

潘能伯格的人學思想

（下）

胡淑琴¹

本文作者從潘能伯格的神學方法及歷史觀出發，為讀者介紹他的人學思想，尤其著重於「人是向神開放的存有」、「人之自我超越」，以及關於「罪」和「天主肖像」的概念，藉此談到潘氏人學思想中的「奧秘的教導」。本文上篇在 148 期（2006 夏），245~266 頁。

四、潘氏人學思想中的「奧秘之教導」²

潘氏並未明言「奧秘之教導」，這古老的概念早在教父時期已存在，後來由神學家卡爾·拉內所提倡，認為對神之奧秘經驗的指導，為人不僅是可能，而且是必須的過程；他甚至認為「神學」本身就是一種「奧秘之教導」，為導引人進入那已滲透我們全部存在之絕對的奧秘³。「奧秘之教導」與「密契主

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院神學碩士，現就讀於輔大宗教學系博士班。

² 本文有關「奧秘學」的資料是參考 James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery*, (London: University of Notre Dame Press, 1980)。本書是探討卡爾·拉內之「奧秘學」的博士論文，拉內在論文的序文中承認自己雖重視這領域，卻未做系統的發揮，並肯定 Bacik 在這方面的努力和貢獻。

³ 武金正，《人與神會晤》（台北：光啓，2000），90 頁。Karl Rahner, *Theological Investigation*, vol. VIII (London: Darton, Longman &

義」(mysticism)不同的是後者已進入奧秘經驗中，奧秘經驗本身很難概念化地清楚表達；而「奧秘之教導」基本上是一種「教導」，但不同於一般人性的教導，而是來自「奧秘」的教導，著重的不是理性的認知，而是存在性的經驗與領悟，是一種靈修。從人而來的「教導」只是幫助人進入奧秘經驗的一種準備或引導而已，至於「奧秘經驗」何時或如何發生？內涵為何？則已進入密契的領域。

基於人對於終極奧秘的不同領悟，不同的宗教傳統會發展出不同模式的「奧秘教導」，同一宗教傳統也可發展出多元的靈修途徑。拉內從認知的角度把人性經驗分為範疇性和先驗性：「範疇性」(categorical)指經由客觀反省和理性整理，可以用語言或概念來表達的人性經驗；「先驗性」(transcendental)指深層而普遍、整體而籠統，隱題(unthematized)而未概念化的人性經驗。「奧秘之教導」也可分為「範疇性的奧秘教導」(Categorical Mystagogy)和「先驗性的奧秘教導」(Transcendental Mystagogy)兩種模型。從基督信仰的立場，範疇性的奧秘教導針對已有清楚信仰意識的信友，教導的目的在於把客觀信仰內容與人主體的生活和信仰經驗相連，指出兩者的內在聯繫，且進一步肯定信仰的客觀內容就是人主體信仰經驗的表達。然而，西方當代不少神哲學者面對無神論的挑戰和人們失落奧秘感的事實，反省的重點反而偏向先驗性的奧秘教導，透過啓發、引導、交談與對話，逐漸把人生的終極問題和人對無限奧秘的渴求，從籠統

Todd, 1971), p.207: "Theology itself is precisely an initiation or mystagogy into the absolute mystery which already pervades our very existence and being."

普遍而未概念化的生活經驗引領到意識層面，幫助人發現自身存在的奧秘乃是向絕對的奧秘開放。

「奧秘之教導」的主要目標是引導人經驗神的奧秘，其先決的條件是人與神聖奧秘的相遇是可能的，甚至是人先天的渴求或本體的向度，在此涉及人經驗神聖奧秘的先驗條件。潘氏透過與不同學科和思想家之批判性的交談，指出其所隱含的宗教向度，提出人之「向心性」和「離心性」的本體結構，而人之「離心性」表達在不斷自我超越、不斷向世界開放，最終導致向神的開放。進一步要探討的是：人本體的結構既然向神開放，而「指向上帝並非從起初就出現在意識當中」，究竟人有那些幅度或事實明顯地指向「神」？有的思想家以系統性的發展階段或藍圖來表達人的「自我超越」⁴，潘氏的努力是從共同的生活世界來分析人之自我超越在歷史中的具體表達，這可說是潘氏之「先驗性的奧秘教導」，其範圍很廣泛，歐納選擇想像力、文化、情感和對神的探問，認為這四個幅度清楚呈現人的自我超越，且指向宗教向度⁵。

