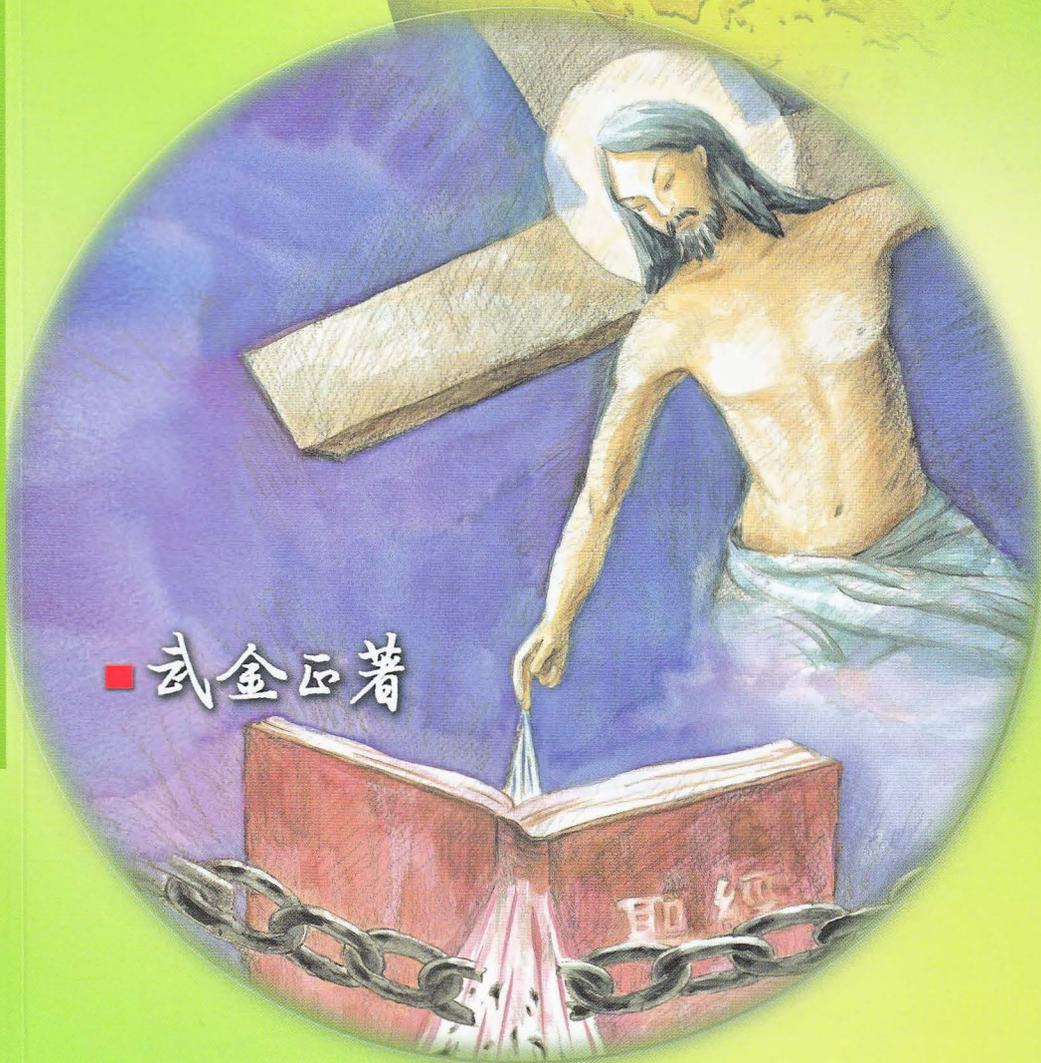


解放神學 (下)

相關議題的申論

■ 武金正著

信理



輔大神學叢書 89

解放神學 (下)

相關議題的申論



武金正著

2009年10月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 89
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Liberation Theology

II: Interpretation on Modern Issues

By Joseph Vu, SJ

上冊目錄

1 前言

第壹部分 拉丁美洲解放神學背景

9 第一章 解放神學發展背景及要素

34 第二章 拉美解放神學的重點及方法

第貳部分 古鐵熱解放神學的批判與內容

53 第三章 古鐵熱解放神學的批判和反省

80 第四章 古鐵熱解放神學的內容

第參部分 拉美脈絡中的神學反省

119 第五章 對拉美解放神學的相關反應

159 第六章 神學反省與討論

第肆部分 第三世界脈絡中的解放神學

189 第七章 拉美及非洲的解放神學

211 第八章 印度的解放神學

226 第九章 日本的解放神學

242 全書結語

下冊目錄

viii 自序

ix 編者的話

第壹部分 地方教會的神學反省

- 3 中國文化脈絡中的神學反省
 - 壹、有關解放神學的看法
 - 貳、解放和本位化
 - 參、邁向解放神學的宗教交談的可能性
- 21 建構越美神學的里程碑—潘庭卓的神學思路
 - 壹、潘庭卓的神學基礎
 - 貳、潘庭卓神學的建構
 - 參、對潘庭卓神學的反省
- 49 解放神學與後現代主義的趨勢
 - 導 言
 - 壹、解放神學的主要基礎
 - 貳、解放神學的發展
 - 參、後現代主義的趨向
 - 肆、解放神學與後現代主義的趨向
 - 結 語

第貳部分 解放神學與宗教交談

- 75 哈伯瑪斯的溝通行動理論
- 壹、尋求真理的解放趣向
 - 貳、三種知識趣向的辯證關係
 - 參、理想交談的情況
 - 肆、反省哈氏的溝通行動論
- 92 解放神學討論批判和溝通關係
- 壹、旭蔔的批判神學
 - 貳、徐德肋論宗教之間和意識型態之間的交談
- 106 宗教交談與真理觀
- 導 言
 - 壹、真理觀的模式
 - 貳、當代宗教交談的典範
 - 參、真理觀和宗教交談整合的省思
 - 結 語
- 131 解放神學與宗教交談
- 壹、宗教交談的意識化
 - 貳、宗教交談的困難
 - 參、解放神學與宗教交談的反省

第參部分 解放神學與教育

- 147 解放人本的生命觀
- 壹、生命是什麼？
 - 貳、悲觀的生命觀：叔本華和沙特
 - 參、整體實在的生命觀
 - 肆、生命發展和皈依的生命觀：德日進
 - 伍、解放人本的生命觀

170 奧斯定的懺悔錄與解放神學

前 言

壹、奧斯定的《懺悔錄》

貳、解放神學

參、比較《懺悔錄》和解放神學

肆、《懺悔錄》和解放神學的關係

200 解放教育與解放神學－弗萊勒是解放神學家嗎？

引 言

壹、拉美解放神學的基礎和蛻變

貳、重構弗萊勒的解放教育

參、弗萊勒和解放神學的互動

結 語

221 公共倫理和解放教育－以哈伯瑪斯與弗萊勒為例

導 言

壹、哈伯瑪斯的批判理論和公共倫理

貳、弗萊勒的解放教育神學

參、哈氏的公共倫理和弗氏解放教育的互動

結 語

第肆部分 全球化議題

249 全球化和海德格的現象學

引 言

壹、全球化是哲學的一個思考事件

貳、海德格現象學的分析

參、批判技術與全球化

肆、海德格哲學政治觀與全球化

伍、全球化和海德格的現象學

275 天主教社會思想中的全球化議題

導 論

壹、「全球化」涵意面面觀

貳、天主教社會思想中的「全球化」理念

參、天主教教會思想對「全球化」的反省

結 語

自序

研究解放神學是個充滿挑戰的課題，因為解放神學還在發展，而且是一個「從下而上」的神學。

此書是筆者在輔仁大學神學院多年來所關心的神學問題。在寫神學碩士論文時，筆者開始研究「馬克斯批判宗教和其歷史中的後果」，就看重解放神學和馬克斯主義所討論的問題：當然此書不限於這課題。另一方面，在奧地利銀色堡（Innsbruck）大學所研究的哲學「從超驗有效到互動主體性」，在方法上使筆者重視一個思想在不同的脈絡中，有何轉變的可能性和其意義。

本書得以出版，給筆者一個機會向各位師長、兄姐以及朋友表達謝意，特別是輔神編輯室的大力幫忙。在歐洲尋找資料時，有不少老師幫助且提供寶貴的意見，其中特別要感謝的是 Prof. Dr. O. Muck, S.J.；Prof. Dr. K. H. Weger S.J.；Prof. Dr. H. Küng 和 Prof. Dr. H. Waldenfels, S.J.。

此書只不過是追求真理的一段路程，而愈努力就愈體驗得到：基督的真理必會解放我們（若八 32）。

武金正

2009 于輔仁大學

解放神學與其靈修精神

編者的話

解放神學是個歷久彌新、永不衰竭的議題，因為它回應時代訊號，看重在發展脈絡中的社會變遷，以貧窮人和受壓迫者為優先，不斷地站在權勢者和既得利益者的對立面，發出先知性的呼聲，以抵抗不正義的社會結構。基於這樣的立場，它要求人一尤其是基督徒—持續性地皈依、悔改。當然，要培養此一生活態度，能正確面對時代訊號、對社會需求有所回應，非得要有深度的靈修不可。

在當代社會結構中，解放神學佔有不容忽視的重要性。原因在於解放神學的靈修觀，是一種不斷打破「意識型態」，誠實面對真相，以負責任的態度來活出「聖召」的靈修。理所當然地，這是任何時代、對任何人、在任何的位置上，都該深思與涵養的生活態度。

當廿世紀中葉，解放神學在拉美發軔之初，強調「正確實踐」(orthopraxy)優先於「正確理論」(orthodoxy)。但隨著時代的演化，以及它在非洲和亞洲不同的脈絡中，面對不同的情境與需求，其反省亦逐步發展，漸漸強調正確的認知(神學、理論)和正統的倫理(行動、實踐)應當一致。確實，不同脈絡與文化中的解放神學具有差異性，但不變的是，社會結構性問題的覺醒與改革，必須「默觀」與「正義」合一，兩者平衡而不偏廢的發展，才是解放靈修的精神，否則若失其一，另一向度也會隨之失落。

誠如索布里諾 (Jon Sobrino S.J., 1938~) 所言，靈修是「面對實際情況的精神...是面對具體、複雜的歷史之精神」¹。他同時強調默觀和行動的重要性，不僅理論與實踐必須整合，而且強調靈修全人與真實整體的關係，非只侷限於個人生活的某一特殊領域而已。爲此，解放靈修有三個必要條件²：(1) 對真相的眞誠：亦即對實有「如其所是」的覺察，包含知性地把握真相的眞理，以及對此真相的回應，即在正義的形式下實踐愛。(2) 對真相的忠實：它可能引人到所未期待的地方去，因爲對窮人的好消息成了對有權勢者的壞消息。但不管它將引我們到何處，必須效法「上主僕人」的精神，忠實地回應真相到底，甚至受苦、犧牲性命，也在所不惜。(3) 歷史並非全然消極、晦暗不明，縱使忠於眞實可能付出沉重的代價，但我們並非只是被動的等待，而是主動的盼望。這盼望就是愛，能使具體的眞相成爲「如其所是」。換言之，具體的眞相沈浸在恩寵中，眞實本身提供人方向和力量，並在這方向上穿越歷史、創造歷史。

基於此靈修學觀點下的解放神學反省，我們能持續抱持希望、付出眞正的關懷與安慰，即使我們面對世上無數受苦、貧窮、遭受剝削、被不正義對待的人們，乃至一連串令人心力交瘁的事件。因爲，那眞正成就關懷和徹底救援的，是祈禱、是上主自己大能的作爲。畢竟，「祂不但深愛那些備受欺壓的，也極愛那些壓迫者。祂踏進歷史，爲的是釋放所有的人，叫他

¹ 原文載於索布里諾 (Jon Sobrino S.J., 1938~) 的《系統神學：解放神學的觀點》(*Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, p.236)。此處引自吳伯仁，《拉內神學的靈修觀》(台北：光啓文化，2007)，233 頁。

² 同上，231~237 頁。

們得自由」³。在權力鬥爭中，既得利益者、掠奪者或掌權者為鞏固自己的地位，把自己推入無盡的追逐和焦慮的漩渦中，人性也因而變得盲目、過敏、緊張。困在這種心境中的人，只能著眼於顯赫和一時的外表上，內心卻是空虛的，或缺乏安全感的。為此，從解放靈修學的觀點來反思，唯有回到「基督中心」、提供默想與深度，才能揭穿虛假和謊言。

這是真正解放靈修學的精神，亦即：對人生問題的深刻理解和體驗，比一般講求手段的掌權者的理解力更有深度，也看得更為長久。這種精神，要求人在歷史中持續地聆聽天主，同時回應天主聖言的邀請。

* * *

武金正神父是筆者的恩師，猶記十多年前筆者就讀碩士班之際，在輔神與宗教系課堂的共修中，「解放神學」合作研究一課不僅修課人數眾多，而且同學間的討論極為熱烈。當時班上有多位越南修士，補足了我們對在共產主義統治下的越南有更多的認識，修士們談論逃亡的經驗，至今筆者仍印象深刻。當時班上還有幾名所謂的熟女（年齡較長，具有較豐富的社會經驗及獨立思考的能力），針對女性主義與解放運動也多所討論。期末，筆者以〈解放神學與聖母論〉為題所作的報告，也收錄於《從現代女性看聖母》⁴一書中。這些培育，都成為編者日後在神學反省、靈修體驗、社會關懷、自我批判等各向度，建構了全面性的基礎。

³ 此為盧雲（Henri Nouwen, 1932~1996）所言。載於：溫偉耀，《無能者的大能》（香港：基督教卓越使團，1999年三版），60頁。

⁴ 胡國楨主編，台北：光啓文化事業，2003.3初版，132~159頁。

十多年後，當時辛苦閱讀的教材《解放神學：脈絡中的詮釋》，如今面臨再版，當然也該有全新的風貌。該書舊版，原為武神父的神學博士論文，硬梆梆的學術架構，曾為莘莘學子們帶來不少困惑。經與武神父商討多次以後，本書決定大刀闊斧地砍頭去尾，重新編寫前言、結語；內文的架構亦重新編排，由原來的五章改為現今的四大部分（拉丁美洲解放神學背景、古鐵熱解放神學的批判與內容、拉美脈絡中的神學反省、第三世界脈絡中的解放神學），共九章主題的結構。此外，編者也刪掉多數對中文神學讀者沒有多大助益的德文、法文參考文獻，使得內文脈絡更為流暢、緊湊。最後，在中文表達和用字遣詞上，編者也試圖使之口語、白話些，期使如此重要的神學議題與概念，較為淺顯易懂，既造福讀者，也便於推廣。

然而，光是重編舊書還不夠，十多年來解放神學的概念不斷發展，也在不同的脈絡、文化、甚至各門專業領域中開花結果。武神父相繼以解放神學的概念在各領域中提出反省、批判，包括在中華脈絡中的解放和本位化、越美的脈絡神學、後現代主義、宗教交談與溝通行動理論、公共倫理和解放教育、天主教社會思想中的全球化議題等等，都是當代社會迫切而重要的議題。為此，本書上册以「時代脈絡的詮釋」為副題，主要介紹解放神學的根源，即拉美的時代背景與社會現況如何孕育解放神學的誕生、解放神學家們的反省與批判、教會官方的訓導、與傳統神學間不同觀點的比較等；下冊「相關議題的申論」，則進一步發揮解放神學在發展脈絡中，對於當代議題的回應。

盧 德 謹誌於輔大神學院

主曆 2009 年 3 月 10 日



第壹部分

地方教會的神學反省

中國文化脈絡中的神學反省

本文在此尋找中國地方教會的神學脈絡，乃以台灣地方教會為探討的對象。台灣的解放神學，令人聯想到一些熟悉的名稱，如「鄉土神學」、「第三隻眼的神學」、「來自亞洲搖籃的神學」等。這些來自台灣其他教會的解放神學，因其豐富的內容和特別的性質，需再另一個研究機會探討¹。本章僅就天主教會在台灣，如何談論她對解放神學的看法，並討論當代天主教神學中，解放神學能在何處接頭，以及此神學能有什麼貢獻。

壹、有關解放神學的看法

天主教台灣地方教會，對解放神學表達出如何的現象呢？拉辛格樞機在〈對「解放神學」的看法〉²中，將台灣列在印度、斯里蘭卡、菲律賓的同等地位中：「解放神學確實在拉美有它的嚴重性……但在印度、斯里蘭卡、菲律賓、台灣到非洲也存在解放神學……」。

對樞機的話，我們感到驚奇，因為察看台灣地方教會對解

¹ Song, C.S., *Third-Eye Theology*, N.Y.1979; *The Tears of Lady Meng*, N.Y. 1982; *Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective*, N.Y. 1984; D.W., *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey* (N.Y., 1985), p.82ff.

² 中譯見《鐸聲》251 (1985)，14頁。

放神學的研究，寥寥無幾，未有徹底的了解，更別提有如同在菲律賓或印度……等地方教會那種系統的主張或有計畫的運動了。從考慮如何翻譯“theology of liberation”一詞，便可看出其理由與「解放神學」本意是否有足夠的關係。張春申神父描述此現象並說明他為何接受「解放神學」的翻譯：

「『解放』這個名詞，是由西文 liberation 翻譯過來的，本地教會由於此名詞為大陸中共習用，所以往往避免採用。有人曾以『釋放』來翻譯 liberation，偶而也有人不要懷疑地用了『解放』。無論如何，這是一個聖經名詞，基本上表示天主子女是由天父自罪惡中解放出來，享受祂賜與的自由恩寵。奴役人類的罪惡能夠蔓生到文化、經濟、社會與政治各領域；因此天主解放的能力也接觸到那些領域，但兩者不可混為一談，更應避免本末倒置。³」

解放神學所面對的，是奴役人的罪惡。已進入其社會、政治、經濟、文化的某些情況，成為所謂「有結構性」的罪惡，因而在聖經的光照下，以新神學的觀點，即「正確實踐」先於「正確理論」的方法，來從該特別的實踐領域反省，並認出天主的解放恩寵。如此，雖然由社會、經濟……等各方面開始；但真正的解放神學並不停留在那裏。那麼，「解放」一方面有聖經的根據，另一方面以具體的行動，從有結構性的罪惡中予以解脫，使那些受意識型態所奴役的人，邁向無限自由的恩寵。

³ 見《神學論集》62（1984），457頁；參考《鐸聲》245（1985），63頁。「Liberation 來自拉丁文 Liberatio。佛學上譯之為『解脫』；中共則譯成與『解放』同義或其類比詞。但鐸聲呼籲天主教報章可譯成其他名詞，『拯救』、『解救』、『釋放』……等，但不宜與佛學或中共的用語混淆」。

解放神學成爲報章雜誌等新聞所討論的對象，如果讀者沒有正確的知識爲基礎，無論反對或支持，都會促成某種偏見。因此，有些天主教友學者願意了解第一手的解放神學知識，分工合作去研究古鐵熱（G. Gutierrez）的《解放神學》一書，留下了〈對古鐵熱《解放神學》一書的評論〉⁴。這是值得稱讚的現象。我們希望地方教會對神學能有更多相似的關懷。該評論中，評論者們提出一些問題，其中最重要的是古氏解放神學和馬克斯主義的關係、解放神學和靈修的關係，以及教會在解放神學中的使命問題。其它還有一些幫助地方教會認識解放神學的文章⁵，讀者可以自行參閱。

解放神學作爲一種脈絡神學，和其他的脈絡神學有些不同，因爲一開始它就將意識化爲情況的了解，而認出那裏需要解放，如有罪惡的結構，包括有偏見的知識方向。這是所謂的「詮釋學的可疑性」（hermeneutic of suspicion），使人認出悔改，包括「知識論的斷裂」（epistemological break）。如此才能發顯正

⁴ 見：項退結、沈清松、陳文團，〈對古鐵熱「解放神學」一書的評論〉《心泉》36（1984），12~20頁。

⁵ 見：劉賽眉，〈第三世界神學簡介：解放神學〉《鼎》10（1982），13~16頁；胡國楨，〈拉丁美洲解放神學的兩個階段〉《神學論集》67（1986），73~98頁；〈教義聖部對解放神學的訓令〉《鐸聲》242（1985），7~26頁；〈教義部「基督徒自由與解放的訓令」〉《鐸聲》257（1986），8~35頁；258（1986），14~23頁；（1986），77~80頁；261（1986），64~75頁；張春申，〈簡介「有關解放神學某些觀點的訓令」〉《神學論集》62（1984），457~465頁；胡國楨譯〈平心靜氣看「有關解放神學」的訓令〉《神學論集》62（1984），466ff頁；劉賽眉，〈淺析「有關解放神學某些觀點的訓令」〉《鼎》24（1984），24~29頁。

確實踐的解放基礎。

解放神學發展到第三世界，尤其在亞洲，基督宗教是個人數稀少的團體，因此脈絡神學自然也是和其他宗教對話的神學。如此，解放和對話是辯證關係的一個過程。以如此觀點，我們便能深入了解房志榮神父將解放神學和本位化連結的兩篇文章：〈「本位化」的神學：在亞洲及拉丁美洲〉和〈建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難〉⁶。

貳、解放和本位化

本位化和建設地方教會，是一件事情的兩個層面。正確理解此一觀念，尤其在面臨其困難時，尤為重要。所謂的困難，房神父提到有兩種：「一種是在於中華民族性及中國文化的困難，是傳統的也好，是現代的也好；另一種可說是跟基督福音與生俱來的，因為無論福音傳到那裏，都會引起又多又大的困難，不如此，就不是真正的福音了」⁷。

我們先討論教會對自己內在的困難。如果「只求做教廷眼中的『順民』或是『乖孩子』」，那麼房神父說「所謂建設地方教會，只是徒具虛名而已」⁸。為此，地方教會需要革新自己，擺脫許多「無謂傳統」的束縛。所謂「無謂傳統」是什麼呢？房神父以批判眼光或用解放神學的詞彙「詮釋學的可疑性」來

⁶ 見：房志榮，〈「本位化」的神學：在亞洲及拉丁美洲〉《神學論集》67（1986），97~130頁（本文以下簡稱〈本位化〉）；〈建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難〉《神學論集》50（1981），519~537頁（本文以下簡稱〈建設〉）。

⁷ 房志榮，〈建設〉，524頁。

⁸ 房志榮，〈建設〉，537頁。

反省教會歷史，而認出「從傳教區到本地教會」的「傳統」之真相。他列出教會史上的七個階段，並扼要描述每個階段的來源和特性。

1. 宗徒的時期：它的特點是「多彩多姿，既統一又多元」。
2. 君士坦丁前的教會：它是「奧秘」的少數團體，決心為信仰作證。
3. 君士坦丁後的教會：基督信仰（Christianity）變成了基督帝國（Christendom）。
4. 中世紀的教會：教會處在政治勢力與宗教勢力之間，故有權力鬥爭和其後果。
5. 近代時期：一方面推動到新大陸的傳教使命，另一方面呈現出一種凱旋教會的形象。
6. 新時代的教會：受到各方面的衝擊和影響，教會有將自己鞏固為「完整社會」、「真理的寶座」的想法。
7. 我們生活於這時代的教會：努力填補歷來所造成的鴻溝，追尋本位化、意義、交談、大公運動的教會。

教會史的每個階段都有值得我們學習之處，因為經驗不管是好是壞，都能幫助我們認識真理。然而，正確的、美好的經驗，更是我們該接受為「真正的」傳統，以及為建設地方教會的模範。房神父認為上述第一和第二個教會史的階段，就是中國地方教會所需學習的模範，而後面的四個階段，變成我們悔改的學習，也包涵知識上的切斷。另一文章，房神父用龔卡爾神父的話說明：

「今，教會的危機大部分來自一個事實，就是教會在拉丁文化中，將自己的信仰塑造成一個完美的表達整體後，教會就變得非常狹窄，被拉丁文化所束縛，連在傳教

區的各種行動中也是如此。中世紀及反對路德改革，更使拉丁文化成了教會的第二本性，使它無法了解或乾脆拒絕任何其他文化的貢獻。⁹」

要解放被拉丁文化所束縛的狹窄觀念，並不是新的事，連拉美本身亦是屬於拉丁文化，他們在提出解放神學時，也要對歐洲的想法作切斷。這類拉丁文化的想法和表達，也許就是所謂的「無謂傳統」罷！放棄之，我們就能更爲活潑、不怕吃苦地爲信仰作證，如同教會在第二個階段一樣。而這生活的泉源，是從宗徒時代直接留下來的。因此房神父說：

「要把基督訊息的核心及巴斯卦奧蹟的深切體驗和經驗，作爲建設中國地方教會的本質，及永不涸竭的活泉和能源。其他因素都是各時代、各地區所附加的人爲傳統，我們不必把近東、希臘、羅馬、北非或美洲的人爲傳統，加在中國的地方教會上。¹⁰」

那麼，從宗徒傳下來的教會核心傳統是什麼呢？房神父扼要地說明瑪竇、路加、若望所留下來的教會傳統。《瑪竇福音》之所以有時被稱爲「教會的福音」，因爲形成團體的緣故是來自人民的種種急需：「人間的疾苦引發我們的同情與愛心」。然而此聖召和使命不單單是人本主義，因爲它是來自耶穌，因而分享了默西亞的使命。而耶穌拒絕三大誘惑，指出了教會應該選的準則，即該避免「走方便的路」、「出風頭」以及「用權勢來爲人行事」。教會跟隨耶穌，在學習中成長。這成長可以用三個象徵表達出來：「餅」，(愛的分享)、「伯鐸」(服務和

⁹ 房志榮，〈本位化〉，107f 頁。

¹⁰ 房志榮，〈建設〉，523 頁。

合一) 以及「十字架」(為基督犧牲、作證)。在教會不能避免發生衝突時,瑪竇(十八 15-20)也提供解決方法。房神父解釋其過程道:

「先深自內省,再用友愛的態度去規勸,話不投機時尊重對方,必須說明自己的立場時,不妨找一、二人來支持。這一切都做到了,對方仍要離開團體,那時才認可、接受他的決定。」

為此,教會是寬恕的團體,常給人重新開始的機會,有解放獲得自由的機會¹¹,這是最重要的。瑪竇注重教會內部的生活,路加則強調耶穌關懷世界歷史,耶穌生活是在人類歷史中的一條「路」:由較長久與老百姓共同生活中了解他們的情況,透過實現使命而面臨種種衝突的公開生活,又藉著受苦、受難應驗經上和先知所預報默西亞的身分,達到復活的路。這也是聖神帶領耶穌的路程:「上主的神在祂身上,藉著祂實現正義、自由、光明、恩寵等的新秩序。因此,路加常透露喜樂的氣氛」¹²。

教會跟隨耶穌基督,也常在「路」上,在世界歷史中。她以祈禱、與人群同路,不斷學習辨別聖神所帶領的時代訊號。在一個分裂的世界中,教會是否能肯定窮人是天主臨在的「聖事」,而與他們站在一起,認同他們。於是,房神父說:「只照顧窮人不夠,教會本身應該是貧窮的」¹³。這就是教會的「實踐」。

¹¹ 房志榮,〈建設〉,534f頁。

¹² 房志榮,〈建設〉,534頁。

¹³ 房志榮,〈建設〉,535頁。

《若望福音》指出天主啓示的全貌。因為教會與耶穌基督結合，如葡萄枝與葡萄樹結合一樣，她就是新生命的存在，在黑暗世界中發光：她是彼此相愛、彼此洗腳的團體。教會不屬於世界，但該在世界中為基督作證。這樣，教會會被世人誤會、考驗，甚至迫害，但「這一切，正保證教會是在答覆耶穌的一再邀請：『跟隨我...跟隨我』（若廿一）」¹⁴。

的確，「建設中國地方教會」的正確模式，就是本位化的「實踐」。而提到「本位化的神學」，是將本位化的實踐視為神學反省的對象，使它有神學穩定的基礎。首先我們應知：本位化不是向國家主義低頭，而是出於聖神的要求。每個文化都是一種「生命」表達的方式。如此，本位化的神學在反省中認出這具體生命的表達，如何來自整體生命的奧秘而回到奧秘。這也是說，任何文化，無論東方或是方，都是相對的，因此神學應該有批判性：一方面是對奧蹟的警覺，另一方面是對多元主義的健康態度¹⁵。有關這點，馬尼拉的東亞牧靈學院 1981 年所舉辦的本位化研習會，有以下的結論：

1. 本位化不在於將信仰與文化協調，而更是信仰向每個文化的挑戰——一個拯救性的挑戰，目標常是悔改及其新生活。
2. 須把啓示的基本內涵及其文化的表達加以區分，雖然我們知道信仰的本質常是藉著某一文化形式來傳達。
3. 宗教象徵及其文化意義的系統性研究，是少數專家的工作和任務，他們需要基層的信仰經驗及本位化的各種嘗試¹⁶。

¹⁴ 房志榮，〈建設〉，536 頁。

¹⁵ 房志榮，〈本位化〉，106 頁。

¹⁶ 房志榮，〈本位化〉，109 頁。

研習會在討論中，越來越發顯信仰、靈修生活和牧靈工作對本位化神學的關連性，即以實踐的幅度去使地方教會本位化。這也是說，天主的啓示固然能以象徵表達出來，但它不是個定義，而是「生命奧蹟的表達過程」。為解釋這點，我們引用阿瑪拉都斯(M. Amalados)在反省印度本位化神學時所說的¹⁷，作為反省：

「如果信仰只是同意所啓示的真理，神學便是一個真理的系統；如果信仰只是行動的承擔，神學便是批判性的政治反省，其目標是改變現況；如果信仰是對天主聖言的全面答覆，即要改變世界與社會，也要求個人的悔改與自我實現。那麼，神學就是一個整合性的智慧，包括很多幅度與層面。印度所需要的，是這第三種神學，就是說它具備以下的條件：

1. 注意脈絡（所在地的宗教、發展、民間敬禮）；
2. 有地方性；
3. 交談的；
4. 注重人位的；
5. 批判性的（面對世界和教會）。

這一切的先決條件，是成立生活的基督徒團體。」

房神父認為，在中國也有類似阿瑪拉都斯神父的建議¹⁸。他自己就以「聖三幅度」來解釋本位神學，強調本位化必須顧到天主的創造和歷史。這裏，我們能認出天主對人類計畫的基礎；至於天主降生成人，是本位化的首要類比—接受人的界限，

¹⁷ 房志榮，〈本位化〉，106頁。

¹⁸ 房志榮，〈本位化〉，106頁。

去解放它，使它邁向完滿和統一；而聖神，是天主的生命力一愛，使其聯合一切受造物，並在新天新地回歸和諧。換言之，天主聖三是「一」又是「三」¹⁹。

父：無人見過祂，但祂確實是萬有之源；

子：祂是降生到人類歷史中的天主生命；

聖神：祂充滿萬有，將天主的奧秘在人類歷史表達出來。

父、子、聖神的奧秘經驗，其實只是一個對「生命」的經驗。如何以基督徒身分在中國文化中表達此生命的體驗？房神父以「創造與兩極」、「衝突與修好」、「和諧與聖神」三個體驗幅度來說明之。

的確，中國文化及社會裏，隨時可以遇到陰陽兩極的說法，這說法儒、道兩家都引用且發揮之。這種兩極的宇宙觀，建立在「陰陽合德」的萬物本位。老子說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《道德經》四十二章）。如此，萬物本性是陰陽協調，雖然在許多具體的人、事、物的關係中，因沒有如此理想的協調而引起紊亂。

如何使教會在陰陽協調中，保持下列諸方面的平衡性：「不變的與偶發的；保存自我身分的欲望（教會的及文化的）與煉淨的需要；合一與多元；權力集中與分層負責；合理的家長式統治與權利的均等；迫切需要時的大膽與明智」。非常有趣的是，房神父認為解放神學可以用兩極的說法來表達其反省的現況，如「從屬—解放，效率—屈從，精英—大眾，個人—結構，聖統一基層，神聖—凡俗，反省—實踐，理論—實現，烏托邦—

¹⁹ 房志榮，〈本位化〉，114頁。

現實等等」²⁰。這裏更重要的是，兩極的說法能幫助解放神學改善、糾正自己，因為在協調二者互相對立中，「要想贖世救人，不在於取消任何一端，而在於使之協調，以達至一個『祥和的、建設性的平衡』」²¹，這樣，人在一切萬物能發顯兩極和諧的現象。

人自身是「天主照自己的肖像所造成的」，「有男、有女」（創一 1-27），也是兩極和諧的一部分。最後，一切在末日將被天主帶領達到「新天新地」。「這樣，天、地、人三才，進入完滿狀態，而人是主要的中介」²²。如此，房神父說：「面對創造的兩極現象，所應持的正確態度是讚嘆、是尊敬、懾服於父的奧秘」²³。

在「衝突與修好」部分，房神父指出本位化是以降生奧蹟為典範。既然降生的後面是「苦難、死亡、復活及回歸天父」的逾越奧蹟，那麼，本位化的過程亦免不了有衝突、十字架，並希望能達到逾越之愛的合一。如此，我們才能接受對人們（包括一些教友在內）不容易了解的話，如：「你們不要以為我是帶和平到世上來的。我告訴你們，我並不是帶來和平，而是帶來分裂」（路十二 51；瑪十 34）。

教會內難免有些衝突，想辦法處理之，才能達到正確的觀念和實現建設中國地方教會。至於教會如何面對社會、文化，而走向合一，即正確的本位化。首先我們都明白：「基督信仰

²⁰ 房志榮，〈本位化〉，116 頁。

²¹ 房志榮，〈本位化〉，116 頁。

²² 房志榮，〈本位化〉，118 頁。

²³ 房志榮，〈本位化〉，117 頁。

不提供另一個意識型態，而以人權為基礎來從事批判。它的靈感來自基督的逾越奧蹟及末世論」²⁴。於是，基督徒要勇敢地、果斷地面對任何意識型態，而指出其「社會性罪惡」之結構的籠罩。必須明認罪惡，人或集體才容易悔改、修好，包括從文化的角度來看，如：

「儒家對中國文化的貢獻，即對中華民族的巨大影響，這是不容否認的；但它同時也是使中華民族老化、守舊、不愛動、不敢變、封閉、不會開放、不善交談等弊病的主因。²⁵」

向對方挑戰，並不是將之視為不可妥協的敵人，而是使他經過對自己的修好，成為「四海之內皆兄弟也」（《論語·顏淵十二》）。然而，在未達到圓滿的和諧之前，基督繼續受苦受辱，並為我們每個人、每個文化歷史中的人而死。基督宗教接觸其他文化時，曾經是一個挑戰：「被定十字架的基督，為猶太人是絆腳石，為外邦人是瘋狂，是愚蠢；但為蒙召的人卻是天主的能力和智慧」（格前一 2）。這能力和智慧向一切封閉、靜態守舊的觀念挑戰，使之開放並邁向更完美的和諧。

房神父在討論「創造與兩極」時，一方面認知萬物均建立在本性論的陰陽合德的生活奧蹟；另一方面，面臨種種實際上的不和諧，努力實現和諧的過程中，一面需要肯定和諧的基礎和目標，另一面每一階段達到的和諧只是相對的，故要求更開放的態度，更廣泛、更真實的和諧。因此房神父說：

「應該進展不已的臨時和諧，如果安於小成而停止不

²⁴ 房志榮，〈本位化〉，119 頁。

²⁵ 房志榮，〈建設〉，525 頁。

前，就會形成『獰狀對稱』的僵化狀況。中國歷史中曾經出現過僵化情況，其咎不在於和諧理念，而在於誤導的和諧方式。²⁶」

不只中國歷史有這樣的僵化情況，任何一個組織裏都會有如此的危險，包括教會在內。聖神是基督復活的活力，使一切更新，也是父與子的合一鎖鏈。如此，在達到和諧的過程中，當然需要人的努力和開放，但主要是聖神的化工。當我們重視聖神化育教會的地位，會從一個教會傳統的垂直圖形：天主—基督—宗徒—主教—司鐸—教友，走向另一個教會的圓形的概念：天主—基督—聖神—教會團體連同其各種神恩及職務（主教、司鐸、信徒）。前者教會的看法是「完備的團體」，而後者較重視「在聖神內的團體」²⁷。當然，在聖神內的教會顯得美麗和諧，因為它成為許多本位化地方教會的百花齊放的團體，亦成為世界的聖事。

透過房神父的文章，解放神學發揮本位化神學，並反省建設中國地方教會的正確觀念。如此，解放神學成了中國文化的一個脈絡神學。而房神父所提陰陽兩極的中國文化特色，是一切和諧的基礎，能使衝突邁向修好，而達致完美的和諧。這陰陽兩極是萬物的本性，所以也是人類的本性。描述解放神學的人類學，由陰陽兩極的說法來解釋，更能進一步了解和解釋東西文化對事情一體兩面的說法，亦即在脈絡中、也在宗教交談中，反省解放神學的定位。

²⁶ 房志榮，〈本位化〉，122 頁。

²⁷ 房志榮，〈本位化〉，123 頁。

參、邁向解放神學的中庸之道

解放神學從任何一個受捆綁的立場解放出來，包括基督論或教會論。爲了能夠認出神學的極端弊病，張春申神父首先提出神學裏的一些極端論點，而後說明、分析和解決這些極端的現況，如此，便能形成另一個解放神學的過程，即在福音光照之下做正確的神學。

關心信仰正確之道是神學家應有的心態和方法，張神父對基本理論和道理，也認出有些走向極端的傾向，如本體性或作用性的走向。在本體性的極端走向，神學家非常重視清晰明瞭的道理，因而常使用抽象化的論述，以及從歷史、文化、社會等實際生活中，抽出觀念與看法，使得生活與信仰中的動態成爲思考的靜態對象。如此，神學家的思考能極爲明晰地表達出來，但也因此會走向另一個消極的面向，即信仰被理性化、生活以邏輯推論而活。這是有名的理性主義的立場。

另一方面，牧靈神學傾向強調信仰的作用，以人活潑的生活爲主要的關注，以當代的需求爲信仰的重點，如布特曼以存在主義解釋聖經，此爲另一個極端的看法。在此，以經驗、歷史實踐，以及當代所重視的思想爲主，來建構其神學，人的需求成爲神學的主要核心，因而連聖經也應該經過別祕才能顯現出其意義。當然，此一立場會落入相對主義的危險中，面對這樣的二元論，神學的思考成爲解放神學的取向，當它能認出二元論、相對主義的危險時，便能走向正確的中庸之道。

應用上述兩極端的神學走向，而找出其中庸之道，張春申神父特別提出一個非常具時代性的神學議題，即政治神學。平常人一聽到政治，可能認爲宗教應該與政治沒有關係，但是當

發生重大事件時，信仰者不能不問與天主有何關係。如此，天主既是一個審判者，又是與聖經所肯定的天主，即亞巴郎、以撒格、雅各伯的天主，而不是思想家的天主。再者，天主既是全能者，又是在歷史中領導和許諾的天主，那麼，天主和生活政治有何關係呢？

張春申神父把政治神學區分為舊的與新的解放神學。舊的政治神學，簡言之，是任何人所發生的事情，都與神分不開關係，特別是對人不利的時候。該神學便直接探問人有什麼得罪神的地方，如此，人和社會以及族群都成為與神道息息相關的。這是希臘的思考，特別是羅馬的政治神學看法，難怪他們會把神和國家連在一起，成為國教。

針對這一個問題，奧斯定清楚地批判，並提出兩個國度的看法。然而，在教會史中，特別是在中古時代，人們好像忽略奧斯定所批判的政治神學。一直到新時代，特別是經過啟蒙運動之後，歐美國家推動聖與俗完全分開，將信仰私人化，如此，信仰成為與政治完全無關的事情。然而，在真正的信仰生活中，人不能遠離具體的生活，特別是重要的生活層面，如經濟、社會、文化等方面，這樣的關心個人和團體，甚至國家的事情，不能不接觸政治因素：

「為此，如果宣講著一個普遍性的正義、公平，不可避免地，在無形中就向當代政治結構挑戰。所以，歷史中的基督在他宣講時，無形中已涉及當時的政局。²⁸」

於是，信仰者因為面臨重要的人生要求，而成為先知性的宣講者，那麼他就是站在新政治神學的立場上。張春申認為古

²⁸ 張春申，《張春申神學論文選輯》，頁 19。

鐵熱的解放神學，能顯出南美的新政治神學。該神學是以耶穌基督所關懷的，不是政治性的默西亞，而是耶穌所宣講的天國，是在世界大同的意義下，關心正義，特別是壓迫者和窮人，使他們成爲天父的子女，和擁有充滿正義公道的生活。事實上，耶穌在他生命中，並非不關心政治，但當他宣講天國的來臨時，不少人連他自己的宗徒也誤會他所說的，就是政治面的默西亞，因此有一些熱誠者跟隨他，是希望推動反對羅馬帝國。另一方面，撒社塞黨人與羅馬人狼狽爲奸，也受到耶穌的批判與挑戰。其實，耶穌所關懷的天國，包含所有的人。對富有的人，耶穌很願意提醒他們注意公義的關懷；而他更常與窮人、邊緣人來往，致使那些認爲自己是正義的人因而反對他。

總之，在中國的地方教會，解放神學顯出對神學思考新面貌，即在福音整體光照下，認出可能走向極端的看法，而有些批判，並能以中國的深厚歷史的中庸之道，來作爲新神學的發展方向。

肆、邁向解放神學的宗教交談的可能性

具體而言，解放神學在本地教會中，能從哪個問題和範圍開始呢？解放神學既然是脈絡神學，應該知道本地神學大概的情形如何，才能找出更合理的範圍。這方面的了解，我們可以參考張春申神父又明晰、又豐富的一些文章²⁹。不過，這裏的

²⁹ 張春申，〈近卅年來中國神學的得失〉《神學論集》40（1979），231~244頁；張春申，〈中國教會的本位化神學：紀念神學院創立五十年〉《神學論集》42（1979），405~456頁；張春申，〈當代教會思潮與「神論」五十期內容〉《神學論集》50（1981），583~598頁。

目的不是研究本地的神學歷史，而只要提出大概的情形，因此我們引用谷寒松神父對張神父的神學思想，加以反省和扼要的描述，應是足夠的。

谷神父以四個階段的模式，來說明中國本位化神學發展過程及其方向。

1. 基督宗教在第一個階段，是以原來（西方）的語言、看法，進入中國生活的世界。本地民衆站在聆聽、接受的一邊。那時，基督徒感覺到自己一如家鄉的「陌生者」。然而，福音的新生活已經萌芽了，強而有力的愛的生活見證，吸引本地人民加入基督徒的團體。
2. 基督宗教在第二個階段明顯地與中國文化交流。這裏，神學研究對一些關鍵的觀念，作了一些比較，如「天」、「生命」、「罪」、「孝」……等。中國基督徒逐漸發現自己的生活方式，也慢慢接替地方團體的領導地位。然而，教會生活重要的表達，如禮儀、音樂、建築等，還使人覺得有本地和外來因素的混合。
3. 地方教會在第三個階段，是在本地文化活動裏生根。由觀念的比較，神學深入為脈絡神學。本地的問題和生活亦是他們自己的。基督徒在文化、宗教、科學……等範圍內，都有認同且表現其特色。總之，他們開始深深體驗到教會與中國文化「在家」裏的感覺。
4. 整個發展的過程，引到第四個階段：教會對自己的脈絡生活，以及對普世教會，都能顯出一個自治、自養、自傳的教會。這裏，神學在生活信仰團體中發酵，且能參與推動基督徒的大公合一，以及世界宗教交談的神學。基督徒「完全」感覺到「在家」，負起責任，推動社會邁向更高

的生活品質，達到更完滿、和諧的社會。

谷神父特別留意：這四個階段會彼此交叉，而沒有前後嚴格的時間秩序。無論我們現在已立在第四個階段，或還在準備階段，梵二所提倡的大公合一以及宗教交談，已使我們重視而努力推動。當然，本地脈絡的解放神學，還可以從不同的方面著手，如勞工問題、生活品質、基基團等，使當有的實踐成爲神學反省的對象。這樣的研究，對本地脈絡的解放神學之發展，是有意義的。

不過在此，我們僅能選擇一個特定的範圍，來回應前述房神父已指出的本位化解放神學的方向。基於谷神父提到宗教交談對發展本位化的重要性。因此，我們便來討論：解放神學對宗教交談能扮演什麼樣的角色？首先我們要描寫一個當代的溝通哲學，即哈伯瑪斯（J. Habermas）的溝通行動理論（theory of communicative action）作爲交談的方法。然後提出解放神學在宗教交談的功能。

建構越美神學的里程碑

潘庭卓¹的神學思路

引言

梵二大公會議給天主教會一份寶貴且清楚的指南，能引發種種的神學方向，即：「教會歷來執行其使命的作風是一面檢討時代訊號，一面在福音神光下替人類解釋真理」²。

我們的時代訊號是什麼呢？在快速變化而多元的世界中，我們不容易找到答案。也許這動盪不安的世界亦是一個訊號吧！不穩定的因果互動，引發一個人類所關心的現象，即移民。移民是社會、文化、政治、經濟等的問題，但也是其轉機。因為移民者的生活充滿挑戰和富有「新」的希望。他們活在「圈內」和「圈外」的張力，則會走向衝突或解放，是受壓迫在邊緣或成爲新生和調和的文化。就神學而言，他們和解放神學有不少相似之處，也許，他們也正是表達解放神學的一個新面貌

¹ Phan Dinh Cho / Peter Phan，著名的越裔美籍神學家。因越南名字 Phan Dinh Cho，直譯中文爲「潘庭卓」；他一般以 Peter Phan 之名發表英文文章，輔仁神學著作編譯會的《神學詞語彙編》則依此譯爲「潘彼得」。本文介紹他的神學思路，旨在指出個亞洲地方的神學反省經驗在美國「本位化」（inculturation）的範例。

² 《現代牧職憲章》，第4號。

吧！反正他們天天生活在脫離困境（free from）和明日更好的希望（free for）之間奮鬥。

囿於內容，我們選擇的對象是越南在美的移民，而其神學代表是潘庭卓。他曾經稱自己的神學為「龍」與「鷹」的神學，或者「越美神學」³。他所關注的範圍相當廣泛，如：教父學、基督論、教會論、解放神學、宗教學、宗教交談、本位化……等。因此要介紹他的思想不是易事。若我們將神學的路線區分為本質論的有效性（Geltung）和重視歷史性（Genetische）的話，則他較屬於後者的思考。當然這並不是說此兩者勢不兩立，非得呈現對立或彼此排除不可。

基本上，他以梵二大公會議為基礎和指南，來認同解放神學的風格並著手從事一種相當有特色的新神學：在美國亞裔中的越南移民神學。為此，他能拓展雙方「本位化」的作法，又能開展解放神學和宗教對話並重的見地。因此，他能讓越南虔

³ J. Likoudis 曾讚譽潘庭卓為：「說英文最精進的天主教神學家之一」。另有些人則推崇他的思想能打開以歐洲為主流的傳統門戶，致使神學愈趨多元化；且令在美國的弱小族群也不失其「本位化」。潘神父博學多才。1978年於羅馬的沙雷（Salesian）宗座大學獲得神學博士學位；1986年於倫敦大學又囊獲哲學博士；2001年榮獲芝加哥大學神學院頒贈榮譽博士。他是第一位亞洲人膺任美國天主教神學協會的主席（2001~2）。他曾任美國天主教大學（CUA）的神學教授；2002年至喬治城（Georgetown）耶穌會大學，擔任首任的 Ignatio Ellacuria 客座教授。他的著作豐碩，共撰寫了10本書、250餘篇文章，編輯了20餘本書。目前仍進行編纂的，在 Orbis Book 有20餘本、在 Paulist Press 尚有15本。相關資料可參考下列網站：<http://www.addall.com/author/2278216-1>；<http://www.mcauley.acu.edu.au/theology/Phan.htm>；<http://www.tcrnews2.com/LikoudisJ.html>。

誠的教會與美國前進的社會對談，使美國的神學展現更多元的面貌。

囿於篇幅，我們首先考察潘教授如何奠定其神學基礎；其次理解他的神學思想，尤其是他以解放神學來與窮人、文化和宗教的交談；最後對其神學予以簡評和反思。

壹、潘庭卓的神學基礎

潘神父的神學可謂建立在兩個傳統的基礎上。一是天主教堅實的教父傳統；一是越南教會的傳教傳統。這可從其兩大作品：*Grace and the Human Condition* (*Message of the Fathers of the Church*, vol. 15) 和 *Mission and Catechesis : Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth – Century Vietnam* 窺見一斑。

一、教父對人性和恩寵的見解

《恩寵和人性》(*Grace and the Human Condition*) 是潘氏的處女作，屬於《教父教導》(*Message of Fathers of the Church*) 一系列中的第十五冊。他研究的教父人學和救恩的關係，具體而言，不外從依肋內 (Irenaeus, 約 140~202) 到奧倫居 (Orange) 省區會議的主要思想。限於篇幅，在此僅著眼於他所論及的教父之一——濟利祿 (Cyril of Alexandria, 375~444) 一為例。

全書有兩個問題貫穿其間：何謂人觀？在其人觀的看法下，恩寵如何運作？在此試圖了解潘庭卓對濟利祿的闡述。首先濟利祿肯定：人是按天主的肖像受造的；接著他強調：與天主相似的不是外表，因為天主無形無象⁴。那麼，與天主相仿的

⁴ Peter C. Phan, *Grace and the Human Condition*, (*Message of the Fathers of the Church*, vol.15) (Wilmington Delaware: Michael

應該是「理性」(logikos)。爲此，人有限的理性能參與神聖的邏各斯(Logos)。而天主肖像的另一個重要因素是「自由」。因人有自由，故原祖亞當厄娃才能犯罪，這便是遺傳給人類的「原罪」，亦即濫用自由的傾向。但另一方面，也由於自由，人才能透過自我覺省，認知並下定決心邁向聖化的途徑，人方能參與天主子的救贖工程並與聖神的聖化合作。

人受造已是奇妙無比，可是在基督內重生更是神妙莫測，因爲他不僅回歸原貌，且能在聖神內生活、合作⁵：

「當我們透過自己的工作，實現一個善人的生活時，我們就是在基督內存在，因而使我們內最奇妙、最偉大的形象迸發光芒。」

恩寵對濟利祿而言，是受造生命生活出來的品質，是形態的表象(morphosis)。它使基督在我們內「形成」，使聖神在人內傾注德性，結出正義的果實，顯然在人靈中天主父本質的印記發出了光輝。

總之，濟利祿奠定了一個有關聖化和聖神在信徒生活中臨在的卓越道理。這是希臘神學關於「成聖」(deification, theopoesis)的偉大貢獻；可惜，後來因在神學史中與白拉奇主義(Pelagianism)的爭鬥陰影下，慘遭片面的曲解，甚至被忽略掉了。也許現在，尤其與當今世界交流之際，我們能認出濟利祿的人觀和恩寵的

Glazier, 1988), p.142.

⁵ *ibid.*, p.146: "Again and again he (Cyrill) proclaims that the Logos, by his incarnation, has repaired the ravages of sin, given back to humanity its divine image, and by sending his Spirit, restored reason, freedom, dominion, incorruptibility, holiness and adoptive sonship which Adam had lost" (p.151).

真正面目。

二、越南教會的本位化基石：德路

(Alexandre de Rhodes, 1593~1660)

潘庭卓神學的另一個立基點，是越南教會如何形成和創建的「教會之父」(founder)。他在《傳教和教理講授》(*Mission and Catechesis*)一書中，潛心學習德路的本位化和福傳工作。關於本書，宋泉盛點出：

「潘庭卓博士提供一種深入探究越南天主教史，及對基督福音和本位化和諧的神學研究。這是一部無價之寶。此外，該書也是一種新神學加入今日不同文化和宗教對話的重要先例。」

(一) 德路的背景及脈絡

德路所到之處，所接觸的人生和文化，豈是「陌生」這個形容詞所能一語道破的，因為這是他生平頭一遭。此外，宛如利瑪竇(Matteo Ricci, 1552~1610)在中國，或 Roberto de Nobili(1577~1656)在印度的情境，他也面臨禮儀之爭的風波⁶。

雖然德路並非第一位到越南披荆斬棘的傳教士，但潘庭卓仍視他為「越南教會的開山鼻祖」，有三個理由：

⁶ Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (New York: Orbis Books, 1998), pp.xx~xxiii: Chronology; chapter 3: The Missionary strategies of Alexandre de Rhodes: cultural, religious, liturgical, and Ecclesial Adoptions, pp.69~106, (afterward shorted as *Mission and Catechesis*); see also: Đỗ Quang chính SJ, *Đoing Ten trong xã hội Đại Việt 1615~1773*, T.P. Hồ chí Minh: BTDXP, 2000.

1. 越南的地形那麼狹長，當時又分裂為「內」、「外」政治敵對的體系，他依然南北兩地奔波傳教，且成果非凡。
2. 他和其越南的傳教員戮力採用羅馬拼音創造新的「國語」，賦予當地文化無與倫比的寶藏。而此國語亦逐漸取代中文和另一語言（中文字加上越音，the demotic script）。如此，天主教會遂成為保存當地文化的運動者。
3. 他成功地推動建立越南教會的聖統（hierarchy）。經過他在羅馬和法國的大力奔走，終究 1659 年，他所推薦的兩位傳教士 François Pallu 和 Pierre Lambert de la Motte，成為「內」和「外」兩新教區的首任主教⁷。

（二）越南脈絡中的傳教和神學反省

無論傳教或做神學反省，第一要件是語言，它是進入文化和人生的鑰匙。越南文化尚未與基督宗教相遇之前，早已非常清楚地有其不同層級的語言，即官方政治語言（但這只限於微乎其微的當官讀書分子才通曉）、古典漢文，和絕大多數的老百姓口傳的日常生活用語。德路決定選擇後者作為其傳教和做神學的要素。這確是可恣意發展的面向。

⁷ Peter C. Phan, "The Mission of God: Its Challenges and Demands in Today's World", *East Asian Pastoral Review* 39 (2002), pp.235~266, esp. p.241. "On September 11, 1652, de Rhodes left for Paris where he found three priests of the Société des Bons Amis who were judged worthy candidates for the episcopacy, among whom was François Pallu.....But his dream of having a hierarchy for Vietnam was fulfilled shortly before his death....." see also: Do Quang Chinh, S.J., *Hai Giam Muc Dan Tien tai VieFnam*, T.P. Hô Chí Minh: LHNB, 2005.

具體來說，他以 **Ông Trời** (Mr. Heaven) 來說明「位格天」，而逐漸發揮成 **Đức Chúa Trời Đất** (The Honorable Lord of Heaven and Earth)：他以 **Trời Đất** (Heaven and Earth) 指民間所用的宇宙象徵，又提升 **Ông** (Mister) 成為 **Chúa** (The Lord)，再加上 **Đức** (Honorable or Holy)。這不僅僅給「天主」(Lord) 這個字做了越文翻譯，而且也在越南文化脈絡中做了適當的詮釋⁸。潘庭卓對建構類似的基督宗教語言，提出幾點觀察：

1. 德路神父選擇老百姓日常生活中通用的語言，是正確的出發點，其發展並非字面上的 (trans-literation) 語言，同時也開創了新的神學反省。
2. 他非常清楚地認清，一旦有了宗教語言，可能會引發對基督宗教道理的曲解，故很仔細地篩選基本句型，並將它建樹起來成為新的觀念。
3. 他組成新說法時，以聖經的深蘊為優先。比如，他不像某些傳教員不敢先闡述天主聖三的道理，唯恐人們因不明白而走避。他卻以自然理性和孝愛的生活作出發，來表述並深入天主的奧秘。德路坦承給越南人講解「天主子受苦」是最大的難題，因而將它與禮儀整合在一起，成為熱心的敬拜 (devotion)。
4. 德路因看重生活為傳教和做神學的起點，故一方面不先浪

⁸ “One of the greatest contributions of de Rhodes to the Vietnamese theological vocabulary is his use of the expression Duc Chua Troi Dat to refer to God. The earliest missionaries transliterated the Deus into Vietnamese and used the expression Chua Deu (Lord Deus). The disadvantage of this transliteration is that it fails to convey the meaning of who God is.” (*Mission and Catechesis*, p.136).

費時間和精力在「古文」和「抽象」的觀念上；另一方面也不怕修繕、求真。他因貼近一般越南人民的生活，幫助他們更清楚地表達自己，以至於無意間深入了越南人的人觀和宇宙觀。的確，**Đức Chúa Trời Đất**（天地主的主）是最能肯定「天—人—地，合一的三材。」

有趣的是，德路直截了當地把八天神操作為他傳教的素材、教理講授和神學反省。就文學類型而言，他採取容易口傳的詩歌，比如：童謠、越南特有的「六一八」詩調……⁹；就內容而言，「神操」的編排相當平實、清楚，他便在神操的光照下建構、表達天主教的道理。總之，他想盡辦法將生活和道理結合，使熱心和崇拜成為教導的果實¹⁰。

的確，德路的「教理講授」（Catechismus）在哲學和神學反省上不能與利瑪竇的《天主實義》相提並論，但它吻合一般越南人的心境和程度，難怪在他第一次傳教時期（1627~1630）即高

⁹ “Unlike the Chinese, the Vietnamese do not possess philosophical texts comparable to the Confucian classics which would serve as the standard texts for general education. Rather, their philosophical wisdom and ethical teaching are embodied primarily in thousands of sayings and proverbs. Furthermore, the Vietnamese have a predilection for poetry and song” (*Mission and Catechesis*, p.139); see also: Vu Dinh Trac, *Vietnam trong Quy Dao the Gioi*, (California: VN Catholic Association, 1985), pp.51~60.

¹⁰ *Mission and Catechesis*, aaO., pp.144~154, 215~315, see also: Placide Tan Phat, “Méthodes de catéchèse et de conversion du Père Alexandre de Rhodes” (Diss., Institut Catholique de Paris, 1963). For a sustained comparison between the Spiritual Exercises and Catechismus, pp.109~147.

達 5,602 人受洗¹¹。

德路是一位全心奉獻的傳教士，所以他所有的活動皆歸於《神操》所肯定的步驟和目標。所不同的是，他已將默觀融入生活。因為他所寫的道理和神學反省都出自傳教生活的第一手資料，其看法均與脈絡中的文化有著密切的關係，故他的神學可謂是以「實踐」為優先選擇。

（三）德路的貢獻

德路是位全心投入的傳教士，但同時也是位關切如何表達越南文化者。因此引領天主教成為保存越南文化的一股力量，致使越南教會成為越南文化的一部分。以下是他對宗教的重要貢獻：

1. 對其他宗教的看法，他的態度基本上和當時的傳教士大同小異：邪教應予以棄絕。然而，他的方法卻有些差異：並非先將邪教斬草除根才可建立基督宗教，而是先有耐心，以同理心去理解他們的錯謬，方能勢如破竹地說服他們。這是了解其他宗教寬大為懷的一步，這也對自己所使用的宗教語言具有長足的幫助：當他了解其他宗教的語言，遂進一步地明白它與自己的越南宗教語言的相異處。
2. 因為器重人們生活的需求，德路也意識到在他到越南之前的宗教活動該視為「當地的宗教」，這是他優先考察的對象，而非「古文」中所記載的文件。這或許是由於他挪不出時間研究「佛教」、「道教」（「當地的宗教」），但也

¹¹ Peter C. Phan, "The Mission of God: Its Challenges and Demands in Today's World", *East Asian Pastoral Review* 39 (2002) 240 (= *The Mission of God*).

