

從實體形上學到關係形上學

與項退結教授的形上學對話

谷寒松¹

可敬的達德（項退結教授）：

1963 年春天，我們第一次見面時便一見如故。當時你告訴我，人與人之間這種微妙的波長就稱爲「緣分」。那時候我還是耶穌會的讀書修士，尚未晉鐸。你說得一口流利的德語—我的母語，這也使我能夠與你建立長久的友誼。很快地，我們便發現大家有著共同的興趣，例如對追尋真理的熱誠；對音樂，特別是聖樂；我們都渴望對中國思想體系有更深刻的理解²；還有很重要的一點，我們都非常喜歡到台北近郊山上走走。

1966 年 5 月 1 日我與其他五位耶穌會士一齊領受鐸品，當時你的講道很有意思，談及實在界不同層面的溝通，包括天、地，和人類不同的社會階層。數年後我從羅馬深造（1970~1974）回來，很高興能在你與易利利女士的婚禮上幫忙，後來又爲你

¹ 本文作者：谷寒松神父，奧地利耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士。現任輔大神學院信理神學教授及研究所所長、神學著作編譯會主任、中國痲瘋服務協會理事長、台灣生態關懷者協會理事、天主教新事社會服務中心主任委員。本文原以英文發表於《哲學與文化》376 期（2005 年 9 月），現由何麗霞女士協助中譯，特此致謝。

² 參見：Theodor Hang, Grundzüge des chinesischen Volkcharacters (Würzburg: Echter-Verlag, 1964)。

們的兒子領洗，還有「淡水 Kreis 交談小組」³多次的討論會也加深了我們彼此的認識。

記得 1981 年 11 月 25 日，我們走在觀音山上。談話中，東西方兩個世界融合成一個新綜合，這個綜合結合了兩個世界，不相離也不相分，但同時各自保有它們的特性，它們的本質不相混也不改變。我們思想的會遇，以及在三位一體天主奧秘內的深厚信仰，促成了這個綜合。

可敬的達德，請你容許我，把我們這個由實體形上學到關係形上學的旅程用四個步驟說明：第一，你對西方思想興趣的概略，以及我對中國哲學的興趣；第二，實體形上學的撮要，以及它越形顯著的限度；第三，你逐漸由靜態的實體形上學轉向動態的「宇宙性的仁」；第四，我將以「宇宙性的仁」為基礎，往前一步延伸概述關係形上學的綱領。

一、你的興趣在西方哲學，我的興趣在中國哲學

在《人的哲學》⁴中，你談及很多中國思想家的兩難：他們一方面驕傲地繼承了深厚的中國傳統思想，因為中國思想比四鄰很多國家來得深邃；但另一方面，面對西方殖民強權系統龐

³ 這小組的名字源於淡水這個地方。當時一群朋友定期聚會討論文化溝通和宗教間交談的迫切問題。「淡水 Kreis 交談小組」的成員包括項退結博士、蕭師毅博士、鄔昆如博士、陳文團博士，聖言會會士孫志文神父、田默迪神父、柯博識神父、耶穌會會士武金正神父，以及白衛理先生。筆者很榮幸擔任筆錄重點的工作，把當時有些很熱烈很有啟發性的討論一一記下。

⁴ 《人之哲學》（台北：中央文物供應社，1982），188~189 頁，註腳 36，204 頁。

大且嚴密的神哲學時，他們又有著某種自卑情結。其實驕傲和自卑指向同一根源，即對自身文化根源失去健康的信心。五四運動就是一個訊號，中國傳統思維方式需要向西方的科學和系統性方法開放。年少時，你受到新思維方式深深的吸引，在 20 到 30 歲的年月裡，你投注了寶貴的力量研究歐洲主流思想，特別是以德語和義語為媒介⁵。

反過來，我的興趣則在中國思想，特別是其中的實用性。這東西有什麼用途？它有效嗎？它如何幫助我做一個更好的人？這些問題漸漸使我越來越敏銳地覺察「理論和實踐」之間的相關性。

二、實體形上學的撮要和其越來越明顯的限度

我們都贊成，有很多基本方法可用來理解實在界。哲學院圖書館充滿不同語言的作品，討論這些基本進路和形上學系統邏輯。在我們多年交談中，一些實體形上學基本元素曾出現⁶：

1. 存有 (Being) 是宇宙性的、包容一切的概念；其超驗的特性包括：一、真、善、美和聖；其客觀向度包括：現在、未來、可能、必要性和非必要性、無限和有限、絕對和

⁵ 後來你投注很多文學和哲學的心力把布魯格 (Walter Brugger) 的《哲學辭典》(*Philosophisches Wörterbuch*, 16th edition, Freiburg i. Br.: Herder, 1981) 翻譯成中文，即《哲學辭典》(台北：華香園，1999 第二版，第二刷)。當時你要我仔細讀讀第二版第一刷。我在英文索引中找到 43 個錯處，你老實地承認：「現在我知道，我們人類真是有限。」達德，為這個真誠的坦白，我衷心恭喜您。

⁶ 項退結，《中國人與形上學》(台北：黎明，1978)，107、126~135 頁；谷寒松，《神學中的人學》(台北：光啓，1996)，274~277 頁。

相對、物質和精神。

2. **存有本身和存有物** (beings) 是兩個概念：根據傳統的形上學，最早由亞里斯多德 (384~322 B.C.) 提出，然後由多瑪斯 (1225~1274) 加以闡述，從而勾勒出對實在界最普遍的描述：存有物是由兩個形上學原則所組成，就是**存有** (Being) 和**本質** (essence)。本質是形上學的原則，透過「形式」 (form) 和「質料」 (matter) 確立其特色以及相對於普遍存在的限度。
3. **實體** (substance) 和**附質** (accident) 是存有物的世界中靜態進路的基本名稱，其中檢視實在界的方式包括邏輯上成立的、獨立的和基本的真實單位⁷，以及很多附著於這個真實單位的特質，稱為附質。⁸
4. 根據亞里斯多德的理論，有**九種附質**：量、質、關係、地方、時間、地位 / 位置、擁有、行動和被動接受。

