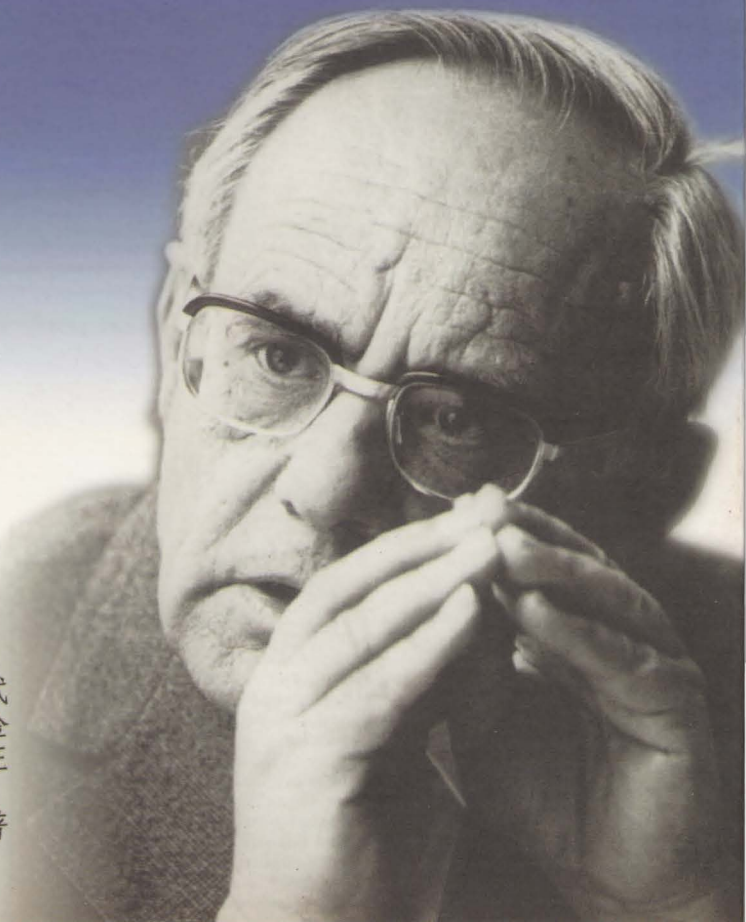


# 人與神會晤

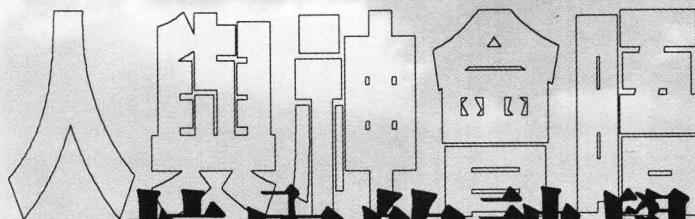
## 拉內的 神學人觀

武金正 著

宗教哲學·神學



輔大神學叢書 50



拉內的神學人觀

武金正 著  
光啟出版社  
2000年四月

# 目 錄

v	陳序：為基督宗教與當代文化交談尋找出路
vii	谷序
ix	自序
1	拉內（Karl Rahner）的生平和背景
25	拉內的超驗人學方法
53	海德格的哲學和拉內神學的相關性
87	人與奧秘會遇
113	拉內的實存倫理
141	拉內的宗教觀
175	拉內宗教交談的探究
209	拉內生平年譜
215	參考書目
237	人名索引

# 陳 序

## 爲基督宗教與當代文化交談尋找出路

輔仁大學宗教學研究所武金正教授是一位潛心用功的宗教學者，他的近著《人與神會晤：拉內的神學人觀》介紹天主教神學家拉內神父（Karl Rahner, 1904~1984）的神學人觀，從拉內的超驗人學方法入手，對拉內思想的一些重要議題，皆有整理以及詳細的論述，是華語宗教學界對拉內思想介紹的不可多得的研究成果。

我很同意金正兄的介紹方式，以拉內的超驗人學爲本書的出發點。拉內的超驗人學是一種「人能認識天主」（Capax Dei）的人學，與靈性化的人文主義相容。人的自由與自主，以及人對絕對的開放與依賴不相矛盾；做一個真正的人，和「與神會晤」或「與奧秘會遇」相通。拉內一生討論與關心的問題相當廣泛，本書選擇其神學人觀相關的議題，舉凡現代人最關心的問題都有涉及，例如：哲學與神學、奧秘、倫理、宗教觀與宗教交談等，問題與問題的論點絲絲相扣。本書末章討論宗教交談時，把拉內的思想與當代中國哲學家方東美的思想作成對比，作者繼承了拉內爲基督宗教與當代文化交談尋找出路的治學精神，是本書寫作的一大特色。

近年來，台灣社會與學界關心傳統與現代、本地化與國際

化等問題，為解答這些問題，自須對與文化交流相關的三種立場：排外主義、包含主義與多元主義作出批判，在極端的立場之間尋找正面的出路。拉內思想平衡，立場中肯，兼顧教會的傳統與當代的思潮，深獲雙方領域的信任與接受。本書討論的主題亦與台灣當前的問題相應，關心文化問題的人亦值得一看。

金正兄有奧地利因斯布魯克（Innsbruck）大學哲學及神學訓練的背景，該處正是拉內早年與晚年杏壇化雨所在之地，浸淫日久，深得拉內真傳。本書內容深入淺出，行文流暢，論證嚴謹，將有助於了解拉內思想，尤其為基督宗教與當代文化交談尋找出路，是出版界與宗教學界的一大盛事，故樂為之序。

輔仁大學宗教學系主任

陳德光

1999年聖誕節

# 谷 序

在千年的轉變中，全體人類與基督宗教意識到一個歷史大階段的更迭，即第一個千年，基督徒以天主聖三、耶穌基督及聖神三大題目為中心；第二個千年，基督徒以教會內部組織、改革、分離、俗化、現代化等問題為焦點；第三個千年，似乎趨向跨種族、跨宗教、跨文化、跨科技，整體性全球化的共融。

今日強調的中西文化交流是走向全球性共融的一環。在文化交流的進行過程中，人們日益明顯地意識到：一方面每一文化有其獨特性，另一方面亦感覺本身文化的不足，需要其它更多元性的文化豐富其內涵。

在中國人文思想的背景上，經由作者武金正神父的深入說明，西方學者拉內（Karl Rahner）所提出的先驗性哲學、神學的人觀，實有所貢獻，尤其是人一方面面對自己的主體性、位格性、個別性與對自由的負責，以及人在另一方面面對無限奧蹟的存在性開放與相遇，這兩方面的整合貢獻良深。

本書清楚地描述拉內的人觀，尤其是「匿名基督徒」的概念，可作為現代宗教交談的基礎，因其主張，人無論屬任何宗教信仰或人生觀，皆已生活於無限奧蹟的氛圍中。某些學者對此概念提出批判性的反省，作者在本書中亦提出說明。

東方作者武金正教授本身有長達十一年的時間於奧地利因斯布魯克（Innsbruck，拉內發揮其主要神學思想的所在地）

研讀哲學、神學，因此對拉內的思想有深入的把握，但因篇幅有限，僅能呈現拉內思想的基本概念與範疇，若讀者有意更詳細瞭解拉內神學的人觀，則必須參考書中所提供的參考資料。換言之，本書有如嚮導，引領各位前往拉內的世界。

作者在本書中對拉內神學的人觀並未提出系統性的嚴格評估，例如某些學者認為拉內尚未尖銳地提及人類的過程性、關係性、社會性及生態環境的重要性等問題，但正好給予讀者自由發揮的空間。

輔大神學院教授

谷寒松

1999年聖誕節

# 自序

本書係筆者與拉內大師因緣際會所展開一段生活的結果。它緣自在因斯布魯克（Innsbruck）大學就讀神學之際，因著某種特殊情境，雖已於1971年榮退的拉內，竟於1975年復出，在其春風化雨所在的神學院重拾教鞭講授「基督論和救恩論」（記憶猶新，選課的編號為100112）。其課程的內容和方法是名聞遐邇地難以消化，但對於一位躍躍欲試的年輕人而言，卻深具挑戰性，尤以啓發性為最。

於是，作為大師的末代及宛如「曇花一現」學生的我，竊以為拉內的「身教」比「言教」更具深刻的影響力：是他留下彌足珍貴的魄力精神和易於突破字面瓶頸思考的種子。當我在該大學研讀哲學<sup>1</sup>時，再折回拉內的出發點更能醒覺在其神學中所蘊含的哲學活躍性，故此，益發體會到他神學的「創造性」。此時，一股推動研究其思想的動力油然而生，且益形明顯。

當人反省拉內走過的路程，認出其所烙下的歷史痕跡時，遂能辨識其更富含希望的遠見；拉內1950年代的著作深刻地影響梵二大公會議，從這事實，我們確信：若梵二的精神在當今廿一世紀對於「發展」和「落實」仍獨領風騷的話，那麼，拉

---

<sup>1</sup> 因斯布魯克大學至今仍以新士林哲學聞名，其名師有高雷特（E. Coreth）、慕克（O. Muck）、隆伽底爾（E. Rungadier）...等輩。



內的神學人觀亦將繼續發揮其強韌有勁的影響力無疑。職是之故，為數不少的神學家咸異口同聲認同沃格利勒（H. Vorgrimler）的說法：「拉內的鉅著，對天主教的神學，甚至連在廿一世紀仍具『度量衡』的功能」。

此書乃是本著拉內基於人學來思考神學，因而深入體會人與神的會晤。拉內的神學是為了服務信仰和人們，因此，細究其一生，不難體認他就是神學的最佳實例：他作人的聖召，是孜孜不倦地戮力「成爲」一位了解時代要求，並適切地予以答覆的基督徒見證。爲此，他的神學被稱爲人類學的神學，但這並不與以「神」爲中心的神學對立，而是經由人有限的某一中肯點，來從事整合人、事、物的意義。那麼，因著新士林哲學的薰陶，致使任何一種思想透過了解、對話、批判皆能環環相扣，甚至成爲更接近無限整體的推動力；繼以追本溯源加以研究作爲生活根基的歷代信仰泉源的結晶，遂能認出拉內의思想和梵二大公會議的基本改革或所建立的神學看法：**了解時代訊號並自信仰的源頭來答覆。**

有鑑於此，當拉內的神學廣泛地涉及歐洲基督徒所面臨的種種問題，而我們在本書所選的切入點，則是從亞洲人對於神人接觸較著重的面向，譬如：超驗的方法論、哲學和神學相關性、倫理、靈修、宗教和宗教交談等等潛心學習並予以探究。是以本研究引頸巴望能拋磚引玉，企盼點燃浸淫在中國文化者更濃厚的研究興趣，尤其是天主教神學的諸多專題。

至於本書中所探討的拉內思想之成果，有的是處女作；有的則是在研討會發表論文後，著手改寫或補充的；亦有的是專題研究案的結果。

書中屬於第一類初次面世的，計有〈拉內的生平和背景〉、〈拉內的超驗人學方法〉等篇。屬於第二類的，乃是輔仁大學哲學系所舉辦的研討會，並刊登於《哲學與文化》月刊第 222、274、286 等期，如今改寫或擴充之爲〈拉內的實存倫理〉、

〈人與奧秘會遇〉以及〈海德格的哲學和拉內神學的相關性〉等篇，在此，本人僅向「輔大哲學系」和「哲學與文化月刊社」的幫助和支持特此致謝。屬於第三類的，為〈拉內的宗教觀〉和〈拉內宗教交談的探究〉等篇，這是自「輔仁大學中西文化研究中心」所獎助的專案研究成果〈神的普世性：拉內宗教交談觀的探究〉一文所衍生出來的，特別感佩該中心的支助。

另外，在本著作中，外文譯名絕大部分，若為「神學類」，則採用「輔仁神學著作編譯會」所編譯的《神學辭典》；若為「哲學類」，則引自「輔仁大學哲學大辭書編審委員會」所編的《哲學字典》。他們對本書的貢獻特予致意。

由衷感謝輔大宗教系所陳德光主任及谷寒松神父的關懷並惠予賜序。感激張春申神父及房志榮神父在百忙中費心地審稿。謝謝神學院圖書館張瑞雲主任在諸多方面的輔佐，尤其全書的打字。也謝謝胡國楨神父及楊素娥小姐的協助和出版。尚有許多在生活中陪伴和輔助我的，在此無法一一點名申謝。的確，所有的生活都為了光榮天主，因為與天主會晤使我們獲得生命，且獲得更豐富的生命。



# 拉内的生平和背景

## 小 引

我們以這篇拉內的簡介作為開場，企盼對於本書內容的了解能有所裨益。雖然書中的主題均為拉內頂尖重要的思想課題，但我們不能因此以偏概全地搪塞為拉內的全部思想。

其實，諸多神學家每當他們意欲研究拉內的整體思想，企圖建構一種體系時，終究發現該系統不能涵容拉內的全面思考，而只在他們的思想體系中映現出拉內的某些思緒，並成就其架構<sup>1</sup>。

職是之故，也許我們可說拉內的思想著實觸動許多神學家或哲學家的思考方向，卻不致套牢於某種系統化裡，個中原由，或許在於拉內的思考方式和他作神學的本身。拉內自認雖一生致力於神學思考，但並非依循先天系統所指定的方向，而是從現實、多元化的生活中所稟賦的思考作為素材。

---

<sup>1</sup> 參見：R. Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta : John Knox Press, 1982), chap.5, pp.86 ff. ; see also: H. Vorgrimler, *Karl Rahner : Leben, Denken, Werke* (München : Mainz, 1963), p.83 ; 張春申著，〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示〉《神學論集》63 (1985) 119~128 ; L. J. O'Donovan 著，斐德譯，〈帶我們進入奧秘〉《神學論集》63 (1985) 129~138 。

正如他在 1980 年接受帕羅斯齊（ Peter Pawlousky ）訪問時所說的：

「我總是為尋找宣講和牧靈工作的需要而作神學。總之，我不是科學家，也不渴望成為這樣的人；唯獨希望是位基督徒。我認真地思考基督信仰，並張開眼目生活在今日世界，因而認識、省思當今世界所加諸的反省資料。而這當代世界自我顯示為這個、或那個、或第三個、或第二十個……問題，若眾人皆稱這樣的看法和作風為神學的話，那麼這就是神學。<sup>2</sup>」

如此得見，拉內所作的神學反省不是一種思維方式，而是立基於「生活的問題」。正是這樣的神學看法，能影響許多當代的神學家。事實上，在 1978 年發給 71 位北美神學家的一份關乎諸多事項的問卷調查顯示：對他們的思考最具影響力的神學家，拉內排名第三，僅次於田立克（ Paul Tillich ， 1886~1965 ）和多瑪斯（ Thomas Aquinas ， 約 1225~1274 ），卻躍居奧斯定（ Augustine of Tagaste ， 354~430 ）和路德（ Martin Luther ， 1483~1546 ）之前，可見一斑<sup>3</sup>。

---

<sup>2</sup> P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd II: 1978~82 (München: Kösel, 1982), pp.150 ff. (hereafter: "K. Rahner im Gespräch", II); G. McCool 指出拉內神學的偉大之處，在於他能將牧靈工作與系統神學結合在一起："Rahner is a great pastoral theologian precisely because he is one of the greatest systematic theologians of this century. For Rahner, like Bonaventure and the great medievals, pastoral and spiritual theology are not something added on a systematic theology...they are moments of the same unified theological activity from which systematic theology arises. They are sharing of experience by the theologian and his dialogue partner"; G. McCool, "Introduction", in *A Rahner Reader* (N. Y. : Seabury, 1975), pp.XXIV f.

<sup>3</sup> Ronald Modras, "Karl Rahner : Moral Theology", in *Theology Digest* 31(1984/4)339; see also: Eugene Kennedy, "Quiet Mover of the Catholic Church", in *New York Time Magazine* (1979)Sept.23, pp.22~23, 64~75.

本書的目的，乃是致力了悟拉內思考的某些向度，而它圍繞著一大主題，即人類如何與神會晤。這樣的主題，顯然並非純粹神學的研究，也許更接近宗教學的探究。的確，這兩門學科不易黑白、壁壘分明，特別是在拉內的思考中，這兩門學科他皆先後徜徉於其間。我們只能說，該書所揀選的主題和研究的方式，並非尋覓一種幫助教授神學用以肯定信仰，而是意圖有助於了解，從哲學經由宗教的了然，以接近神學的觀點，而自這樣的基督宗教著眼點，嘗試邁向與其他宗教接觸和對話。因此，這篇簡介的焦點在於襄助明瞭書中所研討的主題，而非拉內的全部生平和背景。

下列略分為七點敘述之：

## 一、黑森林區的年青人

卡爾·拉內（Karl Rahner）於1904年3月5日誕生於黑森林城的夫來堡（Freiburg in Breisgau）。在七個孩子中，他排行老四。他形容自己的家庭為遠離狹隘保守的方向。為了說明如此自由和包容的氣氛，拉內枚舉童年的例子：「每逢夜晚外出，能持有家中大門的鑰匙，沒有人會詢問何時或叮嚀幾點該回家報到。<sup>4</sup>」

拉內在中學時代，已嶄露頭角，是位追求知識出了名的青年，他的認真態度為同儕烙下深刻的印象。正如其同學 H. Prüfer 在班刊所著墨的：「雖然拉內是位短小精悍的傢伙，但在他的腦袋裡卻裝滿奇多無比的東西。<sup>5</sup>」

---

<sup>4</sup> Karl Rahner, *Bekenntnisse, Rückblick auf 80 Jahre*, hg. von Georg Sporschill (Wien : Herold, 1984), p.15 (hereafter : "Bekenntnisse"); see also : Karl Rahner, *Erinnerungen : Im Gespräch mit Meinhold Krauss* (Freiburg u. a. : Herder, 1984), pp.21 ff (Hereafter : *Erinnerungen*).

<sup>5</sup> Hubert Biallowons, "Herkunft und Heimat", in Paul Imhof & Humbert

拉內深受母親影響，他追憶對其母的印象：「家母雖然滿溢一觸即發的靈感，卻不喜出頭，易於擔心，而且是位具有護守良心到令人驚訝的田地，在她的生活中感到沉重和悲情的義務居多，她常心繫義務，而這原可加以忘懷的。」<sup>6</sup>

如此這般重視義務的生活，的確影響拉內不少，有回在受訪中被問道：「你何以能具有這般驚人的工作量？」他答道：「我原是位放縱慵懶的人，可是有個屢試不爽的秘方，那就是經常說服自己去接受該當作的義務。」<sup>7</sup>甚至有回度假，竟然感到良心忐忑不安，也許這樣嚴謹的生活態度，其來有自，不僅出自家庭淵源，亦是源自整個黑森林地區。恰如其學生沃格利勒（Herbert Vorgrimler，1929~）所言：

「拉內被歸屬於那個地區的人，該地區的公民公認為保守、內向、如牛馬般地辛勤工作；但亦不乏深度的幽默感，然它並非生活中自發明亮的快樂，而只是一種深沉的幽默。」<sup>8</sup>

另一方面，童年的拉內與同伴也非常酷愛大自然，不計其數的周末假山上的木屋舉辦天主教的活動 Quick Born（這乃是聚集天主教的青年，採生動活潑的童子軍方式進行活動）。惟逐

---

Biallowons(hg.), *Karl Rahner : Bilder eines Lebens* (Zürich u. a. : Benziger, Herder, 1985), p.11 (hereafter : *Karl Rahner : Bilder eines Lebens*).

<sup>6</sup> K. Rahner, *Bekenntnisse*, aaO., p.20.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Bekenntnisse*, p.85; *Erinnerungen*, pp.65 ff.; 然而，他有時仍自責：「有時候，我什麼都不能寫。」(p.65)

<sup>8</sup> Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner : Leben, Denken, Werke* (München : Mainz, 1963), pp.16 f., “Man sagt den Alemanen nach (Martin Heidegger, Karl Barth, Bernhard Welte, Max Müller gehören auch zu ihnen), sie seien verschlossen und grüblerisch und würden wie Pferde arbeiten. Etwas Aussergewöhnliches brächten sie nur hervor, wenn ein Fremder ihren Ehrgeiz ansporne” (p.16).

漸多方忙碌時，遂無法繼續發展對大自然的愛好<sup>9</sup>。

## 二、耶穌會士的拉內

1922年，拉內於高中畢業後三週，便毅然決然地進入耶穌會。雖然其兄胡果·拉內（Hugo Rahner，1900~1968）早於三年前入了耶穌會，但拉內自認其兄長對他的決定並未扮演任何角色；但無可諱言，因有前例可循，讓他的選擇顯得更駕輕就熟些。當然，拉內發願後並準備一展學者方向時，因著兄長的協助致使雙方的合作無間更凸顯出來<sup>10</sup>。

拉內進入耶穌會後，備受依納爵靈修的陶成與潛移默化，再經由個人沉潛該靈修的經驗，遂奠定拉內整個生活的基礎和發展方向。在1978年歐多納萬（Leo O'Donovan）的訪談中，拉內就曾非常明確地肯定說：「比起某些哲學和神學更影響我的，則非依納爵靈修莫屬。」

因為所有的耶穌會士都歷經類似的陶成，皆從依納爵靈修的泉源汲取生活方式，職是之故，拉內可以說：「沒有個別的耶穌會士影響我至深，唯獨在每個陶成階段，由不同的同會弟兄所領導。」然而，在耶穌會的陶成和生活中，某些時刻確實影響其生活，譬如：一個月的大避靜；或是每年八天的避靜；或是日常生活中的祈禱和靈修。在這樣的時刻，拉內感受到耶穌會的某些重要性，遠比許多哲學家或神學家更能深刻地影響著他<sup>11</sup>。

<sup>9</sup> K. Rahner, *Erinnerungen*, aaO., p.33, 66.

<sup>10</sup> Karl Heinz Neufeld, "Unter Brüdern: Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner", in Herbert Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1979), pp.345 ff. (Hereafter: *Wagnis Theologie*).

<sup>11</sup> *Karl Rahner im Gespräch*, II, p.51.



基於依納爵的靈修，拉內因而能建立並發展以人為中心的神學；因體驗在所有的存有中能尋獲天主，故此，肯定人是在世界中的精神，人人皆是天主所創造，且賦予一種生活的基礎：即尋找天主的光榮並因此獲救。

這樣的依納爵原則，指引拉內的神學邁向一種新的發展方向，亦即當人存有，他便生活在充滿恩寵的世界，於是，每項東西甚至在日常生活最小事物，都含有天主的存在：每當人作選擇時，不僅在抉擇的時刻有其重要性，而且能與整體的生活有更深、更整全的意義<sup>12</sup>。

總之，身為人，對拉內來說，都是在恩寵中生活，皆是在尋覓人生的意義。他進一步地解釋，當我們努力了悟一件事時，我們就是立足於一種尋找的方向：為何我們生活？為何我們思考？究竟我們是誰？這些不斷浮顯出來的向度，正是現代人的一項新使命。

強調具體同時看重開放，乃是拉內在就讀哲學時已奠定的趨向。與其大哥胡果為慶祝其父親六十大壽所寫的文章厚達374頁，而正值23年華攻讀哲學的拉內在文章中已寫道：

「最後還有一項要說明的：形上學家進入歷史，不僅視歷史為他研究知識的對象，他之所以邁入歷史乃為了詢問歷史，尋求歷史教導他、指引他.....。正是這樣，真實的形上學家才經驗到自己的限度，因而投靠在歷史中所啓示的真理，因為他的生活被愛引至永恆的真理，所以他渴求必然性和無條件。但這些在歷史的過程中，好像無法充份地給予。<sup>13</sup>」

---

<sup>12</sup> "Gespräch im ZDF mit Maria Peitz und Karl Weich (1971)", in *Karl Rahner im Gespräch*. I. p.148.

<sup>13</sup> Walter Kern. "Erste philosophische Studien". in *K. Rahner, Bilder eines Lebens*, aaO.. p.19, 後來，在慶祝拉內六十大壽時，其兄長胡果回溯

上述對歷史的見解在該年代並非理所當然的，因為他學習的時代，是處於天主教對「文藝復興運動」和「啓蒙運動」的思考呈現一種多元化的反應，但主要是從批判的角度來給「這些運動對基督宗教的批評」做反批評。但漸漸地，教會從對康德的批判慢慢轉化為積極的接觸，對此最爲顯然的乃是經院哲學。可是我們心知肚明，這多元並非那麼被公認。然而當拉內的老師尚站在自康德或黑格爾由來的批判，拉內已在二、三十年代逐漸邁入一種彼此間的了解、學習，甚至對話<sup>14</sup>。

於1982年艾振登（J. von de Eijnden）的訪問中，拉內回憶道：「我在普拉克（Pullach）學院就讀哲學第三年時，非常熱衷且很仔細地拜讀了馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878~1944）的《形上學的出發點》這本鉅著。」正如拉內所承認的，因著馬雷夏的方法，幫助他能個別性地首度接近多瑪斯，並且很詳實地記載下來。

拉內能深入地研究哲學，乃因就讀普拉克耶穌會哲學院時，幸得某些教授開啓了相當自由的學習風氣。拉內就曾在慶祝普拉克學院五十週年慶時追憶道：「當時在普拉克學院的某些老師，例如：楊森（Bernhard Jansen）賦予年青人一種開放的精神去探究那些大哲學家，如：康德（Immanuel Kant, 1724~1804）、海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）、黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770~1831）。」依循這樣的指導方向，拉內遂能盡心盡力地勤奮學習新士林哲學，且在日後能毫不遲疑地應用在神學上<sup>15</sup>。

---

並解釋該文章已隱含日後《在世界中的精神》這本大著作的方向，見：J. B. Metz u. a. (eds.), *Geist in Welt: Festgabe für Karl Rahner* (Freiburg u. a.: Herder, 1964), Bd. II, pp.895-899.

<sup>14</sup> See : Karl Rahner, *Erinnerungen*, aaO., pp.37 f.

<sup>15</sup> W. Kern, "Erste philosophische Studien", in *K. Rahner : Bilder eines*

至於從哲學到神學之間的連貫問題，我們將在本書中另闢〈拉內的超驗人學方法〉以及〈海德格的哲學和拉內神學的相關性〉等篇較仔細地探討。

### 三、在夫來堡（Freiburg）讀哲學博士的拉內

拉內在研讀基本哲學之際，不僅同儕公認為哲學最優秀的學生，也因此促使其長上很明快地決定他日後將在普拉克學院執教哲學史。於是，在晉鐸及作第三年（卒試期<sup>16</sup>）後，便在說德文的大學研讀哲學博士。

試問：何以眾多大學，拉內獨鍾情於夫萊堡大學呢？洛次（J. B. Lotz）即拉內的同班同學，也被長上膺選為明日執教形上學的人選，他很清楚地說明緣由：「因為海德格吸引我們。」拉內也表達類似的感受，他說：「我們（與洛次）希望能從這位大哲學家學習一些東西。<sup>17</sup>」

因囿限於兩年博士的研讀時間，原預計一年在夫來堡；一年在柏林以便隨從合特曼（N. Hartmann）學習。但一到夫萊堡聽課不久，便放棄前往柏林的計劃，全程留在夫萊堡。

那麼，他們為何選馬田·賀納卡（Martin Honecker）為指導教授而非海德格呢？拉內娓娓道來，他們1934年到夫萊堡大學，那時正值法西斯時代的肇始，而海德格與法西斯主義有若干的關係。這兩位年青司鐸面臨這樣的景況，遂小心翼翼地選擇了一位天主教的教授賀納卡作為指導。然而，他們的興趣

---

*Lebens*, aaO., p.21; see also : H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, aaO., p.18.

<sup>16</sup> 卒試期：耶穌會士在晉鐸後，宣發末願前必經的一段靈修及會憲精神培訓期。這段期間在耶穌會內稱「卒試期」或「第三年（初學）」（tertianship）。

<sup>17</sup> K. Rahner, *Erinnerungen*, aaO., p.42 ; see also : J. B. Lotz, "Freiburger Studienjahre, in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, pp. 26f..

顯然仍在於海德格的課程和合作研究。這樣就拉開了拉內學習悲劇的序幕，因為拉內的博士論文慘遭賀納卡所當<sup>18</sup>。

這樁事件，對於了解拉內及其後來轉為研究神學深具關鍵性，故我們稍多費點筆墨探究一下。

這個事件的來龍去脈共有兩種版本：

### 其一：按洛次所言

拉內的博士論文，原則上為賀納卡所接受，但賀納卡要求他依照多瑪斯的字眼予以解釋，於是，拉內的作風與其老師的要求遂分道揚鑣了。他們對歷史方向的了解完全相反，一者完全遵照歷史的意義予以說明；另者歷史應該開放給後代了悟歷史的可能性。於是，賀納卡表明不接受這篇不遵循其精神所寫的論文，這是原則問題；而拉內針對此要求，很簡明扼要地反應：彷彿唯獨他才擁有精神似的。

### 其二：按繆勒（Max Müller）所言

繆勒是賀納卡的助教，亦是拉內和洛次的好朋友，他們經常在大學宿舍聚會，繆勒敘述：「在拉內的 Corolus 住所，我們四位同學努力研究柏拉圖（Plato，427~347 B.C.）的斐雷布斯（Philebos）。」

有關拉內的論文何以被賀納卡所當，繆勒嘗試細說內幕，

---

<sup>18</sup> K. Rahner, *Erinnerungen*, aaO., p.44; H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, aaO., pp.19 f.; see also: Herbert Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner* (London: SCM, 1986), pp.58~62; Rahner wrote in the introduction to the *Spirit in the World* as an indirect justification against the critique of Honecker: "as this sense the reader gets the impression that here an interpretation of Thomas is at work which derives from modern philosophy, the author regards such an observation not as a deficiency but as an advantage in the book, precisely because he did not know on what basis he could deal with Thomas other than the questions which concern his philosophy and the philosophy of his time", K. Rahner, *Geist in Welt* (München: Kösel, 1957), pp.13 f.

尤其是關於海德格對拉內的看法。首先他說明賀納卡雖然不是「哲學家」，然而，卻是科學家、學者，因而他並非無法承受與其看法迥異的論文，而是要求該論文應該也被另位考試老師所贊同或反對。顯然地，洛次和繆勒的論文，起初賀納卡也不全然贊同，但後來其共同指導教授海德格插手，遂順利過關。

至於拉內的論文，賀納卡反對的理由相當清楚，因為過於採用海德格的方式解釋多瑪斯。不尋常的是，海氏這回並未干涉。繆勒探尋海氏漠不關心的態度何在？他個人以為，拉內所詮釋的多瑪斯，對當時的海氏而言，並非其立場，因為海氏認為多瑪斯的形上學確實屬於存有者被遺忘的歷史（雖然海氏在轉變之後已經越過他的《存在與時間》的觀點）。因此，即使拉內的論文很突出，但卻未被其指導教授賀納卡和海氏所認同。這樣，繆勒達致一個結論：拉內從來不是海氏的學生，甚至他早期的著作《在世界中的精神》也不是。然而，繆勒也承認海氏這個方式的思考模式，的確影響拉內最多<sup>19</sup>。

在此，我們描述了拉內發展方向的轉捩點，可是，拉內和海氏的關係是否圍繞在其博士論文？抑或是學生與老師的關係？或者因此問題引發更深的某種關係？諸如：哲學、神學相關問題，我們將在本書中較周詳地予以闡明。

## 四、拉內是人學的神學家

拉內的哲學論文慘遭扼殺後，遂回到因斯布魯克

---

<sup>19</sup> See: J. B. Lotz, "Freiburger Studienjahre"; Max Müller, "Zu Karl Rahners 'Geist in Welt'", both in *Karl Rahner: Bilder eines Lebens*, pp.26~31; see also: Karl Rahner, *Geist in Welt*, aaO., p.407; Hans U. von Balthasar 對拉內的評語為：「《在世界中的精神》乃是拉內詮釋多瑪斯的知識論，也許它是新士林哲學中最深的一本書，基本上，它並非純粹研究史料，而是走向黑格爾和海德格視野的系統化。」

( Innsbruck ) 開始著手其神學博士論文，這乃是其生活新方向的準備，也決定日後全部生活的走向。

然而，若我們瞰着他的神學工作，將發現他既不像其朋友洛次般地全心教哲學；亦非從事梵二大公會議之前所了解的純粹神學思辯的工作，因而宛如其學生梅茲 ( J. B. Metz ， 1928~ ) 所言，他的神學是採取人學的角度來作神學。梅茲認為需針對這個很容易遭誤解的字眼加以解釋，他說：應用人學的神學並不同於將人學與神學對立，反倒是一種彼此密切的結合，或更確切地說，它是一種強調人學的神學。

這樣的思考方向，無論放諸哲學或神學的領域都涵蓋一種歷史背景，這乃是新時代思考的趨勢，亦即，「人」不再如同中古時代是站在一個以宇宙為中心思考的小部份，而是立於思考的中心和出發點。這樣的思考乃是出自人對自己的反省，對他人的關心，以及對其它受造物的了解，最後是站立在絕對者面前。《在世界中的精神》一書，說明了這樣的發展方向（此書原是拉內的哲學博士論文，但後來亦成為慶祝拉內六十大壽所出版的兩冊書更精確的題名<sup>20</sup>。）

梅茲言簡意賅地說：**拉內乃是以降生成人，而且還在繼續降生成人的聖言之喜訊為其中心思想**。換言之，人成為一個場所，在那兒天主接受世界及其歷史為祂的使命。

1965 年，拉內在格南弗得 ( Dom Patrick Granfield ) 的訪問中被問道：「你能同意人家稱你的神學方法為以『人類為中心』的方法嗎？」他一口贊同，但猶如他一貫的作風便開始加以解釋：「這樣的出發點和方法不能與以神為中心的神學對立，理由很簡單：我們無從了解天主是誰，除非我們從人本身無限

---

<sup>20</sup> J. B. Metz, u. a. (eds.), *Gott in Welt : Festgabe für Karl Rahner* (Freiburg : Herder, 1964), pp.8 f.

的超越性與其作一種關聯性。<sup>21</sup>」

於是，康德所提的超驗條件其實原是靜態的，經由馬雷夏的了解、批判和補充，蛻變成一種活潑具有在精神上發揮的條件。這樣的了悟神學，拉內認為就是有勇氣發展創造力的對話，這樣的對話勇氣，首要是充當自己傳統中最寶貴的某些思想和今日人類所需求的橋樑。如此，以人為中心的思考和努力，也許可引用胡果的話說明之：「『世界中的天主』，的確無論是在世界中的精神或聆聽聖言，都闡明人類在生活當中，特別是在日常生活中接近天主。<sup>22</sup>」

巧合的是，拉內這樣的神學努力，與法文的新神學有種不期而遇的密切關係，或更好說，雖然兩種重要的歐洲語言神學，先是個自戮力發展自己的神學，然當他們恰巧碰頭遂能彼此認出為知心的同伴，而更巧妙的是，兩者基本的關心點，都是回歸初期教會的神秘經驗。

眾所周知，拉內在荷蘭的瓦肯堡（ Valkenburg ）讀神學之際（ 1929~33 ），曾利用空檔閱讀教父，尤其是希臘教父，也許是受到其研究教父專家的兄長影響所然，反正當時拉內被同伴封為一小群教父的「蜜蜂」（這是一群讀神學的耶穌會修士的小型團體，非常熱愛教父，或許也意謂著讚美他們如蜜蜂般地勤奮用功）<sup>23</sup>。

無論如何，拉內的學生內弗得（ K. Neufeld ）肯定，拉內

---

<sup>21</sup> See : *K. Rahner im Gespräch*, I, p.39.

<sup>22</sup> Hugo Rahner, "Eucharisticon fraternitatis", 同註 19, p.898 ; 胡果指出他們相同的神學動機乃是實現依納爵的靈修："Es ist das gemeinsame Anliegen, das Problem 'Gott in Welt' in seiner Verwirklichung in der Theologie des heiligen Vaters Ignatius zu fassen" (p.896).

<sup>23</sup> H. Bacht, "Theologie in Valkenburg", in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO., pp.22 f ; see also : K. H. Neufeld, "Unter Brüder", in *Wagnis Theologie*, p.345.

在瓦肯堡讀神學的第一年，彷彿已經閱畢了二世紀的第一手資料，還包括金口若望（John Chrysostom，344~407）、額我略尼撒（Gregory of Nyssa，約335~394）以及奧斯定等。他因哥哥胡果的緣故，不僅熱衷於研究教父，同時也開始與法國的新神學接觸。事實上，這樣的潮流在拉內的《教父的神秘和苦修》一書中被指認出來（此書原是以法文書寫的，拉內將它譯成德文，並擴充幾乎近一半的篇幅）。

拉內和法國新神學的碰觸是始於一場奇特的誤會。1940年拉內為巴黎一份有名的雜誌《宗教學的研究》（*Recherches de Science Religieuse*）著手一篇文章，篇名為〈介紹海德格超驗哲學的觀念〉，而該雜誌竟然將作者誤植為他兄長的名字，這場陰錯陽差反而帶動日後更密切的來往<sup>24</sup>。

1947年，他在《定向》（*Orientierung*）雜誌所寫的〈引導新神學之路〉文章中，首度公然將「自然」和「恩寵」的關係予以定位，因而掀起學者的熱烈討論。他所主張的立場，即後來所謂著名的「超自然的存有性」（Supernatural Existentials）<sup>25</sup>。

## 五、梵二大公會議的神學家：拉內

梵二大公會議開始之際，維也納的總主教客尼格（Franz König，1905~）樞機，有意邀請拉內作為他在梵二大公會議的神學顧問。客尼格回顧此事，認為拉內的反應先是非常驚訝，因為從未去過羅馬，而羅馬對他而言確有較為沉重的經驗，因

<sup>24</sup> K. H. Neufeld, "Nouvelle Theologie", in *K. Rahner: Bilder eines Lebens*, aaO., pp. 56f.

<sup>25</sup> See: J. P. Galvin, "The Invitation of Grace", in Leo J. O'Donovan (ed.), *A World of Grace* (New York: Crossroad, 1984), pp. 64~75; see also: K. Rahner, "Nature and Grace", in *T.I.*, vol. 4, pp. 165~88.



他屢遭禁止發言，於是，拉內請求先有段時間考慮，在經由慎重思考和猶豫之後，遂欣然接受樞機的邀請<sup>26</sup>。

事實上，拉內的猶豫態度並非空穴來風，而是有其依據的，因為當客尼格樞機提名拉內時，羅馬著名的教會法專家奧大維亞尼（J. Ottaviani）提出反對的理由。不過，當拉內蒞臨羅馬不久，卻深獲在場參與大公會議的神學家所肯定，而客尼格簡要地說明拉內之所以能克服此困難的緣由：「他沒有強出頭，只是愷切、中肯地提出鞭辟入裡的見解和補充的建議。」而拉內自己則說：「若人參與其中一段時間，又經常發表意見，表達一些合乎道理之事，並盡量分工合作，尤其是針對那些提出來尚待解決的問題，那麼，自然而然便隸屬於這個團體。<sup>27</sup>」

不多時，拉內有了好名聲，於是其它的主教團也開始相繼邀約他為顧問，客尼格樞機一度憂心忡忡，深怕他們會將拉內從他的手中奪去。

拉內很熱忱地著手參與梵二大公會議的某些主要文件，尤其是《教會憲章》。龔格（Yves Congar，1904~1995）更周詳地說明，拉內除撰寫地方教會的文件外，尚有宗教自由、與非基督宗教的關係，以及和無神論者的對話等文件，這些文件均流露出深度的關心以及強烈的興緻<sup>28</sup>。

---

<sup>26</sup> Franz König, "Der Konzilstheologe", in *K. Rahner: Bilder eines Lebens*, aaO, pp.60ff.

<sup>27</sup> K. Rahner, *Bekenntnisse*, aaO., pp.27f; see : K. Rahner, *Erinnerungen*, aaO. pp.89~100; see also : H. Vorgrimler, *Understanding K. Rahner*, aaO. pp.95~111, esp. p.97 : "His real work took place primarily outside the official meetings. He addressed the German-speaking bishops, was invited by the South American bishops, took part in theological meetings of the French and Germans, and so on".

<sup>28</sup> Yves Congar, "Erinnerungen an Karl Rahner auf dem Zweiten Vatikanum", in *K. Rahner: Bilder eines Lebens*, aaO., pp.65~69.

總而言之，拉內對於梵二大公會議，不但在與會期間深入地參與，且在日後也極為重視梵二所指示的神學發展方向，繼續支持並予以發揮。他說：「我確信梵二大公會議是一次非常重要的大會，它所發揚的，何時終結尚無法蓋棺論定。而每回大公會議，教會都無法重返這次會議之前，意即一無反顧。<sup>29</sup>」

## 六、拉內對話的伙伴

在世界大戰爆發期間，拉內無從執教，在此多事之秋，他便乘機四處演講。時勢所驅，他遂能與不同的人交換想法，參與各種交談的團體。對他而言，其中有三個舉足輕重的團體。

### 1. Jäger-Stahlin 社團<sup>30</sup>

這團體的名稱乃是結合兩位主教的名字，一位是天主教的主教樞機，Paderborn 的總主教；另一位是基督教的主教。他們兩位均致力於推動天主教和基督教的交談。

在 1948 年至 1970 年初，拉內被列為他們的活躍成員。在此團體，他認識不少推動交談的知名人士，比如：佛克（Hermann Volk），即後來的梅因斯（Mainz）樞機主教；又如：侯夫爾（Josef Höfer），他對梵蒂岡影響甚鉅。這社團在梵二之前已奠定良好的基礎，故梵二召開時，他們便能盡力推動基督徒的合一；至今仍努力不懈。

<sup>29</sup> K. Rahner, *Erinnerungen*, aaO., p.100; see also : H. Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner*, aaO., pp.99 f.

<sup>30</sup> H. Vorgrimler, "Wegweisender Theologe : Ordentlicher Professor in Innsbruck", in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO. p.46; see : articles : "Lorenz Jäger", "Okumenischer Arbeitskreis evangelischer und Katholischer Theologen" (=OAK), in Walter Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. & völlig neu gearbeitete Aufgabe (Freiburg u. a. : Herder, 1993~ ), Bd. V, VII.

## 2. Görres 社團<sup>31</sup>

Görres 社團是一個非常龐大的團體，在 1960 年已達 1650 位成員。其名稱係以十九世紀的一位推動天主教信仰者為象徵。

本社團的目的相當廣泛，包括哲學、歷史、心理學、教育……等十二個分部；1957 年增添信仰接觸自然科學分部，而拉內自該分部創始起，已成為其非常生氣勃勃的成員。在拉內的著作中，我們得見該社團所引發的許多文章，尤其是對自然科學的了解和對話。

總之，在這社團中，拉內碰觸到今日世界最俗化的看法，那麼，如何能了然他們，進而與他們交談「神」，乃是拉內義務的關鍵點。

## 3. Paulus 社團<sup>32</sup>

Paulus 社團是開爾勒 ( Erich Kellner ) 於 1955 年創辦的。其目的是冀望假研討會和對話方式使基督宗教與俗世連結。如今已出版了 25 冊努力的成果。自 1958 年起，拉內就被邀約為

---

<sup>31</sup> See: Articles : “Johann J. Görres”, “Görres-Gesellschaft”, in W. Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, *ibid.*, Bd. IV; see also : J. Boor, “Die moderne Naturwissenschaft”, in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO. pp.82 ff.; Karl Rahner, “Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie”, in *Schriften zur Theologie* ( = S.T. ), Bd.14, pp.63~72; K. Rahner, “Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube”, in *S.T.*, Bd.15, pp.24~62.

<sup>32</sup> E. Kellner, “Karl Rahner und die Paulus - Gesellschaft”, in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO., pp.57~60; see : P. Modesto, “Transzendente Anthropologie und Materialismus”, in *Wagnis Theologie*, *op. cit.*, pp.132~39; see also : K. Rahner, “Marxist Utopia and the Christian Future of Man”, in *TI*. vol.4, pp.59~68; W. Post, “Materialistische Überlegungen zum Natur-und-Gnade-Verhältnis bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, *op. cit.*, pp.230~241.

他們的傑出成員。1965年由於拉內的推動，該社團開始與無神論，特別是馬克思主義接近和對話。這個基督宗教和馬克思主義的對話，為日後東西歐接觸的教會政策鋪了路。

拉內有回在與該社團同伴談話的場合中強調：

「我的朋友們！天主死了！但祂死亡的十字架依然展現在我們的歷史當中，因而祂應該再度復活，該有人再尋找祂、遇見祂.....，我們要心手相連，並肩擔負起今日教會的責任，也為了自己能成為一位名實相符的基督徒。<sup>33</sup>」

雖然拉內和馬克斯主義對話時，認出馬克思在歷史上的烏托邦和基督宗教的末世觀截然不同；但是，兩者皆致力建設更美好的人本世界；於是，拉內呼籲雙方應彼此相互了解，並找出能攜手合作之處。也許拉內所努力的，在東歐本身，特別是在1968年捷克的春天事故中失敗了；然而，同年，在遙遠的南美，卻出現了一種新的解放神學，這乃是一個致力將基督宗教和馬克斯主義的某些方面，彼此對話和相互學習的肇端。

總而言之，拉內極其努力地建立一種真實的對話，期使基督宗教能接近今日的人本主義者，包括那些無神論者。為了能繼續發掘真理，這樣的戮力也許可延展擴及於與其它宗教對話。

## 七、拉內的寫作生涯

如上所述，拉內生龍活虎地出現在不同的場合和對話的討論會。除此之外，他還留給我們意想不到陸續問世彌足珍貴的可觀研究成果。這的確讓我們驚訝得五體投地、佩服之至。其寫作，不獨個人創作，與其他學者共同編輯重大的神學字典，亦居同等重要。

---

<sup>33</sup> E. Kellner, "Karl Rahner und die Paulus-Gesellschaft", *ibid.*, pp.57 f.

## 1. 個人著作

1954年，拉內的第一本書 *Theological Investigations*（《神學研究》）問世了，這套陸續結集成書的，係擇自發表於不同的雜誌、演講或上課的講義。的確，無人能臆測在拉內謝世的那一年（1984），已發行了16冊，總計8,000頁。若果查閱他已出版的所有作品，更為驚異，其文章散見各處，且逐漸被譯成重要的語言版，幸得其學生廣蒐目錄，可分為四個階段，1984年這書目已高達四千篇之譜<sup>34</sup>。

## 2. 與人合作

拉內自始至終就很容易與人攜手合作，他組成不同的團體著手編寫重要的神學工具書。與其通力合作的，不僅有學生，還有同修會弟兄，且有同事，其中不乏知名的學者。

在此，我們稍事提及數種要緊的書類：

- (1) 與徐斯德（Heinz Schuster）、阿諾（F. X. Arnold u.a.）等人編纂 *Handbuch der Pastoraltheologie*（《牧靈神學手冊》），於1964~69年期間共出版了四大冊。
- (2) 與侯夫爾（Josef Höfer）組織出版 *Lexikon für Theologie und Kirche*（《神學與教會的字典》），於1957~65年期間共發行了十大冊。

---

<sup>34</sup> 四個階段：一、1924~1969：由 R. Bleistein 和 E. Klinger 共同蒐集 (Freiburg: Herder, 1969)；二、1969~1974：由 R. Bleistein 蒐集 (Freiburg: Herder, 1974)；三、1974~1979：由 P. Imhof 和 H. Treziak 共同蒐集 (Freiburg: Herder, 1979)；四、1979~1984：see: K. Rahner, *Bekenntnisse*, pp.104；英譯的主要著作為：C. J. Pedley, "An English Bibliographical Aid to Karl Rahner", in *The Heythrop Journal* 25 (1984) 319~65; "An English Bibliographical Aid to Karl Rahner: Supplement", in *The Heythrop Journal* 26(1985)310; see also: M. Dudley, "On Reading Rahner", in *Scottish Journal of Theology* 37 (1984) 81~96.

(3) 與達拉普 ( Adolf Darlap ) 共同出版 *Sacramentum Mundi* (《世界的聖事》)，於 1967~69 年期間共印行三大冊。

除此外，有關第二手資料，其學生拉費德 ( A. Raffelt ) 蒐集了 1948~78 年期間拉內思想的相關文章，在 *Wagnis Theologie* (《神學見證》) 一書的第 598~622 頁臚列了成千的書目<sup>35</sup>。

## 結 語

稍為瀏灠了拉內多采多姿的生活後，我們身不由己地又驚奇又敬佩這位出類拔萃貢獻一生的人物。如果再追問，究竟拉內是何許人也？他在面臨最後一關時 ( 近 1984 年臨去世之際 )，回眸自己的生活，很坦然地答覆在美國任教的學生歐多納萬 ( J. O'Donovan ) 詢問的：「現在你要做什麼？」他答道：「現在我在尋找一處死亡之所。」雖然他一如往昔，依舊繼續努力地工作，但他卻認為那些工作如今與無可了解的天主相形之下，只能啞口無言<sup>36</sup>。

他回首整個的生活，娓娓道出對自己的看法：

---

<sup>35</sup> 拉內的簡要生平和著作，以及對其思想的介紹，請參見《神學論集》63 (1985)：拉內神父逝世週年紀念專輯。

<sup>36</sup> L. J. O'Donovan, "Licht für das Geheimnis", in *K. Rahner: Bilder eines Lebens*, aaO., pp.132 f.; 拉內在其最臨近天主的祈禱中，已表白：“Then You will say the last word, the only word that abides and that one never forgets. Then, when all is silent in death and I have learnt and suffert my last.... No human word, no image and no concept will ever stand between me and You; You Yourself will be the one joyful word of love and life that fills all the spheres of my soul” (H. Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner*, aaO., p.139).

「天主全知悉，我並非締造一種神學爲了更新神學，或是作先知，或是開啓一條神學的新里程碑，我僅僅只是位耶穌會士、一位司鐸、我授課，所有這一切事情，當我該當作時，也興趣盎然地投入。可謂泰半是用心、用精神去履行的。<sup>37</sup>」

的確，他用整個的人全心投入賦予他的責任，或者自認爲教會或時代訊號要他做的事情，這是有目共睹的。

拉內才華極爲出衆。他總是自不同的角度竭力了解現代人，因而所作的神學，不離以人爲出發點、與人密切關係的神學。雖然如此，拉內常常坦誠人是充滿奧秘的存有者，人在其不同的經驗和生活的表達中，顯示人宛如在海灘忙著把玩沙粒，但總離不開無垠的奧秘海洋。

那麼，人在日常生活中辛勤地工作，好像孩童玩沙粒；但更重要的是，他們住在奧秘的海邊，而經常被這奧秘所吸引，嚮往更遼闊的視野。他們不斷地被那些問題所吸引，敞開自己，邁向既遙遠又近在眼前的奧秘，他稱之爲「神」。

在拉內的一生中，我們見他很盡心地針對世界所引發出來的問題，一一予以解答。但是，他的作風比所解答的問題益形重要，因爲他留給我們更多需要尋找和發揮的問題。於是，沃格利勒對拉內的感想是：「拉內的著作，對天主教的神學，甚至連在廿一世紀仍具『度量衡』的功能。<sup>38</sup>」

的確，這樣的影響蓄勢待發，我們能在世界各地日漸發現其作用。除了在北美有 71 位神學家表示拉內是影響其思考最重要的思想家之一；對解放神學而言，也有某種程度的間接或直

---

<sup>37</sup> K. H. Weger, *Karl Rahner*, aaO., p.12; see also : *Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 79.