因此實踐了一種神學，即所謂的「正確實踐」(orthopraxis) 優先於「正確理論」(orthodoxy)。

但無可諱言，雖然德路是耶穌會士，曾在澳門教授神學達十年的工夫，也深知中國傳教士們的爭議，但他認為在越南，人們是崇拜(worshiped)祖先而非尊重而已，所以他極力反對崇拜祖先的看法。這也許是他對文化現象和內蘊一時無法明白的限度吧¹²！

貳、潘庭卓神學的建構

就歷史基礎而言，潘庭卓的神學是依梵二大公會議的指示方向發展的。而「大公」(ecumenical)和「牧靈」(pastoral)乃是梵二最清晰的特色。潘庭卓從梵二精神中引發出兩種備受矚目的新神學作風：解放神學和宗教交談神學。這兩種神學又融入了所謂的邁向「越美」的神學。

這新神學的作風經過 FABC 鍥而不捨的努力，成為亞洲做神學的驅動力。簡言之，它成為本位化三個面向的交談神學：與亞洲人，尤其是與窮人對話、與多元文化對話以及與其他宗教對話。受到這些亞洲的靈感，潘氏撰寫了一套三部的著作：《亞洲面目的基督宗教》(*Christianity with an Asian Face*)、《在咱們自己的語言中》(*In Our Own Tongues*)、《在宗教之間做宗教人》(*Being Religious Interreligiously*)。嚴格而論，這三部書好像是迥然不同的文章，它是針對不同的脈絡和對象而寫的，但若予以歸類，則可大致列為「解放神學」、「本位化神學」和「宗教交談神學」。

¹² *ibid.*, pp.241~254.

一、潘庭卓的解放神學觀

潘庭卓首先贊同所有新神學的作風，皆是發揚梵二所指導的方向：認清時代訊號，並在福音的光照下分辨其意義，使教會得以革新，作世界的「光」和「鹽」。因為正確實踐優先於正確理論，故不能用單數（singularly）而該以多數來看待解放神學；而且，每種解放神學並非是另種解放神學的複製品（clone）。這並不是說潘氏不認同解放神學是從拉美所從出的，然後融入需要解放的各個地區，尤其是非洲、亞洲等；而是說因著解放的主體和脈絡的各異，遂有迥異的解放神學。

以下透過一般對解放神學經常討論的題目、方法……等，來提出潘庭卓特有的解放神學觀，即主體－移民和亞洲的面貌。

（一）潘庭卓解放神學的主體：移民（immigrants）

無論是自願或被環境所逼迫而逃難的，均屬移民，且都有不同程度需要面對的兩種或多種文化接觸的問題和困難。他們皆帶著自己的文化進入另一種文化，力圖適應之，同時也帶給當地文化新的面貌：他們「在之間」生活（being betwixt-and-between），並體驗到兩種文化在自己身上融為一種「新文化」（inculturation）。

「吊詭的是：生活『在之間』，不是這一個或那一個，而是肯定兩者。移民不完全屬於自己的文化，也不屬於新的文化，卻屬於兩者的不滿全……，因此他們既是內圈（insiders）又是外圈（outsiders）。¹³」

¹³ Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (New York: Orbis Books, 2003), p.9, esp. footnote 18; see also: Jung Young Lee, *Marginality: The Key to*

職是之故，他們站在較為文化邊緣（margins）的狀況，但也有希望將兩種文化在其身上醞釀成更豐盈的新文化。他們活在一種包含兩個階段的解放過程：free from 和 free for。他們應從「之間」（in-between）走出來成就「當中」（among）的自在。

這種解放神學乃是「多元文化特質中的神學」，是從邊緣文化建構出來的神學¹⁴。然而，因以實踐為優先，故它暫居「邊緣」點。於是，他們有了另類的「知識論」和詮釋學來助其認出邊界的現況，因而走了出來。

潘氏在討論今日諸多人類學者時肯定：我們該尋找並選擇在多元文化中的靈感和價值。它都是在「關係」中彰顯出來的。為此，一方面，他們可理解每一種解放神學都該從自己的文化來關心他者並與之對談；但另一方面，他們也該意識到這樣的移民經驗，常不自覺地把持片面的態度向外挑戰，不免有走偏的可能性。因此，若以注重關係的知識論為主，不應忽略批判性，包括自我批判。無庸置疑，無論是面對哪方面，比如：人類、文化、經濟、歷史……等，尤其重要的是要有正確的解放詮釋。

潘庭卓提出下列三個過程：懷疑（suspicion）、回憶（retrieval）和重構（reconstruction）。

1. 詮釋的懷疑（suspicion）

理解移民無法從一個普遍性或從頭來過，它常是被壓服在

Multicultural Theology (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp.29-76.

¹⁴ Peter C. Phan & Young Lee (eds.), *Journeys at the Margins: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective* (Minn.: Liturgical Press, 1999), pp.8-10.

統治者的強權下，所以他們該從懷疑詮釋肇始，才能將不正義的強權控制予以曝光。同時，這詮釋也提醒移民不要天真地只看文化的外表或新文化的片斷，因而遺忘自己的「故事」和來源。這就是詮釋的回憶。

2. 詮釋的回憶 (retrieval)

這是認出底層歷史 (underside of history) 的意義。肯定自身窮苦受壓迫的歷史，即受迫害的少數民族，逃難的原因和過程……等，一方面不要忘懷自己的深根文化和非人道的既往；另一方面因而能對其他的移民懷有同理心的連結，而不流於彼此輕視甚至憎恨的情結。

3. 詮釋的重構 (reconstruction)

發掘當前文化的真面目，以及自己原生文化的價值之後，最後是如何將之融合，重建新的文化 (a tertium ground)。這過程應留心不要惡性循環，又成爲一種新控制他者的意識型態，且經由此不人道的深層經驗後，更能成爲人道的推動者¹⁵。

(二) 解放神學的亞洲面貌

亞洲的解放神學有兩個特色：第三世界窮人的連帶性及亞洲性。亞洲神學認同第三世界的神學，肯定任何一種解放的形式都是他們做神學的「場所」(locus theologiae)。爲此，他們也確定「以窮人爲優先抉擇」(option for the poor)。然而，如何辨識出真正的窮人，則該由特殊的亞洲性來說明之。在斯里蘭卡 (Sri Lanka) 的耶穌會士 A. Pieris 認爲，應分明經濟、社會的窮人以及宗教、靈修的貧窮。前者能阻擋天主的國，而後者卻屬

¹⁵ See: Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face*, pp.15~18.

於天主的國。換言之，經由耶穌的雙重洗禮，即「亞洲宗教的約旦河（Jordan）」和「亞洲貧窮的髑髏地（Calvary）」耶穌遂成爲「貧窮的修道士（poor monk）」。如此，解放神學者便自願度貧窮的生活，且與亞洲宗教人士共同爲了救恩攜手努力奮鬥¹⁶。

總之，這就是「在亞洲的教會」（Church in Asia）成爲「屬於亞洲的教會」（Church of Asia）。潘庭卓也討論 Tissa Balasuriya 的《地球神學》（*Planetary theology*）、韓國的民衆神學、宋泉盛的台灣解放神學……等。潘氏認爲，這些神學均是「對基督宗教活力的忠誠」（Dynamic Fidelity to the Christian Tradition）之嘗試¹⁷。

潘氏自己也建構一種越南的基督面貌，即「耶穌爲長子和祖先」（Jesus as the Eldest Son and Ancestor）。首先，他說明越南文化怎樣受到儒家的影響，因而對「長子」特別重視並對孝道的深意器重。其次，他研究耶穌爲長子在猶太文化和聖經中的意義。最後他結論：對越南人來說，耶穌是最卓越的祖先（The Ancestor par Excellence），當然他也承認沒有一種說法是十全十美的，尤其當這祖先基督論從當代女權運動觀之，更是如此¹⁸。

¹⁶ *ibid.*, pp.104~109, esp. p.105, footnote 20.

¹⁷ *ibid.*, pp.109~124; see: Jung Young Lee, *The Theology of Chang: A Christian Concept of God from an Eastern Perspective* (N. Y.: Orbis Books, 1979); see: David Kwang-Sun Suh, *The Korean Minjung in Christ* (Hong Kong: Christian Conference of Asia, 1991); see also: Tissa Balasuriya, "Christ and the World Religions: An Asian Perspective" in *Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, ed. by Marc H. Ellis & Otto Maduro (N. Y.: Orbis Books, 1989), pp.337~345; Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1984).

¹⁸ Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face*, pp.125~145.

二、本位化神學：邁向越美神學

為能建樹一種越南美國的神學，需思考天主教「融入文化」（本位化）的兩個步驟：越南文化的天主教本位化；然後天主教的越南移民在美國的另一種本位化，即多文化的融合。

（一）天主教在越南的本位化

本位化是信仰和文化的邂逅，這是既複雜又艱辛的過程，需要持以耐心。它可用不同的字眼來說明，如：翻譯（translation）、順應（accommodation）、適應（adaptation）、在地化（localization）、本色化（indigenization）、脈絡化、場合化（contextualization）、降生（incarnation）、文化適應、文化移入（acculturation）、本位化（inculturation）、不同文化間（interculturalization）……等。這些步驟的成敗攸關傳教的成果¹⁹。

限於篇幅，有關越南傳教史中的「禮儀之爭」只得割愛。我們將聚焦於目前越南教會本位化所彰顯的特色，即禮儀和靈修的表達。

1. 禮儀本位化和民間宗教

潘庭卓詳述天主教重要的兩份禮儀文件，即有關崇拜和文化的《奈洛比文告》（*Nairobi Statement*, 1996）和禮儀聖部所指示的《羅馬儀式中的禮儀本位化》（*Inculturation of the Liturgy within the Roman Rite*, 1994）。兩者咸奠基於梵二的《禮儀憲章》（*Constitution on the Sacred Liturgy*）。該憲章的主要結論是，在禮儀方面，本位

¹⁹ Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, (N. Y.: Orbis Books, 2003), p.4, esp. footnote 4; see: Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, (N. Y.: Orbis Books, 1988), pp.3~16.

化就等於對當地文化的「適應」(adaptation)。如果當地文化能豐富禮儀規範的話，遂可在試驗成功後，予以應允。然而，《奈洛比文告》特別告誡「當地的在權者應謹慎地確認它們，但不能用來替代禮儀慶祝或混合在一起」(第45號)。

此外，教宗若望保祿二世以及對文化關懷的宗座聖部在另一文件《走向對文化的牧靈進路》(*Toward a Pastoral Approach to Culture*)卻肯定：「當一種信仰尚未成為其文化時，它仍未被全盤接受，故未通曉其意義，也未能虔誠地生活出來」²⁰。不可諱言，民間文化是文化的重要部分，能觸動多數人心。故在宗教生活中，我們不容否認民間文化表達民衆深刻的心意，包括音樂、詩歌……等。

面對上述的兩種見解，潘庭卓認為禮儀中的本位化，事實上是一種「對話」。在傳教史中，這對話不乏佳例，比如：在中國有利瑪竇、在印度有 Roberto de Nobili、在越南有德路。這樣，在亞洲的教會才能真正成為屬於亞洲的教會²¹。

2. 本位化的靈修實例：聖母是患難者的母親²²

一種明顯的本位化靈修，是有各式各樣恭敬聖母的方式。在越南有些地方成千上萬信徒前往朝聖。潘庭卓特別舉出兩處：Lavang 和 Trà Kiêu。雖然 Lavang 在越南中部，Trà Kiêu 在越南南部，但聖母顯現均與迫害有關。1798~1800 年間，在慘不忍睹的迫害中，約 150 名教友逃往一處偏僻地區，聖母就在 Lavang 顯現，安慰他們。現在 Lavang 正式列為越南最富盛名的

²⁰ Peter C. Phan, *In Our Own Tongues*, p.77, fn. 60.

²¹ *ibid.*, p.81.

²² *ibid.*, pp.92~108.

朝聖地。1998年慶祝聖母顯現兩百週年之際，雖然共產黨政府嚴厲禁止，依然有上萬教友從南從北蜂擁而至，爲了參加河內樞機所主持的大典。爲此，越南的聖母顯然可謂是教難之母，所以越受苦難、受壓迫的教友越接近聖母，她的確是護慰者。Trà Kiêu 的聖母顯現（1885）亦爲這種靈修的範例。

對保護遭受苦難者的聖母和殉道聖人的恭敬和轉求，在所謂的「船民」身上更加凸顯：面對波濤洶湧、窮凶惡極的海盜……等，他們體驗到全然無能爲力，惟靠上主和聖母，以及特別照顧最貧窮人的主保，如 St. Martin Porres。

（二）超越國界的本位化

從前傳教士到一處陌生的外教地方傳教，並融入當地的文化；如今傳教並非單向，也能是雙向，甚至多元的文化、地理條件的實現，因爲不僅有福音化，亦有了新福音化（再福音化）。爲此，潘庭卓認爲新福傳該有新的意向，即以「神傳教」（*Missio Dei*）爲首要，一如 Robert J. Schreiter 所認可的²³。因此，新福傳的核心乃是悔改，信從天主的國，有如耶穌所行的。故傳教乃是參與並跟隨耶穌基督的解放使命²⁴。

於是，傳教的活動涵蓋三個彼此互動的範圍，即關懷信徒

²³ Robert J. Schreiter (ed.), *Mission in the Third Millennium* (N. Y.: Orbis Books, 2001), p.159.

²⁴ Peter C. Phan, *The Mission of God*, pp.123-128. "Conversion then can mean, in its Latin etymology, 'turning with' rather than simply *toward* something else. Christians and non-Christians can turn *together*, with one another, toward not a particular religious organization or Church but toward the Kingdom of God, and they can and must help each other in doing so" (p.128).

的牧靈工作、新福傳，以及特別針對非基督徒的傳教工作。為此，新而廣義的傳教也帶給「本位化」新的含意。

如何在多元並多面向的生活中「做神學」？這種「做神學」同時也是福音本位化的過程，且在多文化中建立接近天國的文化。但這並非相對主義，因為按 FABC 的說法，「相對主義主張有多樣真理，因為主體任意認定有關事實的不同意見。如此的相對論只會破壞多元的豐富意義」²⁵。

亞洲生活的事實是多面向的、多元的，故也可從歷史的深層來聆聽其沉默的聲音，正如潘氏引用宋泉盛的話：「提供作亞洲神學的質，原是無限的。有限的是我們做神學的想像力。從亞洲心的深處可聽到的聲音，是猛烈的，反而是我們做神學的想像力卻是微弱的」²⁶。

如同韓國的「民衆神學」或印度的「賤民神學」……等，優先關懷難民、移民、無家可歸者、原住民、受剝削的工人，尤其是童工的人權，這些皆是解放神學所關心的對象。他們的聲音正如梅茲（John B. Metz, 1928~）所言：是「危險的記憶」，但卻具有先知性的要求。當然，除這些經濟、社會、政治現況外，亞洲的文化尚蘊含著古老的文化和根源，如：宗教經典、修道傳統等皆可提供美國另類的反省。

美國的天主教成員直線上升，因為有不少的亞洲人和說西班牙語的人移民。在天主教裏，亞洲人的確是最突出的一個團體。在宗教方面，越南難民和移民代表著整個傳統，他們包括民間宗教、道教、佛教、儒教和基督宗教。其實，在越南，天

²⁵ Peter C. Phan, *In Our Own Tongues*, p.184, fn.33.

²⁶ *ibid.*, p.187.

主教只占 8%；但在美國，越裔天主教徒卻占全越裔的 30%，而且是相當優秀和成功的一群。目前在美國的越南人約有 329,000 位天主教徒，其中計有 500 位神父²⁷。

按潘氏的分析，雖然他們那麼多元且有不同程度的美國化，但卻有十個共同點屬於越南性，其中最重要的是，他們的信仰因遭受苦難的磨練，益發堅強。而他們的越南文化意識，因客居他鄉有了更多的要求，和同心協力的鞏固，尤其注重節慶，團體性的活動（常側重住在臨近地區的）。總之，他們如同其他的亞洲移民皆生活在「兩種文化當中」。雖然在美國，他們是「越南人」；對越南人來說，他們是「越僑」；然而，他們所體驗的卻是「同時邁向兩者」。他們的「本位化」，就是在文化中認同一個更包容的文化（intercultural）。

潘庭卓認為這過程具有三步驟：翻譯、適應和融入文化。而其做神學亦有三個重要的步驟：一是，對亞洲和西方兩種文化的了解和接觸；二是，個人在亞洲、美國的生活體驗，通常這經驗都是新舊錯綜²⁸；三是，建立一種政治神學，使他們能享有如同其他美國公民一樣的身分。潘庭卓發揮上述三步驟的部分內容，包括越南哲學、文學以及神學的方法論。他稱之為「龍」和「鷹」的神學²⁹。

²⁷ Peter C. Phan, *The Mission of God*, pp.267~286.

²⁸ 同時有著以下四個個向度：分別（separation）、曖昧不明（ambiguity）、多元性（diversity）、對陌生人的愛（love of the stranger）。

²⁹ Peter C. Phan, *The Mission of God*, p.286.

(三) 宗教交談

潘庭卓的宗教交談立足於邁向後現代的交談氣氛和環境。在此，首先說明後現代的特色；其次，基督宗教的基礎和必備條件；最後，討論潘氏宗教性中的宗教交談。

1. 邁向後現代的交談特色

現代主義，是以啓蒙運動和其觀點來批判前現代的看法和作風，且在同一理性上建構個人的獨立思考，並極力發展技術文明，達到了高度的科學和技術。但它也因此對人產生形形色色合理化的控制，使人生有如桎梏在「鐵籠」裏，故引發人們的反撲並揚棄之。

後現代之所以受到重視，乃因它拒絕受到一種普遍的、超級的文化、非時間性的「真理」來壓迫事實，遂大肆提醒人性的危機、大自然的破壞和假「自由」之名來合理化壓迫弱小、沉默大眾的事實。於是，潘氏提出三條通往智慧的道路作為後現代的「愛智」(philosophia)，即大智若愚(holy fool)的智慧³⁰。

- a. 神話乃是建立團體智慧、擁有想像空間的道路。
- b. 邏各斯(Logos)是經典文本(printed texts)而達到智慧之路。
- c. Morosophia 是大智若愚之道。當然愚昧不是笨蛋，而是瑪十一 25 的精神：單純的小孩子；或格前三 18 所言。潘氏引用歷史中的「智者」來說明他所肯定的 foolishness，如蘇格拉底，即是大智若愚的典範；保祿為了耶穌基督成了愚妄的(格前四 10)；尼古拉斯(Nicholas of Cusa, 1401~1464)的智者的無知(docta ignorantia)……無知化為智慧之道，因為

³⁰ Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, (N.Y.: Orbis Books, 2004), pp.3~22.

其屬於超越的，能和諧對立，甚至理性的矛盾（coincidentia oppositorum，正反的相合）；套句聖經的話來說：天主的愚昧總比人的智慧有智慧。

2. 基督宗教的交談基礎

首先該確信三位一體是基督宗教所接受的啓示，是天主內在的相通在歷史中通傳給人，成爲救恩的歷史。這也涵蓋反對三神論（tritheism）、附屬論（subordinationism）和形態論（modalism）。另一方面，也該強調「救恩」三位一體和「內在」三位一體是認同且互動的。在認可這些傳統的前提下，潘庭卓提出其討論三位一體結構順序不同的出發點：我們該從今日對聖神的體驗啓程；而後提到該神靈是耶穌基督的聖神；最後說明耶穌如何啓示天主父的奧秘。

潘氏認爲這樣的過程有多方好處，主要的是今天不只是基督徒在日常生活中能夠體悟道，連虔誠的非基督徒亦能有奧秘的聖三經驗。這道路是「從聖神出發，藉著基督，而歸於聖父（from the Spirit, through the Son, to the Father）」。而對「位格」的理解，應是在聖三愛的合一內的關聯性（relationality）和互動性（mutuality）。於是，當潘氏強調恩寵和合一是人的聖化時，他也清楚分明人類被聖化，以及聖神是聖化者³¹。

再者，是一個宗教神學的棘手難題：耶穌基督的唯一性（uniqueness）和普遍性（universality）。首先，潘氏肯定今日特別需要建構一種天主教的共識，因而對宗教教育提出某些討論和挑戰：主要不是「直接」、表面上的理由和結構，而是「間接」

³¹ *ibid.*, pp.37~40; see: Catherine LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991), esp. pp.243~305.

的、「深度」的，即成熟的信仰生活和認知。他提出五個間接、深度的優點：信仰的主體性、養成成熟的習慣、與聖統訓導採取間接的挑戰，若需要的話，分開某些特殊的道理和深度生活的結構，並以聖事、默觀、相通和類比的想像與聖統認同。其次，潘氏肯定，在宗教信仰的核心，基督徒只以耶穌基督為「唯一」，然而這信仰的絕對獨尊不能以理性予以論證，且在歷史的層面上也無法論定。他臚列一些支持他看法的學者，如史密斯（W. C. Smith）、潘尼卡（Raymond Panikkar, 1918~）、皮爾里斯（Aloysius Pieris, 1934~）.....等。另一方面，他也反對以現象學「放入括弧」的方法，來相對化人類宗教最深的信仰肯定³²。

他認為宗教交談有四種模式，即生活的、行動的、宗教經驗和神學交流的對話。前三者在信仰的肯定上問題不大，唯獨神學交流的對話需要彼此更多的了解、耐心的聆聽、以及類比的想像。

3. 宗教之間的交談

為尋找宗教之間可能的共同基礎，潘庭卓提及下列四種現象典範：

- a. 所有的宗教都一樣，因為他們共同的來源皆是與神明的經驗，雖然採用不同的語言、文化模式，但基本上都表達同樣的一件事。潘氏認為這立場就是 L. Swindler 所指的「大公性的世界語言」（ecumenical esperanto）。但這只是個烏托邦而已，無法落實。
- b. 每一種宗教都擁有全然獨一無二的神明經驗，也以獨特的語言和觀念來表述。因而，宗教正如維根斯坦（Ludwig J. J.

³² Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously*, pp.86~92.

Wittgenstein, 1889~1951) 的「語言遊戲」所言：他們是無可共量的 (incommensurable)。但如果他們無法與其他宗教來往，那麼宗教和其語言無異成爲「私人的」 (private)。

- c. 所有宗教都是神聖超越經驗的範疇性表達，而超越就是範疇表達的可能條件。這便是拉內的主要觀點。拉內又將人的宗教經驗分成兩個層面 (order)：第一層語言，是在自己的宗教團體生活中表達出來的，它是最深刻的信仰；而第二層語言是針對第一層語言，予以了解、分析、解釋、系統化、證明等，這正是安瑟莫 (Anselm of Laon, 約 1050~1117) 所謂的：「信仰求取理解」 (fides quaerens intellectum)。
- d. 宗教包含建構複雜社會的不同成分，比如：倫理、規律、禮儀、道理……等，它締造人的思考和行爲，而此唯獨在使用並在功能的脈絡中才能適當地理解。語言的表達該靠其「文法」方能正確地了解，譬如：基督宗教稱「神聖」爲「全能的天父」、「天地萬物的創造者」或「父、子、聖神」等，都是以「文法」來規範基督宗教的道理³³。

潘庭卓選取第三和第四種典範組合形成他個人的立場：將神秘的本質落實在社會、文化、政治……上，使人從第二層語言程度還原到第一層語言和其根源，即完全他者的絕對神聖。這過程也是宗教交談的實現。可見宗教都邁向絕對奧秘的真理，故該開放自己。然而，要認識並接近亞洲地區的宗教性，最佳的途徑乃是能指出神靈臨在於何處？而 FABC 確認是在亞洲的「窮人」身上。祂以辯證方式來建構普遍的調和，因此成

³³ *ibid.*, pp.102~114.

為擁抱一切的天主³⁴。

既然神是絕對奧秘，擁抱所有的信仰者，而同時潘氏也認同許多神學家的立場，主張這些宗教可說都是救恩的道路，而宗教的多元是天主預先計畫的一部分，那麼，我們面臨的問題是：是否能有屬於多種宗教的信徒（multiple religious belonging）？這個問題在亞洲是個相當顯著的現象³⁵。

討論歐洲學者對該問題的見解之後，潘氏肯定：新興宗教的混合主義（syncretism）不能作為基督宗教信仰談論的主題。然而，確切投入一種宗教信仰並不同於「排外主義」。按 Catherine Cornille 有兩種互動的看法：（1）越包含宗教真理和有效性，越有多種可能屬於多種宗教；（2）屬於多種宗教亦可容忍，即當一種宗教接受其他宗教的襄助而有所助益之際³⁶。於是，潘氏發揮以聖神為出發點，來談論建構的（constitutive）和關係的（relational）基督觀，因而提出「屬於多宗教的活躍性（dynamics）」。

他舉牟敦（Thomas Merton, 1915~1968）為例，這位神秘家怎樣在「離開基督宗教」之間和之後「再發現」基督宗教³⁷。

³⁴ *ibid.*, pp.120~127; see: Gaudencio Rosales & C. G. Arévalo (eds.), *For All People of Asia : Federation of Asian Bishop' Conferences*, vol. I: *Documents from 1970 to 1991* (N.Y.: Orbis Books, 1992); Franz-Josef Eilers (ed.), *For All People of Asia*, vol. II: *Documents from 1992 to 1996* (Manila: Claretian, 1997); idem ed., *For All the People of Asia*, vol. III: *Documents from 1997 to 2002* (Manila: Claretian, 2002).

³⁵ Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously*, pp.60~81.

³⁶ see: Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions?: Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (N.Y.: Orbis Books, 2002).

³⁷ Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (N. Y.: Paulist Press,

參、對潘庭卓神學的反省

回顧潘庭卓的越美本位化神學，我們試圖列舉其理論的若干重點，並野人獻曝地指出其發展和補充的方向：

一、新福傳的必要

潘氏所提的新福傳，是以「天主的國」為福傳的重點和目標，以及基督徒在「後現代」的見證，亦即「大智若愚」。針對如此高度要求的宗教信仰，基督信仰應有別於以往的傳統。例如：梵二以前，教會非常小心翼翼地保護信徒，凡與教會思想相左的，一概不讓平信徒接觸，列為禁書之列。然而，因梵二敞開大門，冀求教會成為「世界的光」（《教會憲章》），結果有不少的教友，包括修道人，因未能因應而悵然若失。職是之故，若教會願意開放且展現更強而有力的見證，信徒勢必兼具深度的信仰和紮實的靈修。

其實，拉內早已先知性地預告如此改變的需要：「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」³⁸。這種肯定更是後現代的要求，因為信徒天天生活在「世俗」和「對宗教冷漠」的環境中。這種要求為那些越少生活在世俗條件中的人，越是一大挑戰。事實上，越南有如東歐，開放之前，因周遭環境要求具體的見證，較容易犧牲、作證；而今越開放越需要加倍的努力方能臻至。如此的「奧秘教導」（mystagogy）乃是神學家的新課題。

1978), "I 'left' as a Christian, 'found myself' a Hindu, and I 'return' as a Buddhist, without having ceased to be a Christian." (p.2).

³⁸ Karl Rahner, *Schriften der Theologie*, vol.7, p.22.

二、對美國神學的挑戰

美國的環境，因著社會、經濟率先的發展，以及多元文化、種族日益不明顯……等，已日趨複雜。而宗教也因此呈顯豐富、多元的面貌，但無疑地，它也需面對巨大的挑戰。於是，基督宗教的教會也儼然有了「小地球村」的代表性。這便是現代世界最具特色的多元本位化和文化「當中」的發展。

就上述的特點，潘庭卓和其亞洲的神學伙伴們尋獲了他們做神學的特有「場所」。他們不僅與既往著名的「黑人神學」共存，而且更充分地具有亞洲古老文化的代表性。此外，他們也面臨目前最富張力的世界問題：全球化和地方化的問題。在這方面，他們能在最有權力的國度作最顯著的解放神學，並在最多元文化的環境中作本位化和文化交流的神學工作。

三、對越南神學的挑戰

在美國的越僑要保持或發揮越南文化談何容易，除非經常與活絡的越南文化連繫；但無庸置疑，同時越僑也帶給「古老」的越南文化嶄新的面目和刺激。越南人有其在共產制度下無法自由發展其文化的一面；而正因如此，不僅在美國，也在遍及世界各地的越僑身上，洋溢著一股發揚與另一種文化共融的力量。

對潘神父而言，越南的教會以及她熱誠的信仰，是激發他做神學的基礎；但在自我評論中，他也坦承不無改善之處。而這些出自頂尖思想家的觀點，對越南的教會確實是非常寶貴。此外，潘庭卓和其他非越南思想家的研究，成為越南神學的寶庫和對話的同伙。問題是，如何才能呈現出最佳和適切的溝通呢？

四、溝通和對話的神學

既然潘庭卓非常看重「對話」，且將 FABC 指南（對亞洲人，尤其與窮人對話、對文化以及宗教的對話）發揮成三部一系列的作品，那麼，試問對話的方法是什麼？它需要何種條件和步驟？對話和批判，包括自我批判是如何形成的？也許哈伯瑪斯（Jürgen Habermas, 1929~）的溝通理論能提供一種合適的方法，尤其可將對話和解放連成一氣。

五、解放神學的主體：「移民」

潘庭卓所定的神學主體相當獨特，即移民；但他也知悉越南的移民更是特殊，因為大多屬於難民或更清楚地說是「船民」。他們的歷史與《出谷紀》所記載出離埃及的以民有雷同之處。他們的故事值得收錄在被解放的記錄中，也能作為解放神學的最佳反省；它亦可則效宋泉盛以述說中國、台灣的「故事」作為其解放神學。可惜，很少船民願意記錄其悲傷、不人道的經驗，作為解放神學的基本材料。

其實，近來越南還有新的解放神學的「主體」，即：越南人在東亞某些國家的外勞和越南新娘。他們的苦楚和受壓迫有誰知曉？他們亦是新解放神學所應關懷的。

結語

潘庭卓的越美本位化和文化交流，蛻變為一個新的共融體，是「做神學」，尤其可視為解放神學在梵二精神光照下的佳例。他的神學能作為亞洲教會在「他地」活出具體見證的反省，但也應從「他者」的觀點來挑戰、建設、改善之。總之，在這文化交流之間，嘗試建構新的解放神學能是一種自我批判

的橋樑，使教會既得以全球化，又紮根於個別的文化中。

該神學因時代變化的快速和多元化而產生，是後現代的一個訊號，其立論之中肯乃依賴文化的深根，因此，需要紮根在某一個（或多個）穩定的傳統。總之，福音神光和人文的真理是神學反省的判準和建構性。

解放神學與後現代主義的趨勢

導 言

自梵二以降，教會總以把辨識出來的時代訊號，置於信仰光照之下加以解讀。這也是當今教會認識世界的指標之一。這樣的指南，教會極為重視，尤其是面對當今混亂又瞬息萬變的世界。教會在執行此任務時，亦發現人類因努力而創造的成果。這也是辨認時代的某些主要現象之一。

無庸置疑，解放神學已成為「做神學」的新觀點，特別是在歐洲之外的第三世界；同時，顯然的，所謂後現代主義的書籍及作品，數十年來與日俱增，甚至已滲透人類思想的各個層面，儼然成為世界未來的主要思潮。這是否也是時代的訊號？此一問題是否需要進一步剖析，端視它對世界的影響。

當我們深入了解解放神學的發展，和後現代主義的發揚，將會相信真理必能彰顯，並解放我們。

到底解放神學和後現代主義與真理有何關係？它們之間又有何連貫？之所以將解放神學和後現代主義連貫，不僅是要發現兩者的異同，更重要的是發掘其間的關係，好能引領我們邁向未來，並扭轉人類第三個千年的面貌¹。

¹ Gustavo Gutierrez. *A Theology of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1973); Giancarlo Collet (hg.), *Der Christus der Armen* (Freiburg:

壹、解放神學的主要基礎

解放神學是一種「新作風的神學」。「神學」這字彙，是有關神的論述。因此，解放神學也是有關神、並闡明神與人在生活、信仰上的關係。爲此，解放神學是在聖言的光照下，省思天主存在於每個具體的生活中，並如何認出天主解放人類，以及怎樣效法基督來參與天主的救恩工程。

一、新作風的神學

傳統神學乃關切神或天主是誰，乃至於天主的事在人世間又爲何。這類問題，首要是正確地予以了解，然後才能採取正確了解的方式，在生活中呈現。然而，天主的事是這般寬廣高深，且在每個歷史階段又有層出不窮的發展。所以，神學是無法盡述的，更何況討論此論說對我們有否意義。職是之故，「做神學」乃是全心了解神學，而「實踐」這部分，則讓渡於個人。

Herder, 1988); Ignatio Ellacuria & Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1993).

- General literature about Postmodernism: Charles Jencks (ed.), *The Post-Modern Reader* (London/ N.Y.: St. Martins Press, 1992); Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984); Ihab Hassan, *The Postmodern Turn* (Ohio: Univ. Press, 1987).
- General literature about Liberation Theology and Postmodernism: Georg Baum, *Postmodern Discourse and Social Responsibility: Essays in Critical Theology* (Kansas: Sheed & Ward, 1994); Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) pp.51~59; David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", in *Theology Today* 51 (1994/1), pp.104~114.

總之，傳統神學主要是著重在正確的理論，並確切的了解。

解放神學則恰恰相反，始自「實踐」。人如何生活？他的生活在聖經光照下，是正確的嗎？如何評估、並將它轉化為論述²？可見，解放神學和傳統神學的重點和發展是「背道而馳」的。其首要關心的是正確的實踐，如此，正確的理論方應運而生。

二、對象和方法

每種神學都有其關心的對象和範圍。因解放神學的範圍是實踐，遂捫心自問：在這實踐的範疇中，誰該是最優先的對象呢？一思及此，並回首信仰的根源，不正是耶穌基督嗎？那麼誰是耶穌基督所最關心的？豈不是那些窮人、受壓迫者、最小的弟兄、社會的邊緣人嗎？這些對象，解放神學務必去體認他們的存在，了解他們的生活。

何以他們的對象是窮人或受壓迫者呢？對這問題的解析，亦即現況的了解，有賴於對現存社會組織的分析。換言之，解放神學需要用現代方法，如：社會分析、社會學的全面認識，和人文科學的諸向度，來支持、實行它。其實，這麼複雜多元

² 見：L. Boff, "The Originality of the Theology of Liberation", in Marc H. Ellis & Otto Maduro (ed.), *The Future of Liberation Theology* (N.Y.: Orbis Books, 1989). L. Boff resumes the new elements which G. Gutierrez introduced into Liberation Theology as following: "To examine critically, in the light of faith and revelation, historical action, to understand theology as one moment in a much larger process of the transformation of the world and its relationships" (p.38); 也見：Kwok Pui Lan, "Discovering the Bible in the Non-Biblical World", in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1993), pp.17~30.

的方法，別無目的，主要是讓我們真正的認清現況。

解放神學可歸納為三個基本步驟：1.仔細觀察。2.徹底反省。3.投入實踐。在這過程當中，雖然那些知識分子扮演著舉足輕重的角色，但他們也僅能見到真實的分析、正確的反省，以及協助窮人實施。當知識分子成為窮人的同夥時，對知識分子而言，這並非輕而易舉的歷程，甚或是一個自我犧牲的過程。自我犧牲是指他們該捐棄成見，甚至與窮人站在同一陣線上時，遭受迫害、致命。這就是理性發現新穎的一面³。

三、脈絡中的神學

傳統神學尋找主體肯定永恆不變的真理。然而，對解放神學來說，這樣的真理是一次而永遠給予的，即聖經的啓示。可是，這聖經的啓示，同時也是在生活中賜予的，在於耶穌基督實踐的一面。所以當我們追求真理時，絕不可將真理與生活截然分開。換言之，就連聖經的啓示，也有它脈絡的一面。因而要明白聖經，不可忽視文化、社會、歷史脈絡的一面，不然將喪失其生活的真實性，亦即有如海市蜃樓。因此，認識「真理」，是在每一個具體的環境中辨識出來的。這是了解聖經很重要的一面，亦是做神學所不可或缺的⁴。

³ G. Gutierrez, "Option for the Poor" (pp.22~37); Clodovis Boff, "Methodology of the Theology of Liberation" (pp.1~21). Both articles are found in: J. Sobrino & J. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1996). Here C. Boff puts his view in 5 thesis and elaborates Liberation Theological Methodology in different moments of "Seeing, Judging and Acting" (p.11 f).

⁴ J. L. Segundo, *Signs of the Times : Theological Reflections* (N. Y. : Orbis Books, 1993); see also : R. S. Goizueta, *Liberation, Method and*

事實上，每種神學，當它落實在生活中反省，便不容脫離弱勢的問題與希望。因此，當解放神學關懷受壓迫者，它就是一種脈絡的神學。

貳、解放神學的發展

一、拉丁美洲的發展

因解放神學是一種從應付實踐的挑戰所衍生的神學，所以它包含實踐的各個層面的主體，也是教會本身。教會指廣泛的教會，亦指落實信仰的不同基層團體。解放神學正好處於從上而下，及從下而上所發揮的一種神學，這兩股力量彼此補足。如此，教會官方的會議，乃是從信仰來表達現況，包括神學的說明及反省未來的發展動向，因此能恰如其分地反應每個階段的事實，並指出它們的聯貫性。這便是我們為何將焦點置於主教團會議的理由。

拉丁美洲解放神學的發展，可以三次拉丁美洲主教團會議，及最近整個美洲的主教團會議概述之。

Dialogue (Atlanta: Scholars Press, 1988). The contextualisation of Liberation Theology for the Latin America is described as a movement “from a closed to an open dialectics”, that means to find a liberative retrieval of the western intellectual tradition; see also: Carlo Mesters, “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation*, aa O., C. Mesters believes that a successful use of the Bible in Christian Community depends on the right combination of the Bible (text) - Reality (pre-text) - and Community (context) (p.6).

1. 美得琳 (Medellin, 1968) 拉丁美洲主教團會議⁵

美得琳會議成爲解放神學官方出身的祿姆，因爲肯定了解放神學的特性和發展方向。它強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識現況、分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實—絕大多數的人民生活在一個不正義的社會結構。自此萌生一種新神學的說法：**有罪惡性的社會結構**。

教會該如何面對這些事實？當然應效法耶穌基督，關心那些窮人和受壓迫者，甚至認同他們。正如美得琳會議肯定的：**我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題**。故教會該成爲窮人的教會，與窮人、受壓迫者站在同一陣線上，攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。美得琳會議肯定、提倡的方向，使解放神學十年內實現其初步理想。但這初步的實踐，也引發不少爭議和誤解。一方面因它是新的神學看法，需要時間來釐清自己；另一方面此想法被人與馬克思主義聯想在一起，事實也確有學者走馬克思主義路線而迷失了。這是解放神學需淨化的。

2. 布伯拉 (Puebla, 1979) 拉丁美洲主教團會議⁶

布伯拉會議繼續肯定解放神學，並注入新的發展。這會議

⁵ Medellin: The Second General Conference of Latin American Bishops, with the theme: "The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council" (from August 26 to September 6, 1968).

⁶ Puebla: The Third General Conference of the Latin American Bishops, with the theme: "Evangelization in Latin America's Presence and Future" (from January 27 to February 13, 1979). see: A. T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (N. Y. : Orbis Books, 1990), pp. 225~259.

確定美得琳會議的主要想法：認清不公義的現況，並肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會。然而，教會與窮人同在，共謀生存，但應如何發揮福音的精神呢？布伯拉會議強調的方式是：**相通和參與**；它也特別強調**以窮人爲優先**的方式來關懷窮人。此外，它亦著重一種改革的策略，重點不僅停留在暫時的革命奮鬥，而更深入普及教育，尤其兒童教育。因爲革命奮鬥只是一時的努力過程，而教育卻需要更深、更認同一個長久的方向。那麼，由誰來擔任此責任？主要是從下而上的「基信團」。如此，拉丁美洲的教會，遂與人民真正的認同了。

3. 聖多明哥 (Santo Domingo, 1992) 拉丁美洲主教團會議⁷

歷經了十多年以後，方產生另一個對解放神學有承先啓後的拉丁美洲主教團會議。聖多明哥會議賦予解放神學一種新的解放意義，即除了對政治、經濟的關心外，如今也應關懷種族的分裂和不公道的待遇。也許此會議所肯定文化和種族的解放神學的重要性，是受到其它第三世界解放神學的看法，比如：非洲、亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學能擴及更多層面的解放，更多種族的團體，有如：印地安人、黑人...等。解放神學遂邁入文化、人類的層面。

其它解放神學所面臨的本位化的問題，現今在南美洲也成爲矚目的關注點。難能可貴的是，在方法上亦作了某種程度的開放，即以對話的方式。這過程突顯出解放神學對自己解放，亦是一個重要的發展。

⁷ Santo Domingo: The Fourth General Conference of Latin American Bishops, Oct. 1992. see: A. T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond* (N.Y.: Orbis Books, 1993).

4. 全美洲主教團會議 (Synod of America, 1997)⁸

1997年又有全美洲主教團會議，雖然它不是專為解放神學而舉辦的，但它是解放神學暢所欲言與合作的新舞台，亦是直接或間接被肯定和被挑戰的機會。這會議也提供解放神學某些新方向。解放神學不僅關心自己，關懷自己社群中的窮人，也能關注他人，包括有錢、有權的人。這便是南北對話，亦包含貧窮和富有的對話。這樣的對話，需要更多的了解和關懷，方能解放、包容他人。如此的解放神學，不但是解放神學自己，也希望能幫助他人解放。這乃是解放神學在美洲的一個新里程，「迷你」的、全新、全球化的方式。

從上述可窺見解放神學循序漸進地歷經不同的階段。但可辨識在未來亦有多采多姿的靈修予以支撐。譬如：美得琳會議階段，解放神學面對的是全然新的，非常不確定的任務—和窮人在一起，卻懵然不知會引領他們往何處去。在此階段，解放神學需要**完全信賴天主的靈修**，將自己托付在天主的手裏。這

⁸ Thomas J. Reese, "The Synod Points Our Needs", in *America* 178 (1998/ Jan. 3) 3~5; see also: Gary McEoin, "American Synod: Roman Agenda", in *Ladoc* 28 (1997/2) 1~5; Victor Codina, "Contribution to the Synod of the Americas", in *Ladoc* 28 (1998/3) 1~6; see also: Pope John Paul II in his opening talk emphasized: "It is important not to separate the Christian history of North America from that of Central America and South America", in *Tablet* 251 (1997/Nov.22) 1512. There were excellent overviews and summaries of the American Synod in 5 issues of *Tablet* from 22 to 27 November, 1997; The Synod issued the final publication: "Message to America", in *Origins* 27 (1998/Jan 1) 461~66; see also: Michael A. Fahey, "Reflections on the Synod of America", in *Theological Studies* 59 (1998/3) 486~504.

階段的靈修是**孩童的靈修**⁹。

布伯拉會議階段，基信團扮演著重要的角色。基信團是生活在世界的信仰團體，故此，**其靈修是在行動中默觀**。這樣，靈修和他們所採用的方法，如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基信團活出來的靈修，也逼迫他們邁入更深奧的靈修，即為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的血，不僅賦予這個階段見證的力量，而且成為拉丁美洲解放歷史的基石。從此，解放神學不再被質疑為虛假的，或是不合乎基督宗教的解放。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至繼續影響整個美洲的信仰史¹⁰。

而在聖多明哥和全美主教團會議，因需要在種族的交往上，予以明智的分辨和耐心的對話，因此新的靈修，除了上述信賴的態度，以及行動中的默觀外，他們更能**體會到聖神在做**

⁹ 見：G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984)；Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1988). “An experience of God presupposes God’s ongoing self-manifestation. But God’s self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep on hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God’s Word” (p.21).

¹⁰ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation*, *ibid*, pp.87~116, pp.153~156; see also: R. Haight, “The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality”, in *New Theology Review* 11 (1998/2) 32~43.

神學中的臨在和推動力¹¹。

二、拉丁美洲外的解放神學發展

解放神學雖是從拉丁美洲出發，但迅速地也成為第三世界的神學。因為第三世界能在解放神學中認同他們的神學任務，亦即發現具體受迫害的情況，因而希望找到一個解放的出路；另一方面，他們也意識到拉丁美洲的解放神學，不全然屬於他們的神學，因此需要有所蛻變。這樣，解放神學才真正成為落實在他們脈絡中的解放神學¹²。

其實，這也是梵二大公會議倡導的方向，即每個地方教會需落實在自己的文化、社會、歷史中；同時，教會需要回歸自己的信仰和特恩，將信仰和對時代訊號的體認連結在一起，因而形成一個信仰生活的方式。這也是脈絡神學的特點¹³。

如同在拉丁美洲有不同的主教會議的發展，在第三世界亦有其組織的開展，即第三世界神學的大公聯盟（EATWOT）。這組織的發展歷程非常值得讚許。一方面，這聯盟一步步地認識不同的個體，因而認出來合作，就是對自己的解放，因為每個分子都有其不同的脈絡，也能提供相異的看法。而這些想法，能挑戰，也能豐富、支持其他的成員。這就是新樣式的神學，

¹¹ J. Comblin, "The Holy Spirit", in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology, aaO.*, pp.146~164, "They (the committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them... Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of liberatinage, as modernity has" (p.163).

¹² "Third World Theologians in Dialogue", in *Voices XI* (1988/1).

¹³ "Methodologies in Third World Theology", in *Voices IX* (1986/2).

在多元中有其合一，在合作中肯定他人¹⁴。

EATWOT 的價值詳載於《第三世界的聲音》(*Voices from the Third World*)。此雜誌創始於 1978 年，以小冊子面世；自 1985 年改爲季刊；又自 1988 年更新爲半年刊迄今。EATWOT 的過程和發展在此雜誌一覽無遺。不僅此雜誌的外貌，更重要的是它內容益形豐富、多元。以下簡介 EATWOT 前八次的會議：

屆別	年份	國 家	城 市
一	1976	坦尚尼亞 (Tanganyika)	達里斯薩蘭 (Dar es Salaam)
二	1977	迦納 (Ghana)	阿卡 (Accra)
三	1979	斯里蘭卡 (Sri Lanka)	
四	1980	巴西 (Brazil)	聖保羅市 (Sao Paulo)
五	1981	印度 (India)	新德里 (New Delhi)
六	1983	瑞士 (Switzerland)	日內瓦 (Geneva)
七	1986	墨西哥 (Mexico)	奧斯德伯 (Oaxtepec)
八	1987	印度 (India)	新德里 (New Delhi)

依上列，可發現 EATWOT 的發展步驟和方向。首先依循地理名稱，可見前兩次的會議是在非洲舉行的。因而，解放神學從拉丁美洲轉移至人類最需要解放的地點—非洲。爾後延伸到亞洲，一個多元又複雜的地區。

第一次會議奠定了結合第三世界神學家的基石。在 EATWOT 往後的會議皆重申這次所訂的方向，其重要性可見一

¹⁴“Emerging Concerns of Third World Theology”, in *Voices* XVI (1993/1).

斑。他們經常採用下列的說法，譬如「共聚一堂」，或「當代的第三世界」，以喚醒共同的關心點。

而自第二次起，我們能認出 EATWOT 已落實關懷具體的地方。比如：在第二次的會議所表達的「我們齊聚一堂」，因為我們深深地關注並相信耶穌的信仰在非洲；而第三次則嘗試致力於亞洲的人權問題。

第四次會議地點是在拉丁美洲。此次開會的氣氛以拉丁美洲解放神學為主軸。而與會的人數躍居首位，共 180 人，且分佈教會各個層面，有平信徒、主教、司鐸、神學家……等。於此，亦見其所強調的是基信團、貧窮人介入的歷史、被控制的結構。但也逐漸地提及在布伯拉會議所教導的，有如：傳福音、跟隨基督……等。總之，在聖保羅市的會議，拉丁美洲解放神學家，期盼將其所建樹的解放神學影響 EATWOT，更希望解放神學變成全球的事實。

當解放神學業已鞏固其地位，遂朝向亞洲大陸邁進。而印度雀屏中選為開會的地點，乃因咸認印度富代表性。它有很豐富的傳統文化、多元的古老宗教；但另一方面亦具備現代發達的技術。這導致印度處於窮人與富人間莫大的張力。致使印度能代表其它的第三世界國家的主因，一方面因它具挑戰；另一方面因它充滿希望。

EATWOT 在新德里完成了所定的五年計劃，同時亦籌措嶄新的五年策劃。但在此策劃中，認為毋須如同之前每年開大會，而是尋找更有效的方式，來做第三世界的神學。是以著重品質並慎選題目。他們以為歐洲傳統的神學，不能成為亞洲或第三世界神學的作風。因而開始著手從方法的基礎、做神學的範疇，及從重視實踐做新神學的反省。

在印度尚需添加重要的神學課程，亦即針對宗教與文化的神學反省。如何將這樣的本地化和解放神學並列，這便是他們創始的新脈絡中的神學，也是對彼此的挑戰和互動。從此新的領域，進而拓展到其它領域，諸如女性神學、環保神學等。

兩年後，EATWOT 首次在第一世界的日內瓦召開第五次會議。這次的會議不僅賦予第一世界及第三世界溝通的機會；同時也肯定他們的差異，是故主題為：「在分裂世界中做神學」。

無論如何，其發展是往脈絡中神學多元的拓展；同時希望能深入它的信仰生活作開展，這就是 EATWOT 按照梵二大公會議指示的方向所作的努力。

奠定了穩定的基礎後，無論在奧斯德伯或新德里，或者其後的任一地點，EATWOT 能放心大膽地去發掘地方教會的神學需要，以及其文化的活力，以作為 EATWOT 之間的對話和互補。

EATWOT 也歷經發展的不同範圍。從經濟、政治，再加上拉丁美洲的看法，走向人類學的解放，然後再邁入更艱難的路途—**宗教之間的交談**。可見，解放神學在如此多元化的環境中，不啻是一個挑戰的舞台，而且尚要求不斷犧牲自己的想法，也捐棄個人的利益。這樣方有不同發展的可能性，諸如：女性神學、環保神學……等。三十年後的今天，EATWOT 留給第三世界一些寶貴的神學反省¹⁵。

參、後現代主義的趨向

「後現代主義」這個名詞仍備受質疑，因為就連「現代主義」這個名詞也受到爭議。因此，一談及後現代主義，首先不

¹⁵ “EATWOT Intercontinental Dialogue”, in *Voices XVIII* (1995/1 & 2); *Voices XIX* (1996/1); *Voices XX* (1997/1).

得不知曉何謂現代主義；且何以要提及後現代主義這個趨向。

如果我們將「現代主義」這個字眼，用另一詞句「啓蒙運動」來解釋的話，較易明白。啓蒙運動，主要的意義是：人該發掘自己的理性，並主動地運用這理性。此乃康德(Immanuel Kant, 1724~1804)對啓蒙運動言簡意賅的說法¹⁶。

若果是這般重要的看法，那麼，後現代主義則針對這種見解予以批判，即理性的批判。而自我批判，趨使現代主義蛻變，遂成爲後現代主義的想法。如此，便說明了分析現代主義的要點，有助於我們了解後現代主義的特性。

一、現代主義

雖然現代主義這觀念尚有許多爭論，但仍可歸納爲以下幾個重點：

¹⁶ I. Kant, *Was ist Aufklärung?* 1784; H. L. Dreyfurt & P. Rabinow, "What is maturity?, Habermas & Foucault. "What is Enlightenment", both articles are found in David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); D. Tracy states that R. Descartes was the speaker of modernity when he pleaded for "certainty, clarity and distinctness", when he build up method in the subjects' self-presence. Modernity embraced however a larger dimension, both rationalism and empirism as well. They fused into Kants transcendental philosophy which was estimated as New Copernicus-revolution, that is an achievement of the famous "turn to the subject". Therefore, Kant's philosophy, esp. his view of Enlightenment, would be a useful corner-stone for understanding modernity and thereafter also post-modernism. see: David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", in *Theology Today* 51 (1994/1) 104 f.

1. 面對自己、社會及歷史，皆以理性為合一的基礎

的確，現代主義的存在，主要是理性的一種勝利。為保持理性的統治階段，理性將所有不同的層面串連起來，合而為一，因而相對地也較為穩定¹⁷。

這過程乃是啓蒙運動的一個里程，也是批判以往所有權威的歷程。而它以自然科學為理性的目標，一總的科學最後都發展成有如自然科學般的準確和有效。這就是理性的綜合目標。

2. 感到與過去有一個認同的基礎

這是以理性為統一基礎的結果之一。每個感受都在理性處置之下，認同過去的某種經驗。這知識論的認同，就是現代知識的基礎。不論我們在現代所感受的種種，於反省中皆可認出它與過去的某一經驗，有著密不可分的關係，甚至是其翻版。

甚且一種全新的經驗，在理性的判斷之下，顯出其與以往不同，而後成為新的典範基礎。如此，理性的自我認同，成為理解歷史的根據和連結的意義。結果，歷史性比歷史本身更備

¹⁷ I. Kant, "Transcendentals Definition", in *Kritik der reinen Vernunft* B176, BXXX. see: H. L. Dreyfus & P. Rabinow, in "What is Maturity", they resume Kants significance of critical reason as following: "Kant's modernity consists in his recognition of the limits of reason, i.e. in his rejecting reason's dogmatic claim to provide truths about transcendent reality. Kant's maturity consists in showing us how to save the critical and transcendental power of reason and thus the triumph of reason over superstition, custom and depotism—the great achievement of enlightenment", in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p.110; see also: John B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1982).

受重視¹⁸。

總之，在這樣知識論的過程中，歷史理性統一扮演著舉足輕重的角色，如同希臘形上學時代「自然」所擔任的角色一般。

3. 有定規的目的論

這也是理性統治看法的另一後果。它是走向「將來」所形成的一個結果，當我們展望將來的遠景，通常會以過去所有理想中的一個看法，作為改善的標準，而「現在」是這個改善標準的一個發展，所以目的論絕大部分是以現在的眼光回首往昔，而理性化將它化成一個理想的境界。

無論理想境界的稱謂是什麼，如：絕對的精神（黑格爾 Georg W. F. Hegel, 1770~1830）或理想的社會（馬克思 Karl Marx, 1818~1883），或理想健康的心理（佛洛伊德 Sigmund Freud, 1856~1939；榮格 Carl Gustav Jung, 1875~1961）等，這些都是在人的思維當中理想化目的的標準。這目的的標準有其功能，它將所有過去的、現在的合而為一，並予以理想化。但很諷刺的是，在現代的過程中，合理性並未達致它合一的效果，甚至反其道而行，是一個相對主義的生死決鬥。它以意識型態建立一種想法，且在建構當中採用破壞統一、和平的方式，比如暴力。這在二十世紀初，有例可循，短短的數十年，我們已瞥見爆發了兩次世界大戰。

這兩回世界大戰，皆以理性、以社會、以歷史的緣由，採暴力解決問題。這樣一個絕對化的信仰，是否已經走至理性極端的危險，因而觸發人對這樣的危機反省、批判，即後現代主義的想法。

¹⁸ J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge* (Manchester: Univ. Press, 1986), pp.3~10.

二、後現代主義

如果上述的現代主義階段，是後現代主義批判的題材，那麼，我們可以將後現代主義視為現代主義的一個危機，而從此危機嘗試邁向一個嶄新的時代。

後現代主義可以下列特點予以說明：

1. 理性的問題

理性既成問題，不能就此放棄理性，而該將理性轉移成爲一個主體自我的肯定。這個自我的肯定，並非易於整合的，它常是片斷的主體性¹⁹。因此，以前固若金湯、重複的理論，如今爲不同脈絡當中所衍生的事情，及多方被認出來的自我所替代。然而，這自我的認知，後現代主義唯有透過認識他人才能彰顯出來²⁰。這樣說來，主體尋找自我的認同，並非機械性地重複，而是多元和片斷的。在這過程當中，他者並非消極的，

¹⁹ The most certain thing of rational identity and its relationship is the present time; it becomes the most certain of all philosophical problems that is the question "what we are in this very moment". see: Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. by Hubert L. Dreyfurd & Paul Rabinow (Chicago: Univ. Press, 1982), p.210; see also: Ihab Hassan & Dolly Hassan (eds.), *Innovation / Renovation: New Respectives on the Humanities* (Madison : Univ. of Wisconsin Press, 1983).

²⁰ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester : Univ. Press, 1986), "The question of the social bond, in so far as it is a question, is itself a language game, the game of inquiry. It immediately positions the person who asks, as well as the addressee and the referent asked about: it is already the social bond" (p.15).

而是一個積極的助力²¹。

2. 歷史的問題

後現代主義很清楚地將「歷史」和「歷史性」分開來了解。

歷史是涵蓋所發生的事情，所以它是一次且是相異的；它也是在脈絡當中所衍生的。以這樣來了解歷史，則不能任意擷取一段歷史充作標準，而是奔向自我的開放，自我的解放。這樣的歷史乃是歷史性的喪亡，因為每件歷史性都無法倖免於歷史偏見²²。

3. 意識型態的問題

對後現代主義的看法來說，任一「拜物論」都該被丟棄，無論它是理性或是社會組織、藝術、科學……等。因而對後現代主義而言，有個口號：**任何一個意識型態注定是一個不好的意識型態。**

這些意識型態，是由語言所構成和傳達的。正因為不論是批判或是建議都需要語言，語言遂成為無可取代的工具。但這語言多半是由知識分子建構並傳播的，所以批判理性同時也是批判知識分子語言的一種，亦是戳破知識分子企圖用語言來建立自己的國度，此乃當今的階段。那麼，後現代主義也可謂知識分子的喪亡。

²¹ Jacques Derrida, *Dissemination* (Chicago: Univ. Presss, 1981).

²² Michel Foucault, *The Will to Truth* (N.Y.: Tavistock, 1982). "We have yet to write the history of that other form of madness, by which men, in an act of sovereign reason, confine their neighbours, and communicate and recognize each other through the merciless language of non-madness" (p.13).

另一方面，後現代主義對每個革命的計畫都存疑，因為「現代主義」這個時代也是出自革命，可是革命一旦完成，它就榮膺為自己的權威，進而淪為歷史的災難。因而後現代主義的代表人物富高 (M. Foucault) 遂提到：「這樣的革命，有必要嗎？」²³

肆、解放神學與後現代主義的趨向²⁴

一、相同

1. 解放神學和後現代主義都以現代主義理性批判為出發點

(1) 批判對象：後現代主義批判理性的知識論，包括其基礎

²³ David Batstone, a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (N.Y.: Routledge, 1997), p.10; see also: Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Ohio : Univ. Press, 1987). In the essay "Toward a Concept of Postmodernism", I. Hassan exposes ten theses, beginning with the simpler, moving toward the more intractable. In summary, he provides a list of contrast difference between modernism and postmodernism as vertical and horizontal dimensions (p.91 f.)

²⁴ D. Batstone a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas aaO.* esp. M. McClain Taylor, "Vodou Resistance/ Vodou Hope: Forging a Postmodernism that Liberates, pp.169~178; D. N. Hopkins, "Postmodernity, Black Theology of Liberation and the U.S.A.", Michel Foucault & James H. Cone, *ibid.*, pp.205~219; E. Arens, "Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity", *ibid.*, pp.222~242; see also: Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) 51~59; see also: David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", in *Theology Today*, 51 (1994/4) 104~114; see also: Don Browning & F. Schussler Fiorenza (eds.), *J. Habermas, Modernity and Public Theology* (N.Y.: Crossroad, 1992).