⁴ 黑格爾之絕對精神的呈現為藝術、宗教與哲學。參劉仲容、尤煌傑、武金正編著，《西洋哲學史》（台北：國立空中大學，2002，初版二刷），344~345頁。方東美在其「人文與世界建築圖」中指出人從工匠人、創造人、知識人逐漸超越至藝術、道德和宗教領域。參方東美著，《生生之德》（台北：黎明，1985），341頁。

⁵ 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.89~123；亦可參閱《人是甚麼》，第七章至第十章，99~153頁。

(一) 人的自我超越在歷史中的明顯表達

1. 想像力

想像力可謂是人自我超越的一種先驗條件。潘氏認為人的「想像力」不只有「接受性」的「記憶」，即依靠記憶而把曾有感官經驗但目前不在眼前的客體在腦海中「重現」，或把不同的感官與件加以「重組」的能力；想像力尚有「創造性」的功能，可以整合時空、整合過去與未來，甚至創造感官未曾經驗過的內涵。這種富創造性的想像力是人類知識之洞察和進步的源泉，其基本特徵是可以把自己與目前的現況解離出來，能把自己「客體化」並放到其他可能的選擇中，這是人向世界開放的基本能力。

想像力不只向「未來」開放，甚至可以某程度地「預現」未來，而這與「靈感」有關，靈感是「領受」的，它既不依靠人的意志和準備，也不依靠人的聰明和才智。主動富創造性的想像力如何與被動領受靈感協調？潘氏找到的解決方式為「注意力」。當人專注研究某一問題而徒勞無功時，他或許會暫時放下而做別的事，可能靈感會突然冒出來而解決問題，這是因為他的注意力仍開放於他所關心的主題上，因而可以敏感到靈感的訊息。潘氏認為「注意力」決定我們想像力向靈感開放的領域，而靈感則給予想像力創造性的活力。人經由創造性的想像力可以逐漸掌控大自然，將之轉化為「文化的世界」。然而，若要進一步探問：為什麼人富有想像力？「靈感」的來源為何？潘氏的答覆是「神」。當人面對自身的奧秘時，人也同時向神這奧秘開放！

2. 文化的建構

潘氏對於「文化」的思考受到赫德、謝勒、葛倫的影響。從生理方面，赫德認為人因本能退化而不受本能的限制，也因本能的不足而必須改變環境來適應自己。此外，人是「不完美但是可以邁向完美的存有」，人以「人性」為目標之邁向自我完善的持續傾向就是「文化」，人的本質就是文化性的存有。葛倫則強調人必須經由行動而重新創造並掌握大自然，他稱此過程為「文化」。人所建構的世界乃是一個「文化的世界」。謝勒則強調人受到「精神」原則的支配，因著人是精神性的存有而有使用「象徵」的能力，人所建構的是一個「象徵的世界」，而精神活動之一即是語言的運用，人亦透過語言來表達精神的活動。

潘氏認為「象徵」在人類存在的模式中占有極重要的地位，人之感官接收的訊息、人類所發展的各種技術和器物，都具有象徵的性質，而其中象徵能力最強的是語言。人經由語言才能有內在的意識世界，才能將意識的內涵加以客體化，才能表達思考的內容。透過語言的創造，人才能把雜多的現象世界納入自己創造的符號世界的網絡中，對客體加以認識、判斷與決定，成為人得以掌控大自然的基礎。語言是人類掌控自身存在之首要形式，亦是人類智慧和智識的起源。語言本身不只是象徵，它更是文化的載體，它承載、傳遞並發揚文化，前述的各種器物和技術的發明，精神領域之文學、愛情、人際關係，都需要透過語言文字的表達才能呈現，人類透過語言而建構並拓展了自己的主觀世界。人類自我超越和向世界的開放，無疑和語言有著密切的關係。

此外，文化有某種整合的特質與功能，潘氏進一步探問文

化合一的基礎何在？他指出人類存在另一深層而基本的模式是「遊戲」，它是人向世界開放之「離心性」的一種表達。遊戲不只是一種工具性的學習，它本身就是目的。「自由」是遊戲的特質，它激發創意、想像，給人帶來愉悅和滿足，並使人脫離自身的角色而設身處地站在別人的立場。人透過「遊戲」而玩在一起，爲了好玩而訂定規範，人也在遊戲過程中發展人際關係，並預想未來。語言和遊戲可說是人類之共享世界的兩項重要基礎。