<sup>38</sup> H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, aaO., p.83.

接的影響。1982年，他與一位自南美洲來訪的解放神學家很堅定地說：

「對我非常清楚的事，就是你們有責任在教會內反省信仰，而我個人也會動用我能有的一點神學權威，放諸世界的教會以及在拉丁美洲的教會予以適切地保護。<sup>39</sup>」

對於非洲的年輕地方教會，拉內也逐漸協助他們作自己的神學，Rene de Haes 闡述，從拉內的人類學的神學來看非洲基督徒的話，他認為從事與自己的同胞、與整個宇宙和至高者以及所有的神靈對話，在其中他們體認到一種義務，就是應努力讓那些「看不見的」在我們的世界顯現出來<sup>40</sup>。

如此，該神學不能揚棄任何對人有價值的面向，包括非基督徒的某些信仰表達。那麼，面對古老的亞洲文化的價值觀，尤其面對世界宗教的信仰，我們更能以拉內的對話精神和開放態度來實現、施展其神學方向。

---

<sup>39</sup> L. Boff, “Theologie der Befreiung”, in *Karl Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO., p.150.

<sup>40</sup> R. de Haes, “Einfluss auf die jungen Ortskirchen in Africa”, in *Karl Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO., pp.150 f.





# 拉內的超驗人學方法

## 小 引

衆所周知，拉內的方法論，不若郎尼根（ Bernard J. Lonergan ， 1904~1984 ）般地長篇大論。而衆多學究，從不同的角度來解說拉內鉅作中所採用的方法，皆異口同聲稱之為超驗人學方法（ *transzendente anthropologische Methode* ）<sup>1</sup>。這名稱說明拉內所採擷的方法，包含兩種傳統的根源，即超驗哲學和人學。

拉內屢次點出影響其思考並居舉足輕重的思想家。他曾於《在世界中的精神》一書中，提出馬雷夏和魯塞洛（ Pierre Rousselot ， 1878~1915 ）<sup>2</sup>。這兩位學者皆屬於新士林哲學。而後，在其晚年不同的專訪中，除上述的思想家外，尚提及海德格和普齊瓦拉（ Erich Przywara ， 1889~1972 ）等人。

拉內有關馬雷夏曾說：「馬雷夏給予我源起，真正的哲學

---

<sup>1</sup> See : W. V. Dych, "Method in Theology according to Karl Rahner", in W. J. Kelly (ed.), *Theology and Discovery* (Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1980), pp.39~62; K. H. Weger, *Karl Rahner : An Introduction to His Theology* (New York : Crossroad Book, 1980), pp.18~22.

<sup>2</sup> Karl Rahner, *Geist in Welt : Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (2. Auflage, hg. von J. B. Metz) (München : Kösel-Verlag, 1957), pp.9~10.

洞察（insight）」<sup>3</sup>；而魯氏、普氏與拉內同為耶穌會士，備受會祖依納爵（Ignatius of Loyola，1491~1556）靈修的陶成，遂發揮神學的人學。

無庸置疑，拉內尚受到其它諸多的影響，但主要是上述兩個傳統。

關於與海德格的關係另有專論。在此章中，僅探究馬雷夏的超驗哲學，如何影響拉內的超驗方法；以及魯塞洛和普齊瓦拉對人的看法，又怎樣影響拉內的人學方法。

## 壹、馬雷夏的哲學觀奠定了拉內的超驗方法

拉內所採取的「超驗哲學」名稱，是出自康德所締造的新哲學方法，故預設必須了解康德「知識批判」哲學的題材。而討論並重建康德「理性批判」的有效，成為存有的超驗方法，恰是馬雷夏<sup>4</sup>。

馬雷夏有關該主題的主要著作為 *Le Point de depart de la Metaphysique*（《形上學的出發點》）。原先預計為六卷（Cahiers）。事實上，第六卷是他個人的思想，並未完稿，然已於1927、1929年代所寫的文章中，點出其基礎和方向，即「知識的動態」和「直觀」（intuition），亦稱為「抽象」（abstraction）。而第三、第四兩卷，乃針對康德與德國觀念論的探討及處理，致使批判知識理性成為與形上學相通的超驗哲學。

---

<sup>3</sup> *The American Ecclesiastical Review*, 152(1965)221; see also : B. Van der Heijden, *Karl Rahner : Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln : Johannes, 1973), pp.76 f.

<sup>4</sup> G. Vass, *A Theologian in Search of a Philosophy : Understanding Karl Rahner* (London : Sheed & Ward, 1985), vol. I, p.24.; see also : O. Muck, *The Transcendental Method* (N. Y. : Herder, 1968).

新士林哲學特有的立場是：一方面學習多瑪斯如何在柏拉圖思想頂盛之際，仍提出亞里斯多德（Aristotle, 384~322 B.C.）作為補充，以期建構一個更成全的形上學；另一方面篩選當代重要的思想家，以為討論的伙伴。

新士林哲學之所以得以發揚光大，乃因教會在十九世紀後半，以梵一大公會議肯定信仰與理性的合作；尤以 1879 年的教宗良十三（Leo XIII）所頒佈的 *Aeterni Patris*（《永恒聖父》）鼓吹重新研究多瑪斯。於是，梅西哀（Desire J. Mercier, 1851~1926）選了笛卡兒（René Descartes, 1596~1650）；而馬雷夏則看重康德作為討論的對象，並將它與多瑪斯對談；而拉內追隨他們所指的多元方向，遂放心大膽地與各種思潮往來和對話，包括馬克斯主義者、無神論者……等。

馬雷夏之所以選中康德，不僅因他是位偉大的思想家，能綜合哲學史中「理性主義」和「經驗主義」兩大對立的學派，而成就其超驗哲學，影響及於後代的哲學；更重要的是，他所關注的是形上學。惜未妥當處理，惟以人的批判能力來劃分事實的範圍罷了。於是，其思想和方法引發馬氏的關心，遂傾力承襲康德的思考任務。

康德的核心問題是：形上學如何是可能的？他認為自己所建立的超驗哲學，在自然科學與數學的支援下，便能找出正確的答案：理性提供範疇觀念，與在時空的先驗條件內所形成的經驗認知，人的知識於焉產生。如此，人的知識是先天綜合的命題<sup>5</sup>。

按康德的說法，該知識的判斷，只能從新的角度才能正確辨認出來：即從所謂「哥白尼轉化」（Kopernische Wende）

---

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke in 10 Bde, hg. von W. Weischedel (Darmstadt, 1968), Bd. 3, B.167 ff.

的看法才能認識之。亦即，不是傳統所主張的主體找向固有的對象，相反地，對象該透過並適應人的認知能力，方能認出其現象。於是，康德斷定「超驗」的意義：

「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地可能。<sup>6</sup>」

換言之，人的能力認識事物為給予吾人的現象，而人的能力是受時空的外在條件和內在範疇的驗證。於是，在自然科學所採取的邏輯的界限中，事物乃為事物的現象，而形上學所關心的「事實」遂被壓抑於「物自身」的範圍。結果，康德的超驗哲學遂變成「超驗的觀念論」( *transzendentaler Idealismus* )。之所以是觀念論，乃因我們人的知識不能超越給予吾人的現象，而超驗是因為該限定的先天條件，與人的能力彼此互動，故該有普遍和必然性。

馬氏對康德哲學的整體提出基本的質疑：康德何以將對象分為「現象」和「物自身」？能否認定理性必分為「純粹」和「實踐」的理性呢？康德的名言「我必須揚棄知識，好能為信仰取得地位。<sup>7</sup>」它是否建基於某種已認定的形上學呢？（即路德基督宗教觀的三唯：唯信、唯經和唯恩？）總之，康德基本上認為不能否定形上學，然而在他所設定的知識條件上，無法妥善處理之，故將形上學化為信仰的形上學。這些問題引發康德之後一波又一波的探討。而馬氏就是立於觀念論的肩膀上瞰

<sup>6</sup> *ibid.*, B 25.

<sup>7</sup> *ibid.*, Bxxx，馬氏對康德的評論：「事實上，經由個人的努力省思，康德強迫哲學折回經驗主義和獨斷理性主義開始分道揚鑣的十字路口上。」J. Donceel(ed. & tr.), *A Maréchal Reader* (N. Y.: Herder, 1970), p.57; see also : O. Muck, *Transcendental Method*, aaO., pp.40~43; Muck綜合了馬氏對康德的基本錯誤看法之了解。

看其問題。

斐希德（John G. Fichte，1762~1814）已很清楚認知，康德的理性分別及其靜態的批判有問題，便提出修改方案：以「實踐行動」（Tathandlung）為理性的出發點和哲學思維的基礎。如此，就能解決上述康德所遺留的問題<sup>8</sup>。

跟隨斐氏的啓發，馬氏也瞄準問題的核心，即知識的動態性和與理性合一的實踐：在任何的知識行動（思維），都蘊含理性的活躍傾向（streben）。該傾向推動人的理智開放自己，跨越任何的阻礙或任意限定，因而邁向形上學的每個問題以及其根本觀點，故能合而為一。

換言之，在分析康德的理性作用中，追求真理的理智，肯定其是發現存有的步驟之一，也認出超驗條件並不妨礙人知識的發展。相反的，人先天能、也願意去認識任何存有者，而該傾向在每個判斷中呈現出來。如此，存有（Sein）不像康德所設定的觀念（regulative Ideen，指：神、靈魂和世界），而是思考的合一基礎，和知識次序的最終連結。總之，在存有的肯定內和發揮人的理智中，馬氏的哲學成為超驗的實在論（transzendentaler Realismus）。

馬雷夏和康德，為了證明主體在先天條件內認知客體，皆以「判斷」為出發點和根據。然而兩者對「判斷」的看法有些出入。

康德首先設定能讓主體顯現的客體之可能性，以及理性的

---

<sup>8</sup> Sec : J. Maréchal, *Le Point de Depart de la Metaphysique*, cahier V : Le Thomisme devant la Philosophie Critique (Bruxelles : Universelle, 1949), pp.511~514 ; see also : *Marechal Reader*, aaO. P.60 : "Kant was unable to rid himself totally of the leaven of wolffianism. He did not go beyond a static analysis; with him the transcendental consideration from which, according to Fichte, might emerge the conquering affirmation of the act, is restricted to the careful and definitive analysis of the form".

邏輯能採取的範疇，即超驗邏輯（*transzendente Logik*），然後視正確判斷為該主、客體的確切橋樑。

而馬氏的判斷不是建立主－客體的橋樑，而是正確的肯定（*affirmation*），是客觀化（*objectivation*）。於是，判斷的真偽端視「是」與「否」的明確性。超驗方法是經由存有認知其根源的途徑，因此，首先是肯定理智的行動，同時存有的確定，然後在判斷中，超驗方法就能自我發展。換句話說，在接觸存有為存有的對象，理性在「切望」（*Begehren*）真理中，經過分析（即對本質所呈顯的認知）的判斷（即其真偽），而發揮其合一的能力，肯定存有的根源（*Sein*）<sup>9</sup>。

如此，將康德和馬雷夏的判斷相較，可看出康德只走過前兩個步驟，即認知主、客體並建立其間的相稱，但未猶如馬氏邁入第三步驟，即存有的肯定。這是康德「超驗的觀念論」和馬雷夏「超驗的實在論」的差異<sup>10</sup>。

<sup>9</sup> “The ultimate end of intellectual becoming can be read in the natural form (formal object) of this ‘becoming’ and it has been shown ‘that this natural objective form’ was expressed in our concept of ‘transcendental being’ (ens qua tale). Since the formal object of a tendency is the measure of the amplitude of the end whither this tendency keeps striving, we know that the ultimate and satiating end of the intellect must be a reality possessing no limiting determination, that is, a transcendent object, a subsisting infinite”, *A Maréchal Reader*, aaO. p.172.

<sup>10</sup> J. B. Lotz, “Joseph Maréchal”, in E. Coreth, W. Neidd, G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (Styria : Graz, 1988), vol.II, pp.453~469. Lotz 解釋形上學的因果律如何與馬氏的動態存有打成一片：「一方面，因為昇華是從我們存在的平面到另一位絕對存有者所涵蓋的向度，而這種昇華是透過思維、超驗性的回歸根源以及洞察，經由因果原則的媒介所發揮出來的。另一方面，上述的兩層面並非同樣的安排，而存在是隸屬於絕對的領導之下；亦即，絕對存有的動力是在每個有限的存有者內，宛如其是它們最深層構造的推動力似的。」（pp.466~67）

馬氏討論康德的哲學不但解決其內在的問題，而且指出該超驗實在論能與多瑪斯的形上學相通。在判斷「是」與「否」中，超驗方法所運作的，不僅在世界內的存有而已，且經由類比，亦能達及所有涵蓋的存有。簡言之，在部份判斷的肯定及其超越的事實，判斷的能力了解自己為抽象的建構能力，亦是「存有的活動」（Seinsakt）。當康德將存有和其抽象活動分開，又預設限定其活動的範圍，那麼，知識的靜態和理性的分裂自是理所當然的後果。而更嚴重的是：存有被遺忘了（如海德格所云）。

康德所提的四個問題：我們「人能知道什麼？」「該作什麼？」「能希望什麼？」及總歸於最後的一個問題：「人是什麼？」其實，康德並未能發揮這傑出的直覺，尤其是有關人的研究。拉內接受這深刻的直觀問題，將超驗哲學與人學連結。在人學的理解中，魯塞洛和普齊瓦拉的思考，引導拉內重要的發展方向，正如拉內所坦承的：他們「將依納爵的精神溶入廿世紀的世代，影響了天主教教會的哲學、神學思考，以及諸多耶穌會弟兄的思想。<sup>11</sup>」

## 貳、拉內人學的嚮導：魯塞洛和普齊瓦拉

限於篇幅，在此無法詳述魯氏和普氏的整體思想，僅著眼於影響拉內的主要思想。

### 一、魯塞洛（Pierre Rousselot，1878~1915）

魯塞洛的出發點是人精神本性的傾向和尋常的經驗：人體認自己是有限的；但在日常生活中的選找時，卻對於有限的東

---

<sup>11</sup> K. Rahner, *Gnade als Freiheit* (Freiburg: Herder, 1968), p.268; see also: K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis* (Freiburg: Herder, 1974), pp.34 ff.



西、現實的供應，無法獲得滿足。魯氏認為，此人生現象或許可從亞里斯多德的考量，以及基督宗教信仰來解讀。

人是萬物中唯一能認出其特有地位的；是萬物之靈，是有位格的；即在自然律中加以超然的自由，在受造物中被稱為「天主的肖像」<sup>12</sup>。其它的受造物只按自然律或本能存在和活動，而人為有限的心靈受造者，其生命乃是找尋幸福，亦即生存意義的根源。也許奧斯定的名言能一針見血地言明：「我的心靈未尋獲天主，便不得安寧」。

總之，人的特點是：尋覓滿足的傾向，而因無法滿意於有限的答案，故幾幾乎跨越任何阻礙，戮力邁向一切存有本源的造物主。於是，魯氏稱吾人的理智為「認識天主的能力（capax Dei）」<sup>13</sup>。

這能力致使所有理性思維所定的看法相對化，因為這理智是活動的，是分受於無限智慧的天主。而天主是自足的，祂創造萬物除了「愛」之外，沒有別的動機，是無條件給予的行動。因此，分受天主的認識是體驗到愛的奧秘：「在真理內，本真的自愛含有對天主的愛，是所有善的根源。」<sup>14</sup>

這有限的心靈能接觸，並肯定天主為無限的智慧和絕對的愛德，這是「信仰的行動」（Glaubensakt），也是人智慧的頂峰。從這瞰看，所有對立或彷彿相互矛盾的，都能是有限認識的張力，它引發、要求在無限存有內和解。魯氏認為多瑪斯化

<sup>12</sup>K. Fischer, *ibid.* pp.49~54.

<sup>13</sup>J. McDermott, "Pierre Rousselot", in E. Coreth, u. a. *Christliche Philosophie*, aaO. p.438 ; see also : P. Rousselot, *L'Intellectualisme de Saint Thomas* (Paris : Gabriel Beauchesne et Ses Fils, 1936), 3rd ed., pp.58 ff, 73.

<sup>14</sup>J. McDermott, P. Rousselot, *ibid.*, p.349 ; see also : J. McDermott, *Love and Understanding : The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision* (Roma, 1983).

解了兩種截然不同的系統：柏拉圖的分受看法、亞里斯多德的類比方法；使它們經由基督宗教的創造看法，連結成新的形上學，不愧是一個成功的典範：「當聖多瑪斯討論（因果連續中的）部分，他更想到分受（的看法）。<sup>15</sup>」

人觀的重要問題之一，乃是理性和意志的關係。魯氏以「信仰的眼睛」（*Les yeux de la foi*），認為肯定它們的獨立性，是嘗試結合它們的前題。其合一是人按範圍和次序的和諧。

一方面意志是人傾向善並投身行善的要求；因此，它是自然的認同，同時是超然的努力。人以超越的眼光來看自然，認出自己雖然受到自然律的重大影響，但仍能選擇和評估自然界與自己有何意義。這是自由的特質，是意志的顯題，它構成意志的次序（*order*）。

另一方面，人的理性明白，認知每件事物、事故視為發現真理的一部份；亦是真理自己導引理性走向生命的根源。這就是理性次序的基礎。

能和諧這兩種次序以肯定幸福，是其正確的關係。若以信仰說明之：「當受造物覓得天主，他的精神遂即找到自我。<sup>16</sup>」如此，正確使用自由是會晤天主的條件。因為天主是愛，那麼，當人整個思想效法天主時，他的思考和愛德是合一的<sup>17</sup>。

## 二、普齊瓦拉（Erich Przywara，1889~1972）

普齊瓦拉的思想是自「存有者的類比」（*analogia entis*）為出發點，來接觸和理解有限和無限的關係（或以基督信仰的

<sup>15</sup> P. Rousselot, *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen-Age* (Münster, 1908), p.12.

<sup>16</sup> P. Rousselot, "Amour Spirituel et Synthèse Apperceptive, in *Rev. phil.* 16(1910)232.

<sup>17</sup> J. McDermott, P. Rousselot, aaO. p.344 ; see also : B. Potter, "Les Yeux de la Foi après Vatican II", in *NRTH* 106 (1984) 177~203.

說法：造物主和受造者的關係)。在該計劃內，普氏處置理性和信仰，哲學和神學.....，以及化解所有對立的活動。於是，他了解哲學能平衡化任何對立兩極 (Polarität)，並且透過思考活動，哲學能碰觸絕對者<sup>18</sup>。

### 1. 對立的了解 (Polarität Verständnis)

普氏重視對立的張力並尋覓其答案，因為人就是在對立中生存。一種典範的兩極分法是，強調在世界內或者全超然的人生看法。前者的主張是把人和天主截然分開，將天主措置於與人毫無關係之處，結果，有無天主都無所謂，人逐漸替代了神，甚至成爲自己的神。反之，當一個人主張自己直接屬於天主，是天主的依附體，甚至是神的屬性，人便放棄原先天主賦予人的獨立性，因而理性的思考和自由的抉擇，均喪失其原來的真意。

普氏認爲，爲解答該兩極對立的問題，人必須回到現實：人是有限的，人的生命是在時空中被給予的。亦即，人是受造物。因此，人的看法會受到阻撓，以偏概全的危險，故易陷於極端。有了如此的了解，當人面對兩極思考時，就能化解之爲推動和諧的張力，成爲尋找合一的原動力。「對立是受造者本性的最深知識，是確實認識自己的本性被割裂的問題，而其答案就是天主自己。<sup>19</sup>」

<sup>18</sup>E. Przywara, *Schriften* in 3 Bde, hg. von H. U. Von Balthasar, Bd II : Religionsphilosophische Schriften (Einsiedeln : Benziger, 1962), p. 215 : 「我們所需要的以及我們今日所建立的計劃，是一種平衡的哲學，而該平衡並非從今天起就一勞永逸，而是永續發展的：亦即對立兩極的動態哲學。它遠避爲安穩所圍繞的哲學以及靜態中立的哲學。」

<sup>19</sup>E. Przywara, *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922-27*, 2 Bde (Ausburg, 1929), p.947 ; see also: S. Behn (hg.), *Der Beständige Aufbruch : Festschrift für E. Przywara* (Nürnberg, 1950).

## 2. 存有者的類比 ( analogia entis )

的確，人常看到的問題是該兩極分裂，各自佇留在其封閉的立場；這會令人不安和不滿，也是人各種痛苦的起點。然而，如果其流入人生活的韻律 ( Rythmus )，就能打破相對性的枷鎖，因而步入和諧活動的過程。普氏稱這辦法為「存有者的類比」 ( analogia entis ) 或「內在」與「超脫」 ( In und Gegen-über )。「內在」的意思是人面對任何敵對，仍保持肯定的平心並視之為同伴。「超脫」是指出人瞄準對立的問題，努力克服之，走向超越者。我們得見普氏將傳統的類比，溶入辯證法的活動，轉化為新方法。(這方法或許影響及於後來所發展的類似方式 Ana-lectique)<sup>20</sup>。

格德斯 ( B. Gertz ) 將普氏的方法，以三主要論點說明：

- (1) 在造物主和受造者之間若有更大的相似性，決定性乃取決於其差異性。
- (2) 上述的命題僅僅說明一個純粹 ( 非事實的內容，而是形式 ) 的滲透結構。
- (3) 該韻律 ( Rythmus ) 是所有過程最後的肯定<sup>21</sup>。

格德斯的第一命題是類比活動的基礎；第二個乃說明它為形式構造，故能包含所有的內容；而第三個是強調其辯證的活力。換言之，對重視的每件事實，理解為相對的過程，將之置於辯證的活動 ( 即韻律 )，使它們顯出相關的對立，成為揚棄的步驟，走向合一的整體。

了解並適當安排 Ana 和 Ano 的關係，乃是類比方法的邏

<sup>20</sup>J. L. Marion, u.a., *Analogie et Dialectique* (Geneve : Labor et Fides, 1982)

<sup>21</sup>B. Gertz, "Erich Przywara", in E. Coreth, u.a. (hg.), *Christliche Philosophie*, Bd. 2, aaO. p.581 ; see also : B. Gertz, *Glaubenswelt als Analogie* (Düsseldorf, 1969), pp.207 f.

各斯（Logos）所擔任的角色。而 Ana 是縱面，Ano 則是橫面的了解：這類比活動在「縱」與「橫」兩種韻律的關係中，可從三向度來說明之：

(1) 從橫面來看，是對立的合一：

如：人的整體是包含陽性和陰性的和諧；或人歷史的全面是包括傳統和進步互動的融合。總之，它是人間各種大大小小的對立。

(2) 從縱面來看，是由下而上的韻律：

如：人是天主的肖像；或有限的人生去尋找無限的天主。

(3) 從另個縱面來看，是由上而下的顯露：

如：天主的啓示。

雖然人可自不同的角度、方向來看一個整體，但皆殊途同歸。於是，普氏認為一個二選一的必要問題，如：天主在人之內（in）或之外（über）是一個錯繆的問題。在哲學思考的初期，赫拉利圖（Heraclitus，約 535~465 B.C.）已認出上行或下達的途徑是真理的同一路。

在基督宗教的信仰中，耶穌基督就是人和神（道成肉身）的完美合一，是圓滿的啓示（弗四 9~10；若十四 6；格後五 21；迦三 13）。最明顯的表達，是在《哥羅森書》一章 16 節：

「因為在天上和在地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著祂，並且是爲了祂而受造的。」

### 3. 天主的邏輯（Theo-Logik）

歷經上述的哲學，邁入普氏思考人與天主的神學。這乃是《神操的神學》一書的主題。在該著作的導言，我們已能略窺其思想的核心：「神操的內在邏輯應該展開天主邏輯（Theo-

Logik )，即天主總是更偉大 ( Deus semper major )。<sup>22</sup>」在該邏輯的含意內，我們認出「存有類比」溶入信仰的認知和活動：人生的意義和目的在「神操的原則和基礎」中被確認，於瞻仰耶穌基督之際，更深入天主對人的計劃及每個人的使命，因而選擇按天主旨意的生活方式，如此，人就能在一切中尋獲天主，即體認並答覆天主在萬物中的愛和照顧。於此，認識自由的重要性並正確運用之，是最為關鍵的。

凡人存在，即生活在此時此刻都會面臨新事。連想自閉，亦無法逃脫選擇，因為拒絕選擇也是一種選擇。而每種決定都蘊含責任。有責任就有權力和義務。每種抉擇都有其範圍，並與其整體生活休戚相關。於是，超越的責任最終就是對絕對者的責任。

於此之際，人在自由行動中體驗到其奧秘的雙重意義：無能 ( Ohnmächtigkeit ) 和威能 ( Mächtigkeit )。之所以無能是因為人必須離開自己的安居之所，該放開自我中心，因為在自由選擇的過程中，人一次又一次獲得的物質，包括有限的成就均無法令他滿足。另一方面，人在自由選擇時，體驗到其威能，因為人認出其奇特的功能：人本身是有限的，但自由有如奇妙的翅膀，使他超越限度，邁向無窮的希望和幸福。

如此，在開放自己的自由中，人才能認出並接受啓示，因為啓示本身是天主自我給予的禮物，但人卻可欣然接受或拒絕之。在接納愛的啓示時，人有限的愛被溶入天主絕對的愛內，使人的愛得以圓滿。相似的，在接受天主的恩寵中，人有限的自由遂能超越自己，與天主的自由並存。

回到上述重要的問題，即錯繆的「二選一」的命題：或是

---

<sup>22</sup> See : E. Przywara, "Deus Semper Major", in *Theologie der Exerzitien*, Bd. I (Freiburg : Herder, 1938); Bd. II, 1939.

天主全面管轄（則人的自由毫無意義）或人完全自律（則是無神或無知主義，那麼，相對價值觀勢必難免）。普氏認為，正確的答覆是如何能確實了解「自由」：人的自由和天主的自由乃是自人存在即俱有的，而非後來附加的。人的自由是天主所賜，而天主珍惜人的自由，因為只有自由的選擇方有真愛，才有愛的相通<sup>23</sup>。

上述的類比說明了相同和不同的關係，能助長我們更了解天主和人的自由之關係，即在「位格之間」（interpersonale）的來往和交談。其基礎和典範的活動就是「愛」。在愛內人關心並分享他人的一切，而有限的愛能透過類比邁向無限，真實完滿的愛，即天主自己。對基督徒而言，耶穌基督就是天主愛的通傳和人完滿愛的典型。愛和自由確實是密不分的，而且是實現自由的成果。

### 參、拉內的超驗人學方法

馬雷夏討論康德的哲學問題，並尋回多瑪斯傳統的基礎，這幫助拉內認識所謂的新士林哲學能有多元的看法和發展，而它端視所提的問題作為接觸點和活動的範圍；另一方面，「回顧」多瑪斯的思想並不等於重規疊矩，它仍富有創造性的詮釋。同樣的，拉內雖學自馬雷夏的哲學，亦蘊含著批判和創新的成份。

馬雷夏處理康德的哲學，是從其內在問題來了解和解決，有其正當、客觀的觀點，但同時也因而受到康德思路的次序所束縛，譬如，先解決知識理論，然後才進入形上學的課程，而且「判斷」（Urteil）是其步驟的核心。而拉內所關注的「超

<sup>23</sup>See : J. Teran-Dutari, "Zur Philosophisch-Theologischer Auffassung der Freiheit", in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie*, p.290.

驗哲學」，不是尋覓批判知識作為建立形上學的條件，相反地，他認為形上學自始就是必然的基礎，及所有知識之內在。而人就是任何形上學知識的出發點，及其合一的條件。換言之，「存在現況的存有是什麼？」這一問題及其答案，必然建基於人生，也是發現形上學向度的基本問題。它是人知曉該先驗的條件和構造。

具體而言，拉內於《在世界中的精神》一書所討論的問題，是「按多瑪斯的解釋，人的知識如何能是精神在世界中<sup>24</sup>」呢？多瑪斯的答覆是：理智返回影像（*conversio intellectus ad phantasma*），亦即，人知識的形成以及形上學的認知，只透過理智與現象不斷的關係構成。拉內的研究指出，在返回（*conversio*）之前，已有更基本的基礎和必然的條件：是人，精神在世界中。對「人」的了解是基本的存有論，基於此，形上學才顯然為可能的問題。是人在時空中、在歷史內，認識存有顯現出來，以及其超越實現的行動。理智本身當然是無窮的，但返回影像的理智是有限的，它屬於人的。

換句話說，當人能認出經驗的知識含有形上學的根，他便是逐漸答覆任何可能問題的起點。於是，形上學乃建基於人的生活中，而非「特別」、陌生的學問；它是人熟稔行動的意識化和重建<sup>25</sup>。

康德的知識論，主要在於正確地建立主、客體之間的橋樑（*Brücken*）；馬雷夏則認為知識是人知識行動的客體化。如此，知識的行動和客體化都有活動的事實（而非現象）。拉內贊同馬雷夏的觀點，並更進一步地關注其根源：在人有限的理

<sup>24</sup> K. Rahner, *Geist in Welt*, 同註 2, p.14.

<sup>25</sup> See: K. Rahner, *Hörer des Wortes* (München, 1963) 2. Aufl., p.40; K. Rahner, *Geist in Welt*, 同註 2, pp.47, 390, 398.



智活動和當下，能認識對象之前驅是個「奧秘」、「深淵」（不可以橋樑來解決之），重要的是如何接觸並了解這根源。於是，對於形上學知識，拉內找出比馬雷夏更基礎，也更簡單的出發點。

馬氏的知識活動，需要先有清楚的觀念，以及足夠清晰的描述，才能有判斷的行動；其超驗哲學只「放下」（posit）在意識化的範圍，即在反省的層面。結果，雖然馬雷夏非常重視知識內在活躍的思維（noetic activity），然而，該思維只能在分明真假層面時，才能充分發揮其功能，因此，它不能被徹底地了悟和更具有基礎性的功能，而其形上學的可能條件，會落在重理性的看法<sup>26</sup>。

拉內形上學的出發點和知識超驗的條件是「發問」（Fragen）。「發問」和「判斷」在知識活動上有些差別，因而假設的要求也多少有所分別。在判斷的行動內，已假定在意識化範圍內有清楚的對象，因而在判斷中就能判別真偽。在發問時，知識的要求是部分已知的基礎，去尋知的可能性，而有了認知的基礎才能判斷。然而在發問的行動中，理智和意志已經結合為一體了。事實上，在發問時，魯塞洛的形上學找回根源的立場，且普齊瓦拉的種種張力、對立都能包容其內，因為發問能合一所有人所關心的層面和舉足輕重的經驗。

下面嘗試闡明拉內思路的方法：

## 一、人學為其超驗方法的基礎

超驗性和人學是拉內思考合一的方法。人存在是「成為人」（Menschwerden）的基礎和條件，而人的經驗是認定自

<sup>26</sup> See: O. Muck, *The Transcendental Method*, 同註 4, pp.161-168; see also: H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang: Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (München: Kaiser, 1976).

己的起點。因為人可從不同的方面和程度來觀察、分析和確認人，因而對人有多元的學說和看法，所以自始應肯定：人是一個整體，即他是物質又是精神；肉身和靈魂；主體和客體；個人和社會的份子；自由和不自由.....等等和諧的對立。

從任何人的體驗出發，都能發現其合一的根源：人即精神在世界中。世界是先存的共同體和可能經驗的對象，而精神是他內在自我認同和其逐漸超越的發覺。換言之，當他進入世界，先驗的構造使人「成爲人」，指出其是使人能體驗人生的基礎，而世界是人的經驗形成的另一基礎，是人在時空活動的舞台，是人所關心並有責任建設的地方。那麼，精神和世界如何合一呢？這正是拉內研究多瑪斯所肯定的看法：理智返回影象（*conversio intellectus ad phantasma*）。當人的精神透過世界影象的媒介，它只能成爲自己反省的對象。

有趣的是，拉內的思想越成熟，其他人在世界的重要性就越凸顯。有人臆測是和友好的高足梅茲來往所致。「人經由體驗他人，而體驗到自己.....，自我實現是自我和他人經驗的合一，因爲能協調他人的經驗，就是自己成功的經驗。<sup>27</sup>」如此，人原先所關心的問題，不是理論上的問題，而是在世生活所引發的問題。這出發點肯定另一個更根本的基礎：人生問題的答覆引人深入更整體的事實，更奧秘的存有，而天主就是其來源和總結，是絕對的事實，祂使所有事實成爲可能，尤其是人所認識的體驗。簡言之，拉內在觀察、分析和反省人的存在，發現人的經驗是由「存在性」（*existentiell*）和「實存性」（*existential*）結構合成之結果。

---

<sup>27</sup> K. Rahner, *Theological Investigations*, vol.3 (London : Darton, 1967), pp.105 f.

## 二、範疇和超驗方法的構造

拉內認為人所有的經驗和所獲致的知識，就在所謂的範疇性表達出來。對康德而言，範疇是十二個基本的觀念；對維根斯坦（Ludwig J. Wittgenstein，1889~1951）來說，它是能表達清楚的語句；而當拉內肯定：範疇性是超越的「放下」（setzend）和「限定」（beschränkend）時，他能認同並補足他們的主要觀點。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<sup>28</sup>。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。

因此，拉內很重視文化、歷史，以及各種科學或非科學的知識。經由它們的顯題，我們才能問及隱題和其來源。因在時空變動的事實中生活，每個歷史階段的人都會有迥異的體驗，表達不同的看法，因此，人總是能提出新問題。若處於文化差異的環境中更會萌生多元的問題。於是，如果歷史、傳統冀望對現代饒富意義的話，不但該允許，更該鼓勵發問、澄清、討論之。總之，拉內肯定範疇性，也重視在不同領域內所採擷的方法，包括分析和綜合；辯證和論釋……等等。

拉內重視人的經驗和其範疇性所表達的知識，因為它們發動人的精神，尋覓存有更深奧的層面和更寬闊的向度。發問是超驗的活動，亦含有其基礎和條件。該活動是人生最司空見慣的行動，它不要求特別的前題，因為人就是能提問題的存有者。發問是有如此的普遍性，也有發展知識的必然性，因為發問是人生存無法壓抑的行動，也是追求知識的起跑點，且能不斷引

<sup>28</sup>P. Overhage & K. Rahner, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg : Herder, 1961), pp.52 f ; 「因為靈魂是身體的形式，因此，其身體性該是其成為精神的一環，亦即，它不是精神的異體，而是精神完成自己的一個有限的參與者。同樣的，其它的物質也扮演相同的角色，因為原則上，環境該是精神擴充的身體性。」

發至無法預測的領域，即奧秘的根源。

韋格兒（K. H. Weger）認為拉內的方法沒有什麼內容，也就是說，因為每件事物、每個存有，都能成為發問的內容，故沒有特定的內容。康德所要求「先天綜合」的命題，在任何一个發問都有，因為每個發問，都含有理智的活動和已知的基礎（如沒有已知為先驗，人連提出疑問都不能，或不覺察何以所提的是不相干的問題），而其答覆是後驗的一部份。

發問亦能補充知識成為形上學的知識，因為發問不僅僅廣化、深化人的視野，更重要的是透過問題的關聯性，能結合為一個整體<sup>29</sup>。在此，普齊瓦拉所重視的對立，均能被肯定和採取，因為越是極端的看法，問題越是一觸即發，越迫切要求答覆的思考。簡言之：

「每個問題有其來歷（woher），作為可能答覆的原則（principium），因為不尋求答案的問題，是自我廢除的問題……，因此，必須具有一個固定的基礎，非多義的來源才能、才該提出問題，並從此問題開始作答；因為若沒有這樣的原則和基礎，也無需有問必答，否則，每一個答案都自以為對，即便是最草率的回答。<sup>30</sup>」

---

<sup>29</sup>O. Muck, *The Transcendental Method*, 同註 4, p.292: "This clearly shows the nature of the method of developing what is co-positd unthematically in knowledge of the act, viz a dialectic between concept and act, not, as with Hegel, between concepts alone. The dialectic between concept and act is worked out between conceptually explicit, thematically posited knowledge and pre-conceptually inexplicit knowledge co-positd unthematically in the act. This knowledge of the act co-positd unthematically in every act is direct and inconvincible, but it is grasped explicitly only when, through reflexion, it is brought to concept, i.e. raised to knowledge fixed thematically and conceptually".

<sup>30</sup>See: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 同註 25, p.45; see also: O. Muck, *The Transcendental Method*, 同註 4, p.193.

人存在是所有問題的起點，意即：人存有和其知能，基本上是息息相關的，因此，才能形成自我意識或者意識為意識的在。然而，這並非說每個存有的知識都具同等的意義和深度；或者每種知識的存有都是一樣的真切。於是，以發問為出發點，不但要求存有和知識是個別的，並澄清其間密切相關的問題，同時也警告它們之間的誤解，如觀念論的泛神論。即當人發問，因為他該提問題，這事實顯示他是有限的精神<sup>31</sup>。

### 三、拉內神學的超驗人學方法

在問與答的過程中，人的理性主動（*intellectus agens*），但人自己不能定為自己的對象，因為自省時，人視己為一個他者。這奇妙的知識現象，有不少人用不同的說法來闡明，如：人在陽光下不能躍過自己的影子（斐希德）；或人無法直接凝視自己的雙眸<sup>32</sup>.....等等。循著這思路反省並推廣之，拉內認為我們人的意識，在意向的領導下，沒有辦法認識並表達全盤的經驗。比如，我們用邏輯思考某對象時，並不視邏輯為問題（除非該錯誤被提出來，方才注意到），它只是思維的共存；或者亮光是人的眼睛能視物的共存，但當有足夠的光時，我們並不視之為顯題.....等。綜觀之，拉內認為人在反省時所認知的經驗，並不等於經驗自己，而它總是比認知富含更多。

從知識的結構來看，發問的兩個主要成因，即發問的行動（*Noesis Frage*）和所問的問題（*Noema*），皆包含更廣泛的向度，即往前找的發問行動（*Vorgreifen*），和已知的顯然或

<sup>31</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes*, *ibid.*, pp.65 f.

<sup>32</sup> vgl. D. Carr, "Zum Problem des Nichtempirischen Ich", in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32(1978)163~183; see also : Vu Kim Chinh, *Von Transzendentaler Geltung zu Intersubjektivität* (Innsbruck, 1979), pp.195~204.

隱藏的視野（Vor-Wissen）。拉內用不同的方式、說法來表達這個立場，如含蓋、共同被認知（co-known）、共同放下（co-posit）.....。如此，所意識到的行動、對象，事實上與無意識的共同者有意想不到的密切關聯。

當我們討論人是在世界中的精神時，已提及物質和精神的互動與合一，也是「形上學」（meta-physics）的形成和與其它學科問題的關聯性。以神學觀點，這問題乃為「自然和恩寵」，「哲學與神學」，「日常生活中的經驗與奧秘相遇」，「人自律與他律」，「基督徒以及匿名基督徒」.....等等的問題。

這兒我們注意到上面未曾說明的範疇的消極面：範疇的表達能限定，甚至阻擋超越的活動。超越是超驗活動，是人開放的根源，是天主自己：「當『存有者』（das Sein）（任何一種方式都可能）顯現自己，它就使認識超越視野成為可能。<sup>33</sup>」總之，天主不是整體的現實，而是每一個現實所依靠的根源。

#### 四、拉內人觀神學方法的反省

##### 1. 信仰的落實

作神學是立基於事實對信仰所提出的問題，因此，其方法的第一步驟乃是認識問題的眞象。於是，拉內追隨梵二大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*，簡稱GS）的精神，強調今日的信仰乃是落實的行動：信仰要求信徒肩負

<sup>33</sup> P. Overhage & K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*，同註 28，p.74；see also：K. Rahner & R. Darlap (hg.), *Sacramentum Mundi*, 4 Bde (Freiburg：Herder, 1967~69), Bd. II, pp.192 f: “Die Transzendenz (ist) immer in einem in allen ihren ‘Dimensionen’ zu verstehen：Transzendenz zurück in den entzogenen Anfang, Transzendenz auf die ursprünglich eine ‘Summe’ möglicher Gegenstände der Erkenntnis...Transzendenz der personalen Interkommunikation über das einzelne konkrete Du hinaus, das, für sich allein verstanden, immer Verheissung bleibt, nicht aber absolute Erfüllung gewähren kann”.

起對文化、社會和歷史的責任，祈使人人能分享人的尊嚴、社會正義和幸福。

因超越方法應從範疇性開始，故可採擷任何社會學、心理學.....等等的方法和其研究成果，甚且能自更基本的出發點：「發問」著手。

總之，因為信仰不應封閉在一個固定的文化或社會型態中，所以它能、也該落實在一個具體的文化、社會裡，作「光」作「鹽」，好成為「體驗到天主的愛和正義的證據。<sup>34</sup>」

## 2. 奧秘的體驗

為信仰作證的生活或工作，首先必須肯定自己的信仰。依上述魯塞洛的見解，人需要一付明亮的「信仰眼睛」，方能看清，並能分辨「是」「非」。拉內稱之為「直接體驗到天主自己」，或者他套用依納爵的說法：「我碰觸到天主，親身體驗到祂。那時，我已能分辨出天主自己和其它以言、行所指出的天主。<sup>35</sup>」

這乃是每位，尤其是明日的基督徒需要具有的「神秘經驗」。當一位神學家要作好見證，理所當然地，也必須有某種程度的這種體驗，否則他怎能看清信仰之事；更重要的是：判

---

<sup>34</sup> “It is strange that we christians who must take the radical risk of hope in an absolute future should have acquired the reputation, among others as well as among ourselves, that our principle virtue is the will to preserve the existing order. In fact, however, the christians as the pilgrim people of God have been given the absolute command to hope, and this includes that they must always abandon also fossilized social structures” (K. Rahner, “Faith and Culture”, it was originally part of a radio broadcast on Southwest German Radio, June 11, 1967, see : G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner : Theologian of the Graced Search for Meaning* (Minneapolis : Fortress Press, 1992), p.305.

<sup>35</sup> K. Rahner. *Das Alte neu sagen : Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute* (Freiburg, u. a. : Kerle, 1982), p.10.

斷正確並教導他人認出之。

職是之故，我們可以了解，何以拉內認為他的神學研究是為了「牧靈」和「宣道」。因此，我們可以，也該採用不同的方式，以幫助接近奧秘的經驗，並尊重之。

然而，最核心的是「天主自己」，和祂所啓示的降生成人、死而復活的耶穌基督<sup>36</sup>。

### 3. 從未來看方法的意義

按照普齊瓦拉的存有者的類比能解答對立兩極的張力，使之成為解決人生邁向無限的問題。人生沒有比「生與死」更富含張力的對立，拉內遂採該辯證法來研究「死亡」，將人的死亡與末世的復活連結。他強調：無論死亡如何地令人悲傷、殘暴，都不能毀滅獨立的人格和其自我意識。因著信仰的活力讓我們認知：連面臨死亡，人仍能看透肉身死亡的限度正是奔向天主奧秘新境界的肇始，因而人生充滿永恆的意義。

「在死亡的霎時，人格獨立不被湮滅，而被轉化到另一種存在的模樣。<sup>37</sup>」

事實上，死亡成為拉內神學一種極端富含張力的超越力量：人連在面臨身體的死亡，仍能懷抱希望去尋覓超越的滿足。而最最恐怖的死亡時刻，遂成為與天主接近的最重要時機，而它能影響人生的「基本抉擇」（*fundamental option*），因此，

---

<sup>36</sup> “Im übrigen : Studiert Marx, Freud und Einstein, sucht eine Theologie zu entwickeln, die Ohr und Herz der Menschen von heute finden kann; aber Ausgangspunkt und Ende einer Theologie, die auch heute noch den Mut zu echter Systematik haben kann, bleibt Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene als die siegreiche Selbstzusage des unbegreiflichen Gottes an die Welt, und nicht irgendeine geistige Mode, die heute kommt und morgen geht” (K. Rahner, *Das Alte neu sagen*, *ibid.*, pp.63 f.).

<sup>37</sup> Karl Rahner, *Foundation of Christian Faith : An Introduction to the Idea of Christianity* (N. Y. : Seabury, 1978), p.436.



它能成爲倫理選擇的動力<sup>38</sup>。

#### 4. 人的圓滿

拉內的超驗方法主要是尋找並肯定人所存在、所體驗、所有的知識.....等等的條件，無論自那一角度視之，譬如：造物主和受造者、有限和無限.....等等，超驗的條件都是「無可認知」、「無從把握」.....的天主奧秘，因而人所能接觸到的，包括經由啓示，均爲渺茫不全的天主面貌。於是，我們可明瞭何以信仰所啓示的某些真理被理性認爲是荒謬的（*absurdum*），或更好說是「奧秘」的。

如此，當神學家以現世生活的人，爲信仰反省的出發點時，他逐漸被引領走向使一切發生的源頭，所有存在的根由，那麼，他被帶回到奧秘（*reducio in Mysterium*），故神學也可稱爲「奧秘的科學」（*science of mystery*），而超驗的方法就是以現實爲起點，辨識出人的種種可超越其限度，包含好像彼此矛盾的現象，諸如：「生與死」、「幸福與痛苦」.....，然能合一、包容一切的，正是天主愛的奧秘<sup>39</sup>。

---

<sup>38</sup> “Death may certainly be conceived as a positive event of life, as the triumph of absolute life in the dimension of the finiteness of the human person, a triumph which demonstrates that once more, even in the seeming absurdity of the person’s death, God and God’s eternal life are victorious” (P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner in Dialogue* (N. Y. : Crossroad, 1986), p.247).

<sup>39</sup> “We must really and effectively practice theology on the basis of a *reducio in mysterium* in terms of its material content and of the actual concrete circumstances in which we practice it. We must genuinely, effectively, and radically realize the incommensurability of our own theological formulations, a point which in itself is self-evident” (Karl Rahner, *T.I.* vol.9, p.113).

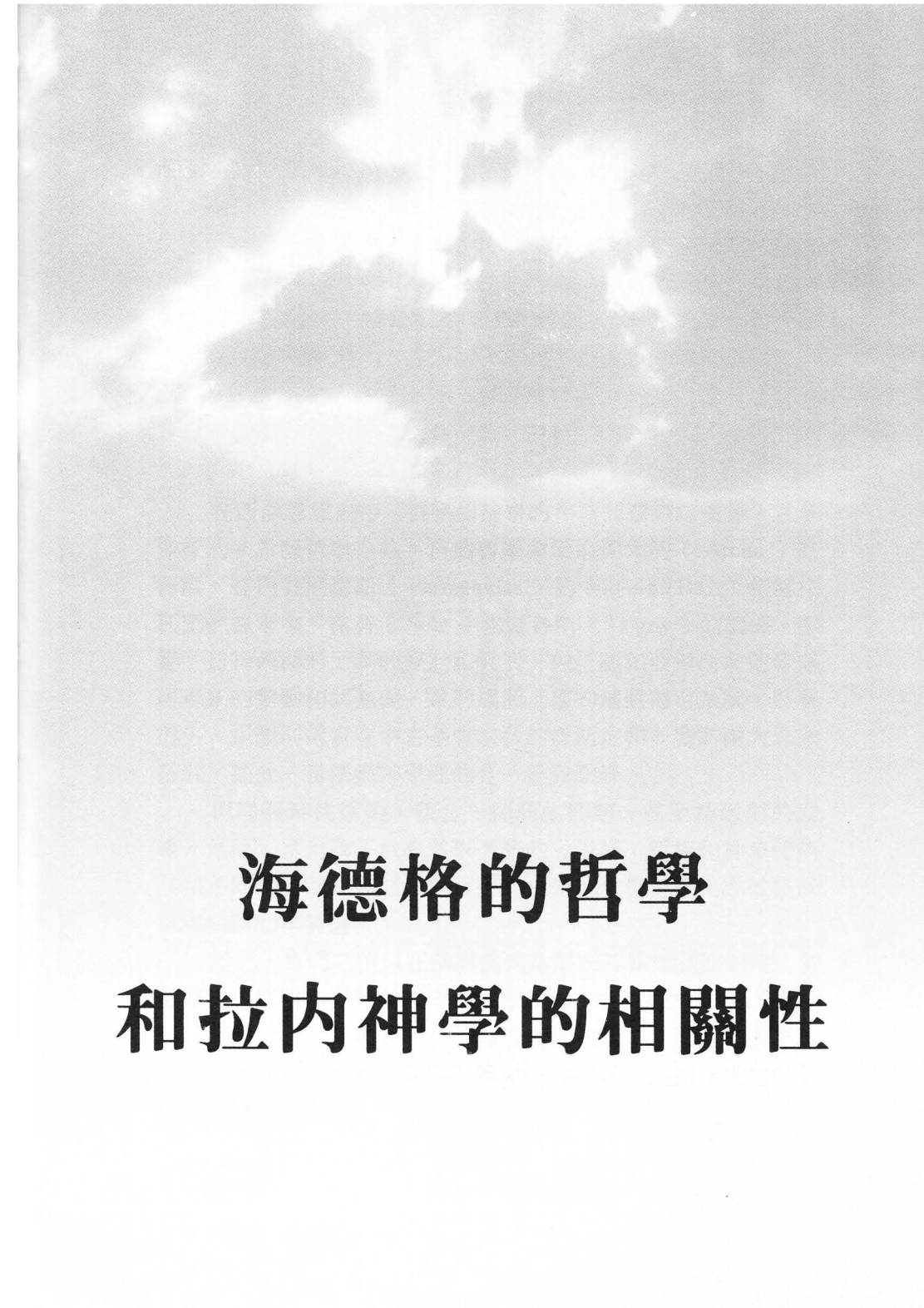
## 結 語

拉內的方法就是超驗的方法，是主體理解與已知的對象間之關係，使該對象引發可能的存有為超驗的問題對象，這是每個可能知識的先天條件。這超驗性的基礎是人，因為人是向所謂的奧秘開放，使得每種經驗都能包含其內，因此均能超越它們：任何人對所有向度開放時，他就與超越的奧秘會晤。

如此，拉內的超驗方法「沒有內容」。因為其內容是不定的，故連人在反省中所認出的對象，也不是經驗自己；而反省的內容總是次要的，比原事實少了許多，比如：人反省「愛」是什麼，但它不是愛的經歷本身；或人按邏輯思考某對象，但並不視邏輯為思考對象。這能陳明何以拉內將對天主的經驗和有關天主的經驗截然分開，而有關天主是人開放的行為，它使一個有限的題目成為超越的步驟。

這樣的思考突破一般所謂的「無神論」：當一個人提到「神」，但如果該「字眼」對事實毫無意義，他就陷於無神的危險；然而，若一個人反對「神」卻因而引發尋找「真神」，他乃是匿名的信仰者。

總之，超驗人學的方法使形成的知識和經驗成為問題，成為邁向絕對奧秘的判斷。



**海德格的哲學  
和拉內神學的相關性**

## 小 引

在西洋思想史中，哲學和神學的相關問題錯綜複雜，且是多樣的。希臘哲學自始，自然哲學家便追溯太初（Arche）的行蹤。在巴美尼德斯（Parmenides，約540~480 B.C.）和赫拉利圖的思考中，存有（Sein）和邏各斯（Logos）的關係，影響了日後西洋形上學的探討和發展。柏拉圖和亞里斯多德皆處理現象的變動和其基礎，遂形成形上學的兩個穩定系統，而其衍生、蛻變則落實在中古基督宗教的奧斯定和多瑪斯兩大思想系統。如此，哲學與神學間的合一達致顛峰。

但從新時代肇始，該合一卻萌生問題，甚至持敵對的立場。然而，當哲學不放棄其形上學的思考時，哲學和神學便能凸顯不同的面貌；甚至激烈反對形上學的實證哲學，亦被指認呈現相似的本質論。

於此，我們之所以在探討當代哲學和神學相關問題時，會選擇以海德格的哲學和拉內的神學為例的首要理由，是二者間最易闡明當代哲學和神學有不容否認的相關性。而且兩者都深具代表性：哲學家海氏如何了解哲一神問題，而神學家拉內怎樣處理神一哲關係。

其次，選海氏和拉氏為討論的範例，亦能澄清兩位思想家之間的關係。一般來說，拉內被列為海氏最親近的學生之一，可是，根據最新考據的資料顯示，拉內去夫來堡（Freiburg）聽課時，恰是海氏極力反對基督宗教的時期。每逢有人，如羅培爾斯（L. Roberts）將拉內納入海德格學派，拉內則反唇道：「也許羅培爾斯博士太高估他（海氏）的影響罷！」<sup>1</sup>有回電視訪問，拉內說明海德格與其思想的關係：

「他的確徹底教導我們：整體和個別中，我們可以並應該找出不可消弭的奧秘。這奧秘確實宰制並支配我們的存在，甚至連我們不容易用詞言明之際。」<sup>2</sup>

本文主要處理哲一神關係，而海氏及拉氏的核心思想都面對這樣的「奧秘」，只是以殊異的方式表達罷了，可謂殊途同歸。那麼，其表達如何？之間的關係又為何？

## 壹、海德格論哲學和神學相關問題

### 一、背景

最近研究海氏的哲學家，皆著眼於發掘其早期思想的重要性<sup>3</sup>。其結果不但說明海氏的轉折階段，更重要的是指出海氏哲

<sup>1</sup> L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner, Foreword* (N. Y. : Herder, 1967), p.viii ; 許多作者提到拉內 75 歲生日時的電視訪問：“Even among such people, I would not really say that I have met the great master to whom alone, in one way or another, I was bound in blazing discipleship” (L. J. O’Donovan, “Living into Mystery”, in *America*, 140(1979)9, p.178)；然而也有些學者認為：將拉內列為海德格最親密的學生是理所當然的，參考：T. Sheehan, *Rahner : The Philosophical Foundations* (Athens : Ohio Univ Press, 1985); J. MacQuarrie, *Heidegger and Christianity* (London : SCM Press, 1994), p.6.

