

拉內思想與中國神學

黃克鏞¹

本文提出拉內思想反映中國哲學的四項特點：一、重直覺體驗的致知論；二、透過人的「自我超越」及天主的「自我通傳」，發揮「天人合一」的理論；三、採用「一體範疇」；四、提出日常生活的神秘經驗以連貫現實世界與神聖世界。這顯示拉內思想含有橋樑作用，有助於貫通東西方思想的交流，對來日中國神學路向有重大意義。

前 言

在一次採訪拉內的談話中，有人問及除了歐洲神學外，爲了在不同地域傳福音，是否也需要創作不同地區的神學，拉內的回答是肯定的。他說：

「如果教會真正是，或必須成爲普世的教會，不但理論上，而且實際上是這樣的話，那麼，顯然應該有不同地區的神學。與歐洲特殊的神學有所不同的，有一天也該出現一種非洲、亞洲、南美洲的神學。²」

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，義大利嘉默道（Camaldoli）修院隱修士；宗座神學院（Pontifical Academy of Theology）院士；羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論。

² Karl Rahner, *I Remember: An Autobiographical Interview* (New York,

亞洲或中國神學的創作，現在還在起步階段，工作是艱巨的。但歐洲神學已有近兩千年歷史，有豐富的傳統。假如從歐洲神學可以找到某些模式，與東方或中國的思考模式相似，以供借鑒之用的話，那麼，對創作中國神學而言，這可以帶來很大的啟發。拉內神學系統基本上融合了多瑪斯思想與近代德國哲學思想，是地道的歐洲神學。但奇妙的是，拉內的神學系統表現出與中國哲學基本模式配合的特點，所以，可將其看作中國神學的楷模³。本文願意探討拉內神學思想與中國哲學基本特色之間的聯繫。

中國哲學家張岱年綜合以下三項中國哲學主要特點：一、合知行；二、一天人；三、同真善⁴。「同真善」表示中國哲人以為真理即是至善，求真即求善。筆者認為可以把第三項特點「同真善」與第一項「合知行」連合起來，提出中國哲學方法主張知行合一，重直覺了悟而不重論證。張岱年提出的第二項特點是「一天人」，即「天人合一」之意，這特點對中國哲學尤

NY: Crossroad, 1985), p. 91; 參：沈清松，〈論梵二之後天主教的當地語系化：以中華新士林哲學為例釋〉《哲學與文化》43/2 (2016.02)，33 頁。

³ 參：張春申，〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啟示〉《神學論集》63 期（1985 春），119~128 頁。

⁴ 張岱年在其著作序論中列舉中國哲學特點，除了以上三項主要特點外，作者另外舉出以下三項次要特點：一、重人生而不重知論；二、重了悟而不重論證；三、既非依附科學亦不依附宗教。以上合起來共六項中國哲學特點。見：張岱年，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈，1992），27~31 頁。

爲重要。「天人合一」的關係更能配合「一體範疇」的表達方式，正如張春申神父透過其神學當地語系化的努力，特別強調以「一體範疇」作爲「位際範疇」的補充⁵。因此，筆者願意在討論「天人合一」時，也加上「一體範疇」的特點。

此外，另一知名哲學家方東美，亦指出中國哲學與西方思想不同：中國哲學沒有現實世界與理想世界的二分論，視現實世界即神聖世界⁶。綜合張岱年、方東美，及張春申的意見，筆者嘗試把中國哲學特色歸納爲以下四項：一、重直覺體驗；二、標榜天人合一；三、採用一體範疇；四、貫通現實世界與神聖世界。本文將討論這四項中國哲學特點，並與拉內思想比較。