和整體；而解放神學則將它的質疑，指向以歐洲為中心的神學。

- (2) 在批判中，都提出新方式的看法和階段：這新方式主要是強調主體是一個在脈絡中的主體，是一個多元化的主體；它在不同的情況中，會顯示不同的面貌。
- (3) 主體本身在不同的階段也有不同的認知和特點：後現代主義認為，他們可在文學、藝術、建築、生活的方式……等，找到新式的看法；而解放神學就在社會、文化、人類學……等方面，尋到解放的肯定。
- (4) 都在不同的基礎上發展，用不同的方法來推動：解放神學從自我認知的情況著手，提供自我解放，認為這樣方能認清他人解放的需要。因為通常他人，特別是弱勢者，都被那些合理化的社會機制所壓抑，所以，當他認出自己被壓住時，也能促使別人意識到這個解放的需求。同樣的，後現代主義也發現理性的統治已躍升為一個肯定的方法，就是工具僭越成為目的的方法。在這機制所採用的理性，理性本身已淪為當代追求量化和速度化的奴隸。如此，現在乃有一個劃一性的見解：控制文化；把社會變成高效率的社會；把幸福視同消費主義。面對這樣的理性控制，後現代主義挺身而出，對抗這樣的約定權威。如此，理性需要解放自己變成不同的有限規範。但正因如此，它才有自由，自由地發展自己。

2. 解放神學和後現代主義都很清楚地肯定切斷權勢的方法

爲了要切斷權勢，需要意識到語言的重要性的語言改變的過程，他們都認清他人的重要看法，是自己有所發現很關鍵性

的一點；且都認為這些知識分子必須自我犧牲，以期邁入新階段，一個新思考的階段。

兩者皆強調歷史和歷史性有所區別。歷史是脈絡中所發生的事情，而歷史性乃是對它的了解。在如此區分之後，歷史及歷史性便分道揚鑣。

二、相異

雖然上面已述及兩者在理論上和實踐上的雷同，但實際上是立於不同的觀點，有不同的方向。

1. 宗教與非宗教的看法

這是兩者最要緊的分別。解放神學是一種在脈絡中的神學，所以它主要是基於信仰者立場的世界觀。反之，後現代主義主要是捨棄任何形而上的看法，甚至認為所有的宗教都是了解事實的落伍想法，故對宗教沒有好感，因為宗教是站在形上學的基礎、信仰的根基。

2. 了解歷史的看法

解放神學落在多元的歷史中，是歷史的完美發展，是擴展天國的一個階段。這階段的進步與否，端視受迫害或貧窮被釋放的程度而定，而終極的目的乃是天主國的來臨，使所有人在幸福和公義中生存，度天主子女平等的生活。

而後現代主義，則認為歷史只是那些所發生的，而為歷史著書立說的，僅僅將那些所發生的描述出來而已。於是，任何一個解釋歷史的事實，都充斥問題，因為它們都企圖從某個理想來診斷和推動它。這樣的看法，顯然是對歷史性的戕害。其次，後現代主義也認為任何對未來的或烏托邦的爭論，都是一

種背叛自我，或是背叛他人。這樣的後現代主義，懷疑每個革命都以個人的觀點來看事實，故遭致反對；這樣，自然而然地再度觸發反動的看法。所以他們對任何一個革命都保持一個中立的立場。

然而，解放神學認為這樣的歷史觀點，是企圖以中立的態度來面對事實；且視中立的看法是喪失歷史基礎的見解，因為當自認是中立的，其實是擺明不作任何改變的態度，這樣終究是間接支持那些壓迫窮人的社會結構，亦是間接地鼓勵壓迫窮人，也是一種意識型態。如此，可以理解，何以解放神學提到某些後現代主義是一種新的殖民主義。

結 語

面對理性發揮的途徑，無論是由啓蒙運動構成，或是由歐洲傳統發展出來，解放神學和後現代主義，兩者都竭力開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，或者說讓人類擁有更自由的空間。

乍看之下，解放神學宛如反對理論；然而仔細端詳，實質上，它並未排除理論，而是使理論恰如其分，使其不再與生活脫節。是以，當解放神學強調以正確實踐為優先，即肯定理論有表達實踐的責任。因為理論是確切地表達所觀察的事實，和反省事實的價值觀。

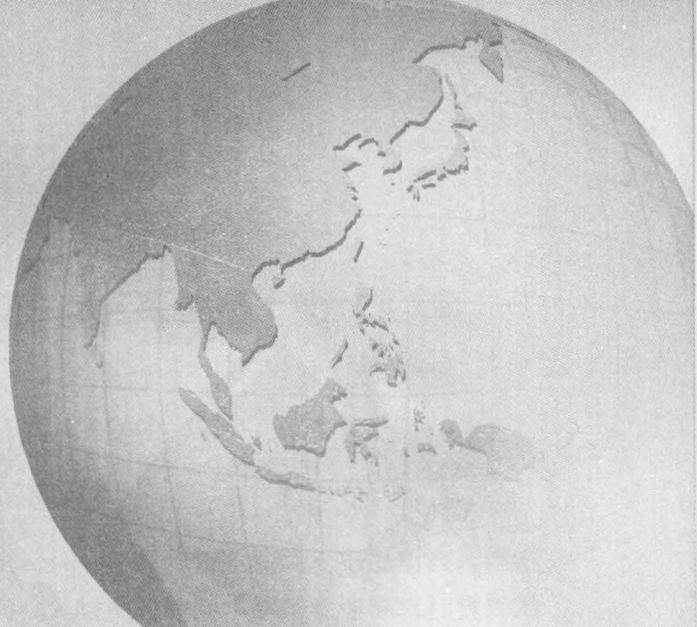
當真理本身帶領人類奔向終極的解放，此任務才確切可行。換言之，這過程就是天主大能的顯現，同時也是自生活流溢出來的，成為救恩的歷史。這樣，能從最基本的根源體驗到恩寵，就是解放神學的根基。

同樣的，後現代主義，彷彿也要提倡一種無政府運動，反

對被控制的理性—使理性成爲達到若干目的的工具，這就是破壞的特徵。然而，若明察秋毫，便會赫然發現，理性遂即轉化爲可理解的理性，或更清楚地說，可解開的理性。是以無須訝異，何以後現代主義的範圍，文學較哲學比例更高，藝術比科學更易發揮，建築物又比技術更爲有力……等。亦即，理性逃脫被捆綁的桎梏，蛻變爲可理解的範圍。

在這過程中，所謂的破壞或更正確的說法—解構—是必要的，如此方有不一樣的建構；但另一方面，破壞並非放棄，而是讓創造力擁有更多的空間。於是，無論破壞或創造，它隱含的根源乃是真理。正如海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）所強調的：「真理就是自我揭露，而非被控制堆砌起來的」。足見事實是透過多元的管道彰顯，同時，真理與我們想像的迥異。

總之，**解放神學**的根深蒂固，不在於現象，而在於**使人獲得解放的力量**。相似的，**後現代主義**尚未言明其根源爲何，仍處於**摸索尋覓一個更能理解真理的方向**。兩者的根基均隱含於能體驗到日常生活。這奧秘恆常地帶領我們勇往直前，驅使我們竭盡所思來加以了悟，也許這理解只是片斷，無法達致完滿。無論如何，解放神學和後現代主義，皆引領我們邁向一個開放的真理，一個更奧秘的未來。



第貳部分

解放神學與宗教交談

哈伯瑪斯的溝通行動理論

壹、尋求真理的解放趣向

哈伯瑪斯 (J. Habermas) 在研究知識論時，指出所有人的知識都具有一種「趣向」。哈氏的趣向，不是心理學或社會知識論所主張的，而是哲學「準超驗性」(quasi-transcendental) 的知識條件，即任何可能知識的條件。哈氏確實認為，即連決心保護科學的客觀性，而主張完全站在中立立場的人，事實上亦隱瞞不了其辯護所謂「非興趣」的趣向。一切獨斷論，如科學主義、傳統主義、馬克斯主義……等，更顯出此趣向，所以，問題並不在於有或沒有趣向，而在於有那一種趣向。如果有不同的趣向，那麼，哪一種趣向才是尋求真理的趣向？它如何連合其他的趣向呢？如果以交談的方式來解決這問題，那麼交談的方式和條件是什麼？

哈氏在《知識與人的趣向》一書中，用不同的哲學觀點證明知識如何和人的趣向有密切的內在關係，並指出尋求真理的趣向過程¹。本文以下首要說明哈氏論知識趣向，以及在他之後建構溝通行動理論的關係。哈氏將知識分為三種知識和趣向：科學知識與其「技術」的趣向；生活的知識與其「實踐」的趣

¹ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Boston, 1971.

向；人類（整體）知識與其「解放」的趣向等三種。分述如下：

一、科學知識與其「技術」的趣向

技術的趣向，重點在於認識、管轄、控制自然界。它以經驗分析的科學（empirical-analytic science）為研究方法，而物理學為其準則之原型模式，按其方法和規則，其他的研究才能算是「科學的」。這樣，一般的「科學」（包括哲學、人類學、社會學……等）只是在不同的範圍引用自然科學而已。為此，技術的趣向在於發現自然的規律與能力，並使之成為「有用」的技術工具，更成為「真理」的趣向。

人類知識的趣向，只歸於尋找有用技術的可能性²。哈氏並不否認經驗分析的科學，對克服自然界有所貢獻，然而若以偏概全將自然科學以及技術趣向視為絕對的準則，有如孔德（A. Comte）、馬哈（E. Mach）、皮爾士（Ch. S. Peirce）……等哲學家所主張的，那就太偏差和缺乏哲學的整體反省了³。這樣的認定有必要作調整。

二、生活的知識與其「實踐」的趣向

實踐趣向所關心的，是如何了解生活具體的世界。這屬於一般詮釋的哲學。哈氏在分析狄爾泰（W. Dilthey）、海德格（M. Heidegger）、旭德次（A. Schuetz）、高達美（H. G. Gadamer）等的思想時，指出實踐趣向如何描述歷史、文化、社會的結構，使人

² J. Habermas, "Technology and Science as 'Ideology'", in *Toward a Rational Society* (Boston, 1970), p.87ff.

³ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, pp.71~139; MacCathy, T., *The Critical Theory of J. Habermas* (Cambridge, 1984), p.44f.

認識主體之間互動的關係⁴。依照他們的看法，這了解方式與上述經驗分析的自然科學是完全不同的。哈氏同意詮釋哲學家的見解：「語言」是對生活世界的了解、和人互相溝通的基礎；但哈氏不同意他們的看法說：爲了瞭解生活世界，人應該接受他所擁有的結構知識爲其「權威」，這也被稱之爲「成見」（H. G. Gadamer）或「常識」（A. Schuetz）。高氏說：

「使人了解存在的是語言；在語言內，問題不受限度，可向任何方向展開。而每種語言都能翻成其他的語言，那麼，生活的結構和其詮釋再也不能向後退回了，這證明他自己是權威。」

哈氏提出與高氏和上述的詮釋學者不同的理由：他們沒有認出語言的兩個作用。語言一方面是了解的媒介，另一方面語言也會成爲管轄生活世界的工具。如果爲了解生活世界而沒有加以批判反省，那麼，這有意識或無意識的實踐趣向，便成了意識型態所倡趣向的認同趣向⁵。

⁴ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, pp.140~160 ; *The Theory of Communicative Action*, vol. 1., *Reason and Rationalization of Society* (Boston, 1984), pp.102~143 (以下簡稱 *Communicative Action I*) .

⁵ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, p.195: "The hermeneutic sciences do not disclose reality under a different transcendental framework. Rather, they are directed toward the transcendental structure of various actual forms of life, within each of which reality is interpreted according to a specific grammar of world-apprehension and of action. Thus, in accordance with their immanent meaning, hermeneutic statements about structures of this sort are designed for a corresponding context in which they can be applied".

三、人類（整體）知識與其「解放」的趣向

解放的趣向，是要一直發掘生活世界中種種不合理的意識型態，而逼迫獨斷主義邁向更完滿的解放生活世界。一方面，從自我批判反省或經過他人幫助，人能由被壓迫的意識成爲有意識，而得到解放，一如佛洛伊德（S. Freud）在心理分析所提出的方式。這也可以用在交談中。

另一方面，意識化社會結構的意識型態，並提出解放的需求，如黑格爾或馬克斯開始的方向。然而，當這些解脫的思想變成封閉的系統時，也同樣需要解放。如此，解放趣向自己不是任何一個思想系統，而是往批判性、熟練的理智行動，這種理智行動在主體互相溝通中，尤其在彼此發生衝突時，發揮其和諧的功能。總之，解放趣向是「溝通行動理論」的基礎⁶。

貳、三種知識趣向的辯證關係

哈氏認爲上述三種趣向，是知識論的三個幅度；在哲學思考中，它們有「放而存升」的辯證關係。如果用黑格爾的話來說明其關係，那麼技術趣向是「自在」知識的研究，實踐趣向是「自爲」知識的認知，而解放趣向是理智要求自我反省的開放和綜合，是尋找「自在而又自爲」的知識。我們現在要描述此發展的關係。

現在人的生活，受技術趣向極深刻的影響。這情況是如何發展出來的？其隱藏的因素何在？哈氏從歷史蛻變「理論」之觀念開始，發掘技術和實踐趣向的關係。按希臘哲學，「理論」

⁶ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, p.209; *Communicative Action I*, p.17ff.

是人對宇宙默觀而理解的成果。人在默觀中認出「存在」和「存有」的區別，並推論出現象的世界該有永久的基礎——形上學。因此，真理的基礎是「客觀」的。爲了瞭解美好的客觀宇宙，人需要有默觀的態度，去尋找獨立於人的客觀宇宙的「符合」，這是所謂的「非興趣」態度的來源。

在新時代的開始，自然科學逐漸強壯起來。自然科學發展的過程中，先將形上學放在理性之外（如洛克、休謨對『實體』無知覺的說法或康德對『物自身』的看法）；接著，自然科學主義便將形上學視爲發展科學的前一個階段（如孔德進步的三段論）。如此，哲學本來的目的是反省整體的宇宙觀，包括對善良、公平生活的說法，而今在自然科學的發展中，哲學的整體被拆開爲「實踐」和「理論」，而其理論就逐漸變成一種純粹的知識論。

再者，知識論在實證主義裏降爲科學的理論，即依科學方法去追求真理的重建⁷。至此，按事物自然的規律而建立的科學看法中，批判理智與社會實踐的關係就蕩然無存了；理性則變成「有用」的思考，而在實踐的範圍裏，批判性讓給「非理性的認定主義」。這就是「非興趣」和「價值中性」的說法。這種科學的方法也深深影響到反對科學主義的詮釋學，如韋伯（M. Weber）和類似的思想家，以及社會改革的馬克斯主義。

韋伯主張「理解的社會學」。本來他反對社會學引用自然科學的方法來研究，或以之建構社會的理想模式。他認爲社會的確有「理想模式」爲其建構的基礎，需要研究的只是重建和

⁷ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, p.301f; Warren, S. *The Emergence of Dialectical Theory. Philosophy and Political Inquiry* (Chicago, 1984), p.166f; MacCathy, T., *The Critical Theory of J. Habermas*, p.2ff.

理解此建構基礎，使其在社會生活中的主體行動，能顯出其意義和其目的。他因此說：

「事實上，我們只要對生活的關係形式化，即將成功的經驗當作反饋的管制。該形式化的建構已經在社會勞動的系統，以及其工作的每部分中預定了。⁸」

韋伯理解社會學的關鍵，在於發現社會生活中一些「目的的理性」之理想模式，而瞭解該如何選擇最好的方式或工具達此目的，這也是「合理化」人類行動的過程。結果，合理化並沒有帶給人自由，反而幫助官僚式的組織獲得勝利⁹。如法西斯主義（Fascism）、史大林主義（Stalinism）或「消費命令控制」的社會……等所採取「工具—目的」的理性，合理化其目標。

雖然自然科學和韋伯的理解社會學的方法和目的大不相同，但它們之間有些共同點，如理性變成「工具理性化」或「科技性的合理化」（technological rationalization），而人的世界經過工具理性化和科技的「破法術」（disenchantment），反而變成了「鐵籠」（iron cage）¹⁰。哈氏認為韋伯的理解生活世界，非常重要，因為一個社會學不能不提出其活動的意義，然而所發現的社會結構不一定是理想的、最好的模式，尤其該社會目前已受科技主義極深的影響。所以依工具理性化的方法來研究社會學，實在太不足夠了。為此，哈氏主張社會生活詮釋該和意識型態批評合作，即工具性的行動（工作）與溝通行動（語言）是互動

⁸ J. Habermas, *Theory and Praxis. The History of a Concept* (Notre Dame, 1967), p.264; *Communicative Action I*, p.102f.

⁹ J. Habermas, *Communicative Action I*, p.243, p.XVIIIf.

¹⁰ T. Bottomore, *The Frankfurt School* (London, 1984); Chinese translation p.45f; J. Habermas, *Communicative Action I*, p.XVIII.

的¹¹。溝通行動理論要結合人活動的主要層次—「工作」、「語言」、「批判」等。

關於馬克斯批判當時資本社會的意識型態，而主張社會革命，哈氏認為馬氏在若干方面也因經驗主義的「詭計」，陷入歧途。馬氏雖用心分析並批判當代社會與經濟的相關結構，但他對批判本身的性質未有清楚的瞭解，而缺乏對自己立場的批判，以致在知識論方面落入經驗主義的陷阱中，且在社會論方面，只理解不同社會模樣的起源，並未解決其社會的問題¹²。

我們從馬氏最重要的觀念—勞動，來說明哈氏對馬氏的批判。勞動對馬氏而言，是社會改革的關鍵，是歷史發展的柱子，它不僅改變工人對自己、對他人的意識，也擺脫人的疏離，而且使自然物質變成為人的作品。換言之，人和自然，經過勞動，合為歷史。可見勞動何其重要。不過，哈氏認為馬氏在發展其思想中，將「勞動」觀念在兩方面上走入歧途：其一，勞動之觀念慢慢走向「生產」的狹道，而忽略人間的互動和社會組織之意識；其二，自然的瞭解逐漸變成工具化的行動。換言之，馬氏太過分強調工作的產品，而忽視了人和人以及人和自然的正確關係。

馬氏對推動經濟的發展是易於了解的，但他因此將辯證批判用在技術性的實用主義上，這是馬氏實證主義背後隱藏的因素。因此哈氏提醒：「它（社會性的勞動）指示歷史中機械主義革命的特類」¹³。另一方面，馬氏認為人類歷史總是和生產有

¹¹ H. Gripp, *Juergen Habermas* (Paderborn, 1984), p.24ff.

¹² A. Wellner, *Critical Theory of Society* (N.Y., 1971), chap.2; H. Gripp, *Juergen Habermas*, p.64f.

¹³ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, p.29.

關，他指出資本與生產間之關係，建立在「上層結構論」上，使社會走入危機，故提倡無產階級的社會是歷史發展的新階段。哈氏認為馬氏的社會論，可能理解了社會的危機，但沒有證明為何該有這樣的「解決之機械主義」(resolution-mechanism)——這是一種獨斷而已。

哈氏認為，既然每個社會都有生產能力和生產的關係，那麼其危機可經過合理化和溝通，來解決和改革。而這社會革命學習，是靠社會裏每個人的溝通資格¹⁴。也因此，能避免主張非理性及暴力的悲慘革命。

哈氏在簡介溝通行動理論時，提出其動機：在「非理性主義」以及「相對主義」所壟斷的現在社會生活中，如何以交談的方式來彼此瞭解，並使一些好像不相關或甚至幾乎互相矛盾的觀點，變成辯證性(整體化)的發展。如此，研究自然界以及克服自然界，是人類共存生活的重要課題；另一方面，如何發現生活世界的構成和意義，是人之間溝通不可或缺的因素。不但如此，哈氏強調無論「解釋」、「瞭解」或「批判」的層面，都屬於理性。每一個理性活動的範圍，都有其特性，譬如在研究自然科學的對象中，人需要科學的「客觀性」，但在瞭解生活的世界，詮釋者就是此生活世界的成分，所以不能以第三者

¹⁴ J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*, p.62, "It would have made clear that ultimately a radical critique of knowledge can be carried out only in the form of a reconstruction of the history of the species, and that conversely social theory, from the viewpoint of the self-constitution of the species in the medium of social labor and class struggle, is possible only as the self-reflection of the knowing subject" (p.62f).

的觀點來面對之，否則就將生活的脈絡隔斷了。

為瞭解生活世界中對話的同伴，主體有時甚至要站在他人的立場，去解釋和辯護。於是，哈氏認為「溝通」最起碼的條件有二：一是「互為主體」，即對話同伴站在具體脈絡的場合；二是「交談什麼」。批判理性該一方面合乎上述所提的了解層面的對話條件；但另一方面，亦該跳出當前生活世界的內在邏輯束縛，包括其意識型態的捆綁，因此該從「整體」（不在部分內）來判斷脈絡的場合¹⁵。這樣，人就走向如謝林（F. Schelling）所謂的「世界時代」，或布雷黑特（F. Brecht）所謂的「友誼的共存」，此共存不是沒有衝突，而是人要以哪種方式化解衝突。

總之，哈氏的批判理性不只像阿多諾（T. W. Adorno）的消極辯證—即解放意識型態而已；重要的是，在溝通中建立更完備的人的共存。那麼，現在社會生活少不了分工合作，而批判理性就是推動、建造合作的能力。這是解放趣向的特點。

然而，批判理性的起源和發展又如何呢？哈氏在探討皮亞傑（J. Piaget）的理性發展的心理學、科爾伯（L. Kohlberg）的道德價值成長及瓊斯基（N. Chomsky）、瑟爾樂（J. R. Searle）、歐斯丁

¹⁵ J. Habermas, *Communicative Action I*, p.66: "If the rationality of world-views can be judged in the formal-pragmatically specified dimension of closedness/ openness, we are reckoning with systematic changes in worldviews that cannot be explained solely in psychological, economic, or social-logical terms—that is, by means of external factors—but that can also be traced to an internally reconstructible growth of knowledge.....This by no means implies that the development of worldviews must have taken place in a continuous or linear way, or that is was necessary in the sense of an idealistic causality".

(L. Austin) 與其他語言哲學家時，一步步證明人如何學習自我認同、成熟，而達到「溝通的資格」¹⁶。在此，我們不想深入哈氏的證明詳細步驟，而只指出其如下的結論¹⁷：

事實的領域 (domains of reality)	溝通的模式：基本 的態度(modes of communication: basic attitudes)	有效性的(要求) (主張)(effective claims)	語言的一般作用 (general functions of speech)
外在自然界 ("the world" of external nature)	知識性：客觀的態 度(objective attitude)	真理(truth)	事實的描述 (representation of facts)
社會的「我們」界 ("our" world of society)	互動性：因應的態 度(interactive: confirmative attitude)	正常性、妥當性 (rightness)	人格互為關係的 合法建構 (establishment of legitimate relations)
內在本性的「我」 界("my" world of internal nature)	表示：表示的態度 (expression: expressive attitude)	真理的確實性 (truthfulness)	發言者主體性的 揭露(disclosure of speaker's subjectivity)
語言(language)		明瞭 (comprehensibility)	

總之，哈氏的「溝通行動理論」基本上是重建批判理性對一般人日常生活溝通中，所含有的條件和基礎—即「實踐的假設」。他主要的貢獻是發現和證明，人在溝通中該注意的條件而達到共識。這樣，我們能瞭解為何哈氏將「溝通」分為「溝通行動」和「探討」兩種。溝通行動，是在具備脈絡中的人們

¹⁶ J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston, 1979), pp.69~94, esp.pp.76~77.

¹⁷ J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p.68.

（溝通者），經過表示、明瞭，而達到共識，或只對常識性話題交換意見，停留在溝通的某些層面上。當溝通行動有了問題，如誤解、懷疑以致達不到共識時，溝通就進入「探討」的溝通了。哈氏重建所謂「理想的交談情況」，一方面提出準則，使溝通者得以發現溝通被扭曲的情況；另一方面是邁向理想、和諧的溝通指南。

參、理想的交談情況

一、「語言行動」尋求具備真理

既然探討與溝通行動是息息相關的，故會有面談的條件，如脈絡情況、主體相關性、對事實的談判、使用語言的成熟……等。如此，每次探討的發言，就是「語言行動」¹⁸。在這脈絡中的面談語句中含有「安排」和「隨從」兩部分。例如：「我（向你）約定，我明天要來」，這句話的第一部分是提出肯定，而這肯定的意思則在第二部分加以說明。第一部分的（真或假）意思，在第二部分證明了出來。因此，「語言行動」語句與其內含實現（有效性的要求）必須是一致的，否則就是「無效的」。這是語言行動特有的兩面結構。在日常的對話中，第一部分的語句常不明顯，如上述的例子，「我明天要來」，在面談的脈絡中，已表達出我要實現的是一個約定或諾言。

哈氏將一切溝通中擁有的語言行動分成四類，每一類都要求有關的有效性。

¹⁸ J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, Oxford, 1962.

(一) 「說明」類

該語言行動表白使用語句中的意思。這裏默認溝通者都具有語言的資格，知道所說出的語句是否明白，或至少不會產生誤會。當對方不明白時，對方甚至可以追問其意思。譬如：「我祈禱我明天會來」的語句，是無人懂的，或是可能產生誤會的語言行動，使對方該追問：「你的意思是什麼」。由此，「說明」類要求「明瞭」的有效性。這明瞭有效性的要求，在其他三種語言行動中都需要。

(二) 「確認」類

語言行動在確認語句的意思，擁有所表達的事實。哈氏認為，這確認類是關於「客觀世界」事物或變故的知識，故可追問並證明其真相。譬如：「我告訴你，地球是圓的」，語句肯定一個屬於客觀界的事實。如果此肯定有問題，對方可追問：「真的嗎？」而要求證明。由是，「確認」的語言行動要求「真理」的有效性，這是屬於理論性的探討。

(三) 「表示」類

在這裏，發言者吐露他自己內在的情況、意願、信仰……等，在這類語言行動中，發言者向對方表示其「主體界」。於是，對方面臨的是信任或不信任的問題。譬如：「我怕你不了解我」或「我那麼深愛著你，你不覺得嗎」，這樣的語句能使對方信任，或追問發言者是否誠懇。此誠懇在緊接著的行動比較中可被認出來，而不是在探討中檢驗證實。所以「表示」類要求「真理確實性」的有效性。

(四) 「規定」類

它表達發言者和對方按所規定的關係發言，此規定的語言行動，是關於「社會界」所分配的角色，以及他們彼此含有承認規定之實際的語句。面對該「規定」類，對方可追問其「妥當性」。譬如：「我命令你離開此地方」，對方可問命令之權。「規定」類要求「正當性」或「妥當性」的有效性。這是屬於實踐性的探討。

哈氏強調，對每種語言行動，對方可以接受其有效性的要求，或拒絕、或排除之；這可能性才使溝通有了開放性。但另一方面，接受、拒絕或排除也屬於溝通的過程，其發表也是語言行動。由此，哈氏肯定四類語言行動有建立對話的普遍性質。

二、交談理想的條件和場合

上述對結構的探討，並未證明探討是否能達到「真正」的共識。爲了評價在探討中所達到的共識是真是假，需要考慮如下：此溝通是否已排除「有系統溝通之扭曲」，以及在辯論中是否以更合理的論證爲辯論比賽之好論證。如果所有參與者均有平等選擇發表任何語言行動的機會，那「有系統溝通之扭曲」就只會被排除。再者，論證的價值不是對「人的特點」，而是完全對「事」和對脈絡溝通的平等結構。於是，與上述四類語言行動有關，哈氏提出四項理想溝通該滿足的條件，其中二項是「通常」的條件：

1. 所有能參加探討者，該有同等的機會使用語言溝通。如此，他們隨時可開始討論、繼續發言、反對、發問和問答。
2. 所有參加探討者該有同等的機會解釋、肯定、建議、理解和證明，以及對有效性的要求提出問題、證明、反駁。於

是，該避免常留在有成見的題目和其批判中。

此外，哈氏還提出兩項「不通常」的條件。「不通常」是因它們與組織性有直接關係，而與探討只有間接關係。

3. 只容許那些有意使用其擁有同等機會表達語言行動（expressiver Sprechakt）的人參與探討……。
4. 只容許那些有意使用其擁有同等機會規定語言行動（regulativer Sprechakt）的人參與探討……。

總之，有意義的溝通行動在結構上該注意三方面：主體相關性、探討的對象和如何交談。在探討時要注意兩方面：一方面是有關交談者的場合和組織，是否合乎「非專制的溝通行動」所要求的條件，簡單而言，這是與人類一直追求理想有關的課題，即理性、自由和公平。哈氏所主張的，是如何將這些理想化為人際關係的生活理想罷了。哈氏所提的交談理想情況有兩層目的：一是對被扭曲的溝通作批判的準則；二是對要達成真正的共識，作要求的普遍條件。

肆、反省哈氏的溝通行動理論

我們要提出哈氏溝通行動理論的幾個問題，並說明這些問題與宗教交談有何關係。哈氏認為人互相生活行動，有明顯或含蓄的理性批判為基礎，這在反省或討論中能發現和重建出來。哈氏稱之為「理想交談的情況」，它是長久溝通的指南。而每個溝通結果的程度，全靠參與者的「溝通資格」以及理想的場合。該溝通資格在上述四類「語言行動」已有說明。其中三類——語言（說明）、知識（確認）、實踐（規定）的資格——可以在「探討」中，依其個別範疇的規律，加以詢問而認知其「有效性」。至於「表示類語言行動」的要求有效性，則無法在「探

討」中讓對方如前述三類明白地檢查出來，對方只能在生活的行動中發現其「誠懇」和「可信任」。再說，這有效性檢查的過程並不進入「此可信任」的價值優越地位的問題。深言之，檢查規則行動的該當有效性，是屬於邏輯證明的倫理；而道德肯定價值的目標和其原則的證明，是屬於倫理奠基的理論。雖然哈氏原則上認為，這可在所有參與實踐探討者的同意，被認識為「規則」；但他另一方面又肯定，探討的道德的確只是「形式」而已。

哈氏提出「理想溝通的情況」，包括一些倫理上的要求，如言行一致（即語言行動的有效性）；但他認為如「良善生活」的意義和其證明，是屬於「生活世界」本身。這生活世界一面是具體的，另一面是無限而不斷的開放。可見，哈氏探討結果的共識是真是假，該顧慮到兩樣溝通的資格；而最難檢查的，也許也是最重要的，乃是看溝通者之間是否有誠意—即倫理道德性，這和理想的溝通場合也息息相關。

哈氏探討道德的要求，只站在「形式」上，而不願意去討論倫理更深的問題。也許他如康德一樣，都明白那是屬於「形上學」的層次了。就算它用現代的一個明白稱呼，如「理想溝通的團體」；但正因如此，溝通的動機就缺乏了深度。革里夫（H. Gripp）因而對「探討的道德」問題表示驚訝：「探討的道德」一方面肯定有關規律合理證明的抽象可能性，但另一方面卻否決了有關具體可能性（內容）的證明¹⁹。換言之，哈氏認為實踐的探討，可以決定所談的一個問題（如公道）是否按照溝通理想的規則去行；但它不可以決定其內容確實應該這樣，因為

¹⁹ R. J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, 1985.

那是屬於過程中的可確定性。

如果哈氏溝通理論採用在宗教交談中，至少上述的問題就被化解了，因為宗教信仰就是信徒倫理的基礎和實踐的動機，以及其具體內容的肯定。換言之，有「資格」擔任宗教交談者，與其他宗教信仰徒溝通時，即「表示語言行動」時，對方可根據其信仰去檢查其言行的一致性，而確認信仰和實踐是否貫通。這是宗教交談中相輔相成的過程。

此外，哈氏溝通的目標在於達成若干「共識」。它雖不是絕對真理，卻不斷邁向更理想的生活境界。這是解放趣向的特點。哈氏所強調的溝通理想，確實只是人間的共識真理。一般宗教所關心的，是「終極」（ultimate）和「超越」（transcendent）的境界，因而在宗教交談中要採用哈氏溝通行動理論，需要先經過蛻變。這是下文我們要嘗試探討的課題。

伍、解放神學討論批判和溝通的關係

哈伯瑪斯的溝通行動理論，指出人對任何知識都含有一個或一些趣向。這些趣向在批判（解放）趣向中，能顯出其向度，而被放而存升，邁向更開放、更整體的知識境界。這解放行動不經其他方式，而只經由人彼此尊重、平等交談推動出來，透過漫長的努力，逐漸達成某種真理的共識。

神學界有些學者採取哈氏的若干觀點來反省神學²⁰，然而

²⁰ J. Kroger, "Prophetic-critical and Practical-statistic Tasks of Theology. Habermas and Liberation Theology," in *TS* 46 (1985), pp.3~21; C. David, *Theology and Political Society* (Cambridge, 1980), esp. pp.51~74; D. Lane, *Foundations for a Social Theology* (N.Y., 1984); E. Schillebeeckx, *The Understanding of Faith. Interpretation and*

依筆者所知，未有將批判理論和溝通的兩個不可分的溝通行動因素，作為宗教交談的神學反省助力。從本書前述中，已可看出解放神學如何以批判觀點作出發點，提出解放神學在批判中與其他神學及內部多元化發展學習溝通交談；而後在描述解放神學發展為脈絡神學時，也不斷保持並發揮這兩個解放和交談的因素，尤其在天天與其他宗教接觸的亞洲地區。我們嘗試說明解放神學對宗教交談的貢獻。以哈氏溝通行動理論的批判趣向和溝通行動，對解放神學提出中肯的反省。

下文我們將描述旭蔔 (F. Schupp) 的批判神學，和徐德肋 (L. Swidler) 的宗教交談神學，並指出這兩種神學因過度強調批判和交談的一面，而未達到解放神學對宗教交談中，批判神學和交談的和諧。這裏需先說明的是：雖然徐德肋沒有直接說明採取哈氏的溝通行動理論作為基礎，但他的神學觀點與哈氏有許多方面的相似。透過說明他們的神學立場和限度，我們希望能指出哈氏理論對神學的中肯性。如此，也給解放神學對宗教交談提出方向。

解放神學討論批判和溝通關係

哈伯瑪斯的溝通行動理論，指出人對任何知識都含有一種或一些趣向。這些趣向在批判（解放）趣向中，能顯出其向度，而被放而存升，邁向更開放、更整體的知識境界。這解放行動不經其他方式，而只經由人彼此尊重、平等交談推動出來，透過漫長的努力，逐漸達成某種真理的共識。

神學界有些學者採取哈氏的若干觀點來反省神學¹，然而依筆者所知，未有將批判理論和溝通的兩個不可分的溝通行動因素，作為宗教交談的神學反省助力。從前一文中，已可看出解放神學如何以批判觀點作出發點，提出解放神學在批判中與其他神學及內部多元化發展學習溝通交談，而後在描述解放神學發展為脈絡神學時，也不斷保持並發揮這兩個解放和交談的因素，尤其在天天與其他宗教接觸的亞洲地區。我們嘗試說明解放神學對宗教交談的貢獻。以哈氏溝通行動理論的批判趣向和溝通行動，對解放神學提出中肯的反省。

¹ J. Kroger, "Prophetic-critical and practical-statistic Tastes of theology. Habermas and Liberation Theology", in *TS* 46 (1985), pp.3~21; C. David, *Theology and Political Society* (Cambridge, 1980), esp. pp.51~74; D. Lane, *Foundations for a Social Theology* (N.Y., 1984); E. Schillebeeckx, *The Understanding of Faith. Interpretation and Criticism*, N.Y. 1974.

下面我們將描述旭蔔 (F. Schupp) 的批判神學，和徐德肋 (L. Swidler) 的宗教交談神學，並指出這兩種神學因過度強調批判和交談的一面，而未達到解放神學對宗教交談中，批判神學和交談的和諧。這裏需先說明的是：雖然徐德肋沒有直接說明採取哈氏的溝通行動理論作為基礎，但他的神學觀點與哈氏有許多方面的相似。透過說明他們的神學立場和限度，我們希望能指出哈氏理論對神學的中肯性。如此，也給解放神學對宗教交談提出方向。

壹、旭蔔的批判神學

旭蔔 (F. Schupp) 在《邁向批判神學》一書中，嘗試採用法蘭克福學派 (Frankfurter Schule) 的批判哲學建立一個批判神學。而衆人所知，哈氏正是這學派的最後成員。這裏我們只要說明旭蔔批判神學對解放趣向的關係。旭蔔由三個幅度來說明其批判神學：分析、詮釋和辯證。

一、分析

分析哲學與言語哲學有密切的關係。旭蔔首先指出，依語言哲學研究的成果，有些語言使用的 Wort (字眼) 本身就說明其意義。這屬於所謂“Auto-semantikon” (自己有意義)。但有些字眼需要與其他的觀念放在一起，經過協助才能說明它的意義，這屬於所謂“Syn-semantikon” (受他字協助的意義)。

旭蔔認為，基督宗教神學所用語言中的“Gott” (神) 一字，是屬於這“Syn-semanti-kon” (受他字協助的意義)。而幫助瞭解“Gott” (神) 的意義雖有許多觀念，但依旭蔔之見，終歸兩個關鍵的觀念：自由和未來。當然，後兩個觀念不含前者的意思，因為「自

由」和「未來」絕無描述的作用，而只有規範的作用，它們因此只有形式的公理性和神學反省的規範。如此，「自由」和「未來」依照旭蔔的說法，並沒有假設什麼固定的內容，而只是對其他有關“Gott”（神）的觀念說明為批判的規範，使神學表達邁向整體性的秩序。

此外，自由和未來確是規範，但這規範的作用只在實踐中實現。換言之，“Gott”（神）一字是屬於信仰的語言，而信仰說明神人的關係。這關係之狀態，在於神的言（啓示）—語言的作用是屬於規定作用（regulative Funktion），如何被答覆，即在實踐中表達出來（operative Funktion）。而此關係在自由和未來的規範批判中，顯出其整體性的程度。於是，旭蔔說在自由和未來的批判規範內，其他對神有關的觀念，能有開放性的觀念內容，因此有關的說明也有開放的規定。

二、詮釋

如同哈氏的看法一樣，旭蔔的批判神學詮釋，也要求瞭解和批判是詮釋分不開的兩面。那麼，從前文哈氏批判高達美（H. G. Gadamer）的詮釋學，我們可以明白旭蔔批判神學對詮釋和傳統神學的詮釋不同。以福音中說明「天國」的一例：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改信從福音罷！」（谷—15）旭蔔認為，雖然表面上所提的語句能瞭解為歷史的描述語句（有肯定性），但事實上，它也是對事件評估的語句，這也是說，它更屬於歷史社會行動的評價，及其所定價值的批判語句。為此，要了解並妥當詮釋上述福音句子，必須先道其歷史背景和社會、文化脈絡的關係。這是屬於描述的事實層面，或用哈氏的說法，它屬於言語行動的「確認」類。

然而，在耶穌基督的福音中，它更是有計劃性的句子：它清楚表達一個命令，作為事實評價的標準。而且以基督信仰救恩的整體來看，這「天國命令」的語句，不屬於「已是」而已，更是在「已經和尚未」的緊張關係中。旭蔔強調，雖然「天國」的實現是在真正的「自由」和真正的「未來」準則裏顯出，但除了這肯定以外，就沒有再肯定什麼。旭蔔認為，上述對「天國」所反省的方法論，已扼要說明批判神學，也可以類似地用在其他傳統神學的題目上，如原罪論、救恩論、聖事論……等。

神學歷史中留下來的的神學看法，是神學家溝通的地方。這裏真理和錯誤、共識和異議都會有。旭蔔認為，批判神學所關心的，並不只是面臨單獨事件的錯誤，而更是其關連意義的扭曲結構。如此，意義關連的扭曲，並不能因除去某些部分的錯誤就可以解決問題，而需要採取全新改革的看法，即批判的看法，於是，神學詮釋透過批判神學，成為批判詮釋學了。

具體來說，瞭解神學歷史，並不等於維護某些傳統或某種權柄的看法，因為任何使用強權，都違反「自由」、任何絕對固定都違反「未來」。旭蔔無論在「分析」或「詮釋」方面，都提倡「自由」和「未來」為神學語言的後設，使神學能反駁語言的暴權，和意識型態的固定化。

這形式上的假設，能與哈氏的「理想場合」相比。旭蔔不但沒有反對哈氏的溝通行動理論，反而認為他的批判就是在溝通中發展；但他的用意顯然在於強調批判性。如此，旭蔔能肯定：批判性的詮釋一方面不徘徊在要求把握「絕對真理」的範圍上，因為如此肯定把握絕對，就被其他也要求把握絕對真理給相對化了；但另一方面，它也不放棄要求真理，否則就淪落在相對主義中了。旭蔔認為，因為批判詮釋重視尋找真理，才

慎重地去察看歷史中那裏有錯誤，有溝通的系統被扭曲，而收入批判意識型態中，並以批判的方法來條陳之。

三、辯證

辯證法是放而存升的過程。旭蔔批判神學採取此辯證法來批評神學傳統，有保留已有或現有思想為永久存有真理的態度。旭蔔的理由是：在人的意識中，那裏直接的對象內容要求有效，即被保留的肯定，那裏「自由」就被對象按其規律具體化。如此，自由就在對象化中限定自己，因此對自己有矛盾。在此情況下，「未來」原則上也失去其真正的意義，因為「未來」並沒有什麼別的希望，而只是物質對象的直接性，引起未實現的想像而已。

如果這種想法發展在宗教的幅度中，旭蔔說它是屬於「自然宗教」的想法。他認為自然宗教和在人類歷史中的啓示宗教，在這裏有關鍵性的差異：歷史中的啓示宗教，要求放棄這由物質引起未來的具體想像。旭蔔看神學的義務，在於反省歷史中如何批判「直接性」的媒介。

這裏，旭蔔的確受阿多諾（T. W. Adorno）否認辯證（negative Dialektik）的深刻影響。阿氏主張，真理不在於思想的「同一性」，而在於不斷辯證，即放而存升中的「非同一起性」。旭蔔和阿氏都認為：主張以一個理想（即有同一性）來批判一個意識型態，事實上就已站在另一個意識型態上了。所以旭蔔說：「對自由和未來的有物質性之定型的要求，是矛盾的」。旭蔔在「十字架」的象徵中，找到其神學批判的基礎；但他未進一步發揮此思想。總之，

「批判如果沒有系統性的計畫，就是非理性的。但是，

那裏一個系統要求自己是全體性的，那裏便成為非理性的。相反的，（批判）神學理性——自己是歷史中的片刻——瞭解歷史的反省之片刻，為自由的可能媒介過程。這瞭解透過整體性的批判，揭露自由和未來的可能性。」

四、對批判神學的反省

旭蔔批判神學，是靠法蘭克福批判哲學反省所蛻變而建立起來的。他們共同的形上學基礎，是「〔猶太和基督宗教〕默西亞主義」。當阿多諾明顯地主張猶太的默西亞主義等待神在末世實現的諾言，保持神「無名」和「完全不同的祂」的性質；旭蔔卻以基督宗教的默西亞觀點，肯定神〔自由的〕諾言已在耶穌基督身上開始了；但我們就在「已經」和「尚未」的緊張中生活，邁向完全解放。如此，「自由」和「未來」是旭蔔批判神學的主要觀念。

解放神學因重視救恩中的社會和歷史的角色，原則上也和批判神學強調在「自由」和「未來」過程中展開的默西亞性。另一方面，旭蔔一直強調批判神學的「自由」和「未來」是完全沒有具體內容的，而只有規範的作用。這樣，雖然「自由」和「未來」在實踐中發揮其功能，但其本身只是純形式的要求。這裏，旭蔔的想法與康德哲學很相似，尤其對理論和實踐的分法。我們無需在此重複說明解放神學如何反對這種歐洲典型的思想，而只提倡正確實踐（orthopraxy）先於正確理論（orthodoxy）。

最後我們要看旭蔔的批判神學與溝通行動有何關係。雖然旭蔔在討論批判詮釋學中，稍微提到哈氏對尋求真理共識溝通的可能性；但對他來說，批判才是最重要的。難怪他後來在探討辯證時，完全投入否認辯證的看法。

否認辯證對人類願意尋求真理來說，是很具有挫折感的想法。因為否認辯證基本上認為，一切能思想的都有對象性，而對象性就是「直接性」即「同一性」。但當否認辯證批判「同一性」時，就變成了一種同一性，又同時肯定「非同一性」的真理。那麼，在批判的行動中，它就否認自己。也許否認辯證最好的貢獻，是在於方法論方面：如何認出並批評整體性問題之練習。我們也許可以用老子的話說：它是「無之為用」的方法。

旭蔔的批判神學非常關心神學史、教會史中，落在意識形態的危險性，而以批判神學的觀點來處理之。雖然他重視批判的過程，但這過程本身就未肯定其積極性。如此，連旭蔔願意將批判過程視為與對方的交談行動，他也辦不到，因為他的批判本身就破壞正確的交流。反之，哈氏的溝通行動如何以「言語行動」配合言語（理論）和行動（實踐），如何批判理性在溝通中發展其解放的功能，幫助參加交談者邁向團體性的尋找真理。這樣的批判，才能幫助解放神學在參與宗教交談中，保持其先知性。

貳、徐德肋論宗教之間和意識型態之間的交談

徐德肋 (L. Swidler) 像一般宗教交談的主張者，如潘尼加 (R. Panikkar)、史密斯 (W. C. Smith)、柯柏 (J. Cobb)、孔和 (H. Küng)……等，都從一個重要的問題開始：身為基督徒（他們都是基督徒），能用何種反省自己信仰的方式，使其他的宗教信徒，如猶太、回教、佛教……等，也能瞭解並一起建立彼此溝通了解的場合，而同時還保持基督宗教的信仰呢？進一步，他們也要請其他宗教交談的信徒們，在自己的宗教團體中推動此宗教交談。

徐氏比一般宗教交談走得更遠一步：他提倡不但在宗教之間、而且包括意識型態的交談²。如此的交談，與一般交談有些不同：它是信仰者彼此的了解和溝通。換言之，交談是由一些不同宗教、意識型態的「信徒」，願意在會談中彼此正確了解對方的觀點，並建立友誼的關係，以互相鼓勵，一方面更深入了解並實踐自己的「信仰」，另一方面也共同邁向多元性的合一。

一、真理的觀念

徐氏認為，交談者首先需要對「真理」的觀念徹底檢討。他說到前幾世紀真理的觀念，通常被了解為「絕對、靜態、排他性（exclusive）」的真理。這真理的觀念需要蛻變為「動態、相關性（relational）」的真理。至少可從不同的四種知識來合理化這新真理的觀念：歷史性、社會性、語言和詮釋。

- 在歷史化知識中，真理在歷史生活中有原來的地位（historischer Sitz im Leben），但同時也和其他時代有關係。如此，歷史化的真理使真理有動態、實踐和相關性的觀點。
- 社會的知識，使真理因地理、文化、社會場合「相對化」。
- 語言的限度，尤其對超越的經驗表達，事實上已把絕對相對化了。
- 最後詮釋指出：所有的真理、所有的知識，顯然都是受詮釋的真理、知識的影響，因而與詮釋者的觀點有關係。

² L. Swidler, *Toward a Universal Theology of Religion* (N.Y., 1987), p.6f (本書以下簡稱 *Theology of Religion*) .

總之，新真理觀念是「相關性的真理」(relational truth)³。這裏需要說明：徐氏提倡新真理觀念，並不是要否認真理的絕對性，否則連要說明和證明他的立場也不可能。他所關心的，是如何將所相信並肯定(有絕對性)的真理「相關化」，使交談(本身就是有關係的)成爲了解、尋找、肯定真理的地方。這意向在徐氏建議建立一種「普遍交談語言」⁴中，更加顯示出來。

二、語言的觀念

對徐氏來說，「普遍交談語言」是一種宗教、意識型態交談中的「後設語言」(meta-sprache)。這種語言是一種能與「國際語言」(esperanto)⁵相比的語言，有如「國際語言」的建造是從不同生活語言抽出，組成一個又簡單、又合理、且有普遍性的語言，使不同文化能正確溝通；相似地，「普遍交談語言」也能由不同的世界觀語言，抽出組成交談的「後設語言」。可見，徐氏非常大膽的設想，希望這種語言能用在一切世界觀的交談，當然也包括意識型態的交談。

他清楚意識到意識型態的世界觀沒有超越界⁶。因此他建議：這種語言要盡力從人生「下層」(from below)，以生活內在(immanent)爲主要的幅度建立起來。當然，他認爲這樣的想法，並不意謂「超越」的幅度是陌生的世界，反而與人日常生活(即「從下層」、「從內在」人的體驗)互相融合，因此，他認爲發展這種建立在人本(humanity based)的語言，是要表達出內在的超越

³ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.7.

⁴ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.20.

⁵ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.21f.

⁶ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.2.

(the transcendent in the immanent)⁷。

無論如何，對徐氏來說，重要的是經過「普遍交談語言」，宗教、意識型態的主要觀念能翻譯過來。他舉例說：如果我們在普遍交談語言 (ecumenical esperanto) 說「X」的，相通基督宗教的「A」，猶太教的「B」、馬克斯的「C」……等觀念，除了如此翻譯的用處之外，徐氏認為此新語言還有交談意識 (ecumenical consciousness) 的具體肯定：它是「我們」的語言⁸。徐氏相信，如此努力邁向建立普遍的交談語言，是推動「大公主義」的必須步驟。推動大公主義是梵二大公會議所提倡的方向：

「我們應該了解分離的弟兄們之心理。為此，我們必須依照真理，並善意進行研究，有適當準備的公教信友，應該對分離的弟兄們的道理、歷史、神修生活、禮儀生活、宗教心理和文化等，獲得充分的了解。為達此目的，雙方面的集會，尤其為討論神學問題的集會最有幫助。在交談中，彼此以同等地位相處。」(梵二〈大公主義法令〉9號)

三、交談的規則

為幫助宗教人以及意識型態主義者的順利交談，徐氏提出十項「對宗教、意識型態之間交談的基本規則」。他說這些規則，是從辛苦的經驗累積起來的：

1. 交談的首要目標是學習：這也是說，對事實知覺和了解的改變和成長，然後照著行動……
2. 宗教、意識型態之間的交談，該是兩方面進行的計劃：一

⁷ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.21.

⁸ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.20.

方面在自己宗教或意識型態的團體裏，另一方面在宗教或意識型態之間。

3. 每位參加交談者，該有完全忠實和誠懇的態度；反過來，每位參加交談者該相信對方有完全忠實和誠懇的態度。
4. 在宗教、意識型態交談中，我們不該將我們的理想與對方的現實相比；而是把我們的理想和對方的理想、把我們的現實與對方的現實相比才對。
5. 每位參加交談者該說明、認定自己（的信仰）。反過來說，被他人解釋者在解釋中該能認出自己（的信仰）。
6. 每位參加交談者不該立刻不許變動地，劃分認定不同意之觀點。
7. 交談只能在平等的地位中發生。
8. 交談只能在彼此信任中舉行。
9. 加入宗教、意識型態中的交談者，對自己以及對其宗教或意識型態的傳統，至少該有最低限度的批判態度。
10. 每位參加交談者看情況，也許該嘗試從內部體驗對方的宗教或意識型態⁹。

宗教、意識型態交談的目的，是學習溝通成長，使每位參加交談的人更深刻認識自己、他人，並對其「信仰」有更正確的認識，也因此活得更真實。於是，對方不是我們反對的對象，而是我們尋找、肯定真理的鏡子：在交談中，我們學習認出「相關性」的真理，當然也包括補充和分別。這分別也許與實際有些矛盾，但能成爲可能的補充。

然而，靠什麼標準能使不同、甚至實際上有矛盾的看法，

⁹ L. Swidler, *Theology of Religion*, p.13f.

成爲「有關係」的尋求真理呢？徐氏認爲，每一個宗教、意識型態都努力解釋人生的意義，並指出如何照樣生活。如此，正確的人圓滿生活，該有準則檢證、批判所有宗教、意識型態觀點和成分，使他們認出是否和諧、彼此補充或矛盾。雖然人的圓滿生活是什麼，在知識上還是個歷史性的尋求，在靈修上是信仰的體驗，但如果對人生中肯的話，要在實踐上表達出來。至少沒有違反聯合國所提的基本人權：所有的人，本身是自由和平等的¹⁰。

四、對徐德肋交談論的反省

徐德肋的宗教、意識型態間的交談，是尋找他們之間確實的認識，並邁向多元的和諧，以推動人生圓滿的學習目標。他先詮釋真理爲相關性的真理。這裏，我們可以認出哈氏的溝通行動的準備，即以解放趣向爲一切其他知識趣向的媒介，與徐氏主張「相關性」真理的詮釋有相同的方向，亦即：解放對真理而言，具有與關閉的觀念建立溝通的可能性。

哈氏所提溝通的四項言語行動，和達到共識真理的條件，在徐氏的交談理論和規則裏，可找到直接或間接的肯定：哈氏所提的「說明的言語行動」對宗教交談非常重要。然而宗教交談和一般知識的交談，在「說明」方面更有困難，因爲宗教交談的問題多半不在使用語言本身，而在了解內容的正確性。

面對此問題，徐氏提倡「普遍交談語言」。然而，這新語言有種種的問題，譬如它的構造，作爲一樣全新的語言，徐氏能如其夢想地，希望學習他所想的新語言比學習世界語言

¹⁰ A. J. Homer (ed.), *Religion for Peace* (New Dehli, 1973), p.1X.

(esperanto) 的人還多嗎？而且，即使所有參加宗教交談者都使用這種新的語言，實際上也無法解決宗教交談中「說明」的困難，因為問題不是語言本身。或許這種語言的重要性，在於「後設」(metalanguage) 的觀點，譬如他說：「X」的後設語言就與「A」的基督宗教、「B」的猶太教、「C」的馬克斯主義相通。但問題不在於「A」、「B」、「C」能譯成另一個語言「X」的觀念，而是彼此是否有正確的相通。如果沒有，「X」也沒有用（或只扭曲它們的正確意思）；那麼有「X」也是多餘的了。

總之，徐氏所建議的新語言，無法幫助解決什麼問題，但他提出有關宗教交談非常重要的態度問題。如此，哈氏在其交談要求的語言資格的條件，在宗教交談中更是學習的過程，而不是具備的條件。哈氏其他三種言語行動中，對宗教交談最中肯性的是「表達言語行動」。這說明宗教信仰的特點：表達信仰，就等於是從最深主體體驗的世界表達出來的。參加交談者該有如何的態度，徐氏在「十項規則」說的非常清楚，包括哈氏所強調的「非控制」和「排除有系統溝通之扭曲」的溝通條件。

而徐氏肯定他所提的十項規則，不但適用於宗教之間，同樣也適用於宗教與意識型態之間的交談規則，雖然在此面臨一基本交談的困難：徐氏清楚肯定意識型態和宗教不同的主因，是因為前者缺乏「超越」。如此，宗教人如何能完全忠實、誠懇地信任那些基本上懷疑、甚至否認他最重要的人生基礎呢？這樣，豈不是缺乏最基本交談的「平等地位」之條件呢？

徐氏上面所提的第七規則，特別引用梵二的字眼「平等地位」。這原來是梵二對「分離弟兄」交談所要求的態度。這平等地位，亦可用在與非基督宗教的交談，因為梵二〈對非基督

宗教態度宣言〉中明確肯定：宗教能意識與體認「至高神明」或「天父」，並以最深的宗教情感貫徹到他們的生活中。梵二〈大公主義法令〉強調：一方面堅持自己的信仰和見證的使命，另一方面「懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式，以及他們的規誡與教理……同他們交談與合作」。

宗教之間能平等交談，因為宗教都肯定超越的向度。當然我們並不否認宗教和意識型態能有交談的可能性，但它不是像宗教之間的交談一樣。總之，徐德肋因過度熱心主張交談，而缺乏對交談所需要的批判。這樣，交談恐怕不容易達到其目的，反而使人對交談失去信心。如果我們希望解放神學對宗教交談有所貢獻的話，那麼就是如何將先知性(批判)和交談融合起來，使交談和見證成爲一件邁向真理的大道。

宗教交談與真理觀

導 言

「什麼是真理？」（若十八 38）這是比拉多審問耶穌時所提出的質疑。其實，這或許也是世代代的人類面對宗教時，發自心靈深處的疑問，它意謂著人無時或息地，抱持一種尋尋覓覓的態度。然而，諷刺的是，比拉多一拋出此問題，隨即迴避它，不待回答便迫不及待地揚長而去（參若十八 38）。

難道交談對人生而言是這般不易嗎？又是否尋找真理是那般困難嗎？...諸如此類的問題，許多時候不知是否因為經師們對真理的觀念太模糊了，以致於身為政治家，有比比拉多之流，亦無法洞悉如何與宗教人接觸嗎？或因著宗教真理觀太深奧了，需要時間耐心地尋找和聆聽，導致連宗教人也屢見不鮮地，被要求自不同的宗教經驗來加以說明、分享，致使宗教真理益發顯出其更深、更廣的層面呢¹？

¹ 拉內在答覆「對今日一般的歐洲人而言，他們對宗教真理有何感受？」的問題時，說道：“His attitude might perhaps be described as follows: Apart from the simple facts of direct sense experience which can be verified anew at any time by experiment, there are theories and opinions and nothing else... Knowledge of truth, to the extent, that is, that it is constituted by a definite content has, therefore, moved from the center of human experience to its periphery. It belongs with things

此外，廿一世紀初的今天，沿襲上世紀末如火如荼的交談，交談躍升為眾所矚目的焦點，就如：南韓總統金大中榮獲「諾貝爾和平獎」，更凸顯國際間熱切地肯定交談乃是一種帶來和平的解決方式。他窮畢生之力致力於了解對手，並適時勇敢地踏出交談的一步，終究化干戈為玉帛，化解了上世紀所遺留下來的冷戰之最後一個死角²。

金大中先生不僅以身為政治家的角色尋找真理、和平，更顯然的，他是位熱心虔誠的天主教徒。是以，他認真地實踐基督教所器重的和平使命與交談。也許我們可以就此多少明白龔漢斯（Hans Küng, 1928~ ）所推動的宗教交談之重點：世界的和平，乃仰仗宗教之間的和平為基礎³。

本文意圖關注的主題在於：如何將「真理觀」和「宗教交談」兼容並蓄地予以探究。無可諱言，宗教交談若非邁向真理這個目的，便是一件徒勞無功的行動；而真理若沒有交談，便易陷於主觀的肯定，勢必無法與人分享。

首先，我們企圖了解真理的諸多觀點和層面，並說明「相稱真理」、「連關真理」和「顯現真理」等真理理論。其次，

like color of hair, fast, race, on which man's absolute value cannot be made to depend", K. Rahner, *Inquiries*; cited by J. Schall, "The Nonexistence of Christian Political Philosophy", in *Worldview* 19 (1974, April) 29~30; see also : W. A. Christian, *Meaning and Truth in Religion* (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1974).

² See : Kim Dae Jung : Korea's Mr. Sunshine, in *Newsweek*, 2000 Oct. 23, pp.14~18.

³ See : H. Küng & K. J. Kuschel (eds.), *A Global Ethic : The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (New York : Continuum, 1993), esp. pp.13~16.

闡明當代宗教交談的現況，以了解「排外主義」、「多元主義」和「包容主義」等交談典範。最後，我們省思如何將上述的不同真理觀，和宗教交談的模式予以適切的連貫說明。

壹、真理觀的模式

對話乃為了解某件事情，並透過它肯定某方面的真理。真理之於哲學和宗教，都有其重要的課題。而每種學科皆在其範圍內尋求真理。

那麼「真理」到底是什麼？如何說明，對談論「真理」是必要、而且是首要的課題；另一方面，需認出不同真理的面貌和範圍，真理又怎樣才能將之連合？面對上述諸多疑問，以下將提出三種真理的理論：「相稱理論」、「連貫理論」以及「啓示理論」。

一、真理相稱的理論 (Correspondence Theory of Truth)

在哲學史中，真理相稱的理論雖然有其轉變，但基本上都擁有相同的形式，即肯定「理念」和「事實」之間是相稱的。最清晰明瞭的表達，可見諸於第九世紀的 Isaac Israel 所下的定義：「真理就是事物與理智的相稱」⁴。此定義已成為真理觀的典範，備受中世紀的哲學家，尤其是多瑪斯 (Thomas Aquinas, 約 1225~1274) 以及當代分析哲學家的熱烈討論。有趣的是，Isaac Israel 是新柏拉圖、多瑪斯是亞里斯多德 (Aristotle, 384~322 BC) 的繼承人，而分析哲學屬實證主義；而且雖然每一派別所了解的

⁴ See : J. T. Muckle, "Isaac Israel's Definition of Truth", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* VIII (1933) 5~8; see also : St. Bonaventura, in *Sent.* I, dist. XL, a.2, q.1.