<sup>2</sup> R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger and Christianity* (London : SCM Press, 1994), p.6.

<sup>3</sup> J. Van Buren, *The Young Heidegger : Rumor of the Hidden King*

學合一的根據。他於 1954 年出版的 *Vorträge und Aufsätze* (《演講和文章集》) 的前言寫道：「多樣的思路雖已然過去，但還繼續來臨，伺機使思想者行走之」。這已過去仍不斷要返回思想的基礎是存有的可問問題 (Seins Fragen)，而該問題，隨著高達美 (Hans-Georg Gadamer, 1900~ ) 的解讀，自始就是神學性的問題<sup>4</sup>。

海氏出生的家庭及其成長背景，可謂天主教的保守環境，它位於 Messkirche，隸屬南德的巴登 (Baden) 鎮，首都夫來堡 (Freiburg) 是大學城亦是天主教總主教的座堂。

年輕時的海氏既聰明又熱心，胸懷聖職人員的理想。他從 1909 年開始研讀神學，卻對哲學情有獨鍾。奧德 (H. Ott) 根據最古老的資料得悉，海氏於 1910~12 年代在 *Der Akademiker* (《學院者》) 雜誌發表了反對現代主義 (Modernismus) 極其保守的文章。而其博士論文和取得教授資格的研究 (habilitation) 皆關注中古思想。

他曾冀望在基督宗教哲學系任職教授。然而，1916 年發生的事件卻首度引發他重大的轉變，即他錯失了夢寐的教職，夫來堡 (Freiburg) 的哲學系由胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859~1938) 拔得頭籌；同年他和基督教的貝翠女士 (Elfried Petri) 締結連理。這蛻變顯示於 1917 年，他給一位年輕神父

---

(Bloomington : Indiana Univ. Press, 1994); T. Kiesel & J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start : Essays in His Earliest Thought* (Albany : State Univ. N. Y. Press, 1994); J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington : Indiana Univ. Press, 1993).

<sup>4</sup> H. G. Gadamer, "Die Marburge Theologie", in Gadamer, *Neuere Philosophie I : Hegel, Husserl, Heidegger* (Gesammelte Werke, vol.3) (Tubingen : Mohr, 1987), pp.197 ff.; see: J. D. Caputo, "Heidegger and Theology", in C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1993), pp.270~288.

古雷普斯（ E. Krebs ）教授所寫的：

「按照知識論的直觀，加以歷史資料的理論，顯然天主教主義的系統（ Das System des Katholizismus ）有問題，令我無法接受；然而它並非基督宗教的（ Das Christentum ）、亦非形上學的問題。<sup>5</sup>」

海氏的信仰生活，從保守的信仰邁入自由的基督信仰，這樣的轉變，或多或少受到胡塞爾對信仰和哲學之間的觀點。

就胡塞爾的哲學，即現象學而言，思考的出發點應該完全不可有成見，不能受任何權威所左右，也不能事先接受任何的假定。信仰自不例外。在現象學的方法上，應該將所有的都括弧起來（ epoche ）方能直接觸及事實本身（ zu den Sachen selbst ）。胡塞爾雖是路德教派，但其哲學從未提及信仰，也不允許宗教思想滲入他的哲學思考，他有如數學家般的思考，力圖保持哲學思考的中立<sup>6</sup>。

另一方面，當胡塞爾逐漸認識海德格，欣賞他的思考能力，並任他為助教時，認清海氏信仰的極大蛻變。雖然胡塞爾認為這是海氏的私事，然而，在與奧多（ R. Otto ）通信時，仍喜不自禁地表達：當認出海氏變成「自由的基督徒」和「非信理」（ undogmatisch ）的信仰者時，他深感欣慰；但在該信函的結尾，胡塞爾又恢復他一貫的哲學立場，即對任何宗教都持中立的態度。

事實的表象雖如此，但海氏的宗教觀是否能那麼簡單地予以論斷呢？當海氏表白不能認同天主教的（思考）系統時，他並非否定它，反而希望能和天主教人士攜手合作，以明瞭並評

---

<sup>5</sup> H. Ott, *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt : Campus, 1992), pp.106 f.

<sup>6</sup> *ibid.*, pp.116 ff.

估中古時代的貢獻和影響。因此，他認為天主教的想法亦即歷史的看法，是史料，故應受到重視。

當海氏從基督教的路德派走向「不可知論」的宗教性時，在晚年仍對 *Spiegel*（《鏡子》）周刊的「最後」訪問<sup>7</sup>說道：「只有一位神才能拯救我們（ Nur noch ein Gott kann uns retten ）。」這句話也成為該訪問的標題。

海氏的同鄉衛爾德（ B. Welte ）於海氏的天主教殯葬禮儀中講道，一針見血點出海氏生活的重要性：「他是尋覓者」，這正是海德格一生的思考；「他是尋獲者」，這是他死亡的奧秘訊息。那麼，究竟海氏的神為何？與其一生的思考有何關係？

## 二、海德格論哲學及神學的問題

海氏首先尋找說明哲學和神學相關的恰當方法，即兩者如何追問「存有者」（ Sein ）的來源和其展顯的意義。每個詢問都含有其具體狀況（ was ）和其存有性（ dass ）的向度，因而形成活動的知識。於是，所有的問題都包括問及的東西（ Befragtes ）和在問答中所引發的更深、更廣的主題（ Erfragtes ）<sup>8</sup>。

### 1. 基本哲學架構

詢問的結構（ Fragen- Befragtes; Fraglichkeit- Fragbarkeit ）反應出胡塞爾的知識結構：認識－被認識者（ Noesis- Noema ），但可以採用本體論成為「存在狀況」（ ontische ）和「存有本體論性」（ ontologische ）的互動的連貫（ ontische- ontologische

<sup>7</sup> “Nur noch ein Gott kann uns retten: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966”. in *Der Spiegel*, no.26, 31 May 1976, pp.193~219; vgl. J. MacQuarrie, *Heidegger and Christianity*, aaO., pp.94~108.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer, 1967), pp.5 ff.



Beziehung)。當該結構置於「在此存有」的分析中，且強調在時間性之下，乃成爲「實在體驗」(existentiell)和「實存」(existential)連合的結構。

換言之，當我們對「存有者」(Sein)發問，所提出的問題就落在某種存有者的存在樣式(Seins Modi)，而這被問及的事情可在歷史知識中觸及關聯，如此該問題在歷史資料中能有若干的答案，或再度引發出更多的問題。這就是向存有者本身的開放，亦是對存有者的詢問(Seinsfragen)。在該詢問中，司空見慣的是常以存在狀態爲優先(ontischer Vorrang)；但當存有者自己成爲考察的主體時，優先地位就放在存有論(ontologischer Vorrang)。

海氏研究形上學史時，發現一個現象，即「存有者的遺忘」(Seinsvergessenheit)。這現象之所以發生，乃是當存有者尋找時，其答案落在存有現況，因而忘懷其根由。也許這引出更基本的問題：我們未正確了解人是「在此存有」(Dasein)究竟是什麼？於是，海氏說：「對存有的領悟本身就是在此存有的存有確定(Seins-verstaendnis ist selbst eine Seins-bestimmtheit des Daseins)。<sup>9</sup>」而在此，存有的本質在於他的生存。重視並解讀人生存的最終意義乃是哲學和神學都關切的。

海氏討論哲學與神學的相關，不涉及其「實際的狀況」(faktischer Zustand)，主要是兩種科學觀念構成的比較。上面所描述的哲學是有關存有者的詢問和領悟，它能包含一切的問題；神學在海氏的看法如同生物學、心理學、社會學.....等等，著重一個固定的範圍，因此被列爲「實證科學」(positive Wissenschaft)。海氏說明：

「一門科學的所有專題對象都以事情區域爲基礎，而

<sup>9</sup> ibid., p.12.

基本概念就是這一事情區域藉以事先得到領悟（這一領悟引導著一切實證探索）的那些規定。所以，只有同樣先行對事情區域本身作一番透徹研究，這些基本概念才能真正獲得證明和『根據』。<sup>10</sup>」

哲學作為科學區域的基本觀念，必須跑在所有科學形成的前頭（vorauslaufen）；但另一方面，每種科學的動作都是以邏各斯（Logos）為證明的依據，那麼，便與哲學息息相關。邏各斯（Logos）一向被解釋為：理性、判斷、概念、定義、根據、關聯……等；在海氏的詮釋中，它包括所有上述的含意成為「構詞法上的言談」（Apophantische Rede）的基本功能<sup>11</sup>。如此，哲學可涉及任何科學的領域，但不一定認同之。

論神學為一種實證科學的意思，是要指出其形式對象（formal object）和質料對象（material object）。對海氏早期的思想而言，神學的質料對象等於「基督信仰內涵」（Christenheit），即在歷史中所啓示的，並被接受為信仰生活的基督宗教觀。

基督信仰是某人在其「此存」活出具體的方式，即對落在歷史中的啓示者之體驗。神學是該發生（Ereignis）的反省，是對歷史科學的論釋，並賦予歷史性的知識。

綜觀之，神學研究是屬於歷史所發生的，即存在狀況的科學（ontische Wissenschaft）。

「神學的質料對象是有關歷史中所發生的信仰命題的歷史性，它所賦予的信仰存在。其形式對象是了解在歷

<sup>10</sup> ibid., p.10; 馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》（台北：桂冠，1990），15頁。

<sup>11</sup> ibid., p.32 f. 該言談一方面包含所有上述的意義，另一方面超越其領域，故也有否定的意義。

史中存在，並為信仰者所領受的該存有者的自我啓示。<sup>12</sup>」

如此，海氏的哲學確定神學為實證科學，它並不說明信仰是什麼，但明辨信仰的科學是什麼。

哲學和神學都觸及存有者的問題，都有陷於分不清其正確範圍的危機，因此，海氏先針對哲學問題提出「解構」（destruction），然後反省哲學和神學的關係。

在每個時代哲學都努力詢問有關存有者，但其答案一次次落在忘了自己的存有者（Seinsvergessenheit），而認同其時代所提供的存在現況。其實，存有被遺忘是有其歷史傳統的根據。譬如，某事件本身不被充分了解，如果成為傳統，那麼，該傳統一傳再傳，便脫離事實，以訛傳訛。確切地說，通傳的行動自己就將錯誤或缺點掩飾起來。這樣，傳統逐漸忘卻自己的源頭，越傳越落在迷途中：

「傳統把此在的歷史性連根拔除，竟至於此在還只對哲學活動的五花八門的類型、方向、觀點感到興趣，它靠這種興趣活動於最疏遠最陌生的諸種文化中，並試圖用這種興趣來掩藏自己的無根基狀態。<sup>13</sup>」

於是，海氏認為：哲學作為基本的本質論（Fundamental ontologic），其首要任務是「解構存有論歷史」。海氏解釋該任務為：「以存在問題為線索，把古代存在論傳下來的內容解構而為一些源始經驗。<sup>14</sup>」如此，解構的目的是把僵化的傳統先鬆動下來，然後尋找問題的源頭。在該解構的決心下，海氏反省哲學和神學相關的問題：哲學不但打破哲學和神學不均衡

---

<sup>12</sup> A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* (Freiburg/München: Karl Alber, 1974), p.54.

<sup>13</sup> 同註 8, p.21; 中文版, 同註 10, 31 頁。

<sup>14</sup> *ibid.*, p.22; 中文版, 32 頁。

的關係因而獲致自由，甚至認為哲學針對神學成為「非神」的哲學（atheistische Philosophie）<sup>15</sup>。

## 2. 「非神」的哲學思考

海氏認為神學是以信仰為出發點，因而回歸信仰才有意義，如此，神學離不開信仰生活。傳統的信理神學主張把形上學套在自己的思考體系中，形成哲學或自然神論。這樣的作法對海氏而言，兩者都發生誤差：對神學而言，當它越認同某種哲學和其系統時，越成為該哲學性，因而忽略其獨特的信仰；對哲學來說，當它和某一個時代的神學打成一片，遂流為神學的工具。

因此，海氏反對「基督宗教的哲學」之說法<sup>16</sup>；連過分理性化的神學也是神存在的威脅：「在那裡神學興盛，天主在那兒就開始逃之夭夭。<sup>17</sup>」費合爾（I. M. Feher）認為海氏反對

<sup>15</sup> Atheistische Philosophie 譯為「非神」而不為「無神」的理由是：海氏用 Atheistisch 或 Atheismus 不是用來否定神的存在，而是指出超越任何人對神的說法，包括神學的說法。參考：I. M. Feher, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1995) 189-228; O. Poggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/ München: Alber, 1992), pp.26 f., 111 f., 482 f.

<sup>16</sup> M. Heidegger, D. F. Krell (tr. & ed.), *Nietzsche* (N. Y. : Harper & Row, 1979), vol.II, p.132.; 「一種『基督徒的哲學』比四角圓的想法還要荒謬。四角與圓滲和到一起，畢竟還是一種空間構造，而基督信仰與哲學，實在毫不相干」（劉小楓譯，〈期待上帝的思—海德格與神學〉《哲學與文化》191（民79年），309頁）；see: M. Heidegger, W. Kaufmann (tr.), "The Way Back into the Ground of Metaphysics", in W. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevski to Sartre* (Cleveland : Meridian Books, 1956), pp.218 ff.

<sup>17</sup> M. Heidegger, "Hölderlins Hymne, 'Andenken'", *WS. 1941/42*, in C. Ochswadt (ed.), *Gesamtausgabe (=GA)*, vol.52, (Frankfurt: Klostermann, 1982), p.133; see : H. G. Gadamer, "Die Religiöse Dimension", in

基督宗教哲學系統的見解，反應在當代神學家奧普貝克（F. Oberbeck）的看法：「要尋找出在基督神學中的基督特性」。奧氏的立場是反對將信仰溶入知識論的神學，因為這樣，宗教的興趣就和其他的興趣混淆，使它疏離自己<sup>18</sup>。然而奧氏的神學和其他基督教神學家一樣，奠基於路德的看法：唯恩寵、唯信仰、唯聖經（*sola gratia, sola fides, sola scriptura*）。有關哲學、神學的關係，海氏屢次建議基督宗教重建一個非希臘哲學的神學<sup>19</sup>。

眾所周知，第二次大戰結束後，存在主義興盛起來，隨之主宰哲學界的潮流。那時沙特（Jean P. Sartre, 1905~1980）聲明是無神論者，並將海氏納入無神論存在主義的派別。這看法影響不少當代法國哲學史家的著作。

但另一方面，在許多研究海氏的宗教思想的作品中，不斷地發現海氏對宗教擁有濃厚的興緻<sup>20</sup>。的確，海氏在著名的 *Letter on Humanism*（《論人本主義的信函》）中，足夠清楚地否定這種簡化的排列和派別。然而又令人感到疑惑的是，近期出版的手稿和在其早期的授課中，出現「*a-theistisch*」或「*A-theismus*」的詞句。究竟該詞句在海氏的看法中有何意義？

*Gesammelte Werke*, vol.3 (Tübingen: Mohr, 1987), pp.313 f.

<sup>18</sup> See: F. Oberbeck, *Über die Christenheit unserer heutigen Theologie* (Leipzig, 1902), (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 2nd ed.), pp.25 ff.

<sup>19</sup> See: A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, pp.65~90.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in H. H. Gander (ed.), GA, vol.58, (Frankfurt: Klostermann, 1993), p.61 f.; see: A. Jäger, *Gott: Nochmals Martin Heidegger* (Tübingen: Mohr, 1978), esp. 84 f.; see also: R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).

海氏在 1921~22 年的講解中，有如下的重要說明：

「可詢問的不是宗教性的，然而也許真能首次引領決定宗教性的情況。就算我本人是哲學家，也能是宗教人士，在哲學思考中我不處理屬於宗教性的問題。『這就是一個藝術（的態度）』：思考哲學藉以本有的宗教性的意思是說，在哲學思考上、在有關世界行動中，而不是在宗教意識型態和幻想上，來擔負關於世界的事實和歷史的任務。

盡可能極端尋找的哲學——一個只依靠自己去尋覓可能的問題——原則上應該是非神的（a-theistisch）。由於該基本方向，哲學不可冒犯，也不敢默認能佔有神及有能力限定祂。越是如此極端的哲學，它越下定決心與神保持距離。換言之，就在離開祂的行動中，卻「與」祂萌生特別的困難。<sup>21</sup>」

原則上，非神論哲學是一個哲學思考的態度。它要哲學在面對任何題目、任何方向都有自由提出問題，而不致被限定的假設所約束，包括信神立場的權威。非神的哲學思考是解構傳統形上學的一個結果，將神和該思想系統分開，而不是反對神存在或與神對立。這樣的哲學是對神「敬而遠之」的態度，並非漠不關心地將神擱置一旁。相反地，不敢限定神的哲學還給神更寬闊的觀念，能蘊含人尚未發現的神的領域<sup>22</sup>。

<sup>21</sup> M. Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles", in W. Brocker & K. Brocker-Oltmanns(eds.), *GA*, vol.61, , aaO., p.197; see : T. Kiesel and J. Van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start*, aaO., part V : Aristotle, pp.195~227.

<sup>22</sup> M. Heidegger, "Nietzsche", in *GA*, vol.43, aaO., p.366.這早期非神的思想在討論尼采（F. Nietzsche）時，更顯露其無神的傾向，因為尼采將基督教與西洋道德打成一片，而這形上學的神被尼采宣告為：「上帝死了」。其根本的原因是：「一位必須讓人去證明其自身存

總而言之，海氏「非神」之詞句有特殊的含意，它並非否定神存在或主張唯物論的意思。當然非神論的哲學要保持其立場談何容易，實踐起來更難，因為會操心哲學在自由的同時，總是受到接近神的誘惑。要決心離開神的同時，免不了和祂有關的思考而「站」在祂面前。這的確與神有吊詭的關聯。這種哲學思考，海氏稱為「思考的誠心」（the piety of thinking）。其真象更能在「同一與差別」中表達出來。

同一律「A 是 A」是所有科學思想的法則。「是」說明存有 A 被認同為自己。被認同「作為」的意思，是在歷史中綜合的肯定。換言之，同一律表達一個具體狀況的存有者作為自己，因此，要求「多」中的基本「一」。在同一中存有者藉以思考成為「一」。存有者和思考是互屬（Zusammengehören），是必然而非「附加」。然而人認識存有者的真理為真理，是因為存有先存在而人向它開放，讓存有來碰觸。如此，彼此的相關真理就「發生」了。

### 3. 存有與「神」的討論

海氏以為人在認識真理中，存有者放下自己（sich absetzen）的同時，正是人在深淵中等待「跳」進去。其實，這跳躍的產生並不陌生，因為人和存有者（sein）在本質上已會晤，成了「在此存有（Da-sein）」。然而就在此跳躍中相互屬於發生了（zu-eignet）。這發生會是本真的屬（er-eignet），也會是差錯的認識（ver-eignet）。因此，發生視為發生，主要的意思是：在搖動的範圍上建造思考。

「在這種跳躍中，不僅問到了在場性得以被規定的那種時代的視野，而且存有是固定的在場這一公式連同它的

---

在的上帝，最終不過是一個說不上有神性的上帝，對這種上帝存在的證明其結果與濟神沒有二致」。

各種的變種都被了解為發生 ( Ereignis )。這樣，就可以看出如下的可能性：克服形而上學和普遍的技術以進入真理的更本源的發生。<sup>23</sup>」

與存有者跳躍的接觸是思想的事情 ( Sache des Denkens )，會引發爭論 ( Streit )。爭論不等於分裂、敵對 ( Zwietracht )，而更是在論戰中逼進解決問題的思路，即尋找思想的形成基礎及其發展，如康德在處理理性主義和經驗主義的討論後，提出超驗的條件。相似的，海氏在「同一和差別」與黑格爾的形上學商談中，提出「存在一神一論」 ( Onto-Theo-Logik ) 的看法。

首先，海氏認為黑氏的思想基礎是「唯有絕對精神是存有者，即永恒生命，又是自知的真理，包含所有的真理。<sup>24</sup>」於是，海氏強調：黑氏的思考非常清楚地具歷史性的思考，即在演變中形成的哲學思辯。因此，黑氏的思想既包括顯露發展的過程，又能從外在事故解放出來的純粹哲學因素<sup>25</sup>。

與黑氏思想相比，海氏認為他和黑氏都討論思考本身，且邁向完全同樣的方式。雖然他們都論及歷史中的重要想法，均重視每個階段的特性是存有彰顯的方式；但對認出存有者在這些過程中如何顯現出來，則兩人持不同的見解。為能簡單扼要分明兩思想家異同的觀點，海氏列出三個範圍：

---

<sup>23</sup> 奧托·珀格勒 ( O. Pöggler ) 著，宋祖良譯，《海德格爾的思想之路》 (台北：仰哲，1994)，159頁。

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Identity and Difference* (N. Y. : Harper & Row, 1969), p.108.

<sup>25</sup> *ibid.*, p.45: "For Hegel, the matter of thinking is : Being as thinking itself; and thinking comes to itself only in the process of its speculative development, thus running through stages of the variously developed, and hence of necessity previously undeveloped, forms".



(1) 有關思考的事情 ( Sache des Denkens )

對黑氏而言，存有者 ( Sein ) 是有關存在諸狀況可思及的絕對觀念。而海氏認為存有者與存在諸狀況是差別的 ( Differenz )。

(2) 有關與歷史思想交談之準則 ( Massstäbe für das Gespräch )

黑氏溶入過去哲學所提供的思想範圍，及其相互矛盾的衝力，作為歷史辯證發展的步驟，以建立自己的哲學系統。海氏雖然也考察傳統思想，但他不重視已經發生過、思考過的東西，反而認真解構之，並尋找未思考的本質。

(3) 有關交談的特性 ( Charakter des Gespräches )

黑氏主張揚棄 ( Aufheben ) 才是交談的特性，即它是絕對和相對的媒介。海氏卻認為回跳深淵 ( Ab-grund ) 才是有決定性的行動<sup>26</sup>。

「回跳」 ( Schritt zurück ) 不是一個單純向後的步驟，而是在每個思想中邁向未顯然的思考方式，因此，是一個長遠的路程。這觀點正指出許多形上學傳統的缺失，它的結果就輕忽了存有者和諸狀況的差別。因為黑氏認定絕對觀念透過認同某個歷史階段顯現自己，則其絕對觀念亦只是其時代的絕對，即相對而已。

與諸存在狀況差別的存有者，是理解其存在的根據 ( Urgrund )，因此，尋求它的學科就是本質論 ( onto-logy )。在探討「形上學是什麼 ( what is metaphysics )」時，海氏最後提出的基本思考問題：「為什麼存有物存在著而不更是無呢？」也許海氏創造的詞語「Onto-Theo-Logik」暗示其答案。如果將 Onto 等於 Physik 的話，那麼 Theo-Logik 就能幫助了解本質

---

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Identity and Difference*, aaO., pp.112~115.

的問題；也就是說「Theo」是屬於 meta 的領域，即是顯現的根據，又是隸屬緘默的範圍。緘默不是完全虛無的沉默，而是等候與人相遇的來臨，即存有者喚起人思想的時刻<sup>27</sup>。「存在一神一論」是形上學的結構，是最值得思考的形上學<sup>28</sup>。

神如何進入哲學？這個讓人興奮的問題，驅使我們在歷史中發現神的蹤影。海氏認為當思想形成，當哲學被光照認出封閉的困境因而走出來時，「神」就臨在。「神」的臨在是差別的，難怪人採用不同的觀念來表達之，如「太初」（Arche）、「萬有的第一個原因」（prima causa）、「自己的原因」（causa sui）、「絕對的精神」（Absoluter Geist）……等等。

「形上學的表象之所以能有此視覺之見，乃由於存有的光明。這光明自身，也就是思維所經驗為光的東西，卻並不曾進入形上思維的範圍中，因為形上學總只就存有者的角度來表徵存有者。在這一種景觀之內，形上思維當然要探究存有者存在著的來源和這光明的創作者。<sup>29</sup>」

總之，哲學思想擬似一棵茂盛的樹，形上學被視為樹根，且被植根於「神」的基礎上，並自此獲取養份。

另一方面，海氏再三肯定上述的「神」不能與歷史中的神混為一談，否則祂又被遺忘了，或者更糟，將自己的想法如尼采把超人當作其上帝。對於前者，海氏提供「解構」的看法，對後者，他反對的理由是：

「人自始至終無法將自己置於上帝位置上，因為人的

<sup>27</sup> See: M. Heidegger, "What is Metaphysics", p.112 f.; "Letter on Humanism", p.218 f., in D. Farrellkroll (ed.), *Basic Writings* (N. Y.: Harper & Row, 1977).

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Identity and Difference*, aaO., pp.121 f.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *The Way Back into the Ground of Metaphysics*, aaO., p.207.

本質絲毫不能延伸到屬於上帝本質領域。<sup>30</sup>」

總而言之，海氏對哲學—神學的相關問題，能以 1951 年在蘇黎士（Zürich/ Switzerland）的研討會上，所發表充滿張力的看法為典範：

「我將永不嘗試去思索上帝的顯露，我認為存有一點也不能被想成爲基礎和上帝的顯露—無論如何，上帝的經驗和祂的開顯（只要它是藉由人被會遇）發生在存有的向度中。<sup>31</sup>」

## 貳、拉內的神學與哲學相關的討論

拉內的思想所關注的，最重要的不是真理的默觀，而是人對真理的體驗和其救恩的神學。人是所有問題的出發點和其限度的超越，因爲，人本身是一個不能全然論斷的問題，總富含更多的問題<sup>32</sup>。在這以人爲基本的思考方向，試問拉內既是哲學家又是神學家，那麼，他對哲學—神學相關的問題有何遠見？

### 1. 哲學—神學：獨立與互動

多瑪斯是第一位清楚地肯定哲學是一門獨立的學科，而拉內步武多瑪斯後塵，認爲神學從其本性來看，願意人爲了明瞭自己、對自己負責，應擁有獨立和自由。如此，神學應當也切願哲學本身獨立自主<sup>33</sup>。至於哲學和神學相關問題的討論，並

---

<sup>30</sup> M. Heidegger, *The Question Concerning Technology, and other Essays* (N. Y. : Harper & Row, 1977), p.100.

<sup>31</sup> J. Puthenpurackal, *Heidegger through Authentic Totality to Total Authenticity* (Louvain : Louvain University Press, 1987), p.261.

<sup>32</sup> P. Granfield, *Theologians at Work* (N. Y. : MacMillan, 1967), pp.43 f; see also : K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg : Herder, 1974).

<sup>33</sup> K. Rahner, "Philosophy and Theology", in *T.I.*, vol.13, D. Bourke (tr.) (London : Darton, Longman & Todd, 1975), p.77; see: G. Ebeling,

非要刻意不惜代價達成和睦的相容，主要是視之為舉足輕重的問題，即當神學反省啓示時，若懷疑哲學家在此是否還有立足的餘地，隨即放棄討論。因此，需針對兩者的關係，其差異和相同之處，乃當務之急。

無庸置疑，哲學和神學被認定為兩門學科。從歷史的角度視之，哲學已立足於此，人人都可以學習：何以知道？如何採用之？哲學是人的智慧，與人不能截然分開，因此，拉內甚至認為連挖馬鈴薯的農夫之輩也不能跳脫哲學問題<sup>34</sup>。這樣，哲學在時間內所發生的啓示之前已存在，或某人在接受啓示之前已持某種哲學立場。如此，哲學和神學看起來素不相往來，甚而全然陌生。於是，有人將它們連結，彷彿試圖彼此能否建立關係。

## 2. 自然與恩寵的關係

事實上，兩者的關係真的為何？在神學上，了解它們的關係，有如人對本性（nature）和恩寵（grace）關係的了然。換言之，本性是人存在，且確實是這樣的存在；恩寵不是一樣東西，而是人精神上的特殊條件<sup>35</sup>。與本性有別的恩寵：是上帝自我的絕對通傳給某人，而這人要了然，需要意識到並自由地接受或棄絕之，但基本上該恩惠是上帝白白地施予。於是，神恩的圓滿也該是人本性的圓滿。這樣，人的本性是每一個具體恩寵的內在時刻，就如潛能是實現的潛能，而實現是潛能的實現，兩者之於存在具有相互融合，致使存在作為存在。

在此將它應用在神、哲學相關的主題上，拉內說道：

「上帝要哲學的真理，正因為祂要自我啓示的真理，

---

“Theologie und Philosophie”, in K. Gollidy(ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen : Mohr, 1962), Bd. 6, pp.782-830.

<sup>34</sup> R. Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta : John Knox, 1982), p.19.

<sup>35</sup> K. Rahner, “Philosophy and Theology”, in *T.I.*, vol.6, aaO., pp.72 f.

即絕對永福的真理，亦即以吾人的看法能接近的上帝自己，而非處於絕對不可思議的距離。<sup>36</sup>」

如此，哲學和神學的真理非兩個真理，而是導入絕對真理的不同時刻（moments），本身是互為融通的。

當一位哲學家體驗到上帝就是不依功勞，仍愛戴、施恩的上帝之自我顯現，他能肯定並接受啓示為恩典。如此，啓示不是精神本性和人自我了解所假設的附加物，而更是啓示自己假定精神本性為必要條件，並讓它自由接受（或棄絕）啓示，好為啓示所顯示。這樣，恩寵是上帝自由地自我通傳，是愛的行為；但這唯獨自了解的人，認同自我和對方者，才能接受或棄絕之。

因此，自由的哲學思考的空間是必要的條件。當救恩普遍賜予全人類，即上帝主動、自由、無條件的分施，人有自由決定接受歷史中所啓示的信仰與否。於是，拉內說道：「事實上，作為一位哲學家，其思考先天上總受到神學傾向的支配，即基於超越的認定使他邁向上帝的直接臨在。<sup>37</sup>」

依上所述，一方面肯定哲學的獨立性，另一方面人在超越的條件中先天地朝向絕對者。究竟如何理解？在此，我們要討論拉內對哲學的理解，以及在神學中對哲學思考的課題。

哲學是在歷史中形成的思想系統，為其時代條件和前提所限定，它能成為哲學思考的資料，因此，也能是神學中哲學思維的對話材料。拉內特別提出當代數位反對上述立場的哲學家，如馬克斯（Karl Marx，1818~1883）、尼采（Friedrich W. Nietzsche，1844~1900）、海德格和沙特等例子<sup>38</sup>。

<sup>36</sup>ibid., p.75; see : K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg : Herder, 1977), pp.35~88.

<sup>37</sup>K. Rahner, "Philosophy and Theology", in *T.I.*, vol.13, p.63.

<sup>38</sup>K. Rahner, "Philosophy and Philosophising in Theology", in *T.I.*, vol.9,

拉內主張哲學思考是針對事實（reality）反省的過程。如此，它不能排除任何事實於其外，或先天與它疏離。於是，對拉內來說，在神學中應該存有哲學思維是理所當然的。

首先，他說明在神學中的哲學思考為：

「是關於教會所宣講的，天主在基督內的啓示之思想行動，包括所有理性方式和方法的運用，它涉及每個信仰行為和內容，使人能體驗、發問和知曉。<sup>39</sup>」

再者，拉內進一步地說明：該哲學思考並不預設、默認一個已完備的哲學系統，然後才應用在神學上。因為拉內認為今日沒有一個完善的，能滿足神學的諸多需要。就以傳統的新士林哲學而言，當該哲學成為既有的觀念和諸多系統時，它無法相應的準備對應，何況提出正確的答案，更何況神學在自己的思考中碰到那麼多向度的問題和需求。

在神學中的哲學思考，面臨著二個基本問題：信理的實證主義（dogmatic positivism）和聖經的基要主義（biblicism）。這兩者的共同點是，未周全地批評自然律的傳統觀點，並忽略觀念形成中的歷史性<sup>40</sup>。他們不夠重視人的特有地位；當人投入神學思考時，必須以全部的理智和靈修存在，來開放交談。於是，在神學中的哲學思考，一方面是「根源的思想，極端的詢問和誠實的對質」；同時另一方面，它並不等於對生活投入毫無關係的學術好奇，而是單純運用信仰資料作為自己思維的對象而已。

如此，這樣的思考並不排除任何思想：它不僅重視或接受

p.47.

<sup>39</sup>同上；see：A. Raffelt & K. Rahner, "Anthropologie und Theologie", in F. Böckle, u.a. (eds.), *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft* (=CGMG), (Freiburg：Herder, 1981), vol.24, pp.8~55.

<sup>40</sup>K. Rahner, *Philosophy and Philosophising in Theology*; *ibid.*, pp.64 ff.

信仰者的思想，而且也關注那些嚴厲提出問題，甚至對質的懷疑者，包括無神論者。該思考的態度有其深度的理由：跟隨上帝的旨意：

「按照上帝願意普世得救，因此，這自我通傳（的恩寵）在任何時、地都可能發生——最起碼是以一個對人自由召喚的方式——連教會傳統真正宣告明顯相遇（confrontation）之前亦能發生。<sup>41</sup>」

### 3. 神：沉思之迷，信仰之福

緊接著，我們需詳加討論哲—神學重要的問題之一：了解神存在的問題。在此，拉內首先詮釋多瑪斯的看法，而後重建今日的說法。

拉內認為在天主教神學的傳統中，天主的「隱藏」（hidden）觀念比「無法理解」（incomprehensibility）的觀念少見得多。或許從形上學的觀點來看，「隱藏」的天主只能透過啓示才能顯露出來，而「無法理解」比較強調有限理性的受造物無法完全理解天主的絕對性。總之，這兩種說法都肯定天主是自由、主動、隨時隨地向世界顯示自己，是天主根本的奧秘。連世人在享見天主的榮福直觀中（beatific vision），天主仍無法完全被理解的，這是人的奧秘。問題是：吾人如何知曉無法理解的天主存在？

有關天主無法理解的理由，乃基於天主的無限和人的有限，它絕對不成比率。因此，連人被提拔享有榮福直觀時，自我通傳的天主和有限的人依然故我。於是，天主無法理解並非哲學的，而是更深的層面，是人的問題，因此，連在聖經中的

---

<sup>41</sup> *ibid.*, p.50; see : K. Rahner, "Atheism and Implicit Christianity", in *T.L.*, vol.9, pp.145~164; cf. K. Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and Grace", in *T.L.*, vol.1, pp.297~317; "Nature and Grace", in *T.L.*, vol.4, pp.165~188.

啓示或宣道的教會傳承中，這說法仍然存在著。當然，了解天主有不同的程度。這是依天主光照的方式和程度而定。天主無法理解，只在天主自己光照時才能如此知曉。

換言之，多瑪斯嘗試融合奧斯定的光照說和亞里斯多德的形上學。這樣，多瑪斯試圖將神性存在（divine being），即存有為存有自己形成神的真實本質（real essence of God），與有限存在連貫起來：存有和本質是分別的（distinct）；有限的本質指出並確定該存在以何方式、在何程度下分受神的絕對，即其神性。如此說來，對這光照的形上學的理解，即恩寵，是天主自我通傳和人受榮福光輝時被提拔的關係。

這關係一方面是創造者和受造物的，另一方面是聖神所分享的光照。創造神學肯定所有的受造物都是上帝受造的恩寵（created grace），是有等級的分受（participation）。而聖神的神學是另一種恩寵的闡釋，是非受造的恩寵（non-created grace）。兩種恩寵雖然都來自天主，但後者是前者的圓滿，亦即後者只能在前者此必備條件中才能認知和被接受。換言之，能「發生」人與天主會遇有如實現和潛能，是在天主主動及人接受，彼此互動的配合，使得會晤得以發生<sup>42</sup>。

#### 4. 哲學—神學的人觀

在上述中，拉內再三強調：多瑪斯論天主無可理解的說法

---

<sup>42</sup> K. Rahner, "An Investigation of the Incomprehensibility of God in St. Thomas Aquinas", in *T.I.*, vol.16, pp.249 f.; K. Rahner, "The Hiddenness of God", *ibid.*, pp.227~243; K. Rahner, "The Incomprehensibility of God", in *The Journal of Religion* 58 (1978) 114 f.; see : H. Ott, "Does the Notion of 'Mystery' - As Another Name for God - Provide a basis for a Dialogical Encounter between the Religions?" in F. Sontag & M. D. Bryant (eds.), *God : The Contemporary Discussion* (N. Y. : Sharm Press, 1982), pp.5~18; H. Zahrnt, "Auf der Suche nach dem Unfassbaren Gott", in *CGMG*, aaO. vol.37, pp.15~28.



總不脫離人是有限的觀點，即人經驗天主的表達。於是，「無法理解」常用來述說天主的一個特質（quality）。這天主的特質亦是人稱呼天主的屬性之一。該說法在多瑪斯的思想中，無論是神學或者形上學的人類學，都居舉足輕重的地位。的確，在 *Contra Gentiles*（《護教大全》）中，多瑪斯視之為人學的基本題目，而在 *Summa Theologica*（《神學大全》）則述說之為天主的重要屬性之一。

拉內認為如果有人忽略該說法對基督宗教人學的意義，那麼，他就該忍受人有限的無奈。結果，他不能明白「天主不能理解」以及它更深的意義—即面對終極他更能了解自己，但如果他明瞭此深意，則該「無奈」將變成積極的態度，能引發他去追求任何的知識。

「如果一個人思想的綜合（synthesis），總是，並且不能避免地將一個具體的『實件』（what）聯及『存物』（something），那麼，在述詞命題的連貫點上，當肯定『是』自己（Esse itself），無論如何同時肯定尚未明瞭，因此，對天主無法了解就在當下發揮作用。<sup>43</sup>」

這是所謂的 *retorsion* 方法的作用，即實踐（actus exercitus）證明自己，並保護自己，以反對否定它的說法。這是人超越的體驗，它穿透人所有的層面和向度，因為它是人的 *Ek-sistenz* 的本質。也許在無意識的行動中，它是未顯題的（unthematic）；當它在思考中變成顯題，這超越（*excessus*）的根源雖然是不能理解的，但其引發構成人每一個知識行為的條件。

---

<sup>43</sup>K. Rahner, "The Incomprehensibility of God", *ibid.*, p.115; see : J. F. Wippel, "Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know about God", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1992) 279-297.

換言之，超越構造，即那光照人理智的本質使他參與天主之光；然而以一個自由者而言，他是否要接受那超越者的邀請，即願意投入到那本來無條件地、安排人的本質邁向接近無法理解的天主的真福。拉內以神學的專有名詞說明這所發生的為「信、望、愛」的過程。

將該思想反省落實在當代的情況，拉內發現其更複雜的面貌：以人為中心的現代意識，所面對的是越來越多、越快速的知識，使人少有時間反省、評估自己的價值觀，更何況是對整個漫長生活的了悟。如此，許多人的經驗判斷落在未意識的前提、成見，因而人受自己的自由所限定，甚至操縱，或阻礙（*omnis homo mendax*）。

其實，此現象顯示人的有限，因為雖然人在許多方面有所成就和進步，但科學的知識如何被人了解？而了解後又有何意義？這裡人所碰觸的問題比答案更多。如此，每個結束又是另一個的開啓。面對這樣不斷的延展，人會反抗，遂在此時此地盡情地享受每個剎那，但這「存在主義」的看法不能持久，因為該美好的剎那仍無法逃脫死亡的空虛，勢必反省如何超越自己的問題。「驕傲的精神令其無處落腳，但總該落在終極，亦即越來越清楚地感覺到痛苦總是永無止盡。<sup>44</sup>」於是，人無法承受這情況，乃投入未來的各種夢想。當人的夢想受到某種意識型態所鎖定，人早晚體驗到其抱負是多麼地狹窄和孤立。

一言以蔽之，在諸多現象的意識之後，哲學不得不承認人的問題是無限的，但要不要接受它為問題，則是由其自由的決定。神學肯定人面對無限是有能力的（*capacitas infiniti*），這是人

---

<sup>44</sup> K. Rahner, "The Incomprehensibility of God", *ibid.*, p.120; see : K. Lehmann and A. Raffelt (eds.), *Rechenschaft des Glaubens : Karl Rahner - Lesebuch* (Zürich/Köln : Benziger/Herder, 1979), "Vom Geheimnis des Daseins", pp.23~122.

有福的希望；然而在這過度的樂觀中，人會陷於不得不予以重視的危險：人會理解天主為人所詮釋的天主，視自己為天主。

「不可理解的天主」的道理，對現代的神學和哲學都具有深意。強調「不可理解的天主」，是反對人自以為已達到終結的答案，而要求人該繼續此思路；然而也闡明人有福氣投入這不可理解的奧秘，此乃是人自己無法理解只能以信任和希望的奧秘，因為那時天主將顯為慈愛的天主。這是人能有的「無知之智慧」（*docta ignorantia*），而該智慧搖擺於「是」和「不是」的界限上，致使人與其限度掙扎而對「不可知」獻身：人一旦保持博學的需求，「無知」乃成為認真的無知。

神學和哲學的對話是在兩者的思考中互動的關懷：當神學家認為該哲學成為他關於救恩或認明罪惡的神學思考之際，遂視此哲學家為其同伴。亦即使他了解天主並不駐足在世界性的偶像，或限定在事實的描述上，成為不可知論或無神論所否認的天主，而是邁向世界最深淵，最隱藏的啟發者，也是其圓滿的未來。

於是，當神學家判斷一種哲學時，他所要關心的不僅是該哲學的系統與其神學在那裡是相互輝映的（其實，當我們肯定哲學和神學是兩門獨立學科時，此作法是個大難題，也不必要）；而更重要的是針對哲學命題，發現其隱瞞罪惡性或救恩性的情況<sup>45</sup>。

我們如何理解拉內這兒所提及的哲學中「罪惡」的含意呢？拉內認為，當一位哲學家未徹底反省就默認一個先天準則為毫無問題的前提，他已劃定哲學的思考範圍。他站在其設定的範圍，以剛毅的決心，敏銳的思維，刻意地絕對化他所重視

---

<sup>45</sup>K. Rahner, "The Incomprehensibility of God", *ibid.*, p.123; see : K. Rahner, "Philosophy and Theology", in *T.I.*, vol.6, pp.76 f.

的人生的某一個向度或層面，因此，疏離了人生全面意義的真相，人觀便受某項極端的看法所扭曲。

在這過程中有個有趣的現象：當上述哲學家有絕對的信心和決心保護哲學的自由和獨立的立場，可是卻以己見說明自由該如何，即將自由鎖定在對某種自由的了解。如此以偏概全的看法遂拋棄了人生的自由，或歷史的整體性和真象。如果人的知識扭曲生命，不幫助人生邁向圓滿的意義，便是落在罪惡的困境，即與恩寵對立的情況<sup>46</sup>。恩寵是天主自由、主動的自我通傳，是真愛的行爲。愛的行爲只能被相似的愛所接受或拒絕。

如此，獨立、自由的哲學是啓示的自然準備，它能成爲神學內在思考的階段。在時間的順序中，哲學先於神學能成爲神學思考的內在伙伴，即哲學思考中的神學。也許可採用聖經的話作爲類比的說明：「有耳的聽罷！」（瑪十三9）傾聽者先該有聆聽的條件（屬於人本性的方面），才能聽到啓示的福音。但，有時聽到卻無法確定其訊息，此乃屬於非顯題的光照（*unthematic illumination*）。

拉內認爲人一旦深入每個哲學的思考，就不能避免地涉及非顯題的神學，連他都可能不自覺或甚至拒絕之。人在討論哲學的無數題目中，個中的深奧乃是恩寵開展步入天主的奧秘。這爲人別無選擇；就算他再周密的思維也不能達成人靈修的存在，或分明本性和恩寵如何影響到他的存在，但是，爲哲學家而言，他是「匿名基督徒」（*anonymous Christians*）。

## 5. 未來的展望

總之，拉內在討論神學與哲學相關問題之後，提出如下的

---

<sup>46</sup> K. Rahner, "The Incomprehensibility of God", aaO., p.123. 拉內借用大德蘭對 Satan 的說法：牠的超絕知識危害人，因爲「牠沒有愛德」。牠不把天主（愛）放在眼裡，因而不覺得欠缺什麼。「這是確實，也顯示破滅中其不愛，也永遠不要愛...」。

建言：

(1) 神學與哲學的綜合

西方如果只為達致一個純粹的基督宗教訊息（naked message），無需放棄神學和哲學的綜合，因為，啓示的宣講不能沒有神學，而任何神學不能沒有哲學思考。

(2) 多元化的哲學

上述的肯定並非欲全球化西方哲學的傳統，而是推動反方向：需要多元化的哲學，尤其是能協助人在不同的現況所引發的哲學思想，及在不同文化中的哲思。

(3) 認清當今哲學的「時代性」（kairos）

當基督信仰踏入任何新的環境，尤其身歷非西方的思考模式，匿名基督徒的哲學家，能在思想對話中補充、釐清、挑戰，甚至解放西方在異地所產生的影響<sup>47</sup>。

## 參、反省海德格和拉內對哲學和神學關係的看法

在此，我們嘗試提出上述海氏和拉氏的異同點和其理由，以期重建兩者的關係。

---

<sup>47</sup> K. Rahner, "Philosophy and Theology", in *T.I.*, vol.6, pp.80 f.; see : K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, aaO. pp.35 f; K. Rahner, u.a. (eds.), *Handbuch der PastoralTheologie* (Freiburg : Herder, 1966), II/1, pp.222 ff.; II/2, pp.35 ff., 203 ff.; 對拉內看法的討論，see : M. R. Tripole, "Philosophy and Theology - Are They Compatible? : A Comparison of Barth, Moltmann, and Pannenberg with Rahner", in *Thought* 53 (1978) 27~54; see also : P. Ricoeur, "'Response' to Karl Rahner's Lecture : On the Incomprehensibility of God", in *The Journal of Religion* 58 (1978) 126~131; M. Cabada-Castro, "Ort und Bedeutung des Philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie*, pp.160~175.

## 一、共同點

海氏和拉氏都清楚地肯定：人是其關懷的出發點，是哲學與神學思考的決定性方向，以及與絕對奧秘相遇的需求。無論是「在此存有」( Dasein )或是「在世界的精神」( Spirit in the World )，人是在問答中體驗並接近隱藏—無法全然理解—的絕對者。因此，兩者都主張無所不談，無所不問，並應許對任何僵化的思想系統持批判的態度。

### 1. 人是朝聖者

海氏的生活和思想重要的轉變，在於他認為「天主教主義」是個封閉的系統，因而離開它，轉向基督教的路德派。主要是期盼能將哲學與神學分開，以便專心研究哲學、宗教現象學，以及活出非信理、自由的信仰。

他因關注實際生活 ( factual life ) 的體驗，不僅對傳統神學持有敏感的態度，連對哲學系統也保持相當的距離。當他的高徒勒味特 ( K. Löwith , 1897~1973 ) 於 1921 年的信函中，試圖將他置於尼采、齊克果 ( Soeren Kierkegaard , 1813~1855 ) 以及謝勒 ( Max Scheler , 1874~1928 ) 的行列時，他在回函中激烈地反應：

「.....我應該說明我不是哲學家。我沒有意圖作那樣的事情；將來亦復如此.....。我具體和實質的工作，是從『我存在』為出發點，且從我的理智和整個實在的根由出發.....，屬於我個人的事實，我簡稱之為：我是一位基督徒的神學家。<sup>48</sup>」

可是，海氏曾於 1917 給古雷普斯去函，提及他為專心研

<sup>48</sup>“Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”, in D. Papenfuss and O. Pöggler(eds.), *Zur Philosophischen Aktualität Heidegger's.*, vol.II : Im Gespräch der Zeit (Frankfurt : Klostermann, 1990), pp.28 f.