一、直覺體驗的致知論

（一）儒家、道家致知論

中國哲學重體驗的治學方法，是張岱年所稱「重了悟而不重論證」的方法。

「可以說中國哲學只重生活上的實證，或內心之神秘的冥證，而不注重邏輯的論證。體驗久久，忽有所悟……中國思想家的習慣，即直接將此所悟所得寫出，而不更仔細證明之。」⁷

⁵ 張春申，〈位際範疇的補充：一體範疇〉《神學論集》32期（1977夏），313~331頁。

⁶ 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明，1983），17~18頁。

⁷ 張岱年，《中國哲學大綱》，31頁。

中國哲學談論的「知」比較一般知識有更深的意義。儒家分見聞之知與德性之知：見聞之知來自日常生活的經驗，德性之知根於心；儒家所講的是德性之知⁸。求知的目的是爲了在生活中實踐所知，因此孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」（《論語·雍也》）。所謂「樂之」即依其所知以實踐，而獲得一種樂趣⁹。

道家談論的是「真知」，莊子謂「有真人而後有真知」（《大宗師》）：莊子表示必須有真人的修養，才能有真知。按照莊子的言論，張岱年對真人有以下的描述：「所謂真人即是無好惡愛憎之情感，忘生死禍福之區別的人」¹⁰。「真知」指對「道」的直覺體認，莊子以不同的詞語表示這直覺領悟：如「朝徹而後能見獨」（《大宗師》）¹¹。「朝徹」形容心境清明洞徹，如朝陽初啓：「見獨」指洞見獨立無待的絕對之道¹²。

莊子又有「體道者」（《知北遊》）、「睹道之人」（《則陽》）的稱謂：言「體道」、「睹道」，都是指以直覺爲方法，以體認道的意

⁸ 羅光，《儒家生命哲學》（臺北：學生書局，1995），304頁。

⁹ 張岱年，《中國哲學大綱》，28頁。

¹⁰ 同上。

¹¹ 《大宗師》敘述女偶引導卜梁倚通過「外天下」、「外物」、「外生」而後能「朝徹」：「朝徹」而後能「見獨」。「外」有忘記之意。

¹² 有關「朝徹」見成玄英疏：「死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啓，故謂之朝徹也。」參：陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》上冊（臺北：商務，1985），204頁。

思¹³。莊子表示對道的直覺體認不是靠思考所得的結果，而是道的自我彰顯。在《知北遊》一篇裡，「知」遊於玄水之上，欲問「何思何慮則知道？」但沒有人能回答，於是返回帝宮求問，黃帝曰：「無思無慮始知道」¹⁴。「無思無慮」始能知「道」，即純任直覺，然後能體道。黃帝補充說，知與黃帝本人知道「無思無慮始知道」，便仍是有思有慮，終不能真知道。只有那些不能回答問題的人，才是全然不知，才是真的無思無慮¹⁵。莊子提出真正的知是對道的直覺體悟，這直覺之知是以無知的方式知，與一般的知識截然不同：「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也」¹⁶（《人間世》）。

有關「知」與「行」的關係，基於「同眞善」的原則，知的目的是要使人通過眞知，達到「止於至善」的境界，因此，知對人有整體性的價值意義。

（二）拉內超驗知識論

如同中國哲學的致知論，拉內的超驗神學也是以經驗爲本，即建基於人趨向眞善美，無止境超越的經驗中。拉內表示在認識個別事物時，人的理智已透過個別事物，超越到一個「更

¹³ 張岱年，《中國哲學大綱》，581頁。

¹⁴ 「知」提出三個問題：「何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」黃帝的回答是：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道」（《知北遊》）。

¹⁵ 張岱年，《中國哲學大綱》，582頁。

¹⁶ 同上，581頁。

大視域」(greater horizon)：這更大視域包括人可能認識的一切對象的總和¹⁷。這更大視域也可以稱爲「存有領域」(domain of being)，當人認識個別事物時，理智把自身及認識的對象置於存有領域，認爲人本身以及所認識的事物都有真正存在的事實。這存有領域的內涵便是「存有本身」(being as such)，或「絕對存有」(absolute being)¹⁸，這「絕對存有」就是天主本身——無限的存有。多瑪斯指稱人的理智是從存有的角度(sub ratione entis)認識一切事物，並認爲人在認識任何事物時，已隱含地認識天主：