在實在界這個靜態進路中，**關係**於實在界被視為一種附質，而不是一種實在界的基礎性和結構性的普遍原則。就在這一點上，我越來越感覺到以靜態進路理解實在界的確有其限度：這個靜態進路可比擬為實在界的劃格試驗儀，能夠顯示出實在界的各種元素，也頗易令人理解。但是這個進路沒有辦法描述生命的動能 (dynamism of life) 和實在界的過程特質

⁷「實體」 (substance) 一詞源自拉丁文 substantia，包含兩個部分：sub 意謂「.....之下」，stance 意謂「站立」，顧名思義，「實體」指作為存有各種特質皆建基於其上。

⁸「附質」 (accident) 源自拉丁文 accidentis，包含兩部分：其一為「朝向.....」；另一為「墜落」。所以「附質」意謂 (作為一附加性元素) 朝向在下面的、基本的實體墜落。

(process-character of reality)，例如人類最基本的經驗—愛與被愛的經驗；宇宙中關係多樣化的統合性總體；科學世界所描繪的所有真實事物的相互編織⁹；在理智、道德和心靈各方面悔改的奧秘經驗；你和我個人性的相遇；最後，還有創造和救贖整個計畫的目標，也就是永生，亦即受造的實在界與愛的絕對奧秘—三位一體的天主—深刻的共融。

在這個脈絡中，可敬的達德，你試圖於中國思想史中，慎重地尋找一個更為動態性的範疇來表達萬物與天地的共融，你的中國式思維找到「宇宙性的仁」這個形上學的概念¹⁰。在下面篇幅，我會嘗試概述你對這個重要的形上學範疇深刻的思想。

三、由靜態的實體形上學逐步轉向「宇宙性的仁」動態性的範疇

(一)「宇宙性的仁」哲學

與基督宗教以人學為中心、以基督論為中心、以神為中心的世界觀相比，我們發現中國思維在傳統儒家思想中比較偏向以人為中心，而道教和佛教則較偏向以宇宙為中心的世界觀。儒家思想強調家庭和人的重要，把個人統合到這個更大的生活共融體中；而道教著重宇宙生命包容性動能的和諧，這種思想顯示於個人無欲無求的生活風格中（不強求也不怠惰：無為而無不

⁹ 我們將在第四個步驟更詳細地描述現代科學的各種聲音。

¹⁰ Thaddaeus T'ui-Chieh Hang, *Das kosmische Jen: Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus, Theologie Interkulturell, Band VII* (Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 1993)，參見《邁向未來的哲學思考》（台北：現代學苑，1972）第十五章，295~311 頁，特別是 308~311 頁。

爲)；佛教則集中在處理力量和欲望，爲了獲得因果的平衡，好能脫離投胎和死亡的輪迴，而進入無以描述的絕對完美境界，稱爲「涅槃」。

有一個普遍的、基本的信念盛行於這三個中國思想主流中，就是生命、人和宇宙的概念。「仁」是一種宇宙生命中基本的能量和活力。「仁」這個中國字包含兩個元素：左邊是人，一個個別的人，而右邊則是兩橫，顯示出人與人之間的共融，作爲宇宙生命最有利的合適所在，不應陷入封閉性的個人中，而應向人際共融和所有存有物的相互關係性開放。

(二) 宇宙統一體中「仁」的概念

在數世紀思想過程中，中國哲學家發展了不同詞彙和範疇來表達宇宙生命是包容一切的統一體，如道 / 陰 / 陽、氣和仁。

1. 古代傳統

在古代傳統中有一個思想系列，收集在《易經》中，談及道和陰陽這兩個內在的形上學原則；它們持續的互動導引萬物的生成。道教將這些洞見加以發展，但它們仍屬於中國思想基本概念，因爲它們以無數方式描述宇宙生命的動能。它們可以應用於實在存有物的所有階層，並對萬物的相互連結創造更深刻的意義。同時，這些洞察力喚起某種我對西方傳統實體形上學的不安，因爲西方較爲靜態的進路，似乎無法表達生命奧秘性的綿延不斷。它與宇宙整體是結合在一起的，在其內個人尋覓到自身合適的位置。

可敬的達德，我記得你對西方實體形上學的不滿逐漸浮現。否定傳統西方形上學典範的價值和力量不是問題，但是我們的思想卻希望找到一個更爲適當的、更有互補性的思想典範

來表達萬物的相互依存和團結活力。

2. 另一傳統

在這個共同的追尋中，另一個傳統中國思想的基本範疇受到我們的注意，就是「氣」。與陰陽的思想相似，氣的範疇也屬於中國古典思想基礎性的元素。它對思想家、藝術家、宗教領導、心靈導師都有很大的啟發，甚至包括中國醫學，「氣」的概念使上述各領域對生命力量流動的奧秘性能更為敏銳。在最近數十年，一些天主教神學家¹¹也開始把焦點放在「氣」的範疇，為能發展更為本地化的聖神論。在新舊約中有關聖神的聖經傳統，可以透過「氣」這個中國範疇而更為豐富，特別是對於「感應」這種內在能量的互動。因此，「氣」的範疇打開了神學反省之門，使我們可嘗試以感應來說明三位一體天主的內在奧秘、道成肉身的奧秘、神學中的人學（包括人與三位一體天主的相遇、罪和悔改、人類的兩性課題等），以及萬有在末世回歸到父的懷抱。

