

解放神學 (上)

時代脈絡的詮釋

■ 武金正著

信理



輔大神學叢書 88

解放神學 (上)

時代脈絡的詮釋



武金正著

2009年9月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 88
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Liberation Theology (I)

Hermeneutical Study of its Contextualisation

By Joseph Vu, SJ

上冊目錄

vii 自序

ix 編者的話：解放神學與其靈修精神

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

9 第一節 發展背景

一、席昆度 (J. L. Segundo)

二、艾落約 (G. Arroyo) 和古熱鐵 (G. Gutierrez)

16 第二節 發展要素

一、梵二大公會議

二、美得琳 (Medellin) 與保祿六世

三、布柏拉 (Puebla) 與若望保祿二世

四、基督徒基層團體 (= 基基團)

34 第二章 拉美解放神學的重點及方法

34 第一節 拉美解放神學的重點

一、拉美解放神學的啓發：地方教會和具體環境

二、解放神學以實行為優先

三、解放神學以窮人為優先的抉擇

39 第二節 解放神學的方法

一、當代神學中的解放神學方法

二、解放神學方法代表性的觀點

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
- 53 第一節 古鐵熱的批判神學
- 一、社會情況與宗教描述和批判反省
 - 二、社會結構的反省
 - 三、國際關係的反省：發展主義與從屬論
 - 四、解放
- 63 第二節 古鐵熱的神學反省
- 一、基督信仰的俗化神學
 - 二、政治神學
 - 三、解放神學基本問題的反省
- 80 第四章 古鐵熱解放神學的內容
- 80 第一節 解放的天主
- 一、聖經的詮釋
 - 二、歷史中的天主
 - 三、解放者的耶穌基督
- 90 第二節 教會是世界的聖事
- 一、梵二的新方向
 - 二、歷史—烏托邦—末日
 - 三、教會是世界的普遍聖事
- 106 第三節 解放神學的靈修
- 一、「咱們自己的泉源」
 - 二、跟隨耶穌基督的含意
 - 三、解放的靈修

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
- 119 第一節 對解放神學的自發性反應
- 一、勒巴尼爾 (H. Lepargneur) 對解放神學的反應
 - 二、波斯樂 (L. Bossle) 對解放神學的反應

- 128 第二節 教義部《有關解放神學某些觀點》的訓令
 一、訓令的內容
 二、相關的反應
- 150 第三節 《有關基督宗教自由和解放》的訓令
 一、訓令的背景
 二、相關的評論
- 159 第六章 神學反省與討論
- 159 第一節 討論解放神學中重要的問題
 一、社會分析
 二、解放神學和馬克斯主義
- 176 第二節 解放神學總論及其發展方向
 一、解放神學總論
 二、解放神學發展方向

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
- 189 第一節 拉美本位化的解放神學
- 195 第二節 非洲脈絡中的解放神學
- 202 第三節 呂格爾 (H. Ruecker) 的非洲神學
- 211 第八章 印度的解放神學
- 211 第一節 在亞洲脈絡中的解放神學
- 214 第二節 印度解放神學的背景
- 217 第三節 解放神學的反省
- 220 第四節 本位化的反省
- 226 第九章 日本的解放神學
- 227 第一節 簡單描述日本的神學情況
- 229 第二節 本位化的討論
- 232 第三節 「禪京都」的生活神學
- 235 第四節 皮利斯 (A. Pieris) 的亞洲解放神學

- 一、本位化與解放
- 二、亞洲宗教和「約旦河」的洗禮
- 三、「亞洲貧窮的哥耳哥達 (Calvary) 之洗禮」
- 四、「亞洲的解放神學」

242 全書結語

下冊目錄

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
- 建構越美神學的里程碑—潘庭卓的神學思路
- 解放神學與後現代主義的趨勢

第貳部分 解放神學與宗教交談

- 哈伯瑪斯的溝通行動理論
- 解放神學討論批判和溝通關係
- 宗教交談與真理觀
- 解放神學與宗教交談

第參部分 解放神學與教育

- 解放人本的生命觀
- 奧斯定的懺悔錄與解放神學
- 解放教育與解放神學—弗萊勒是解放神學家嗎？
- 公共倫理和解放教育—以哈伯瑪斯與弗萊勒為例

第肆部分 全球化議題

- 全球化和海德格的現象學
- 天主教社會思想中的全球化議題

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. Kueng 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——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，解放神學在拉美發源之初，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」二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，並非只侷限於個人生活的某一特殊領域而已。為此，解放靈修有三個必要條件²：

1. 對真相的真誠：亦即對實有「如其所是」的覺察，包含知性地把握真相的真理，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，可能引人到所未期待的地方去，因為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，縱使忠於真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，能使具體的真相成為「如其所是」。換言之，具體的真相沈浸在恩寵中，真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、付出真正的關懷與安慰，即使我們面對世上無數受苦、貧

¹ 原文載自索布里諾（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。

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。因為，那真正成就關懷和徹底救援的，是祈禱、是上主自己大能的作為。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，為的是釋放所有人類，叫他們得自由」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們，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。當時班上有數位越南修士，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，

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。

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。

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。舊該書版，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，編者也刪除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，都是當代社會迫切而重要的議題。為此，本書《解放神學》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

⁴ 胡國楨主編，台北：光啓文化事業，2003.3 初版，132~159 頁。

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。在此同時，我們亦預備下冊「相關議題的申論」，以進一步發揮解放神學在發展脈絡中，對於當代議題的回應。這些當代議題包括：地方教會的神學反省（如：中國文化脈絡、越美神學與後現代主義的趨勢）、解放神學與宗教交談、解放神學與教育，乃至全球化議題等，都將在下冊完整呈現。

盧 德 謹誌於輔大神學院
主曆 2009 年 7 月 1 日



解放神學

全書前言

前 言

—

解放神學自從 Chimbote（秘魯）會議中開始代替「發展神學」，五十多年之後，已經從拉丁美洲展開成爲全世界教會神學的重要風格。同時，解放神學也遭受歷史的考驗。於是，有人觀察並發現解放神學沒有如同之前一樣常出現在報刊上，便認爲解放神學逐漸消失了。該意見引發當代一個有趣的現象：媒體的意義。吹捧「時髦」是媒體的特點。解放神學出現的時候，是一個新鮮有魅力的現象，因而得到媒體的熱烈擁抱。現在解放神學失去「時髦」的性質，也許是好的現象，因爲它可安心的研究神學。

當代廣泛討論並評估解放神學，我們常面對兩個極端問題：正在發展的解放神學與原先解放神學所看重的洞察失去連貫性，或是解放神學在「傳統」中劃地自限而忘記其脈絡和時代訊號的必要條件。針對該問題，《解放神學：脈絡中的詮釋》改版，進化和發揮成兩冊：這一冊說明和討論解放神學如何產生，其面臨的問題，以及受到普世教會和地方教會的重擊和指導。之外，這本書也研究拉美解放神學和其他的第三世界神學如何互動，建立今日世界上的解放神學運動。另一計劃爲研究

解放神學如何面臨時代訊號，發揮之而成爲新神學的方向，如解放神學與奧古斯丁的個人解放神學；解放神學與教育的互動關係；解放神學與宗教交談；解放神學和後現代的思考等主題。

二

解放神學是新作風的神學，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，在教會內也成了一個時代訊號。本書便是研究、詮釋這引起不同甚至矛盾反應的訊號。

解放神學是「正確實踐」優先於「正確理論」的神學。這和以「實踐信仰」爲從事神學（a doing theology）的基礎神學（如「政治神學」）有類比的關係。像梅茲（J. B. Metz）稱他的政治神學爲「希望的辯護」神學，相似的，我們也可以稱解放神學爲「解放的辯護」神學。如梅氏的辯護學是對「希望」的見證，而希望就是信仰指出未來生活的基本解答。解放神學亦對「解放」作見證，而解放的根由和終結是天主自己，也是基督徒信仰的基礎和生活泉源。

爲此，「解放」是該神學的「基礎」和「準則」。是基礎，因爲「解放」說明了最深而常存的來源；是準則，因爲它是往最後解放的正確批判的尺度。其實，這樣的肯定並沒有什麼特別，因爲每種神學觀點都肯定雙向的關係：一方面是啓示所給予的來源；另一方面是與人（包括一切與人有關連）的關係。因此，古鐵熱（G. Gutierrez）解釋解放神學爲：「在福音光照下，對基

「信徒實踐的批判反省」。

從知識論觀點來看，傳統神學是先建設理論，而後行動。但新作風的實踐神學主張實踐為「首要」（priority of praxis）。這樣以實踐為首要的知識論，行得通嗎？梅茲在建立「實踐的基本神學」中證明，實踐為首要的知識論是可能的，也是應該的，因為一個純粹理論的神學，或在純粹、「絕對」反省中建立的神學，面對實踐時，顯出並非批判而只是理論的假設而已。事實上，從康德（I. Kant）經過德國唯心論到馬克斯（K. Marx）的知識論發展就說明此可能性。

當然，這「實踐」與純粹理論的「採用」、「實現」、「具體化」是不同的觀念。反對非辯證、從基層理論、觀念的立場，以實踐為首要的知識論信任並肯定「實踐」自己的理性能力，這樣才能有實踐—理論的辯證關係。

解放神學主張以實踐為優先的神學，自然就關心對實踐有關係的因素，如：誰是解放實踐的主體，其情況如何，其背景和動機為何...等。神學關心這類問題的答案，就投入了實踐的脈絡神學，而了解每個脈絡神學就是詮釋。

了解一個文件需要一方面懂文字的意義和其上下文的關係，以及其歷史、社會、文化的背景；另一方面，了解本身是主體的了解，因而受主體背景的影響。相似的，了解一個變故（實踐）也需要客觀和主觀性的脈絡融合，這樣，需要一方面了解對象（尤其對象是另一個主體時）如對象自己，另一方面也該反省認出（客觀和主觀）知識的興趣。如此，詮釋不是單純的了解（觀點的融化）而是尋找真理的過程。

詮釋需要對真理開放的批判性，換言之，這是「解放趣向」所帶領的批判詮釋。解放神學是有關人解放的事情，因而詮釋

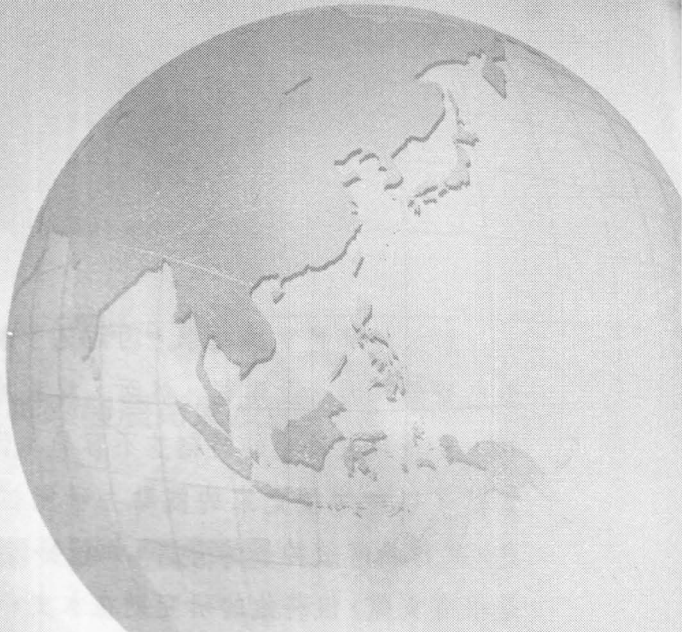
解放神學，就是與人（另一個像我一樣的主體）交談。詮釋解放和對話，是辯證的關係。

至此，我們已說明了本書主題和研究向度，也指出了該研究範圍是屬於基本神學的範圍。華敦夫（H. Waldenfels）以一個象徵來說明基本神學家的工作：他像一個站在家門口的人，同時屬於外面又屬於裏面。他聆聽站在外面和裏面的人談論。對他來說，主要的是請人進入家裏。一方面，他要了解外面的人所看見、知覺、批判……等（如哲學家、歷史學家、社會學家……對天主、耶穌基督、教會，以及對社會、世界、人類……等的看法）；另一方面，又以家裏的身分向外面傳遞，使家裏和外面能夠溝通。

基本神學需要哲學，尤其是其方法和多元性的問題研究，使神學能從信仰提出新的回答，或反駁其極端、荒謬的論證……。總之，無論積極或消極的，哲學反省是屬於神學的範圍。神學，需要歷史學和社會學是理所當然的事，對以實踐為優先的解放神學就更不言可喻了。

三

解放神學是一個改革的神學，接著梵二革新的力量而發揮出來。梵二的革新包含兩個分不開的辯證因素：信仰特有的原始和見證的使命。在革新之前，這兩個泉源是分開的，而教宗若望廿三把門戶打開，使得教會一方面更新，另一方面成為世界的鹽和光。該脈絡下的解放神學也將天主恩賜的兩本書：福音書和生命書，放在一起，使它們成為作神學的新作風：「在聖言光照之下對基督徒生活實踐的批判反省」。



第壹部分

拉丁美洲解放神學背景

解放神學是實踐神學，因而要了解真象，必須認識其歷史背景、因素及過程。然而，解放神學既是新潮流的神學，要確定它發生的時刻並不容易，因而有不同的說法。當然，以神學歷史家的觀點去研究拉美最近幾世紀的歷史，來作為解放神學的背景，如杜瑟爾 (E. Dussel)¹ 所做的，是很有貢獻，但將他的研究列在本文，已超過我們的範圍。

本部分旨在追溯解放神學直接的根由。介紹拉美解放神學的直接來源和過程，有不少學者，如：席昆度 (J. L. Segundo)、艾落約 (G. Arroyo) 和古鐵熱 (G. Gutierrez) 的看法，不但在解放神學界具有代表性，且他們也親身體驗到此運動的過程。所以本部分特別加以介紹。由於他們各以不同的角度去詮釋，所以多層面的說明，使我們更能看出拉美解放神學發展的整體性。

此外，本部分還指出拉美解放神學形成的重要因素，如梵二大公會議、在美得琳 (Medellin) 和布柏拉 (Puebla) 所召開的主教會議。最後，將扼要地描述基督徒基層團體的組織。

¹ Dussel, E., *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, Erdmans, 1981.

第一章

解放神學發展背景及要素

第一節 發展背景

拉丁美洲(以下簡稱拉美)解放神學的發展過程，是逐漸摸索改善發展而形成的。這是在福音光照下，拉美信友親身體驗到，而遺留下來尋找實現信仰路程的痕跡。因而和其他神學比較起來，它是個實踐神學獨特的路程(the distinct way of doing theology)¹。其主體也是其反省的對象，就是天主子女。其過程可以簡單地說，是無數受輕視、貶抑、毫無聲息的(voiceless)貧窮者，受到牧者的教導，然後到活潑的信仰，使成爲在福音光照之下的解放主力。

一、席昆度(J. L. Segundo)

席昆度將拉美解放神學分爲兩個重要轉變的階段：

1. 知識份子爲解放運動的主角而推動「正確實踐」(orthopraxy)神學爲解放神學。

¹ Cook, M. L., "Jesus from the Other Side of History. Christology in Latin America"(以下簡稱"Jesus"), in *Theological Studies* 44 (1983), p.259.

2. 「貧窮教會」建立起來，而其信仰、正義的生活成爲解放神學的主體和反省的對象²。

爲明瞭第一階段，我們先述說 1950~1960 年代拉美的神學家。一個神學家畢業後，從歐洲回到拉美本國，自然會碰到種種困難。他要繼續深造嗎？的確不容易，因爲缺乏必要的工具，如雜誌、參考書等。就算他能繼續研究他的專修課程，也不太有合適的聽衆，因爲他所講論的資料和拉美的實際情況差得太遠，有一條鴻溝橫阻在前。但至少他有一個優點：經過在歐洲所嘗試、觀看的經驗，使他能一清二楚地認出歐洲和拉美的不同情況：一方富有、自由；一方貧窮、被壓迫。他務必追問原因何在，想盡辦法解決。在此情況下，尋找志同道合的伙伴是必須的³。

幸好他們平常教書，或向大學生作牧靈工作，而當時的大學改革運動，就是更改社會反省的出發點。人人皆知的拉美大學生運動：他們能主動安排校內的生活，如一個小國在一個大國中一樣的獨立；而此爭取自由的運動已在廿世紀初開始了。大學生運動結合教授及教職員，經由對當下生活的反省而發現出政治意識型態的真象：政府似是而非的說法，如治安，甚至貼著「基督宗教的社會」之標籤來解釋、合理化不人道的社會結構，使無知的人民陷入所設構的意識型態中。

席昆度認爲：不一定必是馬克斯信奉者，才能發現此意識

² Segundo, J. L., "Two Theologies of Liberation", in *The Month* (1984/10), pp.320~328；中譯：胡國楨，〈拉丁美洲解放神學的兩個階段〉《神學論集》67（1986 春），77~102 頁。

³ Berryman, Ph., *Latin America Liberation Theology*（以下簡稱“LA Liberation”），in *Theological Studies* 34（1973），pp.357ff.

型態的構想真象；但事實上，許多基督徒大學生經過馬克斯社會分析的方法，才認出壓迫的事實和不人道的結構。解放神學的起點是以基督信仰去理解、反省，以回答拉美的重要問題：「探討神學究竟應該成為怎樣的一個面貌，神學家究竟應該怎樣做，才能揭露隱藏在所謂基督社會裏反基督精神的因素」⁴。

爲此，解放神學第一階段的特性可歸結如下⁵：

1. 正確實踐神學 (theological orthopraxy) 的主力是知識份子。其活動的場地是以大學校園爲中心去解放不公道的社會。
2. 那些知識份子大多是中等階層。以社會學來看，中等階層是社會最有動態和創新力的成分。
3. 基督徒知識份子雖然藉著受迫害群眾之名和其權利去反省、計畫和行動，但因對貧窮階級的偏見，有時做出對窮人有反效果的決定。

解放神學因拉美 1970 年代中期的危機，而進入第二個階段。那時知識份子和貧窮大眾彼此來往，深入接觸，慢慢地發現他們自己根深蒂固的成見。這是「一般民衆常有的錯誤」，也就是，他們應該教導，卻從未想過也應該向窮人學習，打破老師－學生單向的關係；爲此，走向願意向他人學習，是第二階段的開端。事實上，對知識份子來說，「皈依」(conversion) 的意思就是某種形式的自我否定、空虛自己，願意向一般群眾學習，和他們打成一片，而不只想作老師。

當知識份子加入群眾的行列，並將他們的問題和利益視爲自己的立場時，解放神學的主體就是大家的，是貧窮教會的。

⁴ 見：胡國楨，前引文。

⁵ 同上。

知識份子現在變成「基督徒基層團體」的「同夥知識份子」(organic intellectuals)。如此，神學家幫助教會自己重新反省而奠定貧窮、受壓迫者教會的基礎，如鮑夫(L. Boff)的新書《因窮人而誕生的教會》(Ecclesiogenesis)；或像杜瑟爾(E. Dussel)強調神學家和牧者有新的身分，即窮人使徒的身分(the discipleship of the poor)；或他們和大眾一起發現：窮人的歷史性權利(G. Gutierrez: “the historical power of the poor”)或跟他們一起找到自己靈修力量的泉源(G. Gutierrez: “we drink from our own wells”)。

最後，本文借用索布利諾(J. Sobrino)一文〈窮人一教會學神學課題的焦點〉，作解放神學第二階段的結論⁶：

因此，窮人的教會發現悔改(皈依)就是歷史過程中，認出「別人的地位，並強迫自己變成別人」。這件事若僅由理智觀念來反省，會是相當淺薄細瑣的，可是確實是重要的，因為終究我們會發現，這是一個悔改與否的「測度器」。

二、艾落約(G. Arroyo)和古熱鐵(G. Gutierrez)

艾落約對拉美解放神學的發展重點，和席昆度有些不同，因為他由教會的影響角度和確定發生時間來說明。艾落約認為，席昆度所描述的發展背景是有其意義，但太廣泛，使人不易看出其焦點。艾氏指出，解放神學的準備關鍵起點是神學家變成牧者，投入及關心貧窮和受壓迫的群眾，尤其在大都市裏過著無人道生活的百姓。從那些牧靈工作經驗，他們看出拉美教會需要一個徹底的更新。參與此運動的，有教會不同的代表：

⁶ 同上。

主教們如 Dom Helder Camara、Sergio Medez Arceo、Samuel Ruis……等，還有司鐸團體（如：ONIS 的運動）及平信徒（如大學生運動）⁷。

雖然地方教會如此主動提倡解放工作，但艾落約、古鐵熱和席昆度都認為，如果沒有梵二大公會議的開始，及其文件的突破性精神，就不能想像運動的結果會是如何！

梵二大公會議深受若望廿三世和保祿六世兩位教宗的影響。前者在大公會議開始前一個月，已提到「窮人的教會」和強調「跟上時代」；後者則不斷提醒教會要去了解「時代的訊號」。至此，我們能了解為何古鐵熱將此問題視為解放的開端，易言之，就是觸到問題的核心了：我們如何在拉美現況中，宣講仁愛的天主呢？

艾氏和古氏雖看重教會對「解放」意識和牧靈工作上的主動參與，卻也不忽視拉美社會背景結構分析和政治活動的因素，尤其是拉美和馬克斯思想接觸的現象。一般來說，艾氏認為採用馬克斯思想在拉美現況的初期是相當轟動的，但是缺乏批判性。逐漸地，此潮流發展出較清晰的方向：有些人士雖然初期以基督徒身分採用馬克斯看法，作為分析拉美社會和歷史的工具；他們漸漸地放棄教會的使命，而成為馬克斯的信奉者，如 J. U. C（巴西大學青年團 Jeunesse Universitaire Catholique）。另有一些基督徒雖然採用馬氏的思想為工具；但始終以福音信仰為動機和目標。他們多半就是解放神學的前身。

艾氏認為，上述理論和解放神學的發生有直接或間接的關係，但還不是「解放神學」。直到 1968 年 7 月在秘魯的 Chimbote，

⁷ Arroyo, G., "Genèse et Développement," *Recherches de Science, Religieuse* 74 (1986) 186.

「解放神學」才出現。艾氏也在 Chimbote 的會議上宣告⁸：

古鐵熱是第一位於 1968 年使用這名稱的神學家。後來，此名變成神學運動的名稱。這名稱不但在拉美，也在世界各地成為普遍的用語，連普世教會的權威對它也有若干的反應。

MacAffe-Brown 所寫有關古鐵熱的傳記，也同意艾氏的肯定，並指出古氏和他的 ONIS 組織的夥伴後來在美得琳(Medellin) 拉美主教會議上大力宣傳，使它更有影響力。在美得琳開幕的幾個月前後，經過古氏和 ONIS 成員的幾位神學家的努力參與，使美得琳的與會人士領悟到解放神學的真義，並融入美得琳文件的內容，奠定了解放神學的基礎和方向。值得一提的是，古氏是整個過程的見證人。他自述而由 J. Sayer 抄寫如下：

1960 年，他在歐洲畢業後就返回家鄉。在秘魯，他即刻著手牧靈工作。很快地，就和不同階級的老百姓有接觸，並學習加入拉美的意識更新運動，即如何認識拉美真象，而以信仰為基礎去反省、嘗試找出解決問題的方法。經過多年辛苦的經驗和深入的反省，逐漸奠定了解放神學的基礎。有了這個信仰的經驗，他才能表達出什麼是解放神學。關於解放神學的發現，古氏的敘述如下：

1968 年 7 月我被邀請到秘魯北部的 Chimbote 演講有關「發展神學」。「發展神學」是當時時髦的神學。但我將題目改成了「解放神學」。對當時的拉美神學界來說，這

⁸ Segundo 對此事件下一個註腳說：「從頭算起至少十年之後，古鐵熱才出版那本聲名大噪的《解放神學》。此書的出版可說僅是一次洗禮：在受洗時，小孩早已長大成人了」，見同上，78 頁。

是完全陌生的名詞。我之所以用這名稱是因為我覺得「解放」比「發展」更有聖經的基礎，而內容也較廣泛。這是我第一次以「解放神學」的名稱來演說。後來出版的書就是以這第一個草案延伸出來的思想。

如此，我們看出「解放」神學的出現，並不像席昆度所說的，只在「洗禮」中取名；更是具有指出拉美神學意識的新轉變之意：從「發展」到「解放」神學。下面說明解放神學的內容，我們會更清楚地看到，這第一次的神學的領悟，對拉美神學獨立的思想有很大的影響。

關於解放神學的過程，艾氏也認為有兩個高潮，如席氏所分的；但高潮的推動力有一點不同。簡單地說，和拉美的兩個主教會議有互動的關係：第一波解放神學的發展，是受到美得琳的衝擊及支持。美得琳所提出的指南，引起解放神學十多年來在較樂觀氣氛中成長。第二波解放神學的高峰，是受到布柏拉（Puebla）會議的祝福和提倡，而由基督徒基層團體主動帶領活動造成的。基督徒基層團體（以下簡稱「基基團」）亦是貧窮人的教會。站在窮人的立場，要求所屬的正義和自由。教會也認同他們的身分，並承認教會本身也是在困難和迫害的情況中生存和成長的。

至於今天的解放神學有什麼樣的面貌？神學家能扮演什麼角色？當然，基基團繼續其解放的使命，使神學家也發揮「同夥知識份子」（organic intellectuals）的責任，協助教友深入了解信仰的生活。艾氏指出三個關鍵性的課題，即基督論、教會論，以及信仰與政治關係的省思（基本神學）。有許多的神學家都致

力於此課題的鑽研⁹。由不同作者合編一套約有五十卷的「解放神學」，是一件令人興奮的事！這彰顯出解放神學新的里程碑。

第二節 發展要素

一、梵二大公會議

每屆大公會議的憲章或多或少影響到教友信仰生活和神學研究的方向。這是歷史上的事實，不需多作說明。不過，原則雖然如此，實踐中總有些文件因時代的要求或因地方教會的需要，而顯出比其他的記載更生動。梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱《牧職憲章》）就是個明顯的例子。

按梵二所指的方向，教會不該關閉自己，應變成世界的聖事。因此教會必需認識世人的問題和期望。爲了幫助他人，教會首先該認識自己；所以主教們花了大半時間去反省教會信仰的根源，糾正結構的組織和現代化敬拜的禮儀……等。教會肯定了自己，才能安然助佑世界面臨現代的重要問題，如世界和

⁹ Sobrino, J., *Christology at the Crossroad* (London, 1978); *Series of Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, Vol.1: *Faith and Ideologies* (N.Y., 1982); Vol.2: *The Historical Jesus of the Synoptics* (N.Y., 1985); Vol.3: *The Humanist Christology of Paul* (N.Y., 1986); Gutierrez, G., *The Power of the Poor in History* (Quezon City, 1985); *We Drink from Our Own Wells* (N.Y., 1984); Ellis, M. H and Maduro, O. (ed.): *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutierrez (60th Birthday)* (N.Y., 1989).

平的危機、社會正義的沒落、人權的迫害……等。《牧職憲章》就是談論教會對那些當代人類問題的看法。由此可見，它不是個僵硬說法，而是創新的指南針。如此看來，解放神學該是梵二在拉美地方教會所產生的成果。

既然「現代世界」對解放神學有密切的關係，值得簡單說明其形成的特點。梵二是保守派和前進派的舞台，這是衆所共曉的¹⁰。但保守和前進派的分法在討論教會現代化時，是解釋不通的！因為保守派的領袖如 Ottaviani 樞機在有關戰爭、和平的問題上，持非常前進的態度；反之，有些前進派的主教反應就非常謹慎。如此可見，這不是他們內行不內行的問題，也不能以成見理論來解決，而是個生活的課題。此外，讓人更驚訝的是，第三世界的大多數主教們平常很少主動參加兩派的爭論，卻突然顯得很熱絡；尤其是在有關「發展」和「文化」的討論。也許他們發現，現在大會所談論的就是他們自己的問題。

《牧職憲章》深入討論「慈母與導師」及「和平於地」二通諭，以及許多其他主題，一般而言都著重其樂觀的精神。關於宗教自由、世界和平、勞工問題和教會與世界的關係，都作很得體的教導。我們這裏所關心的，不是《牧職憲章》的整個內容，而是和解放神學有直接關係的課題：「發展」問題的範圍。此一課題似乎在憲章中沒有徹底的討論。

跟著教宗若望廿三，《牧職憲章》認為「和平」不只是避免戰爭而已，更是一種民衆渴望走向完全公正的態度（78號）。和平雖由天主而來，但人的努力也不能缺少。和平不是一得到

¹⁰ Dorr, D., "Option for the Poor", *A Hundred Years of Vatican Social Teaching* (N.Y., 1983), p.118.

就能永久常存，而是要努力地守護和更新，「因為人都是罪人，直到基督再度來臨，常有戰爭的危險」（78號）。故此，和平與正義是分不開的。正義存在，是靠政治和經濟的條件（83f號）。

梵二的主教們認為，達到國際正義最捷徑的路，及解決貧窮問題最有效的方式，乃是「發展」的主張（84~87號）。可惜，此發展主張不是大公會議原來所想的，而只是想採用以西洋發展國家的觀點來解決世界問題，並提倡以他們為準的發展和民主之觀念。雖然如此，《牧職憲章》還能指出一個非常重要的結論：我們應該無條件地關心窮人和建立世界的正義（69號）。換言之，天主將世界給予所有的人，人人應當獲得生活的必需品。故此，極貧困者有權利要求與富有者共享財富。如果富有的人不主動與之分享，就會發生嚴重的衝突。假使這問題發生在團體之間，甚至國家之間，那麼世界和平就會受到不良的重大影響。

當然，《牧職憲章》不是鼓勵貧困者去爭奪富人的財富，而在於提醒並警告富有者該領會其情況和後果。更嚴重的說法，就是倫理上的恐嚇。如此看來，上文的說明不僅提醒對窮人利益的維護，更是提醒富有者，因為，如果貧困者起來用暴力革命，首當其衝遭受損失的，不就是富有者嗎？因此，愛他人也就是愛自己¹¹。

總之，大公會議打開教會的門，去認識世界的訊號，尋找天主顯示的旨意。解放神學是地方教會努力的結果，尤其是在美得琳（Medellin）和布柏拉（Puebla）兩個拉美主教會議。

¹¹ 同上，p.128f.

二、美得琳 (Medellin) 與保祿六世

美得琳位於哥倫比亞，被譽為國際性城市，因為 1968 年第二次拉美主教會議在那裏舉行。此會議，不僅提倡解放神學，也指出了它的發展方向。此會議之所以重要，不只因教宗保祿六世親身蒞臨，勉勵主教們，更在於其革新、清晰、先知性的文件內容。後來不但被視為拉美教會更新的大憲章 (Magna Charta)，也變成世上關懷貧窮者基督徒的靈感和支持¹²。首先，我們扼要地說明美得琳文件內容，然後提出保祿六世 *Octogesima Adveniens* 通諭¹³ 與美得琳文件的若干關係。

(一) 美得琳文件內容可以歸納成四個重點

1. 不公道的結構

文件中所謂的不公道，不僅是一度的現象，而是常常出現的狀況。美得琳會議也討論暴力合理化在社會結構產生不公道的情形，及其機械式應符的行為。如此它被稱為「有罪惡性的社會結構」。大眾受它困擾，不能脫離窮苦的狀態。主教們很痛心地說：「拉美在許多例證中，強逼自己面對所謂有組織的暴力」¹⁴。有組織的暴力包括「內在殖民制度」(internal colonialism)

¹² 同上，p.157.

¹³ *Octogesima Adveniens*, 14 May 1971 (以下簡稱 *Octogesima Adveniens*)，in *AAS* 63 (1971)，pp.401-441；English translation：Social Problems. Apostolic letter of Pope Paul VI：*Octogesima Adveniens*，ed. By Catholic Truth Society, London (no date)。

¹⁴ *Medellin：The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Vatican council II: Conclusions* (Washington DC, 1979, 3.ed.)；ed. by Secretariat of Latin America. There are sixteen main documents, numbered 1 to 16. Each of these

和「外侵的新殖民主義」(external neo-colonialism) 。

2. 窮人的教會

拉美主教們意識到千千萬萬在其周圍生活的窮困者呼聲之後，反問自己能為他們做什麼？該做什麼？為了能清楚理解狀況，首先該明白「貧窮」是什麼。他們按傳統分此觀念為「物質」和「精神」的貧窮，並說明：在物質方面，拉美貧窮現況是不公道組織籠罩的結果，因此是有罪惡的。相反地，精神的貧乏是人「對天主開放的態度」。教會跟隨耶穌宣講，活出精神的貧窮，願意以身作則，分擔拉美大多數窮困的生活¹⁵。文件中又肯定：只關心教會內的生活是非常不足夠的，因為教會不是為自己存在的，而是世界的聖事。對貧窮人，主教們特別強調其連帶的意願：「我們要將他們的問題，他們的爭奪，視為我們的問題」¹⁶。

3. 意識化

為何大多數群眾受不公道之折磨卻沒有反應？是否他們無知而連問也不問？.....面對那些問題，主教們鼓勵教會增加對大眾意識化的教育。他們當然明白，除非有受害者聯手，對抗貧窮現況和提倡公道的路徑是不會有什麼出頭。因此，他們主張發展此義務教會該從老百姓身上開始著手¹⁷。以往，保祿六

is divided into numbered paragraphs. In the quotation the pages will be in brackets. Vgl. 2.16 (p.53) ; 1.2 (p.33) ; 10.2 (p.126) ; 15.1 (p.182) .

¹⁵ 同上，14.4 (p.173f) ; 14.9 (p.175) .

¹⁶ 同上，14.10 (p.176) .

¹⁷ 同上，2.18 (p.54) ; 2.7 (p.48) ; 7.19 (p.103) ; 10.2 (p.126) ; 16.2 (p.194) .

世在 *Populorum Progressio* 的通諭中已鼓勵群眾改革基本教育。拉美主教們響應其呼叫，並進一步說明：此教育不只注意到識字，同時亦教導他們意識到他們能自力更生，改變其命運¹⁸。

4. 爲解放而奮鬥

雖然解放是新觀念；但在美得琳的文件已得到相當穩定的地位¹⁹。關鍵是，如何達到解放呢？隨著 *Populorum Progressio* 通諭，主教們肯定：拒絕接受暴力來解決不公道問題，因爲暴力引起暴力，使現況更悲慘。但原則上如此，事實卻是沒有一個規則沒有例外。保祿六世指出非常嚴重的例外情況：「……除非關於恆久殘暴獨裁的問題，因爲他嚴重侵犯人格基本權利和加害國家公益，使其蒙受重大損失」。

關於例外情況，拉美主教們也持有非常謹慎的態度，但猶可看出他們相信主的力量能改造罪惡情況：他們期望從教友團體中發起一股活力（dynamic power），爲公道及和平奮鬥²⁰：

如果我們關心拉美這些國家的全面，如果我們深深考慮種種問題，如：基督徒對和平保持優先的態度；平民在戰爭中所面臨的艱難；暴力因惡性循環而產生的報應；容易引起外國干涉的危機（雖然這不是常規的事）；則非常不容易建立一個公道和自由的政府。假如選擇暴力爲方法，那麼我們非常期望有個富活力且有組織的團體，爲能有效地

¹⁸ 同上，2.7 (p.47f)；Freire, P., *Education for Critical Education* (N.Y., 1973).

¹⁹ 同上，1.3-4 (p.33f)；4.2 (p.70)；5.15 (p.87)；10.2 (p.126)；14.2 (p.172)。

²⁰ 同上，2.19 (p.55)。

服務，達到公義和平的境界。

(二) *Octogesima Adveniens* 通諭和美得琳文件

保祿六世親自在美得琳的會議中，強調美得琳文件的重要性，此文件多少影響其思想的過程。在此，我們將指出美得琳文件和 *Octogesima Adveniens* 的關係。

首先，是「解放」和「發展」的關係。美得琳文件已清楚以解放的看法，代替發展的說法；*Octogesima Adveniens* 卻沒有這樣的交替，因為兩個觀念在通諭都有它的出處。發展，以前常用在經濟的範圍；而解放是在政治方面。郎德 (P. Land) 注解 *Octogesima Adveniens* 指出：*Octogesima Adveniens* 和教宗的傳統牧函比較起來，有重要的新發現：「許多社會問題是比政治問題深一層」²¹。這不但說明政治和社會問題是分不開的；而且社會和政治問題是能解決的，如果我們找出其問題根源。

其次，探討「發展」觀念和社會模式的關係。雖然發展主義盡力去實行其理想，但世上許多重要問題並沒有解決，反而更嚴重，如饑荒、貧窮、生活用品的分配……等。到底問題何在？是貧窮者無能為力爬上所定發展梯子，或是被強壯者制止？面對此問題，保祿六世召叫人類重新去考慮國家之間的經濟關係，如富有國家加強自己的模式、國際性公司權威的問題……等。教宗提醒人類關心真正的民主概念：那裏，每個人都意識到其有權利和義務去參與、察問政治和經濟的狀況。的確，這裏職工聯合會和大眾傳播扮演一個重要的角色。上述已說明，政治和經濟問題休戚相關，而參政是人人的任務；但重

²¹ Land, Phil. S., "The Social Theology of Pope Paul VI", in *America* 12 May 1979, p.394.