「客觀」有其不同的層面，但是皆殊途同歸，都重視該理論的觀點，主要的原因在於肯定「客觀」乃是理念相稱的標準。

為亞里斯多德而言，一個存有或非存有是真或偽，只當它是事實或是非事實；或者在柏拉圖的《辯士篇》對話錄中，有個例子：“Theaetetus”是坐下和飛起。第一個命題：坐下是真的，因為說明塞阿德都（Theaetetus）正坐下來。但第二個命題則是錯誤的，因為塞阿德都是不能飛的。因此，一個「是」或「非」的命題，只能從外在的事實予以肯定或否定之。

多瑪斯於有關真理的 Q1, Art.2 中問道：「原則上，真理是建基於理性或事物？」他肯定「事物不能為真，若其不與理性相稱」的話；然而另一方面，理性的行動則不同，若它是有限的或是無限的（divine），因而其相稱的判斷就不一樣，也許一個是屬於邏輯的可能性，對另者則是確定的。如此，多瑪斯將 Isaac Israel 的定義擴大為：「真理是事物和理性的相稱，於是理性肯定它，當它是，或否定它，當它不是」⁵。

然而，相稱成為更複雜的事實，因為一方面事實常是「正在成為」，而非穩固的，所以連邏輯的「是」，也受到「可能」的邏輯所挑戰。就如中世紀末葉有個命題：「『白的東西曾經是黑的』是真的，但『白的東西是黑的』絕不是真的」。這裏所肯定的命題，應視其與事實變化是否有相稱的事實，否則所相信的命題，不能被視為是真的。

這樣的相稱理論的真理，主要是強調事實，而非所表達的

⁵ See : St. Thomas Aquinas, *Truth*, tr. from the definitive Leonine Text by R. W. Mulligan, S. J., vol. I, Questions I-IX, esp. Question I, pp.3~51, (Chicago : Henry Regnery, 1952).

命題。那麼，事實是什麼？在亞里斯多德的傳統中，事實與存有有著密切的關係，而存有除了含有本體和依附體之外，存有和存有經由因果關係亦有其變動的一面。

到底這樣的事實是什麼？怎樣才能認定它？此問題後來成爲實證哲學所關注的。像維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889~1951) 早期所強調的事實是所發生的事實，而連貫所有發生的事實，才能形成真理。

那麼，真理該有兩個重要的因素：一是能驗證的事實；一是事實能在語言中相稱地表達。試舉羅素 (Bertrand Russell, 1872~1970) 爲例：「或是地球繞太陽；或它不是」。確定真，是因爲它表達一個事實⁶；它是真的，否則一定不是真的，沒有第三種可能。無獨有偶的，維根斯坦也枚舉：“Socrates is dead” or “Socrates is not dead”，這兩個命題是一樣事實的相稱，所以只能是在這個世界上的一個事實，而這個事實便顯示出來，上述的命題是真或是僞⁷。

相稱的事實和語言的表達，也能用波柏 (Karl R. Popper, 1902~1994) 的方法來否定之。比如「所有的鵝都是白的」這個命題。當發現有一隻鵝不是白的，那麼，該命題就被相稱的「否定」 (falsification)⁸了。

真理的相稱理論，提供一個相稱的事實和其範圍的條件。

⁶ B. Russell, "On the Nature of Truth", in *Proceedings of Aristotelian Society* (1906~7), pp.47~48.

⁷ L. Wittgenstein, *Logic and Knowledge*, ed. by R. C. Marsh (London, 1956), p.187.

⁸ K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London : Hutchinson, 1959).

因此，它所顯示出來的真理，都有客觀的認同或否定。

二、真理的連貫理論 (Coherence Theory of Truth)

連貫真理理論，為一般的理性主義所重視。它假定兩重要的因素：「個別」和「整體」內在的連貫及一致性⁹。當個別的真理能與有限的對象和其命題相稱時，那麼，辨識出其為「對」或「錯」便是相稱真理；但就整體而言，它是一種系統，一種能彼此改善的理想系統，能包含並使個別真理連合起來。因此，整體連貫的真理，一方面蘊含真理的不同程度或面向；另一方面，同時能將它們整合成一個整體。

例如：柏拉圖的系統含有三個知識的層面，即經驗性、數學性和觀念界；又如：康德 (Immanuel Kant, 1724~1804) 有三個理性批判。這些都是連貫真理的好例子¹⁰。我們亦可擴大其範圍用以包含某些重要的思想家，如：德國觀念論的形成，就內容觀之，係因康德留下了理性的片斷，導致斐希德 (John G. Fichte, 1762~1814) 以實踐理性為基礎，來建構其理性內在的連關；又因斐希德主張以主體為出發點，引發謝林 (Friedrich W. J. von Schelling, 1775~1854) 強調以客觀為理性平衡的系統；最後，黑格爾 (George W. F. Hegel, 1770~1831) 將斐氏和謝氏兩者綜合，完滿

⁹ N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973).

¹⁰ See : G. Mathews, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems* (London : Faber & Faber, 1972), esp. pp.13~40; N. P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1992), pp.277~310; O. O'Neill, "Vindicating Reason", in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1995), pp.280~308.

的德國觀念論於焉形成，這便是辯證法的形成和運作。

囿於篇幅，在此不能詳述一切，我們僅說明當代的另兩則例子：即有意向性行動的現象學和語言行動的語言哲學。

（一）意向性行動的現象學

對胡塞爾（Edmund Husserl, 1859~1938）的現象學而言，有意向的行動是所有的經驗擁有的因素。意向在想像當中能擴大其範圍，而在反省中能清楚確認它的程度。然而，這連合知識的意向性行動，及肯定它的確定性的根本，如何能幫助人達到真理的各個層面呢？

顯然地，它先連結兩個不可分割的因素：視野中的客體和建構自我的主體，或更簡單的知識結構“*Noesis-Noema*”，有如：「我思」—「能思」。當外在客觀化時，有意向的行動能覺察它的真面貌，並限定客體，讓我們生活的世界，經由如此的限定，同時能一直擴展它。這便是胡氏在廿世紀初所提出的響亮口號：「關注事物本身」。

主體性的行動，是一個能組織的行動。它將收到的資料聚集，並連結起來成爲一個典型的建構，它同時亦是深具創造力的行動，因而能接近理想的真理。如此，有意向性的行動，是在具體的認識客體之情境中，連結所指向的對象，讓對象向主體顯現，並且能對對象和主體之間的關連有其開放性。

可是，這個不同對象層面的事實，如何才能納入正軌，成爲一個理想的真理？這事實和理想的真理，是現象學一直意圖整合的。的確，無論是現象的描述或處理，都假定正確的語言爲其方式，如此才能有主體之間（*inter-subjectivity*）的認同基礎。其次，所理解的論題與生活世界到底有何關係？也許語言行動

的語言哲學，能協助現象學達致此任務。

（二）語言行動的語言哲學

每種知識中，語言皆扮演著舉足輕重的角色，這是語言哲學的主要發現。語言的限度，決定生活世界的限度，這是所謂的「語言不可後推」的說法。如此，語言能和有意向的行動密切結合，顯示知識的來源；並肯定當有意向的行動在語言中表達出來時，則該知識能為每個人所接受並加以了解。

為此，每種知識都含有其基本的表達，就是命題，而語言能把它們（該命題與其所指向的事實）結合為一個整體。任何一個命題，都能是我們判斷真偽的對象。如此，不是意向性行動具有真假，而是意向性行動的連結，構成被識破其真偽的可能性。相似的，不是說話或是表達的方式是真是假，而是其意含與其指謂互相連結成的內容，才為真或假。如此，意識和語言所表達的，基本上要求「相稱」。

意識之於語言行動有莫大的關係，因為語言行動含有兩個因素：宣佈及語言的表達。比如：描述、詢問、命令……等。這些命題指出在生活中相關的實現，就是所描述的、所詢問的、所命令的、所許諾的，是一個真或是假的命題。按照這兩種因素，相稱的事實，才有它真、假的一面。但是，在我們日常生活中，很多命題彷彿對此兩因素語焉不詳，然而事實上，都涵蓋它們，也能尋常地被了解。

可是當他們有問題時，那麼，在討論的程度上，就能認出這兩種因素。因此，每逢面臨困境，或對話不在同一層面時，便需要討論。在商討中，我們才有時間商榷，才有空間認清知識的面貌。而在討論的層面上，主要是解決所提出的問題；解

決的目的是為達到共識，或者是獲致真理。而共識是在溝通行動中形成的。然而，更深的基礎乃是倫理所形成的，唯確信倫理所具有的判準，我們才能真正達致真理共識的一面。而倫理的基本，便是人所相信的、所希望的、彼此互相敬重的。

一言以蔽之，透過語言行動的理論，連貫真理的理論更驅使不同層面的真理顯明；同時也能將它們連合，成為一個一致性、開放的真理整體。可是，究竟整體是什麼？它如何能讓我們接近它呢？而我們又如何能堅信透過語言行動，能逼近整體的真理呢？這時便進入於真理自我彰顯的理論。

三、真理開顯或是超驗本質的真理觀

如上所明示的，尋覓真理之處，乃在於人生活中的語言行動。真理的本質就在判斷的能力，而判斷的每一步驟皆信靠相稱真理，這點非常重要。因為經由相稱真理，我們才能認知真理的內容。然而，並非所有的相稱真理都是確切的真理，而是若能將它們正確的連結，這才是另一個更廣、更深真理的一面。

若一個連貫和所連貫的各層面顯示為真，則連貫方為真。意即指出來的真理，不一定有相稱的資料認同，而是相稱的資料與理想性存有的連貫，是否被認出來它就是這樣的連貫。比如：「你現在站在這間房間」這個命題，指出你的確現在正在這間房間的現況，這才是真的。可是，這個現況能隨時間變遷。當你離開這房間時，上面所說的命題，就不再點出命題所指出的現況。我們可以發現兩個不同的現況對命題而言有其真偽，亦即當事實顯示出來，而主體能認出它所表達的，這就是真理的認識。

換言之，發現真理有兩個因素：一是現象所表達出來的；

一是主體對所表達的現象有它的覺察。而存有在時間中，能顯現不同的現況。抑有進者，我們可辨識該真理的理論，不但能說明主體和現象的動態認識，更能認知其因果關係。

當存有以一種方式顯露自己，讓主體能發現它就是這樣，則此命題為真；反之，當存有不顯現出來，它或是不在，或是主體未發現它，則是假的。主體的發現是基於具體在手中或面前所發生的事，而發現是仰仗對「在此存有」的敏感。因此，海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）能說明兩點：其一，真理的原始意涵，是開放性的「在此存有」（Da-sein），與屬於在此存有所開放的，就是此有在世界中存有的發現；其二，在此存有原來同時是在真理和非真理中。

簡言之，真理的超驗條件是世界，也是歷史，因為它們能包含所有事物和所發生的事情。世界能這樣被認出來，乃因存有在世界顯露出來。對每一個在世的存有者，世界顯露出來的不一樣。所以對他們而言，能認出在世界中的真理是發現，但同時也有被蒙蔽的可能性¹¹。

多瑪斯在討論「神的知識」（*Veritas*, Q.2, art.1）時問道：「在神內是否有知識？」他指出所謂的「知識」乃是人附加於神的種種知識，故有其問題，因為人無法超越受造物的有限能力。然而，他在回應問題的部分則提到：神卻是「真理」的原因（“He causes Truth”）。換言之，神「通傳」知識給我們，可是我們無法

¹¹ M. Heidegger, “Alētheia”, in *Early Greek Thinking* (N.Y.: Harper & Row, 1975). “Presumably, the mystery that beckons in what is to be thought is nothing other than essentially what we have attempted to suggest in the name the ‘lighting’. Everyday opinion, therefore, self-assuredly and stubbornly bypasses the mystery” (121).

表達其知識，亦無從表白其他受造物的知識。也許以「光照」這象徵更能表達出神的通傳。因此，海德格肯定真理在「自顯」或在被蒙蔽中讓我們接近之¹²。

綜觀胡塞爾的意向企圖令人發現世界；但在海德格的看法中，它只是真理的一半，即「發現」；尚未認出真理的另一半，即「揭露出來或是光照」。而語言正是了解這兩面的可能性。

為早期的海德格，語言是主動追求現象的表達；但在他後期，語言則是等待真理的顯示，亦即所謂的學習思考。我們在此瞥見了真理對海氏前後期的重要性。前期「在此存有」（Da-sein），主動關心並追求其本質；而後期則關切（或等待）真理顯現、光照。如此，每個真理所顯現的，都是有限的真理，是在超驗條件下所形成的真理。它指出本質性的真理，亦即隨著真理的導引、光照而發現的。換言之，存有者在世界中光照，因而所發生的事實，都意指更深的一面，而這一面就是自我隱藏的真理，也是整體的真理。這樣的真理，是人迫切追求和期待的。在這樣的真理觀中，人就是在此存有（Da-sein），因為本質上，他是墮落的，所以他對存有的了解，就是非真理。簡言之，所有的有意向性的照明，都同時呈現背後有著更大的陰影存在。

貳、當代宗教交談的典範

一、排外主義的了解和批判

排外主張可以用一簡短原理予以道破：「基督宗教外沒有

¹² W. A. Christian, *Meaning and Truth in Religion* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974), pp.54f.

救恩」。這立場在當代神學呈現新的面貌和說法，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。巴特在其神學反省中，建立並肯定自己的立場；而克蘭默則將這樣的排外觀點與傳教學連結，亦即全然排除其它的宗教，因此，很多人皆以克氏為排外派的代言人。

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¹³。那麼，其他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。克氏遂依據辯證神學強調基督的啓示對其他的宗教而言，是一種完全的斷裂和批判，因此克氏也極力反對將任何基督宗教的說法與其他宗教的名稱相較，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生生的整體。為此，人對真理也無法提出任何批判的標準，因為它的出發點及真理的判準，只能經由耶穌基督內的上帝所啓示。

繼而，他以為對基督徒而言，首先且最重要的任務是傳教使命。他極嚴厲指責那些多元的看法，認為那些人將最重要的使命，與社會服務或者文化交流混為一談並相對化。他認定若我們學習或者認識其他宗教的話，唯一的理由是為了解他們並助其認清上帝旨意的啓示，亦即他誤認其他宗教的自我肯定只是人造系統思想的絕對化。

對他而言，連自然神學這說法也是人絕對化或神聖化其理性。這種作法，不但未襄助人接近降生成人的奧秘，或是任何

¹³ 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).

一種啓示的奧秘，反而誤導了宗教生活。如果要其選擇「因為知故我信」和「不合理故我信」的話，他必然選擇後者。

事實上，雖然克氏對非基督宗教持消極的態度，但他也不能肆意否認人類有尋覓神的傾向，所以他主張一種辯證的論調。他認為：辯證是人內在的一個條件，人能對自己的命運和永生予以肯定或否定，而上帝就在這樣的辯證中工作；他又主張：上帝透過被折斷、被混亂的道路上光照，亦即在理性、在本性並在歷史中作工。這樣說來，人的宗教及倫理生活是人所為的，但在其間，上帝與人交戰。

其實，當克蘭默肯定一個唯一、在耶穌基督內的啓示，及上帝在人類交戰的啓示時，同時也肯定這是一個普遍的啓示。而惟在肯定信仰時，才能化約成「特別且絕對的啓示和其普遍性」的張力。

具體而言，克氏肯定基督宗教自我了解為一種絕對的宗教，也清楚地指出教會的特點在於她是天主所特別選定的。而他對救恩的看法是，在耶穌基督內啓示的唯一救恩的狹義真理，即「因信稱義」的著名說法。

至於對基督宗教與其他宗教的關係，克氏強調基督宗教與其他宗教之間是斷裂的，因為世界已腐敗，因而完全無法獨力走向天主。於是他在傳教方面力主應該鎖定範圍，且對於將傳教視同為社會工作或是等同於文化的了解，加以嚴厲批判。

二、多元主義的了解和批判

與排外主義持相反立場的，是多元主義。它強調一個準則：在邁向唯一天主的得救道上，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

最富盛名的學者，故也引發最多的爭議。

希克著名的神學革命，被稱為「哥白尼的革命」，因為他將信理所肯定的「以基督宗教為中心」轉移到「以認識天主為中心」的宗教看法，所有的宗教都事奉和圍繞著天主。基於此立場，他批判排外主義和包含主義¹⁴。他將排外主義表明為「以地球為各行星的中心主義（Ptolemaic，天動說）」，克蘭默即為其代表；並視拉內（Karl Rahner，1904~1984）為包含主義的代言人，認為拉內的立場無他，便是在新時代所應用的天動說（Ptolemaic accommodation），因為拉內未經批判旋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，判定其立場乃是承襲古老的基督論，而這基督論又是建基於降生成人的神話，於是，若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，用之說明為何拉內的想法是舊觀點的新表達。

希克認為他不是憑空捏造的，在聖經中可以找到支持他的立場，因為納匝勒人耶穌的生活多半是不可知的事實，只能含糊不清和支離片斷地予以了解，故耶穌的生平泰半充斥著神話的意味。然而，他也坦承基督宗教是與天主接觸的歷史宗教，於是他建構如同其他世界大宗教一樣，所謂的神秘表達乃是不同的文化、歷史觀點的表達，但都是針對同樣無限神聖的事實，因此，它們皆為救恩的平等道路¹⁵。

¹⁴ 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).

¹⁵ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, op. cit. pp.22~51; see

究竟希克「以天主為中心」論說的基礎何在？它一定不能是一個奠基在哲學上的反省，因為哲學反省並不能找到神學的根據，只能從宗教經驗著手，方能產生希克這樣的論點。這可以據康德或士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768~1834）或特勒爾起（Ernst Troeltsch, 1865~1923）等思想家作為依據¹⁶。

從起源的（genetic）意義來看，希克以天主為中心的看法，事實上是出自基督宗教的經驗，亦即信耶穌基督才能獲致此宗教經驗的見解。的確，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，是在耶穌基督的生活中所啓示的天主父的愛。

希克後來為規避「降生成人」成為天主賦予人類唯一絕對的啓示，遂提出所有的宗教在文化歷史中的神話表達。可是連希克這樣的神話，也無由拒絕聯合耶穌和神的規律性基礎，都蘊涵一個涵蓋的基督論，即天主是愛，故對任何人而言，都有普世救恩的意願。如果希克認為這樣的看法與其他宗教在救恩的道路上，皆是平等的途徑，那麼，也是承認他們的宗教經驗是出於自己信仰的規律性。然而，問題還在於如何能有宗教交談呢？我們該從何處著手，才能有一個判斷的標準，或是某一宗教與其他宗教有何肯定或批判呢？

also : J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, op. cit. pp.186~88.

¹⁶ See : I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. by N. K. Smith (London : MacMillan, 1964), p.Bxxx : "I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith"; see also: E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion* (London, 1972).

三、宗教包容主義：以「匿名基督徒」為例

拉內的宗教交談，是基於「匿名基督徒」的觀點。這一觀念是追隨梵二大公會議而明顯地表達出來。問題在於如何將兩個主題：「天主願所有的人得救的意願」及「在耶穌基督身上認識天主對人救恩的工程」，二者能融洽地聯合起來。

二者互融的基礎，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，而這二者皆屬於人不同程度的奧秘，以及參與天主自己的奧秘。

拉內首先將其宗教神學予以全面反省，並訂下其見解的觀點和設定。他的觀點即基督宗教的觀點，也是針對其他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？他先站在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，因為宗教史學家是隨從某一宗教來解釋信仰，並發掘後驗的某些經驗和資料。

拉內的觀點是肯定耶穌基督的救恩臨於整個人類歷史。這個臨在，不能被基督徒所遺忘，甚至否定。這觀點同時假定另一個觀念，就是所謂的參與這個救恩史的非基督徒乃是有善意的人，而他在具體的宗教史中已有各自的信仰。

拉內努力將前面所提的觀點和基礎盡情發揮。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）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涵蓋，這正是我們下文要盡力將拉內的思想說明的¹⁷。

¹⁷ 見：武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（台北：光啓

其次，一位非基督徒經由信、望、愛而得救這個問題，我們不能以為他們在成義和得救的事上，沒有或只扮演消極的角色。「匿名」這字眼看來彷彿只是消極的表達，其實它隱含著一系列的意義。當我們將這問題表達清楚，其積極面自然會顯明，因為若很具體地正視得救的事實，我們無法思考一個非社會性、或非歷史性、或非文化性的得救。例如：究竟在具體的中國文化中，「聖人」、「至人」能被視為基督徒嗎？這些都是值得進一步探尋、表達的。

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，是如何被辨識出來的？這不僅限於個人層面，也屬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）和梅瑟的舊約啓示中，著實有一段漫長的時間，令人不得不注意到其間巨大的時空距離，他稱之為「二者之間的時間」（time between）。試想，人如何能想像在這段人類歷史中沒有「救恩」內容，或者這段歷史沒有任何一個得救的積極作用呢？或者，若它對得救有積極功能的話，我們應如何將之與整個救恩史串連在一起？天主教在人類歷史中的「厄瑪奴爾」有何意思？

其實，匿名基督徒的意義並非主張一種驕傲的態度，相反地，因為天主教也在其他的宗教作工，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。他不僅未阻礙交談，反而更能找到一個共同點易於交談。為此，也要求彼此尊重，互相聆聽，甚至懷有批判性的態度。

那麼，若正確了解拉內的話，那些批判者也許會同意著名

哲學家—日本京都學派的領袖 Nishitani—與拉內所作的交談：

Nishitani 說：「我看待您是無名的禪宗佛教徒，您意下如何？」拉內回覆：

「從您的觀點的確可以、且應該這那樣做。至於我，即便我不得不看出您的破綻，我還是深以您的解讀為榮。或者說，如果我作一預設：懂得正確的話，作一名真誠的禪宗佛教徒和作一名真誠的基督徒，只需直接地並正確地懂這句話，二者其實是同一回事。當然，在客觀的社會意識上，誰都知道，佛教徒不是基督徒，基督徒也不是佛教徒。」

Nishitani 回答：「那麼，我們在這觀點上是一致的」¹⁸。

因而，如真正了解拉內的意向，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聯合起來，以作為瞭解與評估。所以，上面所引述的拉內與 Nishitani 的對答，並非單純的「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。

參、真理觀和宗教交談整合的省思

一、排外主義對真理的見解

宗教的排外主義者，篤信唯獨自己的宗教是獨一無二的絕

¹⁸ K. Rahner, "The Universality of Salvation", in *Theological Investigations* (London: Darton), vol.16, p.219.

對宗教，其他的宗教僅是人為的產物而已。那麼，他實在是立足於相稱真理的論點。因為他自始至終接受人的思考應與固定的客觀真理作相稱的連貫，亦即肯定真理的命題乃是人鬆綁自己的思維去符合真理所要求的。人首先該坦承自己有限的觀點，以便無條件地服膺宗教真理所提供的標準，為此，當他表達宗教時，只能說明所相信的，其餘的全然排除¹⁹。

可是話說回來，若我們認真地思量，究竟這樣的絕對客觀真理是什麼？假定客觀真理是絕對者直接恩賜的，那麼，祂以何種方式來傳達這樣的真理呢？是否語言媒介能確保我們所表達的真理是確切真實的？再說，當絕對真理進入人類的歷史之際，即被歷史、文化和社會……等條件相對化，那麼，每個時代在不同的與件中，如何能相稱地表達祂呢？

事實上，當代的實證語言哲學也碰觸到這類有趣的問題，諸如，維根斯坦早期的「圖像說」（picture theory），其斷定標準是語言邏輯應與「事實」相稱，而事實的真偽乃依靠「可驗證的」判準，是以，語言遂被限定於「可說清楚」或「該沉默」。如果「事實」被認定為「絕對者」，則有限的語言無法表述之，除非以語言象徵指出絕對者的超越，甚至其否定性。

另一方面，從詮釋學的角度來看，宗教真理的相稱觀點，

¹⁹ 「基要主義」（Fundamentalism）在神學上有強烈的排外性，M. E. Marty 列出其神學的六個特徵：1. The emergence of fundamentalist oppositionalism; 2. The rejection of hermeneutics; 3. The rejection of pluralism and relativism; 4. Against evolution and development; 5. In favour of apocalyptic millennialism; 6. The consistency and point of oppositionalism”。見 M. E. Marty, “What is Fundamentalism : Theological Perspectives”, in *Concilium* (1992/3) 3~13.

引領我們進駐可能性的了解條件。如果排外主義者視其他人所了解的宗教爲人爲的理解產物，而他對自己的宗教，不期然地也以歷史的觀點和傳統的方式來了解的話，則他憑藉什麼標準將某階段性的了解排除在了悟絕對之外？換句話說，悠久歷史以來，對這啓示的了解和信奉，可謂皆爲歷史性的看法，可是排外主義者卻在它與自己的了解不相容時，便不分青紅皂白地斷然排拒它。事實上，如果對啓示的了解是自客觀真理自身光照人的話，那麼，人不能以一己之見來揚棄他人所獲致的光照，否則他的立場是非歷史性的看法，亦即以絕對者自己的觀點來看待。

總之，排外主義者是就人的觀點來看絕對真理，因而觸碰到很大的難題，就是：如何才能將絕對真理成爲絕對者本身的真理？他永遠力有未逮，因爲人不是絕對者。爲此，他不得不學習以更開放的態度，來面對絕對者。自此才能與自己的傳統、與他人的見解開始溝通。

二、多元主義面對唯一真理的反省

多元主義者確信每種宗教都是絕對宗教真理的一部分；同時也肯定就人而言，圓滿的真理是尙在期待「完全的他者」。爲此，他很容易接受每種宗教皆平等，亦易於接納不同宗教的異同。故此，以不同的言語所表達的真理，皆爲真理的確定，而每個尋找真理的行動皆備受肯定。

前述的真理連貫理論，我們已指出意向性的行動與其語言所表達的關聯性。意向的意義是主體的特性，從具體到整體，需要保持其一致性才能獲致真理。若加以語言行動的探索，則該真理不僅是部分和整體，而且是理論和實踐的一致性。

多元主義肯定每種宗教都是（在涵蓋中的）宗教，故宗教皆平等。原則上，這合乎連關真理理論的主張。可是，當多元主義者，如希克所要求的：該以「天主」（絕對神）為中心，且應相對化個人所肯定的信仰。這樣，遂觸及真理的連貫理論所提的「一致性」（identity）問題。例如，信仰天主者能藉助哲學所提的「絕對者」來加以理解；但若沒有信仰，則從哲學的絕對者是無法推演出天主自己的。

到底這位神是誰？是否正是真理所尋找的「共識」？如果是的話，那祂只不過是人有限的認知對象罷了，與其他對象毫無二致，故會被相對化。那麼，究竟如何才能真正認識「完全的他者」呢？

此外，對宗教之間的多元看法，是否意謂著有一種新面貌的宗教？是以涵蓋所有宗教觀所建構的宗教，如「宇宙宗教」²⁰嗎？到底這種宗教為何？它能令所有信奉宗教者都欣然肯定它嗎？如果不然，那麼，主張多元的宗教者，仍是以一種宗教局外人的眼光來看宗教；或者他該證明其包含多元的宗教觀，是從一種絕對的觀點來看所有相對的宗教信奉，亦即他是自永遠不變、整體的觀點端視他們。然而，誰有這份膽識來肯定這樣的觀念，除非是絕對者。

綜而言之，多元宗教觀是可能的，若果他視宗教為現象，則描述它時，宗教之間能有其知識的異同，這便是「宗教現象學」和「比較宗教」的範圍，但它無法直接達致宗教交談。因

²⁰ J. Z. Smith, "Acknowledgements: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999)", in *History of Religions* 39 (2000) 332-351, esp. three figures, p.338, 347, 349.

為多元主義所需求的是相對化信仰，但這是信奉者所無法接受的。換言之，他是以宗教「局外人」來要求信宗教者的看法。其實，一種宗教現象有何意義，不是任何人可以肆意賦予的，它屬於該宗教的信仰經驗，有此經驗者方有資格肯定它或否定它²¹。

三、宗教包容觀點和顯現真理的關連

宗教交談的正確立場，乃是虔誠的宗教徒虛懷若谷、胸懷雅量、涵容的態度，它不只是一種所謂的包含主義，因為要緊的不是知識的觀點，而是懷抱宗教信仰的態度，而此信念乃是信仰的一部分，有待培養、呵護，否則也會失落或迷失。

說它屬於信仰，乃因人無法為任何事而捐棄它，包括人際交流的目的。而屬於信仰的意思，亦隱含當下對一種宗教信仰奉「絕對」的含意。當宗教人信仰絕對的境界或啓示者時，他便承認自己的限度，即不能以有限的的能力「控制」無限者，因而體悟到對自己的宗教需要保持開放的態度；對他人的信仰懷有包容和尊重的心懷²²。

上述的基本看法，能夠並該包含「排外」和「多元」主張的優點，因為一方面，他肯定自己的宗教信仰，否則無法進行

²¹ See : D. Tracy, *Dialogue with the Other : The Inter-religious Dialogue* (Louvain : Peters Press, 1990), pp.27~67.

²² See: D. Tracy, "The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden", in *Cross Currents* 50 (2000) 240~247; see further: J. K. A. Smith, "Between Predication and Silence : Augustine on how (not) to Speak of God", in *The Heythrop Journal* 41 (2000) 66~86.

真正的對話；同時猶如對自己的宗教源頭一樣，持開放的態度，才能避免落在僵硬、主觀的「反神」看法，且在面對「完全他者」時，若未認識或不了解，亦不會夜郎自大，秉持任何的偏見。

也許「排外主義」還能提醒宗教人，無論對自己或他人的宗教，均需格外小心翼翼，以免陷於「物化」或「異化」的危險。於是，宗教交談的任務之一，乃是彼此戮力並襄助「淨化」宗教，使宗教得以提升和成長²³。

另一方面，包容的態度符合「多元」的宗教主張，它看待其他宗教徒均等，因為眾人皆追尋人生最先的基礎和最後的目標。然而，人面對知識問題時，經常抱持一種立即斬獲的措施傾向，因而冒然採取簡化的途徑。難怪，宗教多元主義要求交談的宗教人跳出自己的信仰，以投入「大同宗教」，可惜他並未考慮到該理想宗教是什麼？以及是否可能？若他證明其為可能時，又如何實踐之？事實上，宗教包容的態度，雖然看重理想目標，卻不偏頗地鼓勵人腳踏實地，不跳脫現況。為此，他們在交談時，在肯定自己宗教信仰的同時，也在彼此溝通中，能更深、更廣地認識「絕對真理」在他者身上的顯現，這是人

²³ P. A. Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Inter-religious Dialogue", in *Cross Currents* 50 (2000) 94~102: "What is now emerging in the field is the conviction that fundamentalists inhabit a 'cultural system' as authentically religious as any of the non-fundamentalist 'world religions'. Santayana spoke of every religion as 'another world' marked by the idiosyncrasies and mysteries of its 'special and surprising message'. The study of fundamentalism is slowly making its way toward a humanistic appreciation of fundamentalism's 'other world' " (p.100).

生不可輕易偏廢的張力²⁴。

其實，不同的宗教信徒交談的動機，不僅是追求彼此了解，以避免意識型態的衝突，免得引發人類互相殘殺；也不僅是宗教之間的互動與合作、提升或保全人類的真正價值觀，尤其人們瀕臨失落精神的寶貴一面時……等。這些較短視的面向，的確需要更深廣的動機：對「絕對他者」的尊重和尋覓。

當我們用心了解其他宗教的來源，以及它在歷史上領導人類的某個階段或改革面時，確實更能肯定絕對他者的奧秘所顯示的力量。或許在某些宗教之間，有了衝突或戰爭時，也能認清人類如何異化宗教，阻擋肯定絕對者的存在。那麼，在知識方面，當務之急不外乎「解構」和「重建」歷史，而就宗教信仰而言，乃是坦承錯繆並積極地學習。這些若非具深度的宗教，是萬難辦到的，因此，交談的真正成果是依恃深厚的信仰和正確的靈修實踐。

至論「未來」，每種宗教自有其達致圓滿的指向和許諾的境界。也許所表達的方式各有千秋，但至少對人類的生活意義和幸福均有若干的奉獻。而每個當下，就在交談當中，能作為理想境界的驗證或否證的實件。每一個實現真理的時刻，恰是生活的某部分與所期待的圓滿之一致性，因而也是實踐和信念的一致性。當宗教人以不同的人本、圓滿的信仰來共同生活，

²⁴ G. Karuvelli, "Constructing 'God': A Contemporary Interpretation of Religion", in *The Heythrop Journal* 41 (2000) 25-46; see also: J. K. Kane, *Pluralism and Truth in Religion* (Michigan: AAR, 1981), esp. pp.77-104; M. J. Adler, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (New York: MacMillan, 1990), esp. pp.69-110.

人生便在交談和合作中共享更大、更豐富的人生觀，這也是神在歷史中所彰顯的面貌，即「人生活便是天主的榮耀」。

總之，就在宗教交談中，三種真理觀能在神聖奧秘的引導下施展其功能，因為不同宗教的信徒，一致相信絕對的境界能與人相通，並領導人類的生活史。此絕非人的看法和操控所能達致的，亦不全然只是「絕對的他者」而已。歷史所發生的，正是人與他人，以及絕對者的微妙成果，缺一不可。而宗教交談確能恰如其分地，助人多了解這微妙的事性和活動²⁵。

結語

真理觀是人所尋覓的，並在生活中體現出來的面貌。因此，它是哲學的關懷，即是人智慧的中心；它是宗教的熱愛，即人生存在的意義。本文試圖分類的真理觀，係人的思考所歸納出來的模式和氛圍，是人生中的某個向度，純為方便思考罷了！

同樣地，在描述宗教交談的典範，也的確有其代表性，它提供我們反省的基礎、學習的方向。其實，宗教交談之所以重要，乃在於生活中身歷其境的切身之需，這為身處「國教」者，確實難以體會交談的重要性及迫切性，雖然其不乏居於其間的少數宗教信仰者，他們多麼渴望被瞭解和尊重。

宗教交談和真理觀之間關係的反思，係嘗試將兩者串連在一起思考，以期認清它們的異同。這是哲學與宗教在真理和交談中彼此互動，進而體驗到其不可測的深淵，而歷史領航者的神靈，乃是人生所渴求且是不容「操縱」的「完全他者」。

²⁵ R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (New York : Paulist Press, 1999); 武金正, 《人與神會晤：拉內的神學人觀》, 143~207 頁。

解放神學與宗教交談

壹、宗教交談的意識化

宗教交談的意識化有不同的層面。首當其衝的，是我們要面對一個不容易了解的現象，即宗教之間的戰爭。宗教基本上都肯定人本的價值觀，和在超越向度上推動實現人生的意義¹。但另一方面，也不能否認宗教歷史中，如愛爾蘭、今日近東的戰爭等，屢見看似矛盾的事件，誠懇的宗教信徒免不了悲傷地探問其原因，是否宗教之間累積太多的成見和誤會，如果不和其他宗教信仰者接觸、交談，我們如何認識真相而努力化解呢？宗教間的和平，深深影響到世界的和平²。當然，宗教之間發生戰爭是特殊的現象，這對各宗教都是非常遺憾的事。

宗教之間常見「各管其事」、不要「麻煩」的現象。這現象是否隱藏了對其他宗教不肯信任，甚至有恐懼感的態度，因而關閉自己在堡壘中，造成恐懼和關閉的惡性循環反應。宗教

¹ Homer, A.J., *Religion for Peace*, p.1ff; About the conception of Religion, Küng, H., *The Debate on the word "Religion"*, in *Concilium* 183 (1986) p.XIff; Sundermeier, T., art. Religion, Religionen, in *LMG*, p.414f.

² Homer, A.J., *Religion for Peace*; Amaladoss, M., *The Challenges of Dialogue in Asia* (Manuscript, 1987), p.12f.

間的接觸、交談，能解開這惡性循環。當宗教人士彼此交談，能慢慢展開人間良好的關係、建立更好的社會生活，這表達人本健康的成長，同時學習正確了解其他宗教的信仰生活。這樣才能邁向在宗教多元中合一的信仰團體³。

人在生活中，越來越體驗到需要與他人合作，建立自己和世界的全面幸福。人如果有更多共同的基礎，就更容易合作。每個宗教都肯定人本的全面幸福和追求超越的體驗。那麼，宗教交談和合作，更幫助宗教信仰者發覺人本真正的向度，並使超越的體驗更豐富，本書下文將說明這目的。

參加宗教交談者不但意識到交談的重要性，也願意學習成長，如此，宗教交談者一方面深深肯定認同自己的信仰是更好的，也努力正確介紹給對方認識。這樣，交談本身也是一種見證，因為交談不只是言談，而更是生活的態度。於是，見證更在於言語、行動一致的結果。那麼，交談是不斷深入自己的信仰並照樣生活出來。另一方面，當每位宗教交談者都抱如此溝通的態度以及活見證的行動時，所有交談者便成爲一個彼此更正確了解、互相作見證，包括鼓勵和要求的同夥。如此，宗教交談的目的，是宗教從不同的程度、幅度推動大同，使人類更

³ Pope Paul VI stated in his first encyclical "Ecclesiam suam", nr.9 :
"Dialogue is demanded nowadays.....is demanded by the dynamic course of action which is changing the face of modern society. It is demanded by the pluralism of society and by the maturity man has reached in this day and age." Plannery, A.(ed.), *Vat II*, p.1003 : "All Christians should do their best to promote dialogue...as a duty of fraternal charity suited to our progressive and adult age...Willingness to engage in dialogue is the measure and strength of the general renewal which must be carried out in the church".

發展人性，因而更體驗到人的解放之神的力量⁴。

這樣神啓的真理，再不是僵硬的抽象觀念，而是「互有關係」(relational)的真理。於是，對其他宗教的內在體驗和認識，能幫助自己改善或深入自己的信仰，如德儀謝(H. Teissier)所說的：「回教弟兄的話，會成爲天主向我說的話」。在其他的方面，德氏解釋道⁵：

「其他宗教信仰者能成爲吾主天主在陌生的形態中訪問我的聖像(icon)，而領導我的信仰走向天主正確的道路。

因爲外面的『光』是屬於啓示給『我』以便認識的『光』。」相似的，潘尼加(R. Panikkar)說明自己交談的靈修體驗⁶：

「身爲基督徒，我『出走』。我『找到』自己是一個印度徒；而我『回家』像一個佛教徒；但在整個過程裏，我總不斷是一個基督徒」。

這樣的體驗，不是把真理相對化，也不是宗教的混合主義(syncretism)。它與孔和(H. Küeng)所說的「雙重公民」有些關

⁴ “In any society that is committed to liberation the role of religion is one of providing inspiration, prophecy, challenge, hope in terms of the Ultimate. In a multi-religious society the various religions play this role together. That is, each believer must not to be satisfied in rooting himself and in being challenged by his religion. He must in dialogue seek to provide a common religious grounding that would inspire collectively the community committed to liberation”, Amalados, M., *Liberation. An interreligious Project* (Manuscript, 1987), p.15.

⁵ U. Schoen, “art. Dialog”, in *LMG*, p.66.

⁶ R. Panikkar, “Faith and Belief. A Multi-religious Experience”, in *ATR* 53 (1971) p.220.

係，亦像 J. Dunne 所說的「回歸」體驗：透過觀點的移動，去認識其他文化的觀點、生活方式、宗教的體驗……等。有如此新的靈感「回歸」自己的文化、生活方式、宗教信仰⁷。

宗教交談的目的是開放、學習、成長。如此，能改善、加深自己的信仰；但未先天地阻止因從其他宗教內在的體驗而使信仰有所改變的可能性。然而這是個人學習的結果，而不是交談的理由。總之，誠心相信宗教者，常是整個人關心其宗教，他承認這個宗教是更好的；但同時面對自己的宗教歷史、表達其真理，他也承認自己的宗教還不能成全。這使宗教人不斷尋求更成全的真理。接著，不同宗教尋求真理，並不彼此矛盾，因為假使人的真理都來自同一天主，那麼宗教之間在真理上不會有衝突。與其他宗教接觸交談，使關心宗教真理者更能覺醒，認出正確的宗教都要求人生活符合良心。如此，宗教交談能幫助人類走向大同。

此外，宗教交談者彼此尊敬、互相分享、互相聆聽，使真理之神領導誠懇尋求真理的信仰者走向成全的真理。這樣，宗教交談並不要求人放棄自己的信仰；相反的，更要求人忠於自己的信仰——這才有真正的宗教交談。另一方面，宗教交談並不排除宗教人本身會有所改變：因為交談是學習、成長，參加交談者能認識並放棄成見、偏見、固執，亦能加深對別的宗教基本的認識。再說，聆聽別人的信仰和見證，能成為刺激自己宗教信仰反省的機會。此即所謂「平等的傳教」⁸。也就是說，宗

⁷ J. S. Dunne, *The Way of All The Earth* (N.Y., 1972), p.IX.

⁸ 張春申，〈宗教交談的神學基礎〉《神學論集》45（1980），333頁。

教交談並不排除交談者自己有「皈依」的可能性。當他（即有資格與其他宗教在平等地位和誠懇中交談者）皈依另一個信仰時，表示他經過交談（包括更了解、更能批判、比較）更成熟地選擇更真實、更合乎個人信仰的生活方式、團體……等。

總之，每位參加宗教交談者首先該對自己的信仰有肯定的主場，但經過正確的交談和個人對信仰的成熟反省批判，他不排除對（自己或其他的）宗教有所改變，甚或個人皈依的可能性。這裏我們可認出交談和批判是息息相關的。然而，當交談者將這開放的可能性計劃為「抓」人的謀略，或將自己的想法視為大家該有的想法時，就先驗地破壞宗教交談該有「平等」地位，和誠懇的基本條件了。下面我們要討論宗教交談的兩個主要困難。

貳、宗教交談的困難

一、「絕對性」的主張

當個人或團體有自我滿足的想法時，就認為自我是「世界」的中心。於是，與他人（團體）接觸，要不是誇張他的「滿足」，就是讓他人「分享」他的「圓滿」（如果他好心關懷他們）。過去的殖民主義、帝國主義……等便是這想法的後果。在學理方面，因不能以自己的邏輯來理解，故被列入「非理性」或「前邏輯」的想法中，如 Levy Bruhl 就是典型的例子。這樣的自我中心，不可否認地影響到傳教的看法。最清楚的是教會有一段長久的時間，相當狹義地了解「教會之外無救恩」為傳教的方向。

雖然梵二大公會議推動宗教交談的新幅度，但有些神學家認為可將「救恩性」作為宗教交談的基礎。張春申神父指出這

種交談主張的問題。他首先說明其基礎⁹：

「此說建基在天主的啓示進入人類歷史中使用的交談方式。整個救恩史，包括舊約與新約，天主的救恩是以盟約、以交談達及以民與人類。在天主與他們的對答中，他們得到了恩寵。假如天主是以交談方式賜給救恩，那麼，教會是救恩的聖事，也應相仿地採用天主的方式，把救恩通傳給他人，這是所謂的救恩性交談。」

然而，張神父指出主張救恩性的交談，沒有分清楚「天主是天主，教會是教會」¹⁰。二者站在完全不同的層面。換言之，教會在宗教交談中是具體的信仰者，其見證未成全，對真理尚未完全通達；而天主以交談方式與人來往，是在不相等的次序。於是「假使在宗教交談中，教會自視代表天主，舉行『救恩的交談』，先天性地破壞宗教交談各方面所要求的『平等』」¹¹。那麼，「交談是傳教」（或傳教的方式）是救恩性交談的具體行動。

至於「無名基督徒」，本來是拉內（K. Rahner）的說法；但也有其他宗教人引用為回教徒、佛教徒……等，是否屬於「救恩性的交談」需要加以說明。拉內哲學的主要思想是：凡是人，就在「超越存在」（supernatural existential）中生存，而天主願意所有的人都能得救（universal will to save）。如此，原則上每個人在拉內形上學的思想中，都是「無名的基督徒」。然而，拉內用無名的基督徒來說明非基督徒以信、望、愛生活在基督的恩寵

⁹ 張春申，〈宗教交談的神學基礎〉，333頁。

¹⁰ 張春申，〈宗教交談的神學基礎〉，333頁。

¹¹ 張春申，〈宗教交談的神學基礎〉，333f頁。

中，但未明認事實上他的生活是在給予的恩寵中邁向耶穌基督；因而未屬於社會上有形的基督徒團體¹²。

無名的基督徒引起許多不同的反應¹³，我們看看有關宗教交談的幾個例子。孔和（H. Küng）認為，「無名」這字本身表達驕傲的態度，可能引起對方懷疑是否先天就沒有平等地位的交談而加以反抗。關於這批評，拉內會分開來回答：如果只是「無名」這字引起人的反對，而孔和能找到更合適、少誤會的字眼，那麼拉內說：「他們可以放心我會同意這一點」。

至於無名基督徒的說法，本身是否就是不公認、不平等地位交談的條件，拉內以一個交談的故事來說明：Nishitani，著名的日本哲學家，京都（Kyoto）學派的領袖，對無名基督徒的觀念很熟悉，有一次他問我：我看待您是無名的禪佛教徒，您的意見如何？我回答他：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的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，我們在這觀點上是一致的」¹⁴。

可見，拉內自己認為在交談中用的「無名」（基督徒或佛教徒……）並沒有不平等交談的意思；他不但允許、且鼓勵對方同樣地做。他認為他人如此做，基本上是假設一種共鳴的可能性，

¹² Rahner, K., *Theological Investigations*, vol. XIV (London, 1976), p.280f.

¹³ Rahner, K., *Theological Investigations*, vol. XIV, p.280.

¹⁴ Rahner, K., *Theological Investigations*, vol. XVI, p.219；同時亦見本書 123 頁。

沒什麼看不起の意味，因此他才感覺很榮幸。至於這共鳴的假設是否正確，在交談中就能認出來，如拉內曾經說明無神論者或馬克斯主義者誤認他為「無名的無神論者」¹⁵。

總之，拉內所用「無名」的字眼，對宗教交談也許不利，需要想出更適合的字，但這觀念主張，假設有共鳴的態度，以認出有否正確的共鳴。可見拉的想法與上述救恩性的交談是不同的。他也沒有主張將交談變成傳教的方法。

二、多元化的主張

一些基督宗教的神學家，一方面回顧批評其宗教過去受殖民主義影響的傳教觀念和方式，並反省與非基督宗教交談的活動，而提倡所謂「多元性」的方向。這主張主要是要求基督宗教放開其絕對立場，而與其他宗教並肩交談，一起面臨唯一的天主。當然這要求對一切排他主義（exclusivism）和包容異己主義（inclusivism）的宗教主張都有效。顯然代表這多元性的宗教主張的是希克（J. Hick）、尼特（P. Knitter），但史密士（W. C. Smith）、拉斐（A. Race）也可以算在內¹⁶。他們對宗教的討論範圍相當廣泛，如宗教現象的描寫、分析、宗教哲學的討論、宗教神學等。在這裏，我們只談論宗教神學的層面。柯斯塔（G. D'Costa）將他

¹⁵ Rahner, K., *Theological Investigations*. vol. XIV, p.282f; vol. XVI, p.219; vol. IX, pp.145~165.

¹⁶ J. Hick, *God And The Universe Of Faith*, 1977 (以下簡稱 *GUF*) ; *God Has Many Names*, 1982(以下簡稱 *GMN*) ; P. Knitter, *No Other Name?*(N.Y., 1985; 以下簡稱 *NON*); W. C. Smith, *Toward a World Theology* (Philadelphia, 1981; 以下簡稱 *TWT*); A. Race, *Christians and Religious Pluralism* (N.Y., 1983; 以下簡稱 *CRP*).

們的神學理由歸納為兩點：

1. 獨斷地 (exclusive) 服從在耶穌基督內的天主啓示，才能得救，這顯然與古老並重要的「天主願意普世人類拯救」的道理不合。如希克問：難道天主真的這樣安排，人類應該找到唯一的路才能得救，而事實上只有少數人才能達到。的確，還有無數的人們在耶穌基督降生之前與之後，一點也沒有聽過這位耶穌基督¹⁷。
2. 如果耶穌基督和基督宗教不是唯一不二的得救道路，那麼宗教神學需要有一個「哥白尼的轉變」(希克)，或用尼特的說法：「以天主為中心模式來判斷其他的宗教」¹⁸。換言之，是天主自己(而不是耶穌基督或基督宗教)領導、推動所有的宗教，並賜給宗教救恩力量。如此，宗教之中心是天主，而宗教之間是平等的，是多元的。每一位宗教創立者(耶穌、梅瑟、穆罕默德……)都是天主和人之間的媒介；或套用尼特的話：都像「基督」一樣。於是，宗教之間交談的平等地位就解決了¹⁹。我們先驗證他們的立論，再看他們是否解決交談平等地位的問題。

他們的宗教神學，是以基督宗教的觀點為起點，來建立多元性的宗教神學。他們反對「從天主來的救恩和恩寵只經由耶穌基督媒介」的公理(axiom)，而提倡「天主願意普世人類得救的真理」之公理。那麼，關鍵在於先將耶穌基督和天主分開，

¹⁷ J. Hick, *GUF*, p.122; P. Knitter, *NON*, p.140; W. C. Smith, *TWT*, p.171; Race, A., *CRP*, chap.8.

¹⁸ J. Hick, *GUF*, chap.9; P. Knitter, *NON*, p.147.

¹⁹ P. Knitter, "Catholic Theology Of Religions at a Crossroad", in *Concilium* 183 (1986), pp.99~107.

再把耶穌放回基督宗教範圍裏，這樣，他們能肯定天主真實在耶穌身上說話，而這福音該傳給所有的人聽；但祂實在不要求只是唯一的福音。然而，他們所講的「天主」是誰？不是耶穌基督所啓示的天主嗎？「天主願意普世人類得救的真理，又從那裏來的？不是耶穌基督自己啓示的嗎？」那麼，一個標準的（normative）以「天主爲中心的主張，卻沒有一個標準的耶穌基督爲基本是不能了解，也不能證明的」。

主張將耶穌基督與天主分開，再將耶穌與基督分開，而把「基督」放在天主與人之間媒介的不同宗教創立者（如梅瑟、穆罕默德、老子……等），除了上面所提的問題外，還有一些理由使基督徒與非基督徒都不能接受，即：放下自己信仰的根源，接受一種以天主爲中心的觀念，以及「含糊的救恩主義」的「空想」²⁰。將內容放在一邊不談論，非基督徒很容易看出多元性的主張並沒有像主張者原先看重交談平等的樣子；「基督」的字眼本是基督宗教所用的，而用「基督」的觀念套在佛祖、老子……等身上，至少在語言方面就有「強迫」皈依的意味。對基督徒而言，如果他是虔誠、信念與實踐一致的基督徒，無法接受將耶穌基督放在「暫時性默西亞」的地位。再說，沒有虔誠肯定自己的信仰，就沒有正確的宗教交談。於是孔漢思說²¹：

²⁰ L. Rouner, "Theology of Religions in Recent Protestant Theology", in *Concilium* 183 (1986), p.113: "The danger is that an empty concept of God which is of no serious religious interests to anyone, will make an articulate cloak for the absolute claims of one's own tradition".

²¹ Küng, H., "Towards an Ecumenical Theology of Religions", in *Concilium* 183 (1986), p.123; Rouner, L., "Theology of Religions in Recent Protestant Theology", p.111.

「不論是基督徒與否，任何一個採用此一立場的人都是甘冒（自願或非自願地）遠離自己信仰團體的危險，而且在實質上，他們是甘冒放棄自己宗教的危險。可是宗教間的交談，並沒有因著幾位西方的（或東方的）知識分子的互相同意而有所增長。假如到了最後，任何宗教中都沒有保留什麼基準確定的東西，那麼也沒有什麼討論的必要了。」

參、解放神學與宗教交談的反省

解放神學建立在穩定的基礎上，由拉美出發，經過非洲和亞洲地區帶來的發展，慢慢露出脈絡神學的身分。亞洲解放神學面臨地方教會的需求（本位化），努力將解放和文化、宗教交談融合。台灣天主教的神學對解放神學本身的討論不很多；但在一些神學家的工作中，我們可以找出與解放神學有實在的關係，尤其在某些本位化交談方面。在這解放神學與宗教交談的反省中，我們一方面綜合解放神學與宗教交談的關係，另一方面希望能指出宗教交談如何利用解放神學的方法和方向。

一、意識化

意識化是解放神學方法的首要步驟。上面說明為何需要宗教交談是屬於這步驟。台灣地方教會的神學家，如張春申、谷寒松、房志榮……等，反省地方教會本位化的路程，分析得失的現況，指出環境需求的交談，包括宗教交談的方向，這也是屬於意識化。意識到（宗教）交談的重要而願意交談，才有真正對交談的尋找。如果宗教交談要有真正的突破性，這意識化需要從少數學者的循環走向大眾。如此，知識分子學習成爲群眾的「同夥知識分子」（intellectual organism），宗教間的交談並沒有

因著幾位知識分子互相同意而有所增長，而需要從基層團體活出來，雖然知識分子的觀念改變也是重要的意識化。

二、詮釋學的懷疑

解放神學詮釋學之懷疑的目的，是要發現現有社會、歷史、理論……等的詮釋基礎、觀點，是否受那種隱含的意識型態影響。宗教交談方面也需要檢驗交談的假設目標、條件……是否隱藏不正確的動機，或扭曲了大家要求平等地位和誠懇態度的交談條件。

在討論宗教交談的困難時，我們站在詮釋學懷疑的立場，發現「絕對性」和「多元性」交談的主張之不正确性。拉美解放神學家（以索布利諾 J. Sobrino 為代表）在發現隱藏不正確的詮釋觀點後，主張「知識的斷裂」（epistemological break）；然而我們認為如此只強調「批判性」、「先知性」的一面，而缺乏在交談中學習發現真理更開放、更深的向度。這是哈伯瑪斯在溝通行動所提「解放趣向」的「放而存升」的辯證步驟。

在說明、批判旭葡和徐德助的觀點時，我們已指出批判和交談為何需要放而存升的綜合。那麼，真正交談是少不了批判性，而批判只能在交談的範圍內才能發揮其積極性；宗教交談是彼此溝通、鼓勵，一起邁向真理的學習，是解放神學的重要一面。這樣就能學習結合獻身與開放，以及有創造性的積極多元性的合作。

三、正確實踐與正確理論為優先

解放神學強調正確實踐與正確理論為優先，因為它認出實踐是理論（或信理）的根源和其證實（confirmation）。亞洲主教團

協會 (Federation of Asian Bishops' Conferences, FABC) 和亞洲基督宗教教會會議 (Churches of the Christian Conferences of Asia) 共同肯定：「交談是生活方式，而在實行中才能學習，同時宗教間交談有些神學的基礎」²²。他們也提出一些牧靈上的勸告，如推動宗教交談在教會各階層、鼓勵大家學習了解交談的精神、參加交談的機會、將基督宗教的組織（學校、醫院、團體……）成爲宗教交談的場合。在一起禱告、推動公正、和平，以及維護人權……都是宗教交談生活的實踐。

實踐重要，但也需要正確的信仰動機，而這是從靈修湧出來的，否則就變成行動主義。哈伯瑪斯所提的「語言行動」的一致表達，在一般交談中，能檢驗交談真正（成功）的程度。在宗教交談中更是如此。

四、以窮人為優先抉擇

解放神學的特點是關心窮人。窮人本身該受尊重，得享平等、自由；但因他人，尤其有罪惡的結構（社會、文化、歷史……）的壓迫，而變成無能爲力、苦不堪言。以窮人爲優先抉擇的觀點，能幫助宗教交談者肯定宗教中人本主義的重要性，並共同維護人權，建立更公正更和平的世界。如此，面對窮人、受壓

²² *UCAN* 411 (1987 Jul.22), p.26: "Dialogue, then, is not primary a matter of talking. It is, in the first instance an attitude, an openness to the neighbor, a sharing of spiritual resources as people stand before the great crisis of life and death, as they struggle for justice and human dignity, as they yearn for peace (John 14, 27). In this, Christians have a contribution to make. In dialogue, Christians and their neighbors enter into a reciprocal relationship which becomes a process of mutual learning and growth".

迫者、被虐待者，為虔誠的信仰者是個機會去反省、分析，以認出使人受壓迫狀況的真正原因。

在此，宗教信仰人士可能發現宗教對保留不公道的社會結構，不是沒有責任，而在交談中提醒大家悔改。但最重要的是：在窮人、受壓迫者身上能具體認出人格被傷害是反人權的。關心人生的意義的宗教，也該關心此具體的一面。只強調世界的內在性（immanence）或超越性（transcendence）一面，都是異化的、偏離的²³：

「在正確交談的精神中每位信徒是自己給予團體和他人接受的貴重禮物之證人。這貴重禮物的分享，不該在抽象思想層面，而該在具體層面，在為更完美的人道共同奮鬥的脈絡中。」

²³ M. Amaladoss, *Liberation. An interreligious Project* (Manuscript, 1987), p.19; FABC Papers No.48: Theses on interreligious dialogue. An Essay in Pastoral Theological Reflection, f.e. Thesis 1: "In the developing, multireligious societies of Asia, struggling towards liberation and wholeness, all religions are called to provide a common and complementary moral and religious foundation for this struggle, and be forces for growth and communion rather than sources of alienation and conflict. They can do this only through dialogue and collaboration. The religions have a prophetic role in public life. They should not become victims either of those who seek to keep them apolitical and private, or of those who seek to instrumentalize them for political and communal ends" (p.3f) .
Thesis 7: "An authentic dialogue with other religious traditions is the task of a local Church, fully involved in the life and struggles of the people, especially the poor. It is also an intergral element in the process of building up authentic local Churches in Asia" (p.18) .