「一切有知的存在者，在他們認識的任何事物中，隱含地認識天主。正如人不能渴慕任何事物，除非憑著這事物與至上之善的相似之處；同樣，人也無法認識任何事物，除非憑著它與至高真理的相似之處。¹⁹」

拉內把多瑪斯知識論的原理，應用於人理智的認識，及意志的選擇之精神行動上。天主既是至高真理，也是至上之善，祂是人的超越所指向的目標或終向(whither of transcendence)，人認

¹⁷ Karl Rahner, *Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, trans. of the first edition by Joseph Donceel (New York: Continuum, 1994), pp. 46-48.

¹⁸ 同上，50~52 頁。「絕對存有」表示「絕對無須借助他物、完全存在於自身的真實存在者」：參：輔仁神學著作編譯會編，《英漢信理神學詞彙》(臺北：光啓文化，1986)，35 頁。拉內多次使用這名詞。

¹⁹ *De Veritate*, 22, 2 ad 1：見：*A Maréchal Reader*, ed. Joseph Donceel (New York: Herder and Herder, 1970), p. 152；也參：Rahner, *Hearer of the Word*, p. 52.

識或渴慕任何事物，是憑著這事物與至高真理或至上之善的相似之處。因此，拉內表示人在一切認識與愛的精神行動中，隱含地接觸及體驗到天主。拉內稱此為人靈性的「基本狀況」(basic condition)。這種對天主的體驗是隱含的，產生於人向真理或美善超越的經驗中；這體驗是非顯題或超概念的，人直覺地體驗到天主的臨在，卻沒有對於天主的清晰概念。但拉內強調，這直覺體驗便是人對天主最原始及最基本的認識，一切對天主的顯題或概念化的知識都以這原始的直覺體驗為依據²⁰。拉內認為，人擁有的概念化知識，若與這對天主的原始、直覺的體驗相比，就像茫茫大海中的一個小島，是微不足道的²¹。

拉內稱人向著真、善、美超越的終向為「奧秘」(mystery)，由於人的超越是透過自由與愛完成的，這「奧秘」也可以稱為「神聖奧秘」(Holy Mystery)²²。人是本質地導向奧秘的，人的超越必須在奧秘內才能獲得滿全；拉內指稱天主便是這「神聖奧秘」。這奧秘是隱晦不可知，不可名言的：人對奧秘的認識不是憑著清晰的概念，卻是透過對奧秘臨在的直覺體驗。即使透過恩寵的提升，及透過「榮福直觀」面對面享見天主時，奧秘雖然與人絕對的親近，但仍保持著隱晦不可知的特性。拉內認為，

²⁰ Karl Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology", in Idem, *Theological Investigations*, vol. 4 (London: DLT, 1974), pp. 49~50. *Theological Investigations* 以下簡作 *TI*。

²¹ 同上，57頁。

²² 同上，53頁。

奧秘不可知的特性正是榮福直觀賜予人福樂的主要內涵²³。拉內引證希臘教父的否定神學，表示人對天主認識的高峰，可以比作進入濃厚的雲霧裡，在黑暗中與天主相遇。拉內也引述多瑪斯的名言，顯示人對天主最高的認識，乃是知道自己不認識天主（*de Pot.*, q.7, a.5）²⁴。

如上文論及，莊子提出通過「體道」、「睹道」獲致的「真知」，是指對道的直覺體認，是「無思無慮」、「無知知者」拉內認為，人對「奧秘」的認識也是通過對奧秘的直覺體驗，奧秘雖然與人絕對親近，但保持著隱晦不可知的特性。可見拉內提出人對奧秘的直覺體驗，與莊子所稱的「真知」，很有相似的地方。至於知行合一的問題，拉內的神學可稱為「奧秘入門」（*mystagogy*），或引導人進入與奧秘相遇的經驗。拉內表示人被奧秘包圍著，不斷生活在奧秘的氛圍內，這是拉內提出的日常生活神秘經驗的核心要素，下文將會進一步討論。