今日的生物科學把「語言」這詞彙也應用在動物身上，牠們有彼此溝通的「語言」，遊戲也是動物生活的一部分，然而迄今只有人類有能力把溝通的語音文字化，成爲傳遞經驗、情感和知識的媒介；只有人類可以透過遊戲的某些因素來發展文化，包括飲食、歌唱、繪畫、戲劇、運動……。若進一步詢問：語言的來源爲何？爲什麼人類有運用象徵的能力，並經由語言文字而建構一個象徵的文化世界？爲什麼人類可以把遊戲昇華爲休閒生活和藝術的創造？試問這靈感和創造的能力從何而來？在此碰到人的奧秘，如果語言的象徵和人類的遊戲活動是出自精神的作爲，而精神的來源可溯至神，則人類之語言的應用和遊戲的創造也與宗教向度有關。潘氏認爲「上帝不僅表現爲人對世界開放所追求的目標，而且表現爲人創造性地控制世界的起源」⁶。

3. 人類的情感生活

人的「離心性」使大自然轉變爲「文化」，而人類所建構

⁶ 潘能伯格，《人是甚麼》，43 頁。

之文化和象徵的世界不只是器物和科技文明的世界，亦是人際關係的網絡所組成之「情感的世界」，這是人的社會幅度，其中與宗教向度密切有關的是愛與信任，人的自我超越亦經由愛與信任表達出來。

潘氏從發展心理學指出「信任」乃是一個人是否能健康成長的關鍵，人唯有在足夠的安全感下才敢嘗試新的冒險。小孩子的成長先是對父母或重要他人的信任，然後延伸至對師長、朋友、伴侶的信任，並逐漸拓展至對神的信任。潘氏把「信任」分為對物質世界、對人和對神的信任。面對物質世界，人們今日雖有相當程度的把握，但是人永遠無法完全掌控大自然，人所發明的科技產物也不可能完美無缺，人生活在器物文化中需要對這一切有某程度之基本的信任。至於人與人的關係，人必須經由對別人的信任才能認識自我；然而人本身是個動態而無法完全被認識的過程，人性的軟弱和限度也經常考驗著信任的決心，故人對人之有限的信任最終乃指向人對神之無限的信任。從人之本體的結構來看，人這種離心性之自我超越的信任能力源自何處？究竟一切事實之最後的整合與保證的基礎何在？這探問把人導入宗教向度。人對世界的開放性，並不像動物受到本能的支配和外在環境的影響，而是隱含著一種對終極神聖的信賴，唯有在這基本的信賴中，人才有可能一次又一次地開放自己，並向不可知的未來邁進，才有可能超越既有和現存的文化，甚至超越仍尚待塑造的文化，最終導向神，神才是一切事實最終的合一與保證。

愛是人能建立自我性的基礎，引發別人的信任，也是信任所期待的回應。愛能細膩地維繫個人與團體的平衡，促進彼此的互助和認可，又不摧毀自我的獨特性與價值，反而滋養彼此

的自我性，使人發現並承認自己和他者都是「位格」，確認每一個人在愛內的平等性。愛是人自我超越的幅度之一，因為愛的基本特質就是設身處地的能力，不執著並超越自身所處的狀態，並在為別人設想的同時，活出離心性的「自我」。愛是一種超越自我的行動，透過愛而碰觸到他者。雖然生活在歷史過程中的人尚未活出完整的自我性，但是愛卻能神奇地碰觸到完整的人，以近似神的眼光來看這包含著過去、現在和未來的他者，不把對方封鎖在過去的經驗、不以現今的不完美來評斷，而看出對方在未來完整自我所展現的圓滿光華，肯定對方的價值，並協助對方往這燦爛的願景邁進。真愛會超越以自我為中心的利益、占有或掌控，而鼓舞對方不斷自我超越並走向其神聖的天命。因此，真愛亦是神的臨在，無論人是否意識到神，但是神的愛乃是人能夠愛與被愛的泉源。