點是那一種政治方向。如果一個政治觀念和人本的看法有衝突，那麼參與政治更會受到意識形態的束縛。因此，保祿六世特別仔細提出現代危險的意識型態，如共產主義、帝國主義、新殖民主義……等。

三、布柏拉 (Puebla) 與若望保祿二世

召開美得琳會議十年後，拉美主教們在布柏拉召開第三次總會。布柏拉和美得琳的會議有些重要的不同點，如：布柏拉是封閉的會議，只有主教們在裏面，神學家是在牆外等待。主教們以小組討論為主，所以有名的人物也不會有大的影響。但也因此沒有多少機會溝通、反對和支持「解放神學」兩派的想法。今天所有的布柏拉終結的文件²²，不像美得琳文件直接從主教會議而來，而是經過「羅馬」批注才出現的。這事實顯出其重要性，但也使人猜想會議中的激烈討論和爭議²³。

會議之前和進行中，許多人掛慮解放神學會被判決；但布柏拉的文件中，「解放神學」沒有受判決，也沒有清楚被肯定。正因如此，布柏拉文件給解放神學提供一個新階段，即推動基

²² Puebla. *Evangelization at Present and in the Future of Latin America. Conclusions*, Washington DC 1980, ed. by the General Secretariat of the National Conference of Catholic Bishops, The document includes three homilies of Pope John Paul II which are arranged in double numbers f.e. I, 1. The main document is numbered 1~1310. 以下簡稱“Puebla”。

²³ 布柏拉會議的確是拉美的主教會議，雖無解放神學家參與。主教們中深具代表性的兩位人物：其中 Dom Helder Camara 是「解放神學」的保護者；而 Alfonso Trujillo 卻是反對「解放神學」的。雖然如此，主教們也不一定同意他們兩位的看法。

主教們如 Dom Helder Camara、Sergio Medez Arceo、Samuel Ruis……等，還有司鐸團體（如：ONIS 的運動）及平信徒（如大學生運動）⁷。

雖然地方教會如此主動提倡解放工作，但艾落約、古鐵熱和席昆度都認為，如果沒有梵二大公會議的開始，及其文件的突破性精神，就不能想像運動的結果會是如何！

梵二大公會議深受若望廿三世和保祿六世兩位教宗的影響。前者在大公會開始前一個月，已提到「窮人的教會」和強調「跟上時代」；後者則不斷提醒教會要去了解「時代的訊號」。至此，我們能了解為何古鐵熱將此問題視為解放的開端，易言之，就是觸到問題的核心了：我們如何在拉美現況中，宣講仁愛的天主呢？

艾氏和古氏雖看重教會對「解放」意識和牧靈工作上的主動參與，卻也不忽視拉美社會背景結構分析和政治活動的因素，尤其是拉美和馬克斯思想接觸的現象。一般來說，艾氏認為採用馬克斯思想在拉美現況的初期是相當轟動的，但是缺乏批判性。逐漸地，此潮流發展出較清晰的方向：有些人士雖然初期以基督徒身分採用馬克斯看法，作為分析拉美社會和歷史的工具；他們漸漸地放棄教會的使命，而成為馬克斯的信奉者，如 J. U. C（巴西大學青年團 Jeunesse Universitaire Catholique）。另有一些基督徒雖然採用馬氏的思想為工具；但始終以福音信仰為動機和目標。他們多半就是解放神學的前身。

艾氏認為，上述理論和解放神學的發生有直接或間接的關係，但還不是「解放神學」。直到 1968 年 7 月在秘魯的 Chimbote，

⁷ Arroyo, G., "Genèse et Développement," *Recherches de Science, Religieuse* 74 (1986) 186.

督徒基層團體。主教們為避免不易解決理論爭辯的問題，而盡量面對拉美的牧靈情況和其要求。從文件的內容來看，我們可以認出會議進行大約有三個步驟：分析觀察、反省理論和計畫行動。即領會拉美的事實，在此上下文去理解教理，而提倡牧靈的方案。

首先，主教們以牧者的眼光看拉美的現況。他們處處認出耶穌基督痛苦、貧困的面容：在貧窮中生下來而常被虐待的孩子；沒有方向又在社會上找不到認同感的年輕人；印蒂雅納本地人或非洲的美洲人（Afro-American）可算是窮人中最貧窮的；然後農民、工人、失業者，住在邊緣不受社會照顧的人民，衰弱的老年人（31ff 號）。布柏拉文件再次強調美得琳文件所指定的（87ff 號），是關心這些貧困、被壓迫、剝削者。在此脈絡中，如何理解有關「天主」、「基督」、「教會」的道理（162ff 號）。然後，如何將這些神學反省採用在「傳揚福音」的具體工作（342ff 號），使教會成爲一個「相通和參與」（communication and participation）的團體（563ff 號）。

布柏拉文件的關鍵是「以窮人爲優先抉擇」（a preferential option for the poor）。「我們確切肯定，整個教會對窮人優先的抉擇需要一個皈依。此抉擇向其整體解放爲目的」（1134 號）。主教們也提醒教會該特別重視教育，尤其年輕人的教育。

簡單說來，索布利諾稱布柏拉文件爲「歷史的神學」；其交給基督徒基層團體帶領，完成歷史的任務，同時也提出其途徑的目的：成爲相通和參與的（communication and participation）。但此目的如何能達到呢？除非先一步一步地排除不和諧、不公道的情境，即經過解放的過程。因此，「解放」和「相通、參與」不是兩回事，而是相輔相成的。解放是基督團體「相通和參與」

的必要條件，而「相通和參與」是其該達到的目的。

由於布柏拉主教會議充滿著緊張和衝突，教宗若望保祿二世的角色顯得更重要：他的開幕典禮的導言，是兩派之間溝通的關鍵。每邊都引用他的話作為其證明的根據²⁴。他們能如此做，因為教宗在那敏感的情況下，平衡地把握真理。單看其發言的形式，也可認出他用許多「一方、一方」的說法。以內容而言，他嚴肅警告對耶穌基督和教會有偏見危險的神學傾向，亦即視耶穌為激動的政治家，或將天國的來臨和社會結構打成一片……等。同時他也指出，拉美教會不能放棄美得琳所奠定的基礎和指導的方向，亦即為人權而奮鬥，和提倡正確的解放觀念²⁵。

教宗後來在不同的通諭深入地講論這些思想。詳細地研究已超過本書的範圍。筆者在此只扼要提出其基本看法：面對今日世界所面臨的意識型態，如資本主義、過分自由主義、馬克斯主義、獨裁看法……等，教宗一方面提醒人類並指出其反人道之處；另一方面也清晰地肯定正確的基督徒人類學。其基本是：「經過基督，與在基督內，人格 (human person) 已獲得其尊嚴的完全意義」；「教會的一切道路都走向人格」²⁶。這人格的要點不是在於有美好的抽象觀念，而是個整合的人本，包含一切對人類有輕重的關係。教宗一方面非常關心具體的個人、人和人之間的連帶，所以對和平、經濟、政治、社會、環境生活等，都很細心觀察而提供意見。另一方面，他也強調人本最

²⁴ Dorr, D., "Option for the poor", p.210.

²⁵ "Puebla", I,4; II,8; III,2; III,3; III,6.

²⁶ "Redemptor Hominis", par.11; par.14.

深的生活根源，是靈修的層面，因著它，人才瞭解真正「人格」的高貴價值。

教宗 1980 年 11 月初訪問巴西所發表的宣講內容，相當重要，因與其布柏拉主教會議及解放神學有密切的關係。教宗對主教們講論時，決心熱誠地支持他們為窮人服務²⁷，並勸勉他們說：「的確，你們是為優先抉擇窮人 (preferential option for the poor) 而被召叫的，如此你們不能有排除任何人的態度。事實上也就是如此」²⁸。他又提醒主教們根據布柏拉的精神，將全部基督信仰宣講給所有的人，尤其願意站在軟弱和貧窮人之旁，幫助社會邊緣者，使他們能自己去實踐更圓滿尊嚴的人格。

接著，教宗激烈地反對階級鬥爭的主張，因為它造成人類的分裂，選出一部分群眾來攻擊其他的人。這顯然不合福音的精神。然後，他在聖保祿 (Sao Paulo) 工業區，很具體強調工人的權利。相同地，在勒希非 (Recife)，Helder Camara 主教的教區，教宗對沒有土地而僅靠地打工維持生活的農夫，提到他們該有自己土地的權力：「土地是天主給予每個人的禮物，不分男女……如果用此禮物增加少數人的利益而剝削大多數人，那是非法的」²⁹。

教宗希望巴西 (Brasil) 的教會是窮人的教會：精神上的貧窮，他時時刻刻伸手祈求，準備接受天主的恩惠，並意識到一切都是天主自己給予的，如此白白接受，也該白白分施。他因而也是物質上的貧窮教會，去分擔他人的難處。他為窮人開放

²⁷ The text of the major addresses given by Pope John Paul II in Brasil is available in *AAS* 72 (1980), pp.825-961

²⁸ "Puebla", III,7; *AAS* 72 (1980), p.868.

²⁹ *AAS* 72 (1980), p.926.

自己，站在他人的命運上，使教會想最好的辦法來幫助他們改善自己生活的條件，改革社會不公道的結構。教宗更具體向下面三種人說道：

1. 對缺乏生活必需品的人們，教宗一來肯定他們是很靠近天主；二來說服他們該保持人的尊嚴，並向他人開放。
2. 對生活較好的人們，教宗勸勉他們不要關閉自己，要關懷比他們更窮苦的人，因而去分擔他們的負擔。
3. 對富有者教宗代表貧窮教會提醒他們：「你們享受如此富有和奢侈的生活而不感到良心的責備嗎？.....你們有多少就該付出多少，並想更好的辦法去給予，像如何組織經濟、社會的結構.....」。

教宗在 Vidigal 稱讚貧窮教會「你們是靠近天主」的，說他們該盡力用合法的方式，維護自己和家庭。幾天後，他在 Favela dos Alagados 強調：天主並不願意窮人一直處在貧困的狀況：

你們得為生活而奮鬥。儘可能改善你們當下的生活條件。如此行動是神聖的義務，因為這正是天主的旨意。你們不能說，停留在貧窮現況、患難生活以及不衛生的住宅是天主的旨意；相反地，從多方面來看，那是相反你們的尊嚴。不能說是天主要這樣的。

教宗不但鼓勵貧窮人提起精神去面對現況，而且使他們對自己有信心和自我意識。這對任何行動都是最基本、最需要的步驟。

總之，解放神學是在福音光照下去實踐、反省，並學習認出對地方教會合適的生活方式。這裏，自己的牧靈經驗和教會的教導是反省要素。那麼，其生活如何呢？有什麼具體的型態？這些問題引起我們探討解放神學的帶動者—基督徒基層團體。

四、基督徒基層團體 (= 基基團)

布柏拉的文件肯定：「教會的基層團體逐漸成熟，數目也增加了，這使教會歡喜和希望」（96號）。另一方面，如果沒有基基團帶領，我們幾乎不能想像解放神學今天的面貌。因此，談解放神學不能不提基基團。這裏首先說明基基團發生的背景；然後描述其身分和特性，最後作個綜合的反省。

基基團是有活力的團體；因此，無論如何描述它，都會有將它視為呆板組織的危險。如果要徹底了解它的真象，務必要生活在基基團中。

(一) 發生的背景

基基團本來是拉美文化在歷史中老百姓信仰經驗發展起來的運動。如今它已超過拉美範圍，走向國際性的團體，被稱讚為天主教會優越革新運動的模範。然而，如果我們知道它發生的背景，我們會很驚訝。

天主教是拉美多數百姓的信仰。其特性是以聖職人員為中心的信仰團體。一旦缺乏司鐸，會影響到整個團體信仰的生活，尤其是聖事，在信徒中無法扮演核心的角色，甚至連正確傳統教理也無法傳授給老百姓。在此模糊不清的信仰下，再加上一些個人需要的形式，使熱心的信仰實踐和其中心連不起來。譬如：雖然口頭中有一個天主聖三的道理，但幾乎祈禱意向和表達的象徵，都歸於聖人和「超人保護者」。他們想出一些方式來「勉強」聖人滿足他們的要求，尤其生活中碰到重大的事，如成家、找工作……等。由此，祈禱和巫術崇拜混淆不清。

這種民間信仰受到社會想法影響，逐漸反映整個社會的事實，使一切事情的發生，都在一套得到妥當解釋的想法中，以

致宗教信仰和意識型態就難分難解了。如：天主的旨意被解釋、採用成爲社會角色中的安分守常；或對權威的一種機械化防備一運氣好是聖人轉達的，而運氣壞不是天主的懲罰，就是天主後來償報的原因。連想也不想改變事實，因爲暫時的痛苦和快樂算不了什麼，轉眼就消失了。肋爾斯（B. Leers）認爲：

拉美天主教所彰顯的世界，和解釋民間的生活，是一種神聖的系統，理解一切生活、死亡、歷史等。然而，它同時也支開人心的注意，去創造今天的世界、歷史之責任。

（二）來源和定義

上述解放神學的背景，提過教會內和政治關係的因素。基基團發生的兩個直接原因，也與此有關，即：拉美現代化和教會生存的問題。

拉美快速現代化，帶來了新的生活方式和新的想法。大都市和俗化世界對傳統是強有力的挑戰。拉美保守天主教會當然也受到猛烈的打擊。因此多少被逼想出適應環境的新牧靈方法，改善受動搖的傳統組織。此外，北美的一些新教派，開始很積極地用生動的方法，傳教說服天主教友加入他們的團體。教會沒有猶豫時間了，如何適應、對付是教會首領的難題。就在那時候，基基團像急救的牧靈方法般，出生了。

基基團的身份和功能，也如其出生一樣不可思議，即由下到上的牧靈想法。博拉佛（C. Bravo）描述其令人驚訝的起點³⁰：

聖誕節，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……而我們天主教堂卻關上了

³⁰ C. Brovo, "Les Communautés de Base", *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986) 51.

門，全是一片黑暗……因為我們沒有神父。沒有神父一切都該停止嗎？

這是一位老太太的心情和憂慮。想不到竟能引起基基團運動的開始，樞機總主教羅西（A. Rossi）因為聽到此問題而加以反省，就在 1965 年成立「民衆傳教員」的組織。他們變成後來基基團的領袖和活力，開始邁入新的牧靈時代。

從開端到布柏拉的主教會議，基基團經過漫長而艱難的成長，但因為如此，布柏拉才能自豪地肯定其身分：

教會基層團體包含一些家庭團體，有成人和年輕人，在信仰光照中緊密聯合起來。（布柏拉文件 641 號）

這裏提到兩個相成的要素：家庭和信仰中的彼此的聯合。家庭是教會的具體單位和基礎，父母和孩子們能在自然的環境中彼此關心，分享人間的經驗。這是確切信仰培養的搖籃，使人經由它而有團體性的信仰。

基基團由幾個家庭組織，在信仰中人人彼此關心、助佑，使每位基督徒認出真理、慈愛和自由之神靈所賜給他的才能和義務。如此的生活，也就是期待主再度來臨最好的方式。基基團的重要任務之一，是使信友有較清楚和整體的道理：因人人都是天主的兒女，受天主託付統治世界的責任，所以在天主面前，人人都是兄弟姊妹，一律平等。對天、對人、對物的關係上，人能以平衡的態度去接受一切理論，或對實際上發生的事加以更改。

基基團成員一般不超過幾個彼此相當熟悉的家庭，他們就是普世教會的「細胞」，是天主子民的縮影。他們活力的泉源是天主聖言和聖體，即使沒有聖職人員在，聚會中他們也能分享聖言，恭領聖體。

(三) 特性

基基團的第一項特性，是初期教會團體的新發現(宗二 42)。基基團成員不管有沒有神父參加，都在聖堂或家庭聚會，自己對耶穌所說的貧窮、受迫害及和平者感到特別親切的認同。於是，他們在聖言光照之下，在聖神領導中分享、辨別和計畫行動，使聖經的精神滲透其生活的環境，因而自己也獲得充沛的生命活力。譬如，當一個團體受掌權者恐嚇，或甚至有被驅逐的危險，像下列福音所描述的：

看，我派遣你們如像羊進入狼群中，所以你們要機警如蛇，純樸如同鴿子……當人把你們交出時，你們不要思慮，怎麼說或說什麼，因為在那時刻，自會賜給你們應說什麼。因為說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話。(瑪十 16、19、20)

這段話讓他們感觸良多，鼓舞他們面對事實，做出適時的行動，彼此互勉。

基基團的第二項特性，是由於常閱讀聖經和藉著祈禱分享所引發的行動，如此，使傳統被動教友有了突破性的進步：信仰透過聖言和團體變成個人的信仰，而個人的信仰也主動參與天主子民的身分和使命。如此，養成天主子女的自我意識和彼此服務的具體團體(迦五、六章)。由此，基督徒自我意識和教會的門戶就自然向世界打開。那麼，基督徒與世界和他人感到有彼此的關係和相互的責任：積極參與改善社會、歷史……等，使人們走向更圓滿的人，即天主的肖像。

自然而然地，隨著解放的成功，一來消除各種奴役，二來推動實踐真正的人格。誠如教宗若望保祿二世在布柏拉所指出的，真正的解放該奠基在三個真理上：對耶穌基督的真理、對

教會的真理和對人性的真理。

(四) 方法：觀察、判斷及行動

基基團用那種方法，才能盡力顯現身分和發揮特性呢？形上學的方法，是以抽象觀念建立宇宙觀，表達清晰思想靜態的層面。正因如此，其對生活的方面，如歷史、社會、經濟、人際關係等，不是合適的方法。這些生活的真象是變化的，是邁向完成的。培養基基團不斷面對以下的問題：如何在此時此地實踐耶穌帶來的天國奧蹟？如何認識時代的訊號？如何加強基督徒的自我意識？學習計畫和負責牧靈工作？總之，如何在歷史中學習實行末日的理想。

天主教職工青年運動 (Cardijns) 很早已在使用的�方法，現在變成基基團通用的方法，在布柏拉主教會議也得到肯定，有步驟：觀察、判斷及行動。也就是說：在福音光照下去分析事實，然後在祈禱中評價和提出需要的行動，最後分工合作去實行，而這，又變成事實的觀察……等，如此接續不斷。

分析觀察，需要客觀和有效的工具，因而他們要學習能認出拉美社會、歷史真象的方法。爲了改善現實，需要批判。然而批判沒有自我批判，就容易掉落在成見裏；如此，對客觀的追求就毫無用處了。但自我檢討和認錯是非常不容易的，它要求自己反省的習慣、空虛自己而皈依真理的態度 (metanoia)。

的確，沒有其他的道路，要改善他人，先得改善自己。如此，基基團在觀察、判斷和行動中，也是時時刻刻願意皈依真理的團體。這是基督徒自我意識培育的重要成份。如此的教育觀念，需要廣泛地落實，不只年輕人，整個基基團，連整個教會都需要在這實行中，學習如何皈依真理的教育。

(五) 綜合反省

基基團的運動擴大傳統牧靈的觀念。牧靈工作現在遠遠超過聖職人員的義務範圍。在平信徒積極的參與中，牧靈工作延伸到人類的每項職業。梵二《傳教法令》說明牧靈工作的目的：「為光榮天主父而傳播基督的神國，使人人分享救贖神恩，再經由人使普世導向基督」(2號)。此法令言及教友的傳教義務，指出：「在俗教友身分的特點是：他們生活在塵世中，置身於世俗事務中，天主召叫他們，要他們以充沛的基督精神，以發酵的方式，在世間從事傳教事業」(2號)。為此，在教友身上，教會和世俗肩並肩旅行，因而一切和人有關的，教會都得關心，無論是社會、文化、經濟、政治.....等問題。然而，有些是教會該特別關懷的，如基基團所做的：以窮人為優先抉擇等。

基基團改革服務的形式。按照傳統觀念，雖然平信徒分享基督司祭、先知、君王的職務，但因被動的習慣，他們變成了被服務的對象。現在基基團主動去參與傳統教會所提供的「服務」、「相通」和「作證」。除了聖職人員的特權之外，基基團員都盡力參加，成為教會有活力的下層結構(substructure)。這下層結構使堂區的結構更生動和有組織，尤其是在缺乏聖職人員的時候。

最後也該提出幾個危險的可能性，如變成封閉的團體或政治組織。為了避免樂觀主義的極端，基基團該注意到一些原則，如教會得「常常革新」和「中庸之道」的智慧。

第二章

拉美解放神學的重點及方法

第一節 拉美解放神學的重點

一、拉美解放神學的啓發：地方教會和具體環境

將歐洲神學和解放神學相比較，其不同處一目瞭然：歐洲以大學或研究組織爲中心的神學，繼續其傳統努力，成全及改善神學系統，以期保持普世教會的影響力；拉美解放神學則是地方教會的特有神學，是信仰在歷史、社會現況中反省的產品，希望因此能以信仰作證來改革周圍不良的環境。H. Aceves 說道：

「拉美解放神學特點是在於肯定：拉美人口多半是基督徒，同時也屬於第三世界獨一不二的大陸。此事實引起基督徒反省，爲何大多數拉美教友生活在無人道的情境。」

杜瑟爾以歷史家的眼光來看拉美的解放神學，說明：

「由於先知性的信仰到今天才發現是個不自由和被異化的拉美；而這事實是好幾百年以來的罪惡結果。此信仰使我們現在知道偶像在那裏，並該邁向那條路達到解放。」

發現歷史、社會的真象，與其正確的信仰和實踐是分不開的。這正顯出解放神學的特性，也指出其和歐洲傳統神學的異同：雖然兩種神學都面對同樣的問題，即如何能將基督信仰在

今日有效地現代化，但歐洲神學家生活在統治世界裏，面對的是其歷史、社會帶來了無神論的問題，他們因此無法瞭解拉美解放神學站在被壓迫的一方，面對的是「非人道」（non-human）的問題。

阿斯麥（H. Assmann）曾說：「歐洲神學家受到從外在嚴格觀察的訓練，他們幾乎不能認出我們歷史的經驗所擁有的基本問題」¹。一旦發生某些無法溝通的事，解放神學家覺得歐洲神學家們不了解他們；歐洲神學家則認為解放神學家不符合「科學性」。此外，拉美解放神學認為歐洲神學所關心的核心是「敬禮」（cult），社會性的行動則為次要。以阿斯麥的話來說：「如此，歐洲神學家為自己造出或多或少安祥的範圍，然後從那可以談論革命像裝飾似的學問，不必使手足染髒污穢」。

現以一個討論會的結論，作上述思想的綜合：

1. 拉美神學不是神學的一部分，而是完全新的神學的草案。
2. 它由新的經驗，即解放政治奮鬥的精神為出發點。
3. 歐洲神學沒有像它所擁有的起點：他們不必面對不能忍受的社會現實。如此才使拉美有解放的行動，重新發現天主解放者的奧蹟；而此奧蹟原來在福音啓示中已經含有。
4. 這事實當然帶來信仰的危機；但因如此，才能有新的信仰體驗和認識。
5. 此神學的主體不是一位神學家，而是團體（民衆）。神學家是他們當中的一位，能將其思想、經驗清楚表達出來。
6. 這是先知性的神學，在具體環境中，信仰受到新的理解，正如信仰也使環境有新的詮釋。

¹ Assmann, H., *Befreiung durch Jesus ?* München: 1980, p.24.

7. 神學家生活在群眾中，為他們奮鬥，顯出先知性的義務：以語言表達出群眾的神學創造性。
8. 拉美神學深深和傳統聯合，以評價歷史的經驗作為神學基礎，使事實的詮釋，和天主子民團體的紀念息息相關。

二、解放神學以實行為優先

上述已說明，歐洲傳統神學以理論為優先，然後才去採用原則；而解放神學是在行動中反省，行動第一，接著才是神學反省，如加里肋亞（S. Galilea）所說的：「解放神學關懷的核心，是幫助拉美基督徒明白其使命而前進」。此義務包含努力取消不公道和創造新的世界。關於此點米蘭達（J. P. Miranda）表達說：「人彼此瞭解而沒有人剝削他人的世界是可能的。這是個信念，而此信念在1968年墨西哥產生，不能再被遺忘毀滅」。

解放神學以實行為優先，也有其難處：它是旅途中的神學，不斷地學習修改，因而恐怕不能有整體的一套理論。是的，甚至有解放神學家認為：「如果解放神學有一天被列在神學辭典或在百科全書上，說明它有那些固定的標記，如此，解放神學便立刻被滅亡了」。如此說來，我們不能研究解放神學，也不能寫有關解放神學的書，因為一將其固定下來就不是它了，或最多只是它的一部分。

這樣下來，解放神學是一門學科嗎？它是神學嗎？古鐵熱面對這些問題解釋說：的確，解放神學是和牧靈工作分不開的，但也不斷的反省，而反省的記錄是解放神學的路程。因此，古氏反對因實行牧靈工作而沒有時間深入探討神學的觀念，而使人誤會解放神學的那些論調。事實上，解放神學努力至今的成果已證明了它的存在。此外，他也提出解放神學不是僵硬的、

冷淡的觀念，而是和團體合作的神學。換言之，古氏認為解放神學可以下列問題作一些嘗試性的答案來解釋：「面對無辜者的痛苦，我們如何能談論有關天主呢？」

上述的疑問，J. C. Scannone 申明其看法：解放神學深入行動，不但其神學性不消失，反而是具有歷史性的神學。因為神學 (theo-logos) 是歷史的天主在聖言內表達了祂的旨意：降生成人的天主聖言，犧牲自己的生命而解放祂的兄弟姐妹。

解放神學以實行為優先，而引起的另一個問題，是其對政治有何關係？針對此問題，第三屆 Celam (Consejo Episcopal latino-americano) 牧靈神學統合會議很清楚地表達：「信仰及福音傳播和政治，本質上都是有關係的」。然而此看法有不同的解釋：政治是什麼？此關係是如何的關係？這也是解放神學彼此爭論的問題。Scannone 認為可談政治抉擇和神學上有關「愛」的真正歷史性結合，雖然「愛」批判、解放和超越政治。他也指出此結合是「必須」的，但不是邏輯或辯證的必須，而是愛要求的必須，亦即為弟兄此時此地做服務。

Gomez de Souza 更實際地將神學解放觀點和拉美政治發展放在一起。他認為基督教的民主黨站在發展神學的立場，而解放神學也需要有社會政治的另一個力量：為工人和農人而奮鬥的政治力量。杜瑟爾一方面認為，基本上該明白信仰實踐和政治行動的關係不是單純的關係，免得陷落在錯誤中，認為基督宗教解放所達到的政治歷史性為止；但另一方面他却說：

歷史性和末世性 (eschatological) 的解放是在辯證關係中發生的：有一個應該有另一個……末世性的解放如果沒有歷史 (文化、政治、經濟……等) 的解放，是超人的、無具體的解放。歷史性的解放而沒有末世性的解放，是無神主義

的，將相對神秘化變成絕對，如此領人到滅亡。歷史性是永遠邁向整體，但整體在歷史內是絕不能達到的。

三、解放神學以窮人為優先的抉擇

如何以窮人為優先，我們在描述美得琳和布柏拉主教會議時已經說明，這裏不須重覆。然而，以抉擇窮人為優先和神學有什麼關係？這問題領我們針對解放神學的兩個重要範圍：窮人與救恩史和窮人與靈修神學。我們在這裏只能提出問題的大綱，後來再探討古鐵熱的神學。

解放神學面對拉美的不公道現況和窮人受壓迫、被剝削等，一開始反省神學，就立刻認出：當下的狀況是反天主恩寵和籠罩罪惡的境況。也就是說，人是天主的肖像，本來是該受尊重的，如今卻在拉美變成受迫害的無辜者。他們的存在本身，就是向創造者發出的訴求和哀號。消除罪惡的影響是迎接天主國來臨最初步及必須的行動。如此，「每次對窮人由無私的愛，去排除『有結構性的罪惡』，就是使天主的解放顯現出的機會」。

當然，天主的救恩不限於窮人身上，然而，福音喜訊的第一個對象便是貧窮人、俘虜、受壓迫者（路四 18-19）。救恩史是在「對天主開放和信任的態度」（即精神的貧窮）開始，而傳到世界各地的。可以肯定地說，以抉擇窮人為優先是耶穌的態度，是新救恩史的開始，也該是教會的立場。

瞭解窮人和救恩史的關係，就容易認出窮人和靈修神學的關係：在社會、政治……等服務窮人，是上述抉擇的具體行動。然而基督徒如此做，是比人本主義的政治家或社會主義者更深、更有意義的層面，因其行動是由不自私的愛，由信仰而來的。這是靈修的成果。

總之，政治行動和默觀在靈修中達到和諧。它使行動者保持沉靜的心，和清楚的使命方向，在政治、複雜社會中活出對基督忠誠的精神。同樣的，在默觀中行動的靈修，不許人封閉在自己的世界，如此，他們一致在辨別神類中尋找聖神領導的記號。C. Geffre 將此思想綜合：

「其實，此神秘經驗就表達同樣、原來的事實之二層面：與基督本身接觸和基督在他人身上的體驗，尤其在最小弟兄身上。二者是二而一的聖事（the second encounter to the sacrament of the first）」²。

第二節 拉美解放神學的方法

爲能認出解放神學的方法，我們先描述當代神學中的方法特性，然後提出解放神學中，幾個有代表性的方向。

一、當代神學中的解放神學方法

丹尼耶魯（J. Danielou）樞機在訪問布宜諾斯艾利斯（Buenos Aires）時，有人問他對解放神學的看法，他說：解放神學是「倫理神學分類中的第三層」（sub-sub-sub division of the moral theology）。A. T. Hennelly 解釋此意見：解放神學是研究倫理行動的倫理神學之一部分。此部分屬於倫理神學研究政治行動的社會道德（social ethic）。而此政治行動道德是針對第三世界的問題³。這

² Geffre, C., "A Prophetic Theology", in *Concilium* 10 (1974), p.16.

³ Hennelly, A.T., "Theological Method", in *Theological Studies* 37

樣看來，傳統神學對解放神學作了分類，指出他們不公認解放神學是新的神學，更遑論去談論其方法！

郎普 (M. L. Lamb) 卻站在多元神學立場，研究當代神學的類型學 (typology)，並將其分成下列五種神學類型：

1. **古形式的神學** (paleomorphic theologies)：用舊文化方式和說法，來作為信仰和文化的媒介。郎普認為 1900 至 1960 年代的天主教傳統神學是其典型。它被稱為「學院神學」(school-theology)。
2. **新形式的神學** (neomorphic theologies)：用現在的文化、說法表達信仰，因為其完全認同當代的精神，而缺乏批判性。郎普認為考克斯 (H. Cox) 俗化的論題，是此種神學的典型。
3. **信仰形式的神學** (fideomorphic theologies)：強調信仰和文化的不同性質，並過分看重祈禱、聖事和默觀。郎普認為他們太信任自己所定的前提。他將巴特 (K. Barth)、牟敦 (T. Merton)、巴耳塔塞 (H. U. Von Balthasar) 放在此神學的行列。
4. **批判形式的神學** (criticomorphic theologies)：嘗試以批判越過上述三者的界限，而對信仰和認同 (如 1、2) 與不認同 (如 3) 的文化作綜合。他們先努力修正歷史上的批判方法，重新研究信仰的權威，然後重建其關係。郎普認為拉內 (K. Rahner)、孔漢思 (H. Küng)、孔格 (Y. Congar) 等屬於此種神學。
5. **政治形式的神學** (politicomorphic theologies)：是批判形式，但更進一步在社會、歷史降生，使現況、過去的經驗以及將來的先知性，變成整體的關係。郎普認為梅茲的政治神

學或在第三世界的解放神學屬於這種神學⁴。

認識解放神學在當代神學的有關地位後，現更進一步說明其在和在歐洲相似的神學，像梅茲的政治神學或 B. Shaw 的革命神學 (theology of revolution) 或莫特曼 (J. Moltmann) 的希望神學 (theology of hope) 有大不同。不同的關鍵在於：解放神學是拉美牧靈實行的反省，故有此時此地的特性，包括美得琳和布柏拉的主教會議的指導。

拉美解放神學所用的方法，是針對貧窮、受壓迫的地方教會和民衆的適應方法，這方法幫助教會徹底認識現況。而所謂的科學工具，不能控制人變成價值中性的旁觀者，而該是窮人的左右工具。如此才能答覆美得琳會議的要求，作一個整體、緊急和徹底的改革。然而，這個改革不只是理想的標題，而是過程中的演變，其基本條件是意識化的教育，如傅來爾 (P. Freire) 所提倡的，也受到解放神學家以不同方式、層面的看法來熱烈響應。因此他們需要對歷史、社會、教會、聖經……等作新的詮釋，即由歷史最低層 (bottom of the history)、社會的下層……的角度來看。這樣聖經就深入貧窮教會的生活 (Sitz im Leben)。

二、解放神學方法代表性的觀點

上述是提出解放神學方法的方向和要點。我們現在將舉幾個例子來闡明，如席昆度、索布利諾、鮑夫、加里肋亞。關於古鐵熱的方法我們將在下一章討論，在此不重述。

⁴ Lamb, M.L., *History, Method and Theology* (Missoula Montana 1987), pp.3~30.

(一) 席昆度的詮釋法

席昆度努力建立解放神學的詮釋方法。一般來說，詮釋是個理解的方法，使歷史的意思和現在存在的意義達到融合的水平線（horizon）。這方法對任何要生活化歷史性是需要，因為瞭解本身是由某主體的觀點去理解對象（尤其歷史的人、事、物）；但主體和世界一直在變化中，看法與觀點也會有新發現之意義。席氏有關聖經的詮釋說道：

每番新的事實，要求我們再次解釋天主的聖言，而隨著事實，然後返回重新再詮釋天主聖言……等。如此，詮釋自然循環的是從事實發生的⁵。

詮釋的主體無可避免會對其對象擁有預定立場的關係，詮釋者該先意識到它，才能避免掉落在被固定的意識型態中。這重要觀點，是保持「懷疑」（suspicion）的態度。席氏以懷疑的態度發現意識型態，而建立詮釋方法。其詮釋循環（circle）有四階段：

1. 人應該認識事實的真面目，而去發現隱藏的意識型態。
2. 延伸此懷疑到整個「上層結構」（superstructure），尤其在神學的觀點。
3. 新的信仰體驗，引起聖經新的解釋。
4. 整理新的詮釋方法。席氏採取四位思想家，作為其詮釋發展的解釋：
 - a. 考克斯（H. Cox）分析現在社會，提出其俗化的現況。然而，為解釋它，他像田立克（P. Tillich）一樣，要以終極（the ultimum）為其基礎。如此，形式上他的論點和古

⁵ Segundo, J.C., *Theology of Liberation* (N.Y. 1977), p.8.

典的論點是相似的，席氏認為他沒有完成意識型態的懷疑。

- b. 馬克斯 (K. Marx) 也分析並認出社會的眞象。他更進一步發現上層結構的意識型態；但他將意識型態基礎完全歸於經濟，因而打斷了詮釋的循環。
- c. 韋伯 (M. Weber)⁶越過馬克斯的程度，達到了第三個階段。他認出上層的結構和經濟的發展，和宗教靈修精神有密切關係。這精神的基礎，是一種聖經解釋的結果。但是，席氏認為他沒有進到第四階段，因為他沒有認出聖經新的解釋能有更充沛的力量，以解脫一切意識型態。
- d. 席氏認為孔納 (J. Cone) 才完成了循環的詮釋。他分析美國社會黑人問題，而發現「種族優越感」(racism) 的意識型態。他也指出這意識型態不但在左右上層的結構，同樣也控制神學界。爲了要從根源治療白人神學的意識型態，他以黑人的福音團體體驗，建立了黑人的神學 (black theology)。如此，新的聖經解釋在具體的意識型態中，形成解放神學⁷。

席昆度在《解放神學》一書中如孔納一樣，循序漸進地以意識型態的辯證方法面對和處理西洋的傳統神學，尤其是學院神學 (school-theology)。「懷疑」，在他的立論中具有關鍵的份量，但懷疑的態度沒有引他走向消極面，卻在其思路中，使最後一步驟變成前一步驟的「反」(棄而存升)，引導走向「合」

⁶ 他提出資本主義和加爾文派的關係 (capitalism and Calvinism)。

⁷ Segundo, J.C., *Theology of Liberation*, pp.7~38.

的方向。具體說來，從《解放神學》到《信仰和意識型態》，兩書意識型態的觀念已稍微有些改變：前者對意識型態有較消極的觀念，後者卻較有中性的看法，其本身是自然或人造的一些媒介工具（思想系統也包含在內）讓人達到某些目的。這樣說來，意識型態原則上是不可避免的，因為它屬於人生的條件⁸。耶穌的生活表達也不例外。由此立場我們可以說，席昆度研究聖經正在發展思路的過程。

（二）索布利諾的知識斷裂法

神學討論絕不是中性的，這是索布利諾的出發點，而且他以隱含或明顯的興趣為基礎。如此，其方法也和此前提有關，即走向比較和詮釋的方法。如果將拉美和歐洲神學作比較，索氏一方面能體會出歐洲神學有關理論研究的傾向：他們面臨的問題是無神論的挑戰。另一方面索氏也肯定，拉美神學是該走「實現神學」（doing theology）之路，因為拉美解放神學有別的一些優先問題，例如：在貧困的社會中如何談論天主的愛，面對受壓迫者如何宣講耶穌的喜訊……等⁹。

每種神學都有自己歷史、社會、文化的背景，這事實不但證明神學的興趣和義務不同，也指出神學家該由其具體生活環境中學習詮釋聖經，使其原來的活力能在新的情況發揮出來。這是每個時代每個地方跟隨歷史中的耶穌基督的正確途徑。這裏，我們明瞭為何索氏視研究耶穌的歷史為優先，為何他非常

⁸ Segundo, J.C., *Faith and Ideology* (N.Y., 1982), pp.16f; *The Historical Jesus of the Synoptics* (N.Y., 1985); *The Humanist Christology of Paul* (N.Y., 1986).

⁹ Hennelly, A., "Theological Method", p.719.

關心現在和天國來臨的辯證關係，以及他仔細討論耶穌基督生活中的十字架與復活的奧秘關係¹⁰。

由此觀念，重視脈絡神學是其結論，而且自然而然地公認神學是多元的。但是，多元的神學只在交談中才能顯出其真正的意義。於是索氏嘗試分析歐洲和拉美解放神學，希望能摒除一些成見，走向更深的彼此瞭解。索氏認為歐洲神學和拉美解放神學都重視「啓蒙」，也想辦法繼續採用啓蒙思想作為神學反省的幫助。但歐洲神學較站在第一種啓蒙，即以理性來處理一切，康德是此典型的人物；拉美解放神學所注重的，卻較走向如何改變事實的第二種啓蒙，馬克斯即其代表。

我們不能如同兩派成見者一概而論地說：一方只是理論，另一方只是實踐。二者對理論和實踐的關係是不同的。歐洲神學主張，神學中的正確實踐（orthopraxy）該在正確理論（orthodoxy）之後，亦即先該有清楚和明晰的觀念，然後促成有條有理的說法，最後才採用之。索氏認為此看法本身沒有什麼不合理的，只是由於理論家對理論上專心的追求，容易落入一切理論化的危險，疏忽事實的存在，如對歷史的關心變成對歷史的理論……等。對拉美解放神學來說，如果該分理論和實踐的話，正確理論（orthodoxy）該是跟著正確實踐（orthopraxy）來發展，因為反省是對實踐的反省。

事實上，如果將實踐和反省分開，會有行動主義（activism）的危險。這是拉美神學家也非常謹慎的。畢竟反省不是為了反省，而是針對事實和其正確洞識及其改善之處。關於基督徒的

¹⁰ Sobrino, J., "Christology at the Crossroads", *A Latin American Approach* (N.Y., 1978).