第叁部分

解放神學與教育

解放人本的生命觀

前 言

生命活著是事實。而人的生活總是有個開始與結束，但在過程中，才是生命的意義所在。為此，每個人在實際生活中，需要調整和發展，才能達到人生的目的。至於如何調整與修正，則需要整體的正確看法，才能安心實行每一步驟：從個人來說，是改正；從團體來說，是異化的解放。換言之，除去人道的壓迫，才得以放膽推動人本主義。而此過程，當然也包含了修養，方能逐漸邁向圓滿的人道。

本文由一個對生命的整體看法，包括從生物的向度、哲學的思考和宗教的面向，來說明身、心、靈和諧的生命觀。其次說明對生命較為負面的想法，以叔本華（Arthur Schopenhauer，1788~1860）與沙特（Jean-Paul Sartre，1905~1980）的看法為例，作為需要解放的人本觀實例。然後扼要點出生命的整合和實在的生命觀。再接著說明該生命如何在德日進的有神進化論中表達出來。最後，這生命觀與解放人本論有何關係？其實就是悔改和解放的生命，合一的推動和發揮。

壹、生命是什麼？

這是人無法逃避的問題，同時也是不容易回答的問題。然

而，從以人爲中心的看法來說，人是小宇宙，意即在人身上能認出「宇宙」的重要因素。針對「生命是什麼？」此問題，人意識到自己是身心靈合一的全人，並對此反覆思索，以下我們便分由生物學、哲學和宗教三方面，探其生命的意義。

一、生物學

按自然科學的看法，我們幾乎不能構足一個完滿的生命定義。然而廣泛來看，可以肯定「生命」在生物學的觀點中，是一個自我延續與傳承的問題。這也是說，所有生命存在，都是從生命的泉源傳承下來。而生命的傳承不單只是「遺傳」，也是「成爲」生命的複雜過程，和滋養生育的互動。比方土地本身是物質，是無生命跡象的存在，但它能使種子發芽，能使植物開花與結果。此一現象說明了土地雖不是生命，但它能成爲生命的重要因素，甚至擁有給予生命的能力。如此看來，物質是生命的可能，或是說，當適當的條件與因果的計劃俱足時，物質與生命有十分重要的關係與連結。

於是，我們能由此看出生命的創造，是一個不斷衍生與多層次的發展。反向來說，生命在過程中也有返回物質的可能，當物質與生命隔絕，它便成爲等待進入生命的另一個階段。生命與非生命如此互動，整體來看，在物理學與心理學層面可由三個因素來認知：1.質料的轉變；2.重覆的產生；3.可發展的性質。這一廣被接受與認可的認知，原由俄羅斯生物學家歐帕林（Alexander Oparin, 1894~1980）所提出；在他之後，另一位著名的生物學者 Rainer Koltermann 則認爲以這三個特色分別生命和非生命是不夠的，他提出另二個判準，即受環境影響的可能（Reizbarkeit）和有動態性（Beweglichkeit）。

二、哲學

傳統哲學的觀點，視每個人的生命是被給予的，所以人從出生到死亡，就是他生命的開始和結束。面對有限的問題，人在學習之中瞭解，生命是成長的活動與生命的意義所在。首先，生命是人在每天生活中意識自己，而串連起來的生命活動，在一舉一動之間有意識的活著，所以古老哲學定義人爲「有理性的動物」，因而，人能夠知道他所做的是什麼，爲什麼這樣做。事實上，他就是意識到他擁有自由，能作選擇並負責任。

這樣的理性和自由，指出我們特有的原則和能力，就是所謂的「靈魂」。於是該靈魂的問題，可從不同的科學研究而界定它回答的範圍，如物理學、生物學、醫學、人類學、心理學、歷史學等學科。例如，亞里斯多德（Aristotle, 384 BC~322 BC）認爲靈魂有不同的層面，如植物、動物和人；柏拉圖（Plato, 428/427~348/347 BC）則肯定所有能辨識的生命都有它的靈魂，連世界也有世界的靈魂¹。中古時代，這些看法在基督宗教信仰的解釋和加深下，成爲各種靈修的推行和看法。到了笛卡兒（René Descartes, 1596~1650）時，他開始由二元論觀點來看人：其一是

¹ 對柏拉圖來說，靈魂的出生是由於創造者（Demiurge）而來的，而人的靈魂是精神，即非物質而是永生，是整合的力量（Plato, *Tim.* 41f; 69cd），靈魂是永恆的觀念界和在變化生活的人體間，作爲回憶和分享的媒介。而亞里斯多德認爲靈魂是「生命」，因此靈魂的特點是「自動」的（*Selbstbeweglichkeit*）。於是他主張，有生命就有靈魂，所以植物、動物、人都有靈魂（Aristotle, *Phys.* 8, 6; 259 a20~31; *ibid.*, 2; 253a 7~21）。因爲活動是在因果關係中進展，他對靈魂的來源和完滿的目的非常重視（Aristotle's *De an.* B,1; 412 b4; *De part.an.* A,1; 641 a17~b10）。

理性；另一是生理的自動論，意即將生理歸屬於質料世界，並按其自然律而運作。不過也有另一些重視生命意義的哲學家，同意並強調亞里斯多德生命看法的目的論，指出生命有其力量和目的。

如此，人的生命便有了兩種解釋：一種是機械性看法；另一種是意志主義的生命看法。當然，有關靈魂的問題，不是什麼新問題，而是人本有的問題，因為人希望瞭解自己存在的意義。靈魂問題，成為柏拉圖整個形上學的主要基礎；也成為亞里斯多德在物理之後所指出因果關係的看法；接著，無論是奧斯定或多瑪斯，靈魂就是理性和信仰的整個因素。雖然在後來的哲學問題中，靈魂不那麼清楚成為哲學思考的對象，但有關人生命意義的問題，人不得不追問其解答。

如此，我們的生命成了一個充滿爭議的現象，同時亦開啓另一扇門：生命的意義是什麼？有神論與無神論對此皆有其見解。接著就是宗教所面臨的課題。

三、宗教

生命，從宗教的洞察來說，不但是一種現象的瞭解和肯定，也是一種價值觀的表達和意義。因此，生命回溯到自身的源頭與問它最後的生存意義。任何一個宗教都想盡辦法，幫助人回答生命是什麼，以及生命的意義。拉內（Karl Rahner, 1904~1984）認為，古典神哲學試圖藉由證明神的存在，成為生命意義問題的答案²。宗教面對的是真實的人生，需要肯定人本的價值觀，

² 因為神不是人主動能掌握的，而其本質上是奧秘的，但另一方面人能在他的體驗中表達出來。於是，拉內發展出一個新命題：神

並協助人本的價值觀發展達到終極生命目標。在此價值觀尚未獲得完全的肯定之前，肯定該價值觀的同時，宗教應該認識人的具體狀況，從而發現某一些現象是反人本的現況，想辦法著手解放。但是，如何能夠分辨意識型態和真實的宗教呢？看見果實便能知曉結果的樹木，這是宗教的核心所在，因此，不能宣講人本的價值觀，又在行動上否定和不一致³。

當然，人一生因長期處在複雜的環境中，不易看透客觀的因素何在，特別當人爲了某一利益而把他人當作其達到目的的工具時。然而，人在宗教情操的學習過程中，能整合對人不同的看法，同時也辨別輕重緩急，而認出走向終極目標的條件。經由此人對社會性、心理性、文化和歷史等都能發掘生命的意義，一方面能解開不同的成見；另一方面亦能整合人的存有。總之，人是身心靈的整體⁴！

貳、悲觀的生命觀：叔本華和沙特

生命是好的嗎，它是人所期待的嗎？這類問題的答案，可以是積極的或是消極的。在消極的看法中，有兩個相當具代表性的哲學家，就是叔本華和沙特，我們要進一步瞭解他們的看

的存在和人的生命意義是一體兩面。參：Karl Rahner, "The Question of Meaning as a Question of God, in: *Theological Investigation*. Vol.21, pp.196~207.

³ 參：Juan Luis Segundo, *Signs of Times* (N.Y.: Orbis) 1993；亦參：A.T. Henelly, "Challenge of Juan Luis Segundo, in *Theological Studies* 38 (1977), p. 729f.

⁴ 參：武金正，〈拉內的人類學與身心靈的治療〉《輔仁宗教研究》，第14期，2006，13~32頁。

法。

一、叔本華

叔本華認為生命根本不是幸福的現象，而是人的累贅。他認為面對生活的事實，人的生活不是歡樂而是悲傷，並說生命是一個禮物實為荒謬至極，事實上，人只靠意志而活，而非在幸福的肯定下生活。幸福的日子對大多數人來說，是遙不可及的，只是一個幻想。每一天，人似乎在尋找什麼「生活的目的」，一旦得到後，很快就會發現那些尋尋覓覓，在得到之後都飛逝而去。他還在尋找的，事實上是一種幻想⁵。如此下去，好像未來還有許多可以期待的，但他很快就忘記過去那些受騙經驗，現在他充滿著不解和接連而來的痛苦。於是，叔本華感嘆道：現在總是不夠，將來是不定的，而過去不能重覆⁶。

叔本華覺得十分悲傷，因為人類學不到智慧：「生命就是幻想」，還在期待這樣的或是那樣的「希望」。他認為人應該認出，生命就是一連串的幻想，而不要欺騙自己和他人。對叔本華來說，如果有幸福的話，那麼這個幸福實際上只是不幸的減少。幸福並不在人間，總之，所有「好的事情」都是易逝

⁵ 參：Athur Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, hg. v. Rudolf Marx (Stuttgart: Alfred Kröner, 1968). 該書主要分成三部分：對「人是」、「人有」和「人想像」的討論，並提出格言和勸勉。叔本華主張：人的幸福不在於世界，也不能在世界所提供的當中滿足。

⁶ 因為人的滿足只不過補償人的缺點，所以當人未滿足它就在，人已滿足它就不在了，於是叔本華下了結論：「幸福只是一場夢，而辛苦才是事實。」參：A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, aa.O. p. 133。

的糖衣，世界的存在終究是失敗落空，生命不值得讓人懷念。

二、沙特

沙特對生命也有特別的看法。他主要認為：人不斷肯定自由，但這個自由沒有什麼太大的意義。在他的重要著作《存有與虛無》中，區分本質論為二種：一是「存在自身」(être en-soi)，另一是「存在為自身」(être pour-soi)。「存在自身」是一種固定、完整與十分偶然的存有，如物質；而「存在為自身」是一種不完整、飄邈的存有⁷。沙特認為人的特點是後者，因此，人有自由，而自由開啓了一些可能性，但最後的可能性就是落在虛無。

沙特解釋人，就如同胡塞爾(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)所肯定的，是有「意向性」的主體，但他認為胡塞爾忽略了人的意向性多半都是在反省之前，所以人面對的不是哲學家的反省，而是生活的事實，而生活有其時間性。時間對沙特來說，並非肯定「將來」，因為將來就是不定，亦不是抓住「過去」，因為過去不能重覆，而是「現在」的生活。然而，現在對他來說，處在一種消失的狀態，因此人面臨的是虛無的

⁷ 參：Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (N.Y.: La Citadelle), 1956. M. Grene describes the paradox relationship between être en-soi and être-pour-soi regarding to the world: "For Sartre the for-itself develops as the negation to the in-itself, but this uncompromising negatively obscures the positive relation that binds me to the world". Majorie Grene, *Sartre* (N.Y.: New Viewpoint, 1973), p.155.

狀況⁸。

另一方面，沙特認為當人反省生存，他面臨的是「他者」。這個他者，是意識到他自己是誰：他是有身體的存有者。這身體的意識有三方面：

1. 他的身體自己。
2. 身體被別人瞭解和利用。
3. 身體是按照他者需求而存在。

如此，主體在他者的看法下變成客體。沙特仔細分析他者的眼光如何使人失去自由，也因而失去人的「存在為自身」⁹。這樣的生命，使人一方面保持自己的「存在為自身」，但人亦無法放棄成為「存在自身」的可能性。沙特認為人在生命當中追求理想，需要把本質論的兩邊聯合在一起，成為一個理想的人。而他非常清楚這個理想的人，等於傳統中的「神」，是自足而永遠不變的，且擁有絕對自由。然而，成為「神」對沙特來說是不可能的，因為他並不相信有神，所以追求這樣的理想生命，是無望與無用的期望，特別是當人意識到自己要面對的是死亡。

⁸ 參：J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, aaoO. p.447f.

⁹ J. P. Sartre is well known through his maxim “Hell is other people”, he clarifies it in the *Being and Nothingness*: “The Other is the Devil, he is out to destroy me, either he wins or I do.” M. Grene comments: “When the Other, this one Other, does in fact look at me, I fall into shame. But pride, it seems, arises as the converse of shame. It is my superior look against the falling other, my self-assertion which responds to his by threatening him” (ibd., p.152).

三、對叔本華與沙特的反省

對幸福（叔本華）和自由（沙特）的反省當中，我們不難理解他們看見的悲觀與荒謬。然而，這是因為他們忽略了客觀的世界和人的團體性等重要因素。對他們來說，生命不是一個寶貴的禮物，亦無建構性的價值發展。

叔本華的主要論點，就在他的代表性著作《世界為意志和想像》中說明。他跟著康德（Immanuel Kant，1724~1804），把存有分成兩個部分：一是現象；另一為物自身。現象的世界不但被時空的條件控制，叔本華進一步解釋，如果該時空的條件本身亦是變化之時，這意味著時空就成為虛無與無常。也就是說，如果人透過他的大腦「想」，叔本華認為世界就是「想」的現象，那麼生命就僅是顯現一連串的想像而已，這就是世界為想像的意義。接著，在康德的形上學中，人的道德是被要求的，道德成為個人自由、意志與絕對命令的連貫看法。然而在關鍵點上，叔本華只強調其中之一，就是意志。他解釋，當人以意志追求幸福，而幸福和世界皆為虛無，那麼人的意志受到無常的左右。叔本華的生命觀，建立在對虛無的渴求之上，所以他當然無法有樂觀的生活態度。於是，當一般人非常羨慕和重視「天才」，他反而認為「天才」是最可憐的人物！

另一方面，對沙特來說，人的自由極其重要。但是自由的意義又是什麼呢？當一個人在生命中追求生命的意義，他就站在每一個現在觀察生命自身，但因沙特認為人以「存在為自身」的特點生存，他不能像「存在自身」一樣自給自足，人也意識到這一點，所以一直無法滿足。人會有如此想法，主要受到時間結構的三因素所影響：過去、現在、將來。然而，過去無法

重演，將來不定，人只能依靠現在而存在，但現在又是虛無，因為當你肯定一個現在，就已不是現在了。

我們可以看出沙特與海德格（Martin Heidegger，1889~1976）對時間的看法完全相反。對海德格來說，雖然過去、現在與將來分割，但是現在能夠包含過去的思考與將來的計畫。如此，海德格的著作更該是《存有與「時間」》，而沙特的著作則該是《存有與「虛無」》。對個人來說，生命已經是無可奈何的，加上他人的存在，生命變成對個人的壓迫和對他人的仇恨。叔本華和沙特沒有肯定生命客觀的價值是寶貴的禮物，亦不重視團體的互動，所以才走向悲觀與無奈。

參、整體實在的生命觀

生命本身不斷在變動和發展，無法停留。然而，人如果瞭解它，應該把它變成我們理性的「對象」，它就變成一個觀念。如何把生命的活動成爲我們瞭解的觀念呢？換句話說，如何讓生命成爲我們能仔細觀察、真實的思考和整體意義的對象呢？

生命像時間一樣流逝，而只有時間成爲過去，才能瞭解它是什麼；同理，我們要瞭解生命應有一個固定點，從這裏回顧，看它是什麼。於是，海德格提供我們一個重要觀點，就是「此存」（Dasein）。他認爲每一個瞭解，都以自己主體爲出發點，而人不能任意固定自己，而是被拋在世界之中，成爲在此存有，人便意識到自己與其它存有者的關係，或不斷地建立關係。如此，生命對人來說越來越豐富，也越來越複雜，人需不斷學習做人。在人成爲人的路上，人發現自己很多的時候落在非本真（unauthentic），就是說對自己失去自我肯定，或是對他者成爲工具性的存有。這樣來說，人不斷學習走向本真的人（authentic），

也是負責的人和對生命意義有更廣更深的肯定。

當人與他人在一起，他先學習他人所給予的生命觀和宇宙觀，以此為生命的基礎與理想，他便成為社會的成員和文化價值的繼承人，於是，人接受傳統的價值觀。在生命的傳統價值觀上，人也和其他的人一起，不斷學習成為更有人性的團體。於是，在社會化的過程中，人發現需要放棄一些異化，建立人與人之間的和平與彼此的接納。如此，生命不僅是個人的，亦是社會的共融。當人意識到與別人不能分開的時候，一舉一動皆有團體性，尤其公開的社會層面。批判的社會學於此，能提供生命發展的重要層面¹⁰。

當個人或團體瞭解生命的時候，生命就是過去的對象。然而，人的生命不斷往將來流動，在世界中有限的發展，人因此一方面會是偶然的，另一方面會是有限的。於是，有限與偶然的生命，要求更深的根源和更完整生命意義的目的。如何才能把過去的根源和未來的目的，聯合成為一個整體呢？這就是亞里斯多德所說的原因和目的因的整合。原因是依照不斷推論，找到它的第二因；第二因要求它的第一因。然而如何從第一因到第二因的生命呢？該問題亞里斯多德沒有清楚答覆，而基督教和猶太教則以創造的觀念，來幫助亞里斯多德解決該問題。於是，絕對的生命就是神創造人的生命，使人能參與和合作，發展人的生命為一個越來越走向圓滿的生命。

然而，「創造」等於「命定」嗎？當人能與神分享生命和合作時，他就分享神的自由，所以人並非在命定中生活。這裏，

¹⁰ 因為人跟其他動物比起來，缺少一個「本能」，因此人需要一個代替，即人精神的寶藏，如人類學者所主張的。

進化論便能提供對將來的看法。然而，如何將創造論與進化論連結呢？這裏，拉內提供一個重要的觀念，即「成爲」(becoming)的看法。拉內認爲，人在生命中包含著兩個因素，就是成爲他者和新生的人。像孩子的誕生來自父母，雖然他不只是父母本質的生產，但是沒有父母的基因，孩子就沒有來自家族的遺傳。另一方面，孩子不是父母的複製，而是新的人。

叔本華和沙特對生命悲觀的看法，是因他們不能瞭解，也不承認生命是一個被給予的禮物，而宗教的看法則相反，積極肯定生命，並認爲每一個生命都十分珍貴。每一個宗教都認爲生命是有意義的，也希望生命能在生活中得到幸福，並在之後得到圓滿。於是，生命是一個分享的禮物，經過生命，也能給予他人幸福。生命不能被隔斷，需要大家合作，讓它更加發展，生命本身包羅萬象，從細胞到整體，從化學的變化到精神的活動，從有限到無限。

肆、生命發展和皈依的生命觀：德日進

生命該有個開始、有個結束，這可能是每個人的命運，也可能是整個人類的命運。但我們將人類跟宇宙連在一起來看，生命的開始和結束與整個世界息息相關。這就是德日進(Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955)對生命的看法。他是一個考古學家，所以他的看法首先需要擁有自然科學的依據，才可以有思考發展的方向。自然科學講究有根有據的依據，否則就沒有科學性的看法；考古就是依據過去所發生的事情，在考古中發現生命的痕跡，並在科學工具的幫助下，確定其歷史年代。然而，很多寶貴的發現只是歷史的一些碎片，需要比較資料，找出其中的關聯，這樣的工作不能算是嚴格的科學，而是科學根據的假

設。每一個假設都有一個哲學的觀點和反省，甚至能找出該觀點的形上學或信仰。於是，德日進認為他的學說，根據二個基本面向，一方面是歷史，另一方面是形上學。他也加上解釋，他依靠歷史比形上學更多¹¹。

一、依靠歷史的生命觀

德日進對人的瞭解是整體的。但是在研究中，他一開始研究的是考古，而考古就是尋找人類生命的痕跡，此工作在不同階段慢慢累積起來，成為人生命發展的方向。這也使他體會到人與萬物是在變化中而漸漸形成，而與當代科學的進化論連結。他的進化論思想分為三階段：「前生機」、「生機」及「意識」，每一階段皆有其內在進展。在前生機階段，進化所依循的是機械性的因果關係，如宇宙的生成。在生機階段，生命力產生更明顯的表達，即生與死的現象，其存活的目的性亦顯著許多，如生物的生長。直至意識的階段，進化走向精神層面，如人的存在與其一生歷程，生命力的展現從被動走向主動，並建構了人類的文明。

考古的工作跟宇宙的存在有密切的關係，因為先有宇宙的準備，才能發展生活的啟發，並發展到人類的階段。為此，人與大自然是一個歷史的共同體，同時，人在自然中也有其特殊地位¹²。依德日進觀點，考古需要看到、檢驗，才能有它科學和歷史的一面，當他找到某一個生命的根據，便再進一步全面

¹¹ 參：Letter of 13 October 1933, in Cueno, *Pierre Teilhard de Chardin* (Olten: Walter), 1966, p.381.

¹² P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, eng. Tr. By Norman Denny (N.Y.: Harper & Row), 1964, 309f

展開對宇宙的思考。面對一些主要問題，如宇宙如何產生、生命的記號如何被瞭解、他們與精神有何關係，而精神會領生命到那一個目的地，這已經是哲學、形上學甚至神學的問題。

二、依靠形上學的生命觀

進化論之所以被重視，因為它連貫考古證據，成爲一個發展方向。這裏的方向解釋，仍是如同達爾文的假設，只是一個無神論的看法，有許多問題無法在這裏討論，或是像德日進一樣，從有神論的觀點來說明與解釋。德日進認爲，生命應有對人本發展的肯定，所以在任何一本著作當中，德日進都將植物或是動物與人相連，成爲宇宙的感覺。其實這一個宇宙觀是從他的信仰建立起來的，如保祿所說：「整個宇宙都痛苦地等待人來帶領走到救贖的完成」（羅八 22~23）。所以德日進稱大自然爲神的氛圍，也就是說，大自然對精神的發展和創造的能力都有合作關係。

在此，人面對自然界時，感受到神的臨在。對德日進來說，整個世界每天都是上帝所給予的禮物，在彌撒中奉獻給上帝，使自然界成爲人的祝福與救恩。整個過程不但有它進化的一面；在進化當中，也是與皈依相關的歷史，該歷史最具體的是在耶穌基督身上的絕對典範。他是神，但降生成人，爲了人的幸福和救恩，耶穌基督成爲帶領生命過程的具體結合。如此，神和有限的生命能夠合一，在有限的生命展開無限的圓滿¹³。

¹³ P. Teilhard de Chardin, *Heart of Matter* (London: Collins), 1978, pp.14~79; *ibid. The Divine Milieu* (N.Y.: Harper&Row), 1960; *ibid.*, *Hymn of the Universe* (London: Collins), 1965; 亦參: Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer* (London: Collins),

而且死亡對生命來說，不是人命定的失敗，與悲觀和憂愁的感受，而是打開另一個生命的階段，就是復活。總之，德日進的生命解釋，是以基督為中心的圓滿目的，也是皈依神的圓滿生命。

伍、解放人本的生命觀

人本論就是以人為出發點，而其思考都與人相關。不過，新時代一開始就出現某些思想家推動自然神學（natural theology），將神與人分開，而漸漸發展出「俗化」（secularization）的人本論，甚至「無神的人本論」（atheist humanism）。於是，人本論就分支為兩個主要的方向：有神與無神的人本論¹⁴。這裏我們主要針對有神的人本主義觀點。

人本論具代表性的有兩個組織：IHEU（International Humanist and Ethical Union）和「宗教性的人本論」（Religious Humanism），他們的共同點便是關心人的「幸福」（happiness）。對宗教人本觀來說，人的幸福不只是包含倫理、理性、人權等議題而已，更重要的是注意到對他人的責任，進而能夠相互幫助，發展生命最完整的圓滿。雖然宗教的人本觀的關懷是那麼深奧，但是幸福本身是具體的，從最實際的生活開始，所以基督宗教的人本觀除了關懷人的身心靈合一，以及宇宙的進化觀之外，如我們以上所討論與關心的，現在我們特別將其與解放神學結合，一

1962.

¹⁴ 許多人分不清楚「無神」和「非神」的思考觀點。連尼采都認為自己是極端的無神論者，因為他要毀滅「神」，後來當他要「超人」來代替神時，他基本上還不能算是無神論者，而是非神論者，因為他只不過是不承認某個倫理神而已。

同提出社會性的解放¹⁵。

解放人本論可以說是以人爲中心，去尋找對人不利、去人道的關係，提出解放的任務，努力走向人的自由與負責，以及生命發展的最終目的。這跟解放神學有密切關係，因爲解放神學是在神的光照下，解放無人本的看法。解放人本論可在對解放神學的理解中得到它的意義。解放神學是在拉丁美洲於1968年提出，因爲一些神學家，特別是古鐵熱（Gustavo Gutierrez 1928~），針對當地不人道和從窮苦受壓迫的現況所提出的問題，讓神學注重事實先於理論。事實是什麼？這就是他們借用馬克思的分析來發覺意識型態的狀況，就是對人本生命的壓迫，這一情況有它罪惡結構的支持與合理化，所以解放神學家提出以下二個階段的整體，從不人道解放出來，走到人神共同肯定的生命和價值觀，在福音光照下，讓生命走到圓滿¹⁶。

一、解放神學的人本論特色

前文我們提及叔本華悲觀的生命觀和沙特虛無的生命觀，

¹⁵ 參：William R. Jones, *Theism and Religious Humanism: The Chasm Narrows*, in: *The Christian Century*, May 21, 1975, pp.520~525 “I am also persuaded that humanism points to a verity that religion must eventually acknowledge as a given. It is my contention that the central affirmation of humanism, the functional ultimacy of the human being—i.e. the radical freedom and autonomy of human kind—is materially a formative category of contemporary theology” (p. 521)

¹⁶ 參：Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (N.Y.: Orbis, 1973)；亦參：A. Hamilton, “Liberation Theology. Document and Life” in: *EAPR* 22 (1985), pp.80ff

因為他們忽略生命事實和社會面向的生命團體，所以他們對於生命問題的解答，就會帶到一個假的解放，即不重視生命，甚至放棄生命。對德日進來說，科學的個體與片斷的知識，需要整體的思考和體驗，才能賦予真正的意義。以生命觀來思考，就是生命對人和對神有什麼意義，而發展的目標是什麼。這裏我們看到德日進的生命觀，能帶領片斷的生命走向更廣闊地尋找生命的新方向，這是個人的解放方向。

現在，在解放神學中，我們重視的是社會性的皈依，就是從罪惡結構中解放出來。解放神學最主要的觀點，是覺察人遭受不人道的壓迫是一個事實，從這個事實中，因為信仰，基督徒應該提出挑戰，面對壓迫者，使他們意識到信仰和正義是分不開的。

教會該如何面對這些事實？當然是效法耶穌基督，關心窮人和受壓迫者，進一步認同他們。正如美得琳會議所肯定的：我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題。故此，教會該成為窮人的教會。教會與窮人、受壓迫者站在同一陣線上，攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。教會在這方面的立場，分別由下列幾個重要會議中提出反省：

1. 美得琳會議（Medellin, 1968）：它成為解放神學官方出身的褓姆，因為它肯定解放神學的特性和發展方向，強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識和分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實——絕大多數的人民生活在一個不正義的社會結構。這會議也萌生一種新神學的說法：有罪惡性的社會結構。從生命觀而言，美得琳是弱小、生病的窮人生命的褓姆和母親，這位母親因為對孩子的保護，孕育出非常具先知性的聲音和智者，整個世界因此為

之撼動。

2. 布伯拉會議 (Puebla, 1979)：繼續肯定解放神學，並注入新的發展。這會議確定美得琳會議的主要想法：認清不公義的現況，肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會。然而，教會與窮人同在，共謀生存，應如何發揮福音的精神呢？布伯拉會議強調的方式是：相通和參與；它也特別強調以窮人為優先的方式來關懷窮人。此外，它亦著重一種改革的策略，重點不僅停留在暫時的革命奮鬥，而更深入普及教育，尤其兒童教育。因為革命奮鬥只是一時的努力過程，而教育卻需要更深、更認同一個長久方向。對生命觀來說，布伯拉的看法更為積極：生命不只是生存，而能靠著教育相通而壯碩發展。這樣，布伯拉同時強調解放和溝通的重要性。
3. 聖多明哥會議 (San Domingo, 1992)：賦予解放神學一種新的解放意義，即除了對政治、經濟的關心外，也應關懷種族的分裂和不公道的待遇。此會議肯定文化和種族的解放神學的重要性，可能是受到其它第三世界解放神學看法的影響，如非洲、亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學能擴及更多層面的解放、更多種族的團體，如印地安人、黑人等。解放神學遂邁入文化、人類的層面。該會議提供生命觀更廣、更深的參與機會：每一個種族都與生命相關，每一個宗教皆與生命相通，因為人的生命本來便是不分階級、貧富或任何外在的理由的。
4. 全美洲主教團會議 (Synod of America, 1997)：提供解放神學某些新方向。解放神學不僅關心自己、關懷自己社群中的窮人，也能關注他人，包括有錢、有權的人。這便是南北

對話，亦包含貧窮和富有的對話。這樣的對話，需要更多的了解和關懷，方能解放、包容他人。如此的解放神學，不但是解放自己，也希望能幫助他人解放。這乃是解放神學在美洲的一個新里程，「迷你」的、全新的、全球化的方式。該會議給生命開啓了全球化的大門：解放神學關心的是四海一家的人類，而不是政治經濟所區分的第一、第二或是第三世界，亦真正看顧弱小、無辜胎兒的生命。

在解放神學的發展中，不少人誤解解放神學和馬克思主義是同夥的，所以認為解放神學是一種意識型態，用暴力解放生命，但時間讓人漸漸認出解放神學和馬克思的明顯差異，就是對暴力的看法。馬克思在維護人本時，認為可以用任何方式達到目的，暴力對他來說，也許是最有效的方式；然而，對解放神學來說，因為重視人及其寶貴的生命，所以任何一個對生命有害處的方式，都不能視為合理與合法。此外，解放神學的信仰，依靠的不是人，而是神的力量，而神的方式是經過十字架才能得到光榮的解放，所以解放神學因對人的重視，能以靈修作為解放的基礎。

這裏，我們看到解放人本論和解放神學應當一貫相連，不然人本就會因某些意識型態而成為反人本的方向¹⁷。宗教人本的特點，在於人需要依靠神聖的力量，才能保持和發展生命，這是所有宗教共同的根源：神秘的境界、生命的來源和目的。

¹⁷ P. Haight, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology* (N.Y.: Orbis, 1985); 亦參：F. Herzog, "Liberation Hermeneutic as Ideology Critique", in *Interpretation* 28 (1974), pp.387 ff.

二、為生命絕對圓滿而努力

從上述可窺見解放神學循序漸進地，歷經不同階段。但在未來，我們可以看出亦有多采多姿的靈修，可給予支撐與著力點。譬如在美得琳會議階段，解放神學面對的是全然嶄新、非常不確定的任務——和窮人在一起，卻懵然不知會引領他們往何處去。此階段解放神學需要完全信賴天主的靈修，將自己托付在天主手裏。這階段的靈修，是孩童的靈修¹⁸。

然而，到了布伯拉會議階段，基基團扮演著重要角色，它是生活在世界的信仰團體，故此，其靈修是在行動中默觀。這樣，靈修和他們採用的方法如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基基團活出來的靈修，也逼著他們邁入更深奧的靈修，即為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的血，不僅賦予這個階段見證的力量，而且成為拉丁美洲解放歷史的基石。從此，解放神學不再被質疑為虛假的，或是不合乎基督宗教的解放。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至繼續影響整個美洲的

¹⁸ 參：G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984); Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1988). "An experience of God presupposes God's ongoing self-manifestation. But God's self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep on hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God's Word" (p.21).

信仰史¹⁹。

在聖多明哥和全美主教團會議，需要在種族的交往上，予以明智的分辨和耐心的對話，因此，該新的靈修，除了上述信賴的態度、行動中的默觀外，他們更能體會到聖神在做神學中的臨在和推動力²⁰。

基本上，人本論解放的目的，建立在重視生命上，所以我們不但重視如何把人從壓迫中解放出來，更重要的是人生命的尊貴，而現在對胎兒的生命，也成為人本所關心的重要議題。這裏，我們面對時代的訊號，無論社會是進步還是落後，胎兒的生命成為最弱勢、無聲、需要幫助的人。富裕的社會享受自由，卻忽略其結果，對生命沒有負起全部的責任；而窮苦的社會，因生活壓力，使其不能重視胎兒，這些都使墮胎成為現代重要的議題。此外，對不同的價值觀、文化，甚至宗教，皆需要對話，所以亞洲主教團會議提出，為能達到人生命的和諧，需要三方面的對話，就是窮人的對話、文化的對話、宗教的對話。這樣的過程，也是重視生命的教育，因為在教育中，我們慢慢瞭解人本是什麼，如何關懷人本和推動生命意義的方向²¹。

¹⁹ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation*, ibid, pp.87~116, pp.153~156; 亦參：R. Haight, "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality," in *New Theology Review* 11 (1998/2) 32~43.

²⁰ J. Comblin, "The Holy Spirit," in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology, aaO.*, pp.146~164, "They (Committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them..Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of libertinage, as modernity has" (p.163).

²¹ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness*

結 語

生命的議題和研究，是人對自己的關心和照顧；人就是生命的表達，所以生命又和人觀分不開！教父曾清楚說過：「人生活就是天主的榮耀（Homo vivens Dei gloria）。」為帶領我們認識人，康德將人的問題細分成三個問題，即：人能知道什麼？人該做什麼和人能希望什麼？這是康德哲學所討論的主要範圍，即知識論、倫理和宗教。可惜康德以分而論之的方式來解答問題，而不是聯合，所以人的問題和生命的問題是碎片與隔離，雖然清楚，但已不是真正的生命了！相似的，任何一個觀點，如果只偏於某一向度，而予以絕對化，它就會成為意識型態的疏離，甚至會變成「去人道」（dehumanization）的想法，如悲觀主義、人生荒謬（absurde）主義。

生命是身心靈整合的發展，有始有終，亦是神賜的寶貴禮物，讓人負責任地照顧生命。因為人有能力從反省的理性，認出自己的生命與其它的生命，甚至與無生命的受造物有密切的互動關係。德日進簡單扼要地說：宇宙是「物質—精神」的共同體，是創造者所安排的，使他們繼續造成、成為他們自己。如此，人類是生命自己發展反省和負責任、是自省宇宙進入神秘生命的奧秘。話說回來，其實宇宙就是《神的氛圍（*The Divine Milieu*）》。

如此，本來便沒有甚麼純粹的世俗，只不過人的觀點有時受某一有限的角度或範圍吸引而絕對化了，因此忘記他自己存在的意義，而走向「無神論」，即忘記生命的根源和目的。這樣，人的歷史和社會常受到邪惡的、不公道的誘惑而出軌。

爲了減少生命的去人道，一方面我們需要發現這些錯誤和意識型態而修正之；從社會和政治的觀點來說，就是解放不公道的社會，以及非人道的文化結構；從宗教來說，就是皈依的態度。這是不同解放向度的人本論，但對人本論來說都是重要的，與不能分開的，更遑論將這些個人和社會，或信仰和科學等對立起來！這是德日進的努力，也是真正的基督信仰所肯定的人性與神性在耶穌基督內合而爲一，使人能跟隨祂活出生命的意義，即面向永生和完滿的生命。

如此，人的倫理生活也跟信仰一致，即在愛的表達中能同時活出「愛人與愛神」是一致和合一的。這樣的生命重視每個具體經驗，同時也在具體經驗中呈現出其整體性。這過程不只像黑格爾的辯證法，簡要爲正、反、合，而更是朗尼根所主張的辯證修證，即正、反、皈依爲合的進展。

奧斯定的懺悔錄與解放神學

前 言

現今對奧斯定的《懺悔錄》和「解放神學」個別性的研究已不勝枚舉，但卻幾乎看不到有關這兩者間具有的相關性研究論題。我們可以探問：它們之間是否真的具有關係？衆所皆知，《懺悔錄》是奧氏個人皈依的描述與分析名著，書中很強調個人性，因而也有學者稱奧氏為現代存在主義之父¹。但是《懺悔錄》中是否全然不具社會性呢？此外，「解放神學」被公認為極力解脫社會性罪惡的運動。然而有人主張罪惡應是個人行動的「結果」，而非「原因」。為此，「解放神學」曾被批評為對罪惡的了解有著本末倒置的誤解²。雖然個人的行為有善惡之別，可是對「皈依」和「解放」二者，能如此單純的予以區分嗎？或者，這兩者之間的關係實為「同時並行」？正有如〈有關基督宗教自由和解放〉訓令所強調的：「我們該努力同時進行內心的皈依和改善結構」³。為此，我們又該探尋：到底奧斯定的「個人的皈依」和「解放社會性罪惡」是指什麼？這兩者

¹ R. Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge, 1949, p.10ff.

² *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, Vatican City, 1984, IV, 15f.

³ *Instruction on Christian Freedom*, Vatican City, 1986, Nr.75.

之間有何異同？不過，在探討奧氏個人皈依和解放神學之間的互動關係前，應先處理方法論的問題，意即如何將不同時代的觀點融合為一，並再作更新的詮釋？這已是「詮釋學」的範圍。

「詮釋學」是一種助人深入理解事理的方法論。人類自古即在努力理解所接觸的事理，因而在歷史發展中，逐漸學習如何更具體地了解事實。例如：何美（Homer）以新觀念解釋古老神話傳說；或聖經學者助人在聖經中了解天主啓示的真正意義……等。但在這些探索中，尙未對「詮釋學」個別研討，直到史萊爾瑪赫（Schleiermacher）時，才使這種詮釋方式正式成爲一種方法論。此時，詮釋學的意義是：把對某一對象經過詮釋後，所產生的「了解」予以分析與討論。

史萊爾馬赫肯定，「了解」是努力認同作者意向的關鍵，並由此重建其意義。因而詮釋學也應處理作品中的「文法」及「心理層面」⁴。對「文法」的了解，主要是明認作者所採用的語言、表達方式、文意脈絡，以及部分與整體之間循環的關係等，此乃客觀層面的研究。「心理層面」則是從作者的成長背景、生活方式等層面，去探索作者的內心世界。詮釋者藉此發現作者的「心理層面」，也認同他所要表達的內涵，不過這一層面多半屬於主觀性的猜測。所以史萊爾馬赫不得不承認在運用詮釋法時，有時會比作者本身所體認的情況更深更廣⁵。

布特曼（Bultmann）在運用詮釋學時，十分巧妙地加入了海

⁴ E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, 1969, p.88f.

⁵ P. Ricoeur, "The Task of Hermeneutics", in *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge 1981, p.46.

德格 (Heidegger) 「在此存有」 (Dasein) 分析的論點後，使在此存有成為詮釋的重點，並使詮釋學在主體性上有更深一層的發展。不過，布特曼卻因而局限於非歷史性的危險，由於太重視剔秘性 (Entmythologisierung)，甚而會產生曲解原作內涵的情況。

高達美 (Gadamer) 雖然也是海德格的學生，但他看出布特曼研究中的危險。為此，他提出對主、客觀雙方較平衡的論點。他認為作者或理解者，都有來自其傳統及生活背景的影響，因而每個人都擁有自己的「視野」 (Horizont)。詮釋學的目的，就是努力將這不同的「視野」融合為一，這是很高的理想，為此需要不斷的學習。從這個角度來說，高達美同意史萊爾馬赫所說的，詮釋者能比被詮釋者具有更深更廣的了解。

其實，兩種不同的傳統之間必有其基本上的差異，所以在調和這兩種不同的「視野」時，必然會產生新的「視野」⁶。雖然高達美對詮釋學的研究，已超過了史萊爾馬赫的層面，也進入了哲學認知的領域，但仍然不自覺地局限於「傳統」中一即構成「視野」的「成見」因素。如果這些傳統受到意識形態的支配，那麼高達美的詮釋學亦無法使「真理」呈現出晶瑩剔透的面貌，這也是哈伯馬斯 (Habermas) 和批判哲學派對高達美的評價。最主要的，是高達美忽略了或是沒有體會出建立或維護傳統的語言，並不是「再也無法向後退回」的最後權威；反之，它能成為批判的對象。由此，語言本身即具有雙層的作用：一方面是使人了解的媒介；另一方面也成為意識形態運用的工

⁶ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, London 1975, p.273f ; See: R. Bontekoe, "Gadamer and Schleiermacher", in *International Philosophical Quarterly*, XXVII (1987), pp.3~16.

具。爲此，哈伯馬斯也主張詮釋的作用，並不只是爲了「了解」，其中應該具有解放的樂趣⁷。

詮釋學的發展過程，使得奧斯定和解放神學之間，開始建立起互動的關係，並由此更促進雙方共同追求更具體的真理。

壹、奧斯定的《懺悔錄》

《懺悔錄》是奧斯定在 397 年左右，即在他被祝聖爲主教（395 年）之後所寫成的。本書受到當時風潮的影響，但也有其別具風格的特性。因爲當時的人，常以撰寫自傳的方式向人分享某些特殊經驗。例如：一位名叫 Perpetua 的婦女，以自傳表達了她在監獄中的情況；或者有人以聖人傳記來宣揚基督信仰等等，不一而足⁸。所以這位希波（Hippo）的新主教寫出他的自傳，也是不足爲奇的事了。然而，他以極敏銳的心思，並用分析、綜合的方式，很超然地反省出他所經歷的事情，這種寫作風格顯然有別於當時。書中，他似乎無視於讀者的存在，只以慈愛的天主和他之間的關係爲主，也因此他能坦白而誠懇地表達出他皈依的經過。由此亦可看出，《懺悔錄》處處表達出他對自我悔改的深度反省，同時也是發自內心深處的懇禱：「主！請許我，塵埃一般的我，在祢的慈悲前，講幾句話！請許我講幾句話！我向祢的慈悲說話，我並不向會嘲笑我的人說話」。

《懺悔錄》一書共分十三卷，可分爲兩大部分：前九卷是在描述、分析和反省他自己的皈依過程；後三卷是由個人的經

⁷ J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of P. Ricoeur and J. Habermas*, Cambridge 1981, p.80f.

⁸ P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967, p.158f.

歷延伸到世界歷史的神學反省，第十卷則是此二部分的銜接點。嚴格而論，《懺悔錄》應在第十卷中止，因為後三卷乃是屬於聖經詮釋和純粹神學的工作⁹。

由於本文著重奧氏在皈依過程中，個人與他人以及社會環境間有何互動的關係，因此本文以《懺悔錄》的第一部分為探討主題。以下對奧氏懺悔的過程，以及他心靈的真正解脫等層面，分四階段來討論，包括：全心尋找真正的智慧、哲學的皈依、道德的皈依、宗教的皈依等。

一、全心尋找真正的智慧

奧斯定自幼生活在一個複雜的環境下，他的父母都未受過高等教育，因此對孩子的宗教教育及道德培育，有著不同的管教方式，而這情況也導致這位卓越聰明的兒子，內心時常存著反抗的情緒。由其自傳中可以看出，在他的成長過程中，只對宗教渴求和性慾的需求感興趣。他曾回憶他最早的宗教經驗，而表達說：

「當時我找到幾個敬畏祢的人，從他們嘴裏，我略識冥冥之中，有個大亨。祂，我雖然看不見，但能聽我的呼籲，保護我。年幼的我，就向祢，我的避難所，我的安息地，禱告。¹⁰」

而他也對以往沉溺在性慾之愛的情況，回憶道：「當時我最樂意的，是愛和求愛。可是我不止於精神結合，我脫離了友

⁹ R. J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of a Soul*, Cambridge, 1969, p.5f.

¹⁰ 聖奧斯定著，《懺悔錄》，應楓譯，台北：光啓文化。

愛的光明之路……我的青春，就這樣沈淪在情慾的漩渦中」¹¹。

求學過程中，他亦對教育中的諸多弊病產生了許多疑問。例如，當老師以某種理由體罰學生時，他感覺不到大人（指老師的嬉戲一體罰）和小孩之間有何不同。這些都引起他在道德判斷上，產生誤導的作用，因此他常爲了被禁止某事而冒犯道德¹²。其實，無論是反抗或順從，他主要是爲表達其能力和野心，亦即「爲了自我肯定，他要勝利，他要克服困難」¹³。

在迦太基，非洲知識和靈修界的首都，十七歲的奧斯定開始了他的大學生涯。由於內心對知識和愛情的飢渴，使他很快就沉溺在愛情和追求成功之中。正在此時，課堂中吸取的素材，突然使他恍然大悟，原來他所追求的，竟是愛慕永恆的智慧。他也對這第一次內心的改變，並不斷提醒他尋找天主的時刻，做了頗深的描述：

「根據進度表，我當讀荷爾頓喜阿斯（Hortenzius）。這是西塞羅（Cicero）的一種作品，勸人重視哲學。這位作家的詞藻，比他的心靈更受人稱頌。這個讀物，改變了我的心，使我舉心向祢；又刷新了我的志願。一轉瞬間，在我空洞的希望中，我只見到卑鄙；在一種特別興奮的情緒中，我尋求永遠的智慧。我覺得我已開始歸向祢。¹⁴」

最重要的訊息，則是西塞羅勸告奧斯定，該跨越每一個哲學學派的短見，由此方能探索到真正的智慧。可見，以愛慕智

¹¹ 同上，11, 2.

¹² 同上，11, 4.

¹³ R. Guardini, *The Conversion of Augustine*, N.Y., 1960, p.161.

¹⁴ note 11 : III, 4 ; see note 9 : p.40.

慧為追求真理的動機和方針，是走向圓滿的開始。這尋求真理的過程愈是艱難，愈使尋求者充滿豐厚的經驗和滿足感。

二、哲學的皈依

當時在迦太基城的知識分子，深深地受到摩尼（Manichees）教派的影響。由於摩尼教派的傳教士多為知名之士，口才又好，所以常在公開辯論會中吸引眾多的聽眾，其中有一些信仰尚未穩固的基督徒（Quasi Christian），尤其是那些大學生們。摩尼教的傳教士給聽眾灌輸某些不正確的觀念：天主教只是一個不完全的基督教派。他們認為天主教只靠傳統，而沒有深刻了解基督的智慧：即基督的來臨是使人醒悟，並引領人在自我認識中，從亂世裏走出¹⁵。這正是奧斯定所期盼的。因此奧斯定成為此一教派的門徒，也得到許諾，要將他從可怕的權威中釋放出來，靠純粹的基督智慧引領他來到天主台前。

但是，一心熱誠追求智慧的奧斯定，逐漸發現摩尼教派的理論中有不少的疑點，尤其有關天主全能和惡的存在這兩點。首先，奧斯定由其自身的經驗而產生的問題是：惡從哪裏來？對這個問題，摩尼派以二元論來解釋，他們主張世界自受造之初，就在光與暗、善與惡的彼此鬥爭中存在。如此，人「犯」的罪，是受到惡的原力所引誘。但令人疑惑的是，人對自己的惡行難道沒有責任嗎？這樣，又如何能了解天主的全能？人又為何需要被拯救呢？

此外，人能由黑暗的規則中得到釋放嗎？摩尼教派的傳教士告訴奧斯定，這些問題可由他們教內著名的缶斯特（Faustus）

¹⁵ note 9 : pp.46~60.

主教來解釋清楚。奧斯定等了九年之久，終於和這位主教會面。在與這位主教會談之後，奧斯定雖然欣賞他的修辭技巧，但是也發現這位主教並沒有對問題的真理內容，給予清楚的論說。奧斯定對這次的晤談也記錄下來：「究竟興趣不就是真理，岳斯特的面龐，雖有美妙的表情，他的談吐，雖抑揚婉轉，可是，這一切總不是智慧的象徵」¹⁶。對摩尼派元首的失望，引發他對此教派所闡述的教義有所懷疑：「抬舉他的人們，不是好的評判員」¹⁷。於是，奧斯定又陷在懷疑主義的坑穴中了。

雖然如此，奧斯定對追求真理的事並不灰心。他離開迦太基到羅馬，之後又到米蘭（Milan）任教。這是他皈依過程中一個新階段的開始。在米蘭，他認識了辛普利削（Simplicius）、維克托利（Vistorius）、盎博羅削（Ambrosius）。經由他們的指導，尤其是透過維克托利以拉丁文翻譯的柏拉圖著作，奧斯定發揮了新柏拉圖哲學。以往，奧斯定認為天主是「一種佔空間，或留於宇宙之中，或散於宇宙以外的無窮域中的有形之物」¹⁸。換言之，這是一種物質中所想出之神。這個觀念由摩尼教的教義而來。可是現在，他發現這種天主觀真是大錯特錯，甚至是其他錯誤的主因。在閱讀柏拉圖的著作後，他終於醒悟過來，並由此體會出，他所尋求的真理是無形而永恆不變的真理。

追求哲理的過程中，雖然得到了很好的結果（即解開了內心的疑惑，也對永恆的真理有了真確的肯定），但並未解決奧斯定心中所有的問題。現在他的問題是：為何相信柏拉圖哲學的人，不

¹⁶ note 11: V, 6.

¹⁷ note 11: V, 6.

¹⁸ note 11: VII, 1.

能成爲一個基督徒呢？由此，他從哲學的皈依走向道德和宗教的皈依，這亦是奧斯定《懺悔錄》的另一個階段。

三、道德的皈依

當奧斯定與天主教知識界接觸時，他不但獲得了哲學新知，更重要的是，也因而認識一些道德生活的典範人物，這些人成爲追求智慧生活的見證者，值得奧斯定效法。奧斯定那敏銳的目光，能使他在與斯特的會談中，認出對方的真正面目。自然他也能在盎博羅削、維克托利、辛普利削等人身上，發現他們所具有的宗教德操，更體會出什麼才是真正的幸福。奧斯定與這些教會內的學者們的接觸頗爲複雜，有間接、也有直接的。

奧斯定首先認識辛普利削，這是一位熟知柏拉圖哲學的老神父。而辛普利削在與奧斯定相處時，覺得這位年輕朋友很像他一位已經皈依天主的老朋友—維克托利。維克托利曾是一位出名的修辭學教授，也費了多年的心力尋覓天主的道。於是，辛普利削不但指導奧斯定認識了由維克托利從希臘文翻譯成拉丁文的柏拉圖的作品，也給奧斯定述說維克托利皈依天主的過程，最後竟成爲安當（Anthony）一樣的苦修者。奧斯定對他所交往的這位老朋友有如下的描述：「很熱烈的摹仿費克道冷」¹⁹。

此外，盎博羅削也在每主日的道理中，逐漸引導奧斯定開始重視聖經，並以聖經爲知識判斷的準則。奧斯定更深入聖經詮釋法中，即以聖經的整體性來了解每段經文。那時，奧斯定雖然很肯定柏拉圖純精神式的靈修爲一理想，但面對他多年受

¹⁹ note 9 : p.105f.

肉體與罪惡感帶來的困擾，他亦無法隨同柏拉圖以哲學立場所提倡的自救主張。而且此時，他已認識了一些連外教人（柏拉圖的門徒）也敬重的基督徒，並且也知道他們是如何徹底地皈依天主。在這些外在原因，以及盎博羅削的推動下，他接受了保祿的思想。

奧斯定很能體會保祿所說的，在他體內有個互相掙扎的意志，即那隨從肉體的慾望和完全奉獻的渴望，就是 Eros 和 Agape 的衝突。如此，奧斯定在理智上已勝過二元論，但在生活上卻還未求得內心的平安，這內心的掙扎使他受盡痛苦。如同保祿一樣，奧斯定也深深地嘆息說：「可憐的我呀！誰能從這死亡的肉軀裏，救我出來呢？不是耶穌基督的聖寵而何？」²⁰」雖然他人很同情他的痛苦，也為他默禱，正如他母親莫尼加（Monica）常作的，但也只有他自己和天主才能解決這最深切的問題。

四、宗教的皈依

在米蘭的一個花園中，奧斯定體會到了「存在主義」似的高峰：

「為哭一個痛快，我就遠離了阿力匹阿斯（Alypius），怕他為我是個障礙，而我相信獨居是個必要條件……在我起身之後，他仍然坐在原處，又驚奇，又吶喊。我躺在一棵無花果樹蔭下，盡情地哭，只覺淚水潑潑而下……我向祢申訴：『主，祢到何時……為什麼常常明天……為什麼不立刻……煎雪我的恥辱呢？』。」

²⁰ note 11 : VIII, 5.

忽然附近傳來兒童的聲音：「拿，念；拿，念！」²¹ 奧斯定無心查證這聲音的究竟，只是直覺地認為這是天主引導著他，應在聖經中找到那使他走出困境的答案。奧斯定如同聖安當在念聖經時找到天主命令一般，他也在聖經中找到了天主的旨意：「行動要端莊，如像在白天一樣；不可狂妄豪飲，不可淫亂放蕩，不可爭鬥嫉妒；但該穿上主耶穌基督，不應只掛念肉性的事，以滿足私慾」（羅十三：13~14）。

奧斯定在聖經的光照下，不但找到、也肯定了他未來的生活方向。他最好的朋友阿力匹阿斯，和常常以淚水為他祈禱的母親莫尼加，都歡欣地分享了他的喜樂。奧斯定個人的皈依有著社會性的因素，他的幸福亦帶有團體性的成果，具體而言，是加深教會團體的共融。他在 387 年的復活夜，和阿力匹阿斯及兒子「天主給的」（Adeodatus），在米蘭由盎博羅削的手中領受洗禮。他們分享了耶穌復活的奧蹟，亦即經過痛苦和死亡而得到的新生命，這是完全對過去的釋放：「我領洗之後，心靈上以前的種種不安，都一掃而空」²²。

在反思的層面上，《懺悔錄》是一個將生活體驗極度具體化、整體化的批判詮釋性作品。當奧斯定反省過去的生活時，他一方面肯定實踐的優先性；另一方面又以「存而不論」的方式（在此筆者套用胡塞爾的*epoché*觀念）發掘出，要使每一個在實踐脈絡中的成見予以解脫後，才能使人走向完全皈依。因著批判與詮釋兩者的聯繫，才構成人對自我觀察的基礎，這基礎因著天主——一切聖化的根源而來，為此，才會對解脫具有深刻的體

²¹ note 11 : VIII, 12 ; See note 10 : p.100f.

²² note 11 : IX, 6.

驗和認識。所以，《懺悔錄》是以真理皈依的過程為中心，並以信仰的光照為聯繫的準則。

皈依是人內心走向信仰的變化過程，在此過程中，人由無知而逐漸邁向真理，並且從罪惡的枷鎖中解脫出來。總之，這是一個複雜的過程，含有不同的層面，並且在每一個階段的發展中，都具有對前一階段的擺脫和歸向後一階段。這也就是「放而存升」的過程，是全心歸向天主之路，也是一位朝聖者的懺悔路。我們可用奧斯定的名言來說：「我們的心得不到你，就搖搖不安」²³。天主是罪人的救援，祂喚醒罪人，並且帶領罪人自罪惡中解脫出來。因此《懺悔錄》是一部對自己皈依過程予以詮釋的作品，其中含有神學、歷史、哲學、心理學、社會學等種種因素。

奧斯定《懺悔錄》雖是個人的皈依過程，卻能成爲一種皈依的典範。當代幾位對皈依過程頗具研究的學者，如潤柏（Lewis Rambo）、傑比（Donald Gelpi）、孔恩（Walter Conn）等²⁴，都肯定皈依的某些程序。潤柏曾提出皈依過程的七個程序，即生活的脈絡、危機、要求、依賴、互動、投入和成果。奧斯定的皈依

²³ note 11: I, 1 : See M. Marshall, *The Restless Heart. The Life and Influence of St. Augustine*, Michigan 1987.

²⁴ L. Rambo, "Current Research on Religious Conversion", in *RSR* 8 (1982), 146~159; See D. L. Gelpi, "Religious Conversion: A New Way of Being", in *The Human Experience of Conversion. Persons and Structures in Transformation*, Villanova 1987 ; See also W. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, N.Y., 1986 ; L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993; L. Gendron, *Six Conversion Stories. A Look in Depth*, California, 1993.

過程頗為複雜，也在每一階段中含有上述的各個因素，雖然其程序不一定如此演變，而「結果」也不一定在最後才發生。我們可以說在他每一過程中都有其結果，如他在初期尋找智慧的結果是陷於摩尼教中。

傑比和孔恩雖有不同的哲學背景，但他們都認為皈依是具有次序的發展。傑比跟著隆納根（B. Lonergan），主張皈依的過程有情感（affective）、倫理（moral）、社會政治（sociopolitical）和宗教（religious）的皈依。孔恩根據 Kohlberg 的倫理發展，認為皈依包括倫理、批判倫理（critical moral）、知識（cognitive）、情感和信仰的皈依。我們無法在此對這些理論予以比較分析，但應注意的是：當代在研究個人皈依的情況時，都非常注重社會及文化這兩方面的因素，及其影響的成果，同時也強調不斷的皈依（going on）。

貳、解放神學

解放神學在聖經光照下，逐漸發現出天主在救恩史中如何解放祂的百姓。這解放是以不同的方式和程度，在舊約、新約和現今人類的歷史中，予以實現，並且天主也要求人類參與之。能夠認識、發現、參與天主的解放救恩，代表著人類在信仰中的成長，這也是人類在歷史中一步步皈依的體驗。人先要發覺自己處於困境，又體會到自己無能為力，如此才能瞭解天主的解放所帶來的救恩。

舊約中最能描繪出天主解放救恩的就是《出谷記》的經驗，它成為以色列信賴天主、遵行祂誠命的基礎和動機，也成為以色列在每個困難中所期待的希望（申六：20-25）。此外，《聖詠》中也有許多篇章是對渴望天主解放典範性的祈求。換言之，以

色列在反省其歷史中典範性的解放過程，而認出不論解放的方式如何改變，都是「生活的天主」的救恩行動。當人民忘記時，天主就主動派遣先知們提醒，甚至嚴厲勸告他們；同時亦宣布祂終究要實踐解放的諾言²⁵。

新約中，救恩史就在耶穌基督身上決定性的啓示了。要接受祂的福音，人該從兩方面一個人性和團體性—皈依，這是愛天主和愛人分不開地互動要求。正確的實現了這項要求，就是信仰體驗的見證。耶穌以身作則地成爲絕對的典範。具體來說，祂生爲窮人，並以窮人爲優先抉擇；又以完全犧牲自己的精神服從天主的拯救的旨意，使歷代教會跟隨祂。如此參與解放的工程，顯出祂爲世界所做的見證。

總之，在聖經光照下，基督徒如何批判反省其個人和團體的生活，並予以改善，這是解放神學的核心²⁶。其實，解放神學所主張的內容，正是教會時時努力的方向，因爲在每個時代裏，教會都應跟隨著一樣的耶穌基督。當然，現代跟隨基督亦應具有新方向，這是天主教會多年來一直肯定和努力的。

教會現在身在何處？這是梵二所關心的主要問題之一。要認識自己，就必須了解此刻存在的狀況—世界究竟如何，如此才能掌握住自己的見證性任務。如果將梵二和梵一或是特利騰會議（Trent）比起來，可以看出其中各具的特點：特利騰是爲了對抗基督新教；梵一是爲了對付歐洲當時受唯心論、唯物論、無神論……等思想所壟斷的社會。因此，兩者都視教會之外的

²⁵ Deut, 6,10~25 ; 24,17f ; Jer.22,13~16 ; Ps.68,5~6 ; Amos,4,1~3; Mic,3,9~12 ; Joh1,14 ; 1Joh,4,20

²⁶ Mac,7,1 ; Joh,20,31 ; Rom,10,9 ; See G.Gutierrez, A Theology of Liberation,N.Y.,1973,p.135f

世界為敵，並由此而提出護教的方向，其中最突出的即是教宗不可錯誤的信理。相反的，梵二一方面為了成為「世界之光」、「世界的聖事」；另一方面，教會（包括每個修會團體亦如此）又回到自我存在的深處，以體驗何為「光」，何為「聖事」？同時，教會也確認世界是自己服務的對象。為此，梵二提出一些新的觀念，也強調教會對世界的關心，如尋找「時代的訊號」、「跟上時代」（Aggiornamento）、「對話」……等。面對著世界或其他教會、宗教，甚至那些善心者不良的關係，教會都以謙虛的態度自我反省而予以改善²⁷。

教會再度發現自己如基督一樣，被派遣為世界的「光」、「鹽」、「酵母」……等，由此更體會出具體生活的世界面貌。如此可說，梵二的召開，促使教會大規模的皈依和被解放，更使得其他地方教會發現自我解放的重要性。當然，其實踐該擁有地方教會的特性，這是引發解放神學的直接動力。

解放神學在聖經光照下，對拉美教會的信仰實踐做批判性的反省，這種轉變是因聖經指引信仰而來。1967年7月之前，拉美教會流行的是「發展神學」。這種神學依靠「發展」的觀念和其思想背景而興起，古鐵熱（G. Gutierrez）以其靈感，提出令當時完全陌生的名詞：「解放神學」。他的理由是：「我覺得『解放』比『發展』更有聖經的基礎，而內容也較廣泛」。事實上，神學名詞的改變，表達出拉美地方教會的神學界，經過漫長的努力而展現出來的具體結果，這也反映出神學界與基督徒團體在各層面互動的解放過程。

²⁷ A. Stacpoole (ed.), *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minnesota, 1986.

