傳給人。既然人是天主自我通傳的對象，則人整體的存有結構從受造之初，就隨時準備接受天主的自我通傳。如果從人存有角度來看天主的自我通傳，則人從受造之初，在人的存有結構內(或存有的最深處)「擁有」了天主的創造「意願」，因這意願的召喚或推動，人對天主有了嚮往。

由於天主的召喚，人透過其精神的超越性，在個人的行為上，做自由的答覆，逐步地接受天主的自我通傳。又因為人的存有結構是按此「意願」而受造，所以人能夠在自己的心靈深處體驗到這「召喚」的奧秘。此非受造本體所應有，是天主的恩寵加於人本性上，是超性的恩賜。拉內稱此「人因有了天主的意願內含於人的存有結構內，而使人走向天主」的存在狀況為「超自然存在基本狀況」。

因為人有了「超自然存在基本狀況」，於是整個人類的歷史是一尋求「天主自我通傳」的歷史，在這歷史中，天主不斷地走出祂自己，向外自我顯示。同樣地，人因著天主的召喚及推動，不斷地在自己的歷史中，接受天主的自我通傳，逐步地自我超越，追求自我的實現。

再者，我們可以把這種人類歷史觀擴延到整個宇宙歷史來講。按拉內對宇宙的了解，宇宙相當繁雜，但由基督徒的信仰來看宇宙間的一切事物，無論天上或地下，物質或精神的，皆來自一根源，即由天主所造。這形形色色的宇宙，因著這同一的根源，形成一個整體。宇宙即在這整體中進展，且將達到同

一的終點。而人是在宇宙中形成一整體的典型²⁰，他同時含有物質與精神的生活面。

物質與精神在人的生命中，交織在一起，不可分離。就整體宇宙來看，其進展乃是物質朝向精神發展，而人是宇宙歷史發展的橋樑。為此，宇宙是透過人的自我超越而進化，宇宙亦是在向絕對者－天主－進行進化。拉內的這一觀點，事實上來自德日進的宇宙進化觀²¹。

如果人在歷史中尋求天主的自我給予－絕對的存有，且天主按其自由意願，願意將自己完全顯示給人類，這是絕對自由的愛，則天主最後必會在人的歷史中出現；何況人憑著自己有限的力量，是無法達到這絕對存有的生命，唯有天主自己向人間通傳自己，人才能達到其所渴求的目標，所以這完全是出自天主的恩惠。

當天主按其意願，在人間通傳祂自己的時候，只有藉具有精神生命幅度的人出現，因為自我通傳是假定在自由上，並非強迫性的接受。而在世界歷史中，唯有人才能自由接受天主的自我通傳。幾時天主的自我通傳透過歷史中的人物出現時，這位接受天主自我通傳的人，即是人在歷史中所欲找尋的絕對存有。在「他」身上人真實地與天主的無限生命相遇；同時也即是在他身上，人完成了自我超越的實現。

在這歷史中天主自我通傳的「事件」上，拉內也面對教會

²⁰ K. Rahner, "Christology and an Evolutionary World View", *Theology Digest* 28:3 (Fall 1980), p.215.

²¹ K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (trans. W. Dych, New York: Seabury, 1979), pp.179-203.

神學歷史一直爭論的基督論問題：二性一位²²。因為這位天主自我通傳者，必須是同時擁有「兩種」生命的存有，除非他有了天主的生命，否則我們不能說，天主已在人類的歷史中，真實地將祂自己「賜予」人類；同樣，他必須有了人的生命，我們才能夠說，人的自我超越已經達到了頂點，在天主的生命中得到自我實現的圓滿。所以在同一位格的人身上，他應該是天主也是人，是天主自我通傳的接受者也是施予者。

拉內為解決這二性一位的問題，他運用了辯證法²³。天主的自我顯示有兩個「階段」：一是在自己的永恆生命內，另一是自永恆生命內向外顯示。在這自我顯示的過程中，天主能夠自我空虛（by emptying himself）²⁴或自我捨棄（by dispossessing himself），而在不改變自己永恆生命之下，能夠成為與自己不同的另一位。

於是，在第一「階段」的自我顯示中有了第二位；在第二「階段」的顯示中，第二位自我捨棄並「取納」（to assume）祂所創造的人性，而成為祂自己的「實有」（reality）。但我們不能說，第二位取納事先已被創造好的人性，然後才進入這人性內，如同幻象論所謂「只是穿上外衣」而已。他是真實地屬於歷史中的一位，天主與人的生命在他身上合成一位，是天主與人同在的典型。

²² 參閱：張春申，〈教會歷史中的基督論〉《神學論集》第 67、70、71 期（1986 春、1986 冬、1987 春）。

²³ K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, pp.212~228.

²⁴ 參閱：黃懷秋，〈斐二 6~11 中的「先存性」問題〉《神學論集》第 71 期（1987 春），59~71 頁。

從以上所討論的，我們已經可以看出拉內在其超驗基督論裡所要表達的主要思想。人的存有結構是按天主自我通傳的意願創造，因著這天主的意願在人存有深處召喚，人不斷地自我超越，以準備接受天主的自我通傳。然而，人因為是有限的，最後還是天主的自我恩賜，把自己自我通傳於歷史中，祂在特定的人身上通傳祂自己。

而這位承受天主自我通傳的人，則是人類自我超越達到圓滿的典範，與天主合而為一，一切人透過他，接受天主的通傳，來完成自我實現。所以，人內在的結構，需要的就是這位天主在歷史中的自我通傳於他的人，也就是教會在信仰中所肯定的耶穌基督。如此我們可以說，人是因著耶穌基督而受造，在我們的存有結構中，我們不僅需要祂，而且也一直在朝向祂而進行自我超越。如此，則我們的存在狀況是一「準備接納耶穌基督的存在基本狀況」。拉內即由此觀點稱非基督徒為「無名基督徒」，雖然他們還不認識基督，但有了成為基督徒的存在基本狀況。

拉內在他的超驗基督論中，最後要解決的問題是，我們如何在歷史人物－耶穌的生活中，看出祂即是人所找尋的天主自我通傳的啓示者？基本上，超驗的方法不在證明歷史的耶穌是天主自我通傳的啓示者²⁵，我們說他是，是基於信仰中的肯定。但我們還是要問，究竟在這一位納匝肋人耶穌身上，我們看到了什麼，使我們相信祂就是我們所渴望的救主基督？換言之，我們應該指出耶穌是如何答覆人存有最深處的渴望。

²⁵ K. Rahner, "Transcendental Theology", *Sacramentum Mundi* (New York: Herder and Herder, 1970), vol.6, pp.287-289。

拉內也深知此問題的限制性，即我們無法獲得有關歷史耶穌的完整資料。因為福音是信仰的表達，不是純歷史的記錄。然而，我們仍然可以從中取得一些可靠的歷史，做為我們相信耶穌的歷史根基。其次，他也認為歷史的根基與我們的信仰是不可分離，除非我們有了信仰，我們無法肯定此歷史的基礎；同樣地，除非我們有此歷史的根基，我們無法憑空去相信耶穌，信仰的基督也因而只是我們意識中創造出來的人物。如果我們有了這歷史的基礎，我們的超驗性便在這歷史的基礎上，實現它的渴求，承認耶穌即是我們的救主²⁶。

在此假定之下，拉內從兩方面來探討：即從耶穌的宣講，以及祂的死亡、復活中，是否能夠讓我們看出一些因素（歷史的基礎），使我們相信祂就是使我們達到自我實現的圓滿點，而肯定祂是我們的救主。

耶穌一生宣講的主題是天國的來臨，這是耶穌當代猶太人所關心的切身問題，耶穌所宣講的天國有其獨特性。此獨特性乃是基於他內在的自我意識，他意識到自己與父有特殊的關係，他的父如今在他的身上進到人間，他願意將這父子的關係以言行為別人表達出來，這外在的表達就是天國的來臨。當聽者面對耶穌的宣講時，他們體驗到天主的國已經在他的言行中來到人間，是一決定性的時刻。人面對天主決定性救恩的出現，必須做一徹底的抉擇。這是以前先知們所沒有作過的宣講，先知們雖然也宣講，但從來不像耶穌，宣稱其宣講是「天主來臨的決定性時刻」；非但先前沒有人如此宣講過，以後也不會有

²⁶ K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, p.237 f.

超越他的宣講。

耶穌的生命與所宣講的主題，基本上融合為一。在他的宣講中，天國的來臨即表達了他的生命，是天主以獨特方式出現在他的生命中，以致形成了前所未有的父子關係。當耶穌最後在面對死亡的審判時，他選擇在他生命中出現的天主，在面對死亡時刻的抉擇，他完全將自己生命依附在天主的生命中。

從超驗的人學來看，耶穌是人類歷史中第一位達到自我超越的頂點，在天主的生命中完成了自我實現；也是天主在他身上絕對地進到人間。為宗徒而言，雖然他們在與耶穌相處時看不出他是基督，但是耶穌宣講的特點使他們在復活信仰光照下，回顧歷史中的耶穌時，他們因而相信他在歷史中就已經是救主基督。為今日的人而論，耶穌的宣講，使我們體驗到，無限的天主如今在耶穌身上將自己通傳給我們，於是我們願意相信他是我們的救主。

至於有關耶穌復活的問題，拉內首先指出，人的生命總是要求永恆的確定性（*eternal validity*），它不應是時間中（歷史）生命長期的持續，如果人的生命只是企圖在時間內永恆的生存，則無法達到生命圓滿的意義。事實上，每人都渴望自己的生命有一最後的圓滿，這是整個生命的完成，是一終極且確定的存在狀況，但這一存在狀況並非與人在時間中的生命有所分離，好像是兩種不同的生命，而是同一生命。此生命在歷史的過程中，業已開始渴求及實現自己的確定性，人的精神與自由在歷史中的超越活動，即是在實現這最後的確定性，而死亡的時刻，是人在實現自己生命確定性的過程中，所必須面對的最後決定時刻，透過最後決定來完成自己生命的實現。

拉內稱這「人在歷史中對永恆確定性生命的追求」為超驗的復活經驗。但是，假如死亡是生命的結束，則人面對死亡的經驗，如何擁有整體生命的確定性？於是人最後所渴求的是被天主所接納及肯定。所以，人的復活也就是過去的生命，如今被天主接納及肯定。

人有了這超驗性復活的經驗，於是在歷史中就會找尋是否有一位復活的人？這超驗性最後在耶穌的復活上得到了肯定，他給了我們復活的保證及許諾。但是，耶穌的復活不屬於歷史時空的事件，人之所以能肯定他的復活，實在是因為有了這超驗性。宗徒們也因著這基礎，在經驗到耶穌的復活，於是肯定耶穌即是救主基督。對於我們，雖然沒有經驗到耶穌的復活，但因為我們有宗徒傳下來的復活基督的經驗，這可做為我們超驗性歷史基礎，肯定耶穌是我們復活的保證，因而肯定耶穌是我們的救主。

總之，拉內在其超驗基督論思想上，先肯定人主體內有了對耶穌基督超驗的體認，這超驗性促使我們走向歷史中的耶穌基督。為此，我們可以說，基督徒的宣講，是把內在於人心靈深處的「超驗基督」，透過見證，使之明顯地表達出來。此超驗基督，即是拉內思想中的超自然存在基本狀況。

四、超驗基督論的批判

綜觀拉內的基督論他所運用的超驗方法在基督論的歷史上，足以構成里程碑。此雖不在他超驗基督論的思想內容上，但毫無疑問地，他把基督論的方向向前推進一步。賈士伯

(Walter Kasper) 在他的基督論裡²⁷，談到當代基督論的基本潮流時，將他列屬於加采東大公會議基督論之結束，而開創另一新局面的人物之一。如果加采東大公會議所表達的基督論，是一從上而下，以天主子降生為人做為出發點，則拉內的基督論有意把這由加采東傳延下來的本質分析，轉到對人存在意義上做作用性的探討。於是，在他的基督論裡，我們能夠體會到「天主－耶穌基督－人－宇宙」之間存有性的關係，人也藉著耶穌，在宇宙或歷史的進展過程中，找到了存在性的意義。他這探討的方向，使我們注意到神學不應與人有任何的分離。

其次，從他對基督的探討中，可以看得出他勇於面對時代學術而尋求開放，不是站在護教的態度上來固守教會的傳統，而是尋求溝通。如他採用了康德、黑格爾、海德格等人的思想，雖然未完全成功，但這種開放的態度也是他的偉大之處。

如果我們從牧靈的角度來看他的基督論，他所提的在每人的心靈深處，都有了「超驗的基督」，則能使我們反省到傳教的使命，如何使含有「超驗基督」的文化走向一基督化的領域。

然而，拉內固然在基督論方面開拓了一新的領域，然而這超驗的基督論也有其值得商榷之處：

首先，拉內是以新士林哲學的超驗人學來完全他的基督論。超驗人學所探討的重點，仍然著重在個別主體性的超越。於是，拉內在討論歷史的耶穌時，將耶穌的宣講、生活及死亡，做為耶穌實現此自我超越的圓滿完成，他完全接納天主或被天主接納的表現。事實上，耶穌的世上生活，是一多層面的交往，

²⁷ W. Kasper, *Jesus the Christ* (trans. V. Green, New York : Paulist Press, 1976), p.17.

有歷史的幅度，亦有社會的幅度，他的生活、宣講與死亡均與當時的複雜環境息息相關。因此，耶穌一生所傳達的救援訊息，他之能被意識、反省以及傳達，均是耶穌在面對民衆，面對社會時完成，可能不是單單靠他「主體內的超越活動」所能完成。所以，拉內在這方面似乎太偏於個別主體性及依附超驗的形上推理，然後把歷史的耶穌引入他的系統中，來完成他的「理想」—超驗基督論。

其次，如果我們回顧歷史或社會，在每一個時代裡，都出現了惡的社會事實，面對這樣的一個情況，超驗的基督論如何以「自我超越」的實現來詮釋這種社會的事實—惡的狀況！似乎只有從耶穌的歷史生活中去尋求問題的解決。

結 論

教會因著其本身的性質，常應面對時代的問題，為世界提供救恩的喜訊。透過梵二大公會議，教會對自己向外宣講的使命，有了更深的體認，現今正積極地走向世界。然而，為使教會常能維持活躍而為世界服務，且能在面對現代的種種問題時，不失自己的身分或角色，則必須不斷地回到她的根源—耶穌基督，對祂加以反省，為自己找出一合乎耶穌所要求的「道路」²⁸。如此，我們可以了解，何以梵二大公會議是以教會為討論的主題，但梵二之後，基督論卻如雨後春筍般地出現²⁹。

拉內的超驗基督論，也是梵二大公會議之後基督論的主流

²⁸ 同上，p.16。

²⁹ F. S. Fiorenza 著，鄭文卿譯，〈梵二以後的基督論〉《神學論集》第51期（1982春），49頁。

之一³⁰。他藉新士林哲學的超驗方法，經由人學，走入基督論的領域。我們在這篇文章裡已指出，他的超驗方法是來自近代哲學家的啓發，尤其是新林哲學派的領導人馬雷夏，指出人主體內先天的超驗性。拉內即是根據此主體內的超驗性，進而在人學上來說明，人在生活中因著超驗性而有了自我的超驗活動，向無限開放，尋找絕對的存有。

最後，拉內從神學的角度，把人這自我超越的活動帶入基督論的領域，人之所以有此超驗性或自我超越的活動，係因天主在人心靈深處的召喚。此召喚從人受造之初即有，是人的超性基本狀況。但為使人的超越活動達到圓滿的實現，不是人憑己力所能完成，最後還是天主在人間的自我給予，「取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人」（斐二 7），將自己的生命通傳給人。而這位接受天主自我通傳的人，也即是人類與宇宙歷史中第一位自我超越，達到頂點的人，以後的人就在他身上得到了無限的生命。如今，我們在歷史的耶穌身上，體驗到了他就是天主在人間自我通傳的人，因而我們肯定他是救主基督。

拉內雖然運用了如此有系統性的超驗方法來探討耶穌基督，但誠如我們在前言中所指出的，耶穌基督本身是一個奧蹟，縱使像拉內這樣花費如此大的心血，仍然無法完整地表達出耶穌的全貌。但他願意把基督論落實在牧靈工作上，來回答人存在的意義，已為我們樹立了神學探討的楷模，這也是他對教會貢獻的地方。

³⁰ 同上。

還原和進化的奧秘之道

拉內和德日進的基督論

武金正

導 言

巴斯噶（Blaise Pascal，1623~1662）有句名言：「心靈有其理由，而理性卻無法理解之。¹」始料未及，這句話竟成為新時代靈修和知識分道揚鑣的里程碑。它點出中古世紀後人追求真理的片斷，自是留給近代二元論的迷思：人面臨思考的林林總總、形形色色的二分法，諸如「理性主義」和「經驗主義」、「有神主義」和「無神主義」……等，無形中形成一道以自我為絕對中心的合理化看法，此勢必與其它的觀點勢不兩立。這合理化於後現代之際，更躍居令人矚目的新潮流。

然而，當科技越倚重專業，知識便益形細分，人反而越渴求關係，越渴望人的整體性。於是人又再度傾力重建起世界、生命的碎片來。維根斯坦（Ludwig J. J. Wittgenstein，1889~1951）

¹ “Le coeur a des raisons que la raison ne connaît point”, Blaise Pascal, *Penseés*, A. J. Krailsheimner (eng. tr.) (Baltimore: Penguin), 1966, p.423. “The heart has its reasons of which reason knows nothing”.

就曾明明白白指出：惟當我們以神的觀點，才得窺世界的整體²。

人在尋求整體時，若採理性為根基的途徑，此時就方法而論，每種思考均需找著合宜自己的思路。基本上，有兩種主流方法：「演繹法」和「歸納法」。演繹是以普遍的原則為基礎推衍出結論，其成敗關乎每步的推論是否正確。而歸納是自各種經驗中尋得共同點，並建構假設作為其思考的準則，這方法的主要問題在於無法達致普遍性和必然性，是以，假設遂成為其「信念」的肯定。

事實上，自此兩種方法，曾萌生多采多姿的綜合和整合，例如：康德（Immanuel Kant，1724~1804）的「超驗法」、黑格爾（George W. F. Hegel，1770~1831）的「辯證法」、胡塞爾（Edmund Husserl，1859~1938）的「現象學」……等等。他們的共通點，在於找出演繹法的形上學基礎，即認知的條件，或變化的普遍結構，用來指定經驗發展的方向。至於「至一」或「物自身」是什麼？帶領人類歷史的「絕對」又是什麼？是精神（黑格爾）或物質（馬克思 Karl Marx，1818~1883），或是從物質到生命進化之第三者的生命？則莫衷一是。

眾所周知，人如何追求生命的整體性，這向來是每位宗教人的渴求和經驗。囿限於篇幅，本文的焦點僅著眼於拉內（Karl Rahner，1904~1984）和德日進兩位。拉內探尋人生的奧秘，亦即有限與無限的會晤，也是體驗神秘還原之道；而德日進則肯定人是物質的心靈，是宇宙進化過程的成果。試問他們兩者的還原和進化的神秘之道，是否有其連關之道？其實，他們所肯

² vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan), 1962, 6.42; 6.44; 6.4312; 6.522.

定的，咸以「道成肉身」為中心，這奧秘究竟該怎樣了悟？既然兩者均認定基督是人的完美、完善形象，那麼，進化的基督論又是什麼？

全篇首先試圖了解拉內的還原奧秘之道為何；它與其基督論有何建構的關係；繼而，嘗試重建拉內的觀點，進而指出他和德日進的進化基督論有何異同處。

壹、拉內奧秘教導的基本觀念

「奧秘教導」(mystagogy)是拉內早期翻譯並註解《初期基督徒的靈修》(*Aszese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss*)一書時，首次碰觸的主題，但要到1960年才真正發展為其重要的觀念之一。在這過程中，拉內蒙受其長兄胡果·拉內(Hugo Rahner, 1900~1968)的若干影響。其長兄是位赫赫有名的教會史學家(專門鑽研教父)。他曾在其《基督信仰詮釋希臘神話》著作中，點出奧秘的重要性：「奧秘對基督靈修來說，是一個原始的基礎和變動的首要因素」³。這些基本觀念，遂在拉內的

³ 參考：武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》(台北：光啓，2000)，91頁；“Christian mystagogy is the effort to mediate to oneself or, more properly, to another in as clear and as comprehensive way as possible the experience of our pre-given pneumatic existence. Christian mystagogy also refers to the attempt to render comprehensible the fact that a person’s ‘mystical’ experience of the spirit has been historically and irreversibly confirmed in Jesus Christ”, in Paul M. Zulehner, *Zur Theologie der Seelsorge heute: Im Gespräch mit Karl Rahner* (Düsseldorf: Patmos), 1984, p.51; see: K. Rahner, “Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie”, in *Handbuch der Pastoraltheologie III* (Freiburg u.a.: Herder), 1966, pp.269~271; see also: Declan Marmion,

深入反省中，蛻變為新奧秘的教導，即「奧秘的還原」(reductio in mysterium)⁴。

還原不是憑一己的經驗，屢經嘗試和失敗 (try and error) 而摸索出來的；亦非全然被動靠類似演繹法所囊獲的結果；而是在經驗中發現並重建奧秘所烙下的痕跡，因而認出回歸奧秘所引導的路程。這乃是人生命中需要解碼的密碼。職是之故，還原的經驗是紮根於形上學思考哲學，並在信仰內作神學。而該無限的奧秘，是將人的哲學思索、宗教信仰，在人的靈修體驗中結晶起來。

A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner (Louvain: Peeters Press), 1998, pp.262~265. (Hereafter: D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*).

⁴ D. Marmion 說明拉內靈修的主要觀念時，特別綜合其奧秘主義，其包含兩方面：經驗本身和其系統的表達。See: Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*, p.95, footnote Nr.165. In the words of Karl Rahner: “An experience, the interior meeting and union of a person with the divine infinity that sustains him or her and all other being”, and “The attempt to give a systematic exposition of this experience of reflection upon it hence a scientific discipline. “Mysticism” in *Theological Dictionary*, ed. by K. Rahner, H. Vorgrimler, eng. tr. by R. Strachan (N.Y.: Herder), 13th ed., 1981. 如此，奧秘包含神秘的超拔和日常生活中所肯定的「神在萬物」的經驗，see: Harvey D. Egan, “Karl Rahner: Theologian of the Spiritual Exercises”, in *Thought* 67 (1992) 257~270，至於還原 (reductio) 與演繹 (deductio) 和歸納 (inductio) 有何異同，參考：武金正著，〈啟示與醒悟的奧秘之道〉《輔仁宗教研究》7 (台北：輔大宗教學系，2003 夏)，45~74 頁。

經驗的出發點是在世界中的精神認識自己存有。當主體透過與世界中的客體建立關係，他（她）體認到自己是具有自由的精神，即具有選擇能力的主體；故以建立關係為起點，它是接觸世界的感官質料⁵。

早在經驗主義的代表洛克(John Locke, 1632~1704)之先，多瑪斯(Thomas Aquinas, 約 1225~1274) 早已肯定：「對客觀性的內容來說，人的精神甫自出生就彷彿未經著墨的白板。」因而周遭的世界，經過五官的經驗遂能成為其可能的內容，即從外在的感官成為精神的對象，繼而能形成想像和記憶，這就是理性活動的原料。如此，精神在理性活動中，將本來深根於世界的記憶引發為想像，因而超越客觀的世界界限，成為普遍真理的建構，這就是「抽象」(abstraction)的過程⁶。

如果我們將這知識論的過程置於上述的說法，有如拉內在《世界中的精神》和《聖言的傾聽者》所言的，那麼，人就成為「在此」的「精神」，有「固定」的出發點和「開放」的可能性，這「固定」和「開放」的活動限度，即建立在「發問」

⁵ See: K. Rahner, P. Overhagen, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg u.a.: Herder), 1961, pp.49~53 (Hereafter: K. Rahner, P. Overhagen: Hominisation), “Und darum ist ihre Leiblichkeit notwendig ein Moment ihrer Geistwerdung, also nicht das Geistfremde, sondern ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst” (p.52 f.); see also: Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (N.Y.: Orbis Books), 1999, pp.188~195.

⁶ See: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Complete English Edition in five volumes, I, 9. 79, a. 2 and a. 4 (Westminster, Md: Christian Classics), 1961.

上；而提問題包含這兩個因素，因為設定了現況的問題才需要尋覓答案。

如此說來，提問遂成為思考的「超驗條件」（transcendental condition）⁷，因為它包含所有的知識層面，從最具體的感性到最抽象的思辨範疇，皆能置於「問題」中來了解和處理。當然，視問題為超驗條件雖有其無窮的動態，但同時也不容忽視其具體的限度。而每個問題都有其顯題和隱題的視域。

因此，在提問題中遂呈現多面向的辯證過程：知識的客觀結構和動態的精神；生活中的存有（existential）和存在（existentiell）；超越（transcendent）和範疇（categories）；以及恩寵和自然。

總而言之，拉內奧秘之道的探索，乃是有限的奧秘（人）體驗到與無限奧秘的會晤。在該經驗中，精神本身雖是開放的，但因與世界結合，超越的活動便受到固定化、具體化。為此，就觀念而言，精神和世界是對立的，可是在真實生活裡，卻因此張力展現了活躍的辯證；或按普齊瓦拉（E. Przywara，1889~1972）的看法，將對立視為「內在」和「超越」關係之了解的「韻律」（Rythmus），即「存有者的類比」（analogia entis）。

這樣，無論在知識的提問或在生活中的奧秘體驗，人面對的是「奧秘」的「更偉大」（semper maior），而人深入之，就

⁷ 康德賦予「超驗」一個定義：「我稱一切知識為超驗的，此知識不以客體為事，而以我人對客體之認識方式為事，探究此項認識如何先天可能。」I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in 10 Bänden, hg. von W. Weischedel (Darmstadt), 1968, Bd. 3, B 25.

是「奧秘的還原」。

貳、拉內的奧秘還原

從拉內的《世界中的精神》一書中得窺，他已走出哲學反省的巢臼，進而拓展到宗教學、神學的領域。有限與無限的超越成爲對奧秘開放的肯定：人是啓示的傾聽者，是在每個人的歷史中以及與他人的關懷中，認出他是被給予的，並答覆之⁸。

當人相信所願望的能得到滿全時，人就肯定「神」在他的生活中存在。換言之，如果超越是所有限度的包含者，那麼神也是所有人冀望的完滿。然而，何以人卻不能說明「神」呢？乃因人的看法是相對的，易隨改變條件的觀點而逐流。而神的「是」不若我們存在的樣子；神的「愛」也不似人愛的方式，這乃是奧秘在啓示中顯示其「否定」（*via negationis*）的要素。

當人在類比法中體認到神的「位格」與人的位格截然不同時，遂恍悟神的「自由」是不能被定義的。再者，人對神的見解，礙於其存有的判斷、歷史的因素……等，在在都是支離破碎、暫時的，故仍大有發展、改變的餘地。

「超越」蛻變爲「奧秘」，顯示出宗教學和神學的用意，雖然「神」在拉內的哲、神學中佔有一席之地，也經常與超越和奧秘相互運用，可是當「奧秘」的想法備受矚目，尤其與非

⁸ See: Bert van der Heijden, *Karl Rahner : Darstellung und Kritik seiner Grund-positionen* (Einsiedeln : Johannes Verlag), 1973, pp. 155~156 (Hereafter: B. D. Heijden, K. Rahner); see also: Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner: Leben – Denken – Werke* (München), 1962, pp.51 ff.

基督宗教交談時，「神」字也與「生活意義」交相使用⁹。如此，傾聽可謂人對關懷生命的根源所懷有的一種恭敬態度；但若落實到具體的經驗和生活意義的答覆時，則不同的宗教有其差異性。甚至在天主教會內也不乏可商榷的問題，比如：如何辨別啓示的性質，以及如何評估「範疇性的」（kategorial）和「私人性的」啓示。

的確，在聖經內外都有「超拔」（ecstasy）和「榮福直觀」（visio beata）的可能性，但主要是怎樣辨別之。拉內肯定：其他的啓示和「基督徒性」（apostolic）的啓示應該有「本質上」、「品質上」的差別，因為在基督內的啓示才是完滿的¹⁰。

在基督來臨之前，世界和救恩史還是開放的，因為尚未有

⁹ See: K. Rahner, "Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatic" (pp.127~144); "Atheism and Implicit Christianity" (pp.145~164); "Christian Humanism", all are in *Theological Investigations*, vol. 9 (London: DLT), 1972; see also: H. D. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism", in *Theological Studies* 39 (1978) 399~426; see also : Elmar Klinger, *Das Absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners* (Würzburg : Echter), 1994.

¹⁰ See: B. D. Heijden, K. Rahner, aaO. pp.185~199. "In Christus ihre (d. h. Offenbarung) entscheidende, grundsätzlich unüberholbare und definitive Phase erreicht", in Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Freiburg u.a.: Herder), 1958, p.25; see: John D. Galvin, "Before the Holy Mystery: Karl Rahner's Thought on God", in *Toronto Journal of Theology* 9/2 (1993) 229~37; see also: James H. Wiseman, "I have experienced God: Religious Experience in the Theology of Karl Rahner". In *American Benedictine Review* 44 (1993) 22~57.

範疇性的啓示 (kategorische Offenbarung)；但在祂來臨後，基督的啓示才成爲了解和評估啓示的命令 (imperative)。問題是如何了解基督的啓示爲其他啓示的標準呢？當基督徒有了信仰經驗時，每一個經驗都是新的信仰經驗，均能助他更了悟基督的啓示。那麼，「新」的所指爲何？原則上，在基督啓示後，沒有新的，但在每一個歷史的脈絡中，都有「新」的發現、「新」生活的表達，以及「新」的命令。

還原奧秘是新時代的神學任務，因爲該神學是奧秘者嘗試將自己的經驗詮釋給人，期望與人分享。拉內的奧秘還原，顯然是耶穌會士的神操經驗，它教導人學習如何在長達四週的退省後，回到日常生活中能較容易找到臨在萬物中的天主。爲此，拉內的高徒梅茲 (J. B. Metz, 1928~) 描述其老師的神學爲「一種實存的自傳」，是在神內隱藏的生命史、是在宗教經驗的奧秘自傳中寫成的信仰表達。如此，遂對耶穌基督能萌生新的了解，在聖神內有了新的領悟。因爲人在救恩史中是邁向啓示所預許的完滿，故勢必日復一日地更新¹¹。

而這革新，梵二大公會議提供我們清楚扼要的新作風：回歸原先的啓示 (福音)，同時辨識時代的要求，這樣，才能「在福音的光照下作神學」。生活在這「已經」(schon) 和「尚未」(noch nicht) 的救恩史張力中，今日和未來的虔誠基督徒按照拉內的看法：「將是一位『奧秘者』，即他能體會到什麼；否

¹¹ J. B. Metz, "Karl Rahner: ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 305~316; see: K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg: Herder), 1958, p.135.

則他就不算是真正的信徒了」¹²。

總之，拉內的奧秘還原之道，首先是以自己的靈修生活為基礎和出發點，是以信仰和愛耶穌基督的「自傳」作為神學反省的質料。其次，這奧秘的體會，不論拉內或任何虔誠的基督徒皆肯定，需採擷傳統神學所遺留給我們的三個基本方法：「肯定」、「否定」和「超越」三者的彼此補充，作為還原之道。於是，對耶穌基督的了解和信任，是基督徒接近奧秘不可或缺的充要條件。它亦成為辨別所有宗教體驗的準則，以及每一個時代見證的動機和使命¹³。

¹² Harvey D. Egan, "Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein", in *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hg. von Herbert Vorgrimler (Freiburg u.a.: Herder), 1979, pp.99-112; see: K. Rahner, "Being Open to God as Ever Greater" (pp.25-45); "Mysteries of the Life of Jesus"; both in *Theological Investigations*, vol.7 (London: DLT), 1971, see: Titus F. Guenther, *Rahner and Metz: Transcendental Theology as Political Theology* (Boston: Univ. Press of America), 1994; see also: Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner* (Oxford: Clarendon Press), 1995.

¹³ H. D. Egan, *Karl Rahner: Lover of Jesus Christ. Mystic of Everyday Life*, p.129. "The center of my theology? Good Lord, that can't be anything else but God as mystery and Jesus Christ, the crucified and risen one, as the historical event in which this God turns irreversibly toward us in self-communication...We have to remember that humanity is unconditionally directed toward God, a God which we ourselves are not. And yet, with this God, who in every respect infinitely surpasses us, with God himself, we do have something to do; God is indeed not only the absolutely distant one, but also the absolutely near one, absolutely near, also, in his history. It is precisely because of this that God is this center and at the same time makes

參、以拉內的兩種基督論說明奧秘之道

拉內無論是哲學或神學，思考的出發點都是「人」。而人是富於理性和自由的受造物，因而賦有救恩的預先條件。雖然人有自由接受或拒絕神的恩寵和救恩，但不致影響神普遍救援的意願。這些皆在人類的歷史中發生的。而基督論正是談論這種神學人觀的實現。

拉內的基督論可簡要地歸納為兩種模式：一方面研究「降生成人」（Incarnation）的事件，並證明之為絕對的信條（definition）和不可重覆的救恩歷史事件；另一方面也點出這信仰的核心—「道成肉身」，如何觸動萬物的進化史，驅使人成為其極品，並走向完滿的重大推動力和領導力量，即在進化世界觀的基督論。

一、降生的神學是基督論的事件

拉內的早期神學，曾為文“Chalcedon, Beginning or End?”，這篇在當時可謂頗具挑戰性的文章，其實他討論此問題並非要達致對或否的結論，而是一種作神學的合宜方法論，即將一些成見放在括弧，以釐清加采東大公會議的真實訊息¹⁴。這是還

Jesus Christ the center.”

¹⁴ “Chalcedon: Ende oder Anfang?”, in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, hg. Von A. Grillmeier, H. Bacht, Bd. III: Chalcedon heute (Würzburg: Echter), 1954, pp.3~49; Karl Rahner, “Current Problems in Christology”, in *Theological Investigations*, vol.1 (London, DLT), 1965, pp.149~200; see also: Karl-Heinz Ohlig, “Impulse zu einer ‘Christologie von unten’ bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, hg. von H. Vorgrimler, aaO. pp.259~273; see also:

原法的佳例之一。

拉內認為加采東大公會議所定義的：「一個位格」和「兩個性體」應置於其時代的「脈絡」中解讀，其著重點甚至較接近「一性論」（Monophysism）的想法，而這派異端傾向否認基督的人性。為此不難明白，何以晚期的經院派神學解釋加采東大公會議時，強調基督的神性高過祂的人性。這正可了解信理未經過批判脈絡的問題¹⁵。

拉內發掘其背景和問題後，繼而闡明為何應該強調基督的真實人性。他認為，耶穌若具有真實人性的話，那麼，祂也應該具有真人的存在（genuine humanity）；而耶穌的人性成為「道」（Logos）本身的受造者（created），祂不僅是「道」在世上的一個記號（signal）而已。職是之故，加采東大公會議的說法應置於歷史的廣泛意義和人學的深度反省中加以理解。

正如上述，拉內認為人最大的特性在於對絕對奧秘無條件的開放，亦即對無限者的認識，是得自神的能力，而人在具體的生活中會發現，自己是不斷地邁向超越的渴望者，惟當知識和意願與無限奧秘合一，才得以圓滿無缺。這樣的神與人的合一，乃是各個宗教在靈修中的渴求和天天所致力的。

基督宗教的「道成肉身」，是在人類的歷史中，是在耶穌基督身上，是神自我給予和人性最合作的高峰表達之事件。換

James J. Woolever, *A Critical Evaluation of the Suitability of Karl Rahner's Sacramental Ecclesiology for a World Church* (San Francisco: Mellen Research), 1992, pp.97~105. (Hereafter: *A Critical Evaluation*).

¹⁵ Karl Rahner, *Chalcedon*, *ibid.*, pp.31 f.

言之：「道成肉身顯示出受造物確實本質性的整體目標，而在其之前，與之有關係的每一事物（和事件），都只是其出顯的預報」¹⁶。

於是，爲了預防「降生成人」這樣關鍵性的重要事件受到任何的「神化」，拉內高聲呼籲並陳明我們應該重視：基督的人性乃是與 Logos 合一的「地方」（Ort）。亦即「道」在受造物的次序中最平凡的人身上，表達絕對神自己。

爲此，不論任何人的知識，包括科學專業，在在都能助人了解自己，也洞悉神在人生的救恩表達，而人能在萬物中驚艷地體認出神的所在。拉內降生成人的探究，囊獲了一種令人驚喜的結論：「天主父恩寵的自我通傳，以及賦予耶穌的榮耀，同樣地也要賜予每一個人」¹⁷。當歷史完滿時，人性的自我超越可能性在神奧秘的圓滿中臻至其最終的目標。這是奧秘還原的終結，即與奧秘融合成爲神的榮耀。

總之，降生事件的基督論，是以真實血肉的納匝肋耶穌爲出發點和做神學的焦點。祂的日常生活令人驚訝，甚至令人費解，因爲「出奇的平凡」！而人生的種種限度和困難，祂亦不能倖免。但是，正因如此，祂才令所有的人都能認同，尤其是最卑微、最貧困者。「但，如果天主聖言，在耶穌身上成爲具體人生的話，那麼，該是對未來的人生非常清楚和深具意義的，因爲天主願意空虛自己，不是成爲其他的可能性，而只成爲那

¹⁶ Karl Rahner, *Current Problems in Christology*, *ibid.*, p.165.

¹⁷ James J. Woolever, *A Critical Evaluation*, *ibid.*, p.105; see also: D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*, aaO. pp.79~87, 312~326.

樣的人」¹⁸。「那個人」(ecce homo)正是在這個世界所啓示的天主。如此，「降生成人」的事實，不只是「上」與「下」的核心，也是歷史的開端和圓滿的結合，即進化觀的神與人合一。

二、進化世界觀中的基督論

拉內關心人，也注重人的來源和走向的目的。他出身於新士林思想，因此對亞里斯多德(Aristotle, 324~322 BC)四因的分明和整合的活動，即「型」和「質」因造成存在，「原因」和「目的因」說明歷史發展的目的；以及多瑪斯(Thomas Aquinas, 約 1225~1274)將之應用於神學反省等，均絲毫不陌生。

但針對現在科學的看法，尤其對進化論的世界觀，拉內著實費了不少功夫去了解、反省和對話。爲此，精神不只「在」世界中，卻成爲一個合體：身體(Leib)。而歷史不僅有自然史和人文史的區別，更重要的是如何整全爲一個歷史，即歷代受造物生存的意義。無可諱言，拉內並非自然科學家，但他那些著名的文章，卻企圖與自然科學界溝通，並力圖提供現代一些哲學、神學的反省¹⁹。

¹⁸ Karl Rahner, tr. by Kenneth Baker, *Spiritual Exercises* (N.Y.: Herder and Herder), 1965, p.121.

¹⁹ K. Rahner, "Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie", in P. Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Freiburg u.a.: Herder), 1959, pp.11~30; K. Rahner, "Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre", in *Die evolutive Deutung der menschlichen*

1. 拉內理解進化觀的過程

Leo J. O'Donovan 認為拉內戮力與進化思想溝通，其間可分為三個階段：

(1) 精神和物質在受造物內合一的詮釋

恰如以上所言，人是在世界的精神，尤其當我們思考之際，世界與我們同在，它或是顯題的，或是隱題的。同樣地，物質的存在也同時有動態的能量共存，使之成為有目標的存在。

(2) 精神和物質都是受造物，其存在意義即在自我超越的過程

而該動態並非「純粹」(pure)的，而是在「人身體」(Leiblichkeit)內發生的。比如：身體是物質所結合的「地方」，亦同時是精神活動的「時刻」(moment)。神學的背景是自然和超然的恩寵，尤以「降生成人」的基督論為最。

(3) 神學如何理解進化世界觀

此為拉內溝通的最後階段。而上述的兩個階段顯出「進化」，即結合以及變化中的邁向完滿。拉內分明「成為他者」(Anderswerden)和更高、更繁榮的形成(Mehrwerden)，肯

Leiblichkeit, Naturwissenschaft und Theologie 3 (Freiburg u.a.: Herder), 1960, pp.180~214; K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg u.a.: Herder), 1961, pp.13~90; K. Rahner, "Ersünde und Evolution", in *Concilium* 6/7 (1967) 459~465; K. Rahner, "Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", in *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Karl Rahner, Sämtliche Werke 26 (Freiburg u.a.: Herder), 1999, pp.174~196.

定真正的進化該是「成長」，而在分界處達致其圓滿，但也是為下一個跨越的變化作準備。「變成」是從「少」成為「多」，不只是量，更在於品質的提升。這樣，所有的變化都連合成一個不斷的變化，它一方面有其開放性，但另一方面是在絕對力量的引領下，邁向存在的完滿²⁰。

換言之，拉內認為當代的科學研究肯定了進化的世界觀，即整個的歷史是一個生命的形成，從底層到高層，從簡單走向複雜的結構，是有它堅固的基礎。因為這世界觀預定在每一個生命的階段均為物質和精神結合的過程，是其內在被賦予目的的实现，也是自我和持續往「他者」方向去的實踐。這最明顯且登峰造極的便是人類。而人格被認識為精神，乃是透過與對象的關係所作出的反省，從最具體的物質世界到其最終極的境界。

人的自我形成便是人的歷史。而此歷史在反省學習中邁向開放，每一個進步的階段，仰仗對更美好目的的決心，和與「他

²⁰ “Werden als Selbstüberbietung kraft des absoluten Seins schließt also die Frage des genaueren Hintereinanders der Etappen dieses nach vorne unbegrenzten Werdens nicht aus, sondern ein”, K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., p.77; Leo J. O’Donovan, “Der Dialog mit dem Darwinismus: Zur Theologischen Verwendung des Evolutiven Weltbilds bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, hg. von H. Vorgrimler, aaO. pp.218 f.; see: Charles Birch, “Participatory Evolution: The Drive of Creation”, in *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 147~163; C. Birch interprets the participatory evolution along with the process philosophy of A. N. Whitehead and the Process Theology of C. Hartshorne.

者」的攜手合作。拉內認為這活動是出於神的「隱藏」計畫和領導。這對人而言不可臆測的事實，彷彿是自然和恩寵、罰惡和救恩、痛苦和幸福的交錯，但這也正是人自由活動的條件。當人體認自由、學習是走向神自我通傳的救恩，他就正在進化中邁步前進；另一方面，神的救恩計畫「早晚」會完成，「不論」或「因為」人自由合作與否（in spite of, as well as in and through human freedom）²¹。

2. 拉內進化觀的基督論

當進化觀肯定世界是走向完滿時，那麼，打從一開始就內蘊生動的能力，來引發和推動「超越」每一個階層。以基督信仰的說法，這「能力」是天主自我通傳的「禮物」（gift），即受造物。而一到人的層面，人能積極參與該品質超越的運動。救恩史就是這參與的過程。

拉內的神學就是在「神—人」身上的體驗和說明：耶穌基督不僅是受造物的現實，同時也是其完滿的救主，在祂內，天主完成祂自我通傳的計畫。而在進化觀中，拉內解釋耶穌基督是人與神絕對完美的合一，是結合「神自我通傳的意願」和「人自我自由無限地奉獻自己」。因此，歷史性的耶穌是兩性（神和人）合一，唯一且不可重覆的，因而成爲每個人「末世性」的標記和推動的動力²²。

²¹ Vgl. Karl Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., p.77; see also: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI (Einsiedeln: Benziger), 1965, pp.211-13.

²² Vgl. Karl Rahner, "Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen", pp.15 f.; see also: K. Rahner, "Immanente und

進化世界觀的基督論是一種結合「降生成人」、「救恩史」和「末世性」的基督論，是一種總合的基督論。就創造和受造物而言，基督是宇宙性的基督。就救恩史言之，基督不僅是從人犯罪起救恩史才開啓，而是整個受造物的進化所致，因為在進化世界觀中已走向人的精神，即自我意識和自由，遂有濫用自由的可能性，亦即離棄天主而喪亡，也因此早已隱含了救恩性。當進化觀重視邁向完滿，末世性的基督顯然是十分的重要，也許是最重要的。

耶穌基督是神在世界的存在，包括祂的生活、死亡和復活。在耶穌身上，如同在每個具體的人身上，是受造物過程的美妙結合和結晶，是生命傑作的頂峰。J. A. Lyons 認為，耶穌基督的「身體」不僅是教會的奧秘性，也是宇宙性：「在一方是聖言 (Logos)，另一方是耶穌這人，之間還有第三個基督性 (如果我能如是說)，那就是整合和整體化的基督」²³。

耶穌基督的生命之所以臻至完滿，乃因經過死亡進入復活，即在戰勝死亡之際，祂也得勝了罪惡的後果、濫用自由的孽果，因而進入永恆的生命。換言之，耶穌的死亡表達人善用其自由的極致，將自己完全委順於天主父的旨意——生命的絕對根源。為此，祂的死亡完成了兩個任務：蛻變有限的生命並達成完滿的生命。

transzendente Vollendung der Welt", in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, p.603.

²³ Vgl. J. A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford : Oxford Univ. Press), 1982, p.183 (Hereafter: J. A. Lyons, *The Cosmic Christ*).

在耶穌基督身上，乃是天主國圓滿的實現。祂成爲受造物受造的許諾：在基督內，每一個受造物均能對超越開放，走向絕對圓滿，而對人類來說，每個人的未來都有希望邁入神化的歷史。爲此，耶穌基督就是世界的元始和終結（ Λ 和 Ω ）。

肆、德日進的奧秘觀之道

本節將簡單扼要地說明德日進對人的形象；其次，其形成和奧秘有何關係？

一、德日進的人觀

德日進是位考古學家，對自然科學相當熟稔，也肯定此專業的必要性，同時亦認出科學經驗的片斷成果需要假借哲學反思，才能建構出人的整體形象。當然，他也相當清楚每種哲學看法都以假設作爲基礎，故都仰仗此信念。

德日進對人的整體觀有兩個主要特點：一則，人的形象含有所有生命的現象，所以人若要了解自己，務必研究人的所有面向，但這卻遠超過人的能力，爲此，勢必依賴人知識發展的累積。對個人來說，在他的有限認知當中，該分明主要的範圍以建樹生命觀的意義。另則，人在宇宙中的地位：人所研究的物理、化學……等學科，均證明人的身體與自然是一種共同體的關係，這主要在於人與宇宙中的「他者」有一種互動的關係，更清楚地說，是一種進化的關係。職是之故，人是在宇宙進化中肯定自己存在的意義²⁴。

²⁴ N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin* (N.Y.: Harper & Row), 1967, pp.35~63; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard*

「人」對德日進而言，是歷史性的存在，這歷史不只是「人文」的歷史，包括所有人為方面，諸如：文化、社會、政治……等；而且是一種更廣泛的宇宙變化的歷史觀。為此，我們可謂德氏的哲學特點是將形上學和歷史打成一片。這樣，形上學的觀念和結構也是歷史中所有變化的意義。總之，德氏甚至能說：「我能接近歷史比形上學的總結更多」²⁵。為此，在德氏的看法中，就無所謂「現代」和「後現代」爭論不休的問題，即「後形上學的歷史」。

德日進看重歷史能與自然科學結合起來，這使其哲學具有特定的地位，其哲學的出發點不是思考，而是觀看（see）：在考古的「看」中，他能分析、重見，致使既往早已成過去或失蹤的，使之再度顯出。如此說來，他的哲學方法是現象學；但它卻與胡塞爾的現象學有別，因為德氏從「看」到知識的建構，不是靠個人的思考和辨別，而是與其他的考古學家共同假定和驗證（verification）的結果²⁶。於是，A. Gosztonyi 綜合德氏對

(Notre Dame: Fides), 1968, pp.15~105; Robert J. O'Connell, *Teilhard's Vision of the Past : The Making of a Method* (N.Y., : Fordham Univ. Press), 1982, pp.11~83.

²⁵ Brief vom 13 October 1933, *Cuénot: Pierre Teilhard de Chardin* (Walter Verlag, Olten), 1966, p.381, see: Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution: Teilhard de Chardins Philosophische Anthropologie* (München: Beck), 1968.

²⁶ Vgl. Brief vom 11 April 1953, Zit. nach P. Smulder, *Theologie in Revolution* (Essen: Driewer Verlag), 1963, p.23; vgl. Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution* (München: Beck), 1968, p.21.

真理的判準有二：「連合」（Kohärenz）和「豐富性」²⁷。有趣的是，德氏的「現象方法」能連合，甚至能容納結合胡氏的方法，以及分析哲學方法等重要的觀點。

二、人的進化觀或奧秘形成的歷史

人和萬物皆在變化中形成的，這是所有生命的一個基礎，它並非從假定而來，而是當代科學研究生命存亡的共識。然而，雖有共識，卻分散不一，故若要討論進化條件對整體有何關連，以及內在啓發進化的是什麼，則分歧為唯物機械論（material-mechanistic orientation）或精神的進化論……等。爲此，同一個進化的現象都有其客觀的根據，但如何理解其關係和整合，就受到其信念的基礎所影響。以下將針對這兩個層面說明之。

德日進的進化觀有如一般的進化論者，分成三個階段：「前生機」、「生機」和「意識」。而每個階段都有其內在的進展。在底層，進化較按機械性的因果關係而成（cosmos）；在生機階段，生命力就有了明顯的表達：生死現象，因而其目的也顯著些（Bios）。到了精神意識的階段，也就是人生的，生命力遂從被動走向主動的精神（Nous），它能建構歷史、文化、社會、政治……等。

在他去世前三天（1955年4月7日），其日記非常清楚地

²⁷ Vgl. A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution*, aaO. pp.25 f., A. Gosztonyi 提出這兩個定義和其互動的關係；see also: Teilhard de Chardin, *Die Schau in die Vergangenheit* (Olten : Walter), 1965, Werke Bd. IV, p.332; *ibid.*, *Die Zukunft des Menschen*, Werke Bd. V, p.239；也見：武金正著，〈宗教交談與真理觀〉《輔仁學誌》34 (2002) 139~158。

記載自己的進化觀：

Cosmos=Cosmogenesis → Biogenesis → Noogenesis → Christogenesis
 宇宙 宇宙進化論 生命創生說 精神創生 基督演化論

而每一個大階段的進展，是一種品質上的大躍進²⁸。

德日進的科學觀和宗教觀到底如何？這是奧秘體驗的痕跡（Trace）。德氏從兩個面向接近基督宗教：一則從自然科學研究人的現象和其歷史的形成，有如以上簡要的說明；一則從基督徒的信仰經驗來重建宇宙的進化，使之皈化在完成點一基督。這是進化的神學。此神學肯定造物是在歷史中形成基督的奧體。這皈化（convergence）也是進化：總歸於基督元首（recapitulare omnia in Christo）（弗一 9~10）；更言簡意賅的，是格前十五 26~28 的結論：「天主成爲萬物之中的萬有」²⁹。此乃德氏的信條（credo）。

許多人，無論是基督徒或科學主義者，均無法了解德日進的看法，因爲不能理解科學和信仰的建構關係。他們認爲現代科學走出宗教的範圍，且漸行漸遠。爲此，科學的進步必須要求驗證知識的真理，可是該要求不知不覺越過人的經驗範圍，

²⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, eng. tr. by Norman Denny (N.Y.: Harper & Row), 1964, p.309; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard*, aaO., p.36; see also: N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin*, aaO., pp.64~79.