信仰生活，神學不只是抱著反省適應的態度，更是以福音的精神來悔改且不斷重新開始。索氏稱此超越的經驗和重新的決心為「知識的斷裂」（epistemological break）。

索氏認為「知識的斷裂」在聖經中早就有了，其典型是被釘十字架的天主的超越性肯定（affirmation of the transcendence of a crucified God）¹¹。「知識的斷裂」主要的目的，不是追求新的理論或糾正理論上的缺點¹²，而是人因超越的追求，放棄自己的想法，並因罪惡的情況而皈依天主。換言之，知識斷裂一方面要求超越、邁向信仰的整體，克勝如歐洲神學常有二元論傾向的危險，如靈魂－肉身、個人－社會、歷史－超越……等；另一方面要求徹底拔除攀纏罪惡的根，如拉美歷史、社會、文化所留下的罪惡現實。

總之，索氏分析歐洲神學和拉美解放神學而提出結論：拉美解放神學的方法採用辯證的方法較多，類比方法較少，因為拉美的事實不能提供如希臘傳統對美妙感受而引起知識的追求，反而擁有悲愴的事實。但也正因如此，拉美神學更能接近聖經上天主解放受迫害者的經驗。這也是神學反省對象的動機：那裏人面對困難而感到無能為力，無法自己解決問題，那裏便有天主強有力解放的希望：「基本上，拉美神學努力重新發現聖經上關於正義體驗深深的意義」¹³。

¹¹ Hennelly, A., "Theological Method", p.922.

¹² 同上, p.721.

¹³ Hennelly, A., "Theological Method", p.724; Sobrino, J., "Latin America: Place of Sin and Place of Forgiveness", in *Concilium* 84 (1986), pp.45~56.

(三) 鮑夫的批判法

雖然鮑夫沒有特別討論神學的方法，但從一些書中，我們體會到他的神學方法有新詮釋的批判性。鮑夫認為，要瞭解耶穌基督，卻只提耶穌親自講的話或親自做的事（*ipsissima vox et facta*）是非常不足的。或者要體會耶穌帶來的天國，如只專心研究當代對末日的看法或以色列與耶穌自己對天國的描述……等，是遠遠不足夠的。鮑夫主張：我們需要正確的詮釋，這才是最重要的。這幫助我們深深瞭解一件非常重要的事：「耶穌基督所表達的天主的國，和解放神學所努力實踐的天國，雖然在不同的時空和文化，但表達的，都是一樣的事實」¹⁴。

換言之，信仰內容是一樣的，雖然表達的方式不一樣。每種表達信仰的方式，都和意識型態有關，因而鮑夫認為信仰是意識型態的功能的泉源（*source of functional ideologies*）。如此，意識型態本身是中性的，最重要的是在於能否正確表達其信念。為了明辨判斷，鮑夫強調如下優先次序：人類學的（*anthropological*）先於教會的（*ecclesiological*）、烏托邦（*utopian*）先於事實（*factual*）、批判（*critical*）先於獨斷（*dogmatic*）、社會（*social*）先於個人（*personal*），以及正確實踐（*orthopraxy*）先於正確理論（*orthodoxy*）¹⁵。

具體來說，鮑夫提倡基基團所採用的三步驟方法：實際分析、神學判斷和牧靈的實行。他解釋道：我們在觀察分析中運用兩隻眼：一隻注意現世找出時代訊號的意義，一隻往後看耶穌帶來的解放喜訊。接著，神學的批判提醒我們避免陷入一切

¹⁴ Boff, L., "Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation", in *Concilium* 10 (1974), p.80.

¹⁵ Hennelly, A., "Theological Method", p.712.

理論主義 (isms)，因為一切理論主義都為自己而有閉門造車的傾向，因此疏離事實。這就是相反基督徒精神的態度。

鮑夫像一般解放神學一樣，強調牧靈經驗先於神學反省：「神學的確是將先前的反省表達出來，即客觀化（牧靈的經驗）的努力成果」。按上列的步驟，好像牧靈實現被擺在最後一步，其實它是先一步，因為觀察分析是以它為對象。如此，神學由於信仰體驗而形成，也歸於信仰的一部分。沒有信仰就談不上有正確的神學。這也就是說，分析、反省和實踐都是恩寵發揮的不同層面，但是恩寵的強度卻不同：在貧窮人身上，我們更容易發現耶穌基督的臨在；跟他們接觸，我們更能體驗到此時此地的天主。這是一種正確的神秘經驗，「在每個真實神學後面，都有神秘的，即和活著的天主的接觸」。

（四）加里肋亞的方法基礎

雖然加里肋亞沒有特別討論方法，但在研究解放靈修神學時，提出五種「基本直覺」（fundamental intuitions）。這也算是他神學方法的基礎，值得我們簡單介紹。

1. 皈依天主和為耶穌基督服務的投入，是在具體的近人身上表達出來，尤其是受壓迫者身上的服務。《若望壹書》說得更明白：「假使有人說：我愛天主，但他卻惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不愛自己所看見的弟兄，就不能愛自己所不見的天主」（若壹四 20）。
2. 救恩史和貧窮人的解放，是息息相連。誰因信仰推動去解放窮人，他就是耶穌基督的合作者，也因此成為基督救恩的功臣。
3. 解放的義務該以天主的國為號召作為目標。天主的國的特

性，在於公正、平等、兄弟關係。

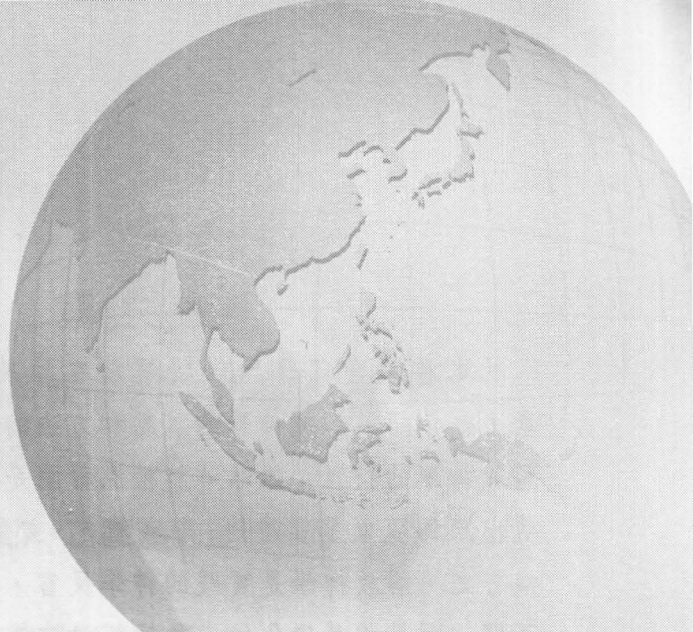
4. 基督徒愛德實行最重要之一的具體目的，是解放。此解放的實現是為受壓迫者而改造社會。這是非常重要的，因為基督徒的愛，該在歷史中產生效果。
5. 最後，加氏強調貧窮的價值。它不但在於分享窮困者生活的情況，更是為他們奮鬥，好使他們的生活有些改善。這也包含願意接受迫害，即為公正奮鬥的後果。他這樣的行為，就和耶穌基督有真實的認同感¹⁶。

總之，加里肋亞認為，解放神學的靈修在拉美具體的環境中，努力將靜默和活動重新融合。繼承「祈禱和工作」、「在行動中默觀」的靈修傳統。加氏提倡政治投入和默觀的融合，他認為靈修學如果疏忽聖經整體的基礎，容易走向極端。聖經的核心是耶穌基督自己。人們現在還能在飢餓者、病患者、受壓迫者……等身上，接觸到耶穌自己（瑪廿五 31）。

加氏還說道：「基督徒的神秘就是獻身的神秘」¹⁷。但如此獻身投入服務，不是人自己的能力，而是天主在人內活出祂的恩寵，因此人需要不斷淨化（即所謂沙漠的經驗）和依靠天主（encounter the other who is God）。天主的真理解放我們，不斷地領導我們從自我中心走向他人，包括政治誘惑傾向的解放，如利益主義（utilitarianism）或暴力主義……等。

¹⁶ Hennely, A., "Theological Method", p.711; "Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation", in *Concilium* 10 (1974) 19~33.

¹⁷ Galilea, S., "Liberation as an Encounter", p.26.



第貳部分

古鐵熱解放神學的批判與內容

本書第壹部分已說明解放在拉美的根由和重要因素，也介紹了解放神學的重點和方法的綱要。我們意識到解放神學的特性：雖然解放根深蒂固是人命運本身，但表現出來的現象是暫時的，即有歷史、文化、社會等的表象。換言之，解放神學是實踐的神學反省，和具體信仰生活分不開。而具體是變化的，雖然解放神學評價的度量和基礎（福音）是永久不變的，但其本身卻是暫時的、部分的和嘗試的工作成果。如果把解放神學視為固定的學說，則這樣的看法自己需要解放。我們肯定其價值，因為它是寶貴信仰經驗反省的記載，使信徒們能學習、活出更真實的信仰。

拉美有無數的解放經驗，我們不能一一寫出；但針對解放神學，很容易看出有些反省的記載，能使我們瞭解解放經驗的真相。這些解放神學的代表中，古鐵熱(G. Gutierrez)是位有份量的人物，凡談到解放神學都會提到他¹。本部分首先描述古鐵熱對拉美社會、歷史、神學的批判（第三章）；接著再進一步說明他神學的內容（第四章）。

¹ 參 Ferm, D. W., *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey* (N.Y., 1986), p.16.

第三章

古鐵熱解放神學的批判和反省

第一節 古鐵熱的批判神學

一、社會情況與宗教描述和批判反省

古鐵熱述說一個基基團面對政府驅散農民的計畫情狀¹：

「此田地是我們全部生活的保障、我們生活的依靠。它供給我們食糧。因有它，我們才能送孩子上學……，農民找不著工作，連臨時工作也找不到，那麼我們要如何生活呢？……我們能到那兒去？如果搬到太子港（Port-au-Prince）城裏去，恐怕我們的情況更悲慘，因為那裏的生活已窮困不堪了。如果搬到山上去，我們能希望那裏有可耕種的田地嗎？那麼，我們應該爲了搭船到別地方，而離開海地（Haiti），並且嘗試其窮困生活嗎？我們的確不應受這種折磨罷。」

我們再聆聽拉美幾個例子。薩爾瓦多的利多先生（Don Lito）說：大家都從事採集收割咖啡的臨時工作……看啊！他們都被打擊得很厲害：有些人五天後就空手而回了；他們找不著工作。

¹ Gutierrez, G., *We Drink from Our Own Wells. The Spiritual Journey of a People* (N.Y., 1984), p.10.

有些運氣較好，找到了工作；但回來時，他們就變成了骨瘦如柴之人。年年的遭遇都一樣，因為他們需要工作。收割咖啡的日子是艱苦，甚至是殘忍的。利多先生認為這種工作是誰都不希望從事的：生活不如豬狗；不少人，尤其是孩子們永遠回不了家。是的，他們在收割時死了²。

另一個從尼加拉瓜傳來的故事：莫里拉（Rene Molina）是這一帶的大地主。他趕走農民，沒收他們的田地。他的手段是派他的衛士去擾亂他們，尤其是那些為人民請命的權威人士。如果他們只是搬到附近的地方，他就繼續燒毀他們的住宅³。

類似的情況報導，本是拉美日常生活的寫照，用不著古鐵熱再費心詳細述說。這現狀不但被政治「保衛」（下詳），更不幸的，連宗教也同出一轍地被利用。古氏對此情形感到很痛心，因此他為了能有正確的方向，首先研究宗教如何被濫用。他認為拉美的基督徒有好長的一段時間，對世界的問題一點興趣也沒有，現在情況並不比往日改善，原因何在？他認為原初他們所受到的宗教觀念，主要的只有關於永遠的事：天堂才是真正生活的。雖然這一宗教觀有其真理成份，但若只強調這點，宗教的真理就被扭曲，因為這種宗教觀使他們把現世生活視為一齣戲，看現世只不過是短暫居留處，不必在乎。

在此宗教觀下，每個人應扮演已被設定的角色。這為其永遠的身分，有絕對的影響力。他們整個生活就環繞在此宗教觀

² Samandu, L.,/Siebers, H., "The Struggle for Life within the Central American Society in Crisis", in *Exchange* 33/34 (1986), p.8。以下簡稱"Struggle"。

³ 同上。

念裏⁴。雖然他們肉身體驗到「下界」的事；但因為塵世轉眼即逝，空幻無常，不是真的世界。此種信仰觀念使他們對政治、社會……等的變故，抱持著冷淡不屑一顧的態度。因為他們所關心的是理想、永恆的世界。這真正、無窮的生活，是完全屬於末世，而不是在歷史中的過程，有活動發展及創造性的現世。

在此，人生活在無法連起來的二元論，甚至令人走向一個狹窄的境界，一個理想化的平面。即使聖經、教理……等也被單方扭曲解釋。那樣被濫用，框限在所斷定的「天國」的保護者的架子裏；然而，若有人在此「理想化宗教觀」裏不守理想的生活方式，而用手段、小聰明……就可以得到所要的一切。他一有財物、權力，就要保持對他有利的情况。不但沒有正確以信仰為中心的生活，反而還壓迫貧窮人，變成所謂「理想之國」的護衛者⁵。這種宗教觀，成為有權有利者的意識型態。如此，社會也分裂成統治和被剝削的等級。誰有錢，就能使鬼推磨；窮人變成他的屬下、奴隸。這就是拉美解放神學的背景。

二、社會結構的反省

拉美情狀引起古鐵熱和其他解放神學更進一步反省其社會結構。研究社會事件需要社會學的方法為工具。社會經驗方法以自然科學為模範，在社會現象裏找出統計資料。現象學的社會學，針對社會現象，透過反省，找出社會結構的本質模型。雖然研究方法不同，但二者都主張為了保持研究的「客觀性」，

⁴ Gutierrez, G., *The Power of the Poor in History* (Quezon City, 1985), p.38f。以下簡稱 *Power of the Poor*。

⁵ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.39.

該站在「價值自由」，即對價值觀有中性的態度。

辯證社會研究方法與上述方法不同。辯證方法認為，和社會事實接觸不能沒有價值的立場。再說研究社會與人有關係，因而和自然物質不同（這裏辯證論同意現象學）。辯證方法特別強調事件、變故……價值的關係。具體來說，兩個觀念如「父親」和「兒子」只在彼此關係才有真正的意義，「兒子含有父親的觀念，而父親也含有兒子的觀念」⁶。

拉美日常生活顯出大眾受迫害的現象。社會辯證研究方法追問其關係和來源：它是日常生活的現象，不是單純個人和個人的關係，已經變成社會性的次序，那裏，有些人用權利來控制他人使其變成屬下。這是主奴的關係。奴隸在此關係中，因受虐待和壓迫，失去人格尊嚴。這是人本性的異化：主人把自由的他人，作為自己的工具。杜瑟爾（E. Dussel）認為這也算是一種扼殺人性，使一個人變成沒有生活自由、被計畫的工具⁷。

不幸地，這種主奴關係在拉美社會被合理化，即有法律保護。古氏對此現狀（status quo）引用美得琳（Medellin）的文件說：

「結構化的暴力那麼明顯剝削人基本權利，使拉美主教們警告說：『人不該濫用群眾的耐心，產生那麼多年來誰也不能接受的情況，如果他有一點對人權的意識』。⁸」

用神學的語言來說，這不正義的現實就是「有罪惡的狀況」（sinful situation）。古氏解釋：那裏，社會和平不存在，不能找到

⁶ Dussel, E., *History and the Theology of Liberation, A Latin America Perspective* (N.Y., 1976), p.143。以下簡稱 *History*。

⁷ Dussel, E., *History*, p.145；Gutierrez, G., “Liberation and Development”, in *Cross Current* 21 (1971), p.248f.

⁸ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation* (N.Y. 1973), p.108.

社會、政治、經濟、文化的平等，也放棄天主的和平和祂自己⁹。那該怎麼辦？第一件事是分清楚權柄的正確要求。

古氏引用一些拉美司鐸的看法說：無論如何，該避免的是把壓迫者的不公正暴力，與受迫害的公正權威，視為平等的暴力，何況是那不反省而只承認社會結構所提供的暴力制度。這也是說，面對不公道社會結構時，人不能保持中性或漠不關心的態度，因為如此，就是直接或間接支持。杜瑟爾（E. Dussel）將這思想說的更清楚：「如果存有的次序建立在控制他人的身上，那麼不該遵守它」¹⁰。古氏也認為要妥當處理這問題，該徹底改變制度的基礎，否則會落入縱然不明顯，但事實上是一樣的，是更新也更有技巧的不公道的系統。

有關與資本主義的交替社會系統，古氏雖未明顯發表政治立場，但他引用 Don Sergio Mendez Arceo 的宣言：「我相信社會主義制度更適合基督精神的原則，即真正兄弟關係、公正與和平……我不知道是那種社會主義，但這方向拉美應該邁進。我自己相信它該是一個民主的社會主義」¹¹。杜瑟爾亦認為，以基督精神來實現解放，和一般革命（如馬克斯主義的）不同。因為在基督精神裏凡是人不該被毀滅，而應有歸正的機會：「由於受壓迫者解放的努力，那時壓迫者可以皈依而不是依順序地被毀殺」¹²。

⁹ 同上，p.109。

¹⁰ Dussel, E., *History*, p.144.

¹¹ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.111.

¹² Dussel, E., *History*, p.146.

三、國際關係的反省：發展主義與從屬理論

「發展」的觀念，本來是十九世紀開始用的觀念。其本意是打開一卷紙，如古代讀者所作的一般。它表達將一個東西回復到原來所希望的形式。到了十九世紀中期，生物學用以比喻一個生命的有機物，「發展」而走向完美的過程，像少女發展為女士的形體，或小孩懵懂到開明了悟。J. A. Schumpeter 在廿世紀初，將它用在國家經濟學 (national economy)。他研究資本主義的成長，而認為新發明的因素如機械、政治、社會、環境……等，不但不會打擾資本體系；反而促其迅速進步。此過程即是「發展」之意。

如果發展和健康的進步有關，那麼經濟落後就是不對勁、不正常、紊亂的現象¹³。美國總統 H. Truman 在 1949 年用「未發展」一字來描述貧乏的狀況。他原意表達出美國之外多數人類生活的情況。此分法後來將世界分成三個世界。1955 年 Bandung 國際會議將大多數的亞洲、非洲以及南美洲國家劃分為第三世界。其目的是計劃幫助第三世界走向正常的發展，亦即幫助他們發展經濟，或至少將其平均收入逐漸增加。後來此觀念也應用在其他範圍，如社會、政治、文化……等¹⁴。

第一、二世界努力以這觀念為指南，觀念也深深影響天主教會。教宗庇護十二世 (Pius XII) 已提到它；若望廿三世在其《母親和導師》(*Mater et Magistra*) 及《世界和平》(*Pacem in Terris*) 通諭裏，特別強調及鼓吹此發展方向；保祿六世也繼續提倡前

¹³ Gutierrez, G., "Liberation and Development", p.244.

¹⁴ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.23f.

者的主張¹⁵。這些教會文件強調我們該處理世界不公道情況，認為「發展主義」是個優良的解決方式，我們該支持它的計劃。此信念也受到梵二大公會議的認可。大多數主教們認為這是達到國際正義的捷徑，同時也能解決國家內部的貧窮及不公道，走向如歐洲、北美各國那樣的發展¹⁶。

發展主義本來有高尚的目的，然而到現在，它對消除經濟系統壟斷的情形和發展的推動，明顯地無能為力。發展主義在1950年代有樂觀的進展；到了1960年代，世界的狀況不但沒有好轉，反而開發與未開發的兩個世界，差別越來越大。具體而言，開發國家從1960~1970年代增加了50%的財產；而未開發的國家中，有三分之二的人口繼續在貧窮和無可奈何中奮鬥。為此，古氏認為發展主義對拉美經濟、社會、政治不是一個強而有力或有突破性的方式，反而支持建立現有的系統¹⁷。

古氏指出幾個重要失敗的理由：發展主義給一切提供一個模式，即現代化和科技化社會，不管開發或未開發國家的背景如何。發展主義的核心特性，是提高大眾的消費能力。古氏認為這種模式的觀念，犯了個重大的錯誤：忽略政治成份的影響。這種構想懸掛在抽象世界，缺乏歷史性的看法。另一個和上述

¹⁵ Charles, R., *The Social Teaching of Vatican II* (Oxford, 1982), pp.333~357.

¹⁶ Dorr, D., "Option for the Poor", p.123f; Gutierrez, G., "Liberation and Development", p.241ff.

¹⁷ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.83; id., *Power of the Poor*, p.80f; "Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology", in Torres, S./Fabella, V. (ed.), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History* (N.Y., 1978), p.236f; "Liberation and Development", p.246f.

有關的理由是：爲了達到已定好的發展方向和歷程，未開發國家該跟著開發國家的腳步，踩上開發的樓梯，即從傳統到進步的社會。換言之，「未開發」和「落後」的國家，是在「開發」和「進步」的國家之下、之後，而這關係是僵硬與一定的順序。古氏認爲這種按所定次序而先後發生的歷史想法，是不真實的，他引用 T. Dos Santo 的話說明：「歷史的時間不是直線的 (unilinear)大家都同時且平行地邁向新社會」¹⁸。

古氏認爲有另一個說法，更能表達發展和未發展關係的真象，是「從屬理論」(theory of dependence)。此理論指出未發展是發展的歷史上的附產品 (by-product)¹⁹。資本經濟活動產生「中心」和「外圍」(peripheric) 的現象。殖民主義 (colonialism) 時，殖民地是母國的原料供應地區。新殖民主義時，未開發國家是多國公司 (multinational corporation) 的便宜人力來源。無論如何，這關係不是如開發國家所擁有的、所想的直線的過程 (unilinear process)，而是「不平等」和「配合」(uneven and combined) 的關係²⁰。

古氏採用 F. C. Weffort 的看法，說明此種在拉美國家的情況：拉美幾個國家從起初就一直是依賴性極高的地區。這依賴用在內在和外在的統治關係：國家裏貧窮人依賴有權有錢的人；國家之間的關係中，拉美是經濟、政治強而有力國家的從屬衛星。因此，古氏認爲「從屬」(依賴) 的觀點是詮釋拉美事

¹⁸ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.84.

¹⁹ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.84 ; Ders., Notes for a theology of liberation (〈Notes〉), in : TS 31 (1970) p.245-252.

²⁰ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.85.

實的關鍵成份²¹。從屬關係，基礎就是階級的關係。由於此關係事實的描述或統計，是社會研究的幫手，但不是最重要的，因為其真正意思只能在找出正確原因關係才能找到。拉美的事實也該如此來處理：從該受壓迫者的角色才能透顯出。這也是解放的基本看法和出發點。

四、解放

古鐵熱認為，只有由國際和國內的從屬關係解放出來的主張，才是拉美的正當發展的觀念。的確，有不少運動用不同方式來引起大眾邁向這目的。古氏看重這現象，因為多半解放拉美的主張，都受社會主義的靈感而啓發，也表達社會主義是最有效的進路。如 J. C. Mariategui 主張：

我們的確不願意拉美社會主義是一模一樣地採取其他社會主義。它應該是個有英雄式的創新。我們該將印美（Indo-American）社會主義在我們事實中活出來，使它進入到我們自己的語言。這是新時代的寶貴使命²²。

古氏讚美 J. C. Mariategui 的社會主義有創造性，因為他一方面忠實於社會主義的起源，即超越一切獨斷主義，又能保持馬克斯直覺的核心；另一方面，他也忠實於歷史事件的獨特。有人認為這只不過是羅曼蒂克的想像罷了。J. C. Mariategui 的回答是：「悲觀主義是從事實來的，因為事實會有不少的悲劇；樂

²¹ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.87 ; vgl. Weffort, F. C. *Classes populares desenvolvimento social*, Santiago de Chile 1968, p.26f.

²² Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.90.

觀是從實行來的，因為實行會改變事實」²³。古氏雖然不將 Mariategui 的看法視為羅曼蒂克的想像，但他認為，建立拉美社會主義的重大危險之一，是缺乏自己穩定的理論。這理論該是拉美的，不是為滿足原始的願望，而是為歷史事實的緣故。

解放的目的是由從屬的情況，從一切奴隸中解放出來，重新作人。如此，解放該是邁向自由的整體。黑格爾分析主奴的關係；馬克斯採用社會階級的關係；今以心理學發展來看，古氏進一步認為：馬克斯的分析方法能指出社會、歷史的真象，而引起外在的解放行動；類似地，佛洛伊德（S. Freud）的心理分析也能幫助個人達到自己內在的解放。佛氏認為，如果主體意識到隱藏在潛意識的控制動機、理解其顯現的記號，那麼他就可以從這被抑制的意識中解放出來²⁴。雖然心理的抑制不一定總是從社會層面來的，但我們也不該將這兩個範圍分開，或甚至使它們變成對立。有關此點，古氏同意 D. Cooper 的看法說：

「我認為把群眾方面的解放……和個人解放或個人直接參與的某些團體分開，是過去一般革命的基本陷阱。如今談論革命，如果不將巨大（macro）和微小的（micro）的社會方面聯合起來，即外在和內在的事實聯合，那麼，我們的反省是沒有意義的。²⁵」

如此，馬古西（H. Marcuse）在《原慾與文明》*Eros and Civilization*）一書才能把心理分析的範疇用在社會的批判，或哈伯瑪斯（J. Habermas）才能用心理分析治療及摒除對話中的困擾。

²³ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.81.

²⁴ Gutierrez, G., "Liberation and Development", p.249f.

²⁵ Gutierrez, G., "Liberation and Development", p.250.

拉美的解放該由拉美受迫害者來參與，才能成功。從這觀點來看，古氏認為傅萊爾（P. Freire）的教育解放工作，最有創造性也是最成功的努力之一。他的目的是教導受壓迫者，從天真的意識走向批判的意識。傅萊爾稱這學習過程為「意識化」，即受壓迫者放棄在他內的抑制意識，而體驗到他的環境和找到他自己的語言。如此，他主動離開從屬的關係，而能自己投入改造和建立社會。於是人不斷邁向更自由的境界²⁶。以基督信仰的眼光來看，他是走向天主計劃圓滿的許諾。德日進（Teilhard de Chardin）的進化中心，就是這個終點。這不但是人所努力的方向，更是人類所渴望的境界。它不是人想像出來的，而是天主所預備的。經由啓示，使我們認出：基督解放我們，使我們體驗到什麼是自由（迦五 1）。在基督內，我們認出圓滿的解放是天主自己。在那裏，人和天主及他人整合地關聯和交流著²⁷。

第二節 古鐵熱的神學反省

古鐵熱回顧基督宗教的神學歷史，發現神學擁有兩個基本成份，在教會歷史中也扮演著傳統的角色，這兩個成份即「智慧神學」和「理性神學」。起初幾個世紀的教會，比較關心如何由聖經的精神建立靈修生活，使信徒們的日常生活在基督內日益成長。然而事實上，一般信友的信仰生活和靈修生活差別很大：信友的信仰生活一邊開始「初學」；另一邊靈修生活卻

²⁶ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.91.

²⁷ Gutierrez, G., "Liberation and Development", p.251f.

是遠離世界而按狹窄的聖化路線邁向靈修完美的生活。

古氏認為，希臘教父為表達這情況，採取柏拉圖和新柏拉圖哲學思想是相當合適的，因為這哲學一方面強調絕對的境界：一切由絕對而來，也歸回絕對；另一方面，則表示現世生活是暫時的。這亦表達出宇宙觀和歷史觀的分別²⁸。我們不能否認它對教會靈修發展的貢獻，但它逐漸向兩個無法相連起來的世界發展，也是事實。如同《效法基督》（*Imitatio Christi*）一書所持的看法。至今我們還受此分裂的影響，雖由聖經知曉不該如此，因而使我們去尋找新的靈修神學。總之，神學的靈修角色，無論在那個時代都擁有永久的幅度（permanent dimension）。

到了中古時代，神學以理性知識為其反省的基礎，有突破的發展。那時，神學家努力理解基督信仰的核心和種種層面，同時也嘗試以理性來反駁非信仰者的立場。換言之，中古時代的神學課題是綜合信仰和理性，建立一個「科學」的神學。亞里斯多德的哲學範疇和方法是他們新發現的合適基礎。「理性神學」的成功和影響是明顯的；但比公認其成功更重要的是：每個時代按其歷史的需要，該找出合適並有助理性的工具。是的，「理性」是神學反省不可缺乏的成分，然而「理性」不一定是和一個系統相等，理性的面貌是多樣的，例如人類學、社會學、心理學、生物學……等領域。古氏認為，對拉美來說，社會學對神學的反省也是非常重要的²⁹。

「智慧」和「理性」雖是神學不可缺乏的成分，但也有其極端發展的危險。神學發展史中，有許多神學家努力綜合它們，

²⁸ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.4.

²⁹ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.5.

例如多瑪斯 (Thomas Aquinas) 主張神學不僅是科學，也由愛德流出智慧，使人和天主合一。古氏認為，他的解放神學也是針對拉美情況，嘗試綜合理性和靈修生活；所以他定義的解放神學為：在福音光照下，對基督徒實踐的批判反省³⁰。

他解釋：解放神學所關心的，不是綜合智慧和理性神學作用的交替，解放神學肯定並需要它們；但更重要的，是要在教會信仰實踐中革新反省，使它們更顯出聖言的力量。為此，聖言在生活中的教會，正是神學反省的場所。教會的生活是充滿朝氣的，神學也該是隨著邁進，更新反省。古氏引用 H. Brouillard 的話說：「一個不更新的神學是不正確的神學」。因此接下來，我們便來看看古氏更新的神學，首先詮釋批判「俗化神學」(secularization's theology) 及「政治神學」(political theology)，然後闡明他解放神學存有的理由。

一、基督信仰的俗化神學

古鐵熱認為，神學和歷史的演變不可分割。我們可以瞭解，中古時代神學以亞里斯多德哲學範疇為反省基礎，但在新時代科技發展中便把握不住其地位，理由是其理性的知識不滿足新時代所提出的要求。傳統神學和新時代想法的衝突，始於啓蒙運動。康德 (Kant)、黑格爾 (Hegel)、士萊馬赫 (Schleiermacher)、費爾巴赫 (Feuerbach)、馬克斯 (Marx)、黎徹爾 (Ritschl)……等人，是基督宗教自由神學發展的直接或間接推動者。到了巴特 (K. Barth)，自然神學成了基督宗教社會中產階級自我肯定的神

³⁰ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.13.

學³¹。然而，第一次世界大戰的發生，推翻了此自在的自由神學，因為面對人彼此毀滅的事實，支持自由神學的樂觀精神崩潰了。

如此，基督宗教的神學不得不面臨新的情況。他們的課題是：如何將聖言降生在危機的世界呢？古氏描述潘霍華（D. Bonhoeffer）和田立克（P. Tillich）、巴特（K. Barth）、布特曼（R. Bultmann）的基本看法，並指出他們的限度和發展的方向。

潘霍華和田立克所關心的基本問題，在於找出現在俗化精神和宗教的關係，並各提供其解答。田氏的目的是想辦法指出天主教在俗化世界的「地方」。他從宗教觀念著眼，因為他認為只有宗教妥當的看法，才能瞭解現世和天主的關係。他一方面反對在「他律」（heteronomy）建立的宗教觀念，因為如此就放棄人的成熟性；另一方面他也不接受人的「自律」（autonomy），因為如果人和天主完全分離，好像人暫時是自己的主人，而一長久就使人否定自己。所以田立克認為，宗教應建立在「神律」（theonomy）。他解釋：當我們承認人精神的優先，基本上也肯定這精神只和天主（絕對存有者）有關係才能實現。而和絕對者的關係，是在深入信仰中才能彰顯出來。

潘霍華不同意田立克的看法，因為他認為田氏以他的宗教觀來詮釋俗化的世界，雖然非常勇敢，卻用不著，因為俗化的世界，根本不理會田氏的看法，他走的是自己的路³²。

³¹ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.222f.

³² Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.255 ; Bonhoeffer, D., *Letters and Papers from Prison*, ed. by E. Bethge, N.Y. 1967 ; Letter of April 30, 1944 (p.155) ; Letter of Juni 8, 1944 (p.180f) ; Tillich, P., *A History of Christian Thought* (N.Y. 1968), p.359f.

巴特 (K. Barth) 的起點也和田立克不同，因為他不以建立宗教為出發點，而是從宗教批判開始，並如同費爾巴赫 (Feuerbach)、馬克斯 (Marx)、佛洛伊德 (Freud)，指出宗教的假面具，然後直接從「上面」將天主聖三的啓示給人類講論起。巴特的神學不但不管俗化世界的要求，反而批判其宗教不正確之處，他肯定積極的啓示。

潘霍華認為，巴特的貢獻一方面是將啓示的真理和一般宗教觀念分開，而指出使人疏遠的宗教；但另一方面，卻落在「啓示積極主義」(positivism of revelation)，亦即「新正統主義」(new-orthodoxy) 裏。加上巴特一直對世界的傳統詮釋沒有清楚的交代，遑論對俗化世界的研究了³³。

布特曼 (R. Bultmann) 的起點和田立克相似，即從現代人的觀點去聆聽聖經。他的前提已有兩個假設：一來是基督徒，二來是有能力自決的啓蒙者。布氏提倡「剔除神話」和以存有 (existential) 詮釋聖經的主張。潘霍華認為，布特曼主張剔除聖經中的神話，一方面受自由神學的影響很深，但另一方面，卻沒有進到現代人的情況，即「非宗教」的現況。他缺乏歷史性，因而所指出基督宗教的「本質」，並不是今日實在問題的答案³⁴。

雖然巴特和潘霍華在許多方面不能溝通，但與田立克和布特曼比較起來，巴特影響潘霍華的神學卻最深；因為巴特的宗教批判導引潘霍華以「非宗教」(non-religious) 的現代人作為神

³³ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.226 ; dazu Dumas, A., D. Bonhoeffer. *Theologian of Reality* (London 1971), p.183f.

³⁴ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.227 ; Bonhoeffer D., *Letters and Papers from Prison*, p.181 : Letter of June 8, 1944 ; p.156 : Letter of May 5, 1944.

學反省的對象。此也是潘氏牧靈工作和對政治投入所帶來的信念。潘氏認為，如果基督宗教神學只對現代非宗教世界辯駁，並重建傳統護教學的堡壘，就會失去確實的力量，因為它只給答案，並沒有聆聽現代人的質問。因此，潘氏批判以形上學來詮釋基督宗教說：他們用「絕對」、「無窮」……等這些範疇來封鎖天主。

另一方面，潘氏也批判個人主義的詮釋。他說：他們將天主和世界分開，使基督信仰在人公開生活中缺乏活力。那麼，基督宗教究竟是什麼？潘氏認為，這個回答和對時代的瞭解是分不開的。他主張，我們首先以非保留的態度以及非傳統的鄉愁，來接受現代世界如其本身一樣，並進一步做「現代神學」沒有做過的事：「在聖經基礎上 and 基督光照中，世界該被瞭解比它自己瞭解得更深入」³⁵。如何理解他的思想呢？潘氏認為「將來的時代，是人成熟的時代」。那時候，人走向獨立，而拋棄「神」的境界。這是他所謂的「非宗教」的時代。一切如「填滿空白之神」、「解難之神」……等的宗教觀，都被推翻。

潘氏甚至不贊同將基督救恩加在人生活的層面上。他以一個字「神」（=天主）來表達所有的內容，包括傳統超越的內容和他神學的內容，這使他的話好像充滿矛盾，如：「神讓我們生活當中，並不假設有個神存在；祂是我們常常在祂面前生活的神……在神面前而隨著祂，我們非有神而生活」³⁶。A. Dumas 評論潘霍華的看法，認為他的矛盾（paradoxal）比辯證（dialectical）

³⁵ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.229 ; Bonhoeffer, D., *Letters and Papers from Prison*, p.180f : Letter of June 8, 1944.

³⁶ Bonhoeffer, D., *Letters and Papers from Prison*, p.196 : Letter of July 18, 1944.

多。

究竟潘氏認為的「神」是誰？祂是耶穌基督的天主。天主在祂聖子身上，不以統治而以痛苦和十字架來同化，並解放世人。這裏潘氏強調他關鍵的思想：天主是受苦的天主，是衰弱者的天主，聖經啓示的天主就是這位天主。「基督徒變成基督徒，不在於宗教實現，而在於俗化生活中分享天主的痛苦」。另一處他說³⁷：

「為何痛苦是神聖的？因為天主在世界經過人而受苦……人類痛苦和軟弱，是分享天主自己在世界的痛苦和軟弱……我們的天主是受苦受難的天主。苦難磨練人成為天主的肖像。」

為此，誰相信耶穌基督的天主，就自然而然地分擔了俗化世界中生活的衰弱。古鐵熱認為，潘霍華已經開始新的哲學，即「底層的神學」。他解釋：潘氏一方面接受俗化世界，如同自己一樣；另一方面批判中產社會的凱旋主義（triumphalism），看不到軟弱者的痛苦和悲傷。如何克服這充滿矛盾的現象呢？古氏主張³⁸：

「不能以意識形態交談來克服現代中產社會的想法，而該以辯證反對來克服社會的矛盾。這嶄新的看法是在世界的事實表達出來的，只由這現代中所產生的世界的限度之外，才能給這世界的挑戰一個答案。」

總之，古氏指出潘霍華的神學是以「底層」觀點來反省神

³⁷ Bonhoeffer, D., *Letters and Papers from Prison*, p.198 : Letter of July 18, 1944.

³⁸ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.232.

學。亦即以受迫害者、被輕視的民族、文化……等的信仰實踐，為新神學的出發點。

二、政治神學

天主教神學也努力將基督信仰引到今日世界中。我們先稍微回顧其歷史背景，然後描述古鐵熱對梅茲（J. B. Metz）新政治神學的瞭解。

啓蒙運動從多方面批評宗教，使教會官方及傳統神學產生對俗化世界的敵對態度，常以過往信仰護教學的方法來面對之。到了十九世紀中期，才有天主教的少數神學家開始嘗試和新時代的潮流溝通。這是所謂的「自由天主教主義」（liberal Catholicism）。經過彼此的調理，逐漸而溫和地，自由派神學家的思想才受到教宗良十三世（Leo XIII）政治教導的積極反應³⁹。

從此，和新時代的接觸，越來越受到重視。教宗若望廿三世於1962年召開梵二大公會議時，讓教會有主動的溝通態度，顯示了教會以樂觀、積極的看法進入俗化世界，呼籲人類互相協力，建立更好、更進步的世界。教會也意識到自己存在的身分，是「普世的聖事」（universal sacrament）。

天主教神學界受到梵二大公會議的鼓舞，更加努力研究信仰和世界的關係。梅茲的政治神學正是在此歷史脈絡中發展的。以下便將梅氏「世界神學」（Theology of the world）的方向分為三種來介紹：

1. 「俗化的神學」（Theology of Secularization）

俗化的神學雖然接受俗化世界，但將它視為和宗教信仰不

³⁹ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.181.