首先皈依解放神學的是知識分子，包括神學家，因為他們多數屬於中產階級，他們因其意識型態的錯誤而應悔改²⁸。當他們在關懷社會、經濟、政治的現況時，發現其中的結構有嚴重的問題，尤其是有許多不公道的事情，竟然有其合理化的現象。所以他們自問：教會和神學界究竟應該如何做，才能揭露隱藏在基督化社會中的反基督精神的因素？於是，他們自告奮勇地，藉著受迫害的群眾之名，也為了替他們爭取權利，而努力計劃並促使其實現。

然而，他們並不了解窮人，甚至有很深的偏見（最嚴重的，竟以為窮人不能「思考」或不能「正確」、「嚴格」認識其需要之說）。所以他們只以自己的觀點為窮人謀事，結果引發了反效果。等到他們與窮人們有更深的接觸後，才發現自己的固執，以及本身所具有的自我優越感。最後他們深自悔改，並願空虛自己向窮人學習。由此，神學家和整個拉美教會與窮人打成一片，真正成為「窮人的教會」，窮人所關心的，以及他們的困難都成為教會的事，正如梅得林（Medellin, 1968）文件中所肯定的²⁹。在梅得林會議裏，主教們深深體驗到此一義務的艱鉅性，教會需要不斷地「教育」民衆，也推動大眾的意識；同時教會也該自我批判反省，免得在對抗某一意識型態時，自己卻成了另一個意識型態。由此可見，解放神學本身也願不斷地皈依。

依照梵二的指導和鼓舞，拉美教會的神學家們努力發展出

²⁸ J. L. Segundo, "Two Theologies of Liberation", in *The Month* 1984 Oct., pp.320~328.

²⁹ Medellin, *The Church in the Present-day—Transformation of Latin America in the Light of the Council, II Conclusions*. Ed. by Secretariat of Latin America, Washington, 1979.

一個適當的神學，來幫助地方教會成為她周圍世界的聖事。因著在摸索中所得到的經驗，可知解放神學的出發點與傳統的神學顯然不同：他們肯定「正確實踐」先於「正確理論」。具體來說，許多神學家從歐美留學回到拉美本國，他們碰到種種困難，如國情不同：歐美富有且自由的地方，因著所興起的唯物主義、無神論或俗化等問題，而有其神學反省方式；而拉美教會則多數是窮人，他們面對的是壓迫、剝削等非人道的問題。所以，他們發現不能以傳統神學的反省方式，置於拉美教會的情況中；另一方面，他們也知道一般傳統神學的缺點是，費盡了心力建立一套理論後卻無法確實地運用。於是他們面對兩個情況：其一，理論的前提是為了解決某歷史、社會情況所引發的問題，因此，再周全的理論也無法應付變動的或不同的情況；其二，一個純抽象的理論即使不斷的自我改善，希望自身能具有普遍性和必然性，但它最大的問題卻是如何運用？這問題為他們而言，又只落在理論層次上。顯然，這兩者與事實之間都有很大的距離。總之，以正確理論來為拉美教會做神學，引發的困擾甚多。因此，解放神學對傳統神學提出了一些批判反省，以證明其新的神學反省方式的可行性。

席昆度 (J.C Segundo) 從拉美教會不同的實踐方式，向傳統神學及其內在隱藏的意識型態能有的危險挑戰。他學習的結果是提出「懷疑之詮釋」(suspicious hermeneutic)，這詮釋是由拉美教會的信仰團體中，對聖經具有的新了解。當然，這成為不斷批判反省（也包括對自我的批判）的詮釋。如此，他綜合了葛克斯 (H. Cox)、馬克斯 (K. Mark)、韋伯 (M. Weber) 和孔納 (J. Cone)

對事實的了解，而形成了一個放而存升的批判詮釋³⁰。

索不利諾 (J. Sobrino) 也從「實踐神學」中肯定了正確的信仰生活，先於正確的理論，他由此提出「知識的斷裂」(epistemological break)。這觀念一方面對抗純理論神學；另一方面，重新發現聖經中的基本精神：以福音的精神不斷的悔改。知識的斷裂主要目的不是追求新的理論或糾正理論上的缺失，而是在提醒人應該跟隨基督的要求，放棄自己的想法，如此才能脫離罪惡所控制的情況，而皈依天主。所以，他體認出知識斷裂的基礎，就是那被釘在十字架而被認出具有天主超越性的耶穌基督³¹。

古鐵熱將解放神學視為一個自束縛中的解脫 (free from)，到終極解放 (free for) 的信仰體驗的過程。在解脫層面，他一方面分析拉美的社會、政治、經濟，而找出非人道的事實根據，如：地主的霸道、國家中暴力的合法化、從屬的國際化等因素；另一方面，他也痛心地提出，拉美地區的教徒對自己信仰的內涵所知不足，因此不但沒有為他們的生活作見證，甚至產生反效果，以致受到統治者的利用³²。

此外，古鐵熱也討論當代出名的巴特 (K. Barth)、田力克 (P. Tillich)、布特曼 (R. Bultmann)、梅茲 (Metz)、拉內 (K. Rahner)……等神學家，指出他們的神學，最多只能幫助人學習如何做「批判反省」。古鐵熱一如安瑟莫那樣肯定著：神學家主要的態度

³⁰ J. C. Segundo, *Theology of Liberation*. N.Y., 1977, pp.7~38.

³¹ J. Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, N.Y., 1978.

³² G. Gutierrez, *The Power of the Poor in History*. Querzon city 1985, p.38f.

是「信仰求取理性」(fides quaerens intellectum)。他解釋說：理性不只在於了解其他有關科學，更以此做神學反省的助手，並使神學家更明白自己；它主要是能確認理性和信仰智慧的奧妙關係—有時因信仰見證，使神學本身體認出該空虛自己而成爲信衆的僕役；甚至會接受自己的毀滅。如此，神學才能與信衆打成一片。

關於神學家的犧牲，古鐵熱認爲應具有兩方面的意思：以福音的智慧來代替理性的學問，如此，這知識就會成爲大衆的反省對象；另一個是爲信仰作證而遭受迫害，甚至死亡，有如舊約的先知們³³。當神學推動人解脫所受的束縛時，就是一步步體驗到解放的積極成果：即救恩是天主聖三愛的自我通傳，在祂內，人能在患難中和睦團結，也能擁有不同性質的互補相通，更在犧牲中得以共融……等。這個過程，亦是從梅得林到布柏拉(Puebla)一致指導解放的觀點。

布柏拉繼續梅得林的指導內容—教會是窮人的教會，同時更仔細地在各個不同的痛苦面貌上，認出耶穌基督來：如在印地雅納的本地人、由非洲來的後裔拉美人、農民、工人、失業者、衰老的老年人，以及被忽視的年輕人等。這樣以窮人爲優先抉擇的觀點，得以推廣且具體化，其中不但有經濟、政治的關懷，也對人類學和文化層面更加重視³⁴。然而，布柏拉也有新的發展，主要在於肯定教會在參與救恩的解放行動時，應該是一個相通的團體—亦即「基信團」。拉美教會在面臨教會內

³³ 同上，p.100f.

³⁴ *Puebla. Evangelization at Present and in the Future of Latin America. Conclusions.* ed. by Secretariat of the National Conference of Catholic Bishops. Washington DC, 1980. Nr.31, 87f.

神職人員的缺乏，因而開始重視基信團的成立。令人驚訝的是，基信團產生並非自上而下，不是由學者的論點而來，卻是由一位老太太的憂心而來。博拉佛（C. Bravo）這樣描述：

「聖誕夜，鄰區的三座基督教堂光亮跳躍，高朋滿座。我們聽到他們歡樂地唱歌……而我們天主教堂卻是關上了門，全部一片黑暗……因為我們沒有神父。沒有神父，一切就該停止嗎？」

沒想到這情景竟使地方教會的領袖們開始關切起來，在1965年開始，成立了民衆傳教員的組織，帶動了基信團的建立。

可見教會要具有內在的解放，真不知經過多少的艱難，走過多少漫長的道路才得以成熟。在此過程中，教會一方面本著初期教會的精神，活出正確的信仰，即個人在聖經光照下，與團體相愛，並體驗及肯定自己的信仰，以實踐天主子民的身分和使命；另一方面，教會透過活躍的信仰去答覆社會具體的要求。於是，教會需要一個簡單的方法來認清情況，也要將信仰和生活予以融合。這方法包含了三個步驟：觀察、判斷和行動。行動的成果又變為觀察的對象……如此持續不斷。

此外，教會也在福音下分析，在祈禱中評價及計劃，更在信仰的肯定下為福音作見證。當然，要批判及改善社會，必定要求自我的反省和皈依，否則就會被另一種意識型態所束縛。因此，基信團的活力，必取之於福音精神。我們可由幾個層面和各階段的成果中，看出解放神學邁向更成熟、更整體的生活體驗之路。這過程也說明了教會在旅程中，不斷向解放者一天主一皈依的成果。的確，由拉美教會三個主教會議、即梅得林、布柏拉、聖多明哥（Santo Domingo）所表達的內容，可以看出解放神學的成果。

在梅得林所肯定的結果，推動了解放神學的興起。在此之後的十年，還召開了布柏拉會議。當時神學家們在會場之外很緊張地等待著，不知此次會議是否嚴厲地批判解放神學。但從布柏拉的文件中，他們知道解放神學並未受到批判，但也沒有被清楚肯定，所強調的只是梅得林曾指示的內容，加上一些新的重點。如此，解放神學將兩個主教會議的內容融合在一起，而有了新的發展，並具有更整體的方向。

布柏拉文件發佈十多年後，拉美地區第四次主教會議在聖多明哥召開。這次也有不少神學家們擔心會議將返回保守，放棄解放神學，因為聖多明哥是拉美地區較保守的地方；同時羅馬聖部對此次會議的監督，比布柏拉會議更嚴格。聖多明哥會議究竟會對解放神學產生什麼影響，由於我們尚未看到會議的文件，因此對它的評論還言之過早³⁵。但由會議結束時所發表的聲明，可以推斷，聖多明哥會議如同布柏拉會議一般，並沒有對解放神學提出什麼論點，只有一些新的指導：將厄瑪烏門徒的經驗，在「聖言」和「擘餅」中的發現，視為「新福音化」的典範；也對拉美地區五百周年的反省過程，推動印第安本位化等問題予以探討。

解放神學應該如何了解並實踐此項指導，而促使解放神學發展新階段呢？應以新福音化（這是歐洲正努力的方向）和本位化（其他傳教區的方向）融合為新方向，如此拉美地區的解放神學，將有更多機會打開自己，而與其他地方教會密切相處與合作。

在具體環境變化中，對「非人道」的情況所作的反省，並

³⁵ "Toward the Third Millennium : The Conference of Santo Domingo. An Historic Event", in *Church & Cultures* 18 (1992) 9f.

盡力尋找天主的旨意，引發了解放神學。古鐵熱認為拉美教會有如教會歷史中的任何階段一般，亦是在「天主特恩時刻」中，發現並參與祂解放的工程³⁶。所以新神學的作風在於不斷體驗福音的力量，由此而逐漸肯定新的靈修生活。這一新靈修生活的體驗，有三個特點：

1. 為天國作證的新時代訊息，是與極困苦、極弱小者為友。
2. 拉美教會每天在受苦和奮鬥中，反而享有從未有過的熱心與充滿喜樂的祈禱。
3. 這種靈修生活的果實，使人甘心地接受殉道的後果，為信仰作完滿的見證。

這新靈修的體驗，能使以往較個人性、靜態性的靈修方式獲得補充。於是，瓜地馬拉的主教表達說：

「信仰使我們意識到，瓜國的教會現在正度著恩寵的日子，並且充滿希望。對基督和福音而言，迫害常是最忠誠而明顯的記號……當我們想到能夠為了拯救世界，而忍耐地分擔一些基督所欠缺的苦難，這使我們頗感安慰。」

參、比較《懺悔錄》和解放神學

《懺悔錄》是奧斯定對自己二十餘年的生活所作的宗教反省，是一部神學化的自傳，其中以與天主的關係為前提，來連合奧斯定不同階段的生活層面。因此古塞兒（P. Courcelle）肯定《懺悔錄》基本上是部神學性作品，而非歷史性著作。我們可以進一步說，《懺悔錄》的神學特點與解放神學有相似的地方，

³⁶ G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells. The Spiritual Journey of a People*, N.Y., 1984, p.14f.

二者都是實踐先於反省的神學。其實這種現今認為是「新作風」的神學，只不過是聖經神學的再發現。四部福音中，不就是以耶穌基督的言行為基礎，作為初期教會團體生活及神學反省的準則嗎？換言之，「新作風」的神學是在聖經或天主的啓示光照之下，對自己的信仰生活予以批判反省，使人認出過去的生活，並正確地將信仰生活實踐出來。

雖然《懺悔錄》和解放神學都以實踐為神學反省的對象，但二者在時間性上，即過程的觀點有所不同，因此它們的天主觀亦有不同。奧斯定是從成果來看過程，這個過程從「心不安」抵達「心安」的時候就結束了³⁷。如果人繼續努力，就不會讓生活再處於「不安」的情況中。因此，天主是永恆的，也是超越一切變化之外的天主，只有在祂內，才能得享恆存的平安與幸福。這是以柏拉圖哲學來理解天主的某一層面³⁸。

解放神學則重視解放的過程，雖然我們可從某一階段的結束看出過去的情況，並由其中認出解放中的部分成果，包括自身的解放；正如現今去看梅得林到布柏拉發展的過程一般。因此，解放神學的重點在於人的歷史、社會……等具體困難的情況，進而渴求天主的解放。其活動是由兩方面組成：即從現在面對實踐之情況的批判反省，使未來有所改善。換言之，解放神學所面對的是在歷史中不斷施行解放的天主，也是帶領人走

³⁷ P. Fredriksen, Paul and Augustine. Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self, in *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3-34.

³⁸ A. H. Armstrong, "St. Augustine and Christian Platonism", in R. A. Markus (ed.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, Garden city, 1972, pp.7-37.

向絕對末世的救主。這種天主觀是受現今批判辯證哲學的影響。

無論如何，《懺悔錄》和解放神學都肯定實踐的重要性，即天主在這過程中領導著人皈依或被解放。雖然他們的天主觀不同，卻正是圓滿的天主不同層面的反應。二者彼此補充，才能對天主具有更圓滿的概念。的確，雅威派遣梅瑟解放以色列時，自我啓示為「自有者」和「你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主」。換言之，天主既是自有者，又是在人類歷史中的啓示者和活動者。

《懺悔錄》表達的雖是個人性的皈依，但奧斯定是生活在與歷史脈絡、社會環境息息相關的情況中。因此無論家庭（父母的培養和期望）、學校（課程、老師、同學和朋友的特質）、學校的科目和氣氛、與人的相處（消極或積極）等，都造成奧斯定生命中的過程發展和皈依的途徑。在這部回憶錄中，奧斯定都只強調歷史的向度。歷史和變故顯然不同，歷史是由終結的觀點來看整個過去，因而能將一些個別的變故予以連綴，使之具有意義。《懺悔錄》所表達的，就是內心完全的平安，顯出天主的恩寵在罪惡中，極微妙地主動領導人，這一點成爲此書的特點。然而，人因亞當（Adam）違命的後果，使人無法在「自然」的情況下找到內心的和諧與平安，爲此，人常在徬徨中不斷地尋覓。這聖與俗交接的「朝聖之路」，使人的歷史得以轉化，而日趨圓滿。如此，人必然在「自然」及組成的社會中生活，即是在罪惡的制度影響下生存。人由此體驗到這些必然的痛苦，而無限地渴求超越³⁹。

³⁹ R. A. Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970, p.82ff ; See F. H. Russell, "Only

但是，超越的過程是什麼？是人該有皈依的義務嗎？人又該如何去完成它呢？當人已皈依，他又該如何去改善社會中以受罪惡染污的結構呢？奧斯定雖將「聖」與「俗」發揮為天主之國和世俗之國，也詳細列舉從俗到聖的六個境界，但卻未說明如何具體實現。總之，奧斯定雖將新柏拉圖的宇宙二元論轉化為救恩的歷史過程，但仍是靜態性的描述，因此未能對造成個人與社會間困擾的二元論予以解決。

解放神學則針對絕大多數老百姓的困擾，努力地尋找因應之道。他們發現一種新的罪惡情況，是社會結構性的罪惡。奧斯定認為原罪是人類各時代中罪惡「自傳」的因素，也是人在生活中掙扎的隱因；同樣的，解放神學也發現結構性的罪惡正是隱藏在人日常生活中的禍根⁴⁰。可怕的是，這些罪惡卻因習慣而被合理化了，甚至綑綁及操縱了整個現況，有時因少數人或組織的相互勾結，維護彼此的利益而壓迫大眾，造成不公道的社會結構。這些結構十分複雜，要改善這種社會結構實在是件困難的事。尤其當這些結構已形成國際性，這就已非個人或是國家能控制了。為此，一方面需要那些實際掌權者發自內心的皈依；另一方面，也要改變這些不合理的結構，使大眾能夠獲得平等的待遇。此外，也需要大眾意識到，學習靠著天主的力量來改善社會的結構。

但要如何實踐呢？解放神學在推動「發展主義」的階段，曾體會到自己愈來愈落於「從屬」的情況中，由此發現應站在

Something Good Can Be Evil. The Genesis of Augustine's Secular Ambivalence", in *Theological Studies* 51 (1990), pp.689-716.

⁴⁰ E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, N.Y., 1998, p.98ff.

受壓迫者的角度，才能找出正確的原因和方法。如此，社會大眾在開放中得以皈依，知識分子在空虛中能悔改。這樣，解放神學雖然重視改革社會罪惡的結構，但也需要個人性的皈依。

不過，當社會站在大眾的權益中要求解放時，豈不是與馬克斯主義相同了嗎？的確，當解放神學爲了認清拉美地區的社會真相時，曾學習當代的社會學或馬克斯的知識，也採取了馬克斯的社會分析法，或某些觀念，如「受壓迫者」、「受剝削者」、「從屬」等，爲的是喚醒大眾擺脫不公道的枷鎖，而得到圓滿的解放。既然如此，我們可以再問：解放神學與馬克斯主義之間的關係又如何呢？當然，馬克斯主義的發展極其複雜，而「正確」的馬克斯主義是什麼，又是個充滿爭議的問題，然而無論哪派的馬克斯主義，重點雖然不同（例如：修正主義者如 E. Bernstein；「正統」的列寧主義或黑格爾的馬克斯主義者如 Lukacs 等），但都主張以無產階級爲主力，更相信歷史必須靠規律，如階級鬥爭、革命，以達成「唯物論的社會主義」。但全然不同的是，解放神學雖然接觸馬克斯思想，卻能保持其多元性，例如對「暴力」的看法，或「社會論」的主張……等。所以，可以說解放神學是以「折衷」的立場面對馬克斯主義⁴¹。

解放神學也發覺社會的狀況，是受到社會結構的影響，此社會結構並非命定的結果，而是人爲的，基本上可予以改變。但要改善這些，非由人的歷史內在的努力（如階級鬥爭），而是天主主動的領導，並要求人在歷史中合作。解放神學也強調，窮人是天主優先選擇的解放對象，他們特別被邀請參加從「死

⁴¹ J. V. Spickard, "Transcending Marxism", in *Cross Current* 42 (1992), pp.326~342.

亡界」走向「生活國」。因為這外在轉化的基礎並非靠人，而是人的內心真正的皈依，以相稱於天主的召喚。所以，信仰的要求成爲個人和團體互動實踐的準則。當教會和窮人一起與天主的解放工程合作時，就表示此時與將來都應得享天主愛的解放，一切都在祂的手中。

由此我們可以看出，爲什麼解放神學不怕向所有的意識型態，或是此意識型態所控制的社會結構挑戰了。解放神學不但攻擊那些維護非人道的政權，亦不時對拉美地區的馬克斯主義所提倡的「革命」和「社會主義」提出挑戰，使人民愈來愈清楚解放神學與馬克斯主義的差別。有時，解放神學也對教會中一些不妥當的結構，或不正確的觀念與作風，給予嚴格的批判。然而這份職責並非出於反抗的情結（亦即爲了反抗而反抗），而是教會內的自我改善。如此，解放神學很願意接受教會訓導權的指導，並以梅得林及布柏拉等主教會議的指示爲實踐的方針。換言之，梅得林及布柏拉所肯定的目標，已成爲解放神學發展上的不同階段。

總之，解放神學和《懺悔錄》都受到當代思想所啓發，亦都能以基督信仰的精神，向一切不正義的情況提出挑戰。爲此，奧斯定能深入柏拉圖的思想，而轉化柏拉圖作基督宗教神學反省。我們不能說解放神學是「馬克斯的基督宗教」，但亦可逐漸將二者予以分清，使二者可以相互對話。至今，解放神學提供教會一些生動的新經驗：例如拉美教會努力實現梵二推動的「新精神」（教宗保祿六世喜歡用的字眼）；或採用社會學的知識來分析「時代的訊號」；在參與解放的過程中，體驗到不同的皈依層面和其範圍；發現出社會結構的改變，即是天主救恩給予解放的要點；最後，解放神學也證明：正確的實踐先於正確

的理論，由下而上的觀點能是教會在現時代應有的作風。

肆、《懺悔錄》和解放神學的關係

《懺悔錄》是個人皈依的典範，解放神學則是教會團體對社會不公道結構的改革運動，二者之間究竟具有何種關係呢？我們可從今日的社會學來探討一番。

貝格爾（P.L Berger）和路格曼（T. Luckmann）認為，社會知識（包括社會、文化、歷史層面）和個人成長間的互動關係，可分為三個階段：第一階段，指出社會事實的個人內在化；第二階段，是個人意識到此內在化具有反省的意義；第三階段，是個人能成熟地批判社會現象，並主動予以改善。於是，社會事實（Social reality，包含其結構和各知識層次）雖是由人所造成，但在人出生後的未自立階段而言，社會事實卻是代替（如動物一般的）本能性的生存條件，也是人生活中知識的寶藏；所以，人會自然地接受社會事實，並努力適應及學習。

《懺悔錄》第一卷所描述的，是其孩童階段，第二至四卷表達其學習的過程，這些都是奧斯定內在化的情形；雖然其自動接受度逐漸地減少，也將其所學習到的內容（無論是正面或負面）予以意識化。這裏所謂的正面意義，是指找到學習的意義，因而發展出個人的興趣；反面則是指他所反對的各種行爲（感性或理性、流露或偽裝）。這是對真與假、自我和社會肯定相互間的學習過程，但此時對真理的認識還是很有限，何故？奧斯定以其成熟的眼光來回顧其少年情景，他認為那時的許多行爲都充滿著罪過（他歸之於原罪的影響），這是第二階段。當個人達到某種自立成熟度時，就能對社會知識及價值等，給予正確的批判，最後能以其肯定的價值判斷，來推動改革或創造一個新社

會，即「天主之城」。這是奧斯定在知識、道德、宗教皈依過程中，對其自我成長的回顧及判斷。

貝格爾和路格曼認為，每個階段都有其「合理化」的基礎：先從社會中當有的合理化，然後到社會和個人的混合信念，再到個人獨有而肯定的信念。從奧斯定的回憶中，可看出其成長過程中的皈依狀況，亦即從錯誤的合理化中走出來，他更在信仰的光照下，認出這是天主的力量，而非人的工作。那麼，貝格爾和路格曼所肯定的社會合理化的最高層次，對奧斯定而言則是超越的合理化——即天主了。奧斯定的信仰肯定，就是解放神學的起點，是從信仰層面要求改善社會的結構和價值觀。

換言之，解放神學一方面肯定不能讓罪惡的結構合理化，而危害多數人的生存；另一方面除了重視個人的皈依外，也願使大眾都得享解放。就如奧斯定個人皈依後所引發的影響一樣，解放神學也肯定解放者就是天主。要解放社會的罪惡結構，需要多方面的參與，如：社會當有合理化的掌權者，受壓迫、貧窮者的皈依，也著重正在接受基本的社會化者，如布柏拉會議中特別強調對兒童及青年人的教育。如此，以奧斯定肯定的信仰來評論社會的事實，使解放神學認出在社會化中，罪惡如何在社會開始具有結構之時，就壟斷了人所參與的天主解放工程。因此亦思考在今日複雜的社會關係中，個人的皈依是否具有改善社會的效果。這就是所謂的「是善」和「行善」的關係了。

罪惡的來源，一方面是從人類背命開始（原罪），傳染到後代的歷史與社會中；另一方面則是個人的罪過所造成的後果，影響自己的歷史及與他人的關係。因此，個人和團體在罪惡層面都具有相互的影響。至於天主的救恩，亦有如此的影響。因

爲個人的皈依是他和天主恩寵合作的成果——即享有新的生命，這種生活就是「行善」的表達。然而，個人的行善對社會整體而言，不一定有「是善」的相對結果，因爲行善時，如果只溫順地服從不公道的社會結構（也許是主觀上無意識的行爲），那麼其行善非但沒有增加社會的「是善」，反而使罪惡的社會結果更加擴大。反之，如果對腐敗社會的革命行動是客觀的「是善」，卻沒有個人「行善」的配合，亦即沒有個人的皈依，那麼這暫時的「是善」將成爲另一個掌權者的可乘機會，甚至又形成了一個新的罪惡結構。

總之，人自出生後就生存在社會中，一生無論主動或被動，都將與社會有著密切的關係。由於人在改革社會以前，就已將社會內在化了，因此我們很難判定人是社會結構的因，或是社會的必然產品。奧斯定的《懺悔錄》強調了人性，而解放神學則注重社會的整體性。從表面來看，二者各指向某一向度，但實際上，《懺悔錄》和解放神學皆包括了人朝向天主的救恩實踐中的兩個向度。兩者之間相輔相成，最主要的，則是應認出天主在每一時代中，所引發的各種信仰見證。

解放教育與解放神學

弗萊勒是解放神學家嗎？

引 言

凡介紹或探究解放神學的，弗萊勒（Paulo Freire，1921~1997）的名字經常嶄露頭角。有人視他為解放神學的前驅，為解放神學的某些觀念鋪路；亦有人將他與馬克斯（Karl Marx，1818~1883）並駕齊驅來討論其和解放神學的關係。

無論弗萊勒與解放神學是否有關係，其教育理念均被公認是一種革新，一種相當獨特的教育觀點和方法。其實，弗萊勒的教育特色是在脈絡中孕育成形，並進行改革的，因此我們不能妄自將它與歷史、社會和文化區隔開來。不過有件事可以確定：弗氏的教育特色，一方面得自於身為巴西人；另一方面因身處廿世紀，職是之故，與解放運動休戚相關。甚至我們可以試圖探索他是否可被視為解放神學的重要人物之一？

解放神學在形成和蛻變的過程中，與宗教教育有何相干？在回顧、反省並重構弗萊勒的生活時，如何體認其與解放神學彼此互動、相輔相成的關係，而可進一步說他是解放神學的關鍵性人物之一？本文首先闡明解放神學的基礎和蛻變；繼而回首並重建弗萊勒的解放教育的生涯旅程；最後指出何以弗氏與解放神學是彼此互動的功臣，尤其在指向未來發展的可能性。

壹、拉美解放神學的基礎和蛻變

解放神學邁入人類歷史著實不算短，足供我們深入反省綽綽有餘；同時也不難體認其歷史過程是一段蛻變的歷程。談到蛻變，通常不離兩個要件：穩定的基礎和動態的變化。

以下將簡述促其蛻變的連關性根基：

一、拉美解放神學的基礎

(一) 信仰的革新

拉美解放神學是在梵二大公會議（1962-65）後產生和形成的，它並非純粹出於巧合，而是有其脈絡可循的¹。事實上，在梵二之前，天主教神學可謂相當的傳統，備受教廷的守護，有其高度的同一性。這狀況直到梵二大公會議，這個劃時代的革新會議才有轉機，教會自此始能不拘泥地闡揚活潑的信仰，賦予神學新的面貌。

梵二主要提出教會的任何改革，都必須關注兩個要件：回歸信仰或特恩的泉源，以及辨識時代的訊號。這梵二所提倡的基本條件，解放神學將之了解為：「在福音的光照下」「做神學」。是以，福音成爲信仰的基礎，學習如何蒙受其光照，以認清時代的要求「做神學」²。

¹ 參考：Giuseppe Alberigo, Joseph A. Komonchak (eds.), *History of Vatican II* (Leuven: Peeters; N.Y.: Orbis Books), 1995, vol. I: Announcing and Preparing Vatican Council II; vol. II: The Formation of the Council's Identity, First Period and Intersession October 1962~September 1963; vol. III: The Mature Council Second Period and Intersession September 1963~September 1964.

² René Latourelle (ed.), *Vatican II: Assessment and Perspectives*,

(二) 解放神學的優先次序

按上述所定的方針，解放神學發覺其特有的「做神學」，與歐洲的傳統持不同的關懷態度和出發點：他們的基本問題，焦點不在「信仰」或「無神論」，而是為何那些口口聲聲以信仰為標竿者，其顯示在生活中的行為，卻與福音背道而馳？因而在福音勸諭下，他們不得不將最微小的人與耶穌基督認同，故「以窮人為優先」選擇。

為此，他們提出基本的順序：以「正確實踐」(ortho-praxis)優先於「正確理論」。於是，解放神學遂在實踐中學習。它將方法簡化為三個步驟：「仔細觀察」、「徹底反省」和「投入實踐」；繼而將此活生生的實踐，再度成為觀察的對象.....。總之，解放神學懷著與信仰表裏如一的態度，故有其優先的選擇和關懷³。

Twenty-five Years After (1962~1987), 3 vols. (N.J.: Paulist Press), 1988~89. see: John F. Kobler, Vatican II, Theophany and the Phenomenon of Man: The Council's Pastoral, Servant, Leader, Theology for the Third Millenium (N.Y. a.O.: Peter Lang), 1991. "Unless one comprehends the serious pragmatic purpose of Vatican II, there is danger of appropriating its teachings according to our own secular, cultural norms and thus trivializing it. Vatican II is not so much a study in religious theology but the expression of a religious strategic vision in the service of humanity" (p.10f).

³ Clodoris Boff, "Methodology of the Theology of Liberation", in Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria (eds.), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (London: SCM; N.Y.: Orbis Books), 1996, pp.1~21; Gustavo Gutiérrez, "Option for the Poor", *ibid.*, pp.22~37.

(三) 解放的過程

解放神學因是一種信仰生活的表達，故有其歷史性。它是一個邁向救恩的過程，為此，傳統的皈依，在解放神學所關懷的社會性、團體性中，成爲一個「解放」的事故。而該解放有兩個互動面：從罪惡、不自由……中解放出來（free from），邁向更自由的福音（free for）。其與行動一致的態度是：棄絕（denunciation）和宣稱（annunciation）。這樣，解放神學遂能和所有對的部分或人的某一層面連合起來，成爲一個更整體的、更深度的解放。於是，解放和教育攜手同行⁴。

二、拉美解放神學的蛻變

回溯拉美所走過的一段歷史，可以辨識出它不是偶發的，也並非出於一個固有的定斷所蓄意安排的，有如馬克斯所相信的「辯證法」，而是從學習蛻變而來的；亦非從「正」到極端的「反」所獲致的「合」，而是在信仰的光照下，人戮力學習答覆時代的要求所致的。

(一) 從美得琳（Medellin）到布柏拉（Puebla）

美得琳是第二屆拉美主教會議，它不愧爲「解放神學的大憲章」（Magna Charta）。只要聞其響亮的標題：「在大公會議的光照之下，今日教會蛻變拉美。」便不難臆測其來歷和清楚的

⁴ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (N.Y.: Orbis Books), 1976; see: Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará Libres: Confrontaciones* (Lima: Instituto Bastolomé de las Casas), 1986; see also: Hugo Echegaray, *The Practice of Jesus* (N.Y.: Orbis Books), 1984; Felipe McGregor, Jose Luis Rouillon (eds.), *Siete Ensayos sobre la Violencia en el Peru* (Lima: APEIPP), 1985.

目標。其蛻變的出發點是仔細觀察、分析現況。教會站在窮人的角度，發掘「不正義的結構」，也認出「有罪惡的社會性」。而該結構受到「內在殖民制度」和「外侵的新殖民制度」所扭曲。教會因而提倡「意識化」，也包括良心的省察，遂引燃為解放而奮鬥。

長遠來看，只要窮人一日尚存，美得琳會議的先知性便永續不墜，它是不容忽略的精神和方向。換言之，只要人類充斥受迫害者，且依舊有人關懷他們，美得琳的先知性就值得紀念。

然而，因過度強調對暴力的看法，加以解放的觀點與當時馬克斯的革命未涇渭分明，故解放神學在歷經十年披荆斬棘的路程才步入了布柏拉。這蛻變也是解放神學自身清化的過程⁵。

布柏拉是第三屆拉美主教會議（Jan. 27 ~ Feb. 13, 1979），其主題已標明解放神學的新階段導向：「拉美的今日和未來的福傳」（*Evangelization in Latin America's Present and Future*）。其福傳的對象仍秉持美得琳所肯定的「窮人」。而在貧困者中，特別細心關懷受虐待的兒童，和尚未尋獲生活方向的年輕人以及失業者。教會「以窮人為優先抉擇」的態度，已不復一味強調反抗、奮鬥，卻轉化為「相通和參與」。教會亦肯定並提倡「基信團」

⁵ Medellin, Second General Conference of Latin American Bishops: "The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council" (August 26 – September 6, 1968), in Alfred T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (N.Y.: Orbis Books), 1998. (Hereafter: A. Hennelly, *Liberation Theology*), pp.89~119; see also: a document which A. Hennelly commented as "somewhat naïve attitude toward existing forms of Marxist socialism,..."; "Christians for Socialism: Final Document of the Convention" (April 30, 1972), pp.147~158.

(basic community) 作為福傳的細胞分裂。在此，教育顯然受到重視，並開闢拉美特有的觀點和方法。

在教育推動解放中，意識化的過程也要求改革的事實，但過程不受暴力盲目的惡性循環所掌控，而是在知識的相通和參與中視為人的權利⁶。

（二）從布柏拉走向聖多明哥（Santo Domingo, 1992）的蛻變

布柏拉的解放教育，是以血汗釀成和培育來的。而解放神學也成爲一種受全球矚目的新神學作風。解放神學的貢獻，不是讓第三世界複製其教育經驗，而是挖掘他們自身脈絡中的解放教育。對真理、人權的認識，並活出見證，便是宗教解放的教育。此外，解放神學受到肯定，不是因其理論的大肆宣導，而是仰仗其無數犧牲者的見證。最令世人震撼的幾個個案，例如：1980年3月20日羅梅洛（Oscar Romero）主教在舉行感恩祭時被暗殺；或1989年11月16日六位大學教授（屬於薩爾瓦多 El Salvador 的耶穌會士），以及兩位工友慘遭屠殺。如此慘烈的流血見證，使拉美解放神學突顯出不可輕忽的時代訊號：以「窮人」和「實踐」爲優先。

聖多明哥是第四屆拉美主教會議，它亦肯定上述基礎，並繼續探尋時代的新方向。在新福傳、人性的發展和基督宗教的文化三個重點中，解放神學深入反省新的時代訊號，遂脫穎而

⁶ Puebla, Third General Conference of Latin American Bishops: "Evangelization at Present and in the Future of Latin America: Conclusions", published by National Conference of Catholic Bishops (Washington, D.C.: St. Paul), 1980, esp. pp.117ff., 178ff.; see also: Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment* (N.Y.: Orbis Books), 1989.

出：在拉美紀念福傳五百週年之際，拉美如何對受輕視、迫害的文化提供解放的反省，包括婦女和環保的文化神學。無巧不成書，正值會議如火如荼的舉行，瓜地馬拉一名女作家 Rigoberta Mench 得知榮獲諾貝爾和平獎！顯見在她身上，亦蘊涵著解放神學所重視的原住民文化、婦女和窮人吶喊的聲音⁷。

（三）解放神學和全美洲主教團會議（Synod of America，1997）

面臨廿世紀末，前瞻廿一世紀的方向之際，教宗提議每一大洲各舉辦一次會議。雖然南、北美的社會南轅北轍，但這卻

⁷ Alfred T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops* (N. Y.: Orbis Books), 1993. (Hereafter: A. Hennelly, *S. Domingo*) ; Edward L. Cleary, “The Journey to Santo Domingo”, in A. Hennelly, *S. Domingo*, pp.3~23; A. Hennelly analyses the documents and discovers the divergence between what Cardinal Angelo Sodano who was appointed to be chair in the conference, said in the interview: “...The traditional formulation of Latin American ecclesial texts, the method the Latin American episcopate has been using for so many years, was abandoned: the method of ‘seeing, judging, acting...’” (p.28), and what is stated in the document: the first of three major parts of the two reports entitled “A Pastoral View of the Reality”, represents, in fact, the “see” of the “see-judge-act” method (p.31). This part becomes *historical view* of evangelization in Latin America in the final document similarly “judge” and “act” are hidden under other parts of the documents (p.32f.). “A Report from the Conference”, in A. Hennelly, *S. Domingo*, pp.24~36; see also: Jon Sobrino, “The Winds in Santo Domingo”, in A. Hennelly, *S. Domingo*, aaO., pp.168~183; Maria Pilar Aquino, “Santo Domingo through the Eyes of Women”, in A. Hennelly, *S. Domingo*, aaO., pp.212~225.

是一個千載難逢的機會，使拉美的解放神學能與富有的同道溝通，在福音光照下關注「他者」，包容他人，無論有錢的、有權的、窮人皆一視同仁。這樣的會議，驅使解放神學必須敞開自己的社群和文化圈，走向對話的解放。

其實，拉美解放神學在北美的教會、神學界和教育界並不陌生，因為所有解放神學的重要資料皆已譯成英文並在美國發行；而且絕大多數赫赫有名的解放神學家，都曾應邀赴美國的某些大學演講或授課。解放神學早已成爲世界性的神學，因爲他們關心窮人。試問，那個社會沒有窮人呢？問題是「窮人」具體指誰？那麼，如何認出他們，並站在其立場反省福音，使他們能活出解放的見證呢？這樣的解放教育，便是解放神學的體驗了⁸。

貳、重構弗萊勒的解放教育

解放教育是一種「從下而上」的智慧寶藏。回顧弗萊勒的生涯，不難重建這發掘解放的過程，因而辨識出其要點和連關性⁹。

⁸ Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (N. Y.: Orbis Books), 1993; see also: Marc H. Ellis, Otto Maduro (eds.), *The Future of Liberation Theology* (N.Y.: Orbis Books), 1989.

⁹ Paulo Freire, *Letters to Cristina: Reflections on My Life and Work* (N. Y. & London: Routledge), 1996. 本書包含十二封給其姪女 Cristina 的信件。其夫人 Ana Maria Ara ujo Freire 指出該書的主要思想：“Freire presents an intimate portrait of the trajectory and evaluation of his non-neutral, socialist, political-pedagogical project of conscientization, through his letters” (p.192); see also: Paulo Freire, A.

一、弗萊勒解放教育的要點

(一) 解放教育是傳授人權的機會和過程

傳授人權的基礎，係肯定人人的人權均應受到保障，其中教育居首要，因為所有的公平、解放的方法和過程，均關乎教育之成敗。這可謂「教育能助人，使人能自助」。

教育沒有年齡的限制，亦包括成人教育；它不硬性規定「學校」的地點，亦可以「生活中的世界」為校，比如：家庭、小團體、甚至監獄、農會……等，無處不能為學校；至於課程的安排，端視其生活的處境¹⁰。

教育的出發點，是從下而上的，即人有其文化背景，生活在人所從出的文化脈絡中，自然而然有人的社會產物，它涵蓋物質面，諸如：豪華的別墅、琳瑯滿目的百貨公司、工廠、農田、破爛的木屋……等；以及精神面，例如：價值觀、倫理、意識型態……等。這些都是學生生存的密碼，意即成為表達每天生活的代號（codification）。在解放教育中，這「代號系統」成為解碼的任務（decodification）¹¹。

Faundez, *Learning to Question: A Pedagogy of Liberation* (N. Y.: Continuum), 1989.

¹⁰ Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom: Harvard Education Review and Center for Study of Development and Social Change* (Cambridge, MA: Harvard University), 1970, esp. pp.53~55: "How His Methodology Is Practical."

¹¹ A "Codification" is a representation of the learner's day-to-day situations. It can be a photograph, a drawing or even a word. Thus, codification mediates between reality and its theoretical context. While "de-codification" is analysis which takes place through dialogue, revealing the previously unperceived meanings of the

(二) 解放教育以「實踐」為優先，以「蛻變」為成果

1990年，弗萊勒在 Carlo Alberts Torres 的訪談中談到：「首先我要說明的是，我所寫的即是我所行的。換言之，這些書似乎是我實踐理論的報告」。如此說來，顯然其名著《受壓迫者的教育學》（*Pedagogy of the Oppressed*）乃是巴西和智利環境的產物，但不容否認，它亦能超越地域表達出任何受壓迫的群眾。

解放教育是在艱難中，師生共同實踐同樣的訓練：知識的行動（act of knowing）。對教師而言，知識的行動是向學生見證，他所傳授的真理，不只是一套理論而已；對學生而言，知識的行動是步武老師的腳步，來實踐真理¹²。

雖然如此，知識的行動也是一種團體性的解放，是民主和自由的教育，使師生雙方都能從受壓迫中走出來。這樣的教育不僅能改變個人，且蛻變社會環境。事實上，蛻變和以暴力革命截然不同，主要是老師能分辨是非真理，引領學生走向平等，攜手參與建構社會。它是一個重視和平的過程。

從下而上的教育實現，與一般傳統教育不同，因學生不被視為從零開始，有如一張白紙，而是多少已在生活中累積經驗，基於此經驗，成人學生更容易辨認事故的是非。換言之，「大

reality represented by that codification. This educational work is operating in the “culture circle”, in a discussion group between educators and learners.

¹² Myles Horton, Paulo Freire, *We make the Road by Walking: Conversations on Education and Social Change* (Philadelphia: Temple Univ. Press), 1990; see: Ira Shor, Paulo Freire, *A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education and Social Change* (Massachusetts: Bergin & Garvey), 1987.

家的共識」是學習課程的基礎。於是，解放的教育蛻變了社會、文化，因為蛻變本身已具有教育性¹³。

（三）解放教育同時包含「棄絕」和「宣稱」

弗萊勒肯定教育不能是「中立的」，因為連教育家認為自己只傳授知識，不涉及外在的生活、環境的脈絡，其教育觀亦不免有「漠不關心」的政治態度，亦即他拱手讓人決定的政權。這與民主教育顯然背道而馳。

於是，弗萊勒基本上將教育功能區分為兩種作用：人的控制和人的解放。控制人的教育可比作「銀行」的作風：老師傳授知識宛如將其錢財存放在學生身上，讓學生好好地保管它，若能產生一點利息還不錯。而解放教育卻教導學生批判和創新的能力。為此，為能高唱解放的響亮聲音，人需先了解現況為何，何以發生這些被壓迫的情境？在仔細觀察和分析現況後，老師協助學生，尤其是成人受教育者，體認不少神話之所以存在，是由於企圖維持現況所致。

若視「天賦」為絕對的前提，那麼，人選擇他所要的並發展之，有朝一日將成為優秀的階級，能掌控那些懶惰者。長此以往，窮人自然而然淪為無用者，故該「保持緘默」。這是沈

¹³ See: Ira Shor (ed.), *Freire for the Classroom: A Sourcebook for Liberatory Teaching* (Portsmouth, NH: Boynton/Crok), 1987. see also: Paulo Freire, *Teachers as Cultural Workers: Letters to those who dare Teach* (Oxford: Westview Press), 1998. "The task of the teacher, who is also a learner, is both joyful and scientific, physical, emotional and affective preparation. It is a task that requires that those who commit themselves to teaching develop a certain love not only of others but also of the very process implied in teaching". (p.3).

默文化的合理化。這些合理化的看法和傳說，成為控制者壓迫的工具，以確保其權力和地位。是以，弗萊勒認為新改革的教育，首先該「棄絕」這偽中立的態度，並瓦解諸多保持現況的謎。為能了解需棄絕的情況，老師必須與受壓迫的學生站在同一陣線上，當然更好是本身曾有遭逢迫害的經驗。如此，改革的聲音才不致受意識型態所蒙蔽。

同時，弗萊勒也體認出教育改革和許多馬克斯主義者的革命迥然不同，因為他和 Ivan Illich 一樣，咸主張非暴力的改革。這樣的人本立場，是要宣稱一種解放教育，使人分享、參與權力，建立一個民主、平等的社會，並在文化圈中彼此幫助，使學生能在團體反省中，學得多元的看法，以及更正確的批判意見¹⁴。

（四）「意識化」是批判和對話的發展過程

上述解放教育的要點，皆蘊涵在意識化中，因為意識化是教育的核心。雖然教育需要老師指點迷津，然其成果卻需師生的互動。如此說來，意識化的第一步，是老師的批判醒悟，並確知他所「教導」的是真理的見證。

¹⁴ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (N. Y., Continuum), 1970; P. Freire, *Pedagogy of Hope* (N. Y.: Continuum), 1994; see: P. Freire, *Extension or Communication* (N. Y.: The Seabury Press), 1973. Just like dealing with the contrast pair “denounce” and “announce.” Freire discusses here how “Extension” is contrast to “communication” (esp. pp.94-97). In this view, although technical aid for study is important, it can become also a dominant tool. Thus, Freire observes: “all development is modernization, not all modernization is development”. (p.130).

弗萊勒發現，教育有如一刀的兩面：可教人也可殺人；使人死也使人活；既可使人發展其創造力，也可成爲無聊的填鴨式。惟當老師足夠側重批判性，學生才有幸學得批判。意識化教育是認知受教育者並非「客觀對象」，而是第一個主體。此時此刻才能發現「意識型態」的謬論和危機四伏，才能放棄「銀行式」的教育，鼓動對話、學習團體分享，那麼改善世界才不致緣木求魚¹⁵。

正確的教育意識化應是人本化，是在歷史中學習棄絕非人的觀點。Machiévali 就曾主張權柄的極端政治觀，他將政治和倫理分開，且視倫理命題爲達到政治目的的手段。然而，弗萊勒卻認爲，倫理和政治是不容分割的，在教導學生正確的倫理後，自然就能水到渠成地，啓發政治使之脫胎換骨。這是民主的基本看法。這樣的改變，是從減少惡性到更富人性¹⁶。

¹⁵ Paulo Freire, *Education as Practice of Freedom in Education for Critical Consciousness* (N. Y.: Continuum), 1973; see: P. Freire, *Cultural Action for Freedom*, aaO., p.27: "Conscientization refers to the process in which men, not as recipients, but as knowing subjects, achieve a deepening awareness both of the socio-cultural reality which shapes their lives and of their capacity to transform that reality".

¹⁶ Diana Coben, *Radical Heroes: Gramsci, Freire and the Politics of Adult Education* (N. Y.: Garland), 1998. Coben interprets this educational process as a "battle for citizenship" (p.199); See: Daniel Schugurensky, "The Legacy of Paulo Freire: A Critical Review of His Contributions", in *Convergence* 31(1998), p.26f; see also: Peter McLaren, "Paulo Freire's Legacy of Hope and Struggle", in *Theory, Culture and Society* 14 (1997/4), pp.147~153; P. McLaren points out Freire's influence upon the influx of international literacy campaigns.

這意識化的過程雖然需有批判性，但更重要的，是達成建構性。換言之，批判不等於對立，而是引發多元的可能性，如此才能激發更好的意見，亦能鼓勵人向真善美發展的動機。意識化是開放主體認知團體性的必要條件，而利用多元的張力以減少弊端，增添人的好處。這是教育的辯證過程，也是存活的方式。

總之，意識化的解放教育，是使學生明白其學習與生活、環境休戚相關，於是當他／她增加知識，便是鼓勵其批判並蛻變世界。教育不僅傳授知識也傳授人權，使人從受壓迫的現況中解放出來，邁向光明的未來。

二、弗萊勒解放教育的身教重建

弗萊勒於 1921 年 9 月 19 日誕生在巴西東北部的勒西菲 (Recife 亦稱作 Pernambuco)。當年這地方屬於第三世界中最貧窮、最低度開發的南美地區。其雙親原屬中產階級，然因 1920 年末受全球經濟大恐慌的巨大影響，家道中落，使弗萊勒嘗盡饑餓的苦頭。他十三歲時失怙，無疑是雪上加霜。他追憶當年說道：

「因為饑荒，我一無所知，事實上並非我笨或興趣缺缺，而是社會條件不容許我受教育。這經驗也再度指出社

There are also critical voices that speak out some blindness in Freire's education like feminism, post-colonialism..., see: Peter McLaren, Peter Leonard (eds.), *Paulo Freire: A Critical Encounter* (London: Routledge), 1993, esp. pp.148ff., see also: Peter McLaren, Colin Lankshear (eds.), *Politics of Liberation: Paths from Freire* (N. Y. & London: Routledge), 1994.

會階級和知識的關係。¹⁷」

這種刻骨銘心的體驗，驅使他很早就下定決心奉獻生命，致力於解決饑餓的問題。

弗萊勒念高中時，曾擔任語言教師。1944 年就讀法律系時，與任教小學的 Elza Maria Costa de Oliveira 結婚，這對弗萊勒的教育生涯影響甚巨——他放棄法律，作一名關心教育者。1946 年，他開始投入社會工作教育（Servigo Social da Industria, SESI），推動工人識字，也逐漸摸索新的教學方法，這即是日後出版的名著《受壓迫者的教育學》。

1959 年弗萊勒在勒西菲大學獲得博士學位。他一邊在勒西菲大學任教教育史和哲學；一邊在社團、教會和學生團體推展成人教育。很快地，他的教育運動影響全國，尤其膾炙人口的是他在 1960 年代初與 Dom Helder Camara 攜手合作，在電台推動的掃盲運動。政治家們對他的教育活動也興趣盎然，先是勒西菲的市長，之後是巴西的總統古拉。1963 年古拉總統任命他為國家民衆教育委員會的主席。其最高峰的計劃是全國有兩萬「文化圈」，包括二百萬成人掃除文盲教育。

1964 年軍政府推翻了古拉總統，因深怕弗萊勒利用識字教育散佈反動的革命思想，遂下令禁止並逮捕他入獄。兩個半月後將之流放，於是開始其十五年的流亡生涯，先是在智利，而後輾轉流亡到美國、歐洲、非洲、亞洲等地。若說弗萊勒 1950~60 年代在巴西的重點在於蛻變的話，那麼，在流亡期間則是深入

¹⁷ Moacir Gadotti, *Reading Paulo Freire: His Life and Work* (N. Y.: Continuum), 1994, p.5; see also: Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, aaO., p.13.

反省如何「意識化」教育。

這意識化一方面能使弗萊勒有時間和機會，打開更深、更廣的視域，將事故觀念化，並訴諸學術性的表述。這樣我們不難明白他所說的：我的著述即是我行動的表達。另一方面，流亡的事實恰是一個良機，襄助他踏入美國最著名的學府之一哈佛大學。他用此一良機，將這特別的成人教育推薦給關懷受壓迫者和窮人的美國教育界。

弗萊勒的意識化之所以備受推崇，主因是他能巧妙地提倡批判的革命，並重視和平的對話之道。難怪不多時，他應邀前往日內瓦出任普世基督教協會（World Council of Churches, WCC）諮議會的教育顧問和副秘書長。在這全球性的機構任內，更能如魚得水，發揮其意識化，使之兌現在坦尚尼亞、幾內亞比索……等的教育計畫。之後他擔任文化運動研究所（Institute for Cultural Action, IDAC）的主席。

流亡十五年後，終於苦盡甘來，1979年弗萊勒終獲政治特赦，一年之後受當時巴西政府之邀，返國擔任大學教授。繼而，他創立威瑞達（Vereda）成人教育中心，並與工黨（Worker's Party）的教育委員會合作，榮膺聖保祿勞工大學（The Workers' University of São Paulo）的榮譽校長。

弗萊勒生涯的最後階段，綻放出生命的碩果。他與盛名學者合作著述：1985年與神學家貝托（Frei Betto）合寫 *E esta Escola da Vida* 一書；1986年與加多提（Moacir Gadotti）、加馬提（Sergio Guimaraes）共著《教育學：衝突的對話》（*Pedagogia : Dialogo e Conflito*）；1987年與索爾（Ira Shor）合撰《解放的教育學：轉變教育的對話》（*A Pedagogy for Liberation : Dialogues on Transforming Education*）；而其生平的最後創作為1994年的《希望的教育學》

(*Pedagogy of Hope*)¹⁸。

在這些共同著作的同時，弗萊勒也不遺餘力地推動教育，尤其 1988 年工黨贏得聖保祿市政選舉時，他被任命為教育部長。他極力推廣成人教育計畫，稱之為「改變聖保祿」(Mova São Paulo)。1991 年辭去教育部長之職，仍孜孜不倦地以演講、寫作來推展民衆教育的使命。

為了慶賀弗萊勒七十大壽，社會研究新學派 (New School for Social Research) 在美國紐約舉辦了為期三天的活動和工作坊，足見他在成人教育所掀起的巨大影響。

綜觀其一生，榮獲三十五個榮譽博士和獎項。而在他去世那年，原計劃再頒贈六個獎項，哲人已逝，終由其妻代領。

參、弗萊勒和解放神學的互動

一、「作」神學和「行」教育

解放神學和弗萊勒的教育雖是兩種特殊且可獨立的領域，

¹⁸ The last book during his lifetime is *Pedagogy of Hope* with the subtitle: *Reliving Pedagogy of the Oppressed*, expresses in essence the same process of liberating education, as Freire says: "A better restatement of what I have already said" (p.52). Only instead of emphasizing on "struggle", the accent is now on "dialogue" which is a more suitable way to build up democracy: "Dialogue is meaningful precisely because the dialogical subjects, the agents in the dialogue, not only retain their identity, but actively defend it, and thus grow together" (p.117), see: E. Collins, "From Oppression to Hope: Freire's Journey toward Utopia", in *Anthropology and Education Quarterly* 29(1998), p.122ff.

卻因都關心同樣的群眾，即受壓迫者、窮人，是以不約而同地均鍾情於同樣的運動和目標：「解放」。解放神學的實踐是宗教性的，即最終的基礎是神的行動，是以降生成人的基督為解放的典範。祂就是人類解放的導師（路四 18~19）。

弗萊勒是一位熱心、虔敬的教友，也在教會內推動教育，尤以 1950~60 年代與 Dom Helder Camara, Recife 主教在巴西的合作；以及 1970~80 年代與普世基督教協會的攜手，由此得窺其對基督徒的教育理想並不陌生。其特點在於如何實踐教育的解放。

無論教育界或神學界，解放的「主體」皆為受壓迫者和窮人。然而雙方皆需仰仗學習的過程，才得以體認其核心。解放神學家學習視窮人從「對象」成為解放的主體，這需要解放神學家的自我空虛，才能成就無聲無息的窮人之代言人。而解放教育的推動、投入與受壓迫者休戚與共，才得以發掘工人的狀況和需求，方能認出傳統教育和工人階級（worker class）的代溝，因為彼此的處境確有天壤之別。

事實上，不少解放神學家因認同並成為窮人的代言人，因而惹禍上身，甚至犧牲性命。弗萊勒亦不能倖免，他在寫完其論文《在巴西的今日教育》，並在 1960 年代努力將此理想付諸實現之際，便「淪為」叛徒！因為弗萊勒確信並致力於沈默的大眾和文化，是可經由教育而打破的。正因他企圖從事無暴力的改革，遂導致流亡十五載。

當解放神學和解放教育咸致力建構一個新人、新社會和新的未來之際，他們皆意識到什麼是舊的現況並揚棄之。這是一種消、長的互動。若採弗萊勒一生所關心的理念為例，即涵蓋其最先和最後的兩本著作：《受壓迫者的教育學》和《希望的

教育學》，其間的過程就是「意識化」，亦即從令人受壓迫的意識型態中，喚醒成爲肯定自由的人生觀。他不僅是一個從「天真」的、受控制的迷惑意識狀態，走向批判、創新的知識，更是從實踐的改革中，引發出新的任務和使命來。

人都在某種「意識」中生存，透過「意識化」，「好像」的意見或信念（doxa）才能踏入「真實」（Logos）的境界。爲了強調知識和實踐的合作，弗萊勒有時將 conscientization 說成 conscientizing，即蘊含一個歷史的投入（historical commitment）。

同樣的，解放神學也非常重視這樣的解放運動，且視之爲更廣泛的問題，它擴及經濟、社會……等範圍。在解放神學發展的過程中，自我淨化即是一種解放教育，尤其對暴力和革命觀所持的立場，譬如：解放神學如何認同「社會主義」？其與馬克斯的關係如何？等等。它也意識到一種絕好的教育方法，也能成爲獨裁政權的工具，導致的後果不堪設想等。所以棄絕和宣稱是宗教的先知性，是受福音派遣的，而非人所能主使的。爲此，古鐵熱（Gustavo Gutierrez, 1928~）提到「福傳的意識化」（conscientizing evangelization）¹⁹。

二、解放神學的蛻變和弗萊勒教育使命的互動

弗萊勒的教育是窮其一生的使命，其任務在南美落實，對南美的貢獻良多。無獨有偶，解放神學也是在同一個歷史階段發生和蛻變的。究竟這兩者的互動爲何呢？事實上，1950~60

¹⁹ Paulo Freire, *Conscientizing as a Way of Liberating*, in A. T. Hennelly (ed.), aaO., pp.5~13; see also: G. Gutierrez, *Liberation Theology*, aaO., pp.110~119.

