

還原和進化的奧秘之道

拉內和德日進的基督論

（下）

武金正¹

拉內運用康德的超驗方法，將傳統的多瑪斯神學體系發揚光大，並發展出「超驗神學」；德日進則運用生物演化學說的理論做基礎，建構起動態性的「過程神學」（Process Theology）。武金正神父在為兩人的「基督論」做交談，取名〈還原和進化的奧秘之道〉，是個很傳神的題目。本文上篇在138期，552~569頁。

肆、德日進的奧秘觀之道

本節將簡單扼要地說明德日進對人的形象；其次，其形成和奧秘有何關係？

一、德日進的人觀

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

¹ 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利Innsbruck大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國CUA越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系教授、輔大神學院教授。

德日進對人的整體觀有兩個主要特點：一則，人的形象含有所有生命的現象，所以人若要了解自己，務必研究人的所有面向，但這卻遠超過人的能力，為此，勢必依賴人知識發展的累積。對個人來說，在他的有限認知當中，該分明主要的範圍以建樹生命觀的意義。另則，人在宇宙中的地位：人所研究的物理、化學……等學科，均證明人的身體與自然是一種共同體的關係，這主要在於人與宇宙中的「他者」有一種互動的關係，更清楚地說，是一種進化的關係。職是之故，人是在宇宙進化中肯定自己存在的意義²。

「人」對德日進而言，是歷史性的存在，這歷史不只是「人文」的歷史，包括所有人類方面，諸如：文化、社會、政治……等；而且是一種更廣泛的宇宙變化的歷史觀。為此，我們可謂德氏的哲學特點是將形上學和歷史打成一片。這樣，形上學的觀念和結構也是歷史中所有變化的意義。總之，德氏甚至能說：「我能接近歷史比形上學的總結更多」³。為此，在德氏的看法中，就無所謂「現代」和「後現代」爭論不休的問題，即「後形上學的歷史」。

德日進看重歷史能與自然科學結合起來，這使其哲學具有特定的地位，其哲學的出發點不是思考，而是觀看（see）：在

² N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin* (N.Y.: Harper & Row), 1967, pp.35~63; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard* (Notre Dame: Fides), 1968, pp.15~105; Robert J. O'Connell, *Teilhard's Vision of the Past: The Making of a Method* (N.Y., : Fordham Univ. Press), 1982, pp.11~83.

³ Brief vom 13 October 1933, Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin* (Walter Verlag, Olten), 1966, p.381, see: Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution: Teilhard de Chardins Philosophische Anthropologie* (München: Beck), 1968.

考古的「看」中，他能分析、重見，致使既往早已成過去或失蹤的，使之再度顯出。如此說來，他的哲學方法是現象學；但它卻與胡塞爾的現象學有別，因為德氏從「看」到知識的建構，不是靠個人的思考和辨別，而是與其他的考古學家共同假定和驗證（verification）的結果⁴。於是，A. Gosztonyi 綜合德氏對真理的判準有二：「連合」（Kohärenz）和「豐富性」⁵。有趣的是，德氏的「現象方法」能連合，甚至能容納結合胡氏的方法，以及分析哲學方法等重要的觀點。

二、人的進化觀或奧秘形成的歷史

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

德日進的進化觀有如一般的進化論者，分成三個階段：「前

⁴ Vgl. Brief vom 11 April 1953, Zit nach P. Smulder, *Theologie in Revolution* (Essen: Driewer Verlag), 1963, p.23; vgl. Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution* (München : Beck), 1968, p.21.

⁵ Vgl. A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution*, aaO. pp.25 f., A. Gosztonyi 提出這兩個定義和其互動的關係；see also: Teilhard de Chardin, *Die Schau in die Vergangenheit* (Olten : Walter), 1965, Werke Bd. IV, p.332; ibid., *Die Zukunft des Menschen*, Werke Bd. V, p.239；也見：武金正著，〈宗教交談與真理觀〉《輔仁學誌》34 (2002) 139~158。

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

在他去世前三天（7 April 1955），其日記非常清楚地記載自己的進化觀：

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

而每一個大階段的進展，是一種品質上的大躍進⁶。

德日進的科學觀和宗教觀到底如何？這是奧秘體驗的痕跡（Trace）。德氏從兩個面向接近基督宗教：一則從自然科學研究人的現象和其歷史的形成，有如以上簡要的說明；一則從基督徒的信仰經驗來重建宇宙的進化，使之皈化在完成點—基督。這是進化的神學。此神學肯定受造物是在歷史中形成基督的奧體。這皈化（convergence）也是進化：總歸於基督元首（recapitulare omnia in Christo）（弗一 9~10）；更言簡意賅的，是格前十五 26~28 的結論：「天主成為萬物之中的萬有」⁷。此

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, eng. tr. by Norman Denny (N.Y.: Harper & Row), 1964, p.309; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard*, aaO., p.36; see also: N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin*, aaO., pp.64~79.