同的層面。因缺乏歷史性的反省和綜合，俗化世界和「神聖領域」是「兩個世界」(Two Kingdoms)的次序；具體而言，信仰歸於私人的境界，成為俗化世界之「上」或之「外」。

梅氏反對這種「兩個世界」的神學看法，並指出這樣二元論的觀點，本來是希臘哲學的想法，不是猶太基督宗教的傳統。他重新研究多瑪斯(Thomas Aquinas)神學，並發現當代其他神學家還在討論宇宙神學，多瑪斯老早就以人為中心(anthropocentric)發展其神學了(關於其論證過程，本文不作敘述)。無論如何，按聖經的精神，俗化的神學不該是非歷史的人類神學⁴⁰。

2. 自由神學(Liberal Theology)

自由神學的主張和今日世界打成一片；它適應世界，更進一步積極接受它，使其精神成為自己想法的基礎。但因缺乏批判性，不知不覺變成俗化世界的保護者。結果，基督信仰失去其力量，即先知性批判地為主作證。此外，隨著科技的想法和目的，神學也有忽略人類痛苦、快樂、希望……等的事實。總之，自由神學是上述「二個世界」看法的反對論者(antithesis of Two Kingdoms)。

3. 梅茲的新政治神學(New Political Theology)

梅氏的新政治神學，目的是以基督信仰給予政治生活一個末日的希望和真正的意義。梅氏曉得「政治」字眼的多義性，而且受歷史左右的成見，容易引起誤解，因而首先說明他所謂的「新政治神學」。

他不主張將一切直接政治化，如同舊政治神學一般，因為

⁴⁰ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.183.

他的神學不是復興政治化教權主義。他認為這是不可能的事情，因為歷史的發展再不能陷入以往全權統治時代。啓蒙精神所推動的自由、獨立、民主……等，深深影響現代政治生活，使其有充份創造力量。如此，政治的觀念變成有歷史性的觀念。這是政治觀念的新幅度。

較重要的是，政治不只針對國家的興趣，更是面對社會事實，這分明，不但允許人民對抗一般獨裁政權，而且更能以批判精神來服務社會。如此，公共活動不一定與現有政治組織是一樣的，因為它有更深的推動力量，使人認出一切意識型態的左右成分。這批判意識之後（postcritical），是信仰的反省⁴¹。

換言之，梅氏不但不否認俗化世界和啓蒙精神，不只批判宗教和政治密切勾結的現象，反而認為這是基督來臨的「將臨期」，是一個要求改善的機會。他解釋：啓蒙運動，尤其是馬克斯主義，激烈批評宗教，認為宗教是直接支持政治的意識形態，造成人的「假意識」。要解決這問題，他們主張先將宗教和政治完全分開，並視宗教為私人的事情。如此，基督信仰只有私人生活範圍，在社會活動層面上，最多是附帶的間接影響。讓人驚訝的是，一些神學家如超越主義者（transcendentalist）、存在主義者（existentialist）、人格主義者（personalist）……等，不約而同地，因強調「兩個世界」的神學（Two Kingdoms）而支持上述宗教是私人信仰的看法。

基督信仰沒有公開活動，就缺乏機會發揮愛德和先知性。梅茲認為，新政治神學的第一任務，是放棄私人化宗教主張；但同時也不再陷入舊政治神學的窠臼。為此，該重新建立宗教

⁴¹ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.221f.

和社會、教會和世界、理論和實踐的關係⁴²。這批判之後的政治神學，建立在耶穌基督福音的末日希望。如此，福音面對社會環境和歷史過程，遂引起批判和解放的力量。這是跟隨耶穌基督的涵意。

我們可瞭解梅氏提倡末日希望，也同時非常強調基督的追憶(memory)，以及基督特別重視的兄弟姐妹(最微小、受迫害者……)的連帶責任(solidarity)。追憶是在敘述中(narrative)能活潑地被表達出來。然而，基督追憶是一個危險的事，因為它向我們提出一些嚴重的挑戰，例如要求跟隨耶穌的人，放棄許多生活的享受，和其他受苦者身上的耶穌共同受苦⁴³。

現在世界的痛苦，和死亡有關；而且有多種面貌的呈現，如貧窮、以暴力統治、種族和文化的異化、工業的環境污染、生活的無意義、心理上的苦悶……等。這是現在精神隨著革命邏輯，而發生人自我毀滅的後果。和受苦者團結，是基督徒以末日希望來作見證，推動人類新的革命。這裏，教會是末日希望的標記。教會不是為自己，而是為天國的來臨而存在，因此不和世界掌權者尋找妥協，而是實行先知的使命：「教會雖在社會結構中存在；但本身是末日條件的記號(sign of the eschatological proviso)」⁴⁴。

梅茲新政治神學，可說是繼續發展拉內(K. Rahner)的人生神學在社會、歷史方面。他們對當今神學發展的影響是不能否

⁴² Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.42f; *A Theology of Liberation*, p.222.

⁴³ Metz, J.B., "The Future in the Memory of Suffering", in *Concilium*, 1972 June, p.9-26.

⁴⁴ Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, p.223.

認的。至於古鐵熱的解放神學，梅氏的神學看法，至少影響其初期階段，然而就整體而言，古氏認為梅茲的新政治神學不是拉美解放神學。他提出幾項一般拉美解放神學都會同意的理由：

- 梅氏神學是在歐洲歷史、文化、社會中發展出來的神學，他沒有如拉美對貧窮、受迫害……等親身經驗；因此對受苦者的談論和連帶責任的提倡多半站在理論上。
- 和上述有關的理由是：梅氏的神學也屬於「統治社會」(dominant)中的神學。他們主要問題在於針對無神論世界向他們挑戰的事實；而拉美解放神學面對的是「無名氏」(non-person)和「無名文化中的人」(non-cultured person)⁴⁵。
- 因對象和方向不同，發展出不同的結果。歐洲的思想家、無論神學家或無神論者，多數是以社會中產階級的興趣和要求為反省發展的。這也是說，歐洲現代思想家因不同的「相信」前提，而彼此相互引起生活在同樣的社會情況，有同樣生活的條件，以及分享相似生活方式的大眾，走向不同的宇宙觀。拉美的事實卻不同：一般來說，拉美的人民有同樣的信仰，但其生活實踐仍然是不同：一方是一直掌握歷史的少數統治者，另一方是貧窮、受迫害的大眾。

如此，古鐵熱如前面簡介的席昆度 (J. L. Segundo)、索布利諾 (S. Sobrino)……等神學家，認為拉美神學該脫離統治神學，才能建立自己的神學。這也是解放神學存在的重要理由之一。

⁴⁵ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.92f; Chopp, R.S., *The Praxis of Suffering. An interpretation of Liberation and Political Theologies* (N.Y., 1986), pp.28-47, 64-82.

三、解放神學基本問題的反省

介紹古鐵熱的神學內容之前，首先提出古氏有關解放神學存在理由的說明。解放神學主張受壓迫者在教會中以信仰永生天主——他們的救主和解放者——而生活、奮鬥和反省，該是神學的基礎。然而，這種神學觀念在神學歷史中，受制於神學既定的範圍，由「科學性的大學研究」所駕馭，而沒有合理化的地方。神學中古史有關窮人的靈修運動，其稀有的記載足以反映此一情景⁴⁶。因此，古鐵熱認為該從此基本看法來討論，才能肯定解放神學存在的真正理由。

古氏認為，每個神學都以聖經為基礎。而解放神學的關鍵，在於天主在聖經中對貧窮者的關係。如果此觀念不清楚詮釋，或甚至被扭曲的話，那麼整個解放神學將失去其精華。古氏提出幾個對貧窮或窮人觀念的看法。譬如：有人認為耶穌基督宣講天主愛護窮人，只是因為他們窮苦，而不是說他們比富有者更有信仰、更可愛，或他們的倫理生活、行動比後者堅強。此看法好像持著客觀的態度，然而仔細去看，古氏認為從此種說法中，可發現他們對窮者的信仰和道德有看不起的傾向，甚至有更深的成見。因此，古氏忠告他們該留神，因為任何隱藏意識型態對聖經的解釋，都有不忠實的危險。

另一有關窮者解釋的看法如下：真福八端（瑪五 3~12）確切說明天主對窮者、受迫害者……的關懷；其內容主要是啓示天主是誰、祂的王國是如何；祂是窮人的保護者，是為正義及福音而受苦受難之人之解放者。公認窮者的信仰和道德；重點是：貧者是誰？古氏認為，如果我們將有關窮者的喜訊太早精神

⁴⁶ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.94.

化，將精神上的貧窮列為首要及重點，那麼人對天主的旨意和祂的啓示道路，就太容易瞭解和回應，因為我們的確「人化」(humanize) 天主了一天主愛我們如同我們愛人的方式一樣。

如果我們以直接而單純的態度去閱讀聖經，那麼對天主啓示的道路，並不是如此易於瞭解，正如我們很難懂得為什麼全能的天主子要經過苦難和十字架上的死亡來拯救我們。這裏，我們面對的是超越人類一切範疇和評價的天主奧秘。不讓人將祂的啓示歸於人看法的天主，有自己的計劃和道路。耶穌已啓示：在審判的時刻，他按每個人在具體生活中對貧窮者關懷的行動來審判人（瑪廿五 35~36）。相信這位天主是在於祂要求一個實現而驗證出來的信仰。因此，口是心非的愛，被驗證出是偽君子、說謊者的話（若壹四 20）⁴⁷。

窮人是歷史中、社會中的具體人。他們是社會衝突中的產品。古鐵熱認為，這是社會學客觀分析而得知的結果。這也是古氏批判有別於梅茲和莫特曼（Moltmann）神學的重要理由。因為古氏認為他們只採集布洛霍（E. Bloch）和其他新馬克斯的學說，而忽略社會分析方法，如此是提不出社會具體的結構。解放神學確定自己是實踐的神學（acting theology）。如何理解此確定呢？信仰行動的反省能算是神學嗎？其判斷標準和優先性何在？解答這些問題，就能看出解放神學存在的理由。

古鐵熱認為，窮人生活的信仰經驗，如基基團的行動，是解放神學的泉源。這就是說，信仰體驗直接產生批判反省，但其多少是靠直覺而來的。為更深入理解和能明晰地表達，需要神學反省。如此，解放神學總是面對那些純理性中的討論，以

⁴⁷ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.97.

致有成爲抽象神學之一的危險。如果信仰活動不是其反省的泉源，解放神學就失去其存在的理由了。「我相信我們的工作有意義，是因爲我們今日活在拉美的情況」⁴⁸。但有人會問：解放神學的義務是正確的嗎？如此的內容能稱爲「神學」嗎？

首先，古鐵熱提出他兩個擬似的回答（pseudo-responses）。第一，是單獨否認解放神學的可能性：「不，你們不能維持實踐神學，因爲你們所作的不是神學」；古氏認爲，對大多數保守派神學家來說，解放神學的努力好像是一個又奇怪又假冒和社會學混在一起的神學。基於此，他們不願意去看解放神學究竟是什麼內容⁴⁹。另一個答案雖進一步討論解放神學內容，但以其前提來看，結論也是一樣的否認解放神學是個「正確」、「嚴格」、「有科學價值」的神學。所以，他們會公認解放神學是一種靈修，也許是修辭（rhetoric）神學，但絕不是能妥當應付今日世界問題的神學。這判斷有其對神學瞭解的基礎。古氏因此認爲該討論的是這基本的問題：誰形成（提出並公認）這些不同神學反省的模式？在那個具體歷史情況中產生過這些模式？其形成和證明的標準如何？古氏認爲這些問題的答案，就能肯定解放神學的存在，同時也是稍前問題的答案。

窮人也有思考的權利。肯定他人有思考的權利，就是承認他人有存在的權利。「黑人神學」就是這樣開始的。「黑人確定他們是存在」，如此斷言，連今日也會令許多人驚訝，尤其那些沒有否認他人的存在，但無意識中簡直視他們噤若寒蟬的存在是理所當然的人。所以，歷史中突然有受迫害者、貧者的

⁴⁸ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.100.

⁴⁹ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.XIII.

聲息驚人地傳入他們之耳，特別會使統治者感到不安⁵⁰。

投入作神學反省的權利，是受壓迫的基督徒思考權利的一部分。古鐵熱認為，事實上就是安瑟莫（Anselm of Canterbury）所提出的「信仰求取理解」的傳統看法。窮者、受壓迫者以基督信仰對生活痛苦、受迫害的解放希望和經驗去思考，提出合乎福音的行動。這不但是他們的權利，也是義務。如此，他們也該有從他們具體生活的角度去閱讀聖經的權利。這種「聖經的社會運作」，表達出聖經和窮人的連帶關係，也說明基督徒在生活中體會到福音的力量。總之，「如有些人勸告我們放棄思考，那就是要我們讓給他們存在的基礎」，因為拋棄思考的意思，就是背叛為解放而奮鬥的群眾信仰的活力。這也造成一片空地，讓其他的範疇、其他關懷、其他興趣的反省，立刻予以填滿⁵¹。

解放神學的出發點，是基督徒對生活中的信仰反省，此乃屬於行動中的默觀神學。這說明解放神學不但是實行和理論的綜合，也是主體和客體的綜合，因為思考者也是建立歷史的主體。有了這認識，我們就不會對發現類似解放神學發揮在北美的黑人、南非的種族不同待遇區、南韓或女權運動上感到驚訝。古氏認為，這是好幾世紀以來，神學第一次的反省不從神學傳統中心，而由社會、歷史的邊界生活的信徒們發生出來的⁵²。

⁵⁰ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.40.

⁵¹ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.102.

⁵² Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.102 ; Torres, S. (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity. Towards a Relevant Theology* (N.Y. 1980) ; *The Challenge of Basic Communities* (N.Y., 1981) ; *Irruption of the Third World* (N.Y., 1983).

正因如此，他認為在某種意思下，能說解放神學的後果是神學家的「毀滅」。

古鐵熱認為，上述的「毀滅」有兩個意思。一是真正的死亡。神學家因福音的見證而遭到迫害，例如：先知們、宗徒們、許多聖人、信徒因宣講、實現福音而遭苦難、死亡……比比皆是。相似地，在今日拉美有許多信徒因為正義、公道、和窮人連帶的福音作證緣故而被害死，或被囚於監獄，或遭受被放逐的命運。毀滅的第二個意思，是以「福音」的智慧來代替「大學的智慧」。天主以十字架、微小者、軟弱者克勝世界的智慧，誠如聖保祿所說：

「原來十字架的道理為喪亡的人來說是愚妄，為我們得救的人來說，卻是天主的德能。因為經上記載：『我要摧毀智者的智慧，廢除賢者的聰明』。」（格前七 18~19）

耶穌同樣對我們啓示：「天主瞞住有智慧和明達的人，而啓示給微小者」（瑪十一 25）。總之，十字架的非邏輯語言是聰明者的毀滅。具體來說，神學的反省需要信仰生活為基礎，該面對事實而將它和信仰聯合起來。神學家因此只是信仰團體活動的「同夥知識份子」而已。如此，拉美解放神學的課題不是它能影響實際多少，或如何影響，而是清楚拉美的神學根源（matrix）是什麼，如何將信仰批判反省表達出來。

每個神學基礎都以耶穌基督為中心。他一言一行和在十字架上的死亡及復活，是人類救恩的泉源，也是歷史的意義和發展的基礎。這是古鐵熱說明解放神學存在的理由和條件。

第四章

古鐵熱解放神學的內容

古鐵熱解放神學，在聖言光照下對基督徒實踐作批判反省，包括對社會、歷史及幾個神學例子的批判反省。本章具體描述古氏神學的反省內容。首先提出解放神學第一行動(first act) 和第二行動 (secondary act) 的關係。神學反省需要對象。解放神學反省的對象，該是基督徒的實踐，因為實踐先於反省，同時也屬於反省的一部分。反之，反省不是為了反省，而是針對基督徒實踐而反省，使其行動顯出其真象和意義。由神學反省中，我們明白不是人自己對解放的投入或對正義的奮鬥，而是天主教在信徒中行動，這是神學的第一行動，是神學存在真正的理由。

為此，解放神學的主體該是信徒們，是具體的教會。而教會信仰的活力，在於愛的表現，特別是在貧窮者身上。這信仰的生活，是解放神學的反省對象。現將古氏的神學反省重點，歸納成三個主題：解放的天主、世界聖事的教會和解放的靈修。

第一節 解放的天主

對解放神學來說，天主是人類—尤其人類中最需要的一些

人，如受壓迫者、貧窮者一的解放者。因為祂是歷史的天主。經過聖經的記載，我們可認出天主如何在人類歷史中，顯現祂解放的能力和方式，使人的歷史成為救恩的過程。就在此歷史過程中，耶穌基督被認出是天主子，是天主解放的真正現身者。這是聖經啓示的核心。然而，聖經是天主啓示經過人的表達方式記下來的，以何種方式來接觸聖經，不是簡單的課題。我們先稍微說明古鐵熱對聖經詮釋的看法，再描述聖經中的解放天主，最後討論耶穌基督是天主現身的解放者。

一、聖經的詮釋

聖經是天主聖言。祂對歷史中具體的人說話，因而恭讀聖經時，是面對祂如何向一個民族啓示。如此，聖經是集合一些不同的文體，如事實的描述、詮釋的說明、傳記的說法、神學的反省、祈禱的方式……等。我們都曉得，如果要嚴謹和徹底瞭解聖經的話，需要有不同的歷史、地理、哲學、文學、神學……等的廣博深入知識。這對一般人來說，是不太容易做到的。

一般常情，我們閱讀聖經時常感到沒有把握，所以總要依靠聖經專家。這本來是合理的。然而，專家一般來說是屬於相當封閉的團體：他們有長久的傳統，再加上，如果所研究的對象在研究過程中變成一個文化意識的對象，那麼，本是生活的聖經，一旦與他們的團體相結合，就使他們認為該與他們傳統同化。面對此事實，古氏自問：一個不屬於歐洲文化和想法，如亞洲、非洲、南美洲……等人該怎麼辦呢？

理論上，這是不容易解決的問題。但事實上並不如此，因為聖經是不同文化、歷史背景的基督徒的合一基礎。聖經引起信徒們每天生活的領悟，使他們能發現生活更深的意義，對生

活的投入有更正確的動機。聖經因此也是最佳的祈禱手冊。因此緣故，聖經是很容易瞭解，同時也是非常難懂得的一部經典。

古氏認為，信徒們能對聖經有正確的看法，如果他們明白聖經究竟的目的是什麼。他說：「我不提議聖經科學研究詮釋是無效的；然而我們該當心，不要太高估其評價。我們得記住：聖經的目的是向窮人宣告喜訊」¹。如此，傳播福音在不同的環境，向不同的人，就有不同的方式和重點。對歐洲和北美地區來說，他們最關心的是如何向科技文明宣講福音，尤其向唯物的無神世界講論聖言。拉美教會卻有另一些該關心的重點²。古鐵熱認為，這是以貧窮教會的觀點，重新發現在具體的歷史中天主啓示的意義。他向拉美信徒提出閱讀聖經的方向：

1. 閱讀聖經該以耶穌基督為中心：祂是天主所許諾的默西亞，是以色列歷史所準備的完成者。祂是唯一聯合舊約和新約的道路。
2. 以信仰的觀點來閱讀：不論個人或團體的恭讀聖經，都要以信仰為基礎；天主是歷史的主宰也是自己生命的主宰。
3. 是歷史性的閱讀：如天主曾經對相信祂的民族啓示自己，現在信徒們在讀同樣的聖言，由自己歷史的觀點去領會對自己的意義。
4. 是奮鬥教會的閱讀（a militant reading）：奮鬥者認同自己是天主的子女，因此以權利去爭奪勝利，甚而被迫害。在閱讀中他們也能體會到：聖經本來是向他們宣講的³。

¹ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.4.

² Gutierrez, G., "Liberation, theology and proclamation", in *Concilium* 10 (1974), p.68.

³ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.4f.

古氏認為，上述拜讀聖經的方式和一般跟聖經來往是有不同的看法，如聖經專家也有他們合適的方式。古氏要表達的，比這說法更多一點：公正而奮鬥的受壓迫者及貧窮者，比任何其他閱讀聖經者都能更接近福音的意思，因為福音本來就是向前者（第一對象）宣講。加上大多聖經記載者自己，也是受迫害者或向在受難環境中的信徒所寫的。這樣說來，受苦受難者當比富有、順利成功的人們，更能體會聖經原有的啓示。

如果福音是優先向窮人宣報的喜訊，那麼窮人才是最有資格聆聽和接近福音的人。富人的想法和觀點，除非經過悔改的淨化，即和窮人有認同感，否則本身就難接近福音的要求（路十八 18~27；谷十 17~27）。古氏認為，以窮人的身分和觀點來閱讀聖經，使很多教會現有的讀法，需要有突破（break）和革新的方向（reorientation）。換言之，它該超越當前又狹窄又固定的範疇⁴。

二、歷史中的天主

古鐵熱認為，相信聖經中的天主，是相信在祂工程中顯現自己的天主：「雅威是活著的天主」⁵。和偶像比較起來，以色列子民更能認出真神。人崇拜的偶像有口舌，但不能說話（詠一一五 5），雅威卻是完全不同：祂的話也是行動。以色列的信仰基礎，是雅威在其歷史中，即在申六 20~25 中所啓示的：

「假使日後你的兒子向你說：『上主我們的天主吩咐你們的這些教訓、法令和規則究竟有什麼意思？』你應對你的兒子說：我們曾在埃及做過法郎的奴隸，上主卻以大

⁴ Gutierrez, G., "Liberation, Theology and Proclamation", p.75.

⁵ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.190-94.

能的手將我們由埃及領了出來。上主在我們的眼前，對埃及、對法郎和他全家，行了轟轟烈烈的神蹟和奇事；將我們從那裏領出來，領我們進入他誓許給我們的祖先，要賜給我們的土地。那時，上主吩咐我們遵行這一切法令，為敬畏上主我們的天主，為使我們時時得享幸福、得保生命，就如今日一樣。我們在上主我們的天主面前，照祂所吩咐我們的，謹慎遵行這一切誡命，就是我們的義德。」

歷史按照聖經的啓示，是個繼續不斷邁向止於圓滿的歷史。這是天主的諾言，也是以色列生存奮鬥的動機。當以色列遭到困難，像受外邦的統治或被放逐時，此諾言特別實現出來：天主不只是在末日人才能認出祂，就在歷史中，也顯示祂是解放者。祂是窮人的解放者，也是公義的重建者。那麼，信仰這位生活的天主就有締造公義的責任。換言之，迫害公義是背叛祂的誡命，忘記祂就是解放者；壓迫他人就是和天主作對⁶。

天主在耶穌身上啓示，也在歷史顯現；但這次是絕對的，因為是獨有和完全的啓示，祂不但以往在歷史中行動而且變成歷史的事實：「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮滿溢恩寵和真理」（若一14）。耶穌基督不只進入人間，也是再度來臨的那一位。他是歷史的終點，也是歷史每個過程階段的絕對未來。和天主合作領導歷史，邁向末日，逐漸完成天主的旨意；也就是說，在彼此相愛中實現信仰。在此實現中，驗證我們信仰天主是否確切（the place of verification）。

⁶ 耶廿二 13~16；詠六八 5~6；申廿四 17~18；亞四 1~3；耶七 1~7；米三 9~12。

天主在耶穌顯示的愛，是以窮人為優先；為完成愛的使命，耶穌犧牲自己的生命。他是對天父確切信仰驗證的標準。在生活實行中，人認出信徒們是否名實相符 (asystemetric relation)⁷。如果將聖言和行動分開，聖言很容易變成某些意識型態的濫用。那時，他們所說的天主和愛護貧窮人的天主是不一樣的，或者他們的話就不是真實的：「假使有人說：我愛天主，但他卻惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主」⁸。

如此，古鐵熱強調：真實的信仰該愛護窮人並和他們在一起，分擔他們的需要和觀點。他認為這裏先該重新解釋歷史，因為拉美的歷史直到現在，是由「白手」（以統治的觀點）所寫成的。以革新觀點來瞭解歷史，就是以歷史的「底層」（the bottom of history）來看它。這就是說，以受壓迫者、社會邊緣的團體以及被輕視文化的觀點去看它⁹。總之，歷史中啓示的天主是愛的天主，他遠超越我們的想法；然而也是在我們內，使我們能認出愛的泉源而歸依它。信仰就是依賴祂來依靠自己，因而願意隨著祂進入人不能控制的境界：這就是耶穌基督所帶來的天國。我們在耶穌身上，能認出人如何實行天主旨意的典型。

三、解放者的耶穌基督

做基督徒，不只是相信一個喜訊，更重要的是相信耶穌基督自己。這位降生成人的基督，如人一樣有具體的歷史背景：

⁷ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.16f.

⁸ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.198f.

⁹ Gutierrez, G., "Liberation, Theology and Proclamation", p.74.

他是一個猶太人，名叫耶穌，由瑪利亞在白冷城所生。他公開生活時，對貧窮者宣布天父的愛，被派遣解放俘虜、受壓迫者、對群眾有非常大的影響。他在許多人的心目中，因引起群眾跟隨他，並和領導界作對，而被判死刑。由宗徒們見證，他就是受傅者，是默西亞，是天主子（若七 1；若廿 31；羅 9）。

事實上，他走出了天主如何愛人的蹤跡：他自己心甘情願成爲貧窮者之一。他選擇貧窮的人和環境，樂意和他們來往。他的福音以貧窮者爲優先對象。他完全依靠（神貧）和服從天父。因宣講這福音、愛護窮人及爲公義、真理作證，而受苦受難，最後死在十字架上。他的生活顯出只有天主的正義，才能夠克服一切不公道的根源，只有絕對的愛，能夠解放一切罪惡¹⁰。

耶穌基督是天—人間的新約：以往天主經由先知和首領，以舊約向以色列啓示自己，使他們認出準備期待默西亞的道路；現在經由耶穌基督，天主啓示給萬民：祂就是他們的天父（格後一 20；默七 12）。受造物因人罪的影響而受到損傷，現在則在基督內和經過他，得以重生並隨之邁向圓滿¹¹。這是基督徒的信仰基礎；然而，當我們接觸這位天主子降生成人的具體生活，免不了會碰到些問題，例如，究竟耶穌的行動和當代的政治有什麼關係？如何瞭解耶穌死亡的判決？釐清這些問題，會幫助我們認識他獨特的使命。古氏以三個幅度來說明此問題：耶穌和熱誠派；耶穌和猶太領袖；最後是他的死亡。

¹⁰ Gutierrez, G., *Power of the Poor*, p.13f; *Theology of Liberation*, p.158.

¹¹ 依四三 1，四二 56；哥一 15~20；格前八 6；希一 2；弗一 1~22；Gutierrez G., *Theology of Liberation*, p.153f; p.157.

(一) 耶穌和熱誠派

古鐵熱認為，瞭解熱誠派的運動，對耶穌所宣講的天國和公開活動的瞭解有密切的關係¹²。他先描述古爾曼（O.Cullmann）的觀點，然後說明他的立場。

古爾曼認為，耶穌的行動和教導，和熱誠派有些相似之處。有關天國的來臨他說：「天國是以猛力奪取的；以猛力奪取的人，就攫取了它」（瑪十一 12b）。或者，他稱那些和羅馬帝國合作的人為罪人，驅逐商人出聖殿是典型的行為。他十二位門徒中，古爾曼確定其中一個是屬於熱誠派，就是「熱誠者」的西滿；還有幾位也許也屬於熱誠派，如猶達斯依斯加略、伯多祿或載伯德的兒子¹³。

古爾曼因上述緣故，認為耶穌和他的門徒與熱誠派常有關係。簡單來說，熱誠派是國家極端主義，主張以暴力來爭取國家獨立。他們認為默西亞該是雅威許諾的國家領袖，領導他們完成這「聖戰」。

古鐵熱同意古爾曼所說的，耶穌和熱誠派有些相似之處；但基本上卻不盡相同：一來，耶穌的福音成果不依賴人，而完全是天主的恩寵；人先需要悔改才能接受它。二來，福音擁有普遍性。古鐵熱解釋這思想：一切默西亞主義如果缺乏宗教的深厚基礎，它的成果不但是短暫，連對宗教和政治兩邊都沒有

¹² Eisler, R., *The Messiah Jesus and John the Baptist* (N.Y., 1931) ; Brandon, S.G.F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1951) ; Cullmann, O., *The State in the New Testament* (London, 1957) ; Cullmann, O., *Jesus and the Revolutionaries* (N.Y., 1970).

¹³ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.227.

清楚的關係。對這種試探，耶穌顯示出很清楚的拒絕態度（瑪三 8~10）。有關耶穌帶來的普遍和整體的解放他說：

「它超越國家的邊界，打擊不公道和剝削的根源。它雖然禁止政治和宗教的混合，但同時也不陷入到純粹靈修的計畫。¹⁴」

古鐵熱認為，只肯定耶穌不是熱誠派是不夠的，因為簡單將耶穌的行動和一切政治活動完全分開，雖是良好信念，但缺乏足夠的批判性。這只是簡化一個非常複雜的情況而已。

（二）耶穌和猶太領袖

耶穌公開生活、實行使命，因而面對猶太政變和宗教領袖時表現出敵對態度。他曾稱羅馬所封的黑落德為「狐狸」（路十三 32）、視與羅馬帝國合作的稅吏為罪人。耶穌針對撒杜塞人、長老和法利塞人如傳統的大先知般，批判他們的生活和宗教基礎，尤其是默西亞的觀念。對那些心硬的宗教領袖，他揭開他們的假面具¹⁵。總之，對他們來說，耶穌是危險的對手，是當前宗教結構的背叛者。也因此，雖然他們彼此許多方面不同，甚至敵對；但不約而同地，他們都要加害耶穌。以人的觀點來看，耶穌死亡是和權利界作對的後果。

耶穌被釘死在十字架上，這是羅馬當局對窮凶惡極的犯人所慣用的苦刑。比拉多提出法律表面上判決死刑的原因：「這是猶太人的君王」；古爾曼解釋：「耶穌像一個熱誠派的首領，被羅馬人處死」¹⁶。猶太的長老（Sanhedrin）雖很努力找出宗教

¹⁴ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.228.

¹⁵ 瑪九 10，廿一 32；路五 30，七 34。

¹⁶ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.229；Cullmann, O., *The State*

理由，以褻瀆的罪來合理化死刑，因為他稱自己為天主子；但他們心中其實很明白，耶穌威脅到他們的權威，所以他們想辦法消滅他。這本是政治的動機。

耶穌自己很清楚他的使命，也願意接受死亡來成全它。由此來看，耶穌的死亡是由多種原因所造成的，簡化這事實就落入片面的判斷¹⁷。對這事實，古爾曼認為，那裏能找到理解的關鍵：他稱耶穌的基本態度為「末日性根本主義」（eschatological radicalism）。他解釋：耶穌為天國來臨教導和行動，雖然表面上和政治界有關係，卻超越一切革命或當有的政治秩序，因為他相對化一切世界上的關係。

古爾曼認為，耶穌的確宣講天國的來臨，並教導人們等待世界的末日，然而他最關心的，是個人的悔改。有關這一點，古鐵熱卻說明：個人的悔改和社會的改善是分不開的一件事。當耶穌由罪惡解放我們，他要治好罪惡的根由：「困難和社會不公義，顯出『罪惡的環境』，缺乏一個整體的兄弟關係和交流」¹⁸。如此，耶穌普遍的工程，在於超越一切歷史的限度，達到人生的根源：對天主的關係，在於關懷他人顯示出來。這是新天地的喜訊。人不但管轄不了它，反而被要求悔改、歸依真理：耶穌的生活和宣講，要求不斷為社會不同品質上的新人尋找新天地¹⁹。

in the New Testament, pp.12, 43; *Jesus and the Revolutionaries*, p.31.

¹⁷ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.246.

¹⁸ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.231.

¹⁹ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.213.

第二節 教會是世界的聖事

一、梵二的新方向

古鐵熱認為，宣講天父普遍的仁愛，必須以行動來對付一切社會裏的不公道，以少數特權壓迫大眾，及國家主義狹窄的利益，進而產生如何妥當將天國和人的努力聯合起來的問題。古氏怎麼理解人建立歷史的過程和天國在人間的來臨呢？面對此問題，古氏採取梵二大公會議的「十三模型」（G S schema）所形成的討論方式，那裏也是針對教會和世界的關係。

我們都曉得，梵二大會文件是經過小組提案、討論、修改、表決……等複雜步驟才形成的。最初的「十三模型」被稱為「蘇黎支模型」（Schema of Zürich）。它在第三次分組會談時，因其內容主張自然和超然雙層秩序的看法，受到激烈批評。接著，Arricia 的模型更改前者後，才被收為現在梵二文件的資料。顯然的，Arricia 和 Zürich 的模型不同，前者強調人使命的合一：「因為天主給人安排的天命，人的創造將和天國的深入合一，是十三模型的主導動機」²⁰。我們從《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱《現代》）的確可以認出此合一的方向；然而古氏認為，努力表達合一的結果卻不同，有的非常清楚（如 50 號），有的因用較籠統的觀念（如 39 號），而打開了不同的解釋門路²¹。

古氏看出兩個要點：一是教會非常明瞭其使命，是朝向人類的一體，且願意分擔人類的問題和困難；二是教會啓示一切

²⁰ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.169.

²¹ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.170.

受造物，並領導它們走向救恩的道路。換言之，基督徒生活是合一的，因為天主聖神時時刻刻領導他們，使他們常有活力促成天國的來臨。消極來說，人在生活上的分裂，造成不公道現象等情事，是侵犯天主規律，因而也冒犯天主聖神自己。古氏因而得到如此的結論：《現代》所肯定的兩點——暫時的進步和天國的發展——有密切的關係，但兩者的過程不同²²。

古氏的結論不是令人滿意的斷論，但對古氏來說，已是新反省的開始。這也是教宗保祿六世在 *Populorum Progressio* 繼續進行的原因。古鐵熱指出，教宗在通諭中具體提倡走向全面人道的生活：從較被忽略、不完美的人道生活，到更美滿的人道生活，要靠其條件改善。也就是說，人類基本的生活條件太差是不符合人本身的尊嚴。而保持這不公道的情況是有罪的（29號）。人全面的發展，不只要求改變有罪惡的狀況，更是個深深的肯定：天主是人最高價值的泉源和終結。換言之，對公道和人本的努力，並不是想造出超人或超然的環境，而是想達到更深、更整體人的生活。若然，人就能體驗到人本來是在由天主自己流露出的白白恩寵而存在的。

二、歷史—烏托邦—末日

今天許多神學家所公論的末世論，是指由以色列歷史中天主諾言的開始、在那耶穌基督身上完備、在教會歷史中繼續基督所吩咐的使命、直到基督再度來臨為止的反省。為此，末世論包含許諾和許諾實現的反省，聯合「已經」（already）和「尚未」（not yet）。下文將就此描述古氏對政治和末世關連的看法。

²² Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.171.

(一) 末世的諾言和完成

聖經是給予諾言、完成諾言，以及繼續實現諾言的記載。這諾言是天主自己向人類啓示的，祂在歷史中，將聖三之愛啓示、分享給人類，因而當我們宣講聖經的喜訊時，就是向人們，特別是軟弱者、失敗者、在絕望中苟延殘喘的人，再次分享天主原來創造其肖像而為人類點燃的絕對希望。天主向人類啓示祂的愛，是要召叫人參與完成其歷史的工程。換言之，人類歷史的確是天主在漫長的計劃中（在人眼中好像不穩定，甚至不瞭解中），邁向諾言完成的歷史。

天主諾言是人在信仰中接受天主的禮物。亞巴郎之所以被稱為信仰之父，因他不但認出天主對他的恩許，也盡力參與天主的許諾²³。天主諾言既具體又絕對地，在耶穌基督身上啓示、實現出來，使得因罪惡而喪失（自己也無法達到）永福的人，能跟隨耶穌邁向那清楚且有把握諾言在歷史中實現的道路。耶穌基督是宇宙和歷史的再造者。許諾現在已變成「已經」和「尚未」彼此關聯的歷史過程，亦即理想和各時代具體實現的辯證關係。

許諾的天主逐漸在歷史中，顯現聖三彼此愛的交流：創造萬物的天主父、降生成人的耶穌基督、天主的獨生子以及一切聖化力量的天主聖神。在各個時代中，人一方面具體體驗到此許諾的啓示，另一方面也相信這體驗是末日許諾實現的一個階段²⁴。總之，「為了認出歷史和諾言之間的關係，現在和未來的幅度，是不可缺少的」²⁵。

²³ 創十二 1~3，十五 1~16；羅四；路三 8，十三 16，十六 22，十九 9；
迦三 16~29；希十一。

²⁴ 迦三 14；路廿四 29；弗一 13；宗二 38~39。

²⁵ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.161.

古氏為證明上述思想，提出著名的神學家，如懷斯（J. Weiss）、（A. Schweizer）、莫特曼（J. Moltmann）、馮拉（G. Von Rad）等人的思想，認為他們是現代信理所強調的末世論幅度的先鋒和推動者。本文不深入討論此問題，而旨在提出古氏的結論。他認為「末世論」（eschatology）的重要性，不只在於傳統信理所說的「終末事論」（last things），包含有關死亡、審判、天堂、地獄、世界的終結、亡者的復活等；也不只在於肯定末世論的新幅度，是在信理反省中多出一個題目而已；更重要的是，末世論是瞭解基督信仰的關鍵²⁶。

（二）末世論、政治和烏托邦的關係

由上述可知，天主召叫人接受並參與實現末世的許諾。既然末世是在人的歷史中、經過歷史而完成，那麼人類被要求積極參與是十分合理的事。問題是人在信仰光照下，如何面對歷史的事實，而正確和深入其意義？古氏認為，面對歷史的新角度是非常重要的。具體而言，歷史不再如希臘人所主張的「記憶」（Anamnesis），即對過去念念不忘，而是對將來抱著信心、開放的態度²⁷。如此，歷史的意義是在於幫助人能有經驗去建立更美好、更有意義的將來。

然而，古氏觀察事實後，同意傅萊爾（P. Freire）的看法，即拉美大多人民沉淪在過去的固定看法。他認為這不只是拉美的問題，也是第三世界的重要問題。這固定的看法，阻礙他們想

²⁶ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.162; Moltmann, J., *Theology of Hope* (London, 1967); Rad, G.V., *Old Testament Theology* (N.Y., 1962, vol.I; 1965, vol.II).

²⁷ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.213.