究哲學而放棄天主教神學；卻又在四年後的這封信中表達未能認定「哲學」的使命。這對哲學和神學的模糊認同，暗示他不能認可一個關閉的系統，也可能意指海氏在哲學—神學不容易分明的界限上徘徊。的確，在他「最後」的電視訪問中，仍無法離棄天主，他肯定：「只有一位神才能拯救我們。<sup>49</sup>」

而拉內批判「實證神學」和「釋經的基要主義」，乃因他認為該神學看法絕對化自己所信仰的，視之為永恆不變；而忽略歷史、社會、心理、文化等因素能助人了解之，且對今日的生活別具意義。這批判對牧靈工作深具意義，亦表達梵二大公會議對世界關懷的精神。

在莫拉斯（R. Modras）的文章〈八十歲的拉內仍在問問題〉一文<sup>50</sup>，說明拉內邁向真理，對有問題的總不罷休地予以

---

<sup>49</sup> I. M. Feher reflects on the rich material about the young Heidegger's way of thinking, comes to the conclusion: "that Heidegger's postwar philosophical reorientation, namely, his new hermeneutic approach to life or facticity, has largely been initiated by his on-going concern with the religious problematic. His orienting philosophy toward a pre-theoretical experience(...) is inspired to a great extent by his religious interests - more precisely, by a shift in his religious interest from Neo-Scholastic Theology to mysticism, ever so close to inner life and the immediate, lived (religious) experience of the individual... The fundamental incentive, proper to a genuinely religious soul, which finds its expression in Augustine's 'inquietum cor nostrum' (...), is taken over by Heidegger as the animating source of philosophy. "The Atheism of Philosophy", aaO. p.209; see : M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, aaO., pp.62 f, 23, 205; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, aaO, p.174, 93, 120; see also : J.D. Caputo, "Sorge and Kardia : The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart", in T. Kisiel and J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, aaO, pp.327~343.

<sup>50</sup> R. Modras，〈八十歲的拉內仍在問問題〉《神學論集》63（1985）19~26。

對質的誠心。相似的，拉內也批判哲學中的「罪惡」性，即當哲學未徹底地考察，便默認某種假定為其系統的前提，因而陷於實證論、無可知論或無神論……等哲學。

由此衍生超越、開放的思考，他亦希望非西洋的哲學能在多元化的哲學中補充、糾正、挑戰西方哲學，使神學思考能更有效地發揮脈絡中的各種神學。再者，拉內也肯定神學的思想不僅與哲學交談，也能與任何科學知識接觸成為思考的伙伴。總之，因重視人生的整體，也肯定每個研究人生的角度能開放，有助人對超越的了解和更進一步地發現之。

## 2. 重視批判性

海氏和拉氏對「同一」和「差別」，或「肯定」和「否定」的方法，都重視其獨立性和互動性，使人尋覓、接近絕對真理。於是，他們皆認為肯定「差別」是發現「人與神」接觸的核心問題。這是兩者在「發問」（Fragen）的結構中，所發掘的基本本質論的方法。

海氏在與黑氏的討論中，指出其不同的看法在於「同一」和「差別」的基本處理。黑氏在揚棄法中運用史料的「同」和「不同」，作為絕對精神一步步帶領邁向未來最後的圓滿，因此，人的歷史有其發展和決定性。海氏雖然也用心研究史料，也肯定它為存有所顯現的痕跡，但史料的意義不純屬於歷史性建構，它會導引人落在「存有的遺忘」，為治理之，海氏提供另一個步驟和看法，即「解構」並強調歷史中存有者在每階段「未顯現」之可能性。於是，每個時代是一個新的尋找和等待。如此，我們可了解海氏屢次放棄，又再度肯定「信仰」；最後仍放不開「神」（Gott）這個字眼。

到底「神」對海氏來說是什麼？是哲學所肯定的「第一個推動因」（prima causa），或「自己的元因」（causa sui），或「絕對精神」……等等呢？對該哲學所肯定的「神」，海氏很



清楚地說明：

「對（該）上帝，人們既不能祈禱，也不能獻身。在第一推動因面前，人們既不能出於羞澀而下跪，也不能在這種上帝面前載歌載舞。<sup>51</sup>」

「神」是超越哲學的掌握，又臨近於人的生活；祂的存在與人所想的截然不同。祂是在沈默中的臨在，在光照中的隱退。人只能等候、聆聽，當祂顯現時，方能認出並讓祂進來。於是，詩人、藝術家或創新思想者的靈感是最顯然的。「存有造成思維，它使這個思維成爲可能。<sup>52</sup>」

而拉內採取多瑪斯對天主無可理解的思想，以說明天主教在歷史中的存在和超越，即天主的啓示是「已經」和「尚未」的關聯。於是，基督宗教的啓示不能單純視爲史料，而是人類與天主會晤邁向圓滿的過程。這是天主主動領導歷史的深意，也是神學家所重視的「末世論」（eschatology）。

世界史和救恩史在人仰望天主（如海氏所強調的等候態度），並與恩寵合作建立天國（如黑氏所重視的處理辯證發展），如此，奇妙地形成一個歷史。救恩是普遍地給予，但因人能自由地予以答覆或棄絕，故會落在遺忘的可能性。總之，人的自我封閉是罪惡的根由。哲學家也不例外。人的自閉是因爲自滿，將自己絕對化。這裡我們可看出與海氏所說的「存有遺忘」（Seinsvergessenheit）有類似思考之處。

## 二、歧異點：哲學—神學的分開與會通

海氏和拉氏對哲學—神學相關問題的看法有明顯的差異：海氏主張它們該截然分開，拉氏則認爲它們能有內在的相

---

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Identity and Difference*, aaO., p.70.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Basic Writings*, aaO., p.196.

通。

海氏分開的立場不是出於一時，而是經過一段掙扎的歲月，才逐漸認定的看法。首先，海氏認為神學是一種實證科學，在過往的歷史中是與希臘哲學結合的系統。他認為將兩者分開對它們都有所幫助：哲學找回其獨立和自由，而神學返回以信仰的經驗為根本。仔細端詳，我們不難發現海氏對哲學、神學的了解已有所設定：哲學是有系統的思想（故有陣子他自己難以認同為「哲學家」）；為保持自由、獨立，哲學不該與神學聯手，同樣，哲學也該與任何一門學科分開。結果，有如他激烈反對基督宗教的哲學，相似地，我們也可想像他同樣會反對，譬如：某地方的歷史哲學或某文化的社會哲學……等等。這對一般的思想家而言，的確是太狹窄的看法。

與上述相關的是，他也認為哲學該有中立性（此乃受胡塞爾的影響）。換言之，該立場認為人能完全將（宗教）生活和（哲學）思考分開。這是受到路德所提倡的三唯（唯恩，唯信，唯經）的看法所致，因此，思想和信仰不許融合。康德非常清楚地說明這點：「因此，我必須揚棄知識，以便為信仰取得地位。<sup>53</sup>」當然，這裡的揚棄不是如同黑格爾的想法，而是將理論知識和實踐分明，並處理形上學對上帝存在證明的問題。如此，信仰的立場居主導地位，將理性的活動分定於不同的範圍了。

而拉內主張哲學和神學雖然是兩門獨立的學科，但在思考的行動能變成內在的互動。首先，他認為今日沒有一個哲學能成為神學的哲學；他也懷疑一個系統的哲學能夠幫助了解神學，並處理當代多元、複雜的神學問題。再說，哲學自己也多

---

<sup>53</sup> I. Kant & W. Weischedel (hg.) *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt : Suhrkamp T. B., 1976) Werke in 10 vols., vol.5, BXXX.

元化了。因此，拉內強調不是某種哲學而是哲學思考（*Philosophieren*）才是神學不可或缺的良伴。當然，哲學思考能涉及任何哲學思想和方法而蛻變之為超越的人學觀。

## 結 語

在此，拉內與海氏對哲學和神學相關的主張好像彼此矛盾，其實是有對立的張力（*Streit*），因此，才能針對問題予以重視和展望。雖然兩者的看法迥異，但皆重視思維的行動。與馬雷夏處理康德的思想相較，拉內和海德格的對談有較多方面的共識，尤其出發點的基礎（人）和終極的關懷（上帝）。他們的方法主要也是採用現象學和超驗的方法加以處理。



# 人與奧秘會遇

## 小 引

「奧秘」在希臘意指古時的神秘宗教向新成員傳達道理之事。該經驗既新鮮，是因為與之前的經歷不同；又特別，乃因與平常人的生活經驗迥異。隨後，這原意發展成一般的看法：奧秘是日常生活中的彼岸，是世俗範圍的超越。因此奧秘的經驗是超然的，甚至是超拔（ecstasy）的經驗，是與人日常生活無關的出闖<sup>1</sup>。

拉內針對此見解提出某些問題：如果奧秘與日常生活隔離，而它又是宗教的核心經驗，那麼，宗教與一般生活經驗有何關係？該問題涉及人與「神」關係的可能性。拉內欲證明的論題是：奧秘的體驗是每個人都擁有的，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。

基本上，拉內贊同：神秘經驗有不同的程度，因此一種深入的神秘經驗，自與日常生活截然不同，尤其是當日常經驗未成為反省的經驗時。但這兩種經驗之所以能比較出「不同」之

---

<sup>1</sup> D. Regan, *Experience of the Mystery : Pastoral Possibilities for Christian Mystagogy* (London : Geoffrey Chapman ,1994), p.12.

處，乃因持有共同的基礎：人經驗的可能性，能從此存（Dasein）為出發點發現存有者（Sein）。

拉內確信：人是一個奧秘，或多或少能有奧秘經驗的可能性，因此人需要先意識到其特別的此存，進而發現人能接觸奧秘，並學習如何與之會遇。於是，拉內提倡「奧秘之教導」（Mystagogy）的看法。如同「兒童之教導」（Pedagogy）是針對一般人，尤其是兒童的教導一樣，「奧秘之教導」乃是一門與神秘會遇的教導。有如教育決定人有受教的能力，因此，人為了「成為人」必須亦步亦趨地指教；同樣，拉內認為對神的奧秘經驗的指導，是人的可能，且是必須的過程<sup>2</sup>。

「奧秘之教導」的說法，是拉內在 1960 年代逐漸成為其思想的主要觀念<sup>3</sup>。事實上，這名詞在初期教會已有其根基：柏魯大爾克（Plutarch，約 45~125）是第一位用該詞彙來闡明基督宗教教導信徒入門聖事的禮儀。之後，這詞彙備受教父的肯定，則歸功於耶路撒冷濟利祿（Cyril of Jerusalem，+386）的推廣。濟利祿採用「奧秘之教導」，不但用來說明入門聖事的禮儀，且加添要教理講授的基礎。無論如何，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。

我們知道拉內在因斯布魯克的早期，曾翻譯並註解《初期

<sup>2</sup> 同上，p.11; see : R. Bleistein, "Mystagogie und Religions Pädagogik", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie*, pp.51~60.

<sup>3</sup> K. Rahner, "Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie", in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1. (Freiburg : Herder, 1966), pp.269~271 ; Mystagogy 在輔仁神學著作編譯會所編的《神學辭典》，譯為「奧秘之說明」；然而，它與 Pedagogy 意思相似，故亦可譯之為「奧秘之教導」。

基督徒的靈修》<sup>4</sup>，在此拉內首度富創意並有系統地接觸「奧秘之教導」。我們也可臆測，他與哥哥交談，這觀念遂日漸成熟成為他所確認的：「奧秘」是基督宗教未來生死存亡的標記。他的兄長胡果·拉內，是著名教會史學家，對教父特別熟稔。胡果在《基督信仰詮釋希臘神話》一書中寫道：

「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。因此，古代教父稱基督信仰入門為 *Mystagogische Katechetik*。這是有其輕重考量的<sup>5</sup>。」

## 壹、拉內奧秘經驗的來源

拉內的神學，本質上是一種奧秘的神學。不僅因他熟悉天主教的主要奧秘導師，譬如：多瑪斯、文德（Bonaventura，約1217~1274）、大德蘭（Teresa of Avila，1515~1582）、十字若望（John of the Cross，1542~1591）等等，更重要的是他隨從會祖依納爵（Ignatius of Loyola，1491~1556）學習，體會到神操的經驗，因此，拉內強調活潑熱心的信仰體驗，對研究神學而言可謂舉足輕重；他坦承其許多主要的神學思想是從依納爵的神操經驗出發，再加以哲學的思考，並採用神學方

<sup>4</sup> M. Viller & K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss* (Freiburg: Herder, 1939); see: J. J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner (=Apologetics)* (London: Notre Dame Press, 1980), p.20, p.127；雖說這是拉內譯自原先用法文行文的著作，但事實上，他增加了解釋和研究，使該書比原文擴充幾近一半的份量。

<sup>5</sup> H. Rahner, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung* (Zürich: Benziger, 1957), p.13; see: K. H. Neufeld, "Unter Brüder: Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner", in H. Vorgrimler, *Wagnis Theologie*, op. cit. pp.341~354.

式表明出來<sup>6</sup>。

拉內的「人是一個奧秘」這思想的啓發，是受到普齊瓦拉和海德格的影響；但更重大的是，這些思想家再肯定他所體驗的一基督信仰最基本的事實：恩寵。如此，拉內的「人的奧秘」，遂將人原有的信仰、靈修和哲學結晶起來。當然，首先是拉內自己的經驗，爾後嘗試明達出來，因而其神學可說是奧秘經驗的詮釋。於是，梅茲解釋拉內的神學為「一種超越、實存的自傳（biography），是宗教體驗的神秘自傳，是面臨天主隱含的歷史生活<sup>7</sup>。」

拉內基本上同意奧利振（Origen，約185~254）的說法：「每一個對天主的了解或多或少都有其奧秘性，雖然我們不要求，可是原本的奧秘知覺都包含在這樣的個案中。<sup>8</sup>」這觀點正

---

<sup>6</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie (=ST)* (Zürich: Benziger, 1970), vol. XII, p. 11; see: H. D. Egan, "“Der Fromme von Morgen wird ein ‘Mystiker’ sein”: Mystik und die Theologie Karl Rahners", in H. Vorgrimler, *Wagnis Theologie*, *ibid.*, pp. 99 f; 在恭賀拉內大壽的書中，其兄胡果回顧他們之間的關係，提及兩人研究靈修的共同興趣：胡果的博士論文是 *Fons Vitae* (1931)（《生活的泉源》），而拉內的神學博士論文是 *Die Kirche aus dem Herzen Christi* (1936)（《從耶穌基督的聖心而來的教會》）。他們曾共同編寫《J. Nadal 有關耶穌會祈禱神學的文章》（1935），後來以此為藍本，發展成為兩篇探究依納爵靈修的文章：Hugo Rahner, "Über die Unterscheidung der Geister und die Wahlzeiten in den Geistlichen Übungen" (1956)（《在神操中關於分辨神類和選擇的時刻》）；以及 Karl Rahner, "Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis" (1956)（《依納爵邏輯的存在知識》），vgl. Hugo Rahner, "Eucharisticon fraternitatis", in H. Vorgrimler (ed.), *Gott in Welt: Festgabe für Karl Rahner* (Freiburg u.a.: Herder, 1964), vol. II, pp. 896-97.

<sup>7</sup> J. B. Metz, "Karl Rahner: Ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit*, 192(1974) 308; vgl. K. Rahner, *Erinnerungen*, pp. 62 f.

<sup>8</sup> K. Rahner, *T.I.*, vol. 12 (N. Y.: Seabury), p. 128; vgl. K. Rahner, *Everyday Faith* (N. Y.: Herder & Herder, 1968)，尤其是該書的結尾：「深沉的



是依納爵重要的默想題目：「在一切事上尋找天主」（finding God in all things）的體驗。人意識到他此存（Dasein）不只是自然而是恩寵，這原是會祖依納爵在 Cardoner 的河畔所體驗的奧秘綜合，日後成為神操的主題：人生存意義的基礎和原則（fundament and principle）。在此，天主自我給予，而人願意翕合祂的旨意，因而許多的張力，如主動和被動，平心和進取……等等的精神，均能在分辨神類中和諧，因為人所選的恰是天主所召叫的<sup>9</sup>。

普氏的存有者的類比（analogia entis）和神邏輯（Theologik）的對立思考使人「在」（in）世界，同時超脫於（über）不可解的天主（Deus incomprehensibilis），這奠定了拉內《在世界中的精神》一書的看法，並使海德格的此存（Dasein）成為在世界中的神秘者（Mystiker-in-der-Welt）<sup>10</sup>。拉內認同海德格：器重人的日常生活為所有學科本質論的基礎（fundamental ontology），並肯定當人運用五官來接近神時，如：觀看、走動、睡覺……等，皆能默觀其更深的意義<sup>11</sup>。

奧秘，好像是不重要的奧秘。」（pp.193~204）

<sup>9</sup> See: J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (*Logos-Symbol*). (Roma : LAS, 1984), pp.46~68; see: R. Kress, *A Rahner Handbook* (Atlanta : John Knox Press, 1982), p.67; see also : G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner* (Minneapolis : Fortress Press, 1992), pp.80~94.

<sup>10</sup> K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis : Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg : Herder, 1974), p.348; see also : J. H. P. Wong, *Logos-Symbol*, *ibid.*, pp.98~106 ; 本來海德格描述「此存」為「世界中的存有」。

<sup>11</sup> K. Lehmann & A. Raffelt (ed.), *Rechenschaft des Glaubens : Karl Rahner-Lesebuch (=Rechenschaft)* (Zürich / Freiburg : Benziger-Herder, 1979), pp.68~96; vgl. K. Rahner, *Alltägliche Dinge* (Zürich : Benziger, 1974).

## 貳、與奧秘相遇的根基

### 一、人觀哲學的基礎

此存（Dasein），在世界中的精神（Spirit-in-the-world）是人的事實，也是人能建立所有關係的起點，同時亦是人能反省並肯定「此存」的意義<sup>12</sup>。分析「此存」的含意就是精神的自我認知。拉內所了解的精神是理智在自由中開放自己邁向更廣泛、更圓滿的境界。這精神在世界的關係中起步，意識到自己為「此存」的有限。

固定和開放是人與其他的存有者特殊之處<sup>13</sup>。換言之，人任何的行動都能找到一個基本的結構，這可以以不同的哲學系統來說明，如：士林哲學的「型」和「質」（forma-materia）、康德的「思考」和「內容」、斐希德的「自我」和「非我」、胡塞爾現象學的「思」和「所思」（noesis-noema）……等<sup>14</sup>。人的精神本身是活動的，但當它限定反省的對象是自己時，生活的行動才能認識自己。

拉內運用海德格的實存詮釋（existential hermeneutics）將該基本的結構用在「詢問」（Fragen）的分析。詢問必須設定在一個具體的現況才能了解問題；這樣，發問被範圍和對象具體化（befragen），然而這具體的答案遲早再度引發新的問題（erfragen）<sup>15</sup>。

拉內具體地將它採用在其「歸回於奧秘」（reductio in mysterium）的探究中。上述所提發問的三個態度顯出其靈活：

---

<sup>12</sup> K. Rahner, *Spirit in the World* (New York : Herder, 1968).

<sup>13</sup> See : A. Gehlen, *Der Mensch* (Frankfurt a. M., 1966), pp.42 f.

<sup>14</sup> 見：武金正著，《解放神學》（台北：光啓，1991），24~26頁。

<sup>15</sup> See : M. Heidegger, *Being and Time* (New York : SCM Press, 1962), pp.24 f, 52.

人之所以能追問奧秘，因為他已在奧秘中生存。人自己是個謎：他站在有限和無限之間，以不同的角度，在不同的時代提出：具體的人為何是這樣的存有。但很多時候將該問題僵化，遂產生不同的主義、意識型態，使人再度萌生新的問題。當人猶不能提出使他能確定存在及生活的意義時，人生就陷入不安的狀況<sup>16</sup>。在有限的生存（從生到死），如何免於生命不要落入空虛，並能完成其奧秘的生命（Geschick）呢？這就是傾聽聖言而歸回奧秘。

人反省自己所經驗的，發現每一個經驗因自我的主體能環境相扣，並在評估中找到其意義。如此，一個未明瞭的行動，它還沒有清晰性的知識，是反省的存有基礎，亦是人有限和無限的媒介，也形成人生的整合。它含有的綜合性比反省的範圍更廣、更深，因為人不能完全表明他所體驗的。但這並非表達方式和能力的限度（如：語言的問題等等），而主要是：無論人如何表明，都必須將生活「定下來」、「對象化」，可是也因此喪失其活力及與其根源的聯繫，也就是人和奧秘溝通的重要管道<sup>17</sup>。

人雖然能設定知識條件來分別「可知」和「不可知的無限」，但分界之後，人知識限度之外尚有，如：「物自身」（康德）或不可明說的「奧秘」（維根斯坦）。那麼，我們能說明的，只是我們經驗的一部分，我們能體驗的，唯獨奧秘的某些片段。為了一心一意地接近奧秘，人務必學習傾聽其啓示<sup>18</sup>。

總之，拉內的「奧秘之教導」的根基是奧秘自己，使人自己（有限的奧秘）認出與神（無限的奧秘）是相聯結的。這樣，

<sup>16</sup>G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner*, op. cit. p.335.

<sup>17</sup>See : J. J. Bacik, *Apologetics*, op. cit. pp.20~27.

<sup>18</sup>K. Rahner, *Hörer des Wortes : Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München : Kösel, 1963).

人越超越自己越能實現自己，而神爲了使人聽見其聲音，在有限的條件中表達自己：人是神奧秘分享的處所（locus）<sup>19</sup>。

## 二、人觀神學的基礎

奧秘分享的處所，在拉內早期的神學是「聖心」（Sacred Heart），「心」是人「愛」的象徵，耶穌的心是人—神連綿的愛的表達，是神以人的方式彰顯祂的愛，是無限的愛入世成爲奧秘的臨在<sup>20</sup>。在耶穌基督奧秘身上，人—神連合的奧秘達致完美，使絕對者被啓示爲有位格的天主，是創造者，使人能恢復原先的奧秘—神的兒女。

換言之，「聖心」是拉內奧秘的說明和學習的關鍵，因爲「心」的意思表示人內在的中心（從這心願能發展人的不同向度；又能從四面八方的行動「收心」回來），而「聖心」又進一步明達人—神在耶穌基督這個人的渴望中，如何達成與奧秘合一的圓滿<sup>21</sup>。於是，在聖心的愛內，人能與神相處，因而更能效法聖心，致使人與人能徹底地相通。

拉內用「奧秘之教導」解說人成爲人的過程，希望能糾正人對奧秘的兩極看法：剔秘（demythologization）和神秘截然分開。依傳統的了解，神秘的確與超拔（ecstasy）有密切的關係，而其結果是有所謂的「直觀天主」（visio beata）。拉內認爲這是非常狹窄的奧秘定義。事實上，該問題是出自恩寵和

---

<sup>19</sup>R. Bleinstein, "Mystagogie und Religions Pädagogik", in H. Vorgrimler, *Wagnis Theologie*, op. cit. p.53.

<sup>20</sup>同註 18。

<sup>21</sup>K. Rahner, "Unity-Love-Mystery", in *T.L.*, vol.8, pp.230 f.; see also: J. H. P. Wong, *Logos-Symbol*, op. cit. p.66；於是，拉內能贊同梅茲的說法：跟隨耶穌基督乃是「政治性的靈修」，見：拉內與 S. Slavko（1978）和 F. Alt（1979）的對話，in P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner im Gespräch* (München: Kösel, 1983), pp.41~46, 115~117.

自然之間的問題，它是從巴依烏斯（Michael Baius, 1513~89）的討論而來的。無論強調那一方面，恩寵和自然勢必形成對立。拉內認出奧秘被認同為超拔的看法是受其間接的影響。其實，恩寵不只是現恩，也包括常恩（habitual）和超升之恩（elevating），不僅是受造之恩（created）也是未受造之恩（uncreated）<sup>22</sup>。

總之，一切人的行為，如：知識、選擇、愛德，都在恩寵中發生，因此，拉內反對將傾注我們心中的恩寵和我們的日常生活分化為二元論；另一方面，拉內也不贊同當代人本主義的傾向，完全將人合理化，革除人對奧秘的所有經驗。在耶穌基督身上人和神彼此滲透了（perichoresis），使人獲致普遍的救恩<sup>23</sup>。

### 三、落實在日常生活中

#### 1. 基督信仰者的落實

每天，人能以不同的方式與奧秘相遇。對基督徒而言，相信天主的生活就是奧秘，亦即，實現並發現天主與人同在。如此，能明顯地體驗到「愛天主」（榮福直觀以及與天主直接的經驗）和「愛近人」（認出天主與具體的人認同，即有「政治性」）是息息相關、不容分割的生活層面。因此，在教會的「禮儀年」，從「將臨期」到「復活期」，從平日到主日……等等，

---

<sup>22</sup> See : L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (New York : Herder and Herder, 1967), pp.173~183; see also : G. B. Kelly, *Rahner*, op. cit. pp.95~110; see : G. Sporschill (ed.), *K. Rahner : Horizonte der Religiosität* (Wien : Herold, 1984), pp.35~40; see also : K. Rahner, *Vom Glauben inmitten der Welt* (Freiburg : Herder, 1964), esp. pp.44~48.

<sup>23</sup> K. Lehmann & A. Raffelt (hg.), *Rechenschaft*, op. cit. pp.36~40; see also : G. Sporschill (hg.), *Horizonte der Religiosität* (Wien. München : Herold, 1984), pp.11~24.

都能引領基督徒經驗到與禮儀生活相稱的信仰面貌<sup>24</sup>。

拉內特別關心今日的青年人，並耐心地答覆他們在信件所提的日常生活問題。例如，Norbert 這位青年的問題是：對人而言，究竟幸福在那裡？他描述自己的平日生活，外表看來「美好又幸福」，但他自認處於這樣的環境，無異是位「無特性的人」( nobody )，而這「無特性的人」願意開始著手肯定自我，然他愈試愈糟糕，經常「犯」同樣的錯誤，甚至離家出走，淪為吸毒者。

拉內在回信中，設身處地地去了解這位年輕朋友，並說出自己的感想。一方面，拉內自承並非心理學家，亦非青年的教育家；另一方面，拉內也讚美 Norbert 想成就不一樣的人，那麼，他的不理想現況能邁向充滿希望的未來。然而，拉內也同時提醒，他太理想化人的幸福：「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。但也許你所作的正是人所深切的冀望：現世的有限不能滿足無限的渴求。」

拉內建議他，首先去發掘日常生活中的溫暖和滿足，比如：冬天待在家裡的暖和，家庭父母、兄弟姐妹的天倫之樂……等，會發現這些都不是「理所當然的」，而是一份愛的禮物。至於人的幸福在哪？拉內坦白地說「我不知道」。因為幸福對拉內而言，是在天主身上，而天主不能完全被把握，祂是奧秘。

總之，在 Norbert 的問題上，拉內發現人追求幸福的無限渴望，是無法在有限的日常生活中獲致滿足的；但另一方面，也認為人很容易被一些偶像或一時的幸福所攫住，因而跌落在失望裡了<sup>25</sup>。

---

<sup>24</sup> See : Karl Rahner, *Everyday Faith* (N. Y. : Herder & Herder, 1968); see also : Karl Rahner, *Vom Glauben inmitten der Welt* (Freiburg, B. : Herder, 1964), esp. pp.9~63.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Is Christian Life Possible Today?* : *Questions and Answers on*

## 2. 在日常生活中行動的深意

拉內在 *Alltägliche Dinge* (《日常性的東西》) 這本小冊子中，默觀與人生分不開的行動，有如：工作、走、坐、看、笑、吃、睡……等，提出神學的深刻意義。首先，他贊同 Rilke 的看法：「如果你感到日常生活乏味，不要抱怨，勿指責自己不夠堅強，應找出其豐富性<sup>26</sup>。」

那麼，如何看待日常生活呢？拉內認為首要的是，不要將日常生活理想化，彷彿平日都搖身一變為假日一樣；他以為保持實質才是智慧的種子；但另一方面，日常生活本身確實隱含深層的根源，祂賦予人恆心地作好人，對信、望、愛負責，能看出小事和整體的奧秘計劃有密切的關係：日常生活好比一滴水，能反映整個天空；是無限實質的使者對其未來的見證。

如此，平日生活與假日在整體的生命中相輔相成：於假日中，有閒暇默觀認出行動的意義；而在行動中實現生命的理想。「因為小事是大事的許諾，時間形成永恆。<sup>27</sup>」

「工作」是日常生活內容的特徵：無論如何讚揚工作，它依舊是勞累、貧乏，但也不乏成功的鼓勵。對拉內而言，工作的神學意義在於：工作是人生的累贅，但經天主的「聖化」，能將工作中所面臨的不和諧（如：自由—定律，身體—精神，內在一外在……等等）化成超越的抉擇。相似的，對死亡、罪惡等極端現象的了解和解答：如同基督必須經過苦難和死亡才能戰勝它，給人帶來復活、生命的圓滿。

針對其它的日常活動，拉內也提出其神學意義，諸如：「行走」是人要邁向目的地的動態。當人殘廢時，體認到走動是個

*the Fundamentals of Christian Life* (New Jersey : Dimension Books, 1984), pp.7~14.

<sup>26</sup>Karl Rahner, *Alltägliche Dinge* (Einsiedeln : Benziger, 1980), p.7.

<sup>27</sup>Karl Rahner, *ibid.*, p.9.

恩惠。在行走中，人是朝聖者，尚未達到其目的地。「坐下」時，人能稍事休息，找出更有耐力的型態，爲了走更長遠的路，或許它是安息的象徵。於是，人生中的動和靜彼此補足<sup>28</sup>。

而「觀看」是人日常生活與外界接觸的管道：他表達人的「看法」，形成人的「世界觀」.....<sup>29</sup>。「笑」和「哭」是人日常生活中所表達的兩個極端，而其間是人感受的表達反應，有的是被臭罵後的苦笑，有的是受祝福的歡笑.....。

總之，日常生活中，當人體驗到「精神性」（Geistigkeit）的推動時，事實上，也擁有「超越性」的經驗，這也就是接觸「神」<sup>30</sup>。這就是我們接下來所要談論的。

## 參、「神」的瞻想

「神」之所以充滿奧秘，乃因人與「神」的經驗不若與一棵樹或一塊石頭.....等之經驗。而且對於周遭的一切對象，我們能在時空中重複接觸，它們也能引起多樣的話題。然而與神的接近是奧秘的，因爲人雖然看不見，聽不到.....等，但經常被提醒：祂存在。

所有對神存在的證明都顯出人與神相關的尋覓，但是，之所以呈現問題，因爲皆無法完全滿足人心對神的肯定。無論反對或肯定神的存在，這些都是人的精神活動<sup>31</sup>。

隨後，拉內特別針對「神」（Gott）予以深刻的默想。「神」這詞彙與人的歷史共存，是一個事實。當代有些聲音高呼反對神並預言：神要慢慢喪失其存在意義的。這對拉內來說並非「新

---

<sup>28</sup> Karl Rahner, *ibid.*, pp.15 f.

<sup>29</sup> Karl Rahner, *ibid.*, p.18 f.

<sup>30</sup> Karl Rahner, *ibid.*, p.30.

<sup>31</sup> K. Lehmann & A. Raffelt (hg.), *Rechenschaft*, *ibid.*, pp.139~145, see : J. J. Bacik, *Apologetics*, *op. cit.* pp.39~47.



聞」，因為在人悠久的歷史中總不免有「無神論」的聲稱。奇妙的是，反宗教的思想家，許多時候反而比護教者更關懷「神」的真象或假象。他們提出神異化的現象，極力批判「神」的意識型態，蓄意打破假神的宗教組織.....等等。這不恰巧幫助人淨化與神的來往嗎？

但拉內並不排除有一位真正的「無神論者」的可能性：如果有人真的要除掉神，連「神」這個字也要徹底地從社會、文化、未來的歷史中，泯滅得一乾二淨，那麼，其結果將如何？最直接的後果是：他不再是無神論者了。事實上，他沒有另一個相似的觀念可替代「神」，也沒有一個開放的視野可引發任何一個問題，如此，發問便沒有意義了，那麼，人就不再需要尋找答案。人從此對任何一個真理都了無興趣了。在這樣漠不關心（indifferent）的生活中，對自己無所謂，對與他者有、無關係都一樣。在此得過且過的生活，亦不意識到他被人、事、物所控制或操縱。總之，他忘記自己是萬物之靈，是能反省的精神，能關愛自己和他人。幸虧，這樣的現代無神態度不是定局，還能被喚醒。因為人不安的心會警醒他墮落的情況<sup>32</sup>。

在那裡有超越的經驗，那兒就有神存在。人生之體會是否有意義，端視該體驗之於整體的生活有何輕重關係而定，而人生的全面意義如何，這乃是與「神」有何關係的問題。如此，「神」這詞彙不是語言中的任何一個字，而是使人生有意義的那個字，是使人運用語言時有最深奧的根基和活力。

「神」這個字不一定常在才證明神存在；有時人竭力反對「神」而追求理想，神就在；有時，當人不排除開放視野

---

<sup>32</sup>K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, pp.54~61; see : K. Rahner, *Grace in Freedom* (New York : Herder, 1969), pp.183~190, see also : J. J. Bacik, *Apologetics*, op. cit. pp.3~11.

( horizon ) 時，那麼，人談論一個題目 ( 顯題 ) ，雖然未提及神，但神卻在隱題中。

總之，「神」的真意不等同於辭典所提供的意思，因此人不能把握祂，或完全了然於祂，但祂總是人們能接近的奧秘；另一方面，「神」也是一個字，所以會被其它字所阻撓，能被人以其觀點誤解之，排除之，或甚至控制之，那時，「神」會從中隱沒成爲無聲無息的靜默。人欲與祂相遇該有膽量投奔奧秘的深淵<sup>33</sup>。

## 肆、相逢寧靜中

人接近靜默是一種神聖的經驗，是宗教最原始的信仰經驗。無論是因「戰慄」( *tremendum* ) 或「迷人」( *fascinans* ) ，人「自然地」投入神聖的境界<sup>34</sup>。

對拉內來說，這奧秘 ( 按常用的意思 ) 的經驗並不比一般信仰「高級」，它只是信仰經驗的若干方式。許多時候，內心在靜默、打坐、自我空虛.....等等的訓練，均能助人進入特別的體驗。當人了解這些方式有其「自然」的因素時，並不會就此貶抑其價值，反而肯定天主可以以一般人精神能體驗到的，來直接通傳祂的各種恩寵。重要的是：人能意識到他當下的經驗，雖然有自然的環境因素，但仍能體驗到神的自我通傳。

拉內提出一個例子：一個人能找到天主自我通傳最直接的

---

<sup>33</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, pp.59~60; see : J. J. Bacik, *Apologetics*, op. cit. pp.15~19; see also : E. M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding* (Manila : E.A.P.I., 1975), pp.33~49.

<sup>34</sup> 參考：黃克鏞著，〈奧秘〉《神學辭典》(台北：光啓，1996)，848~850頁；vgl. R. Otto, *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1971), pp.13~74.

方式，是當他犧牲自己的日用糧食給一位乞丐，而自己卻忍饑挨餓。給窮人食物是自然的，但他這樣具體地給予，能經驗到神特殊愛的信仰體驗。同樣的，沉默、靜坐、自我空虛……等，也能特別體驗到奧秘神的自我通傳<sup>35</sup>。

任何與靜默會遇，都該有一個具體的生活實況（*Sitz im Leben*）。拉內尊敬其他高級宗教對靜默相遇的方式及技巧，他在討論或經驗奧秘，則只以基督宗教的觀點來交待。如同奧斯定在《懺悔錄》所記載的一樣，他在《與靜默相遇》一書中更進一步地，以整個的自己與神會晤。因此，當與神相遇時，他會認出：我生活之神、我耶穌基督之神、我祈禱之神、我知識之神、我法律之神、我日常生活之神、我活力之神、我兄弟之神、我聖召之神和未來之神。

拉內稱呼「靜默」為奧秘的「你」，是舊約和新約的天主，是三位一體愛的通傳。「『你』所安排的，連我作夢也不敢妄想：愛慕『你』，親近於『你』，愛『你』的生活，並在『你』內消失我自己。<sup>36</sup>」這樣的相遇是延長人奧秘的視野，是發現其有限相逢於無限中。如此，黑漆漆的「奧秘者」在愛的自我通傳和啓示中，顯現為甜蜜的泉源，美妙的光照帶給人原來在尋覓中無法獲致的答案，人因此能在信仰中充滿希望。

人接近神的奧秘，但到底能了解祂多少？這在哲學的領域

<sup>35</sup> K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, op. cit. pp.405-408; see also : R. Bleinstein, *Mystagogie und Religionspädagogik*, op. cit. pp.53-56.

<sup>36</sup> K. Rahner, *Encounters with Silence* (Westminster : Newman Press, 1960), p.8; or : "You have seized me; I have not 'grasped' You. You have transformed my being right down to its very last roots and made me a sharer in your own Being and Life. You have given me Yourself, not just a distant, fuzzy report of Yourself in human words. And that's why I can never forget You, because You have become the very center of my being" (pp.30-31).

中永遠是令人迷惑的問題。拉內換一個角度，以聆聽的態度向神祈求說：

「請不要對我說『你』自己是如何，也不要對我表明你的無限；儘管表露『你』愛我，『你』對我的仁慈。連在這些方面，請『你』也不要深奧的語言來說，因為這樣，『你』愛的同時也是『你』分明的正義以及『你』無窮的權威；請以我人能了解的語言表達，這樣我必不害怕，不必以誠惶誠恐的心來追問：『你』除了愛之外，既仁慈又憐憫，還隱含什麼意味。<sup>37</sup>」

如同後期的海德格對「思考」（Denken）的闡明：人準備好，等待思想到來，當靈感來臨之際，人才能與之相遇，拉內的與奧秘接觸，除了人對神關注的態度外，信仰是神與人溝通的方式。在基督信仰中，人神的合一就在耶穌基督身上。這在此存有的神秘，是人奧秘的解碼，是人相遇神的道路，當人信賴基督乃能「跳躍」（leap in）到靜默，而這非以深淵（Abgrund）的體驗為基礎（Urgrund）不可。

具體而言，觀看基督愛的語言和行為，人能學習了解並跟隨祂。祂（耶穌基督）以人的語言向我們發言，愛的字眼未隱含任何令我們懼怕的意思。因為當耶穌基督說祂愛我們而在祂內「你」愛我們，這句話是由人心的角度來說明，而對人心來說，此話只有一個含意，即祝福之意。在認同耶穌基督的信仰中，信徒們的祈禱、知識、自由皆是辨別真偽的根基；連信徒在日常生活中的了解，如：對法律、生死、他人的關係、自己的聖召……等，奧秘的天主成了「你」，是溝通的良伴。這時分辨神類成為靈修的重要課程，因為在該時刻人認出其生活是否

---

<sup>37</sup> ibid., p.16.

確實與天主相遇<sup>38</sup>。

## 伍、奧秘經驗的結構

為凸顯奧秘的真象，經驗的主體需首先回歸經驗的事實，並了解該經驗的意義，而後才有統合的理論。

### 一、奧秘經驗本身

奧秘經驗是人人都能擁有的。當人開放自我時，能與神會遇。奧秘的經驗涵蓋不同的深度，從最簡易的日常生活到極高度的神魂超拔，它可經由人的準備容易地進入狀況。拉內並不否認某些技巧有所助益，但他認為這乃是人的身心按自然的條件學習，宛如知識的學習一般<sup>39</sup>。主要的是能與「神」相通，因此他以爲人的行爲是基於相信、依賴、愛德、希望和害怕……等等，使人的生活與神萌生關係，因而顯出生活意義的多寡<sup>40</sup>。

而拉內以爲人生與神有關的態度是「祈禱」，那麼，祈禱

---

<sup>38</sup> K. Rahner, *T.I.*, vol.6, p.50; K. Rahner, *Encounter with Silence*, *ibid.*, p.16, 45; see : E. Schillebeeckx, *Theologie d'Aujourd'hui et de Demain* (Paris, 1967), p.126; see also : G. A. McCool (ed.), *A Rahner Reader* (London : Darton, 1975), pp.313~317.

<sup>39</sup> See : G. Sporschill (ed.), *Karl Rahner*, *op. cit.* pp.25~34.

<sup>40</sup> R. Bleinstein, *Mystagogie und Pädagogik*, *op. cit.* pp.54~56 ; 拉內回覆一位數學系同學的來信，這位年青人分享他在尋找天主的信仰時，雖面臨種種困難，尤其是理智對天主存在的需求，以及個人生命中的不安；但同時肯定不乏信仰同伴的接納和教會團體的包容。拉內答道：“The church is the community of those who in a lofty effort of their whole existence are embarked on a pilgrimage, believing, hopefully and trustfully, toward the eternal mystery we call God, and who shape and structure their everyday life and their civic way of life on the basis of this ultimate attitude toward this mystery”, in Karl Rahner, *Is Christian Life Possible Today? : Question and Answers on the Fundamentals of Christian Life* (New Jersey : Dimension, 1984), p.71.

便成爲人基本的奧秘經驗。在此，我們可認出拉內所了解的祈禱意義非常廣泛，幾乎是超越的態度。因此，可說與祈禱有關的行動才有生活的意義<sup>41</sup>。這樣，當拉內將人平凡的日常生活的行動、表達：工作、行走、笑容、看和聽；以及人生的歷程：孩童，老人，病人.....，都化爲他神學思考的主題。或者當他的學生把人普通的經驗，諸如：發現、驚訝、心醉.....等作爲青年人宗教教育的與件，成爲與奧秘相遇的主要管道，我們就不致太訝異<sup>42</sup>。總之，人原先的開放經驗是奧秘自己，是其認識的出發點。

## 二、奧秘經驗的認識

奧秘經驗對於認識奧秘是必要的條件。其實，人的許多奧秘經驗被流失，乃因未被人的意識所保存，亦未在反省中意識到他實際上所有的奧秘經驗，這點非常重要，因爲許多人認爲自己「沒有」奧秘經驗。

拉內的另一個基本觀點是：「沒有一個人能完全表達自己的整個生活，自己的基本抉擇，他真實的生活總比在反省時所表達的，或與他人分享的更多、更深。<sup>43</sup>」拉內稱這意識的層

---

<sup>41</sup> K. P. Fischer, "‘Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt’: Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners", in *ZkTh* 98 (1976) 162~165; see: P. L. Berger, *Rumor of Angels* (N. Y.: Doubleday, 1969).

<sup>42</sup> R. Bleinstein, *Hinwege zum Glauben* (Würzburg, 1973), pp.20~68, ders. *Die Jugend von heute und der Glaube von Morgen* (Würzburg, 1974), pp.53~57; ders. "Soziologische Grundlagen und Didaktik kirchlicher Jugendarbeit", in *Handbuch der Religionspädagogik* III. (Zürich, 1975), pp.331~332; ders. *Junge Menschen Meditieren* (Würzburg, 1976), pp.12~58.

<sup>43</sup> K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, op. cit. p.404; ders. "Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt", op. cit. p.161.

面為「第一級的反省」<sup>44</sup>。對拉內來說，這意識性的奧秘經驗是非常重要的，因為它能存留，使人體認他是個有限的奧秘；但同時人認清表達範疇語言的限度，致使奧秘的經驗無法自顯，難怪，早期的維根斯坦乾脆將它置於能表達之外，他應該保持緘默<sup>45</sup>。

### 三、奧秘經驗的理解

奧秘經驗的認識確實是能以語言抓住的經驗，但它是「非科學」的資料<sup>46</sup>，或更確切地說，當它尚未被理解和處理時，則需要科學性的討論。在此「第二級的反省」，是科學的詮釋工作所要求的研究標準<sup>47</sup>，拉內認為在此雖然要求高度的科學態度和方法來處置、比較、綜合，但最後的立足點，仍以信仰為基礎。在這層次才是神學的課題，比如：拉內在宗教交談的「匿名基督徒」的說法。

總而言之，奧秘經驗是第一個行動，而針對以觀念來認識的第二個行動總是慢了半拍，而且也不能全然表達出它的反省。當人進行第二個理解奧秘的顯現之根源就有信仰，系統的稱呼，有如：天主，佛性，道……<sup>48</sup>。這便是體驗，反省和理解的關係。

我們可辨識拉內的神秘經驗和上面所描述的結構引發了

---

<sup>44</sup>K. Rahner, *Zur Reform des Theologie-studiums* (=Zur Reform) (Anmerkung 49)(Freiburg: Herder, 1969), p.64.

<sup>45</sup>L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt : Suhrkamp, 1971), pp.112~115.

<sup>46</sup>K. Rahner, *Zur Reform*, p.73, (Anmerkung 53).

<sup>47</sup>ibid., pp.75 f.

<sup>48</sup>F. Schupp, "Zwei Reflexionsstufen : Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie", in *Zk Th* 93 (1971) 61~73.

動態和靜態的張力，然而，當我們了解結構的重要性在於助人認知活躍的生命，這認知也是活力的向度之一，如此，在奧秘經驗的三層面的基礎及結構之間，有一股活力推動、形成並連合之，且能使人明認真偽的神秘經驗。這在基督信仰的說法，就是聖神的臨在和指導；在哲學的說法是「直觀」（intuition）。

## 陸、討論拉內的「奧秘之教導」

拉內對奧秘的說明是獨特的，因此從前進到保守的神學立場都相繼批評他。這兒，我們概略地將他們和拉內所討論的問題臚列出來：

1. 有些神學家，如龔漢斯（Hans Küng，1928~）認為拉內只用奧秘學來護教，以鞏固、保護羅馬天主教信理<sup>49</sup>。

這批判的確忽略拉內向來重視一般人在日常生活中所體驗的奧秘。事實上，拉內對宗教的經驗無論在其早期或晚期都永保濃厚的興緻，只是其表達的方式、著眼點殊異而已。在其早期的《在世界中的精神》（*Geist in Welt*）以及《聖言的傾聽者》（*Hörer des Wortes*）是受到哲學的影響；而在其後期則強調神學性<sup>50</sup>。

2. 有些神學家，認為拉內以人為中心（anthropocentric）的神學觀點，有將基督宗教化約（reductionistic）為純粹的

---

<sup>49</sup> See : Hans Küng, "To Get to the Heart of the Matter II", in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1971/ May) 28 ff.; H. Küng, "Im Interesse der Sache", in *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43~64, 105~122; see : K. Rahner, "Reply to Hans Küng", in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1971/ Aug. Sept.) 11~31.

<sup>50</sup> See : K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, op. cit. pp.39~80; see also : B. Van den Heijden, *Karl Rahner : Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln : Johannes, 1973), pp.200~228.



### 人本主義的危險，因此放棄獨特啓示的重要性<sup>51</sup>。

確實，拉內是採取一個以人爲出發點的方法論，它繼續多瑪斯學派（thomistic）的根基「在世界中的精神」（Spirit in the World）和超驗哲學的發展。他所以這樣作，乃因肯定：今日的信理神學應該是神學的人學<sup>52</sup>。拉內認爲批判他是純粹人性的化約論（reductionism）者情有可原，因爲他們將人局限在有限的靜態，將恩寵清楚劃分爲自然和超自然.....，拉內並未反對這些方法，但主要的是，他認爲人有動態面能在這些範疇上生活。因此，人的神秘經驗對基督信仰來說是必要的條件，這樣的體驗是無人能替代的。

當布羅西克（U. Browarzik）解釋拉內超驗神學的目標爲：證明「爲知故我信」（credo ut intelligam）（安瑟倫 St. Anselm，1033~1109 語）而反對「不合理故我信」（credo quia absurdum）（戴爾都良 Tertullian，160?~220?語），這過分簡化的立場只使拉內的動態更顯明，因爲在拉內的思考中，理解和非理解並非對立，而是人發現奧秘的過程。當然，拉內在其神學思想中強調一般的神秘經驗和基督徒的神秘經驗不但有顯題（thematic）與隱題的分別，更重要的是有啓示的區別<sup>53</sup>。

<sup>51</sup> U. Browarzik, *Glauben und Denken: Dogmatische Forschung Zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungs Theologie Karl Barths* (Berlin: de Gruyter, 1970), pp.84~92. see: H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln: Johannes, 1967), pp.84 f.

<sup>52</sup> 同上；vgl. Gespräch mit Hans Schöpfer (1981), "Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", in P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner im Gespräch* (München: Kösel, 1983), Bd. II, pp.165~178.

<sup>53</sup> K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, op. cit. pp.216~221；如果非用"reductio"這個字眼來說他的方法不可，他就採"reductio in Mysterium"（歸回奧秘）來解釋神學爲奧秘的科學。see: G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning* (Minneapolis:

3. 有些在神學界具有相當份量的，則批判拉內的立足點過於個人化，他的救恩史太快與絕對奧秘拉攏，因此，缺乏對人世的開放<sup>54</sup>。

確實，從拉內的出發點可看到德國觀念論的思辨和海德格的在此存有之分析，因此對現代的社會化和政治化的神學經驗確有它不同的關係。拉內自己對該批判建議兩個方向<sup>55</sup>：其一，對一位思想家的了解不能侷限於某一著作而已，因此雖然《在世界中的精神》和《聖言的傾聽者》是早期重要的觀點，但它並非是封閉的「系統」。其二，的確，當他向絕對者開放，而絕對者包括所有相對的，那還有那一個有限的範圍不能開放的呢？因此，他在其晚期對社會、團體性問題的探討，絕非與前面的分割，而是對社會、歷史向度的具體開放。

以奧秘的體驗而言，不論是以個人或團體的角度與奧秘相遇，都是豐富性的經驗而非固定性，它並不彼此排斥。拉內說：

「對他人的仁愛行為是人基本的行為，它包含所有的向度、準則和意義在內……。人基本道德（或非道德）的行為使人自己造就成何等人物，也決定他與其他人的愛或恨的來往，在這經驗中也指出他基本上對『你』的先天接受或拒絕。<sup>56</sup>」

---

Fortress, 1992), pp.333~349.

<sup>54</sup>J. B. Metz, (ed.), K. Rahner, *Spirit in the World*, Foreword, XVII~XVIII; E. Simon, *Philosophie der Offenbarung : Auseinandersetzung mit Karl Rahner* (Stuttgart : Kohlhammer, 1966), pp.172 ff; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung : Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie* (Düsseldorf, 1969); S. Ogden, "The Challenge to Protestant Thought", in : *Concilium* 6 (1968) 243 f.

<sup>55</sup>K. Rahner, *Herausforderung des Christen : Meditationen - Reflexionen* (Freiburg : Herder, 1975), p.131; see also : *T.I.*, vol.13, pp.127~128.