親愛的朋友，達德，我知道你的思想有能力理解道、陰陽、氣這些豐富的傳統，但是你的個性和你聰慧的思想對於不同時代的古典儒家思想傳統更有深厚的親切感。在那裏，你找到你最屬意的「仁」的範疇和「宇宙性的仁」。

3. 「仁」：動態能量

「仁」是人的整合和宇宙統一性的動態能量，它逐漸成為

¹¹ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期（1982秋），341~368頁。參見〈聖神論芻議〉《神學論集》111期（1997春）57~68頁；Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne* (Paris: L'Harmattan, 2000)。

一種孔子思想的綜合，「仁」可以被理解為德行的總綱，如公義、正確態度、智慧和誠實。它如同春天時分生命興旺的活力，連同萬物在穹蒼之下成為動人的生命交響曲。只有人類有能力認識「仁」，但認識「仁」是不夠的，還必須在人的具體情況中把它實現出來，不論是在個人的或社會的層面。唯有如此，人才能經驗萬有在天地人的整體中奧秘性的結合。如此它才能真正被稱為「宇宙性的仁」。

與其他基本範疇（如道、陰、陽、氣）一齊，它為動態性的世界觀提供了重要的元素；相對古典西方實體形上學靜態性的進路，這個世界觀能對實在界的形上學進路產生真正的互補作用。

但是，親愛的達德，你自歐洲獲得優良訓練的哲學思想，並不滿意中國形上學思想的傳統範疇。我還記得，你不斷嘗試為生命提供更為系統性的解釋。這些努力在在顯示出你基本上的中國思想已被西方系統思維模式所豐富。

4. 生命的系統描述

一個對生命更有系統性的描述，包含下列三個特點：

- (1) 生命永不出現在抽象的普遍原則，或真空狀態，它時常以生命個體的實在形式出現，如植物、動物和人類。越高質量的存有物，便有越高的獨立性；同樣地，越低質量的存有物，其獨立性便越低，故物質擁有最低形式的獨立性。
- (2) 所有生物與其他存有物都是在相互回饋中共融，陰陽就是最佳例子，這個原則對於所有層次的真實物都有效，沒有一個存有被絕對地隔絕在外，自生命的流動中完全切斷。在這個宇宙生命的普遍流動中排除掉兩個極端：

一是完全的隔離，其結果就是死亡和毀滅；另一是透過與其他生物相互滲透而失去自身的獨立性。

- (3) 生物渴望自我繁殖爲了到達更高層次的結合，這個原則有兩個來源：第一，基本的有神論形上學的思想，天主是第一因也是目的因，是真實存有物的最高目的，吸引萬有達至圓滿境界即與絕對者完美的結合爲一。第二，正如德日進¹²所說，現存的物質是由低層次，朝向人類和超越人類 (supra-human) 的意識層次向上進化。

可敬的朋友，達德，「宇宙性的仁」這概念遲早會面對它與位格神的概念的關係。

(三) 「宇宙性的仁」與位格化的天主

古代中國人相信一位至高的上帝，但在公元前四至三世紀，這個位格化的至高統馭者被「道」或「天」這些非位格性的原則所替代。道或天代表了普遍理性，代表了整個實在界的概念，「宇宙性的仁」動能的臨在，代表了宇宙生命最高的準則，代表了所有擁有獨特性質的存有物的來源，最後代表了貫穿所有真實存有的奧秘性動能。是孟子 (371~289 B.C.) — 孔子 (551~479 B.C.) 以外儒家其中一位偉大的思想家—表達這樣的洞見：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」(《孟子·盡心》)。

如果要列舉中國思想家多個世紀以來討論「仁」和位格神關係的所有學說，那將遠遠超出本文的範圍。在這些討論中我

¹² Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain* (Paris: Editions du Seuil, 1955), p.291.

們可以發現兩個主要的傾向：第一個傾向是，直到近年新儒家仍持續地去除超越的、人格化的神，他們堅持人的自由意識作為唯一真實位格化的實在界的重要。另一個傾向則呈現了對超越的位格神的渴望，在此個體的人、家庭和全人類能夠在生命每天的挑戰中找到終極保障；宗教人熱烈地支持這個觀點，他們不能滿足於非人格化的神，他們期待一個與他們生活有關係的神——他們常常渴望這是一個最高的位格神。

可敬的達德，在新約和舊約的基督啓示中，你已滿全了與絕對奧秘相遇的渴望：「履行真理的，卻來就光明，為顯示出他的行為是在天主內完成的」（若三 21）；以及「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）。

在基督信仰光照下，你看到中國傳統思想的「仁」能夠表達成熟和真實的人的生活其本質性意義。而且，你更進一步將宇宙性的仁和教會奧體作比較，從而發展你的神哲學思想。受到中國傳統和諧宇宙的啓迪，你把「奧體」喻為教會形象，以及教會作為救恩聖事的形象，把它們視為最接近教會作為承載奧秘的實體。你清楚地指出，有些神學家¹³過度強調基督宗教先知性和宗徒性的特質，以致忽略了奧秘性的幅度，奧秘是任何真宗教本質性的要素¹⁴。

達德，你堪受我們衷心的敬佩，因為你指出感恩聖事是「字

¹³ 例如：孔漢思（Hans Küng）及秦家懿（Julia Ching），《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1988）。

¹⁴ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1976).