4. 與神有關的探問

人自我超越的另一種表達在於「發問」，幼兒很自然地會問「為什麼」，人的探問會隨著自我意識的成長而探問到自己和一切事實之最後的根基，這也是潘氏肯定人之宗教向度的重要論點。事實上，人不只是發問，人本身就是一個「疑問」，是一個開放而不確定的存有，而任何有限的答覆無法圓滿回應人的疑惑。究竟人的終極和一切事實的基礎，是否人一生的探問，最後的答案是徹底的「虛無」？如果是這樣，則人的探問豈有任何意義存在？潘氏認同意義大師弗蘭克（Viktor Frankl）和美籍神學家保羅·田立克的想法，認為人乃是追尋意義的存有，而宗教向度的追尋是探索一切存有之意義的基礎，神則是整體事實之所以有意義的最後答覆和保證。無神論的人學否認了人

的宗教向度，把人禁錮在有限的物質世界中，忽略了人向無限開放和追尋生命意義的特質，這對人而言是不公平的。

小 結

潘氏之「向心性」與「離心性」的人學結構，肯定人具有對外開放與回到自我核心來反省統整經驗的能力，思考和語言表達的能力，從記憶汲取資料、主動的想像力、接收創意和靈感的能力、建立情感世界所需之信任與愛的能力……等等，這是人之所以能超越自我的先驗條件，而這些條件是在歷史的過程中被認出來。事實上，「自我超越」、「開放性」或「離心性」只是不同的名詞，表達人渴望超越自己目前之所是、渴望擁有更多、認識更多的自然傾向。人之所以如此是因為人是「精神性的存有」，人的自我超越和開放性無法被局限於有限的世界，最終乃向神開放。然而，對神的指向並非從起初就出現在意識當中，潘氏透過批判式的交談，從具體的共同生活世界指出人的想像力、語言、遊戲、文化的建構、信任與愛的能力、人的社會生活等各幅度，以及人對生命意義和人對神的探問，都表達出人的自我超越和人向世界開放的特徵，也隱含著向神開放的事實，因而肯定人的宗教向度是人本體層面不可或缺的幅度。

(二) 潘氏之神學性歷史觀與「奧秘的教導」

潘氏認為基督信仰的人學必須先與不同思想家進行批判式的交談，奠定足夠的基礎之後，才進入系統神學人學的反省⁷。

⁷ 限於資料有限，筆者尚未能探討潘氏之《系統神學》（*Systematic Theology*）三冊巨著，其系統神學人學的中文摘譯只有〈人的天

「人」這向神開放的存有是具體生活在歷史中，但是對神的指向並非從起始就出現在人的意識中，需要適當的引導，人對於信仰的概念和內容也要求合乎理性的解釋。如何把信仰真理的啓示以現代人可以接受的思考模式表達出來，使之成爲可理解、可相信的？這涉及理性與信仰的張力，是基本神學的重要課題。潘氏透過溝通與交談，尋求信仰之現代性的理解，以新的詞彙和概念來詮釋信仰的真理。從這角度而言，「神學」的確是一種「奧秘的教導」。

人是尋求意義的存有，會探詢事件發生的真實性和在時間脈絡中的意義，會對過去、現在和未來加以詮釋，這與歷史概念有關。基督信仰之傳統的「神聖歷史」在新約聖經完成後即告結束，由於沒有新的公共啓示和新的經典產生，基督宗教有陷入僵化的危機。如何對應不斷變遷與世俗化的趨勢？如何賦予各種演變和發展一種神聖的意義？人又如何活出神的肖像和與神共融的天命呢？

潘氏雖然相當肯定人之自我超越和向世界開放的卓越性，但也強調人的有限與神的無限，而人無法直接以人的行動達成與神共融的天命。人必須認識自己與神的不同並承認自己的有限，對神抱以絕對的信賴，並按照降生的聖子耶穌基督的肖像而重新受塑造，才得以參與聖子與聖父的共融關係⁸。有限的人與無限的神之共融的具體場合是歷史，人對天主的指向「只有在回顧時，藉由對上帝的具體經驗的歷史之亮光，才能夠辨識

命）這篇短文，無法做進一步的介紹。

⁸ 〈人的天命〉，90~91 頁。

出來」⁹。他以猶太—基督信仰的直線前進型的時間觀，從信仰的角度來詮釋歷史，把人對神的開放與人對世界的開放相連，把人垂直之向神聖超越的向度與水平之向歷史和未來超越的向度整合，並落實在歷史發展的過程中。每時刻之「現在」的「預現」都導向未來歷史整體的完滿，使現在與未來保持著動態性的張力。他也從天主的「應許」和救恩行動的「實踐」來理解歷史中所發生的一切，發現這蘊含著過去、現在、未來之整體歷史乃滲透了奧秘的幅度。