<sup>56</sup>K. Rahner, *T.I.*, vol.6, p.241; 參考：劉小楓著，〈傾聽與奧秘〉《神學論集》82 (1989) 507~515 頁。

4. 有時有人因精益求精，因而認為拉內的思想雖然幫助他那個時代了解，並解決諸多問題，特別是梵二大公會議前後；但他的時代已然過去了，因為其著作已不復答覆今日的挑戰<sup>57</sup>。

這看法主要是覺得拉內的形上學觀點是來自多瑪斯的傳統，而今是「後形上學」的時代，甚至是「後現代」（post-modern）的時代了。該問題能引發許多爭議。雖然有為數不少的所謂「後現代」的說法，但到底它是什麼？如果有後現代的存在，它是後形上學嗎？爲了具體化該問題，也許可提出兩位思想家作爲上述兩種思潮的代表：哈伯瑪斯（J. Habermas，1929~）自稱爲「後形上學」者；富高（M. Foucault）被稱爲「後現代」的前鋒。試問：哈氏溝通理論的基礎是非形上學嗎？而富高最後對啓蒙運動傳統的認同，是否點出他對理性的重視？

無論如何，這些現象和人尋找的過程是拉內看重人奧秘的基礎：人在發問時深入地自我認識，因而發現他更新的一面<sup>58</sup>。再說，拉內認爲形上學的存有（絕對者，無限的奧秘）總不能是人直接知識的對象，而只是與有限存有的知覺共存（co-known）。

職是之故，我們在日常生活亦能找到與祂相遇的經驗；但另一方面總無法完全理解祂。具體而言，對神抽象的愛絕不能

<sup>57</sup> J. J. Bacik, *Apologetics*, op. cit. p.58.

<sup>58</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt : Suhrkamp, 1988), pp.11~60; Foucault, M., "What is Enlightenment?" in : P. Robinow (ed.), *Foucault, Reader* (New York : Pantheon, 1984), pp.32~50; see : J. Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault : A Critical Reader* (Oxford : Blackwell's, 1986), pp.103~108.

與對鄰人的愛相隔絕。

## 結 語

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。

拉內的見解確能提供信徒對無神論者持開放的態度：戮力在交談中了解他們，並更進一步地發掘他們對宗教清化的貢獻之可能性。當然，他對奧秘的看法，對於宗教交談的確是個強而有力的推動者，因為在各個宗教中，都能發現不同的奧秘經驗的層面和深度；另一方面，若信仰只著重道理而不落實，缺乏實踐，名實不符，終會喪失活力。因此，拉內的直覺是：

「明日的虔誠信徒將是一位『奧秘者』，即他能體會到什麼；否則他就不算是真正的信徒了。<sup>59</sup>」

---

<sup>59</sup> K. Rahner, *ST*, vol.7, p.22.



# 拉內的實存倫理

## 小 引

倫理行動是一項本著「原則」付諸「實踐」的選擇。於判斷之際，雖然無人存疑此兩因素的重要性，但討論其間的關係，則往往淪為偏向「實證倫理主義」或「形式倫理論」。如何能建構一種重視倫理行動的個別狀況，同時因而肯定其形上學價值的根源，此乃實存倫理的標的。為能理解此倫理的新嘗試，我們首需了解拉內的「超驗人學」的基礎；繼而，分析其倫理，再予以點出某些最有意思的觀點。

### 壹、實存倫理的基礎

拉內乃是世界赫赫有名的神學家<sup>1</sup>。其思想一方面發揚士林

---

<sup>1</sup> 拉內本身所發表的或被譯成不同語言的，按 R. Bleistein, E. Klinger 以及 P. Imhof 和 Treziak，從 1924 到 1979 年代，共有 3,535 冊書或文章。參考：R. Bleistein & E. Klinger (hg), *Bibliographie Karl Rahner 1924~1969* (Freiburg i. B. : Herder, 1969); R. Bleistein (hg), *Bibliographie Karl Rahner 1969~1974* (Freiburg i. B., 1974); P. Imhof & H. Treziak (hg), *Bibliographie Karl Rahner 1974~1979* (Freiburg i. B., 1974); Albert Raffelt 收集有關拉內思想的討論，從 1948~1978 共有 646 冊書或文章發表。參考：H. Vorgrimler (hg), *Wagnis Theologie*,

思想的傳統，另一方面受到德國觀念論和海德格的影響。他跟隨馬雷夏的努力耕耘，使士林哲學精神蛻變並溶入當代的思想<sup>2</sup>。

拉內「超驗人學」的基礎，是基於兩部宗教哲學鉅著：《在世界中的精神》和《聖言的傾聽者》<sup>3</sup>。

拉內宛如其他的新士林思想家一般，自認是追隨「先驗哲學」（transcendental philosophy）。該哲學與希臘宇宙論重要的區別在於優先關心人。因此，當康德追問人如何能認識對象，因而發現了人知識的外在（時空）和內在條件（範疇），遂落在「不可知論」和「二元論」的危機<sup>4</sup>；然拉內隨著斐希德之後的馬雷夏觀點，將之蛻變，而問及人知識裡的形上學可能的基本條件：「人發問」的事實。

## 一、重構實存的基礎

其實，這以追問為發展存有學的視域是海氏首創的，而拉內之後的高雷特（Emerich Coreth，1919~）則將之發揮至極致<sup>5</sup>。在發問的行動中，理智主動找出方法並建立自己的立場。如此，形上學的確是由經驗形成的：從反省（即理性直觀

pp.579-624.

<sup>2</sup> See : G. Vass, *A Theologian in Search of a Philosophy : Understanding Karl Rahner*, vol. I (London : Sheed and Ward, 1985); H. Vorgrimler, *Understanding K. Rahner : An Introduction to His Life and Thought* (London : SCM Press, 1986).

<sup>3</sup> K. Rahner, *Geist in Welt* (München : Kösel-Verlag, 1957); *Hörer des Wortes* (München : Kösel-Verlag,, 1963).

<sup>4</sup> See : O. Muck, *Die Transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck, 1964); W. Hoeres, *Kritik der Transzendental-Philosophischen Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1969); J.Maréchal, *Le Point de Depart de la Metaphysique*, 5 vols. 3rd ed. (Paris : Desclée de Brouwer, 1944~49).

<sup>5</sup> E. Coreth, *Metaphysik : Eine Methodisch-Systematische Grundlegung* (Innsbruck : Tyrolia Verlag, 1961), pp.99 f.

的媒介)任何問題為出發點,導引到問題的可能性條件。當問題變成疑問時,人面對一方面可問知的(否則就不能問),另一方面承認所問的知識是無所知的—「未顯題的」(unthematical)。於是,每個問題都是實存的「先驅」(Vorgriff)。發問結構的特徵就是:已知和未知的結合。

在此亦可臚列數種相關的相對觀念,譬如:顯題的和隱題的視域(thematic - unthematic horizon)、先驗的和範疇的(transcendental - categorial)。主體主動認識自己的知識是屬於先驗性的向度,而所表達的、所成論題的知識,乃是屬於範疇性的知識<sup>6</sup>。如此,先驗性和範疇性的主要分別在於與「人主體」有關的事實,或更顯然地說:在於人自己的了悟。拉內人類學的基礎:人「本真」所作、所了解的,總是比他所表達的、所曉知的更深遠<sup>7</sup>。

在此脈絡中,我們更能明瞭與此主題直接相關的一個相對觀念:「實存」和「實在」(existential - existentiell)體驗。「實存」可描述為:一個長久、恒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<sup>8</sup>。這也蘊含:人在自由行動中對自己有所發展的可能性。而「實在」體驗卻是人自由行為當時的品質和狀態。

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,還能被提醒認明另一個(與

---

<sup>6</sup> K. Rahner & P. Overhage, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg : Herder, 1961), pp. 49~53; B. Van der Heijden, *Karl Rahner : Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* (Einsiedeln : Johannes Verlag, 1973), pp. 115 f.

<sup>7</sup> L. B. Puntel, "Zu den Begriffen 'Transzendental' und 'Kategorial' bei Karl Rahner"; in H. Vorgrimler, *Wagnis Theologie*, pp. 190 f.

<sup>8</sup> B. Van der Heijden, *Karl Rahner*, 同註 6, pp. 27 f.



消極面分不開的)積極面：自由、超越、恩寵.....等。或許可借用海氏對人「非本真」的分析來加以說明之，因而認出拉內補充海氏沒有明確的向度：超越性、恩寵和絕對者<sup>9</sup>。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。

從這實存的觀點來看，拉內所談論的倫理問題，展露嶄新的角度：一般的倫理常強調個人在某個具體的環境中所犯的「重」或「輕」的罪，即在一個普遍倫理規律中所犯具體的錯誤行為。而拉內重視人的歷史性和人的自由，因此雖然一個選擇發生了，但它並非一件單獨孤立事件，而是與他整個的生活方向息息相關。

換言之，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，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，抑或成為祂的敵人？

該倫理也經常注意到人積極抉擇的價值面向。此倫理接近聖經的精神，尤其「天主是愛」的傳統。

「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛（若壹四 7~8）。」<sup>10</sup>

<sup>9</sup> See : M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1927); J. Macquarrie, *Heidegger and Christianity* (London : SCM Press, 1994), pp. 19 ff.

<sup>10</sup> See : Edward C. Vacek, *Love, Human and Divine : The Heart of Christian Ethics* (Washington, D.C. : Georgetown Univ. Press, 1994), pp.116~156, 319~330.

## 二、人：意向活動的居所

《在世界中的精神》和《聖言的傾聽者》這兩大鉅著，為拉內人類學的思想舖了路。拉內認為「精神」乃是每當在物質界「放下」（posit）自己，能超越其所限，進而了解其「形上」的能力。而「世界」是直接能體驗到的物質界的事實。《在世界中的精神》一書，是拉內潛心詮釋多瑪斯的《神學集成》（*Summa Theologica*）題材之一（Ia, q84, a.7.）<sup>11</sup>。多瑪斯在此著作中所提的問題是：人的理智是只能以直覺而不需經由感官的圖像（phantasma），就能認知本著形上學的對象嗎？多瑪斯的答案是家喻戶曉的。

有趣的是：拉內以多瑪斯知識論的問題為跳板，來討論精神與世界的關係：人對於形上學的對象沒有直接的知識，只能經由世界的媒介才能回歸自己。其真正的問題是關注發問的可能性是人所意識的行動。拉內在《聖言的傾聽者》的第二段更詳細地發揮這點，並提出何以提問題是形上學起點的理由，而這正是人類真正的問題。

簡言之，存有者原是知識和被知的原先合一，是在存有光照下面對自己<sup>12</sup>。那麼，拉內探討的問題不僅是多瑪斯原先所關心的：如何化解知識者和其對象的距離；且將它視為人生的存在問題。

原來與知識者一同的被知，如何能與其他者建立關係？拉內認為這就是「意識」的特色。人只在他意識的情境中才能意識到自己。如此，自省非直接而是間接地。因而「在世界存有」

<sup>11</sup> See: St. Thomas Aquinas., *Summa Theologica* (English translation), vol.12, (Blackfriars edition) (London, 1968); K. Rahner, *Geist in Welt*, pp. 30 ff; G. Vass, *The Theologian in Search of a Philosophy*, 同註 2, pp. 31 f.

<sup>12</sup> See : K. Rahner, *Hörer des Wortes*, pp. 96 f.

是意識的條件，亦是本質性的真理進入世人。

拉內此觀點，把海氏和多瑪斯拉近了。他解釋道：

「對多瑪斯而言，顯然的，唯有一個知曉能力（ nur ein Wissen ），即人自己。換言之，一個與世界存有的知曉者（ ein wissendes Bei-der-Welt-Sein ）。只有在此世界中生活的人，才被召叫進入發現其整體中的存有。<sup>13</sup>」

發問和尋找答案是人超越經驗的起步，同時亦是絕對存有者顯露的過程<sup>14</sup>。既然人靈無能擁有對自己的直知，則人的精神在反省中認清自己就是通往無限的希求者。然而，在希求絕對的每個步驟中，人的知識只經過理念的表達才能「限定無限」。如此，絕對者被認識為「隱藏」者，即超越者。而人在此迂迴的過程中有時發現光照，但仍常面臨黑暗的經驗<sup>15</sup>。

無論如何，由於人對自我的了解，因而對絕對了然的意識，使人選定了生活意義之路。如此，該意識是了解人自由之鑰。「洞悉」本身是與對象達成合一的努力行爲，知識的過程則是一種希求（ appetitus ）。那麼，人的知識和意志在人的精神中，達到一種高度的綜合：在人精神自由中，這兩個倫理行爲的因素是分不開的：人超驗精神的體驗，就是其自由的經驗。

然而，人如何體驗到在有限自由中的超越自由呢？依上所知，人生存的意義，在於他經由知識和意志的對象之媒介，而面對自己、認識自己。人生存的意識是「放下」（ posit ）自己，

<sup>13</sup> K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 76.

<sup>14</sup> K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (London, 1978), p. 20 : “We shall call transcendental experience the subjective, unthematic, necessary and unfailing consciousness of the knowing subject that is co-present in every spiritual act of knowledge, and the subject’s openness to the unlimited expanse of all possible reality”

<sup>15</sup> See : G. Vass, *The Theologian in Search of a Philosophy*, pp. 65 ff.

成爲自己。這實現自我，是在自由和必須之間的危險辯證中發生的：一方面，人在知識和意志中，對自我而言是自由的；但另一方面，他被必要條件要求如何存有，而他本真亦希求如此的存有<sup>16</sup>。

人追問存有的事實顯示他不是存有自己。人希求存有爲成爲自己的事實，說明他肯定自己爲偶然中的必須存有，即必在其偶然中形成自己。如此，人意識到自己的人格。經由他在自由之中，對絕對者負責而定位，對世界中的「共存有者」盡義務<sup>17</sup>。

於是，我們所面對的不是「原則」或「實踐」的倫理問題，而是如何依循原則認知實踐，並遽下一個正確的判斷呢？這就是實存倫理所殷切關注的。

## 貳、實存倫理的分析

### 一、場合倫理的問題

首先，拉內非常清楚地將他的「實存倫理」與「場合倫理」(Situation Ethics)分別出來<sup>18</sup>。拉內認爲極端的場合倫理，乃是本著某些極端的存在主義，來反抗普遍道德規律的效力<sup>19</sup>。他說：

「一種場合倫理，因明顯地或涵蓋地否定對人確實含有內容的道德規律之絕對效力，則會落於唯名論。該理論

<sup>16</sup> See : K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis : Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg i. B. : Herder, 1974), pp. 153 ff.

<sup>17</sup> 同註 15, pp. 75 ff.

<sup>18</sup> 參考：項退結編譯，《西洋哲學辭典》(台北：華香園，1992)，Situation Ethics, pp. 484 f.

<sup>19</sup> K. Rahner, "On the Question of a Formal Existential Ethics", in *T.I.*, vol.2, (London : Darton, Longman & Todd, 1969), 3rd ed., pp. 218 f.

基本上便否認任何普遍知識的可能性。<sup>20</sup>」

雖然拉內如此嚴厲地予以批判，但亦不得不承認一般場合倫理對倫理的發展，尤其是天主教倫理神學的影響。

## 二、場合倫理的挑戰

他名列一些主要的並引發討論的問題，如：我們如何斷定人永久、普遍不變的本性（nature）？它是否經由先天的演繹？如果「是」的話，過程如何？又會產生何種結果呢？或者一部分是先天，一部分是後天呢？我們如何辨識什麼真是屬於人的「本性」呢？而這認識的結構又如何<sup>21</sup>？這些問題迫使天主教的倫理神學家，不得不檢驗自然律的普遍預定之基礎，以及對信徒普遍命令的權威。

拉內的實存倫理所關心的是在預定（有普遍道德規律和如何認出之）之後的問題：所碰到的情況是什麼？而其所要求的普遍道德規律如何應用？

對一般的教會教導來說，該問題容易克服，因為倫理是按三段論形式，是演繹法：大前提是一個普遍的原則（在所處的情況中，在怎樣的預定，該做這個或該作那個）；而小前提則肯定預定和此時此刻的事實；結論是將大前提予以應用，使具體現況成爲一個清楚的命令。因此任誰只要知悉普遍的規律，仔細了解所處的狀況，他就能明確知曉這裡該或可作什麼。而且，對以神爲中心的倫理規律而言，更能含有宗教的意思：如此所作的，是實現生活之神的聖意。

然而，如此簡單明瞭的方式能解決倫理的情況嗎？或者神在具體的情況彰顯其旨意，總是一件例外？或者祂的旨意是安置在普遍神聖的規律中？或者在每件具體情況的事實？總之，

<sup>20</sup> *ibid.*, p.219.

<sup>21</sup> See: G. A. McCool (ed), *A Rahner Reader* (London, 1975), pp. 247 f.

演繹的倫理留給「個案」討論諸多問題。而「明智」就成為德性和選擇的標準了<sup>22</sup>。

面對這些問題，拉內試圖從另一些角度來討論它。當然他所預定的主體是位「平常人」－他認識自己，也知道怎樣行動方能回應普遍命令的要求。我們面對的問題是：「該」命令是否與我們在此時此刻該實現的完全一樣嗎？拉內對此問題未予作答，所持理由至少有二：

- (1) 所有普遍規律雖然已建立，但對我們行動者還有許多可能開放的不同向度。這是可理解的。
- (2) 即使只有一種行為，在限定狀況按普遍規律被應許，但這是在思考後才能真正的確定。

拉內綜合上述的問題<sup>23</sup>：在此時此地該作的，是否恰與普遍規律完全吻合？隨從這些規律，是否毫無疑問地就是道德的應許？

上述的問題在下列的情況將益形嚴重，即當一般的宗教倫理，包括基督宗教在內，為當今非宗教人士或無神論者所持的倫理理論所挑戰：他們認為如果倫理道德只需按「普遍規律」所認出的行事為要點，那麼，該規律何需超越人本主義的世界觀呢？如此，倫理的獨立性可被贊成無疑。接踵而至的是，政治、法律和倫理道德又釀成另一波的爭論呢<sup>24</sup>！

的確，具體的倫理行為，確實比只實行個案裡的普遍理念

---

<sup>22</sup> 同註 19, p. 224; B. Schuller, "Christianity and the New Man : The Moral Dimension : Specificity of Christian Ethics", in W. J. Kelly (ed), *Theology and Discovery : Essays in Honor of Karl Rahner* (Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1980), pp. 324 ff.

<sup>23</sup> 同註 21, p. 250.

<sup>24</sup> T. Kennedy, *Doers of the Word : Moral Theology for the Third Millennium* (Missouri : Triumph Books, 1995), pp.52~59.

更多些。道德行為是個本質特別性基於獨有的事實。人的行為本來不僅是有關事物的動作，且是生活中的一部分，是面對超越者的一項抉擇。故此，人的行為不惟有道德，亦蘊含有學的意義。

### 三、實存倫理的基本抉擇

人是在世界中的精神，是個別的位格。他不獨經歷，且在實現規律的個案中，重複普遍的相同性，去參與絕對者的啓示（*Gelichtetheit*），而他個人也真實地投入。他處在一個弔詭的情境：當他屬於物質世界的人時，在具體的行為上，為滿足某些普遍的要求，遂將其行動定為與他個人的有所不同，甚至對立。然而同一個人，當他屬於其精神的存有，其行為總是比在一個個案中所應用的普遍規律更多些。這個行為是有其本質上的特別性<sup>25</sup>。

#### 1. 一般宗教的倫理觀：實現神道

人本質論是哲學所追求的真理，有其宗教的根源，因為人類的精神對絕對者的希求是一種靈修的動力。雖然每個「真」宗教對絕對者有其「範疇」上不同的象徵和表達，但均為人們對絕對者的某些說明。因此，拉內看重其他宗教徒為「匿名基督徒」（*anonymous Christians*）確實深具理由。當然他也允許其它宗教的虔誠信徒稱他為一諸如「匿名佛教徒」<sup>26</sup>。

那麼，當拉內闡明基督宗教的倫理觀時，亦可類比地發揮其它宗教的倫理觀。這一點非常重要，因為拉內認為人的倫理行為不僅有其道德的意思，也有其本質論的意義，因而亦涵蓋

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 251.

<sup>26</sup> About Anonymous Christians, see : K. Rahner, *T.I.*, vol.5, pp. 118 ff, vol.6, pp. 390 ff.

救恩的向度<sup>27</sup>。

的確，人類愈迫近新的千禧年，愈將注意力聚焦在歷史的新階段。若西方文化因求進步，而在兩千年彼此紛爭因而落在分裂的後果，那麼，在這第三個千年中，面對大自然的反應，人類群體更需要攜手合作才能擔負整體的責任。宗教是使人連繫的力量，如果能捐棄各自成見彼此正確地相互了解，那麼，如此的了然和相互支持，乃是宗教的倫理觀。

人人均是「天主的肖像」，都具「佛性」，都效法「道」……等等的說法，皆表達宗教人與「真、善、美、聖的根源」有密切的關係，因而其行動遂要求合乎聖道。職是之故，拉內能說：天主創造宇宙作為祂自己相通之處；祂又創造人類為成為祂自己啓示的伙伴。因此，人的本性乃是向天主開放<sup>28</sup>。

## 2. 基督宗教的基本抉擇：與主同在

對基督宗教而言，倫理的行為是人對絕對善（天主自己）的關聯。所有的普遍道德規律是以該至善為根源，並幫助人行善，即實現天主的旨意。

拉內更進一步地闡釋：在倫理行為中的個人積極因素，可理解為有如「絕對性」，好像天主旨意的對象一樣。如果天主創造的旨意是指向具體的個人情況，那麼，個人的事實只是重複普遍的實現而已：這一定不是真的；何況天主是歷史的天主，是帶領人類走向圓滿的天主。因而拉內認為：

「天主對歷史的關懷不僅在於規律得以實現，更是因它是歷史，是擁有某些獨特事件的和諧，正因如此，它對

<sup>27</sup> See : H. Rotter (hg.), *Heilsgeschichte und ethische Normen* (Freiburg i. B., 1984).

<sup>28</sup> Vgl. T. Kennedy, *Doers of the Word*, op. cit., p.21; see also : H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural* (N. Y. : Herder & Herder, 1967), pp.70 ff.



永恒有意義。<sup>29</sup>」

人的基本自由不僅是在不同的對象中擇一，而且在每個選擇中實現它。如此，選擇的意義不單是該行為本身，而更是走向「成為人」的一個步驟，是「本真」和「非本真」向度的選擇（海德格的語言）。

在拉內的超驗人學裡，人存在是經由各種各樣的超越經驗，在反省中認出他是邁向絕對渴求的精神。他明白，甚至在拒絕選擇的行為中亦等於是選擇了。因此，每種自由選擇的行為並非孤立的個案，而是肯定或拒絕生活圓滿的關聯。然而拉內亦清楚指出：不是每種自由的行動對自我實現都有同等的深度和精確性。雖然如此，人也不能否認一項事實：每一個個人的自由行為多少都參與他最終、整體成就的冒險。

拉內在此贊同多瑪斯傳統和現象學所強調的人意識和意向的重要性，他更上層樓地將個人行為的意向，擴及於整個個人生活的「基本抉擇」<sup>30</sup>以及人類歷史的發展<sup>31</sup>。透過連貫的意向，或更好說：經由人基本抉擇的意向，使所有的自由行為進入一個整體的意義，即人生的意義。正因如此，每種自由行為為建立人存有的限定有其獨特的份量。

### 3. 抉擇愛的推動力

這生活所包含的意向在不同的理論中有迥異的名稱，比如：在聖經和奧斯定是「心」（Heart）的觀念；在齊克果是「主體性」（subjectivity），在布隆德（Maurice Blondel，1861~1949）是「行動」（action）。如此，可認出一項事實，

<sup>29</sup>同註 19, p. 228.

<sup>30</sup>K. Rahner, "The Fundamental Option", in *T.L.*, vol.6, pp. 178 ff.

<sup>31</sup>J. Fuchs, "The Absolute in Moral Theology", in *Moral Demands and Personal Obligations* (Washington D.C.: Georgetown Univ. Press, 1993), pp.15~136.

即有如此一個涵蓋基本的自由和形成整個人的存在。而且，這自由的自我成熟，在天主前的自我實現，就因而一剎那進入永恆了。如此，人的尊嚴和自由是密不可分的，且互動健全了<sup>32</sup>。

但同時，人是社會性的，且在基督宗教的觀點中並非只有個人的得救。那麼，在個人自我實現的自由過程中，當自由行為邁向整體圓滿時，遂已與他人息息相關了。

因著愛的對待能力，自由因而被肯定，因為天主是愛，則邁向天主此愛就能包容一切。因愛人乃能欣然接受道德的「金科玉律」：「己所不欲，勿施於人」（孔子），而且能進一步效法天主的愛—毫無保留的愛，包括愛仇。

「只有天主的愛才能使人全方位，甚至互相對立的能力合而為一，因為全歸向天主。天主的合一和無限能創造人內在的合一。祂如此合一有限的多元而不廢除它。<sup>33</sup>」

當人的愛聯合天主的愛，人全然對世界一無反顧的交付，又對人的罪惡、咒罵、死亡熱衷承擔之，進而關心自己、他人和世界。這是基督宗教倫理的根源和力量。

那麼，基本上，基督徒的倫理首要重視的，不是客觀的規律（這並不否認天主在實在界所頒佈的命令），而是人。因為所有受造物的結構都低於人，且人可改造之，在可能的範圍內形成之。人是主人而非其奴隸。

唯有一個，人該盡力表達和健全發展人的最終結構，就是愛的根本能力，而這是無止盡的。如此，人亦不被約束。拉內認為人的罪惡是由於人自己對該無限者拒絕信任。當人拒絕成為更偉大時，他的愛遂即萎縮了，即踏上不愛之路<sup>34</sup>。

<sup>32</sup> K. Rahner, "The Dignity and Freedom of Man", in *T.L.*, vol.2, pp. 235 f.

<sup>33</sup> 同註 30, p. 187.

<sup>34</sup> 同上。

總之，人在精神活動中，經驗到他被神秘的力量所眷顧、提醒、引導邁向永恒。而這精神力量滲透人所有的向度，包括個人、團體、世界觀、歷史觀.....等等，因此能合一之，令生命深具意義。這乃是人的倫理抉擇基督這個方向。若與「本能」相比的話，那麼，我們可謂其是「信、望、愛」的「本能」<sup>35</sup>。

該「本能」，並非一般所了解的有如動物的本能，而是精神擁有的傾向，是在自由中所體驗到的「人的被召叫」（vocation），這是所有的人本涵意和願望。換言之，是無限、絕對的精神引領個人和人類的走向。

然而，人的抉擇就是自由的實現。如何能使每個倫理的決定賦予絕對精神的召叫呢？這個問題的答案，顯然比起一般的倫理思考和動機更廣、更深，它是以宗教奠基倫理的積極態度，是分辨神類並隨從之<sup>36</sup>。

#### 四、實存倫理的真理

在自我超驗的過程中，人體認自己是降生成人的精神，是不斷建立團體並共同邁向絕對的人。人是在世界中的存有，因而是建立歷史的存有者，故其價值和目標是歷經多少世代演變所完成、多少社會經驗所構成的，使人現今有「家」的歸屬感。

的確，從人先天、超驗的基礎結構，發展出許多倫理的傳統自然律之預令（predescription）。不過，這發展並未停滯，在反省人類歷史、社會具體的經驗中，還需要建立其它倫理自然規律的預令。面對當代眾多經驗科學所提供的質料，此反省固然艱難，但是不可免除。在反省歷史經驗中，人，一方面肯定人形上學的某些可能性；另一方面也認清從一些清楚的預令

<sup>35</sup>Vgl. K. Rahner, *T.I.*, vol.9, pp.217~241; see also : B. Schuller, "Christianity and the New Man", op. cit., pp.99, 307~336.

<sup>36</sup>Vgl. G. A. McCool, *A Rahner Reader*, op. cit., pp.274 f.

是無法演繹出與人相稱的尊嚴。

在歷史的過程裡一切仍在形成當中。如此，拉內肯定：每一樣本質顯明的知識非有傳統不可，同時面臨將來的計劃也非冒險無疑<sup>37</sup>。當傳統能引發任何問題，它屬於人本的因素之一，是超驗方法的起點。每當人關心將來時，第二個本質知識的因素在計劃裡預定，在時間中見其是否形成。這並非單純的「假定」，有如經驗科學所臆想的，而是真理具體的彰顯（*aletheia*），是從蘊含中顯現的事實。

當人提及某些存在面，如：生存的肉體、人格的精神、文化的存有、宗教的信仰...等等，便將不同的範圍劃分開來。其實，在人的生命裡，它們並不能孤立起來。如果樣樣試圖強迫某層面或範圍孤立為完全獨立或自滿自足，此乃與人的事實相矛盾：撇開他真正多數的本質性判斷的成見，人終究被預定為一個人格。

另一方面，人透過自省或面對他人時，不得不承認人類學永遠是多元性的；而每個存有的層面所構成的一些規律，是相對的和個別性的。它們受到某些權威所主導和形成，因而有了高低的秩序。這秩序在衝突時更突顯出來。於是，倫理行為必須注重其內在和外在所賦予的結構，亦即人內在的情況和周圍外在的條件。

因此，我們可理解：自由行為的原因比事實上所實現的更開放。因為人的自由是在天主面前，且經由有限的質料實現自己。人一方面確實是自動、自發；但另一方面是受限定的條件。

如此，自由是對召叫的肯定或否定的抉擇，然而，此召叫不只是一種普遍的規律，同樣，其肯定並非其個案的實現<sup>38</sup>。

<sup>37</sup> K. Rahner, "Dignity and Freedom of Man", *op. cit.*, pp. 236 f.

<sup>38</sup> *ibid.*, pp. 241 f.

這樣，我們在人的歷史經驗和了解中能發現傳統「自然律」的正確意義，同時在個人的自由成熟中，發覺人「有限」自由的合理性。

若我們仔細考察社會變動和歷史經驗所造成的結果，會發現人類的某些特點，歷經冗長的時間，被認定是屬於人自然規律的不變結構，其實它是來自歷史<sup>39</sup>。

同時，人自由的空間之限定是能學習的：不能接受一個整體或部份的自由空間受到不合理的限定，而合理化的自由是可學來的。諸如：在政治的民主過程中人們學習：當一個政治體系承認其它的可能性，便限定自己的自由空間；或誰搶劫就該被監禁。那麼，人合理的限定自由空間的教育乃是襄助自由的解放。人若因無知而受到外在影響的侵略，則他所選擇的便缺乏責任。而教育能解放「無知的自由」的障礙。

當然，拉內也特別看重人內在的良知和外在規律的命令之間衝突的情況。雖然他提供一些原則，但最後仍需依賴面臨衝突者的智慧<sup>40</sup>。這正說明何以每逢有神學家隨從自己的良知，其所提出的若與教會官方產生嚴重衝突時，拉內會義不容辭地挺身而出，勇敢地表達對雙方的理解並建議解決之道<sup>41</sup>。

綜觀之，認知倫理真理的不同層面的同時，也該將之連合

---

<sup>39</sup>同註 21, p. 262.

<sup>40</sup>In the case one refuses to obey objective laws because they are in conflict with his conscience, Rahner proposes some guidelines for reflection or re-examination of his one's point of view. After all, according to Rahner, if the tragedy remains, one should accept it with patience and mutual respect as a sign of the imperfection of the order.同註 29, pp. 251 f.

<sup>41</sup>See : P. Imhof, & H. Biallowons (hg), *Karl Rahner im Gespräch* (München : Kösel-Verlag, 1982), Bd. I, "Über den Fall von H. Küng", pp.256 ff; K. Rahner, *T.I.*, vol.33, 1992; "The Situation of the Society of Jesus since its Difficulties with the Vatican", pp. 89 ff.

起來，使之成爲一個整體性的真理。這整體性不僅呈現歷史性的學習，也許應與當代不同的思想潮流交談、互動，才能免陷於意識型態的危機。這引發人類的智慧真理不斷地彰顯出來，以致於個人和團體能體驗到祂的臨在。以神學的語言言之，這是恩寵的生活，是聖神化育人生。其實，倫理的真理認知是「聖神的體驗」之肯定<sup>42</sup>。

## 五、實存倫理談論基本倫理

最後，我們闡述拉內對倫理的「無效」論證（bad arguments）。他討論此問題的理由是：處處會碰到「竊取論點」（petitiones principii）<sup>43</sup>。該論點之所以萌生問題，在於以有待證明的事充當證據。討論的目的是：繼續努力試圖盡可能地剷除它。

### 1. 問題的開展

拉內先列出這問題的些許難題。如：對傳統推論的疑問常被認同爲對其邏輯的懷疑，因而有被判爲相對主義的危險。其實，問題是在形式邏輯之前：我們在討論倫理是否只有一種形

---

<sup>42</sup>Vgl. K. Rahner, "Experiencing the Spirit", in G. B. Kelly (ed.), *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning*, op. cit., pp.218~253. "We must look for experience of the Spirit and for grace in the contemplation of our own lives. But not so that we can say: 'There's the Spirit now I know where the Spirit blows'. That is not how the Spirit is discerned. The Spirit cannot be found by laying triumphant claim to the Spirit as if it were our possession and property. We can seek the Spirit only by forgetting self...Moreover we must continually ask whether anything like that annihilating and enlivening experience of Spirit is at work in us, so that we know how far we still have to go, and how distant what we presume to call our 'spiritual' life still is from real experience of the Holy Spirit" (p.238)

<sup>43</sup>K. Rahner, *T.I.*, vol.18, "On Bad Arguments in the Moral Theology", pp.74 ff.

式邏輯，及其演繹的正確與否之前，應該問及其語言是否清晰以及選擇它的理由。

拉內要問的是：當一位倫理神學家探討一個問題時，他是否注意到比以邏輯來推論智慧、信仰更深的經驗呢？若端視其前提的出發點，便可認出它是落在空洞的形式主義，而其用語只是「傳統」的重複，了無生氣，甚至是不正確的觀念。這可能是信仰啓示的普通知識的問題，也許是人對自然直覺，而不經由歷史變化所給予的經驗，卻因根深蒂固的成見視之為絕對；或某些人落在倫理的經驗主義，對任何普遍原則持懷疑態度而躲在「純粹的場合倫理」（pure situation ethics）中。

當然，為能劃分以上所提兩種極端的立場，我們需要一些原則和判準，但如何辨識之？其範圍又為何呢？再者，官方教會對啓示教導雖具有權威，但它能否因而涵蓋純粹自然律的範圍呢<sup>44</sup>？還有，當「無效」的倫理論證備受質疑時，往往會提出歷史性的反彈的挑戰：為何他們在長久的倫理教導中沒有碰到任何異議，那麼，今日的反對是否只是其時代的產物？

的確，我們應該考慮此理由的限度。拉內首先解除歷史觀的誤會：一個在歷史中發掘的正確觀點，並不等於承認歷史相對主義的觀點。其次，有些倫理傳統之論證（前科學的），如此肯定的表達，有如自然不變的信條，以致在考慮科學驗證之前，它已是個「絕對」的論點了。

這並不僅理論上如此而已，在生活中也經常碰到類似的情況：在某些科學反省之前的一些判斷，不經由智慧經驗的靈感，而被歷史、社會、文化……等的成見所引領，導致錯誤產生，因此必須學習改善<sup>45</sup>。當然，許多的科學成就也是在學習中尋求

---

<sup>44</sup> ibid., p. 77.

<sup>45</sup> ibid., p. 78.

改善的。教會訓導也該認知超自然和自然範圍的區別，以避免把人的成見絕對化。拉內認為如此的區分，在倫理範圍中尤其需要。

此外，還有一個值得一提的問題：當人在某個具體的時代證明他的觀點是真正的（絕對似地），而它也在歷史的某階段發揮功效；雖然如此，也不能阻擋我們提出其來源（人、社會……）的問題。當然，這並不就等於對其效果的存疑，亦即如果他在當代還能帶領我們走向健全的話。假如倫理在其實在知識的過程中，締造其歷史，那麼，它乃是個持續的過程，是個未能見到其最後保障的。於是，當歷史和各種幻想、衝突和危險混合時，倫理也不能避免它們。

## 2. 基本方向的建議

倫理神學家的德性之一，乃是有膽量冒險、持批評的眼光和敢面對對立的態度。這樣，當倫理學家教導人時，包括在教會內，他不再只是官方倫理傳統的解釋者或護衛者，而更是位經由批判，協助官方權威了解和維護人道。對一位天主教的倫理神學家而言，這不僅是義務，更是信仰的見證，因為這樣，他便肯定基督宗教的啓示是人道的成全之路，而其倫理歷史是人的理解，且是接近圓滿的抉擇之道<sup>46</sup>。

拉內覺得為盡力避免「無效」論證，倫理神學家需要留意下列兩點：

- (1) 一個談論證明的過程不是萬靈丹，它無法解決所有的問題，達到絕對定斷的結論。
- (2) 一種倫理神學的論證經常是一種對固定事實的「呼喚」。這個事實雖然是由歷史條件所引發的選擇，但亦不乏其理念根基，因為沒有它也就沒有觀念和論證。該呼喚是

---

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 81.



否在未來，能達到其實踐理性所要求的恆心和目標，端視歷史（而非論證者）將來要決定的。如果它能達到人本的超越基礎，他的論證才有希望。

然而，因他無法絕對把握其論證是超越性的而非歷史性的，故他的呼喚只是邁向形上終結的一當下。這當下是獨特的，是歷史中的連貫。因此，我們能明白，論證的理論本身就是一項實踐。

總之，一個倫理論證只能或是對、或是錯。對的話，因為或是它是達到人超越的本質而常常有效的實現希求；或是它從有效模型正確發揮出來的。這「有效的模型」或是由當代的人類學、社會學、文化……等所承認（而非形上學的必然），則有其歷史性的價值和其命令；或者它是對現況有效論證的批判，是對將來的一種呼喚。那麼，其有效性是否能持續，則是未來的事<sup>47</sup>。

### 參、實存倫理的應用和蛻變

拉內是系統神學家，而非專業的倫理研究者。因而在其所描述的實存倫理中，我們可輕而易舉地看出他所提的問題、觀點，都是當今基督宗教的基礎和新趨勢。

拉內散佈在世界各地的知名學子<sup>48</sup>均發揮了其靈感，例如他的學生之一，在慶祝拉內八十高壽的獻禮時所表達的：

「拉內的神學，為我們呈現如何是、或該是個神學的模式。甚至，當我們每位學生運用自己的思路，並展開思

<sup>47</sup> *ibid.*, pp. 84 f.

<sup>48</sup> About the list of his students at the University of Innsbruck, München, Münster, see : H. Vorgrimler (hg), *Wagnis Theologie*, pp. 577 f.

路的重點，都是分割以及結果這一位大師神學的資產。<sup>49</sup>」

限於篇幅，在其學生中僅選羅德兒（Hans Rotter，1932~ ），作為拉內實存倫理的應用和蛻變之代表。羅氏目前擔任因斯布魯克大學（此為拉內自始至終教授生涯之所）的倫理神學教授，亦為耶穌會會士。

就方法論而言，羅德兒一方面步武拉內，放棄倫理上的演繹法；另一方面蛻變拉內先驗哲學方法成為人類學的詮釋法。在討論不同的方法時，羅氏認為其批判並不等於揚棄任何方法，而是了解、評估其有效性的限度：那一個事實的層面能適用那種方法才合宜，而那個方法才能針對那種對象的要求。「方法和認識的對象是有其內在的連繫。<sup>50</sup>」

例如：談論「愛」是倫理的基礎時，羅氏認為從一些先驗的觀念開始演繹是不恰當的，而該以「我一你」關係為出發點，那麼，現象學的方法則恰如其分。如此的理解事實和方法以及其內在的連貫對羅氏來說，是一種倫理詮釋方法<sup>51</sup>。

此詮釋法，在人整體內的每個理性實踐皆受到重視，因此也能成為倫理探討的問題。這樣，羅氏不但重視經驗科學如同拉內所要求的，並更上層樓地努力將人類學、心理學、社會學……等新知識滲入他的某些倫理题目的討論中<sup>52</sup>。如此，人在歷史經驗中，研究人的不同範圍的新知識，並不斷學習接近真、善，人的道德抉擇更顯出其尊嚴，因而邁向救恩的圓滿。

<sup>49</sup> 同註 27, p. 14.

<sup>50</sup> H. Rotter, *Grundlage der Moral* (Zürich, 1975), p. 9.

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 11.

<sup>52</sup> See : H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin, 1965), 2nd ed.; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern, 1977), 7th ed.; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Frankfurt a M., 1966).

羅氏隨從拉內的方向，主張倫理不是獨立的，其普遍命令不是自律的，它皆與人的歷史來源有內在的關係。如此，「神」被詮釋為各個宗教倫理的基礎，是人自己實現的絕對要求。

這兒他借用並發揮拉內「匿名基督徒」的看法，而此見解對傳統「自然」的觀念和自然律的看法，受到不同文化、社會諸般的挑戰和歷史整體的補充。

「在不同的宗教和文化裡，雖然對人的得救各有其細節的了解，但皆為詮釋人本價值的觀點，也說明什麼是或不是自然和人性。<sup>53</sup>」

於是，對宗教而言，論證倫理就是宣道<sup>54</sup>。

如同拉內的實存倫理一樣，羅氏因為主張倫理實踐含有宗教的向度，而基督宗教最關心的是「愛德」。所以特別談論「愛」乃是基本的誠命。

羅氏以「人格」和「人際關係」的現象描述作為出發點，以此代替傳統觀念定義和形上學固定的層面。故此布柏(Martin Buber, 1879~1965)「我你關係」、羅順次威格(Franz Rosenzweig, 1886~1929)「救贖之星」、革里塞巴哈(E. Grisebach, 1880~1945)「真理與實在」.....等等的教育、交談和存在意義，在愛的討論中有了深入的反省。

他首先建立人際關係發展的基礎：人與動物有何不同？特別其本能的健全、自我為中心與向外發展之辯證關係.....等<sup>55</sup>。這些思想是以母親與孩子間「愛」之發展的人類學為基石，亦

<sup>53</sup>H. Rotter, "Genügt ein heilsgeschichtlich - personaler Ansatz zur Lösung ethischer Probleme?", in G. Virt (hg), *Moral begründen - Moral verkünden* (Innsbruck, 1985), p. 39.

<sup>54</sup>如何是一個救恩歷史的倫理證明，羅德兒以十二個論題來說明。參考：同註 27, pp. 99~127.

<sup>55</sup>同註 50, pp. 28 ff.

是對無限愛開放的可能性。因著父母的關懷，人在成長時體驗到愛是接受、是恩惠，但也是犧牲和奉獻。

愛是在有限和無限活動中的張力，是自由和約束之掙扎，是接納和寬恕的學習。因此，愛不僅是各個行動的表達，也是形成人的歷史：以過去基礎來建立其將來的希望。如此，生活中的愛，是向神學習、了解愛，進而更能體會到在神愛中「信、望、愛」是合一的<sup>56</sup>。

以上扼要地點出羅氏所討論的倫理題目之一。同樣地，他以類似的方式，即以現代經驗科學，新哲學的觀點來面對、討論一個傳統的基本問題，比如：自然觀念和其規律；或某個時代的重要問題，有如：自由和規律、性的問題、醫學倫理對人生命尊嚴的看法……等。所到之處，我們都能目睹拉內實存倫理的應用與蛻變<sup>57</sup>。

## 結 語

綜觀之，拉內的哲、神學思想是發展新士林方向的重要里程碑。在先驗哲學上，他能活化知識和意志的條件，因而建立新的人類學的神學，即從下而上的神學。同時他在人存在的分析猶如海德格一般，發現人真理的知識是絕對奧秘的自我顯

---

<sup>56</sup>H. Rotter, *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral* (Innsbruck, 1983), pp. 81 ff.

<sup>57</sup>H. Rotter, *Die Würde des Lebens : Fragen medizinischer Ethik* (Innsbruck, 1987); H. Rotter, *Freiheit ohne Normen?* (Innsbruck, 1977); H. Rotter, *Fragen des Sexualität* (Innsbruck, 1984), 2nd ed.; H. Rotter, *Spannungsfeld Ehe und Familie* (Innsbruck, 1980); H. Rotter, "Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung", in K. Golser (hg), *Christlicher Glaube und Moral* (Innsbruck, 1986), pp. 43~67.

明。如此，人的每個超驗是「絕對」光照的焦點。

這對他的實存倫理是非常要緊的，在獨特倫理行為和其基本抉擇的辯證關係的實踐中，選擇的意向是容納在生活整體意義裡的個別。

拉內的神學最重要貢獻之一是：今日基督宗教神學的了解是有階段性的意義（*epochale Bedeutung*），因而倫理實踐本身是個邁向本真的教育過程。如此，在人精神的活動中，倫理和宗教信仰是互動的、合一的。

然而，無論是人超越的經驗，或其存在的分析中，重點皆放在個人的意識上。因此，如同一般意識哲學所面臨的問題一樣，是主體際性（*intersubjectivity*）的難題，其相關問題是社會和歷史方面的。事實上，拉內也意識到這困難，遂在「範疇」表達的層面上特別注重其客觀性。雖然拉內在倫理思考中，非常重視歷史、社會、文化……等經驗科學的助益，但其互動的範圍和效果，主要還是靠主體。

在拉內對「自由」的觀念裡，也許它是個人和他人內在關係的起點：人現況的自由是歷史、社會……等和個人過程的成果，是人主體際性的新起點，因而自由本身從開始，已是個溝通的觀念了。

經驗的所有科學就在人互動中發展、改善，幫助人更能認識人類的基礎和其先驗的條件。在拉內的思想裡，我們尚未看出先驗條件和經驗中互動的內在關係。它雖然不是如同齊克果信仰和存在之間跳躍般的明顯，但拉內的先驗和後驗的事實之關係，也並未令人心服口服地接受。職是之故，當羅氏經由經驗科學的新知識來考慮倫理的問題時，便將拉內的超驗方法轉變為詮釋方法。然而，羅氏亦未證明其詮釋方法必定認同或聯合拉內的超驗方法。

對拉內的實存倫理如何與歷史、社會、文化……等層面有

內在必然關係的問題，並非經由暫時或個案修正就可迎刃而解，而是需要重新徹底的思考，宛如拉內在建立其神學時曾徹頭徹尾地蛻變多瑪斯的思想一般。

在此可枚舉世界著名的神學家與其老師的思想走相異的方向，諸如：梅茲和其政治神學；波克特（H. Peukert）和其溝通與連帶神學...等等。如此，他們都肯定拉內所重視的個別時代在建立歷史中的特別任務。也許這正是拉內所遠見的實存神學所引燃發揮的方向罷？！

A black and white photograph of a cloudy sky over a body of water. The sky is filled with large, bright, fluffy clouds, and the water below is calm and reflects the light. The overall tone is serene and contemplative.

# 拉內的宗教觀

## 小 引

拉內在他思想的最後結晶《信仰基本歷程》書中的一章默觀〈接近絕對奧秘的人〉，探索了人與神聖奧秘的相關問題。事實上，這乃是拉內連結並發揮他曾多次談論的主題<sup>1</sup>。

其實，語言在每種文化中皆殊異，即使同一文化亦有其發展或蛻變，故任何一種對神的說明都有其限度：**神的觀念不是人主動就能掌握的，祂是既臨在又常隱藏的奧秘**。這就是人所體驗及所能表達的神。

職是之故，神本身是「不可說的」，是「無名的」；然而，

---

<sup>1</sup> K. Rahner, "Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie", in *S.T.*, vol.4, (Zürich : Benziger, 1962); K. Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology", in *T.L.*, vol.4, pp.36~76, (London : Darton 1966); "Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics", in *T.L.*, vol.6, pp.3~20; "The Experience of God Today", in *T.L.*, vol.13, pp.122~32; "Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God", in *Journal of Religion* 58 (1978) 107~125; vgl. H. Ott, "Does the Notion of 'Mystery' : As Another Name for God - Provide a Basic for a Dialogical Encounter between the Religions:", in F. Sontag & M. D. Bryant (eds.), *God : The Contemporary Discussion* (N. Y. : Sharon Press, 1982), pp.5~18.



在信仰的體驗中，又被肯定為人生當下所依恃的絕對來源和圓滿目的，因此，祂並非陌生的對象。於是，「神」是普遍的，因為祂是「神聖奧秘」（*heiliges Geheimnis*），能包含認識神的不同方式和層面，而祂是其內在的合一，又是其基礎<sup>2</sup>。

鑽研拉內的神學家多半肯定：拉內直到生命的終結，都戮力以創造精神面對時代訊號，譬如：解放神學、政治神學……等等。就在不斷的轉化中，**拉內發展出一種新的合題：神的存在和人生意義是一體兩面，是不容分割的神學論點。**拉內甚至認為「人生意義」幾乎取代舊題「真理的問題」，因為我們的時代顯然相當關注人本身及其問題，視之為優先的出發點。當然，尋求真理的答覆乃是生命與神相連結所形成的。拉內以為，當我們談論人生意義時，不是專注某一件單獨的事實，或其目的性的連合技巧，而是整體的人生觀<sup>3</sup>。

對拉內而言，當這神聖奧秘在「基督降生成人」這事件啓示出來，遂成為所有受造物 and 神聖奧秘之關係的衡量基礎。於是，自然和超然變成拉內恩寵論必然不可分的兩層面。而「匿

---

<sup>2</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, pp.54~83, esp. p.69, 73; K. Rahner, "The Theology of the Symbol", in *T.L.*, vol.4, pp.224~242; see : P. D. Molnar, "Can We know God Directly? : Rahner's Solution from Experience", in *Theological Studies* 46 (1985) 228~261.

<sup>3</sup> "The meaning that we are talking about here is the one and total, universal and definitive meaning of the whole of human existence, which a human being is one supposed to experience and which will manifest itself in this experience as something that is itself perfectly good and beatific. It is our intention to make clear that the question of meaning understood in this sense is to be considered as identical with God", K. Rahner, "The Question of Meaning as a Question of God"(197), in *T.L.*, vol.21, pp.196~207; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, op. cit. pp.27~53; see also : K. Rahner, "The Dignity and Freedom of Man", in *T.L.*, vol.2, pp.235~263; "Theology and Anthropology", in *T.L.*, vol.9, pp.28~45.

名基督徒」或「匿名的基督宗教」<sup>4</sup>就在面對其它宗教的神學反省中顯出了：「基督如何在其它的宗教傳統，奧秘的、隱藏的活動中臨在？」

關於上述的問題，基督宗教的傳統歷史呈現相當複雜的張力，問題圍繞著一個尖銳的論題：「在教會外沒有救恩嗎？」這正是本文第一部分要交代的主题。之後，我們闡明拉內的普遍神觀，即三位一體的神聖奧秘。因基督宗教是聖三救恩計劃的彰顯，有其具體明顯的一面，亦有其實現聖三普遍得救的隱藏面。故此，說明拉內的神聖奧秘：聖三，同時涵蓋陳明匿名基督徒的基礎和理由。

## 壹、拉內思考脈絡中的宗教觀

拉內的宗教觀是立基於天主教悠久歷史中所發展出來的觀點之一，故首需了解歷史的脈絡，方能了悟拉內對宗教的基本看法，特別是關於匿名基督宗教的獨到見解。

首先，我們務必洞悉「排除外教的宗教觀」。這個觀點和天主教歷久的一個主流命題「在教會外沒有救恩」糾結。它可謂了解普遍救恩的最大阻力。其次，探討與此命題同時延申的另一個「宗教的包含觀」的歷史。最後，再自此兩立場導引綜合出梵二大公會議的宗教交談的提倡。

---

<sup>4</sup> 有關匿名的基督徒：K. Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", in *T.I.*, vol.5, pp.115~134; "Anonymous Christians", *T.I.*, vol.6, pp.390~398; "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", in *T.I.*, vol.12, pp.161~180; "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'", in *T.I.*, vol.14, pp.280~294; "Religious Feeling Inside and Outside the Church", in *T.I.*, vol.17, pp.228~242; Mis. Anne Roper developed the basic ideas of the earlier Rahner in her book under the title *The Anonymous Christian* (N. Y. : Sheed and Ward, 1996).