年代的拉美，是一個急需革新和解放的後帝國主義和反抗新帝國主義的時期。而弗萊勒和解放神學的出發點，皆為受壓迫者、窮人的現況和人性的理想，即少一點受壓迫就是多一點自由。如此肯定「生命」就是為其更好的生存而奮鬥不懈。這事實受到美得琳主教會議百般的鼓吹，也是弗萊勒畢生所投注的心血。

解放神學從美得琳到布柏拉的蛻變，是內部的淨化和聖化，它更歷經殉道者血的洗禮，烙下真實的新神學。這樣的關注受壓迫者，具體落實在最軟弱者身上，即受虐待的兒童和生命無希望的青年。這也是弗萊勒所重視的，但對他而言，成人受壓迫者的教育也是同等重要的。於是，受壓迫者的家庭成為兩者的關心點。

布柏拉所肯定的基信團，始終是弗萊勒推動教育的活細胞。布柏拉在南美致力實踐解放教育的理想，並將福音化和解放受壓迫者連袂成為一個新的神學典範；而弗萊勒在流亡期間，將這教育更廣泛地意識化和普遍化，使之成為第一世界（美國）、或第三世界（非洲、亞洲）的應用品。他們相互結合成為教育全球的解放思辯，同時作為全球普遍解放的行動。

這些萌芽的苦心孤詣，受到聖多明哥甚至全美洲主教會議的肯定和發揚。這樣，解放神學在不同脈絡的地區，遂尋獲不同的受壓迫主體，包括各國的少數民族，或女性運動，或在第一世界的第四世界的邊緣窮人……等。

換言之，解放神學和解放教育跨越地理、社會、文化的界限，成就新的神學和教育，即以窮人、受壓迫者為優先選擇的立場和運動。其之所以能成為普遍性的，乃因凡有人的世界就不能倖免有窮人和受壓迫者。

結 語

弗萊勒是否是一位解放神學家？這問題的答案端視對解放神學的了解。如果我們解釋之為在人類歷史中，棄絕人本疏離、宣稱福音，因而重視人本的教育，那麼，弗萊勒的確是一位拉美解放神學家，更是全球解放教育的先驅。他很早就捐棄暴力的革命，擁護新的教育作為改革的基礎和解放的方式。雖然窮其一生處於生活的矛盾情況，但該矛盾卻化為解放的張力，推動新而樂觀的成人教育。

雖然弗萊勒肯定該教育優先選擇受壓迫者，但未必是二選一的邏輯推理結果，而是留意到多數沈默大眾的存在，並幫助他們開口說話。這便是民主教育課程的要點。

這解放教育雖然重視自我的意識化，但真正的意識化是建立在不斷的溝通學習上，因而看重「他者」，因為只能在如此的好學推動，真理才能解放我們。

公共倫理和解放教育

以哈伯瑪斯與弗萊勒為例

前 言

本文比較哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929~) 和弗萊勒 (Paulo Freire, 1921~1997) 的某些觀點，企圖建構公共倫理和解放教育為一個整體思考的過程。首先說明 Ethic 和 Moral 兩個觀念的意涵和其間的關係。一般而言，這兩個英文字出自不同的字源，一個來自希臘文的 ethos，一個來自拉丁文的 morale，但是後來卻相互通用。中文翻譯 ethic 為「倫理」，moral 為「道德」；前者以「三綱五常」的背景指向「倫常」之理；後者隱含人生觀的道德基礎。其實哲學傳統中，亦有學者分明倫理為哲學性的價值觀，道德為神學性的倫理。如此說來，倫理道德乃是一種人生價值觀的不同層面¹。

¹ Oliver A. Johnson, *Ethics. Selections from Classical and Contemporary Writers: An Introduction to the Study of Ethics* (N.Y. a.O.: Holt, Rinehart and Winston, 1965), pp.1~13; see: Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), pp.3~5, 38~41 (Hereafter: J. Habermas, *The Future of Human Nature*); see also: Gordon Finlayson, "Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?", in Peter Dews (ed.),

倫理道德本身是客觀、普遍的原則。可是當人落實在生活中，便有其價值判斷，是以分析為「私人」或「公開」的範圍。所謂公共倫理的問題，乃是如何了解個人並討論其公開化的途徑和過程。

本文旨在闡明哈伯瑪斯所談論的批判理論，即是價值觀的分析，並提供解決公共倫理的問題。而弗萊勒則從解放教育的觀點來認出價值觀，特別是在拉丁美洲或第三世界地區，公共倫理的根本問題即是教育的事實。於是肯定，批判公共倫理之錯謬處絲毫沒錯，但更重要的，是亦步亦趨地蛻變之。而這改革不僅行動而已，更要緊的是「正確的實踐」。然正確的行動與正確無訛的動機，是不容分割的，職是之故，解放教育也是解放神學的一個重要過程²。

本文首先闡述哈伯瑪斯的批判理論；它如何轉變為公共場所，並在追求真理的共識中，指出公共倫理的價值判斷；又何以說人的幸福是在民主主義和批判理性中建構起來的。繼而，我們述說弗萊勒解放教育的理念、基礎，且描述其主要過程，並言明這價值發展與解放神學有何關係。最後，論及哈伯瑪斯的公共倫理如何在解放教育中落實，致使二者成為一個改變社會價值觀的良好過程。

Habermas: A Critical Reader (Oxford: Blackwell, 1999), pp.29-53
(Hereafter: P. Dews, Habermas).

² Paul Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (N. Y.: Seabury, 1970); Paul Freire, *Education for Critical Consciousness* (N. Y.: Seabury, 1973); Paul Freire, *Pedagogy in Process: The Letter to Guinea – Bissau* (N. Y.: Continuum, 1983); Paul Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving the Pedagogy of the Oppressed* (N. Y.: Continuum, 1994).

壹、哈伯瑪斯的批判理論和公共倫理

一、哈伯瑪斯的批判理論之基礎、知識、規範、結構

哈伯瑪斯的整體思考，係尋求人生的幸福生活，正如他出版的《人性的未來》（*The Future of Human Nature*）所點出來的：

「宇宙的次序和人性，俗世和神聖的歷史階段，均具規範性的傳承，它累積了某些事實，彷彿它們可呈顯一條生活的正道（the right way）。這裏所說的『正』（right），具有生活中有價值的模範生活之典型意義。它無論是對個人，或是政治團體的生活……幸福的生活和社會的公正道理——倫理和政治，均帶來一個和諧的整體。³」

早期，哈氏首要重視人的知識型態，以及其使人「異化」的原因和範圍。他肯定人生的知識都有意識地或無意識地，受到某種興趣（interest）的引導和影響。所以，人需要發掘之，真相才能無所遁形，方能認識之。

哈氏認為這些興趣，就形式而言，是人知識的「準超驗」（quasi-transcendental）條件。他提出當代社會所占領的三個大方向的興趣，即「技術的興趣」、「實踐的興趣」和「解放的興趣」。這三種興趣囊括人生的三個主要層面：工作、理解和自由，亦即三種知識的真理：分析科學所重視的經驗、人文科學所強調的人際互動關係的意義，以及人對真理、道德批判和進步的冀

³ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, p.2; see also: J. Habermas, "How Rational is the Authority of the Ought?," in J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. by Ciaran Cronin & Pablo Goreiff (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), pp.3~48 (Hereafter, J. Habermas, *The Inclusion of the Other*).

求⁴。

換言之，人的幸福生活，乃是全面的需求，需求成爲一個和諧的整體。於是，人的基本物質需要，確與工作成果有密不可分的关系。故工作所要求的技術，扮演舉足輕重的角色，是人生窮盡畢生之力所追求的，尤其在貧苦和未開發的地區，如第三世界。古諺曰：「先餵飽肚子，才有閒情思考哲學」（prima manducare, deinde philosophare）。

另一方面，人際關係也是人生活幸福的重要面向，因爲人是社會性的存有者。人一生下來就迫切需要「他人」才能存活下去。在重要他者（significant other）的照顧下，人方能成長和學習接受文化的遺產、人歷史所累積的寶藏。

哈氏以一位新馬克斯的成員，異常重視工作、社會性、物質的條件……等，但他以「新」觀點批判、發掘上述兩種興趣異化的可能性。哈氏學習黑格爾（George Hegel, 1770~831）的深入整體反省及弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856~939）深層心理學的觀點和方法，來闡述解放的興趣。

當然，要批判任何事情，首先要了解並承認其存在才能予以改革。而所要批判反省的，該是事實，而非現象。比如，技術的知識和科學就工作而言是必要的，但當前的情境是，每當工具喧賓奪主搖身一變爲控制工人的方式，甚至把人視爲機器

⁴ See: Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971); see also: R. Görtzen, "Jürgen Habermas: A Bibliography", in D. Rasmussen (ed.), *Reading Habermas* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990), pp.114~140; see also: S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995).

化的「理性工具」之際，便是一種人性異化。有時，技術科學並非顯然地掌控人，反而是人因習慣其完美的服務和保護，而心甘情願地屈居在「金籠」(golden cage)裏。於是，當人的理性絕對化有效性的思考，將理解(understanding)視為解釋(explanation)時，已然受到異化。所以人的幸福，無論是在個人或社會公正方面，都遭受扭曲，因為人無從反省、開放了⁵。

人類的幸福與社會公正成正比的關係。而健康的社會是肇自彼此的了解和關懷。人的生活世界(Lebenswelt)乃是人類攜手代代傳承下來的。高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900~002)向來非常器重如何正確地理解傳統，和接受任何一種知識成為我們「視域的融通」(fusion of horizon)。而哈氏與高達美的對話指出，高達美的詮釋學缺乏批判性，因此造成不分優劣的傳統全部照單全收。

當高達美肯定理解乃基於語言，因為語言就是人的「世界」時；哈氏卻以批判的立場提醒他，語言也有不同的作用，有的是控制人的工具表達，有的是解放人的媒介。由此不難認出，何以哈氏後來特別用心研究分析語言，以致其批判哲學蛻變為溝通哲學⁶。

解放興趣是人生以「開放」邁向成長和圓滿的趣向。於是，它存在於各種學習中，連人不意識到它時，它依舊存在。然而，該興趣有時也不能倖免被濫用，淪為反解放的工具，宛如亞多爾諾(Theodor W. Adorno, 1903~969)和霍爾克海美(Max Horkheimer,

⁵ Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon, 1975).

⁶ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, aaO., p.195; idem, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and Rationalization of Society* (Boston: Beacon, 1984), pp.102~143.

1895~1971)對「啓蒙」的見解一般。當他們研究「啓蒙」和「神話」的關係時，體認出一種有趣的現象：在神話的解釋中，早已隱含著某種啓蒙，即使在當代高度的啓蒙中，仍不乏神話充斥其中。類似地，哈氏分析馬克斯(Karl Marx, 1818~1883)的工作觀時，也發現馬氏陷入工作更是人爲了非人的機器而生活的錯誤。職是之故，主要的解放興趣不只是批判，更重要的是理性開放自我省悟，或當他自己無法意識化時，能欣然接受他人的提醒，例如：深度心理學分析和臨床的對話。

總之，哈氏的異化批判是基於人本自身：如同許多人類學家(如：Uexküll、Plessner、Gehlen...)所肯定的：人的幸福是人的理想目的，其過程乃是學習「自我爲中心」(self-concentration)和「走出自我爲中心」(deself-concentration)的辯證，使人常在該協調中成長，走向圓滿⁷。

二、哈伯瑪斯的批判理論轉變為溝通理論：公共倫理的發展

如何使批判超驗理性成爲人性的實踐？又如何將自我反省化爲他人能參與、互動的生活世界呢？哈伯瑪斯採康德(Immanuel Kant, 1724~1804)的理性批判和實踐批判爲背景，再融入黑格爾強而有力的批判作爲體驗動機。他不斷尋求更具說服力的思考。雖然哈氏之前也重視歷史中公共領域的事實，也器重語言的功能，但惟在「語言轉變」後，其思想才真正發揮溝通、成爲尋覓公共價值觀的有效工具。

其實，學習理論判斷和實踐價值判斷的生活，不是日後反

⁷ M. Theunissen, "Society and History: A Critique of Critical Theory", in P. Dews, *Habermas: A Critical Reader*, aaO., pp.254ff.

省所得的辯證合一，而是人自幼就同時雙管齊下的，如皮亞傑（Jean Piaget, 1896~980）所驗證的理論。在此，學習也顯出語言的成長，使人能建構其語言的能力（competence）。這些基礎都結晶為溝通理論的基礎。而其真理的標準，在於語言一行動（speech-act）的一致性。

這些「文化－社會化」的基礎和過程，也是價值觀的學習及倫理道德的根基。他一方面點出在語言表達中，大眾能有知識共識的可能性；另一方面更重要的，是能認清人生中不只是「是什麼」（is）的真理，而是「應該有」（ought）的「興趣」才是大眾倫理道德的「規範」（norms）。如此，社會的「正義」現況，乃是依據規範問題而判斷的，而公正的規範該是人人都興趣盎然的（equal interest）。

倫理道德的問題，乃是一個主體或某些主體關心「我」或「我們」該做什麼的問題。這問題的答案，宛如知識問題一般，需要釐清其範圍的真假、其有效性的標準和判斷，以及彼此之間的關係，甚至還需要深入其「背後」（meta-）的問題。

在溝通理論中，語言是所有人溝通生活的領域，因此哈氏提出「普遍語用學」（Universal Pragmatics）。哈氏假定在正常情況下，人具語言能力，他借用喬姆斯基（Noam Chomsky）的語言學，將「語言」和「言談」（speech）分開，使得語句能正確地落實；這是語言表達的「能力」，是所有溝通的基礎，亦為「可理解性」的條件。接著他採用語言分析家奧斯丁（John Austin）和 John Searl，把生活中的「言談」和「行動」連合成為判斷有效性的宣稱和實現。於是，哈氏歸納出四種溝通層面，即「可理解性」（comprehensibility）、「真理性」（truth）、「真誠性」（truthfulness）和「適當性」（rightness）。為了達成「共識」，交

談者該遵循「公正」的條件，以及可在行為中「驗證」出其倫理性，即理想環境（ideal situation）的保證⁸。

三、公共倫理的解放性

公共領域（public sphere）係公開關切公眾之事。因此，對哈氏而言，是有其政治性的。而政治是每天發生的，所以必須置於歷史的長河中反省，才能認定其意義。此外，政治需要法律才能有公正的判斷。法律無他，乃是為了使社會擁有協調的生活。其類型可分為「神啓法」、「傳統法」和「民主現代法」。換言之，當人追求共同協調的生活之際，法律是其保障，然而法律的意義和穩定性，是依靠其「背後」的說明和證明。為此，正義的論點是基於更深的、「背後」的基礎⁹。

倫理是了解「正道」生活的理論，而道德要求人從這些抽象的正道中走出來，度優良的生活。其成功乃是仰仗深度原則和形上學，甚至宗教的依據。雖然哈氏認為我們對實存的了解，還繼續從這些形上學和宗教的傳統中汲取其營養，但他卻認為「哲學」已不再具有權力，干涉或融入「神－鬼」的戰場了。

⁸ J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?" in J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, ed. by M. Cooke (Mass.: MIT Press, 1998), pp.21~103.

⁹ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, aaO., pp.37~53; see also: J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); see also: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); see further: D. S. Browing & F. S. Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity, and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992).

哈氏認為康德的「義務道德論」(Deontological Moral)是極佳的典範，用來說明「如何」(how)證明並應用在生活上，但未幫助人解答「為何」(why)人應該確實善度道德生活(be moral at all)。

既然哈氏認為人不能回答道德性「為何」的問題，遂肯定人一方面懷著在社會化的過程，和政治建構的生活與倫理密不可分的「希望」，並認為人的智慧(Homo sapiens)本質，能像心理學的治療一樣，先發現人的病態進而窮究辦法解放之。於是，哈氏引用 A. Mitscherlich 所言：

「心理醫治的目的是自我理解，不是別的，而是轉變疾病為可忍受的痛苦；正是痛苦能昇華人的智慧，到達更高的境界，因為人不能否定其自由。」

當下公共倫理價值的問題，在於「是」和「應該」的學習活動中，是一個相當複雜的過程，但可把言語一行動作為討論，以期發現其意識和公開的價值觀。公共化是推動「民主性」的進步，要求個人積極的參與；換句話說，溝通的成敗係賴理性公開的發揮、公義的場合，以及創造的智慧。

公共化也是社會化，包括兩個主要因素：「內在化」社會價值觀和「外在化」個人的想法。為此，公共化也是人在成長中所表達的過程和程度。皮亞傑和柯柏(Lawrence Kohlberg)的貢獻，在於將知識和倫理判斷，化成理性發展的階段；而康德則提供溝通理想境界為其必要條件。於是，哈氏說道：「公共性乃是面對社會生活、歷史理性化相關的問題，是個人經過消化並推動的狀況」。但這自我意識的生活，需不斷地反省並與他人溝通，才能達成共識，建設更民主的社會。這樣的倫理言談，不停地追求更上乘、更合理的共識，自己也成為公共倫理的解放。

貳、弗萊勒的解放教育神學

弗萊勒的解放教育與解放神學息息相關，甚至可謂是解放神學運動非常重要的一環。我們將簡要地說明弗氏解放教育神學的基礎、特色和過程。

一、弗萊勒的解放教育神學的基礎

弗萊勒的解放教育，在其著名的處女作《受壓迫者的教育學》（*Pedagogy of the Oppressed*）及最後一本著作《希望的教育學》（*Pedagogy of Hope*）中得窺其穩健的基礎，至於其間的關係，弗氏自述：後者是在歷經廿年之後「較好的再肯定曾說過的」¹⁰。換言之，弗氏的解放教育包含兩個「正確實踐」（ortho-praxis）的互動層面：從受迫害、不自由中解放出來，邁向自由的希望；它也是人的行動一致、成長的兩個態度：棄絕不公道、罪惡並宣稱人性無限的希望。

1990年弗氏於 Carlos Alberts Torres 的訪談中，非常清楚地指出一種生活原則：「首先我要說明的是，我所寫的即是我所行的。換言之，這些書似乎是我實踐理論的報告」。他對受壓迫者的分析，也流露出其所嘗盡的苦頭，例如他追憶自己十三歲時的經驗：「因為飢荒，我一無所知，事實上並非我笨或興趣缺缺，而是社會條件不容許我受教育。這經驗也再度指出社會階級和知識的關係」¹¹。用「解放神學大憲章」（*Magne Charta*）

¹⁰ P. Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving the Pedagogy of the Oppressed* (N. Y.: Continuum, 1994), p.52; see: E. Collins, "From Oppression to Hope: Freire's Journey Toward Utopia", in *Anthropology and Education Quarterly* 29 (1998) 122ff.

¹¹ Moacir Gadotti, *Reading Paulo Freire: His Life and Work* (N. Y.:

的觀點言之，窮人是不正義的社會結構下的產品，而受壓迫者則是「有罪惡的社會性」之現況。

於是，弗氏堅信，教育不能持「中立的」態度，否則就直接或間接地贊同不公道的社會結構。因此，他放棄法律職業，從 1946 年便專心投入社會工作教育 (SESI)。他的「宣稱」活動真是多采多姿：一方面在勒西菲 (Recife) 大學任教教育史和哲學；另一方面在社會、教會及學生團體推展成人教育。他於 1960 年代初與當地有名的主教 Helder Camara 攜手合作，連當時的巴西總統古拉 (Goulart) 也於 1963 年任命他為「國家民衆」教育委員會的主席。

事實上，他比「布柏拉」會議早十多年提出以「基信團」(basic community) 作為教育、教會的細胞。其計劃最高峰創全國兩萬「文化圈」，包括三百萬成人掃除文盲教育。而其後來的十五年流亡生涯，採「對話」代替「奮鬥」，也許亦受到「布柏拉」會議所提倡的「相通和參與」的方針所致¹²！

二、弗萊勒解放教育神學的特色

(一) 民主主義

弗萊勒解放教育的特色在於「民主化」。他肯定倫理道德

Continuum, 1994), p.5; see: Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (N. Y.: Seabury, 1970), p.13; see also: H. A. Giroux, "Literacy and Pedagogy of Political Empowerment", in P. Freire & D. Macedo (eds.), *Literacy: Reading and Word and the World* (South Hadley, M.A.: Bergin & Garvey, 1987), pp.1~27.

¹² P. Freire, *Letters to Cristina: Reflection on My Life and Work* (N. Y.: Routledge, 1996).

是人道也是天道：人是天主的肖像，故人權應該受到保障。這裏的民主化，是將政治、倫理道德在教育的過程中連袂起來。於是，教育的理想是推動民主主義，也是抵抗壓迫最有效的「武器」。

雖然弗氏肯定教育、政治需要改善，甚至革命，但他站在保護人道的立場，一青二白地反抗暴力：這是解放神學和左派革命分道揚鑣之處；以暴制暴只能引暴更強烈的暴力。他回顧、反省拉丁美洲 1960~70 年代的「革命典範」，遂說道：「左派的昨日和今日之敗北，乃是渴望權力主義 (authoritarianism) 所致，它是左派的名產，與民主主義背道而馳」¹³。當然對弗氏而言，權威和權力主義截然不同，比如：以對話達致目標和以暴力奪權有天壤之別。

(二) 弗萊勒成人教育的作風

弗萊勒的解放教育沒有年齡限制，在第三世界教育的需求，主要重點在於掃除成人的文盲。是以「學校」的地點亦可以「生活中的世界」為校，比如：小團體、農會、甚至監獄……等，無處不能為校。

弗氏的解放教育是一種改革作風，所以它應該從日常生活知識著手，再透過批判才能發展出來。換言之，該教育從下而上，即從人的文化背景、歷史、社會的脈絡……等，自然而然包括人生的各層面，涵蓋物質的需求和精神的渴求。

¹³ P. Freire, *Letters to Cristina*, *ibid.*, p.84; see: P. Freire, *Pedagogy of the Heart* (N. Y.: Continuum, 1997); see also: P. Freire, *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civil Courage* (Lanham MD: Rowman & Littlefield, 1998).

具體而言，破爛的木屋、髒亂的垃圾、工廠、農田、豪華的別墅，以及價值觀、意識型態、倫理道德……等，都是學生生存的密碼。他們的學習，是認識並能表達每天生活的代號（codification），而在解放教育中認識這些「代號系統」成爲解碼的任務（de-codification）。這是在教育中具體化布柏拉主教會議所倡導的「以窮人爲優先抉擇」。

弗氏認爲傳統保守的教育所重視的觀點與「銀行」(Banking)式的看法差不多：老師教授知識宛如將其錢財存放在學生身上，希望他們能背通，好好地保管；若有能力消化思考多一些，生出一點「利息」就心滿意足了。這樣的教學作風，分明老師的主動和學生的被動，是單向的傳授和接受。這樣，學習進步的定義乃是學生按照課程的固定計劃進行，而非「批判」和「創造力」。這種教育是企圖維持現狀，結果萌生合理化的「沉默文化」。可怕的是，教育反淪爲控制者壓迫的工具。

反觀解放教育，卻教導學生批判和創新的能力，與「生活的代號」和其解碼息息相關。學生該認識日常生活中所用的圖畫之象徵；在聲音或字眼所表達出來的，如弗氏早期在巴西的東北所研發出來的十個生活典型的情況，其中有十七個單字民衆經常採用。

解放教育和解放神學一樣，都以「正確實踐」爲優先。在實踐中，學習的方法可以三個步驟簡言之，即「仔細觀察」、「徹底反省」和「投入實踐」；繼而再將此活生生的實踐，再次成爲觀察的對象……。總之，「正確的是，當所發生的事實與變化事實的實踐構成一種活潑、辯證的合一時」¹⁴。

¹⁴ P. Freire, *Diálogo Paulo Freire – Ivan Illich* (Buenos Aires: Editorial

在發現生活代號的意義、解碼、批判或重建的教育面，弗氏認為都要在「對話教育」的原則下進行。因為教育的本質不是「對象的關係」，而是人與人對某種知識的關係，即主體和主體之間的互動。在強調對話為教育的理想中，弗氏肯定人權的平等，以及推動民主主義的決心。

另一方面，他並非天真地視而不見師生關係是「不對等」的（asymmetrical）事實；但他認為這並不等於黑白對立，而是師生有辯證及引發創意的挑戰。他說：正確的挑戰只能在互相尊重及和諧的條件下，才得以進展。在接受 Ira Shor 的訪談中，弗氏表白：「對我而言，不是老師有多少權威的問題。主要是：一位重視民主的老師，從來不把權威視為權柄主義來看待」¹⁵。

我們要特別留心，不要把對話教育變成一成不變的重複習慣，否則會重蹈覆轍，再度淪於死板的模式。生活代號和其解碼是千變萬化的，所以經常呈現新的面貌。分辨和對話是分不開的過程，也是在語言中表達出來的。弗氏強調語言的重要性，因為若不用語言，人們便落在沉默的文化。若能發揮言行，才有希望推動民主，才能要求改善現況。於是，弗氏給對話教育

Busqueda, 1975), p.28; see: Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness* (N. Y.: Seabury, 1973), pp.67~84; see also: M. Gadotti, *Pedagogy of Praxis: A Dialectical Philosophy of Education* (Albany: State University of N. Y. Press, 1996).

¹⁵ I. Shor & P. Freire, *A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education* (South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1987), p.91; see: I. Shor (ed.), *Freire for the Classroom: A Sourcebook for Liberating Teaching* (Portsmouth, NH: Boynton/Cook, 1987).

下了一個結論¹⁶：

「我們不該了解解放對話為一種技倆，一種用來幫助我們達成某些成果而已……相反的，對話該理解為某部分參與人存在的歷史本質。它加入我們人成長的歷史過程。這也是說，對話是必要的態度，使人類成為越來越具有批判性的溝通者。」

三、弗萊勒解放教育神學的過程

弗氏的解放教育不僅是一般普通的教育環境，而更是重視生活脈絡中的教育，尤其是從受壓迫者著手。是以，他非常看重解放教育的先後過程，如何認識「沉默文化」，並幫助學生意識到教育需要革新，以「良心化」來與他人互動，並發現其神學基礎。

（一）沉默文化的理解

「人化」(Humanization)是人本質的天職(ontological vocation)。然而它不可以永恆的觀念固定之，而是經由自由的抉擇，學習改善，並常懷歷史辯證的開放態度，來提倡人本的理想。人類在歷史的長河中追求真理，往往不幸地陷入不同的極端意識型態中。而它們的衝突卻化身為殘酷的戰爭，這便是人在歷史中所嘗盡的苦頭。

然而，有一種現象叫做「沉默文化」，是大眾所承受的合

¹⁶ I. Shor & P. Freire, *A Pedagogy for Liberation*, *ibid.*, p.98; see: P. Roberts, "Knowledge, Dialogue, and Humanization: The Moral Philosophy of Paul Freire", in *Journal of Educational Thought* 32 (1998/2) 95~116.

理化壓迫，成爲非主體的衆人，因爲他們在合法的控制下成爲「無聲音者」。外表看來，社會呈現一片祥和之氣，事實上，人異化的文化成爲主流的看法。弗氏很生動地描述它：「存在只是生存而已。身體作爲服從的工具。思考呢？它困難重重，因爲剛剛溜出來的一個字眼恐怕早給忘了」¹⁷。

爲何會萌生如此「沉默」的現象？弗氏襲用弗洛姆（Erich Fromm, 1900~1980）的社會深層心理學分析，來理解爲何社會人在受壓迫的機械方式中，會呈現無意識的異化反應，致使心理分析的對象得以成爲解放的主體，這是打破沉默的重要轉變。這便是解放教育的開端。

教師或推動解放教育者，因與受壓迫者休戚與共，充當「代言人」，不少解放神學家因而惹禍上身，甚至犧牲性命。弗氏亦不能倖免，他在完成《在巴西的今日教育》這篇論文，並在1960年代戮力將此理想付諸實現之際，便淪爲叛徒（traitor）。因爲弗氏堅信沉默的大衆和文化可透過教育來突破，並致力推行。正因他企圖促成無暴力的改革，遂導致流亡十五載。

（二）意識化

從知識論的觀點來看，每次學習新事物，甚至記起來的東西，都是知識化的過程。所以教育即是意識化。然而，如果教育的目的是帶領人將某方面的生活教導爲「秘思」（mythos），並保持「中立」的態度，成爲「漠不關心」於政治所應該改革

¹⁷ P. Freire, "Cultural Action for Freedom", in *Harvard Educational Review* 1(1970)22; see: P. Roberts, *Education, Literacy and Humanization: Exploring the World of Paulo Freire* (Westport, CT: Bergin & Garvey, 2000).

的社會現況……等，那麼意識化該成爲「對、錯」的知識批判。於是，解放教育不是從零開始，而需要某種傳統作爲批判、改革的基礎。意識化因而與批判性的學習密不可分；而批判沉默文化、不公道的社會，是踏出「準轉變」(semi-transitive)的一步，因爲它使學生知道應該走出來 (free from)¹⁸。

認識現況的錯誤所在，並明白需要改善，乃是教育意識化成功的出發點。但無論是共產主義或資本主義，若其落在「絕對單向」的意識型態，它也能是另一新錯誤的危機。這是左派和右派政治極端化的誘惑。面對此，學生需要學習養成批判性的能力。這是民主主義的準備條件。

解放教育旨在邁向民主大道。無論在艱難中，甚至彼此的挑戰中，師生均共同實踐同樣的訓練：知識的行動。就教師而言，知識的行動是給學生見證：他所傳授的是真理，做人的道理不只是一套純理論而已。就學生而言，知識的行動是步武老師的腳步，共同走向發展團體性的解放，即邁向民主和自由的教育。如此，教育不啻是改變個人，並且推動蛻變周遭的生活環境。總之：

「批判的轉換在於深度地理解問題，即首先以因果原則代替秘思的解釋，然後考驗自己所發現之理，並因重視開放，因而避免重蹈過去的錯誤和成見。這也就是說，敢負責任，拒絕被動，接受更佳的理由：不視既往爲陳年舊事而捐棄之，也不視新穎而接納之；無論是舊是新，只要

¹⁸ P. Freire, *Education for Critical Consciousness*, aaO., p.17; see: H. Giroux, *Schooling and the Struggle for Public Life: Critical Pedagogy in the Modern Age* (Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press, 1998).

有理就行。¹⁹」

(三) 良心化

解放教育的目標，是認識非人道的社會、文化、歷史等境況，同時邁向人本化的理想，此時知識化便成爲良心化的過程。

馬基亞維利 (Niccolò di Bernardo Machiavelli, 1496~527) 的極權政治、倫理觀主張政治目的論，其與馬克斯 (Karl Marx, 1818~883) 以倫理爲政治目的的手段雷同。而弗氏卻認爲倫理和政治是不容分割的，更遑論以倫理爲達到意識型態的工具。正確的倫理和真正的人本觀，乃是理想民主蛻變的基礎和動機²⁰。

P. Roberts 重建弗氏的倫理道德爲五項原則²¹：

1. 人應追求更圓滿的本性召叫 (好能投入批判、對話的實踐)。
2. 不允許個人或團體企圖限制個人或團體追求上述的召叫 (即人不該壓迫他人)。
3. 透過對話和民主方式，謀求對大眾適切和必要條件的生活世界，以臻至上述的召叫 (包括社會結構、過程、關係...等)。

¹⁹ P. Freire, *Education for Critical Consciousness*, *ibid.*, p.18; see: B. Kanpol, *Critical Pedagogy: An Introduction* (Westport, CT: Bergin & Garvey, 1994); see also: P. McLaren & C. Lankshear (eds.), *Politics of Liberation: Paths from Freire* (London, N. Y.: Routledge, 1994).

²⁰ D. Coben, *Radical Heroes: Gramsci, Freire and the Politics of Adult Education* (N. Y.: Garland, 1998), pp.199f.; see: P. McLane & P. Leonard (eds.), *Paulo Freire: A Critical Encounter* (London: Routledge, 1993), pp.148ff.

²¹ P. Roberts, *Knowledge, Dialogue and Humanization*, *aaO.*, p.113; see: P. Roberts, "Defending Freirean Intervention", in *Educational Theory* 46 (1996/3) 335~352.

4. 在批判反省時，若發現有阻礙上述的召叫目標時，大夥應蛻變之而採取行動。
5. 教育家和負責任者，以及管理社會的在位者，應站在受壓迫者所選擇的陣線上，並藉由活動予以改變，使社會成爲更佳的、更合乎人道的世界。

參、哈氏的公共倫理和弗氏解放教育的互動

倫理道德的價值判斷，首先認知「是」和「應該」之間的差別。「應該」是認識現況的準則和要求改善的動力。如此，其過程是先認定「是」的現實，才能確認其真偽、好壞，而後以放而存升的批判辯證法，來邁向完滿的理想。

一、哈氏公共倫理的綜觀和反省

上述說明的哈氏批判思考，是透過「解放興趣」作爲肯定不同的「是」之層面，比如：技術和理解、工作和互動……，因而認清其使人異化的可能性，並提供解放的「治療」。然而，哈氏所主張的哲學是否能引發他人的共鳴或重視，進而討論之呢？經過 1960 年代大學生的運動和反應，哈氏體認到批判理論需要轉化爲溝通理論，才能與他人對話，使其公開而成爲公共的場合。這事故可解釋批判倫理轉變爲公共倫理。

溝通理論設定其基礎和條件爲「應該」有的準備，才能應用在現實的不同層面的問題上，以達成「共識」。於是語言的「能力」（competence）和人成長的學習，使知識和倫理道德並肩而行，且互動進步，好能預備人作爲公共倫理者。真正的公共理論價值判斷的標準，在於「言行」一致，而其目的是人的幸福生活。爲此，一般人的生活乃是實踐道德生活，或多或少

按「正道」(rightly)的生活。

哈氏認為道德需要投入倫理，才能解決問題達成「共識」。道德和倫理的關係好比溝通和論談：生活就是溝通的事實，當溝通出問題時，就被提到論談的層面，而在理想的條件中「理性」化之，使能達成共識。的確，哈氏定義道德為共同生活的「正道」(“I call ‘moral’ such issues as they deal with the just way of living together”)，而倫理為「生活正道的一種理論」(a doctrine of the right way to live)²²。

但這引發某些問題：是否道德該融入倫理才能解決問題？這看法的基礎設定為何？這樣的作風是否又將其「言行」合一再度區分為實踐和倫理，且有重視「理論」勝於「實踐」之虞？再者，道德的良心生活與倫理的共識呈現怎樣的關係？它們又與幸福的生活有何關聯？面對這些疑雲重重的問題，也許弗氏的解放神學和教育能有所裨益，甚至開創新局。

此外，眾所周知，哈氏因非常倚重理性的能力，故肯定人能達成共識，包括倫理道德的基本觀念亦不例外，比如：「善」

²² Habermas: “The Debate on Ethical Understanding of the Species”, in *The Future of Human Nature* (Cambridge, UK: Poli Press, 2003), p.38; Gordon Finlayson: “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics”, in Peter Dews (ed.), *Habermas: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1999), footnote 6: He (Habermas) uses the term “moral discourse” for what he previously called ‘practical discourse’, and the latter ranges over moral, ethical and pragmatic discourse. Concomitantly he now recognizes that he ought to call discourse ethics the discourse theory of morality” (p.49); see also: Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), pp.2f.

和「幸福」皆能有團體性所承認的結晶內容。但另一方面，他也異常明白人的理解是有限的，因而人的所有知識和共識不免有犯錯的可能性，故有其可改善之處。所以，我們目前所達成的共識，甚至具體的理想，最佳的便是：目前最得體的現況，最能看到的理想；換言之，無庸置疑，這便是在我們的有限中，最真、最好的情況和目標。因此，人的理性學習和討論遂與人生沒有兩樣，是一種永續的過程。

總之，有限並努力向真善開放，乃是哈氏的批判以及交談的基本方向。至於如何落實？這問題乃是解放教育所關懷和致力實現的。

二、弗氏的解放教育：道德生活的實現

首先，弗氏的解放教育和哈氏的批判哲學有諸多相似處，比如：兩者皆重視現況（is），因而體認到其「異化」、「受壓迫」，並提倡解放。二者均看重馬克斯的社會分析為認識社會階級的真面目，進而相對提出治療法。兩者咸認同語言對解放的重要性，因而提議溝通、對話的方式。他們也都肯定人本主義，並確信以推動民主主義作為達成目標的正確途徑，這就是倫理道德的公共生活。

然而，提及如何闡明或認知現況？如何看待倫理和道德之間的關係？又如何達致幸福目標的途徑？他們就分道揚鑣了。

哈氏將道德和倫理分開，認為道德投入倫理是為了解並解決問題，因此在複雜的辯證過程中，理論比實踐更佔上風。反之，解放教育有如解放神學一樣，非常清楚地肯定「正確實踐」先於「正確理論」，而在實踐中亦包含「反省」，才能有「意識化」。而正確實踐，擁有三個必要的步驟：「仔細觀察」、

「徹底反省」和「投入實踐」。

面對受壓迫者，人的意識化也是「良心化」。因此，人被要求行動，否則他的心不得安寧。在正確實踐時，人就在具體脈絡中，成為受壓迫者無聲音的聲音。而解放教育是透過認知「生活代號」和其「解碼」使學生能意識化和良心化。為此，弗氏的“conscientization”或“conscientizing”遂包含知識和良心化，它是在具體的生活中行動和發揮的。其是道德也是實踐的倫理（practical ethics）。這樣，批判的實踐也有倫理道德的責任；而用溝通解決問題更有效率，因為其有倫理道德的價值作推動。

哈氏為了維護其「後形上學」的觀點，認為哲學再也沒有權力干涉或投入「神－鬼」的戰場了；他也確信康德的「義務道德論」是一種優良的典範，用以說明價值如何（how）應用在生活上，但它始終並未助人解決「為何」（why）需要道德的問題。限於篇幅，我們無法討論哈氏複雜的「後形上學」問題²³。然而，一言以蔽之，其結果是哈氏無法肯定宗教或神學的思考 and 推動的功能。這就是為何當生活道德遇上問題之際，需要以倫理討論來解答問題，即他深信「理性」的絕對領導。

而弗氏的解放教育和解放神學，同樣是針對有罪惡的結

²³ D. Henrich, “What is Metaphysics— What is Modernity?: Twelve Theses against Habermas”, in Peter Dews (ed.), *Habermas: A Critical Reader*, aaO., pp.291~319; see: J. Habermas, “Transcendence form within, Transcendence in This World”, in J. Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*, ed. by E. Mendieta (Cambridge, MA: The MIT Press, 2002), pp.67~94, 147~167; see also: F. Dallmayr, *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology* (Ambers, MA: Univ. of Massachusetts Press, 1991), pp.105~131.

構、「合法化」的不公道，來「做」神學和「行」教育。事實上，受壓迫者和窮人不是一個能被抽象化、理論化的問題。他們不可能成為設好理想條件的論談對話的參與者。他們最迫切的需要，是意識化，是接受最基本的教育，亦即掃除文盲。每天的生活環境是異化的發生和解決，是道德和實現倫理思考的場所，是要求被理解和希望達成合乎人道的共識，是民主主義的進步。每一步驟皆是解放教育的課程。若說：倫理是思考道德，包括理論化，其應屬於道德生活的一部分，是屬於知識和良心化的整合。於是，公共倫理和生命教育是不容分割的，也是解放神學所關心和推動的。

面對受壓迫者和窮人，教育家意識到人的易受傷害性以及無情、合理化的暴力（有罪惡的結構），進而引發「同情」（compassion），遂甘心情願認同他們的痛苦，成為他們的伙伴，並將他們的聲音在教育中建構起來。這種「連帶共同性」（solidarity）致使解放者成為暴力的犧牲者，甚至慘遭滅頂。這是與窮人連帶達到極致，是真正「愛」（love）的實踐。這便是倫理道德所選擇最強而有力的動機。這樣的宗教、信仰的推動，恰好切中哈氏認為無法找到「為何道德」的問題。

綜觀之，解放教育肯定哈氏的批判反省和對話，可作為學習建構倫理判斷和推動民主主義中的公道；然而，因以解放神學為基礎，其關懷的對象是具體的，其動機是根據超然的，以及比理性更廣泛的，也就是說：對「他者」的肯定，信念先於批判；選擇認同人本先於抽象的論談，尤其是「他者」被理性（或其被合理化）所捐棄，亦即那些無聲音者。

再說，宗教的動力不但能使人解釋倫理道德的最深意義，同時更重要的，是可超越人想法的限度，亦即同情、連帶和深

愛他者，驅使人能慷慨犧牲自己的性命。這便是柯柏所談的成長的第七個階段。

三、解放教育和解放神學

打從一開始，弗氏的解放教育和解放神學，是解放運動的兩個互動的領域。他們所關懷的對象是同一的群眾，即受壓迫者、窮人和文盲。推動他們的動力是「使命」，是道德的，也是宗教的行動，即：降生成人的基督是其解放的典範，也是人類解放的導師。

弗氏 1950~60 年代在巴西與勒西菲的主教 Helder Camara 合作；而在 1970~80 年代，與普世基督教協會攜手推動教育，特別是在第三世界。無論是教育界或神學界，解放的主體皆為受壓迫者和窮人。然而雙方均需仰仗學習的過程，才能體認這核心：解放神學學習使教會成為窮人的教會；神學家則自我空虛充當無聲無息者的代言人；而解放教育的推動者，甘冒生命的危險投入與無知者生死與共，期使民主主義進步發展。

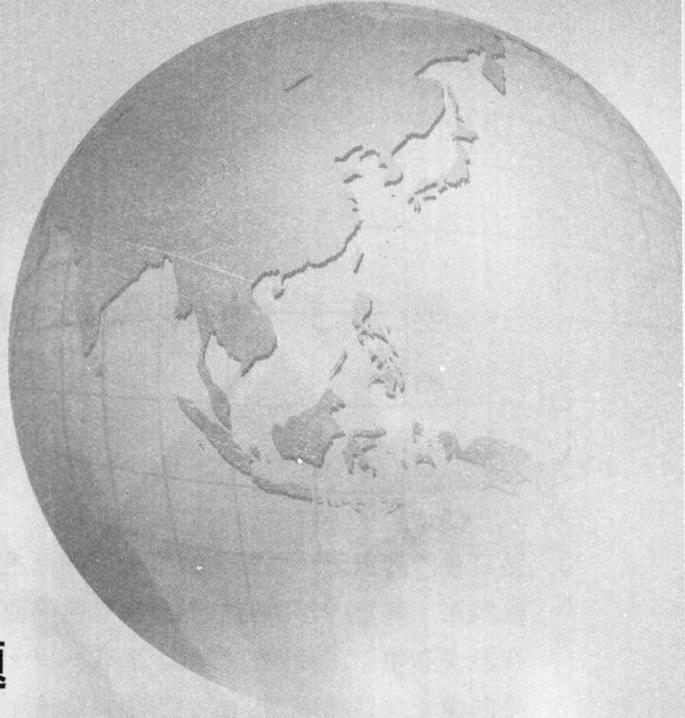
當解放神學和解放教育咸致力建構一個新人、新社會和新未來之際，他們皆意識到什麼是「異化」和幸福。這是意識化，也是良心化的歷程。為了強調知識和道德實踐的合一，弗萊勒有時將 conscientization 說成 conscientizing，而解放神學的代表人物之一古鐵熱（G. Gutiérrez, 1928~ ）卻將其昇華為「福傳的『意識化』」（conscientizing evangelization）。

總之，在解放教育和解放神學的推動中，弗氏的民主主義課程，能和生活倫理道德水乳交融，成為人本價值觀的進程，並引發顯露出具有宗教力量的長久的動態。

結 語

了解倫理道德是一種理論、實踐合一，及一致性的過程，這就肯定了生活的真正價值整體，也是人生幸福的標的。這便是個人和團體學習成長和努力達致的願望。然而，它雖同歸卻是殊途，有其不同的途徑和重點：哈氏因強調批判性的理性，又主張「後形上學」的觀點，遂將日常生活的問題提到論談理想的層面來理解和處理，同樣，亦把生活道德基於倫理判斷。於是，言談－行動是在討論中才能臻至共識。反之，弗氏因從解放教育著手，面對不公道、受壓迫者的現況而要求解放，並肯定教育乃是價值的了解和改善，也是道德倫理的意識化和良心化，以及推動人道的最佳方式。

這樣看來，公共倫理和解放教育神學是以「正確實踐」為優先，認同受壓迫者為同伴，推動交談行動作為建構民主主義，因而器重個人和社會性的人道和幸福。這樣，真理不僅是理性的真假，更是人對道德整體實踐的了解、判斷和解放。這就是「真理解放我們」。



第肆部分

全球化議題

全球化和海德格的現象學

引 言

全球化是現代人生活的一個事實。然而，因為我們每日都面對這樣的生活，因而極易忽略它的存在和它的意義，這就是現象學所提醒我們的。另一方面，我們在整個生活中能先透過現象找出其深刻意義，在尋找過程中，也許因為我們面對的是抽象的整體，因而忽略，甚至陷於錯誤。如泰勒斯（Thales ca. 624~546 BC）觀察天上的星星時，忽略腳前的坑洞，而跌進坑裏。

為此，我們將全球化成為哲學的思考，讓我們不僅不落在某一個人生思考的面向，如經濟、文化、社會等，而且能從整體的觀點來看每件事情。藉現象學的方式，來察看具體和本質的層面，辨認出全球化在和諧當中的狀態，這樣的和諧不只是理性面向，也包括倫理的價值觀，甚至宗教的宇宙觀。為能達到該目的，海德格的哲學為我們研究方法的陪伴者，經過他的靈感，我們能找到更為基礎的看法，以更寬闊的視野來面對全球化，最重要的是，希望經由此，能探求至對於個人和社會關懷的層面。

本文首先描述全球化的現象。現象學的全球化描述，不僅是提到其觀點，更是為了瞭解全球化現象的深度意義，將之成為哲學的問題來探討。為了解全球化的現象和其整體意義，首

先從海德格的現象學開始，透過他對自存（Sein）和在世界中的存在（Seiende）的理解，注意到人的生存（Dasein）和人與其它存在者的關係。海德格的現象學，面對的不是一個現象，或是一般的存有者，而是人生的存有。在人所存在的地方，人意識到他所站的地方，就是在此存有（Dasein）。而在「此」的意義，當它跟整體連在一起時（in der Welt Seiende），他能認出人的關係是正確或是非正確。人從非本真到本真的過程，能瞭解他或她所該做的，在學習的過程中，知道如何負起責任，因而建立起倫理觀，藉著人所關心的存在，人能發現當代全球化的新面貌。再者，當海德格深思人所關心的生存，使他驚訝的是：人主動的態度成爲人跌倒的機會。因爲當人極爲用心發展技術的時候，技術在發展的過程中卻成爲控制人的工具。對此問題的思考，對全球化來說非常具有意義及價值¹。

¹ The publications of Heidegger related to this topic of “globalization” are the following: Martin Heidegger, *Being and Time*. Transl. by John Macquarrie and Eduard Robinson. N.Y.: SCM press, 1962; Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. and with an Introduction by William Loritt, W.Y. and others: Harpers & Row, 1977(以下簡稱 *The Question Concerning*) ; Martin Heidegger, *Basic Writing*. Edited by David F. Krell, N.Y.: Harper & Row, 1977; Martin Heidegger. *Poetry, Language, Thought*. Transl. by Albert Hofstadter, N.Y.: Haper & Row, 1971; Martin Heidegger, *The End of Philosophy*. Transl. by Joan Stambaugh. N.Y.: Harper & Row, 1973; Martin Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*. Edited & transl. by David E. Krell, N.Y.: Harper & Row, 1979; Martin Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*. Edited by David F. Krell, Transl. by Frank A. Capuzzi, N.Y.: Harper & Row, 1982; Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*. Transl. by John M. Anderson & E. Hans

接著我們可以向海德格發問，當他發現人在這樣的異化當中，如何反應及答覆？海德格哲學的轉向便在於此。當他的思考開始從早期走向晚期，從主動的態度走向被動，人因此認識到在自身的有限中，面對存有者的實在而生活，期望在每一個經驗中能發覺超越性的一個經驗，有存有者的光照和領導。於是，全球化可以看作是一個過程，讓人能從他所站的地方，經過不同的經驗發覺關係的擴展，此一整體的關係，在海德格的最後思考內，就是天地人神。如此，全球化不但是與人的存在相互關連，更能進一步發覺它自身的形成，在於世界整體的看法，即是動態的宇宙觀發展的意義。

然而，從當然到應然的過程中，海德格所走出的道路，並非一條自動形成安穩平坦的道路，沒有危險與挑戰，在此路上他曾遭逢挫折。我們接著要討論的，便是在他生涯之中納粹政治的問題。在理論上，海德格能夠清楚將現實與本質分別出來。但在生活中，他無法認出納粹的政治思維是極不理想，甚至是錯誤的，並在後來的發展中勾勒出歷史的悲劇。本文談論海德格的問題，能夠讓我們學習到我們這個時代裏，全球化與本地化的關係，同時我們也正走在一條充滿危機與挑戰的道路上。

壹、全球化是哲學的一個思考事件

全球化作為當代的現象，包括不同層面的事實，如政治、經濟、文化和社會等方向，是新聞傳媒廣泛討論的一個流行詞

Freund. N.Y.: Harper & Row, 1966; Martin Heidegger, "Only a God can save us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger." Transl. by Maria P. Alter and John D. Caputo, in: *Philosophy Today* 20 (1976) 267~284.

彙。因為全球化的複雜性和不斷變動的潮流，一方面常被約化為某一個面向或是某一特殊的對象。如果被新聞操作，更容易造成簡化甚至誤導的結果。另一方面，全球化也常被強權操縱，成為他們達到目的的工具。因不易看到它真正的面目，需要將它變為哲學的對象，才能認出其現象和本質意義²。然而，我們面臨一個實際的問題，便是全球的哲學尚未受到重視和發展，甚至當我們看清時代的發展，不難認出當代哲學反向而行，即往後現代的方向前進，而該哲學重視以多元主義和碎片的思考來批判任何同一原則的統治³。

海德格的哲學，以拆字方式提出問題和重建問題的答案，最為著名，他把自己的現象學和其師的現象學區分開來，以組成現象學（Phänomenologie）的兩個希臘字 Φαινόμενον（顯現者）及 λόγος（邏各斯）為起點，並從希臘文的原意中，詮釋為新哲學思考的方向⁴。同樣，我們也以這方向來看全球化問題的產生和發展。

² Helmut Anheier, Galsius Marlies and Mary Kledor (eds.), *Global Civil Society 2001*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001; David Held and others, *Global Transformations*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1993.

³ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994; see also: Barry Grills (eds.), *Globalization and the Politics of Resistance*. Houndmills: Macmillan, 2000; M. Buraway, J.A. Blum et al. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: Univ. of California press, 2000; Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, N.Y.: MacGraw Hill, 1964.

⁴ 進一步論述見武金正，〈從哲學觀點論宗教和神學相關問題〉《輔仁宗教研究》，第5期，2002，148頁。

全球化一詞在二十世紀後半葉才出現，但其意義在人關心整體之時，便已開始有其發展的形式。具體而言，全球化的概念始於人開始相信世界是一個球體，而不是一個平面。我們可以想像，如果人對於世界的理解如一紙地圖，是平面的，人站在地面上所具有的視線範圍，無法納入世界的整體，那麼當人在海上航行時，就會害怕行至世界的邊界，掉落在盡頭的深淵裏。除非人相信世界是一個球體，才敢開始勇於冒險。如哥倫布（Christopher Columbus 1451~1506），因此信念而大膽冒險，並證明世界是個球形。順此信念，後來的人也開始探險，而化地面為一個地球儀。經過航海的發展，到後來航空的進步，空間的距離不但被縮小，並且透過經緯線的制定，能夠正確劃分其整體，演變為後來全球化的表達，即空間的消逝和時間的同時性。在此我們關注的，是每一個人冒險所做的事情，都有一個適當的觀念引導。在探求全球化的過程中，哲學也扮演一個重要的角色，讓人能安心開始並推動其發展⁵。

世界已然成為地球村。如加拿大的思想家與文化評論家馬歇爾·麥克魯漢（Marshall McLuhan）在1964年首次表達的，地球之所以能夠與村莊類比，跟生活的快速和時間的縮短等現象有關。這是因技術的發展帶來與過去生活不同的看法。其實海德格1950年便已明確指出：所有在時間和空間的距離都將滅亡，即連一個古老文化的景況，在影片中呈現的，都宛如站在我們今天的街道上一樣。現今已是一個任何遙遠時空皆已消滅的高

⁵ G. Arrighi, "Globalization in World-Systems Perspective" in: R. Appelbaum and W.I. Robinson, *Critical Globalization Studies*, N.Y.: Routledge, 2005, pp.34~44.

峰，而電視也很快就會侵略和統治所有媒體組織⁶。

全球化也反應在人的經驗上，尤其令人訝異的是，我們發現每一事件的發生，同時既遠又近（simulate near and far）。事件在各處發生，訊息的傳遞與接收卻是同步的，此經驗蘊含著人本身的多種可能性，與化為同一看法（one-dimensional）的可能。反之，同一看法也可能藉由此拆解成多可能性，而技術就是此功能的發展者。

技術原為自然科學的工具，要求人具備效率和有效性，成為人不可或缺的幫手，卻逐漸成為控制人的方式。而由技術的發展，傳統分界的消逝極為迅速，地方的分隔如國家的邊界，也被越過（transnational），藉著技術—新的權威如媒體、電腦等，都成為人非有不可的事實，它同時也變成一個危險的主人。譬如，人若不去意識戰爭所帶來的影響，特別是關於核子彈的戰爭，那麼其後果就是全球的毀滅，技術不只能控制我們，如韋伯清楚描述的鐵籠，它也會變成有效毀滅的道路。回顧近代史在冷戰時所承受的張力；二次世界大戰後，全球截然二分為資本主義和共產主義兩大勢力，持續一極度緊張的狀態中；雖然蘇俄共產黨解體後，剩下看似以美國為主的一個時代，但當 911 事故發生，也立刻成為地球村的另一個危機，即是恐怖戰爭的新時代，面臨更危險與令人措手不及的新情況，令我們著急的，不限於軍隊與戰爭，而更在不同方面上。許多人從政治、經濟、

⁶ M. Heidegger, "The Thing" in Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.165; www.unt.edu/csph/Vol_01_winter00/kisiel.htm: T. Kisiel, "Measuring the Millennial Moment of Globalization against Heidegger's Summer Semester 1935, and Other Politically Incorrect Remarks".

社會、文化方面來談全球化，雖然看似成爲美國化，但無論是贊成或反對，該現象已成爲一個新的多元化啓發，無論在歐美或是其它地區皆然。

總之，全球化成爲本地化的對立，無論反對或贊成，在全球化與本地化當中存在著張力。這樣的獨立和自立、中心和邊界的關係，成爲我們必須思考和面對的⁷。於是，全球化就成爲哲學思考所關注的範圍，它包括的問題如下：人生存的意義，與其他人和世界有什麼關係？在瞭解新空間和時間的看法中，其判準爲何？一個有意義的生活，應憑藉那一個標準？這也是一個實際與理想的問題，特別當這些問題在當代改變如此迅速的世界裏，如何理解？這些問題，不但是全球的問題，更是現象學的問題，因其根本即爲人存在的問題。

簡言之，全球化經由現象學，成爲哲學的思考，即關注人自身，以人爲中心的一個全球化思考。它的主要問題是：我們在全球化的新世代中，怎麼發現和建立人自己的認同感？尤當面對諸多複雜和多面的看法時，哲學在全球化的思考中，提醒人不要落在極端和成見，而能反省並找出人價值觀的建構⁸。

我們希望借用海德格的現象學，發覺在世存有，並使其成

⁷ Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, N.Y.: St. Martin's, 2000; see also Manuel Castells, *The Rise of Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996; Thomas Hylland Eriksen, *Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age*, London: Pluto press, 2001; Jüger Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge: MIT press, 2001.

⁸ Fred Dallmayer, *Alternative Visions: Paths in the Global Village*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.

爲建構在世界生存的人。這樣，「在此存有」被清楚點出來爲人的存有，建構了人在世界的關係。經由本真和非本真的分析，也提供了全球化時代的倫理基礎；而該倫理基礎經過對技術的思考，能擴大爲一個更深更廣的全球觀。於是，海德格在他生活時代裏的政治事件，亦能成爲我們新時代全球化學習的對象；而當倫理和宗教相連銜接時，亦能成爲全球化中人觀的說明。

貳、海德格現象學的分析

全球化和本地化是人生處境必須關心的對象。目前有關全球化的哲學，站在兩端對立之上：一端是從全球化的肯定來關注現況，如哈伯瑪斯以社會學爲出發點和解決的目標。他們認爲，人生所有的取向和行動，都有其公共性的看法，因而他批判所有以個人爲出發點和關懷，都有意識形態的危險，尤其以此去瞭解並尋求更有效的方式之時，會被自然科學（明顯或暗地裏）控制著。於是，哈伯瑪斯努力發揮交談的理論，和跨越任一限定的範圍，其烏托邦確是一種有共識的完美全球化。

另一方面，存在主義的哲學家，如沙特，認爲個人才是重要的，他人都是對個人具威脅性的對象。他甚至認爲，當別人看他的時候，他好像會變成一個被物化的對象，所以人與人之間就是敵對和競爭。儘管存在主義哲學不是全然如此，也有其他有神論者的觀點，未能在此說明。

上述兩個觀點，都需先瞭解人的處境和他所建立的關係，這樣，無論是社會關係，或是反抗人際關係，都需對關係有正

確的看法，才能討論出全球化或本地化⁹。

海德格早期瞭解的現象學，是「一個現象的方法」。按字面意義，現象學基本上包含兩個觀點：現象和邏格斯；當人理解一個現象，就是描述和更深入詮釋該現象的意義。這樣的方法論，跟他所提及的思考結構有密切的關係。他認為現象學的結構有二個不同的層面：一個是現實（ontical），另一個是本質（ontological）。現實和本質，是瞭解人及事物任何一方的出發點，但從一個出發點，如現實，他已經肯定其本質的重要性，如此來說，思考是需要具體整體的面向。

海德格指出，選擇它們之中的任何一項為優先思考的出發點，就整體而言，都不能彼此分離（Dasein）¹⁰。該現象學的瞭解，可助人從瞭解在此存有和世界，成為在此存有的人。當人與世界有關係，就意識到他被拋在世界中，而佔有某一觀點。人以此為根基，在對象或事物建立出手中（at hand）和手前（before hand）的關係。而他人如同他一樣，當人認知自己為此存，而他人是共存的人（Mitsein）。這是海德格對在此存有的肯定，但此一現象也成為他所關心的人之生存意義。他觀察到許多人，包括思考的人，生活在非本真的生活中，因而盡量分析非本真的

⁹ M. Heidegger points out that destruction as a necessary task of discovering the original understanding of ontology as primordial sources which are handed down to us. See M. Heidegger, *Being and Time*, aaO. pp41f.

¹⁰ “Dasein has therefore a third priority as providing the ontic-ontological condition for the possibility of any ontologies. Thus Dasein has turned to be, more than any other entity, the one which must first be interrogated ontologically” (M. Heidegger, *Being and Time*, p 34).

一些現象，以點出人的境況¹¹。

海德格分析人在日常生活中的非本真現象，即閒談、好奇、兩可，以及沈淪與被拋狀態。這些現象從全球化的日常面貌來觀察，確有其深刻的意思。從我們的網路生活中，便不難發覺人們花多少時間來聊天、閒談。閒談是「日常」生活的語言，需要領悟和解釋，因為被說出來的東西，其含義須在生活脈絡中開展。然而，閒談雖有溝通目標，但本身與「浮皮潦草的差不離」¹²；於是「人們的意思總是同樣的，那是因為人們共同地在同樣的平均性中，領會所說的事情」¹³。

將面對面閒談，放置在「網路」上，該閒談的非本真現象更是走向極端——「同樣」和「平均性」成為「盲目」和「流行」。這樣，「言談之所云本身越是這樣」，則無根基的說法和方式，越成為現代的傳統，其力量的展現，已不限閒談（chatting）中，連在文章和書中，也成為人重覆使用卻不知所云的「慣用語」，

¹¹ “It stands before two basic possibilities. It can be authentic, which means primarily just being its own self (eigentlich) or it can be inauthentic (uneigentlich) which means it has become a mere creature of fashion and convention, or a mere cog in the economic machine or a faceless unit in mass society”: see John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*. London: SCM press, 1994, p.19; see also Joseph Kockelmans, *Martin Heidegger*, Louvain: E. Nauwelaert, 1965, pp 73~97.

¹² 海德格著，《存在與時間》（台北：久大文化，1990），230頁。張祥龍解釋：「人說閒話時，聊天時不在乎所說的是否被證實或經得住邏輯的分析，要緊的是說得有趣有眼，意興盎然，神乎其神。」（張祥龍著，《海德格爾傳》，河北：人民，1998，173~74頁。）

¹³ 同上。

進而流行和傳播開來。人們只臣服，卻不能、也不易分辨其真偽。而網路在現今，幾乎是無限的公眾領域，它打開人能想像之奇妙的門戶。「閒談保護人們不致遭受在據事情為已有的活動中，失敗的危險。誰都可以振振地閒談」¹⁴。

海氏對其時代閒談非本真現象的表達，對 E 世代 (electronic culture) 的景況更是發展得又快又深。E 世代可說是眼睛開展一切活動的基本方式。其為自然的證明 (lumen naturale)，即 E 世代為人性的證明與發展，特別是以眼睛感官為起始。我們坐在電腦前便能參與世界無限的活動，是「此」存建立「無限」的關係。這是好奇的出發點和延伸，所以海氏同意亞里斯多德所言：「人的存在本質上包含有看之煩 (care)」。「看」本來是眼睛的職事，但當「看」成為「好奇」的欲望，其不限於眼睛而已，也成為五官的可能展伸¹⁵。對海氏而言，閒談和好奇是息息相關的非本真現象：

「我們用好奇這一術語來標識這種傾向。這個術語作為描述方式，不局限於『看』，它表示覺知著讓世界來照面的一種特殊傾向。」

¹⁴ 同上，231 頁。John Tomlinson, *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press, 1999.