二、天人合一

（一）儒家「天人相通」論

「天人合一」或「天人相通」是中國哲學的主要特徵，這點在儒家思想格外顯著。在探討儒家天人合一的理論之前，本文願意簡略談論「天」的概念在儒家思想轉化的過程。原始儒家，如《詩經》、《書經》，持有對於「天」的神性義，即以天

²³ 同上，54~55 頁。

²⁴ 同上，58 頁。

爲有意志、有位格的超越者，是世界和人民的主宰；其主宰性格特別表現於朝代的興替，以帝王爲承受「天命」者²⁵。

及至春秋時代，「天」的概念有重大轉變，雖然仍以「天」爲主宰，但「天」的主要意義轉向自然的天，「天命」也格外指個人的「命運」。面對這新的處境，孔子一面接受自然義的「天」，但掌握「天」之原始涵義，以神性義的「天」充實自然之天。孔子特別對「天命」的概念有特殊的貢獻。「天命」本來指帝王受命於天，及朝代的更替；孔子擴充「天命」的意義，以「天命」表示一般人民受於天的「使命」，尤其指孔子本人受於天的特殊使命。此外，「天命」或「命」也指個人的「命運」²⁶。

儒家經典中，格外宣導「天人相通」理論的，首推《中庸》與《孟子》。《中庸》開端即標榜「天人相通」的主旨：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」（《中庸》1章）。此處「天命」並非指天授予個人的使命，卻是指天爲衆人制定的倫理準則：「性」指人生來具有的「本質」，是天賦予的。「率性之謂道」，「率」有「遵循」之意，性既是天所賦予，本性便是當循之道。

《中庸》願意進一步發揚「天人相通」的道理，表明天賦予人的「性」也是天的本質，這本質便是「誠」：「誠者，天之

²⁵ 參：傅佩榮，《儒家哲學新論》（臺北：業強，1993），122~126頁；作者列舉天之五項任務：主宰者、造生者、載行者、啓示者、審判者。

²⁶ 同上，29~32頁；也參：羅光，《中國哲學的精神》（臺北：學生書局，1990），121~136頁。

道也：誠之者，人之道也」(《中庸》20章)。「誠」表示真實無妄，是天人一貫之道，是天的本質，也是人受於天的本性，但人還未能達到真實無妄，必須學習成爲「誠」²⁷。

有關天人相通的學說，儒家另一位宣導者是孟子，孟子說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」(《孟子·盡心》)。孟子以性在於心，若能盡心，便可知性。盡心即是將四端之心(側忍、羞惡、辭讓、是非之心)，擴而充之，可以直覺體認以仁義禮智爲人的本性。孟子以人性授於天，也是天的本質，故知性則亦知天。孟子把心、性、天連貫起來，達致天人相通理論的圓滿²⁸。

孟子天人相通的觀念至宋代道學有更進一步的發揮，成爲道學的基本觀念。上文提及《中庸》以「誠」爲天的本質，亦是人受於天的本性。但儒家思想更普遍地以「仁」爲天人一貫之道，「仁」表示上天愛物、生物之心，宋明理學家解釋「仁」字時，有的偏於愛字，有的偏於生字²⁹。

(二) 拉內人學與天人合一論

「天人合一」是拉內神學中心思想，其超驗人學可視爲天

²⁷ 參：吳怡著，《中庸誠的哲學》(臺北：東大圖書，1984)，50~51頁。

²⁸ 參：王邦雄等著，《孟子義理疏解》(臺北：鵝湖，1995)，5~11頁。

²⁹ 參：羅光著，《儒家形上學》(臺北：學生書局，1991)，258頁。

人合一人性論。拉內以天主爲人的「存有根基」(ground of being)，這根基是內在於人的³⁰。天主與人的關係並非彼此對立、互相競爭的情況：相反地，根基越強固，承載的事物也越豐盛。因此，拉內提出天人關係的基本原則：人與天主的接近，與人的自立、完美是成正比的。人越接近及歸屬於天主，便越能成爲完美的人³¹。