## 一、排除其它宗教的看法

### 1. 了解「教會外沒有救恩」的脈絡

教會外沒有救恩這命題，在歷史上經常被耳提面命，彷彿是一則不變的真理命題。事實上，這個命題有其歷史的脈絡可尋，亦即：高倡傳教和護教的脈絡。

力倡傳教的基礎和熱忱，可在《馬爾谷福音》最後章節中尋獲。谷十六 16：「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。」這後來附加的章節，其實並非宛如我們第一眼乍見般那樣清晰明瞭，因為它引發「受洗」和「信仰」差別的爭論。救恩為那些認出受洗和信仰有密切關係者，是鐵的保障；相對的，那些拒絕相信的就不能獲得救恩。然那些相信，卻不領洗的，又如何呢？這是一個值得商榷的問題<sup>5</sup>。

然而，將上述的章節與其它的聖經章節對照，例如：

「不隨同我的，就是反對我；不與我收集的，就是分散。」（瑪十二 30）

「除祂以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（宗四 12）

那麼，好像唯獨受洗者才獲救，而未領洗者便受永罰。若把這些章節再加以化為一個觀念，並用諾厄方舟的圖像表明，有如在伯前三 18~22 所記載的，將那些從諾厄方舟救出來的受造物，和基督徒經過聖洗得救的比照，這樣，諾厄方舟的得救與進入教會形式的證件（身分證）完全認同，如此，彷彿「教會外沒有救恩」這個命題，遂尋獲聖經的依據。

從迫害信仰的階段至第三世紀乃至護教的階段，亦即建樹

---

<sup>5</sup> W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?* (Freiburg : Herder, 1979), pp.11f.

天主教信理的過程中，這個命題，必須有它絕對性的合理化，因為它是免於背教和保護異端分裂的盾牌。因此，如安提約基的依納爵（Ignatius of Antioch，約+117），這位赫赫有名的英勇殉教者，在受迫害的路途中，寫給不同地方教會的《七封信》。他可能是第一位將這個命題和忠誠的見證連結的教父，因而同時也肯定教會的合一<sup>6</sup>。跟隨這樣的看法，聖依勒內（St. Irenaeus，約140~202）、聖儒斯定（St. Justin，約+165）、奧力振（Origen，約185~254），特別是聖西彼廉（St. Cyprian of Carthage，約200~258），再三再四地把救恩與有形的教會等同。

聖依勒內反對諾斯底派（Gnosticism），因為這些人自以為比一般教友團體擁有更優越的知識，因而陷於分裂的危機。依勒內認為「那裡有教會，那裡就有天主聖神；那裡有聖神，那裡也有教會」<sup>7</sup>，如此，依勒內將那些異端者棄置教會外，並否定他們的救恩。

奧力振這位東方希臘教父，對這命題的看法較複雜。一方面他追隨儒斯定的聖言種籽神學的見解，肯定那些努力生活並奮鬥尋找 Logos 的，便有成為基督宗教的可能性；但另一方面，他為了反對分裂遂宣佈唯獨在教會內才有明顯的救恩。他說：

「這樣不讓任何一個欺騙自己：在這個房間之外，亦即在教會外，無人能獲救，因為如果任何一位走出界外，他對自己的死亡要負全責。<sup>8</sup>」

<sup>6</sup> St. Ignatius of Antioch, "Letter to the Philadelphians 3,3", in *The Apostolic Father* (hereafter AP), vol.II, pp.242~43, ed. by E. Burton (Cambridge 1965).

<sup>7</sup> St. Irenaeus, "Adv. Haer.", AP vol.III, p.24, vgl. *Patrologia Graeca* (hereafter : PG), vol.7, pp.966~67.

<sup>8</sup> Origen, "Homilies on Josuah, 3,5, PG vol.12, pp.841~42, vgl. J. P.

西彼廉這位拉丁教會的北非主教，經常被公認是這個命題的顯然推動者。事實上，他結合上述主要的教父們所採用的象徵，比如：教會是房子、方舟或離開教會便是喪亡……等等，用來強調這個命題。日後衆多神學家或教會文件都沿用他所說的，認為那些離開教會者，便成爲外邦人或教會的仇人，那些人如不以教會爲母，便不能稱天主爲父。而那些被教會開除的，乃是被聖神的箭所射殺，遂被丟棄在教會外面，「他們無法在外面生活的原因是，只有一個天主的家。對任何人而言，除非在教會內，否則沒有救恩」<sup>9</sup>。「教會外沒有救恩」這句話的來源，即是源於此。

## 2. 教會的訓導

在不同的教會歷史脈絡中，聖西彼廉和奧斯定的弟子佛振周（Fulgentius of Ruspe，461~533）<sup>10</sup>。經常被提及，他們是

Theisen, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation* (Collegeville, Minn. : St. John Univ. Press, 1976), pp.7 f; see also : H. Crouzel, *Origene* (Paris : Lethielleux, 1985), pp.331 ff.

<sup>9</sup> Cyprian, "The Unity of the Catholic Church", in *Ancient Christian Writers*, vol.25, pp.948ff; see : F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? : Tracing the History of the Catholic Response* (N. Y. : Paulist Press, 1992), pp.22 ff.

<sup>10</sup> In the confrontation with Donatists, Augustinus negated any way salvation of heretics and schismatics : when they celebrate the liturgy, nowhere else than in the Catholic Church they can find salvation. Even their baptism is valid but inoperative with regard to salvation. Fulgentius of Ruspe (461~533) was the follower of St. Augustinus and interpreted the form "outside of the Church no salvation" in its most rigid way. He wrote in his work *On the Truth of Predestination* : "If it were true that God universally willed that all should be saved and come to the knowledge of the truth, how is it that truth itself has hidden from some people the mystery of his knowledge? Surely, to those whom he denied such knowledge, he also denied salvation" (Fulgentius of Ruspe) de veritate praedestinationis 3: 16~18; Patrologia Latina vol.65 pp.660~61,

該命題強而有力的支持者，亦即，凡在教會內強調該方向的文件時，這兩位總被提出來作為依據。

以下我們將提出在教會歷史中，針對這個排外看法深具代表性的四種文件。這些文件都有一個共同點：就是反對教會的分離，擁護教會的合一。四種文件如下：

### (1) 教宗依諾森三世

這是教宗依諾森三世（Innocent III）面對華登西異端（Valdensians），致德拉恭（Tarragona）總主教的一封信（18 Dec 1208）。信中要求異端者杜朗杜·德·奧斯加（Durandus de Osca）宣稱信仰回歸羅馬教會，於此，上述的命題被理解為對教會的保護，而教會是唯一、至聖、至公、羅馬性和宗徒性的教會。在此可見宣稱明顯加上前面文件所未顯著說明的一些因素，尤其是羅馬性的教會<sup>11</sup>。

### (2) 教宗鮑尼法八世

教宗鮑尼法八世（Boniface VIII）所寫的《一個聖教會》詔書（*Unam Sanctam Ecclesiam*）（18 Nov 1302），對往後教會歷史具舉足輕重的影響。

這封書信的脈絡是政教兩權鬥爭的歷史，就是神與俗的權力衝突。詔書上的意向是將神權置於俗權之上，以肯定教會的統治。此詔書對上述命題的了解為：教會掌有救恩全然的權力；教會被說明為「奧體」，為「諾厄方舟」，凡在這方舟以外的一切地上生物，都被淹沒。這詔書因此也肯定「這唯一獨特的教會不是兩個頭的怪物，而只有一個身體和一個頭，那就是基

---

vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N. Y. : Orbis, 1997), p.92.

<sup>11</sup> H. Denzinger & A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (hereafter DS) (Freiburg : Herder, 1976), DS 792.

督和祂的繼承人伯鐸，以及伯鐸的繼承人」<sup>12</sup>。詔書更明顯地宣稱「服從羅馬教宗，為所有人的得救，完全是必要的」。

如果這個結論成為教會內合理化過程的一個信理觀念，它就經常從歷史脈絡中斷裂，因而陷於意識型態的危險。所以這文件該在其歷史脈絡中解讀，並對不同的詮釋開放。

### (3) 拉脫朗第四屆大公會議 ( Lateran Council , 11~30 Nov 1215 )

這個大公會議針對亞皮盛異端 ( Albigensian )，此異端提倡靈修運動，將教會簡約為信徒們的團體，如此，他們否定有形的媒介，特別是聖事的結構和團體。

此大公會議了解上述命題為：強調教會是有形的團體，在她之外沒有人能得救，而聖體聖事乃是耶穌基督以餅和酒的形式臨在。該會議肯定：的確有信徒們的普遍教會，在其外沒有任何人能獲救，而其內的司祭自己—耶穌基督，也是犧牲者<sup>13</sup>。

### (4) 佛勞楞斯大公會議 ( Florence Council , 4 Feb 1442 )

該大公會議努力驅使東方教會和羅馬教會，在教宗歐日尼四世 ( Eugene IV ) 的領導下合一。大會的文件是採取佛振周的資料寫成的；此外，文件除了提到異端和分離者之外，甚至猶太人和外邦人也明確地提及。

本大公會議文件《請歌頌主》詔書好像將上述的命題變成教會訓導中最嚴肅也最僵硬的說法。文件提到羅馬神聖教會堅信、承認，並宣講：

「在公教會之外，不僅外教人，連猶太人或異教人或裂教人，也都不能分享永生；而且他們若不在生前加入教會，則將『到那給魔鬼和牠的使者所預備的永火裡去』。

---

<sup>12</sup> DS 870, 872, 875; see : F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* op. cit. p.66.

<sup>13</sup> DS 802, see : J. P. Theisen, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, op. cit. p.66.

蓋『人儘管做過多大多慷慨的施捨，甚至爲了基督之名，流血殉道，若不留在公教會的懷裡而和她團結一致，他也不能獲得救援』。<sup>14</sup>」

這文件只能在當時信仰的光照下才能明白，而那個時代，認爲那些離開教會的異端者或外邦人，皆意識到他們的罪行和不忠，故應受永罰。

上述的四種文件皆在不同的歷史脈絡中，解讀「教會外沒有救恩」爲排外主義。他們雖有不同的見解，但事實上都採這個命題作爲教會合一的工具，所以主要是針對異端和分裂者。在這個上下文提到外邦，即已假定外邦人意識到他們嚴重的罪行，就是不相信耶穌基督。

然而，若果他們的意向不是文件中所認爲的，換言之，他們的內心和生活都在追求救恩，那麼，我們如何了解這個命題？這就是對救恩了然的不同面向。因而在教會內也有另種聲音，雖然它經常被壓抑在邊緣或甚至被掩蓋，那就是基督宗教包含性的救恩，即天主願普世得救的意願。

## 二、基督宗教的包含觀

在佛勞楞斯大公會議（1442）文件宣佈後五十年，歐洲對於新大陸的發現（1492）極爲雀躍。這發掘引發神學家對救恩排外觀看法的反省和重建。此救恩神學的新思潮，係西班牙塞拉曼加（Salamanca）大學的著名道明會學者，以及羅馬學院的耶穌會學者所共同推動的。俟後，首次在教會的官方教義中應用，即1547年的特利騰大公會議。

對救恩重建的看法，乃是針對「信仰的含意」和「天主普

---

<sup>14</sup> DS 1350, see also : J. P. Theisen, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, op. cit. p.27; F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* op. cit. pp.67f.



世救恩的旨意」作一反省，遂認出這兩端重要的道理，在往昔常被埋沒或懷疑。具體而論，他們討論那些有關在基督來臨之前的人的救恩，或是關於那些從未聆聽過福音者，或是那些對教會是唯一、至聖、至公和宗徒性的教會未意識到的，所以就不算罪……等等。

這樣的見解需要回溯聖經的根據以及教會傳統的支持證據。

舊約是新約的準備，我們聽起來非常稀鬆平常，但如措置在前面的看法，確有其重要的意思，因為舊約遂成為新約的前驅並成為與新約密不可分的因素。這準備有其重大的含意，需要予以明瞭。

譬如達聶祿 ( Jean Daniélou )在 *The Holy People Pagans of the Old Testament* (《舊約的外教聖人》) 一書中所言，在創一~十一已提及某些重要人物，如：亞伯爾 ( Abel )、厄諾克 ( Enoch )、諾厄 ( Noah ).....等與天主有密切關係者的典範；或是像約伯、默基瑟德、先知們、盧德.....等，他們皆是在舊約歷史中被稱為宣講天主的聖者<sup>15</sup>。如果這些外邦人能被列入舊約的聖者，那麼，在其它文化或歷史脈絡中尋找神的「賢人」、「聖人」、「至人」.....，是否也能名列同樣的榜單上呢？

這樣的看法和問題的提出，乃是基於聖經的兩個依據：「天主普遍救恩的意願」和「對天主的信仰」。這兩個原則是出自弟前二 4：「因為祂願意所有的人都得救，並得以認識真理」，以及希十一 6：「沒有信德，是不可能中悅天主的，因為凡接近天主的人，應該信祂存在，且信祂對尋求祂的人是賞報者」。

---

<sup>15</sup> J. Daniélou, *Les Saints "Paiens" de l'Ancient Testament* (Paris : Seuil, 1956), esp. p.166 : 有關神聖與倫理分不開的看法； W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, op. cit. pp.28 f.

然而，重要的是如何將以上兩原則串連在一起？或是引聖保祿的話說：「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前二 5）。

爲了思考這個問題，我們先從教會的圖像著手；其次檢視在初期教會所烙下的某些痕跡；最後採用聖儒斯定的聖言種子神學的典範來說明之。

### 1. 教會圖像的重建

若排外的教會圖像是封閉的，那麼，相對的，包含觀的教會能包含所有的，而且有它動態的彈性。

在奧斯定的神學中，教會與所有的人認同，事實上那些人在基督內得救，所以奧斯定才敢說：「從亞伯爾的教會」。亞伯爾是第一位正義的人，也能是所有正義人的象徵。

其實，在奧斯定之前，克雷孟（Clement of Alexandria，約 140~217）已很清楚地指出天主普遍救恩的意願與教會有密切的關係。他說：「如同天主的意願是一個行動能使世界呈現，相仿地，天主成就人的願望能使教會存在」。

赫瑪斯（Hermas，二世紀）在《牧靈書信》中更進一步地說明：「教會是古老的，因為她首先被創造，而其它所有的都是爲了她而被造成的」。教會因此是首屈一指的，且能延續到宇宙的終結。所以，教會是「宇宙中的宇宙」（奧利振）；「整個世界在她的懷抱中」（盎博羅修，Ambrosius，約 339~397）<sup>16</sup>。

這樣廣義地了解教會的看法，乃是經由耶穌基督的事件，而能海含所有的人類和宇宙。自此觀點來看，洗禮的團體是在教會內的意願團體，是嬰孩得救的古聖所和臨終抉擇的論說等

<sup>16</sup> Clement of Alexandria, "Paidagogos", I, 6, in *PG* vol.8, p.282; vgl. W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, op. cit. pp.30f.

等。然而，這些需要有更穩固的基石，即聖經的基礎。

## 2. 包含觀的準備

### (1) 舊約

在舊約中，天主的聖言（dabar）彰顯天主的法律，亦被了然為雅威在歷史中領導之意。天主的計劃是在智慧中形成的，也是在聖言（Logos）被辨識出來的。智慧被稱呼為有位格的一位；而聖言也常被冠以類似的稱呼。智慧與聖言於「天主之神」涵容在一起，而天主的神是神靈的力量與全能，於神創造的行動中顯現出來。這樣的行動，不但引發生命，也能再造生命，如同詠一〇四 30：「你一噓氣，萬物創成，你使地面，更新復興」。

這樣，天主的神是在被選的以色列民族中行動的，同時也是在所有創造中所充滿的神之氣，成為一個普遍給予生命的行動，有如《智慧篇》十一 4, 24 所記載的：

「他們渴時，呼求了你，岩石就給他們流出了清泉，磐石解決了他們的口渴。但是，你憐憫眾生，因為你是無所不能的，你假裝看不見人罪，是為叫罪人悔改。」

### (2) 新約

智慧、聖言和聖神，在新約中與耶穌基督的生命結合，三者在《若望福音》的序言中非常清楚地呵成一氣。按《若望福音》，所有救恩歷史從創造一直到圓滿都出自聖言。如此，《若望福音》遂將聖言的神學與舊約中的神聖智慧行動連袂，宛如智慧在以色列搭祂的帳棚，對若望來說，聖言 Logos 也在我們全人類搭祂的帳棚。當然，在新約中仍充斥著更多的證據，限於篇幅，在此不一一贅述<sup>17</sup>。

<sup>17</sup> vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 同註 10, pp.41~52; see also : M. E. Willet, *Wisdom Christology in the*

### (3) 初期教會

若望的聖言神學觀，指引了初期教會的教父所發展的神學，他們在自己的宗教脈絡中，採用希臘羅馬的哲學作為理性的工具，以反省並建立基督宗教的信仰。在此創建過程中，需要革除消極的否定，並積極地保留、採納。他們一發現那些偶像多神主義或是二元論便排除之。然而，希臘的 *logos* 原是沒有位格的，被了解於猶太有位格的 *dabar* 並與之連結，於是，在耶穌基督身上堅定了新的神學。

如此，基督宗教的 *Logos*，如同《若望福音》所宣稱的，是一位天主子。聖保祿不僅肯定祂是人類的救主，更進一步地說明，是整個宇宙的基督、宇宙的救援者。總而言之，耶穌基督不但是猶太選民的救贖者，且是整個人類，甚至整個宇宙的救主。

這主要的方向，能落實在不同的神學立場，如，依勒內反對諾斯替主義的思辨立場，而經由 *Logos* 的神學，遂變成「歷史神學」的創立者；或是亞歷山大的克雷孟關心系統化的思考，遂成為第一位「思辨神學」家等等<sup>18</sup>。

於此，聖儒斯定扮演救恩包含觀立場的要角，所以，我們將特別針對他的 *Logos* 種子神學作一番討論。。

### 3. 聖儒斯定的聖言種子神學

聖儒斯定是處於新柏拉圖主義盛行的時代。其致力於基督宗教與新柏拉圖理論的綜合。他隨從猶太的哲學家斐羅（*Philo*，約公元前 3~公元 50）締造 *logos* 的宇宙論。儒斯定

---

*Fourth Gospel* (San Francisco : Edwin Mellen, 1992).

<sup>18</sup> J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (Philadelphia : Westminster Press, 1973); M. Fédou, "Les Pères de l'Église Face aux Religions de Leur Temps", in *Bulletin* 80 (1992) 173~85; idem : *Les Religions selon la Foi Chrétienne* (Paris : Cerf, 1996).

瞥見 Logos 扮演著重要的角色，祂是所有存有中的創造者。

這創造的觀念成爲希臘「流出論」的突破因素，有助於解決猶太教和基督宗教某些重要的問題，比如：泛神論；並能提攜後進襄助新柏拉圖主義清楚的發展方向。

logos 和耶穌基督連合，具有宇宙發生的創造使命，並領導宇宙走向圓滿。故此他說：

「天主子，.....在創世之前已與聖言同在，祂在起初創造和安排所有，祂被稱爲基督，因爲被傅油，也是因爲天主透過祂安排宇宙。<sup>19</sup>」

在這個天主的行動，也是在世界中所顯現的那一位，賦予全人類皆能參與 Logos，儒斯定列舉了一些重要的典範人物：

「那些按照 Logos 生活的都是基督徒，雖然他們被稱爲無神，例如在希臘人當中的賢人，如：蘇格拉底（Socrates）、赫拉頡利圖（Heraclitus），以及其他如同他們一樣的人。在蠻荒時代，如：亞巴郎、阿納尼亞、阿匝黎亞、彌格爾、厄里亞以及許多其他有名有實的人，在此無法一一陳述，因爲實在太長了。<sup>20</sup>」

問題是，上面所提的每個典範類型，如何接受並參與 Logos 的真理？按照儒斯定，這個問題無法完全了悟，因爲這是天主的工程。天主 Logos 的主宰把聖言的種子散播在全人類，那麼，如何發現並接受這個 Logos 的種子，就能肯定參與 Logos 的程度。於是，雖然程度不一，但有個共同點：他們的智慧是分享神的聖言（Logos）。然而，當他們在某個重要觀點相互矛盾時，這顯示他們在這些觀點上尙未擁有更高的智慧，因爲高尚的智慧該是普遍的，能同時包容和整合人的智慧，它是不能被

---

<sup>19</sup> J. Danielou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, ibid., pp.347f.

<sup>20</sup> 同上，p.40.

推翻的<sup>21</sup>。

換言之，天主的 Logos 分施給所有人，這樣的參與首先不是人要即可斬獲的；亦非人理性的產品，而是被賞賜的。然而，發現的方式和程度，則歸功於人的努力。

這樣，整個 Logos 種子的神學，自有它的關鍵點：即所有的人都參與 Logos，但參與 Logos 的程度不一。當其他人接受祂某一部分的智慧時，而基督徒卻知悉 Logos 的全面，就是在天主子降生成人，因而完全顯現出來，這就是啓示的智慧。它宛如救恩一樣，在耶穌基督內已經完成，但因教會內仍有其歷史性，故尚未圓滿，甚而有時被蒙蔽。

換句話說，在儒斯定思考的系統中，擁有真理的兩個層面：一是賦予所有人參與的真理，是理性認知的真理；一是基督徒啓示的真理，是特恩啓示的真理。而後者的真理能包含並光照前者某些隱藏、不清楚的片斷，甚至能幫助它發掘並區分錯誤和真理。

一言以蔽之，聖儒斯定的 Logos 種子神學賦予後代清楚發展的康莊大道。然而，他所指出的道路常被遺忘。

#### 4. 特利騰大公會議的包含信仰的宣佈

上面所提的包含信仰的立場，在護教和維護天主教統一的把持之下，都沒有正面的進展，直到發現新大陸的時代。神學家面對嶄新的發現，認為該是對排外主義有所反省的時候：即凡在耶穌基督之前生活的，或是在新大陸無以計數的人，他們的救恩為何？

道明會的神學家索多（Dominic Soto，1494~1560）於1549年寫道：「天主會賜與那些人所需的光照，讓他們能擁有一個在基督內的含有的信仰」。在羅馬學院授課的神學家貝拉

---

<sup>21</sup> 同上，p.41.

明（ Robert Bellarmine ， 1542~1621 ）亦有類似的看法：「對那些未聽聞聖經的人，天主會光照引領他們找到天主的信仰，因而也尋獲對基督信仰和領洗的隱含的願望」。另外，也在羅馬學院教書的耶穌會士 De Lugo ，更進一步地說明包含信仰的光照，不但對外邦人有效，連對猶太人和異端者亦同。

針對整個新思考的反省，神學家蘇利文下了一個結論：

「我們在這些天主教神學家身上瞥見對真理的開放。無論他們被引發的緣故為何，他們也有雅量願意面對傳統觀點和思想再檢視，並在新知識的光照下評估之。<sup>22</sup>」

他們不同的洞見，逐漸地納入特利騰大公會議的文件中。在該大公會議文件當中，「包含信仰」的問題，是以當代的神學字彙 *Votum Ecclesiae*（或 *Ecclesia in Voto*）表達。在初期教會，若一位慕道者，在領洗準備期間受到迫害因而殉道，無疑便是基督徒，因為他被「血洗」。延續這樣的指向，他們思考更廣泛的方向：慕道者雖沒有殉道，但是當他願意一步步地學習參與教會，遂擁有屬於教會成員的願望，如此，萬一他死亡便能得救，這就是「願洗」<sup>23</sup>。

這被特利騰大公會議文件所收納的，強調包含的信仰，而且信德是人救恩的開端，也是一切成義的基礎與根由，蓋沒有它，就不可能悅樂天主，亦不能分享天主子女的榮幸，成為「天主之友」。

該大公會議按照聖經解釋：

「人從那生來就是原祖亞當的子女的處境，轉變到恩寵的地位上，藉著第二亞當耶穌基督我們的救主，成為天

<sup>22</sup> F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?*, 同註 9, pp.98f.; see also : J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 同註 10, pp.118 f.

<sup>23</sup> DS 1532.

主的義子；的確，這種轉變，在公佈福音之後，若無重生洗禮或若不願意領洗，那就不能成義（DS 1524）。」

就這樣的觀點，大公會議判決巴依烏斯主義（Baiusism）和楊森主義（Janseimism）等異端，因為他們兩者，一者走極悲觀，另者走極樂觀的方向<sup>24</sup>。在這樣的平衡觀點上，顯然的和包含的信仰之可能性，都再次被診斷，但是它們之間如何連在一起呢？在此過程中，只能俟梵二大公會議，才能予以清楚地闡明。於梵二大公會議中，拉內的角色是顯而易見的，而他的匿名基督徒，確能解答前面所關心的難題。

## 貳、拉內宗教觀和宗教交談的基礎

拉內的神學與梵二大公會彼此互動，因為一方面拉內被膺選為大會的神學家，參與大會文件的討論和形成，留下不凡的影響；另一方面，他熟悉梵二的教導，遂盡力發揚並支時之，梵二有關其它宗教的訓導和拉內所發揮的匿名基督徒，便是一個顯然的例子。

梵二對其它宗教呈現充滿張力的兩種看法：「圓滿說」（Fulfillment Theory）和「基督奧秘臨在說」（Presence of the Mystery of Christ）。「圓滿說」肯定其它宗教為接受福音的準備者。而「基督奧秘臨在說」則肯定其它宗教的價值，因為直到人接受福音為止，這也是基督賜予人恩典的若干方式之一。大體而言，兩者都肯定在有形的教會外，宗教人在基督內有獲救的可能性<sup>25</sup>。

<sup>24</sup> DS 1925, DS 2305, DS 2308, DS 2311, DS 2429.

<sup>25</sup> see : J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, op. cit. chap.5: "Theological Perspectives Surrounding Vatican II", pp.130~157.



教會於《教會對非基督宗教態度宣言》（NAE）的文件中，宣佈與非基督宗教的關係。本來首先是猶太教（原先是若望廿三世的意向），而後，大多數傳教區的主教要求也包含其它宗教（受到保祿六世的重視），但在文件完成時，排序卻相反，先是一般宗教，然後才是印度教、佛教、回教和猶太教（NAE 1~4）<sup>26</sup>。而在《教會憲章》（LG）文件中，教會所提出的非基督宗教，先是最接近的宗教：猶太教、回教，然後才是其它世界宗教（LG 23）<sup>27</sup>。

在《論教會在現代世界牧職憲章》（GS）中，非常清楚地肯定，基督逾越奧蹟的救恩是為所有的人預備的：

「這不獨為基督信徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效（參LG 16）。基督為所有的人受死，而人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越節奧蹟的可能性（GS 22）。」

在《教會傳教工作法令》（AG）我們也認出大會同時肯定主體的宗教人士和宗教客觀的價值：

「天主這項普救人類的計劃，不僅實現在人們的潛在意識裡，亦不僅實現在人們多番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（參閱宗十七 27）（AG 3）。」

在《教會傳教工作法令》如：第9、11，大會更清楚地肯定，不僅是宗教的價值，甚至人們的傳統，文化中優良的一面，也應該認清並發揮之。

---

<sup>26</sup> F. Gioia (ed.), *Interreligious Dialogue : The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)* (Boston : Pauline, 1997), *Nostra Aetate*, pp.27-40.

<sup>27</sup> 同上，*Lumen Gentium*, pp.40-43.

梵二對於與其它宗教關係的道理引發不同的詮釋，從最保守，如：海克兒（P. Hacker）或羅卡恩（M. Ruokanen），乃至最寬鬆的解讀，如：克尼特（P. Knitter）<sup>28</sup>。而拉內的見解則是和諧的批判和開放的建構，因為人的奧秘是與天主的奧秘相連貫，況且所有的了解都是天主主動賜予的，因此，梵二所肯定的文件必須有創造性的落實，其結論尚未在具體脈絡中定案。

以下我們試圖重建拉內的人—神關係以及其神觀、匿名基督徒的基礎和邁向宗教交談的指南。

拉內的宗教交談是基於其「匿名基督徒」的觀點，這個觀念正是追隨梵二大公會議並予以明顯表達出來的。它的問題是如何將兩個主題：「**天主願所有人得救的意願**」和「**在耶穌基督身上認識天主對人得救的工程**」，能融洽地連合。

這個相融的基礎，首先是建基於人本身的可能性，爾後人如何體驗到天主賜與的超然恩寵，而這兩者皆屬於人不同程度的奧秘以及參與天主自己的奧秘。

拉內首先將他的宗教神學予以全面反省，並訂下其見解的觀點和設定。而他的觀點亦即基督宗教的觀點，也是針對其它宗教所提出的主要問題：在非基督宗教中，耶穌基督如何臨在？他先立足於一個信理的範圍來選定答案，而這個思考有其先天性的一面，即啓示的信仰，因而與宗教史的研究有些不同，因為宗教史學者是隨從某一宗教解釋信仰的指引，來發掘後驗的一些經驗和資料。

---

<sup>28</sup> see : P. Hacker, *Theological Foundations of Evangelization* (St. Augustin : Steyler, 1980); M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine on Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council* (Leiden : Brill, 1992); P. Knitter, *No Other Name? : A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions* (N. Y. : Orbis, 1985).

基於拉內的觀點思考，就是肯定耶穌基督的救恩臨於整個人類歷史。而這個臨在不能被基督徒所遺忘，甚而否定。這點同時假定另一個觀念，就是所謂的非基督徒參與這個救恩史的，乃是有善意的人，而其在具體的宗教史中已有自己的信仰。拉內努力將前面所提的觀點和基礎予以發揮。

首先，他認為「先假定天主願意普世得救：是普遍的，是在歷史真實有效的，是超然的」，這個前提已點出反省人及世界的必要，而對基督徒隱含的（*unthematical, implicate*）和顯然的（*thematical*）思考是不容忽視的。對拉內來說，任何一個顯題都有隱題包圍或含蓋，這正是以下我們要盡力將拉內的思想表明出來的。

其次，一位非基督徒經由信、望、愛而得救這問題，我們不能以為他們在成義和得救的享有上，沒有或只能扮演消極的角色。「匿名」的字眼好像只是消極的表達，其實它隱含著一系列的意義。而當我們將這問題表達清楚，那麼，其積極面自然顯明，因為若很具體地端視得救的事實，那麼，我們無法思考一個非社會性，或非歷史性，或非文化性的。換言之，比如：究竟在這具體的中國文化中，「聖人」、「至人」能視為基督徒嗎？這些都是可表達、可探尋的。

在基督宗教籠統的解釋過程中，究竟在日常生活中所發生的救恩是如何被認出來的？而這個不僅是在個人的層面，也在於人類普遍歷史的層面。反省此主題時，拉內強調在「亞當」（第一個人類的象徵）和梅瑟的舊約啓示當中，有一段漫長時間令人不得不注意到其間巨大的時空距離，他稱之為「時間之間」（*time between*）。如此，人如何能想像在這段人類歷史中沒有「救恩」內容，或者沒有任何一個得救的積極作用呢？或然，若這個對得救有積極功能的話，我們應如何與整個救恩史連在一起？或者說，天主在人類歷史中的「厄瑪奴爾」有何

意思？

反省上述問題，以下將可見降生成人的奧秘，和天主聖神在人類歷史中的化工，到底有何重要的意義？或用拉內的話說：在聖神內，耶穌基督如何臨在？亦或拉內的學生黃克鏞怎樣繼續發揮所謂的聖神性的基督論？或更進一步地探尋：聖三性的基督論有何意義？

### 一、人類學的基礎：邁向普世神的人

拉內在其《在世界中的精神》著作中，分析人類的基礎結構就是人從起初即被天主所造，而人存在的目的乃是邁向天主並與天主合一。這種瞻仰天主的願望，或是向無限開放的靈修意願，是人的特點。

以下言簡意賅地說明在《在世界中的精神》一書中對「匿名基督徒」的含意。

這超越性是具體在每個人的歷史中的內在聯合，它是在天主內超越的，比在主體內（被動的）接受超越的潛能更多些。因為人生就是活動，而在每種活動中，它實現自我的超越。只能在這樣的基礎結構上，即在超性存在的基本狀態的條件中（或簡言之，活人之作人的條件），每種行動才能針對或注意到某個對象，因此他就能認識或愛慕他。換言之，是在有意向的行動並經由它，某個具體遂形成了，亦即在範疇性或是在顯題所形成的。如此，人的位格是一種精神，它常在脈絡中行動，而在這個脈絡的歷史和文化的範圍內，每個行動都被包圍成未顯題的奧秘，而這奧秘終究是人自我超越的基礎和渴求生命的目標<sup>29</sup>。

<sup>29</sup> see : G. A. McCool (ed.), *A Rahner Reader* (London : Darton, 1975), chap. I : "The Openness of Being and of Man", pp.2~22; A. E. Carr, "Starting with the Human", in L. J. O'Donovan (ed.), *A World of Grace* :

若將該人類學的基礎置於人的宗教經驗，可以看到，一方面宗教經驗是所有人類的常識，因為人有信仰，超越自己就是有宗教性；另一方面，每種信仰的體驗只能具體落實在宗教歷史中。由此可見，一個對宗教問題的意義是這具體宗教信仰有何奧秘的基礎。這奧秘的基礎如何在世界顯露出來，成為人追求救恩的歷史呢？這類問題引發我們去尋覓奧秘啓示的範圍和歷史，而每種宗教也是這類問題的解答，但眾所周知，每個答案同時都還蘊含某些隱藏的奧秘<sup>30</sup>。

基督宗教肯定並宣佈：天主的啓示是在耶穌基督身上發生的。然而，這個耶穌基督所啓示的信仰和救恩如何與其它宗教連結，這就是排它主義者和包含主義者之間的爭議，這爭論我們將在下一篇文章〈拉內宗教交談的探究〉中，較仔細地予以探究。

## 二、普世的神（天主）

人本性就是在世界中的精神，是對無限絕對者開放的存有。這就是所謂的人的自然恩寵，這個恩寵與真意義的恩寵是有所分別的，因為後者是天主自我通傳；天主自我顯現為人類的天主，亦即在天主完全的奧秘、無限的存有內，祂在人類的有限中顯現其奧秘，如此，有限的奧秘能與無限的奧秘接觸，甚至聯合。

換言之，拉內認為自然和超自然，一方面了然分明；另一方面卻有其連貫性。首先，自然和超自然的區分是本質性和徹底

---

*An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (N. Y. : Crossroad, 1984), pp.17~30, esp. pp.20 f.

<sup>30</sup> G. A. McCool (ed.), *A Rahner Reader*, *ibid.*, pp.66~74; T. F. O'Meara, "A History of Grace", in L. J. O'Donovan (ed.), *A World of Grace*, *ibid.*, pp.76~91; see also : K. Rahner, "History of the World and Salvation-History", in *T.L.*, *vol*5, pp.97~114.

的。他以爲既然恩寵和自然是分開的，但是恩寵並非一個全然新的事實，它能影響和改變自然的事實，使自然在恩寵內合作走向它的圓滿。換句話說，恩寵的事實含有奧秘和超然性，它賜與人類、圍繞人類，並影響人的生活。當人接受信仰的奧秘以及信仰所領導的方式時，能使人在日常生活中找到生活的更深意義<sup>31</sup>。

自然和超自然恩寵也是徹底的，因爲神的決定是將自己與完全與祂自己不同的事實融通，亦即，祂將神性與非神性的受造物融通。神性的天主，是一個在祂自己內的奧秘，是愛的本身，因而亦有在祂自己內的相通。當天主創造世界，祂將神聖的生命通傳給非神聖的受造物，如此，受造物是天主自己相通往外的條件，而這世界，是人類存在其內的生活世界。有時拉內認爲這種可能相通的條件，是天主自我表達的「文法」，這文法的觀念亦能經由另一個觀念說明之，那就是「象徵」。如此，文法是給予象徵可能性的條件，而象徵就被視爲是文法的發揮<sup>32</sup>。

拉內的「象徵」與一般的觀念不同，因爲拉內所注意的是「實在」（real）的象徵。從這觀點來看，他能說所有存有者在他的本性上就有象徵性，因爲他們必須表達自己，爲了能獲致他自己的本性。基此，象徵是多和一的媒介方式，是他者和自己媒介的方式，了解象徵也是了然自己本性所表達出來的意

---

<sup>31</sup> see : K. Rahner, "Concerning the Relationship of Nature and Grace", in *T.I.*, vol.1, pp.297~317; K. Rahner, "Reflections on the Experience of Grace, in *T.I.*, vol.3, pp.86~90.

<sup>32</sup> see : G. Vandervelde, "The Grammar of Grace : Karl Rahner as a Watershed in Contemporary Theology", in *Theological Studies* 49 (1988) 445~459.

義<sup>33</sup>。用具體的思考來說明，就是當我表達一個存有為存有，這個存有跟我是不一樣的，但同時當我了解我所作的，那麼，整個過程是我的一部分，換句話說，它與我密不可分。

在文法和象徵，自我表達的天主是真實的，是人類能了悟的，因為人類被賦予了解溝通的能力，是在世界中且超越世界能力的精神。如此，當人類使用象徵，他意識到自己是天主的肖像，亦即能採用象徵表達自己，也能了解別人所表達的象徵。重要的是，經由所有這樣的象徵，人能了悟天主在世界中所表達的祂自己。

當天主自我通傳的文法賜予人之際，那麼，人就能了解該具體象徵表達的是天主自己，最具體的，就是降生成人所表達的實在象徵。因為是 Logos，所以耶穌基督是在世界中天主的絕對象徵，是唯一不能被相對化的象徵。因為是 Logos，耶穌基督是在人類，也給人類天主自我彰顯的實在象徵<sup>34</sup>。

總而言之，無可命名的奧秘天主，以祂的聖子啓示給人類，使人類能了解天主予人的深意，驅使人能在耶穌基督內直接體驗到天主，原來人是有限的受造物，無法洞悉天主的奧秘，我們頂多只能用哲理的反思來追問天主為因果關係之源頭或目的，或是反省尋找生命的根源和圓滿的嚮往。

---

<sup>33</sup> Rahner formulated the basic principle of an ontology of symbolism following: "all beings are by their nature symbolic", and he explained: "A being is also 'symbolic' in itself because the harmonious expression, which it retains while constituting it as the 'other' in knowledge and love". "Theology of Symbol", in *T.L.*, vol.4, p.224, 230; vgl. M. McDermott, "The Christologies of Karl Rahner", in *Gregorianum* 67(1986)88f.

<sup>34</sup> see: J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Roma: LAS, 1984). In the foreword, K. Rahner emphasizes the contribution of J. Wong is to unit the two concepts of Logos and Symbol of the Sacred Heart which seemed to be unrelated to each other.

但在耶穌基督的啓示，這個因或果是天主聖三自己，這在我們對普世天主於信仰中所有的表明，和在哲學思考中全部的含意中可見。統而言之，天主自我通傳給非神性的，是經由並在受造物表達出來，否則人無從了解祂。於是，拉內確信天主和人有相似的象徵性的事實，在這樣的象徵的表達，人能表示不同程度的區別。

### 三、降生成人的普世天主：與人同在的天主

人本身在其基礎的結構中含有範疇性的知識，但同時亦能超越向無限絕對開放；另一方面，天主自我通傳，經由實在象徵的表達恩賜非神聖的領域，這人超越與天主變成世界內在的張力，此乃屬於一個過程的兩個時刻。這兩個時刻在耶穌基督降生成人的奧秘是完全密契的。在這樣降生成人的天主，永恒的生活與現實的生活相通，天主變成歷史性的恩寵，亦即天主在歷史中臨在同時也隱瞞。如此，耶穌基督降生成人也是讓人跟隨祂得到神性化。在這樣一個歸根合作當中，人生的努力和天主的恩寵，在信仰的生活上儼然形成一個愛的互動，這也引領人邁向天主奧秘自己<sup>35</sup>。

以下闡明天主與人同在的三個幅度：

#### 1. 降生成人的奧秘

這個奧秘聯合奧秘的兩個層面：一個是人類渴求邁向奧秘自己；一個是天主白白的自我通傳。這兩者的確是奧秘，因為它從人未存在之前湧出來。而湧出的根源，對人而言是不可得知的；另一方面，人的未來也是一步步地揭露出來的奧秘，致使人更能隨著奧秘的顯示，溶入天主奧秘自己。這就是降生成人

---

<sup>35</sup> see : P. D. Molnar, "Can We Know God directly? : Rahner's Solution from Experience", in *Theological Studies* 46(1985)228-61, esp. 231.



的耶穌基督並帶領我們回歸天主那裡去。

降生成人的基礎，簡言之，是天主的聖言變成人。天主聖言如果未在耶穌顯露出來，則我們都無法得知祂的面貌，如此，顯露出來的耶穌基督的意思，是天主聖三的一位變成人，接納人的本性為祂自己的本性，而人信仰耶穌也是被降生成人的奧秘所吸引，這吸引是可能的，因為人本身的結構就有接受奧秘的一面，只不過他有自由接受與否而已<sup>36</sup>。

當天主第二位降生成人，是天主一方面空虛自己；另一方面接受人性並實現人性，如此，「變成」（becoming）的意思是受造物的事實（人）改變，而不是 Logos 自己的蛻變，然而，當 Logos 接受變成人，人千變萬化的歷史，遂成為祂自己的歷史，人的時間就變成永恆的時間，人的死亡也成為天主自己接受的死亡。如此，天主能變成祂本來自己永恆不變的變化，亦即祂空虛自己，而人接受 Logos 降生成人之際，人類就能接納人在耶穌基督完成的事實。換言之，人有限的生命，在耶穌基督身上恢復到原來無缺的生命，人有限的愛被溶入在無限的愛內，「因為祂是愛，所以白白恩賜的可能性奇蹟必然發生，或更好說，因為愛所以祂顯然是無法了解的。<sup>37</sup>」

當降生成人是一種愛和生命的奧秘，則天主的恩典和耶穌基督的臨在是在每件事情，是在所有能理解的事實奧秘本質。人應該坦承若未與天主聯合（而這聯合或是這樣或是那樣不同的方式），就不容易了解每件事情的深度。故拉內看出降生成人的奧秘，與他所主張的匿名基督徒確有密切的關係。他說：

<sup>36</sup> K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (N. Y.: Herder, 1968-70), art "Incarnation", vol.3, pp.110-118; art. "Salvation", vol.5, pp.405-9, 419-33, 435-38; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, pp.211-26.

<sup>37</sup> K. Rahner, "On the Theology of the Incarnation", in *T.I.*, vol.4, p.116.

「每個人無論他對以語言所表達的啓示如何遙遠，可是當他在忍耐或更好說在信、望、愛，或不論用什麼名稱稱呼它們，他接受他的存在、他的人性，並同時接納在其後面所隱藏永遠愛的奧蹟，在死亡的威脅中繼續支持生命，這樣的人，他對事實如此的肯定，好像在有限當中仍懷抱著依恃的希望，因為天主事實上用無限的希望來灌滿他的有限，這也是說天主降生成人。<sup>38</sup>」

## 2. 多元的合一

傳統的形上學，一和多的連貫或是部分和整體的連貫，是建立在因果關係。然而如何才能真正將這對觀念，就是多元和整體，互相融合，而不落在片面地毀滅另一面呢？拉內看到在歷史中所呈現的，很多時候不是落在二元論就是陷於單元論的危機，所以堅持保持這兩邊的平衡。如果有人說，無論是在知識或是在自由，都不能看出兩者的分別和合一，那麼，基本上，他就不了解拉內所強調的重點。

拉內所著重的重點能用不同的字彙說明之，如：彼此的條件化、循環、補充或是逼近（*asymptotic*）的合點。在此，我們特別關注拉內所用的專有名詞「逼近」，在逼近的觀點上，合一所在原來和未完成之間的描述，而帶領邁向終結的合成。用拉內自己的話說：「所有的知識，都靠著肯定神聖奧秘或絕對存有者的背景，為逼近的視野，亦即基於知識行動的根基和其對象。<sup>39</sup>」如此，神聖者或是奧秘中的奧秘，或是天主是在

<sup>38</sup> 同上，p.119; see also : K. H. Ohlig, "Impulse zu einer 'Christologie von unten' bei Karl Rahner", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie.*, pp.259~273.

<sup>39</sup> K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, p.69; K. Rahner, "The Order of Redemption within the Order of Creation", in *The Christian Commitment* (N. Y. : Sheed, 1963), pp.38~74; see also : J. Honner,

隱藏中的臨在，伴隨著人類歷史經驗，使他能邁向在知識和自由中所領導之動態的力量。

這個神聖者或是奧秘中的奧秘，是所有宗教中的啓示原由，祂顯露在人的條件中成爲宗教歷史的重點。如此，神的啓示包含兩面：一是超越性；一是歷史性。兩者有所分別，然而卻彼此相屬。這樣，世界走向天主，而天主在隱瞞當中，或是在啓示內，領導他逼近人該完成的目的。用拉內早期的說法：精神和物質在 *conversio ad phantasma* 的合一；或是晚期的拉內用另外兩個觀念來表達它，就是「超越」和「範疇」的相互條件，成爲超性。如此，一方面範疇性隸屬我們熟悉的世界；另一方面超性是向超然世界的開放。

這樣，拉內思考發展的過程中，我們能認出他從一個平行線（*parallel*）弱點的補充，發揮至一個強而有力的循環（*circularity*）的補足。的確，這兩方面是被動和主動的同一過程，亦是說明彼此滲透的兩個方向：一個是被動的互動，另外是動態的圍繞；或者說一個是從下而上，另一個是從上而下的方向<sup>40</sup>。

如此，拉內的想法不是單純的多中的一，而是一個超性的進路。他能在合一的根源中包含所有的多面，這樣，每個人的行動，每種文化的美善傳統，都是從個別邁向普遍。天主不僅是真實超越我們的存在，而且是在我們人自己內領導邁向奧秘

“Unity-in-Difference : Karl Rahner and Niels Bohr”, in *Theological Studies* 46(1985)480~506.

<sup>40</sup> J. Honner, “Unity-in-Difference, *ibid.*, p.503 : “The point of convergence between history and revelation, say, is not somewhere between the two strands as we appreciate them now (rather like a fence between neighbors), it is constantly beyond. And yet this distant point of unity is always contained in, and intended by, these almost eternally disparate and different stances”.

的存在根源。這正好說明天主聖三與生命有何關係，即給予的創造，復原的救贖和歸根的圓滿。而這唯獨在耶穌基督內才能得悉所顯示的奧秘，這正闡明何以無論以那一種神學來建構宗教交談，都不能放棄基督論，而只能詮釋它。

在基督徒的觀點中，降生成人能是「多」和「一」的合一，這也是對西方傳統形上學的了解；然而，在另一個文化，比如東方文化中，一和多又是如何整合？這在下一章討論方東美先生的思想時，我們將嘗試說明之。

### 3. 聖神的臨在

在耶穌基督內降生成人的天主的神，也是引導世界之神，因為耶穌的神也是被派遣為造物主與受造物相連的聖化。如此，人方能在每天的生活中發現天主的臨在。於是，在每件歷史事件，或在每個文化中的宗教體驗，能與天主奧秘相聯。這樣看來，聖神性的觀點是基於天主願意普世得救的肯定，它包含整個聖神的活動，甚至在耶穌基督的時刻之前。因為是在世界的起初並隨著世界的轉變，尤其是在被選定的盟約中，諸如：舊約和新約。而教宗若望保祿二世《主及賦予生命者—聖神通諭》（*Dominum et Vivificantem*, 18 May 1986），亦有類似的見解，它肯定梵二大公會議所教導的：聖神的活動也在有形教會身體之外作工。

拉內肯定人的精神不斷尋找無限中的圓滿，無論是在知識上或是投入生活中，皆以更大的氛圍為出發點，為了能接觸天主聖神，也是臨在於受造物的天主。如此，每一個人無論是基督徒或是非基督徒，當他與天主有了真實相遇的宗教經驗，都是受到天主聖神的原始經驗。然而，大部分這樣的宗教經驗，聖神是隱瞞的或是包含的，或是未被認識的領導者<sup>41</sup>。

---

<sup>41</sup> K. Rahner, *Foundation*, op. cit. pp.311~321; see also : J. H. P. Wong,

拉內採不同的說法來解釋天主聖神的臨在。他認為當人被吸引往好、愛、希望方面，並全心投入，那時，聖神就在其內行動；或者當人努力做一位美好的人；或是自我犧牲的行動，那兒便能認出聖神的臨在。天主聖神的經驗更進一步地說，連在每天平凡的生活中；甚且在跌倒的時刻再度站起來；在絕望中仍能信任……等。我們能信賴，或者能讓我們認知的知識，或所提的問題投身在完全靜默的奧秘中，這兒就是天主聖神的臨在<sup>42</sup>。

聖神降臨的奧秘，能包含各種程度的聖神經驗，在人類不同的歷史階段，甚至在耶穌誕生之前。如此，不僅是舊約被啓示引領邁向新約的圓滿，而且是在任何真理的成份，任何人的智慧和神聖觀，任何其它宗教的神聖經典……等等。這在初期教會的教父已認出 Logos 和聖神的工作，如：克雷孟認為天主聖神的行動靈感希臘哲學，宛如在舊約默感以色列的先知們一樣。

相似的，拉內也以爲非基督徒的宗教也被納入啓示歷史的一部分，因爲奧秘者所見證的是天主聖神的經驗，而原則上，當很多哲學性或是神學性在說明神秘經驗的了解時，我們無法不接受他們的奧秘經驗是可信的。但拉內認爲應該分清楚一個事實的兩層：一個是原始經驗，另一個是說明它。如果在說明的時候有不同的理念，甚至矛盾的說法，這並不會導致原始經驗失去它的來源<sup>43</sup>。

---

“Anonymous Christians : Karl Rahner’s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue”, in *Theological Studies* 55 (1994) 609~36.

<sup>42</sup> see : J. H. P. Wong, “Some Affinities between Taoism and Christianity : Toward a Dialogue”, in *The Living Light* 32 (1995/2) 30~40.