宙性的仁」持續不斷的泉源，激勵和推動人類的成長，加強人與人之間的共融，以及人類與全宇宙更深的整合，直至達到「新天新地的高峰」（默廿一1-4）。

現今你已身在這「新天新地」的榮光中，並清楚你的思想是正確的，它們同時受到中國思想和基督信仰的啓迪。在我們形上學的交談中**第四個步驟**，也是最後一個，請你容許我以「宇宙性的仁」為基礎再往一步，稍微詳細地說明關係形上學。

四、關係形上學的概述

這**第四個步驟**本值得我們詳細說明，不過，那不知要寫多少冊書才足夠。很多主要概念的提綱已在我的中文版教科書《神學中的人學》中說明¹⁵。在此的濃縮版包括三個部分：（一）由實體到關係的典範轉移；（二）關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程；（三）對一些神哲學議題的應用。

（一）由實體到關係的典範轉移¹⁶

近年世界在科學界的新發現和洞見加速了對「思想模式」、語彙、範疇、價值體系和宗教性世界觀等譜系的新省思，一個統合的世界觀內的這些隱藏的元素可稱為「典範」。

仔細看看近年世界學術史所呈現的典範轉移，由實體的靜態典範轉向關係—過程的動態典範，我們可在**四個學術領域發**

¹⁵ 谷寒松，《神學中的人學》，第五部分，263~336頁。

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University Press, 1970); Hans Küng, "Theology on the Way to a New Paradigm", in J. B. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Graz: Verlag Styris, 1985), pp.181~207, esp. p.207.

現這一點：自然、人文、哲學和神學。

1. 在自然科學的領域

這是由愛因斯坦（1879~1955）的**相對論**帶來的突破，這個理論越出實體的物理，再加上牛頓（1642 / 43~1727）的理論顯示了一個很有說服力的論據，就是在人的觀察和理解中，空間和時間是相互關連的。愛因斯坦著名的**質能互換的方程式**¹⁷指出一個事實—物質不能光用靜態的單位來描述；我們需要力量的波長作形象，好能更準確地表達物質的世界。浦朗克（Max Planck, 1858~1947）的**量子力學**指出（提醒我們陰陽的動能）：物理世界最小的元素以兩種很不一樣的形式出現，或是一個單元或是一種波長。生物化學已顯示了DNA的驚人世界，指出所有生物的基因基本有著同樣的結構，同時亦加強了我們對有機生命界深刻的感應模式概念。

整個物理世界出現越長久，越多**能量的連續**，包括地心引力、電磁學和原子核的能量統統連接在一起。

2. 在人文科學的領域

心理學家 Piaget (1896~1987) 和 Carl Rogers (1902~1987) 堅持，人類早在子宮時便與母親產生某種**共生關係**，並透過母親與其他生命存有連結在一起。

社會學家韋伯（1864~1920）的學說喚起人文學科界注意個人與社會以不同組織、形式**互動**的重要，如家庭、政黨、教育性社團、文化和宗教的團體。

人類的經驗告訴我們，世上最快樂的事情，就是令別人快

¹⁷ $E = mc^2$: E 代表能量, m 代表質量, c 代表光速。

樂，當一個人分享自我，為他人付出時，就是這個人最美好的樣子。

在心靈層 (noosphere)¹⁸，人類的生活將會有更高度的相互關係和更緊密的相互依存。

3. 在哲學的領域

胡塞爾(1859~1938)發展出主體和互為主體的概念，指出「作為存有的個體」以及「作為與他人共處的存有」之間，在本質上是相互滲透的。

馬丁·布伯(1878~1965)說明了人存在的兩極：**我和你**(I and Thou)，他強調**關係**的基本重要性。位格主義學派哲學家如 F. Ebner (1882~1931)，對互為位格和互為主體的概念也提供了重要的省思。

懷德海(1861~1947)終身鑽研「過程」¹⁹，而在人類思想史中占有地位。他從**本體論**的層面揭示過程的範疇，指出實現 (becoming) 的歷史就是實在界動態的特質；在**知識論**的層面，他清晰地說明，追尋對實在界更豐富的理解的動能就是真理的特性；最後，在**方法論**的層面，他處理一些概念，如彈性、辯證和弔詭。

¹⁸ 心靈層 (noosphere，或譯為精神圈、人化階段) 是德日進 (1881~1955) 用來表達未來人類之間越益強烈的心靈溝通。

¹⁹ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978); John B. Cobb Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982); Eulalio R. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural* (Baltimore: Helicon Press, 1966), Part Two: "The Philosophy of Process", pp.77~209.

在前述第三點展示的「宇宙性的仁」中，我們越來越清楚地看到，中國哲學家明顯傾向於綿延不斷的宇宙體、生命整體，和在天地之間存有物的共融。

4. 神學領域

耶穌—為他人而存在的人，這是神學的主要模式，他的一生在愛中完全交付自我，在十字架上見證了這關係的基礎和基本的重要性。從這個角度而言，實體形上學的概念框架似乎的確不足以有力地表達耶穌基督的真正事實（reality）。

在耶穌基督與門徒的關係中，教會傳統常把英勇的豪情視為耶穌完美門徒的本質，這其實也是與他人和生活的天主動態性的關係。

但是對神學思想而言，不論在過去、現在或未來，最富挑戰性的奧蹟就是天主聖三的奧蹟。在實體和主體的典範中，如何避免三個天主的看法，即把天主的三位看作三個個別的、完全獨立的實體和主體，這方面的討論一直以來激烈不休。

拉內（1904~1984）也感到這是個極度棘手的難題，在好幾個場合中他都曾使用「三個有區別的實體模式」，或「三個具體相關的存在模式」，又或「此在（being there）的三重模式」等說法，就是要避免三個天主的錯誤看法。

巴特（1886~1968）認為天主聖三的位格就是「存有的一個模式」。

孔漢思（1928~）指出人類的有限，並堅持神聖位格是「超個人的」，也就是說，三位一體的天主是三個位格，但不是如同人類位格那樣的有限，其中實體或主體的向度是為獨立單元才是主要的內在意涵。