²⁹ 格前十五 26~28：「最後被毀滅的仇敵便是死亡；因爲天主使萬物都屈伏在他的腳下。既然說萬物都已屈伏了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成爲萬物之中的萬有。」

以此作為最終的判準，而其本身遂變成「非科學性」的。面對這難題，「嚴格」的科學主義和「純粹」的宗教信仰，不約而同地贊成科學和宗教截然分開，甚至持對立的看法。

德日進反對上述的二分法，他強調歷史過程，並認為歷史是走向合一而非分裂。蛻變是有其建構性的。科學的要求不是真理的關閉，而是對成長和進化的開放。他將人類的兩個真理要求置於奧秘的體驗中，將之合一為「科學的奧秘觀」(The *Mysticism of Science*)³⁰。對德氏來說，科學個體、片斷的知識，需要整體的思考和體驗，才能賦有真正的意義。這樣看來，德氏確實是位現代科學家，同時也是名實相符的基督徒。

他合一的經驗曾在不同的文章中深刻地表達出來。在《物質的中心》(The *Heart of Matter*)中表明其對宇宙強烈探究的意願，他稱之為「宇宙感」(cosmic sense)。但他越走向宇宙的中心，越發覺聖保祿和教父們所強調的信仰。在《獻給物質的詩歌》(Hymn to *Matter*)中亦同。在接觸到沙漠、海洋、石頭、山丘……等自然界，又發顯為《神的氛圍》(Divine *Milieu*)，即精神創造的力量。總之，世界對德日進而言，是天主的榮耀。這神秘經驗不僅僅是一次的感受而已，而是屢屢蒙受世界的感動，是神的靈感，譬如〈世界上的彌撒〉(“The Mass on the

³⁰ Teilhard de Chardin, “The Mysticism of Science”, in *Human Energy* (London: Collins), 1969, pp.163~81; see also: *ibid.*, *The Heart of Matter* (London: Collins), 1978, pp.14~79; *ibid.*, *Science and Christ* (London: Collins), 1968; see also: Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer* (London: Collins), 1962; see also: Ursula King, *The Spirit of One Earth: Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality* (N.Y.: Paragon), 1989, pp.15~28.

World”)³¹。

綜觀之，德日進的神秘經驗是「觀看」(seeing)，從世界外在察看，進而內在化為榮福的奧秘觀，這不啻是發掘科學分析的奧秘世界（宛如維根斯坦在《哲學論叢》*Tractatus* 後半部所說明的），也同時賦予奧秘觀一股新的意義，即在人的所有痛苦、喜樂和努力中，都能尋獲天主，尤其是在最平凡的生活中，包括他日復一日地戮力研究科學的生活³²。

德日進所體驗的奧秘，是出於他相信耶穌基督所獲致的光照。他的奧秘經驗，也是對宇宙中的基督之見證：神降生成人是將創造的成為救贖之「道」，使進化的生命經過修和而達致圓滿。這宇宙論和神學能在靈修內合作無間；而他也是身體和

³¹ Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (N.Y.: Harper & Row), 1960; *ibid.*, *Hymn of the Universe* (London: Collins), 1965; see also: Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* (N.Y. a.o.: Desclee), 1967, pp.195~240.

³² “The mystic experiences a Joy that no words can express in feeling that by this active obedience (...) he is adhering indefinitely more closely to the encompassing Godhead. As he becomes a more perfect instrument, so, indefinitely, he becomes more one with the creative power...And it was then I felt that all of us, so long as we exist, crushed to suffocation on the surface of the Earth, as living, on this side of things, in miserable estrangement from one another... When frost and hail have destroyed the finest shoots and the largest heads of grain in the field in which spirit ripens, she (nature) still, after the corn has been brought in, leaves trailing on the ground a harvest of energy and good will” (Extracts from “Le Milieu Mystique”, Appendix 2, in Henry de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, aaO., pp.252~3).

精神在基督內合一的信徒：首先，人是物質和精神合一的體驗，亦即人的身體能被了解，乃是經由人的精神；而精神表達的媒介，正是人的身體。其次，奧秘體驗是信徒在耶穌基督內體驗到人與神的合一。如此，創造的肇始和救贖的圓滿在基督內合一了。

在基督內，進化就是靈修的成長。而在基督十字架的痛苦內，致使每個人能認清「煉路」乃是成長之路；祂的死亡便是空虛自己，因而進入另一個境界的合一道路；祂的復活是生命絕對圓滿的終結。

在《神的氛圍》一書中，德日進將人與基督的靈修分成三個階段：「集中化」（Centration），即意識到基督為生命的中心；「成長化」（Decentration），即空虛自己才能在基督內獲得滿足；以及「超越化」（Surcentration），即圓滿的基督化。其實，這就是逾越奧蹟的歷程：生命、死亡和復活³³。

³³ 參：武金正，〈宗教交談中的耶穌基督形像〉，收錄在房志榮等著，《廿一世紀基督新畫像》（台北：光啓，2001），48頁及其後；在德日進的下列祈禱文中，反應耶穌面臨死亡時的心境，這乃是其長上和朋友 René D'Ouince, S.J. 在其殯葬彌撒中所追悼的：“The more deeply and incurably the evil is encrusted in my flesh, the more it will be You that I am harboring – You as a loving, active principle of purification and detachment. The more the future opens before me like some dizzy abyss and dark tunnel, the more confident I may be – if I venture forward on the strength of Your word – of losing myself and surrendering myself in You, of being assimilated by your body, Jesus” (Appendix 6, in Henry de Lubac, *ibid.*, p.271).

伍、拉內和德日進奧秘觀的異同

一、科學、哲學和奧秘的關係

奧秘的地位，就拉內和德日進而言都非常顯著。拉內的神學有如梅茲所言，是自己奧秘經驗之闡明，因此它先於論說。爲此，奧秘觀是語言所表達的前驅（Vor-griff）。每回將一個奧秘經驗表述出來，就會引發更多、更深的疑問，且深感力有未逮，所以，當拉內認清他無法證明信仰的「根源」（例如啓示、信仰之觀念），如他所謂的「第一級的反省」（die erste Reflexionsstufe）時，他乾脆說：「我不能解決之，所以我也不必勉強好像我可以做到的」³⁴（ich kann sie nicht durchführen und deshalb brauche ich es auch nicht zu können）。我們不能用科學來合理化那些本來是「非」或超過科學範圍的，然而，當拉內反覆思考這些問題，他便擴展理性的領域，使隱題成爲顯題。

德日進的經驗是另一個特點，即在奧秘的體驗中，他能將自然科學和信仰整體化。奧秘性不在於考古學的知識，雖然這些知識也隱含著奧秘的向度；也不在於信仰，因爲衆人皆公認信仰「自然而然」屬於奧秘的範圍。可以說，德氏的奧秘，真實地體驗到這兩者之間合一的連關性。

表面上，拉內和德日進的神秘觀風馬牛不相及，甚至好像背道而馳。拉內奧秘體驗的意識是「第一級反省」，比在第二

³⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, aaO, p.16; see pp.15~17 about the clarification of the “ersten Reflexionsstufe”; see also: D. Marmion, *A spirituality of Everyday Faith*, aaO., pp.89~90.

級的神學反省更多、更深奧。因為在反省時，人的表達體認到他範疇性的思考架構以及其語言的限度。但正因如此，人才不斷地對無限的奧秘窮追不捨和開放，希望能擄獲奧秘的根源（*reducio in Mysterium*）。如此，超越自己的限度就是邁向與無限的奧秘合一。

而德日進是位科學家，在研究考古學中，認定客觀的價值和豐富的新知識，而且宗教信仰賦予他有神的生命觀，是以，在「奧秘」的體驗中，他能認出生命的整體是進化，是一步一步地邁向圓滿，是進化性的奧秘觀。

然而，事實上，拉內和德日進都有一個基本的共同體會，就是奧秘的經驗乃是神與人邂逅的經驗，而該體驗的絕對標準，就是耶穌基督，祂是神又是人。在基督內，人就能體會到所有看似相互矛盾的現象，如：生命和死亡，幸福和痛苦……都能獲致其合一的意義。於是，人體驗到基督的畫像和觀點，更能使之豐富化、多元化。

雖然拉內和德日進的神學迥異，即「超驗」和「進化」的神學，但皆以「人」為出發點去體驗神，因此，兩者的基督論特點是「由下而上」的基督論，都重視啓示的歷史性。

可是，到底如何說明人、世界和神之間的關係？兩者就有不同的了悟。對拉內而言，形上學比歷史更形重要。對德日進而言，其關係是在一個進化的過程中表達出來的，簡言之³⁵：

³⁵ 參：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990 再版），79 頁。

Cosmos=Cosmogogenesis → Life=Biogenesis → Human Being=Noogenesis → Christ=Christogenesis
 宇宙 宇宙進化 生命 生命化 人 人化 基督 基督化

如此，「歷史」涵蓋人的一切，因為人是歷史中的一個階段。

然而，宇宙、生命、人的關係乃是進化誕生（genesis）的關係，這萌生不少的疑點，例如：創造一元論（Creation-monism）的神學性是否會流於泛神論？到底「惡」的問題怎樣？這些問題非常錯綜複雜，且引發不少的爭論。Philippe de la Trinité 在其 *Pour et contre Teilhard de Chardin : penseur religieux* 一書中，仔細地將學者們對這些問題的主要論點說明出來³⁶。

總之，對德日進個人而言，上述的「問題」是他人的問題，因為在其信仰的奧秘體驗中，在萬物中找到天主，乃是基督徒該有的信念。不過也許在其表達中，由於語言的限度，反生誤會。

³⁶ 他列出贊同的學者：M. Cuénot, Le P. Leroy, Le P. Wildiers MM., Magloire et Cuypers, P. Jean Daniélou, Dr. Chauchard, P. Leys Mme Barthélemy-Madaulé, M. Etienne Borne, M. Lepp, P. Smulders, M. Garaudy, P. Rideau, P. Rouquette, P. Arrupe, P. Gustave Martelet, Mgr. De Solages；在反對的聲浪中也充斥著許多學者：Maurice Blondel, M. Coguét, Mgr. Charles Journet, M. Grenet, M. Kahone, M. Revel, M. Tresmontant, Dom Frénaud, P. Luyten, Dr. Vernet, P. Scaltriti, M. Mauriac, M. Meinvielle, M. H. Rambaud, M. Gilson, Mlle Gavada, M. Maritain, M. Dietrich von Hildebrand, Mgr. Combes，這是一本非常用心、研究它臚列出每個人的主要看法和問題，很值得重視。但若要於此詳細討論則遠超出本文的範圍，只得割愛。

正因如此，拉內的哲學、神學的第二級反省，能幫助我們了解德日進的經驗，或更廣泛地說，進化世界觀的經驗；而且拉內對現代的生物學、考古學...等學科異常重視，因此能襄助我們了解人的個個層面，包括對人的傳統之挑戰、批判的了解。

這些新的知識和研究在拉內的神學反省中，成為現代基督徒不得不關心的問題。但如何進行呢？拉內非常小心翼翼地處理神學和自然科學的關係。首先，他提出啓示的教導和俗世的科學知識之間的關係，該有怎樣的「形式」、「原則」上的說法。他臚列了三個原則：

1. 基本上，對人而言，沒有一個「天主教的自然科學家與啓示的道理絕對背道而馳」的論點。在每一相對的矛盾衝突中，天主教徒的科學家該認真地看重其相對性，和其所含啓示教導的意義。
2. 啓示的神學和自然科學之間的衝突處，不能以先天的事實範圍來搪塞之，或視之為這是基本的劃分，好像它們之間那麼南轅北轍，因此不容有矛盾似的。於是沒有雙方的絕對真理，而只有兩位專家的範圍和專長的不同，故需要交談，以認出天主自己是他們共同的來源。
3. 第一和第二個原則的演繹屬俗世的知識，故有其相對的範圍、對象和方法的獨立性。然而天主教徒面對科學，雖然啓示應居優先的地位，但還需要將啓示和自然兩者「對話」起來，如同神學和哲學在信徒中整全為「基督宗教的哲學」（Christliche Philosophie），同樣的，於此亦可尋獲兩者

之間的關係³⁷。

從以上三個形式、原則中，我們可推論出「基督宗教的進化論」（Christliche Evolutionslehre）之合理性。的確，拉內也察考教會官方的歷史演變，發現歷經諸多「對話」的艱難和努力後，方從十九世紀中葉的激烈反對進化論，慢慢地過渡到二十世紀中葉的了解、容忍，以致於臻至梵二大公會議積極對話的成果。

其中，德日進在其基督在進化觀的所有深刻經驗，使他能忍耐、服從教會的訓導，而活出他的進化見證。於是，Philippe de la Trinité 在《贊成和反對德日進》一書中，最後提到一個耐人尋味的問題：「德日進面對進化論，是否正如聖多瑪斯面對亞里斯多德（Aristotle, 384~322）一般？」在討論異同之後，他也提出類似拉內所指出的問題：如何才能有科學的神學呢？在德日進身上，有著信仰基督和考古的神秘結合，是否有可能將之發揮，成為理解新時代基督宗教的科學神學呢³⁸？

二、奧秘的教導

科學神學，或更具體地說，基督進化論的合理化，不能是一個「私人的事件」（private thing），而是一個屬於基督徒，

³⁷ K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Homínisation*, aaO., pp. 16~19; see also: K. Rahner, "Einführung: Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputate der Theologie", in Paul Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Basel u.a.: Herder), 1959, pp.11~30.

³⁸ Philippe de la Trinité, *Pour et contre: Teilhard de Chardin, penseur religieux* (Paris: Saint-Michel), pp.160~173.

即團體性的意識化和認同的程度，雖然我們不否認個人的特恩經驗，能在此過程中扮演啓發和帶動的認同經驗，且能成爲一個典型的理念、典範的想法。

另一方面，我們的時代作神學是「在神旨意的光照下，認真辨識時代的要求和挑戰而作神學。」是以，察看拉內和德日進的思想如何影響梵二的思想和文件，是饒富意思的事。這也說明今日的神學多元化是不可或缺的。此外，我們雖重視新神學的某些寶貴經驗，但也不能未經批判就予以公開化或普遍化。

反正，無論個人或團體性的宗教經驗，都不在人的掌握之中，而是藉著神的啓示和光照，以及人全心全意的關注、了解和合作。人是在歷史的變化中學習認知奧秘的教導，而作神學就是將這經驗有條不紊地傳授他人，或指出其「深意」。

於是，反省拉內和德日進的奧秘經驗，我們不難發現他們皆蘊含依納爵的神操特色，尤其是整體性，從「基礎和原則」，透過以基督陪伴的靈修經驗，到如何發覺「更廣更深的愛」。

不過，兩者將這又典型又個人的奧秘經驗，在不同的神學向度和方法上發表出來。拉內的是「還原」，德日進的是「進化」；一者是超驗哲學的，一者是考古的範圍和專業。然而仔細來看，我們就能認出「神」在奧秘經驗中的主動性，並且神一人的絕對典範，是在耶穌基督身上。祂是奧秘還原的歷史和中保，也是受造宇宙的元始和終結。

換言之，無論是拉內以他的超驗神學去接觸和理解「科學性的進化觀」，或者德日進以「觀看」人的考古所獲致的現象，皆有助於認出其來源、目的和過程，兩者皆因信仰的奧秘體驗，均體認基督是中心。

具體而言，在歡慶拉內七十大壽之際，梅茲特別側重拉內的神學生活，從其標題：「神學好像是一位今日基督徒的神秘生活傳記」可見一斑。若瞰看拉內衆多如雲的作品和其深淺不一的表達方式，其間包羅萬象，從人不可言說的題材，如：「神觀念的默觀」、「聖三的論題」.....到人日常生活所面臨的問題，比如：對年輕人的關懷.....等。梅茲確認拉內的神學並非生活和著作勢不兩立，而是視著作爲（als）生活³⁹，兩者的確能水乳交融，因爲都建立在奧秘的基礎上，而合一的過程就是還原奧秘自己。

這還原奧秘的途徑也是多元的，因爲作主的不是人，而是「奧秘」，所以神學家會驚訝地發現生活史的神學，能在信理史中予以重建，獲致深奧了解；也能夠是在日常生活中所領悟的，如「行走」、「睡覺」、「休息」.....的生活意義，甚至能在顯然隱藏的信仰，如「無名的基督徒」中呈現。

總之，拉內的神學是一種實存的傳記（*existentielle Biographie*），一種在我們的時代當中鮮活著的，在信理向度中活生生的奧秘經驗，是人在信仰深度中的感受和表達。這就是「奧秘的教導」，也是走向奧秘的還原。

這拉內與奧秘會晤的途徑，原則上可包含進化的向度，然而，當我們具體地討論其內容時，會面臨諸多問題，因爲當我們尚未達到絕對圓滿時，一切都是相對的，包括我們的奧秘經驗。

拉內在多瑪斯的敬禮日舉辦小型演講，梅茲（他當時的學

³⁹ J. B. Metz, Karl Rahner, "Ein theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 315.

生) 刻骨銘心，而梅茲認為拉內對多瑪斯的闡述，也正契合在他個人身上：「多瑪斯是一位奧秘者 (Mystiker)，但並非說他就是一位神魂超拔者 (Ekstatiker)，而是說他洞曉天主是隱藏者，並崇拜、事奉祂……，最後應該到來的，也該是從起初已播下的隱然種子，如此才能成熟……。」

德日進的奧秘經驗正如聖保祿所指出的基礎：「基督成為萬物之中的萬有」(Christ all in all)。這是一個動態、進化的過程，因此也包括困境和成長。這經驗也在其身上應驗了：他因大膽地道破對傳統(如「原罪」)的想法，因此受到「指示」(instruction) 應迴避到中國，「專心」從事科學研究(1925)。他在中國所創作的《人的現象》，一本被公認具有代表性的傑作，生時遭禁止出版，他雖提出「見證」，但仍服從，這是胸懷進化而非革命的態度。這種態度有許多信件可以佐證⁴⁰。Maurice Dolbier 在 *Letter from a Traveler* 一書的簡介就寫道：「這些書信顯示德日進做事的勇氣和忍耐。其熱忱的唯一目的，是愈顯主榮。」

德日進的影響豈是他所能預料的，因為梵二是在他去世後八年才召開的，所以，當有人說：「布隆德 (Maurice Blondel, 1861~1949) 和德日進共同締造一種氛圍，使得梵二成為可能」，這些話語成為聖神所推動的工具，是進化奧秘之道的一

⁴⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, 1919~1955* (Paris: Aubier), 1974; *ibid.*, *Letter from Egypt 1905~08*; *Letter from Paris 1912~14*; *Letter from a Traveller* (London: Collins), 1962; *ibid.*, *Writings in Time of War* (London: Collins), 1968.

部分。而德氏對梵二的影響若何？這是一個錯綜複雜的問題，確實引發不少的討論。

W. Klein 仔細研究梵二和德日進的思想，尤其是《論教會在現代世界牧職憲章》，因而指出該文獻的「動態和革新」的性質。的確，德氏的思想是間接透過一些大公的專家 (Periti)，而溶入其文章，如：魯巴克 (Henri de Lubac, 1897~1990) 和法國的「新神學」潮流，拉內和新士林學派……等⁴¹。

德日進的奧秘經驗與梵二並非單方的影響，而是互動的進展：德氏曾生活於東方，浸淫在東方宗教（如埃及、中國、印度、印度尼西亞、緬甸和日本）中；而其擁有的片斷奧秘經驗，在梵二大公會議宗教交談的精神中，激發學者們簇新的研究，即邁向新的奧秘主義，與東方宗教交談⁴²。

⁴¹ Leo O'Donovan, "Was Vatican II Evolutionary? A Note on Conciliar Language", in *Theological Studies* 36 (1975) 493~502; A. Guggenberger, "Teilhard de Chardin in der Konzilsaula des 2. Vatikanums", in *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 31~39; H. de Lubac, *Teilhard Posthume: Réflexions et souvenirs* (Paris: St. Michael), 1977, Chap. 10; W. Klein, *Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil: Ein Vergleich der Pastoral- Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardin* (München: Beck), 1975; Adolf Haas, "Schöpfungslehre als 'Physik' und 'Metaphysik' des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin, in *Scholastik* 3 (1964) 321~42, 4 (1965) 510~77.

⁴² Ursula King, *The Spirit of One Earth*, aaO., *ibid.*, *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, N.Y.: Seabury, 1980; Henri de Lubac, *The Eternal Feminine: A Study on the Poem by Teilhard de Chardin* (London: Collins), 1971.

結 語

奧秘之道是認識神教導人的途徑，因此勢必有神秘經驗。拉內的「還原」，是人在日常生活中的任何處境，只要他意識到自己作人的身分，就能與奧秘接觸，也是第一級反省的出發點，令人意識到其有限與無限奧秘的會晤。

有了上述的基礎，神學家才能發展第二級反省，即作神學反省。於是，神學遂設定靈修為基礎，並期盼以靈修作為神學理性所無法提出的答案。這樣，所有的神學都涵蓋天主神聖奧秘的元始和終結，而這過程就是在神內回到神聖的奧秘(*reducio in mysterium Dei*)。這奧秘就是拉內神學的源泉，以及其對任何問題活躍地開放的源泉。

那麼，究竟什麼是人有限和神無限的判斷典範呢？這乃是人能在歷史中學習並在信仰中認出，神一人的啓示就是在耶穌基督身上，是在無限的天主予人「愛」的通傳。這是愛啓示的「時刻」(*moment*)，即「耶穌聖心」的實在象徵。但人該如何才能透視這奧秘呢？

如何在耶穌基督「身」上，使人理解神一人的合一，尤其是向今日的自然科學界說明呢？拉內不遺餘力，自 1959 年始，在達爾文(*Charles R. Darwin, 1809~1882*) 的名著《論物種起源》(*On the Origin of Species, 1859*) 出版屆滿一百週年之際，拉內曾應 Görres 團體之邀，針對進化論作神學反省的演講，之後便不斷地嘗試將還原的奧秘和進化的想法予以整合。在進化的世界觀中，將創造神學、基督宗教的人學、歷史神學，尤其是將基督論和末世論做了生動的連結。

雖然拉內未曾提及德日進是這討論過程的良伴，也許因為

他不願意涉足陌生的考古領域，因而立基於自然哲學的進化論；但拉內在與 Paul Overhage 所共同著作的重要書籍《人化的問題》（*Das Problem der Hominisation*）中，卻透顯出他樂意與自然科學界對話和合作的意願。

以上我們初試鶯啼，將這合作和對話置於拉內和德日進之間，因而釐清他們思想的異同，而這也正是他們相得益彰之處：超驗性的還原如何與具體進化的歷史互相結合，使反省的哲學和神學有了充份具體的歷史和主體際性（intersubjectivity）的向度。如此，拉內能擺平梅茲的質疑。

若我們以拉內的哲學思考來補充德日進的豐富考古資料、寶貴的信仰直觀，使之有穩固的哲學基礎和考慮周全的神學觀的話，則能規避一些問題，如：一元論和泛神論的質疑、原罪、惡……等。

總之，人在奧秘教導中體現自己與神會遇的經驗，而「還原」和「進化」確能勝任異曲且互動的途徑。

拉內的神學人學

聖言的傾聽者

溫保祿¹

拉內所出版的書，數量之多幾乎令人望而卻步。在十大卷的《神學研究》（*Schriften zur Theologie*）裡所收集的都是學術性的短文和演講。拉內在很重要的神學大辭典和參考書中如：*Lexikon Für Theologie und Kirche, Sacramentum Mundi, Handbuch zur Pastoraltheologie*，及 *Mysterium Salutis* 等書中發表了無數的文章—其中有些是高度學術性的。又在《爭論中的諸問題》（*Quaestiones Disputatae*）這一叢書中，有好幾卷是出自他的手筆。他所出版的書中也包含有默想、講退省及有關靈修和鐸職危機等各方面的書和文章。他接受教會報紙的訪問，也接受教外雜誌如：*Spiegel* 和《新聞週刊》（*Newsweek*）等雜誌的訪問。他的演講、文章和出版的書籍差不多涉及任何可以想到的題目。

但在一次講論神學方法的演說中²他說：他所寫的最後一部

¹ 本文乃由鄭文卿譯為中文，特此致謝。內文中的參考書籍以縮寫列出，請讀者參閱本文之末所列的「附註：著作名稱縮寫」。

有系統的著作，乃是他於三十年前，即 1941 年所發表的《聖言的傾聽者》（*Hearers of the Word*）³。

在《聖言的傾聽者》一書中，拉內嘗試為宗教哲學提供一個基礎⁴。因為該書對哲學和神學均具意義。他描寫該書的內容為「基本神學的人性論」⁵。因此，《聖言的傾聽者》一書，在拉內的第一部哲學著作《在世間的精神》（*Spirit in the World*）和他的無數神學著作中，處於居中的地位。

《聖言的傾聽者》是以《在世間的精神》為根據，並從基本神學的角度加以發揮。前者把後者作一撮要的敘述，這樣《聖言的傾聽者》乃為拉內的以後神學著作提供一個哲學的基礎。拉內（《在世間的精神》中所得到的，又在《聖言的傾聽者》中予以提要敘述；並更為深入）的哲學洞見，對於拉內所涉及的廣闊神學領域，幾乎處處都有幫助。研究一下拉內如何在他的哲學（本文第一部分）和他的神學（本文第二部分）裡，把人視作聖言的傾聽者，便可以帶領我們到達拉內神學思想的基礎與核心，也能夠幫助我們了解拉內在當代許多神學問題中所採取的立場（本文第三部分）。

壹、從哲學的角度探討人為聖言的傾聽者

拉內在《在世間的精神》一書裡，根據聖多瑪斯的理論，於詳細探究了有限知識的形上學以後，對於人是否自我開放以

² 參 *ST IX*, pp.79~126.

³ 參 *ST IX*, p.80.

⁴ 參 *Hearers*, p.3

⁵ 參 *Hearers*, p.169.

接受天主的啓示一點，陳述自己的立場如下：

「如果我們用這種態度來了解人，則人能夠諦聽究竟天主說了話沒有，因為人知道天主是存在的；天主能夠說話，因為祂還未被人所知。⁶」

拉內在《在世間的精神》的最末一頁裡才達到如上的結論：即人常常是自我開放的，以接受天主的啓示。這個結論變成了拉內的第二部（也是最後一部）哲學著作《聖言的傾聽者》的中心論點。為正確了解拉內的基本觀念（以及下面對拉內的基本觀念所作的解釋），我們必須記住，當《聖言的傾聽者》出版之時，拉內已經在教授神學。因為他專注於神學的工作，以致無法再回到哲學工作上去。他把自己哲學著作的再版事宜委託給他的學生梅茲（J. B. Metz）辦理。

雖然他轉而從事很多種神學的研究，他的基本觀念絲毫沒有改變⁷，但亦未曾停滯不前。他早先的看法如今表達得更為清晰，早先的觀念如今是從新的、更寬廣的角度去看。雖然後來的清晰觀念合乎早先的看法，但在拉內的哲學著作裡，這些新的觀念並不明顯可見，而且神學著作常常不指出這些新觀念和拉內哲學的關聯。因此，為一睹拉內思想的全貌，我們可以利用，有時甚至被迫利用拉內的後期作品。

我們既無法在這裡詳細報導拉內的重要而精心的哲學著作，我們只有把自己局限在拉內的中心思想上，即人的精神的超越性上。

⁶ *Spirit*, p.408.

⁷ 參 *Spirit*, p.xlvii.

一、一切精神行為的超越性

依照拉內的看法，人之聆聽天主之言的能力並非是一種額外的能力，而乃是一種奠基於人的基本結構上的機能，即基於人的精神趨向普遍存有的超越性⁸。因為人的超越性與他之有聽見上主之言的能力係同一回事。所以這種超越性以及他嚮往天主的趨勢，是一切知識行為⁹和一切自由抉擇所不可少的因素¹⁰。

這種視人為具有超越性的看法，正是響應了聖多瑪斯的教訓¹¹，並構成了拉內神學的主要哲學基礎。以下我們只要舉一個簡單的例子，來探討此種觀念的正確意義。因此我們要問：我們怎能說，即使在最簡單的知識行為中，我們亦隱隱地知道天主的存在？

（一）人的知識之基本結構

一切知識，只要它斷定某些事物為真實的，則這個知識便發生在以「肯定一般的存有」為背景的範圍之內¹²。因此，一

⁸ 參 *Hearers*, p.53.

⁹ 參 *Hearers*, p.65.

¹⁰ 參 *Hearers*, p.55. 拉內對於知識的超越性詳加討論，但對於人的意志的超越性則有些忽略。在下文中，我們的精神在討論也限定在人的知識方面的超越性。但在最後「評價」的一段裡，我們將要指出，拉內忽略了人的精神在意志方面的超越性，對他的神學將會產生何種結果。

¹¹ *De Veritate* 22, 2 ad 1. 「一切認知者，在任何被認知的事物中，均隱隱地見到天主。」這句話拉內在《在世間的精神》226 頁及在《上主聖言的諦聽者》65 頁中均加以引述。「天主……因其係萬物最後的目的，存在於一切目的中。」

¹² 參 *Dictionary*, pp.381-382.

切知識行爲有相同的結構，並總包含下面兩個成分：

1. 在前景部分，我們所面對的都是有限事物，諸如人、動物、物質的東西、個別的行爲等。不論我們知識的對象多麼偉大，他們總是有限的。即便我們嘗試去想一些無限的事物，我們也必然的把它當作有限的事物來想，因為我們總是能夠想到一些比這更多和更大的事物。
2. 但是我們的一切知識行爲和一切問題都發生在以「是」來表達的存有的視野內。因為不論我們想什麼、說什麼、問什麼，我們不能不用「存有」的概念來問、來想、來說：這「是」什麼？它「是」（這個或那個）？或不是（這個或那個）？這個「是」什麼？

因此，我們對於此物或彼物作一陳述之前，或發出任何問題之前，必須先對「是」有一先行的領悟。對「是」這個先行的領悟，乃是我們所最爲熟識的知識。因為我們對任何事物的了解只能用「它是這個」或「它是那個」來表達。但是這個「是」的意思，也是最爲捉摸不定的和最困難了解的。因為即使問一個關於「是」的意思的問題，也要倚賴對「是」的先行領悟上，然後才能問：我們在一切判斷上和我們在一切問題中所用的這個「是」究竟是什麼？

這種先行領悟的「是」，其範圍是沒有限度的。它可用於任何可以想像的事物，因為在「存有」之外，我們無法想像任何事物。「存有」的範圍好像是無限的，它包含一切的可能性和一切的實有物。雖然「存有」看來絕非認識的客體，但它呈現一種絕對無限的性質。

(二) 作為人的知識之背景的「一般性存有」和對「天主的存有」之肯定

1. 拉內的立場及此立場所引起的問題

知道一切知識都發生在「一般存有」的視野之內，或發生在以「存有」為背景的範圍之內¹³；知道「任何知識無由產生，除非先對呈現在一切知識之中而永不衰竭的『存有』有所認識」，是並不困難的。因此，我們同意拉內的看法：

「正因作判斷和自由行動，乃人的生存所不能缺少者，是故對於存有以及其對此存有的無限性的先行領悟（preconcept），也是人的生存之基本結構所不能缺少的部分。¹⁴」

但拉內急於加上如下主張：「在這一種知識行為所需要的先行領悟中，也包含有對天主存有的肯定」¹⁵，是很難了解的。

我們怎能說，對於一般性存有的預先領悟，確能證實「無限存有」的實有，而不僅是我們理智的一種作用而已？而且，縱使我們可以說，對於一般存有的預先領悟，證實了「絕對存有」（esse absolutum）的實有，我們又如何解說這個「絕對存有者」就是大家所謂的「天主」呢¹⁶？

2. 解決此問題的原則

在《在世間的精神》¹⁷和在《聖言的傾聽者》¹⁸中，從對一

¹³ 參 *Ibid.*

¹⁴ *Hearers*, p.63.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ 參 Thomas Aquinas, *S. Th.* I, 2, 3.

¹⁷ *Spirit*, pp.179~182.

般存有的領悟過渡到「天主存在」的肯定，其間有些突然，而且措辭難以令人了解。雖然如此，這兩本書均包含有如下的成分，足以作證以上的結論為正確：

(1) 知識和實體 (reality)

「判斷所達到的就是實體」¹⁹。當我們判斷說：阿花是一隻狗，我們的意思不是把「狗」和「阿花」這兩個概念連結起來，而是指向某一事物的實有本身。

聖多瑪斯和拉內都認為：「存有」(to-be-real) 乃是唯一以自身為基礎的基礎²⁰。

(2) 肯定有限事物的存有的先決條件

肯定一個有限存在物的實際性係以肯定「絕對的存有」的實際性為先決條件²¹。

簡言之，因為：「阿花是一隻狗」這個斷語肯定了：(a) 一個「有限存有物」的 (b) 實際存在，所以，我們能夠說，對於「一般性存有」的預先領悟，包括對於「絕對存有」的實有之肯定。這一點，我們必須逐步予以解釋。

3. 肯定「有限存有」之實有，如何包括「絕對存有」之肯定？

(1) 一切「有限存有物」均有問題

一切判斷均可簡化為如下的形式：這個(東西、動物、人)是(如此這般)。一切問題所問的都是同樣的事：究竟一個「有

¹⁸ *Hearers*, pp.63-64.

¹⁹ *Spirit*, p.170.

²⁰ 參 *Spirit*, p.158.

²¹ 參 *Hearers*, p.64.

限的存有物」是或不是（這樣或這一類的）。表面上看來，世上最明顯的事莫過於「有限存有物」之實有。但是實際上，世上最有問題的也是這個「有限存有」之「存有」（being），因為針對著這個看來毫無問題的「有限存有」之實有，我們不能不發出所謂「形上學問題」，問及存有物之存有究竟是什麼²²。只要這個問題一旦被提出，因其必要性係發自人的存在²³，它動搖了一切安全的基礎。因為這個問題和一切事物都有關係，一切事物均受其質詢，它粉碎了所有的安全和習見，只剩下我們所唯一熟悉的，對於無限神秘的存有那先驗性的領悟了。

在這個尖銳的問題衝擊之下，一切有限的存有物——不論其如何充實——看來都成為有問題的，有如懸掛在虛無的深淵之上，岌岌可危。因為它們不是純粹的存有（being pure and simple），而是統統被限定於這個存有之內，不能成為那個存有物。每一存有物和每一存有物之總和，也不過是實現存有之一小部分。每一存有均有所肯定，同時（在某些方面）也有所否定。每一「有限存有物」都有一份存有，但都不是純粹的存有。我們作一切肯定或否定時，有所根據的背景是較為自明的，「有限存有物」的實體則較為不自明。形上學的問題把一切都倒置了：看來是捉摸不定，遠不可及和無邊無際的背景，現在變成了唯一不成問題的實體；相反地，那些出現在我們理智的前景裡的種種事物，看來是自明的實體，現在卻變成大有問題了。

²² 參 *Hearers*, p.33.

²³ 參 *Hearers*, p.53.

(2) 「有限存有物」的實有

然而，這些不穩定的「有限存有物」是實實在在的存有。雖然它們不是純粹的存有，但它們仍然存在。雖然它們被「非存有」（non-being）所浸潤，它們仍然存在。它們不是幻影，而是堅實的、令人迷惘的實體。

(3) 「無限存有」的實體應予肯定

我們是否能夠肯定這些以「存有」與「非存有」而構成的有限事物的實際存在，而同時又否定，不與「非存有」相混合，亦不受任何限制的「存有」實際存在？或者，我們是否能再進一步說：只有先肯定「無限存有」的實有，然後我們才能肯定「有限存有」的實有？

如果我們一方面了解到形上學問題的衝擊力，剝奪了一切「有限存有」宛若自明的實體，一方面也注意到這些有限物無可置疑地存在著，我們便會了解，肯定「有限存有物」的實有，實際包含、而且假定我們已經肯定了與其絕對不同的「存有」的實有。這個與「有限存有物」絕對不同的「存有」，必定超越形上學的質詢，也必定和一切「有限存有物」不同，它不受任何限制，它包含一切實體。這個「存有」必定是「存有自身」，不與任何「非存有」相混合。

因此我們知道：肯定任何「有限存有」的實有，即包括、且假定先已肯定了「無限存有」的實有。

4. 無限存有和我們所謂的「天主」

但是，那個在一切理智判斷中所肯定的「無限存有」，是否就是我們所謂的「天主」？

因為《在世間的精神》和《聖言的傾聽者》兩書有其特殊

的目標，也可能因為我們在上面所指出的理由，拉內沒有證明這個「絕對存有」不但是「哲學家的天主」，也是我們所有信者所喊的天主。不過「天主」的特徵可以在「絕對存有」裡看出來。

祂不是我們可以把握的東西，但祂呈現在一切事物之中，作為支持一切事物的基礎。祂不被限定在「存有」的某一有限範圍之內，而是存在於一切事物之中。沒有祂，一切有限的實體都要陷入無底的空虛之中。即使有人否認祂的存在，但在否認之時，即已證實了祂的存在。祂是真正不可思議的，因為在我們一切的判詞中，所不能不用的「是」，只能適用於有限物體，因而不足以表達那不類世事世物的那一種實體。祂和人的內心狀況（*inmost being*）有無限的密切關係，一切偶有事物因祂而存在，一切偶有事物是祂所安置的。因此，祂必定是「意志」²⁴；祂展示了一切信者所稱為「祂」的天主的特徵。

5. 撮要

以《在世間的精神》、《聖言的傾聽者》及拉內的其他作品為基礎，我們已到達了拉內所反覆申述的論點：在信仰基督啓示之先，人在祂的一切知識行動和自由行為之中，已經和那位格性的、稱為天主的奧秘相會面²⁵。

²⁴ 參 *Hearers*, pp.86~87.

²⁵ 參 *Dictionary*, p.369.

二、對於超越界的優惠經驗

(一) 這些優惠經驗的重要

拉內在《在世間的精神》裡用了四百面的篇幅作詳盡的論證以後，才達到如下的結論：人能夠開放自己以接受天主的啓示。在《聖言的傾聽者》中，他的論證更詳，但較難於了解，因而須加補充說明。如果人必須先了解這些論證，然後才能認識天主，恐怕他們永遠不能知道在一切的知識中和一切的抉擇行動中，他們所面對的是誰。日常的忙碌生活會壓住那本來已經十分微弱、十分黯淡的，對於包圍著並支持著生命的那種奧秘的體驗。拉內知道這一點²⁶，因此他舉出幾個經驗²⁷，並指出在這些經驗裡，人之嚮往天主的超越性比較明顯地呈露出來。

(二) 這些優惠經驗的特徵

人和天主相面對的這種優惠經驗，係建立在人之一切知識和自由行為所表現的趨向天主的超越性上。但在這些經驗裡，隱存在人的心靈深處的嚮往天主的趨勢，突破了平日的例行生活而呈露出來。對於存在深處的經驗，不論是積極的或消極的，都顯示出人心嚮往天主。這些經驗沒有純粹是消極的（即僅僅經驗到缺乏），也沒有純粹是積極的（即僅僅經驗到「圓滿」或「富裕」）。因為一切經驗都是為明白表達那基本的經驗，即對「有限存有物」的實體之神秘的經驗。

因此，在焦慮之時，即人經驗到自己的絕對可懷疑之時、

²⁶ 參 *ST IX*, pp.177~196.

²⁷ 參 *ST IX*, pp.161~167. *ST VIII*, pp.211~212.

在面對死亡之時，亦即人經驗到自己的絕對無能力之時²⁸，人仍然經驗到他是被神秘地支持著。同樣地，在不可言喻的快樂之中²⁹，在無法根除的希望之中，我們經驗到在我們的生命之中，有一種超越我們那無可否認的有限性、暫時性和庸俗性的力量，在鼓舞我們。在經驗到有絕對約束力的道德要求之時³⁰，人感覺到自己隸屬於一種絕對的權威，並受命於它。在知交相遇之時，或在相愛之中，人經驗到自己受別人無條件的接納，也經驗到自己無條件地接納別人。這時，他們又經驗到自己正面對著一種超越自己和友伴的脆弱而有限的存有的能力。這樣，人在其脆弱不安的深淵和其存在的高峰，均發現自己是被一種無限的力量所支持著，並和一種無限的力量相遇。

(三) 我們所謂的「天主」是什麼意思？

這些經驗，因其具有如此深度，清晰地揭開了我們在一切行為中所面對的那一位的特徵。因為就是從這些經驗中，我們導引出來那神秘地存在於我們生命之中的那一位的名字，因此，這些經驗也有助於澄清我們所謂的「天主」究竟是什麼。

因為我們必須想像天主是不是任何限制的，掌握有「存有」的滿全性，我們可以稱祂為「單純的存有」、「無限的存有」或「絕對存有」。

因為祂無處不在，且永遠不會變成直接知識的對象，又不能用言語來表達，我們可以稱祂為「奧秘」。「奧秘」這個名

²⁸ 參 *Dictionary*, p.382.

²⁹ 參 *Ibid.*

³⁰ 參 *ST VIII*, 198.

稱已經變成拉內最喜愛的天主專名。不論何時，他對現代的人說到天主之時，總愛用這個名字。

因為人經驗到祂乃是真、善、美的源泉，我們可以稱祂為「絕對的善」或「善的滿全」。因為人經驗到絕對的命令是由祂發出，我們可以稱祂為「一切責任的本源」。又因為人經驗到召喚人的天主，要求人對祂的召喚作位格上的回應，我們可以稱天主為「有位格的，絕對的祢」。

既然一切有深度的經驗均指向天主，故天主可以有無數的名字。天主的一切名字均有助於人一再地認出，他們心裡早已認知的那一位。有了這個了解，現在我們可以探究拉內的哲學人性論的實際意義。

三、把人視為「聖言的傾聽者」之實際意義

拉內不但把這種人性的哲學觀應用到他的神學的一切領域裡，同時也指出這種哲學觀的當前的實際意義，特別在有關對付無神論的問題上。

（一）無神論者對天主的經驗

人與天主的關係，依照拉內的看法：

「福音的傳播者從不曾見過一位以前與天主毫無關係的無神論者。如果福音的傳播者所面對的是自由的、成熟的人，那麼他在原則上是遇到了一位對我們所稱為天主的，已經有了真實經驗的人。³¹」

即使有這樣的人，「天主」這兩個字對他已經沒有意義，

³¹ TD 52.

即使他從不向天主祈求，只要他一不論在快樂或失望時一意識到自己的有限存在的神秘，尤其是當他感覺到自己正面對著一個有絕對的約束力的道德命令之時，他已經面對著天主。在他的一切自由行為之中，他已經面對著天主。因為：

「假如他真正知道什麼是絕對的忠信、完全的誠實、為他人的好處不自私地犧牲自己，以及其他類似的基本情操是什麼，那麼他多多少少地也認識了天主。³²」

（二）應付無神論的方法

如果一個自由的、成熟的人不能完全沒有對天主存在的經驗的話，那麼福音傳播者的工作，就在於如何使用一種引入進入基督奧秘的教學法(*mystagogy*)，去幫助無神論者意識到「自己對天主的超越經驗」³³。換言之，福音傳播者不應認為，他應傳授給非教徒一種他以前毫無所知的、有關一個客體的知識。他應當指證，非教徒於經驗到絕對的忠誠、完全的真實、不可言喻的快樂及絕對的可懷疑性之時，他已經經驗到教徒所稱謂的「天主」。

（三）福音傳播者自己對天主的經驗

說到如何對待無神論者之時，拉內非常強調福音傳播者自己應當有對天主的基本經驗。拉內寫了一本有關鐸品的書³⁴。該書的第一部分便是討論這個問題。他指出，該天主的經驗是

³² *Ibid.*

³³ 參 *Ibid.*

³⁴ Karl Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz* (Freiburg: Herder, 1970), pp.17~21.

神父和所有的人共有的經驗，倘無這個經驗，基督信仰所特有的概念便失去其意義。在一篇文章裡³⁵他說，教會之所以無力對付無神論，其主要原因之一就是，傳播者身上缺乏此種對天主的經驗。

貳、拉內的「人為聖言的傾聽者」與他的神學人性論

拉內在他的哲學著作裡，指證哲學能夠達到如下的結論：在一切知識行為和自由行為裡，人處處與天主碰面。因此，

「人的基本情況在本質上，乃是永遠與天主相面對的情況。這個天主是自由的，因為祂懷有許多無可估計的與尚未實現的可能性。³⁶」

雖然依人的經驗和哲學能夠窺見這個天主就是「一切責任的本源」，就是「有位格的、絕對的祢」，就是「意志」，而因此與人的命運有關，哲學不能知道究竟這個天主有否對人說過話，或者究竟祂是否一直保持緘默。哲學更不能知道，天主有關祂對人類命運的計畫有何啓示。

因此哲學所提供的一切答案，又引起新的和更迫切的問題：在我們的一切行動中，所面對的這個天主究竟是誰？這個自由的天主、「懷有無可估計的許多可能性」的天主，對於人的命運究竟作了什麼決定？簡言之，對於我們人來說，這個天主究竟是誰？對於天主來說，我們人究竟是什麼？

哲學不得不提出這問題，但不能解答這個問題。可是基督徒相信，天主曾經在以色列的歷史中和在耶穌基督的生命、死

³⁵ *ST IX*, pp.195~196.

³⁶ *Hearers*, p.94.

亡和復活裡，對人說了話。這種基督徒的基本信仰，不但回答了作為「聖言的傾聽者」的人，不得不問而無法自行回答的問題，同時也修正了我們對於「人心嚮往天主」的看法。

因此，「作為聖言的傾聽者的人」這個題目，反覆出現在拉內的神學人性論裡。

一、超自然的「存在之基本狀況」

(一) 天主的「自我揭露」計畫塑造了受造的世界

「天主願意把自己的一切傳達給人，把愛情——就是天主的本體——向人傾訴。這是天主的唯一真正計畫。任何其他事物的存在，都以賜給永恆的愛之神蹟為目的。³⁷」

如果天主對受造物的自我啓示和自我給予，在祂的意願裡居首要地位，那麼人的結構以及世界的結構，皆受此計畫的影響，都要把此計畫反映出來³⁸。因為「人的具體實質是什麼（quiddity）完全取決於天主」，所以「天主的有約束力的安排，不僅是從天主發出的命令，而且是人的最內在的深度」³⁹。

「聖言的傾聽者」由於其精神的超越性，常與天主碰面，他所面對的這個天主並不決定保持緘默，而決定了把自己揭露，把自己賞給人。祂把人造成這種自我揭露的接受者。天主因其自由而永恆的抉擇，把自己介紹給人，並為達成此目的而塑造了人的具體存有。

³⁷ *TI I*, p.310.

³⁸ 參 *TI I*, pp.302~303.

³⁹ *TI I*, p.302.

(二) 超自然的「存在之基本狀況」

因此，人於實際聽到天主說話之前，於實際接受天主的自我給予之前，甚至當人任意地拒絕天主賞賜的時候，人仍然是朝著與天主相遇的方向前進。因為人心嚮往天主的自我啓示與自我給予的恩賜，這種嚮往塑造了人的整個結構，並因此構成了人的一切行動的基礎。為此，人心嚮往天主可稱為「存在之基本狀況」；又因人心嚮往天主和受造精神體的超越性並不完全是一回事，它引導人趨向一種超越受造物的能力之目標，因此這個「存在之基本狀況」又稱為「超自然的存在之基本狀況」。

「超自然的存在之基本狀況」乃是人所受的、客觀的、本體上的，由天主之恩寵加於人的本性之上，而因之是超性的修飾。但事實上，它在現實的世界裡亦從不缺⁴⁰。

信仰所宣佈的信息，業已揭開了人作為「聖言的傾聽者」的新的深度；神學於論及天主之時，變成了人性學，因為它已經揭開了人的存有之最深度的終向，也揭示了人要變成無限天主的愛情伴侶的號召。

二、恩寵的經驗

(一) 超越的經驗和恩寵的經驗

人因著其精神的超越性與天主相遇，又因著「超自然的存在之基本狀況」與天主相遇。在兩種情形中，所相遇的是同一的天主。因此，拉內把精神超越的經驗和對「天主所賞賜的恩寵」的經驗，甚至和「被人所接納的恩寵」的經驗，視作同一

⁴⁰ 參 *Dictionary*, p.161.