到事實的各種可能性，而現狀只是各種可能性當中的一個面向而已。爲了能有多面的看法，他們先得學習對歷史有個批判的態度。在批判意識中，歷史的價值就能明白的現身，他們也才有信心去面對未來的世界，並能建立更美好的世界。古氏引用美得琳（Medellin）的呼籲說²⁸：

「我們正站在咱們大陸歷史上新時代的尖端。這新時代正顯出對各種努力都充滿著熱誠的解放，竭力地促進人格的成熟，以及團體的彼此容納。在此記號中，我們就認出新文明產痛的第一個指示。」

古氏描述布洛霍（E. Bloch）的希望哲學基礎，以及莫特曼（J. Moltmann）怎樣引用此基礎建立了「希望神學」，進而指出基督徒如何能有信心面對未來。這裏的基本問題，在於妥當處理信仰和政治行動的相互關係。下文將描述古氏如何以烏托邦（Utopia）的看法，來處理信仰和政治的關係。

烏托邦觀念受到歷史多層面的影響，造成了一些成見。人類想到將來的理想，就早已有此觀念；「烏托邦」一詞，也早有人用過；但直到摩魯士（T. Morus）充分發揮，它才受到重視，也變成通用的觀念。此詞後來也有幻想、不實在、非理智等含意²⁹。但古氏仍認爲，烏托邦的觀念能供給解放神學非常重要的靈感，而經過解放神學的引用，它也能有更深的意義。

烏托邦和現實的關係。摩魯士以烏托邦的觀念說明無私產、不須錢幣、沒有特權……等的理想，並指出他渴望當時的

²⁸ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.214.

²⁹ E. Weil says: "Revolutions erupt when man is discontent with his discontent", cf. Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.233, 248.

社會也能達到那烏托邦的理想，因而被評論為「幻想」(fiction)。因此，烏托邦變成了又僵硬、又單純化的一個事實的想像。古氏認為面對拉美社會以及一步步的改善與奮鬥，能使烏托邦有新而活躍的內容。隨著傅萊爾(P. Freire)的方向，古氏主張烏托邦包含兩個幅度，即「拒絕」(denunciation)和「宣告」(annunciation)。這就是說，烏托邦一方面想辦法拋棄那些在邪惡紮根的社會秩序中的不良因素；另一方面是積極具體的建立，即努力提出另一個可取代現有次序不同的(alternative)看法。故，烏托邦具有歷史的兩個重要因素：符合事實和有活力。如此，它就擺脫幻想、不實在或非理智的批判了。

烏托邦是使政治行動和信仰產生關係的媒介。古氏認為，解放是一個過程，含有多方面不能混合的層次。第一層面是經濟、社會和政治的解放，此屬於科學理性的處理範圍；第二層面針對有關促成「新人」、「新社會」的合理解放，屬於烏托邦的領域；第三層面是由罪惡中的解放，使人走向和天主以及和他人的共融，這是信仰的層面。如果簡單立刻將政治行動和信仰連接起來，恐易造成「政教的默西亞主義」。

「政教的默西亞主義」之所以危險，因為不易保持政教兩範圍的獨立性：或者政治受宗教控制，或者宗教信仰被政治逼成其所需要的意識形態。那麼，默西亞主義者會為宗教而犧牲政治，反之亦然。或者，如果有人認為政治和宗教是兩個完全不同、彼此沒有任何關係的領域，那他就會主張信仰只是私人的事，而這，便同時表明了他的政治立場，即「政治機會主義的看法」(opportunistic political option)，即使他不加以說明或甚至一無所知。所以古氏認為，政治和信仰只有以烏托邦為媒介，才能產生正確與有效的關係。因為烏托邦一方面供給一般政治

行動一個合理的新人及新社會的構想；另一方面，它能聯合歷史的變化和天國的永恆，連接政治和末世的理想。

「如果烏托邦使經濟、社會以及政治的解放人本化，那此人本——在福音光照之下一顯示出天主。如果實現了正義會引導我們認識天主，那麼依理類推，渴望尋找天主也是個必然的結果。³⁰」

三、教會是世界的普遍聖事

(一) 救恩的觀念

古氏認為，今日清楚認出有形的信仰團體（教會）的目的，不單在於得到天堂的拯救，因為救恩的工程是在歷史顯現的事實。救恩工程給人類歷史深入合一和意義。天主老早在歷史的田地撒了種子，而我們應在每個時代分辨天主的新起動力³¹。因此教會的使命，只在救恩計劃中才清楚顯出其意義和效果。教會不該為自己，而是為人類服務而存在，是邁向他人的教會。

為能看清天主救恩的工程，古氏回顧教會歷史，認出教會的路程是「離心」（centrifugal），然後「自己為中心」（centripetal），再離心。為何有此現象？它是否和救恩的觀念以及對天主救恩計劃的瞭解有關係？下文要綜合古氏的分析。

頭幾世紀，教會在非基督徒世界中僅是一個小團體，對耶穌基督的救恩喜訊有非常敏銳和深刻的體會。因此，向外教傳

³⁰ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.238.

³¹ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.255f; Liege, p.A., "Church of the World", in Nissiotis, N.A., *Discerning the Times. The Church in Today's World* (Illinois, 1968), p.150.

播福音是和他人分享自己的救恩經驗，是普遍救恩的自發工程。那時教會深深相信天主在每個人身上實現救恩的可能性，因而非常重視人的自由。不分種族，宗教自由都是「自然的」、「人權的」，認為國家沒有權利干涉這領域。教會也覺得自由不是離開與天主相通正道的一種冒險。

到了第四世紀，教會的情況有些變化。從受迫害、被擠在偏遠社會的教會，313年經《米蘭詔書》得到羅馬帝國的接受；然後381年在狄奧多西（Theodosius）的諭旨下，宣認基督宗教為羅馬國教。這些演變影響了教會對人類救恩和自由的看法。因為教會傳播福音的工作，得到羅馬帝國支持，認為其訊息已達到每個人，所以猶太人或外邦人都沒有任何藉口。世界現在只有兩種人—接受或拒絕基督信仰，而不接受信仰是自由意志錯誤的選擇。然而更重要的一點是：「接受或拒絕基督，變成與接受或拒絕教會的意思完全相等」³²。這觀念後來清楚地表明為：「教會之外無救恩」，使得教會之外的真理根本談不上了。如此，教會陷入發展自我中心的看法。人權的宗教自由，被同化為信仰行動的自由，而後者的意思成了面對基督信仰的要求是否實行他的義務。教會和權威人士聯盟，以壯大自己，且認為本身是救恩真理的獨有寶庫。

到了近代，一方面發現新大陸、新的民族；另一方面教會內部的分裂引起彼此的戰爭，加上政治重大的變動，如法國革命，使教會的情況大受影響。而自由、民主……等觀念也慢慢發展。然而，教會基本上一直保持自我中心的傳統觀念，認為「現代的自由」對人類永久的命運是有損害的。直到梵二大公

³² Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.257.

會議，教會才有新的看法。對人類宗教自由的再肯定，不猶豫地向世人打開自己的門。教會一面肯定天主救恩的普遍性，一面肯定其使命，肯定本身是世界的聖事，向萬民提供他人的服務，教會重新認出天主救恩工程的計劃。

（二）聖事的觀念

梵二大公會議肯定教會是世界的聖事。聖事（sacramentum）一詞是拉丁文，翻譯自希臘字 *mysterion*（奧秘的意思）。保祿解釋「奧秘」為天主救恩計劃的顯現和圓滿。「這道理就是從世世代代以來一直隱瞞著，而如今卻顯示給他的聖徒的奧秘」（哥一 26）。另一處他說：「這奧秘從永世以來，就是密而不宣的，現今卻彰揚了……曉諭萬民，使他們服從信德」（羅十六 25~26）。換言之，這奧秘是天主聖三的愛，在耶穌基督身上啓示出來，並召叫所有人參與其愛的團體，去服務並建立人類新天地³³。

如此說來，聖事的意思本來是天主救恩計劃經過降生成人的天主子，在人間且為人類啓示出來，而得以完成。「聖事」是啓示和召叫使人和天主相通，同時也和其他人有兄弟般的和諧。此一初期教會觀念中的「聖事」，到第三世紀戴都良（Tertulian）將拉丁和希臘字分開，而逐漸有不同的意思：*sacramentum*（聖事）含有「洗禮」和「聖體」的禮儀之意；而 *mystery* 指奧秘的教理。到了中古時代，聖事更有嚴格的意思，即「恩寵有效的標記」。

當梵二稱教會為「得救團體的可見聖事」（《教會憲章》9號）時，再次將聖事和救恩的計劃連結，表達教會和天主合一，同時也聯合整個人類可見的標記。教會不是為自己，而是為他人

³³ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.259; 哥一 26f, 二 22, 四 3; 弗三 3; 羅十六 25f; 若三 16; 弟前三 16。

存在。「其中心是在其外面」³⁴，這裏古氏所講的中心，不僅指空間，而更是時間，即強調其動態性。事實上，上主的國已老早在人類歷史上開始了，教會不斷地繼續實現之，將解放的福音變成全人類的喜訊。如此而得到不可輕視的結論：對基督信仰見證的團體（教會）來說，重要的不在於掛慮如何延存下去，而在於為福音作證，為他人服務；其餘的事是依靠天主的給予。同理，古氏針對拉美情況表達：「和不公道的社會秩序決裂，以及尋找新社會的結構……其基礎便在於此教會論的觀點」³⁵。

（三）教會是歷史的聖事

按古氏的看法，教會的第一項任務，是以喜悅的心靈來慶祝上主在人間不斷實現救恩的禮物，來紀念耶穌死亡與復活的逾越奧蹟，並繼承祂所完成的解放救恩。如此，彌撒聖祭是教會生活和行動的核心。古氏同意施雷貝克（E. Schillebeeckx）的看法說：「我們慶祝所有在教堂外面，在人類歷史上所實現的」³⁶。

回顧歷史，更能明瞭此一涵意。福音裏所寫最後晚餐，背景是猶太人所慶祝的逾越節，那是篇紀念上主由以色列子民在埃及的奴隸生活中，解放了他們，並在西奈山上和他們訂立了盟約。而基督徒的逾越節，雖來自猶太的逾越節，卻使其意義更完備、更深遠，如同耶穌經過苦難、死亡得享復活，他也從罪惡中解放我們，使我們成為上主的子女，彼此成為兄弟姐妹。

在此，罪惡不是抽象的觀念，而是具體在個人、在社會中的奴隸現象。個人的生存和想法，多少都具有社會性。追根究

³⁴ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.260.

³⁵ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.261.

³⁶ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.263.

底，古氏認為罪惡現象最後的根源，是在於有罪的社會結構。解放罪惡之根源，和政治性的解放是分不開的。為此，慶祝聖餐的意思，是和上主、和他人的共融相通，假設一切不公正和壓迫都已鏟除。正如耶穌曾經在瑪五 23~24 要求道：

「你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前，先去與你的兄弟合好，然後再來獻你的禮物。」

此外，感恩祭（彌撒）更有積極表達愛的一面。以福音的精神服務（最高的標準是為他人捨命的基督），建立更有兄弟之情的社會和歷史。《若望福音》在最後晚餐時，雖未提到「聖體、聖血」的新約，但以「洗腳」來表明其深刻的意義：效法耶穌彼此「洗腳」，是愛、服務、兄弟共融相通的表示。總之，慶祝彌撒聖祭是教會日常生活共融相通的高峰、泉源。為了進一步說明教會「相通」（Koinonia）的意思，古氏引用孔格（Y. Congar）的看法分為三個事實³⁷：

1. 相通說明有關世界生存必要物質之方面，是公有的（common ownership）。「至於慈善和施捨，也不可忘記，因為這樣的祭獻是天主所喜悅的」（希十三 16；見宗二 44；四 32）。相通，是兄弟愛的具體分享。
2. 相通表達信徒和基督在彌撒中的合而為一。「我們所祝福的那祝福之杯，豈不是共結合於基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」（格前十 16）
3. 相通指出基督徒和天主聖三的合一。若望提到信徒和天父相通：「天主是光，在祂內沒有一點黑暗。如果我們說我

³⁷ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.264.

們與他相通，但仍在黑暗中行走，我們就是說謊，不履行真理」（若一 1, 5b-6）。聖保祿提及和父、子、聖神的相通：「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人同在」（格後十三 13）³⁸。

總之，教會舉行彌撒聖祭是其最大的義務和其存在的中心，因為感恩祭清楚表達了基督徒和天主聖三、和他人之相通，而後者驗證了前者的真實性（若壹四 20）。

在日常生活中的愛的相通，如何具體實現呢？古氏描述兩個步驟：即「拒絕」（denunciation）和「宣告」（annunciation）。教會之所以需要實行第一步，因為她面對事實，認出拉美目前不公道的社會結構，不能保持漠不關心的態度。不拒絕的後果，便會機械地產生不公道的社會結構，所以教會無意中，就站在統治者的立場，而無法對受壓迫者顯出解放、先知性福音的力量。所以，古氏認為拉美教會先該以福音的精神，來警告統治者，拒絕不公道、非人本的現況，好準備實行第二步：宣講並努力建立兄弟相通、平等的社會，顯出在人間天國的來臨，而邁向其終結。古氏意識到此先知性的難處，甚至有受迫害的危險；但正因如此，教會才表達出其真正為福音作證的使命。

「在投入解放中的生活和宣講福音時，唯有和群眾、和受剝奪的社會階級有具體有效的連帶行動，才使宣講福音變成真實而有意義。唯有參與其鬥爭，我們才能瞭解福音使命的含意，而能使之影響到歷史。」³⁹

為此，宣講福音具有提醒良知、也有政治化的功能。

³⁸ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.265.

³⁹ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.269.

有人問道：福音政治化的行動，與福音人本化的看法，不是落在「橫面主義」（horizontalism）或「現時主義」（temporalism）嗎？古氏先回顧不久前發生過的事情，他指出教宗碧岳十二世（Pius XII）曾主張「教會以福音化來實現文明」（the church civilized by evangelizing），大家都接受其看法，沒有人質問過教宗碧岳十二世是否主張「橫面主義」或「現時主義」。類似地，古氏面對拉美現況認為「教會該以福音化實現政治」（the church should politicize by evangelizing）。但他自問後者的說法能否和前者一樣被接受？他猜想回答是否定的。原因何在？他分析此問題認為，實現文明是提倡倫理、文化、藝術等價值，是指出較抽象的觀念，不一定觸及具體地維護人的尊嚴問題。而拉美社會提倡政治化或醒覺良知，雖然價值觀和前者同樣重要一為社會公義而奮鬥，不會比提倡倫理、文化、藝術等價值的人本價值更低——但以不同的方式，即具體的政治性的行動來實現之⁴⁰。

古氏追問：為什麼以往大家都認為碧岳十二世提倡以福音來推動文明，不是要將福音歸屬於文明化的工作（reducing the gospel to a civilizing work），然而同理的，現在人卻不相信將福音政治化的工作，其實並不會像以往一樣落入橫面主義或現實主義呢？或者還有更深的理由？他們之所以接受或否認，是因為「文明化」只是抽象觀念，不會威脅他們特權的情形；而「政治化」使受壓迫者、貧窮者意識到他們也是人，和其他人一樣，該得享人的尊嚴，因而會向特權者、壓迫者挑戰。

古氏認為，如果他分析得沒有錯的話，那麼教會更有理由站在社會邊緣的窮苦者、噤若寒蟬者（voiceless）那邊，代替他

⁴⁰ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.270.

們表白願望。但事情並不如此簡單。古氏承認，如果不留心看清福音單純化，會使它變成危險的革命，或推動政治行動意識型態的話，的確是太天真了。但另一方面，他也不期望能從那些理論上主張「縱面主義」（verticalism），但實現時卻是「橫面主義」（horizontalism）的人，得到正確的意見。他認為這是非仔細辨別不可的事情。

「有必要在長久時代中，仔細研究時代的訊號，為了解答某些特別情況，而不可要求在某些具體場合中所採取的各步驟，就該有一勞永逸的效果。有時我們只能經過嘗試和錯誤才能進行。⁴¹」

（四）基督徒愛德與階級鬥爭

基督徒肯定人在天主面前是一視同仁的，都是祂的兒女；人類的兄弟姊妹關係，最深的根源是天主的愛。但今日拉美社會卻衝突四伏，將人分成不同的階級，其中最主要的是統治和被壓迫的階級。在此不幸情況中，基督徒如何能一面努力實現福音所要求普遍的愛，另一方面還能面對有階級的社會結構，忽略和窮人、被壓迫者的認同感？

古氏再三肯定梵二大公會議，給了今日教會向世界開放的新道路。我們不能往後退，回到關閉在自我中心的情況裏。對「世界」的關係，他仍認為梵二以太樂觀的看法去接觸世界，尤其以在拉美歷史、社會中生活的人來看，更是如此。大多數拉美的人，每天體驗到生死的階級鬥爭。古氏強調這些階級鬥爭，不是以宗教或任何倫理觀點去看才發現的，它本身是個事

⁴¹ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.271; Schillebeeckx, E., "The Magisterium and the world of politics", in *Concilium* 36 (1968), p.37.

實。這事實雖可用科學的社會分析來指出，但有些人因自己的利益或成見而認不出來。他們一無所知或不肯承認拉美的社會，是生死階級鬥爭的社會。只有在那鬥爭的情況中，奮鬥的人才最容易認出困難所在，這些人雖佔大多數，但他們卻噤若寒蟬，不敢作聲。

古氏引用法國主教們的言詞說：「首先，階級鬥爭是誰也不能否定的事實」。稍後主教們又說：「對階級鬥爭有責任的第一種人，應是那些頑固地把工人階級留在不公道的環境中的人，是那些反對工人團體的利益的人，以及反抗工人為了解放自己而努力奮鬥的人」⁴²。

古氏接著指出一種矛盾現象：那些肯定有階級鬥爭的人，事實上絕不是要階級鬥爭存在，而是要表達其廢除階級鬥爭的決心。反之，那些一口否定，認為沒有階級鬥爭或連提也不提的人，反而是要保留它。無論如何，我們不能否認階級鬥爭的事實，重點是要討論基督徒普遍的愛和階級鬥爭的關係。

古氏認為愛一個人或一些人，並不是不該有衝突或與之對質。普遍的愛的真正意思，是幫助他人學習怎樣實現愛。「對那些活在客觀罪惡狀況的人，愛要求我們奮力解放他們。解放窮人和富人，是個同時實現的事」⁴³。雖然階級鬥爭是個事實，但有效的鬥爭不該是仇恨。在愛中向對方挑戰，並不是什麼新奇的事，難道福音沒有提過「愛你的仇人」嗎？

我們承認，愛仇人不是個簡單易行、人人愛聽的道理，而是生活中不時該努力實現的態度。今天在有階級鬥爭的社會

⁴² Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.274.

⁴³ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.275.

中，若能認出「仇人」來，而且接受敵對階級的存在，然後以愛去克服他們。如此，問題便不在於有沒有仇人，更在於許不許拒絕愛他們。

愛仇人的態度，不是否定仇人具體的存在，也不是否定他們和我們具有仇人的關係；而是以有效的愛的挑戰，使他們能認出罪惡並皈依真理。換言之，愛仇人和任何愛的態度，同樣是具體的，不能只以可憐的心情將他們抽象化，將他們從具體的社會關聯裏抽出來。所以，古氏主張：

「反正，如果我們不以團結在一起的方式來參與『階級鬥爭』以及社會的鬥爭，我們的愛是不正確的。參與階級鬥爭不但不違反普遍的愛；而且爲了使這普遍的愛具體化，此投入的行動在今日是必要的，也是不可避免的方式。爲此，參與奮鬥的目標，是邁向無階級的社會。在那裏，沒有主人和被剝奪者，沒有壓迫和受壓迫者。在此辯證看法中，和好是衝突的勝利。逾越節喜樂的共融，是經過對抗和十字架。⁴⁴」

教會在此分裂的世界中，不能不曉得自己將面對的具體情況是什麼。教會是努力邁向圓滿合一的旅途中的教會。如此說來，有人存在的地方，就會有恩寵和罪惡的存在，亦即有階級鬥爭和悔改的可能性。教會是耶穌基督的具體象徵，是人和天主以及人和他人和好的道路。此和好是真正的和好，要經過奮鬥、自我淨化，才能顯出合一目標。

「所以，合一不是在那些單單說『主啊！主啊！』的

⁴⁴ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.276.

人，而在那些『實現天父旨意』的人身上才顯露出來的。⁴⁵」
如此，合一確是天主的禮物，也是人在歷史中的戰利品。

第三節 解放神學的靈修

解放神學是基督信仰實踐的神學反省，而靈修是其真正的泉源。「靈修像是從最深處的信仰體驗，湧出的活水」⁴⁶。因此，解放神學一開始就和拉美教會特有信仰實踐的新靈修，手牽手逐漸發展起來。下文將描述古鐵熱對拉美教會跟隨基督體驗的看法，指出拉美教會的靈修和傳統相異之處。最後提供解放神學新靈修的方向。

一、「咱們自己的泉源」

古氏認為傳統教會所主張的靈修神學，對拉美充滿不公道、反福音精神的事實，以及社會結構上的暴力等，好像不太合適了。他提出兩個主要的理由：

1. 教會靈修過去在相當長的時間裏，都是由少數信徒領導的。他們大多是男女修會會士，提倡某些理想生活方式為完美的標準。大多數信徒遠遠地仰望他們的理想，但不知如何在世俗生活中實行。解放神學卻是從世俗信徒的牧靈運動中發展出來的。它是新的靈修方式，因而好像激起傳

⁴⁵ Gutierrez, G., *Theology of Liberation*, p.278.

⁴⁶ Gutierrez, G., *We Drink from Our Own Wells. The Spiritual Journey of a People* (N.Y., 1984), p.XIV (以下簡稱 *We Drink*) .

統靈修強烈的反應。

「無論如何，我們這裏面對的是基本的調整：回到泉源處，救出那裏所含有的價值，拋棄遲鈍性，且對如此不可避免的情況表達出立場堅定的敏感度。只有如此，才能阻止靈修上的癌症—使自己合理化—漫延滋長」⁴⁷。

2. 靈修神學個人主義的方向，已成了不可輕視的大問題了。個人主義的靈修，主張內在的靈修生活和外在的世界毫無關係。在其極端的觀點來說，團體只是形式而已。基督信仰的價值也透過此稜鏡而變形了，譬如富有和貧窮的相對（本來是社會上對立的事實），卻成了個人的品質—驕傲和謙虛—的相對。如此看來，個人主義靈修無法指導那以解放神學為基礎的團體。

古氏指出，拉美教會正處在充滿希望的時刻，天主正敲著拉美教會的門（默三 20），召喚拉美教會與祂在一起。答覆跟隨祂本身，就是新靈修的體驗。古氏將此靈修的泉源（天主降福的時刻）歸納為三個特點：

1. 現在是團結在一起的時刻，也稱為「極困苦者的友誼」。該態度是重新發現為天國作證的新時代記號。
2. 現在是祈禱的時刻。「在每天受苦和奮鬥當中，拉美教會從來沒有過如同基督徒基層團體在貧窮中所有的那種更熱心、更喜樂的祈禱。我們感恩的行為，以及在主內的希望，使我們自由」⁴⁸。

⁴⁷ Gutierrez, G., *We Drink*, p.14 ; Tissot, J., *The Interior Life Simplified and Reduced to Its Fundamental Principle* (Wesminster, 1949) ; Boff, L., *Saint Francis. A Model for Human Liberation* (N.Y., 1982).

⁴⁸ Gutierrez, G., *We Drink*, p.22.

3. 現在是殉道的時刻。殉道是勇敢為福音作證的結果。如同初期教會一樣，拉美教會也因殉道者所流的血，獲得豐富的生命。「至死不渝的忠誠是生命的泉源。這正顯出跟隨耶穌的路，是一條嶄新的、不斷渴求，以及成果豐碩的大道」⁴⁹。

總之，拉美教會的靈修是窮人教會的靈修，是在奮鬥中體驗到天主和他們在一起的靈修，也是肯定生活是死亡的逾越奧蹟的靈修。這些新體驗，引導拉美基督徒離開熟悉的傳統世界，重建自己的靈修生活。拉美教會正活在許諾的時刻裏，也意識到此時刻。他們有著喜樂而沒有凱旋主義的態度，因他們認出現在就是救恩的日子，如《聖詠》四二 11、四三 3~4 所載：

「我的靈魂，你為何悲傷，為何憂苦？期望天主！因為我還要向祂頌祝，因為祂是我的救援，是我的天主……求祢發出祢的光明和祢的真道；引導我，帶我到祢的聖山和居所。我就要走近天主的祭壇前，走近我最喜悅的天主面前。天主，我主！我向祢彈琴頌讚。」

教會歷史指出，每種靈修都是以特有恩寵的時刻（kairos）為出發點。而恩寵時刻是在具體環境中，天主召叫人實現某種使命。例如中古時代「乞丐」（mendicant）靈修運動的出現，是在教會外表好像很健康、表面威風凜凜的情況中，內在精神卻開始落在俗世化的危機上，逐漸遠離福音的勸諭。我們只能從此歷史上下文來看，才能瞭解乞丐修會的意義，並看出方濟會和道明會的福音生活見證。同樣的，在歐洲走向自我中心的新

⁴⁹ Gutierrez, G., *We Drink*, p.23 ; Cabestrero, T., *Mystic of Liberation. A Portrait of Pedro Casaldaliga* (N.Y., 1981), pp.191~92.

時代的危機時，依納爵的《神操》提倡人真正的自由，在於光榮天主和服務他人，使人在萬有中體驗到天主的愛。同樣地，古氏認為拉美的新靈修也有特別的使命，即貧窮教會的見證⁵⁰：

「窮人為解放而奮鬥，表達出他們肯定自己有生活的權利……在這肯定的基礎上，拉美的窮人努力活出了信仰，也認出天主的愛，並宣講他們的希望。在許多方式與階段的奮鬥中，一群受迫害和有信仰的人們，逐漸建立了一個基督徒生活的方式（靈修）。」

這恩寵的泉源是那麼具體而深刻，使人一體驗到就不會忘記它。它成為靈修生活中不斷湧出來的泉源。古氏反覆閱讀福音，發現門徒們也有類似的、具體和深刻的經驗。如《若望福音》— 35~42 描述兩門徒（若望和安德肋）最先和耶穌接觸的經驗。古氏解釋這五官感受的經驗，留下極深刻的印象，使若望在多年後還記得非常清楚：「那時，大約是第十時辰」。古氏解釋道：「確實的時間對體驗過的人，具有很深的意義」⁵¹。

古氏也提出依納爵的類似經驗。這位耶穌會的會祖晚年時對自己的靈修生活，還記得非常清晰，尤其在 Pamplona 和 Manresa 的恩寵日子更是如此。這種經驗可說是依納爵的「初期教會」的經驗⁵²。類比來說，每一個跟隨耶穌基督的人，都有過相似的「第十時辰」的經驗；拉美的新靈修也不例外。譬如 O. Romero 便是一個例子。他曾說過⁵³：

「我的生活被威脅過許多次。身為一位基督徒，我該

⁵⁰ Gutierrez, G., *We Drink*, p.28.

⁵¹ Gutierrez, G., *We Drink*, p.42.

⁵² Gutierrez, G., *We Drink*, p.52.

⁵³ Gutierrez, G., *We Drink*, p.32.

公開承認，除非有復活，我不相信死亡。如果他們殺死了
我，我要在薩爾瓦多人民身上復活起來。如此說，並不是
我自高自大的誇張，而是以最謙虛的心來聲明的。」

O. Romero 主教不久後被暗殺了。S. Mendez Arceo 主教對他的
信仰見證發表意見：「他為群眾的利益犧牲生命，這也等於
他為天主而致命。我們的工作是為那些事奉耶穌基督、天主的
教友而工作。所以這不是反抗任何一個人，而是服務他人」⁵⁴。

二、跟隨耶穌基督的含意

跟隨基督的靈修包含兩個要素：即「肉體」(flesh)的死亡
和「精神」(spirit)領導下生活。為能更清楚表達此意思，古氏
提出聖經的四個觀念：肉體、罪惡、精神、生活。

古氏先說明「肉體」不是人的位格的一部分，而是從物理
性的存在角度來看整個的人生面。「肉體表達……在物理層面
上的人類連帶的結合」⁵⁵。人在肉體上才具有存在性。如果說
人的肉身不存在，就等於說他具體上不存在。此肉體或肉身只
指出人的具體存在，並沒有任何倫理價值的含意(哥二 5)。再
者，肉體(與身體不同，稍後我們再談)實在很軟弱，且有不穩定的
傾向，容易犯錯，並在罪惡籠罩中動搖。所以保祿說道：「為
了你們本性的軟弱，我且按常情來說：你們從前怎樣將你們的
肢體當作奴隸，獻於不潔和不法，行不法的事……」(羅六 19)。

罪惡的後果就是死亡(羅八 6ff)。換言之，誰若按照肉體誘

⁵⁴ Gutierrez, G., *We Drink*, p.133; Mendez Arceo, S., *Homily*, March 24,
1981 published in *Crie* (Mexico City, 1981), p.2.

⁵⁵ Gutierrez, G., *We Drink*, p.57.

惑而生活，他當真走向死亡，走向自己的毀滅。人分心時最令人徒勞無功了，所以耶穌勸告我們：人不能侍奉二主（瑪六 24）。如果誰只尋求滿足其「肚子」（即一切肉體的需求，或任何類比的偶像），他就放棄了天主的要求，變成基督十字架的敵人。「如此看來，肉體在人身上很強烈的操縱力量，跟軟弱、罪惡傾向成了共謀，它使人走向死亡之地」⁵⁶。

精神不是人位格的一部分，就全人向度而言，是整個人的生活，在那裏，人尋找天主的旨音並實現它。精神生活，是積極跟隨耶穌基督的生活，而其果實是愛德、喜樂、平安、忍耐……等（迦五 22~23）。在精神領導之下生活就是邁向永生，因為天主是人生命的泉源，亦是其終結⁵⁷。但人如何才能具體存在，卻不受肉體的統治，又能按照精神的指引去生活呢？古氏認為保祿所講的「身體」能解決這問題。

身體和肉體並不一樣。身體不是人所「有」(have)的形體，而是人自己「是」(be)身體。當人在自己「身體」上犯罪，如虐待、迫害身體時，就是具體的人格產生罪惡的後果。換言之，倘若身體軟弱、有罪惡的傾向，它與肉體產生認同而犯罪。但另一方面，身體也能隨從精神的領導而邁向永生。如此，身體能成為靈修的身體。這靈修的身體不是死後才有（即所謂復活的身體），而是現在因洗禮的恩寵已經和基督復活的身體有密切的關聯，已是祂的肢體之一了。這復活的力量和希望，一直支持旅途中的信徒們，邁向圓滿的復活。因此，保祿才把基督徒的

⁵⁶ Gutierrez, G., *We Drink*, p.60 ; Leon-Defour, X., "Flesh", In *Dictionary of Biblical Theology* (N.Y., 1973, 2.ed.), p.186f.

⁵⁷ Gutierrez, G., *We Drink*, p.61f.

身體稱為「聖神的宮殿」（格前六 19）。在《羅馬書》中他也說：

「所以弟兄們，我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品。這才是你們合理的敬禮。」（羅十二 1）

人只有在耶穌基督復活的光照下，才能清楚分辨出身體和肉體的界限。身體跟隨耶穌基督的足跡，是在聖神領導之下生活，必須先棄絕罪惡、死亡和其奴役（如自我中心主義、輕視他人、貪慾和崇拜偶像……等），才能選擇生命的根源以及實行愛德、正義與和平等。如此，**作基督徒便是實行解放的靈修**，因為天主的神在那裏臨在，那裏就有自由（格後三 17）。而自由是爲了能侍奉天主和服務他人。

棄絕肉體的勢力，並非逃避到抽象的靈修觀念裏；相反地，是肯定由肉體解脫的身體，變成了歷史中復活基督身體的肢體之一，成爲天主聖神的宮殿。此身體有其絕對的價值。保護此身體使它發展，就是愛的具體對象。因此保祿肯定道：「無論誰或任何事物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們主耶穌基督之內的愛相隔絕」（羅八 39）。古氏結論如下⁵⁸：

「那樣的靈修生活，表明基督徒是『天主的承繼者、是基督的同承繼者』（羅八 17），因爲『凡受天主聖神引導的，都是天主的子女』（羅八 14）……此恩寵之所以存在，是靠此事實：『如果因一人的過犯，死亡就因那一人作了主；那麼，那些豐富地蒙受了恩寵和正義恩惠的人，更要藉著耶穌基督一人在生命中爲王了』（羅五 17）。」

⁵⁸ Gutierrez, G., *We Drink*, p.71.

三、解放的靈修

天主聖神領導、聖化新召選的人民，使旅途中的教會繼續不斷學習，爭取自由，時時處處體驗到天主的恩寵，認知天主一直在歷史中實現的愛。更具體地說，以色列從埃及被解放的經驗，或保祿、奧斯丁、方濟、依納爵……等皈依的經驗，都表明出天主解放的事實。更重要的是，因有那麼深刻的解放經驗，他們在回顧反省中也認出，就連他們還在罪惡中生活時，天主的恩寵就已一直在工作，準備助他們離開罪惡的計劃。所以古鐵熱認為，歷史和個人的幅度是彼此相關、互相助長的一個過程。「人生沒有任何層面，不和跟隨耶穌有關係」⁵⁹。

如此，靈修並不局限在宗教的領域內，而是包含了一切人的生命，即包含著個人和團體性的過程。這樣的靈修使我們祈禱、思想和行動深深的合一。換言之，靈修有不同的方式，但只有一個目的地（殊途同歸）：侍奉天主和服務他人，亦即為了愛而開放（freedom to love）。那麼，沒有任何一種靈修方式能說是唯一的靈修之路，但靈修經驗卻能在具體生活中辨別、綜合，更新出最適當之路。這必須自己開放地去學習才能如此。

天主子民在耶穌身上，學習自由中的具體之愛。耶穌憐憫在死亡統治之下的人類，而甘心情願捨命解放他們。這種無盡之愛，不能以任何規律來衡量，所以保祿肯定：「沒有法律」（迦五 23）。然而，如此真實的愛不能隨意取捨，而是出於絕對的要求，所以雅各伯才說有「自由的法律」（雅二 12）：「如有人說自己有信德，卻沒有行為，有什麼益處？……正如身體沒有靈魂是死的，同樣信德沒有行為也是死的」（雅二 14, 26）。

⁵⁹ Gutierrez, G., *We Drink*, p.80; *Theology of Liberation*, p.203f.

上述兩個「自由」的觀念是否有衝突？多瑪斯（Thomas Aquinas）答說：「沒有」。他解釋自由有密不可分的兩面：從某事物中和爲了某事物得自由（free from and free for something）⁶⁰。我們前文已提到此兩方面，即從自我中心、不正義、貪慾等的罪惡中先被救出，爲了能在自由中去愛。或以《馬爾谷福音》的說法來表達，就是「悔改」和「信從福音」（谷—15）。

悔改是每個靈修的出發點，是承認罪惡的事實。對拉美的靈修來說，也是如此。利瑪（Lima）的一個基基團坦白地承認：

「我們的生活中有許多錯誤，罪惡也在咱們當中，我們不忠誠、沒有實現信仰，還有許多大小的背叛、畏怯的行動，自私以及詐欺的行爲。⁶¹」

如果我們疏忽基督徒的義務（包括對窮人漠不關心的態度），罪惡就會存在，因它拒絕實現愛德的具體機會，反抗天國來臨。

「我們因爲面對我國發生的重大變動，保持默不作聲而感覺到罪。面對壓迫、監禁、經濟危機、許多工人失業、暗殺、刑求……卻默不作聲，猶如咱們不屬於那個世界似的⁶²。」

美得琳（Medellin）的主教會議在提出個人的罪惡之後說明：「在談到不正義時，我們想到那些造成罪惡的事實」。O. Romero 總主教將此思想具體化說道⁶³：

「現代真正基督徒的悔改，是該去揭破社會上使工人

⁶⁰ Gutierrez, G., *We Drink*, p.92; *Theology of Liberation*, p.35f.

⁶¹ Gutierrez, G., *We Drink*, p.97.

⁶² Gutierrez, G., *We Drink*, p.97, 160.

⁶³ Gutierrez, G., *We Drink*, p.98, 161; O. Romero, *Homily* on Feb. 16, 1979.

和農民變成社會的局外人的機械性面具。為何鄉村窮人只在收穫咖啡和摘取棉花時，才成為社會的一份子呢？」

前面所提到的「自由的法律」，意思不是說對他人有自然、機械似的愛之傾向，也非成全的義務在於義務要求的是無人際關係的「愛」，而是關懷的真愛。是的，只有細心看清他人的需要和願望，才能實現全心、無私的愛。

「窮人世界教訓我們，該採取基督徒愛的那種方式……。的確，它該是不要回報的，又是在歷史上無微不至、有效的愛」⁶⁴。

這種愛的基礎和模範，就是耶穌基督自己。他是天主又是人。他是天主和人唯一的橋樑，因而也是人們一兄弟姊妹之間一愛的基礎和力量。

人類受到愛天主、愛他人的召叫。有些人答覆它，因為他們認出造物主先無限地愛了他們，所以他們愛的回答，是感謝的態度和行爲。如此，他們在愛中生活，使能在萬物中體驗到天主。這也是傳統靈修所強調的「在行動中默觀」（contemplation in action）。這兒，**祈禱是愛的交談，而生活、行動是愛的體驗；祈禱和生活是愛的兩面。而天主是愛的泉源，是愛的本身。**古氏更具體地說⁶⁵：

「真令人驚訝的喜訊，是看見一個民族一面在組織上一日比一日更有次序，因而能肯定自己有生存的權利，且更有效地為正義而奮鬥；同時另一面，祈禱明顯地加深程度，以及愈來愈肯定凡是愛、平安和喜樂等，都是天主自

⁶⁴ Gutierrez, G., *We Drink*, p.108.

⁶⁵ Gutierrez, G., *We Drink*, p.111.