另一些神學家：巴爾薩特(1905~1988)、Walter Kasper(1933~)、Moltmann(1926~)、Pannenberg(1928~)、Gisbert Greshake(1933~)，以及 Ratzinger(1927~，即教宗本篤十六世)，他們都以不同方式堅稱這個基本洞見：

存有 (Being)，在三位一體天主的絕對奧秘層面，是關係，一個三重的關係，因此，存有就其本身而論就是關係 (relation)，類比而言，存有物 (being，注意是小寫的 b) 就其本身而論就是眾多不同的關係 (relations)。

這裏代表了由實體典範到關係典範的重大轉移。這個轉移並不是否認實體形上學的有效性，而是希望提供更能滿足人心的、更有補足性的形上學，其中關係不再只是偶然，而是基礎性和基本性的實在界。換言之，當我們思考實在界本身或存有物本身 (所謂形上學思維) 時，在典範轉移的新焦點中，統合了所有其他概念和思想的基本範疇，主要不再是實體，而是關係、關係性、關係性的領域。我們必須重申，這樣的典範轉移不是否定實體形上學的重要性，它只是使我們的形上學思維更加豐富和廣闊，對哲學和神學發生影響作用。

(二) 關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程

可敬的達德，正如我多次在討論中與你分享的，在1968年春，當時我苦思「超性」的神學問題，而閱讀 Eulalio R. Baltazar²⁰ 的著作正好幫助我打開創造和救贖的實在界新角度，自此我的哲學—神學思維便產生了典範轉移。這個洞見就是，我是來自三位一體天主的關係，祂向非神聖的存有物通傳自己，這個通

²⁰ Baltazar, *Teilhard and the Supernatural*.

傳本身，包含一個重要因素，就是接受天主（三位一體之愛情的絕對奧秘）自我通傳者的創造。「結構」和「過程」在這個動態的關係形上學裏很快地便呈現為重要的統合性範疇²¹。這些思想都成為我在額我略大學博士論文的主要部分（1974），該論文題目為：《系統神學方法中實踐的功能》。親愛的朋友，達德，與你真誠的交談中，我實驗了關係形上學的有效性。

1. 關係，關係性²²

甲、爲了擴張關係（關係性）的範疇到真實存有物的浩瀚宇宙中，

²¹ 參見 Heinrich Romback, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Volumes (Freiburg: Karl Albert, 1965 / 1966) .

²² Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (New York: Herder, 1968); Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984); Hans Urs von Balthasar, *Love Alone: The Way of Revelation* (London: Burns and Oates, 1968); Wolfhart Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God", *Dialog* 26 (1987), pp.250~257, esp. 254~256; Gisbert Greshake, *Der Dreieine Gott: Eine Trinitarische Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre: Bedeutung und Grenzen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Matthias J. Fritsch und Knut Wenzel, "Das Verhältnis von Leib und Seele: Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen", *Orientierung* 66, Nr.17 (15 September 2002), pp.181~187; Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Band 2: *Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft* (Mainz: Paulusgesellschaft, 2001); Wolfgang Pauly, "Zwischen Mythos und Moderne: Das theologische Anliegen Gotthold Hasenhüttls", *Orientierung* 69, Nr.8 (30 April 2005), pp.91~94.

向度和功能的概念提供了更充足的工具用以描述，尤其當我們指的是關係和**關係性的領域**時。**向度**幫助我們避免想及具象的 (concrete) 東西和層級，它傾向把本體論相互滲透的形上學洞見用於所有真實的 (real) 存有物。功能是所有存有物相互交織的補充性概念，指出存有物的相互依存和團結一致。

乙、我們把真實存有物的整體以**五個向度的關係 (關係性) 領域**來看：

- (1) 超驗關係的向度，即三位一體的天主自身，動態性地臨在於實在界，因此創造萬物為祂的自我通傳的接受者。從受造的接受者的觀點，這超驗的關係是他 (她 / 它) 真正的存有，也是所有受造的存有最基礎和最根本的向度。
- (2) 人類歷史關係的向度，這是所有人類全部的脈絡，人類是相互依存的；他們存在，因為他們彼此相屬。這是**人類地球村**的向度。
- (3) 心靈世界的向度，這是動態性地實現於一個持續不斷的循環：經驗、理解、判斷、決定和行動。這是文化和藝術創作的向度，也是倫理道德的向度，以及心靈和宗教經驗的向度。
- (4) 生物性關係的向度：這包括所有有機生命的表現形式，是與大自然，地球之母的生態關係的向度。
- (5) 物質關係的向度：包括物質世界的一切，如金錢和財物。因為這個向度是最實際和具體的，對很多人而言它們是人類生命中最**重要的向度**。

丙、這五個關係向度是**相互滲透的**，因此也產生下列的洞見：

- (1) **人位格性的身體**不是一個物質、有機的單元，由人所擁有，與人的心靈分離；反而應該說，**人的位格就是他 / 她的身體**，因此這身體是人與其他存有溝通的真正媒介。
- (2) 關係在五個向度中的相互依存是聖事的基礎，作為心靈、人文歷史和超驗奧秘向度的有形可見的標記（包括物質和生物的向度）。在這個脈絡中，耶穌基督被稱為三位一體天主愛情計畫的原始聖事；教會被理解為救恩的基本聖事；在耶穌基督和教會的基礎上，七件聖事此刻成為了三位一體天主救恩性臨在的標記。
- (3) 「超性」是體質形上學脈絡裏持續的難題，因為討論時，常從兩個分離的實體開始，一方是三位一體的天主，另一方則是作為接受者的人類。這樣的起始點造成這兩個層面幾乎難以克服的困難，一方為人類實體或主體，及人類既有的官能；一方則是恩寵中神聖的自我通傳。因此，恩寵必須被稱為「超性」，即神聖實在界凌駕人類的本性實在界。