回事，假如我們經驗到精神的超越性，那麼：

「我們（至少是我們生活在信仰中的基督徒）事實上也已經經驗到超性界的事理。我們的這種經驗常常是很不清晰的和不可言喻的……不過我們知道，我們所體驗到的實際上不僅是我們自己的精神，而是生活在我們內的天主聖神。⁴¹」

拉內把超自然的經驗（也就是與天主相遭遇的經驗）與恩寵的經驗視作一回事。這個看法，究竟拉內堅持到何種程度，可由下面兩篇文章看出。這兩篇文章基本上包含同樣的材料，但所取的題目不同：一篇命名為〈對恩寵經驗的反省〉（“Reflections on the Experience of Grace”）⁴²。另一篇則為〈現代人對天主的經驗〉（“Gottese Erfahrung Heute”）⁴³。

因此，那些優惠的超越經驗和與天主交往的經驗，同時也是（天主所賞賜的恩寵或已被人所接受的恩寵）優惠的恩寵經驗。

「……無限渴望的經驗、極度樂觀的經驗、無法平息的不滿經驗、一切喜樂之有限性的痛苦經驗、對死亡的反抗經驗、與絕對的愛相遭遇的經驗、對罪的經驗、深沉的、仍然持續的希望經驗等……都包含著對恩寵和對本性的經驗。⁴⁴」

⁴¹ *TI III*, pp.88~89.

⁴² *TI III*, pp.86~90.

⁴³ *ST IX*, pp.176~191.

⁴⁴ *TI IV*, pp.183~184.

(二) 「人心嚮往天主」的實際意義

拉內再次指出這種「人心嚮往天主」的看法的實際意義。如果人不但嚮往可能的啓示，而且也嚮往實際賜予的啓示，那麼福音的宣講並非傳達給人任何完全新的真理：

「福音的宣講，不過是明白地喚醒那因著天主的恩寵原已潛存在人的存有深度裡的思想。此種恩寵遠遠包圍著人，包括罪人和非信友在內，成為人的存在之無法逃避的背景。……」⁴⁵

參、「聖言的傾聽者」與拉內的整個神學

拉內以人為「聖言的傾聽者」的看法，關係神學的基本論題。拉內自己的作品便已足夠證明這種人性論的豐富含義。下面我們只能簡單地報導一下拉內自己在神學的各种領域裡，所達到的幾個重要的結論。

一、神學

(一) 神學和哲學

在《聖言的傾聽者》裡，拉內業已指證，哲學與神學係彼此獨立而又關係密切的兩個學科。哲學指出人是開放的，不得留神諦聽從天主而來的可能啓示；天主對人所說的話在人心內總要和哲學打交道⁴⁶。哲學的「最終目的乃是把我們之有諦聽上主之言的必要，予以有系統的陳述」⁴⁷。天主對人說話，

⁴⁵ *TI IV*, p.181.

⁴⁶ 參 *TI VI*, p.73.

⁴⁷ *Hearers*, p.172.

要求人作全人的回應。因此，「不能不以人的異於信仰的哲學知識為其條件」⁴⁸。

拉內知道人的具體存有，係受「超自然的存在之基本狀況」塑造而成，因此他接著說：「哲學和神學雖然有別，但它們之間有統一性，其彼此接近的程度，實較我們迄今所省察到的更為接近」⁴⁹。

「超自然的存在的基本狀況」使人的整個存有，都傾向於接受天主的自我揭露。因此，哲學所討論的是「純本性的人」的自我了解，也論及天主的恩寵在人身上所產生的種種影響。當哲學論及人的時候，它已經涉及天主恩寵的工作。

（二）神學和人性論

在《聖言的傾聽者》中，拉內業已指出，哲學的人性論和神學之間，有密切的關係，因為哲學人性論之最終目的，即在於我們之有「諦聽上主之言」的必要，予以有系統的陳述⁵⁰。

但是「今天的信理神學也必須變成神學的人性論」⁵¹。因為「啓示乃為使人獲得救恩的啓示，所以，神學在根本上乃為使人獲得救恩的神學」⁵²。換言之，因為神學的主要任務是講解基督的救恩，又因為我們需要先了解人的具體存有、他的抱負、他的困境和他的需要，才能了解福音解救我們的意義，所

⁴⁸ *TI VI*, p.74.

⁴⁹ *TI VI*, p.77.

⁵⁰ 參 *Hearers*, p.172.

⁵¹ “Theology and Anthropology”, p.1.

⁵² “Theology and Anthropology”, p.9

以人性學為神學的先決條件⁵³。

神學不但以人性論為先決條件，而且神學本身就是人性論。因為神學所闡明的信仰，不是對於無關痛癢之事的中立報導，而是涉及天主對人的計畫：「啓示講論人的來源，人的目前狀況及人的生活目標」⁵⁴。

（三）神學和非基督宗教間的交談

就人心嚮往天主之自我給予這一點來說，拉內的立場暗含對於非基督宗教予以新的估價的可能性。因為：「人的超越性（即便是因天主的恩寵而被提升起來，解放出來的那種超越性）能夠以不同的方式，在種種的名稱之下表現出來」⁵⁵。所以：

「我們能夠說：無論在什麼地方，只要個人作一道德上的抉擇……他的道德抉擇也能夠被認為是一種被超性恩寵所提升的，並與他的得救有關的信仰的行為。⁵⁶」

「基督徒在遇見其他宗教的教徒之時，他不僅是遇見了一個純粹的非基督徒，而是遇見了一個被認為在某一方面已經是不具基督徒之名的基督徒。⁵⁷」

這種把人視為以天主之恩寵為終向的看法，不但影響我們與非基督徒個人之間的關係，也影響我們對非基督宗教的評價。

「由於人有社會性，人在以前的社會裡，甚至比今天更為團結。我們不能想像，這樣的人能夠在絕對私人的，

⁵³ 參“Theology and Anthropology”, p.10.

⁵⁴ “Theology and Anthropology”, p.5.

⁵⁵ *TI V*, p.124.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *TI V*, p.131.

內心的生活裡，處於自己所生活的宗教團體以外，達成其與天主之間的關係。既然爲了能得救，人必須要做有宗教信仰的人（homo religiosus），那麼他在大家所生活其中、不得不生活其中的當時當地的宗教信仰裡，必須會有做一個有真信仰的人的機會。⁵⁸」

因此，「基督時代以前的其他宗教也不能自始便被認爲是不正當的宗教，而應被視爲極可能有積極意義的宗教。⁵⁹」

二、聖言的傾聽者和基督宗教的中心奧秘

因著精神的超越性，又因著「超自然的存在之基本狀況」，人能與在基督身上啓示自己的天主相遇。因著人心之嚮往天主的性質和人的整個存有的方向，基督宗教的許多中心奧義對於人而言，並非無關痛癢和彼此不相關聯的理論，而是闡明呈現在人的生活中的奧秘。對於探求人的生活深度及了解基督福音的意義的人而言，每一奧秘和全部奧秘都具有內在的可信性。

（一）人的具體存有—恩寵—啓示

1. 超自然的存在之基本狀況—恩寵

因爲天主邀請人來分享祂自己的生命，這種召喚塑造了人的整個具體的存有。因此，人在其具體的存在中發現了賜人恩寵的天主。人只要接受自己存有的高度和深度，便接受了天主的恩寵，也就是接納了天主自己；人若棄絕自己的存有，他便棄絕了天主的恩寵和天主自己。雖然恩寵不是人的存有的一部

⁵⁸ *TI V*, p.128.

⁵⁹ *TI V*, p.125.

分，但人是在自己的天賦存在裡找到了恩寵。

2. 超自然的存在之基本狀況—恩寵—啓示

如果天主恩賜的恩寵，被人接納的或棄絕的恩寵，係活躍在每一個人的心中，則我們還可把我們的理論往前推進一步。假如我們（和拉內一起）假定：（a）因著天主普救世人的意願，天主所賞賜的恩寵把每人的理智力都以不可言喻的方式提升到一個超自然的平面上⁶⁰；（b）假定我們又根據聖多瑪斯的看法認為，這種讓人自由決定要否接受的「存有的聖化」（*entitative divinization*），即使人不以信仰接受它，它仍然使人的基本的主觀氣質變成超性化⁶¹。那麼，我就可以做以下的結論：

「對於任何人而言，這種『超自然的存在之基本狀況』本身便構成了天主的啓示。這種啓示是藉著天主在恩寵中的自我給予而傳給人的。⁶²」

說得更簡單一點，既然天主誠懇地把救恩賞給一切的人，又因為這種愛和友情的賞賜總不強制人的接受，或無視人的自由，因此天主也把祂自己和祂的仁慈賞賜、啓示在人的存有深處。

拉內把「超自然的存在之基本狀況」和此種啓示視為同一回事。從這個看法中，拉內得到很多的結論，如對無神論、非基督宗教、對神學和哲學應採何種態度等。他也認為他的看法能幫助神學重新探討啓示神學及信仰神學中未受足夠注意之處。諸如：在啓示的接受者身上，啓示如何產生？以及「剔除

⁶⁰ 參 *SM V*, p.350.

⁶¹ 參 *Ibid.*

⁶² 參 *Ibid.*

神話的解經法」(demythologization)、蘊存的信仰(fides implicita)、信仰的統一性等問題⁶³。

(二) 恩寵、三位一體、天主降生—奧秘之間的統一性

恩寵的天主把自己的臨在呈現給人心，並把自己的內蘊傳給人。天主的此種召喚，塑造了人的整個存有，因此整個基督徒信仰的奧秘，可以在恩寵中找到。因為「三位一體和天主降生這兩端信理，都包含在恩寵的奧秘裡」⁶⁴。

1. 恩寵和三位一體

恩寵的奧秘係包含在三位一體的奧秘裡，因為恩寵並非一種和天主自己有別的恩典，而乃是天主的自我給予。假如我們在信仰中打開我們的心，則：

「聖三便在信仰的經驗之中和我們會面……以絕對的方式將自己給予世界的，又身為天主竟與我們人接近的奧秘，就是那個絕對原始的，非被生的天主父；由於這個出於自願的自我給予而不得不親身在人類歷史上有所作為的那個『原理』(principle)就是天主子；所給予的並被我們所接受的那一位，就是天主聖神。因為此三種不同的關係是我們與自我給予的天主之關係，所以我們可以說，此三種關係係天主自己內的事。」⁶⁵

2. 恩寵和天主降生

天主降生成人是恩寵的奧秘。因為天主聖言與其人性之結

⁶³ 參 *SM V*, pp.350~353.

⁶⁴ “Theology and Anthropology”, p.11.

⁶⁵ *TI IV*, p.70.

合的奧秘，就是創造一個與祂不同的，但適於接受祂的自我給予的接受者⁶⁶。因此，「我們立即可以說，二性一位的結合並非天主無限奧秘以外的又一奧秘。它就是這個奧秘的至高無上的型態」⁶⁷。

(三) 基督信仰之中心奧秘的可信性

拉內之所以要證明基督徒信仰中之各種中心奧秘之間的統一性，並非純為神學上的理由，也是為著要指出每一奧秘及奧秘全體之內在可信性⁶⁸。

1. 天主降生

如果我們了解人是朝著天主而開放的，那麼天主降生的奧秘便已失去神話的味道。

「天主降生是絕對的奧秘，但也是可明白的奧秘。我們幾乎可以認為：降生這件事之所以是難以了解，並不在於降生這件事本身，而僅僅是在於以下的事實：即絕對的奧秘竟然就在此時此地，在納匝肋的耶穌身上發生了。⁶⁹」即使此種事實也呈露某種程度的可信性。

「當我們渴望著天主的無限接近之時……我們尋找著天主的臨近究竟從何方而來，從而體驗到我們不可向精神上去尋找，而應該向世上的居處中去尋找，我們只能在耶穌身上可找到所尋求的。因為在耶穌頂上，天主的星星

⁶⁶ 參 *TI IV*, p.68.

⁶⁷ *TI IV*, p.69.

⁶⁸ 參 *TI V*, pp.3~22. "Thoughts on the Possibility of Belief Today". *ST VII*, pp.54~76. "Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube."

⁶⁹ *TI IV*, p.120.

也爲之駐足。只有在耶穌面前，我們有勇氣跪下。快樂地哭泣著祈禱：『聖言成了肉身，居住在我們中間』⁷⁰」。

2. 三位一體

同樣地，如果我們了解人的超越性，相信恩寵的奧秘，那麼三位一體的信仰便不再是一個謎，不再是對人的服從性的測驗，以測定人是否服從天主的命令，去相信天主所說的一切話。它變成基督徒所宣稱的唯一奧秘的明朗化：

「基督徒信仰所真正要宣佈的究竟是什麼呢？不是別的，乃是宣佈這偉大的奧秘仍然是一個永恆的奧秘。不過這個奧秘願意在絕對的自我給予中（所給予的乃是無限的、不可了解的和無法表達的存有；乃是自甘臨近人心的存有。它的名字就是天主），把自己的內蘊賞賜給那些體驗到自己的限制與虛無的人。⁷¹」

宣講這種恩寵無所不包的奧秘，對於業已經驗到自己精神的超越性的人而言，此宣講的本身有其可信的憑證。「人係植根於不可解的奧秘之深淵中」⁷²，這奧秘自我顯現其使人得以滿全的臨近，而不是嚴酷的審判⁷³。雖然人覺得「難以接受和難以相信，這種絕對的奧秘是臨近而非遙遠；是無私的愛情而不是把人投入自己的虛無中的審判」。人能夠在自己身上和在他所面對的奧秘上，找出可以相信的充分理由。因爲他不得不問自己：

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *TI V*, p.6.

⁷² *TI V*, P.7.

⁷³ 參 *Ibid.*

「在這世界上和在人身上，不論在內心或在外表，不是有許多光明、許多快樂、愛情和光榮，使得我們能夠說，這一切只有絕對的光、絕對的快樂、愛情和光榮，才能加以解釋嗎？」⁷⁴

評 價

拉內以人爲「聖言的傾聽者」的看法，由於它的深奧，富於理論及實際的含義；又由於它對神學的各個部門和對於開放的教會生活及教會傳教事業等有驅策和統一的力量，這個看法令人感到印象深刻。這篇文章論及拉內思想中的一個基本概念，足以顯示拉內是「被一切神學問題所驅使，同時也策動一切神學問題的研究，並使之前進」⁷⁵。

正因拉內策動神學之整體使之前進，我們不能希冀他對神學的各部門都以同樣的步伐和同樣的強度前進。在上面，我們業已看出他的神學思想中的幾個弱點：雖然拉內主張，人在一切抉擇的行爲中都與天主打交道，但他不會把人在這一方面的超越性詳加探討，而他把人在知性方面的超越性則講解得很多。我們亦已指出：當拉內主張「一般性存有」乃是我們一切知識的背景，並由此推論我們的一切理智行爲中也肯定了天主的存有之時，他的理論缺乏明白的說明。

確然，這些哲學基礎上的弱點，有很多理由可加以解釋。諸如他的兩本哲學著作：《在世間的精神》和《聖言的傾聽者》

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg: Herder, 1965), p.410.

有其特殊的目的，他的全心從事神學的教授、他在耶穌會內的各項活動、他在梵二大公會議中的活動，以及教會內的日常生活，都很可能是造成此種缺憾的理由。

不過，拉內有些傾向一面倒的出發點，影響了他的全部神學。他的神學強烈地強調基督徒信仰奧秘之可認知性及實體性，但沒有詳細論及此信仰與實際人生之關聯，及與人生之利害關係。例如：在他的基本著作《聖言的傾聽者》中，其思想的出發點及全書的主要問題，就是形上學的問題：「什麼是自有的存有？」⁷⁶在大部分人的生活中，很少會問到這個問題。因為此問題遠不如人生意義的問題來得迫切：人的生命究竟有無意義，有或沒有？人究竟有無一個歸宿之處？等等。布龍岱（Blondel）就是用以上的問題作為他的論文《行動》（*L'Action*）的開端。

同樣地，拉內在一篇有關俗化運動及無神論的文章裡⁷⁷指出⁷⁸，為什麼天主教神學迄今未能克勝無神論的主張，其理由是：（1）神學停滯在擁護有神論，反對無神論上；（2）缺乏心理學和社會學上的研究，此種研究為成功地宣傳有神論是不可缺少的。至於更為基本的問題，如：為什麼人應對有神論發生興趣？有神論的世界觀對於個人和社會有何貢獻？在拉內的著作裡，甚至連提都不曾提起。而且拉內的主張：「將來有神論可能變成是少數對人生命深度有特別研究的專家的事」，這也不是一個令人滿意的答案。

⁷⁶ *Hearers*, p.34.

⁷⁷ *ST IX*, pp.177~196.

⁷⁸ *ST IX*, p.178.

拉內在基督論方面用力甚多，為的是使基督徒對於聖言降生成人這基本信仰，不致被人疑為神話。他亦指出天主降生在納匝肋的耶穌身上這一事實的可信性。可是，他雖然對死亡的神學很感興趣，但在解釋「救恩係藉著耶穌的死亡與復活而得到」一點，未作相同份量的努力。這一點正是聖保祿神學的主題。因此，在拉內的神學裡，比較注意天主降生的事實和可信性，而較不注意基督死亡和復活的救人的意義。

對本性及恩寵間之關係問題，拉內之卓越貢獻主要是在於把這種關係放在「人心嚮往著天堂福樂中之天主的自我給予」這個背景裡去看。因此，人之嚮往與基督及其教會相遇，以及人對與基督及其教會相遇有實際的興趣一點，多少是被忽略了。

不過，綜合說來，拉內對神學的貢獻遠超過他的缺點和弱點。他的思想已經向許多神學家、普通信眾，甚至無神論者提出挑戰，同時也刺激了、啟發了他們。因為他關心神學上和基督徒生活上的一切問題，他經常推動神學的研究，使之向前邁進。

附註：著作名稱縮寫

1. *Dictionary* : Karl Rahner, *Herbert Vorgrimler. Concise Theological Dictionary*. London: Burns & Oates, 1965.
2. *Hearers* : Karl Rahner, *Hearers of the Word*. N.Y.: Herder & Herder, 1969.
3. *SM V* : *Sacramentum Mundi*, vl. V. N.Y.: Herder & Herder, 1970.
4. *ST I-IX* : Karl Rahner. *Schriften zur Theologie*. 9vls. Köln: Benziger Einsiedeln-Zürich.

5. *Spirit* : Karl Rahner, *Spirit in the World*. N.Y.: Herder & Herder, 1968.
6. *TD* : *Theological Digest*, 1968.
7. “Theology and Anthropology” : Karl Rahner, “Theology and Anthropology”, in *Word in History*. N.Y.: Sheed & Ward.
8. *TI* I-VI : Karl Rahner, *Theological Investigations*. Helicon Press/ Baltimore. Darton, Longman & Todd/ London English Translation of “Schriften zur Theologie”.

卡爾·拉內形上學人類學 的思想體系與方法

蔡淑麗

新士林哲學家兼神學家卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984，以下稱拉內）認為，在他之前的思想家，不管是從理性的或感性的層面去定位神，他們共同的特色都是沒有注重人的整體性，因此都無法真正開顯人與神之間的互動關係。有鑑於此，拉內便企圖建立一個新的宗教哲學，重新再思考「神」這個議題，並試圖重新定位神。在重新定位神時，特別以「宗教哲學與神學的關係問題」為出發點，期望更徹底解決在他之前的思想家所遺留下來有關「神」議題的思考盲點。

在拉內新的宗教哲學裡，強調真正的宗教就是「能使整個人的存在與活的神聯繫起來的樞紐」。在《聖言的傾聽者》中，他表示：「所有能夠以經驗認識的宗教，只有當它們能夠真正地使人與這位活的神聯繫起來時，才稱得上是宗教」¹。同時，

¹ Karl Rahner, *Hörer des Wortes : Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Neu bearbeitet von J. B. Metz (München : Kösel-Verlag, 1963) , p.209.

在這人神會通裡，一方面神能自我呈顯，並以人所能接納的「言語」啓示於人；另一方面人自覺到自己先天便具有對神之啓示的順從能力。

拉內這種凸顯「具體存在的人與活的神之真實交往」的特色，使他的宗教哲學有別於在他之前的思想家的觀點。因為在他之前的思想家，往往忽略了從整體人的角度來思考「人與神之間的真正關係」，他們對神不是作形上學的反思，形成了神只具空洞概念的意涵，就是狹隘地只將神定位為心靈感受的對象。尤其是在同屬於主張「具有創造與啓示意涵之神」的中世紀天主教神學裡，也是一直忽略了從整體人的角度來思考神的啓示與人的認識之間的關係，所以拉內試圖對天主教神學作一個人類學意義的轉向。這種人類學意義的轉向，就是一種對神學由下而上的奠基，也就是「從人這一方面來考察，人憑藉著自己的基本質素，為什麼對接受一種人自身所不可能達到的知識是開放著的」²。

為達到對天主教神學作一個人類學意義的轉向之目的，拉內使用「超驗方法」（transcendental method）來定位神，及詮釋神的意義。然而，拉內為什麼會認為使用「超驗方法」可達到這個目的呢？這可從他為慕克（Otto Muck）所撰寫之《超驗方法》一書作序時，所強調的觀點獲得解答。他在本篇序文中強調：在神學裡最能展現「超驗方法」的深度意義，尤其是在「基礎神學」裡。因為「在當代的基礎神學裡，必須不僅證明神啓示的客觀實在性，而且必須比以前更確實及深思熟慮地了

² HW, p.35.

解人是上帝可能啓示的傾聽者」³。

爲更真確地了解人是神可能啓示的傾聽者，必須比一般基礎神學更突出地說明「人與神的啓示內容本來就可能有某種內在關係、某種歸依傾向，至少可以說，人對於這樣一種啓示，本來就具有接受能力」⁴。而在他所使用的「超驗方法」裡，正是強調基於人「精神的超驗性」（geistige Transzendentalität, spiritual transcendence）及「超性的存在結構」（übernatürliches Existential, supernatural existential）這兩個構成要素，因此人具備有對神啓示的具體傾聽能力⁵。

他以人「精神的超驗性」爲出發點，即藉著人的「主動理智」（intellectus agens）先天具有對「絕對擁有存有」『Seinshabe, having-being』之存有者一神」之「超趨性」（excessus）爲基礎，進一步從人具體的生活世界裡真實的生存狀況，論證人的本質結構就是神可能啓示的傾聽者。因此能夠比一般基礎神學更突出地說明：人爲什麼先驗地從他的本質構成便被規定成，是一個必然在其歷史中傾聽著神可能啓示的存有者。所以，「超驗方法」能夠擔負起建構「基礎神學人類學」（fundamentaltheologische Anthropologie, fundamental-theological anthropology）⁶的重責大任。而且他也表示：「深信天主教哲學

³ Otto Muck, *The Transcendental Method*, Trans.by William D. Seidensticker (New York: Herder and Herder, 1968), p.10.

⁴ *HW*, p.36.

⁵ *Ibid.*, p 23.

⁶ 將 fundamentaltheologische Anthropologie 翻譯爲「基礎神學人類學」而非「基本神學人類學」，主要爲凸顯形上學的意涵。因爲拉內認爲神學必須以「神學人類學」爲自己的前提，但是這種神學人類

因為接受了超驗方法，必能使其神學亦作相同的轉向」⁷。

由於拉內在建構其宗教哲學時，是以「神學和宗教哲學的關係問題」為出發點，而他又認為：

「詢問『神學和宗教哲學的關係問題』就是詢問神學和宗教哲學各自原初所由構成之同一基礎的形上學，從而也是詢問必然從事這兩門科學的存有者一人一的本質。⁸」

為此，「關於這兩門科學的問題，從根本上講就是『形上學人類學』的問題」⁹。而他的「宗教哲學」不僅可稱為「基礎神學人類學」，也可以稱為「形上學人類學」。

在他的「形上學人類學」的思想體系裡，一方面「從一般存有學角度論證神這個絕對『擁有存有』的存有者，為達到他對人這個有限精神存有者的開放，必然會藉著『啓示』（Offenbarung, revelation）這個『自由行為』（freie Tat, free act），揭示其隱蔽的本質」。另一方面，「從形上學人類學角度論證人，是一個必然在其歷史中傾聽著可能以人的言語形式來臨之神之啓示的精神存有者」。如此，一方面有別於一般基礎神學不僅將神的啓示真理視為絕對預設，而不加以論證；另

學必須為基礎神學人類學，它必須被當作形上學的科學，它包括了並且運用著整個形上學，因為形上學完全可以既不放棄自己而又考慮神學的質料，所以「形上學人類學」又稱為「對可能啓示的順從能力的形上學人類學」，因此拉內將認為「基礎神學人類學」就是「形上學人類學」就是「對啓示順從能力的存有學」。請參閱 HW, p.36 內文及註 5。

⁷ Otto Muck, *The Transcendental Method*, p.10.

⁸ HW, p.19.

⁹ *Ibid.*, p.29.

一方面亦說明了過去疏忽了從人的角度去思考並加以論證，人為什麼必然是神可能啓示的傾聽者。因此，拉內認為他的宗教哲學便成為對神學唯一可能的「由下而上」的奠基¹⁰。

下文將區分為「拉內形上學人類學的思想體系」及「拉內形上學人類學的方法」兩部分加以深入探討。

壹、拉內形上學人類學的思想體系

拉內在《聖言的傾聽者》中，以多瑪斯之知識論形上學思想為基礎，融合海德格在《存有與時間》中之基礎存有學思想概念，並以超驗多瑪斯主義的「超驗方法」為方法，架構出他的形上學人類學的思想體系。在本節裡，將區分為「形上學人類學的思想淵源」及「形上學人類學的思想體系」兩部分加以闡述。

一、形上學人類學的思想淵源

拉內認為，人是「歷史性存有者」及「在世存有」（In-der-Welt-sein, being-in-the-world）者，緣於這個基礎，所以「轉向歷史」及與「共同世界」（Mitwelt, co-world）的此有（Dasein）交往，是必然的。因此他傳承中世紀思想家多瑪斯的思想，並與當代思想家海德格的思想對話，讓傳統的思想與當代的思潮相互交流，且在相互激盪下，形成了形上學人類學的思想體系。

¹⁰ HW, pp.27-29.

(一) 多瑪斯之知識論形上學思想

多瑪斯有關知識論形上學之思想，主要表達於《神學大全》及《駁異大全》中，在他的知識論形上學思想裡，首先肯定存有的存在，及被認識對象的存在。所以多瑪斯表示：「一切存有者都是真實的（*Omne ens est verum*）」及「凡是可能存在的東西都可能被認識（*Quidquid enim esse potest, intelligi potest*）」¹¹。而存有者「回歸自我」（*reditio in seipsum*）的能力，正反應著存有者的存有等級。所以越有能力回歸自我的存有者，其存有等級越高，也越具認識能力。因此存有和認識是同一的，而且認識就是存有者的自我反省，存有者的「主體性」。

人是屬於具理智的有限精神存有者，他除了具備理智外，還具備著感覺的認識官能。他藉著內在官能的「想像力」（*imagination*）所認識的「意象」（*phantasm*），去把握另一個不同於他的對象，並因著擁有主動理智的本質構成，所以可以藉著主動理智從意象中抽離出共相或可理解的心象，形成所謂「抽象作用」。同時，人的主動理智亦具有對存有的超趨性。

拉內在《聖言的傾聽者》中，以多瑪斯知識論形上學思想為基礎，提出他的「反省性論證」，並藉著這個反省性論證，凸顯「人精神性的本質結構」之顯明意涵，及「人是神啓示的對象」之隱含意涵。

(二) 海德格之基礎存有學思想

海德格認為，自希臘時期之柏拉圖開始，一路發展下來的傳統形上學具有「存有－神學的」（*onto-theological*）構成性

¹¹ HW, pp.57-58. 及拉內著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》，頁42-43。

質，因為它致力於探討「存有者之為存有者」，並將存有視為最普遍之概念，以作為全體存有者之基礎，這是屬於形上學的存有學構成；另外，又將天主視為至高存有者，使其成為所有存有者之存在的根源，而中世紀的形上學，更針對這個至高存有者「天主」的各種屬性加以分析探討，這就屬於形上學的神學構成。

正因為傳統形上學具有這種「存有一神學的」構成，不僅無法真正掌握存有與存有者的差異，而且只思考存有者的「存有者性」，沒有思考到存有本身，造成存有的被遺忘。近代哲學家如笛卡兒、康德、黑格爾及尼采等，雖然他們均嘗試著突破傳統形上學的窠臼，也都提出了頗具影響力的見解，但這些見解基本上還是理性式的傳承，仍然只停留在存有者的層面，沒有處理到真實的存有，仍然遺忘存有。

海德格為擺脫這種對存有的表象思維現象，因此他特別在《存有與時間》中建構其「基礎存有學」，試圖重提被傳統形上學所遺忘之「存有」。他運用「詮釋學現象學」方法，透過「此有對存有問題的提問」，以這個不可否認的實際認知行動為出發點，進而對人這個「此有」的存在結構進行分析，為其他以非此有性的存有者為課題的存有學找基礎。

拉內一方面承襲了他的老師海德格想為其他存有學找基礎的思想，也極欲為一般神學找基礎，並積極建構「基礎神學人類學」；另一方面，在建構其「基礎神學人類學」時，也充分運用海德格在《存有與時間》中為建構「基礎存有學」所提出的基本概念，及為進行「對人存在結構分析，進而開顯存有及存有的意義」時，所使用的「詮釋學現象學方法」。在海德格

的「詮釋學現象學方法」裡所強調的「本質追問法」¹²，就是透過「此有對存有問題的提問」這個不可否認的實際認知行動為出發點，並進而對此發問主體一人一的存在結構加以分析，以徹底解答存有的問題，進而開顯存有的意義及建構其「基礎存有學」。

拉內承襲海德格的這個作法，以「形上詢問」（*metaphysische Frage, metaphysical question*）為出發點，進而透過對「人之存有的分析」，以解答「宗教哲學和神學的關係」問題，以建構其「基礎神學人類學」又稱「形上學人類學」。同時又透過對人之本質結構的分析，來開顯「神這位絕對『擁有存有』之存有者」的存在，讓「神這位絕對『擁有存有』之存有者」能「自我呈顯」其本來的面目，進而藉著「神這位絕對『擁有存有』之存有者」，來完成海德格所強調的「存有學的差異」。

二、形上學人類學的思想體系

拉內以詢問「宗教哲學和神學的關係問題」為始點，展開他有關形上學人類學的思想探索，並歸結出：「宗教哲學和神學的關係問題」就是「形上學人類學問題」；同時，「宗教哲學」也是「基礎神學人類學」及「對啓示的順從能力之存有學」。他在進行「對啓示的順從能力之存有學」分析時，分別從存有

¹² 海德格認為其師胡塞爾（Edmund Husserl, 1859~1938）在現象學裡所強調之「本質直觀法」，只是靜態的純自我思考，未能深入證明具發展性的能思（*noesis*），因此轉而強調以「存有」與「我在」為基礎的「本質追問法」，並建立了詮釋學現象學。

學角度，論證神藉著啓示揭示其隱蔽的本質；也從形上學人類學的角度，論證人是傾聽啓示之精神存有者。最後歸結出：「人緣於其精神性及歷史性的本質構成，必定是神啓示的傾聽者」。

（一）藉著「宗教哲學和神學的關係問題」開顯「形上學人類學」的意義

正如海德格在《存有與時間》以及戈雷特在《形上學》中，對人的「發問」（Frage, question）行為如此被重視一般，拉內在《在世間的精神》中亦表示：「就人的存在而言，『發問』這個事實是不能為其他事物所取代，……因為任何取代『發問』者，它自身也在發問中」¹³。所以拉內在建構其宗教哲學時，首先便以「神學和宗教哲學的關係問題」為出發點，並藉著解決此關係問題，建構其「形上學人類學」的思想體系。因此拉內強調自己的主要任務，是「從人作為神的啓示之可能接受者的角度，為人的存有學描繪一個大概的輪廓」¹⁴。

為什麼藉著「宗教哲學和神學的關係問題」能開顯「形上學人類學」的意義呢？拉內藉著亞理斯多德在《形上學》中對形上學所下的定義，作為切入點來加以闡述。亞理斯多德在《形上學》中表示：

「詢問宗教哲學和神學的關係，便是詢問兩門科學各自原初所由構成的同一基礎的『形上學』，從而也是詢問必然從事這兩門科學的存有者一人的本質。」¹⁵

¹³ Karl Rahner, *Geist in Welt* (München: Kösel-Verlag, 1957), p.71.

¹⁴ HW, p.49.

¹⁵ HW, p.19. 及拉內著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》，6頁。

因為形上學是一門統一的基礎科學，而且它總是從原初之時，即從它首次奠立這些個別科學之時起，就把它們置於某種關係之中了。但是這種形上學必須具備什麼特色呢？拉內認為：

「它不僅把神視為自由的未知者來認識，而且把人理解為源於一種具歷史的本質的超驗的主體性；它以人的這種歷史性，指引人面對自己的歷史，並且要求人在自己的歷史中，傾聽那自由、未知的神可能發出的啓示言語¹⁶。」

基於這種為宗教哲學和神學奠立共同基礎之形上學所具備的特色內涵，所以，拉內認為關於這兩門科學的關係必定要建立在含蓋這種特色內涵之上。而形上學人類學就是從形上學的角度探討「人之存有」，並且可以進一步從人的本質構成中，開顯出所隱含的意義，即「人與神之間的真正關係」。因此拉內表示：「關於這兩門科學的關係問題，從根本講就是一個形上學人類學的問題」¹⁷。為此，他可以藉著「宗教哲學和神學的關係問題」來開顯「形上學人類學」的意義。

形上學人類學所呈顯的意義有兩點：即「將啓示視為人的內在本質」及「對神學作由下而上的奠基」：

1、將啓示視為人的內在本質

拉內認為，在他的形上學人類學思想體系裡，確實地證明了一種正確地理解的「理智論」（*Intellektualismus*），在這種理智論裡，他把人看成是自由的歷史性精神，他必須在一個世界之中向著絕對精神，完成其精神化；也就是將啓示視為人的

¹⁶ *HW*, pp.27~28.

¹⁷ *Ibid.*, p.29.

內在本質，如此才不會陷入其他宗教的危險（例如把感情、體驗之類的東西，當成是宗教的真正場所）。所以，在形上學人類學思想體系裡，已經把啓示變成一個屬於人的內在本質¹⁸。

2、對神學作由下而上的奠基

在傳統的基礎神學裡，當它論及神人關係時，只強調神的啓示與奧秘，而忽略了說明人的本質與神的啓示之間的關係，這就是所謂的「由上往下」的思考。而拉內之形上學人類學在思考神人關係時，會重視人的認識能力與神的啓示之間的關係，並將人的本質規定為一種「必須傾聽神可能的啓示之歷史性存有者」的本質，所以，他的形上學人類學便將成為對神學的唯一可能的由下而上的奠基，成為神學的先驗條件。

（二）「宗教哲學」就是「對啓示的順從能力之存有學」

拉內將宗教哲學視為「關於對啓示之『順從能力』之存有學」，在其進行「對啓示之順從能力」的分析時，主要以多瑪斯之知識形上學思想為基礎，尤其是針對多瑪斯著作中所沒有得到有力論證之部分，即「將『人之存有』（*menschliches Sein, the-being-of-man*）先驗規定為能夠傾聽啓示的存有」，並由此出發加以分析¹⁹。同時，正如海德格所主張的：

「就此有懂得發問『什麼是存有及其意義』而言，其中即蘊含有對『存有的理解力』（*Seinsverständnis, understanding of being*），而對存有本身的理解，就是此有的存有規定，所以存有的問題永遠、且必然屬於人的此

¹⁸ HW, p.216.

¹⁹ HW, p.49.

有。²⁰」

因此，拉內也主張：「存有問題和提出問題的人本身的問題，形成了本原的和恆久地完整統一」²¹。換言之，一般存有的所有形上學問題，同時也是那個必然提出這個問題的存有者的存在問題，也就是人的問題。所以，拉內在進行「對人之存有的形上學分析」時，便以「一般存有」這個被視為他學說起點的「形上疑問」為起點。並對「發問」這個認識行為，及所提出之「存有之所以為存有」及「存有的意義」問題，進行深入探討，以找出發問這個行為之所以可能的條件。

拉內在進行對「一般存有」問題探討時，它從「一般存有問題」、「必須對存有發問」及「把存有和存有者區分開來」三方面做形上學的分析，以便確定在這三方面關於存有的意義、發問者的本質，及揭示有那些內容作為答案，這些都已包含在發問者所提出之問題中。同時，又以存有學的命題呈顯存有的意義，以開顯神及神的啓示之存在；以形上學人類學的命題呈顯人的本質結構，以理解人所具備傾聽神啓示之能力的先驗條件，進而開顯人傾聽神可能啓示的能力。

（三）從存有學角度論證神藉著啓示揭示其隱蔽的本質

存有學的命題，所象徵的是從「存有學」的角度論證：「神這個絕對『擁有存有』的存有者，為達到其對人這個有限精神

²⁰ Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. [from the 7th German ed.] by John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1967), pp.32~35.

²¹ HW, p.53.

存有者的開放，必然會藉著『啓示』這個自由行爲，揭示其隱蔽的本質」。

就存有學的角度而言，拉內提出三個命題來論證：

1、存有學的首要命題

拉內提出存有學的首要命題爲：

「存有的本質是認識和被認識的原初統一，這種統一稱爲『存有的自我呈顯』(Bei-sich-sein, being-present-to-itself)或『被照亮』(主體性或存有理解力)。²²」

其主要的意義，是要從存有學的角度凸顯存有者擁有存有的程度，與他的「存有自我呈顯」、「被照亮」、「主體性」或「存有理解力」相應，也與「回歸自己」和「自我反省」的能力相契。而最終的目的，是從存有學角度論證神是絕對擁有存有的存有者，絕對的自己照亮自己，絕對的「存有自我呈顯」，也是「存有學差異」的完成者。

2、存有學的第二命題

拉內提出存有學的第二命題爲：「與有限的存有者相比，神的絕對存有是自由的存有」²³。其主要的意義，是要從存有學的角度凸顯神這個絕對擁有存有的存有者，是具備有自由的本質。而這個自由本質，具體表現在「對人之偶有性的界定中」，及「以言語對人之啓示中」。所以，基於神的自由本質，必然會藉著「啓示」這個自由行爲，揭示其隱蔽的本質。

²² HW, p.55.

²³ *Ibid.*, p.118.

3、存有學的第三命題

拉內提出存有學的第三命題為：「一切存有者都可以透過言語，在世界的『顯現』(Erscheinung, appearance)的視域中，成為實在的」²⁴。其主要的意義，是要從存有學的角度凸顯神這個絕對擁有存有的存有者，是藉著人的言語傳達自我，因為人的言語，是能夠接受否定而在世界之中顯現。而人緣於其為「感性的精神存有」，所以能透過其接納認識，對於神在世界之中所顯現的言語加以認知，因此神必定能透過言語啓示人。

(四) 從形上學人類學的角度論證人是傾聽啓示之精神存有者

形上學人類學的命題，所象徵的是從「形上學人類學」的角度論證：「人是一個必然在其歷史中，傾聽著神可能以人的言語形式所給予的啓示之精神存有者」。就形上學人類學的角度而言，拉內提出三個命題來論證：

1、形上學人類學的首要命題

拉內提出形上學人類學的首要命題為：「人是對一般存有的絕對開放，或者用一句話表達『人是精神』」²⁵。其主要

²⁴ HW, p.185.雖然拉內在書中並沒有明確標明是存有學命題中之第三命題，但大膽將它歸為存有學論證裡的第三命題，有三個理由，第一：由於拉內書中所表達：「這個命題同時也是我們嘗試用以表述人的超驗性與內在世界性兩者關係的諸命題中的第三個命題」，但在全書中找不到有關人的超驗性與內在世界性兩者關係的第一及二個命題；第二：本命題隱含著對神啓示之可能性的意義；第三：形上學人類學論證提出三個命題，存有學論證也該有三個命題較合理。

²⁵ HW, p.71.

的意義，是要從形上學人類學的角度凸顯人是精神性存有者，所以具有理智。人不僅懂得發問「存有之所以為存有」，而且人的主動理智裡的「在先掌握」（Vorgriff, pre-apprehension），對神有無限的超趨力。所以人緣於其精神性之本質構成，不僅對一般存有開放，而且也對絕對擁有存有開放。

2、形上學人類學的第二命題

拉內提出形上學人類學的第二命題為：「人是在自由之愛中，『佇立』（stehen, Stand）於一個可能發生啓示的神之前的存有者」²⁶。其主要的意義，是要從形上學人類學的角度凸顯神因著對人特別的愛，所以賜予人啓示的恩寵。因此，人是在神的這慈愛的光照下，出於其自由意志的倫理決斷，佇立在神的面前，等待著神可能的啓示。

3、形上學人類學的第三命題

拉內提出形上學人類學的第三命題為：「人是這樣一個存有者，這個存有者必須在自己的歷史中，傾聽神可能以人的言語形式來臨的歷史的啓示」²⁷。其主要的意義，是要從形上學人類學的角度凸顯人是歷史性存有者，而緣於人歷史性的本質構成，及神的啓示是在人的歷史中出現，所以，人必須在自己的歷史中，傾聽神可能以人的言語形式來臨的歷史的啓示。

（五）「宗教哲學」就是「形上學人類學」，就是「基礎神學人類學」，就是「對啓示的順從能力之存有學」

拉內這種從宗教哲學的角度為神學奠基，主要為證明在神

²⁶ *Ibid.*, p.133.

²⁷ *Ibid.*, p.200.

學自身內部，亦需要進行哲學思考的必要性。同時他也認為，所謂「宗教」就是能夠使人的存有與活的神聯繫起來的樞紐，所以他表示：「宗教哲學作為對於人對神存在的連結之論題解釋，不僅必須要認知神，而且也要認知人本身」²⁸。而宗教哲學這種對人與神之間的存在結合作有系統的解釋，正是宗教哲學與形上學人類學的聯繫，因此，他所欲建構的宗教哲學就是形上學人類學。

另外，拉內又認為既然神之言語已經發出，則宗教哲學所必須做的，便只是設計一種基礎神學人類學，而這種基礎神學人類學的最終目的，就是對要求傾聽神之言的律令進行論證，也就是「對啓示的順從能力之存有學」。因此他表示：

「宗教哲學建構人以為神學作準備，並成為神學必不可少的前提，它以科學研究的嚴謹性論證並確認對啓示的順從能力。²⁹」

所以，「宗教哲學」就是「形上學人類學」，就是「基礎神學人類學」，就是「對啓示的順從能力之存有學」。

貳、拉內形上學人類學的方法

拉內認為，形上學人類學是從形上學的角度去探討人在自己的歷史中，傾聽神可能來臨的啓示之可能性，以解決人和神之間的關係問題。換言之，就是從形上學的角度，對人的本質結構做一分析探討，以揭示人的原初構成。雖然形上學是從方法論上對早已熟悉的事物進行反思的認識，但是只有當人們並

²⁸ HW, p.210.

²⁹ *Ibid.*, p.212.

非從一開始就主觀地自稱確有把握獨自弄清事實，而是讓事實說話的時候，才能讓真正的事實呈顯出來。所以在他的形上學人類學裡，並不是去討論已經存在的有關人與神之間的宗教事實，而是去論證他的原初構成，以便展示其固有自身³⁰。而「超驗方法」正可以達成此目的。所以拉內在建構其形上學人類學思想體系時，便採用超驗方法。

一、超驗方法的意涵及特色

爲什麼超驗方法可以達至揭示人與神之間真正關係的原初構成呢？這可從揭示「超驗方法」本身的意涵及特色角度切入，但在切入之前，須先探索超驗方法的思想淵源。

(一) 超驗方法的思想淵源與基礎

拉內所使用之「超驗方法」，是融合康德(Immanuel Kant, 1724~1804)之「先驗哲學」裡對認識主體之先驗結構的重視，以及若瑟·馬雷夏的「超驗多瑪斯主義」(transcendental Thomism)裡對「智的動力(intellectual dynamism)」及「存有視域(horizon of being)」的重視。

1、康德之先驗哲學

康德之「先驗哲學」，其重點在於一反傳統知識論裡「知識依對象而定」，進而主張「對象依主體的知識結構而定」，同時「將注意力從被認知的對象上轉移至認知主體上，並反省主體的認知結構，以看認知結構所顯示的認知能力所能達到的

³⁰ Karl Rahner, *Hearers of the Word*, Trans. by Michael Richards, (New York: Herder and Herder, 1969), p.31.

認知範圍」³¹，最後歸結出必須對人類理性之認識能力做一批判，因為「理性在缺乏經驗基礎的狀況下，無法有效地肯定形上事理的客觀妥實性」，所以理性並非如傳統形上學所言般，能認識物自身（即存有）；人只能藉著感性及悟性認識事物的現象，因此形上學是不可能存在的。

康德對主體認知結構的先天條件之主張，啓發了拉內在建構其「基礎神學人類學」時，「懂得重視人的主體性，將人的認知意識與結構作為反省的起點」，從人這方面來思考人的認識能力與神的啓示之間的關係，進而對「人之傾聽神可能啓示之本質結構加以分析」，使其「基礎神學人類學」能比傳統之「基礎神學」，更確實及深思熟慮地了解人是神可能啓示的傾聽者，以實現讓天主教神學有一個人類學意義上之轉向的想望。

2、馬雷夏的「超驗多瑪斯主義」

馬雷夏在其所著之《形上學的出發點》一書中指出：康德因為沒有重視人的理智中有一股「智的動力」，所以認為人只能認識現象而不能認識物自身。而這股智的動力，正是多瑪斯在其知識論形上學中所積極主張的，因為他認為這股動力不僅驅使理智去理解有限的存有物，而且指向絕對而無限的存有者一神，使人的認知有效範圍可擴至形上領域。因此在馬雷夏所創建之「超驗多瑪斯主義」裡，就是要再次強調這股智的動力，用多瑪斯的話語表達，就是「主動理智向著存有的『超趨性』」。馬雷夏表示：

³¹ 關永中，〈形上學課程檢討與建議—從講授進路談歷史還原與超驗法〉，台北：國立台灣大學，1986（哲學系共同必修課程教學研討會），6頁。

「人的認知行動是動態的思維推進，這種動態的思維推進，永不止息地渴求一最終目標，而這最終目標就是那絕對而無限的存有者—神。理智對於這最終目標，即無限的存有者—神的肯定，不僅有實踐的必然性，而且有思辨的必然性，是認知成爲可能的先驗根基與構成條件，隱然地蘊藏在任何認知行動之中。³²」

所以可以歸結出：馬雷夏在其「超驗多瑪斯主義」裡，以多瑪斯抽象作用裡「主動理智向著存有的『超趨性』」，開顯了多瑪斯知識論裡的形上意義。同時並以此來補救康德之先驗方法裡「過於強調靜態的認知形式，而忽略了動態性的肯定與指向對存有」的弊病。如此，一方面使康德之「先驗哲學」除了是關於認知的先天條件知識外，也是一種超越的實現活動；另一方面，亦使康德之知識論因此有了形上學的基礎而更臻滿全。馬雷夏這種強調超驗作爲認知主體的自我超越的意涵，正是形上學的存有涉入於認知主體之處。而這個形上學存有的涉入正是主體的認知得以呈現的視域³³。

拉內受馬雷夏之影響，亦強調：「主體的認知必須以『存有的視域』爲基礎」，並將主動理智視爲「形上抽象作用」的可能條件。而主動理智裡的「在先掌握」，對絕對存有具有自

³² 關永中，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏（下）〉《哲學與文化》，第15卷，第十期，1988，18頁；Donceel, Joseph, Edit and Trans., *A Maréchal Reader* (New York: Herder and Herder, 1970), pp.220~223.

³³ 賴賢宗，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》（台北市：桂冠圖書股份有限公司，1998），302~303頁。

發性的在先把握，所以主動理智向著絕對存有的超趨性，是人有限精神存有的特質，也是人先天所具有的能力。而緣於人的主動理智的這種本質構成，可將人理解為「是神可能啓示之傾聽者」。

(二) 超驗方法的意涵

拉內所使用之超驗方法，其意涵是什麼呢？奧圖·慕克在《超驗方法》中表示：「超驗方法是起始於對人意向性的行為之反省」³⁴。路易斯·羅勃特在《卡爾·拉內之成就》中也表示：「一般而言，超驗方法是企圖詢問關於形上學之可能性的內在條件」³⁵。所以超驗方法就是透過對人意向性的認識行為之反省，以找出人對形上學知識之認識的先驗條件。

戈雷特在《形上學》中，以存有為視域，架構超驗方法的雙重思維進路，即「超驗還原 (transcendental reduction)」及「超驗演繹 (transcendental deduction)」³⁶。就「超驗還原」而言，顯題地揭露隱含在意識當下與料裡的條件及預設。它是在意識活動中，從顯題地認知到非顯題地共知的回歸，作為活動條件事先被認知。就「超驗演繹」而言，是一種心靈的進路，從先前的資料，還原地被揭露，去追究「先天」的本質、可能性及必然性。然而「還原」是由一特別的經驗發出到其可能性的條件；演繹則是從這些條件到相同經驗的本質結構。這兩個

³⁴ Muck, Otto, *The Transcendental Method*, p.335.

³⁵ Roberts, Louis, *The Achievement of Karl Rahner* (New York : Herder and Herder, 1967), p.10.

³⁶ Emerich Coreth, *Metaphysics*, p.37.

進路不斷地相互作用，彼此影響，然而它可能強調一方超過另一方³⁷。

關永中教授對戈雷特之雙重思維進路曾給予很精闢的詮釋，他認為所謂超驗還原就是：「首先把握經驗中一個不容否定的認知行動，從中找尋出使這認知行動成為可能的先驗條件—存有視域」；所謂超驗演繹就是：「以所尋獲的先驗條件作為根據，進而指示出認知行動的主要結構。認知行動是顯然地被認知，而它先驗條件是隱然地被肯定」³⁸。

關永中教授對戈雷特超驗方法裡之「超驗還原」及「超驗演繹」之詮釋很能道出拉內所使用之超驗方法的意涵，因為拉內也是在存有的視域之下，重視人的主體經驗，並進一步尋找此經驗之所以可能的先驗條件，最後歸結出此先驗條件就是人這個主體的本質結構。所以，本文將引用關永中教授之詮釋，來闡釋拉內在其形上學人類學裡所使用之超驗方法的意涵。

若以關永中教授對戈雷特超驗方法裡的超驗還原及超驗演繹之雙重思維進路的詮釋為基礎，可以歸結出拉內所使用之超驗方法的意涵為：

「首先對『發問』這個認知行為加以肯定，接著以這一認知行為出發點，深入反省找出此認知行為之所以成為可能的先驗條件；然後再以所尋找出的先驗條件為依據，推論出存有者的認知與意志行為的某些必然關連，最後結論出在存有者的認知裡，隱含著對存有的肯定」。

³⁷ 本段主要參考 *Ibid.*, p.37 及 p.65.