<sup>43</sup> K. Rahner, “On the Importance of the the Non-Christian Religions for Salvation”, in *T.L.*, vol.18, pp.288~95; “Experience of the Holy Spirit”, in

每當我們考察神秘經驗的現象，並努力了解它時，應該留意一件事：任何一種宗教的神聖經驗都引領人走向更深、更廣的奧秘。而渴望與終極的超越者和諧，是任一宗教不容忽略的核心。而這核心經常萌生問題，因為人的語言有限，且人是從有限闖入無限的臨在，難怪諸多最深奧的宗教經驗，只能以消極的語言來表達，亦即任何闡明它的主題，都還包含更大的內涵範圍，而拉內稱它為隱含的（*unthematic*）。

如此，拉內下結論：天主聖神不能被那些抱持凱旋態度，彷彿聖神是我們的私有財產或特權者所擄獲；那麼，唯當忘懷自己，方可覓得聖神。

但它也呈現一種有趣的現象，即在不同的宗教體驗中，例如：基督宗教、佛教或是道教，消極的說法反而能銳減一些誤會，也許消極的說法更能幫助宗教之間交談的可能性吧！

## 結 語

本文致力於將拉內所表達的看似獨立的幾個重要觀念，譬如：「神聖奧秘」、「匿名基督徒」和「生命意義」重新建構並予以結合，以為推動宗教交談的主要基礎。那麼，基督宗教三位一體的天主，因著了解神聖奧秘，顯然為所有生命的根源和回歸的圓滿。匿名的基督徒在拉內廣泛的神、哲學的人學中，成為了悟人與神的關係。而生命意義的了然，致使拉內的神和人具有活生生的整體。

於此，天主聖三有兩個幅度：一是天主自己內在的奧秘；

一是人類歷史所表達出來的奧秘，就是生命的泉源、生命的救贖和生命的圓滿。的確，我們人無從得悉天主自己的奧秘是什麼，但經由啓示，奧秘遂揭露出來。拉內對這樣兩層面的聖三奧秘有一個確認：聖三的救恩就是聖三的內在，而聖三的內在也就是聖三的救恩。如此，在匿名基督徒的生命中，聖三的「內在」和外啓是分不開的，因為都無法認出來。然而，神的經驗是人生命中具體的肯定性；或是用額我略尼撒（Gregory of Nyssa）教父所說的：爲了能是天主，天主應該是某人的天主（God-of-someone）。

總之，拉內的宗教觀緊隨著梵二大公會議所肯定的，將傳統的說法—「在教會外沒有救恩」予以探究、評估、轉化於更廣、更深的天主觀：**聖三愛的奧秘願意所有的人皆得救**。這乃是現今宗教交談的基礎。



# 拉內宗教交談的探究



## 小 引

本章我們將針對拉內的「匿名基督徒」進行探討。他被納入包含主義（inclusivism）之列，且在排外主義（exclusivism）和多元主義（pluralism）當中，並遭受這兩派別的質疑。在此研討中，可望提出拉內所澄清的誤解，以及修正排外和多元主義之處，致使其觀點能成爲這兩極端的中庸之道，或者爲排外和多元的辯證之合。

爾後，斟酌如何將拉內的神聖奧秘以及其匿名的基督宗教觀，落實在中國文化當中，進而能與該文化的宗教交談。於此，我們特選方東美先生的生命哲學，因爲其哲學以生命爲基礎並結合儒、道、墨家，成爲生命一體的思想。隨後，將方氏和拉氏相較，因而提出整合中國主要思想的三家：儒、道、墨，爲「三家合一」，它們雖關懷同一的生命，卻有三種不同的表達和功能：入世、奧秘、兼愛。

筆者在比較方氏和拉氏的思想中認出其異同，主要目的爲了能承襲方氏的思想，使拉氏的想法能迫近中國文化的主要思考方向和進路，企盼將來能更進一步地與在中國文化深根的宗教會通。

## 壹、匿名基督徒和普世神的探討

有關匿名基督徒和普世神的探討的確有不同的層面，可從排外主義的觀點到多元的觀點。因為拉內的立場是處於這兩種極端之間，致使經常遭到誤解，將他錯置在另個對手的立場。在此，我們希望能說明兩者的主要觀點，進而指出拉內與它們之間的關係為何。

### 一、排外主義的了解和批判

之前我們已說明排外的主張，它能以一簡短的原理表明之：「在教會外沒有救恩」。這立場在當代神學有它新的面貌和說法，例如：著名的巴特（Karl Barth，1886~1968）的辯證神學，或是克蘭默（H. Kraemer）的傳教神學。巴特在神學反省中，建立並肯定自己的立場；而克蘭默則將這樣的排外觀點和傳教學連袂，亦即對其它宗教有直接排除的看法，因此，很多人皆推認克氏為排外派的代言人。故此，我們挑選克蘭默與拉內進行對話和比較。

克蘭默對非基督宗教的態度肯定一個原理：救恩唯獨經由耶穌基督啓示神的恩寵<sup>1</sup>。那麼，其它宗教或信仰皆非來自神，而是人的產物，或說得更清楚些是偶像崇拜。這樣，克氏隨著辯證神學強調基督的啓示對其它的宗教而言，是一種完全的斷裂和批判，因此，克氏反對任何將基督宗教的說法和其它宗教的名稱相較，如：「孽」和「罪」等，因為他認為每種宗教都是一個不容分割且是活著的整體，因此，人也無法對真理提出任一批判的標準，因其出發點和真理的判準，只能在耶穌基督

---

<sup>1</sup> H. Kraemer, *Why Christianity of All Religions?* (London : Lutterworth, 1962), p.15; see also : idem, *The Christian Message in a Non-Christian World* (London : Edinburgh House, 1938), idem, *World Cultures and World Religions* (London : Lutterworth, 1960).

內的上帝所啓示。

繼而，他以爲對一位基督徒來說，第一個且是最重要的任務就是傳教使命。他極爲嚴厲地指責那些多元的看法，因其認爲那些人已將最重要的使命與社會服務或是文化交流混淆，並相對化之。他認定如果我們學習或認識其它宗教，只爲了了解他們並幫助他們認清上帝旨意的啓示，亦即他將其它宗教的自我肯定誤認是人造系統思想的絕對化。

連自然神學這個說法對他而言，也是人絕對化或是神聖化其理性。這般作法，不但未幫助人接近降生成人的奧秘，或是任何一個啓示的奧秘，反而誤導了宗教生活。

事實上，雖然克氏對非基督宗教持消極的態度，但他也不能否認人類有尋找神的傾向，所以主張一種辯證的評論。他說：辯證是人內在的一個條件，它能對自己的命運和事關永生予以肯定同時予以否定，而上帝就在這樣的辯證的條件中工作；他又說：上帝經由並在被折斷、被混亂的道路上光照，亦即在理性、在本性並在歷史中工作，這樣，人的宗教和倫理生活是人所爲的，但是在其間上帝與人交戰。

其實，克蘭默也肯定一個唯一，特別是在耶穌基督內的啓示，以及上帝在人類交戰的啓示，也是一個普遍的啓示。

現在我們將克蘭默和拉內兩者的立場稍作比較、說明<sup>2</sup>：

### 1. 對基督宗教的說法

他們皆肯定基督宗教自我了解爲一個絕對的宗教。然而，當我們進一步問道：基督宗教的意義是什麼？那麼，他們的解

---

<sup>2</sup> see : G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Oxford : Blackwell, 1986), pp.52-79, 98-116; see also : J.H.P. Wong, *Anonymous Christians*, op. cit. pp.611 f; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, op. cit. pp.130 f.

釋便分道揚鑣。

克氏對基督宗教的說法是：那些少數明顯被選定的人；拉內了解的基督宗教卻比有形的教會更廣些，雖然是以基督為出發點和基礎，但同時也在天主聖神內生活，直到世界的圓滿。因此，克氏的教會是一個被孤立的教會；而拉內的教會是在救恩歷史內尋找天主旨意的教會。

## 2. 對救恩的看法

克蘭默所了解的是，在耶穌基督內被啓示的唯一救恩的狹窄意義；而拉內肯定在基督所啓發的道路能認出天主的普遍得救意願，而這意願能在歷史中落實，有如：以色列的宗教或更明顯的是基督宗教。

## 3. 基督宗教與其它宗教的關係

克蘭默和拉內最明顯的區分是在：克氏強調基督宗教與其它宗教之間的斷裂，因為世界已腐敗，而完全無法獨力走向天主；而拉內是相對的認為天主所創造的都蒙祝福，雖然人的自由和選擇受原罪所左右，但自然和救恩是一個綿延的連貫。

## 4. 傳教鎖定的範圍

克蘭默很嚴厲地批判，將傳教與社會工作或是對文化的了解認同是不對的。拉內則認為天主的愛和人的愛能互動了解，而救恩性的基督論和教會是密不可分的整體。因此，拉內認明傳教確實絕對需要，因為救恩是在具體而確切的社會和歷史中彰顯出來，亦即，在基督內和教會內表達出來。這樣，非基督徒的恩寵生活，能在基督宗教的教會體認他們的圓滿，因救恩只能在歷史中或具體的團體中找到它的媒介。

## 二、多元主義的了解和批判

與排外主義持相反立場的即多元主義。它強調一個準則：

在邁向唯一天主的得救道路，所有的宗教皆平等。在此，我們選希克（John Hick，1922~）作為代表，因為他是最極端，也是最富盛名的，故引發最多爭議。

希克著名的神學革命，被稱為「哥白尼的革命」，因為他從信理所肯定的「以基督宗教為中心」轉到「以認識天主為中心」的宗教看法，而所有的宗教都事奉和圍繞天主。

基上立場，他批判排外主義和包含主義<sup>3</sup>。他將排外主義表明為「以地球為各行星的中心主義（天動說）（Ptolemaic）」，克蘭默是其代表。而以拉內為包含主義的代表人物，他認為拉內的立場是新時代的應用天動說（Ptolemaic accommodation），因為拉內沒有經由批判遂即承認唯在基督內才有救恩，而救恩進入奧秘身體就是教會。因此，認定其立場乃是承襲古老的基督論，而這基督論是建立在降生成人的神話，於是當我們將詩意的語言和歷史事實的語言全然分開，便能識破其前提是無法接受的。這是希克對拉內的理解，用以說明為何拉內的看法是舊觀點的新表達。

希克認為可以在聖經中找到支持他的立場，因為納匝勒人耶穌的生活多半是不可知的事實，只能含糊不清和片斷地予以了解，故耶穌的生平大半充斥著神話的意味。然而，他也承認基督宗教是與天主接觸的歷史宗教，於是他建立如同其它世界大宗教一樣，所謂神秘表達乃是自不同的文化、歷史觀點的表達，但都是針對同樣無限神聖的事實相應，因此，它們皆為救恩的平等道路<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faith* (London : Collins, 1977); J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London : SCM, 1977); idem, *Faith and Knowledge* (London : Collins, 1978); idem, *God has Many Names* (London : MacMillan, 1980).

<sup>4</sup> see : G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, op. cit. pp.22-51; J.

在此我們無法對希克的立場詳加討論，只提出兩個基本的問題，尤其與拉內相關的一些爭論：

### 1. 希克以天主為中心論說的基礎

希克以天主為中心的論說，其基礎何在？一定不能是一個哲學反省的基礎，因為哲學反省並不能找到神學的根據，只能從宗教的經驗著手，方能產生希克這樣的論點。這可從康德或士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher，1768~1834）或特勒爾起（Ernst Troeltsch，1865~1923）等思想家為依據。

從發生的意義（genetic）來看，希克以天主為中心的看法，事實上是由基督宗教的經驗而來的，亦即信耶穌基督才讓我們得著這樣的宗教經驗的見解。的確，在希克早期的著作《信仰和知識》（1978）已清楚地表達：這是門徒的經驗，是在耶穌基督生活中所啓示的天主父的愛。

### 2. 希克以天主為中心的規律性

希克後來為了規避「降生成人」成為天主賦予人類唯一絕對的啓示，遂提出所謂的所有宗教在任何文化歷史的神話表達。可是連希克這樣的神話也不能拒絕聯合耶穌和神的規律性基礎，都有一個含蓋的基督論，就是天主是愛，因而對任何人都有普世救恩的意願。

如果希克認為這樣的看法與其它宗教在救恩的道路下皆為平等的途徑，那麼，也是承認他們的宗教經驗是由於自己信仰的規律性。然而，問題還在於如何有個宗教交談呢？我們該從何處著手，才能有一個判斷的標準，或是某一宗教與其它宗教有何肯定或是批判呢？

### 三、匿名基督宗教的問題

#### 1. 匿名的問題

龔漢斯和希克是批判拉內「匿名基督徒」這名稱最嚴厲的學者之一。他們皆認為拉內採用的稱呼損傷了其它宗教的尊嚴，有礙宗教交談的推動，甚至認定拉內用的字眼，有極端狂愛自己主義之嫌以及師傅主義的態度，甚而有人還說這是殖民主義的後遺症……等等。

對這百般地嚴格批評，拉內的答覆則為：他們過度誤解這字彙，因為匿名基督宗教首要是用於基督神學的脈絡中，就是向同道說明其它宗教，只是一種準備自己的宗教好與其它的宗教進行交談。拉內認為任何一位同道如以為這名稱不恰當，那麼，他並不反對他們找到更合適、少誤會的字眼來表達。基督宗教確信天主亦臨在於其它宗教者，故雖然這名稱易橫生枝節，但事實上應不成問題<sup>5</sup>。

另一方面，拉內也覺得批判他的這個用詞，應該置於其思考的脈絡中。其實，匿名基督徒的意義並非主張一種驕傲或懶惰的態度，相反地，因為天主也在其它的宗教作工，所以基督徒應該致力發掘天主的旨意，以作為共同交談的基礎。職是之故，他不僅未阻礙交談，反而更能找到一個共同點易於交談。因此，也要求彼此尊重，相互聆聽，甚至懷有批判性的態度。

那麼，如果正確了解拉內的話，那些批判者也許會同意著名的哲學家，日本京都學派的領袖 Nishitani 與拉內所作的交談：

---

<sup>5</sup> see : H. Küng, *On Being a Christian* (N. Y. : Doubleday, 1977), pp.97f; see also : J. Hick, "Religious Pluralism", in F. Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions : Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh : Clark, 1984), pp.153 ff.

Nishitani 說：「我看待您是無名的禪佛教徒，您的意見如何？」

拉內回覆：「當然從您的觀點可以也該那樣做。無論我不得不說明您是錯或者接受在如此的上下文和意向，的確，原本的禪佛教徒與原來的基督徒是認同的，我自己感覺很榮幸。當然，在社會客觀意識方面，佛教徒顯然的不是基督徒，而基督徒也不是佛教徒。」

Nishitani 回答：「那麼，我們在觀點上是一致的。<sup>6</sup>」

因而，如真正了解拉內的意向，則不難看出拉內不但贊成，反而覺得某一宗教稱他為他們的匿名教徒，感到與有榮焉。故並非是稱呼的問題，或是方便而已，而是交談之始，因為交談不僅是了解對方，亦是將對方的立場與自己的宗教連合起來，作為瞭解與評估。所以，在上面所引述的拉內對 Nishitani 的作答，並不是單純的「是」或「否」，更重要的是找到真正的禪宗徒是什麼？真正的基督徒的意義又是什麼？或是在客觀的社會意義中，他們能有怎樣的真正觀念。

其實，對拉內非常厲害的批判者，如：龔漢斯，當他以自己的立場與其它宗教比較，或是提出批判時，也不免採用相仿的方向進行宗教交談。

希克對拉內的匿名基督徒尚提出另一批評，即若以拉內匿名基督徒的態度和立場來看宗教之間的對話，會萌生一種僵持狀態。事實上，這是排外主義對多元主義的批判，因為如承認任何其它宗教在救恩的道路上皆是平等的，便無需投入任何交談。這分明是希克將拉內拉進自己的立場，亦即誤會拉內的看法和意向。

---

<sup>6</sup> K. Rahner, "The Universality of Salvation", in *T.L.*, vol.16, p.219.



## 2. 基督宗教的問題

魯巴克（Henri de Lubac，1896~1991）針對拉內匿名的基督宗教提出一個問題：到底拉內要說的是「基督宗教」或是「基督徒」？魯氏認為，如果談及匿名基督徒是合理的亦情有可原，因為基督徒是個人信仰生活的表達，是一件能含有耶穌基督推動人類的信仰所表達的事實。那麼，在天主的奧秘內，或是在耶穌基督所啓示的光照下，一個隱含的信仰生活，能被認出來是匿名的。

然而，如果說匿名的基督宗教，此說法便含糊不清，甚至易生誤解，因為一方面它讓人忽略基督宗教的唯一性和它嶄新的一面；另一方面這樣的基督宗教界（Christendom）很容易使人聯想往昔假基督宗教之名來制服其它宗教或是文化，換言之，會被誤認為一個狡猾的基督宗教宰制，以及文化的殖民主義。

對這樣的批評，拉內則認為無論如何，重要的是在基督內天主普遍的啓示，也是基督徒信仰的中心，這樣的基礎是真正基督宗教的信仰以及獨特救恩的道路。因此，其它附加的外在社會性或是歷史性的不理想經驗，都不是基督宗教的核心，甚至被認為是基督宗教內部的缺點或是罪過。所以，這樣將基督宗教和假基督宗教之名所建立的文化殖民主義魚目混珠，是基督宗教正確信仰的警告。而拉內認為，當我們要與其它宗教接觸和交談之際，這樣的批評或是自我批判，也是我們需要看重的。

至於匿名基督徒或是匿名的基督宗教，這兩種說法對拉內而言，兩者皆用，認為它們彼此之間沒有那麼明顯的分別，因為匿名的基督宗教只能具體在匿名基督徒身上存在；同樣的，顯明的基督宗教也在顯明的基督徒身上存在，而每位基督徒的

信仰也是以表明基督宗教的信仰為標的<sup>7</sup>。

### 3. 匿名和顯明的基督宗教區別的問題

尚有另一個比較嚴重的批判，就是匿名的和顯明的基督宗教或基督徒的區別何在？是否它們之間的分別，只是對一件事實的「意識」與否？

難道對於耶穌基督的救恩奧秘的媒介，在此都沒有任何區分嗎？緊挨著這個問題，能引燃更多類似的問題，比如：耶穌基督的啓示和其它宗教的啓示有否區別？對耶穌基督的省悟肯定，是否能指出真正基督徒的信仰為何？亦即，基督的啓示該落實在信仰的生活和意識的生活中，兩者是截然不分的。

這也碰觸另外一個有關教會的問題。如果肯定匿名的基督徒信仰是重要的，那麼，教會的存在意義如何？而教會的傳教使命有何迫切意義？.....等等。這些相當棘手的問題，拉內努力在其思考當中也作了某種程度的發展。

在他早期發表的一些文章中說明匿名基督徒的時候，的確有些講法好像是含糊的，因而經常遭到誤解，以致有人將匿名的基督徒和其它宗教之間的關係，與匿名的意識型態主義者扯在一塊，諸如：匿名的馬克斯主義者.....等等。

然而，日久，他的思考確有先後秩序的過程和程度，特別是在其最後的著名傑作 *Grundkurs des Glaubens*（《信仰基本歷程》），往昔的片斷被系統化了，因而能剷除許多模糊不清之處。首先是有秩序思考的過程，拉內從哲學的看法邁入神學，這樣的方法和題目，以本質論來談論，意義較薄弱，因為無論我們從那裡起始，都該從具體而逐漸與整體結合起來。

---

<sup>7</sup> K. Rahner, "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'", in *T.I.*, vol.14, pp.280f; see also : H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église* (Paris : Aubier, 1967), pp.152~56.

可是，對宗教神學相關的問題，拉內的思考顯然有一個必要的秩序，乃因我們只該從範疇、超性和超越之間的內容，如此，降生成人的奧秘才不致被超越簡化。如果我們真正從一個啓示的歷史發生著手，那麼，唯在基督徒的信仰，我們才知曉耶穌基督是天主子，祂領人邁向天主自己，即啓示的根源。

這樣的秩序已經假設教會與她原來有關係的基礎，就是肯定聖經、傳統和生活的團體是密不可分的整體。而在這樣的教會內，耶穌基督明顯地臨在，經過教會的信仰體驗，耶穌基督遂逐漸被發現。

雖然在耶穌的使命當中，啓示已被給予，意即，已經是一個「完備的事實」（closed reality）。「完備」的意義，是已經在基督內能對天主完滿無缺地開放；而「事實」的意思是，涵蓋所有的，不排除任何一個天主圓滿的事實。如此，這個事實只能是一個末世性的事實或是終極的事實。於是，當前的教會事實是邁向末世圓滿的時刻，則是開放的實質<sup>8</sup>。

#### 4. 匿名基督宗教的中庸之道

前面我們已提及，排外主義將拉內的匿名基督宗教推到多元的一邊，而批判他為多元主義者；相反的，多元主義者將拉內推回一種現代化的排外主義者。平心而論，他們所批判的，許多是誤解，因為他們認為只能站在二擇一的立場而已。

其實，拉內的立場是介於兩者之間的平衡之路。面對排外主義的批評，拉內指出他與一般的多元主義者有其迥異之處。他小心翼翼地提出其立場是中庸之道。首先，他認為信仰和宗

---

<sup>8</sup> see : H. U. von Balthasar, *Cordula on l'Epeuve Decisive*, (Paris : Beauchesne, 1968), pp.79~90, 96~124; see also : G. D'Costa, "Karl Rahner's Anonymous Christian : A Reappraisal", in *Modern Theology* 1(1985)131~48.

教生活也許有其錯誤之處，因而有它罪惡的一面。這樣的信仰行動，不但非從恩寵中保者而來，甚至會阻擋祂。在這一點上，多元主義者如希克所認為的：每種宗教都是平等之路，故忽略投身一個真正肯定純粹正確的信仰。

相信天主在非基督徒宗教生活中臨在之意，乃是能分辨天主聖神在歷史中行動，如此，基督徒有其信仰的判準為基礎，就是耶穌是合理化及其泉源。因此，基督宗教的肯定和投入是不可或缺的，遂成為對其它宗教的肯定觀點，以及自己所肯定的價值觀的一個判準。這樣的看法和努力的態度，不能算是一種僵持狀態，而是一種常常在聖神的臨在中分辨，認出在基督的恩寵內有一個對天主認識的追求，是往絕對真理的肯定。

多元者批判拉內，只是排外的現代化的傳統基督論而已。而拉內的答覆是他非常重視基督論的意義，但他的基督論並非狹窄地或僵硬地以基督為中心，有如克蘭默所主張的。因為拉內認為基督論在信理表達的脈絡中，文化哲學背景是舉足輕重的，於是，在基督的一生中所發生的事件，譬如：降生成人或是復活，對基督宗教是非常重要的。拉內因而說，無論基督徒被了解與否，無疑地他務必相信天主聖言的降生成人和祂經過死亡而復活的逾越奧蹟。

當拉內肯定在基督內天主啓示的確切事實，也同時肯定在教會內能含有其它的救世者，而這些救世者是其它宗教傳統所崇拜的。在此，拉內很顯然地與其它極端的排外者有所不同，因為那些排外者分不清一個規範性的啓示和唯一的啓示是截然不同的。

這兒我們也可以提出梵二大公會議所肯定的「建構性的基督論」和「規範性的基督論」，而拉內的基督論含有這兩種基督論的特點，正是在這點上，拉內很明確地戮力站在兩個極端的中庸之道，以避免那些完全否定其它宗教價值的；但另一方面，

他也反對那些多元主義者否認基督的唯一確定性。總而言之，拉內的匿名基督徒，能收納多元主義者和排外主義者的優點，規避他們的缺點或是弱點<sup>9</sup>。

以上所討論的，顯示出三種不同的立場，但都與基督論連結。排外的派別肯定絕對建構性的基督論；多元主義者主張或是規範性到非規範性的基督論；而拉內是既肯定絕對建構性又肯定規範性的基督論。在拉內的看法中，該基督論的建構性是肯定耶穌基督是唯一絕對的救主，是天主自己通傳救恩的基礎；而其規範性的因素是天主在人類所活動、所賜與真愛和有意義的生活的了解。這樣的規範是來自天主，且在聖神內每天被啓示的。統而言之，是天主聖三的救恩性。

當初初期教會與羅馬、希臘文化接觸時，便採當時文化的方式來表達說明基督宗教的道理和信仰。每個時代、每個環境確實需要新的反省，好能以不同的文化背景表達出來。

至於我們，上述的匿名基督徒也許需要落實在亞洲文化思考的一面作反省，期能真正發揮其宗教交談的使命。故此，接下來我們便試圖將拉內的人生神學，與方東美先生對生命的看法作一個比較和運用，希望能尋出宗教交談的共同基礎及其拓展的方向。

---

<sup>9</sup> see : K. H. Weger, "Überlegungen zum 'Anonymen Christentum'", pp.499~510; G. Evers, "Die 'Anonymen Christen und der Dialog mit den Juden'", pp.524~36, in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie*; K. H. Weger, "Das 'Anonyme Christentum'", in *Stimmen der Zeit* 194(1976)319~332; G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, op. cit. pp.97~111; G. D'Costa, "Revelation and Revelations : Discerning God in Other Religions : Beyond a Static Valuation", in *Modern Theology* 10(1994)165~183.

## 貳、拉內普遍神落實在中國文化的反省之嘗試

在此，我們首先回首拉內「匿名基督徒」的觀點－它被視為是人類對普遍救恩的肯定，以及用來說明普遍神的信仰能賦予每位宗教人生活的意義；其次，試圖尋找中國人對生命的見解，囿於篇幅，在此僅對方東美先生的思想，作為拉內思想的互動和補充。冀望透過方氏和拉氏的交談，期使拉氏的宗教觀能落實在中國文化。

### 一、回顧拉內的宗教觀和神觀

如上所述，拉內匿名基督徒的看法有他自個的脈絡。的確，拉內所論的匿名基督徒是在基督宗教神學的範圍內，且是給基督徒論述其它宗教。顯而易見，若正確了解拉內思想的話，不難發現這乃是一位天主教神學家的觀點，故不能以非基督宗教人的著眼點來定位他。

然而，雖然是次要的，但是這對宗教交談卻有莫大意義的，亦即，試問拉內這樣的論點，如從其它宗教的角度來看，會有何轉變（transformation）？而這個轉變若用另一個哲學系統，尤其是東方哲學系統，會有怎樣的會通？將呈現何種面目？如此，可進一步地探詢：對其它宗教而言，拉內所了解的普遍神有何面貌？如果與普遍神相遇，那麼，他對這普遍神的看法又作何解？這些問題引發更基礎的問題，諸如：哲學和神學的相關問題；對「當事人」（insider）和「局外人」（outsider）有何轉變的關係？……等等。

其實，拉內的觀點是肯定基督宗教對神的觀念。因此，他的哲學論證以及神學反省，都非天主存在的證明，或許更確切地說法，是對其所信仰的神所作的合理化。事實上，傳統所謂的天主存在的證明，並不是說當這些論證成功了或未推翻，神才存在；相反的，神的存在乃是屬於信仰的肯定，如安瑟倫

所言：對神理性化只是信仰尋求理性的幫助，僅僅肯定信仰而已。

如此，任何一種用人的理性來接近神，都是有限的看法，因為理性無法完全了悟神的奧秘。而以理性接近神，按照傳統的說法，有三種不同的途徑：即肯定、否定和超越。

前面所述的「排外主義」、「包含主義」和「多元主義」，統言之，只是人對得救的看法，而這些見解確有它不同的觀點和範圍。若絕對化任一看法，自然就走偏了。正如前述，拉內的神學觀念，經常為其它觀點所誤解，無論是排外、包含或多元，因為它們在解決問題時皆沒有連貫性的看法。誠如上面所言，拉內以其中庸之道能明白三者的立場，並試圖將他們聯合成為一種更廣泛的觀念，更落實在有意義的生命信仰中。

也許更確切地端視拉內的觀點，我們可以將生命的意義視為有限和無限的合一，因為關於有意義的生命這問題，首先是看到人生命的面貌、價值觀以及他渴望圓滿的一面，正是這樣對生命的反省，也能領導我們，尋找並肯定普遍神。祂就是人生存的最終肯定。

就拉內來說，人的生存和其生活的力量，都是被賜予的，而人的存在乃是在世界的精神存在。這認知是一份自然的禮物，或者說是自然的恩寵，也是人在宇宙中的地位。

在這樣的自然恩寵中，人能辨識出天主已恩賜人尋找神的普遍可能性，並在人生活的具體環境中，能發掘與神會晤的可能性，這乃是普遍得救的基礎。而在這所給予自然恩寵的基石上，天主遂用不同的方式，來引導人走向普遍的得救。

以一位基督徒的觀點來看，拉內肯定耶穌基督是唯一不可收回，從天父派遣來的中保，人經由祂並在祂內獲得救恩，也是經過耶穌基督所許諾的聖神，帶領每個人走向救恩的道路。的確，拉內這樣的肯定，是將結構的基督論和規範性的基督論

連結。

緊接著，拉內論到匿名的基督宗教，乃是針對基督徒，是自他們的信仰來看天主救恩的普遍性，而這普遍性的基督宗教是建立在隱匿的天主、在奧秘的聖三、在天主愛本身。可是，每種神學反省都需要理性的協助，特別是哲學的方式，所以拉內非常熱忱地建言神學應擁有多元的哲學方式，特別是當神學落實在不同的文化背景時。其實，拉內這樣的肯定，只是延續聖儒斯定的傳統看法，就是肯定人的 *logos* 乃是參與天主的 *Logos*，人的智慧便是參與天主的智慧。當天主的智慧啓示出來，能涵蓋所有人的智慧層面。梵二大公會議說得更明確：

「人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性。」（GS 22）

若我們真的認真思考拉內的建議，那麼，我們對東方文化，尤其應該具體地落實在中國文化。職是之故，在此特選當代中國哲學家著名的思想家之一方東美先生，作為協助宗教神學的思考，而這也是實現拉內的意願。方氏之所以雀屏中選，乃因他嘗試將中國哲學作合一的反省，尤以「生命」為中國哲學的基礎和中心。而當我們了解中國思想對生命的見解，亦可將此生命的看法與基督宗教對生命的觀點，宛如拉內上面所討論的連合。

也正因透過對生命的看法，我們能尋獲生命的泉源，即生命奧秘自己。這樣，我們企盼經由拉氏和方氏對生命的獨到見解，能肯定普遍神是生命的泉源，而經由祂，任何人、事、物方有其存在的可能性，也能目睹從多方面來確定信仰。

## 二、方東美先生的生命哲學

我們對方東美先生的思想是以「生命」為思考的核心，因



無法鉅細靡遺地探究其思考的全面，故在此不涉及他多面的哲學，也不談論他哲學的淵博看法。

方氏的生命哲學之基礎，在於「大道生生不息的創造歷程，蔚成宇宙的太和次序。<sup>10</sup>」而生生不息的生命根源，是自無限的奧秘流衍出來的，並逐漸回歸其圓滿的源頭。這就是造化的過程，在這樣的存在生命過程當中，遂在「自然」顯示出來他的善和美。

方氏將自然分別為兩種：一為「原其始」；另一為「要其終」，如此，在「原始」和「要終」之間，蔚成宇宙的太和次序<sup>11</sup>。方氏認為此觀點在中國《易經》闡述得最精采：「成性存之，道義之門。<sup>12</sup>」

而人生活存在是該自然的一部分，也在其範圍內參與自然連貫。如果人因某種緣由認為他與自然不同，即是視自然為一種機械性的自然而已，而人就是自由的特權者，那麼，他與自然的相遇將困難重重。

反之，若他能投身於此大化之流，那麼，他不但與自然連合，更能成為自然的共同創造者。方氏用極為優美的詞藻描述之：

「正如同一滴雨水融入河流，即能一體俱融，共同奔進，『自然』與個體相遇前或會覺得個體多餘，但一旦水滴融入河流渾然同體，即能變成波瀾壯闊的一部份，浩然

<sup>10</sup> T. H. Fang, *The Chinese View of Life* (Taipei : Linking Co., 1980); 馮滬祥譯，《中國人的人生觀》（台北：幼獅，1988），14頁；也參考：方東美著，《生生之德》（台北：黎明，1970），277頁。

<sup>11</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，14頁。

<sup>12</sup> 易經繫辭上傳，方東美在英文詮釋為：“The fulfillment of Nature which is life in perpetual creativity is the gate of wisdom bodying forth the value of Tao and the principle of righteousness”（p.13）。

同流，這時你中有我，我中有你，猶如甜蜜的愛侶一般，心心相印，足以譜出共同心聲。<sup>13</sup>」

而人本性是參與宇宙生命的一個特別的方式，因為他是有靈的存有者，如此，任何一個思維行動都在智慧導引下行事，或是用方氏的話說：

「他的生命感應能與大化流行協合一致，精神氣象能與天地上下同其流，而其盡性成物更能與大道至善相互輝映。<sup>14</sup>」

如果人意識到其知識的能力和尋覓善行，那麼，他就是與自然翕合，而這相合的事實亦是發揮他個人的自由，使其意願能與自然相通。自然常在造化的過程中，因而，他也保持創造的一面。這樣，人和自然形成協合一致的整體，彼此相互支持，於是，我們可以明白何以方氏再三地反對將自然視為機械性的自然，乃至將做人的自由和自然截然分開。

每當人很誠懇時，他就是真實的，他與自己並與自然也能合一。當他使自己的生命富意義，他方能幫助他人的生命具有意義，亦能協助所有受造物有意義的生存。那麼，他遂與天、地成爲一個「浩然同流」，這樣的爲人即可稱爲理想的精神人格，儒家稱之爲「聖人」；道家叫他爲「至人」；墨家則呼之爲「博大完人」。

那些成功偉人，乃因他與大道合一，大道是其修養的伙伴。若人以個別方式參與大道之際，人遂變成像天、地那般偉大，因爲他在其份內發揮最極致的可能性。的確，在道的率領下，萬物在其份內作他自己，而當他們達致最高峰時，那麼，每個都回歸自己的根源，也是他本來生存的命運。孔子的卓越

---

<sup>13</sup> 方東美，《中國人的生命觀》，14頁。

<sup>14</sup> 同上，15頁。

看法很值得重視：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，孔子相信天命是善的，因為是上天恩賜的，一步步地滿全它，就是人在宇宙中該有的義務，亦即效法天的德行。

總之，中國的特殊看法是將人視為小宇宙，人是大宇宙的反映，宛如孩子是母親的翻版。而大地之母常給予生命、養育生命，並滿全生命；同樣的，人在大生命的洪流中，也能將其精神落實在宇宙中，而成為具有結合生命的意識。不僅人而已，所有有靈的存有者也在其份內參與大宇宙，於是非常有趣的，方氏所提到的一本中國的傳統小說《鏡花緣》<sup>15</sup>，便可充分瞭解這一層：

「當三月的春天來臨時，西方的王母娘娘，在崑崙山上設宴作壽，一切自然萬有與超自然萬有，像小神仙們，半神半人的少女們，大自然的眾神、妖怪，以及所有奇奇怪怪的神仙們—包括北斗宮的魁星夫人，空中的『風姨』，天下的月姐，蓬萊山上的百花仙子、百獸大仙、百鳥大仙、海中的百介大仙、百鱗大仙、和木公、金童、玉女等等—所有不同類型的生物都來參加獻壽盛會」。

以上方氏所提的自然的擬人化，不禁讓我們聯想到聖方濟亞西西（St. Francis of Assisi，1181~1226），在他與自然的關係中，也以不同的對象擬人化，例如：花、草、鳥、太陽哥哥、月亮妹妹。總之，宇宙對他們而言，絕非一個機械性的宇宙，連周而復始的韻律，如：四季、日、月……，也能與生活連繫，給生命傳達訊息，如孔子所說的：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>16</sup>在宇宙運行的基礎，就是對生命的

<sup>15</sup> 同上，34頁。

<sup>16</sup> 《論語》陽貨篇，十九章。

關懷，如同墨子所言：「天欲其生惡其死。」<sup>17</sup>

總而言之，方東美綜合對宇宙包容生命的不同看法，歸結成如下這一論點：「宇宙是一個包羅萬象的廣大生機，是一個普遍瀾漫的生命活力，無一刻不在發育創造，無一處不在流動貫通。」<sup>18</sup>

人與宇宙成爲一體，乃因他參與整個自然的普遍生命，而這普遍生命如何能在其人格當中表達出來，端視他的領悟以及接受生命的力量，這便是中國人對「心」的看法。按照方氏，「心」不能與「身」分割，不能是二元論，而是將人不同的層面聯合起來，使人成爲一個整體，套句方氏的話來說，心代表了：(1)精神的作用；(2)理知的核心；(3)良知的本質；(4)感情的源頭；(5)斡旋的官能。事實上，「心」是所有這些整合的一體<sup>19</sup>。

然而，方氏也承認在中國歷史中的哲學家，很少能將上述對心的見解，系統地彙整起來。所以他企圖將上面所提的對心的五種看法，作一系統的連貫。

方氏也非常關心中國哲學家對人本性的看法，他將它歸納爲五種學說<sup>20</sup>：

- (1) **性善論**（以材質本於天，根於心，隨順理義爲說），如：孔子、孟子爲代表。
- (2) **性惡論**（以百體之欲違悖理義爲說），如：荀子、杜牧。
- (3) **性無善無惡論**（以生之自然超越理欲爲說），如：老子、莊子。
- (4) **性有善有惡論**（以理氣之相待，雜染不淨爲說），如：

---

<sup>17</sup> 《墨子》天志，梅貽寶先生英譯本，第七篇，廿六章，136頁。

<sup>18</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，36頁。

<sup>19</sup> 同上，63頁等。

<sup>20</sup> 同上，66頁。

公孫尼子、楊雄。

(5) 性三品論（以智能材質之稟賦品級不同為說），如：王充、韓愈。

上述的人性說明，方氏認為最有問題的即「性本惡」的論說。他以為這個說法是將人性和比它低一層的「情」（如：感情）混為一談，顛倒前後，率性就情，犯了邏輯上混淆的錯誤。

方氏以為其它三種理論，皆有可能肯定第一種理論（性本善）的某一部分，因而有些亦被承認。而性本善對方氏而言，才是代表中國哲學家想法的論說，遂下了一個結論：

「如果我們在評價心性的善惡前，能先將心理的全部歷程作一種縱貫觀察，便可得到很重要的結果，那就是由天地生物之仁心來推測人心之純善，更從人心之純善，我們可以進一步欣賞讚嘆人性之完美。<sup>21</sup>」

方氏視生命為所有宇宙的命脈，故生命的精神遂成為他非常關心的題目。而生命的精神不僅讓人有一種對生命美善的靈感，他也不斷地將「部分」和「全體」予以和諧，有如希臘哲學所主張的。他非肖似現代歐洲思想家的看法，而是如何把對立的二分連結。事實上，他就是主要在連貫中建立，或是發現一個彼此相因、同情交感（sympathetic harmony）的和諧中道。

生命的精神就是等於創造性，也是對超越來源的發現，讓人的精神能認出他自己何去何從，因而邁向圓滿的命運。如此，人生命的精神在宇宙和他自己的密切連貫中存在，彷彿愛人和被愛者之間的濃郁親蜜，毫無隔閡。所以他引述一些原典作為例證，如「人與天調，然後天地之美生。<sup>22</sup>」又如「天大、地

<sup>21</sup> 同上，69頁。

<sup>22</sup> 《管子》，五行篇，卷十四，四十一章。

大、人亦大。<sup>23</sup>」再如「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。<sup>24</sup>」此外，「夫帝王之德以天地為宗。<sup>25</sup>」另外「大哉！堯之為君，惟天為大，惟堯則之。<sup>26</sup>」

一般而論，在整個中國哲學的發展中，天人和諧的關係在中國的看法是多采多姿的，方氏將它歸納為六個模式<sup>27</sup>：

### (1)人類參贊化育，泱化宇宙生命，共同創進不已。

人是天地之間的存有者，而在其間和諧生存，所以人參與宇宙生活而成為共同創進不已者。這個看法是原始儒家所主張的。

### (2)環繞道樞，促使自然平衡，各適所適，冥同大道而臻和諧。

道是將生命流到每一個存有者，而陰陽對立的力量保持彼此的和諧，如此，每個存有者有其獨特的存在，然而同時也能與一切萬物萬有有了自然的和諧，整個擁有這樣和諧的關係，乃因都歸回大道。「所以不論從那一方面來看，宇宙與人，乃至與一切萬物萬有，都是廣大和諧的關係。<sup>28</sup>」此乃道家的主張。

### (3)人與宇宙在兼愛之下和諧無間

天志是生活和愛中的意願，它雖然是在每個存有者之上，然而也能參透在他們之中。人被召叫在愛中生活，因此他能肖似造物者本身，遂被許為「兼士」(comprehensive man)；可是他也有可能扭曲生命的目的成為自私的人，因而在傾向破壞

---

<sup>23</sup> 《老子》，廿五章，許慎《說文》更引申之說：天大、地大、人亦大，故天象人性。

<sup>24</sup> 《墨子》，天志。

<sup>25</sup> 《莊子》，天地篇，卷五，十二章。

<sup>26</sup> 孟子，《滕文公上》。

<sup>27</sup> 方東美，《中國人的人生觀》，92頁等。

<sup>28</sup> 同上，94頁。

中生活，那就會被斥為「別士」（differential man）。這觀念原是墨子的看法。

#### (4)天人合一（人與自然合一）的縮型說

人的生命和宇宙是和諧的，因為人認出他是大自然的一個複製。如此，在和諧生存中，人歸屬自然的關係。這原是漢儒的看法。

#### (5)人與宇宙對「天理」的一致認同

宇宙中的理是一個有規律正確的道理，賜予人使人能將自己的生命認同這個天理。這天理亦是金科玉律。可是，在實際生活中，人的慾望會背離中道，因而跌倒淪入墮落的生活。如何真正理解這天理，不同的哲學家所持的說法迥異。這就是宋儒時代的說法。

#### (6)在自然力量相反相成，協然中律下的和諧

人與宇宙和諧產生一體創進，這個說明是從陰陽運轉學來的。如果一陰一陽的運轉創進，能以陽剛的原創力引發陰柔的孕育力，則令人行善避惡，生命充沛；但若陰陽只成為相互干擾的敵對力量，則生命力必將萎靡不振，相互抵銷。他們以為「人性」並非完全是善的，所以人類必須先調養自然中的仁，使美善繼續發揮。這樣他的生存乃成為一個共同創進者。這是清儒所主張的。

當人確信生命是神聖的，是在全部生命的參透生命，就是從大道或絕對者或是天而來的，並時時刻刻受養育，在過程中發展，好能邁向圓滿，亦即回歸奧秘的玄。而人的存在被賦予精神，能意識到他是宇宙生命的參與者，以及共同創進者，使美善的價值觀更進一步地凸顯出來，於是他認清自己是宇宙的精英，是大宇宙的小宇宙，藉著它意識到身兼神聖生命的義務，而帶回至高、至上的奧秘。方氏說：「我們尊敬生命的神聖。我們站在整個宇宙精神之前，呼籲大家本於人性的至善，共同

向最高的文化理想邁進。<sup>29</sup>」

以上我們闡述了方氏對生命哲學的說法，雖然極為多面、複雜無法盡書，幸虧他將其思想濃縮在一個有系統的模式「人與世界在理想文化中的藍圖」，使我們有跡可尋。而這藍圖出現在其不同的著作中，也經常被提及，可謂他思想的整合。

的確，從這份藍圖可見其思想的不同層面，亦有不一樣的思考方向。從奧秘到宇宙最低層，同時是自底層回歸奧秘。然人在這個「縮型的」宇宙的解說中，被體認為朝聖者：人從源自奧秘的生命，建構生命的方向為超越的生命，回到人起初被給予的目標。

人的生命從最低到最高的層面，有兩個階段：一為自然層次；一為超越層次。在自然層次包括：物質世界、生命世界、心靈世界；超越層次包括：藝術境界、道德境界、宗教境界。

當生命從隱藏的奧妙流露出來，參透生命到最低層，成為人的活力，而人被召叫往共同創進，使宇宙從自然帶回超越。在這樣的努力中，他從「自然人」到「符號人」，進到「有情人」，再躍進「理性人」和「神性人」。在此過程中，人不但參與創造的生命，也聖化生命，驅使生命回歸原來的奧秘<sup>30</sup>。

### 三、拉內的人學與方東美的生命哲學之反省

#### 1. 接近的觀點

##### (1) 肯定人的生命是一份恩賜

拉氏和方氏兩位思想家皆肯定人的生命是一份恩賜，而人也體認到這份禮物的寶貴，故提出如何讓生活更富意義，更活

---

<sup>29</sup> Thome H. Fang, *Creativity in Man and Nature* (Taipei: Linking, 1980), p.149.