拉內視超越爲人最基本特性，人具有向真善美無止境的開放與超越，人是本質地趨向「神聖奧秘」的，人性必須在天主內獲致滿全。在討論人的超越時，拉內創新地使用兩個詞語：人的「自我超越」(self-transcendence)及天主的「自我通傳」(self-communication)。拉內主張人的超越與天主的自我通傳，彼此配合，不可分離。天主是人超越所趨向的「目標」和「終向」，人朝向天主超越，在祂內達致人性的圓滿。但拉內表示，天主不但是人超越的目標，也是人超越的來源和動力：天主的無限美善引發並帶動人的超越。人的自我超越必須仰賴天主的自我通傳，否則，人的超越是無法實現的。因此，拉內稱天主的自我通傳，爲人自我超越的「目標與根源」(term and source)³²。

³⁰ Karl Rahner, "Christology within an Evolutionary View of the World", *TI*, vol. 5, pp. 171~172.

³¹ Karl Rahner, "Current Problems in Christology", *TI*, vol. 1, p. 162: 拉內表示，聖言降生使祂所取的人性達到圓滿，便是這天人關係原則至高的實現。

³² Karl Rahner, "IV. Man as the Event of God's Free and Forgiving Self-Communication", in *Idem, Foundations of Christian Faith: An*

有學者注意到拉內所提出人的「自我超越」及天主的「自我通傳」，與方東美繪作的「人文與世界建築圖」表達了相似的洞見，可以互相比美。方東美建築藍圖可以代表其哲學思想的綜合³³，藍圖寶塔型建築以物質世界為基礎，逐步上升至生命世界及心靈世界；方氏描述心靈世界各層次，包括藝術、道德、宗教等領域。位於塔型建築物尖端是「高貴的人」(homo nobilis)，相當於儒家的「聖人」，及道家的「至人」，在基督宗教可以稱為「神人」(God-man)。在這「高貴的人」之上，是整個藍圖的頂端，方氏敬留給「神」，並加上「即天主或上帝」。

建築藍圖還有特別重要的一點，那便是在塔型兩旁每方面都畫有兩條路線，方東美借用佛學所稱「上、下迴向」的相向路徑，表達天人相通的動態觀念，與拉內有關天人關係的理論可以彼此對照。方東美下迴向的標題是「神的精神力量進入人性」，可比作拉內提出的天主的「自我通傳」；上迴向的標題是「人格不斷提升」，可以與拉內所說人的「自我超越」相比，兩者都表達了天人相通的動態觀念³⁴。

Introduction to the Idea of Christianity, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1978), pp. 118~119；拉內表示「目標」就如同一股力量，帶動人朝向目標邁進（130頁）。

³³ 方東美所繪原圖見方東美著，《方東美演講集》（臺北：黎明，1989），18頁；中文標題取自谷寒松的譯文（見《神學論集》112期，1997夏，173頁）。

³⁴ 參：黃克鏞，〈從人的超越看人與神的關係：拉內與方東美對談〉，收錄胡國楨編，《拉內思想與中國神學》（臺北：光啓文化，2005），357~364頁。

三、「一體範疇」

中國哲學主張天人合一無間，因此在描述天人關係時，主要採用一體範疇。按照聖經傳統，基督宗教偏重有關天主的位際範疇，以父、主、牧者、君王和救主等名稱指稱天主。但聖經也載有一體範疇的經文，比如耶穌所講的葡萄樹與枝條的比喻、生命之糧的言論、談及祂與門徒彼此的寓居（參：若十五 4-5，六 56）等等。本文在此比較拉內與中國哲學關於一體範疇的應用。

（一）中國原始宗教信仰與「萬有在神論」

方東美談論中國原始宗教的特質，列舉殷代三種祭祀形式：大祭祀祭大神祇，中祭祀祭人鬼山川，小祭祀祭百物之魅。這就外表看，好像是「多神論」或「泛神論」，但方東美表示事實不然，它的意義是：宇宙萬有皆在神聖之中……若有神存，則神在萬事萬物之中。