若以關係形上學作為起始點，「超性」的問題便會為神學提供一條不一樣的途徑：人類的存有已是三位一體天主的自我通傳的效果。藉此存有，人並不是首先作為一分離的實體，只在恩寵中與自我通傳的三位一體的天主建立關係；反而是，人的存有基本上就是與三位一體的天主生活的關係。所謂「純粹本質」（教會訓導權仍堅持這樣的實在界的可能）被理解為有可能（but de facto not really 執行上的而非真正的）出現的實在界，即用來描述人類歷史、心靈、有機生命和物質的向度。但是這抽象的單元

永遠不會如此存在，在實體形上學的脈絡中，它只是一個可能性，一個補充性的概念（拉內稱為「剩餘概念」），爲了強調恩寵的惠賜。

在這脈絡中，拉內的**超性存在**（supernatural existential）和**匿名基督徒**（anonymous Christian）²³兩個概念，便顯得明晰易懂：

超性存在²⁴的概念，表達的是現實的神學事實，在三位一體天主的救恩和創造的計畫中，所有人類都在他們的存在中，本質性地受到三位一體天主無償之愛情臨在的影響（改變、構成），稱爲「恩寵」。這個存在性的改變（modification）稱爲「超性的」（假設「純粹本性」的「剩餘概念」），以避免把三位一體天主的「恩寵」看作是人類存在的必要條件的神學錯誤。「恩寵」是三位一體天主之愛情的臨在白白的賜予，人類（作爲獨立的單元面對自我通傳的三位一體的天主）對此白白的賜予，無論如何毫無要求的權利。

匿名基督徒的概念由「超性存在」的洞見中得到一個神學結論：在三位一體天主創造和救贖的計畫中，所有人類在其存有和存在中受到三位一體天主的「恩寵」的影響（改變、建構）；這「恩寵」常常也是「基督的恩寵」。因此，所有人類也是在「基督的恩寵」內被影響（改變、構成）。如果一個人知道這個事實，並有意識地以良知把它生活出來，他／她就被稱爲宣信的基督徒；然而如果這個人不知這個事實，他／她就被稱爲**匿名的基督徒**。也有人曾指出「匿名」這個詞彙不是十分妥當用來表達其中的意涵。

²³ 這兩個詞彙的神學論述超出本文的篇幅。

²⁴ 谷寒松，《神學中的人學》，第四部分第三章，241~260頁。

丁、這五個向度包含一種**施與受的韻律**。中國傳統中稱之為陰 / 陽的韻律。這個施與受的韻律正可稱為健康靈修的基礎。在這個理念中可看出作為受造物的我們基本上是接受者，也就是接受實在界所有面向都是實現一個成熟和建構完備的人格的基本元素。自我察覺和自我接納都是一個整合人格的基石。

在這脈絡中，「你是什麼比你做什麼更為重要」這句話的眞理性顯得非常清楚。**苦難**出現新的理解；它對人類十分重要。**謙卑和自我空虛**成為基督徒靈修正面積極的要素。

然而，接受同時要求**完全的付出**。這是三位一體天主的邀請，我們要以同樣的慷慨回應祂的愛情。這是新約的基調，在若望著作中尤其明顯。

戊、關係的五個向度中，有一個**動態性的核心**。這個核心是施與受的律動的集中點，是不同向度的動能聚焦處。通常被稱為「人的主體」、位格、自我和靈魂。

這個**位格**概念，在人類、在耶穌基督和三位一體的天主中各有不同的意涵：除了任何位格概念的基本元素，即動態關係的面向和作為行動的中心，人是「在存在內 (in-sistence)」(代表自身為一有限單元)和「單獨存在 (solo-sistence)」；耶穌基督的位格是獨特的，對全人類和全宇宙而言，祂是先存的 (pro-sistence)，而對父而言，耶穌基督則是絕對的超越性存在 (trans-sistence)；三位神聖位格在其絕對的互滲共存 (peri-sistence，希臘文為 perichoresis，相互寓居其中)和三位並存 (tri-sistence，三位一體的天主，一個天主三個位格)是在世上所有存有物之間關係的泉源。

人的自由必須與這個動態的中心息息相關。這免於過度壓力的自由，也是自我給予的自由，是選擇的自由，是行動的自由，這人的自由在其不同面向中是天主聖自身自由的寓居之所。

2. 結構

甲、中世紀實體形上學典範到達第一個高峰。對於這個強而有力又處於主導地位的思想典範，我們可以預期將會導引出反對行動，反對原因部分也來自它本身的限度。這波反對行動可總結為三個思想潮流：唯名論、功能論和機械論。

- (1) 唯名論時常與 William of Ockham(1285~1374)的名字連在一起，他極端質疑士林哲學和神學概念(名)的有效性；還有 Nicolas d'Autrecourt (+1350)，他反對形上學論述的客觀性，否認天主存在論證的有效性。唯名論可被稱為實體形上學的限度和弱點的早期洞見，卻無力提供另一個更有建設性的典範。
- (2) 功能論卻可以被稱為今日關係形上學的先驅。有二個學者的名字與這個思想連在一起。當所有存有物在他的密契經驗中形成一個活生生的整體時，Meister Eckhard (ca. 1260~1327) 深深地被它們的內在統一性所觸動。無怪乎教會訓導權為維護實體形上學的典範，曾控告他有泛神論的傾向。Nikolaus von Cusa (Nicolas Cusanus, 1401~1464) 堅持所有存有的統合整體性是在共融中，但又保留各自的獨特差異；他以其著名的程式「對立並存」來表達這個觀念。
- (3) 機械論作為一種世界觀，把所有存有視為一個宇宙彼此相連如同一個巨大的自動運作機器，這個觀念是由天文