<sup>30</sup> 方東美，《生生之德》，264，341頁；參考：谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓，1996），111頁。



出豐盈的生命。

這樣，人生是在自然中生存，也共襄生生不息的生命，使生命邁向天命，如此，人俱意義的生命遂變成共同創進，於是如同天地的偉大無比，人在其範圍內亦偉大。

## (2) 人是在世界的精神

兩者都肯定人是在世界的精神，因為人雖然與自然同體，但人的精神常被引導、被帶領與絕對者或奧秘合一。於是，他發現在生命的旅途中，與宇宙和諧乃是表達人的智慧和愛德；也是這樣，他能發掘在世界中被給予的真善美是自然的恩典。從自然引領到超然乃是人特有的層面。

## (3) 人的生命乃是朝聖的生命

拉氏和方氏兩位在反省人的本身時皆發覺，人的生命乃是朝聖的生命。而該生命是落實在具體的因素中，包括具體的歷史和文化。然而，這些具體的成份，能令人回到奧秘的某一個階層，因為人本身的生命是往美善發展，是希望能與生命最圓滿的奧秘合一。另一方面，人也體認他所擁有的一切都是從奧秘本身流露出來的，不啻給予人也給世界，使人認知他在世界的義務，乃在於轉化世界，邁向超越的方向。

雖然拉氏肯定的自然和超然的秩序涵蓋基督宗教的看法，但想必他也會讚賞方氏在自然秩序的：物質世界、生命世界、心靈世界；或者超越世界的藝術境界、道德境界、宗教境界的思想，因為方氏的看法與德日進的見解頗有神似之處，而拉氏在諸多之處都極為重視德日進的說法<sup>31</sup>。

<sup>31</sup> see : L. J. O'Donovan, "Der Dialog mit dem Darwinismus zur Theologischen Verwendung des Evolutiven Weltbilds bei Karl Rahner", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie*, op. cit. pp.215f; see also : K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, op. cit. pp.75-89; see also : L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (N. Y. : Herder, 1967),

#### (4) 生命是邁向圓滿的生命

兩位思想家皆認為生命是邁向圓滿的生命，因此都向那些封閉生命者挑戰。因為封閉將失去生命，且使生命喪失意義。反之，當人肯定生命富有意義時，那麼，生命意義遂成為肯定普遍神或絕對奧秘的存在。

如此，無論用什麼名稱稱呼人類為偉人，譬如：儒家的「聖人」，道家的「至人」，墨家的「博大完人」，或者基督宗教的「聖人」，他們皆於不同的環境，於不一樣的歷史脈絡中，與至聖相連的證人；亦即若任何人臨在奧秘的經驗中，都能成為一個典範，備受尊重。

總而言之，奧秘的經驗，乃是人類與奧秘的根源接觸，使人類達致做人的最高境界。

### 2. 可爭議的觀點

方氏認為東西方思想最有爭議的，乃在於兩個基本的主題：二元論或是邏輯思考的二分法；以及有關人性基礎的原罪。

以下我們將嘗試提出拉內的看法，或許方先生所認為的差異不一定是一個決論。

#### (1) 二元論或清晰分明的思考

不可諱言，在西方哲學思想中，有些觀點的確是確切的二元論，如：柏拉圖、笛卡兒，或是當代的實證主義……等等。而他們的邏輯基礎的確是基於二分法的方法論。

然而，無論是在西方或是東方，都有此可能性；反之，亦有不易被歸入二元論的，尤其是神秘經驗，或是辯證法。

但是，如果有人將任一思想置於排外的靜態模式中，那麼，不論此模式被稱為什麼，皆易陷於二元論的危險。相反的，若一位思想家向無限開放，則其思考便有動態的尋求，同時也

是立基生命來追求真理。

事實上，正如上面所討論的，拉內認為人是在世界的精神，他尋求無限。因而，雖然精神和世界都屬於人的基本存在，但不能就此視之為二元論，因為人的生命對拉內而言，是自我超越，邁向絕對的奧秘。

在該過程中，於片碎經驗中整合人生的意義。因此，在了解人時，拉內一方面需要認清人是誰？但在認知的歷程中，也需要邏輯理性的一面，否則無法知悉人是誰；他需求什麼樣的價值判斷……等等。邏輯思考確能幫助人認清，但並不等於二分法。這樣，拉內一方面肯定人尋覓真理；另一方面他也肯定邁向絕對奧秘的真理，可經由多元的生命來了悟。

總而言之，方氏上述的二元論或是二分法，不一定歸屬那種文化，重要在於是否看重生命為生命的活躍運轉。那麼，任何一個思考好似生命一樣，超越自己，邁向圓滿的根源，都能是生命真實的朝聖者。

也許在拉氏和方氏之間，有個關鍵性的問題，就是奧秘的神與有限的存有者有何關係？這關係是否是「泛神論」（Pan-theism）或是「萬有神在論」（Pan-en-theism）。對拉氏來說，這兩種看法之間需要予以確認和選擇，否則後果不堪設想。然而，對方氏而言，他雖然以為「萬有神在論」比「泛神論」有其優先性，但事實上，他並未明確地把兩者截然分開。方氏覺得「萬有神在論」只是現代用語替代傳統的「泛神論」。或許在這樣具體的語言當中分別兩者，我們方能清楚方氏所提及的邏輯思考吧<sup>32</sup>！

<sup>32</sup> 方東美，《生生之德》，329，358頁。K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* op. cit. pp.127f; K. Rahner & H. Vorgrimler, art. "Panentheism", in *Theological Dictionary* (N.Y. : Herder, 1965), pp.333~34; see also : P. D. Molnar, "Can We Know God Directly? :

## (2) 人性的善惡？

方氏所提的另一問題，乃是有關人性的善惡，或是他明顯地指出所謂的原罪。他彷彿了解基督宗教的原罪為人性惡的看法。這在中國哲學中有類似的，即荀子的見解。而方氏認為荀子的觀點是一種對人本誤認的思考，因為將人性與更低層的層面認同。

的確，對一位非基督徒而言，不容易真正明瞭原罪究竟是什麼；甚至在基督徒的神學史中，對原罪顯然也有不同的見解和立場，如：奧斯定的傳統和多瑪斯的就有很大的差異；再說，傳統對原罪和今日解放神學所了解的原罪，亦有其不同的時代性。

總之，當神學認為惡不是一個本質上的存有，那麼，它就不能成為人性的基礎。於是，任何的基督宗教對原罪的了解，都說明人現況的後果，而非其原因，是引發出來的，而不是必然的。

進而言之，按照基督宗教，人原先受造，有如一切萬物都是美好的，包括人獨特的自由。然而，唯當人能選擇好的或壞的時候，自由才算真正的自由。本來人性是往好的需求，但是當他在某種選擇中判斷錯誤，就是將好像是好的，視為絕對好的事實。那麼，他的選擇顯然有誤，而錯誤的選擇，自然該接受錯誤的後果，這就是罪惡闖入人生命中的時刻。

如此，原罪不能等於人性本惡，然而當人或是人類的歷史，有了錯誤的選擇，那麼，他往後的抉擇很多時候，因而不能有很清晰的方向，特別是當他將不同的目的混淆了。在此，如果只肯定人絕對能，也該做好事，這樣的看法，或許過於樂觀，甚至脫離了人的事實。

於此，尚可提及一件事實，就是方氏將人的氛圍分成兩個層次，即自然層次和超越層次。不知他何以這樣分？或許他認出人在自然生活中，也有這樣的兩方面，因而偶爾難免會對這兩層面產生混淆的見解，以及判斷錯誤的可能性嗎？

### (3) 面臨的難題

雖然，上面我們討論方氏和拉氏對生命的基本看法，也找出共同點，但仍該提出一些需要克服的難題。

首先，方氏雖認為人的生命觀亦能是宗教觀，但宗教人是否輕易認同之，或者承認多少？頗值得商榷。因為宗教除對終極關懷外，還包括具體的崇拜生命行動(禮儀)和團體的互動，也包含傳統。這過程是信仰的傳承，它能賦予哲理和智慧貫通的活力。

其次，拉氏的聖三使人擁有生命的意義，和方氏生命哲學的連貫，經由以上所提的問題，再衍生另一難題：「當事人」(Insider)和「局外人」(Outsider)彼此了解的差異：雖然兩者均重視人生命的意義，皆肯定人玄奧的根源和往圓滿的目的，但如更進一步地說明，尤其是宗教的道理，若非該宗教的成員，便分道揚鑣，也不易了悟，這是「當事人」和「局外人」的基本問題。比如：中國哲學的「玄奧根源」也許能與基督教天主「三位一體」的啓示相比，但若承認三位一體的道理則唯獨基督徒吧！

然而，在宗教與哲學的關係；在宗教之間彼此聆聽了解宗教的根源、奧秘的神聖者，遂呈現更多樣的面貌，希望在「那遙遠」能合一。

## 結 語

在研究拉內推展大公會議性和宗教交談的過程中，我們也特別關注拉內神學看法的歷史脈絡，並指出雖然「天主願意普世得救」有其聖經、神學的根據，但在基督宗教的歷史中，與另一個主流思想「在教會外沒有救恩」經常呈現張力，甚至有時發生嚴重的衝突。

此衝突和張力也在另一個討論層面延續：即拉內的立場被另外兩個較極端的排外主義和多元主義所誤解和批判。而拉內在接納挑戰的過程中，不斷地努力改善自己的看法。

拉內的宗教觀是基於天主聖三的生命，如此，人的生命乃是分享奧秘的生命。至於如何了解這生命，則可以以不同的方法來表達。於是，關懷生命能是東、西會通的主要題目，經由哲學遂能踏入宗教之間的交談。

而方東美先生的生命哲學是中國哲學對生命的概論之一，包括道家、儒家、墨家，而他稱之為一種倫理精神中的「三家一體」，即皆對生命關懷，但亦有其相異的觀點，此在方氏所彙整的可見其融通，同時又有其分別。在其另一著作曾嘗試將佛教納入，於是，方氏的生命哲學能作為三教：儒教、道教和佛教，以及由中國傳統所引發的新教派，共同思考的基礎，並能幫助其建構教理，因此，可謂在中國宗教交談中扮演著紮根的角色。也許在方氏生命哲學的討論中，其它文化也因著關心生命的意義，因而能規避文化的成見，且皆因關懷「生命」因此找到哲學或神學的焦點。

在將方氏的生命哲學和拉內的人類學連結時，我們提出了兩者的異同，期使拉內能與中國思想接觸，作為更廣泛交流的準備。然而，我們亦提及一些需要克服的問題，比如：神—哲學相關問題、其基本詮釋學的架構等等。

總之，在生活中能體認生命的「禮物」，並愛慕、懷抱走向圓滿的希望，在拉內的心目中便是基督徒的見證，此包含明顯的或匿名的基督徒。也許宗教之間對生命所肯定的意義，是最上乘的交流基礎。

## 拉內生平年譜

- 1904 三月五日誕生於德國南部的 Freiburg
- 1913~1922 9~18 歲，在家鄉 Freiburg 受中學教育
- 1922 18 歲，入耶穌會，在奧地利西部 Feldkirch 做初學
- 1924~1927 20~23 歲，讀哲學，先後肄業於 Feldkirch 及德國慕尼黑附近的 Pullach 兩地的耶穌會哲學院
- 1927~1929 23~25 歲，試教期<sup>1</sup>：在奧地利 Feldkirch 耶穌會文學院中教書
- 1929~1933 25~29 歲，讀神學，肄業於荷蘭德語區 Valkenburg 耶穌會哲學院
- 1932 28 歲，七月廿六日晉鐸，典禮在慕尼黑耶穌會神父經管的聖米格爾大堂舉行
- 1933~1934 29~30 歲，卒試期<sup>2</sup>：在奧地利南部 St. Andrä 地方接受卒試

---

<sup>1</sup> 試教期：耶穌會讀書修士培育期間，除了學術進修之外，仍有為期一至三年的工作實習，一段情形是到一所中學或大學裡教書，也可以做其他使徒工作。這段期間在耶穌會內稱「試教期」（regency）。

<sup>2</sup> 卒試期：耶穌會士在晉鐸後，宣發未願前必經的一段靈修及會憲精神培訓期。這段期間在耶穌會內稱「卒試期」或「第三年（初學）」（tertianship）。



- 1934~1936 30~32歲，肄業德國Freiburg大學研究哲學：為存在哲學大師海德格（M. Heidegger, 1889~1976）的學生；開始《在世界中的精神》（*Spirit in the World*）一書的寫作
- 1936 32歲，肄業奧地利 Innsbruck 大學研究神學；並在該校神學院獲得神學博士學位
- 1937 33歲，任 Innsbruck 大學信理神學講師
- 1939 35歲，出版《在世界中的精神》
- 1941 37歲，出版《聖言的傾聽者》（*Hearer of the Word*）
- 1939~1944 35~40歲，正值第二次世界大戰，在維也納任副教授，並參與維也納牧靈研究中心的研究工作
- 1944~1945 40~41歲，在德國 Mariakirchen, Bavaria 地方從事牧靈工作
- 1945~1948 41~44歲，任德國 Pullach 地方耶穌會哲學院的信理神學副教授
- 1948 44歲，任 Innsbruck 神學院副教授
- 1949 45歲，任 Innsbruck 神學院教授，主講信理神學及信理歷史
- 1954 50歲，德文版的《神學研究論文集》（*Theological Investigations*）第一集出版
- 1957~ 53歲及以後幾年，主編《神學與教會的字典》第二版（*Lexicon for Theology and Church* 2<sup>nd</sup> ed.）及《爭論問題叢書》（*Quaestiones Disputatae*）

- 1961 57 歲，出版《神學小辭典》  
( *Small Theological Dictionary* )
- 1962 58 歲，任梵二大公會議專家顧問 ( Peritus ) ，  
伴隨維也納的客尼格樞機 ( Cardinal Franz  
König ) 前往羅馬
- 1964 60 歲，任德國慕尼黑大學的古阿蒂尼  
( Romano Guardini ) 講座教授，主講「基  
督宗教的信仰及宗教哲學」；同年，獲頒法  
國 Strassburg 大學的榮譽博士學位，及德國  
北部 Münster 神學院的榮譽神學博士學位
- 1964~ 60 歲及以後幾年，主編《牧靈神學手冊》  
( *Handbook of Pastoral Theology* )
- 1966 62 歲，獲頒美國聖母大學的榮譽法學博士學位
- 1967 63 歲，任德國 Münster 大學信理神學及信理歷  
史教授；同年，獲頒美國聖路易大學的榮譽  
博士學位
- 1968 64 歲，主編《世界的聖事：神學百科全書》<sup>3</sup>  
( *Sacramentum Mundi* )
- 1969 65 歲，獲委聖座國際神學委員會委員；同年，  
獲頒美國耶魯大學的榮譽神學博士學位
- 1970 66 歲，當選德國科學藝術有功榮譽協會會員<sup>4</sup>；  
同年，獲頒奧地利 Innsbruck 大學的榮譽哲學  
博士學位

<sup>3</sup> 這是一套六大本的辭書，以荷蘭文、英文、法文、德文、義大利文及  
西班牙文六種文字，同時出版。

<sup>4</sup> 相當我國的中央研究院院士。

- 1971 67 歲，退休。同年，任德國 Pullach 地方耶穌會哲學院的榮譽教授，主講「哲學與神學相關問題」
- 1972 68 歲，任奧地利 Innsbruck 大學神學院榮譽教授，主講信理神學及信理歷史；出版《教會未來的輪廓》（*The Shape of the Church to Come*）；同年，獲頒比利時魯汶大學的榮譽神學博士學位
- 1974 70 歲，是年獲頒美國華盛頓首都 Georgetown 大學的榮譽人文學博士學位，西班牙馬德里 Comillas 宗座大學榮譽神學博士學位，美國芝加哥大學榮譽人文學博士學位，以及美國賓州匹茲堡的 Duquesne 大學榮譽法學博士學位
- 1976 72 歲，出版《信仰基本歷程》  
（*Foundations of Christian Faith*）
- 1978 74 歲，出版《羅耀拉的依納爵》
- 1979 75 歲，親友為他盛大慶祝七十五歲壽辰，同時，他最佳的前研究助理 K. Lehmann<sup>5</sup>及 A. Raffelt 共同為他編輯了一本紀念特刊，題名《信仰的論證》；同年，獲頒美國克利夫蘭 John Carroll 大學的榮譽人文學博士學位，及美國麻省 Weston 神學院榮譽人文學博士學位
- 1980 76 歲，獲頒美國 Fordham 大學榮譽法學博士學位

---

<sup>5</sup> 現任德國 Mainz 教區主教。

- 1982 78 歲，K. Lehmann 及 A. Raffelt 又爲他出版一本《信仰的實踐》以及《教會的合一》，本書是他與 Heinrich Fries 合著的，屬「爭論問題叢書」第 100 號
- 1984 三月五日，80 大壽，親友在 Innsbruck 隆重慶祝。三月廿七日病倒，在床上讓人筆錄遺言，向所有朋友致深厚謝意。次日，心臟不能支持跳動，送 Innsbruck 大學醫院加獲病房。三月卅日，在 Innsbruck 同會弟兄的環視中過去。
- 綜觀他一生的事業，僅就書籍和論文的發表目錄，就超過四千條。

輔大神學院編

# 參考書目

## 一、第一手資料

- Rahner, K., “An Investigation of the Incomprehensibility of God in St. Thomas Aquinas”, *Theological Investigations* (hereafter *T.I.*, published by Darton, Longman & Todd, vol.1, 1961 to vol.22,1992), vol.16, pp.249 f.
- Rahner, K., “Anonymous Christians”, *T.I.*, vol.6, pp.390~398.
- Rahner, K., “Christianity and the Non-Christian Religions”, in *T.I.* vol.5, pp.115~134.
- Rahner, K., “Concerning the Relationship of Nature and Grace”, in *T.I.* vol.1, pp.297~317.
- Rahner, K., “Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie”, in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1., Freiburg : Herder, 1966, pp.269~271.
- Rahner, K., “History of the World and Salvation-History”, in *T.I.* vol.5, pp.97~114.
- Rahner, K., “Marxist Utopia and the Christian Future of Man”, in *T.I.* vol.6, pp.59~68.
- Rahner, K., “Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube”, in *Schriften zur Theologie*, Nachher S.T., Bd. 15, Zurich : Benziger, pp.24~62.
- Rahner, K., “Nature and Grace”, in *T.I.*, vol.4, pp.165~188.
- Rahner, K., “Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics”, in *T.I.* vol.6, pp. 3~20.

- Rahner, K., "On Bad Arguments in the Moral Theology" in *T. I.*, vol.18, , pp. 74 ff.
- Rahner, K., "On the Importance of the the Non-Christian Religions for Salvation", in *T.I.* vol.18, pp.288~295.
- Rahner, K., "Philosophy and Philosophising in Theology", in *T.I.*, vol.9, p.46~63.
- Rahner, K., "Philosophy and Theology", in *T.I.*, vol.13.
- Rahner, K., "Philosophy and Theology", in *T.I.*,vol.6, pp.71~81.
- Rahner, K., "Reflections on the Experience of Grace, in *T.I.*, vol.3, pp.86~90.
- Rahner, K., "Reply to Hans Küng", in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1971/ Aug. Sept.) pp.11~31.
- Rahner, K., "The Concept of Mystery in Catholic Theology", in *T.I.*, vol.4, London : Darton 1966, pp.36~76,.
- Rahner, K., "The Dignity and Freedom of Man", in *T.I.*, vol.2, pp.235~263.
- Rahner, K., "The Experience of God Today", in *T.I.*, vol.13, pp.122~132.
- Rahner, K., "Theology of Freedom", in *T.I.*, vol.6, pp.178~196.
- Rahner, K., "The Hiddenness of God", in *T.I.*, vol.16, pp.227~243.
- Rahner, K., "The Order of Redemption within the Order of Creation", in *The Christian Commitment*, N. Y. : Sheed, 1963, pp.38~74.
- Rahner, K., "The Question of Meaning as a Question of God", in *T.I.*, vol.21, pp.196~207.

- Rahner, K., "The Situation of the Society of Jesus since its Difficulties with the Vatican" in *T.I.*, vol.23, , pp.89~106.
- Rahner, K., "The Theology of the Symbol", in *T.I.*, vol.4, pp.224~242.
- Rahner, K., "Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God", in *Journal of Religion* 58 (1978) pp.107~125.
- Rahner, K., "Über den Begriff des Geheimnis in der Katholischen Theologie", in *S.T.*, Bd .4, Zürich : Benziger, 1962.
- Rahner, K., "Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie", in *S. T.*, Bd. 14, pp.63~72.
- Rahner, K., *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln : Benziger, 1980.
- Rahner, K., *Bekenntnisse, Rückblick auf 80 Jahre*, Sporschill, Georg (hg.), Wien : Herold, 1984.
- Rahner, K., *Encounters with Silence*, Westminster : Newman Press, 1960.
- Rahner, K., *Erinnerungen : Im Gespräch mit Meinhold Krauss*, Freiburg u. a. : Herder, 1984.
- Rahner, K., *Everyday Faith*, N. Y. : Herder & Herder, 1968.
- Rahner, K., *Foundations of Christian Faith*, London, 1978.
- Rahner, K., *Geist in Welt : Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (2. Auflage), Metz, J. B. (hg.), München : Kösel-Verlag, 1957.
- Rahner, K., *Gnade als Freiheit*, Freiburg : Herder, 1968.
- Rahner, K., *Grace in Freedom*, New York : Herder, 1969.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens (Grundkurs)*, Freiburg : Herder, 1976.

- Rahner, K., *Herausforderung des Christen : Meditationen - Reflexionen*, Freiburg : Herder, 1975.
- Rahner, K., *Hörer des Wortes : Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München : Kösel, 1963.
- Rahner, K., *Is Christian Life Possible Today? : Questions and Answers on the Fundamentals of Christian Life*, New Jersey : Dimension Books, 1984.
- Rahner, K., *Vom Glauben inmitten der Welt*, Freiburg : Herder, 1964.
- Rahner, K., "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", in *T.I.*, vol.12, pp.161~180.
- Rahner, K., "Experience of the Holy Spirit", in *T.I.*, vol.18, pp.189~210.
- Rahner, K., "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'", in *T.I.*, vol.14, pp.280~294.
- Rahner, K., "Religious Feeling Inside and Outside the Church", in *T.I.*, vol.17, pp.228~242.
- Rahner, K.(ed.), *Sacramentum Mundi : An Encyclopedia of Theology*, N. Y. : Herder, 1968~70, art "Incarnation", vol.3, pp.110~118; art. "Salvation", vol.5, pp.405~409, 419~433, 435~438.
- Rahner, K., "Theology and Anthropology", in *T.I.*, vol.9, pp.28~45.
- Rahner, K., *Zur Reform des Theologie-studiums*, Freiburg: Herder, 1969.
- Rahner, K. & Overhage, P., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg : Herder, 1961, pp. 49~53.



## 二、第二手資料

### 1. 外文：

Bacik, J. J., *Apologetics and the Eclipse of Mystery : Mystagogy according to Karl Rahner (=Apologetics)*, London : Notre Dame Press, 1980.

Balthasar, H. U. von, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln : Johannes, 1967.

Balthasar, H. U. von, *Cordula ou l'Epreuve Decisive*, Paris : Beauchesne, 1968, pp.79~90, 96~124.

Behn, S. (hg.), *Der Beständige Aufbruch : Festschrift für E. Przywara*, Nürnberg, 1950.

Berger, P. L. A., *Rumor of Angels*, N. Y. : Doubleday, 1969.

Biallowons, Hubert, "Herkunft und Heimat", in *Karl Rahner : Bilder eines Lebens*, hg. von Imhof, Paul & Biallowons, Hubert, Zürich u. a. : Benziger, Herder, 1985, (Hereafter : Karl Rahner : Bilder eines Lebens).

Bleinstein, R., *Hinwege zum Glauben*, Würzburg, 1973.

Bleistein, R., "Mystagogie und Religionspädagogik", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1979, pp.51~60.

Browarzik, U., *Glauben und Denken : Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths*, Berlin : de Gruyter, 1970.

Buren, J. Van, *The Young Heidegger : Rumor of the Hidden King*, Bloomington : Indiana Univ. Press, 1994.

- Cabada-Castro, M., “Ort und Bedeutung des Philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners”, in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1979, pp.160~175.
- Caputo, J. D., “Heidegger and Theology”, in C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1993, pp.270~288.
- Caputo, J. D., *Demytheologizing Heidegger*, Bloomington : Indiana Univ. Press, 1993.
- Caputo, J.D., “Sorge and Kardia : The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart”, in Kisiel, T. & Buren, J. Van (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany : State Univ. N. Y. Press, 1994, pp.327~343.
- Carr, A. E., “Starting with the Human”, in L. J. O’Donovan (ed.), *A World of Grace : An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology*, N. Y. : Crossroad, 1984, pp.17~30.
- Carr, D., “Zum Problem des Nichtempirischen Ich”, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32 (1978) 163~183.
- Congar, Yves, “Erinnerungen an Karl Rahner auf dem Zweiten Vatikanum”, in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, aaO., p.65~69.
- Coreth, E., *Metaphysik : Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, Innsbruck : Tyrolia Verlag, 1961.
- Cyprian, “The Unity of the Catholic Church”, in *Ancient Christian Writers*, vol.25, pp.948 ff.

- D'Costa, G., "Karl Rahner's Anonymous Christian : A Reappraisal", in *Modern Theology* 1 (1985) 131~48.
- D'Costa, G., "Revelation and Revelations : Discerning God in Other Religions : Beyond a Static Valuation", in *Modern Theology* 10 (1994) 165~183.
- D'Costa, G., *Theology and Religious Pluralism*, Oxford : Blackwell, 1986.
- Danielou, J., *Les Saints "Paiens" de l'Ancient Testament*, Paris : Seuil, 1956.
- Dupuis, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N. Y. : Orbis, 1997.
- Dych, W. V., "Method in Theology according to Karl Rahner", in Kelly, W. J. (ed.), *Theology and Discovery*, Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1980.
- Ebeling, G., "Theologie und Philosophie", in Gollidy, K. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen : Mohr, 1962, Bd 6, pp.782~830.
- Egan, H. D., "Der Fromme von Morgen Wird ein 'Mystiker' sein : Mystik und die Theologie Karl Rahners", in Vorgrimler, H., *Wagnis Theologie*, Freiburg : Herder, 1979.
- Egan, H. D., "The Mysticism of Everyday Life", in *Studies in Formative Spirituality* 10 (1989) 7~26.
- Evers, G., "Die 'Anonymen Christen' und der Dialog mit den Juden", in Vorgrimler, H. (hg.), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1979, pp.524~36.

- Fang T. H., *Creativity in Man and Nature*, Taipei : Linking Co., 1980.
- Fang T. H., *The Chinese View of Life*, Taipei : Linking Co., 1980.
- Farellkroll, D. (ed.), *M. Heidegger : Basic Writings*, N. Y. : Harper & Row, 1977.
- Feher, I. M., "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy : Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1995) 189~228.
- Fischer, K. P., "'Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt': Die Mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners", in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 98 (1976) 162~165.
- Fischer, K. P., *Der Mensch als Geheimnis : Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1974.
- Foucault, M., "What is Enlightenment?" in : Robinow, P. (ed.), *Foucault, Reader*, New York : Pantheon, 1984, pp.32~50.
- Fuchs, J., "The Absolute in Moral Theology", in *Moral Demands and Personal Obligations*, Washington D.C. : Georgetown Univ. Press, 1993, pp. 15~136.
- Gadamer, H. G., "Die Marburger Theologie", in Gadamer, *Neuere Philosophie I : Hegel, Husserl, Heidegger*, Gesammelte Werke, vol.3, Tübingen : Mohr, 1987.
- Gadamer, H. G., "Die Religiöse Dimension", in *Gesammelte Werke*, vol.3, Tübingen : Mohr, 1987.

- Galvin, J. P., "The Invitation of Grace", in O'Donovan, Leo J. (ed.), *A World of Grace*, New York : Crossroad, 1984, pp.64~75.
- Gehlen, A., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a M., 1966.
- Gerken, A., *Offenbarung und Transzendenzerfahrung: Kritische Thesen zu einer Künftigen Dialogischen Theologie*, Dusseldorf, 1969.
- Gertz, B., *Glaubenswelt als Analogie*, Dusseldorf, 1969.
- Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München : Karl Albert, 1974.
- Gioia, F. (ed.), *Interreligious Dialogue : The Official Teaching of the Catholic Church (1963~1995)*, Boston : Pauline, 1997, Nostra Aetate, pp.27~40.
- Gollwitzer, H., *Krummes Holz - aufrechter Gang : Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München : Kaiser, 1976.
- Granfield, P., *Theologians at Work*, N. Y. : MacMillan, 1967.
- Habermas, J., "Taking Aim at the Heart of the Present", in : Hoy, D. Couzens (ed.), *Foucault : A Critical Reader*, Oxford : Blackwell's, 1986, pp.103~108.
- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- Heidegger, M., "Hölderlins Hymne, 'Andenken'", *WS.1941/42*, in Ochwad, C. (ed.), *Gesamtausgabe (=GA)*, vol.52, , Frankfurt : Klostermann, 1982.

- Heidegger, M., “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”, in Brocker, W. & Brocker-Oltmanns, K. (eds.), *GA*, vol.61, , Frankfurt : Klostermann, 1995.
- Heidegger, M., “Grundprobleme der Phänomenologie”, in Gander, H. H. (ed.), *GA*, vol.58, Frankfurt : Klostermann, 1993.
- Heidegger, M., *Identity and Difference*, N. Y. : Harper & Row, 1969.
- Heidegger, M., Kaufmann, W. (tr.), “The Way Back into the Ground of Metaphysics”, in Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoevski, to Sartre*, Cleveland : Meridian Books, 1956, pp.218 ff.
- Heidegger, M., Krell, D. F. (tr. & ed.), *Nietzsche*, N. Y. : Harper & Row, 1979, vol.II.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1927.
- Heidegger, M., *The Question Concerning Technology, and other Essays*, N. Y. : Harper & Row, 1977.
- Heijden, B. Van den, *Karl Rahner : Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln : Johannes, 1973.
- Hick, J. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London : SCM, 1977.
- Hick, J., “Religious Pluralism”, in Whaling, F. (ed.), *The World’s Religious Traditions : Current Perspectives in Religious Studies*, Edinburgh : Clark, 1984.
- Hick, J., *Faith and Knowledge*, London : Collins, 1978.
- Hick, J., *God and the Universe of Faith*, London : Collins, 1977.

- Hick, J., *God has Many Names*, London : MacMillan, 1980.
- Hoeres, W., *Kritik der Transzendental-Philosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1969.
- Honner, J., “Unity-in-Difference : Karl Rahner and Niels Bohr”, in *Theological Studies* 46 (1985) 480~506.
- Imhof, P., & Biallowons, H. (hg), *Karl Rahner im Gespräch*, München : Kösel-Verlag, 1982, Bd. I, “Über der Fall von H. Küng”, pp. 256 ff.
- Jäger, A., *Gott : Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen : Mohr, 1978.
- Kant, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke in 10 Bde, hg. von Weischedel, W., Darmstadt, 1968, Bd. 3.
- Kelly, W. J. (ed), *Theology and Discovery : Essays in Honor of Karl Rahner*, Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1980.
- Kelly, G. B. (ed.), *Karl Rahner*, Minneapolis : Fortress Press, 1992.
- Kennedy, Eugene, “Quiet Mover of the Catholic Church”, in *New York Time Magazine* (1979) Sept. 23, pp.22~23, 64~75.
- Kennedy, T., *Doers of the Word : Moral Theology for the Third Millennium*, Missouri : Triumph Books, 1995.
- Kern, W., *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg : Herder, 1979.
- Kern, Walter, “Erste philosophische Studien”, in *K. Rahner : Bilder eines Lebens*, hg. von Imhof, P. & Biallowons, H., Zürich : Benziger, 1985.

- Kisiel, T. & Buren, J. Van (eds.), *Reading Heidegger from the Start : Essays in His Earliest Thought*, Albany : State Univ. N. Y. Press, 1994.
- Kress, R., *A Rahner Handbook*, Atlanta : John Knox Press, 1982.
- Knitter, P., *No Other Name? : A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions*, N. Y. : Orbis, 1985.
- Küng, H., “Im Interesse der Sache”, in *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43~64, 105~122.
- Küng, H., *On Being a Christian*, N. Y. : Doubleday, 1977.
- Küng, Hans, “To Get to the Heart of the Matter II”, in *Homiletic and Pastoral Review* 71 (1971/May) 28 ff.
- Lantin, E.M., *The Christian Mystery and Human Understanding*, Manila : E.A.P.I., 1975.
- Lehmann, K. & Raffelt, A. (ed.), *Rechenschaft des Glaubens : Karl Rahner-Lesebuch (=Rechenschaft)*, Zürich/ Freiburg : Benziger-Herder, 1979, pp.68~96, “Vom Geheimnis des Daseins”, pp.23~122.
- Lotz, J. B., “Joseph Maréchal”, in Coreth, E., Neidd, W., Pfligersdorffer, G. (ed.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhundert*, Styria : Graz, 1988, vol.II.
- Lubac, H. de, *The Mystery of the Supernatural*, N. Y. : Herder & Herder, 1967.
- MacQuarrie, J., *Heidegger and Christianity*, London : SCM Press, 1994.
- Maréchal, J., *Le Point de Depart de la Metaphysique*, 5 vols. 3rd ed., Paris : Desclée de Brouwer, 1944~49.



- Marion, J. L., u.a., *Analogie et Dialectique*, Geneve : Labor et Fides, 1982.
- McCool, G. A. (ed.), *A Rahner Reader*, London : Darton, 1975.
- McDermott, J., *Love and Understanding : The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Roma, 1983.
- McDermott, M., "The Christologies of Karl Rahner", in *Gregorianum* 67 (1986) 88 f.
- Metz, J. B., "Karl Rahner : Ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit*, 192 (1974) 308.
- Metz, J. B., u. a. (eds.), *Gott in Welt : Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg : Herder, 1964, pp.8 f.
- Modras, Ronald, "Karl Rahner : Moral Theology", in *Theology Digest* 31 (1984/4) 339.
- Molnar, P. D., "Can We Know God directly? : Rahner's Solution from Experience", in *Theological Studies* 46 (1985) 228~61.
- Muck, O., *Die Transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, 1964.
- Muck, O., *The Transcendental Method*, N. Y. : Herder, 1968.
- Neufeld, K. H., "Unter Brüder : Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner", in Vorgrimler, H., *Wagnis Theologie*, Freiburg : Herder, pp.341~354.
- O'Donovan, L. J., "Living into Mystery", in *America*, 140 (1979) 9, p.178.
- O'Donovan, L. J. (ed.), *A World of Grace*, New York : Crossroad, 1984.

- Oberbeck, F., *Über die Christenheit unserer heutigen Theologie* (Leipzig, 1902), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 2nd ed.
- Ogden, S., “The Challenge to Protestant Thought”, in : *Concilium* 6 (1968) 243 f.
- Ohlig, K. H., “Impulse zu einer ‘Christologie von unten’ bei Karl Rahner”, in Vorgrimler, H. (ed.), *Wagnis Theologie*, Freiburg, u.a. : Herder, 1979, pp.259~273.
- Ott, H., “Does the Notion of ‘Mystery’ - As Another Name for God - Provide a basic for a Dialogical Encounter between the Religions?” in Sontag, F. & Bryant, M. D. (eds.), *God : The Contemporary Discussion*, N. Y. : Sharm Press, 1982, pp.5~18.
- Ott, H., *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie* , Frankfurt : Campus, 1992.
- Otto, R., *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München : Beck, 1971.
- Overhage, P. & Rahner, K., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg : Herder, 1961.
- Papenfuss, D. & Poggler, O. (eds.), *Zur Philosophischen Aktualität Heidegger's*, vol.II : Im Gespräch der Zeit, Frankfurt : Klostermann, 1990, “Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”, pp.28f.
- Pedley, C. J., “An English Bibliographical Aid to Karl Rahner”, in *The Heythrop Journal* 25 (1984) 319~65.
- Pedley, C. J., “An English Bibliographical Aid to Karl Rahner : Supplement”, in *The Heythrop Journal* 26 (1985) 310.

- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1965.
- Poggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München : Alber, 1992.
- Post, W., “Materialistische Überlegungen zum Natur- und Gnade-Verhältnis bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, op. cit., pp.230~241.
- Przywara, E., “Deus Semper Major”, *Theologie der Exerzitien*, Bd. I, Freiburg : Herder, 1938; Bd. II, 1939.
- Przywara, E., *Ringeln der Gegenwart : Gesammelte Aufsätze 1922~27*, 2 Bde, Ausburg, 1929.
- Przywara, E., *Schriften* in 3 Bde, Balthasar, H. U. von (hg.), Bd II : Religionsphilosophische Schriften, Benzinger : Einsiedeln, 1962.
- Puntel, L. B., “Zu den Begriffen ‘Transzendental’ und ‘Kategorial’ bei Karl Rahner”; in Vorgrimler, H., *Wagnis Theologie*, Freiburg i. B. : Herder, 1979.
- Puthenpurackal, J., *Heidegger through Authentic Totality to Total Authenticity*, Louvain : Louvain University Press, 1987.
- Raffelt, A. & Rahner, K., “Anthropologie und Theologie”, in Bockle, F., u.a. (eds.), *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft (=CGMG)*, Freiburg : Herder, 1981, vol.24, pp.8~55.
- Rahner, H., *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, Zürich : Benzinger, 1957.

- Rahner, H., "Eucharisticon fraternitatis", in Metz, J. B. u.a. (ed.), *Gott in Welt : Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg u.a. : Herder, 1964, vol.II.
- Regan, D., *Experience the Mystery : Pastoral Possibilities for Christian Mystagogy*, London : Geoffrey Chapman ,1994.
- Ricoeur, P., "'Response' to Karl Rahner's Lecture : On the Incomprehensibility of God", in *The Journal of Religion* 58 (1978) 126~131.
- Roberts, L., *The Achievement of Karl Rahner*, New York : Herder and Herder, 1967.
- Rotter, H. (hg.), *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg i. B., 1984.
- Rotter, H., "Christlicher Glaube und Geschlechtliche Beziehung", in Golser, K. (hg), *Christlicher Glaube und Moral*, Innsbruck, 1986, pp. 43~67.
- Rotter, H., "Genügt ein heilsgeschichtlich - personaler Ansatz zur Lösung ethischer Probleme?", in Virt, G. (hg), *Moral begründen - Moral verkünden*, Innsbruck, 1985.
- Rotter, H., *Fragen des Sexualität*, Innsbruck, 1984.
- Rotter, H., *Freiheit ohne Normen?*, Innsbruck, 1977.
- Rotter, H., *Grundlage der Moral*, Zurich, 1975.
- Rotter, H., *Spannungsfeld Ehe und Familie*, Innsbruck, 1980.
- Rotter, H., *Die Würde des Lebens : Fragen medizinischer Ethik*, Innsbruck, 1987.
- Rotter, H., *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral*, Innsbruck, 1983.
- Rousselot, P., "Amour Spirituel et Synthèse Apperceptive, in *Rev. phil.* 16 (1910) 232 ff.

- Rousselot, P., *Pour l'Histoire du Probleme de l'Amour au Moyen-Age*, Münster, 1908.
- Schaeffler, R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, 1977, 7th ed.
- Schillebeeckx, E., *Theologie d'Aujourd'hui et de Demain*, Paris, 1967.
- Schupp, F., "Zwei Reflexionsstufen: Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie", in *ZkTh* 93 (1971) 61~73.
- Sheehan, T., *Rahner : The Philosophical Foundations*, Athens : Ohio Univ Press, 1985.
- Simon, E., *Philosophie der Offenbarung : Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Stuttgart : Kohlhammer, 1966.
- Sporschill, G. (ed.), *K. Rahner : Horizonte der Religiosität*, Wien : Herold, 1984.
- Sullivan, F. A., *Salvation Outside the Church? : Tracing the History of the Catholic Response*, N. Y. : Paulist Press, 1992.
- Teran-Dutari, J., "Zur Philosophisch-Theologische Auffassung der Freiheit", in Vorgrimler, H. (hg.), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1979.
- Theisen, J. P., *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*, Collegeville, Minn. : St. John Univ. Press, 1976.

- Thomas Aquinas, St., *Summa Theologica*, (English translation), vol.12, (Blackfiars edition), London, 1968.
- Tripole, M. R., “Philosophy and Theology - Are They Compatible? : A Comparison of Barth, Moltmann, and Pannenberg with Rahner”, in *Thought* 53 (1978) 27~54.
- Vacek, Edward C., *Love, Human and Divine : The Heart of Christian Ethics*, Washington, D.C. : Georgetown Univ. Press, 1994.
- Vandervelde, G., “The Grammar of Grace : Karl Rahner as a Watershed in Contemporary Theology”, in *Theological Studies* 49 (1988) 445~459.
- Vass, G., *A Theologian in Search of a Philosophy : Understanding Karl Rahner*, vol. I, II, London : Sheed and Ward, 1985.
- Viller, M. & Rahner, K., *Aszese und Mystik in der Vaterzeit: Ein Abriss*, Freiburg : Herder, 1939.
- Vorgrimler, H. (hg), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. B. : Herder, 1979.
- Vorgrimler, H., *Understanding K. Rahner : An Introduction to His Life and Thought*, London : SCM Press, 1986.
- Vorgrimler, Herbert, *Karl Rahner : Leben, Denken, Werke*, München : Manz, 1963.
- Vu Kim Chinh, *Von Transzendentaler Geltung zu Intersubjektivität*, Innsbruck, 1979.
- Weger, K. H., “Das ‘Anonyme Christentum’”, in *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 319~332.
- Weger, K. H., *Karl Rahner : An Introduction to His Theology*, New York : Crossroad Book, 1980.

- Weger, K. H., Überlegungen zum ‘Anonymen Christentum’, in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie : Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg : Herder, 1979, pp.499~510.
- Wippel, J. F., “Thomas Aquinas on What Philosophers can know about God”, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1992) pp.279~297.
- Wisser, R. (ed.), *Martin Heidegger and Christianity*, London : SCM Press, 1994.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt : Suhrkamp, 1971.
- Wong, J. H. P., *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Roma : LAS, 1984.
- Wong, J. H. P., “Some Affinities between Taoism and Christianity : Toward a Dialogue”, in *The Living Light* 32 (1995/2) pp.30~40.
- Zahrnt, H., “Auf der Suche nach dem Unfassbaren Gott”, in *CGMG*, aaO. vol.37, pp.15~28.

## 2. 中文：

- Modras, R., 〈八十歲的拉內仍在問問題〉《神學論集》 63 (1985) 19~26。
- O’Donovan, L. J.著，斐德譯，〈帶我們進入奧秘〉《神學論集》 36 (1985) 129~138。
- 中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：天主教教務協進會，1988，再版。
- 方東美著，《生生之德》，台北：黎明，1970。

- 方東美著，馮滬祥譯，《中國人的人生觀》，台北：幼獅，1988。
- 西美爾（G. Simmel）著，曹衛東等譯，《現代人與宗教》，香港：漢語基督教文化，1997。
- 谷寒松著，《神學中的人學—天地人合一》，台北：光啓，1996。
- 谷寒松著，〈基督徒人學〉，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，台北：光啓，1996，599~602頁。
- 拉納（K. Rahner）著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者：論一種宗教哲學的基礎》，北京：三聯，1994。
- 武金正著，《解放神學—脈絡中的詮釋》，台北：光啓，1993，再版。
- 海德格著，王慶節 陳嘉映譯，《存在與時間》，台北：桂冠，1990。
- 秦家懿、孔漢思（H. Küng）合著，吳華主譯，《中國宗教與西方神學》，台北：聯經，1989。
- 張春申著，〈使命神學的二路〉《神學論集》99（1994）683~694。
- 張春申著，〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示〉《神學論集》63（1985）119~128。
- 莊嘉慶著，《宗教交談的基礎》，台北：雅歌，1997。
- 黃克鏞著，〈奧秘〉，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，台北：光啓，1996，848~850頁。
- 輔仁大學附設神學院編輯，《神學論集》63（1985）。
- 輔仁神學著作編譯會編，〈宗教神學〉《神學辭典》，台北：光啓，1996，366~368頁。
- 劉小楓著，〈傾聽與奧秘〉《神學論集》82（1989）507~515。



潘能伯格 ( W. Pannenberg ) 著，李秋零、田薇合譯，《人是甚麼－從神學看當代人類學》，香港：漢語基督教文化，1994。

鄧辛疾( Henricus Denzinger )、蕭默治 ( Adolfus Schönmetzer ) 編纂，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，1981，再版。

羅光著，《生命哲學》，台北：學生，1985。

龔漢思 ( H. Küng ) 著，田永正譯，《基督信仰與其他宗教》，台北：光啓，1974。

# 人名索引

- Ambrosius ( 盎博羅修 ) 153
- Anselm ( 安瑟倫 ) 109, 190
- Aristotle ( 亞里斯多德 ) 29, 34, 35, 55, 65, 74, 82
- Arnold, F. X. ( 阿諾 ) 20
- Augustine of Tagaste ( 奧斯定 ) 4, 15, 34, 55, 74, 103, 126, 148, 153, 204
- 
- Baius, M. ( 巴依烏斯 ) 159, 197
- Balthasar, H. U. von ( 巴爾大撒 ) 12, 36, 109, 187
- Barth, K. ( 巴特 ) 6, 80, 109, 178
- Bellarmino, R. ( 貝拉明 ) 158
- Berger, P. L. ( 伯格爾 ) 106
- Biallowons, H. 4, 5, 50, 96, 109, 130
- Bleinstein, R. 20, 90, 96, 103, 105, 106, 115
- Blondel, M. ( 布隆德 ) 126
- Bockle, F. ( 鮑克勒 ) 73
- Boff, L. ( 鮑夫 ) 23
- Bonaventura ( 文德 ) 4, 91
- Boniface VIII ( 鮑尼法八世 ) 149

- Browarzik, U. (布羅西克) 109
- Buber, M. (布伯) 136
- Buren, J. van (布任) 56, 57, 65, 82
- Caputo, J. D.** (卡普多) 57, 82
- Clemens of Alexandria (克雷孟) 153, 155, 172
- Confucius (孔子) 127, 194, 195, 196
- Congar, Y. (龔格) 16, 17
- Coreth, E. (高雷特) 32, 34, 37, 116
- Cyprian of Carthage (西彼廉) 147, 148
- Cyril of Jerusalem(耶路撒冷濟利祿) 90
- Daniélou, J.** (達聶祿) 152, 155, 156
- Darlap, A. (達拉普) 21, 47
- D'Costa, G. (特高斯大) 179, 181, 187, 189
- Denzinger, H. (鄧辛疾) 149, 150, 151, 159
- Descartes, R. (笛卡兒) 29, 202
- Donceel, J. (頓西兒) 30
- Dupuis, J. (杜普義) 149, 154, 158, 159, 179, 182
- Ebeling, G.** (艾柏林) 70

- Egan, H. D. (艾甘) 92, 173
- Eijnden, J. von de (艾振登) 9
- Einstein, A. (愛因斯坦) 49
- Evers, G. (埃弗斯) 189
- F**
- Fang, T. (方東美) 171, 177, 178, 189, 190, 193~206
- Farellkroll, D. (發勒克倫) 69
- Feher, I. M. (費合爾) 63, 82
- Fichte, J. G. (斐希德) 31, 46, 116, 194
- Fischer, K. P. (費雪) 33, 34, 70, 93, 103, 106, 108, 109, 121
- Foucault, M. (富高) 111
- Francis of Assisis (方濟·亞西西) 195
- Freud, E. (弗洛伊德) 49
- Fuchs, J. (佛克斯) 126
- Fulgentius of Ruspe (佛振周) 148, 150
- G**
- Gadamer, H. G. (高達美) 57, 63
- Galvin, J. P. (伽爾文) 15
- Gehlen, A. (革倫) 94, 135
- Gertz, B. (哲德斯) 37
- Gethmann-Siefert (哲德曼席弗得) 62, 64

- Granfield, P. (格南弗得) 13, 70
- Gregory of Nyssa (額我略尼撒) 15, 174
- Grisebach, E. (革里塞巴哈) 136
- H**abermas, J. (哈伯瑪斯) 111
- Hacker, P. (海克兒) 161
- Hartmann, N. (哈特曼) 10
- Hegel, G. W. (黑格爾) 9, 10, 57, 67, 68, 83, 84
- Heidegger, M. (海德格) 6, 9, 10, 11, 12, 27, 28, 33, 55~72, 80~86, 91~93, 103, 110, 116, 118, 120, 126, 137
- Heijden, B. van der (海基登) 28, 107, 117
- Heraclitus (赫拉利圖) 38, 55, 156
- Hermas (赫瑪斯) 153
- Hick, J. (希克) 181, 182, 183, 184, 188
- Hofer, J. (侯夫爾) 17, 20
- Honecker, M. (何內克) 10, 11, 12
- Honner, J. (何內) 169, 170
- Husserl, E. (胡塞爾) 57, 58, 59, 85, 94
- I**gnatius of Antioch(安提約基依納爵) 147, 155
- Ignatius of Loyola (羅耀拉依納爵) 7, 14, 28, 33, 48, 91, 92, 93

- Imhof, P. (尹合夫) 4, 5, 20, 50, 96, 109, 115, 130  
 Irenaeus (依勒內) 147, 155
- J**  
 Jansen, B. (楊森) 9, 159  
 John XXIII (教宗若望廿三世) 160  
 John Chrysoston (金口若望) 15  
 John of the Cross (十字若望) 91  
 Justin (儒斯定) 147, 153, 155, 156, 157, 192
- K**  
 Kant, I. (康德) 9, 14, 28~33, 40~45, 67, 85, 86, 94, 95, 116, 182  
 Kasper, W. (卡斯柏) 17, 18  
 Kelly, G. B. (開爾利, G. B.) 48, 93, 95, 97, 109, 131  
 Kelly, W. J. (開爾利, W. J.) 27, 123  
 Kellner, E. (開爾勒) 18, 19  
 Kennedy, T. (甘尼迪) 123, 125  
 Kern, W. (核恩) 8, 9, 146, 152, 153  
 Kierkegaard, S. (齊克果) 81, 126, 138  
 Kisiel, T. (祁西爾) 57, 65, 82  
 Klinger, E. (克林格) 20, 115  
 Knitter, P. (克尼特) 161  
 Konig, F. (客尼格) 15, 16, 46  
 Kraemer, H. (克蘭默) 178, 179, 180, 181, 188

- Kraus, M. (克勞斯) 5
- Kress, R. (克雷斯) 3, 71, 93
- Küng, H. (龔漢斯) 108, 130, 183, 184
- L**ehmann, K. (列曼) 77, 93, 97, 100
- Leo XIII (教宗良十三世) 29
- Lonergan, B. J. (郎尼根) 27
- Lotz, J. B. (洛次) 10, 11, 12, 13, 32
- Lowith, K. (羅味特) 81
- Lubac, H. de (魯巴克) 125, 185, 186
- Luther, M. (路德) 4, 30, 64, 85
- M**arechal, J. (馬雷夏) 9, 14, 27, 28, 29, 30~33, 40, 41, 42, 86, 116
- Marx, K. (馬克斯) 72
- McCool, G. A. (麥庫爾) 4, 105, 122, 128, 163, 164
- McDermott, J. (麥德穆特) 34, 35, 36, 37, 166
- McQuarrie, J. (麥卡里) 56, 59, 118
- Mercier, D. J. (梅西哀) 29
- Metz, J. B. (梅茲) 9, 13, 27, 43, 92, 110, 139
- Modras, R. (莫拉斯) 4, 82
- Molnar, P. D. (莫拉爾) 144, 167, 203
- Moltmann, J. (摩特曼) 80

- Muck, O. (慕克) 28, 30, 42, 45, 116
- Muller, M. (繆勒) 6, 11, 12
- N**
- Neufeld, K. H. (內弗得) 7, 14, 15, 91
- Nietzsche, F. W. (尼采) 63, 65, 72, 81
- Nishitani 183, 184
- O**
- Oberbeck, F. (奧普貝克) 64
- O'Donavan, L. J. (歐多納萬) 3, 7, 15, 21, 56, 163, 164, 201
- Ogden, S. (歐克登) 110
- Ohlig, K. h. (歐利) 169
- Origen (奧力振) 92, 147, 148, 153
- Ott, H. (奧德) 57, 58, 75, 143
- Ottaviani, J. (奧大維亞尼) 16
- Otto, R. (奧多) 58, 102
- Overhage, P. (奧維哈格) 44, 47, 117
- P**
- Pannenberg, W. (潘南伯) 80
- Parmenides (巴美尼德斯) 55
- Paul VI (教宗保祿六世) 160
- Pawlousky, P. (帕羅斯齊) 4
- Peukert, H. (波克特) 139



Philo (斐羅)	156
Plato (柏拉圖)	11, 29, 35, 55, 202
Plessner, H. (普列斯內)	135
Plutarch (柏魯大爾克)	90, 96
Poggeler, O. (珀格勒)	63, 67, 81
Przywara, E. (普齊瓦拉)	27, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 49, 92, 93
Puntel, L. B. (普恩德)	117
<b>R</b> affelt, A. (拉費德)	21, 73, 77, 93, 97, 100, 115
Rahner, H. (胡果·拉內)	7, 14, 15, 91, 92
Regan, D. (勒甘)	89
Ricoeur, P. (里格爾)	80
Roberts, L. (羅培爾斯)	56, 97, 201
Roper, A. (羅伯爾)	145
Rosenzweig, F. (羅順次威格)	136
Rotter, H. (羅德兒)	125, 135, 136, 137, 138, 139
Rousselot, P. (魯塞洛)	27, 28, 33, 34, 35, 42, 48
Ruokanen, M. (羅卡恩)	161
<b>S</b> artre, J. P. (沙特)	64, 72
Schaeffler, A. (夏富樂)	64
Scheler, M. (謝勒)	81, 135

- Schillebeeckx, E. (史勒拜克斯) 105
- Schleiermacher, F. (士萊馬赫) 182
- Schönmetzer, A. (蕭默治) 149, 151, 154, 159
- Schuller, B. (舒樂爾) 123, 128
- Schupp, F. (舒培) 107
- Schuster, H. (徐斯德) 20
- Sheehan, T. (希哈) 56
- Simon, E. (西滿) 109
- Socrates (蘇格拉底) 156
- Soto, D. (索多) 158
- Sporschill, G. (斯普西) 5, 97, 105
- Sullivan, F. A. (蘇利文) 148, 150, 151, 158
- T**
- Teilhard de Chardin, P. (德日進) 201
- Teresa of Avila (大德蘭) 91
- Tertullian (戴爾都良) 109
- Theisen, J. P. (泰森) 148, 150, 151
- Thomas, Aquinas (多瑪斯) 4, 9, 11, 12, 29, 33, 34, 35, 40, 41, 43, 55, 70, 74, 75, 76, 84, 91, 111, 119, 120, 126, 139, 143, 204
- Tillich, P. (田立克) 4
- Treziak, H. (特勒西亞克) 20, 115
- Tripole, M. R. (特利普勒) 80

Troeltsch, E. (特勒爾起)	182
<b>V</b>	
Vacek, E.C. (華西克)	118
Vandervelde, G. (萬德韋得)	165
Vass, G. (萬斯)	28, 116, 119, 120
Viller, M. (維勒爾)	91
Virt, G. (維爾特)	136
Volk, H. (佛克)	17
Vorgrimler, H. (沃格利勒)	3, 6, 7, 10, 11, 17, 22, 40, 80, 90, 91, 92, 96, 115, 116, 117, 134, 169, 189, 201, 203
<b>W</b>	
Weger, K. H. (韋格兒)	22, 27, 45, 189
Weischedel, W. (魏謝得耳)	29, 86
Welte, B. (衛爾德)	6, 59
Wisser, R. (維思爾)	56
Wittgenstein, L. (維根斯坦)	44, 95, 107
Wong, J. H. P. (黃克鑣)	93, 96, 102, 163, 166, 171, 172, 179

國家圖書館出版品預行編目資料

人與神會晤：拉內的神學人觀 / 武金正 著  
——初版。——台北市：光啓，2000〔民89〕  
面；公分。——（輔大神學叢書50）  
ISBN 957-546-396-X（平裝）

1. 拉內（Rahner, Karl, 1904-1984）—學術思想—哲學  
2. 神學

242

89002884

輔大神學叢書 50

## 人與神會晤

拉內的神學人觀

二〇〇〇年四月初版

◆版權所有 翻印必究◆

著者：武金正

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

執行主編：胡國楨

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓出版社

[100]台北市辛亥路一段 24 號

電話：(02)23684922、23676024

郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社）

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：甘國棟

E-mail [kcpress@tpts4.seed.net.tw](mailto:kcpress@tpts4.seed.net.tw)

光啓出版社網路站：

中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>

英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

承印者：永望文化事業有限公司

台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

定價：270 元

10796

ISBN 957-546-396-X

## 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。

人一在世界中的精神，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。

ISBN 957-546-396-X \$270



9 789575 463960 00270

10796