「所以，在天上的是皇矣上帝，他的神意流露在日月星辰裡，流露在山河大地裡，再流露貫注在人的存在裡，在草木鳥獸蟲魚的存在裡。這種精神的生命可以貫注一切的一切，所以這一切的一切所構成的宇宙萬有，自然貫注了神聖，而使萬有皆為神聖的。³⁵」

方東美顯示這三種祭祀是為表明一個主旨：若有神存，則神在萬事萬物之中；宇宙萬有皆在神聖之中。因此，方氏認

³⁵ 方東美著，《原始儒家道家哲學》，112頁。

爲中國古代宗教更恰當稱爲「萬有在神論」(panentheism)³⁶。

拉內在他編著的《簡明神學詞典》，對「萬有在神論」有以下解說：這理論不以世界與天主等同，但以世界的一切都存在於天主之內。假如這理論否定天主創造的道理，那麼，是一種錯謬的理論；否則，這理論要求對於天主與世界的關係，從形上學角度作更深入探討³⁷。

如上文提及，中國古代宗教信仰持有「天」的神性概念，尊奉「天」爲「造生」與「載行」的主宰，與拉內提出的正統「萬有在神論」符合，是沒有問題的。再者，在描述天人關係時，「萬有在神論」自然側重一體範疇。

(二) 拉內神學與一體範疇

拉內給予天主的主要名稱是「奧秘」，奧秘是人「存有的根基」，是人超越指向的目標，也是超越的來源：人透過一切認識與愛的精神行動，隱含的接觸到奧秘。因此，人恆常生活在奧秘的氛圍裡，奧秘就像人呼吸的空氣一般，人與奧秘的關係顯然指向「一體範疇」。這模式應用在基督宗教神學，可以作爲「位際範疇」的補充。

拉內的象徵理論也代表一體範疇，拉內區分「次要象徵」與「首要象徵」。「次要象徵」指由人制定的標記，如國旗代表國家，鴿子或橄欖樹代表和平；但國家與國旗、和平與鴿子或

³⁶ 同上，111~112 頁。

³⁷ Karl Rahner and Herbert Vorgrimler, *Concise Theological Dictionary* (London: Burns & Oates, 1983), pp. 359~360.

橄欖樹，都沒有內在的關係。「首要象徵」也稱「實在象徵」(real symbol)，是被表徵事物的自我表達，被表徵者真實臨現在其象徵內；兩者彼此間的關係是密切的一體範疇³⁸。拉內認為基督教神學基本上是象徵的神學，這在聖事神學特別顯著：教會的七件聖事是聖寵的標記，但同時也包含並賦予所表明的恩寵。除了聖事神學以外，拉內的聖三論、基督論及恩寵論都採用象徵理論，表達了一體範疇。

1. 聖三論與基督論

拉內表示聖言的神學基本上就是象徵神學，在永恆、內在的聖三，聖言是聖父所生，是父完美的「肖像」，是父的自我表達，亦即是父的「實在象徵」。聖言是天主內在的自我顯示，父透過聖言認識自己。藉著降生奧蹟，天主將自己啓示給世界：拉內指稱，天主對外的顯示是內在自我顯示的延續³⁹。這對外顯示須仰賴天主自由的決策，但也是通過聖言完成的。拉內一再提示，奧斯定以前的教父神學，認為只有聖言可以降生成人，因為顯示父屬於聖言的本質，是聖言專有的任務⁴⁰。

在反思聖言降生的神學意義時，拉內強調不可把聖言所取的人性，看作聖言降生時穿上的外衣，或採用的工具，只是為

³⁸ Karl Rahner, "The Theology of the Symbol", *TI*, vol. 4, pp. 222~225.

³⁹ Karl Rahner, "On the Theology of the Incarnation", *TI*, vol. 4, p. 115.

⁴⁰ K. Rahner, "The Theology of the Symbol", *TI*, vol. 4, pp. 236~237 ; 參：K. Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology", *TI*, vol. 4, p. 71.