學家，如 Nicolaus Copernicus (1473~1543)、伽利略 (1564~1642)、Johannes Kepler (1571~1630)，以及哲學家，如 Giordano Bruno (1548~1600) 和笛卡兒 (1596~1650) 等人慢慢發展而成的。這些思想家堅持「系統」、「次序」和自動的「接續串連」等概念。他們可被稱為現代結構主義的早期倡導者。

乙、我們正可以把結構視為一靜態的範疇，相對於關係形上學的典範而言，它表達了對真正存有的世界靜態元素的觀察：

- (1) 存有在關係所有五個向度中都有它們結構性元素的**內置安排**，如質料、生物有機體，意識動能的內在邏輯次序（經驗、理解、判斷、決定和行動），人類的國家和國際次序，甚至聖父、聖子、聖神的內在三位一體的關係。
- (2) **輔助原則**表達了大社會與個人或小社會之間不變的相互關係，包括物質經濟、政治、文化和宗教生活等層面。另一方面，大社會必須支持更小的單位，而小單位有責任與大社會富創意地合作。在社會政治層面上，這種相互關係性包含政府的大結構和非政府組織的小結構之間的合作。

在個人的層面，這種相互關係性包括**人權**²⁵和**人的責任（義務）**²⁶。權利有四個面向：**法律**，提供法律保護和使用司法程序的權利；**政治**，即參與社會大眾生活的權

²⁵ 參見：UN, *Universal Declaration of Human Rights*, December 10, 1948。

²⁶ 參見 *Declaration of Human Responsibilities*，它本來是慶祝人權宣言五十周年，不過直到現在才公開宣布。

利，尤指在政治選舉時的投票權；**社會**，為個人和社會團體提供安全和福利；最後是**文化和宗教**，它們要求對少數民族、文化和宗教團體和活動應給予足夠的關注。

此外，責任強調的是個人和社會小單位有主動關懷大眾福利和社會政治文化發展的義務。

- (3) 第二個靜態元素包含在**價值體系**內。根據生命和文化宗教背景的特殊經驗，人們贊成不同的價值系統，也就是說，他們對存有物有不同的優先性，根據這些存有物與他們人生目標的相關性和助益性而定，換句話說，即實現他們的「終極關懷」。對耶穌基督的門徒來說，他／她完全認同耶穌基督的價值觀，這種認同的努力便稱為靈修成長。靈修成長是人們終其一生的過程。
- (4) 最後，**神聖化過程**、**去除神聖化**、**俗化**、**世俗思想**和**世俗主義**等名詞都在結構的範疇脈絡中找到它們的解釋，並在過程的範疇中得到支持：**神聖化過程**指超越、神聖、宗教的關係支配一切，不容許人類歷史和精神的向度有任何自由的空間。換句話說，一個具體的宗教預設了對人類生活各方面都有完全的控制權，例如中世紀的基督宗教，伊斯蘭教在某些阿拉伯國家直至今天仍是如此。**去除神聖化**的意思是，某個社會出離神聖化的情況，為了使各個向度都能擁有自己的自由空間。在歷史中，如**啟蒙時期**、1789年的法國大革命都代表了去除神聖化的過程。**俗化**指的是較為積極的事實，人類生命每個向度，依其內在邏輯和理性論述的原則，都應有其特殊的權利和行動的自由。自然科學在歷史中奮力掙扎，為了建立自身的科學領域不受制於教會權威，這就是一個世俗化

的具體例子。**世俗思想**意思是一種相稱於健康的俗化過程的思想體系。反過來，**俗化主義**則指宣稱某個向度的極端思想，例如以科學和靈魂的世界、有機健康、物質進步等等作為絕對的領域，忽略其他向度的重要性，特別是否認生活的天主聖三其基本的和基礎性的超越向度的臨在。

可敬的達德，在我們尋找真理的對話中，我們到達了第三個範疇，就是過程。

3. 過程

甲、動態的**關係**和靜態的**結構**，加上**過程**建構了關係形上學的三個基本範疇。如同人類思想史所說明的，有些思想家把他們的思想聚焦於關係，有些則是結構，更有些人聚焦於過程。從思想史中我們也發現，每個時期，無論是聚焦於關係，或結構，或過程，人們永遠不會把另外兩個範疇完全置諸腦後。因此，以實體形上學在中世紀高峰時為例²⁷，我們發現 William of Alnwick (1270~1333)，他覺察到**變遷和移動**的重要性，他不滿足於多瑪斯的方法：把兩者僅看作偶然，他堅稱變和動是內在性和本質性的實體。他試圖以**〔本質性〕的形式流動** (fluxus formae) 來表達他的洞察。

這對任何系統性思想家而言仍是持續的挑戰，大家都

²⁷ 聖多瑪斯 (1225~1374)，道明會士，士林神哲學之父，多瑪斯主義的始祖，代表了很多實體形上學典範偉大和創意的思想家。聖大雅博 (1193~1280)，道明會士，被稱為「百曉博士」，是多瑪斯的老師，不過亞里斯多德 (384~322 B.C.) 才是啓迪多瑪斯創造性思維的來源。

希望能夠整合三個範疇至實在界的動態視野。

乙、在此以三個角度來說明過程這個範疇：**本體論、認識論、年代學。**

- (1) **本體論**的角度，即存有和實在界的角度，開啓實在界就是過程的理解。我們把「實體」當作靜態研究實在界，以一個清楚描述的「單位」作形式；而過程的角度，則從真正的存有在歷史中的轉化和改變入手，只有到歷史過程的終末才到達其最後的圓滿。因此，以人整個是在過程中的為例，他/她的真正存有，只有在歷史流動中決定性的終末一刻，才能達到其圓滿。在這個脈絡中，越來越清楚，人類過程中任何故意中止的一刻（不論是胚胎形成初期的中止懷孕，或是人生命終末的安樂死）都是對這個個別的人整個過程真正的破壞，因此是違反天主聖三，人類生命的創造者的計畫²⁸。