⁷ 格前十五 26~28：「最後被毀滅的仇敵便是死亡；因為天主使萬物都屈伏在他的脚下。既然說萬物都已屈伏了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使

乃德氏的信條（credo）。

許多人，無論是基督徒或科學主義者，均無法了解德日進的看法，因為不能理解科學和信仰的建構關係。他們認為現代科學走出宗教的範圍，且漸行漸遠。為此，科學的進步必須要求驗證知識的真理，可是該要求不知不覺越過人的經驗範圍，以此作為最終的判準，而其本身遂變成「非科學性」的。面對這難題，「嚴格」的科學主義和「純粹」的宗教信仰，不約而同地贊成科學和宗教截然分開，甚至持對立的看法。

德日進反對上述的二分法，他強調歷史過程，並認為歷史是走向合一而非分裂。蛻變是有其建構性的。科學的要求不是真理的關閉，而是對成長和進化的開放。他將人類的兩個真理要求置於奧秘的體驗中，將之合一為「科學的奧秘觀」（The Mysticism of Science）⁸。對德氏來說，科學個體、片斷的知識，需要整體的思考和體驗，才能賦有真正的意義。這樣看來，德氏確實是位現代科學家，同時也是名實相符的基督徒。

他合一的經驗曾在不同的文章中深刻地表達出來。在《物質的中心》（*The Heart of Matter*）中表明其對宇宙強烈探究的意願，他稱之為「宇宙感」（cosmic sense）。但他越走向宇宙的中心，越發覺聖保祿和教父們所強調的信仰。在《獻給物質

萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」

⁸ Teilhard de Chardin, "The Mysticism of Science", in *Human Energy* (London: Collins), 1969, pp.163~81; see also: ibid., *The Heart of Matter* (London: Collins), 1978, pp.14~79; ibid., *Science and Christ* (London: Collins), 1968; see also: Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer* (London: Collins), 1962; see also: Ursula King, *The Spirit of One Earth: Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality* (N.Y.: Paragon), 1989, pp.15~28.

的詩歌》(*Hymn to Matter*) 中亦同。在接觸到沙漠、海洋、石頭、山丘……等自然界，又發顯為《神的氛圍》(*Milieu Divine*)，即精神創造的力量。總之，世界對德日進而言，是天主的榮耀。這神秘經驗不僅僅是一次的感受而已，而是屢屢蒙受世界的感動，是神的靈感，譬如〈世界上的彌撒〉(“The Mass on the World”)⁹。

綜觀之，德日進的神秘經驗是「觀看」(seeing)，從世界外在察看，進而內在化為榮福的奧秘觀，這不啻是發掘科學分析的奧秘世界（宛如維根斯坦在《哲學論叢》*Tractatus* 後半部所說明的），也同時賦予奧秘觀一股新的意義，即在人的所有痛苦、喜樂和努力中，都能尋獲天主，尤其是在最平凡的生活中，包括他日復一日地戮力研究科學的生活¹⁰。

德日進所體驗的奧秘，是出於他相信耶穌基督所獲致的光

⁹ Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (N.Y.: Harper & Raw), 1960; ibid., *Hymn of the Universe* (London: Collins), 1965; see also: Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* (N.Y. a.o.: Desclée), 1967, pp.195~240.

¹⁰ “The mystic experiences a Joy that no words can express in feeling that by this active obedience (...) he is adhering indefinitely more closely to the encompassing Godhead. As he becomes a more perfect instrument, so, indefinitely, he becomes more one with the creative power...And it was then I felt that all of us, so long as we exist, crushed to suffocation on the surface of the Earth, as living, on this side of things, in miserable estrangement from one another... When frost and hail have destroyed the finest shoots and the largest heads of grain in the field in which spirit ripens, she (nature) still, after the corn has been brought in, leaves trailing on the ground a harvest of energy and good will” (Extracts from “Le Milieu Mystique”, Appendix 2, in Henry de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, aaO., pp.252~3).