這種神學性的信仰視野使潘氏得以積極的眼光肯定人在知識、科技、文化等不同領域的自我超越，昂揚人的主體性，確認獨立於信仰之外而以人的理性所建構之世俗化世界的價值；並從歷史詮釋的角度把歷史與啓示相連，看到神聖的臨在持續綿延在具體的世俗化領域中，把世俗化的價值整合到救恩史的脈絡，把人在知識領域和情感世界的自我超越、在文化與科技文明的建構，都導向對神的開放和歷史終末的圓滿，即人最終的復活和與神共融的天命。這使我們以正向態度向人所建構之世界開放，深信這世界是神聖奧秘自我啓示的場合，並懷著信賴和希望邁向未來歷史的圓滿。

（三）從「奧秘之教導」來反省人學之相互補充的可能

潘氏在思考人學時，刻意避免形上學的方法與色彩而大量與不同的學科交談，好處是得以兼容並蓄，但缺點是不容易從非神或無神的人學思想過渡到有神論的人觀，這常需要哲學的推論或信仰的跳躍，潘氏採取「信仰」的途徑。他肯定「人是

⁹ 〈人的天命〉，90 頁。

向神開放的存有」、「人是精神性的存有」，卻未進一步釐清「精神」的內涵和作用，他強調人對神之「絕對的信賴」，卻未從形上學或知識論進一步說明。試問：人之向心性與離心性的結構如何經驗神聖，並領悟奧秘的教導？人與神聖奧秘之間是否有內在的聯繫？這正是卡爾·拉內的哲學人學與神學人學相當精彩的部分¹⁰，而形上學與知識論進路的缺點是太過抽象而缺乏歷史的幅度，則可以從潘氏的思想得到補充。

面對「人」與「世界」，潘氏人學思想的背景受到西方近現代以「人」為中心的影響，人雖是神的受造物，人面對萬物乃是「參與」而非「宰制」，但是他仍贊同「人」是「天主的肖像」，人對「世界」擁有某程度之代表天主的「權力」，「人」與「世界」呈現出某種對立的關係：「人」是「主體」，而「世界」則是被認識、被瞭解、被分析，甚至可以被調整、掌控，以便適應並幫助人類生存的「客體」。西方這種看待世界的態度與東方有很大的差異。鈴木大拙曾舉日本詩人芭蕉（1644～1694）與西方但尼生（Tennyson）的兩首詩來比較：

芭蕉

當我細細看，
啊！一棵薺花，
開在籬牆邊！

但尼生

牆上的花……我把你從裂縫中拔下；
握在掌中，拿到此處，連根帶花，
小小的花，如果我能了解你是什麼，
一切一切，連根帶花，
我就能夠知道神是什麼，人是什麼。

¹⁰ 關於拉內的神哲學人觀與「奧秘之教導」，宜另以專文來介紹，目前的中文資料可參閱武金正著，《人與神會晤》（台北：光啓，2000），87~112頁。至於拉內的人觀思想，除了《人與神會晤》之外，亦可參閱《拉內的基督論及神學人觀》（台北：光啓，2004）。

芭焦的詩裏描繪著一個平凡的事實，他並不把花拔下來，只是看著它，沈緬在默想中，其豐富而深沈的感覺並未概念化，只以驚歎號來表達想說的一切。但尼生的詩則是活動性和分析性的，當他把花「連根帶花」拔下來時，並不顧及花本身的生命和目的，但必須滿足自己理解與求知的慾望¹¹。這兩種看待世界萬有的態度隱含著不同的人觀假定：東方強調萬有的和諧，人雖挺立於天地之間，但並不特異於萬物之外或之上；西方以「人」為中心的思想則傾向把人與世界對立，強調人對世界的認知、分析和掌控。從「奧秘之教導」的角度，潘氏之「離心性」與「向心性」的本體結構或許可以從認識論的角度指出「精神」之不同的認知行為。古老的東方在這方面可提供豐富的資源和悠久的傳統，潘氏之純西方式的人學思想與認知型態，若能與東方之綜合性、整體化、合一性的人學思想交談，著重於單純的「觀」，對自我、客觀外物之單純的「覺知」，相信可以更為豐富！