³⁸ 本段主要參考關永中，〈形上學課程檢討與建議—從講授進路談歷史還原與超驗法〉，6~7 頁。

(三) 超驗方法之特色

由於拉內之超驗方法一則以「存有視域」為基礎，再則以探究認知主體之先驗條件為要務，因此一旦找出認知主體之先驗條件後，「認知主體之先驗條件及依此先驗條件所進行的認知行為」與「對存有的必然認知」兩者之間產生「顯題的」與「非顯題的」的辯證關係。同時在針對經驗事實尋找其可能的先驗條件時，「經驗事實」（非顯題的）與「對認知行為之概念反省」（顯題的），兩者也形成辯證關係。換言之，「依據先（超）驗方法，任何認識、意願與提出疑問的行動，都隱含著一種非顯題的知識」³⁹；正如戈雷特在《形上學》中所表示：「在超驗方法中，我們必須從非顯題的『在先知識』（pre-knowledge）中產生顯題的知識」⁴⁰。所以形成顯題的與非顯題的辯證關係，是超驗方法的特色。

二、拉內如何運用超驗方法

究竟拉內是如何運用超驗方法，以達成其揭示人與神之間真正關係的原初構成，以建構基礎形上學人類學呢？在本單元裡，將區分為「拉內如何運用超驗方法之意涵」及「拉內如何運用超驗方法之特色」兩部分加以闡述。

(一) 拉內如何運用超驗方法之意涵

拉內首先對人之發問「存有之所以為存有」及「存有的意義」這個發問行為加以肯定。接著，以人在其生活世界裡所經

³⁹ 布魯格（W.Brugger），項退結編譯，《西洋哲學辭典》，532 頁。

⁴⁰ Emerich Coreth, *Metaphysics*, p.32.

驗到的事實—「發問」這個認知行為為出發點，透過『反省性論證』找出此認知行為之所以成為可能的先驗條件—即人的本質結構。然後，再以所尋找出的先驗條件為依據，也就是以人是具有感性、開放性、超驗性及歷史性的本質結構之有限精神存有者為依據，推論出：「人是一個必須在自己的歷史中傾聽神可能以人的言語形式來臨之啓示的存有者」。由於人的傾聽行為，是一種自由決斷的行為。所以，「人之精神性的認知與意志行為均隱然地以某種方式，把握到神這個絕對『擁有存有』的存有者」。因此，他在《聖言的傾聽者》中表示：「意志和認識兩者，形成了人佇立於神之前的存在所具有的統一基本結構」⁴¹。

（二）拉內如何運用超驗方法之特色

在進行對神存在之證明時，拉內提出了「超驗論證」，在他的超驗論證裡，他藉著「對非顯題經驗的現象描述（即超性存在結構）之理解，以顯題化神的存在」，及藉著「對知識形上學的顯題概念之反省（即人精神的超驗性），以開顯神存在的非顯題意涵」兩者，形成顯題的與非顯題的辯證關係。同時，在「超性存在結構」（非顯題的）本身，及「人精神的超驗性」（顯題的）兩者間，也形成顯題的與非顯題的辯證關係。所以拉內在形上學人類學裡，超驗方法所開顯的顯題與非顯題兩者之間的辯證關係，不僅是一大特色，而且具循環意義。

⁴¹ HW, p.125.

結 論

拉內運用「超驗方法」來架構其形上學人類學的思想體系。在他所使用的「超驗方法」裡，一方面受到「康德對主體認知結構的先天條件之重視」的啓發，另一方面受到馬雷夏強調「主體的認知必須以『存有的視域』為基礎，並將主動理智視為『形上抽象作用』的可能條件」之影響。因此在他所架構的思想體系裡，不僅從人方面來思考人的認識能力與神的啓示之間的關係，而且從形上學人類學的角度論證人具有「精神的超驗性」，因而是傾聽神啓示之精神存有者。同時，他也運用超驗方法裡「顯題的」與「非顯題的」的辯證關係，讓「人精神的超驗性」及「人的超性存在結構」相互辯證，以開顯人與神之間的真正關係。

而在他運用「超驗方法」所架構的形上學人類學的思想體系上，展現了新的宗教哲學觀，不僅可解決在他之前的思想家對神議題的思考盲點，而且更能滿全整體人的意義，為人類思想的發展樹立了新的里程碑。

拉內人學對一體範疇的 中國人學之啓示

張春申

拉內著作多達四千餘種。雖然在我數十年的神學教學中，參考最多的還是他，但他的書與文章真正讀過的，實在並不很多。甚至我也不敢自認瞭解了他多少。爲此，這篇紀念性的文章，只是借用我所懂的拉內神父之人學，繼續發揮好幾年來，不斷出現在我腦海與寫作中的一體範疇的中國人學。本文分爲三部分：

- 一、拉內的人學與它應用在基督宗教神學中的一些問題
- 二、拉內的人學與一體範疇的中國人學
- 三、一體範疇的中國人學在基督宗教神學領域中的發展

一、拉內人學與它應用在基督宗教神學中的一些問題

(一) 拉內的人學

人學與神學是對應的，當然一切的根源是稱爲「奧秘」的神、天主。如同宇宙的存在與其內在結構之創造，爲的是需要有人出現在它裡面；同樣，人類的存在，其內在結構之創造，

爲的是需要有天主這樣的自我通傳，甚至降生在人中間。

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

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

（二）人學應用在基督宗教神學中的一些問題

首先，人學真是基督宗教神學反省天主啓示的相對場合。首先，人的內在結構需要天主自我通傳降生在人類中間，雖然不在你我經驗中實現，但是耶穌基督便是天主自我通傳、降生而成的人。因此人的存在與其內在結構之創造，爲的是需要耶穌基督。他才是人的定義，人類之稱爲人，僅是分享了他的定義。這樣，保祿說的：「一切都是你們的；你們卻是基督的，而基督是天主的」（格前三 22~23），「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，……都是在他內造的；一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的」（哥一 15~16），這些話都在拉內人學的場合中，有了基督宗教的神學說明。

其次，宇宙、人類、耶穌基督之所以是這樣的，淵源於自

我通傳的天主。天主的自我通傳不受任何法律的制定，絕對出於自由，因此是恩典。爲此，創造是恩寵，人類是恩寵，耶穌基督是恩寵上加恩寵。人的自我超越，自由地需要無限的眞、善、美，已經爲人而論是最爲原始的恩寵。至於基督信徒，相信耶穌，經驗到天主藉著他，自我通傳於自己。雖然他自己不是基督，但他是基督徒，眞實地經驗天主的自我通傳；這便是恩寵。即使從未認識基督的人，按照人性自我超越，需要無限的眞、善、美，而天主以無名的方式，通傳於他；這同樣是恩寵。可見透過人學，基督宗教神學對於恩寵有了說明。

第三，人學是神學反省啓示的場合。換言之，人學的闡述，支援神學對於啓示更多可能的解釋。自我通傳的天主是新約稱爲「父、子、神」的天主。唯一無二的天主是聖經堅不可移的信仰。於是自我通傳的天主，在人學的對應中，可以分爲「通傳者」、「被通傳者」、「完成通傳者」。「完成通傳者」的天主聖神，是「通傳者」天主聖父的能力，不只推動人自我超越，需要無限的眞、善、美，而且使人信仰「被通傳者」降生成人的天主聖子。天主聖三是唯一無二自我通傳的天主之三種特殊、互相差別的存在形態。信者在聖神內，因耶穌基督，與天父相通。這樣說明天主三位一體，在信仰經驗中，更可捉摸¹。

第四，在天主的自我通傳之反省中，已經隱含了拉內神父的啓示神學、象徵神學……等。天主在自我通傳中啓示自己。宇宙是天主的啓示，藉著大自然的啓示；在人類歷史中，天主藉著人類的行動與言語啓示。至於以色列民族、耶穌基督以及

¹ 參閱：張春申，《中國靈修芻議》（台北：光啓，1977）。

教會，在人類歷史中構成的歷史，是天主在宇宙、大自然中啓示的準則（official），不但是典型，而且具有影響。

當然，在耶穌基督內，啓示是決定性的，再也不會挽回的，因為啓示的媒介—「被通傳者」—是天主聖子、天主自己。天主藉著自己的啓示，是不可能超越的，祂已完全啓示了自己。於是人類早已在聖神—「完成通傳者」—的內在啓迪中，在宇宙中，在人類歷史中，在以色列歷史、耶穌基督、教會的歷史中，信仰了「通傳者」天主聖父。「天主在古時曾多次並以多種方式，藉著先知對我們說過話；但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」（希一 1~2）。

上面說的所有啓示，都藉著媒介，也便是藉象徵而實現。「通傳者」天主產生媒介—象徵；「被通傳者」天主子實現了父的自我。而「被通傳者」天主子，受生為象徵，表達了「通傳者」天主父，「他是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（希一 3）。所以象徵者與象徵之間互相貫徹，在天主的生命中，成為一體。於是按照類似的解釋：宇宙是象徵、人類歷史是象徵、以色列是象徵、耶穌基督是象徵、教會是象徵。天主父為自己，創造了不同的象徵，而不同程度地啓示與流露了天主的救恩計劃。

人學因此為啓示與救恩史、為以色列歷史與耶穌基督、為教會以及其他宗教，甚至為文化體系，樹立了一貫性的神學解釋。當然，另一方面拉內的人學，也無可否認是來自信仰的靈感。

第五，至於稱為天父之聖事（象徵）的耶穌，在他身上，人的自我超越與天主的自我通傳已臻極致，此之謂「聖言成了

血肉，寄居在我們中間」（若一 14）。然而耶穌的天主子之自我通傳意識，在他歷史生涯過程中，一方面超越概念地始終如一、維持核心，另一方面也透過概念在時代中適切地表達。爲此，天國來臨與其面貌、耶穌的言語與他的行動、比喻與奇蹟，僅是耶穌意識的核心在歷史中的不同表達而已。表達的高峰是「被通傳者」、降生成人的聖子、「離此世歸父」（若十三 1）的死亡時辰；同時也是「通傳者」父決定性地在聖子內的末世啓示—死人復活。此亦啓示了人類的生命過程與完成的準則。

從此，自我超越，需要天主這樣通傳降生人間之人學，有了決定性的答覆。原則上，人類已在耶穌基督內，有了天主自我通傳的保證與恩寵。爲此緣故，天主子民這名稱，儘可自聖經的用途，推廣用在人類團體上，因爲人類的內在結構便是爲了自由地接受天主自我的通傳。至於以色列民族與教會稱爲「天主子民」，那是由於兩者在人類歷史中，是天主自我通傳的特殊且具有準則性的媒介。

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

二、拉內的人學與一體範疇的中國人學

多年來，有關神人之間的天人關係，我們曾經爲了配合中國自古以來，直到現代哲學中的一股主流，嘗試應用一體範疇

來補充西方神學慣用的位際相對範疇²。我們發現拉內的人學，可能給予天人之際的一體範疇的中國人學，有非常適當的說明。本文便應用《大學》的「止於至善」，以及《中庸》的「天命之謂性」作為引言。

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

繼而，拉內人學中假定的神學，似乎也是中國固有思想中所肯定的。《中庸》的「天命之謂性」，在此作為我們的起點，這思想應當與傳統的「天生蒸民，有物有則，民之稟彝，好茲懿德」互相呼應。人之所以須要「止於至善」，那是出於人之稟賦，也可說由於人性使然。至於人性之所以如此，是天命，即得之於天的賦與。這和拉內人學中，人的內在結構與其自我超越，造來便是為了天主的自我通傳，似乎沒有什麼太大的差別吧？人之稟彝與其好茲懿德、「止於至善」，完全來自天命，甚至是為了彰顯天的通傳而所以如此的；孟子著作中的「盡其心」、「盡人性」與「知天」，三者互相連貫的思想，我們以為正是含此意義。

² 參閱：張春申，〈位際範疇的補充－中國神學的基本商榷〉《神學論集》32期（1977夏），313~331頁。

綜合地說，中國固有的人學肯定著神學。在存在面上，天與人性是合為一體的（天命之謂性）。由於存在面上天人合一，所以在行動面上，人須要「止於至善」、好茲懿德；這是拉內的自我超越。最後，在認知面上，拉內強調人在每一自我超越，需要無限的真、善、美的行動中，隱含地經驗天主的自我通傳。那麼，這正是盡其心、盡人性，與知天三者連貫的深意。可見在中國固有的人學中，同樣肯定著神學。

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

三、一體範疇的中國人學在基督宗教神學領域的發展

（一）拉內的人學在他的神學反省中的功能

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

省中的功能。

所謂基本神學，便是指出基督信仰的「合理性」或可信性。這不是應用理性來證明信仰，如同證明哲學論題或其他學科一般。而是把基督信仰的內容，作一般說明與闡述，指出它正是人性所需要，且得以解釋人生。拉內人學的功能，按我的認知，便是一方面如此剖視人的內在結構，以及其對無限的真、善、美的需要；最後指出天主的自我通傳該是人性需要的先驗條件。另一方面，便在這個人學的場合中，一步一步地說明基督信仰的內容，答覆了人的內在結構，與其基本的需要。因此見出基督信仰的可信性。在本文的第一部分中，已可見一斑。

人學的功能使人見出基督信仰並非是不著邊際的道理，而是天主答覆人的內在結構的啓示——在耶穌基督內的啓示。這樣的基本神學，過去法國思想家柏龍岱（M. Blondel）曾經應用；不過拉內不論在人學方面，以及指出基督信仰的「合理性」方面，更是廣博發揮了。

（二）一體範疇的中國人學在基督宗教神學中的發展

本文之所以比較拉內的人學與一體範疇的中國人學，不只願意指出兩者之相似，其實更是想對基督宗教的信仰，提出一個神學反省的方向，而發展中國神學。

首先，我們認為拉內的基本神學，既然應用人學，那麼我們只須變化他的西方神學的字彙，應用更屬中國言語，也能針對基督信仰，向中國人學闡述其「合理性」或可信性，因為中國人學基本上與拉內的人學，差別不大。當然，單就字彙而論，可能東西兩方懸殊，其實內容上並不如此格格不入。

不過基本神學還不是本文的主題。我認為如果我們應用一

一體範疇的中國人學，來反省基督宗教的信仰，可能發展出非常合乎中國文化的本位化神學。一般而論，過去西方神學偏重於理性的客體解釋，也便是孔子所說的「爲人之學」。而中國思想更好出於主體經驗的「爲己之學」³，因此中國神學更應是「爲己的神學」，出自主體經驗的神學。

本文二部分已經使用拉內的神學，說明了一體範疇的中國人學。那麼在一體範疇的人學場合中，怎樣發展中國神學呢？這便是所謂神學方法問題。下面便將我們的構想，分爲三個步驟來敘述：

1. 這是天主教神學必須具有的出發點，即對於信仰內容、大公教會的信仰內容，根據教會的訓導，正確地了解。這個步驟雖然該是屬於整個地方教會的，但是牧靈人士以及神學工作者，更有責任。至於所謂信仰內容，一方面是信仰生活的加深，另一方面是信仰在言語與概念方面的解釋。這不必涉及所有信理，但是有關啓示的中心要素的正確意義，必須把握住。
2. 第二步驟，我們稱爲信仰內容的「內在化」。當然在第一步驟中，地方教會早已該有某種程度的「內在化」。第二步驟中的「內在化」，更是神學反省，經由牧靈人士的接受與推廣，普遍深入整個地方教會的過程。神學反省工作，主要是將信仰內容的意義，在一體範疇的人學場合中，落實在經驗層面上。當然這不該是抽象的分析，更是針對現代環境的中國人之經驗，發現天主的自我通傳的中

³ 參閱：張春申，〈中國靈修講習會二講〉《神學論集》58期（1984冬），585~586頁。

心意義。意義在經驗中肯定，這便是「內在化」。

由於我們深以為天主的自我通傳，在耶穌基督內的自我通傳，一定為人性、為任何時代的人性，具體而論，為需要「止於至善」的中國人性，是一個答覆。所以，根據一體範疇的人學，中國神學能夠對信仰內容作「內在化」的反省。過去我們曾經對於天主聖三、聖事生活，做過類似的神學反省⁴。但是，除非神學反省落實在教友的信仰經驗之中，它將是紙上談兵。這端賴牧靈人士接受與推廣。其實，信仰內容如果不在經驗中落實，將成為背誦的字句，或者抽象的概念，是文字而非生活。牧靈人士根據中國神學家之反省，推廣信仰生活「內在化」，將是建立中國神學的第二步驟。

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

⁴ 參閱：張春申，《中國靈修芻議》，162~170 頁；另一個有關聖事神學的基本概念—「一體性」，參閱：張春申，《中國人的氣論與神學上的幾個課題》《神學論集》53 期（1982 秋），341~368 頁。

以上三個步驟，尤其二與第三步驟，將是繼續不斷地循環進行，這也是地方教會信仰生活「內在化」的日復一日的加深，而本位化的中國一體範疇之神學也會逐漸成長。

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

結 論

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

由拉內思想談孔孟的天人關係

蕭宏恩

前 言

在中國思想史上，「天」字雖然於殷商時代即已出現，直至周代，「天」才取代了「帝」而為「至上神」。而至孔子，更是賦予「天」以倫理意涵之至高道德價值。然而，自孔子以降，經孟子發揚一系傳承的儒學，通過「人」來了解的「天」，乃在於德性上的契會，是通過道德行動的內在充實一仁、心、性、命、理、氣、良心（良知）等，即內存、即超越之形上實在一而無限向上的遙契。一方面，「天」之為道德理想之絕對價值；一方面，「天」之為道德實踐之所以可能的超越根據。如此，「天」同時是為倫理生活的理想（目的）與基礎；故而，人對「天」的體悟，確就是美善生命（生活）之根本所在。

然而，聖、賢、君子之根雖植於人之本性稟賦的生命內存之實在（天命之謂性），通過道德心性之體證上達於天（下學而上達）而為聖、賢、君子，指明人對超越實在之體驗的如何可能；但是，一般人並非天縱之才（生而知之者），必經好學、甚至困而學之方得以為知（體證之知）！那麼，一般人又如何

可能被引導對超越實在之天的經驗或體驗呢？

中國傳統以來，儒家於德性上的說理或聖賢之道的闡揚，似乎陳意甚高，之於「爲士」、「爲君子」，而一般所謂「村夫村婦」所難以爲知！筆者所在意的，就在於普泛社會大眾對超越實在的領會，即由理念的建立（說理、契會之道的闡揚），而至具體落實於每一個人身上的指引如何可能？

當代西方哲學家卡爾·拉內（Karl Rahner）之「與奧秘的會遇」給了筆者一些靈感。拉內相信，每一個人皆可通過自己的經驗而體驗那超越的實在，縱使個人對那所謂「超越的實在」有不同的意會，但其終究卻是同一的，爲拉內來說，此「終究的同一」即爲造物主、上主（上帝或天主）。因此，拉內有所謂「匿名基督徒」與「匿名基督宗教」之說。當然，這並不意味著拉內是居於排外或指向多元的立場，卻是在於一種多元合一之中庸意向的包含觀，亦即：拉內認爲如果有某一宗教稱他爲其匿名的教徒，的確感到與有榮焉¹！

由此引申，我們不難明白，同樣的道理，在佛教徒眼中有「匿名佛教徒」、「匿名佛教」，在道教徒眼中有「匿名道教徒」、「匿名道教」等等。如此，在拉內（基督徒）眼中，孔孟儒家當然是「匿名基督徒」，孔孟儒教亦爲「匿名基督宗教」；而在孔孟儒家對「天」的信仰中，基督徒即爲「匿名儒者」，基督宗教即爲「匿名儒教」。

就以上所言的基礎，本文企欲藉由拉內哲學的超驗人觀所肯定的：

¹ 參閱：武金正，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（臺北：光啓，2000年4月初版），184頁。

「奧秘的體驗是每一個人都擁有的，因此可以『培養』發展，因為人本身就是一個奧秘，是『在世界中的精神』，亦是『聖言的傾聽者』。換言之，是能向無限開展的有限者。²」

由此，於知性上闡明儒家所言之「天」的認知，深化對「天」之信仰的情意，落實即超越、即內存之天道性命相貫通之德性行為的自然顯發。

一、超驗人觀與奧秘經驗

拉內認為「啓示」應該是「絕對者向有限精神的自我顯示」，但是這必須要有兩個前提：其一，「所有在者 (Seiende) 原則上都可以進入一場『真正的』言談，都可以了解一項對精神發出的傳言」³。其二，「人必須具有一種開放性，以便接受絕對稟在 (Analogia entis, Seinshabe) 用光明的言所作的自我表達。這種開放性是能夠傾聽此言的先驗 (transzendental) 條件」⁴。這裡所謂「先驗的」，乃先於經驗而仍在於經驗界限之內者；而與其相關之「超越」 (Transzendenz)，則意指經驗界限之外者而言⁵。

拉內肯定人是在世界中的精神，「精神」 (Spirit) 的表徵乃實現價值，而精神的非物質性及其單純性，即必然向絕對開

² 同上，89 頁。

³ 卡爾·拉內 (Karl Rahner) 著，J. B. 默茨修訂，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》(香港：三聯書店，1992 年 11 月初版)，65 頁。

⁴ 同上，68 頁。

⁵ 參閱：同上，iv 頁，劉小楓所撰之〈中譯本前言〉。

放，因此，精神的實現價值亦必然地趨向絕對價值。然而，人畢竟是肉體與靈魂所結合成的一個實體，肉體是物質性的，靈魂是精神性的；精神的活動雖不內在地受制於物質條件，但並不表示物質的有限性之結構與精神的活動是相互拒斥而不相融的。物質與精神的結合，乃在於精神存在通傳於物質而共存，卻亦不排除精神對於物質的外在依賴⁶。

既然人是落於這個世界的存在，這個世界即是人體驗的場域；精神即是人之所以將己之一切經驗歸於自我，而使人「成爲一個人」的超驗構成。精神也就藉著肉體知覺，以獲得的世界影像爲媒介與世界合一。精神也就在如此的合一中，發覺其不斷超越之企向⁷。因此，精神上的超性經驗與自我所處之世界周遭的無可須與離，也就是說，只有經由人的歷史、文化、各種科學或非科學的知識—人在各時代的不同體驗與看法—才能追問那隱含於顯然內之實在，而且，人在不同的時代或階段總能提出一些新問題，由不同領域所採擷的方法，去創造新的價值與意義⁸。

如此，精神的「開放性」橫面地向世界開展，縱面地向絕對者無限伸展。精神的開放性橫向地永遠在於未完成之主體性的自在中—自由地採取態度與決定命運—這種有限性與精神的

⁶ 袁廷棟，《哲學心理學》（臺北：輔仁大學，1985），509~510頁。

⁷ 武金正，前引書，43頁。

⁸ 同上，44頁。武金正指出：「拉內肯定：範疇性是超越的『放下』（setzend）和『限定』（beschränkend），……如此，範疇是精神的必要媒介，有其積極和消極面。而『身體』是最典型的範疇。換言之，範疇性是明達吾人在時空經驗所覺認並表達的事實。」

自然開展之間所有的張力，必然引向更高的解放與和諧。就是因爲人所秉俱的超越性，人即自然地（無論是否明確知道以及是否願意）迎向那無限超越的絕對⁹。如此，即貫通了精神開放性的橫向面與縱向面，人就在如此的存在視野內，由己身之奧秘出發，培養奧秘的經驗。

「奧秘」（mystery）意謂著超越者或超越實在對俗世所傳達的奧理或奧蹟。天主教《神學辭典》論及：

「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；其實，在一切認知與選擇的行動中，人不斷地接觸到這更大境界，但這境界卻常保持著奧秘的特點。這奧秘就像太陽一般，在它的光照下，人才看見一切事物，但人的注意力卻不在於陽光；況且這奧秘本身如烈日，光輝耀目，使人無法正視。人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持其隱晦不可言喻的基本特徵；因此，奧秘可以稱爲光明，也可以視爲晦暗。¹⁰」

拉內肯定每一個人都能擁有奧秘的體驗，而人本身就是一個奧秘，但人畢竟是一「有限的奧秘」，終究徘徊於光明與晦暗之間，卻必然地朝向終極圓滿的「無限之奧秘」，此由人不斷的追求行動，即可明白人的此種超越企向，而也就是在行動中，人接觸到奧秘。

人是向奧秘開放的存有者，這種開放性必須展現在由認知與選擇（理智與意志）所開顯的創造行動，否則只是個體欲求

⁹ 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，84-85 頁。

¹⁰ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（臺北：光啓，1998 年 11 月修訂初版）849 頁，條文：600「奧秘」。

的自我封閉，「奧秘」終究隱而不顯！那麼，這裡的問題是：人如何可能清楚地認出「奧秘」之更大境界，以及無限奧秘的「臨在」？即在於人的創造行動—文明的創發、文化的傳承—簡言之，即人的歷史中。拉內強調：

「人爲了佇立於一個可能啓示的上帝之前，必須求助於顯現。……顯現不僅指表露於外的感性經驗的個別感性對象，而且也指整個世界之內的在者，這個在者既包括個人的歷史，也包括人類的歷史，因爲人總是人類的一員。轉向歷史，這並非人自由和任意選擇的一種態度，這來自人所獨有的精神本性，這是從根本上賦予人的使命。……在每一次轉向對人的所有認識具有本質意義的顯現的過程中，人總是同時也轉向已經成爲歷史的東西，因爲顯現—至少作爲人本身的實在性—總是一次性的事實。¹¹」

關於經驗的經驗，卻是又一次新的經驗，這又一次新的經驗可能是促發人自身再次行動的經歷；而任何的顯現（無論是過去的、現在的、甚至是未來的）皆可能促動當下自身的超越。轉向歷史，或轉向已經成爲歷史的東西，都是人或自身當下個體所處之境遇的顯現，隱含在顯現之下的，卻是那「創發」的驅力，因爲人是活在當下而迎向未來的生命。

所謂「未來的顯現」，正是自我所希望創建的未來，而非等待或只是期待的未來。真正的歷史不能只是陳年往事、不能是等待或期待的結果，而是人或自身在其中的創作成果—人，不就是歷史的構成者，確是「造成者」！「未來」就是人創作

¹¹ 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，211~212頁。

歷史之所以可能的場域，「當下」正是創作的行動所在，「過往」即為歷史創作之所以可能的依據。實則，由歷史的進程可以見得，人是歷史的造成者，人在造成歷史的過程中，不斷地在超越己之所限；雖然有時是毀滅、墮落，但歷史的進程仍向著未來作突破，終究朝向超越的絕對而奮力。

二、天人之究

承上所言，歷史的進程終究朝向超越的絕對而奮力，這即牽涉到拉內所言之「實存」（existence）的體驗。武金正教授詮釋道：

「『實存』深具意義：是當人面對自己的有限、受威脅、犯罪、不清楚、不確定、需要救援……等，還能被提醒明認另一個（與消極面分不開的）積極面：自由、超越、恩寵……在這脈絡中，實存倫理有其密不可分的基础：在自由行為中負責任的人，如何答覆真、善的呼聲。¹²」

人「實存」中所展現之超越面之所以可能，為拉內來說，即在於來自「絕對者」一天主一之恩寵！是天主的自我通傳，表顯於人的自由行動上。因此，

「一個倫理的選擇，不僅是獨一無二的發生，又是與人的歷史之實現連合：他是揀選答覆或選擇拒絕恩寵？於是，實存倫理最重要的，不是他『犯』了什麼樣的錯誤，

¹² 武金正，前引書，117~118頁。而所謂「實存」又是什麼意思呢？武金正詮釋道：「『實存』可描述為：一個長久、恆常的人精神有限的狀態，作為人行為的可能和本體性的預定條件。這也蘊含：人在自由行動中對自己有所發展的可能性。」（117頁）

而是他在這行動中選擇實現那個方向：是天主的愛，抑或拒絕之？是天主的友誼，抑或成爲祂的敵人？¹³」

人藉著天主自我通傳的啓示，自由地實現自我超越的需求。然而，無限絕對者之天主的啓示，必要以某種象徵之媒介而落於有限受造之人的身上；有限之人在接收啓示之奧秘即因本身之有限，而產生奧秘之晦暗，卻因絕對者天主之光照而呈現光明。那麼，該如何認出這天上之光呢？前已有言，拉內提出奧秘經驗是可以「培養」的，所以拉內提倡「奧秘之教導」（mystagogy）：

「禮儀的行動和教理講授的知識，都有其奧秘的根源，是可以學習並發掘的。於是，與神接觸的教育，除了道理的了解外，必須與行動齊頭並進，才能相輔相成。¹⁴」

就基督宗教來說，「聖經中的啓示則是天主的計畫逐漸在歷史中出現，直到完成」¹⁵。

歷史，在中國展現出一個道統的延續：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，相繼不絕！這個「道統」使得中國文化在歷史的演進中，歷經二度之開合，乃至目前第三度之大開之歷程上，不斷找到新的發展方向而屹立不搖¹⁶！如此所顯現出的中國文化之「時中」精神，即爲此一「道統」的向外表顯。

所謂「道統」，即民族文化之統，乃民族文化之源流在歷

¹³ 同上，118 頁。

¹⁴ 同上，90 頁。

¹⁵ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》659 頁，條文：472「啓示」。

¹⁶ 關於「中國文化開合發展方向」，參閱蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局，1982 年 3 月初版），第一章。

史中一脈相承之常理常道。中國文化之道統呈現一「天命下貫而為性」之趨勢。「天命」之觀念最早見於《尚書》〈召誥〉：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」這裡所顯示出的乃一超越的宰制者—超越的規範或標準，人必須面對之、正視之，無由逃避，必要以「行」（崇拜、奉行）回應之！而「天命下貫而為性」的思想趨勢，顯示在三段重要的文獻上：

「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」
（《詩經·周頌·維天之命》）

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（《詩經·大雅·烝民》）

「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。」（《左傳·成公十三年》）¹⁷

此三段文獻所表達的，正是超越主宰的天之所命（天命）所顯現之道的流行，湧現於各物性的表顯上而不已！尤其著落於人的生命上，更透顯出不同於萬物的獨特價值—德性、德行。天命在人身上的著落，是及於普泛眾民。天命的這一下貫，表達在普泛民衆之一切生活的行為道理，而這一切行為道理之準則不假外求，正是在天命所著落之處的「人性」上一正所謂「天道性命相貫通」。

天命著落於人性上之為一切規範的主宰，其外顯即為堯舜一脈相承之道統的人格典範。因此，超越主宰之天不再只是崇拜、奉行之對象，卻更是在我內、使我之生命成為一個人之所

¹⁷ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1984年12月初版），100~104頁。

以可能的超越根據與內存（immanent）基礎。

直至孔子，他一方面承繼了堯舜以來的文化道統，如《論語》上記載孔子之言：

「殷因於夏禮，所損易可知也。周因於殷禮，所損易可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（為政篇）

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾篇）

另一方面，孔子也做了更進一步的開創，消弭了天、人之間遙不可及的距離，如孔子所謂「五十而知天命」、「下學而上達，知我者其天乎」等，「天命下貫而為性」的思想趨勢於焉完成。

孔子之後的孟子，更是承繼了堯舜以來而至孔子之道統的傳承，其言：「由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也。近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾！則亦無有乎爾！」（《孟子·盡心》）隱然有「當今之世，捨我其誰」之慨¹⁸！而孟子的這一接續，更是指明了貫通天、人之道，且指點出面對人世的有限性之因應以全天人合一之理想，如孟子所云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）孟子此言標示「盡心知性以知天」之進路，開顯「心性天通而為一」之義理，開出「存心養性以事天」之超越的實踐進路，以及「修身不貳以立命」之具體實踐以全「生之莊嚴」與「命之嚴肅」¹⁹。

¹⁸ 參閱：蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，46頁。以及史次耘註譯，《孟子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1992修訂四刷），417頁。

¹⁹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，228~232頁。

後世儒者即循此一義理進路—天命的逐步下貫，人心人性的逐漸上提，正是天命與人之生命的逐步結合，進入人的歷史中逐步展現人之所爲人之生命價值的實現，終而開展出中華文化之生命的長江大河！

三、對天命的遙契與證知天命的奧秘

孔子「知天命」乃通過「踐仁」的實踐工夫，以無限上達以遙契天命，而與天的相知—「下學而上達」、「踐仁以知天」—以貫通天人。孟子「以心知天」、「只心便是天」（程明道語，見《二程遺書》），但在有限的人身上，仍必須通過「存心養性」之實踐工夫以契知天命，而天人通而爲一。

然而，無論是「踐仁」或「存心養性」的實踐工夫，都必須是在個人生活的經驗內所成就，如孔子的仁教，在答諸弟子問「仁」的「因材施教」，正是直指諸弟子之不同資質及其所處之周遭情境以回應，就是指點諸弟子在其生活經驗內的體悟，以逐漸契會「仁」之真諦（體仁），以達全幅生命的朗現（一體呈現）。其中較爲明顯的是，《論語》中記載樊遲三次問「仁」，孔子以不同的語詞回答他：

「愛人。」（〈顏淵篇〉）

「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」

（〈子路篇〉）

「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（〈雍也篇〉）

這樣一個問答，固然表示出：「仁的意義並不能以字義訓話決定」、「仁不是一個固定的德目」，以及「仁的意旨不容

易把握」²⁰；可是，爲指點樊遲來說，孔子如此不厭其煩地在不同情境下，接受樊遲的提問並爲之解惑，就是因爲樊遲一直以來都是個膽氣豪壯、鏗而不捨的人，其人雖然資質並不慧敏，但從學於孔子之後，其勤學好問、好學務實的精神，卻非常人所能及²¹。孔子希望藉由此等不同的應答，指點就在其生活經歷、生命內涵中，通過「仁」的領悟與切實踐履，以契會人生的根本大道。

另一方面，於《論語》〈顏淵篇〉所記載，樊遲問「仁」之同時亦問「知」（智），孔子回答：「知人。」樊遲不能了解，孔子又解釋道：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲仍然一知半解！就去問子夏²²夫子所言何義？子夏曰：「富哉，言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」子夏舉出歷史上的兩個實例，樊遲恍然大悟！之所以如此，就是因爲歷史源流的中華文化之道統，正是在每一個人的生命內作用。舜與湯，乃天命之聖君；皋陶與伊尹，乃天命之賢相。其皆爲儒者所言之人格典範，後世之人非模仿其行，確是習其「德」。樊遲的恍然大悟，主要不在乎子夏告訴了他什麼，卻是藉由子夏之所舉，領會到夫子所言之義理，而體悟天之所命於己之生命內存的超越絕對一反

²⁰ 同上，66頁。

²¹ 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》（臺北：臺灣商務印書館，1981年2月5版），參閱第廿一章〈請學稼圃的樊遲〉。

²² 子夏在孔門弟子中屬「文學」之科，其論學之言皆能篤守孔門之矩矱。參閱蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，第十一章〈教授傳經的子夏〉。

求諸己，大道朗現，不假外求！

而與樊遲對比的一個例子是，孔子答司馬牛問仁：

「子曰：『仁者，其言也訥。』曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『爲之難，言之得無訥乎！』」（《論語·顏淵篇》）

「訥」是「忍」之意，乃教司馬牛忍制其言。司馬牛疑惑：難道忍制其言就堪爲「仁」了嗎？孔子並未以其它言語回應他，只是更強調「訥」之爲之不易！這是因爲司馬牛雖生於世家貴族，但其四個兄長皆驕侈暴戾，其中桓魋尤驕盈凶暴，曾欲殺害孔子，又欲害宋景公，終釀成禍亂。司馬牛見其兄長悖逆，將有覆宗絕世之禍，因而心存憂懼，多言而躁。孔子以「其言也訥」答其問「仁」，就是希望其能深思以去躁急之病。

孔子又曾以「君子不憂不懼」答司馬牛問「君子」，蔡仁厚教授指出：

「……君子爲學，反求諸己而已。苟平日所爲，無愧於心，則何憂懼之有？……如使得失、禍福、利害、死生不繫於心，則君子居易以俟命，自然內省不疚，無入而不自得。孔子說『君子不憂不懼』，是教司馬牛進德自全，並不是將心中之憂懼，強行加以排遣，而置兄弟之誼於不顧。」

可惜司馬牛無法領會，終爲外物所囿而憂懼不已，客死異邦²³。

上述樊遲與司馬牛的對比，亦透顯出兩重意涵。首先，在

²³ 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，參閱第廿四章〈憂懼而終的司馬牛〉；引言於 166~167 頁。

此二弟子與孔子的問答中，每一提問皆為迎向那終極的實在、
 朝著超越絕對全然開放，企望與最終的亦為最根本的相冥合！

原本「提問」是顯然於知識的結構，分為「提問的行動」
 （Noesis Frage）與「所問的問題」（Noema），二者者在不斷
 往前探尋的行動中，廣開向度，已知的顯然愈豐富、隱藏的視
 野即愈悠深愈精微²⁴。而孔子及其弟子之間的問答，乃「生命」
 的提問，務實地就生命的臨在處（生活處境的經驗所在）發顯
 其實踐的疑惑，戮力於聖者之典範。

生命的提問，正是將「提問的行動」與「所問的問題」合
 而為一——行動即所問、所問即行動。除了如上所舉《論語》〈顏
 淵篇〉所載樊遲同時對「仁」與「知」提問外，於〈雍也篇〉
 中的記載，樊遲亦為同時對「仁」與「知」提問：

「樊遲問知，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可
 謂知矣。』問仁，曰：『仁者，先難而後獲，可謂仁矣。』」

「務民之義」與「敬事鬼神」，均乃君子所當為，而「遠
 鬼神」乃不藉鬼神以求外在之事功；對顯於「先難而後獲」，
 正是為所當為而不居功——不是「避」功，而是「先」「後」的
 問題。樊遲同時對「仁」、「知」的提問，孔子之答「仁」、
 「知」的對顯，相應於子貢所稱道：「仁且智，夫子既聖矣。」
 （《孟子·公孫丑》上篇）

樊遲提問的行動，並不因其所問的問題獲得解答而停止，
 如果就此而獲得滿全，則僅止於知識上的認知。而生命的提問，
 卻是「從一而終」，因為生命只有一個、人的一生僅只一次，

²⁴ 武金正，前引書，46~47頁。而「精微」之義，取自「人心惟危，
 道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」（《尚書·大禹謨》）

生命的發展是不容已地朝向生命的完善與完美，雖然在時間上，樊遲先後兩次向孔子請教「仁」與「智」之義，這正是人不得不面對的「有限性」之生命（人欲之限），難免有所滯礙，使得人無法於現實上直通超越的絕對，總得循序漸進、步步為營。但是，這個「序」卻就在天之所命之每個人的生命內存處，內發地催促著我們嚮往那一切所由的天命之終極成全一人的超越性。

孔子之「仁」之不容已，而「學不厭、教不倦」（參《孟子·公孫丑》上篇），「發憤忘食、樂以忘憂」（參《論語·述而篇》）：

「若非仁心之不容已，其誰能不厭不倦、健行不息，有如不舍晝夜的川流之水呢？孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，有本者亦如是。』（《離婁下》）『本』是什麼？水有本源，人有本心，故『本』者，『仁』而已矣。²⁵」

孟子肯定惻隱、羞惡、恭敬、是非之心（仁義禮智四端）人皆有之，「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。」（《孟子·告子》上篇）

「是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑》上篇）

那麼，「聖人與我同類者……心之所同然者……理也，義

²⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，73~74頁。

也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子》上篇）凡此，讓我們明白，「天」乃客觀之超越的絕對存有，不是理智之知的證明，卻是生命本身直指其終極成全的體證之知。此一進路，是由認知主體之智思對客觀對象的掌握與推知，轉而德性主體之德行價值的肯定與證知，這是感知生命的有限與桎梏，總在相對紛擾中不得安歇，而必要在一絕對寂靜之無限超越之境，方得安寧憩息。而人有如此的自覺，以及上達於天之所以可能，即在於天命之下貫于人之生命內存一心性天通而為一，歸結於《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」如此，天命莫測，人無法以有限之智思去測度天意，必要藉由天命的自我通傳于人之本身。

當然，這並不意味著智思是無庸的，「因為每一個心智過程（mental process）都是出於個別客體之上，是一個而無以名之的整體的共同領悟（the co-apprehension of the totality）。²⁶」無可否認的，智思可讓我們認識外在的客觀世界，而一般人皆可由對自然秩序的認知與對其和諧的感知觸發自身的超越經驗，人如能意識到其當下的經驗而反諸己，而且「接受」此臨在於己身的真實感受，即能體驗到天命或超越絕對的自我通傳，因為人本身的存在及其無可測度之奧秘，就是天命或超越絕對之自我通傳的代理（mediation）²⁷。這種「接受」，在拉

²⁶ 拉內著，陳永禹譯，〈現代人對上帝的經驗〉（“The Experience of God Today”）一文，收錄於孫志文主編，《人與宗教》（臺北：聯經，1982 第三次印行），〈引言〉於 59 頁。

²⁷ 同上，參閱 60 頁；武金正，前引書，102 頁；以及 Karl Rahner, *Do*

內，是對天主或上帝的信仰；在孔孟儒家，是對天或天命的遙契。

四、生活在安適中

然而，話說回來，就是因為現世存在之人的有限，易受外物之慾所蔽，往往在朝向超越絕對的安適上窒礙難行！於此，我們即進入了上述所言樊遲與司馬牛之對比的第二重意涵。現在，我們可先由拉內對一名青年人的關心及對其疑惑的答覆來看。

這名青年人的疑惑在：人的幸福究竟在哪裡？因為這名青年人自認生活表面上看來幸福又美滿，可是卻無法肯定自己，自認是個「無特性的人」（nobody）！但是在追求肯定自我的途程中，卻愈來愈糟終淪為吸毒者。拉內提醒他：「你要求太多的幸福！因而屢屢失望，因為當前的社會無法滿足你。但也許你所做的，正是人所深切的冀望：現世的有限不能滿足無限的渴求。」

日常生活中及其現世中的一切幸福與美滿，不是「理所當然的」，卻是一份「愛的禮物」。拉內教導我們由日常生活中之活動的豐富性，去體驗這份愛的禮物，如：工作、坐下、觀看、甚至是「笑」和「哭」等等，由日常生活的活動中感受到這份「愛的禮物」，不是現世的一些偶像或一時的快樂，卻是在精神上的愉悅與滿全，因而體驗到「精神性」在日常生活中

的推動，亦即經驗到了接觸無限超越之絕對者的奧秘²⁸。

「偶像」是什麼？當司馬牛問孔子：「其言也訥，斯謂之仁已乎？」「其言也訥」這種現世日常生活中的作為，即成了司馬牛的「偶像」！他並未因夫子之言而反求諸己，只是一味地附應於現象上的外在作為，而忽略了己身之所處，更晦暗了如此作為之所以可能之本心，及其所以當然之超越根據—天命！

如孟子所言：

「舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希！及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（《孟子·盡心》上篇）

「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁》下篇）

由以上兩段孟子之言，我們可以明白，舜之所以能「明庶物、察人倫」，而成爲聖君、儒家人格之典範，不在於外在的價值標準，確在於生命內存之天所命之本心。「明庶物、察人倫」正是內發地將本心推出去、自發地擴充出來，而於外在的顯象。重點自不在舜做了些什麼，而是舜「能」做些什麼，及其「所以能」做些什麼的動力與根據，更重要的是，舜體驗到了天命于每一個人同然之本心，聽於善言、見於善行，即引發本心之源，應於物（當下所處、環境因素）自然表現天命的自我通傳。如孟子之言：

「霸者之民，驩虞如也。王者之民，皞皞如也。殺之

²⁸ 以上請參閱武金正，前引書，98~100頁。

而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」
（《孟子·盡心》上篇）

當然，聖者的心懷豈非我等一般升斗小民所能企及；但是，從另一層面來看，「爲善」或「爲不善」卻是每一個人的行事，而非僅是聖者之事！也就是說，每一個人都可以「爲善」、每一個人也都知道不當「爲不善」；聖、賢是在於人格上的品評，成聖、作賢亦在乎個人之資質，以及天時、地利、人和，而每一個人至少可以爲君子，如果連君子都不作，就只能是「小人」了！然而，絕對沒有「天生的」小人。孟子言：

「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（《孟子·告子》上篇）

所謂「情」，乃天命之本心本性所發出來的惻隱、羞惡、恭敬、是非之本然之情，順本然之情則可以爲善；而所謂「才」，亦就是天命之本心本性所發出來的爲善之能（良能），人皆有之，而人做出不善（不才）之事，乃物慾的陷溺，以及後天環境的習染所致，自非「才」所使然。

「情」、「才」之爲本心本性所發，只要自覺省思，便可知其所在。如果不能反求於心或棄而不求，仁義禮智隱而不顯，善、惡的距離則愈拉愈遠；這都是不能進盡其才的緣故²⁹。如同孟子所言：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾

²⁹ 蔡仁厚撰述，《孟子要義》（臺北：臺灣書店，1980年初版），參閱3~4頁。

殊也，其所以陷溺其心者然也。」（同上）

而前已有言，聖人與我心所同然，乃先得我心之所同然。這是在生命之根本處、生命之價值上的「同一性」之肯定。成聖、作賢固有所不易，非人人所能及之，但於生命之根本價值上並無二致！即使是「小人」之生命價值亦與我等同一，而小人之所以成爲小人，也就是因爲他並沒有在日常生活中展現成爲一個人之生命價值；也就是說，小人只是汲汲營營外在的現世功利價值、體膚享樂，而不覺有限之現世終無法滿全其幸福的要求，不斷地放失其心、迷失其本性，生活終不得安適，生命終不得安寧！

那麼，我等一般資質平庸之凡夫俗子如何可能不致陷溺其心、於外物所誘呢？聖人、賢者即爲我等之典範。當然，聖賢所教予我們的，絕非要我等模仿其表面所外顯於現象上的作爲，正是通過聖賢之行誼，觸動我等本心之自覺，內發而自發地隨順本然之情、爲善之良能，安適於每個人之生活處境。這種隨順本心本性而外顯的日常生活之作爲，正是人趨向生活之完善、生命之完美的超越經驗，也就是生命的奧秘之體驗。即使是「小人」，亦不乏如此奧秘體驗之企望，只在乎其是否有此自覺，意識到超越的絕對並接受之、肯認之！

結 語

武金正教授論及：

「拉內的奧秘看法是建基於人奧秘的身上：人在自覺中認定自己是具有無限之有限。除非人捐棄精神，不然他無法完全封閉自己。那麼，人生（無論在日常生活或在特

殊環境)中，總有某一種奧秘的經驗。問題是，他是否能意識到，並在反省中分辨，並評估之。³⁰」

此之謂「意識」可能是隱然的(隱題的)，即使是一個沒有什麼知識的村夫村婦舉目向天或呼喊「老天爺」的時候(無論是因何緣故)，除非他是因著某種私慾、私念，否則其自然地將己無限開放、向上提升，而體驗到超越的絕對，表現出一種終極的關懷與虔敬。

顯然的，這是精神推動著自我，是自我意識的投入，在自我經驗(experience of self)的同時，體驗到超越的絕對。為拉內，這是對上帝的經驗(experience of God)；為孔孟儒家，這是對天命的體證。理智之知或智測雖然可以在某種程度上讓我們經驗到作為超越之絕對的那個「對象」，但是「知識」仍屬現存之有限世界內的一部分，畢竟不就是那「對象」本身。因此，當我們在運用任何詞語或語言表達超越之絕對的時候，我們所欲指涉之實在，早已無限超越任何詞語或語言所在之概念！

在拉內：

「如魏爾(Simone Weil)所說，若有兩個人從來沒有真正體驗過上帝，那麼否認上帝的人，總要比那一位用陳腔濫調來談上帝的人還要接近上帝。這種人比較接近上帝，是因為他心裏痛苦地感覺到沒有被滿足的形上渴望，只要有這種渴望真正存在，而且被經驗到，人才能感覺到

³⁰ 武金正，前引書，112頁。

痛苦，而非用麻醉的樣子來打發這種欠缺。³¹」

在孔子：

「爲仁由己，而由人乎哉！」（《論語·顏淵》）

「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》）

「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（《論語·爲政》）

在孟子：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）

如果我們硬要牽出超越之絕對的實在（無限者）與人（有限者）之間的「關係」—天人關係，只能說：其間的關係僅來自無限者對有限者；也就是說，無限者永遠與有限者有關係，而有限者永遠與無限者沒有關係—是天之於人的關係，而非人之於天的關係！在基督宗教，是「與上主同在」，而由「上主之愛」的推動，使上主與人合而爲一，基督即爲上主之愛的表徵—基督在我內，我在基督內！而「愛」在人身上，即爲「自由」所展現之於全善之意向—人是自由的未知者，是自由的傾聽者³²。在孔孟儒家，是「天人合德」之境界，正如《易傳》所云：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時

³¹ 拉內著，陳永禹譯，〈上帝和上帝一詞今解〉（“The Understanding of God and the Word of God Today: Aspects of Theology”）一文，收錄於孫志文主編，前引書，〈引言〉於78頁。

³² 參閱：拉內，《聖言的傾聽者》，第七、八章。

合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。
天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？」

而人就在如此超越之絕對實在之自我通傳的奧秘內，與絕對者會晤！

第貳部份

匿名基督徒的救贖

梵二《教會傳教法令》的研究



自序

本書的第貳部分，很榮幸地，改編自筆者在輔仁大學神學研究所的碩士論文。撰寫本論文，緣於一個「美麗的錯誤」（鄭愁予詩句）。本來計劃寫一篇結合靈修與心理輔導的論文，研究所主任谷寒松神父研究過題目後，認為神學的份量稍嫌不足，建議我改為研究「過程神學」（process theology），或有關卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984）的神學。我對神父的提議感到有點為難：一方面對上述的兩種神學系統極感興趣，但又擔心自己力有不逮，不敢貿然嘗試。最後，基於對神父的信任和尊重，決定踏上研究拉內神學的「不歸路」。