¹⁵ 海德格著，《存在與時間》，232 頁。“Global events can—via telecommunication, digital computers, audiovisual; media, rocketry and the like—occur almost simultaneously anywhere and everywhere in the world” see Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization” in Eleonore Koffman and Grillians Young (eds.), *Globalization and Practice*. London: Pinter, 1996, p 45; see also Jan Aart Scholte, *Globalization: A critical Introduction*, New York: St. Martin’s, 2000.

網路上容易勾勒的好奇心，是因人受五花八門的幻想世界所吸引，是人被動地對網路「上癮」的緣故。一上癮，好奇心就不肯罷休，或更具體來說：「好奇是由不逗留於切近事物得到描述的，所以，好奇也不尋求考察逗留的閒暇，而是通過不斷翻新的東西，通過照面者的變異，尋求著不安和激動」¹⁶。

日常生活中的了解，依靠「脈絡」才能認出日常語言的原意，然而，我們常面對的問題還是模稜兩可的情況，因為我們的語言是不確定的，我們也無法時常確認他人所表達的意向。如果將該問題放在 E 化的環境，它更加困難，因為人面對的是真實人們（They）的消息與現象，但是，我們不認識對方，也不能「看」到其肢體的語言，有時更猜想不到其本意。「上網」是公眾化的隱私選擇，因而海氏認為，公眾化與上述的好奇有密切的關係¹⁷：

「公眾解釋事情的這種兩可態度，把先行的議論與好奇的預料，假充為真正發生的事情，到把實施與行動標成了姍姍來遲與無足輕重之事。從而，就諸種真實的存在可能性來看，在常人中的此在之領會，不斷地在其種種籌劃中看錯。『此在』於『此』總是兩可的，這就是說，此在在那樣一種共處同在的公眾展開狀態中，總是兩可的。在那裏，最響亮的閒談與最機靈的好奇，『推動』著事情發展；在那裏，日日萬事叢生，其實本無一事。這種兩可總是把它所尋求的東西傳給好奇，並給閒談一種假象，彷彿在閒談中萬事俱已決斷好了。」

¹⁶ 同上，235 頁。

¹⁷ 海德格著，《存在與時間》，237 頁。

海德格分析的非本真態度，以「在世界沈淪的生存樣式」表達出來，是在有的被拋狀態，「此在首先總已從它自身脫落」，即從本真的自己存在脫落，而沈淪於「世界」。共處是靠閒談、好奇與兩可來引導的；而沈淪於「世界」意指混跡在這種共處之中。**非本真是缺乏自己**；如閒談，是語言漂流不定的；而兩可則是意思動盪不安；總之，海氏說中 E 化重要結構的文化特性：「到處而又無一處」¹⁸。

如同我們被拋在這世界一般，我們生活在 E 化時代，就有被 E 化異化的可能。然而「跌到」也能解釋為「上升」與「具體生活化」的機會，這是對此存自己的提醒。海德格以不同層面描述非本真現象，如與事物的關係或語言使用的方面，或者跟他人生活在一起的方式等等，無論如何，人因其非本真現象而缺乏個人的特性和責任感。特別對生活的害怕和焦慮，海德格認為人不能逃避自己，不能躲避在他人後面，必須面對自我的良心。

人內在的聲音指責並提醒自己：在自己和其他存有者的生活中，皆包括非本真和本真的一面。人感受到不安，是因為沒有盡他的責任。如此，分析人的生活，也包含一個倫理的評估，當人從非本真轉變到本真的生活，人就成為積極負責的人，因為他現在可選擇，也知道如何作正確的選擇。於是，海德格大膽提出使人驚訝的看法：人能面對死亡，而有意義的生活。連死亡這樣巨大的挑戰，人都能夠面對的時候，他的此刻不但能變成過去的改變，也能成為未來理想的實現。人的歷史就是這樣，能超越自己和他人歷史的限度。如此實現，海德格發覺人

¹⁸ 同上，239~240 頁。

從躲避的態度成爲有責任的人，從害怕到關心自己和他者的態度，於是他生活中所建構的，不是過去而是現在，而現在也包含將來；人能有整體的觀點，並和自己的歷史、群體和國家有關係。

當人積極尋找生活有效和確定的意義，他會把最好的經驗成爲尋獲的標準，後來就跟著這一個標準而生活。然而，當他一方面有習慣性，另一方面環境供給他實現這一標準，他便可以放心地接受自己。但當海德格的思考從前期轉向後期，針對這一技術性的思考，進一步提出批判和改善，認爲技術本來是助人生活的工具，卻變成控制人的框架，這一框架在複雜的現代生活中，變成無形的力量。海德格因關心人而提出技術的危機，這一思考對現在全球化來說，非常具有勸告的意義。

參、批判技術與全球化

海氏早期所認定的技術與人生的關係相當簡單：它是人與世界的關係之「手前」與「手中」的工具，如槌子（Hammer）；但在晚期的思考中，海氏轉向思考技術更深更複雜的問題，他發現：它不只是工具，而成爲人命運的控制，是人自由或非自由的行動¹⁹。

「技術」成爲達成目標的方式，不只是人意願的工具，它也有自然的內在有效之因（effective cause）。這是亞里斯多德著名的四因果關係中的一種。如此，技術也是在自然中有其目的之實踐，是自然的產生（hervorbringen），也是開啓真理一或遮蓋之一的一種方式。海氏生動地將亞里斯多德四因果關係，在水力

¹⁹ Martin Heidegger, *The Question*, p.4.

發電廠被置於萊茵河水流的例子中表達出來²⁰，這是其本質和奧秘。在此，我們不難聯想到電腦的本質和奧秘對全球化的功能。

人發現技術的技巧之時，內在自然因果關係便展現並儲存、分配成爲可操縱的道路，如此，這操縱本身被因果關係「確保」而機械化。所以海氏認定：「操縱和確保，甚至成爲強求性展現的主要特徵」。當現在的技術發展成爲「可預定」的一套，海氏謂之「框架」（enframing, Ge-stell）。海氏承認他所使用的詞彙，原指「一個器具」，如書架，或一副骨架（Skeleton），現在經由哲學的思考，尤其是柏拉圖的 eidos（觀念），成爲「現代技術本質的名稱」。

這「框架」不僅是「限定」（stellen）的強求，也是確保其因果關係的「產生」（herstellen）和實踐的「敘述」（darstellen），

²⁰ 「它把萊茵河水流限定在水壓上。水壓使渦輪機轉動，這轉動帶動了機器，機器的聯動生產出電流，中心發電廠及其輸電網都爲這電流而被預定了。在電能這一相互銜接的預定系列的領域中，萊茵河水流也表現爲某種被預定的東西了。水電廠不像幾百年來連接兩岸的舊木橋那樣，被建造於萊茵河水流中。寧可說，水流被誤建到發電廠中。由於發電廠的本質，水流是它現在作爲水流所是的東西，即水壓提供者。爲了對在這裏支配的不平常的東西即使只遠遠地作出判斷，讓我們在片刻的時間內注意一下在兩個名稱中所而生出的對立：萊茵河被誤建到發電廠中，和萊茵河即荷爾德林的同名的讚美詩的藝術作品中所說的萊茵河。但人們將回答說，萊茵河畢竟仍是風景中的河流。或許如此，但情況如何？無非是作爲一個旅行社預定參觀的客體，這個旅行社按這需求預定了一種旅行業。」Martin Heidegger, *The Question*, pp.8~10；亦見海德格爾著，《演講與論文集》（孫周光譯，北京：三聯，2005），14頁。

是人可靠的工具與確保的持續 (west)。於是，海氏得到更深層的結論：「現代技術的本質把人帶到那種展現的道路上，通過這種展現，現實物到處—或多或少清晰可聞地—成爲儲備物。帶到一條道路上，我們稱之爲派遣 (schicken)。我們稱那個集合性的派遣 (它把人首先帶到一條展現的道路上) 爲命運 (Geschick)」²¹。

技術是我們當代的命運，也是我們生活的「危機」(crisis)，雖然人有自由使用之，但當人實踐它時，便受到框架控制的「確保」之支配和強求，因此，真理相對受掩蓋而無法顯露出來。然而，海氏相信技術也是良機的召喚，因爲「哪裏有危險，那裏也生長著救星」²²。

海氏清晰地辨認出技術的雙刃性：它能幫助人發揮其可能到極點，但當它成爲唯一思考模式的時候，也會成爲最危險的問題。所以他認爲，人不能愚昧盲目地攻擊技術，宛若它是惡魔的工具，在我們每天都需要並依賴它的境況下，連它挑戰我們的時候，也會使我們成長。因此海氏弔詭地說：「當稀有的危險被認出宛如危險，它就是拯救的力量」²³。然而，如何才能認識技術的真實面貌，並與它建立正確的關係呢？

海氏晚期研究尼采，肯定現代人所面臨的是虛無主義 (nihilism)：「人生」無家可歸，人活著沒有清楚的目的與方向。當人面對技術時代的事實，瞭解沒有人或是團體，連同政治家、科學家、技術家在內，無人能完全控制或掌握技術歷史發展的

²¹ Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.24; 海德格爾著，《演講與論集》，21 頁。

²² Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.34.

²³ Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.42.

走向，人因此害怕隨時會落入虛無之中。如此認識技術，我們更深刻瞭解技術的奧秘，如海氏所說：「本質的奧秘是現出自己和同時遮蓋自己」²⁴。如果我們擁有與世界建立關係的能力，特別對技術的看法，我們欣賞和使用它，同時注重技術所隱藏的奧秘，而有開放的心胸，我們的生活會產生新的慧根（new rootedness）和新的思考基礎：Gelassenheit（奧秘）²⁵。

關鍵的「轉變」在於人區分技術的現實和技術的本質；在使用技術中，留意其操縱的因果關係和人的自由意願。為此，預定不等於命運，技術現實所預定的框架，基於它的現實，其為本質的具體化，因而不是不具可能性與限定的。然而，進入到技術本質的思考層面，在其中充滿許多可能性與自由，人能夠這樣去面對技術，在本質中成為現實，在現實中—甚至以本質的自由跳脫現實的框架—進入到本質的思考中，並以此檢視現實自身。人在生活中，在技術的現實與本質的思考中，同時能將人所具備的美善，藉由技術的兩種層面而實踐之。

海德格研究尼采哲學和康德倫理學時，極其重視人對生活的責任，並將該責任成為人需要服從超人權威的責任。海德格落入他的時代政治問題的限定之中，此限定便是海德格和第三國度—納粹社會主義的關係。

²⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.66; *Discourse on Thinking*, p.55.

²⁵ Hubert L. Dreyfus, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics", in *The Cambridge Companion to Martin Heidegger*. aaO., pp.289~236.

肆、海德格哲學政治觀與全球化

在第一次世界大戰的背景下，歐洲的氣氛是相當悲觀的。如史賓格勒（Oswald Spengler, 1880~1936）所代表的思想：西方的墮落²⁶，對整個歐洲大陸有非常巨大的影響。海德格處在這樣的悲觀環境中，最初也曾反對現代主義。後來在海氏的學術領域，特別是以路德的思路與各國的存在主義相遇之後，更深刻表達出對其時代的思考和技術層面強烈的批判。他認為在這樣的環境中，人失去了他特有的個人性，處在非本真的生活，如前文所述。於是在海德格的後期，更清楚表達出城市生活的失根，和純樸單純的生活裏充滿智慧的思考者，有強烈的對比。他對黑森林農夫的尊重與好感，比對在大都市生活的人更多，由此可見一斑²⁷。

在分析海德格和納粹連結的政治生涯前，首先說明他生平的事蹟，再瞭解批判他和擁護他的學者各自擁有的論點²⁸。

²⁶ 《西方的沒落》提出對歐洲文化、教育的失落感，並對基督徒以及其神學界提出挑戰。另參 George Pattison, *The Later Heidegger*, aa.O. p.19.

²⁷ Jeffrey Andrew Barash, "Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions", in *Reading Heidegger from the Start*, ed. By T; Kisiel and John van Buren, aaO., pp.111~122.

²⁸ Hugo Ott, *Martin Heidegger. A Political Life*. Transl. A. Blunden, London: Fontana, 1994; Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, London: Wheatsheaf, 1992; James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking*. Amherst MA: University of Massachusetts Press, 1995; Richard Wolin, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, MA: MIT Press, 1993; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual*

從海德格的生平來看，不能隱瞞的一個事實是：在他生活最重要的階段，他不但成爲納粹黨的一分子，並且擁有重要的職位，也曾同意、支持希特勒的政策，爲德國大學生活的未來指導。反對海德格的人，如 R. Wolin、E. Faye 及 J. Phillipis，仔細舉證海德格與納粹的連結，認爲海德格站在非人道政府之政策背景，和支持此一政府，使得人類進入第二次世界大戰。納粹政府侵略各國，傷害許多無辜的人，特別是對猶太人所展開的大屠殺，成爲一種燃燒到全世界、消極的全球化現象。同時，海德格藉對尼采思想的研究，指出超人倫理，並合理化迫害弱者的暴行。在此觀點上，海德格成爲納粹政治的共犯。因此，反對者認爲他的思想不配被稱爲哲學，其主要觀點指出海氏透過尼采超人的道德看法，成爲納粹政府合理化所有可以達到他們目的之工具，如果該看法成爲推動全球化的價值觀，那麼這個全球化方向極其危險。

另一方面，另一立場的學者，如 S. Vietta、E. Nolte、G. Pattison，認爲海德格的個案有許多需要瞭解的空間和評估的可能。尤其是 1935 年以後，海德格對控告他是納粹的人們和輿論，保持不容易瞭解的沉默，而我們卻需要在他的沉默當中去瞭解他無聲的發聲，並常保持一個開放的態度。他們意識到海德格的生涯與哲學，如同許多著名哲學家一樣，其哲學跟個人生活的道德方面，皆有爭議與問題，如沙特、羅素或維根基坦等人。的確，海德格在 1933 年的 5 月加入納粹黨之後，被選爲

Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodern. Princeton: Princeton University Press, 2004; James Phillipis, *Heidegger's Volk: between National Socialism and Poetry.* Stanford: Stanford University Press, 2005.

弗萊堡 (Freiburg) 大學的校長，在他公開演講中，特別是在校長就職的演講上，公開支持納粹的政策，展現同聲相應、同氣相求的態度。他如此行爲，是爲了表達希望能在國家統一之下繼續大學傳統的獨立。然而在他的時代背景之下，這樣的作風也等於把大學放在納粹黨的領導之下。於是，當我們持平而論時，更可以看出這一件事情之中有其不易瞭解的意義，特別是海德格擔任一年的校長便退休了，後來也逐漸遠離納粹政黨。然而，因爲他對納粹政治的沉默，以及對第二次世界大戰的發生和猶太人的大屠殺，皆沒有清楚表達他的思想，也沒有聲明他的立場，所以很多人以此判他爲納粹的共謀。然而對於海德格的沉默及其爭議，G. Pattinson 在《海德格後期》一書中提出一些能使我們思考的具體理由如下²⁹。

從泰勒斯因爲觀察星星而狼狽跌落坑裏之後，別人便取笑哲學家因爲在某一面向的思考過於專心，在日常生活中卻顯得不切實際，如此來看，哲學家也會在不同的方面，尤其是在他所不熟悉的方面犯下錯誤，我們只能嘆息與憐憫。的確，哲學家並非完人，他會有不同的錯誤與偏見，甚至犯下可恥的錯誤，尤其當別人視他爲一個思考的領導者，他會因爲衆人的支持而容易落在某一個意識型態之中。再者，海德格所面對的是一個不清楚的時代，即是第一次世界大戰之後，德國處於許多危機之中，人民希望能恢復平常的生活，所以當他們看到一個現象，並認爲此一現象能夠帶領他們走出困境，他們就會擁護與寄望此現象。當他們選舉希特勒和納粹黨的時候，那時，誰都不知道將來會發生什麼，特別是發生的是可怕的事情，如戰爭和屠

²⁹ George Pattison, *The Later Heidegger*, aao., pp.25~46.

殺猶太人。於是，他們都同意納粹為領導者的那個時候，並不等於他們同意後來所發生的一切事情，即納粹所誤導的不人道方向。總之，Pattinson 的結論是：海德格錯了，也是愚昧的錯誤，但是我們能瞭解他的作法，當然因而也能寬恕他³⁰。

對我們而言，面對這樣一個發生在過去的政治化和全球化經驗，對現在的全球化有什麼可以學習呢？首先，海德格在他的思考中，瞭解歷史也是一股解構的力量，因為過去的歷史所發生的，其真理會被掩蓋，經過解構真理才顯現出來，解構能使歷史認出形上學不單只是關心絕對存有者，有些時代因為太專注某一種形上學為絕對的思考，反而忘記絕對存有者。海德格把存有和本質分開，他認為忘記絕對存有者的形上學其實是一個存在的思考，而非本質上的思考，因此，他專注研究尼采哲學，指出該哲學也落入一個忘記絕對存有者的形上學裏³¹。

³⁰ Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

³¹ Josh Hayes, "Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's De Anima, in *The Review of Metaphysics* 61 (2007) 263~294; "During the 1921~22 lecture course, Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into phenomenological research, Heidegger provides his most extensive analysis of facticity as Ruinance, the fundamental movement of life falling away from itself but by the emptiness in which it moves, for its emptiness is the possibility of movement. Ruinance is oriented by inclinaton (Neigung) as the innermost tendency of falling towards and being absorbed in the world because the possibilities of the world become tempting for life and therefore produce an alienation (Entfremdung) which obstructs the possibility of any genuine encounter of life with itself" (p.279).

海德格後期轉向的開始為針對技術的分析和批判，他發現我們現代的生活世界都倚靠技術，甚至被技術控制，因此我們需要留心去尋找人特有的生活方向，如黑森林的農夫或是詩人的生活方式，或者哲學思考對真理開顯的等待。問題是如何能把這兩個不同生活方式整合起來呢？什麼才是生活的對和錯呢？這就是海德格早期分析存有者所提出的非本真和本真現象，並經過生活存在的照顧（Care of），人就能安心面對他的生命。

然而，倫理是否僅是去尋找什麼是對的，而付出人的責任就夠了嗎？如果只是尋找人理想的面向，那麼我們需要留心，因為海德格也是尋找德國人民的精神和利益，而認為他應該做他所被要求做的，這是付出責任的一種表達，最後卻使他落在納粹的困境內。於是，我們可以瞭解在我們複雜的時代裏，即 E 文明的時代，這一些誘惑和危險更加複雜。當我們談到全球化，我們需要的是把人理想所要求的倫理成為宗教的倫理，而我們所付出的責任不僅是對錯的良心，更是來自崇高的道德標準。如何才能有這樣一個標準呢？也許我們可以把宗教的倫理放在海德格最後思考的整體，讓我們的生活責任建立在天地人神的關係³²。

³² See Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987; See also John D. Caputo, "Heidegger and Theology" in *The Cambridge Companion Heidegger*. aaO., pp.270~288. Caputo observes: "In fact, Heidegger's later writings are more suggestive of a kind of Buddhism, a kind of meditative, silent world reverencing, than of Judaism or Christianity", pp.283~4.

伍、全球化和海德格的現象學

我們活在全球化的世界，也逐漸意識到大家互相依賴，並形成一個共同遺傳：即是我們當代的「全球村」。其包含巨大的對立和張力：該全球村的範圍如此寬廣將整個世界納入其中，同時在現代技術的操作中成為觸手可及；它是複雜多元的事實，同時在電視新聞的報導與網路的傳遞中變成簡單化的訊息。以海德格現象學的結構來說：它是包含二個不同，但不能分開的層面，即本質（ontological）和現實（ontic）的構成。這就是在此存有的基本結構（Da-sein）。

如此，全球化不只是受到人的贊成和推動，反之，也有不在少數的人反對，甚至反控之。他們的理由是基於全球化和地方化完全分開，甚至敵對起來的景況。首先，全球化受到某一個超強力量勢力的操縱，成為唯一歷史，文化，生活的方式等認同化的歷程；如將「全球化」等於美國化（Americanization）的理解。再者，如果該全球化承認其它文化的存在，其實僅僅將其它文化視為達成目標的手段（means to an end）。此看法類似海德格對「形上學」的批判，如同一個時代將自己視為絕對，而遮蓋了本質的真理。為解決全球化中被遮蓋的價值之問題，而提供「解構」的方法（deconstruction）。如此，他強調正確的理解是如何瞭解「此存」。

為正確認知全球化的意義而活出其權利，每一個分子，無論是個人或團體都需要意識到自己是誰，以此為出發點。於是，上述海德格所分析的「此存」，以及他所指出的非本真如何轉為本真，能夠成為對全球化和地方化正當關係的理解和要求。如此，從非本真到本真不只是現象的描述，也同時是一個異化

解放的過程。該過程不只是關心自己的義務 (duty)，也是互動的趣向 (interest) 和在生活中擁有的期望，即在平安中生活的共識 (consensus)，在此，人需要建構出一個全球的倫理 (global ethic)。

海氏在「轉向」的思考中認出技術問題的兩面：一方面它是生活中所依靠的工具，是人必需使用的「手中」的「框架」，是他工作同伴之因果關係的「產生」。另一方面也是人強求的「限定」。當它成為人在全球化中所依靠的必經之路，尤其在不斷產生與變化的複雜化和有效化之中，沒有一個人或一個團體單獨能控制之。於是不能瞭解的技術便成為人類的「命運」，成為降福，也成為帶來災禍的「危機」。然而，當人能意識到危機是危險的，他就擁有拯救的力量。於是，人類在全球化的時代，如何在「拿得起」的同時，也能「放得下」，便需要相當良好的靈修生活，即海氏所指出的神秘 (Gelassenheit)。

從政治方面與全球化的相關性而言，海德格親身經歷過並付出相當嚴重的代價。海氏在第一次世界大戰後，將德國悲觀的氣氛和政治地理哲學化 (geographical policy)。把德國視為受壓迫的中心，特別是處於兩個超強力量之間，即美國和俄國，並且他認為德國的人魂 (the metaphysical people) 為承受鄰居的壓迫，而失去其靈性理想和歷史觀。海氏和其時代期待有一股新的力量能拯救他們脫離這危機，於是他在 1933 年投入納粹。因為他認為它是同形上學性質的 (metaphysically the same)，如美國主義 (Americanism) 和共產主義 (communism)。遭受意識形態的威脅在全球化的時代更容易碰到，也許表面上不是那麼明顯，但實質上可能更嚴重，尤其是受控於暴力的操縱時。

海德格以敏銳的心思認出歐洲文明在廿世紀開始落入虛無

主義，即失去了生活的意義和方向。他在 1936 年上課中說道³³：

「如尼采在 1882 針對其時代認為：『我們的時代是一個動盪不安的時代，不是一個有魄力的時代』，理由即因他自己不感到熱心，事實上所瀕臨的……在我們的時代表面反應出偉大的事故，就是報紙 (newspaper) 的回應。」

雖然海氏不像尼采爲了控訴所有的權威——包括上帝——而創造自己的價值觀：「超人」(super-human)，但多少也受到尼采的衝擊，而去尋找救星。因爲他肯定：「沒有一個人爲膚淺的價值而犧牲生命」(No one dies for mere values)³⁴。T. Kisiel 認爲海德格面對廿世紀前半的兩個全球化的戰爭，在戰爭之後，也變得不敢相信人的救援了，在他最後給 Spiegel 訪問中，他清楚的公開表明：「只有神才能拯救我們」。

也許，年老的海德格沒有足夠的彈性能夠超越自己的根源，那以黑森林地傳統爲鄉愁的根源，如同他 1930 年代面對美國或俄國的強大壓力時，他肯定納粹並投入其權下。但他所選拔的新慧根 (new rootedness) 和他所等待開顯的奧秘，包括技術的奧秘能夠成爲我們對「地方行動」(locally acting) 思考的方針。海氏在最後生活階段裏，肯定全球化的力量在天地人神的整體關係中形成才是人所需要的。整體真理的展開是從具體的「在此」(there) 爲出發點。

全球化的思想是一個整體互動過程，而海德格的哲學主要爲個人反思，所以需要社會的方向來補充。我們以哈伯瑪斯的

³³ Martin Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*. Edited & transl. by David E. Krell, N.Y.: Haper & Row, 1979, p.47, 290。本課講義後來集結成《尼采》一書。

³⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning*, p.142; also p.102.

溝通理論來說明。首先該互動的全球化要建立在解放意識形態的「趣向」(interest)，該趣向肯定技術的功能和必要性，同時也意識到它能控制人的危險。同樣的，各個文化與傳統社會都是瞭解人行動和發展的根基，但此根基也有可能誘惑人，使他落入某一個意識形態的魔力與陷阱，如海德格所受納粹的引誘。

然而，如何能將該解放趣向成爲推動全球化的思考呢？此問題事實上說明了爲何哈氏努力從批判理論走向溝通理論。基本上是「語言」的轉向：肯定全球化是互爲主體的問題，是在溝通的過程和在交談中理解和解決問題。上述我們肯定海德格認出瞭解人的生活和其價值觀是無法分開的，描述人生尋找意義是從非本真轉到本真。但如何將倫理化爲互動的過程呢？哈氏在語言轉向中接受語言哲學家如瓊斯基(N. Chomsky)、維根斯坦(L. Wittgenstein)的弟子，如歐斯丁(L. Austin)和瑟爾樂(J.R. Searle)等的研究成果。在語言能力(competence)的基礎上發揮「語言行動」(speech-act)，使其成爲表達和實行一體二面的有效溝通過程。於是，全球化的溝通也能按照有效性而區分，成爲人與人互動的四個主要範圍：語句自己的瞭解爲所有其它範圍的基礎；接著客觀科學的確認，再者是主觀表達的有效性，以及社會規定的有效範圍。對哈氏來說，關於全球化最重要的便是最後的有效性，因爲全球化是以建立共識爲目標，但是達成共識是暫時的，事實上，它是一個不斷建造出全球和地方的共識。我們可說，全球化和地方化的關係有「發展」和「解放」的關係。解放的觀點受到重視，是因爲它具體地認出某些方面受到控制或異化。發展則是全球化的吸引力和推動力。如此該過程應該是 free from to free for 的互動：在地方的解放中才能有效地實現全人類推動的理想 (locally acting and globally thinking)。

天主教社會思想中的全球化議題

導 論

梵二大公會議給教會帶來了革命性的旋風，也因此領導教會邁向新的方向。這項革新的基本指南言簡意賅地說¹：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代訊號，一面在福音神光下替人類解釋真理。」

「全球化」是當前非常凸顯的時代訊號：無論東西或是南北的關係、兩次世界大戰或地方種族之間殘暴的衝突，抑或是人類在某方面的突破性進展，如：諾貝爾（Nobel）獎項、奧運破紀錄……等，舉凡以上種種皆為全球化的現象。這些人、事、物常彰顯新的面貌且影響了經濟與社會生活，同時，也引發人類推陳出新的哲學與神學的思考；因而，教宗若望保祿二世（John Paul II，1978~2005）在「社會科學宗座研究」所舉辦的第七次國際討論會中（2001年4月）對與會的學者說道²：

¹ 梵蒂岡第二屆大公會議文獻，《論教會在現代世界牧職憲章》（GS）（1965年12月7日），4號。

² The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, ed. by Edmund Malinvaud, Louis Sabourin, (Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences, 2001), p.27.

「教會需要深知全球化新反應出來的現象之客觀知識，因此，教會在其社會訓導之原則光照下，仔細地考察這些新的事物。」

本討論會的目的，企圖以教會社會思想的教導為原則，以甫出爐的《教會社會訓導彙編》為依歸，來反省探討全球化和本土化的現象及其價值觀。為此，本文首先依循該書探究何謂全球化，並闡述三種典範。其次，詮釋該書第九章〈國際社會〉並討論其與全球化的關係；最後，反思與地方教會的相關議題。

壹、「全球化」涵意面面觀

在一次討論全球化的議題中，耶穌會士 Robert Brungs 教授大膽地斷言³：

「全球化的歷程由來已久。就某一觀點而言，竊以為始自亞當與厄娃，亦即，當人類從伊甸園出走的那一劇便已然揭開序幕了。」

的確，當人與異己的社會、文化接觸時，就已經開始邁向全球化了。肯定個人的存在意識與人的社會關係，並與他人建立一個更佳、更完美的超越團體，可以說，他們已經歷了一段全球化的過程。以哲學的抽象原則來說，當人以「一和多」互動思考生活，他們已有某種全球化的經驗了。比方說，在人類歷史中，亞里斯多德的學生亞歷山大大帝（Alexander the Great, 356 ~ 323 BC）在統一大半近東時，他業已留給人類一個顯然的全球

³ *Globalization Christian Challenges*, ed. by ITEST, (St. Louis: ITEST Press, 2004), p.185.

化經驗，而且具體地建造了亞歷山大城做爲「當代的世界村」⁴。這類的經驗可在東西方的商業、宗教、文化……等的接觸、衝突、和諧中一步步地認出它來⁵。總之，我們可在人類歷史中，以考古學的方法加上批判性亦可辨識出來⁶。然而，現在的全球化不同於既往，因爲科學進步、新聞記述殊異，政治主流觀點相異、以及深度與廣度皆迥異，自然對於「全球化」的理解也與過去大相逕庭。

「全球化」這詞彙出現於廿世紀後半，有人費心地探索其來源：學者 Stefano Zamagni 認爲「全球性」(Global)是出自 Marshall McLuhan 在其名著 *Exploration in Communication* (1960) 提及的 Global village 一辭。但「全球化」(Globalization) 這詞彙是 1983 年美國經濟學家李維特(Theodore Levitt)首度採用的，而後於 1988 年受到日本學者以及擔任數家國際企業公司顧問大前言一(Kenichi Ohmae)先生所推動，遂扶搖直上，一舉成爲媒體喜愛的語言；於此，全球化成爲一種複雜的運動⁷。之所以複雜，乃

⁴ See: Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, (N.Y.: Oxford Univ. Press, 1979), pp.7~10.

⁵ Vu Kim Chinh, "Tan Nho-Kito Giao-Thanh Hoc Ban Vi Hoa Viet Nam", in *Dinh Huong* 22(2000), pp.4~16; K. Borchardt, *Globalisierung in historischer Perspektive*, (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, Munchen, 2001), Heft 2.

⁶ Stefano Zamagni, "Globalization and the New Migratory Question", in: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, pp.118f; P.J. Opitz (ed.), *Der globale Marsch: Fluch und Migration als Weltproblem*, (Munchen, 1997).

⁷ David Held suggested a useful definition: "Globalization may be thought of as the widening, deepening and speeding up of worldwide

因各個環節的關連不透明，甚至彼此矛盾；所以，我們不必驚訝學者們對「全球化」採取南轅北轍，乃至相互對立的看法。

一、誇大地肯定「全球化」

這立場常提醒我們：全球化是一件現代不容否認的重要事實。其有力的見證便是科技和經濟學。

Robert Collier 在其〈全球一村的科學〉一文中，扼要地描述科學的巧設（可見或不可見的範圍）無所不在地瀰漫著我們每天的生活。他甚至要證明科學性的團體已逐漸躍升為全球性團體。如此，科學不僅被應用來控制人的生活，而且透過科學家它更成為滲透全球的一股力量⁸。

O'Boyle 鳥瞰國際金融史並提出其結論：從第二次世界大戰

interconnectedness in all aspects of contemporary social life, from the cultural to the criminal, the financial to the spiritual”, see David Held & Others, *Global Transformations*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1993), p.2.

⁸ R. Collier 說現在可在網路上查到約有 300 萬筆，而推論在 2010 年在網路上可查到 90% 著名的科學家。關於科學的重要性，其能解決人的需求，Collier 以 J. Nehru 的話佐證：“It is science alone that can solve the problems of hunger and poverty, insanitation and illiteracy, of superstition and deadening custom and tradition, of vast resources running to waste, of a rich country inhabited by starving people... Who indeed could afford to ignore science today? At every turn we have to seek its aid... The future belongs to science and to those who make friends with science”, see: Robert Collier, “Science in the Global Village”, in: *Globalization Christian Challenges*, pp.2~11; See also: K. Ohmae, *The End of the Nation State*, (N.Y.: Free Press, 1995).

到九〇年代的變化足資證明，現在全球化經濟是不能等閒視之的事實。他特別說明當前的兩個主要看法：一是經濟學者的主流觀點，其前提肯定個人主義和利益的價值中立；一是屬於比較少數的，人格主義為經濟價值的基礎看法，他們所重視的人格經濟是依據聯合國的《世界人權宣言》（1948）和宗教對人本的肯定——此乃全球倫理之根源。O'Boyle 還分別提及兩個重要的觀念：「全球化」和「國際化」（internationalization）。所謂「全球化」是某些代理公司在不同國家的金融乃是自食其力，並不依賴國家的互助和支持，好像金融界沒有疆界似的。而「國際化」主要是從具體的一個國家與他國連合金融，並得到他國的肯定和協助。這兩種典型可以互為補足，同時也因經濟、政治的觀點，國家和國際的政策不同，因而形成彼此相互挑戰。

二、有問題的「全球化」

對全球化抱持著懷疑的態度甚至持否定觀點者，他們認為科學主義造成人本的孱弱，因為科學所推動的技術具控制性作風，引人走向單向性的思考，甚至，養成機械性的習慣；假使，它控制全人類的話，那麼，後果將不堪設想。這是近代以來，人們開始把自己分成二元，而科學越來越占上風乃至成為「思考」之標準的後果。另一方面，人文科學受該想法的衝擊，因而認出人類的危機遂群起反抗之，如：韋伯（M. Weber, 1864~1920）、胡塞爾（E. Husserl, 1859~1938）⁹之輩。

⁹ R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*, (Washington, 2002); See also: C. Leggerwie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, (Munchen, 2003).

全球化最顯著的影響在於經濟的整合，迫使弱小者非仰賴強者不可，這是解放神學在上一世紀下半葉已體認出的，即所謂「發展主義」的惡性循環，因而提出因地制宜的「解放」方式；又如，解放神學傳到非洲和亞洲，逐漸發現經濟和政治不是最重要的；例如，南美洲所強調的解放內容，除了已經提出之外，也許，另有其他方面更該注意到，比如：人本的、文化的、宗教的……問題等等。所以，雖然解放神學獲致大力推動的地方——尤其是第三世界的認同，但基本上它是地方化的全球化運動¹⁰。

三、「全球化」的持平看法

當下的全球化是人類歷史的現狀，史無前例、多元的、複雜且強而有力的過程，因而，我們不可盲目地推崇或簡化地壓抑之。另一方面，雖然我們不能控制它，卻應該對其有更深入的研究，了解其現象與基礎以及走向，才能去蕪存菁。

為此，這立場深信全球化本身不是先天全然好或全然壞的現存運動；而是人所締造並決定其價值觀之故。正如其他任何的系統一樣，全球化亦可成爲人的災禍或者祝福，所以我們需要的是提供一個正確的人本價值觀，建議一個正確的方向，使人們能夠經過教育和陶成而實踐之。因而，全球化和倫理並行不悖是可能的、也該是互動的。如此看來，許多社會政治的意

¹⁰ See: P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Polity Press, 1996); See also: S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (N.Y.: Simon and Schuster, 1996).

識型態，如共產主義、資本主義或東西、南北半球的成見，該在人本觀念、溝通的過程（民主化），以及宗教交流的連帶中學習、更改、蛻變，以邁向更美好的全球化¹¹。

在推動更良好的全球化使人能更幸福的過程中，試問宗教究竟扮演何等角色？我們試圖透過對《教會社會訓導彙編》第九章〈國際社會〉的了解來野人獻曝。

貳、天主教社會思想中的「全球化」理念

在基督紀元第三個千年肇始，教會更清楚地意識到需要與人攜手同行，並相信基督偉大的再造者將引領我們邁向人類救恩的圓滿。教會不斷體驗到天主的愛，因而願意帶領人在經歷全球化快速遞變的當下，同沾福音之愛，作為生活的指南。

一、天主教社會思想脈絡中所關心的「全球化」

歷代教會關懷世人誠屬理所當然的，因此對現代問題的關心的確有了具體而微的社會思想。第一道社會通諭是教宗良十三（Leo XIII，1878~1903）有關勞工的《新事》通諭（*Rerum Novarum*，1891年5月15日），教會特別關切工業起步的發展國家，點出其面臨的問題，尤其是資方和工人之間的衝突，《新事》因而

¹¹ See: David A. Held, D. Goldblatt and J. Perraton, *Global Transformation* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1999); See also: D. Archibugi, D. Held and Martin Kohler, *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1998); see also: K. A. Lee and D. McNeill (eds.) *Global Sustainable Development in the 21st Century*, (Edinburg: Edinburg Univ. Press, 2000).

成爲教會日後關懷社會生活的新典範¹²。

繼《新事》之後，教會頒布了《四十年》通諭（*Quadragesimo Anno*，1931年5月15日）。教宗碧岳十一世（Pius XI，1922～1939）以溫故知新的態度認出其時代的新問題，即經濟危機；它波及國家和國際的現況，於是，「權利輔助原則」（Principle of Subsidiarity）成爲管理和競爭的重要指標。另一方面，教宗碧岳十一世也坦然面對全球化危機新的棘手問題，亦即獨裁的希特勒、法西斯（totalitarian fascist）和共產黨。

廿世紀的後半葉，教會認出全球性的新時代訊號，亦即社會問題普遍地影響到所有國家。教宗若望廿三世（John XXIII，1958～1963）在《慈母與導師》通諭（*Mater et Magistra*，1961年5月15日）強調某些主要的觀念，如團體、社會化、相通（Communion）。這些關懷亦成爲《和平於世》通諭（*Pacem in Terris*，1963年4月11日）中所表達的教會新使命，教會使命自此亦首度傳給所有的善心人士（all men of good will）。

梵二大公會議是教會關心世界的高峰，《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）認定教會該進行改革並成爲和平與希望的見證者，使人類成爲一個大家庭。這憲章也仔細地討論社會的主要議題，如：文化、經濟、社會以及團體與家庭……等。在另一篇文章《人的尊嚴》（*Human Dignity*）中，教會強調人基本的自由是良心的自由，這也成爲全球化的基本議題。因爲，沒有自由便不能要求負責任的態度，否則無異是緣木求魚，

¹² 宗座正義和平委員會，《教會社會訓導彙編》試譯本，（2004），87號。原文：Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, (Vatican: Liberia Editrice Vatican, 2004).

同時，它也涉及和平與正義的問題。

最後，我們特別提出教宗若望保祿二世《一百週年》通諭（*Centesimus Annus*，1991年5月1日），它聚焦於全球化，可作為教會關心全球化問題的結晶，藉以說明今日全球化的現況¹³：

「今日我們面臨所謂經濟『全球化』的現象。對此現象不可置諸不理，因其能推動更進一步的繁榮、創造出不尋常的機會。不過，人們也越來越感覺到，經濟愈是國際化，愈應具備有效率的國際機構以對經濟進行密切的監督，使其導向公共福利。這不是單獨一個國家—包括世上最強大的國家在內所能辦到的事。為獲得這樣的結果，強國之間的協調必須加強，並且在國際機構中，全人類的利益之分配應使所有人都能受到機會均等的待遇。另外有一點也是必要的：國際機構在評估其決策所造成的影響時，始終應當充分地考慮那些在國際市場上無足輕重的國家和民族，他們正為最迫切卻又令人失望的需求所困擾，因而更需要他人的支持才能發展，在這方面頗有待大家的努力。」

¹³ Johannes Schasching 詮釋這篇全球化的文章，並提出下列六點：
 (1)天主教社會思想認為，全球化是一種幫助人類更幸福的工具。
 (2)自由市場需要法規來保障公眾利益。(3)全球市場的法規要求不能只侷限在國家的程度，也應依靠國際合約和組織的公平來約束。(4)該約束除了國際性，也需要「全球性」；即分工原則為社會的權威領導來保護公眾利益。(5)上述的思考該特別注意正在發展的國家。(6)天主教思想嚮往上述的全球化，要求也能與經濟、政治與利益發展良好的互動；此乃新大公精神。See: J. Schasching, "The Church's View on Globalization" in *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.37ff.

總之，天主教思想關心人類生活中廣泛及實際的各個層面，涵蓋對「隱藏的罪惡結構」(structure of sin)之問題。爲了在人的皈依中建立一個更加公道、良好的社會以及政治秩序，其呼籲的對象不只是天主教徒，同時也包含所有的「善心人士」。全球化不但挑戰當下的經濟、社會、政治等機構，也挑戰宗教的價值觀，尤其是教會的社會訓導。教會意識到其重要性，於是編纂了一本清晰明瞭的《教會社會訓導彙編》襄助我們。以下將從全球化的角度來詮釋這本新書所關切的國際性的問題，即第九章的〈國際社會〉。

二、全球化的人本基礎

全球化的最深基礎係個人和其團體均爲天主的肖像，這有舊約和新約的記載，其中有一段清楚的說明：

「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。」(創-26~27)。

這肖像在耶穌基督的啓示中化爲愛的相通，亦即天主是三位一體，是彼此相愛的天主，即是一神又是三位，在救恩史中通傳彰顯的天主，即創造者、救世者和聖化者。

《創世紀》肯定人與其他受造物不一樣，應受尊重；因爲他(她)是天主的肖像。於是，在聖三的愛中人被聖化了，天使「人」與「祂」合一，成爲人類的第一家庭，是人類大家庭的根源，他們也分受天主所賜與的權力，去管轄其他的受造物。人類更大的奧秘是「自由」，人可與天主合作或是叛離祂。當人濫用自由、背離天主的計畫時，天主仍忠於自己，繼續保持自然的恩寵，並額外開恩與人一條救贖之路。於是，天主揀選

亞巴郎為新的天主子民，此個別性為新世界救恩的標記；舊約的個別性與新約的世界之間密不可分，前者係後者的準備和前驅。

耶穌基督是新亞當，新人類家庭的基礎，也是天主與人的奧秘結合。祂所宣講的天國是全球化的新推動，也是人類愛的合一：在祂內的人—無論是哪一種族、是任何社會階級、是貧賤或富貴都擁有平等的尊嚴：「感謝天主聖神，教會意識到神聖合一的計畫普及全人類」¹⁴。如此，教會的使命是宣傳並明辨合一，它無法藉由人的暴力行為達致，而只能在「相通」中（communion）形成，即在自由的倫理中，以及文化的力量中實現。總之，「人類大家庭的合一早已存在，因為其成員因著天賦的尊嚴而平等。因此，客觀而言，應盡力推廣普遍的公益，即整個人類大家庭的公益」¹⁵。

三、全球化的基本規範

首先，教會肯定人基本的自然需求乃是全人類共享的利益。然而，因意識型態和偏見之故，團體性的利益蒙受阻隔，乃至弱勢者的權利棄而不顧，遂形成彼此對峙局面，甚至爆發

¹⁴ “Thanks to the Spirit, the Church is aware of the divine plan of unity that involves the entire human race.”《教會社會訓導彙編》，431 號。本句為作者自譯，較《教會社會訓導彙編》試譯本翻譯得更流暢。

¹⁵ “The unity of the human family has always existed, because its members are human beings all equal by virtue of their natural dignity. Hence there will always exist the objective need to promote, in sufficient measure, the universal common good, which is the common good of the entire human family.”《教會社會訓導彙編》，432 號。

戰爭。

爲此，教宗若望廿三世提醒國際共存的價值觀，即真理、公道、主動的連袂（active solidarity）¹⁶。這些理念如何落實在商談中，使其合理化並落實在公平團結一致的情況中、在共識的條文中，尤其是廢除任何暴力的可能性等的具體境遇中，此乃全人類該努力謀求的共存之道。

全球化該符合國際性的法律，然而國際法應該是國際秩序的保護者，當然，國際法是基於整個人類大家庭的公衆利益而設想；如此，每個國家都有自由發言權，並且有責任彼此監督，這是國家之間的權力，也是國際法的始祖（ancestor）。無論國家或國際層面，規律化是一個合理化的過程，也許，吾人運用哈伯瑪斯（J. Habermas, 1928~）的溝通理論可以系統的理解之。

溝通的基礎是語言，而其信任建基於語言本身的一致性，其有效性也是臻至不同真理的範圍，即「確認」、「表達」和「規定」。溝通的目的是達成「共識」（consensus），而達成真正的共識需要排除意識型態的扭曲，即保持公道平等，並在討論中所達致的更合理論證便是更好的論證；總之，溝通的共識是非專制的過程。

溝通行動的確可提供教宗若望廿三世所提醒的共存價值的基本規律。當然有些仍可深入地討論，如，宗教真理與哈伯瑪斯的「後形上學」（post-metaphysics）有何差別……等等。

四、全球化組織的形成

當國際組織形成，如 1945 的「聯合國」，教會便成爲其夥

¹⁶ 見《教會社會訓導彙編》，433 號，註 882。

伴，肯定、鼓舞其對人類和平共處的貢獻；但一旦它走偏或犯錯時，教會便成為其良心的聲音。於是，宗座自然並非純粹是人的組織，她的使命是關心人類大家庭的平安和福樂。因此，無論是推動或參與，抑或擔任調停者……她盡量善盡自己特有的角色——即宗教團體關心人超然的共存。教會組織雖是正統，但其活力是源自個別的團體、個人的參與；為此，重視國際性的同時，她也推動鼓舞草根團體，尤其是非國家政治的團體（NGO）。在論及如何能「全球思維」時，「在地行動」乃是大眾和教會所關切的議題，於是，有人遂將 Globalization 和 Localization 結合成新的字眼 Glo-calization。無論如何，這表達意識化的重要性，如何重視人的尊嚴、人權，同時也公共化個人和團體的責任和義務。

也許，「全球化」該與後現代的重要觀點：即關心「他者」（the other）聯合起來思考，這樣便能認出世界新階段的更深意義。全球化因科技的控制而「他化」對象，包括人在內，這是受扭曲的同一律、是工具化理性。後現代的反應是提倡多元化，並將它轉化為「他者」的倫理基礎。而如何找出全球化？此乃現在化的典範和「後現代」的議題相結合，如此形成 Glo-calization 的重要性。

五、全球化的目的：為發展而合作

無可諱言，發展是個人和團體的需求，但是，此需求在人類缺乏理解和合作之際遂轉變為嚴重的問題。發展主義本來有遠大的目標，鼓吹尚未發展的國家走向並臻至進步的強國，如此，發展不只是一個願望，而該是權利才對。然而，事實上卻背道而馳，「發展」的過程中，兩個世界（第一與第三世界）差距

越拉越大，因此，在 1960 年代，有些神學家捐棄它而提倡「解放神學」。發展至今，經由解放神學的奮鬥和研究，公認錯誤在於一些機械化的模式，即不理睬開發或未開發國家的背景和條件，甚至有些遭受「罪惡的結構」控制且阻擋人的發展¹⁷。

平心而論，並非「發展」或「解放」概念二擇一的問題，重要的關鍵在於正確的觀點和做法，富有的國家如果不了解貧窮的地方，便不能提供有效的幫助；用解放神學的說法就是「以窮人爲優先抉擇」，即只當人真正認識窮苦時，才能有效地對抗之。另一方面，爲了推動合作，我們應懷有強大的動機，關心窮人，因爲天主認同他們，這是人團結一致的宗教力量，這是有確實希望的發展。

如何才能產生有效的連帶方式呢？首先，關心他們的基本條件，如：識字、基本教育、足夠的食物、醫療照顧，甚至，飲水的問題……。總之，關懷窮人不是視他們爲一個問題，而是協助他們能建設對他們更好、更幸福的世界，這世界是屬於每一個人的處所；如此，窮人不但不是問題，而是可引發愛心的強大潛能。

參、天主教教會思想對「全球化」的反省

無論是在討論全球化的議題，或是分析教會社會思想有關的章節，均呈現非常清楚的問題：全球化的理想如何能在地方上落實？這有效的關鍵「點」何在？如何才能提倡之？

¹⁷ 武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，1993），99 頁。

一、全球化的人本理想應落實地方

聖經所肯定的是普遍的人本基礎和全球化的發展方向：人類成爲一個大家庭，以愛人如己彼此相待，其最後的動機是超越公道，邁向愛。正是愛，才能以他人的視線水平來觀察與了解其所受、所感，尤其是窮苦者的經驗，這是對窮人的偏愛（以窮人爲優先，preferential love for the poor）；當無名的窮人成爲你我的「近人」，因而普遍的現象在具體的體驗中得以認出其意義。

（一）國家角色的重要性

主要問題是：誰能具體有效地實現這人類的理想呢？簡言之，是國家這個單位。它是全民於民主制度下所選出來的國家掌權者；因此，當政府有問題時，人民經過投票亦可改朝換代。人民是否能有效地「做主」，主要在於教育的問題。另一方面，聯合國或國際的正當組織也可扮演一種壓力性的陪伴力量，來協助未開發國家以避免弊端，諸如：迫害人權、戰爭等等。總之，國家就是「小家」和「大家」的關鍵性政治組織。此外，全球化並不等於國際化—即國際之間的彼此互動的單位，也包含「超越國界」的團體，所以說，全球化是複雜的、多元的現象，會引發不一樣的議題。在經濟和財務思考方面，有人就將全球化和國際化分道揚鑣，甚至對立起來。於是，教會的訓導比較強調人合作的法律與國際性的法規，即國家之間的合約，包括聯合國的章程。的確，若沒有法律的制裁，難免會爲了解決問題而有暴力與戰爭爆發。當然，全球化雖強調自由的競爭，但也有其規則；如果不管公衆共同承認的組織—像是國家之間

的法律，那麼一有紛爭就會發生暴力了¹⁸。然而，需要國際法並不等於贊同某些超強國控制世界的情況，而是尋求有理的討論和合理的法律。

（二）全球性的真理與公道，在各地方的對話中形成

全球化是互動的過程，透過有效率的競爭而形成。這過程是在自由中以公道的條件，經過對話而達致共識，其基礎是以人能了解並信任的為真；因此，在語言行動中，當理論和實現一致時，追求真理即能達成。當然，求真在不同的範圍內有不同的語言表達以及考察的標準和方法（如，哈伯瑪斯的四種有效說明），而其所指的媒體是活的方式，也是容易受扭曲的工具，因此，需要其專業倫理來負起責任並協同國家法律的約束，於是教會所要求之全球化的價值觀，也成為溝通理論的因素。再說，人溝通的目的不只是為任何一個「共識」，而是人在主動的連帶責任中希望能接近並達致真理。

在追求真理的熱誠中，加強「愛和憐憫」是教會社會思想的特徵，它能整合對立的不同觀點和主張，而成為具有和諧的活力，據此推動公道或是冀望邁向人類存在的最終意義。具體而言，全球化是人類應有的思考方向，包括整體的計畫和公益的（common good）正確觀念與分配；但無論如何，人的生活依舊是在具體的環境中，所以全球化和地方化齊頭並進就成了Glo-calization的結合議題。總之，當媒體扮演對話的真正角色，活躍地反應上、下、縱、橫諸多向度時，人遂能實現全球化和地方化結合的課題（Glo-calization）。

¹⁸ See: *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, p.303f.

(三) 全球思維、在地行動 (發展的思考趨向全球, 實踐解放則落實於地方)

全球化所引起的另一個討論議題是「解放」和「發展」的關係。解放的觀點受到重視乃因具體地認出某些方面受控制而導致扭曲的現況 (無論是機械化或隱藏罪的結構)。因此, 爲了享有真正的自由, 需要拋棄這些枷鎖, 尤其是意識型態的束縛, 這誠屬消極的階段, 它不能作爲永久的看法, 只是準備的階段, 爲讓自由往積極的方向發展鋪路。另一方面, 解放的努力僅能保持耐力, 當其相信所希望的是可靠之時, 希望同時也是發展的目標。綜上所述, 這全球化的過程, 應包含兩個不容分割的過程, 即 free from 和 free for。換言之, 在地方的解放中才能有效地實現全人類所推動的理想—即普遍和必然的價值觀。

二、實現天主教全球化理念過程中, 主教所扮的角色

自從梵二大公會議以來, 教會依靠天主聖神的領導勇敢地敞開門戶與世界交流, 希望成爲有效的見證者, 即教會是世界的光, 是其聖事¹⁹。有關普世教會和地方教會的關鍵「點」和其相通互動者, 沒有比「主教」更適切的了, 可謂無出其右; 也許了解這組織的特點能對全球化和地方化更具體的認識。首先須知悉梵二對「主教」職位的新觀念, 方能認清其作爲全球化和地方化的橋樑任務。

(一) 梵二《教會憲章》中的「主教職位」

天主教是重視傳統的聖統組織, 但同時也是基督活躍的聖身體。聖統的組織相當清楚: 教宗、主教、司鐸與平信徒。

¹⁹ Bonaventure Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974), pp.257-261.

然而，梵二對「主教職位」的討論了更深的問題：其一，藉祝聖獲得主教職務的主教，每位主教都一樣，包括羅馬主教—教宗在內；其二，主教是羅馬教宗所提拔的職位。在第 58 次大會（1963 年 10 月 30 日）的討論和投票表決中，二者獲得了該會議史上少見的壓倒性多數票—肯定這問題的第一提案而反對其第二提案²⁰。那麼，如果主教與教宗是「集體制」（collegiality）的話，主教團體是什麼？其與教宗又有何關係？

（二）主教在「全球思維，在地行動」中的角色

Hierarchy（希臘文是 hierá arché）是聖統的字源，但它並非神聖的統治而已；當然，耶穌揀選十二門徒時，也指定伯多祿為領袖，為此，同時有領導者也有團體性，而主教被公認為宗徒的繼承人，這是該團體神聖的來源²¹。於是，梵二創立了世界（全球）的主教團，在教宗執行「行政」時從旁共商治理舉足輕重的、全教會的議題（如 2005 年 10 月，為一整個月商議聖體聖事的會議）。教會也允許並鼓勵發揚文化的地區性主教團，例如：南美的、北美的、東南亞的（FABC）……。

同時，主教亦是其教區的牧者，實踐教會託給他的三個主要職務，即教誨（teaching）、聖化（sanctifying）和治理（ruling）²²。

²⁰ See: Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, (Würzburg: Echter, 1993), pp.238~244. esp. p.244: “Das Ergebnis der Abstimmung wurde in der 58. Generalkongregation am 30. Oktober 1963 bekannt gegeben. Bei annähernd gleich hohen Zahlen der Stimmabgabe ergab sich für alle fünf Fragen eine hohe Mehrheit, freilich ablehnende Stimmen in grosser Zahl zu den Fragen 3 bis 5”.

²¹ *Ibid.*, p.252.

²² B. Kloppenburg, *The Ecclesiology of Vatican II*, pp.216~262; After

如此，梵二大公精神對主教所強調的，不外乎：主教是位需要建立並保持多「關係」的人：與基督（為基督的卓越代表人）、與世界主教的團體性（和其他主教同為宗徒的繼承人）、與教宗（是教會的整體生活在教宗的領導下的相通）、與國家的主教團（參與共同地方教會的需要和責任）；最重要的是，與他自己的教區建樹良好的、有效的關係，包括其司鐸和信徒；最後，與世界的關係。他該關懷人，認出時代的訊號和其意義，好能伸出援手濟世。這樣，主教在教會內有非常合適的職位，建構全世界與地方的橋樑並表達關懷，同時，他也因為做為世界的鹽與光的聖事，而成為世界良心的彰顯、推動和聖化者。

結 語

全球化是一樁當下不容忽視的事實，因為你我天天都經驗得到（但不一定意識得到）。因其係一變化多端、複雜多元、活躍的現象，可從不同的向度來考察和評論之，所以，不免產生積極的和消極的兩極看法。職是之故，人需要一種較為客觀的立場。而教會因為關心人的幸福和人類的救援（求援），是以每個時代提供具體的宣言，以最近而言，則是編輯了《教會社會訓導彙編》。

本篇即討論該書的第九章，而焦點置於「全球化的議題」。它雖然分析並說明全球化的三種不同立場，但主要是肯定人能

the historic sixty-first general meeting discussed and decided on Bishop, Pope Paul VI could say to the Italian bishops later on December 6, 1995: "To be a bishop today is a more demanding, difficult, and perhaps, humanly speaking, more thankless and dangerous task than ever before" (p.219, fn.5).

在迥異的極端中學習評估，並在中庸之道上發展之；於是，我們體悟到教會社會思想為中庸之道的指南，所以所呈現出來的問題不再是「理想」與否，而是如何具體地落實理想；這也成為理想的全球化和地方化的互動問題，是發展和解放關係的論題，其中也蘊含溝通對話的重要性。

最後，我們提出全球化組織的一座「橋樑」作為範例：天主教在梵二大公會議舉揚的「主教職位」。主教不僅是其教區的牧者（具有三重任：教誨、聖化和治理），也是不同主教團的成員（世界性、地區性和國家性的主教團）；如此，主教可謂全球化和個別化之間的救恩關鍵「點」，以及對話者。因此，我們深切寄望我們的主教能夠施展其特色，亦能夠扮演處理全球化的一個典範。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示—啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學—天地人合一(改版本叢書 84 號)	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
27 基督的教會(改版本叢書 59 號)	張春申 著
28 天主論、上帝觀(改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬 合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋(改版本叢書 87 號)	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒(上)	楊德友 譯
35 做基督徒(下)	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀(絕版)	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀(上)	房志榮 著
40 舊約導讀(下)	房志榮 著
41 中華靈修未來(上)(下)	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版) —天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版) —天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述;李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述;呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹婦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅聖衣會 譯
87 正教導師談祈禱	愛西里爾 譯
88 解放神學（上）：時代脈絡的詮釋	武金正 著
89 解放神學（下）：相關議題的申論	武金正 著

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

武金正神父相關好書推薦

《人與神會晤—拉內的神學人觀》

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—在世界中的精神，顯然是一團令人砰然心動的「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嚐試跨入與其它宗教接觸和對話。



解放神學/ 武金正 著；——台北：光啓文化，2009.09~2009.10

面； 公分。——（輔大神學叢書 88、89）

上册：時代脈絡的詮釋 ISBN 978-957-546-653-4（平裝）

下册：相關議題的申論 ISBN 978-957-546-657-2（平裝）

1. 神學

242

98011604

輔大神學叢書 89

解放神學（下冊）

相關議題的申論

2009 年 10 月

◆ 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

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：290 元

光啓書號 107083b

ISBN：978-957-546-657-2

梵二《牧職憲章》說：「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代訊號，一面在福音神光下替人類解釋真理」（4號）。這具革命性的話，引發種種新神學作風。解放神學隨此指導，針對並解釋窮人的訊號，在教會內提出脈絡中的詮釋、批判、反省。本書便是研究這引起不同甚至矛盾反應的訊號，分由兩冊出版：

上册以「時代脈絡的詮釋」為副題，主要介紹解放神學的根源，包括拉丁美洲的時代背景與社會現況、解放神學如何孕育而誕生、解放神學家們的反省與批判、教會官方的訓導、與傳統神學間不同觀點的比較等。

下册「相關議題的申論」，內容含蓋中華脈絡中的解放和本位化、越美的脈絡神學、後現代主義、宗教交談與溝通行動理論、公共倫理和解放教育、天主教社會思想中的全球化議題等當代議題。期望解放神學持續「在聖言光照下，對基督徒生活實踐作批判反省」。

ISBN 978-957-546-657-2 \$290



9 789575 466572 00290

光啓書號 107083b

定價 290元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group