己所給予的禮物。」

所以痛苦、困難或甚至生命危險等，為信仰作證者都有特殊意義，如瓜地馬拉（Guatemala）的主教們曾經說過⁶⁶：

「信仰使我們意識到瓜國的教會，現正度著恩寵的日子，且充滿希望。迫害常是對基督和福音忠誠的明顯記號。殉道者的血，將是許多新基督徒的種子。我們的安慰，是想到為拯救世界而忍耐地分擔一些基督還缺乏的苦難。」

古氏將上述解放神學的靈修，也稱為「靈修的孩提」（spiritual childhood）。他解釋這靈修的特點，是窮人和弱小者向天父完全打開心扉，如同孩童的態度一樣，信賴並期望一切都是來自天主的恩寵，而時時刻刻以準備的心接受它。這需要一方面空虛自己；另一方面需要有深刻感恩的心。愛的感恩就是答覆的愛，尤其那裏更需要愛的關懷，天主自己在那裏，就更明顯地指出其優先性——弱小者、窮人和受迫害者。這種愛是如同孩童的愛一樣，具體和全心的投入。古氏回顧歷史，認為他所稱的孩童靈修的模範，是聖母瑪利亞。她一生都擁有這靈修的態度，在她的讚美詩裏，最清楚表達出這態度⁶⁷：

「瑪利亞的讚美詩，包含了自我順服、信靠天主，並願意整個地投入那些天主疼愛的卑微者、饑餓者，並與之結伴。」

靈修模範瑪利亞，是今日拉美基督徒努力見證的靈修生活。

⁶⁶ Gutierrez, G., *We Drink*, p.116.

⁶⁷ Gutierrez, G., *We Drink*, p.127 ; *Theology of Liberation*, p.296f; McCann, D.p., *Christian Realism and Liberation Theology. Practical Theologies in Creative Conflicts* (N.Y., 1981).



第叁部分

拉美脈絡中的神學反省

解放神學從正確實踐的信仰體驗出發，成為一種脈絡中的神學。任何人要了解它，務必從具體的信仰經驗著手，並顧及歷史背景、社會環境、文化脈絡等，才不致因個人立場和觀點，作出誤解和獨斷的批判。這方面，詮釋學有助我們體認與了解。

詮釋學認為，了解是不同知識的視野（背景）接觸的過程。高達美（H. G. Gadamer）指出，了解的程度，在於對話中所得到的視野的融化程度。然而，如何能將兩種知識（主觀、客觀）的「前知」套在一起呢？除非兩者有某些相同的基礎、興趣和目標。因此，描述的層面對了解的過程而言，是不夠充足的。更需要的是批判，亦即過程中的判斷。那麼，判斷的標準是什麼？是接近真理自己，用海德格（M. Heidegger）的話來說，是「真理即呈顯」（*aleithea*）¹。

以信仰的眼光來看，我們也有相互的肯定（若八32）：「了解」最深的共同點，該是開放而邁向真理。批判因而有兩個息息相關的要素：解放和求真。解放包含對自己以及對他人（事、物……）的束縛的解脫（*free from*），為能彼此合作去尋找絕對的真理（*free for*）。以拉內（K. Rahner）神學的語言來說，每位基督徒、每個與信仰接觸的文化，都是不同的「聖言聆聽者」，而彼此成為同伴、同學。

本部分介紹各界對於拉美解放神學的反應，便是在此基礎上，討論教會官方文件與神學家們的反省（第五章），然後提出我們的神學反省（第六章）。

¹ Heidegger, M., *Basis Writings* (ed. by Krell, D.F., N.Y., 1977), esp. pp.114~142: "On the Essence of Truth"; also see *Early Greek Thinking* (N.Y., 1975), pp.102~123.

第五章

對拉美解放神學的相關反應

第一節 對解放神學的自發性反應

解放神學剛發展時，本身還未成熟，對外尚未有仔細完整的說明，難免引起歐洲傳統神學界一些自發性的反應。他們以自己的觀點、前提和方法面對解放神學。我們將在下面描述兩篇 1970 年中期，在法國和德國神學雜誌所發表的論文內容。

一、勒巴尼爾 (H. Lepargneur) 對解放神學的反應

勒巴尼爾在《新神學雜誌》(*Nouvelle Revue Théologique*) 刊載的一篇論文，題為〈解放神學和「神學」〉(“Théologies de la Libération et Théologie Tout Court”)，說明他對解放神學的看法¹。扼要地說，他雖然對解放神學在若干福音實踐上不無隱藏的好感；但在原則上，他認為解放神學本身仍有許多該討論的問題。他這篇文章的目的，就是要討論這些問題。

首先勒氏認為，解放神學的發源不是來自群眾，而是在歐洲受教育的那些聖職人員。他們是歐洲神學的好學生，能將所

¹ F. H. Lepargneur, “Théologies de la Libération et Théologie Tout Court,” *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976) 130-167.

學的政治神學理論，靈活應用在拉美國家主義各個環境中。所以，原則上解放神學沒有什麼新的思想。至於有關以信仰反省反對發展主義的論調，勒氏認為它是未來主義者（futurist）的一個新口號。藉此宣稱解放神學努力將理想化的革命神學（有時也被濫用為暴力神學），和拉美的事實連結，使其有股新的吸引力。如此，他們以吸收馬克斯的遺傳理論，和實踐和諧的神話為前提，來反對一切抽象，並苛評一切二元論的看法。

勒氏以半幽默半懷疑的口吻說：「拉美找到實現包利瓦之夢（S. Bolivar）的路了。終於它能救自己了，為何不歡喜呢？」然而，他認為事實並不如夢想那麼美好。他以巴西的環境為例來說明。縱然巴西有牧靈計劃及討論，提倡基基團、家庭牧靈、為人權奮鬥……等；但實際上，勒氏認為基基團已變成了「神話」，很少基督徒直接對勞工界產生興趣。至於「勞工司鐸」本身就不多，且他們多半是外國人。他還特別強調，歐美的女性解放運動在拉美是找不到的。總之，解放神學家在勒氏心目中，只是稀少幾個國家主義者，大多數的群眾連「解放」的字眼都不曉得。

勒氏接著討論解放神學本身的一些觀念。首先針對「解放」觀念本身。他認為「解放」在歷史中常被使用於不同範圍、不同層面、是受不同時代影響的觀念，因此，若一個神學以此名字表達其代表性，恐怕有接收每個地方、時代……等，而一點也說不出有什麼特性的危險。

再者，解放神學所強調的「實踐」觀念，勒氏的看法是：如果神學實踐是基督徒所生活出理想的行動，同時也是其反省的表達，那麼，它沒有什麼可以讓人大驚小怪的，因為神學本來就該是這樣的，將來也會如此繼續下去。然而，如果實踐含

有「革命」的意思，那就有問題了，因為他認為如此的實踐觀念，和教會傳統的教導是完全不同的。

關於「普遍」和「個別」的問題。勒氏認為每種神學都該吸收某種「普通」和「個別」的關係辯證法。當一個理論先於合理化，這就強調「普遍性」；而因為分別性則在語言和環境中更常有，若將個別性的內容普遍化，就變成個別主義。解放神學肯定實踐優先於理論，顯明是個別主義。所以勒氏批評解放神學，因對個別性產生偏見，而將宗教普遍的力量歸於政治社會運動的箭靶。

此外，勒氏還提出解放神學一些過度誇張的看法，如「依屬的說法」。解放神學強調拉美依屬國際經濟和政治；然而勒氏認為，這種歷史、社會的詮釋作為神學反省的基礎，思想結構上和歐洲新神學潮流以社會人類學為基礎是相似的。他們都覺得自己找到神學的新知識論。這變成了神話。勒氏認為更重要的是：解放神學雖提倡反對「依屬」論，但事實上它不就是依賴歐洲神學的新潮流嗎？「總是這樣的，除非有火，要不然就沒有煙」。

也許解放神學高舉為正義、解放……而奮鬥，他們一直這樣宣傳自己：「我們的神學不是個理想、新抽象的觀念，而是個完成。我們實現了它」。勒氏認為這是一種過分的誇張。關於「我們已作」這一點，他反問：「你們在那裏實行了更有正義的，和廢除有關人的異化世界？在那個國家？於什麼時候？」他認為，基督徒本性中沒有優越感，只是和善良的人共同奮鬥，改善社會。他雖然尊敬那些因良知奮鬥而遭到生命危險的人，但他卻認為這樣的英雄，到處都會有的。至於巴西近幾年來，在貧窮群眾中所收穫最多的運動，勒氏認為該算是兩個教派

Umbanda 和 Pentecôtisme (神恩復興派)。

勒氏懷疑解放神學政治化宗教的奮鬥目標，不是在打擊真正的敵人，相反地，最先被他們擊中的是聖職人員和學者。但以未來主義觀點而言，現在不理想的，才是他們打倒的目標，將來才會是充滿理想的。關於這一點，勒氏同意丹尼耶魯 (J. Daniélou) 的看法，說：「布洛霍 (E. Bloch) 提出可能的理論，對我們的服務顯然沒有幫助，因為夢想也會給人造成異化」。當然，以信仰提出政治的看法和投入的方式是正確的；但將意識型態加入神學是極危險的。勒氏希望解放神學不要走此路。

此外，解放神學還有一個極端的傾向，即「新凱旋主義」。梵二大公會議之前，拉美天主教主義站在聖職主義上，而解放神學隨著馬克斯的口號「哲學家到現在解釋世界為圓滿，但從此開始改變之」而轟動，隨即在「新凱旋主義」中陶醉。類似的迷思，解放神學將「群眾」神秘化。這與傅萊爾 (P. Freire) 教育主張的假設：「群眾是曉得的，他們思考的才是正確的，他們不會錯誤……」相違背，勒氏責備解放神學如此做，是失去大學的智慧，視一般人普遍有大學程度是荒謬的看法。

「不管是好或是壞，解放神學是由其作者而來的。他們是受過歐洲教育的聖職人員，他們革命反對那些他們以為是拉美不公道的條件。」

勒氏認為，解放神學之所以有不正確的看法，關鍵在於有偏見的倫理立場，一種機械性的倫理判斷：「一切邪惡是從他人來的，而善良是我們這些受迫害者」。他解釋：將邪惡、善良黑白分明，認為自己站在良好的那邊，是一個永遠善而良知的模型。結果，當這樣的人省察善惡時，認為對方那邊比自己的良知要負更大的責任。具體而言，解放神學認為目前拉美的

悲慘情況，是由陳舊的主奴制度所造成的，因而主張站在受迫害者立場（奴僕），幫助他們戰勝迫害他們的人（主人）。如此就解決一切問題了。然而，對這麼簡單就解決邪惡的問題，他懷疑地問道：「如果辯證壓迫是促成世界罪惡的本質，那麼交換夥伴的黨派，真能改善辯證的壓迫嗎？」他認為從 1958 年來，隨著青年革命運動興起，好像世人沒有原罪了，而只有良好的時代和前一個邪惡的時代，只有好的神學（拉美神學）和壞的神學（歐洲神學）般似地。

最後，面對拉美那樣的解放神學，勒氏認為應該有分析和評估兩方面：一是人平衡的方面，另一是福音的方面。關於人平衡化的層面，解放神學是拉美心理和社會治療過程的現象。革命會是個治療的階段：「解放神學實在會造成拉美的伊底帕斯（Oedipus）情結」；但他想，更重要的是意識到它是個心理痛苦的情結（complex）而想辦法解決之。這裏該注意所用的人類學工具和倫理看法。至於有關福音的層面，他認為解放神學可以由他們的觀點來重新詮釋福音，但不能忽略兄弟的愛德和個人的悔改。

「一個意識型態，甚至掛上『神學』的名稱，但基本上卻控告他人，是一切邪惡的作者。不能和一個基督宗教的適當詮釋混在一起。基督宗教本身就是召叫那些接受恩寵和救恩的人悔改。」

二、波斯樂（L. Bossle）對解放神學的反應

上述勒氏以自己的神學立場，籠統地解釋和批評解放神

學。現以波斯樂的解放神學觀點²，作較有學術性的批判反省。

原則上，波氏採取與勒氏相似的討論次序，先肯定解放神學的課題，然後證明他所提的前提。如此看來，他們所討論的重要價值，並不在於提供客觀性，而更在於證明前提。

波氏發表論文的主要標題是〈實踐論的陰暗主義〉，小標題是「在解放神學中實際關連的缺乏」。對一般學者來說，如此標題相當具有吸引力，也可看出作者企圖反證一項本來他們所肯定的立場。不過，為一名解放神學家而言，光是瞄一眼此論文的標題，便可能要思考究竟波氏所談的神學，是否是他們的解放神學，因為在此，解放神學的「實踐」已被視為「實踐論」。這不同的出發點，已提示了他們不同的看法。而顯然地，作者是以大學性慣有的思考方式，來處理解放神學議題。

首先，波氏將解放神學視為屬於一般新政治神學，只不過它比較奇特，因為有異國的趣味。新政治神學，基本上是應用馬克斯實踐理論。毫無疑問，這是現在的新現象，是「流行」方式的思想。既然是流行，只是暫時地格外吸引人，卻不會長命，因為缺乏深厚的哲學基礎。

然而，波氏不是已經提到其有馬克斯主意的基礎了嗎？對波氏而言，馬克斯主義是否可靠，仍是個大問題。一方面，波氏認為連在啟發馬氏思想的歐洲，對於馬氏科學要求的可靠性一直到現在，幾乎得不到一般社會學者、歷史學家的肯定，反而面臨種種反對和批判。另一方面，他向解放神學家指出，如

² L. Bossle, "Proxologischer Obskurantismus. Mangelnder Praxisbezug in der Theologie der Befreiung", *Stimmen der Zeit*, 194(1976), 475~486.

果他們能先對馬克斯理論提出科學性挑戰，他們才可能會受到重視。但事實並非如此；所以波氏責備那些神學家、哲學家和教育家，採用馬克斯的實踐觀念，而不像社會學者應先去研究有關實際的科學性是什麼，及其基礎如何？

波氏聲明實踐在科學理論中的地位，說：「實踐關聯，是針對事實的理論而有一種接近的考察。此接近的量度，是由理論和實踐的符合程度所測出來的」。

那麼，實踐關聯，如果要有科學的價值的話，非以理論為基礎不可；而理論的促成，事先經過仔細觀察，再反省準則，然後建立「準理論」。如此，理論不只是對實踐的一些反省而已；而一個理論的正確與否，也只要看其和實際的符合有多少程度的接近即可。為了具體化此看法，波氏提出有名的社會學家孟海姆（K. Mannheim）的一書：《我們時代的預言》（*Diagnose unserer Zeit*）作為假設和實際遠離的相關的例子。

孟海姆在該書診斷經歷過第二次世界大戰之後的時代；但我們現在曉得，他的預想和實際上有很多方面不相符。這就是實際關聯的角色。波氏認為，孟海姆的失敗如同許多社會學家或歷史學家一樣，主要是以意識型態化的方式，或簡單化的事實（只靠經驗事件），逃避一些不時面對複雜多面的事實。如此態度來面對和處理人問題的社會學，用法雷爾（H. Freyer）的話來說，就是「距離生活最遠的社會學」。而如果神學也以意識型態化的社會學為基礎的話，恐怕後果是不可思議的。

波氏針對解放神學的實踐目標和要求，認為巴柏（K. R. Popper）下列的話有其道理：「也許在一切政治思想中，這個願望—使人們完全圓滿和幸福—是最危險的。嘗試實現在地球上的天堂，總是產生了地獄」。波氏解釋，解放神學在我們這時

代提出非歷史性烏托邦主義的觀念，作為出發點。如此，它擺脫了基督宗教擁有的擔子，即在人世間不能完成的義務。這是解放神學的肯定，也是社會學的前提；而重要的，是如何實行之。波氏引用 Zwiefelhofer 的話說：「神學因而停止佔有自己的世界；它成了實踐論。」

實踐論是以社會的技巧，將理論化為行動。它要求理性行動的學科，並指出相當清楚的方向，即以實踐的利益來交替理論的出發點。波氏確定人文學科到現在還未有實踐論。最近有些心理學家、哲學家、歷史學家、教育家等，以社會學合理性期待人文學科發展實踐論的方向；但波氏認為這反而背反人文學科本身的傾向。實踐論之所以在社會學（尤其在經濟學）上得到重視，是因為那些學科主張理論該被其實用性驗證，如貨物的價值不按照工作而按照銷路的數量來評定。這樣，他們寧願犧牲理論的基礎，為了得到實踐的好處。然而，無論如何，實踐論還是一個理論、一種說法。所以波氏說：「一個理論的前提越少考察的可能性，其缺乏事實知識的危險性越增加。」這裏現出波氏對實踐論的「陰暗主義」的責備理由。一個奠定在因跟著不可預見的發展過程與方向實踐的理論，卻落在缺乏以理論基礎為實際關連的可證明性，這猶如陷在黑暗裏。

至於新政治神學，包括解放神學，跟著實踐論發展；波氏認為，如此不但無助原來的傳統神學，反而減化、扭曲了神學。單以「政治」觀來談，就已有問題了。波氏提出 H. Maier、U. Matz 等政治學家的觀點，肯定解放神學所講的政治觀念和歐洲現在的政治學家的瞭解不同：一邊主張極權主義（因獨斷的傾向而主張排他性的政治觀），一邊是民主主義（承認政治有多面、多種可能性）。結果，如馬克斯所說的，社會分成階級，反映經濟機械壓迫性

的運作。那樣的社會和政治觀，拋棄了其他的事實解釋；因而思考的過程被減短化，變成行動主義的理性工具。波氏指控解放神學對社會學不足夠的知識，而陷於馬克斯主義的魔掌中。

解放神學不時強調：他們只採用現代科學工具來幫助神學思考。難道這不是正確的方式嗎？波氏不否認如此神學的嘗試方向；但嘗試可能成功，也可能失敗。他列舉神學歷史上誰都能認出的一些結合神學和當代思想成功的例子，如奧古斯丁應用柏拉圖的哲學、多瑪斯採用亞里斯多德的哲學……等，它們使神學思考和當代學科結合成共生的存有。關於解放神學的嘗試，波氏認為他們雖然採用社會、經濟的字眼，但沒有具備徹底社會、經濟的知識，因此最不幸的，是他們沒有經過嚴格批判考察，而接受馬克斯對社會的看法，視為理所當然的科學方法。如此，他們將縮短的神學和若干社會學本身肯定有科學性的成分併在一起，使二者成為過於簡易而可笑的理論。波氏嘲弄他們說：「從兩個有病的部分，是不能產生一個健康整體的。」

解放神學洋洋得意地誇獎他們採用「實踐論」時，我們知道它一方面是從基督信仰補充馬克斯主義若干人本主義的成分，另一方面也提供給熱心的基督宗教一本來較看重分配工作結構——一個實踐論，即充分活動的方式。然而波氏認為，不僅神學家，連社會學者也都不相信他們的說法。因為一百多年來的歐洲社會歷史，已證明馬克斯之所以出名，是由於他受批判的次數及過多的錯誤累積而成的；而馬克斯主義所實現理想之地方，是造成壓迫的共產系統：「馬克斯主義只在不屬於他統治的民眾，才得有重視和光榮」。最後，波氏主張以不清不白的實踐論，是不能解決世界問題和困難的；因而他要求解放神學放棄提倡「實踐論」；而該以信仰和社會學科的清晰知識，

尋找解決問題之所在。

「自由和基督宗教的歐洲，不願意在歐洲產生的馬克斯理論，經過馬克斯的字眼而變成統治世界其他地方的合理因素，使得歐洲的殖民統治繼續下去。」

第二節 教義部《有關解放神學的某些觀點》³訓令

解放神學引起世界各地不同的反應，顯出其影響的範圍，早就越過拉美地區，成為普世教會新神學的現象。加上解放神學本身很複雜，容易使人迷惑。因此教義部公佈《有關解放神學的某些觀點》和《有關基督宗教的自由和解放》兩訓令，說明教會的看法。本節主要描述第一訓令的內容，和針對此訓令引起的反應。簡單而言，《有關解放神學的某些觀點》焦點是要指出「解放神學」某些出軌的地方。至於第二個訓令，雖然在「導論」中說兩個訓令該彼此參照閱讀；但此訓令連解放神學的字眼也沒有再提。我們將在第三節深入探討第二個訓令。當然，在討論對第一訓令的反應時，我們要先提出這兩訓令各以不同的角度，談論了一些相同的題目。

一、訓令的內容

此訓令扼要地說，分成兩部分：第一部分含有相當長的序言和五章，主要說明解放神學的發生；第六章是兩部分之間的

³ Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation", Vatican City 1984.

連接點。第二部分包括後半五章和結論，主要指出解放神學若干的錯誤—即馬克斯的分析和聖經新詮釋的問題。最後，訓令以教宗保祿六世的話作結論。

序言

序言一開始便肯定訓令的基礎：「耶穌基督的福音是自由的喜訊和解放的力量」。此解放主要是罪惡的解放，因為罪惡是一切邪惡的根源；其他解放，是罪惡解放的邏輯結果。訓令警告不許誤解文件中所指出的一些解放神學的問題，而拒絕對社會正義的投入，或藉口疏忽以窮人為優先的抉擇。訓令的重要目的，在於「提醒牧者們、神學家和一切信徒留心。因有些解放神學以批判不中肯之態度，借用馬克斯主義的各種思潮，而偏離了正軌或冒險出軌的現狀，使信仰和基督徒的生活遭受損失」。可見此訓令的目的，並不是要提出積極的解放神學。

第一章

本章談論一種「熱望」(aspiration) 提出不同的「時代訊號」引起解放的現象，強調教會該在福音光照下，來審察和詮釋之。在不同文化、政治、種族偏見、社會和經濟互相關聯的壓迫下，窮苦者無能為力、身體衰弱、患病、甚至死亡。具體來說：「富人和窮人之間不平等的驚人醜聞—比如在富有和貧窮國家之間，或在同一國家的社會階級之間—都不能再容忍下去」(1.6)。

人類社會，一邊有人生活過度浪費和享受，但另一邊那麼多人缺乏生活的基本需要，甚至遭受餓死之苦。這些現象有更深的因素支撐著，甚至有增無減，如國際貿易不平衡，不斷造成第三世界的短缺；武器競爭不但威脅世界和平，而且還吸引各國陷入無意識的惡性循環，即用本來可以充飢的錢財去買武

器來互相殘殺。如此，殖民主義的記憶或新殖民主義，不斷刺激不公道的傷痕。這些現象嘲弄了人格尊嚴，輕視「天主的肖像」和「天主所召叫的子女身分」。

訓令強調：「福音在人類心中燃起對和平和弟兄公正生活的要求和積極的意志。在那裏，每個人都受到尊重，都有機會發展精神和物質的層面」（I.3）。而這現象和熱望，也再次肯定了美得琳（Medellin）和布柏拉（Puebla）的拉美主教會議所指的方向。這也是一般正確了解解放神學基礎和方向。

訓令描述一些使人震驚的醜聞之後，肯定確實需要有一個明晰分辨的過程，以找出理論和實踐上正確的表達。由於有各種政治、社會運動也針對同樣問題，卻提倡暴力革命的方式來解決；如此，雖然面對相同現象，都期望建立公正的社會；但是採用不人道的方式，反而延續了反人格尊嚴的事實。這是由意識型態的推動和以福音光照的動機的分別。解放神學便是針對上述問題的神學和牧靈運動。

第三章

然而，由於複雜的現象（III.2），其理論範圍亦難斷定（III.3）訓令從此以後，有時用一個解放神學（單數），有時用一些解放神學（多數）。有關「解放」一詞，它有舊約和新約的根據，因此「解放神學」的表達是正確的觀念。它提出一個以聖經中的主題—解放、自由—為核心的神學反省，以及其實踐的要求（III.4）。重要的是，此解放神學只能在啓示光照下發展，因此必須隨著教會訓導權正確的詮釋。

第四章

本章解釋解放神學的聖經基礎。基督徒基本的自由經驗，

在於基督由罪惡、法律和肉體等罪惡勢力下，解放我們，使我們得到愛中自由的新生命。「這也是說，最根本的奴隸形式是關於罪惡的奴隸」（IV.2）。其他的奴隸都根源於此。

《出谷記》所描述的解放（形成選民的基本事件），是為領導天主子民到西乃山去，與天主慶祝盟約大典（IV.3）。因此訓令說道，不能將《出谷記》的解放視為原則上或完全是政治性的事件。再者，聖經上的自由字眼常以另一個與它密切關係的字眼—拯救一來代替。是以，《出谷記》解放了猶太的記憶，幫助他們度過困難，等待真正的解放—聖神恩寵與人心皈依的新約解放（IV.4）。

不僅如此，《聖詠》中的信仰經驗，如哀悼、助佑的懇求、謝恩等，都與救恩性的解放有關係，所以不能太單純地將他們痛苦的哀號，視同社會貧窮或政治性壓迫的痛苦。同樣地，亞毛斯（Amos）之後的先知們，對公義與窮人結合的嚴格要求，都和遵守盟約有關。「對天主的公義和對人類的公義是分不開的。天主是窮人的保護者和解放者」（IV.6）。

新約的公義和仁慈，建立在耶穌和祂的福音上，如真福八端表達出更深、更基本的層面。社會正義有更深的要求—人心的悔改和革新。如此，每個他人都是近人、不分黨派，也沒有國家、民族的任何界限，因為每個人在基督內都是天主的子女；所以，仁慈的標準是天主父自己的仁慈（路六 36）。每個弱小者、受壓迫者身上，都是基督自己的臨在。人是否認出此奧秘的愛、實踐其要求，是審判時賞罰的準則（瑪廿五 31-46）。

訓令再三提醒我們，解放的對象是人的罪惡，而不是「社會的罪惡」，因為社會結構的好壞，都是人行動的結果。從因果關係的層面看，雖然有些邪惡結構會製造邪惡，但結構屬「果」

的成分，還是比屬「因」多。再說，惡的根源在於人自由的抉擇。人先該從心裏悔改，才能有新的生活，即基督徒愛和正義的生活。否則會產生嚴重的後果。先要求社會結構的根本革命，然後才尋找對人的善良位格，這是否認人位格的意義及其超越性，而毀滅了倫理和分別善惡的絕對基礎（IV.15）。

第五章

訓令本著有關正義、自由，面對人類不同情況的壓迫而要求解放，並肯定真正的解放和人類救恩的關係。它以教會之官方訓導，終結訓令的第一部分。其主要的目的在於：

「提醒基督徒的良知對正義、社會的責任，和與窮人、受壓迫者的聯合要有足夠的敏感態度；以及對啓示含有的命令和教導，要提高警覺。」（V.1）

第六章

本章連接訓令的兩大部分，準備讀者進入對解放神學若干方面的批判。它首先指出錯誤的基本問題，在於先為糧食奮鬥的錯誤前提，然後才提出天主的聖言。為面對目前一些緊急的問題，而捨本逐末地忘了本質是什麼。「人生活不只靠餅，而也靠天主口中所發的一切言語」（瑪四 4）。錯誤地將「食糧」和「聖言」分開，甚至更糟地將它們彼此看成對立。「對他們來說，福音就劃歸於純粹世界性的福音」（VI.4）。

訓令意識到真正的解放神學（佔多數），清楚且正確地跟隨布柏拉（Puebla）所再肯定的美德琳（Medellin）立場，和錯誤地完全跟隨世界化福音的腳步，兩者間迥然不同。訓令要討論的，是解放神學所包含的信仰內容，和基督徒存有而採取新的詮釋結果，造成偏離正軌的思潮與發展（VI.9）。而它偏離正軌的主

要原因，在於「未加批判」就接受馬克斯意識型態的觀念，和求助於理性主義對聖經的新詮釋方法（VI.10）。

第七章

本章針對馬克斯分析的題目，指出有些基督徒爲了趕快解決緊急的現況，而錯誤地認爲、並採取馬克斯提供科學分析的看法，和有效率的行動方式。

的確，對現況能得到科學性的知識，和最有效地達到社會蛻變的方式，是非常重要的；因而需要慎重的察考、求證，以及知識論上仔細的批判。尤其「科學性」一詞早已深具魔力；但諷刺的是，掛上科學的招牌，不一定就有科學的性質。訓令認爲，一些解放神學根本沒有作此首要的批判（VII.4）。

人類學、社會學中，用多元的方法和觀點來闡明任一複雜的事實，但也只能從一個角度並限定在單方或一義（univocal）的討論而已。馬克斯主義也是如此，它是瞭解事實的一套理論，包含事件觀察、分析方法和固定意識型態的哲學解釋；不過它的觀察和分析，已經設定了意識型態的準則。因此若有人採取一部分，比如說社會分析，終究亦該接受整個意識型態（VII.6）。訓令引用教宗保祿六世的話肯定其看法，說：「忽略基本上密不可分馬克斯思想，而接受馬克斯一些成分時，沒有認知其與意識型態的關係是幻想和危險……」（VII.7）。

雖然馬克斯主義一開始就分裂成互相鬥爭的不同潮流，但它們在某範圍內，都繼續保持原來馬氏的信念，而這些信念和基督宗教的人本和社會觀，是不能共存的。譬如「階級鬥爭」屬於馬克斯原有的信念，不是中性的，所以不能用來說明經驗中的社會嚴重衝突（VII.8）。再者，無神論主義和否認人位格及

其自由權利，都是馬克斯理論的核心，這些信念對人永生的信仰真理，有極大的威脅。所以訓令責備那些借用馬克斯語言、觀念，將之誤解為具有科學性的工具，如同馬克斯在十九世紀中期所描述和解釋似地，用來研究貧窮、不公道.....的拉美現象。那些採取馬克斯思想去發現事實的人，只能認知設定的範圍，而忽略全面的其他角度。

第八章

本章說明前章理論所肯定的實踐結果。照馬克斯的理論和邏輯，分析和實踐是分不開的，而實踐和歷史觀有密切的關係。馬克斯的分析使人認出社會階級的現況和其因果關係，而引起階級鬥爭的實踐。所以對馬克斯而言，只有投入鬥爭的那些人，才能做出正確的分析（VIII.3）。同樣地，只有階級鬥爭的意識才是唯一真正的意識。如此，真理被侷限在無產階級的真理：「除了在革命階級中的真理，沒有其他的真理」（VIII.5）。

人類歷史基本的法律，是階級鬥爭的法律。這使社會建立在暴力的關係上，亦即富有者以暴力的機構統治窮人，窮人同樣用革命暴力去推翻統治階級（VIII.6）。此階級鬥爭被視為客觀、必然的法律，而有了全體性和普遍性。如此，無論宗教、倫理、文化、組織.....各方面，都反映著階級鬥爭。

第九章

本章指出一些解放神學家（不完全意識到其後果，或猶豫地跟著其邏輯的後果）沒有採取社會衝突（包括一切不平等和不正義）的事實，而把階級鬥爭的理論當作歷史基本法律的原則，所以產生一些問題。

訓令說道：我們面對一個從其前提發展出的系統。按此系

統，階級鬥爭是歷史的動力；歷史是核心的觀念；救恩的歷史和世俗的歷史沒有什麼分別，否則就被判為落入二元論。他們肯定天主自己造成歷史，因此將天國和人的解放運動打成一片（IX.3），甚至有些神學家將天主自己和歷史視為同等；而「信仰」局限在「對歷史的忠誠」（IX.4）。結果，信、望、愛被賦予新的內容：將來的信任、對窮人優先的抉擇（IX.5）。

信仰在此前提下，成了政治性的，而其後果，即肯定信仰或神學的判斷準則，是屬於政治性的判斷準則，亦即階級鬥爭一歷史的動力（IX.6）。參與鬥爭是愛德的要求；富有階級是最先要對抗的敵人階級。對近人普遍的愛，成為末日的原則。而教會作為歷史事實，也隨從歷史的法律；在此系統思想裏，教會是天主恩寵和信仰奧蹟的說法，沒有立足之地（IX.8）。

窮人的教會是天主優先的抉擇；但窮人的聖經和馬克斯的無產階級混在一起；如此，窮人的教會、民衆的教會都和階級的組織有了關係。如此看教會，便是直接批評教會所有的機構。他們控告聖統教會的人員和教會訓導權為統治階級（IX.13），不贊成聖統教會的階級神學，批判羅馬訓導權的證明和訓令原則。這當然是因為他們已先天地認定官方教會是採取統治者的立場，保護統治階級的利益罷了（X.1,2）。

以馬克斯思想建構的階級神學中，包含承認實踐的優先性。他們將 orthodoxy（正確的信仰）劃歸於 orthopraxy（正確的實踐）。訓令認為他們用此觀點來批判傳統神學，是一種誤解，因為他們所強調的實踐性，是「革命性的實踐」，並以此作為解放神學真理的最高批判尺度（X.3）。甚且，根據這先天所定的觀點，他們想辦法採取一個新詮釋方法來重讀聖經，使聖經成為政治性的經典。不只使人閱讀聖經時，要注意到政治性的幅度，而

且原則上完全成了政治的幅度。如《出谷記》事件，解為政治奴隸的解放；瑪利亞的讚美詩（Magnificat）也變成政治性的作品（X.5）。訓令認為這種以政治為優先的聖經詮釋，否認了新約的新使命，更嚴重的是，錯誤地解釋了耶穌基督的身分——祂是真天主和真人，祂的工程是救恩的工程！

由罪惡的解放，是救恩工程中最重要，因為那是一切邪惡的根源（X.7）。但解放神學走向此新的詮釋，卻未加批判地採理性主義最極端的聖經詮釋，將「歷史的耶穌」和「信仰的耶穌」看成對立。結果不但拋棄了加采東（Chalcedon）大公會議所宣稱的信仰，而且使耶穌變成對受壓迫者鬥爭的象徵。如此，也否認了救恩的價值和拯救全部的工程。

此新詮釋不但顛倒了基督宗教的象徵，也嚴重影響教會的生活，尤其是使教會聖統的結構和「基基團」的關係，成為階級鬥爭所設定的關係。他們簡直不顧教會使徒工作和靈修本身是紮根在聖事上，而將之劃歸於純粹社會性的分析（X.15）。這樣的彌撒禮儀，失去了基督聖體、聖血的臨在，而變成鬥爭中人們慶祝的機會，也成為階級的聖事（X.16）。

第十一章

本章指出一些方向。首先，訓令警告千萬不該用此訓令為藉口，在困惑的情況下繼續利用窮人，或將自己對貧窮漠不關心的態度合理化。教會在福音精神領導下，認出要求公道的呼聲，也盡其所能去答覆之。訓令喚起全體教會該以遠見智慧、熱誠犧牲的態度，和教會牧者去關懷窮人（XI.2,3）。訓令也邀請神學家以忠誠的態度和對話的精神，和教會的訓導權合作。

關於解放神學方面，訓令指出：真正的解放不可不建立在

有關耶穌救主的真理、教會的真理、人及其尊嚴的真理上 (XI.5)。換言之，真理是在福音內生根，使世界各地的教會成爲窮人的教會，爲真理和公道正義奮鬥。教會因此是普世的教會，是入世的教會，而不是任何階級的教會。教會因真理之名宣講，並實現之；而此真理是實在的，因而它能認出「每件人性的事實，每項不公道、每個緊張、每個鬥爭」(XI.5)。因爲教會肯定人是天主的肖像，正確的人際關係是建立在公正的基礎上的，所以它不斷爲人權奮鬥，並提倡建立人類正義的關係。

教會一方面反對一切盲目的暴力，因爲：「暴力產生暴力，而使人類成了非人」(XI.7)；另一方面意識到迫切需要改革貧窮和暴力的結構；但同時也肯定，事實上不公道的根源是在人心。所以，訓令認爲只有喚醒人們倫理的潛力 (moral potential)，內心不斷皈依，社會就能改善，而可真正爲人服務 (XI.8)。

訓令又警告那種無法確定的幻想，即幻想有新社會結構，就自然產生真正的「新人」，或幻想以暴力方式來打倒暴力的結構，會自動開始一個公正政府。事實上並不一定如此，可能正好相反：那些因群眾之名，以暴力革命的方式奪取政權的獨裁和無神的政府，他們留下的見證是什麼？是千千萬萬的性命失去自由，變成了制度的奴隸，而失去了人的尊嚴 (XI.10)。很重要，當基督徒努力奮鬥時，不能忘記天主聖神是一切革新的泉源，天主是歷史的天主。所以，當教會努力推動牧靈實踐，或鼓舞信徒們各盡所能 (包括工作知識、科學、人類學、政治學、社會學……等) 去建立公正社會時，就是爲真理、信仰以及「愛的文明」 (civilization of love) 作見證 (XI.18)。

二、相關反應

發展中的解放神學，是一個摸索的過程：它從拉美影響到非洲、亞洲，演成第三世界的解放神學；同時也糾正其發展。於是，各界對官方教會發出《有關解放神學的某些觀點》的訓令，也引起了不同的反應。一方面，解放神學家，尤其還在尋找發展方向的地區，認為該訓令把界限劃分得很清楚，防備神學走入嚴重錯誤的歧路；但另一方面，該訓令敘述的解放神學是那一種解放神學，其目的和方法是什麼……等問題，也成為神學家討論的對象。

（一）積極的反應

《有關解放神學的某些觀點》指出羅馬信理部對解放神學的觀點，這訓令給神學家，尤其是解放神學家，提供反省的機會。具體來說，漢米爾頓（A. Hamilton）分析並指出訓令所勸告的對象⁴，是一些基督徒的行動主義者，為了解放人迫切需要解放的緣故，接受馬克斯的思想，集合眾人推動革命。這些人在不同的國家，集結人數和影響範圍各不相同。他們較不以研究解放神學為其投入行動的指南，而更是在解放神學中，找出適合他們團體活動的因素。如此，他們未能看重聖經深度的反省，也不注意神學的深思寫作，其神學停留在籠統的層面。對那些解放主義者的想法、行動和目的，訓令的確相當清楚要求他們以基督徒的身分，反省並拋棄那些觀念和行動。問題是，訓令指出對象的焦點不是那麼嚴格，而只描述他們有系統地採取一

⁴ Hamilton, A., "Liberation Theology: Document and Life", in *EAPR* XXII (1985), p.80f.

個意識型態及其行動，用以證明他們已經選定的生活方向。如此，難說訓令對他們有如何的影響。

這訓令具體的對象是解放神學家，尤其是拉美解放神學家，提出一種反省式的提醒，甚至是良知的質問，如席昆度 (J. L. Segundo) 所說：「該梵蒂岡的文件提出一個嚴重和痛苦的良知問題，尤其對那些投入牧靈工作的神學家，即投入他們所服務人們的生活問題」⁵。面對訓令所提到的種種問題，鮑夫兩兄弟 (Leonardo & Clodovis Boff) 發表其看法：雖然他們對解放神學的解釋在許多方面和訓令意見不同，但他們也承認該重視拉辛格 (Ratzinger) 樞機所提的意見，尤其是下列幾點：

1. 必須在信仰傳統上生根；
2. 不可放棄信仰的（歷史性的）超越性；
3. 客觀來說，馬克斯主義對信仰和神學的表達有危險。

最後，凡是神學家都不能說，訓令對自己的神學無關輕重。原則上，訓令是要提醒神學家在思考、建立、發展神學時，該留心用知識論批判的態度去接近任何思想的前提，因為一接受前提，就難拒絕其邏輯推理的結論，而易陷入系統封閉的危險。此警告對那些尚未有傳統神學、而努力建立自己神學的第三世界，特別有其重要性，如 V. Gorospe 面對菲律賓的情況說：

「專業神學和宗教教育者認為，菲律賓解放神學的內容尚未有任何一位菲律賓的神學家在其著作中，充分加以場合化和系統化……在羅馬梵蒂岡的訓令裏，有許多指示能幫助菲律賓基督徒去肯定和繼續發展菲律賓的解放神學。」

⁵ Segundo, J.L., *Theology and the Church* (N.Y., 1985), p.14.