一位詩人在其詩集的序言中，憶述一次奇妙的心靈之旅：盛夏之季勇闖煙雨，往山中破廟尋訪畫家朋友，待進入山中，心靈完全為眼前的美景所懾，只見到畫而見不到畫家，被困於如詩如畫的境界中而難以自拔，無法回到現實世界。我雖非詩人，自踏進拉內神學的境域後，猶如開展了個人的靈修旅程，心靈被拉內神學的境界所深深吸引，幾至迷失於其中，因而能夠明瞭詩人當日的心境，體會其不能自己的情懷。

要感謝的人很多，首先是導師張春申神父。撰寫論文的過程中曾遇到不少困難，都因得到神父的指導而一一跨越。神父精闢的神學洞見和廣博的學術視野，一再助我撥開思想上迷惘

的雲霧，繼續研究的旅程。

此外，沒有谷神父當日的鼓勵，我會對拉內艱澀的著作望而卻步，當然也不會踏進其神學領域，以至完成研究。神父並於課餘抽空閱讀全文，給予寶貴意見，使我獲益良多。

對兩位恩師的關懷和指導，銘感於心。個人拙於言表，常感無以述懷，惟有藉此簡短序言，深表謝意。

筆者在研究之初，閱讀了武金正神父的大作《人與神會晤：拉內的神學人觀》，作為入門導引，並從書中得到若干啓發，武神父可說是筆者研究拉內的啓蒙師，謹此致謝。

感謝各位論文主考導師於百忙中抽空閱讀拙文，並於口試時指正錯誤及不足之處。

論文的編輯過程中，友人楊梅君小姐、許郡珊小姐及胡皇仔小姐抽空幫忙校對，白純菁小姐則仔細地作全文校對、編輯及潤飾文字，黃瑞俊神父幫忙電腦列印及釘裝副本。因他們的慷慨幫忙，才得以順利完成編輯工作，特此致謝。

輔大神學院耶穌會團體長上及兄弟的支持，也給予我精神上莫大的鼓舞，助我超越難關，完成研究。

最後，願為上述所有恩人默默祝禱，祈求上主報答他們的慷慨襄助。

容我將拙文奉獻給上主，感謝祂三年來的引領和啓迪。

黃錦文

主曆 2002 年 9 月 13 日
序於香港九龍華仁書院

緒 論

第一節 研究動機和目的

正如序言所述，研究拉內的神學緣於一個「美麗的錯誤」。從抱著姑且一試的態度到完成研究，雖不乏意外，亦滿含驚喜。驚奇的是竟能寫成論文，喜悅的是過程中收穫豐盈。我常想天主是創奇者，偶然會給人意想不到的驚喜，這篇論文大概是一個例子罷！

雖說「姑且一試」，其實在攻讀基礎神學課程時，已對拉內的神學懷有濃厚興趣，但因當時課業頗繁重，未能有餘暇研究。直至開始計劃碩士論文時，因得到谷寒松神父的大力鼓勵，遂決定研究拉內的神學。能夠完成論文，不單滿足了多年來的心願，更因此奠定了個人研究的基本信心。由於不懂德文，無法直接閱讀拉內的德文原著，唯有從英譯本著手，一行一段地探究其神學內涵，竟意外地發現其神學並不如想像中艱澀，通常閱讀一至兩遍，便能掌握其大要，當然，拉內的著作也非幼學瓊林，某些句子的確乾澀難懂，意義抽象而隱晦，每遇到這種情況，唯有再三推敲，方知其底蘊。此外，拉內大量引用現代哲學方法建構其神學。筆者雖對現代哲學略知一二，但要完全掌握拉內的哲學方法論，並非易事。為此，曾花了大概半年時間，才大體上弄通其哲學基礎，過程中經歷的艱辛，不足為

外人道。過去三年中，常為某一概念日思夜索，幾至食不知味，然而樂趣亦在其中。

撰寫本論文的目的，在以拉內的匿名基督信仰觀，解釋《教會傳教工作法令》（本文簡稱《傳教》）的實踐原則與方法。由於《傳教》是大公會議的文獻，而非神學著作，只是綱要式地提出教會的傳教神學觀，並沒有作詳細的神學解說。本文嘗試以拉內的人學，為《傳教》的傳教神學提供信理的（dogmatic）解釋。其實《傳教》的傳教神學已有隱含的信理基礎，拉內的人學，只是將隱含的信理基礎以明顯的方式表達而已。

拉內在其著作中亦明言匿名基督信仰的理論，乃為梵二的神學建立信理基礎，筆者與拉內在這方面想法一致。筆者的研究方向是信理神學，但身為牧者，對傳教感到責無旁貸，所以藉此研究計劃，試圖打通信理神學與傳教神學之間的關節。當然，是否已達成目的，有待學者專家論斷。

目的固然重要，過程仍具價值。從事學術研究或許有點像乘船遊長江三峽，目的地並非江畔某城某鎮，而在經歷三峽兩岸風光，體驗「兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山」的境界。如此，目的便是過程，過程蘊含目的，彼此的辯證關係，猶如江輪之於三峽，茫然融合於巫山煙雨中。

第二節 研究方法

從事學術研究，必須具備完整的方法論，否則寸步難移，論述容易流為普通常識，這點是筆者極不願見到的。本論文是在拉內人學的脈絡中，闡釋其匿名基督信仰觀，復以後者作為

信理基礎，詮釋《傳教》的實踐原則與方法，即企圖打通一條從信理神學到傳教神學的道路，將理論與實踐連成一氣，首尾貫通。這便是研究方法論。

至於結構方面，本論文第一章首先討論「超驗方法」（transcendental method），即拉內人學的哲學方法，並據此討論拉內人學的思想體系。人學基礎一旦確立，第二章將在此脈絡中，討論匿名基督信仰觀，尤其著墨其與福傳的關係。待打通人學與福傳之間的關節後，第三章將以此為基礎，闡釋匿名基督信仰與《傳教》實踐原則的關係，最後一章則詮釋匿名基督信仰與《傳教》實踐方法的關係。全文的結構至此完備。

以上介紹了明顯的研究方法論（explicit methodology）。

筆者曾在攻讀大學部課程期間，嘗試研究神學家賓納·羅內剛（Bernard Lonergan）的神學方法論（method in theology），並曾撰寫三篇論文。羅內剛清晰而落實的思考方法，對筆者此後的神學研究影響深遠，並以潛移默化的方式影響筆者的思維模式。撰寫論文期間，雖未直接引用羅氏的神學方法論，但因多年來已成爲個人的思考習慣，羅氏的理論，相信會像飛鴻指爪，深印論文脈絡的雪泥上，成爲「隱含方法論」（implicit methodology）。

第三節 重要用語

先驗（拉丁文 a priori）

A priori 可譯爲「先驗的」、「先起的」、「先天的」、「演

繹的」等。為與 transcendental（超驗的）作出區別，本文採用了「先驗」的譯名。

布魯格（W. Brugger）在其編著的《西洋哲學辭典》中，對 a priori 一詞有清晰的解說。他認為 a priori 與 a posteriori「後驗」在意義上對立。a priori 是指先後秩序中，由較先因素走向較後的因素。這裏的先後，可包括時間的先後（今天和明天）、存有的關係（因與果），或者是邏輯上的連繫（理由和結論）。按照一般的理則學原理，凡是以存有關係較先為出發點的論證，都可稱為先驗的，例如從原因或本質推論到效果或特性。

自康德（Immanuel Kant, 1724~1804）以來，凡是在邏輯上不受經驗，即知覺的影響而成立的認知因素，都是先驗的。當然，康德並非否認上述的認知由時間的經驗而起，也不否認人的認知源於經驗。所謂「知識論的先驗」（epistemological a priori）是指認知的一切先驗條件的總和，認知需靠這些條件才能成立。康德稱比較廣泛意義的先驗為「超驗的」（transcendental）¹。

超驗的（英文 transcendental；德文 transzendental）

弗里斯（De Vries）認為，就字面意義來說，transcendental 指與超越者有關的事物或範疇，即（超越）感官世界以上的世界，所以「超驗哲學」（transcendental philosophy）實際上指形上學。康德認為，應用純理智原則而超越經驗範圍為 transcendental，這用法與上述的意義相連繫。

¹ W. Brugger, 〈a priori 先起者、先驗的、演繹的、先入為主的〉《西洋哲學辭典》，W. Brugger 編著，項退結編譯（臺北：國立編譯館，1976），46~47 頁。

自康德的《純粹理性批判》以降，transcendental 的意義有了重要的改變，但仍與原來的意義保持若干連繫。康德知識論的重點在問：形上學作為一門科學是否能成立？他認為要解答這個問題，必先探究人的認識能力的活動方式，並認為這種認知的活動方式在任何偶然的經驗之先，已植根於主體的本質結構中。他稱一切知識為超驗的，因為知識不以客體為根據，而以人對客體的認知方式為根據，並探討這種認知的方式如何先驗地可能。

馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878~1944）承襲康德的思路，以相同的意義稱士林哲學的形式對象及認識能力之探討為超驗的。超驗的，最初乃指何種先驗條件使認知成為可能的一種知識，發展下去，自然也指這些先驗條件本身。康德的用語中，一切經驗之先及認知之先的主體認知條件，都稱為超驗的，例如超驗的想像力、感覺及理智的先驗形式²。

超越（英文 transcendence；德文 transzendenz）

transcendence 在本文的意義是從存有秩序的觀點立論，指人擁有超出有形世界的特性。超出有形世界的存有者，為超越者（the transcendent），本文指的是神。神是純粹的精神，擁有無限的超越性，超越一切有限的事物。人的精神因具備某方面的超越性，能超越現象世界，走向無限的超越者—神，並與祂結合³。

超驗的（transcendental）與超越（transcendence）二詞在

² De Vries, 〈Transcendental 超越的、超驗的、超級的〉同上著作，390~391 頁。

³ Lotz, 〈Transcendence 超越性、超越界〉同上著作，426 頁。

義上一脈相承。超驗一詞在本文指較靜態的主體條件，超越則指主體走向神的動態傾向及歷程，主體因具備超驗條件，才能進行自我超越(self-transcendence)。超驗是指主體的存有結構，超越則是此一結構在歷史時空中的具體實現，即自我超越。本文若干用語，例如 transcendental dependence、transcendental theism、subjective transcendentality、transcendental nature、transcendental revelation 等，因蘊含主體不斷向神自我超越的動態涵意，所以翻譯為「超越的」而非「超驗的」。

超級特性（英文 transcendentals；德文 transzendentalien）

洛茨（Johannes B. Lotz）認為，超級特性是存有（being）不可或缺的表徵，存有藉這些表徵自我顯露。存有與超級特性是同一個銀幣的兩面，彼此共存相攝。自多瑪斯·亞奎那以來，哲學界公認的超級特性包括單一、真、善三種。晚近加入了第四種—美。超級特性是衡量存有「擁有存有」（having being）程度的準則，也是存有的彰顯。存有與超級特性並非同義詞，而是存在地互相滲透，二而為一⁴。

洛茨認為，超級特性有其內在的次序：首先，存有涵含單一之義；單一指向真及善；真與人的認知相應，善則與意志相應。知識只是精神與存有不完全的結合，只有在意志或愛內，精神與存有才達致完全的結合，所以真只是存有向外彰顯的起點，藉著善，存有才能圓滿彰顯。美包含單一、真及善，充分

⁴ Johannes Baptist Lotz, "Transcendentals", *Sacramentum Mundi*, eds. Karl Rahner et al., vol. six (New York: Herder and Herder; London: Burns and Oates, 1970), p.286; Johannes Baptist Lotz, 〈Transcendentals 超級特性〉《西洋哲學辭典》，429~430 頁。

表達三者的圓滿狀態及完美和諧。最後，存有的超級特性引領人走向神，即單一、真、善、美的泉源⁵。

⁵ Johannes Baptist Lotz, “Transcendentals”, *Sacramentum Mundi*, vol. 6, pp.285~287.

第一章

拉內形上學人類學的思想體系與方法

本論文的目的，是以拉內人學中的「匿名基督徒」的觀念為理論基礎，研究梵二《教會傳教工作法令》實踐的原則與方法。討論《傳教》實踐的原則與方法以前，將先討論拉內的形上學人類學的思想體系與方法，進而討論他的匿名基督徒觀，並以此為理論基礎，討論梵二《傳教》的實踐原則與方法。

蔡淑麗教授認為，拉內之前的思想家，無論是以理性或感性的角度理解神，都偏向從單一角度片面地定位神，而非從人整體的觀點定位神，因此難以彰顯人與神之間的關係。為了要超越這種以偏概全的人神觀，拉內嘗試建立一套全新的宗教哲學，以整體的觀點重新思考「神」這個「奧秘」（拉內喜歡以「奧秘」一詞表達神），試圖重新定位神。他特別以「宗教哲學與神學的關係問題」為出發點，希望徹底解決在他之前的思想家未能完全克服的難題¹。

按蔡教授的看法，拉內在他新的宗教哲學裏，強調真正的

¹ 蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉，見本書128~151頁。

宗教，就是「能使整個人的存在與活的神連繫起來的樞紐」。在人神的會通中，一方面神自我呈現，並以人所能懂的「言語」向人啓示；另一方面，人先驗便具備了對神的順命能力。拉內以前的宗教哲學不是做形而上的反思，使神成爲缺乏意涵的空洞概念；就是狹窄地視神爲心靈的感受對象。中世紀的天主教神學雖然主張「具有創造與啓示意涵」的神，也提出「順命潛能」（*obedientia potentialis*）的理論，試圖解釋神的啓示與人的認識之間的關係，但神學視野仍以反省啓示爲主體。所以，拉內試圖對天主教的神學作一個人類學的轉向（*anthropological turn*），一反傳統「由上而下」的神學建構模式，轉而「由下而上」建構天主教的神學。換句話說，是從分析人的存有結構爲基礎，以定位神及理解神人之間的關係²。

蔡教授認爲，拉內在建構其宗教哲學時，是以「神學和宗教哲學的關係問題」爲出發點。拉內認爲詢問「神學與宗教哲學的關係問題」，就是詢問構成神學和哲學的共同基礎—形上學，因而也是詢問從事這兩門學科的存有者（人）的本質。結論是關於這兩門學科的問題，從根本上講就是「形上學人類學」的問題。他的宗教哲學，不單可稱爲「基礎神學人類學」，也可稱爲「形上學人類學」。

在他的「形上學人類學」體系裏，一方面從一般存有學的角度，論證神這位絕對「擁有存有」（*Seinshabe: having being*）的存有者，爲要向有限的精神存有者（人）開放，並顯示祂的愛，必然會藉著「啓示」（*revelation*）這個「自由行爲」（*free act*），向人「彰顯」（*manifest*）祂隱蔽的本質。另一方面，

² 同上。

從形上學人類學的角度，論證人是一個有限的精神存有者，在其歷史中傾聽神藉著人的言語作自我啓示。因此，拉內的宗教哲學「由下而上」地為神學奠基³。

拉內「匿名基督徒」的觀念建基於其人學，下文將分為「拉內形上學人類學的方法」及「拉內形上學人類學的體系」兩節，扼要討論他的人類學體系。

第一節 超驗方法

根據蔡教授的看法，拉內在《聖言的傾聽者》（*Hörer des Wortes: Hearer of the Word*）一書中，以聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）的知識論形上學為基礎，融合了海德格（Martin Heidegger）在《存有與時間》（*Sein und Zeit: Being and Time*）中的存有學思想，並以超驗多瑪斯主義（transcendental Thomism）的「超驗方法」（transcendental method）為方法，建構出他的形上學人類學思想體系。拉內認為，形上學人類學是從形上學的角度，探討人在自己的歷史中傾聽神啓示的可能性，以理解人和神之間的關係。換句話說，即是從形上學的角度分析人的本質結構，以揭示人的原初構成，而超驗方法正可達成此目的，所以在建構他的形上學人類學時，便採用了超驗方法⁴。

³ 同上，見本書 129~132 頁。

⁴ 蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》，輔仁大學哲學研究所博士論文（臺北：2000），25、37 頁。

一、超驗方法的思想淵源

凡一思想方法必有其淵源，探究其淵源，有助於瞭解它的思想內容。拉內的「超驗方法」源自康德的「超驗哲學」（transcendental philosophy），融合了若瑟·馬雷夏的「超驗多瑪斯主義」，以二者為基礎建構了一套全新的思想方法。

（一）康德的超驗哲學

「超驗哲學」一詞源於康德。康德在《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）一書中，認為人類在進行認知活動之前，本身必須具備特定的條件，認知才有可能。這些條件便是人類與生俱來的「先驗認知結構」（a priori cognitive structure）。「先驗」是「先於經驗」或「非經驗」的意思，即非由經驗而獲得。主體進行認知活動時，以悟性的「先驗範疇」（a priori categories）處理源自客體的「感官與料」（sense data），然後作出判斷，稱為「先驗綜合判斷」（a priori synthetic judgement），得出知識。

按鄔昆如教授的看法，康德所指的範疇有十二種，分為四個項目（分量、性質、關係、狀態），是思想的全部形式，即是說所有思想都在這十二範疇的領域之內，每一種判斷都有與之對應的範疇。換言之，每一種思想都脫離不了範疇，而且都應有範疇作對象⁵。以類比的方式而言，在認知活動中，源自客體的「感官與料」就像液體，而人的主觀認知結構則像一個容器，液體本身（感官與料）不具任何形狀，而容器本身（主體的先驗認知結構）卻是空的。認知活動彷彿把沒有形狀的液體

⁵ 鄔昆如，《西洋哲學史》（臺北：國立編譯館，1971），440頁。

倒進有形狀但虛空的容器中，容器中的液體自然取了容器的形狀；以哲學的語言來說，即人類的認知活動必然受到主體認知結構的影響。

康德認為，「先驗綜合判斷」只是有關現象界的知識，因理性有其極限，只能認識現象，無法認識「物自身」（thing-in-itself）。當人試圖以理性認知「物自身」時，便會陷於「二律背反」（Antinomie: antinomy）的困境。具體而言，康德認為傳統哲學中以理性推論出來的三大概念—靈魂、世界、神—超越了人類理性的認知範圍，他宣稱可用「滴水不漏」的方法同時論證及反證三者的存在。換言之，當人嘗試以理性認識三者（物自身）時，便會陷入「二律背反」的矛盾狀況中，而矛盾很清楚地顯示認知的無效，故人不具備認知「物自身」的能力。康德稱這探討人類認知能力（條件）的方法為「超驗哲學」。

康德的知識論與傳統的知識論最大的不同之處，是傳統知識論以為真理是「思想與客體的符應」，強調真理的「客體性」（objectivity），認為人類可憑藉理性認識「客體」（以康德的語言來說，即包括現象與物自身）；而康德的知識論則認為人類的認知必然受到主體認知條件的限制，強調知識的「主體性」（subjectivity）。康德認為其知識論徹底逆轉了傳統知識論的路向，所以稱自己的知識論是哲學上的「哥伯尼革命」（Copernican Revolution）。

蔡教授認為，康德對主體認知結構的先驗條件的主張，啟發了拉內在建構其基礎神學人類學時對主體性的重視，即將人的認知意識與結構作為反省的起點，從人這方面來思考人的認識能力與神的啓示之間的關係，使天主教的神學開始了一個人

類學的轉向⁶。

潘永達教授認為，拉內雖然採用了康德的思想，但並不完全跟隨他的知識論路線發展。康德先驗哲學的著眼點為知識論，主要目的是探討人類認知的先驗條件，但對主體的存在狀況卻漠不關心。拉內除了在知識論方面的探究以外，更注意人的存在狀況及主體的超越活動，超越了康德的純知識論的探討。這方面的進步，得力於新士林哲學家馬雷夏的哲學啓發⁷。

(二) 馬雷夏的超驗多瑪斯主義

馬雷夏以多瑪斯的形上學知識論為基礎，努力不懈地研究康德的超驗方法，即應用康德的超驗方法，但不以排斥形上學作為終結，反以之為開端，創立了「超驗多瑪斯主義」(transcendental Thomism)⁸。

關永中教授對馬雷夏的超驗多瑪斯主義闡釋如下：

馬雷夏認為康德雖然自以為發現了認知的先驗條件，卻未曾認識一個重要事實：多瑪斯的「形上批判」(metaphysical critique)已隱含了康德的「超驗批判」(transcendental critique)。二者雖各有其特色，卻並非互相對立或彼此排斥；反之，它們可彼此相融，相互貫通⁹。

「形上批判」的特色是首先肯定了形上領域的實有，將人

⁶ 蔡淑麗，前引文，見本書 143~144 頁。

⁷ 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉，見本書 44 頁。

⁸ Dan Donovan 著，林廣全譯，〈卡爾·拉內的回顧〉《神學論集》63 期（1985 春），4 頁。

⁹ 關永中，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏（上）〉《哲學與文化》，十五卷第九期（1988），43~45 頁。

類的一切認知活動安置在「存有的視域」(horizon of being)中，然後再追問如何認知存有，並以「存有」為一切知識的「判斷」(judgement)準則。「超驗批判」則首先對存有的肯定存而不論，反而將焦點集中在主體的認知結構如何先驗地規範被認知的對象(客體)，及追問主體認知能力的客觀有效範圍，以為被認知的對象只是主體經由先驗形式(十二範疇)所過濾而得的「現象」(phenomenon)，至於對象的存有(物自身)則存而不論。

馬雷夏認為「形上批判」及「超驗批判」兩者之間的主要差別，不在於方法進路的運用，而是「形式對象」(formal object)的不同。因為無論是形上批判或超驗批判，在方法運用上都有互通之處，形上批判本身也顧及主體認知結構的分析，從中找尋認知能力的先驗條件，亦即形上批判已蘊涵了超驗批判。二者在方法運用上的些微差別，只在於前者先肯定存有，再反省主體；後者則先反省主體，再企圖肯定存有。只是秩序稍有不同，內容其實有基本的共同之處，所以形上批判與超驗批判的基本差別，不在方法而在「形式對象」(即對某一對象的研究角度)的不同。

多瑪斯形上批判的研究角度，是客體對象的存有物自身，康德超驗批判的研究角度卻是客體對象的「現象」。何以康德的知識論自閉於現象界而無法肯定存有物自身？馬雷夏認為關鍵在康德未能正面地肯定理智¹⁰中的一股「智的動力」

¹⁰ 在多瑪斯的形上學知識論中，「悟性」(understanding)指理解經驗事物的能力，理性(reason)則指認知超越存有的能力。它們同屬於一個理智(intellect)作用的整體，彼此並不對立。理智根據感性(sensitivity)所提供的與料(sense data)及「影像」(phantasm)

(intellectual dynamism)。多瑪斯認為理智是一個充滿動力的機能，保有一股永不止息的智的動力。人的理智不但渴求知識，欲探求每一個對象，而且即使他深入地認識每一件事物，或廣博地掌握一切事理的總和，也無法滿足對真理的渴求。事物的「有限性」無法滿足理智動力無限而超越的嚮往，而指向一個終極的目標。既然理智超越一切有限的知識，只有無限的真、無限的存有，才能完全滿足人理智的渴求。是以當理智在認知、肯定任何有限的對象時，也必然最低限度隱然地認知、肯定無限的存有視域，無限的本體一神¹¹。

關永中教授綜合了《馬雷夏的讀者》(*Maréchal Reader*)一書中，馬雷夏對人的認知所持的八個論點¹²：

第一論點：人的認知行動是動態的思辨推進。

第二論點：認知的動態推進永不止息地渴求最終目標。

第三論點：這最終目標是那絕對而無限的存有者一神。

第四論點：感性與理智密切合作而達到認知。

第五論點：理智作用有兩個層面：

第一層面：具體地求取並認知個別、有限的經驗事物。

來認知對象，過程中充分顯示感性與悟性的合作。

¹¹ Joseph Maréchal, *A Maréchal Reader*, ed. and trans. by Joseph Donceel (New York: Herder and Herder, 1970), pp.152, 173; 關永中, 〈士林哲學的超驗轉向——若瑟·馬雷夏(上)〉《哲學與文化》, 十五卷第九期, 43~45 頁及 52~53 頁。

¹² Joseph Maréchal, *A Maréchal Reader*, pp.220~223; 關永中, 〈士林哲學的超驗轉向——若瑟·馬雷夏(下)〉《哲學與文化》, 十五卷第十期(1988), 18 頁。

第二層面：呈現一基本而自然的渴求：渴求著最終目標—無限者。

（第二層面與第一層面的運作同時進行，而第二層面則如一股暗流般，推動著理智在第一層面上不滿足於目前具體的認知成果。）

第六論點：在認知的過程中，經驗與料被連繫於最終目標，因而取得了客體對象的地位與實際存在的涵義。

第七論點：把與料連繫於最終目標的行動是肯定行動（act of affirmation），因此肯定行動有形上價值。

第八論點：理智對最終目標—無限者—的肯定，不單有實踐的必然性，而且有思辨的必然性，是使認知成爲可能的先驗根基與構成條件，隱然地蘊藏在任何認知行動中。

在上述八點，馬雷夏表達了多瑪斯哲學中的重點：智的動力。用多瑪斯的語言表達，就是「主動理智」（active intellect）向著存有的「超趨性」（excessus）。換句話說，理智因其「意向性」（intentionality）而主動意向存有，超越具體的事物，以絕對存有爲其終極目標。馬雷夏認爲康德的超驗方法自限於現象界，否定了形上學的可能性，導致了不可知論。

康德的超驗方法太強調靜態的認知形式，忽略了理智的動能；其實每一認知活動中都隱然肯定了絕對存有，也包含了和絕對的關係，所以是一種「超越的」（即指向無限而絕對的存有）實現的活動。超驗的知識不僅是康德知識論中有關探討主體認知條件的知識，也是一種超越的知識，爲要避免康德知識論自閉於現象界的偏見，必須強調超驗包含主體自我超越的意

涵，是主體一種超越的實現活動。康德的知識論因有了形上學的基礎更加圓滿。馬雷夏這種強調超驗作為認知主體自我超越的意涵，正是形上學的存有涉入於認知主體的關鍵，而形上學存有的涉入，是主體的認知得以呈現的界域。

從形上學知識論的角度看，形上學的存有成了主體能夠認知的超驗條件，因主體的一切認知活動，都在存有的視域中進行，並以之為基礎。主動理智向著絕對存有的超趨性，是人這個有限精神存有者的特質，也是人「先驗」便具有的能力。因人的本質構成先驗便具有主動理智的能力，可將人理解為「神可能啓示的傾聽者」¹³。

拉內依循此一路線繼續思考，發展出「超驗神學」(transcendental theology)，就是視人的天性為具有傾聽天主聖言及接受恩寵的先驗條件¹⁴。換句話說，人類聆聽天主之言的能力並非一種額外的能力，乃是一種奠基於人的「存有結構」(ontological constitution；或稱為「本質結構」：essential constitution)的機能，即基於人的精神趨向普遍存有的超越性，因為人的超越性與他聆聽上主之言的能力是同一事實¹⁵。

二、超驗方法的意涵

究竟超驗方法的具體意涵是甚麼？奧圖·穆克(Otto Muck)在《超驗方法》(*The Transcendental Method*)一書中有如下定

¹³ 賴賢宗，《康德·費希特和青年黑格爾論倫理神學》(臺北：桂冠圖書，1998)，302~303頁；蔡淑麗，前引文，見本書147頁。

¹⁴ 潘永達，前引文，見本書44頁。

¹⁵ 溫保祿著，鄭文卿譯，〈上主之言的諦聽者〉，見本書101頁。

義：「超驗方法是起源於對人類意向性行爲的反省」¹⁶。路易士·羅拔(Louis Roberts)在《卡爾·拉內的成就》(*The Achievement of Karl Rahner*)一書中，亦對超驗方法作出說明：「一般而言，超驗方法就是詢問形上學的可能性內在條件」¹⁷。簡言之，超驗方法就是有系統地反省人類意向性的認知行爲，以發掘人類形上學知識的先驗條件。

弋雷特(Emerich Coreth)在《形上學》(*Metaphysics*)中，以存有爲視域，建構了超驗方法的雙重進路：「超驗還原」(transcendental reduction)及「超驗演繹」(transcendental deduction)¹⁸。超驗還原是「顯題地」(能以概念及語言表達)揭露當下意識與料所蘊涵的條件與預設。它是意識行動從顯題的認知，返回「非顯題」(超乎感官的，不能以概念及語言表達的)的共知(co-known)，即返回認知行動(已預知)的條件¹⁹。超驗演繹則是一種心智的進程，以超驗還原所顯露的與

¹⁶ "The transcendental method begins with a reflection on the intentional human act". [Otto Muck, *The Transcendental Method*, trans. by William D. Seidensticker (New York: Herder & Herder, 1968), p.335.]

¹⁷ "transcendental philosophy is the enterprise which asks about the inner conditions for the possibility of metaphysics". [Louis Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (New York: Herder & Herder, 1967), p.10.]

¹⁸ Emerich Coreth, *Metaphysics*, trans. by Joseph Donceel (New York: Herder & Herder, 1968), p.37.

¹⁹ "Transcendental reduction uncovers thematically in the immediate data of consciousness the conditions and pre-suppositions implied in them. It is a return from that which is thematically known to that which is unthematically co-known in the act of consciousness, to that

料（認知的先驗條件）為基礎，先驗地推演出意識經驗行為，其性質、可能性及必然性²⁰。超驗還原從個別的經驗（認知行動）推演出這具體經驗成為可能的（先驗）條件；超驗演繹卻是從這些（先驗）條件推演出同一經驗（認知行動）的本質結構。這兩個活動恆常相互作用，彼此影響，也可強調某一方凌駕另一方²¹。

關永中教授對弋雷特的雙重思維進路給予清晰的解說，他認為超驗還原是：「首先把握經驗中一個不容否定的認知行動（如發問的行動或肯定的行動等），從中找尋出使這認知行動成為可能的先驗條件—存有視域」；所謂超驗演繹則是：「以所尋獲的先驗條件作為根據，進而指示出認知行動的主要結構。認知行動是顯然地被認知，而它的先驗條件是隱然地被肯定」²²。顯然地認知行動的結構，當然表示認知行動的先驗條件—存有視域—隱然地被肯定，因為沒有先驗條件，根本不可

which is pre-known as a condition of the act." [ibid.]

²⁰ "Transcendental deduction, on the other hand, is the movement of the mind which, from this previous datum, uncovered reductively, deduces a priori the empirical act of consciousness, its nature, its possibility, and its necessity." [ibid.]

²¹ "Whereas reduction proceeds from a particular experience to the conditions of its possibility, deduction goes from these conditions to the *essential structures* of the same experience. The two movements are in constant interaction, they influence each other; yet it is possible to emphasize one over the other." [ibid.]

²² 關永中，〈形上學課程檢討與建議—從形上學講授進路談歷史還原與超驗法〉《哲學論評》21期（臺北：台大哲學系，1998），175頁。

能會有認知行動。超驗方法由於具備了完整的雙向循環系統，人類認知活動不再自閉於現象界，而是以存有視域為先驗基礎和終極目標。從經驗層面的認知行為肯定本體，再從本體理解認知行為的結構，一套完整的知識論於焉確立。

蔡淑麗教授認為，拉內的人類學從知識論的方向出發，在存有視域之下，重視人在認知行為中的主體經驗，並進一步發現認知行動成為可能的先驗條件，就是人這個主體的本質結構。從上述的討論中，拉內所使用的超驗方法的意涵是：

「首先肯定『發問』這個認知行為，接著以這一個認知行為作為出發點，深入反省找出此認知行為之所以成為可能的先驗條件；然後以所找出的先驗條件為根據，推論出主體的認知與意志行為的某些必然關連，即認知行為與理智的意向性關係，最後結論出存有主體的認知行為裏，隱含著對存有的肯定。²³」

三、超驗方法的運用

蔡教授進一步說明拉內對「發問」的看法。「發問」是人在其生活的世界中所經驗到的事實，拉內以「發問」這個不容否定的認知行為為堅實的出發點，由此發掘認知行為之所以成為可能的先驗條件——人的本質結構；然後再以這些先驗條件為基礎，即以人具有感性、開放性、超驗性及歷史性為基礎，推論出人是一個必須在自己的歷史中，傾聽神可能（以人的言語形式）啓示的存有者。由於人的傾聽行為是人主動的認知行為（基於人理智的意向性），也是通過自由抉擇的行為，所以人

²³ 蔡淑麗，前引文，見本書 148 頁。

的精神性的認知與意志行爲，都隱然地以某種方式肯定絕對的存有（存有本身）一神。意志與認識遂成了人佇立於神之前的存在所具備的統一基本結構²⁴。

第二節 拉內形上學人類學的體系

凡一思想體系，必有其歷史淵源。拉內的形上學人類學思想承先啓後，綜合了多瑪斯的知識形上學與海德格的基礎存有學。下文將會討論多瑪斯和海德格的思想。

一、多瑪斯的知識論形上學

關永中教授對多瑪斯的知識論形上學簡述如下：

多瑪斯認爲人的認知過程源自經驗，感官作用於外在事件而形成內在的「影像」（image or phantasm），這樣形成的影像是具體的，例如，感官把不同個別的人的影像拼合起來成爲一個「人」的影像。雖然這個「人」的影像並非某一個人的影像，而是人類的綜合影像，它仍然是個別而具體的，當然那只是一個想像出來的「人」的影像，並不能代表所有人類。人的理智卻可理解「人」這個包含整個人類的普遍概念。

人的理智可分爲「主動理智」（active intellect）與「被動理智」（passive intellect）。主動理智藉「抽象作用」（abstraction）「光照」（illuminate）影像，從中抽象出普遍（抽象）的本質。「光照」的意思是主動理智在欠缺天主的神性光照的情況下，

²⁴ 同上。

以它自然的能力將影像中形式的 (formal) 及普遍的 (universal) 成分抽象出來，使影像中可理解的 (intelligible) 的面向顯明。主動理智所抽象出來的普遍的 (universal) 、本質的 (essential) 成份，多瑪斯稱之為「可理解的心象」 (intelligible species) 。由於主動理智無法被動地接受資料，它將可理解的心象傳遞給「被動理智」，在被動理智中形成「印入的心象」 (species impressa) 。被動理智並非完全被動，它對此作出反應，按「印入的心象」產生「表達的心象」 (species expressa) ，也稱為「心智的語言」 (verbum mentis) ，亦即一般所稱的 (普遍) 概念。簡言之，主動理智從具體及個別的影響中抽象出普遍的本質，而被動理智則把普遍的本質構造成概念。然而，普遍而抽象的概念是可被理解但無法被想像的。例如，我們所理解的「線」的概念只有長度而沒有寬度，「點」的概念也只有位置而沒有擴延 (extension) 。我們無法想像一條沒有寬度的「線」，和一個沒有擴延的「點」。我們必須利用想像力想像有寬度的線與有擴延的點的影響，才能幫助自己理解，這個過程稱為「返回影像」 (conversion to phantasm) ²⁵ 。如此，認知行動完成。

雖然人的感性指向個別而具體的事物，人的理智卻並不指向具體的事物，而是存有本身。正如上文所述，人的主動理智超趨存有，肯定個別的存有者時，同時隱含地肯定了絕對存有 (存有本身) 。人因其物質性，為歷史時空所限，人的理智必須以感官經驗為出發點；但理智因其對存有的超趨性，可超越

²⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II (copyright: Newman Press, 1950) (臺北：雙葉書店，1967) , pp.389~390 ; 關永中，〈士林哲學的超驗轉向 (上) 〉《哲學與文化》，十五卷第九期，50~51 頁。

感官經驗的層面，藉著物質的對象（具體存有物）與非物質對象（絕對存有）的內在關係，肯定絕對存有。換句話說，人的理智雖不能直接認知神，但在肯定個別的、「非必然的存有物」（contingent beings）²⁶的同時，因存有物與神的內在關係，肯定了神的存在。

另一方面，感官對象（sensible objects）由於是神的效果，某一程度上彰顯了神，理智可藉「類比」（analogy）的方式，理解神的某些屬性（attributes），當然，這些屬性只能以類比的方式理解，絕非表示理智可直接認識神的內涵²⁷。

多瑪斯認為「一切存有物都是真實的」（omne ens est verum）及「凡是可能存在的東西便可能被認識」（quidquid enim esse potest, intelligi potest）²⁸。因每一認知機能（cognitive power）都有一相應的對象，認知主體與被認知的客體二者有內在的統一性（intrinsic homogeneity）。人知識的第一對象及正確對象是「已實現的存有」（esse actu: being in act），是其他所有的認知對象及存有物的基礎。人的理智內在地與存有（認知對象）相應（intellectum et intelligibile oportet proportionate esse）。不單如此，存有和認知其實來自同一源頭（est unius generis），

²⁶ Contingent beings 在此譯為「非必然存有物」而非「偶然存有物」，是為相對於「必然存有者」（Necessary Being）；「偶然存有物」一詞表示其可有可無，無法表達存有者的實存性，「非必然存有物」則一方面表達了存有物的實存性，同時肯定其與「必然存有者」的關係。

²⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol II, pp. 393~394.

²⁸ Karl Rahner, *Hearer of the Word*, ed. Andrew Tallon, trans. by Joseph Donceel (New York: The Continuum Publishing Company, 1994), pp.30~31.

二者處於原初的統一之中（*cum intellectus et intelligibile in actu sint unum*）；故存有本身即認知，認知是存有者的存在自覺。存在的自覺是主體在認知行動中，自感性世界的完全回歸（*reditio subiecti in seipsum*: the return of the subject into itself）。這種存在的自覺必然是與存有的結構同時產生的，所以認知也就是存有的自我反省，存有者的主體性。同理，存有者擁有存有的程度（the degree of possessing being）與回歸自我的能力相應²⁹。

拉內認為存有學的首要命題是「存有便是認知與被認知的原初統一，我們稱之為存有的自我呈現，存有的自我照明」³⁰。這說法與多瑪斯對存有的看法是一致的。因為「存有向自我的呈現」（the self-presence of being）與「主體向自我的回歸」（the return of the subject into itself）其實是同一事實³¹。

拉內在《聖言的傾聽者》一書中，以多瑪斯的知識形上學為基礎，提出他的「反省性論證」（*Reflexe Thematisierung*），並以反省性論證指出「人精神性的本質結構」的意涵，及「人是神啓示的對象」的隱含意涵³²。

²⁹ 同上，31~33頁。

³⁰ “The essence of being is to know and to be known, in an original unity which we have called the self-presence of being, the luminosity of being for itself.” [ibid, p.33]

³¹ 同上，33頁。

³² Karl Rahner, *Hearer of the Word*, p.53；蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》，26頁。

二、海德格的基礎存有學

海德格 (Martin Heidegger, 1889~1976) 是另一位對拉內有深遠影響的哲學家。康德與馬雷夏的思想對拉內的啓發雖深，但限制在知識論的層面，完全沒有觸及具體生活與實踐的層面。真正引領拉內探討人的整體存在實況的哲學家，是他的業師海德格³³。

海德格對拉內的影響，在於他的「存在分析」(existential analysis) 哲學主題上。在《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 一書中，海氏試圖以「存有分析」的方法，為探討存有尋找一個確實的起點，並由此指出存有的超越性。海氏認為探討形上學的存有，必須藉著對提問此問題的存有者—人—的存有結構作深入的分析，方能獲得「存有」的真實意義。這種哲學方法便是「存在分析」。

按鄔昆如教授的看法，海德格認為人是被投入世界的存有，在這方面沒有任何選擇的權利。因被命定地投入世界，人無法肯定自己的存在意義，因而有了「掛念」(Sorge)。由於人無法肯定自己存在的意義，他唯有為自己的存在「設計」(Entwurf)，為自己的存在選擇意義和目的。如此，人才不斷地超越自己。這超越歷程的終點便是死亡，人在死亡的時刻，與存有展開了接觸。死亡是人完成超越的時刻。按海德格的存有分析，人按照他存有結構的特性，在時間中不斷向前開放或自我超越³⁴。

³³ 陳文團，〈拉內對馬克斯主義的批判〉《神學論集》65期(1985秋)，387頁；潘永達，前引文，見本書47頁。

³⁴ 鄔昆如，《存在主義真象》(臺北：幼獅，1975)，125~140頁。

拉內運用了海德格對存有的分析，將對人的探討從純粹的知識論層面，落實到具體生命與存在的層面，並以此為神學奠定了人類學的基礎。他在《聖言的傾聽者》一書所常用的「超性存在的基本狀況」（supernatural existential）的概念，便受到海德格「存在分析」哲學的影響。

上述兩大哲學家的哲學，加上前文討論的超驗方法，為拉內的神學人類學提供了穩固的理論基礎。以下將討論拉內形上學人類學的體系。

三、拉內形上學人類學的思想體系

拉內同意海德格的看法：康德的「範疇」只能應用在認知「客體」（主體以外現象界）的知識領域中，與人類存在本質有關的知識，就必須使用另一種截然不同的概念處理。海德格稱之為「存在結構」（existential constitution）。拉內沿用這名詞，但稱所探討的領域屬「人學」（anthropology）的領域。拉內所謂的「超驗人學方法」（the transcendental-anthropological method）的主要研究方向，是企圖在可變的人類經驗中，找出支持這些可變經驗的恆久不變因素，即人不變的本質結構³⁵。下文將詳細討論人的本質結構，即人是「在世間的精神」，因而也是「聖言的傾聽者」。

（一）在世的精神

潘永達教授在其〈拉內的超驗基督論〉一文中闡釋了拉內「在世間的精神」一詞的意涵。拉內認為人是在世間的精神

³⁵ George S. Hendry 著，武金正、李秀華譯，〈超驗方法：由康德到拉內〉（*Transcendental Method*），見本書 7 頁。

(spirit in the world)，肉體則是精神在有限時空中的表達。人是具有肉體的精神，也是具有精神的肉體。他對人的看法是整體的，與傳統偏向強調精神或肉體的看法大異其趣。

由於人是世界中的精神，而精神本身具備超越性，所以人具備超越的能力。這種能力是先驗的(a priori)，是內在於人存有結構中的能力，並非由經驗中學習而獲得。基於人的整體性，人的精神並不獨立於物質而存在，人所擁有的物質部分(肉體)同時參與了精神的超越活動，物質不斷朝向精神的層面發展，於是人的整個存有都不斷進行超越的活動³⁶。

人存有的超越活動是在歷史的時空中進行的，藉歷史的過程表達出來。正如前面所討論的，人是在世的精神，人的存在與歷史不可分割。人在歷史過程中不斷進行自我超越，實現自我。馬雷夏認為在人超越歷程中，理性的目的在找尋無限(絕對)的存有。拉內也認為人在超越的歷程中，對某一存有者的肯定，或某一特定的行動，只能獲得一時的肯定或有限的意義。人精神的超越性並不滿足於有限的肯定和有限的意義，而是不斷地向上追求更圓滿的存在意義。因著人這種精神的超越性，當人在肯定有限的存有者或追求有限的意義時，已隱含著對「絕對存有」(absolute Being)的肯定，因為只有「絕對存有」才能使人的超越活動得到圓滿的實現³⁷。

在人的超越歷程中，自由意識是超越活動的根本。在歷史過程中，人藉著自由意識，在現實生活的每一個抉擇中實現自

³⁶ 潘永達，前引文，見本書 50 頁。

³⁷ 溫保祿，前引文，見本書 106 頁；潘永達，前引文，見本書 51 頁。

我，不斷進行自我超越，走向絕對的存有。所以人的存有結構渴求與絕對存有在永恆相遇³⁸。

人是在世的精神，在生命的歷程中不斷邁向絕對存有；因著自身精神的超越性，人先驗地向絕對存有開放，聆聽神（可能以人語言的形式）所通傳的話語，因而是「聖言的傾聽者」，下文將討論「聖言的傾聽者」的意涵。

（二）聖言的傾聽者

拉內在研究超驗人學所得到的結論：「人因存有的超越活動，使人在歷史中傾聽絕對存有的訊息」，已超越了哲學的範圍，只能在神學的領域中才能找到答案。按照多瑪斯的哲學，人可藉「五路論證」³⁹論證神的存在。但嚴格而言，縱使多瑪斯的論證成立，我們只能確定神的存在，對祂的內涵則無從認知。按關永中教授的看法，人雖然可藉類比的哲學方法得知神的某些屬性，但這些只是間接的、類比的及不完整的知識，並非對神的直接認識，因為人並不具備「智的直覺」直接認知物自身，也沒有「與生俱來的觀念」（innate ideas）去表像外物。是以亞里士多德及多瑪斯都認為，人的悟性起初時有如一塊「白板」（tabula rasa），並不具備任何與生俱來的觀念⁴⁰。

³⁸ Karl Rahner, *Hearer of the Word*, p.53; 潘永達，前引文，見本書 51 頁。

³⁹ 多瑪斯為證明神的存在，以哲學方法「達神的五路論證」（Five Ways to God）企圖論證神的存在。他以「非必然的存有物」（contingent beings）為出發點，層層向上，推論出無限而絕對的「必然存有者」（Necessary Being），稱之為宇宙萬有的第一因，並宣稱此第一因及絕對存有者就是基督宗教所信仰的上帝。

⁴⁰ 關永中，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏（上）〉《哲學

由於人的理智有其極限，單憑理智的能力實無法認識神的真正內涵，所以神主動向人「自我通傳」，啓示自己的「奧秘」。而人在歷史時空中佇立（stand）於神之前，藉傾聽神（以人的話語）述說自身的奧秘，才能對神有較確實而完整的認識（縱然如此，人只能認識神願意向人自我通傳的內容而非神的全幅奧秘，因在本質上神是永恆的奧秘，人無從認識祂奧秘的全貌）。如此，人從哲學的領域進入了神學的領域。沿此進路，拉內連結了超驗哲學與神學，並在超驗人學的基礎上，用神學的角度詮釋人的超越活動。

康德認為人類進行認知活動以前，必須具備認知條件，具體而言，認知條件便是先驗的「範疇」（a priori categories）。拉內認為，人要聆聽上主的聖言之先，也必須具備先驗的條件，包括下面兩項：

其一，人的理性判斷本身趨向普遍的一般性的存有。雖然人的理性只指向個別的、有限的存有，但一切知識都是在「存有」（Being）的整體背景（存有視域）中發生的，可見人的理性先驗地擁有趨向普遍存有的超越性。

其二，從人的存有結構觀點看，人的本質結構是一個先驗的敞開結構。自我敞開即自我超越，從有限存在走向無限存在。自我敞開的存有結構，就是人能夠轉向並聆聽上主神聖奧秘（聖言）的先驗條件。拉內在《聖言的傾聽者》一書中，從神學人類學的角度，將人描述為先驗地能夠聽懂上主聖言的「此有」（Dasein）⁴¹。

與文化》，十五卷第九期，49頁。

⁴¹ 劉小楓，〈傾聽與奧秘〉《神學論集》82期，513~514頁。

按溫保祿教授的看法，拉內認為天主願意把自己的一切傳達給人，把愛情—天主自己的本體—向人傾訴。這是天主的唯一真正計畫，任何其他事物的存在，都以賜予永恆的愛為目的。如果天主對受造物的自我啓示和自我給予在祂的意願裏居首要位置，那麼人以至宇宙的結構都必受此計畫的影響，都要把此計畫反映出來⁴²。

按潘永達教授的解釋，拉內認為人既是天主自我通傳的對象，人的本質結構在受造之初就具備了接受天主自我通傳的能力，「擁有」了天主的創造「意願」，並因這意願的推動，人對天主有份永不止息的嚮往。由於天主的召喚，人藉著精神的超越性，在個人的行為上做自由的答覆，接受天主的自我通傳。又因人的存有結構是按上主的「意願」而受造，所以人能夠在自己的心靈深處體驗到這「召喚」的奧秘⁴³。

但體驗神召喚奧秘的能力並非人的「純本性」⁴⁴所應有的，而是上主的恩寵規範了及塑造了人的本性，賦予人超性的特質，使人具備了傾聽天主話語的（超性）能力，因而能體驗神的奧秘，並與祂結合⁴⁵。拉內稱人這種內在的超性特質為「超

⁴² 溫保祿，前引文，見本書 113 頁。

⁴³ 潘永達，前引文，見本書 51~53 頁。

⁴⁴ 「純本性」(pure nature) 在此只是一個神學概念，並非指實存（歷史）的人性。目的在觀念上區分人性中的「純本性」與（來自天主的）的「超性恩寵」。歷史的人性已是「受到恩寵塑造的本性」（graced nature）。請參閱下文第一章第二節二之（三）1「本性與恩寵」。

⁴⁵ 蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》，62~63 頁。

性存在的基本狀況」(supernatural existential)，由於人擁有這種特質，具備了聆聽天主聖言的主體條件，拉內稱人爲「聖言的傾聽者」(hearer of the Word)。

(三) 超性存在的基本狀況

「超性存在的基本狀況」是拉內形上學人類學中的核心概念。究竟甚麼是「超性存在的基本狀況」？Existential 在海德格的哲學中譯爲「存在結構」，意指每一個人存在的具體狀況。例如：海德格稱我生活於此世，我注定會死亡等等⁴⁶。基於天主普遍的拯救意願(universal salvific will)，拉內認爲人已生活在「恩寵秩序」(order of grace)中，換句話說，人的存在結構是一恩寵結構，這樣的存​​在狀況反映在宇宙萬物的結構中，同時也反映在人的本質結構內—超性的恩寵塑造了人的本質結構，賦與它超性的特質。這恩寵內在地推動他實踐天主的「救恩計畫」(economy of salvation)，即聆聽天主的聖言及以降生成人的聖言(基督)爲自我超越的終極目標，並在永恆中與天主結合。這樣，拉內將海德格的概念引進神學的範圍中，並稱這恩寵秩序爲「超性存在的基本狀況」。爲說明這一概念，下文將先討論本性與恩寵的關係。

1. 本性與恩寵

傳統士林神學嚴格區分本性(nature)與恩寵(grace)，認爲本性是指任何存有物的特徵和成分⁴⁷。洛茨根據士林哲學

⁴⁶ Baker-Hang, 〈Existential-ell, 存在結構, 存在體驗〉《西洋哲學辭典》, W. Brugger 編著, 項退結編譯, 151 頁。

⁴⁷ Alfaro Juan, "Nature", *Sacramentum Mundi*, eds. Karl Rahner et al., vol. four (New York: Herder & Herder; London: Burns and Oates,

的觀點，認為本性是：（1）生命體生而有之或成長時所展現的特質；（2）較廣義而言，是指任何存有物從其起源即已具備的本質特性。根據這種意義，nature 可譯為「天性」、「本性」或「自然」⁴⁸。

從傳統神學的觀點看，凡屬於受造物的本質的一切，都是自然和自然的，包括事物的組成部分，例如人的靈魂、肉體、完整的肢體等；或因這些部分而有的特性、傾向、活動能力，例如人的理智及意志；或者是使事物得以存在、發展並達到存在目的之必要方法，例如食物及教育等。從這一層面看，受造物的本質（靜態的、結構面的）及其本性（動態的，基於本性而有的發展及活動）所應有的一切都屬於自然秩序。與之相對的屬超自然，意指受造精神實體（人）藉神的恩寵分享神的本性及其神性生命⁴⁹。

根據上述的定義，本性與恩寵的本質截然不同，但彼此可並存而不矛盾，本性藉恩寵的塑造更趨於完美，故多瑪斯認為：

「恩寵如此附加於本性之上，不僅不破壞本性，而且使本性更加完美，故神所恩賜我們的信仰之光，並不破壞我們所擁有的自然理性光輝。⁵⁰」

但傳統神學對本性與恩寵的看法，很容易有「外在主義」

1969), pp.171~176; 谷寒松, 《神學中的人學》(臺北:光啓, 1996), 248 頁。

⁴⁸ Lotz, 〈Nature 天性、本性、自然、自然界〉《西洋哲學辭典》, 278 頁。

⁴⁹ 同上, 237~238 頁。

⁵⁰ 曾仰如, 《宗教哲學》(臺北:台灣商務印書館, 1994), 309 頁。

(extrinsicism) 的傾向，因「自然秩序」(the order of nature) 與「恩寵秩序」(the order of grace) 之間的關係只是「不相矛盾」(non-contradiction) 及「不相排斥」(non-repugnance) 而已。按此說法，自然秩序是造物主原初意願的秩序。由於亞當的墮落，造物主遂定下計畫，即賜予人恩寵，將人由自然秩序的境界提升到超性秩序境界，助人實現超性的目標。這樣一來，超性恩寵遂成爲一種偶然的現實，附加於本性之上的「上層結構」(superstructure)。天主彷彿藉一外在的神性命令規範人，使人全心委順於自己的旨意，與祂的恩寵合作。

由於恩寵是外加於人本性之上，本性保持了其完整性；結果是無論人是否願意接受神的恩寵，或神是否將本性導向超性，本性都是「純本性」。這樣，本性接受恩寵的能力(順命潛能：obediential potency) 只有不會與恩寵自相矛盾的純粹被動意義。如此，人的存有結構內本性與超性並排(juxtaposed)，彼此獨立而並存⁵¹。

拉內不能接受這種外在主義的恩寵觀。因爲如果恩寵被視爲上層結構，本性只是一種不需經驗恩寵而能保持內在完整自足的純本性，則人藉自由拒絕恩寵並非一種欠缺或損失，只是(因欠缺恩寵)未達圓滿而已。由於人是被神外在的聖意所規定(ordained)而趨向恩寵，在他本性之內並沒有對神的旨意相應的嚮往，故意拒絕恩寵或單純缺乏恩寵並不會使本性正面(實質)地欠缺(positively privated)對超性恩寵內在的嚮往，因這

⁵¹ Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding-- Rahner as a Fundamental Theologian* (Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975), pp. 96-97.