了讓人看見，或被動地讓聖言使用，但本身與聖言沒有內在的關係⁴¹：拉內堅稱這人性是聖言真正的自我表達，聖言實在臨現於耶穌的人性。這樣，耶穌的人性是聖言的「實在象徵」，而聖言又是父的「實在象徵」，因此，耶穌說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。拉內認為基督論可視作對這經文的詮釋⁴²。

耶穌在啓示祂與父的關係時，組合了「位際範疇」與「一體範疇」，耶穌指稱：「我與父原是一體」（若十 30）；又說：「誰看見了我，就是看見了父……你們要相信我：我在父內，父也在我內」（若十四 9、11）。「父」的稱呼屬「位際範疇」；與父一體，及父子彼此的寓居是「一體範疇」。拉內按照他的象徵理論表達這一體範疇。

2. 恩寵論

耶穌表示祂本人與父的關係，便是祂與門徒關係的楷模。耶穌為門徒向父祈禱說：「為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。我在他們內，你在我內……好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內」（若十七 22~26）。為瞭解耶穌與門徒的關係，可以看拉內的恩寵神學。按照多瑪斯的理論，「常備恩寵」（habitual grace）可分為「受造恩寵」（created grace），即恩寵在人身

⁴¹ K. Rahner, "Current Problems in Christology", *TI*, vol. 1, pp. 156~157 and note 1.

⁴² K. Rahner, "The Theology of the Symbol", *TI*, vol. 4, p. 237.

上產生的深刻變化：與「非受造恩寵」(uncreated grace)，即天主在人心靈的寓居。拉內依據聖經和教父、聖師的著述，指證首要的是「非受造恩寵」，即天主在人內的親臨；這親臨在人身上產生持久而內在的變化，這便是「受造恩寵」，是「非受造恩寵」產生的結果⁴³。拉內也引用多瑪斯言論：「因為人內的恩寵因天主性的臨在而產生，如同天空中的光因太陽的臨在而產生」，表明「受造恩寵」是「非受造恩寵」產生的結果⁴⁴。

拉內按照多瑪斯的理論，視「非受造恩寵」為天主在人心中的寓居，並引用太陽與陽光的比喻，形容非受造恩寵與受造恩寵的關係，表現了「一體範疇」。可以說，拉內的聖三論、基督論、恩寵論，都顯示一體範疇的應用。

四、貫通現實世界與神聖世界

(一) 方東美：真正的宗教生活

方東美在討論中國哲學精神時，指出中西哲學的根本差異，西方哲學在現象與本體、時間與永恆、現實世界與理想世界之間設下鴻溝，彼此分隔。中國哲學卻主張形上學不可與有形世界或現實生活脫節，一切理想價值都可以在現實世界和人生中實現⁴⁵。

⁴³ Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace", *TI* vol. 1, pp. 337~340.

⁴⁴ 同上，338頁；ST III, q.7 a.13 corp, 見《神學大全》，13冊（高雄/台南：中華道明會 / 碧岳學社，2008），141頁。

⁴⁵ 方東美，《原始儒家道家哲學》，18~19頁。

方東美提出「萬有在神論」，意思是「宇宙萬有皆在神聖之中」，或「神在萬事萬物之中」⁴⁶。神是既超越又內在的：

「神聖的價值灌注在太空裡，在山河大地裡，在每人的心裡，在每一存在的核心裡……神不僅高居皇天，神也居住在我們每人心中。⁴⁷」

方東美強調宗教必需談神秘經驗，神秘經驗格外指對神臨在的深刻體驗。方氏引述孔子的話說：「祭如在，祭神如神在」，（《論語·八佾》），說明真正的宗教是恆常生活於「神明的真實臨在之前，生活寄住在精神的氛圍中，你呼吸的是神聖氣氛，一舉一動都是神聖氣氛在支配你。這才是真正的宗教」⁴⁸。