照。他的奧秘經驗，也是對宇宙中的基督之見證：神降生成人是將創造的成為救贖之「道」，使進化的生命經過修和而達致圓滿。這宇宙論和神學能在靈修內合作無間；而他也是身體和精神在基督內合一的信徒：首先，人是物質和精神合一的體驗，亦即人的身體能被了解，乃是經由人的精神；而精神表達的媒介，正是人的身體。其次，奧秘體驗是信徒在耶穌基督內體驗到人與神的合一。如此，創造的肇始和救贖的圓滿在基督內合一了。

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

在《神的氛圍》一書中，德日進將人與基督的靈修分成三個階段：「集中化」（Centration），即意識到基督為生命的中心；「成長化」（Decentration），即空虛自己才能在基督內獲得滿足；以及「超越化」（Surcentration），即圓滿的基督化。其實，這就是逾越奧蹟的歷程：生命、死亡和復活¹¹。

¹¹ 參：武金正，〈宗教交談中的耶穌基督形象〉，收錄在房志榮等著，《廿一世紀基督新畫像》（台北：光啓，2002），48頁及其後；在德日進的下列祈禱文中，反應耶穌面臨死亡時的心境，這是其長上和朋友 René D’Ouince, S.J.在其殯葬彌撒中所追悼的：“The more deeply and incurably the evil is encrusted in my flesh, the more it will be You that I am harboring – You as a loving, active principle of purification and detachment. The more the future opens before me like some dizzy abyss and dark tunnel, the more confident I may be – if I venture forward on the strength of Your word – of losing myself and surrendering myself in You, of being assimilated by your body, Jesus” (Appendix 6, in Henry de Lubac, *ibid.*, p.271).

伍、 拉內和德日進奧秘觀的異同

一、 科學、哲學和奧秘的關係

奧秘的地位，就拉內和德日進而言都非常顯著。拉內的神學有如梅茲所言，是自己奧秘經驗之闡明，因此它先於論說。為此，奧秘觀是語言所表達的前驅（Vor-griff）。每回將一個奧秘經驗表述出來，就會引發更多、更深的疑問，且深感力有未逮，所以，當拉內認清他無法證明信仰的「根源」（例如啓示、信仰之觀念），如他所謂的「第一級的反省」（die erste Reflexionstufe）時，他乾脆說：「我不能解決之，所以我也不必勉強好像我可以做到似的」¹²（ich kann sie nicht durchführen und deshalb brauche ich es auch nicht zu können）。我們不能用科學來合理化那些本來是「非」或超過科學範圍的，然而，當拉內反覆思考這些問題，他便擴展理性的領域，使隱題成為顯題。

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

表面上，拉內和德日進的神秘觀風馬牛不相及，甚至好像背道而馳。拉內奧秘體驗的意識是「第一級反省」，比在第二級的神學反省更多、更深奧。因為在反省時，人的表達體認到

¹² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, aaO, p.16; see pp.15~17 about the clarification of the “ersten Reflexionstufe”; see also: D. Marmion, *A spirituality of Everyday Faith*, aaO., pp.89~90.

他範疇性的思考架構以及其語言的限度。但正因如此，人才不斷地對無限的奧秘窮追不捨和開放，希望能擄獲奧秘的根源（reducio in Mysterium）。如此，超越自己的限度就是邁向與無限的奧秘合一。

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

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

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

可是，到底如何說明人、世界和神之間的關係？兩者就有不同的了悟。對拉內而言，形上學比歷史更形重要。對德日進而言，其關係是在一個進化的過程中表達出來的，簡言之¹³：

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

¹³ 參：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990 再版），79 頁。

如此，「歷史」涵蓋人的一切，因為人是歷史中的一個階段。

然而，宇宙、生命、人的關係乃是進化誕生（genesis）的關係，這萌生不少的疑點，例如：創造一元論（Creationsmonism）的神學性是否會流於泛神論？到底「惡」的問題怎樣？這些問題非常錯綜複雜，且引發不少的爭論。Philippe de la Trinité 在其 *Pour et Contre Teilhard de Chardin : penseur religieux* 一書中，仔細地將學者們對這些問題的主要論點說明出來¹⁴。