種嚮往根本不存在。

爲進一步解說外在主義的不合理，拉內舉失落永生恩寵的人爲例作說明：「一個自由的存有者（人）最低限度可以拒絕這樣美好的（恩寵），而不在其存有之內經驗到失去終極的人生目標」⁵²。但傳統天主教的訓導不是說「永罰」（*poena damni: punishment of damnation*）是因犯罪拒絕了恩寵，而導致內在地經驗到人生永恆目標的失落嗎？所以外在主義的恩寵觀，甚至不能與傳統天主教的訓導相容⁵³。

爲拉內而言，「純本性」只是一個「剩餘概念」（*remainder concept*），即實存的（歷史的）人性減去超性恩寵的部分。人的存有結構在人自由抉擇以前（受造之初）已受到恩寵的塑造，純本性只是一個神學概念，用以說明人的存有結構內，純本性与超性的彼此關係，純本性並不獨立存在。恩寵與純本性都是人存有結構的構成因素（*constitutive elements*），二者在實存的層面（*existentially*）不能分割。拉內爲避免「現代主義」（*modernism*）的錯誤，即否定超性的絕對恩寵性質，所以借用了純本性這一神學概念，用以說明「本性」與「受到恩寵塑造的本性」（*graced nature*）的真實差別⁵⁴。

⁵² "a free being at least could reject such a good (grace) without thereby having inwardly the experience of losing its end." [Karl Rahner, *Theological Investigations*, I, trans. Cornelius Ernst (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1965) , p.298.]

⁵³ Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding*, p. 97.

⁵⁴ 同上著作，107 頁。

2. 超性存在的基本狀況的意涵

對「本性」與恩寵的差別有基本認識後，將可進一步探討「超性存在的基本狀況」的意涵。

人因原罪而失落了「原始正義」⁵⁵，生活在可憐的存在狀況中，天主遂有了普遍的拯救計畫。為實現普遍的拯救計畫，天主必須將此計畫向人彰顯，最深度及最全面的彰顯便是向人彰顯自身的奧秘，此即神的「自我通傳」(self-communication)。自我通傳的高峰便是神下降到人的存在結構(existential constitution)中，並在此一狀況中直接向人訴說自身的奧秘和拯救的計畫，這便是耶穌基督的降生成人(incarnation)，即天主以人的方式生活在我們當中，向人類直接細訴自身的奧秘和救援計畫。拉內認為神自我通傳的兩個基本模式，是恩寵的賜予及基督的降生成人。

多瑪斯認為人的「主動理智」因其意向性而主動超趨存有，超越具體的事物，以絕對的存有為終極目標。馬雷夏稱理智這種動能為「智的動力」。這股「智的動力」雖能超趨絕對存有，但充其量只能肯定絕對存有(天主)，或藉由類比的方式理解

⁵⁵ 天主教訓導權根據士林哲學的理論，認為「原始正義」是天主賜予生活在原始正義的原祖父母一些特恩，神學上稱之為「天性以外的賦予」或「完備恩寵」，即剛正的特恩、長生的特恩等。在缺乏聖經批判的前提下，似乎認為原祖父母本來生活在完美的境界，但因原罪而生活在罪惡、痛苦中，並需面對死亡。現代神學依靠聖經批判學傾向視「原始正義」為聖經作者藉擬人法描寫原祖父母的存在狀況，表示在天主的創造計劃中，人是完美的、人神能夠毫無隔膜地生活在一起，但人同時具備了自由意志，可選擇美善或罪惡。參：谷寒松，〈原始正義〉《神學辭典》(臺北：光啓，1996)，440頁。

天主的某些屬性，卻無法直接認知天主自身的奧秘，因祂的奧秘常在人的認知範圍以外。為幫助人認識祂的奧秘，明瞭祂的救恩計畫，天主主動向人通傳祂自身的奧秘。

康德的知識論認為人在認知行動成為可能之先，必須具備先驗的認知條件，即先驗的「十二範疇」。同理，拉內受到康德超驗哲學的啟發，也認為人必須具備了接受祂恩寵的條件，才能接受上主的自我通傳。這是十分合理的想法，因為天主的恩寵是超性的，如果人的存有結構只有「純本性」，即只具備自然的感性及理性官能，絕不可能接受天主超性的自我通傳。所以，人的存有結構必然內含一種相應的超性能力（使人能接受天主恩寵的主體條件或潛能），讓人能接受天主超性的恩寵，參與祂的救恩計劃及分享祂的神性生命。傳統士林哲學稱這種能接受上主自我通傳的潛能為「順命潛能」（obediential potency），拉內則稱這超性的內在潛能為「超性存在的基本狀況」（supernatural existential）⁵⁶。

按 Emmanuel M. Lantin 的解釋，拉內認為「超性存在的基本狀況」是天主賦與人的一種主體能力，為助人以信心回應祂的自我通傳。天主不單是人「嚮往恩寵的超性取向」（supernatural orientation towards grace）的目標，更是人這種超性取向的內在原理。天主將自己賜予人類，也賜予人先驗而隱含（implicit）的超性潛能以回應祂的神聖恩賜。人藉這種能力（神學上稱為「超性的視域」：supernatural horizon）自由地接受天主的自我

⁵⁶ Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding*, p.101.

通傳⁵⁷。

拉內認為歷史的人性從來就不是「純本性」，人的存有結構從受造之初已受到恩寵的塑造，本身就是一個「已受到恩寵塑造的本性」（graced nature）。正如前文所述，「純本性」只是一個神學概念，為與人內在的超性特質作出區別，實存（歷史）的人性是一個已受到恩寵塑造的統一本性（並非分為本性與超性兩個獨立的層面）。基於天主的普遍拯救意願，人是天主救贖的對象，所以人有絕對的義務完成自身的超性目標，即接受天主的救恩，永遠與祂結合。天主的普遍拯救意願不單反映在人的存有結構中，亦反映在「存有秩序」（ontological order）中，是以「存有秩序」也是「恩寵秩序」（order of grace）。人在自由抉擇之先，已生存在天主的「恩寵秩序」中，也必然受其影響，人的存在結構（existential constitution）因而是一個超性的存在結構，拉內稱人這種存在狀況為「超性存在的基本狀況」⁵⁸。

⁵⁷ 同上著作，103 頁。

⁵⁸ "Man is redeemed, and is permanently the object of God's saving care and offer of grace. He is under an absolute obligation to attain his supernatural goal.....It does not exist solely in the thoughts and intentions of God, but is an existential determination of man himself. As an objective consequence of God's universal salvific will, it of course supervenes through grace upon man's essence as 'nature', but in the real order is never lacking to it.....That man is really affected by the permanent offer of grace is not something which happens only now and again. It is a permanent and inescapable human situation. This state of affairs can be briefly labelled 'supernatural existential', to prevent its being overlooked. It means that man as he really exists is always and ineluctably more than mere 'nature' in the theological

拉內認為人內在的超性潛能來自恩寵，人是在先驗的「超性存在的基本狀況」中作倫理上的自由抉擇。這種超性的潛能恆常存於每一個人之內，但並非意謂他已得救。無論人的「自由行動」（free act）與他先驗的「超性存在基本狀況」處於衝突或和諧的景況⁵⁹，是罪人或不信者，他仍然身處永生天主「開放的超越視域」（open horizon of transcendence）之內⁶⁰。

如此，拉內以「超性存在的基本狀況」的概念解決了神學上一個難題。神學上無論片面強調人的本性或天主的恩寵，都容易走向極端而引起教會訓導權的質疑。例如神學家魯巴克（Henri de Lubac, 1897~1990）由於強調人走向「超性」的潛能，

sense. The precise relation of the supernatural existential to nature, to original sin (simul iustus et peccator), freedom, and justification requires more detailed investigation." [Karl Rahner, "The Existential: Theological", *Sacramentum Mundi, An Encyclopedia of Theology*, eds. Karl Rahner et al., vol. two (New York: Herder & Herder; London: Burns and Oates, 1968), p.306.]

⁵⁹ 衝突即人犯了天主教神學上所謂的「死罪」（mortal sin），否定了自己的存有；和諧即身處無罪的存在狀況。

⁶⁰ "the moral freedom of man to dispose of himself always exists in the prior possibility of supernatural acts, a possibility effected by grace...the supernatural transcendence is always present in every man...this does not necessarily mean that he is justified. He may be a sinner and an unbeliever. But...he is in fact constantly within the open horizon of transcendence towards the God of the supernatural life, whether his free act is in accord or in conflict with this prior state of his supernaturally elevated spiritual existence." [Karl Rahner, *Theological Investigations*, IV, trans. Kevin Smyth (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966), p.180.]

表面上似乎混淆了本性與超性的傳統分際而受到訓導權的質疑。拉內爲了避免與訓導權產生衝突，亦不願意跌進片面強調本性與超性的陷阱中，遂以「超性存在的基本狀況」此一全新概念，打破了本性與超性的傳統二元分際，並將二者存在地結合起來，巧妙地解決了本性與超性的二元對立，亦避開了訓導權的質疑，可說是神學上的創舉⁶¹。

結 語

傳統神學採取「從上而下」的路線論述啓示和神人關係，雖然也有顧及人接受恩寵的主體條件，士林神學稱之爲「順命潛能」。由於傳統認爲恩寵乃附加於本性之上，彷彿建構於本性之上的「上層建構」；本性與恩寵並排，彼此的關係是「不相矛盾」及「不相排斥」。按照傳統的觀點，人縱然藉自由抉擇否定自己的存有，本性仍保持完整。拉內認爲這樣的人學無法合理解釋人與上主的關係，遂採「從下而上」的路線，以超驗哲學探討人的本質結構，並以此爲基礎，建構全新的神學架構，使天主教的神學作了人類學的轉向。

拉內認爲人是在世的精神，具有無限的超越性和開放性，能在知識及自由兩方面超趨絕對的存有者（神），在生命歷程中不斷進行自我超越，以絕對存有者（神）爲超越的終極目標。

人也是有限的精神存有者，他充分意識到自身的限制，因

⁶¹ 谷寒松，《神學中的人學》，輔大神學叢書 25，三版（臺北：光啓，1996），250 頁。

而對無限的存有者（神）有一份永不止息的嚮往。拉內認為人心嚮往天主的自我啓示與自我給予的恩賜，這種嚮往存於人的存有結構內，成爲人一切行動的基礎。人對天主的嚮往根源自人存有結構中超性恩寵的推動，並引導人趨向一種超越造物能力所及的目標——絕對存有（神）。

人的存有結構因受到恩寵的塑造，遂擁有了超性的特質（character），人的整個存有因而傾向於接受天主的自我通傳。基於精神的無限超越特質，人能夠佇立於神面前，聆聽神以人的言語訴說自身的無窮奧秘，所以是聖言的聆聽者，能夠理解上主的聖言及體驗天主的奧秘，並與祂結合⁶²。

人能夠聆聽聖言的超驗條件（超性潛能）其實來自上主的自我通傳。上主的自我通傳滲透了人的整個存有結構，決定和塑造了人性，並賦予人性超性的特質⁶³。天主的自我通傳的兩個模式（恩寵的賜予及基督的降生成人）是人靈性存有的極致模式（radical modes），換句話說，基督是人性的圓滿實現。藉著恩寵⁶⁴，人具備了聆聽上主聖言及體驗祂奧秘的先驗條

⁶² 溫保祿，前引文，見本書 113 頁。

⁶³ "...it stamps and determines man's nature and lends it a character which we may call a 'supernatural existential'. [Karl Rahner, 'Anonymous Christians', *Theological Investigations*, VI, trans. Karl-H. Kruger (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1969), p.393.]

⁶⁴ "Bestowal of grace and incarnation as the two basic modes of God's self-communication can therefore be conceived as the most radical modes of man's spiritual being, beyond its power to compel and yet precisely as such eminently fulfilling the transcendence of his being." [Karl Rahner, 'Anonymous Christian', *Theological Investigations*, VI,

件，能在生命歷程中不斷自我超越，並以降生成人的基督為自我超越的目標及終點。

第二章

拉內的匿名基督徒觀

拉內的「匿名基督徒」(anonymous Christian) 是他人學中十分重要的概念，也是最富爭議的概念。不少神學家如巴特等都十分反對這概念，認為是「包含主義」(inclusivism)，亦即將一切宗教都包含在天主教之內。

因拉內認為人是上主聖言的聆聽者，人有先驗能力及先驗傾向聆聽上主的聖言。每一個人，無論他是否認識基督，或信仰任何宗教，只要無條件地接受自己的存有，及按照良心的命令生活，都是明顯地 (explicitly，例如基督徒) 或隱含地 (implicitly，例如印度教徒和佛教徒) 在聆聽上主的聖言及分享基督的救恩。所以其他宗教信徒甚或「無神論者」，只要按照良心的命令生活，都可以說是「匿名的基督徒」。這裏所說的「無神論者」其實是指有意追求真理，但對有關「神」的錯誤概念有所不滿的人。他們表面似乎反對「神」，其實只因對神懷有錯誤的觀念，暫時無法認知終極的真理 (耶穌基督) 而已。

第一節 基督宗教與非基督宗教

拉內的匿名基督徒觀念，其實與現今世界的情況息息相關。拉內認為現今世界的特點是多元主義。身處多元的世界中，不同的「歷史動力」(historical forces)一直在影響教會，甚至成為與教會相反的力量。教會不能再漠視它們的存在，反而應該設法瞭解它們，成為更高層次的整合力量。在眾多的反向力量中，教會感到最難面對和整合的是宗教多元的現象¹。

當代所有的宗教，包括基督宗教在內，所面對的共同「敵人」是人們感到不需要宗教，甚或否認宗教。這種情況對基督宗教的衝擊尤深，因為其他的宗教，甚至伊斯蘭教，都不像基督宗教般絕對地肯定自己為唯一的宗教—天主所啓示的唯一有效的宗教(valid religion)²。

現今，歐洲已不再是世界歷史與文化的中心。為歐洲人而言，基督宗教也不再是唯一的敬拜上主的途徑。人類生活狀況的相互交流影響了整個世界，決定了每一個人的生活。其他宗教不再是與自己無關痛癢的「異教」，而是每一個人的存在實況，基督宗教的自視為唯一宗教的絕對要求受到質疑³。

拉內宣稱他是以天主教信理神學的觀點理解非基督宗教，希望在現今宗教多元的現況下，為基督宗教定位。對於以天主教信理神學觀點詮釋非基督宗教是否能夠得到基督新教的接

¹ Karl Rahner, 'Christianity and the Non-Christian Religions', *Theological Investigations V*, trans. Karl-H. Kruger (London: Darton, Longman and Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966), p.115.

² 同上，116 頁。

³ 同上，117 頁。

納，他不願意明顯地進行討論。另一方面，他也不打算以「實證宗教歷史家」(empirical historians of religion)的觀點提出問題，而是以基督宗教自我認識的觀點，即信理神學家的觀點提出以下四個命題，以闡釋「匿名基督徒」的概念⁴：

命題一

基督宗教自視為是為所有人而設的「絕對宗教」(the absolute religion)，因而認為其他宗教無法與自身享有同等權利。因為基督宗教是天主以自己的聖言親自詮釋的天人關係，並奠基於救主基督的降生成人、死亡和復活的基礎上，所以是有效而合法的宗教(valid and lawful religion)，不單是基於某一法令而產生的義務，而且是人類得救的必經途徑。另一方面，宗教的本質必包含一社會結構，換句話說，宗教只能以某一社會形式存在，即使是基督宗教，也必然以一社會形式而存在，這社會形式便是教會⁵。

此外，拉內認為世界只有一個歷史過程，基督宗教與非基督宗教都存在同一個歷史過程中。從人類宗教信仰的發展過程看，先有原始的、隱含的信仰形態，然後逐步發展為成熟的、明確的信仰形態。在達到成熟的階段前，所有信仰都可稱為「異教徒」⁶。但稱之為「異教徒」，其實並不表示他們拒絕基督信仰，只因缺乏歷史上的接觸，以至基督宗教無法進入這些「異教」的社會脈絡和歷史氛圍中。現今西方社會已經向整個世界

⁴ 同上，118 頁。

⁵ 同上，118~120 頁。

⁶ 莊嘉慶，〈卡爾·拉內的「匿名基督徒」概念〉，未出版，2~3 頁。

的歷史開放，上述意義的「異教徒」已不存在，因每一個文化與民族已經成爲其他文化與民族的內在因素。「異教主義」已進入新的階段：世界只有一個歷史進程，基督徒與非基督徒都存在同一的歷史情況中，（基督徒可稱爲「舊的異教徒」，非基督徒則是「新的異教徒」），彼此以交談的方式往來⁷。

命題二

直至福音進入個人的歷史氛圍中，舊約以外的非基督宗教，不僅具備了對神的自然知識、混合著因原罪而來的人的各種墮落和腐敗，也包含了超自然因素，即藉由基督而賜予人類的恩寵。因此，在不否認它們內含的錯誤與腐敗的前提下，非基督宗教亦可視爲合法的宗教，只是它們的合法性，有程度上的不同而已⁸。

這一命題可分爲兩部分：其一，非基督宗教可先驗地擁有超性的、充盈恩寵的因素。天主願意全人類得救，這是天主藉耶穌基督贏得的救援，是使人聖化的超性恩寵，爲人賺得「榮福直觀」的救援。救恩是爲基督以前千千萬萬年及基督以後生活在不同國度、文化、時代的人而設一直至現在還有許多人未曾有機會看到新約的光輝。一方面，我們認爲救恩是基督徒所獨享的，即在基督外沒有救恩。根據天主教的訓導，人的超性聖化絕無可能只憑人的善意而獲得，必須是上主賜予世人的。另一方面，天主確實地願意全人類得救。這兩個情況絕對無法互相協調，除非每個人都確實地受到超性恩寵的影響，因而與

⁷ Karl Rahner, *Theological Investigations* V, p.121.

⁸ 同上，121 頁。

上主建立了內在的結合，但不論個人是否接受或拒絕恩寵，上主都向他自我通傳。

我們有絕對充分的理由相信，天主救援的意願比人類的邪惡和愚蠢來得強而有力。天主不僅藉基督給予人得救的可能性，而且需要人使之實現。天主賜予了實質的救恩，使人類能藉正當的自由抉擇（自由抉擇本身也是恩賜）而得救。因此我們有充分的理由相信，不單基督宗教外有救恩，更在絕大多數的情況下賺得人類的自由接納，而這自由本身亦是恩典⁹。

其二，不可簡化地視「基督前文化」的各宗教為不合法的宗教。這些宗教有不同程度、不同意義的合法性，不應被排除在合法宗教以外。合法宗教是指建制的宗教，整體而言，是指人藉此正面的途徑與上主建立正當的關係，因而獲得救恩。命題第二部分包含兩個次命題：（一）舊約及基督宗教以外的宗教，相當確定地含有超性恩寵的影響；（二）在實踐的層面上，人類有義務及有權利，在特定的歷史、宗教及社會的實況中，有貢獻地活出與上主的關係¹⁰。

命題三

假如命題二是正確的話，那麼基督宗教不可簡化地稱其他宗教信徒為非基督徒，而應在某一方面視他們為「匿名基督徒」，認為他們與上主的恩寵全然無關是錯誤的看法。假如一位非基督信徒已經驗到恩寵，在某些情況下已接受恩寵作為他終極的、深不可測的「存在的內在目的」（entelechy of his

⁹ 同上，121~124 頁。

¹⁰ 同上，131 頁。

existence)¹¹，接受他自己「走向死亡的存在」(dying existence) 為向無限開放。在這情況下，雖未曾外在地受到福傳的影響，但已經真實地得到啓示。上主的恩寵成為他一切靈性行動的「先驗視域」(a priori horizon)，雖然未被客觀地認知，卻已伴隨著他的主觀意識。外在的啓示並非是宣稱一項絕對不被認知的事實，而其實不過是以客觀的概念表達在他的「理性存在」(rational existence) 深處已經或應該已經存在的事實¹²。

如果某人接受了福音，已在得救的途徑上行走，另一人雖未受福傳的影響，但已經驗到基督的救恩；那麼，他們都不僅是「匿名有神論者」(anonymous theist) 而已了，前者可稱為基督徒，後者則是「匿名基督徒」。如此，福傳並非單純地把拒絕天主的人轉化為基督徒，更是將匿名基督徒轉化為基督徒。匿名基督徒客觀地反省其(滿盈恩寵的)存有深處的基督信仰，及在教會(具體的社會形式)宣稱信仰¹³。換句話說，福傳其實是一個由匿名基督徒(隱含的基督信仰)轉化為基督徒(明顯的基督信仰)的過程。內在基督信仰的明顯自覺，便是個人基督信仰發展歷程的一部分，是他的存有所要求的高層發展，同時也是天主所願意的，即所有人都得救。

然而，不能由此得出如下結論：人既是匿名基督徒，便不必、不需要明顯地宣講基督信仰。反之，下列兩點要求自覺(明顯的)的基督信仰：其一，恩寵及使基督信仰具體實現的社會

¹¹ 亞里士多德的哲學中，存有(being)由潛能(potentiality)走向實現(actuality)。Entelechy 是存有的存在目的，即圓滿的實現。

¹² 同上，132 頁。

¹³ 同上。

結構；其二，假設其他條件相同，對基督信仰掌握得較為清晰、純正及充滿自省的人，比匿名基督徒更容易得救¹⁴。由隱含的基督信仰轉化為明顯的基督信仰，需依賴恩寵及使基督信仰降生成人（具體實現）的社會結構（social structure for the manifestation of grace and Christianity）才能實現，宣揚福音喜訊的教會，便是實現救恩的社會結構¹⁵。

命題四

無論現在或未來，信仰多元已是不可逆轉的事實。另一方面，基督徒絕對可視非基督信仰為一種基督信仰。上主的恩寵已臨於此世，世人未經反省或隱含地接受了恩寵而不自知，福傳的目的便是將隱含的基督信仰轉化為明顯的基督信仰。假如上述兩個說法是正確的話，教會便不會自視為唯一得到救恩的團體，而是可見的歷史先鋒，歷史及社會的建制，以明顯地表達早已隱含地存在於世界（教會內外）的恩寵¹⁶。

將來，宗教多元的現象不會消失；與基督和教會相反的力量，只有到末世才會減退。現今，相反的力量不再局限於個人或西方社會，而更具有普世的性格。面對如此景況，教會更需學習接受和忍耐。假如基督宗教相信上主普遍的救援意願，即上主在教會被否定或失敗的處境中，仍能以隱含的恩寵得勝的話，教會不應再自視為歷史過程中的一個辯證階段（dialectical moment），而應以信、望、愛超越對立。換句話說，反對教會

¹⁴ 同上。

¹⁵ 莊嘉慶，〈卡爾·拉內的匿名基督徒的概念〉未出版，4頁。

¹⁶ Karl Rahner, *Theological Investigations* V, p.133.

的人其實是沒有認識到自身的真實性，他們表面上反對，其實可能已經是匿名的基督徒。

教會並非是唯一蒙恩的團體，與缺乏恩寵的團體對立；而是一個能明顯地宣稱自身及他人渴望（信德）的團體。非基督徒可能認為基督徒單憑臆測便斷定他們為匿名（未經反省）的基督徒，因而有所不滿；但基督徒不能放棄這「臆測」，雖然為他或為教會而言已是最大的謙卑了。其實，這「臆測」是最徹底地承認上主比人類及教會來得更偉大。教會應以保祿在《宗徒大事錄》十七章 23 節所懷有的態度面對非基督徒：「因為我行經各處，細看你們所敬拜之物，也見到一座祭壇，上面寫著『給未識之神』。現在，我就將你們所敬拜而不認識的這位，傳告給你們。」基督徒應以同一的心情，以忍耐、謙卑、堅定的立場，面對所有的非基督宗教¹⁷。

人類的得救奠基於上主的自我通傳，即恩寵的賜予和基督的降生成人。無論是隱含的信仰或明顯的信仰，都奠基於天主的恩寵，沒有恩寵，沒有人能得救，這是基督宗教最基本的信仰。為說明匿名信仰的內涵，下文將先討論恩寵與匿名信仰的關係。

第二節 恩寵與匿名基督徒

拉內認為，基督徒不僅要相信上主，同時要相信基督，才能獲得救恩。基督信仰本身是必須的、絕對的要求。信仰不單

¹⁷ 同上，133~134 頁。

是一條誠命，不僅是條件，而且是唯一的途徑。信仰是人得救的最基本要求，無法以任何其他的事物取代。從這觀點看，正如傳統神學所強調的，教會之外的確沒有救恩。

但基督徒能否有一刻相信，在基督以前及以後，包括現在及將來的衆多兄弟姊妹，都因不屬於教會而無法實現生命的意義，受罰墮於永恆的虛無當中？根據信仰本身的要求，基督徒必須拒絕這種想法。聖經十分清晰地宣示上主的普世拯救意願：「因為他願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。此外，天主在洪水之後，與諾厄所訂的和平盟約從未廢棄，而耶穌基督更藉他無可爭辯的權柄，以愛為盟約背書。天主的普世拯救意願，是無可置疑的¹⁸。

面對上述兩個原則，即基督信仰的必要性及上主的普世拯救意願，拉內認為要解決兩者的張力，只有一個可能，就是所有人都有成為教會成員的「潛能」（capacity）。這潛能不僅是抽象的、理則上（logical）的可能性，而且是具體的歷史性事實。這樣一來，我們得承認教會的成員有程度的分別。由下而上看，從領洗接受完整的基督信仰，承認教會的元首（教宗），到成為基督奧體（聖體聖事）這生命團體的成員，直到成聖。由上而下看，則從公開的領洗到非正式的匿名基督信仰。雖然匿名基督徒不會也不可能承認自己的匿名基督信仰，但的確懷有真實的、深具意義的基督信仰，因此可稱之為教會的「準成員」¹⁹。假如一個人在接受福音前已在得救的道路上行走，只

¹⁸ Karl Rahner, 'Anonymous Christians', *Theological Investigations* VI, trans. Karl-H. Kruger (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1969), pp.390~391.

¹⁹ 「準成員」是本文用語，拉內原文用語為「教會成員」（members of

是因某些原因無法聽到福音，而同時他得到的是基督的救援（基督的救援是唯一的可能性），那麼他不僅是「匿名有神論者」（anonymous 'theist'），而且是匿名基督徒了。教會並非純是內在化而無具體存在的現實，匿名基督徒也不應純是內在化的事實，而應在某一方面與教會有可見的、具體的關係。在此，拉內提出疑問：我們應如何理解這種關係²⁰？

當然，我們不能因為匿名基督徒是人，所以便說他們與教會有了隱含的關係，純粹從人本性的角度解釋人與教會及上主的關係，只會否定了恩寵。恩寵是上主對受造物自由的自我通傳，基本上已預設了受造物的存在。受造物既蒙恩寵，得以存在和擁有能力，可以自主自立地見證全能和全善的神（拉內在此稱之為「創造能力」（creative power）創化工程的美善，同時，受造物必然有機會聆聽及接受上主萬古常新而無窮盡的啓示方式。換句話說，為要接受神（無限存有）的自我通傳，人（受造物）必須是擁有無限開放能力的存有，拉內稱之為「精神」（spirit）。

正如前文所述，人是在世的精神，精神是非物質的存有，先於一切可知可理解的具體事物。精神因無限奧秘的創造性召喚而有了開放性，奧秘（mystery）則是首要的、終極的、包含萬有的，是一切可理解的、可能的、真實的事物深不可測的基礎。為要瞭解奧秘（神），我們需對神的「特質」（personality）

the Church)。以教會學的觀點來說，視未領洗的匿名基督徒為「教會成員」可能引起教會訓導權（magisterium）方面的疑慮。為避免教會學方面的困難，本文採用「準成員」代替拉內的「教會成員」。同上，391 頁。

²⁰ 同上，391~392 頁。

及其至高無上的品位 (superiority) 有所認知，認識這深不可測的基礎是自由，人因此需感謝本身的自我覺醒。創造性的聖言 (creative word) 喚醒了人類，讓人等待更深度的(天人)交通。一方面，人沒有任何權利要求聆聽上主的聖言；另一方面，人不僅有能力 (capable) 聆聽，更積極地期待神藉聖言作自我通傳²¹。下文將討論人的自我超越與降生成人的聖言之間的關係。

一、降生成人的基督是人性自我實現的圓滿模式

人向上主超越的傾向，縱然有時顯得隱含 (implicit) 及不一貫 (incoherent)，總是完全滲透人的存有，但與降生成人的聖言 (耶穌基督) 又如何連上關係？假如認真相信神降生成人的真理，神的「自我剝除」 (divests himself) 便成了人；神在神性領域以外的自我彰顯便是人最基本的定義。從人的角度看，當人完全交付於無法理解的奧秘時，他才充分意識到人的真實性，降生成人的天主因此是人性圓滿實現唯一的、極致的典範²²。

在基督以前沒有一位哲學家對人的自我詮釋有過如此深度的理解。作為歷史的存有 (historical being)，人只有在歷史過程的開展中，才越來越瞭解自己的真實性。由於基督降生成人，在歷史的基督身上啓示得以完成並光照人的思想，人才能認識到那不可企及的崇高境界 (基督的人性) 便是自身存有的圓滿實現，而只有上主才能使人完全實現自我。這一切為要使人更深入瞭解自己是為這奧秘而受造的。神自我通傳的兩個基本模

²¹ 同上，392 頁。

²² 同上，392-393 頁。

式，即恩寵的賜予及降生成人，成爲人的精神存有的極致（圓滿）模式，如此，人才得以完全實現自我超越。

二、恩寵與超性存在的基本狀況

上述的恩寵並非人性現實中一種可有可無的附屬品，也不是上主旨意的外在法律性要求。上主的自我通傳是爲所有人都能在基督內達致圓滿的實現，是所有受造物的存在目的。由於神的旨意和話語即是現實，在人自由地回應前，恩寵已塑造並決定了人的「本性」（nature），而且也給了人某種「特質」（character），拉內稱之爲「超性存在的基本狀況」（supernatural existential）²³。

拒絕這恩寵不僅會使人的本性受傷害，更會使人的存有陷入自我矛盾的景況。因爲人的本性受恩寵所塑造及決定，否定恩寵等同否定自我。積極而言，當人經驗到他的超越性（無限的開放性）時，無論它是何等隱含或何等難於理解，他已同時經驗恩寵。因爲人是受到恩寵的推動，才能不斷地進行自我超越，走向上主。當然，他不一定能清晰地意識到這是超越的恩寵，但卻實在地經驗它的內容。換句話說，聖言在基督內的啓示並不純是外來的陌生事物，而是滿盈恩寵的真我明顯的外在表達，最低限度是人不一貫地經驗自我超越的無限開放性。人在存有的深處，常隱含地經驗到恩寵的啓示；明顯的基督信仰啓示則是人內在恩寵啓示的明顯表達²⁴。

²³ ".....even before he freely takes up an attitude to it, it stamps and determines man's nature and lends it a character which we may call a 'supernatural existential.'" (Ibid., p.393.)

²⁴ 同上，394 頁。

三、自我接納與匿名基督信仰

人性受到恩寵的塑造，具備能力接受啓示。其實，啓示在人之存有深處發言，當人完全接受自己時，同時接受了啓示。反過來說，人拒絕自己時，亦同時拒絕了啓示，這是一體兩面的事實。當人默默地以堅忍的精神生活每一天，承擔實質的責任，盡責地爲自己所關心的人而活時，雖尚未有機會聆聽福傳，未能在教會的氛圍內，以明顯的方式表達自己的信仰，已經以隱含的方式在表達信仰。他肩負著的已不僅是與創造主天主奧秘的基本關係，因此，無論他以何種方式理解及表達這份隱含的信仰，已不僅是「匿名的有神論者」（anonymous 'theist'），而是在肯定自我時已接受了奧秘（神）的恩寵。「神就在近處將自我給予人」，基督信仰的精義就在於此²⁵。

當人接受自己時，因著恩寵同時接受基督，基督是他邁向上主之匿名行動的終極目標和保證。接受匿名信仰不單是人的行動，更是上主的恩寵，即基督的恩寵，也是教會的恩寵，因爲教會即是基督奧蹟在世的延續，是祂在歷史中永恆可見的臨在²⁶。

另一方面，宣稱所有人爲匿名基督徒（無論他是否接受恩寵）顯然是錯誤的。任何人因其基本抉擇否定及拒絕其存有對上主的傾向，而使自我與自己的存有置於決定性的對立面²⁷，

²⁵ 同上。

²⁶ 同上。

²⁷ 當人違反自我良心的指示，在重大事情上自由而清晰地抉擇行惡時（天主教神學稱之爲「死罪」mortal sin），即等同否定自己的存有。

不應被稱為「有神論者」(theist)，更非「匿名的有神論者」(anonymous theist)。只有歸光榮於「神」(他所理解的神)的人，才能被稱為匿名基督徒，縱然他不一定對此有清晰的認識。因此，不論一個人以何種方式陳述他在概念、理論及宗教方面的反思，只要他不像《聖詠》中的患者般在心中說「沒有天主」，而是以極致的自我接納見證上主的真實性，便是匿名信徒。如果他這樣以真理及行動相信天主的神聖奧秘，讓真理自由展示而不加以壓抑，這引領著他的恩寵已經是聖父在聖子身上所顯示的恩寵。任何願意全身委順於這恩寵的人，都有權被稱為「匿名基督徒」²⁸。

四、匿名基督信仰尋求明顯而圓滿的表達

匿名基督徒一詞其實已隱含地指出人擁有成為基督徒的基本激勵動能(fundamental actuation)。正如所有人性的內在動能一樣，成為基督徒的激勵動能，不願意也不能夠停留在匿名(隱含)的階段，而是奮力作出明顯的表達，使人成為名符其實的基督徒²⁹。

不利的歷史環境或許會限制表達的明晰程度，以致這份動力僅達到表現人性美善的地步，但絕不會與成為基督徒的傾向相反，而會推動人不斷邁向終極的圓滿境界，即有意識地宣稱

²⁸ Karl Rahner, *Theological Investigations* VI, pp.394-395.

²⁹ "This name implicitly signifies that this fundamental actuation of a man, like all actuations, cannot and does not want to stop in its anonymous state but strives towards an explicit expression, towards its full name." (Ibid., p.395.)

自己是教會的成員³⁰。但為不能夠或不敢相信的人，或相當確定自己不會相信的人，上述有關匿名基督徒的反省的確沒有意義；上述的反省雖然會幫助他留意自己內在的聲音，但並非為他而設³¹。

五、匿名基督信仰是信友平安及忍耐的泉源

有關匿名基督徒的反省，並非為了在一個基督信仰急速消退的世界中作垂死的掙扎，企圖「拯救」教會人性及美善的一面。為生活在日益尖銳的「外邦環境」（diaspora situation）中的基督徒及信徒而言，他們的信德及望德會受到不信弟兄的無情考驗，匿名基督徒存在的事實會為他們帶來安慰與客觀的力量。雖然對匿名基督信仰的智識，不會在任何一方面免除他們對尚未有機會聆聽福音的兄弟的關懷和煩惱，但有助他們遠離驚懼，並賦與實踐忍耐的力量。正如基督所說，忍耐會為自己及弟兄帶來救恩³²。

在恩寵與匿名信仰之間的關係後，將進一步討論匿名信仰與明顯信仰之間的關係。

第三節 匿名信仰與明顯信仰

首先，拉內的討論預設了一條重要的神學信理：真實的信

³⁰ 同上，395頁。

³¹ 同上。

³² 同上，395~396頁。

仰 (fides virtualis: virtual faith) 是成義與得救的必須條件。這是神學家普遍的教導，亦是梵二所重複的信理。其次，單靠奠基於自然神學的「善意」(good will) 並不足以成義與得救。我們面對的神學處境是：單憑自然神學有關天主的形而上智識無法取代信仰，奠基於啓示的真誠信仰是得救的必須條件。

另一方面，當代教會認為只要一個人不在行為上違反他的良心，縱然他一生都沒有明顯地以信仰接受基督的啓示，他也有得救的可能。換句話說，非基督徒與無神論者只要按良心生活，也能得救，梵二明確地承認上述可能性。

如此，教會提供了一個可能得救的樂觀答案：匿名信仰是可能的，匿名信仰內含一股動力，賦與人一種責任，推動人使其實現，成為明顯信仰。假如不是因其過失，縱然他無法在生命中完成實現明顯信仰的歷程，亦可得救。他當然會向別人或在自我意識中否認有匿名信仰，但基督徒仍可稱這樣的非基督徒，甚或無神論者，為「匿名信徒」(anonymous believer)³³。

梵二認為在上述的情況，只有天主才知道這匿名信仰的內容。這樣，神學家要面對一個矛盾的情況：教會一方面確定信仰是得救的必備條件，另一方面又同時肯定普遍得救的可能性。為解答這難題，拉內認為可從基督徒人類學的兩個基本信念說起：其一，人的精神無論在知識及自由兩方面都具備了無限超越的可能性；其二，天主的普遍拯救意願給予整個人類達到「超性目的」(supernatural destiny) 的可能性，得與天主結

³³ Karl Rahner, 'Anonymous and Explicit Faith', *Theological Investigations* XVI, trans. David Morland (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1979), pp.52-54.

合。

因著天主普遍而超性的拯救意願，人（意向天主）的無限超越性被恩寵提升，人可能對此缺乏清晰的反省，但能意識到這種提升，啓示的信仰因此成爲可能。人的超越性受到恩寵的提升，並以天主的親近臨在爲其終極目標，因此當人自由地接受一己無限的超越性時，我們可稱之爲真誠的信仰。拉內沿此路線進一步發揮他的匿名信仰理論³⁴。

一、人精神的無限超越性

正如第一章所討論的，人在知識和自由兩方面都擁有無限的超越性。人因是在世的精神，主動理智內含一股「智的動力」（intellectual dynamism），超趨絕對存有、絕對希望、絕對未來、「善」自身及無條件的正義，最終超趨無限的天主。人與天主的超越關係，以「具體的範疇性事物」（categorical objects）爲媒介，這些媒介可能是宗教的或非宗教的（世俗的）事物或概念，人只需藉這些事物自由地作出抉擇並對之絕對負責，即與天主有了超越的關係。縱然人不曾明顯地以屬神的名稱反省，也能自由地與天主分享一份超越的關係。

所以，無論人是否有意識地以語言表達與天主的關係，甚或認爲這等觀念爲自相矛盾而加以拒絕，在他屬世的意識中，仍無法避免常常與天主連上關係。雖不曾有意識地反省，人在接受自我及其無限的超越時，已同時接受了天主。具體而言，當人以誠意自由地按照自己的良心生活時，即接受了自己的存有，也就接受了天主，肯定了天主。

³⁴ 同上，54-55 頁。

明顯的無神論者常常與天主分享一份無法逃避的關係，這關係源自他自身的超越趨向。同時，當他在正面對（具體）的倫理抉擇中，認同良心的無條件呼喚時，他也是匿名的有神論者，因良心終極的可能性條件（condition of possibility）就是天主自身（良心的基礎是天主所立的自然律）。明顯的無神論可能是應受責備的，也可能是一種隱含而確定的有神論。爲此，明顯的無神論也可能是信仰的先決條件，爲回應天主的自我啓示，它是信仰的「順命潛能」³⁵。

從人這方面看，人因其無限的超越傾向而與天主有了關係，因而具備了隱含的信仰；另一方面，天主的普遍拯救意願亦確定了人的匿名信仰。下文將討論天主的普遍拯救意願如何確定人的匿名信仰。

二、天主的普遍拯救意願

天主普遍拯救意願的具體表達，便是超性恩寵的通傳，恩寵的轉化力量是真實救援行動的可能條件，因此基本上也是信仰行動的可能條件。超性的救恩可視爲人的自由恆久不變的可能性（an abiding possibility of human freedom），表達這救恩的方式可能是天主單純的給予，導致成義的接受，或直接而故意的拒絕，這種恩寵可轉化人的意識。

從多瑪斯的哲學觀點看，超性及提升人的恩寵，不單是超越人意識的形上實體，更帶來嶄新的、先驗的「形式對象」（formal object）。這形式對象並非人精神性的自然行爲所能觸及，也不是意識反省的直接對象，更不是特定的概念或言語，

³⁵ 同上，55~56 頁。

而是人無限超越自身的極致本性。雖然不一定能視為（意識的）對象，或已被充份理解，但人仍可意識到這份無限的超越性。恩寵的轉化力量規導人的超越性，使其以天主的直接臨在為終極目標，天主因此不單是人在知識及自由兩方面進行超越的遙遠終站，而且是必然的（終極）目標。

天主是人靈超越的終點，也臨在人存有的深處，這兩點成為人精神的先驗本性（*a priori nature*），但不能靠單純的反省行動加以分辨。人擁有恩寵的先驗意識，並非指人可藉反省特定的意識對象，而能分辨恩寵與人精神的自然本質，單純的內省（*pure introspection*）無法確定人是否已自由地接受或拒絕了恩寵³⁶。

縱然人無從藉個人的反省行動辨識恩寵或形成概念，他的超越歷程仍能被賦與前所未有的深度及目標，導向天主的直接臨在。這歷程有時空的普遍性，因為天主的拯救意願無所不在，具有普遍的效能。如果天主的自我通傳是自由的，也能被人意識得到，人縱使未能以言語表達反省的內容，嚴格而論，已滿全了超越啓示的兩個條件。

傳統神學也確認內在的超越啓示，但以不同的名稱表達。傳統的教導認為必須具備「信仰的恩寵」（*grace of faith*）才能掌握並理解神在歷史中的啓示，其實這啓示便是天主在人存有的深處向人靈的自我通傳³⁷。這點直接回應第一章所討論的內容，即人性先驗地受到恩寵的塑造，人的存在結構是一恩寵結構，恩寵賦與人性超性的特質，使人能接受天主的自我通傳。

³⁶ 同上，56~57 頁。

³⁷ 同上，57 頁。

拉內稱這種特質為「超性存在的基本狀況」。

人性受到恩寵的塑造，因而具備了超性的特質，擁有了接受天主自我通傳的先驗可能性條件，並在存有深處不斷地接受天主的超越啓示，只要他不否定自己的存有，因著基督的普遍救恩，已具備了匿名基督信仰。

三、匿名信仰

(一) 倫理抉擇與匿名信仰

因著恩寵的提升，人與天主有了連繫，如果人藉一自由的行為，無條件地接納自己，又同時接納靈性上超越的終極目標（finality），縱然未經反省，他已實踐了真實的信仰行動，因為超越歷程的終極目標已是啓示。如果人未經明顯的反省而自由地接納了這超性的終極目標，拉內所稱的「匿名信仰」（anonymous faith）實然存在。

由於受到超性恩寵的提升，人這種自我超越（超越啓示）常以某種「對象」（object）為媒介，廣義而言，即以歷史時空為媒介。人這種面向自我及自我的超越性，不必然是明顯的宗教行為（religious act），也可能是藉某一倫理抉擇向自我負責，而接受自己或「否定自己」（天主教神學稱之為犯了「大罪」）。人的超越性因受到恩寵的提升而彰顯了天主，無神論者只需意識到自我的超越性，也可依靠（匿名）信仰接受人的自我超越；當然，他必須藉著絕對服從自我良心的命令，而接納自己及天主，縱然這種接納可能是未經反省的³⁸。

討論至此，可能有人會認為既然匿名信仰也可使人成義，

³⁸ 同上，58 頁。

明顯的基督信仰還有甚麼價值和意義？為答覆這質詢，拉內進一步說明超越的啓示（匿名信仰的基礎）與歷史基督啓示（Christian revelation）的關係。

（二）超越啓示與歷史啓示

拉內認為在歷史時空的基督啓示是一歷程，奠基於天主的普遍救援意願，也是人性所要求的。超越的啓示意謂人因精神的無限超越性，與天主有了內在的關係，使匿名信仰成為可能。超越的啓示藉歷史時空的基督啓示向自我彰顯，道成其歷史的形態（historical form and shape），正如人的超越存有（transcendent being of man）藉著歷史這媒介向自我彰顯（具體呈現）一樣。

換句話說，歷史的啓示只能藉其另一面（超越啓示）才能充分實現自身應有的特性，因為天主的超越自我通傳只能在歷史時空中具體實現，才使救恩有實效。天主的自我通傳具體而言，便是恩寵的賜予及基督的降生成人，這樣的自我通傳稱為信仰及成義的恩寵³⁹。

討論了超越啓示與歷史的基督啓示的關係後，拉內認為假如一個人在其生命歷程中，曾有機會藉他可信的方式，道成其存有的客觀結構與形態，即得到明顯的歷史基督啓示，得以超性地被提升，而他拒絕了這一可能性，等同故意拒絕自身滿盈恩寵的超越特性，與天主切斷了關係。在歷史啓示的基督信仰中，人因自身應受責備的錯誤而拒絕了匿名信仰的顯題性表達（thematic expression），匿名信仰即不可能成立。

³⁹ 同上，58頁。

反之，只要一個人並非因上述理由而應受責，同時亦在倫理抉擇中接受自己的存有（行善避惡），即等同接受了自我圓滿的超越性，因而導向天主的直接臨在，他便擁有匿名信仰。縱然接受時並未有意識地加以反省，而促成倫理抉擇的媒介對象（mediating object）不一定能以宗教或有神論的方式掌握，仍可說他已擁有匿名信仰⁴⁰。

第四節 梵二教導與匿名信仰

爲拉內而言，隱含信仰亦可稱爲匿名信仰。簡言之，匿名信仰是指一個人的存在狀況：他一方面已生活在恩寵與成義的境況中，另一方面卻未曾有機會聆聽福音的明顯教誨，因而不能稱爲基督徒。從神學的觀點看，很確定會有這樣的匿名基督徒。爲此，拉內提出一個命題（thesis）：「無神論者也能擁有足以使人成義（得救）的匿名信仰」。拉內認爲，梵二的教導很清楚地肯定了這種可能。下文將說明梵二的訓導如何肯定了拉內的匿名信仰觀。

一、梵二教導肯定了匿名信仰

梵二這方面的訓導散見於下列文獻：《論教會在現代世界牧職憲章》⁴¹第一部分第一章第 19 至 21 號及第 22 號的第五段；

⁴⁰ 同上，58-59 頁。

⁴¹ Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis: "Gaudium et Spes".