V. Gorospe 特別提到三點⁶：

1. 按照訓令的說法，一個真正的解放神學家必定提倡正義、保護人權，並對窮人、受壓迫者以最有效的方法來提醒其良知。
2. 梵蒂岡文件直接抨擊菲律賓人對普遍的貧窮、結構性的不公道的漠不關心、怠惰和共謀。
3. 文件要求對個人和「社會性」的罪惡兩方面的解放。

非洲的解放神學家基本上也認為訓令使他們認出「解放是教會的基本任務」。L. Magesa 提出幾個要點：非洲的傳統和現況，都肯定個人和社會性的罪惡是分不開的事實。社會的蛻變需要社會的分析，而無論那種社會分析，都不可造成「社會階級」，而只指出階級的存在。許多非洲國家接受一種社會主義哲學，稱之為「非洲社會主義」；馬克斯社會分析只是非洲社會主義之中的一個方式而已。事實上，連採取此社會分析的成分，他們也不在乎馬克斯的哲學系統，更談不到馬氏未熟練的無神主義。總之：

「該訓令對於在非洲的解放神學有極高的價值。它提出神學該衡量一些重要問題，對此大陸有直接且實際的效果。訓令要求必須加以研究及闡明某些被人們視為危險的神學思想成分。為這緣故或其他原因，該訓令的確對今日在非洲盛行的神學有重大的幫助。」

從不同的積極角度來看訓令，神學家都同意訓令沒有判決解放神學和其推動的靈修生活，反而在提醒解放神學的一些危

⁶ Gorospe, V.R., "The Vatican Instruction and Liberation Theology in the Philippines", in *Philippines Studies* 33 (1985) p.160.

險性，並強調解放神學的真相，和支持以基督信仰、福音的精神投入更新社會，而站在受壓迫者的立場，並為他們奮鬥，保持以貧窮為優先抉擇的態度⁷。

至於訓令對解放神學家的個人看法，大家都同意芝加哥樞機主教 B. Bernadin 的話：「的確，訓令沒有拒絕解放神學，也沒有判定任何一位神學家」⁸。不但如此，1984 年 9 月 10 日布魯塞爾的樞機 Daneels 從拉美的一個會議返回，接受 *De Standard* 日報訪問時，更積極強調：「我們不能失去勇氣，那是一件糟糕的事」。他對訓令的性質表達意見：

「有關信仰的道理，我同意聖部文件。我也簽名支持……基本上，此羅馬訓令提出一種實際上不存在的解放神學。如鑲嵌細工 (mosaic) 般，它集合一些解放神學可批判的不同成分，描繪出一張由解放神學所產生問題而成的圖畫。但此圖畫的所有問題，是否都符合拉美或世界其他地區的生活行動呢？」

(二) 討論訓令對解放神學的看法

上述 Daneels 樞機的話，指出解放神學對訓令引起的批評趨向。席昆度 (J. L. Segundo) 非常認真地反省訓令的方法和內容，也針對訓令寫了《神學和教會》一書，對訓令所描述的解放神學坦白說明：「我認為我的神學 (即我對基督宗教信仰的詮釋) 是錯

⁷ Haight, R., *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology* (N.Y., 1985), p.258f; Hearne, B., "Liberation Theology and the Renewal of Theology", in *African Ecclesiastical Review* 26 (1984), p.357.

⁸ Bernardin, J. "Cardinal, Comment on 'Theology of Liberation' Document", in *African Ecclesiastical Review* 26 (1984), p.374.

誤的，如果文件的神學是真的一或者是唯一的真理」⁹。他解釋：他並不否認訓令中所描述解放神學某些成分是「漫畫」（caricatures），然而他卻否認文件中的一切批判，都具有同樣的價值。一位拉美神學家更具體針對訓令所敘述的解放神學面對其良知而說出其見證：

「基於對教會的忠誠，我該對此事作見證：我真的沒有認識那些在拉美屬於文件所描述信仰化約詮釋的神學家，或那些拒絕基督宗教觀念中那些人性和社會的重要原則。¹⁰」

那麼，訓令所講的解放神學是如何形成的？海德（R. Haight）認為，訓令是一個假定的系統（hypothetical constructed system）。此系統指出了一些解放神學不應有的問題。海德回顧近代天主教會史，也認出了一個相似的例子，即1907年教宗碧岳十世宣布 *Pascendi Domini Gregis* 通諭，反對現代主義。該通諭集合一些廿世紀初期的天主教神學家作品，以及現代化的思想運動，抽象之後，再加以詮釋，使它變成一個和信仰發生矛盾的思想系統。所以，當時的神學家沒有人認為自己是通諭中所判決的對象；連今日天主教歷史學家亦指出通諭中所描述的現代主義，事實上，在當代著名神學家的思想裏，那些現象並不存在¹¹。

席昆度更仔細地分析了訓令進行的方式：如果誰要描寫一個神學潮流，並判決其消極的地方，他有兩條路可走：一條較古老的路，只須要指出它出軌，甚至背叛基督信仰的神學語句，

⁹ Segundo, J.L., *Theology and the Church* (N.Y., 1985), p.13.

¹⁰ Segundo, J.L., *Theology and the Church*, p.13.

¹¹ Haight, R., *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, p.264f.

並說明其理由就行了。此路的優點是所提出判決的語句，是自動變成判決的理由，不須加以解釋。如此，事件和證明的理由是相同的。其缺點和優點有同樣的重要性：判決的引用語句把上下文和思想關係截斷，故失去其確實適用的範圍。顯然只在極端和膚淺的神學裏，判決的語句才是名實相符；然而對一個平衡和深度的神學家來說，斷章取義是不公平的，因為在其著作中還有其他地方有較充足或較好的語句可被提出來。

另一條路是描述一個潮流如其自己。選此條路是該受尊敬的，因為那是一條非常不容易的路：除了第一條路的困難之外，還需要提出不太明顯、但實際上對一個真正的神學不可接受的一些重要的成分，而且每個成分都和全體分不開來。

《有關解放神學的某些觀點》便是採取第二條路。它的優點是可以攻擊所有個別神學的共同基礎；然而它的缺點比一般所想的更大：如果所提的「共同基礎」不是他們真正的基礎，那麼後來的各步驟就差得很遠了。換言之，因其普遍性和客觀性，訓令該避免一切主觀和過於簡單的描述。其次，針對在教會已被接受並有相當深刻影響的神學，以一般想法或傳統觀念為其批判的依據是不夠的。如此，訓導權雖然在組織上與之有別，但它也有自己的神學，所以只是以一個神學的立場來反駁另一個神學罷了。如此，並不是要相對化訓導權，反而是要提高其可信性¹²。這說明對稍後的討論有關係。

許多神學家都指出，訓令有用語不清楚的問題。譬如：訓令針對的焦點，是解放神學的「某些觀點」；它重複用些如「若

¹² Segundo, J.L., *Theology and the Church*, p.15f.

干」、「一些」、「多」等字眼，表示解放神學的數量問題¹³。此外，訓令屢次提出解放神學的單數和多數（如 VI,5；VII,6；IX,1；X,1），卻沒有加以解釋，使讀者感到模糊不清，因為不知訓令判決的對象是全體還是某些解放神學。

馬爾雷（R. Marle）也注意到訓令的用語，好像領讀者走向「普遍化」的方向：從「嘗試」到「冒險」、「危險」，逐漸變成「信仰的誤謬」。馬爾雷自問：如此慎重的教會訓令，是否該避免那些主觀及具激動性的用語？海德亦驚訝地表達其感想：「我不知道如何解釋此沒有一致性和模糊不清（的語言）。其重要性不該被忽略」。

面對此用語問題，不少神學家同意訓導權要加以說明一些解放神學的重要觀念，如「馬克斯主義」、「馬克斯分析」、「貧窮」、「解放」……等。教會官方文件用語的不一致、觀念的含糊，不只是純粹語言的問題，還會產生更大且不可思議的行動後果：有些神學家擔心訓令對解放神學未慎重表達的地方，被教會內外逐句逐字引用，將導入歧途。

事實上，此憂慮並不是沒有理由的，因為有些政府曾經引用訓令—天主教教會的權威—為藉口，以除去反抗他們的教友、修士、修女和司鐸。如菲律賓法官 B. Saldares 在審判菲律賓的人權鬥士 K. Gaspar 時，特別引用訓令為支持的權威來審判 Gaspar，以及控告修士、神父們提倡解放神學裏的一些馬克斯思想。南韓老早已用相似的方法，將解放神學視為馬克斯思想來作審判的依據，更在訓令中找出「教會的同意」以排除不受歡迎的教友。

¹³ Segundo, J.L., *Theology and the Church*, p.10.

(三) 討論訓令的方法

訓令強調選擇正確的起點和妥當的方法，因為接受或引用一個理論前提，影響到所發展的系統，所以該有批判的態度和慎重的考察：「當神學家借用其他部門的分析方法，該以其特有的方式來批判考察之」（VII.10）。換言之，如果誰採取馬克斯分析，他已經暗地裏決定接受馬克斯設定的思想系統，後來的發展步驟只不過是其邏輯推理的結論而已。可見，訓令所謂的方法就是演繹的方法。

這裏不討論雖然重要、但需要格外研究的方法論問題，如：神學只能用傳統的演繹，或者用其他哲學、科學所提供的方法嗎？以一個特定方法的觀點(如演繹的方法)來判斷其他的方法(如辯證論、歸納……等)是否合理？這裏，我們主要是去瞭解訓令所用的方法：其前提是什麼？問題何在？許多神學家認為訓令的立場，假設了兩個前提：

1. 馬克斯分析是屬於一個封閉的系統，接受它，就非接受整個系統不可。如此一來，也就肯定其意識型態設定的規則，如階級鬥爭、暴力、無神論……等邏輯的次序和結論。
2. 馬克斯封閉的系統和基督宗教信仰絕無可能相容，一旦接受馬克斯主義，就對信仰產生了矛盾。因此，為了保持信仰，該拒絕馬克斯主義。

其實此兩前提，假設了一個信念：馬克斯的方法和其內容是分不開的。關於這兩個前提的問題，下一章將更仔細地討論。這裏要討論的是：以方法論和神學歷史來看，思想內容和方法分不開的要求，是必須的嗎？

康德在《純粹理性批判》一書裏，將知識斷分為「事實的判斷」和「合法與否的判斷」。關於「事實的判斷」他說：

「好多經驗的概念，用不著任何人提出問題，而即可以被使用。因為經驗對它們的客觀實在性之證明，常是有效的，所以即使沒有一種推證，我們亦相信我們自己有理由可去歸給它們一意義，歸給它們一個可歸屬之的意指。」

但是「合法與否的判斷」卻不然，因肯定一個判斷為合法時，「必須去說明權利或合法的請求的證明」。以今天科學論的語言來說，有些語句表達事實的真理，它是陳述的字句。如果我們懷疑它是否為真，只須查出事實。這樣陳述的字句，具有客觀性判斷。但另有些語句指出「對」、「錯」、「好」、「壞」的意思，則具有價值判斷。字句的價值判斷，是由其前提推論而來的，而前提或原則已有價值規定了。上述兩種語句亦被稱為「存有的」和「應該的語句」。它們的關係如何？W. K. Essler 提出詳細的分析和討論的結果：

「從單純的事件來肯定，在邏輯上並未推論出一個命令；然而為能在倫理規律的幫助下，證明若干個別命令，我們自然而然採用有經驗性的判斷，尤其是情況的描述。」

如此說來，事件判斷與任何價值判斷的系統，都是有獨立性的，能用在不同的價值系統，也會成為不同價值系統的成分。從「應該」觀點來看事件判斷，W. K. Essler 認為：「應該對存有不是充分的（條件）；而且絕不是必要的（條件）」。然而，「如果我們要證明經驗之理論的一些字句，有準則的判斷是必要的」。

以上述分析結果，來看訓令對解放神學的解釋：訓令第一和第二章（「熱望」和「熱望的表達」）描述一些社會、歷史、政治和經濟的現象。這些現象和解放神學所分析出來的沒有兩樣，那麼它們該是客觀的事件罷！然而，訓令認為解放神學所表達

的「階級鬥爭」，並不等於經驗意識中的嚴重社會衝突 (VII.8)，而是馬克斯理論的成分，投入了馬克斯的價值觀念。這就能看出解放神學家極力反對此誤解（我們將於下一章詳述），因為他們認為社會事實本來就有階級鬥爭。這裏我們面對的不單是語言溝通的問題，而是更深的問題：是否允許採取一個不同價值觀的思想，蛻變為自己思想的成分¹⁴？

神學歷史可說是面對此問題的發展。一個明顯的例子和典範，便是多瑪斯採取亞里斯多德的哲學，蛻變成為其神學。亞氏哲學在第十三世紀初期，衝進了當時歐洲以柏拉圖哲學為基礎的神學，產生了神學革命的現象。亞氏思想是以經驗為基礎的哲學系統，因其普遍觀念只能從各感官經驗透過抽象才能產生出來，其形上學亦是討論物理之後、之上的一門學問。何況亞氏的宇宙論，從未曾直接討論天主創造的原理。但多瑪斯能採取亞氏思考方式，包括其語言和範疇，以及自然的分析、對人生的看法和宇宙論，蛻變成為基督宗教神學的基礎和系統。這嘗試引起當時神學界激烈的反對：在十三世紀內採用亞氏哲學建立神學至少被判決了五次，而多瑪斯的神學 1277 年在巴黎被判決，其作品被焚燒了¹⁵。這神學發展史的事件，是一個新神學會遭遇的命運。

上面我們已提出《有關解放神學的某些觀點》並沒有拒絕解放神學，也沒有判決任何一位神學家。它只提出解放神學的方向，可能走偏和其嚴重的結果。神學不斷發展，而為尋覓真

¹⁴ Hamilton, A., "Liberation Theology: Document and Life", p.82f.

¹⁵ Haight, R., *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, p.263.

理的助手或成爲自己的思考成分，採取新的思想及看法總是可能的，同時亦不能忽略「危險」和「幻想」的可能性（VII.7）。無論如何，至少我們能肯定：神學發展史一直面臨人類理性在分辨、採取某些思想和方法，以發揮新神學，使它更能答覆各時代和文化的要求。

（四）訓導權

《有關解放神學的某些觀點》也提到訓導權和神學家交談的困難。此兩者間緊張關係的事實，不只針對解放神學才發生，而是教會長久以來一直發生的事。這裏不擬討論問題的本身，也不打算深入訓導權與一些解放神學家的個案，而只單純地描述面對訓令所提及有關此問題的反應。

我們該承認，教會內訓導權的特有地位和功能，即將教會的道理講得正確和清楚，並想辦法使道理實現，如此訓導權的功能是必要的。然而，我們也須要教會內的其他人宣講基督信仰的道理。爲此，在須要清楚知道不能錯誤的信仰真理上，訓導權行使其特別表明教會正確宣講的任務。此任務努力使其教導顯然地可信和具正確性。至於神學家對於訓導權，尤其訓令對解放神學的瞭解，上述已有評論，此處不再重覆，而僅就席昆度《神學與教會》一書指出的訓令說：

「雖然沒有分析每個證明；但我確信已經到達說明一個將解放神學視爲對立的神學系統的觀點；並從解放神學認出——一般來說——遠離基督信仰的路。¹⁶」

H. Goldstein 驚訝地表達出拉辛格（J. Ratzinger）樞機如何努力

¹⁶ Segundo, J.L., *Theology and the Church*, p.34f, 54, 153.

將布特曼 (R. Bultmann) 的聖經詮釋和解放神學合在一起：

「因為布特曼將歷史的耶穌和信仰的基督分開，任意放棄基督論，所以，解放神學從馬克斯或新馬克斯主義的詮釋 (.....) 才能合理化他們自己的耶穌。」

訓令要求神學家意識到其身分，而和教會訓導權忠誠地合作，和保持對話的精神；但李瑪 (E. D'Lima) 很遺憾地說：

「我們在訓令裏幾乎找不到它和解放神學家合作的證明。如果真有合作的話，那麼，訓令對『解放神學』、『階級鬥爭』、『真理』等頗不相稱的解釋，就不會發生了。¹⁷」

李瑪認為，訓導權的道理不能從邏輯推理出來，而該從教會全體活生生的傳統湧現出；訓導權的教導不該是單行道，只從教宗和羅馬聖部發出，這種想法將世界各地的信徒局限，失去從不同文化脈絡來瞭解、詮釋信仰的多樣化表達。

李瑪期望羅馬訓導權以兄弟合一的精神，在保持教會正確傳統時，更能提高地方教會的訓導權，使他們扮演其信眾的牧者角色，而不只是梵蒂岡的「大使」，如此才能推動發展地方教會的神學。因為畢竟「連真理自身一天主的聖言—也只能採取人所用的語言(即在固定的地方和有限的時間)才被認出來是真理」¹⁸。地方教會的訓導權，有責任在其地方和文化教導中宣講正確的聖言，以此成為教會對話的關鍵，也扮演著決定性的角色。

「當文化脈絡中新的運動發生時，地方教會的訓導權所受的期望，比單獨引證過去的教會道理或教會法更殷

¹⁷ D'Lima, E., "Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'. A Theological Reflection", in *Vidyajyoti* XLIX (1985), p.372.

¹⁸ 同上，p.373.

切。對此運動的深入瞭解，使訓導權決定是否保留該運動，作為宣講基督信仰的同伴。而解放神學便是此種運動之一。¹⁹」

第三節 《有關基督宗教自由和解放》的訓令

一、訓令的背景

在《有關解放神學的某些觀點》（又稱為第一訓令）中，已預報了《有關基督宗教自由和解放》訓令（以下簡稱《自由和解放》）。當它 1986 年 3 月 22 日公佈時，就引起了不同的反應：有人懷疑地追問「解放神學真理被承認了嗎」？另有人樂觀地肯定「羅馬接受解放神學」；有人再次將羅馬和解放神學之關係，當作反省的題目。究竟此訓令的獨特何在？它和第一訓令及解放神學的關係又為何？

《自由和解放》的準備過程中，已顯出特殊之處。因為這兩大訓令相隔一年半的時間，一方面解放神學受到重大的考驗，也因而證明了若干的真相，另一方面第一訓令的反應也給了第二訓令提供意見。

我們都曉得信理部如何考驗了解放神學的代表人物，如古鐵熱（G. Gutierrez）和鮑夫（L. Boff）。1983 年拉辛格（J. Ratzinger）樞機交給秘魯主教團有關古鐵熱神學的 10 個批評鑑定（Ten Observations），請主教們自己處理。秘魯主教團和拉辛格樞機還

¹⁹ 同上，p.374.

有其他南美主教，在南美開了三次會議，最後 44 位秘魯主教在羅馬見教宗時，表達他們支持古鐵熱神學的看法，而和拉辛格在 10 個批評鑑定中所說的有所不同。

鮑夫的考驗，更明顯地引起一時轟動的反應。鮑夫 1984 年 9 月 7 日被召到羅馬去受審問。雖然次年 3 月 13 日信理部宣布「鮑夫的個案」結束了，但 5 月 9 日信理部及修會部宣布：方濟會神父鮑夫被指定有保持「沈默之責任」。此決定引起不滿的反應，但鮑夫服從了這規定，使人認出其神學的眞象²⁰。

另一方面，《自由和解放》接受巴西主教團、秘魯主教團與教宗多次交談的結果，不少大學、神學院、平信徒運動的反應，也建立意見的交流。如此，第一訓令以批判為重點而引起不少的糾紛和緊張，第二訓令則說明其積極面，故該是合一的建設性文件。因此，我們可以了解後者進行的方式更具團體性。

二、相關評論與綜合

《自由和解放》訓令絕不是第一訓令的調整或收回，而是闡釋有關「自由」的論文。值得一提的是，《自由和解放》訓令中找不到「解放神學」，而只有「解放」一詞，並在「自由」的議題下來談「解放」。

（一）與其他教會文件的綜合與評論

「自由」是梵二大公會議精神的結晶，特別在《牧職憲章》中流露出來。同樣，該訓令第一章分析今日世界上的自由情況，顯出信理部面對「時代訊號」的態度，並能深入認識「自由」

²⁰ Lakeland, P., "Liberation, the Gospel and the Church. Two Vatican Documents", in *The Month*, June 1986, p.185.

現象的優、缺點。第二章解釋自由和罪惡以及和好的關係，這裏罪惡不再以「與天主隔開」的抽象觀念來表達，而是以人的「疏離」（alienation）如崇拜偶像及靠製造不公道的結構等表達出來。第三章說明解放、自由是聖經的重要題材。第四章解釋教會的使命，包括宣傳福音、關心窮人的優先性、認出基基團的確實經驗，作為神學反省的對象和基礎。第五章綜合了梵二以來，教會對有關社會的訓誨結晶，G. V. Lobo 嘗試重建這些教會文件，指出邁向解放的道路。說明如下：

- 若望廿三世的通諭：在《慈母與導師》*Mater et Magistra*, 1961）中，他要求信徒參加公共生活，為能保持宗教和倫理的合一，並推動大眾利益；又在《和平於世》*Pacem in Terris*, 1963）中，邀請所有善心人士加強維護人權；不過此文件未能找出侵犯人權的潛在原因，即現在所謂的「社會不公道的結構」。
- 梵二《牧職憲章》提出人和社會整體的觀點，並強調人類精神的得救，與人類的進步、解放是息息相關的。然而文件過度注重西歐問題，而忽略第三世界的情況。
- 保祿六世的《民族發展》通諭（*Populorum Progressio*, 1967）中強調，窮人該有生活必須條件之權利，並緊急要求改善現有政治制度，但此文件只停留在「發展社會」的看法上。他在《八十週年公函》（*Octogesima Adveniens*, 1983）中，針對馬克斯主義妥協的危險表示不安；此文也是他第一次說明了「社會分析」的需要。1971年世界主教會議對世界上的公道表示迫切關懷，因為公道是宣講福音的建設性幅度，亦說明了教會對人類拯救的使命和解放每個有壓迫之結構息息相關。於是，精神拯救與人類解

放的錯誤二分法，在《傳佈福音》（*Evangelii Nuntiandi*, 1974）裏和當年世界主教會議中就完全解決了。

- 若望保祿二世的通諭《人類救主》（*Redemptor Hominis*, 1979）點出計劃的方向：人格尊嚴是絕對的，人是天主的肖像。後來他在社會教誨《工作》（*Laborem Exercens*, 1983）中，強而有力地系統說明「工作優先於資本；人優先於工作」。

訓令第五章還整合了教宗在聯合國的言論、美德琳和布柏拉的拉美主教會議文件。總之，梵二以來的發展，是邁向解放的發展²¹。現在我們要提出「自由和解放」有關解放神學所討論的一些課題。

（二）比較兩訓令之間的發展

當《自由和解放》訓令肯定教會的使命是解放使命時（第四章），也贊成基基團和其他教會的一些團體，是福音的見證者。如果他們在聆聽聖言中發揮真實解放和團體的功能，即活出地方教會的使命以及普世教會的合一實現，他們就是教會深深希望的動力。如此，他們對「解放」投入的經驗成了整體教會的寶藏，值得做為神學反省的基礎（69號）²²。

《自由和解放》訓令也提到與此解放使命有關的教育、文化及本位化的重要角色；強調本位化是今日教會的挑戰（92-96號），反映梵二的精神。如果解放的對象是針對不公道的環境，

²¹ Lobo, G. V, "Rome Accepts Liberation Theology", in *Vidyajyoti* L (1986), p.520f.

²² Benestad, J.B., "Instruction on Christian Freedom and Liberation", in *Communio* XIII (1986), p.254 ; Lobo, G. V, "Rome Accepts Liberation Theology", p.252f.

而這不公道的環境導致對人的不平等；那麼在信仰眼光中，被輕視的文化更該得到解放，因為文化是影響人生最深的因素。教會解放的使命中，包括平等看待一切文化，而且努力將信仰和文化融為一體（本位化）。在文化的福音化中，以胸懷高超而奮發的態度，使文化接觸福音時能從內在更新（96號）。如此，本位化不是單純外在的適應，而更是經由文化融入福音，以及福音在不同人類文化中生根，使一切真正的文化價值得到內在的蛻變。這也是非洲和亞洲解放神學一向努力的²³。

訓令也對解放神學常提到的要題，如「社會性的罪」、「暴力」和「以窮人為優先抉擇」，提出其看法。解放神學指出以暴力壓迫窮人、不公道的剝削弱者，被社會所默許，甚至被結構所合理化，所以要解放人類根深蒂固的罪惡，務必在社會的改善上表達出來，否則信仰只是空談，毫無活力可言。所謂社會性或結構性的罪，不但指那些有權有錢的人用不公道的社會結構公然地壓迫無能為力的人，而且也涵蓋其支持者，即知道社會不公道而不想辦法改善的人，因為他們是共謀者。

解放神學強調改善社會結構，引起了激烈討論，包括個人的悔改和社會改善前後的關係。訓令同意有些環境和社會結構因僵化或機械化，阻礙其進步，或走向偏差的方向，導致不公道的結果。面對此問題，該訓令認為社會、環境都是人造成的，因此要有好社會，首先得從人心改變起，即強調內心悔改的優先。令人注意的是，信理部第一次允許採用「社會性之罪」的說法，其中一個非常平衡的字句，受到許多解放神學家的贊成：「我們該努力同時進行內心的皈依，和結構的改善」（75號）。

²³ Lobo, G. V, "Rome Accepts Liberation Theology", p.529.

有關暴力，雖然訓令沒有說什麼新內容，但支持教宗保祿六世的立場：

「按教會訓誨原則，用武器為最後爭戰之合理方式，只在特別極端的個案才能採用，以求徹底解決那長久並嚴重傷害人的基本權利，和嚴重迫害國家公共利益的暴力統治權。」（79號）

第一訓令將革命和暴力視為同等，予以絕對否絕，毫無討論餘地。但此訓令對暴力的說法，已顯然有所分別²⁴。

至於拉美主教在布柏拉提倡、並受到解放神學熱烈響應的「以窮人為優先抉擇」；此訓令解釋為「以窮人為優先愛護」（66~68號）。這兩種說法的差別，需要從「誰是窮人」的問題開始。按訓令，「窮人」的種類很多：最基本的是「可憐」人，他們因被罪惡所籠罩而需要解放；如此一來，有誰不是窮人呢？具體來說，弱小和受壓迫者，特別是未出生的胎兒以及孤獨的老人，窮人「普遍存在」，誰也不能被排除在外（68號）。

也許對一位失業的工人、無家可歸的農民……，上述對貧窮的看法太抽象了，或至少不是其人生最重要的問題。但為他們爭取人權的神學家，如此有條理描寫貧窮觀，或許是第一世界「貧窮」的問題所引發的。當然，解放神學家同意「以窮人為優先愛護」的原則，即站在窮人旁邊，替他們爭取人權²⁵。

深入反省，《自由和解放》訓令和拉美解放神學的立場其實沒有矛盾；反而，他們表達出普世教會和地方教會不同的角色：羅馬的立場在於為普世教會說明道理和訓誨，必須站在原

²⁴ Lobo, G. V, "Rome Accepts Liberation Theology", p.527f.

²⁵ Hamilton A., "Version of Liberation", in *EAPR* XXIV (1987), p.76f.

則與抽象的立場；地方教會生活在特有的環境中，有自身經驗發展起來的神學反省。爲此，《自由和解放》訓令不像第一訓令，以正確理論（orthodoxy）來反對正確實踐（orthopraxy）的神學立場，卻公開承認以個別信仰經驗爲神學反省基礎的可能性：

「一個從個別經驗發展出的神學反省，倘若受聖言光照，而認出其至今未完全了解的寶藏，則將扮演一個非常積極而有貢獻的角色。」（70號）

至於如何評判，而認出真正信仰經驗呢？訓令指出：「在教會裏經驗到自己受光照」，及「在聖人們的生活中」。這個答案不太明確，反而引起了一些問題：到底教會自己的經驗是什麼？一般聖人生活的經驗又是什麼？豈不是自己承認是罪人，而全然投靠天主的恩寵，即不斷皈依的經驗嗎？如此抽象的說法，忽略了經驗本來是發生在具體的社會、政治、文化脈絡中的。

如此說來，基基團裏的成員或解放神學家的經驗，是福音特有的光照，而活出見證的經驗，如同許多「聖人」，在其時代和社會文化有其獨特見證的經驗。所以 P. Lakeland 認爲：「福音自己供給斷言的證明：在實在的諸聖相通中，窮人和受壓迫者的數目，遠超過被列入聖品者」。他繼續追問：他們（真實的聖者）的經驗，不是更接近「教會」自己的經驗嗎？教會的牧者是否在辨別中，認出其正確性？

最後，漢米敦（A. Hamilton）反省訓令的教會學觀點。他指出：訓令認爲教會是個「普遍的聖事」，而每位基督徒參與此聖事，將此聖事變成具體的生活。他認爲此教會學的基礎，是建立在柏拉圖的形上學上，不該被視爲是絕對的看法。

漢米敦提供另一個看法補充道：教會的確是個聖事，因爲

在教會內，罪人和軟弱的人被召叫，被提高為天主子女的關係；天主常使教會蛻變，領教會不斷邁向完全被解放之道路。如此，教會在人的軟弱中顯出天主的力量。當教會承認其蛻變和解放的力量是天主的恩寵，教會自己沒有理由高唱凱旋主義之歌。

如果教會這樣了解聖事，就會重視內在的二方面：教會本身是人的團體，具有人的軟弱和罪的傾向，因此，總是需要悔改；但另一方面，教會受天主的召喚，不斷被淨化、蛻變成爲基督的身體、聖神的宮殿，而也是世界的聖事。那麼，參與教會並不單純享其神聖性或其真理而已，亦建立其神聖性並彰顯真理。換句話說，當教會去解放、聖化世人，也該同時解放、聖化自己，否則難免受人批評，包括：教會保持其現狀，「合法享受」權柄和其結構……等不是神聖的因素。

教會自身也需要解放和聖化，不然也會淪於意識型態。許多神學家認爲《自由和解放》訓令忽略了這點，這是教會需要持續反省的。

《自由和解放》訓令雖未提到「解放神學」一詞，但事實上卻探討了解放神學所提出的許多問題。如同教宗若望保祿二世有關工人的言論，或寫給南美的公函，或對拉美教會訓導時，曾經採用過馬克斯的一些觀念和字眼，而不提其出處²⁶。同樣，《自由和解放》訓令也採用解放神學不少觀念和字眼，來討論解放神學所提出的一些重要論題。有人認爲此訓令就是羅馬的「解放神學」。這結論雖使人驚訝，但有其理由，因爲第二訓令就是第一訓令所預告的積極部分。如果此結論可被承認，那

²⁶ Mc-Govern, A.F., "Marxism, Liberation Theology and John Paul II", in *ThD* 32 (1985), pp.103~108.

麼，解放神學亦成了「自由和解放」的神學之關鍵了！

無論如何，不管以第一世界的眼光來看「窮人」，或由普世教會來看地方教會的問題，此《自由和解放》訓令將使籠罩在拉美的敵對雲霧，雲消霧散，也因而對牧靈工作有非常重要的意義。即使有人說解放神學是教會明顯的危機，那麼此危機也給教會帶來了補充和挑戰²⁷。

²⁷ Lobo, G. V, "Rome Accepts Liberation Theology", p.520; Hamilton, A., "Version of Liberation", p.78f.

第六章

神學反省與討論

第一節 討論解放神學中重要的問題

討論過歐洲對解放神學最初的自發性反應，以及羅馬信理部對解放神學若干指導和其各界反應之後；本章將針對解放神學的幾項重要議題，如社會分析、解放神學和馬克斯主義的關係以及新詮釋的問題，對事而不對各派神學家立場作討論。

一、社會分析

拉美解放神學針對他們的具體歷史、社會環境作神學反省；不可否認，馬克斯的社會分析佔有其分量。但此分量是多少，扮演何種角色？則有待討論。有些人認為：要想只接受馬克斯的某些看法，而不致有意或無意地陷入馬克斯思想系統的束縛，包括物質歷史主義、反對宗教性、主張階級鬥爭……等，是不容易的事。這在敘述信理部訓令的反應時，已作說明，無需重複。這裏要注意的，是此看法對解放神學社會分析的後果。

反對「發展論」(theory of development)而主張「依靠論」(theory of dependence)，這是由馬克斯社會思想中的獨斷論(dogmatism)所發展出來的，並不是從事實分析中得到的必然理論。拉美群眾在經濟、政治、文化、心理等方面的生活，確實不自主、也

缺乏獨立性，這是誰也不能否認的事實。但是，這個非常複雜的事實，不能以單一原因（mono-causality）來解釋，也不是只有一個方法就能解決的。P. Hünemann 爲了反對太簡化的「依靠論」，提出拉美現實的一些因素，如：主張寡頭政治（少數政治）的結構，是拉美殖民地時代所遺留下來的。它的後果造成了：對國家發展缺乏熱誠，使公共生活組織墮落、產生不平等的教育條件、缺乏文化的整體性（integration）。

一些北美國家達到技術巨大進步的事實，引誘拉美中央政治組織企圖以快速方法來蛻變農業和其他經濟組織。爲了實現此計劃，政府接受國際組織的供應，但也因而受到他們許多干涉，連在照顧民衆生活上，政府的力量也顯得相當薄弱。經濟的底層結構（infrastructure）相當不穩定。除首都以外，很少發展到成爲人口密度高的地區。少數人把持軍隊的勢力，將之視爲保護某些意識型態的工具，如布柏拉主教會議指出的「國家安全」意識型態。國家組織不足以對付外國支持的那些恐怖份子。

P. Hünemann 認爲，上述的例子還可以繼續擴大其原因；但它主要是要說明拉美社會的萬分複雜要素，不是「依靠主義」主張得那麼單純。Lopez Trujillo 也指責依靠主義者過度相信馬克斯對社會單一原因的解釋，只視辯證論（包含其邏輯論）才是唯一的解決之道。如果「發展意識型態」和「社會主義的進行」之間，只能二選一，沒有其他餘地可選的話，這明顯是獨斷主義。

F. Kamphaus 處理這些問題顯得較小心，他承認以歐洲學者的身分去討論拉美問題，尤其是採取馬克斯思想作社會分析……等，是不容易的事。雖然解放神學引用馬克斯的一些字眼，但因背景、意向……等的前景不同，會產生一些誤解。這

是詮釋基本的問題。所以他向歐洲人建議：「通常所用的語言，以及我們東、西歐劃分經驗所用的語言，千萬不能直接運用在解放神學身上」。也許此勸告對任何神學交談都用得著。

R. Fornet-Betancourt 對此的看法則有些不同的觀點。他肯定拉美社會研究方式，其實有過徹底的轉變。拉美社會學從第二次世界大戰結束至 1950 年末期，主要是隨著北美社會學的解釋模式，和其經濟結構的看法，認為自己的社會情況是落後的、未發展的。發展主義就是其理論的基礎。

到了 1960 年代初期，拉美面對新的社會政治環境。一方面，古巴革命影響越來越大；另一方面，社會學者發現發展主義的失敗，認為應該從頭開始檢討社會學的方法和範疇。於是他們積極去接觸馬克斯社會分析的方法論。社會學家從完全新的角度來看拉美社會發展，即以往所謂的「未來發展」，雖然它不是個自然、必須經過的階段，卻是個歷史過程與事實中，因為壓迫和依靠而產生的情況。正是如此，導致發展主義被拋棄，以所謂的「依靠論」取而代之。解放神學認為，這種新社會分析的看法，對認識拉美社會是較合適的方法。經由社會學的媒介而接觸到馬克斯社會分析的方法，認清這事實，能避免我們誤以為解放神學是直接觸及馬克斯哲學或宇宙觀的。

Fornet-Betancourt 認為，雖然解放神學採用社會學家所提供的馬克斯社會分析，作為神學反省的工具；但並非沒有批判性地依靠，而是予以創造並改善之。他提出三點來支持他的看法：

1. 解放神學在提出依靠論時，對於歷史上的階級鬥爭和理論，採取相對化的立場。在分析拉美社會衝突中，馬克斯鬥爭範疇既不是普遍的規律，也不是如馬克斯主張的那麼狹窄。關於這一點 P. Hünermann 也同意，以馬克斯階級的

觀念來說明拉美現象是遠不足夠的，畢竟拉美問題的主要因素，不在於反映經濟生產的規律結構，而是權力的階級鬥爭，Hünemann 甚至認為它是「國家的階級」。

2. 解放神學推翻一部分或至少修正馬克斯經濟基礎的決定論。馬克斯以「上層—下層結構」的模式來解釋經濟事實和意識型態的關係，主張「上層」是社會事實的意識型態。解放神學分析拉美社會、政治的發展，卻指出：「屬於所謂社會上層的事實不但有自己的分量，而且還可以獨立。因此它不僅是現實基礎的反映」。這也許該算是理論上新的思想吧！
3. 解放神學討論已開發和未開發國家間的衝突時，指出南、北兩半球具有的國際性矛盾。這事實遠超過馬克斯所能料想的辯證矛盾。

總之，R. Fomet-Betancourt 根據上述分析，希望能幫助人對解放神學減少些成見。L. Boff 和 C. Boff 兩兄弟說得更明白：

「解放神學總是主張使用馬克斯理論為理性和社會分析的工具……如此，在可能範圍裏，是馬克斯理論進到信仰中，而不是信仰滲入馬克斯理論中……。總之，將馬克斯理論視為邁向更廣大境界的媒介……它幫助我們更瞭解神學某些關鍵的觀念，並以更豐富的內容補充之。」

為此，我們需要更進一步具體地指出：基督宗教和馬克斯主義的關係何在？解放神學和馬克斯具體的接觸如何？它們間的關係又應該如何？

二、解放神學和馬克斯主義

(一) 基督宗教和馬克斯主義

基督宗教和馬克斯主義都關心人的價值，和人本主義的解放。J. Kottukapally 指出，當佛教、印度教、伊斯蘭教等主張宗教解放是從肉身、從這人世解脫出來；福音的指導卻和馬克斯主義一致，肯定人本（在人歷史）的解放，並以不同的力量去改造人世，以邁向人最高的完美，及完全解放¹。其次，兩者也都重視人際關係，強調為他人服務犧牲。這些人學的相通，甚至有時用相同的語言、觀念表達，雖是各自站在自己的世界觀和立場作闡釋的。

然而，即使兩者有些共同的價值，內容卻是不一樣的，下列是它們基本不同點。

馬克斯主義將其人本主義視為「社會性的人」的主義。由於人是歷史變動的結果；而社會和歷史演變的基礎，是經濟的動機；因此，馬氏主張純粹經濟推動歷史、改造社會而奔向真正的人本主義。這推論的結果是：如同人現在是社會關係的同夥（ensemble），將來的人亦該是共產主義關係的同夥。如此，人必定走向限定的經濟、社會結構。這是馬克斯晚期的信念。

馬氏人本主義早期、中期、晚期都有些改變。早期的馬氏思想強調理論的批判，也提及個人的圖像；因此人的解放也是個人的解放。中期他看重「共產威勢」（manifest of communism），個人不再是個人了，而變成團體行動中的無產階級（proletariat），

¹ Kottukapally, J., "Liberation Theology and Marxism", in *ViD XLIX* (1985), p.351; Arokiasamy, S./ Gispert-Sauch, G.(ed.), *Liberation in Asia*, Anand 1987.