此外，潘氏以「人」為中心所理解和建構的「世界」，包括整個科技文明的世界，是否就等同於自然而真實、神聖奧秘所寓居和自我啓示的「世界」？如何使人所建構的主觀世界與神聖奧秘之自我啓示的真實世界相互融合？再者，歷史只是神聖奧秘自我啓示的一個途徑而已，而人如何從世俗化的歷史事實發現神聖奧秘的臨在？為什麼有人安逸於有限的世界而不繼續超越，為何有人持續追尋神聖的奧秘？有什麼契機使一個人得以窺見天主的啓示之光，使單純之「向神開放的存有」具體

¹¹ 鈴木大拙·佛洛姆著，《禪與心理分析》（台北：志文，1992），17~24頁。

進入「與神共融」的奧秘？人在怎樣的情況下需要依靠神並對神懷有盼望和信賴？巴斯克 (J. Bacik) 指出人面對生命的重大轉折，或在人際關係中面對信任和自我交付的挑戰和邀請時的「特惠經驗」(privileged experiences)，是與深度自我和奧秘碰觸的時刻。當代的神哲學家在思考這方面的主題時，會試著選出現代人所關切的幅度來深入，這也可與潘氏的思想相互補充¹²。

結語

本文對潘能伯格之人學思想的交談背景，只局限介紹他在哲學性的人觀詮釋，無法呈現其人學著作中與不同思想家和多元學科交談的宏觀氣度。相對於今日之科際交談或整合成為流行和必要的趨勢，潘氏的學術研究則處於極為重視並要求「專業」的年代。然而，他特異獨行並打破藩籬，廣泛涉獵並深入不同學科的研究領域，以神學立場進行批判式的交談，在肯定不同學科的貢獻時也指出其缺失。他數十年的努力、嚴謹的治學態度和先知性的洞察是非常令人欽佩的。

從「奧秘之教導」來看，倘若要引導人經驗奧秘，其先決條件必須先瞭解對方目前之所在，設身處地瞭解對方的思考、概念、語言的表達和價值觀等等，才能與之進行溝通和交談。

¹² Bacik 指出不同的思想家在奧秘教導上會關注不同的焦點：Gilkey 探討偶然、相對的經驗、時間性與自由；Tillich 從存在主義傳統之焦慮和害怕切入；Macquarrie 探討可能性與現實性、理性和非理性、責任與無能感、焦慮與希望、個別與團體之間的張力；Lonergan 分析探問和在愛內的存有；Buber 把重心放在人際關係；Tracy 檢驗科學、倫理及每日經驗的世界……。參 Bacik, *Apologetics*, pp.74, 29~30。Bacik 自己在第七章則提出「人的探問」和「自由」兩種模型來探討，75~103 頁。

如果我們把奧秘引導的對象擴大，其有效性若要突破信仰的「圈內人」而抵達不同的學科領域，甚至到不同文化背景和信仰傳統時，神學理論與牧靈實踐不可閉門造車，必須以批判性的態度對外開放，獲取不同領域的概念、洞察、語言表達，甚至與信仰價值不牴觸的風俗、文化與價值觀；但同時也讓信仰本身接受外界的挑戰和質疑，才能產生調整、改變和創新，給信仰本身帶來新的活力¹³。因此，不只神學是一種奧秘之教導，神學與不同領域的交談，以及基督信仰之本位化的過程，都可說是一種「奧秘之教導」。

潘氏渴望藉由科際之間的兼綜融合與批判性的交談，尋求真正而非相對、不同領域所能認同的真理，藉以建立基督信仰真理之普世的有效性。這種理想是否切合實際，筆者持保留的態度。今日的思想典型已進入「多元化」的時代¹⁴，宗教方面的主觀意識更為強烈，想在理性概念的層次達到共識，可能性並不大。潘氏本人雖做了相當大的努力，他的思想與洞察也有很高的價值，但是其局限性仍需要不同思想的補充。筆者以為，重要的是建立不同領域彼此交談的平台，覺察並承認人的有限性，並在共同追尋更大真理的旅程中，向無限的奧秘開放，等待奧秘真理向我們的開顯。

¹³ 參閱沈清松著，《對比、外推與交談》（台北：五南圖書，2002）。

¹⁴ 參潘能伯格，《人是甚麼》。