《教會憲章》⁴²第二章第 16 號；《教會傳教工作法令》⁴³第一章第 7 號。拉內認為梵二的文獻確實包含了「無神論者也能擁有足以使人成義的匿名信仰」這一命題的兩個階段，即⁴⁴：

1. 並非每一個無神論者的具體例子都可視為個人罪惡的表達及後果；
2. 這些無神論者如按照其良心行事，是可以成義及得救的。

另一方面，直至梵二以前，傳統的教科書神學認為，一個正常而有責任感的人不可能長期擁抱「實質的無神主義」（positive atheism）而不陷於嚴重的罪過，教會的官方教導否定了成年的無神論者能在人生某一階段擁有隱含信仰的可能性。因此拉內認為上述有關匿名信仰的命題，不能視為具有「不證自明」（self-evident）的意涵，必須加以仔細論證。

梵二雖然對無神論作了近乎鉅細靡遺的詳細論述，卻沒有引用傳統的教科書神學觀點，反而採用了相反的命題：一個正常的成年人能夠長期、甚至終身維持明顯的無神主義信仰，而能免於倫理上的罪過。在《論教會在現代世界牧職憲章》第 19 至 21 號，只略微提到傳統的觀點。第 19 號的第三段提到：

「人不依隨良心的指示，而故意拒絕天主，故意逃避宗教問題，是不能無過的。⁴⁵」

換句話說，一個無神論者除非犯了上述的過錯，否則不能

⁴² Constitutio Dogmatica De Ecclesia: "Lumen Gentium".

⁴³ Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae: "Ad Gentes Divinitus".

⁴⁴ Karl Rahner, 'Atheism and Implicit Christianity', *Theological Investigations IX*, trans. Graham Harrison (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1972), pp.145~147.

⁴⁵ 《梵二》，216 頁。

算有「過失」(culpable)，意即可以成義。如此，拉內認為梵二的教導肯定了匿名信仰命題的第一階段，即有些無神論者可以是無過的。《牧職憲章》第 19 號雖認為，人無從逃避宗教問題，但這說法與匿名信仰的命題並不互相排斥。再者，教會對無神論者是否有罪所表現的沈默，並非表示無神論的問題不重要，《牧職憲章》第 21 號對第 20 號所提及的有系統的無神論，作出嚴厲批判：

「忠於天主及人類的教會，對這種違反人類的共同思想及經驗，並貶抑人性天賦尊嚴的理論及行為，現在一如昔日，不能不以沈痛心情，極其堅決加以擯棄。⁴⁶」

可見教會並非有意縱容無神主義。教會認為無神論者如非因己過也能得救，實有其穩固的神學基礎⁴⁷。

匿名信仰命題的第二階段，即無神論者非因自己的過失，如果按照良心生活，是可以成義及得救的說法，以傳統訓導及士林神學的觀點看，可能引起爭論，但為梵二教導所肯定⁴⁸。

《教會憲章》第 16 號明言：

「救世主願意人人得救（參閱：弟前二 4），原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的旨意，他們是可得到永生的。還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需

⁴⁶ 《梵二》，216~217 頁。

⁴⁷ Karl Rahner, *Theological Investigations IX*, pp.146~148.

⁴⁸ 同上，149 頁。

的助佑。⁴⁹」

上述法令也強調了成義的聖寵是得救所必須的。

爲能得救，超性的信仰也是必須的，梵二的教導強調了信仰的重要性。《教會傳教工作法令》第7號強調信仰的必須性：「雖然天主有其獨自知道的方式，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到爲悅樂天主無可或缺的信德」。這裏清楚指出，爲悅樂天主，信德（信仰）是「無可或缺」的⁵⁰。

《牧職憲章》第22號則強調天主的救恩不單爲基督徒，而是爲整個人類：

「信友迫切需要，並有義務和罪惡艱苦作戰，以至雖死不辭。但一經參加了逾越奧蹟，並效法了基督的聖死，便爲希望所加強而獲致復活……這不獨爲基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，爲他們亦有效。基督爲所有的人受死，而人的最後使命事實上又只有一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道。⁵¹」

凡是懷有「善意」的人，以拉內的語言來說，即懷有匿名信仰，按良心生活的人，都能在聖神的引領下，分享天主的恩寵，以「只有天主知道」的方式，參與基督的逾越奧蹟（聖死與復活）。這和《教會憲章》第16號天主願意所有的人都得救的訓導互相輝映。

上述章節很明顯包含了拉內匿名信仰命題的兩個階段，換

⁴⁹ 《梵二》，26頁。

⁵⁰ 《梵二》，507頁。

⁵¹ 《梵二》，220~221頁。

句話說，拉內的命題明顯受到梵二教導的肯定。另一方面，我們不能說梵二一開始便假設上述的無神論者都會在生命的歷程中成為「明顯的信徒」（explicit theists）而得救，因為這種說法等同於傳統所說的「無神論者放棄無神信仰而皈依便會得救」。這樣，上述梵二的教導就只是舊調重彈，了無新意，根本是多此一舉⁵²。反之，上述梵二的教導其實表達了一個可能性：無神論者只要保持其匿名信仰，並按照自己良心的命令生活，縱然在生命的歷程中，非因自己的過失而沒有成為基督徒，也可以參與基督的逾越奧蹟，並分享祂的救恩。

二、天人關係的四種模式

綜合上述討論，梵二的教導肯定了無神論者非因自己的過失，藉著匿名信仰，並按照良心的命令（the dictate of conscience）生活，是可以得救的，但甚麼才算是「非因自己的過失」呢？為解答這問題，下文將討論拉內列舉的四種天人關係的模式，以理解無神論者得救的可能性。

（一）第一種模式

天主臨在於人超越的本性（transcendental nature）之中，人若對此有客觀的認識，擁有正確、明顯及具概念形態的有神信仰，也在具體生活中藉倫理的實踐，自由接受並肯定這信仰，拉內稱這情況為正確的有神論，或稱超越的（transcendental）、觀念明確的有神論（categorical theism）。人藉自由抉擇在這兩方面接受及肯定了有神信仰，無論在任何一方面而言，都顯示

⁵² Karl Rahner, *Theological Investigations IX*, p.150.

了人與天主之間的正確關係，生活在這狀況中的人，可假定為已成義的基督徒⁵³。

（二）第二種模式

是超越的有神論者及明顯的有神論者，在自我超越的經驗中已認識天主，也對此有正確的反省，但在倫理上自由地拒絕了這種認知（knowledge）：可能是因罪拒絕了天主，或藉真實自由的無信（unbelief）拒絕了天主，縱然他對天主已有正確的客觀概念。這是從前在宗教事務上，尤其是基督宗教方面，對「無神論者」的理解。可以假設他對天主大致上已有正確而客觀的理解，但只因實在的「無神」（godlessness）意識或理論上的無神論，而自由地背向天主⁵⁴。

（三）第三種模式

人因需要而有關於天主的超越經驗，並藉正面的抉擇服從良心的指導而自由地接受超越經驗，但卻對超越經驗懷有錯誤的理解。這種對天主不充分而錯誤（在某些情況下甚至完全缺乏）的概念，可以是自由接受或拒絕的對象。例如，一個多神論信徒（polytheist）藉自由反省而「相信」或拒絕多神主義，卻未能以觀念正確的有神論代替錯誤的（無）神觀，按照梵二的教導，屬於「非因自己的過失」的範疇，是無罪的「無神論者」。在客觀的反省層面而言，他是無神論者；在主觀的層面（藉著服從良心的指導），卻是藉自由而肯定的超越有神論者。

這種情況可稱為「無過的」（innocent）無神論，因著「主

⁵³ 同上，155 頁。

⁵⁴ 同上，156 頁。

體的超越性」(subjective transcendentality) 及藉言語和概念表達的「觀念上的客體化」(categorical objectification) 兩者之間的差別，「超越的有神論」(transcendental theism) 與「觀念上的無神論」(categorical atheism) 能夠同時存在。一方面，主體對天主有持續性的超越依靠(transcendental dependence)，尤其藉倫理行為絕對服從良心的指引，這是存在心靈底層的有神論(信仰)；另一方面，在有意識的反省層面上，自由地拒絕有關天主的客觀概念。這種拒絕本身不能視為「有過」(culpable)，按照梵二的教導，這樣的「無神論者」是可以得救的⁵⁵。

(四) 第四種模式

對天主有超越的依靠，但因明顯的無神論，在客觀的層面對超越的依靠有錯誤或不夠正確的理解，同時又藉自由的(倫理) 行為，嚴重而有罪過地違反良心的指引，或錯誤詮釋存在(認為存在是完全荒謬或缺乏絕對的意義)，而否定對天主的超越依靠。如此，人不單拒絕對超越本性的明顯理解，更是對存在以至天主本身的拒絕。這種有過失的超越無神論存在一天，即排除了得救的可能性⁵⁶。

小 結

綜合上述討論，可看出一個人的無神論可以是有過失或無過失的。一方面，非因己過的無神論不會摧毀人與天主恆常的超越關係；另一方面，有過失的無神論不一定與倫理上的罪過

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 同上。

有關，也可能是對天主本身終極的否定：否定人對天主的基本依靠⁵⁷。

反過來說，明顯的有神論也不能保證人一定會嚴肅地從心底接受自己與天主的超越依靠。例如，一個「基督徒」可以宣稱自己是有神論者，甚至「認為」已按照良心過正直的倫理生活，但卻能夠藉實質的反倫理行為或心底的無信而否定天主。正如觀念上的無神論（categorical atheism）可以和超越的有神論（transcendental theism）並存；觀念明確的有神論（categorical theism）也可以和超越的無神論（transcendental atheism：人自由地否定了人對天主的超越依靠）共存⁵⁸。

梵二確認非因己過的無神論，但未清晰地指出信仰與得救如何與之相容。為清楚解釋無神論者何以能得救，拉內區別了觀念上的（categorical）無神論和有神論，以及超越的（transcendental）無神論和有神論。非因己過的無神論者常常只是觀念上的無神論者（categorical atheism），他所否定的只是觀念上的對象（categorical object），即否定觀念上的有神論，卻接受人對神的超越依靠，因而與天主有了超越的關係。

反之，超越的無神論者（現實上有此可能）必然是有過失的，因為他否定了人對天主的超越依靠，切斷了天人之間的超越關係。天主常常在人的超越領域臨在，人只有藉著自由抉擇（而非知識的層面）才能否定神。在這情況下，人所否定的是天主本身，而非有關祂的知識。結論是明顯的無神論者（超越的有神論者）可以因對神有錯誤的觀念而免於有過；超越的無

⁵⁷ 同上，157 頁。

⁵⁸ 同上。

神論者（明顯的有神論者或明顯的無神論者）則必然有過⁵⁹。

至此，拉內只說明了非因已過的明顯無神論可以是藉自由接受的超越有神論，它本身並不表示已擁有了「隱含基督信仰」，隱含信仰必然依靠恩寵。現實世界中，因天主的普遍拯救意願，無神論者（藉自由接受）的超越有神論受到恩寵的提升，人（自由接受）的超越性藉著恩寵在永生天主身上找到終極的目標。天主的普遍救恩是隱含信仰不可或缺的條件，結論是天主具體的救恩秩序（concrete order of salvation）加上自由接受的超越有神論（甚至在無神論者身上也能找到）才會得到隱含基督信仰⁶⁰。

多瑪斯神學認為，每一個受到超性恩寵所提升的倫理行為，必然對應一「超性的形式對象」（supernatural formal object）；單憑自然的理智或倫理行為，無法達到此超性的形式對象（啓示），必須依賴上主的恩寵才能達到。拉內也認為人自由地接納受恩寵所提升的（自我）超越性，這種提升本身便是啓示（revelation），因其包含人類意識中一種「先驗的形式對象」（a priori formal object），人不一定能藉反省而意識到它的存在。自然理智無從企及這先驗的形式對象，因其源自天主藉恩寵的自我通傳。這種啓示（受恩寵所提升的超越性），是明確的、歷史的、言語的啓示的基礎；缺少了這基礎，「上主的聖言」無法被人所瞭解。

上述討論指出，明顯無神論者藉自由所接納的超越有神信仰（transcendental theism）本身便是啓示，因而帶來救援信仰

⁵⁹ 同上，158 頁。

⁶⁰ 同上，160~161 頁。

(saving faith) 的可能性。如此，梵二有關無神論者也能得救的教導便有了神學基礎。這種存在性的超越有神論 (existential transcendental theism)，雖不一定是反省的對象，也能在明顯而非因己過的無神論者身上找到，只要他自身的善行根源於對生命的絕對投入，我們可稱之為匿名基督徒⁶¹。

拉內人學中的匿名基督徒觀念，因與傳統神學的觀點顯著不同，受到不少批評。以學術觀點看，批判本身有建設性的意義。一個新穎的學術概念，唯有歷經時間的洗鍊，及學術批判的琢磨，才會變得成熟，更能圓滿地詮釋真理。對匿名基督徒觀最常見的批評是：既然匿名基督徒也可得救，福傳是否變成多此一舉？對此，拉內有明確的答覆。

第五節 匿名基督徒與福傳

拉內認為福傳的對象，必須是已擁有成義恩寵 (justifying grace) 的人，最低限度已藉隱含的方式接受了信仰，否則福傳是不可能的。這樣的人其實已是匿名基督徒，因為人可藉隱含的信仰而獲得成義的恩寵，由此觀之，福傳與匿名信仰是相輔相成的。從神學的觀點看，傳教工作預設了匿名基督信仰的事實⁶²。正如第一章所說，人是在世的精神，基於精神的超越性，嚮往無限的存有者一神，並以祂為終極目標，在生命歷程中不

⁶¹ 同上，162~163 頁。

⁶² Karl Rahner, 'Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church', *Theological Investigations XII*, trans. David Bourke (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1974), p.171.

斷自我超越，走向絕對存有者。由於神是人自我超越的終極目標，人因著自身的超越性（人有自由否定自我的超越性），已經與神建立了超越的關係，亦即有了非顯題（匿名）信仰。

上主的普遍拯救意願，反映在存有秩序，亦內蘊於人性中，人因而生存在「超性存在的基本狀況」中。人性中的超性特質賦與他聆聽上主（超性）話語的先驗可能條件，使他能在歷史的時空中佇立在神之前，聆聽神（可能以人的語言形式）向人的自我通傳，所以人是聖言的聆聽者。可見人的本質結構已具備了聆聽福音（上主話語）的先驗可能條件；換句話說，福傳預設了人有聆聽及接受福音的能力。

由於人的本質結構乃為接受天主的自我通傳而受造，對天主以至祂的聖言存著先驗的嚮往，這份嚮往在人的存有深處成為一股永不止息的動力，推動人聆聽並接受上主的話語。如此，福傳並非多餘的行動，反而是人性實現自身本質的有效途徑。福傳幫助人直接聆聽上主的聖言，滿足了人性對聖言的無限渴求，助人實現自身的本質。人因接受福音，非顯題（匿名）的信仰發展成為顯題（明確）的信仰，正如一粒種子因陽光雨露的滋潤而長成為一棵大樹，實現了自身為樹的本質一樣。上主的話語推動人不斷自我超越，並以降生成人的耶穌基督為終極目標。

拉內接著以成人領受聖洗聖事為例，論證福傳的必要。

一、福傳的道成肉身特性

成人在領受聖洗聖事前，其實已經成義；聖洗聖事使成義在社會及教會兩方面得以實現，但這情況並不會使聖事失去通傳恩寵的事效性。首先，因個人以強化的主體行動接受了恩寵，

聖事遂增加成義的恩寵；再者，聖事作為動態恩寵歷史的「目的因」（*causa finalis*）及恩寵的「道成肉身」（*incarnation*）具體實現和效能的標記，是原始恩寵因果兩極互相依存關係的一方。恩寵分別以言語及聖事標記的形式，按其本質尋求自身在歷史中的具體實現（*historical embodiment*）。假如恩寵中具體實現的動能（*dynamism*）被個人施以原則性的抑制，恩寵本身也會被否定⁶³，因為尋求歷史的具體實現是恩寵本質的表達。

天主的普遍救援恩寵內蘊「道成肉身」的（*incarnational*）特性，會深入人類生命的每一向度，在歷史及社會兩方面尋求表達及產生效能。救恩的本質乃為構成教會，傳教活動及傳教士為救恩道成肉身（具體實現）的動力，作出積極的貢獻。正如梵二《傳教工作法令》所啓示的，福傳並非純為個人的得救而設，基本上也是為了各民族及文化，而為所有民族派遣傳教士。救恩史中，福傳使基督的福音和恩寵在各民族特定的歷史與文化中，達成新的道成肉身，臨在於世界。福傳的目的在使天主的恩寵在此世，以其可能的方式在所有歷史的範圍和脈絡中彰顯⁶⁴。總括而言，匿名信仰不會使福傳成為多餘的行動，因為上主救恩的本質要求具體的實現，福傳便是救恩具體實現的必經之途。

福傳能明顯地改進救援的狀況及增加個人得救的機會，並能改善救援的處境，促使匿名信仰成為明顯信仰。

⁶³ 同上，171~174 頁。

⁶⁴ 同上，176 頁。

二、福傳的效果

假如一個人明顯意識到真我的內涵，及自由（freedom）對構成個人生命的意義，較諸被動及運作於無意識層面的匿名信仰，將較容易實現圓滿的自我超越（成義）。因此，藉福傳而明顯地認識匿名基督信仰，一方面能助人更圓滿實現得救的義務，另一方面給予人更大機會使其基督信仰能全面實現，在極致自由的景況中，成就明顯的基督信仰。可以說，人生有絕對的義務幫助近人得到更好的機會，自由地完成自我超越，雖然缺少了這樣的機會，原則上也能完成自我超越。不斷尋求更大的愛，是愛的本質而非貪慾，因愛本身便是絕對的義務。同理，福傳的努力也使個人對天主及他人的愛得以實現⁶⁵。

承繼第一及第二章的討論，此處將對拉內人學中的匿名基督徒觀作一扼要總結。

結 語

梵二的教導確認一個人非因自己的過失而未有機會聆聽福音，只要絕對地忠誠於自己良心的召喚，天主會賜給他不可或缺的信仰，使其得救，雖然方式只有天主自己才知道。但梵二的文獻只肯定了這個可能性，卻未提出相關的神學解釋。拉內的匿名基督徒觀正為這教導提供一個神學上的解釋。至於「匿名基督徒」是否為最適當的用詞，拉內保持開放的態度⁶⁶。

⁶⁵ 同上，177-178 頁。

⁶⁶ Karl Rahner, 'Problem of the Anonymous Christian', *Theological*

天主為實現祂的普遍拯救意願，主動向人自我通傳，即賜予人恩寵。恩寵並非外加於人性之上，而是滲透了人性，成為人（精神存有）的核心和最深層的動力，賦與人性超性的特質。恩寵恆常存在於人及宇宙中，成為二者的「存在結構」（*existential constitution*）⁶⁷；藉著上主的恩寵，人的存在結構成為一個恩寵結構，即人已生活在「恩寵秩序」（*order of grace*）中。拉內稱人這種存在狀況為「超性存在的基本狀況」。

人存有深處的恩寵（超性存在的基本狀況），推動人不斷在知識及自由兩方面進行自我超越，並以天主（耶穌基督）為終向。人因這先驗的超越性（*transcendentality*），與天主建立了超越的關係。人的超越性可視為（超越的）啓示，拉內稱這樣的啓示為「先驗的覺識」（*a priori awareness*），即人不一定能以「顯題」（以清晰的概念及語言）的方式意識到自我的超越性及與天主的超越關係。

但人只要自由地以非顯題的方式接受自我的超越性，絕對地按著良心的命令生活，不否定自己的存有（不違反良心的召喚），即接受了自己的超越性，而有了隱含的信仰，並以隱含（匿名）的信、望、愛與天主建立了超越的關係。如果他非因己過而未能聆聽到天主在歷史中明顯的自我通傳（歷史中的啓示），也能分享天主的救恩。拉內稱這樣的人為匿名基督徒，因他已藉匿名的信仰分享了基督的救恩，只是（在社會的層面）尚未加入教會，因而未能稱為基督徒。人縱然終生停留在匿名

Investigations XIV, trans. David Bourke (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1976), p.281.

⁶⁷ 同上，288 頁。

信仰的階段，但只要非因自己的過失，並按良心的絕對要求生活，也能得救。

另一方面，人存有深處的「超性存在的基本狀況」成爲人（超性）的主體可能條件，使他能在歷史的時空中聆聽及接受上主（藉人的言語）的自我通傳。反過來說，如果天主沒有藉恩寵塑造了人性，使人性具備了「超性存在的基本狀況」，人只是一個純自然的存有者，欠缺超性的主體可能條件，則無法接受上主在歷史時空中的啓示。

匿名基督徒的理論，在指出基督徒團體以外，仍會有個別的人，包括其他宗教信徒及無神論者，因天主的救恩而得以成義，也能擁有聖神。匿名基督徒與基督徒兩者之間的差別，並不在於前者縱然欠缺真實的信仰，也可藉自然的倫理行爲成義，而後者則靠信仰而成義。反之，匿名信仰的理論在指出這些已成義的「異教徒」（匿名基督徒）其實擁有真實的信仰，縱然這樣的信仰未曾明確地表達，甚或是「原始」（未成熟）的信仰。

「異教徒」的信仰藉著內在的動力，因聆聽福音而發展成爲顯題的（thematic）信仰，即我們所稱的基督信仰。這樣，匿名信仰發展爲明顯信仰，匿名基督徒成爲基督徒。過程就像一顆種子（匿名基督信仰），在肥沃的泥土（恩寵秩序）中，因受到雨露（福音喜訊）的滋潤不斷吐芽抽根，成長爲一棵枝葉茂密的大樹（基督徒）⁶⁸。

⁶⁸ 同上，291 頁。

第三章

梵二《教會傳教工作法令》的實踐原則

梵二《教會傳教工作法令》（以下簡稱《傳教》），除〈緒言〉（1 號）及〈結語〉（42 號）之外，共有六章，第一章討論傳教的理論基礎，即傳教的實踐原則，其餘五章則討論具體的傳教狀況和實踐方法。各章主題如下：

第一章：論教理原則（2~9 號）

第二章：論傳教事業（10~18 號）

第三章：論地方教會（19~22 號）

第四章：論傳教士（23~27 號）

第五章：論傳教工作的協調（28~34 號）

第六章：論協助傳教（35~41 號）

本章將集中討論《傳教》的第一章〈論教理原則〉，也就是《傳教》的實踐原則。

第一節 教會的本質

第一章的緒言部分，清晰而明確地指出教會的本質為：「拯

救普世的聖事」¹。天主教系統神學有關聖事最基本的定義是：「無形恩寵的有形標記」，「有形標記」(*signum: sign*) 即「象徵」。天主教當代神學稱基督為天主的聖事，因天主是永恆的奧秘，是超越任何形式的純精神體，完全超越人類感官的認識。換言之，人根本無法認識天主的奧秘，充其量只能憑理性推論祂的存在，及以類比(*analogy*) 的方式間接描述祂的某些屬性，對祂的奧秘根本無從認識。

爲了讓人能認識祂，天主主動向人彰顯自身的奧秘，藉「降生成人」(*incarnation*) 進入人的歷史時空，降生在人類存在結構(*existential constitution*) 中，以人的方式存在和生活，直接向人啓示自身的奧秘。彰顯了無形天主的有形象徵(標記)，便是耶穌基督，祂是天主的象徵，同時也是天主自身，天主的真實臨現。拉內稱這樣的象徵爲「實在象徵」²(*real symbol*)，因爲它包含了象徵的全部現實：「標記」與標記所指向的「實體」。

緒言稱教會爲「拯救普世的聖事」，因爲教會是救恩可見的標記與工具，七件聖事的效能也奠基於教會爲「拯救普世的

¹ 《傳教》緒言，《梵二》499 頁。

² 象徵是拉內神學思想的關鍵性觀念，他區別了首要和次要象徵。「次要象徵」(*secondary symbol*) 一般是由人制定的標記，例如天秤象徵公義，國旗代表國家等。「首要象徵」(*primary symbol*) 也稱爲「實在象徵」(*real symbol*)，即那些非由人所制定，本身具有象徵意義的標記。他們稱爲「實在象徵」是因爲它們本身蘊藏著所象徵的事物，使所指向的事物真實地臨現，拉內認爲最佳的例子便是人的身體。身體是人在世界上具體臨在的方式，也是自我表達及與外界溝通的媒介，因此是人的「實在象徵」。參：黃克鏞，〈象徵〉《神學辭典》，733 頁。

聖事」的特性。當代不少神學家稱教會為「基本聖事」（basic sacrament），是把聖事的觀念接上其真正根源，指出教會之所以成為拯救普世的聖事乃是以基督為根基，基督才是「原始的聖事」（primordial sacrament）。

這種說法可找到新約的基礎：保祿稱基督為天主救恩計畫的「奧秘」（mysterion）（弗一 9；三 4）。「奧秘」一詞，拉丁文譯為 *mysterium* 或 *sacrament*（聖事），包括了彰顯與隱藏的雙重意義（羅十六 25~26），即指基督奧蹟彰顯了從永恆便隱藏著的天主的救恩計畫。所以，基督奧蹟可以稱為救恩計畫的「原始聖事」或「實在象徵」³。

基督雖以人的方式在歷史時空中出現過，但為後世的人類，他卻是「不可見的」。不過，這並非表示天主已經退回奧秘的層面，不再藉有形的象徵向人彰顯自己。基督是藉可見的象徵—教會—繼續向人類啓示天主的奧秘，所以教會被稱為「基督的聖事」，本身也是實在象徵，因為教會（象徵）指向基督，同時也是基督的真實臨現（實體）。基督的降生成人，目的在彰顯天主的普遍拯救計畫（universal economy of salvation），基督因而是「天主的聖事」。

作為「基督的聖事」，教會遵照其創立者耶穌基督的命令，向全人類傳揚福音（參：谷十六 16），在此世建立天國。負責這項任務的人便是宗徒及其繼承人，即教會的全體主教。傳教認為必須規劃傳教工作的原則，團結信友的力量，並循著救主的十字架苦路，向普世拓展基督的王國，為救主在末世的再度

³ 黃克鑣，〈象徵〉《神學辭典》，733 頁。

來臨鋪路⁴。《傳教》開宗明義地界定了教會的存在目的：向全人類傳揚福音。

第二節 《傳教》的神學路向

《傳教》第一章的主題是〈論教理原則〉，即為教會實踐傳教工作訂下指導性的原則。值得注意的是，整個第一章的神學都是循「由上而下」的路向開展，即論述天主聖父的計畫，聖子被派遣，聖神被派遣，教會受基督派遣等，明顯是由上而下的神學路向。但弔詭的是，《傳教》從第二到第六章卻集中討論具體的傳教狀況，譬如第二章〈論傳教事業〉，第三章〈論地方教會〉，第四章〈論傳教士〉，第五章〈論傳教工作的協調〉等。這些都是從具體的經驗出發，以建構一套完整的福傳神學，明顯地是「由下而上」的神學路向。

這種表面的不協調凸顯了傳教的內在矛盾，但從另一角度看，又似乎表達了更深一層的訊息：第二到第六章似乎與第一章形成互補的作用。由上而下神學路向的優點，在凸顯天主的首要位置；弱點卻是經驗基礎薄弱，流於說教，與當代重視經驗事實的知識論路向不相協調。由下而上神學路向的優點，在擁有堅實的經驗基礎，但在描述天主的奧秘時，卻又受到經驗的限制。傳教洞悉了不同神學路向的內在限制，所以分別以不同的神學路向撰寫，這方面很值得深入研究。

拉內的神學人類學採用了由下而上的神學路向，剛好與第

⁴ 《傳教》緒言，《梵二》499-500頁。

一章發揮了互補的作用，同時也與第二到第六章的路向協調，這是本論文採用拉內人學作為基礎理論架構的重要原因。

第三節 教會的使命

《教會傳教工作法令》原文是 *Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae : “Ad Gentes Divinitus”*。Missionalis (missionary) 一詞，譯為「傳教」，基本意義是「使命」。「使命」一詞有「派遣」的意義；基督派遣教會向全人類傳播福音，在世上建立天國，這便是教會的使命。研究教會使命的學問，稱為「使命神學」(theology of mission)⁵。

使命神學一般分為二路：「聖三性使命學」與「教會性使命學」。二者重點有所不同，但彼此緊密連繫。聖三性使命學是由聖三的內在關係，論述救恩史中天主救恩旨意的完成。聖父是救恩的根源，聖子與聖神領受了聖父的使命，在世界上實踐聖父的救恩計畫。聖言降生成人，生活在人類的存在結構中，並且無限量地擁有聖神，祂藉著自己的死亡和復活，完成了聖父的救恩計畫。基督雖然已經完成使命，但天主的救恩計畫並未完全在人間實現，人類歷史進程仍要繼續，復活的基督與聖

⁵ 本論文保留《傳教》中「傳教」(missio: mission) 一詞的翻譯，因「使命」(missio: mission) 一詞在法令中的意思正是「傳教」之義。《傳教》第6號即明言：「教會派遣的福音宣傳者，走遍全世界，以宣講福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教會為職責，這種特殊工作通常即稱為傳教。」為尊重《傳教》的原始思想，本文沿用「傳教」一詞。

父派遣的聖神，繼續在宇宙及人類歷史中實踐救恩計畫。教會是救恩的標記，參與了聖三的使命。聖三性使命學的要點便是如此。教會只參與了救恩工程，並非救恩計畫的主體⁶。

梵二的使命學，屬於教會性使命學。教會使命學強調教會的生活與行動奠基於聖三性使命。耶穌復活升天之後，聖神降臨，從此救恩使命落在教會身上。救主命令教會由耶路撒冷開始，向一切受造物傳揚福音，直到地極，為實現天主的救恩計畫，直到世界的終結。當然，基督藉聖神與教會同在，但教會才是使命的主體。這是教會的使命學。聖三性使命與教會性使命有著存在性的關係，但在歷史中有不同的實踐，教會在二者所扮演的角色有明顯的分別⁷。

第四節 天主聖父的計畫

《傳教》一開始便論述天主聖父的救恩計畫：天主聖父是愛情之源，流露了無限的慈愛，創造了宇宙及人類，並召叫我們共用祂的生命與光榮。天主的救恩計畫中，整個人類是一個民族，祂願意四散的子女集成一個民族，分享祂的生命與光榮⁸。可見天主的創造計畫，包含永恆的美善與圓滿，為讓人類分享祂永恆的美善、愛與光榮。

⁶ 張春申，《教會的使命與福傳：梵二之後三十年間的思想發展》（臺北：光啓，1995），98頁。

⁷ 同上，98~99頁。

⁸ 《傳教》第2號，《梵二》500~501頁。

一、天主的普遍拯救意願

聖父創造萬物及人類以後，沒有任其自生自滅，而是以無限的愛情懷抱和撫育萬有。祂賦與人自由意志，讓人能在生命中作自由抉擇，回應祂的愛。自由意志是愛的先決條件：愛奠基於自由，有自由才有真愛的交流。可惜，人類並沒有善用自由，反而接受魔鬼的誘惑，自由地違反天主的旨意，犯了原罪而致墮落。

人類縱然濫用自由，切斷了天人的關係，自陷於罪惡的束縛中，天主仍然沒有後悔對人類的愛，主動關懷人類悲慘的存在處境，並為人類的得救定下了永恆的救恩計畫。

（一）聖父派遣聖子

《傳教》第3號一開始便指出天主的救恩計畫：

「天主這項普救人類的計畫，不僅出現在人們的潛意識裏，亦不僅實現在人們多方尋求天主的虔誠努力中，雖則他們可能摸索找到距離每人都不遠的天主；原來這些努力，固然由於天主慈愛的聖意安排，往往可以視為走向真天主的嚮導或福音的前奏，但仍需要開導和矯正。」

聖保祿在雅典的經驗很清楚地反映出人在這方面的努力：

「保祿即站在阿勒約帕哥當中說：眾位雅典人，我看你們在各方面都更敬畏神明，因為我行經各處，細看你們所敬之物，也見到一座祭壇，上面寫著『給未識之神』。」

（宗十七 22~23）

《傳教》認為，天主拯救人類的計畫實現在人們的潛意識裏，推動他們多方努力尋求天主。由於未能聆聽到福音，他們只能藉著不同的宗教表達潛意識中的動力，崇拜「未識之神」

便是其中一種方式。

拉內也認為匿名信仰潛藏在人的存有深處，人不一定能夠意識到，但無論是否意識到，上主的恩寵一直在人的存有深處默默影響著人。由於受到匿名信仰的推動，人會以不同的方式實踐存有深處的匿名信仰，宗教信仰便是其中的一種途徑。拉內同意非基督宗教有程度上的合法性，也存著救恩的要素，但因著人的罪性，不同的非基督宗教與文化體系存著不圓滿的因素，不能與擁有全部得救方法的教會等同。這些宗教或文化可視為走向天主的前導，拉內的看法與《傳教》的觀點，可謂不謀而合。

《傳教》認為人類藉著不同宗教與文化努力走向天主，是由於天主慈愛的聖意安排，往往可以視為走向真天主的嚮導或福音的前奏；但這些宗教與文化，包含著不圓滿甚至有罪的因素，需要福音的開導和矯正。天主為了和有罪的人類建立和平共融的關係，為了把人類從黑暗和魔鬼的權柄下解放出來，唯一的方式便是派遣自己的聖子來到世界，降生在人類的歷史時空中，因著聖子使世界與祂和好。天主聖父藉著聖子在永恆中創造宇宙萬物，也藉著祂拯救世界，使宇宙萬物總歸於基督⁹。

為了實現祂的救世計畫，天主派遣了耶穌基督，取了人的血肉之軀，降生成人，以祂的死亡和復活，將人類從死亡的奴役中釋放出來，使人類能再一次分享天主永恆神性的生命。救恩計畫的具體實現，便是基督的降生成人，進入人類的歷史時

⁹ 《傳教》第 3 號，《梵二》501~502 頁；Herbert Vorgrimler ed., *Commentary on the Documents of the Vatican II*, vol. 4 (London: Burns and Oates, Herder & Herder, 1969), pp.114~115.

空中。天主是無限的，祂的言語便是實現。基督是祂的聖言，所以基督的降生成人，便是天主聖言的具體實現。

基督降生成人，生活在人類的存在結構中，成為天主普世救恩計畫的聖事。天主無形的救恩，以有形的象徵（基督）實現在世上。罪惡使人類與天主徹底決裂，人類無法分享天主永恆的生命及幸福，降生的聖言遂成為天人之間的橋樑、中保。聖言成了血肉，彰顯了天主的救恩計畫，並以死亡和復活完成救恩計畫¹⁰。《傳教》以「從上而下」的神學路向論述救恩計畫的開展。拉內卻以人學為出發點，採「從下而上」的路向，補足了「從上而下」論述的不足。

拉內認為救恩計畫不但存在於天主的意念中，亦反映在存有的秩序和人類的存有（本質）結構當中。因天主的普遍拯救計畫，人類已生存在恩寵秩序中；救恩計畫也反映在人的存有結構內，拉內稱這個情況為「超性存在的基本狀況」。人的整個存有結構，便為回應天主的救恩計畫而受造。

（二）聖父派遣聖神

基督雖然完成了天父的救恩計畫，但計畫仍未在世上完全實現。基督升天以後，聖父遣發聖神到世上，在人間繼續實現救贖工程，並推動教會的擴展。雖然在基督升天以前，聖神已經在人間工作；但在五旬節那天，聖神降臨於宗徒身上，給與他們勇氣和能力，推動他們向萬民傳播福音，教會就這樣誕生了。

聖神把整個教會「團結在共融和服務的精神，用聖統階級

¹⁰ 《傳教》第3號，《梵二》501~502頁。

和各種奇能神恩，建設教會」。聖神就像教會的靈魂，賦與教會生機活力，又將基督傳教的精神，灌注信友的心中。有時聖神還走在宗徒的前面引領宗徒，並陪伴宗徒，不斷以各種方式指揮宗徒的工作¹¹。可見聖神為新生的教會是何等重要，沒有聖神，教會便無法繼續基督的救世工程，聖神是天主工作能在人間實現的保證。

（三）基督派遣教會

基督在世時，揀選了十二宗徒，賦與他們傳佈福音的使命。宗徒於是成為新以色列的初芽，同時也是聖統階級（hierarchy）的根源。主基督以祂的死亡和復活更新宇宙萬物，也將人類從死亡的束縛中釋放出來。為了在世上實現天主聖父的救恩計畫，基督派遣宗徒向一切受造物宣傳福音，為一切信仰的人授洗：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音。信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪」（谷十六 15~16）。

因為受到基督的派遣，傳播信仰及基督的救恩就成了教會的責任。《傳教》再次清楚地指出教會是傳播福音的主體。天父派遣了聖子，完成祂的救恩計畫；亦派遣了聖神，保證祂的救恩計畫能夠在人間實現。聖神是教會的靈魂和嚮導，引領和團結教會，給與她力量傳揚基督的救恩，但具體行動的始終是教會。所以教會是實踐救恩計畫的主體¹²：

「所以教會的使命，就是遵照基督的命令，在聖神的恩寵愛德鼓勵下，全盤地、現實地呈現於所有的人民之前，好能用生活的模範及宣講，用聖事及其他獲得聖寵的方

¹¹ 《傳教》第4號，《梵二》502~503頁。

¹² 張春申，《教會的使命與福傳》，100頁。

法，引導人民走向基督的信仰、自由與和平，為他們開啓順利穩妥的道路，去充分地參與基督的奧蹟。¹³」

《傳教》在這裏清楚地指出教會的使命，就是向全人類宣揚基督的福音，引導人類走向基督的信仰，並參與基督的奧蹟。具體地實行這使命的團體，就是伯多祿及宗徒的繼承人，即包括教會最高司牧教宗、主教團及他們的助手司鐸團，當然也包括全體信友。於是，整個教會在聖神的引領下，形成一個緊密的團體，無論聖統團體與平信徒，都各盡其職，分工合作，宣揚基督的救恩，在世上實現天國：

「因著基督全身都結構緊湊，藉著各關節的互相輔佐，且按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將自己建立起來。」（弗四 16）

《傳教》的第 5 號清楚地指出：教會受到基督的派遣向萬民傳佈福音，基督是天主救恩的完成者，而教會則是實現者。此處很清楚地看到梵二的使命學，是教會性的使命學。

第五節 拉內人學與《傳教》的實踐原則

《傳教》的第 2、3、4、5 號採用從上而下的神學路向論述：從天主聖父的救恩計畫開始，聖子與聖神被派遣，到教會被派遣。即從天主的奧秘為出發點，到教會在人間具體實現天主的救恩計畫。這是典型的從上而下的神學路向。

但綜觀整個《傳教》，沒有任何一部分涉及人學的論述。

¹³ 《傳教》第 5 號，《梵二》503-504 頁。

《傳教》似乎假設基督的福音，必然會被人類所接受，換句話說，只要教會努力向萬民傳揚福音，萬民自然會聆聽並接受，成為基督徒，參與基督的奧蹟。整體來說，梵二大公會議的文獻並非神學論述，而較傾向於信仰的陳述，所以未長篇大論地為不同的信仰陳述提供合理解釋。正是在這個關節上，拉內的人學為《傳教》的神學提供了系統性的詮釋。

從整個《傳教》的結構看，其教理原則就是它的實踐原則。下文將從拉內人學的角度，討論《傳教》的實踐原則。

一、人精神的超越性是福傳的主體條件

拉內認為，人是在世的精神，藉著肉體在歷史時空中彰顯自己。由於精神的超越性，人先驗地向無限的天主開放，在歷史的時空中，佇立於神的面前，聆聽祂（可能以人的語言形式）向人訴說自身的奧秘。人因精神的超越性，擁有了聆聽天主話語的超驗條件，如此福傳才成為可能。假若人類並未擁有聆聽上主聖言的主體條件，福傳便不可能成功，教會的被派遣，乃至基督和聖神的被派遣，都會成為荒謬的行動。

舉一個極端的例子，教會從來不考慮向猴子福傳，因為猴子根本不具備聆聽福音的主體條件，所有向猴子的福傳行動，基本上沒有任何意義，也不會有任何效果的。所以，天主的救恩計畫，預設了人精神的超越性，人本質上是聖言的聆聽者，能夠聆聽、理解並接受天主聖言。

按照拉內的人學，人的本質結構因受到恩寵的塑造，擁有超性的特質（超性存在的基本狀況，傳統稱順命潛能），能夠聆聽、理解並接受天主的旨意，即祂的救恩計畫，所以拉內稱人為聖言的聆聽者。

從上述的討論，可以看出拉內的人學為梵二《傳教》提供了穩固的人學基礎，並且「從下而上」地補充《傳教》在神學論述上的不足，使《傳教》包含更廣闊的神學視域（theological horizon）。

二、人藉自我超越尋求與上主永恆結合

拉內認為，人的精神有無限的超越性，因而對天主聖言有了無限的開放性。精神的超越可分為兩個向度（dimension）：知識和自由的自我超越。

首先，知識方面的自我超越，即從肯定個別的、有限的存有者，從而肯定絕對的存有。換句話說，我們在肯定宇宙萬物時，同時肯定了萬物的創造者—天主。由於肯定了絕對的存有，我們可以放心大膽地肯定一切存有和生命的意義。因為一切存有和生命現象，都以絕對存有為基礎。我們是在存有的視域（horizon of Being）中，詮釋一切存有和生命現象。由於一切存有立於穩固的存在基礎（絕對存有）上，生命和存在不至於落入虛無之中。基於絕對存有的無限超越特性，生命和存有因而有了無限意義的可能性。

追尋生命和存在的意義，即在知識上進行自我超越。知識向度的自我超越是以無限的存有（天主）為對象，所以永無止境，因為天主是無限的奧秘。當我們承認生命和存有的意義時，便開展了知識向度的自我超越，其「終點」只能夠是無限的天主。除非我們能夠與絕對存有相遇，永不能真正認識絕對的存有。用神學語言說，除非我們能面對面看見天主，我們永遠不能真正認識天主。真正的「認識」，不單是理性的認識，而且是存在性的相遇、結合。

傳統所謂「榮福直觀」(beatific vision)，就是指人與神存在性的相遇和結合。除非我們已經完全地、永恆地與天主結合，知識上自我超越是不會停止的。

其次，自由向度的自我超越，即運用自由意志在生命中作倫理抉擇，生命中每一個正確的倫理抉擇，都是在精神超越的歷程中向前的一步。人最基本的抉擇，便是承認天主是自己生命的根源和終向，並且轉向祂，尋求與祂的結合。自由向度的自我超越，便是藉著生命中的自由抉擇，不斷回應天主永恆的召喚，投奔祂。真正的倫理行爲，便是正面地回應天主的召喚，按照祂的旨意生活。

《傳教》在第 2-3 及 4 號開宗明義地論述天主的救恩計畫，和聖子及聖神的被派遣。第五號則論述基督派遣教會向萬民傳揚天主的救恩和祂的國度。教會承擔了實現基督救恩的使命，於是走向萬民，宣講天主的聖言。因著精神的超越性，人類藉著教會的宣講，聆聽上主的聖言，並在生命中作出自由抉擇，接受基督的邀請，在知識及自由兩方面不斷地自我超越，走向上主，尋求與祂的結合，成爲基督徒。

天主賦與人超性恩寵(超性存在的基本狀況)，就是爲推動人接受祂的救恩，參與祂的救恩工程，因而與祂相遇、相知、相結合。是以拉內的人學，爲《傳教》的信仰論述提供了合理的人學詮釋。《傳教》論述天主爲實踐祂的救恩計畫，派遣了聖子和聖神以及教會；拉內的人學，則論述人回應天主救恩計畫的超驗(主體)條件，闡釋天主如何在人類受造之初，即賦與人超性的恩寵，推動人回應祂的召喚，以順命的態度接受祂的救恩計畫，因而得以分享祂的永恆生命。

三、自我接納與匿名信仰

拉內認為，人如果完全接受自我時，也即接受了超越的啓示（transcendental revelation），因為超越的啓示在他內訴說。當一個人未能表達官方教會的信仰之前，只要他以真誠的忍耐精神默默地生活，承擔每天的責任，盡責地照顧應該關心的人時，已經藉隱含（匿名）的信仰接受了超越的啓示。當人接受自己時，即是接受了基督，基督是他藉匿名信仰走向天主的絕對圓滿與保證。接受這信仰並不單是人的行爲，而是天主，即基督恩寵的行動。接受信仰也是教會的恩寵，因為教會是基督奧體的延伸¹⁴。

由於人的自我超越根源於天主，只要他完全接受自己，即是接受了自己與天主的超越關係，也因此有了匿名的信仰。匿名的信仰內蘊一股動力，尋求具體而明顯的表達，成爲明顯信仰，即推動人接受上主藉教會宣講的聖言，受洗成爲基督徒。

所以，人對教會所傳的福音，有一份奠基於恩寵的內在的渴求。基督派遣教會向萬民傳福音，人心中的恩寵同時推動人聆聽並接受福音。如此，福音爲人類並非純屬外在的、超越的訊息，其實福音（啓示）早已藉超越的形式（超越啓示）存在於人的心靈中，教會的福傳只是幫助人啓動並發展自己心靈中的匿名信仰。

匿名信仰的種子因受到福音的滋養，而成長爲一棵壯碩的大樹，得到明顯的表達。所以，匿名信仰並非福傳的代用品或絆腳石，反而是人接受福音的內在基礎。人是聖言的聆聽者，具備了接受上言聖言的主體條件，福傳就是將人心中的匿名信

¹⁴ Karl Rahner, *Theological Investigations* VI, p.394.

仰轉化為明顯信仰。如果人缺乏聆聽上主福音的主體條件，根本沒有能力理解上主的自我通傳，基督的降生成人，死亡與復活，不會對人產生任何影響，上主的救恩計畫，絕無可能實現。

四、基督是天人間的唯一中保

匿名基督徒的觀念，就在於闡釋基督是天人之間的唯一中保。《傳教》第7號清楚地指出，傳教工作的動機出自天主的意願：

「因為他願意所有的人得救，並得以認識真理。原來天主只有一個，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，他曾奉獻自己，為眾人作贖價（弟前二4~6）。」

「除他以外，無論憑誰，絕無救援」（宗四12）。人因精神的超越性與天主建立了關係；而人的精神存有，是以降生成人的耶穌基督為圓滿的模式。換句話說，人的自我超越，是以降生成人的耶穌基督為圓滿實現。無論是匿名基督徒或是基督徒，都藉由基督與天主建立了永恆的關係。

匿名基督徒的觀念，在指出（有形的）教會之外仍有救恩，因為有形的教會並不同於天國¹⁵。匿名基督徒的得救，與基督徒一樣，都需倚靠基督的救恩，所以匿名基督徒的觀念，不單未減損基督的唯一中保地位，反而更清楚確定基督是天人之間的唯一中保—除他以外，無論憑誰，絕無救援。所以，

「每一個人因基督的宣講而認識基督，必須要歸附於

¹⁵ Michael Amaladoss, "Foreign Missions Today", *East Asian Pastoral Review* 35, No.2 (Manila, 1988), p.106.