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

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

這些新的知識和研究在拉內的神學反省中，成為現代基督

¹⁴ 他列出贊同的學者：M. Cuénod, P. Leroy, P. Wildiers MM., Magloire et Cuypers, P. Jean Daniélou, Dr. Chauchard, P. Leys, Mme Barthélémy-Madaule, M. Etienne Borne, M. Lepp, P. Smulders, M. Garaudy, P. Rideau, P. Rouquette, P. Arrupe, P. Gustave Martelet, Mgr. De Solages；在反對的聲浪中也充斥著許多學者：Maurice Blondel, M. Coguet, Mgr. Charles Journet, M. Grenet, M. Kahone, M. Revel, M. Tresmontant, Dom Frénaud, P. Luyten, Dr. Vernet, P. Scaltriti, M. Mauriac, M. Meinvielle, M. H. Rambaud, M. Gilson, Mlle Gavada, M. Maritain, M. Dietrich von Hildebrand, Mgr. Combes，這是一本非常用心、研究它臚列出每個人的主要看法和問題，很值得重視。但若要於此詳細討論，則遠超出本文的範圍，只得割愛。

徒不得不關心的問題。但如何進行呢？拉內非常小心翼翼地處理神學和自然科學的關係。首先，他提出啓示的教導和俗世的科學知識之間的關係，該有怎樣的「形式」、「原則」上的說法。他臚列了三個原則：

1. 基本上，對人而言，沒有一個「天主教的自然科學家與啓示的道理絕對背道而馳」的論點。在每一相對的矛盾衝突中，天主教徒的科學家該認真地看重其相對性，和其所含啓示教導的意義。
2. 啓示的神學和自然科學之間的衝突處，不能以先天的事實範圍來搪塞之，或視之為這是基本的劃分，好像它們之間那麼南轔北轍，因此不容有矛盾似的。於是沒有雙方的絕對真理，而只有兩位專家的範圍和專長的不同，故需要交談，以認出天主自己是他們共同的來源。
3. 第一和第二個原則的演繹屬俗世的知識，故有其相對的範圍、對象和方法的獨立性。然而天主教徒面對科學，雖然啓示應居優先的地位，但還需要將啓示和自然兩者「對話」起來，如同神學和哲學在信徒中整全為「基督宗教的哲學」（Christliche Philosophie），同樣的，於此亦可尋獲兩者之間的關係¹⁵。

從以上三個形式、原則中，我們可推論出「基督宗教的進化論」（Christliche Evolutionslehre）之合理性。的確，拉內也

¹⁵ K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., pp. 16~19; see also: K. Rahner, "Einführung: Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie", in Paul Overhage, *Um das Erscheinungs bild der ersten Menschen* (Basel ua.: Herder), 1959, pp.11~30.

察考教會官方的歷史演變，發現歷經諸多「對話」的艱難和努力後，方從十九世紀中葉的激烈反對進化論，慢慢地過渡到二十世紀中葉的了解、容忍，以致於臻至梵二大公會議積極對話的成果。

其中，德日進在其基督在進化觀的所有深刻經驗，使他能忍耐、服從教會的訓導，而活出他的進化見證。於是，Philippe de la Trinité 在《贊成和反對德日進》一書中，最後提到一個耐人尋味的問題：「德日進面對進化論，是否正如聖多瑪斯面對亞里斯多德（Aristotle，384~322）一般？」在討論異同之後，他也提出類似拉內所指出的問題：如何才能有科學的神學呢？在德日進身上，有著信仰基督和考古的神秘結合，是否有可能將之發揮，成為理解新時代基督宗教的科學神學呢¹⁶？

二、奧秘的教導

科學神學，或更具體地說，基督進化論的合理化，不能是一個「私人的事件」（private thing），而是一個屬於基督徒，即團體性的意識化和認同的程度，雖然我們不否認個人的特恩經驗，能在此過程中扮演啟發和帶動的認同經驗，且能成為一個典型的理念、典範的想法。

另一方面，我們的時代作神學是「在神旨意的光照下，認真辨識時代的要求和挑戰而作神學。」是以，察看拉內和德日進的思想如何影響梵二的思想和文件，是饒富意思的事。這也說明今日的神學多元化是不可或缺的。此外，我們雖重視新神學

¹⁶ Philippe de la Trinité, *Pour et Contre: Teilhard de Chardin, penseur religieux* (Paris: Saint-Michel), pp.160~173.

的某些寶貴經驗，但也不能未經批判就予以公開化或普遍化。

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

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

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

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

具體而言，在歡慶拉內七十大壽之際，梅茲特別側重拉內的神學生活，從其標題：「神學好像是一位今日基督徒的神祕生活傳記」可見一斑。若鳥瞰拉內衆多如雲的作品和其深淺不一的表達方式，其間包羅萬象，從人不可言說的題材，如：「神觀念的默觀」、「聖三的論題」……到人日常生活所面臨的問題，比如：對年輕人的關懷……等。梅茲確認拉內的神學並非生活和

著作勢不兩立，而是視著作爲（als）生活¹⁷，兩者的確能水乳交融，因爲都建立在奧秘的基礎上，而合一的過程就是還原奧秘自己。

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

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

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

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

德日進的奧秘經驗正如聖保祿所指出的基礎：「基督成爲

¹⁷ J. B. Metz, Karl Rahner, "ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 315.