方東美又引述《禮記·禮器》篇提出的，一切祭祀的目的是「升中於天」：意思是說宗教禮儀必須與生活配合，要在具體生活中把生命的中心，由物質世界提升到精神世界的上層去：「升中於天」就是把生活的中心由現實的人間世、物質世界裡，提升到很高的精神領域中，使我們生活在神聖的氣氛中，這才是原始的宗教生活⁴⁹。

（二）拉內：日常生活的神秘經驗

方東美宣導的現實生活神秘主義，與拉內宣揚的日常生活神秘經驗彼此呼應。拉內指稱：「明日虔誠的信徒將是一位神秘

⁴⁶ 同上，111~112 頁。

⁴⁷ 同上，113 頁。

⁴⁸ 同上，118 頁。

⁴⁹ 同上，117 頁。

者，即對於信仰有所體驗的：否則，將一無所是」⁵⁰。「神秘」(mystical)一詞的希臘文是 *mystikòs*，有「隱藏」的意思；神秘經驗指發現和體驗天主隱藏著的臨在。對希臘教父來說，神秘經驗主要表示體驗天主在聖經和聖事內隱藏著的臨在⁵¹。

拉內一面繼承這由教父、聖師傳授的神秘經驗古典意義，一面也把這意義作了重要的擴展。拉內視「奧秘」為人的超越趨向的目標或終點 (term of transcendence)，既然人在一切認識與愛的精神行動中，隱含地接觸及體驗到奧秘，人便是無時無刻地生活在奧秘的氛圍中，這是拉內提倡的日常生活神秘經驗的基礎與來源：就如方東美提出的真正宗教生活，必須生活在神聖氛圍裡，讓神聖氣氛支配自己的一舉一動。

拉內也依循依納爵「在萬物中找到天主」的靈修途徑⁵²，稱人是「在世的精神」(spirit in the world)，人靈性的超越需要通過與世界事物的接觸，世界的事物就像「聖事」一般，是協助人與天主溝通的工具。但為了獲得萬物作為聖事的功效，人必須對一切事物保持恰當的態度，即《神操》提示的「平心」(holy indifference)。面對健康與患病、富貴與貧窮、榮譽與屈辱、長命

⁵⁰ Karl Rahner, "Christian Living Formerly and Today", *TI*, vol. 7, p. 15; 參：Harvey D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life* (New York: Crossroad, 1998), p. 56.

⁵¹ 參：黃克鏞，〈早期希臘教父神秘思想〉《神學論集》116期(1998夏)，275~276頁。

⁵² Karl Rahner, "The Ignatian Mysticism of Joy in the World", *TI*, vol. 3, pp. 288~293.

與短壽等情況，保持不偏不倚的神聖中立（《神操》23d）。

拉內強調，神秘經驗或對於聖神的經驗（experience of the Spirit），是可以意識到的，透過具體生活中對真、善、美的開放與抉擇，人可以意識到屬神的經驗。在日常生活的忠於職守，對別人的關懷與服務，對人生各種考驗的逆來順受，拉內認為這些經驗已不僅是純粹本性的超越，而是向施予恩寵的天主超越，可以稱為來自聖神的神秘經驗，是可以意識到的⁵³。如同方東美所稱「隱藏的神」，拉內的「奧秘」亦是「不僅高居皇天，也居住在我們每人的心中」。

結 語

拉內的超驗神學無疑代表了西方思想，但他的西方思想是帶有東方色彩的，本文格外提出拉內思想反映中國哲學特點的四項內容：一、重直覺體驗的致知論；二、透過人的「自我超越」及天主的「自我通傳」，發揮「天人合一」的理論；三、採用「一體範疇」；四、提出日常生活的神秘經驗以連貫現實世界與神聖世界。以上四點都與中國哲學基本特性引起共鳴，顯示拉內思想含有橋樑作用，有助於貫通東方與西方思想的交流，對來日中國神學路向有重大意義。

⁵³ Karl Rahner, *The Spirit in the Church* (London: Burns & Oates, 1979), pp. 17~32; 參: H. D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*, pp. 57~72.