他，並和他及稱爲他的身體之教會藉聖洗連結在一起。基督曾親口明白地訓示信德及聖洗的需要，同時確認了教會的需要，而聖洗則是進入教會之門。」

「所以，雖然天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到爲悅樂天主無可或缺的信德（希十一 6），可是宣傳福音仍是教會不可推卸的責任（格前九 16），同時也是神聖的權利。¹⁶」

《傳教》非常清楚地指出信德及聖洗的必要性，只有藉信德接受重生的洗禮加入教會，才能成爲基督奧體的肢體。至於那些非因自己的過失而不認識基督的人，天主有祂獨自知道的方法，給與他們無可或缺的信德。換句話說，無論是匿名基督徒或基督徒，都是憑藉信德與天主建立超越的關係，但並不能因此而得出教會不需要傳福音的結論。因爲傳揚福音乃是幫助匿名基督徒發展成爲基督徒的必經過程，假若教會不傳福音，匿名信仰便只能永遠停留在匿名的狀態。但匿名信仰內含一股要成爲明顯信仰的動力，若被剝奪了成爲明顯信仰的機會，將嚴重損害匿名信仰的本質。

五、匿名基督徒是教會的準成員

匿名基督徒的觀念，其實是一種「包容性基督論」（inclusive Christology）。教會是基督臨在於世上的聖事（真實象徵），但基督的救恩並不受有形教會的限制。教會固然是得救的理想道路，但其他宗教也因著基督，具有救恩的意義¹⁷。

¹⁶ 《傳教》第 7 號，《梵二》507~508 頁。

¹⁷ 黃克鑣，〈無名基督徒〉《神學辭典》，706 頁。

本論文的第二章第二節，曾經論述教會的成員有程度的分別。由下而上看，從領洗接受完整的基督信仰，承認教會的元首（教宗），到成為基督奧體這生命團體的成員，直到成聖。由上而下看，從公開領洗的基督徒，到非正式的匿名基督徒。只是在社會層面上，基督徒很清楚地屬於有形的教會，而匿名基督徒則無從知道自己是教會準成員。

「天主的計畫要使全人類形成祂的唯一民族，組成基督的一個身體，建造為聖神的一個聖殿，基督為了派遣祂的聖父之光榮，曾謙順地獻身於其計畫，這項計畫也因傳教工作得以實現。¹⁸」

六、匿名信仰與福傳

梵二對於人類的得救具備廣闊的視野，《傳教》也承認：「天主有其獨自知道的方法，引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德」，可是「宣傳福音仍是教會不可推卸的責任，同時也是神聖的權利。所以，傳教工作，在今天一如過去和將來，始終保持其全部的活力與需要」¹⁹。拉內的匿名信仰觀，就是要為上述結論提供合理的神學解釋，《傳教》堅持傳教的必要性，與拉內對福傳的看法完全一致。

由於匿名信仰內蘊一股動力，尋求具體而明顯的表達，福傳遂成為必要的行動。有關匿名信仰觀最常見的疑問是：既然匿名信仰也可使人成義，何必再從事福傳？雖然《傳教》未提

¹⁸ 《傳教》第7號，《梵二》507~508頁。

¹⁹ 同上。

及匿名信仰，當然也不會直接答覆這問題，但《傳教》第一章的論述，其實已間接提供了答案。

《傳教》開宗明義地說明教會的使命，便是向萬民傳福音：「旅途中的教會在本質上即帶有傳教特性，因為按照天主聖父的計畫，教會是從聖子及聖神的遣發而發源的」²⁰。而梵二對「傳教」亦有其獨特的定義：

「教會派遣的福音宣傳者，走遍全世界，以宣傳福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教會為職責，這種特殊工作普通即稱為『傳教』。」²¹

根據《傳教》的定義，傳教就是在尚未信仰基督的民族及人群中，宣傳福音並培植教會。可見梵二並未懷疑傳教的絕對性。既然傳教的對象是尚未信仰基督的人，從拉內人學的觀點看，應包括匿名基督徒和罪人。

罪人若不是在知識上否定人生和宇宙的意義，便是藉自由抉擇否定自己的存有，拉內認為他們若不悔改便無得救的可能，也不可稱為匿名基督徒，如此，他們的存在狀況極為可憐。福傳就為幫助他們悔改，成為基督徒。

另一方面，匿名基督徒固然有得救的可能，但在具體的生命歷程中，單憑匿名基督信仰而得救，並非易事。因為憑匿名信仰而得救的先決條件，是絕對地按照良心的命令而生活。問題是人的一生當中，是否能夠「絕對地」按照良心的命令而生活？拉內並不否認這樣的可能性，但能夠真正成功地實踐的人，相信僅佔極少數，天主的普遍拯救意願很難在世上普遍實

²⁰ 《傳教》第2號，《梵二》500-501頁。

²¹ 《傳教》第6號，《梵二》505頁。

現。此外，假若匿名信仰長期受到壓抑而無法明顯表達，將有失去的可能，因為匿名信仰本質上便有尋求明顯表達的傾向。面對這樣的事實，拉內認為福傳是必要的行動。拉內的匿名信仰理論為梵二的傳教觀提供了更堅固的神學基礎。

舉例而言，沒有進學校的人，藉個人的努力也可以在學術上有所成就，但這並不表示學校制度沒有存在的意義。如果憑藉自學便能成就學問，間接顯示人具備學習能力。而學校制度存在的目的，就是要幫助那些具備學習能力的人發展潛能、成就學問。具備學習能力是進學校的先決條件；沒有學習能力的人，學校對他們完全不具意義。他們無論是自學或進學校，都不可能獲得成功。環境現實生活中，單憑自學而成功的人，比較進學校而成功的人，在比例上只佔少數。認為人既能自學而成功，所以學校沒有存在的必要，這種推論完全不合理，亦不符合現實。

人可自學而成就學問，證明人具備學習的能力，假如能得到學校制度的良好培育，相輔相成，則成功的機會更大。如果一個社會要追求全民教育的目標，學校制度便有絕對的存在價值。同理，拉內的匿名基督信仰觀，解釋了天主的普遍拯救意願，如何藉著福傳而在人間普遍實現：福傳幫助人開啓心中的匿名信仰，教會團體則提供良好的宗教環境，協助信友發展明顯信仰，如此，天主的普遍拯救意願才有機會在世上實現，全人類才有可能成為虔誠基督徒。

七、福傳的歷史限度

基督的福音從來未曾到達每一個人，過去如是、現在如是、將來亦如是。無論教會如何努力福傳，因為文化、種族、社會

結構等複雜的因素，很難想像每一個人都能聆聽到福音。梵二確定了天主的普遍拯救意願，認為非因自己過失而不認識基督的人，如果按照良心的命令生活，也能得救。換句話說，梵二並沒有將教會等同於天國²²。

教會藉著福傳，在未會聆聽基督福音的民族中培植新生教會。但福傳工作只有到末世時，才能圓滿地在世上實現。旅途中的教會，在歷史現實的限制當中，奮力傳揚基督的福音，就是因為相信尚未接觸福音的人群中，存在著匿名的信徒。他們雖具備匿名信仰，但缺乏適當的管道和社會結構，因此選擇了不夠圓滿的表達途徑，就是各種不同的宗教，甚至無神論，以發展心中的匿名信仰。

拉內認為，非基督宗教的確具備了恩寵的要素，所以是合法的宗教，也可以在不同程度上幫助人發展心中的匿名信仰。但是，非基督宗教的合法性並不圓滿，教義也摻雜了很多不能與福音價值相容的因素，所以並非發展匿名信仰的最佳途徑。只有基督的教會才具備圓滿的恩寵，及完全合乎福音精神的教義，所以是唯一完全合法的宗教，即能幫助人與天主建立完整的關係，得到救恩。

福傳是幫助那些懷有匿名信仰的善心人，藉著完整的社會結構（教會），將心中的匿名信仰發展成明顯信仰，實現天主的普遍拯救意願。至於因種種原因而未能接觸基督福音的人群，天主自然有祂自己獨自知道的方法，幫助他們發展自身的匿名信仰，尋獲救恩。

²² Michael Amaladoss, 'Foreign Missions Today', *East Asian Pastoral Institute Review* 35, No. 2, p.106.

教會既然存在於歷史時空之中，自然受到歷史時空的種種限制，但天主是全能的，能夠補充教會的不足。教會的任務，便是努力傳揚基督的福音，讓絕大多數的人類分享天主的救恩，至於全人類的救贖，只有天主的全能才能保證。天主給與人類良心的自由，人可藉自由意志接納或拒絕天主的救恩。同時，天主也瞭解教會受到歷史時空的限制，很難完全實現全人類的福傳，所以藉著人心中的匿名的信仰，幫助未能夠聆聽福音的人也得到救恩。

結 語

梵二《教會傳教工作法令》包括兩方面的論述：傳教的原則與方法。《傳教》的第一章討論傳教的原則，第二至第六章則討論傳教的方法。

本章討論了《傳教》的第一章：傳教的實踐原則。

梵二神學與傳統神學不同之處在於承認有形教會之外得救的可能性。其實，傳統神學也認為有形教會之外存著得救的可能性。當然，傳統對此有極嚴格的要求，例如已表達領洗意願的慕道者，或殉道者（傳統稱為「血洗」）才屬於得救者的行列。梵二擴大了得救者的範圍，認為一個人如果非因自己的過失，無法藉聆聽福音而加入有形教會，只要按良心絕對的命令生活，也能得救。

《傳教》第一章採取了「從上而下」的神學路線，以聖父派遣聖子及聖神為主軸，討論傳教神學的實踐原則。拉內則指出人基於精神的超越性，只要不違背良心的命令，接受自己的

存有，便能夠與天主建立超越的關係，因而得救。這是「由下而上」的神學路線，剛好與《傳教》的神學路線形成互補。

《傳教》第一章討論傳教的原則，從聖父的救恩計畫開始，到傳教工作的動機、內涵和意義等。雖然整章未涉及人學的討論，其實已預設了福傳的人學基礎，即認為人擁有相應的主體條件，能夠聆聽並瞭解福音，這是最明顯不過的。假若人並未擁有相應的主體條件，無論傳教的原則如何正確，方法何等有效，根本不會產生任何效果。但《傳教》畢竟是教會文獻，行文時必然力求精簡，不可能包含冗長的人學論述，拉內的人學，正好補充了這方面的空隙。

拉內的匿名基督信仰觀闡釋了《傳教》的人學預設，為其救贖觀和傳教觀提供了堅實的人學基礎，將其神學視野表達得更完整，使其論說更具說服力，可謂貢獻良多。

第四章

梵二《教會傳教工作法令》的實踐方法

繼第三章拉內的人學與《傳教工作法令》的實踐原則後，本章將討論實踐的方法。

《傳教》中討論了不少實踐的方法，但特別強調傳教工作就是在尚未信仰基督的民族及人群中培植教會，而培植教會的主要方法就是宣講耶穌基督的福音¹。因此，直接宣講福音，就是實踐傳教最有效的方法，這是毋庸置疑的。

討論實踐傳教的方法以前，將先討論其人學基礎。

第一節 實踐傳教的人學基礎

一、天主拯救普世的意願

拉內認為，只要人不否定自己的存有，按照良心的命令生活，以無比的忍耐默默完成每天的責任，關懷近人，在知識與

¹《傳教》第6號，《梵二》505頁。

自由兩方面不斷自我超越，便與上主建立了超越的關係，縱然一生未能成為有形教會的成員，也能得救。反過來說，假如一個人不按良心的命令生活，在知識上否定生命與存在的意義，在抉擇和行為上否定自己的存有，這樣的人除非悔改轉向天主，否則排除了得救的可能性。

拉內的意思十分明確：有形教會之外，有部分人是匿名基督徒，其餘的人則不具備成為匿名基督徒的資格，這樣的人除非悔改轉向天主，否則與天國無緣。縱然缺乏實證資料，相信這種人為數不少。按此現實，得救的人是否真如基督所說：「被召的人多，被選的人少？」（瑪廿二 14）

拉內匿名基督信仰觀在指出有形教會以外得救的可能性。如果天主願意全人類得救，對被排除在得救者行列之外的人，天主真的無動於衷？教會也棄之不顧？

答案當然是否定的。

主曾說他來並非為召義人，而是為召罪人。義人已在得救者的行列中，自然不需一再召喚；罪人則因未屬於得救者的行列，基督才不辭勞苦加以召喚。既然主基督以自己的降生成人和苦難聖死召喚罪人回頭，教會又豈能對罪人不屑一顧？因此，傳教的對象，包括了匿名基督徒與罪人。

藉著傳教，教會希望能感化罪人，助他們回頭轉向天主，成為基督徒；此外，也為幫助匿名基督徒發展其匿名信仰，成為名副其實的基督徒。

二、匿名信仰的與基督徒的生活見證

梵二以前，認為教會之外沒有救恩，傳教的目的是要整個人類皈依教會，所以教會十分重視皈依的數目，甚至認為其

他宗教的信徒應該全部皈依教會，才能得救。

拉內認為因著匿名基督信仰，人與上主建立了一份超越的關係，已經是匿名的基督徒。梵二認為如果一個人非因自己的過失而沒有機會聆聽到福音，只要他按照自己良心生活，也可以得救。

由於梵二的救贖觀有了新的突破，教會對於自己的本質有了新的理解，不再自視為「基督教王國」（Christendom），而是「拯救普世的聖事」，基督臨在此世的象徵。旅途中的教會，見證天主的救恩已經臨現世上。面對宗教多元的現實，教會明白到，要所有其他宗教信徒受洗皈依是不切實際的想法。所以，傳教的目的不單為擴大信友團體，更重要的是見證天國臨現於世。

基督徒的首要生活見證，是彼此的共融合一，友愛無間。按照拉內匿名基督徒的觀念，任何人只要接受自己的存有，便與上主建立了超越的關係，成為匿名基督徒。如此，教會「準成員」的範圍大大擴增，包含了其他宗教信徒甚至無神論者，這樣，視公教會以外的基督徒為主內兄弟姊妹更是順理成章。彼此既是兄弟姊妹，縱然因歷史因素暫時無法在體制上合一，最少需表達真誠的友愛和共融，彼此接納，流露兄弟姊妹的親密愛情，向外教人見證基督徒是一家人。

拉內曾經列舉兩種表達匿名基督信仰的方式：（一）承認生命與存在的意義，並在日常生活中，以堅忍的精神默默承擔責任，忠於日常職守；（二）向身旁的兄弟姊妹開放，主動關心自己所負責的人。能夠做到上述兩點的人，無論他自己是否

意識到，已經在自我超越的道路上向著基督邁進²。

按照匿名基督信仰的看法，教會在未接受基督的人群當中，以仁愛服務表達基督的臨在，其實已經在喚醒人心靈中的匿名信仰，幫助人在知識與自由兩方面不斷自我超越，間接邀請人參與基督的奧蹟，因為基督就是愛。知識方面的自我超越就是承認生命與存在的意義、並願意為此努力生活，默默善盡每天的責任，對近人履行愛護和照顧的責任。自由方面的自我超越就是在每一個倫理行爲（moral act）作自由抉擇，包括積極與消極兩方面。積極的倫理行爲就是選擇行善，消極的倫理行爲則是避免行惡。每一個善惡的抉擇，因為是「意向性的行爲」（intentional act），無論是否涉及行爲，都屬於倫理抉擇。人藉著每個正確的倫理抉擇，不斷自我超越，走向上主。愛德行動是匿名信仰的具體實現，是自我超越的基礎。

拉內認為，人因精神的無限超越性與天主建立了內在的關係，使匿名信仰成爲可能，天主在人存有深處的啓示（匿名信仰）稱爲「超越啓示」（transcendental revelation）。未曾接受過歷史啓示（上主聖言）的文化，也能因超越啓示而蘊藏「聖言的種子」（semina verbi）。人創造了文化，一個文化雖然從未接受過歷史啓示，人存有深處的匿名信仰也能夠向外彰顯而成爲文化中的聖言種子。這樣，匿名信仰與文化其實有存在性的關係。

從實踐的角度看，由於現實環境的限制，教會無論如何努力，也很難將福音喜訊以最合適的方式傳達給每一個人，使其接受，從而領洗成爲基督徒。既然人能夠藉匿名信仰得救，教

² 黃克鏞，〈無名基督徒〉《神學辭典》，705 頁。

會傳教的目標，並非要全人類都領受洗禮，加入有形的教會，而是全人類都能得救。如此，傳教的目的不完全為信友人數的增加，而是在所有民族及文化體系中擴展福音的效能，使其內在地轉化文化，幫助人在現實生活中「聆聽」自我良心的呼喚，作出正確的抉擇，與上主建立並維持超越的關係，因而得救。

三、宣講福音的人學基礎

(一) 匿名信仰需要明顯的表達

拉內認為，一個人只要不否定自己的存有（即不犯天主教所謂的大罪：mortal sin），不斷在知識和自由兩方間作自我超越，即與天主有了超越的關係，擁有匿名信仰。匿名信仰是潛能，內含一股動力，尋求明顯的表達。直接傳教（宣講基督的福音），就是要幫助人將心中的匿名基督信仰，發展成為明顯的信仰。如果教會不宣講福音，人縱然擁有匿名信仰，因缺乏適當的表達管道，匿名信仰會慢慢枯萎，或永遠停留在隱含的狀態。

宣講福音是必須的行動，不因匿名信仰而成為多餘；反之，匿名信仰是人接受福音的基礎，是使傳教成為可能的預設。梵二《傳教》十分重視宣講福音，拉內的匿名基督信仰觀，正為此提供了合理的人學解釋。因此除非現實環境不許可，教會必須全力以赴，藉宣講基督福音傳教，在尚未認識基督的人群中培植教會。

四、培植教會的人學基礎

（一）教會是天主救恩的降生成人結構

培植教會是實現天主普遍救恩的必然方式，正如第三章第1節所述，教會是拯救普世的聖事，是天主無形救恩的有形標記。沒有教會團體，天主的救恩無法在世上彰顯，世人亦無從經驗基督在世上的臨在，教會是天主救恩的具體實現。拉內認為，天主的救恩及基督信仰必須藉著一個具體的社會結構，作為其「降生成人的結構」（incarnational structure），才能圓滿地自我表達，這個具體的社會結構便是教會。沒有教會團體，匿名信仰便缺乏具體的表達途徑，自然無從發展為明顯信仰。

（二）教會是基督奧體的真實象徵

人性由於受到恩寵的提升，以降生成人的基督為自我超越的終極目標，這樣全人類最終必然在基督奧體內完全合一。旅途中的教會正是基督奧體的真實標記：教會指向基督，也是基督在人間的真實臨現。沒有教會團體的支持，縱然個別的匿名基督徒也能成為基督徒，但缺乏基督奧體作為發展信仰的基礎，很難使所有匿名信徒成為基督徒。教會為幫助普世人類成為基督徒，其存在是必須的。

確立了傳教的人學基礎後，下文將討論《傳教》中傳教的內涵。

第二節 傳教工作的內涵

一、教友的生活見證便是傳教工作

教友傳教並不表示每個教友都須當傳道人。如果有些教友能夠以餘暇從事義務的傳道工作，當然十分理想；但基於各人生活形態不同，教會並不要求每一位教友都如此。《傳教》要求：「男女教友的首要任務就是在家庭內，在自己的社會階層裏，在自己的職業範圍內，必須以言以行，為基督作證」³。的確，教友的生活見證便是傳教工作。教友的善言善行，能使外教人對教會產生良好的印象，因而對公教信仰產生興趣。有力的生活見證，大大提高了人們接受福音的可能性。

在某些地區，因著不同原因和限制，教會未能拓展傳教工作，基督徒見證成為傳教的鋪路工程⁴。原則上所有基督徒都有責任為基督作見證。見證比宣講更為首要，缺乏了生活的見證，宣講欠缺說服力；反之，個人的見證大為增強傳教的效力⁵。

在非基督宗教地區，尤其是宗教多元的地區，對大多數人來說，教會是頗為陌生的團體，單憑言語的宣講常常流於軟弱，具體行動較諸言語更有力。縱然基督徒熱中於以言語宣講福音，如果他們的生活方式與自己的宣講相反，傳教便會失去效力，甚至成為別人鄙視的因由。所以，生活見證比較言語的宣

³ 《傳教》第 21 號，《梵二》534 頁。

⁴ 基督徒的見證，雖然是實踐傳教的方法，在暫時不能宣講福音的地區，也能夠是傳教的鋪路工程。參：Herbert Vorgrimler ed., *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 4, p.126.

⁵ *Ibid.*, pp.126~127.

講更爲首要，基督徒良好的生活見證，可說是最有效力的傳教方法。

(一) 大公主議

基督徒的首要見證，便是自身的友愛合一。基督徒之間的合一，又稱爲大公主義（ecumenism）。

回顧歷史，基督宗教在歐洲曾有三次大分裂，即 11 世紀的「東西方教會大分裂」（East-West Schism）、14 至 15 世紀的「西方教會大分裂」（Great Western Schism）及 16 世紀的「宗教改革運動」（Reformation）⁶。三次大分裂都嚴重損害教會的合一，削弱教會的見證。分裂的餘波至今仍影響教會，窒礙傳教工作的推行。

《傳教》認爲，基督徒的分裂不單損害傳教事業，更是阻礙人皈依的絆腳石。爲了向萬民傳播救主的喜訊，所有領受洗禮的基督徒必須團結一致，在外教人面前爲基督奧體的一體性作見證，至少表達彼此間的尊重和友愛的態度，讓外教人認識基督徒是一家人，彼此休戚與共，互助互愛⁷。

《傳教》明言新教友要培養大公主義的精神，他們需要看待信仰基督的人爲基督的門徒，藉著聖洗而重生，並分享天主子民的豐富資源。促進大公主義運動，目的在避免宗教中立主義及使外教人產生誤解。天主教徒和分離的弟兄姐妹合作，向外教人展示基督徒對天主及耶穌基督的共同信仰，並在社會、技術、文化、宗教等事業上合作，讓外教人認識到基督內兄弟

⁶ 鄒保祿，〈宗教分裂〉《神學辭典》，351~353 頁。

⁷ 《傳教》第 6 號，《梵二》506~507 頁。

姐妹的團結一致⁸，從而光榮天主聖父。積極推動大公主義，團結基督內的兄弟姐妹，是非常重要的生活見證，也是實踐傳教不可或缺的環節。

二、愛德的見證與宣講福音

基督的福音是救恩的喜訊，也是真愛的宣言。天主因愛人類而有救恩計畫，愛德行爲是天主救恩計畫的具體見證。

愛德的見證如此重要，但與宣講福音有甚麼關係？

（一）愛德的見證是宣講福音的鋪路工程

尚未能直接宣講福音的地區和社會，傳教士可以耐心地、明智地、有信心地提供基督仁愛慈善的證據，爲（宣講）主基督作鋪路⁹。通常，在教會新植根的地區，教會的形象尚未深入民心，加上其他法律上的限制，直接宣講福音的成效不大。此時，教會提供各類社會及愛德的服務，藉此接觸當地民衆，與他們建立關係，不失爲有效的傳教鋪路工程。行動比言語更有力，愛德服務往往能幫助教會建立良好的形象，爲日後的傳教工作，奠下穩固的基礎。

（二）愛德的見證是天國臨現人間的標記

基督徒泛愛衆人，不爲任何其他原因，是因爲天主先愛了我們，我們也因而彼此相愛。

基督徒的愛不應囿於基督徒的社群，而是不分種族、階級、宗教、文化和地域，普及於全人類，不期望任何利益或報酬。

⁸ 《傳教》第15號，《梵二》522頁。

⁹ 《傳教》第6號，《梵二》506頁。

如同天主毫無條件地愛我們，我們也要以同樣的愛關心別人。《傳教》指出，基督曾經巡迴加里肋亞所有的城鎮醫治病人，宣示天國的來臨。同樣，教會也藉著他的子女，接近各階層的人，特別是身處貧困和痛苦的人，讓他們經驗到基督無條件的愛和犧牲，與人同樂共憂，以福音的光照耀人類的黑暗，並以基督的愛撫慰痛苦的心靈。

在不能公開宣揚福音的地區，愛德的見證成爲強而有力的標記，見證天國的臨在，也促進基督徒與本地人的友誼，藉著彼此的友誼，教會能夠深深植根於人群當中，成爲地上的鹽、世界的光。

三、信仰本地化

教會欲成爲世界的鹽和光，就必須本地化，信仰的本地化是傳教能否成功的關鍵。下文將討論信仰本地化的內涵。

信仰並非空談，必須落實於具體的生活中，才能彰顯其涵義。教會生活的本地化，是傳教能夠成功的首要條件，而教會生活能否本地化，與教友對自身文化的態度息息相關，《傳教》在這方面有清晰的指導。

（一）教友對自身文化的態度

有關教友對自身文化的態度，《傳教》有清晰的描述：

「他們應該瞭解這個文化，醫治保存這個文化，按照新的環境加以發展，最後要在基督內使之完美，好讓基督的信仰及教會的生活，對於其所處的社會，不再是外國的，而要開始深入社會並轉移風氣。他們要以誠懇的愛德和同胞合作，好能在他們的交往上，表現出從基督奧體中所流

露的天下一家的新關係。教友們還該在同居共處的人中間，散播基督的信仰；這項責任所以嚴重，是因為很多人如果沒有接近教友，就無從聽到福音，認識基督。¹⁰」

《傳教》清楚指出，由於教友瞭解自己的文化背景，故應盡力醫治及保存自身的文化，並按照新的環境加以發展，梵二對文化的態度，在此表露無遺。梵二以前，教會為求信仰的「純粹」，要求普世教會一律以同一文化形式，即希臘、羅馬文化為主體的歐洲文化表達信仰，最典型的例子便是規範所有聖事禮儀必須以拉丁文舉行。梵二的神學發展已經超越了這種表面的「純粹」階段，更注意到信仰的「降生成人」特性，所以《傳教》要求教友保存及醫治自身的文化，並加以發展。

「保存」即確定不同文化的存在價值，並肯定基督信仰能夠藉著不同的文化形態自我彰顯。「醫治」表達了不同文化體系的內在限制，尤其那些不合乎福音精神的因素，必須以福音精神加以治療、改良，去除不良的酵母，為進一步的發展掃除障礙。「發展」表達了文化面臨新的環境和挑戰，應按照新的環境和要求加以發展，並以福音的精神加以精琢細磨，使之更趨完美。上述工作的重要性，是要使基督信仰及其生活形態，完全融入本地的文化當中，使本地人民不再感到基督信仰是外來宗教，而是自身文化的一部分，從而欣然接受，不因文化的隔膜而產生不必要的抗拒。

傳教並不單純是觀念的傳播，而是生命的交流，所以人與人間的真實交往，是傳教過程中無可取代的過程。《傳教》深明此點，所以語重心長地指出，教友該在同居共處的人中間，

¹⁰ 《傳教》第 22 號，《梵二》534 頁。

散播基督的信仰。的確，教友是地上的鹽、世界的光，他們活在人群中，在生活與工作中與別人深入往來，交流生命，休戚相關。人與人之間的直接交流，是無法以其他形式取代的。

（二）友愛的交流

按照拉內的匿名基督徒觀，已領洗加入有形教會的基督徒，與按照良心生活的匿名基督徒，分屬教會成員與準成員。在各民族及各宗教的「非基督徒」中，必然有為數不少的匿名基督徒，所以基督徒與「非基督徒」的交流，成為重要的傳教工作。基督徒在自身的生活環境中，應以無比謙遜和友愛的態度，與本地人交流彼此的信仰、文化和價值觀，求同存異，彼此尊重。

藉著不斷交流，基督徒與非基督徒建立真誠的友誼。按照拉內的匿名基督徒觀，傳教的目的不一定在信友數目的增加，而在幫助人按良心過正直的生活。同理，交流的目的，並不是說服對方接受自己的宗教，受洗成為有形教會的成員，而是與對方建立真誠的友誼，並在此基礎上，合作推動各種事業以增進人類福祉。

（三）友愛的合作

「為使基督信徒能夠有效地提供基督的見證，他們應該以謙敬仁愛和別人聯合在一起，應該承認自己是共同相處的人群的一份子，應該藉著人類生活的各種事業與關係，參加文化與社會活動；應該熟悉地方的風俗及宗教傳統，應該以欣然起敬的態度，去發掘蘊藏在這些事物中的

聖道的種子；同時要密切注意各民族的深刻變化。¹¹」

《傳教》很清楚地指出基督徒是地上的鹽、世界的光，是人類社群中的標記，藉善言善行見證基督的臨在。為達到見證基督的目標，他們應該努力融入本地社群當中，與本地人忠誠合作，參與社會的各種事業和文化活動，以實際行動在人間建設天國，讓福音精神具體實現於人間，內在地轉化本地文化，幫助人走向天主。

基督徒藉著對本地風俗文化及宗教傳統的瞭解，融入本地人民中，並且以尊重和誠意，發掘蘊藏在這些事物中的聖道種子（*semina Verbi*），密切留意本地民族的性格和文化的特質，明瞭民族與文化變動的因由。上述的種種努力，有助基督信仰在本地文化的土壤中深耕植根，發芽開花，結實纍纍。

（四）宗教交談

正如拉內所述，現今的世界是宗教多元的世界，教會欲實踐本地化，宗教交談是重要的方法。

因著匿名基督信仰，教會不再視非基督宗教為不合法的宗教，並承認其中存著某些恩寵的要素，可以助人與天主建立超越的關係。教會相信自身的信仰包含得救的全部真理，但同時也尊重其他宗教，發掘其教義中的真理因素。真理並非排他的教義陳述，而是不斷交談的過程。為能長遠推動傳教工作，宗教交談是必須的，信友主動與其他宗教信徒交談，因此深具意義。

¹¹ 《傳教》第 11 號，《梵二》516-517 頁。

（五）教會生活面貌的本地化

教會深深植根於本地文化土壤中，她的生活面貌自然而然與本地文化融合。一個民族的文化，包含不同的向度與層面，例如傳統習俗、智慧、倫理、宗教、藝術、科技、語言等等。從文化人類學的觀點看，文化即是生活方式，一個民族就是藉著生活方式，表達自己的世界觀和生命觀。教會既生活在本地文化的脈絡中，與本地的文化生命相連，自應採取本地文化的形式表達自己的信仰，本地信友也應以本地文化為媒介理解信仰。例如神學與禮儀的本地化，便是教會以本地文化表達自己信仰的核心工作。

教會越能以本地文化表達自己的信仰，越能得到本地人的接納。身處多元世界中，教會不必為自己獨特的信仰觀而憂慮，反而應以絕對的信心活出信仰。同時，也應以極其謙遜的態度面向本地的文化，教會的生活與本地文化的融合能幫助信仰深植本地的文化土壤，為傳教鋪就康莊大道。

四、宣講福音

《傳教》提出了不少新的傳教概念：（1）傳教以地方教會（local church）為主體，不再以西方教會為主體。（2）傳教的責任，不再專屬於少數專業傳教士，每一位基督徒都有傳教的責任。（3）傳教的定義是在教會尚未生根的民族或人群中宣傳福音、培植教會；個人的皈依和培植教會團體必須同時進行¹²。

¹² 柯博識，〈傳教神學〉《神學辭典》，834~841頁。

（一）教會的使命

本來教會只有一個「使命」（mission），就是使萬民分享天主聖言及聖神，就是在世上見證天主，帶領人類走向真理與恩寵，與天主永恆結合。使命包括不同的職務，其中最重要的一項，就是向萬民宣講福音。教會當然必須牧養羊群，牧者（pastor）固然分享了教會的使命，但《傳教》很清楚地區分牧靈與傳教，牧靈工作（pastoral work）並不屬於「傳教使命」（missionary mission）。傳統上「傳教」（mission）一詞專指教會使命最重要的一環，即向尚未接受福音的社會與人群宣講福音。梵二按照傳統的想法，將教會的使命，定義為在教會尚未生根的民族或人群宣講福音、培植教會¹³。這種傳教的實踐原則，與拉內的匿名基督信仰觀可謂不謀而合。

有關上文梵二傳教觀的第一點，拉內認為歐洲不再是歷史與文化的中心，西方教會不再是教會的主體，所以傳教是以地方教會為主體。福音不再以任何地域、文化、民族等為特定的傳播場所，而是以人為中心，凡是有人群的地方，就是教會傳教的場所。拉內的人學回應了第一點。

關於第二點，拉內認為每一個人人都受到恩寵的提升，只要他不否定自己的存有，便與上主建立了超越關係。這種人性論對人一視同仁，無論是否基督徒，都能分享天主的普遍救恩，都可在他特定的存在結構中經驗到上主的救恩。縱然沒有機會聆聽福音，只要按著良心的命令生活便可得救。這樣的人學視

¹³ Adrian Hastings, *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council*, volume one (London: Darton, Longman & Todd, 1968), p.216.

野，徹底消融了族群、文化、地域、宗教、傳統等一切界限，將全人類置於一個絕對的平面上，每個人都必須向自己存有深處的恩寵及他人的恩寵負責。傳教的使命自然不再專屬於特定神職人員或傳教士，每一位基督徒都有同等責任。這樣，回應了上面的第二點。

有關第三點，拉內認為尚未認識福音的人當中，有為數不少的匿名基督徒，他們就是傳教的對象之一。匿名基督徒是傳教的對象之一，傳教的目的是幫助人將存有深處的匿名信仰發展成爲明顯的基督信仰。向未曾聆聽過福音的人群宣講福音，正是傳教的首要任務。

（二）基督徒的傳教任務：基督委派教友向普世傳福音

面對「莊稼多，工人少」的當代教會，教友的傳教責任顯得特別重要。梵二教會深刻明瞭此一現實，教友的傳教責任在《教會憲章》第33號中有明確的論述：「教友的傳教工作，就是參加教會的救世使命，藉著聖洗堅振，每位教友都被吾主親身委派作傳教工作」¹⁴。

教友與聖職人員，團結在基督的奧體內，藉著聖體聖事的德能，走遍天涯海角，向普世人類宣揚救恩的喜訊。由於教友遍及社會各階層，在傳教工作上成爲「地上的鹽，世界的光」，以平凡的社會角色，在其所處生活環境中彰顯基督福音的光芒。此外，教友也可參與聖統的傳教工作，效法那些曾協助保祿宗徒傳福音的熱心男女。如果情況許可，教友可嘗試組成傳教團體，爲會員提供適當的傳教培育，並在學成後往傳教區工

¹⁴ 《教會憲章》第33號，《梵二》，59頁。

作，這樣的安排已經在若干教區行之有年。

五、培植教會

宣講福音的下一步，必然是建立教會團體，培植教會團體是傳教工作的核心方法。下文將討論教會團體的培植。

（一）教會團體是匿名信仰的實現者

從傳教的角度看，具體實踐傳教的是教會，假若不培植教會，又有誰來負責宣傳福音？沒有教會宣傳福音，世界根本無從認識基督。所以培植教會是傳教的首要任務。教會團體是傳教的工具，也是傳教的目標。

從亞里士多德的形上學觀點看，匿名基督信仰就好像生命中的一股「潛能」（potentiality），需要受到其他「實現者」（a being in act）的刺激才能「實現」（to be in act）。教會團體便是刺激匿名信仰從「潛能」到「實現」的「實現者」。

（二）教會是基督臨在於世的象徵

天主召喚人分享祂的救恩，加入基督的奧體，如此，信仰必然包含了團體的向度。基督在世時，並非單獨傳教，而是集合門徒成為信仰團體。基督的榜樣使人認識一個事實：信仰無法依靠個人的方式完成，必須藉著團體，個人的信仰才能得到滋養。教會團體便是基督的奧體，是天主親臨人間的象徵及拯救普世的聖事，世人看到教會團體，便看到基督的臨在。沒有基督徒團體，便沒有人負責傳教，傳教只是一個空洞的口號，因此培育基督徒團體是實踐傳教的基礎。

（三）教會是人類合一的象徵

《傳教》第一章第 8 號揭示基督是人類的本源和典型：

「教會揭示基督，正是表彰人類的真正地位及其完整的使命，因為基督就是人類所渴望的，充滿手足之情、忠誠與和平精神的新人性的本源與典型。¹⁵」

在此，《傳教》與拉內人學的看法完全一致，即基督是人性的本源與典型。以拉內的語言表達：降生成人的基督是人精神存有的圓滿模式。教會一切傳教行動的實踐原則，都是在這樣的人學基礎上建立起來。基督既然是新人性的本源與典型，一切傳教行動都應該導向人類與基督奧體的結合。基於這種理解，應視整個人類為一體，超越種族、國家、宗教、地域、文化等等人為的狹窄觀念，天下猶如一家。拉內的匿名信仰仰觀，拆除了不同宗教信仰（甚至有神與無神）之間的區隔，引導全人類在基督內圓滿合一。

第三節 梵二以後傳教神學的發展概況

梵二以後傳教神學續有發展，創新的傳教觀念如雨後春筍，不斷發芽生長，充滿生機。無論在質和量兩方，較諸梵二都有重大突破。其中最具影響力的神學家首推教宗保祿六世及教宗若望·保祿二世。下文將簡介兩位教宗的傳教神學。

¹⁵ 《傳教》第 8 號，《梵二》，508~509 頁。

一、保祿六世的福傳神學

教宗保祿六世（Pope Paul VI, 1963~1978）在 1975 年發表《在新世界中傳福音》（*Evangelii Nuntiandi*）勸諭，強調傳教應包括人的整體生活，即靈魂和肉身、個人與社會，以及政治、經濟、思想、文化之間的關係，並開始以「宣傳福音」（*evangelization*：簡稱「福傳」）一詞代替「傳教」（*mission*）。

保祿六世強調基督徒的生活見證，認為福傳不單為救靈魂，更為將人從各種枷鎖和奴役的境況中釋放出來。人肩上的重軛和奴役包括疾病、貧窮、暴力，以至政治、經濟、制度、文化等各方面的壓迫；此外，魔鬼和罪惡的束縛，尤其使人永陷痛苦的存在境況。因此，福傳的目的在人的整體釋放。舉凡一切為維護正義、開發潛能、解放人類、保護環境、世界和平的努力都屬傳教或福傳的環節，而不是可有可無的方法技術。只為救贖靈魂，但對人類悲慘的存在境況無動於衷的傳教神學，已無法滿足現代人的需求¹⁶。

至於具體傳教行動的內容，則有主要與次要之分。主要內容包括宣講天國的喜訊，基督逾越奧蹟的完成，聖事禮儀慶祝與奉獻，以及教會的共融等¹⁷。次要內容是與福傳相關的工作，包括消極的判評、抗議與排除任何形態的不義和迫害，以及在社會、政治、經濟、教育、倫理生活各方面的積極推廣、改善、

¹⁶ 柯博識，〈傳教神學〉《神學辭典》，839 頁。

¹⁷ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi, Apostolic Exhortation on Evangelization in the Modern World*, No. 25~28 (Washington D.C.: Office of Publishing and Promotion Services of the United States Catholic Conference, 1975), pp.20~22; 張春申，〈傳播福音〉《神學辭典》，847 頁。

發展等。換句話說，一切關乎發展社會與解放人性的行動都屬福傳的次要內容¹⁸。

保祿六世具創新精神的福傳神學，奠基於教會對世界態度的改變，不再視世界為無聲的對象，拒絕將教會視為自足而封閉的團體，擁有絕對真理和救恩方法。教會是在不斷改變世界中的旅者，與世界命運相連，休戚與共，因此樂意藉不斷的交談與世界往來，交流生命，並深願提供一切力量，建設更完善的世界。福傳就是教會與人類分享此世和永恆的喜訊，並藉福音的無窮革新力量，轉化世界和人類的存在處境。保祿六世的福傳神學，擴闊了梵二傳教神學的視野，並啟發了以後傳教神學的發展¹⁹。

二、教宗若望·保祿二世的傳教神學

1990年，現任教宗若望·保祿二世（Pope John Paul II, 1978~ ）為紀念《傳教》頒佈廿五週年，發表了《救主使命》（*Redemptoris Missio*）通諭，進一步闡釋傳教的意義。通諭的第五章，將使命的途徑分為下列三項²⁰：

1. **傳報**（*martyria*）：見證、初期宣講，繼而是皈化和洗禮。

¹⁸ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Apostolic Exhortation on Evangelization in the Modern World, No. 30, p. 22；張春申，〈傳播福音〉《神學辭典》，847頁。

¹⁹ 柯博識，〈傳教神學〉《神學辭典》，839頁。

²⁰ John Paul II, *Redemptoris Missio: Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, chapter V, Libreria Editrice Vaticana (Vatican City: Vatican Polyglot Press, 1990), pp.72~104；張春申，〈傳播福音〉《神學辭典》，847頁。

大致來說，包括了《在新世界中傳福音》的主要福傳內容。

2. **共融**（koinonia）：建立地方教會、基層團體、基督徒合一運動與本地化。
3. **服務**（diakonia）：宗教交談、塑造良知及促進發展，內容近似保祿六世的次要福傳內容。

若望保祿二世的傳教神學，實質上包括教會全部使命工作。

從上述的討論可清楚看出梵二以後的傳教神學無論在內容和視野兩方面，都突破了梵二《傳教》的局限，為教會的傳教事業開創了廣闊的神學視野，但由於不屬於本論文範圍，在此從略。

結 語

本章是以拉內的匿名基督信仰觀為人學基礎，討論梵二傳教法令的實踐方法。

《傳教》將傳教（mission）定義為在尚未認識基督的人群中宣講福音和培植教會。具體來說，包括基督徒的生活見證、愛德見證、信仰本地化、宣講福音、培植教會等。

按照拉內的匿名基督信仰觀，人存有深處的匿名信仰內含一股動力，尋求明顯的表達。宣講福音就是幫助人將存有深處的匿名信仰，發展為明顯基督信仰。此外，拉內認為不可見的天主救恩和基督信仰，需依靠一個具體的社會結構為其降生成人（具體實現）的結構，教會就是使救恩「降生成人」的社會結構。拉內的人學，為《傳教》的傳教方法提供了堅實的人學基礎，因此信仰見證、愛德見證、信仰本地化、宣講福音、培

植教會等，都是有效的傳教方法。

藉著匿名信仰，人只要按照良心的命令生活，不否定自己的存有，便能夠與上主建立超越的關係，在知識與自由兩方面不斷自我超越，因而得救。這樣，教會的傳教目標，不僅在增加信徒的數目，更重要的是以福音內在地轉化文化，幫助匿名基督徒與天主建立超越的關係，以降生成人的耶穌為自我超越的終點，在祂內獲得救恩，達成人類一體共融的理想。基督徒藉生活和愛德見證使教外人對教會產生好感，吸引人接愛教會的宣講，加入教會，領洗成為基督徒。

拉內的人學為《傳教》的傳教方式，提供堅實的人學基礎，論證其為實踐傳教的有力工具。

結 論

傳統天主教神學採「從上而下」的神學路線，論述啓示以及神人關係，當代神學家拉內受到現代哲學的啓發，一反傳統路向，採取「從下而上」的神學路線，即以人類學作為起點及基礎，建立其神學系統，與傳統神學互補不足，豐富了神學的內涵，並使天主教神學作了人類學的轉向。

傳統神學認為教會以外沒有救恩。梵二的救贖觀有了重大突破，認為人只要按良心的絕對命令生活，縱然終身未能聆聽福音及領洗成為基督徒，只要是非因己過（*inculpable*），也能得救，但沒有提供詳細的神學解釋。拉內遂提出「匿名基督信仰」的觀念，為梵二的救贖觀提供合理的神學解釋，使其他基督徒團體更易接受梵二的神學論述，並試圖為宗教交談奠基。

傳教的目的，在以福音的力量轉化罪人，並幫助匿名基督徒將存有深處的匿名信仰，發展為明顯基督信仰，成為名符其實的基督徒。是以宣講福音及培植教會，仍是教會不可或缺的任務，不因梵二開放的救贖觀而成為多餘。此外，在未能直接傳教的地區或群體，教會藉生活見證和愛德服務為傳教鋪路，一方面幫助匿名基督徒作自我超越，也為將來宣講福音奠基。

拉內匿名信仰的理論，曾引起教會內外熱烈的討論，不論

是否廣爲人所接受，匿名信仰觀直接回應梵二的救贖觀，確立教會之外也能得救的神學論述，無論對教會的自我認識以至向外傳教，都產生廣泛而深遠的影響。

參考書目

壹、拉內之著作

一、英譯

Rahner, Karl. *Theological Investigations, I*, 2nd ed. trans. Cornelius Ernst, O.P. London: Darton, Longman & Todd, 1965/ Baltimore: Helicon Press, 1965.

Rahner, Karl. *Theological Investigations, IV*. trans. Kevin Smyth. London: Darton, Longman & Todd, 1966/ Baltimore: Helicon Press, 1966.

Rahner, Karl. *Theological Investigations, V*. trans. Karl-H Kruger. London: Darton, Longman & Todd, 1966/ Baltimore: Helicon Press, 1966.

Rahner, Karl. *Spirit in the World*. trans. William Dych. New York: Herder & Herder, 1968.

Rahner, Karl. *Theological Investigations, VI*. trans. Karl-H Kruger. London: Darton, Longman & Todd, 1969/ Baltimore: Helicon Press, 1969.

- Rahner, Karl. *Theological Investigations, IX.* trans. Graham Harrison. London: Darton, Longman & Todd, 1972/
Baltimore: Helicon Press, 1972.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations, XII.* trans. David Bourke. London: Darton, Longman & Todd, 1974/
Baltimore: Helicon Press, 1974.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations, XIV.* trans. David Bourke. London: Darton, Longman & Todd, 1976/
Baltimore: Helicon Press, 1976.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations, XVI.* trans. David Morland. London: Darton, Longman & Todd, 1979/
Baltimore: Helicon Press, 1979.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations, XVII.* trans. Margaret Kohl. London: Darton, Longman & Todd, 1981/
Baltimore: Helicon Press, 1981.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith.* trans. William Dych. New York: Crossroad, 1984.
- Rahner, Karl. *Hearer of the Word.* Ed. Andrew Tallon, trans. Donceel, Joseph. New York: The Continuum Publishing Company, 1994.

二、中譯

《聖言的聆聽者》，朱雁冰譯，北京：三聯書局，1994。

貳、研究拉內之相關著作

一、英文著作

- Kelly, Geoffrey. *Theologian of the Graced Search for Meaning*.
Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Kress, Robert. *A Rahner Handbook*. Atlanta: John Knox Press,
1982.
- Lantin, Emmanuel M. *The Christian Mystery and Human
Understanding---Rahner as a Fundamental Theologian*.
Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975.
- Roberts, Louis. *The Achievement of Karl Rahner*. New York,
Herder and Herder, 1967.
- Roper, Anita. *The Anonymous Christian*. trans. Joseph Donceel.
New York: Sheed & Ward, 1966.
- Vass, George. *A Theologian in Search of a Philosophy:
Understanding Karl Rahner*. London: Sheed and Ward,
1985.
- Vass, George. *The Mystery of Man and the Foundations of a
Theological System*. London: Sheed & Ward, 1985.

二、中文著作

- 溫保祿著，鄭文卿譯，〈上主之言的諦聽者〉《神學論集》
27，臺北：光啓，1976。
- 〈拉內神父逝世週年紀念專輯〉《神學論集》63期（1985
春），臺北：光啓。
- 陳文團，〈拉內對馬克斯主義的批判〉《神學論集》65期（1985
秋），臺北：光啓。

- 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉《神學論集》79 期（1989 春），臺北：光啓。
- 劉小楓，〈傾聽與奧秘〉《神學論集》82 期（1989 冬），臺北：光啓。
- 賴賢宗，《康德·費希特和青年黑格爾論倫理神學》臺北：桂冠圖書，1998。
- 蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》輔仁大學哲學研究所博士論文，臺北，2000。
- 武金正，《人與神會晤：拉內的人學神觀》臺北：光啓，2000。
- 蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉《哲學與文化》廿七卷第六期，臺北，2000。
- 賴賢宗，〈拉內的「先驗神學人類學」之路及其對近代主體哲學的批判與轉化〉《世界宗教：傳統與現代性》學術研討會，2001。
- 曾慶豹，〈對拉納、田立克「神學人類學」的批判〉中原大學通識教育中心，臺北，2000。
- 莊嘉慶，〈卡爾·拉內的「匿名基督徒」概念〉未出版。

參、其他著作

一、英文著作

- Amaladoss, Michael. "Foreign Missions Today." *East Asian Pastoral Review* 35, No.2. Manila: 1988.

- Coreth, Emerich. *Metaphysics*. trans. by Joseph Donceel. New York : Herder and Herder, 1968.
- Hastings, Adrian. *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council*, volume one. London: Darton, Longman & Todd, 1968.
- Maréchal, Joseph. *A Maréchal Reader*. Ed. and trans. by Joseph Donceel. New York: Herder and Herder, 1970.
- Muck, Otto. *The Transcendental Method*. trans. by William D. Seidensticker. New York: Herder and Herder, 1968.
- Vorgrimler, Herbert ed. *Commentary on the Documents of the Vatican II*, vol. 4. London: Burns and Oates, Herder and Herder, 1969.

二、中文著作

- 《聖經》，香港：思高聖經學會，1968。
- 鄔昆如，《西洋哲學史》臺北：國立編譯館，1971。
- 鄔昆如，《存在主義真象》臺北：幼獅，1975。
- 關永中，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏（上）〉，《哲學與文化》第15卷，第9期，1988。
- 關永中，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏（下）〉，《哲學與文化》第15卷，第10期，1988。
- 陳文裕，《大公會議簡史》臺北：上智，1989。
- 張春申，《神學簡史》輔大神學叢書，臺北：光啓，1992。
- 曾仰如，《宗教哲學》臺北：台灣商務印書館，1994。
- 張春申，《教會的使命與福傳：梵二之後三十年間的思想發展》臺北：光啓，1995。

中團主教團秘書處，《梵蒂岡第二屆大公會議文憲》六版，
臺北：天主教教務協進會，1996。

谷寒松，《神學中的人學》臺北：光啓，1996。

關永中，〈形上學課程檢討與建議—從形上學講授進路談歷史
還原與超驗法〉《哲學論評》第21期，臺北：台大哲學系，1998。

肆、參考工具書目

一、英文

Rahner, Karl et al., eds. *Sacramentum Mundi*, vol. two. London :
Burns and Oates, 1968.

Rahner, Karl et al., eds. *Sacramentum Mundi*, vol. four. London :
Burns and Oates, 1969.

Rahner, Karl et al., eds. *Sacramentum Mundi*, vol. six. London :
Burns and Oates, 1970.

Rahner, Karl. *Theological Dictionary*. New York: Herder &
Herder, 1965.

二、中文

W. Brugger 布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》臺
北：國立編譯館，1976。

谷寒松，《神學辭典》臺北：光啓，1996。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓

20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓

41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 －厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 －清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 －時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓

59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀 —拉內百歲誕辰紀念文集	胡國楨 主編	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

《人與神會晤：拉內的神學人觀》

本書簡介

拉內曾生動地譬喻人生：人在日常生活中辛勤地工作，宛如孩童滿頭大汗地醉心「把玩」沙粒。然吸引他忍受這般勞累和酷熱煎熬的，不是沙粒，而是身心悠遊於海邊，一心嚮往趣味盎然、一望無際遼闊視野的海洋。

人—在世界中的精神，顯然是一團令人怦然心動的「迷」，常引發人尋覓自己。而人越過重重的問答，一回又一回地分辨神類，頻頻地在張力中互動，不止息地邁向既遙遠又近在眼前的奧秘—拉內稱之為「神」。

全書係探討卡爾·拉內（Karl Rahner）的人觀—與神會晤的現存者。透過了解拉內的方法論，認知他對哲學與神學的觀點，深入分析、探究人生最重要的諸向度，譬如：心靈、倫理、宗教……等。基此基督宗教的著眼點嘗試跨入與其它宗教接觸和對話。

作者簡介

武金正神父，耶穌會士，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南哲—神學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。主要力作包括：《解放神學：脈絡中的詮釋》；以及中、外文等四十餘篇文章，散見 *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*；*Dinh Huong, Dan Chua Au Chau, Thoi Diem*；《神學論集》；《哲學與文化》……等。

拉內的基督論及神學人觀：拉內百歲誕辰紀念文集 /

胡國楨 主編 ——初版 ——台北市：光啓文化，2004〔民93〕
面； 公分， 參考書目——（輔大神學叢書 66）

ISBN 957-546-498-2（平裝）

1. 拉內 (Rahner, Karl, 1904~1984) — 學術思想 — 哲學
2. 神學

242

93006125

輔大神學叢書 66

拉內的基督論及神學人觀

二〇〇四年五月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：胡國楨

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 2740-2022 傳真：(02) 2740-1314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：300 元

光啓書號 107104

ISBN 957-546-498-2

本書簡介

本書分兩大部分，第壹部分共收錄八篇文章，旨在介紹拉內的神學思想精華，包括方法論、思想發展歷程、神學人觀、基督論、救恩論等，尤其包括由中國文化思想出發所做的反省與分析。

第貳部分「匿名基督徒的救贖」是由黃錦文神父的神學碩士論文改編而成的，是一篇探討梵二大公會議救恩論的佳作。作者從拉內形上學人類學的思想體系出發，分析基督宗教所說的「恩寵」與「匿名基督徒」的關係，以此探討福傳事工的意義。其次，以拉內的神學人觀詮解梵二《教會傳教工作法令》，找到時代性的福傳實踐原則與方法。這是梵二之後教會講論傳教神學的基本精神所在。

ISBN 957-546-498-2 \$300



光啓書號 107104

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group