在基督啓示的角度，因著被信仰的恩寵所接受，**救恩的現實**傾向於**末世圓滿的新天新地**（默廿一 1~4）。

- (2) **認識論**的角度，也就是理解和真理的層面，呈現了一個挑戰性事實：**圓滿的真理**，只有當實在界整個地達到圓滿時，才會被認識。在歷史過程中，真理（作為「比率」與實在界的相遇，最後與存有的相遇）只是部分地被認識，通常與某一既定社會之脈絡相關。這個**相關性**（relatedness）

²⁸ 中止懷孕、安樂死和相關的生命倫理課題在國際社會間受到廣泛討論，這些討論時常充滿挑釁性和強烈的主觀立場。與佛教一樣，天主教會秉持一貫清晰的信念，繼續堅持人類生命的神聖價值，包括人類胚胎在內。

與相對主義 (relativism) 不同，後者是一種認識論的，和倫理—道德的立場，否定任何絕對和客觀有效的陳述或價值，把任何有關實在界的陳述視為有時間限制和脈絡限制，並單單推崇暫時性的和過渡性的價值。這是一項對任何開放的思想家持續的挑戰，一方面要在歷史過程中達成有效的綜合，肯定地宣布客觀真理和價值的可能性，甚至必須性；另一方面，要去接受真理和價值的知識的限度和有關性。

(3)「年代學」的角度，就是指時間在四重質量 (fourfold quality) 的向度：

- 物質時間被稱為物質世界中更替的連續性；即在事物中可觀察物質連續性中的「先」與「後」，例如，日與夜的循環，地球自轉和公轉的循環。物質時間的特色就是延伸和持續。它可稱為「單一向度」。
- 時間作為「先驗的形式」(apriori form)，連同空間一起，如同康德 (1724~1804) 在其哲學論述中清楚解釋的，它的意思就是，人類意識的動能²⁹基本上是由空間和時間的框架所標記的。人類經驗時間的方式，如同歷史事件、物質和心靈的改變，三者次序的「容器形式」。就算是最抽象的哲學和神學思想也不能逃離空間和時間的框架。敏銳的哲學家和神學家的任務就是要指出在他 / 她的論述中空間和時間的元素，並且常常淨化他 / 她

²⁹ 參見：Bernard J. F. Lonergan, S.J., *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957); Id., *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1971)。

形而上的思想過程。但是，這個淨化的努力也有其限度，因為空間和時間的框架內沒有出口。在聖經學領域中，這樣的研究稱為**剔秘**（demythologization）。近數十年，剔秘的限度和需要，兩者同樣都越來越清楚。

- **心理時間**是人在成長、退縮、悔改和重新充滿勇氣這些過程中的內在經驗，是人們對自我成就需求的覺醒，這是一個很美妙的經驗，同一個經驗在不同的人身上需要不同的時間消化，不過對於「愛的經驗」，人類都會經驗到時間的停頓。

物質時間的特點是延伸，**先驗形式時間**的特點則是靜態載體，而**心理時間**則以個人內在經驗為特點。在自身內在都有其參照點。

- **宗教時間**代表宇宙和人類歷史變化和過程的質量，特別是人被神聖力量改變、影響和形塑的過程；及以他們獨特的方式被世界宗教所理解、相信和宣認。基督徒稱之為**救恩史**，包括宗教意義的高峰和較輕宗教意義的各個時期。最後，絕對奧秘的**時間**成了**永恆現在**，在此我們再不能多說甚麼延伸，或先驗形式，或心理集中。絕對奧秘超越過程的限度，同時它也超越時間的各種限制。

可敬的達德，感謝你聆聽了這些使人頗吃不消的形上學反省，你的提問和洞察陪伴了關係形上學典範的構思過程。中國人的思想向我提出很多挑戰性的問題：它有何實際用途？它如何運作？它能否幫助我成爲一個更好的人，以及耶穌更忠實的門徒？

(三) 應用於某些神哲學課題的例子

以上所勾勒的關係形上學綱領，其於所有相關的神哲學課題的運用，在此不可能一一解釋，諸如天主、耶穌基督、聖神、恩寵和自由、教會和聖事，及至末世論的主題如死亡、最後審判、煉獄、天堂和地獄等等之奧秘，又或要說明它應用於社會、政治、靈修生活的有效性。以上種種，若要詳細解說，恐怕非塞滿整個書架不可。

現僅以大綱形式的例子，由關係、結構和過程三個範疇來說明罪的問題：

1. 從關係的角度檢視罪：這是拒絕接受個人的具體現實，及天主聖三和其他存有所給予的各種恩典，同時也是拒絕回應天主聖三和其他存有所給予的各種恩典和挑戰。這是對愛的拒絕。
2. 從結構的角度檢視罪：這是對於支撐一個健康社會的普世價值系統、正義秩序和法律體系的破壞，這些個人性的違反行為帶來罪的結構，壓迫個人的尊嚴。
3. 從過程的角度檢視罪：依據天主聖三的洞見和恩寵，這代表拒絕成長和改變。由人類開始的個人的罪在全人類存在的層面造成邪惡的效果，內在地影響每一個人。這些邪惡效果在人類歷史之始即聚焦而成一種思想、倫理、道德和宗教的污染，在神學上稱為原罪。

親愛的達德，感謝您的聆聽、您的友誼和祈禱！