萬物之中的萬有」（Christ all in all）。這是一個動態、進化的過程，因此也包括困境和成長。這經驗也在其身上應驗了：他因大膽地道破對傳統（如「原罪」）的想法，因此受到「指示」（instruction）應迴避到中國，「專心」從事科學研究（1925）。他在中國所創作的《人的現象》，一本被公認具有代表性的傑作，生時遭禁止出版，他雖提出「見證」，但仍服從，這是胸懷進化而非革命的態度。這種態度有許多信件可以佐證¹⁸。Maurice Dolbier 在 *Letter from a Traveller* 一書的簡介就寫道：「這些書信顯示德日進做事的勇氣和忍耐。其熱忱的唯一目的，是愈顯主榮。」

德日進的影響豈是他所能預料的，因為梵二是在他去世後八年才召開的，所以當時有人說：「布隆德（Maurice Blondel，1861~1949）和德日進共同締造一種氛圍，使得梵二成為可能」，這些話語成為聖神所推動的工具，是進化奧秘之道的一部分。而德氏對梵二的影響若何？這是一個錯綜複雜的問題，確實引發不少的討論。

W. Klein 仔細研究梵二和德日進的思想，尤其是《論教會在現代世界牧職憲章》，因而指出該文獻的「動態和革新」的性質。的確，德氏的思想是間接透過一些大公的專家（Periti），而溶入其文章，如：魯巴克（Henri de Lubac，1897~1990）和法國的「新神學」潮流，拉內和新士林學派……等¹⁹。

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, 1919~1955* (Paris: Aubier), 1974; ibid., *Letter from Egypt 1905~08; ...Letter from Paris 1912~14; Letter from a Traveller* (London: Collins), 1962; ibid., *Writings in Time of War* (London: Collins), 1968.

¹⁹ Leo O'Donovan, "Was Vatican II Evolutionary?: A Note on Conciliar

德日進的奧秘經驗與梵二並非單方的影響，而是互動的進展：德氏曾生活於東方，浸淫在東方宗教（如埃及、中國、印度、印尼、緬甸和日本）中；而其擁有的片斷奧秘經驗，在梵二大公會議宗教交談的精神中，激發學者們簇新的研究，即邁向新的奧秘主義，與東方宗教交談²⁰。

結 語

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

有了上述的基礎，神學家才能發展第二級反省，即作神學反省。於是，神學遂設定靈修為基礎，並期盼以靈修作為神學理性所無法提出的答案。這樣，所有的神學都涵蓋天主神聖奧秘的元始和終結，而這過程就是在神內回到神聖的奧秘

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

²⁰ Ursula King, *The Spirit of One Earth*, aaO., ibid., Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions, N.Y.: Seabury, 1980; Henri de Lubac, *The Eternal Feminine: A Study on the Poem by Teilhard de Chardin* (London: Collins), 1971.

(*reducio in mysterium Dei*)。這奧秘就是拉內神學的源泉，以及其對任何問題活躍地開放的源泉。

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

如何在耶穌基督「身」上，使人理解神－人的合一，尤其是向今日的自然科學界說明呢？拉內不遺餘力，自 1959 年始，在達爾文 (Charles R. Darwin , 1809~1882) 的名著《物種起源》(*The Origin of Species* , 1858) 出版屆滿一百週年之際，拉內曾應 Görres 團體之邀，針對進化論作神學反省的演講，之後便不斷地嘗試將還原的奧秘和進化的想法予以整合。在進化的世界觀中，將創造神學、基督宗教的人學、歷史神學，尤其是將基督論和末世論做了生動的連結。

雖然拉內未曾提及德日進是這討論過程的良伴，也許因為他不願意涉足陌生的考古領域，因而立基於自然哲學的進化論；但拉內在與 Paul Overhage 所共同著作的重要書籍《人化的問題》(*Das Problem der Hominisation*) 中，卻透顯出他樂意與自然科學界對話和合作的意願。

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

若我們以拉內的哲學思考來補充德日進的豐富考古資料、

寶貴的信仰直觀，使之有穩固的哲學基礎和考慮周全的神學觀的話，則能規避一些問題，如：一元論和泛神論的質疑、原罪、惡……等。

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