雖然人還是解放人類的社會條件，但他已經與團體性融合了。

基督宗教人本主義肯定人是上主按其肖像所造。人是自由的位格，擁有絕對的價值，也因自由而對自己、對他人和對上主負責任。人因背叛天主的命令，使邪惡污染到自己的命運、歷史、社會環境；但耶穌基督、天主子、降生成人、救贖、解放人類，使人類能恢復救恩並能答覆天主召喚、參與在歷史中已開始進行的天國工程。這也是說，基督宗教人本主義建立在天主聖三相愛的啓示，因而在世人歷史中，努力跟隨基督為愛作見證，使耶穌基督的人生觀能世世代代實現。所以，J. Splett 肯定「基督宗教關鍵的性質不是別的，就是基督自己，和他的見證——在聖神內接近天父」。

馬克斯主義和基督宗教都關心不人道的現象，想辦法廢棄之；但由於不同宇宙觀而有不同的指標和辦法。馬克斯稱不人道為人的「疏離」；對基督徒來說則是「罪惡」。

馬克思分析社會、歷史，指出階級壓迫的現象。這是人的疏離現象。疏離來自兩個基本原因：經濟和宗教，即私產和意識型態。它們的關係是：宗教只是經濟的反映如「上層—下層」的結構；上層是下層的意識型態；廢除下層，上層就自然消失。如此，馬克斯視宗教為「受壓迫者的歎息」或「人民的鴉片」等。為了廢除疏離，他主張採取黑格爾辯證論（正—反—合）方法，即為人達到人本主義（合），必須先拋棄不人道的步驟（放而存升）。具體來說，疏離不能廢除，除非受疏離者（受壓迫者、無產階級）先意識到自己不幸的現況，而自動連合起來，成為階級鬥爭的主體。所以馬克斯號召他們團結起來，以革命爭奪主權，促成無產階級的社會，即共產主義的社會。為達到這目的，

沒有任何手段是不好的。這是馬克斯倫理價值的觀點²。

基督宗教肯定罪惡是反人本的價值，同樣背叛上主對人類救恩的計劃；因而人該避免它。罪惡的來源，一方面是從人類背命的開始（原罪）傳染到歷史、社會，及個人歷代和同代的關係；另一方面是個人的罪過造成的，影響到自己的歷史和對他人的關係。如同救恩一樣，個人和團體在罪惡方面也受到彼此的影響，因而觸及「社會性」的罪惡。廢除罪惡是天主寬仁的恩寵；避免罪惡則是人和天主恩寵的合作。這合作（或拒絕合作）有不同的性質、層面，因而也有不同的結果。具體來說，倫理價值有主、客觀層面：「行」善固然「是」善；但有時「行善」不一定帶來「是善」的結果。如改善社會是「行善」，但不等於個人在這新改善社會也理所當然應該良好（是善）；這裏個人的「是善」非要個人皈依不可，而新的良好社會結構是重要的助佑。反之，個人皈依（行善）若是溫順服從不好的社會，那麼「行善」不見得能使社會生活有多一點兒「是善」，反而使不善的社會結構更順利發展。為此，廢除罪惡該顧到「行善」和「是善」這分不開的兩面。

（二）馬克斯主義和解放神學

古尚鐵（I. Ellacuria）對解放神學和馬克斯主義的關係，提出如下的命題：「解放神學和馬克斯主義之間雖然不無交通（communication），但終究是兩個不能交換的例題（instances）。」他解釋基督信仰的確是解放神學最終的原則和方向；然而解放神學像其他神學一般，該發展自己的知識論，以研究信仰和事

² Coste, R., *Marxist Analysis and Christian Faith* (N.Y., 1985), pp.75f, 102~139.

實的關係。那麼，它應該知道事實是什麼。馬克斯主義一方面提供歷史、社會事實的科學分析，另一方面作為歷史性的實踐，它嘗試解釋和蛻變歷史。如此，它可以向解放神學提供些事實的真相；但如何解釋事實，解放神學的反省必須站在福音光照下瞭解和實行。

解放神學研究事實和在若干行動中和馬克斯主義的確有些交通；但一提到存有斷定的意義和其含有的解釋，它們就屬於不能交換的例題。換言之，每個思想體系和其他思想體系會有一些成分重疊，甚至原來它們就是由另一個系統而來的；但經由融會貫通，變成了自己系統的部分。所以古尚鐵認為，解放神學和馬克斯主義有交通的成分，卻不能以二分法式地、斬釘截鐵判定它是基督宗教或馬克斯主義的成分。他主張提出更多這種有交流的可能性。

回顧歷史，我們可以看出馬克斯和基督宗教的來往並非單向的，而是互相影響、彼此挑戰的。以下便來說明解放神學如何接受馬克斯主義的成分，以及一些重要思想的媒介者，如 F. Houtart、L. Althusser、A. Gramsci、P. Freire。

J. Kottukapally 認為馬克斯分析在拉美蓬勃發展的重要因素之一，是受 F. Houtart 的影響。因為不少拉美解放神學家和影響拉美解放神學的社會學者是他的學生³。解放神學認出拉美經濟、政治、文化現況的不自然，違背天主旨意，遂提倡「斷裂」(break) 的決心，包括面對歐洲神學也主張採取思想斷裂。以歷史觀點來看，解放神學恐怕很難避免上述勒巴尼爾 (Lepargneur) 和波斯樂 (Bossle) 的批判，即以依靠來反對依靠的態度。但另

³ Kottukapally, J., "Liberation Theology and Marxism", p.353.

一方面，解放神學也說他們採取馬克斯分析建立自己的知識論，僅是一用來理解事實的工具而已。

問題是，如此的工具是否具有科學性質呢？這裏解放神學受法國馬克斯理論者 L. Althusser 的影響。L. Althusser 認為，馬克斯晚期是成熟的，才是「真正」的馬克斯，因為晚期的馬克斯清楚以歷史、社會學的方法肯定無產階級的關鍵角色。這與 R. Garaudy 的看法不同，Garaudy 宣稱馬克斯主義基本和優先上，是為革命而提倡理論的科學性（歷史的科學）；次要才是哲學（馬克斯對自然、唯物性的解釋或辯證性的唯物主義）。由於兩人見解的不同，Althusser 肯定馬克斯主義中，有所謂的「知識論之斷裂」（epistemologic break）。

K. Aman 指出，解放神學對 Althusser 「知識論之斷裂」的看法有不同的反應：有些人採取它為純粹的方法，而應用在完全不同的範圍，即與統治階級—包括歐洲神學—的斷裂。另外一些人只同意馬克斯分析具有科學性，但不肯進一步以晚期馬克斯來反對其早期的結論。還有另一些人認為馬克斯主義本身有不同的兩面：馬克斯早期較強調有批判性的人本主義，晚期卻提倡歷史的科學⁴。然而，解放神學如何、又接觸到那個階段的馬克斯，卻是不容易釐清的課題，得看每個解放神學家的觀點而定。一般來說，他們和馬克斯的接觸不無批判性和創造性。

有些觀念，如實踐、階級鬥爭和暴力……等，是如何進入解放神學的？一般學者同意 P. Freire 的教育方法深深影響解放

⁴ McGovern, A., *Marxism. An American Christian Perspective*, p.74 ;
 Sasson, A., art. Gramsci, in: Bottomore, T.(ed), *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, 1983), p.195ff.

神學的實踐看法；但也有不少人提到 A. Gramsci 的影響。傅萊爾 (P. Freire) 和 A. Gramsci 都主張早期馬克斯的觀點。Gramsci 反對一切將馬克斯主義歸於「機械性的客觀規律」以及科學性的愚蠢看法，他提倡馬克斯活潑生動的實踐性，使哲學成為物質性的力量。K. Aman 認為，解放神學接受此大概的實踐觀，使它變成人行動和神學反省的判準。

傅萊爾的馬克斯，則是批判費爾巴赫 (Feuerbach) 的馬克斯，但也是經過 Lucas 和 Fromm 所詮釋的馬克斯。他對非馬克斯的思想家如 Simone de Beauvoir、R. Niebuhr 也有很大的興趣。傅萊爾宣稱人是實踐的存有者，是有充滿創造和生產的力量。他深深相信窮人特有這實踐的能力。他認為這些人活動並不是科學假設的驗證經驗，而是由實踐自己發生的解放過程。他主要將此實踐應用在貧窮者的教育，如⁵：

「說一個真正的詞字 (word) 就是『工作』，實踐便是改變世界。說那樣的詞字不是一些人的特權，而是每個人的權利。所以，沒有人能單獨說一個真正的詞字，也沒有人能替他人說出。」

解放神學採取傅萊爾的實踐教育，使受壓迫的貧窮者意識到他們的現況、他們的基督徒身分，並以有效的方式來解放自己，推動公道、正義……等。總之，「愛」的字眼和「愛」的行動是分不開的。

馬克斯的「批判實踐」在中晚期，逐漸發展到「階級鬥爭」的主張。對一般馬克斯主義者而言，階級鬥爭基本上是唯物歷史規定的「擬似形上學」(quasi-metaphysics)；是社會革命的力

⁵ Freire, P., *The Pedagogy of the Oppressed* (N.Y., 1974), p.76.

量，使歷史必然和自動地走向共產主義。雖然階級鬥爭對馬克斯主義者來說，其理論和基礎上很清楚是共同信念；但是實際上短短的共產黨歷史，已出現種種令人詬病的問題。J. Kottukapally 簡單描述其困難所在。馬克斯和恩格斯在「共產黨宣言」中，宣稱無產階級是私產社會存有的受壓迫、受剝削的階級。他們強調社會對立的事實。列寧卻將這對立分成「職工協會」(trade union) 和社會主義的無產階級。他認為社會主義是要解放全社會以及關心其幸福，而職工協會卻只顧及工人的利益。

列寧認為職工協會違反社會主義的目的，宣判「貴族職工協會」為社會主義的叛逆⁶。他如此做的目的，是提出共產黨的理想與目標—解放全體社會；但實際上卻使主張無產主義者之間產生階級鬥爭。這樣，列寧一方面將西歐馬克斯主義，如 E. Bernstein、K. Krautsky、R. Luxemburg..... 等的推動社會運動，視為「職工協會」而否定他們；另一方面，也有理由將在俄國與他不同立場的一些共產黨員，如 G. Plekhanov (列寧的老師)、Bolsheviks、Mensheviks 等剷除。相似地，毛澤東因為階級鬥爭的不同詮釋而和史大林及 Krushchev 斷裂。J. Kottukapally 結論⁷：

「如果今日無產階級國際主義和世界共產主義的合一就算不是海市蜃樓 (mirage)，其關鍵的原因該在階級鬥爭中尋找。如此來說是諷刺的，不過是真的，也有其確切的邏輯。」

⁶ Lenin, V.I., "What is to Be Done", in *Selected Works*, vol. I, Moscow 1947, p.147~269.

⁷ Kottukapally, J., "Liberation Theology and Marxism", p.362.

如果一個運動純粹只靠階級鬥爭的觀點，恐怕也只能落在彼此鬥爭而已。對解放神學來說，他們不否認社會階級鬥爭的事實，但更重要的是如何判斷、評價和隨著計劃的行動，這些全都要依靠福音的光照。解放神學為何強調衝突、階級鬥爭的事實？這問題的答案顯然地不清楚，除非站在受壓迫者、天天為生存而奮鬥的角度來看，我們才體驗到「雅威的貧窮者」是誰。所以，對解放神學而言，階級鬥爭的事實的真正意義，在於信徒們以「雅威的貧窮者」為優先抉擇，而按照福音的精神解放他們，使得耶穌帶來的天國顯揚出來。

至於暴力的問題，在馬克斯主義者的心目中，暴力如同階級鬥爭一樣，是歷史上產生新社會不可避免陣痛的事實。如此，暴力不是他們非要不可的方法。暴力本身既不是好，也不是絕對壞，只不過是能達到目的的有效工具；而這目的是他們「正義」、「和平」的理想。J. Kottukapally 認為這種暴力看法使許多人震驚；然而，難道只有馬克斯主義者才有如此主張嗎？雖然基督徒宗教的倫理和馬克斯的倫理完全不同，但有關暴力的看法，不是沒有相似之處，如基督傳統的倫理教導：因保護生命、榮譽、財產或者在公正的戰爭，甚至為剷除暴君時，允許使用暴力。當然，基督宗教倫理同時也在於尋找達此目的所使用之工具的價值。

有關解放神學對暴力的看法，非常複雜、多元，因為解放神學家之間的意見相當歧異，從完全拒絕到贊成的態度都有。加上人們對他們有關「實踐」及採取馬克斯主義的觀點，有一些成見也影響到他們的看法。有些解放神學家將暴力分為「公正」的力量和「不公正」的暴力，而主張可以召集受壓迫者的力量來反抗不公道的權威。另有一些人不贊成也不反對暴力，

甚至拒絕討論此問題，而將這問題放在「先知性」的範圍。還有另一些人以真福八端的精神來完全拒絕暴力。無論採取那一種態度，解放神學家都同意美得琳和布柏拉的拉美主教會議，強調社會結構中的暴力事實而要求改善。

解放神學和傳統神學以不同角度來面對暴力問題。傳統神學因積極站在現狀、保護現狀，而判決改變社會結構中存在的「暴力」。他們對可能發生的暴力比現有的暴力更關心。解放神學卻指出現有的暴力，壓迫、剝削群眾，使他們苦不堪言。這有結構性的暴力淹沒許多為公義、為解放貧窮者的信徒們，遂使解放神學成為殉道的神學。總之，Kottukapally 的結論是：

「力量和暴力是自然界和歷史上的事實；但他們不是一樣的。如果與生命有密切的關係，為了保護生命和價值而不可避免的話，可以使用力量，甚至為了限定生命，也許可以是合理，甚至是個命令。⁸」

解放神學的重要問題，不在於他們所應用的一些思想是早、中或晚期的馬克斯（要證明他們所用的馬克斯思想是早、中或晚期，不但是勉強的事，反而會引起更多困惑），而是在於幫助他們發現事實，以及建立自己的知識論。正因如此，可以看出解放神學在閱讀馬克斯、新馬克斯和詮釋他們時，採取折衷主義的立場，如 K. Aman 所下的結論：

「解放神學犯了折衷主義嗎？毫無疑問的。馬克斯主義在他們的思想基本上變成了無邏輯的聯貫嗎？也許，但我相信下這結論之前我們該非常仔細的研究一番。⁹」

⁸ Kottukapally, J., "Liberation Theology and Marxism", p.362.

⁹ Aman, K., "Marxism(s) in Liberation Theology", in *CrCu* 34 (1985),

(三) 接觸馬克斯分析的建議

由於解放神學和馬克斯主義的關係非常複雜，如何能有又基本又簡單的引導思想？這兒我們提出雷伯寧（O.Nell-Breuning）和雅魯伯（P. Arrupe）的一些意見。雷氏老練，也是著名的天主教社會學家，可給我們提供理論上的一些意見。雅氏是耶穌會前任的總會長，可給我們提出較實際的指南。

雷氏指出，下判斷必須針對事實；而價值判斷則是按照事先所定的判斷而評價。他說道：「同樣的對象，可能有正確的存有判斷，而同時下錯誤的價值判斷」。如此，任何判斷，無論任何對象、是朋友的或是仇人的見解，事實就是事實。雷氏引用這原則討論對馬克斯主義的判斷。他反駁一些天主教歷史學者，如 F. V. Bauder、L. V. Stein 所持的觀點而結論：那些觀念（如：階級、社會階級、階級鬥爭...等）該屬於天主教的社會教義，而不是馬克斯主義專用字眼。

雷氏首先糾正上述這些人的誇張之辭，他也批判有些人，尤其教會官方的社會教義界，都不懂馬克斯主義或一點反應都沒有。即連現在，也只有少之又少的幾位天主教歷史學家才曉得這件事；反之，馬克斯所用的觀念，連工人界都知道。其次，雷氏認為上述幾位學者的爭功是毫無意義的事，因為馬克斯自己也很清楚地承認，他的知識是由資本主義的經濟學者那裡學來的。馬克斯自知他的貢獻不在於這些觀念的知識，而是在於其因果關連的解釋；當然，雷氏加以註釋：「因果錯誤的解釋，即世界觀的錯誤詮釋」，這屬於價值的判斷。

雷氏的主要意思是：不論馬克斯是否是第一位發現上述的

一些觀念，或者是他發掘出而加以整理，亦或是其他學者發現的，這些假設都無法改變事實：「馬克斯雖然在世界觀上曲解這些知識，但不可否認的是，他將有效的方式，在政治範圍內精彩地表達出來」。

雷氏認為上述的原則和解釋，也能運用在其他地方，如比約十一的通諭 *Quadragesimo Anno* (Q.A.)。這通諭中用「階級」、「社會階級」或「階級間對立的關係」等觀念，引起不同的反應，尤其是那些一直主張禁止傳播馬克斯觀念的人，更是感到十分驚訝。雷氏認為，如果比約十一或其他教宗提到「階級」、「階級社會」、「階級鬥爭」，和馬克斯所提的是同一「事實」，但他們卻對同樣的事下了相反的價值判斷 (Q.A.114,117)，那麼他們的分別，是在於如何解釋 (wie) 而不在於事實的描述 (was)。

針對馬克斯主義的討論，雷氏強調堅守自己的立場，以及仔細瞭解馬克斯主義的世界觀，如此才能看清楚一個理論的真理和錯誤，也因此才能避免一些常犯的錯誤，如將革命的、哲學的或經濟學的馬克斯，全都歸於經濟的馬克斯，然後只以經濟的論證來反駁他。雷氏的結論是，有些事實也許和馬克斯所使用的字眼符合，這是我們該承認的，並注意到它如何在歷史中發展，並善用之，來解釋或對抗不同的價值觀。這是歷史性想法的學習。總之，「我們都站在馬克斯的肩膀上」。

雅魯伯—耶穌會總會長—在向拉美耶穌會的省會長們寫有關馬克斯分析的信中，以如下的問題為出發點：如果馬克斯分析、哲學或其意識型態，在與其實踐有所分別的範圍內，一位基督徒或會士，是否允許使用馬克斯分析呢？雅氏提醒他們，不是每個使用「馬克斯分析」字眼的人，都是說同一樣東西，因而該確定他所使用的含意。站在反省的層面上，他提出一些

指導方針。首先，「我們的社會分析，只要不完全一面倒，可以接受某些馬克斯提供的方法論的觀點」¹⁰。不過實際上，接受馬克斯分析平常很少只單獨使用一個方法或一個實行的方式，所以他強調：「我們在社會分析範圍內，都不能承認任何先驗 (a priori)。許多假設、理論都有其可行的地方，不過這一切該經過證明。什麼都不可以先假設」¹¹。

既然一切社會的事實，包括政治、文化、宗教性和良知方面，好像都受經濟成分限定，但會士們該認真研究事實，把握客觀性；然而「貧窮」的事實有許多的解釋。如果像馬克斯的歷史性唯物主義以經濟觀點來解釋一切，則政治、文化、宗教都失去其本質。這是「化約主義」(reductionism)，基督徒該加以拒絕。

有關宗教批判，他不否認馬克斯分析能打開我們的眼睛，看出某些宗教方面有濫用之處，而須改善；但一個和歷史唯物主義有關的宗教批判，也很難脫離其意識型態的影響。無論如何，一味承認馬克斯理論及其宗教批判，宗教就失去其客觀性，變成有固定目的的工具，那麼宗教的內容也很快就被相對化而消失了。如此，不僅遠離弟兄互相切磋之情，也否定掉了教會是在改善中的事實。

至於社會敵對現象和階級鬥爭的問題，雅氏認為基督徒該實際承認、也看出某些罪惡的關係；但不該普遍化地主張人的歷史只屬於鬥爭。「人不能單單以主奴辯證關係的眼光來瞭解

¹⁰ Arrupe, P., "On Marxist Analysis. A letter of P. Arrupe, Superior General of the Society of Jesus to the Provincials of Latin America" (以下簡稱"Marxist Analysis"), in *EAPR* 1981, p.169.

¹¹ Arrupe, P., "Marxist Analysis", p.169.

社會的事實，過去到現在一直有其他的因素（聯盟、和平、愛），以及其他強大力量影響到人的歷史」¹²。所以，雅氏勸勉基督徒以作證、和好，以及永不失去悔改的希望，來提倡社會的蛻變。只有在不得已、無法避免的情況，例如爲了反抗不公道，才採取鬥爭、暴力的方式。

雅氏接著以教宗保祿六世的話說明：「接受馬克斯的一些成分，而沒有認知意識型態的關連……是危險和幻想」（*Octogesima Adveniens*, 34 號）。他也引用布柏拉主教會議的指導說：「神學反省建立在馬克斯分析上，是走向危險，它將基督宗教存在完全變成政治，將信仰語言的特性，投入在社會科學的語言，以及將基督救恩超越的層面丟棄」¹³。所以，不只是採取某些因素或某些方法論，而是接納全部馬克斯分析，這是我們不能接受的事。最後，雅氏提出四點該注意的地方：

1. 我們無論對馬克斯分析有什麼該保留的地方，總該確定瞭解並評價它如何吸引人；基督徒對有關人類從政治和壓迫解放的目標和理想具有認同感，但我們不能同意那些與愛德不和諧的工具。
2. 我們該認知我們的時代，馬克斯分析不是唯一融入各系統中的意識型態或哲學假設。尤其自由世界中的個人主義和唯物主義的社會分析，對基督宗教的價值和態度亦有所破壞。所以，我們無論採取哪些社會分析模式，該以福音光照爲批判標準。「我們的努力該受福音判準的領導而不是

¹² Arrupe, P., "Marxist Analysis", p.170.

¹³ Arrupe, P., "Marxist Analysis", p.171.

由那些與福音不相同的意識型態所領導」¹⁴。

3. 我們對馬克斯主義者自己該保持開放，如兄弟間交談的態度。關於和他們合作的方面，我們按照《牧職憲章》的精神，在某些具體個案中不應該拒絕；然而我們也不時該意識到我們特有司鐸和會士的身分。總之，只要對一位基督徒可接受的任務，我們就能和他們合作。
4. 我們該堅定決反對那些利用我們對馬克斯分析所採取保留的態度，來審判馬克斯主義或共產主義者；也反對那些因此而減少保護窮人權利，及為公道奮鬥的人。在這方面，我們該堅守對自己的忠誠，而不讓任何人剝削我們對馬克斯分析的批判態度。

第二節 解放神學總論及其發展方向

本節先扼要討論解放神學的批判，再看解放神學在自己反省和與其他的神學交談時透顯出的發展方向，最後討論其發展的可能性。

一、解放神學總論

解放神學是以牧靈生活為反省對象的新實踐神學。它肯定自己在福音光照下，陪伴窮人和受壓迫者；在反省中，表達出他們信仰體驗的過程。解放神學和傳統神學基本上扮演不同的角色。神學不是大學研究學問的對象，主要的目的不是領導設

¹⁴ Arrupe, P., "Marxist Analysis", p.173.

計理論，也不是團體中的主導人物，而是其「僕人」。所以，傳統神學先視解放神學為一個不清楚的思想潮流，懷疑其效果，擔心它沒有穩定理論的基礎，而誘惑信徒們使其偏離原先方向。這也造成了兩種神學因身分不同而不容易溝通的情況。

解放神學是實踐的神學，努力表達出歷史中的信仰，同時也盡力理解信仰中的歷史，是走向天國的解放，並包括世界的蛻變。如此，解放神學是一個新詮釋的神學，其特點為：以窮人、受壓迫者為主體；以實踐為立場，推動有關解放的活動；面對統治者，激烈的衝突反應是其後果。再者，以天主子民的實踐為詮釋的方向，使教會彰顯出今日世界中的福音見證，即解放的見證。解放神學強調：解放是包含救恩性和社會性的解放，因為在他們的心目中，只有一個屬人的歷史。這裏，對傳統神學而言，不易瞭解強調歷史這一「層面」，尤其投入政治鬥爭的歷史觀，而不是歷史的化約主義。另一方面，以一種人為解放詮釋的立場，如何能符合救恩歷史的普遍性。

解放神學的第一行動（first act）是實踐，而其實踐的主體是基基團，是受壓迫的群眾；所以它得分析、瞭解社會和歷史的事實。那兒有不同社會學的知識、方法，能幫助他們理解這事實。拉美解放神學認為，許多年來他們的社會學者信任發展主義的看法，而研究其社會，卻沒有使他們認出拉美的真相，主要的理由是因為：發展主義的觀點是來自外來統治者的觀點。等到拉美社會家和解放神學家以窮人的眼光來看，才發現這「倚賴」、「屬於」的事實。他們認為馬克斯分析是優秀的方法和工具，幫助他們認識拉美社會的真相。這就引起解放神學和傳統之間的爭論。

爭論的主要問題有二：其一，是否能採取馬克斯主義一部

分內容，而不受其整個價值觀的限制。其二，如此採取馬克斯分析的神學，能否正確詮釋、表達基督宗教信仰，和幫助基督徒的生活。羅馬信理部《有關解放神學的某些觀點》的訓令否定第一個問題的可能性，其理由已在前一章說明，此處不再重覆。至於第二個問題，解放神學家們努力發揮新神學，使它不但彌補過去神學不足之處，也指出未來神學一個重要發展的方向，至少不是和傳統神學相對立的神學，即使它對許多傳統神學家而言，是挑戰也是交談的對象。

總之，批判解放神學的結果，使我們認出兩個不同的立場。傳統神學（或由傳統神學發展的方向）基本上肯定「正統學說」（orthodoxy）為神學的原則，運用的方法屬於演繹的方法，即定義、前提、推論等。解放神學看出傳統神學的關鍵問題，在於「能夠實現」和「實際上」的距離，而認為信仰主要在於實踐和生活的見證，因此神學的起點和準則是「正確的實踐」（orthopraxy）—以基督信仰為核心所要求的實踐，即聖經的解放要求。解放神學的方法，較屬於「辯證」方法，即糾正自己的實踐；前後關係不是推論，而是改善的關係。

信仰的實踐需要聖言的光照，而聖言在信仰實踐的反省中，更能顯出其深深的意涵。如此，傳統神學和解放神學雖有不同的起點，應用不同的方法；但都有交談的同樣基礎—基督信仰和聖經。問題是如何瞭解、解釋。研究這些問題是神學本身的任務；而交談的主要焦點—信仰瞭解和信仰實踐的關係—也是理論和實踐的問題。這是現代人重要的問題。另一方面，交談的條件是語言。解放神學和從實踐著手的一般學術一樣，所用的語言和日常生活有關，是活躍的語言（normal language）；

而傳統神學的語言則要求嚴格的觀念¹⁵。如何解決有關對話的問題，是我們後來要討論的課題。

二、解放神學發展的方向

解放神學以信仰實踐啓發神學反省，表達其實踐過程。觀察其過程，我們能認出解放神學發展的方向。當然我們可以選有代表性的解放神學家為研究的對象，也可以一個團體為對象，如此，範圍更廣泛。幸好，目前我們有 EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) 的組織。此組織集合非洲、亞洲、美洲約有五十位第三世界的神學家。他們的目的是：

「繼續發展第三世界基督宗教的神學，為在世傳教的教會服務，以及在基督內為新的人類見證。此見證經由為正義的社會奮鬥，而表達出來。」

這目的在 Oaxtepec (Mexico) 1986 年的大會確定下來；後來 EATWOT 十年內的七場會議，也可見其努力的方向¹⁶。EATWOT 的解放神學發展，經多次神學會議討論、反省、批判產生而來。這裏，我們要描述其發展的兩個方面：對「社會主義」的看法和「對話開放」的範圍。主要的資料是 EATWOT 自己發行的兩本書 *The Emergent Gospel* 和 *Doing Theology in a Divided World*。

¹⁵ Segundo, J.L., *Theology and the Church*, p.14.

¹⁶ Torres, S. / Fabella, V. (ed.), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History* (Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians in Dar-es-Salaam April 5~12, 1976), N.Y. 1978, p.263 (以下簡稱“Emergent Gospel”)。

（一）對「社會主義」的看法

拉美解放神學發現「發展主義」對拉美社會研究不是適合的工具，而採取馬克斯分析的方法，並認為社會解放具體的型式就是「社會主義」。此對社會主義樂觀的看法，影響到其他第三世界解放神學家的觀點。

在 Dar-es-Salaam EATWOT 第一屆神學會議的總結文件，可以看得非常清楚：它相當仔細分析、描述第一和第三世界在殖民歷史、現狀經濟、政治、文化……等不平等、從屬的關係，因而提倡解放。於是，他們提出社會國家主義為反對第一世界統治的「可貴的對立」（valuable counterbalance against imperialist domination），也稱第二世界（指蘇俄和東歐國家）為受壓迫的第三世界國家（如古巴、越南和安哥拉等）的解放鬥爭幫手。他們對於第三世界社會主義更熱衷的說¹⁷：

「人民共和的中國，已進入自己靠自己的途徑，在社會主義基礎上成長，民眾都參與指揮農業和工業。他們（第三世界社會主義國家）和資本主義斷絕，能反制未發展（殖民的後果）的方向，成為革新、自主、『自由企業計劃』的一些國家。北韓、北越和古巴也發展同樣的路，以達到可估計的結果。最近幾個月來，在亞洲越南、高棉和寮國；在非洲莫三鼻克、幾內亞、安哥拉等，亦走向自己靠自己的社會主義發展路線。坦尚尼亞歧途進行不完全的社會主義。其他的第三世界國家，如緬甸、阿爾及利亞、斯里蘭卡、依索比亞等，體驗到社會主義不同的程度。」

他們雖然提到社會主義國家的問題，如對人自由的保持、

¹⁷ Torres, S. / Fabella, V., *Emergent Gospel*, p.263f.

革命過程中人性命的觀點、消息溝通的界限，或其國家之外交政策「有時」因自己的興趣而分散了對抗帝國主義的因素；但他們表達的語氣中，顯出這是不理想中不完美的地方。可見，EATWOT 的第一屆神學會議對社會主義的天真看法，受當時未顯出政治真相的一些社會主義國家的宣傳而目眩，將他們心中的社會夢想投射在具體的社會主義的狀況。

面對短短幾年內，有些社會主義國家的演變，如高棉人殘殺自己幾百萬人民；越南侵略高棉、寮國；俄國侵略阿富汗；中共在毛澤東策動下的文化革命……¹⁸，使他們逐漸認出其夢想的社會狀況的社會主義，竟有如此差別而感到失望。EATWOT 在日內瓦（Geneva）第六屆神學會議，一方面承認社會主義國家積極的一面；但另一方面相當清楚說明，社會主義國家也會走向帝國主義的路。

「我們該承認當時的社會主義，對許多人而言變成了幻思（disillusion）的泉源，因為他們沒有實現他們的許諾。有些地方以社會主義名義露出壓迫的新政治和結構，造成自己的人民以及對其他國家的統治和剝削的新模式。有些社會主義的政府和運動，好像受到支持資本主義者的扭曲價值的傳染」¹⁹。

更進一步的發展，使我們認知解放神學的新世界、新人的關係，一定不建立在資本主義，但也不一定在社會主義的系統

¹⁸ Fabella, V. / Torres, S (ed.), *Doing Theology in a Divided World* (Papers from the sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians. January 5~13, 1983 in Geneva, N.Y. 1985, p.184 (以下簡稱“Doing Theology”))。

¹⁹ Fabella, V. / Torres, S., *Doing Theology*, p.184.

上²⁰：

「面對資本主義和社會主義的兩個系統，我們相信滋養新生命的努力，不僅針對經濟的層面，而且也針對文化、人類學和靈修。這些使我們知道新社會的組織、結構和技術學的發展。解放總不只是政治的事、經濟的蛻變，而也是深入文化、宗教革新的事。各處受壓迫者為維護尊嚴、培育新生命熱望，要求我們更仔細考察為了推動創造些新社會努力的價值和想像力。」

(二) 發展解放神學的討論：邁向對話

非洲、亞洲、拉美、北美的黑人解放神學家，在 Dar-es-Salaam 第一次以 EATWOT 名稱展開神學會議。他們主張從歷史下層的神學而同聲宣稱²¹：

「從歐洲、北美來的統治，使今日教會的一些神學只表達一種文化的統治。然而它們都是由其國家情況關係中產生神學，因而不該沒有批判地就接納它們，而該從我們脈絡中提出切題的問題。的確，我們為福音和咱們的民眾的忠誠，該從我們自己現況去反省和解釋天主聖言。我們拒絕一種大學學問與行動分離的神學模式，而視之為不相干、不切題的 (irrelevant)。」

可見，認識和反省現況對第三世界的神學是非常重要的，而每次發現新角度，都使其解放神學更發展。EATWOT 第一屆神學會議相當仔細討論第三世界受壓迫的現象和原因。它雖然提過種族、文化、性別的壓迫；但主要是強調政治、經濟的壓

²⁰ Torres, S. / Fabella, V., *Emergent Gospel*, p.269..

²¹ Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.XIV.

迫。「這是原本拉美解放神學所有的立場。逐漸的，非洲、亞洲以及女神學家們，要求將分析開放到文化、宗教的幅度，如此，也關心其壓迫和解放的過程」²²。具體來說，非洲解放神學家認為他們的貧窮表達更清楚、更重要的「人類學的貧窮」（anthropological）。此思想在新德里（New Delhi）會議已有相當清楚的說明，在日內瓦（Geneva）表達得更有力量²³：

「非洲人認知統治階級和經濟帝國主義的事實時，認為貧窮最不好的型式是人類學性的貧窮。這是嚴重壓迫型式，因為它不但奪取人生擁有的物質方面，而且也造成其存在和本性的剝削。此問題的根源是在於西洋人類學駕馭第三世界的人們。這人類學具體表達人性建立在個人主義、競賽和為利益爭奪上。非洲脈絡中有完全不同的人類學，從自己傳統宗教、文化的習慣抽取和實現，並反映其矛盾。」

亞洲解放神學家認為貧窮和壓迫的現象，該溯源至其古老的文化和宗教領域。

「所以，在亞洲的貧窮和壓迫，不能單以經濟或政治敘述來瞭解。此大陸曾有持其統治和壓迫的文化和宗教歷史，以及長久接受貧窮和痛苦的遺傳。同時也不能否認亞洲的文化和宗教傳統，有其人本化的成分，及刺激經濟、政治統治的反抗。那兒，同樣記錄了壓迫傳統、也啓發和領導了解放運動」²⁴。

²² Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.185.

²³ Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.185.

²⁴ Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.65f.

EATWOT 對女權解放運動的發展，更精彩萬分。人類歷史中，女人受壓迫有隱藏或明顯的不同層面；而如今，在第三、第二和第一世界中，都顯露不同的現象。最初解放神學所關心的經濟、政治壓迫等現象，疏忽了女人受壓迫的問題，或是只提而不論。此現象有不同的理由，如：「性別主義的問題太通常化」，或「它是中等階級和第一世界女權的問題」，或「這問題雖然現實，但對第三世界運動是個奢侈的問題」²⁵。女權解放的女性神學家們逐漸發現：這些理由隱藏機械性統治的反應，或固守擁有壓迫的態度。她們提出說明：的確，性別壓迫問題是「闖入窮人中的闖入的問題」（irruption within the irruption of the poor）。換言之，「在受迫害的群眾中，有另一更不被看見、位居邊界的團體——女人——的反抗聲音」²⁶。

無論如何，解放神學，如在 EATWOT 所表達出來的，是生動、不斷開放的神學，因為其對象是信仰生活的事實。解放神學的發展，是發現貧窮、受壓迫者，和與他們爭奪人權的解放過程，所以不能預先定一個方式或範圍，否則會有異化的現象，亦即以解放的名稱壓迫他人，因解放的興趣關閉解放的發展。如此，解放就會變成解放的「立場」、「主義」而陷入意識型態的危險。

EATWOT 的開放，不但在對象交談方面，也在廣大對話的參與者方面。頭五次 EATWOT 神學會議，第三世界以不同文化、歷史背景、實踐過程，努力溝通，加以瞭解同伴。Sergio Torres（EATWOT 總秘書）在 Dar-es-Salaam 第一屆神學會議舉行之後，

²⁵ Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.65.

²⁶ Fabella, V. / Torres. S., *Doing Theology*, p.IX.

發表其感想：「達到彼此瞭解，是一件辛苦的工作。然而，我們經過對話、討論，有時甚至（處於）對立，但終於實現了重要合一的程度」²⁷。

參與 EATWOT 會議的人士，有些是固定的，也有許多流動的參與者，或被邀請為觀察的神學家。而不固定開會的地點，也使成員有更多機會和更多神學家接觸。EATWOT 在擴大交談的參與者中，實現了含有歷史性的步驟：EATWOT 在新德里 (New Delhi) 1981 年第五場神學會議中，第三世界神學家們感覺到該和其他世界的神學交談。於是，他們決定下一次要邀請第一世界神學家來，向他們分享其神學的發現。這樣重要的會議就在日內瓦舉行了。

參加日內瓦神學會議約有 80 位，其中一半是第三世界的神學家，另一半是第一世界的²⁸。不用贅述，我們也能想像到他們彼此挑戰和面對的困難，從語言的觀念開始：大學專用的「理想」語言，和日常生活使用的語言之間的緊張情形；以及他們所用不同的方法……等。雖然如此，EATWOT 日內瓦的會議有其重要性，因為它集合一些關注解放運動在不同地方產生的人，如此「貧窮」和「受壓迫」的觀念，也跟著有更廣泛的範圍。L. M. Russel 第一世界的神學家觀察會議情形，發表感言：「進行的話題（總）是圍繞在極力努力反對那存於第一世界和第三世界中的壓迫情形」²⁹。

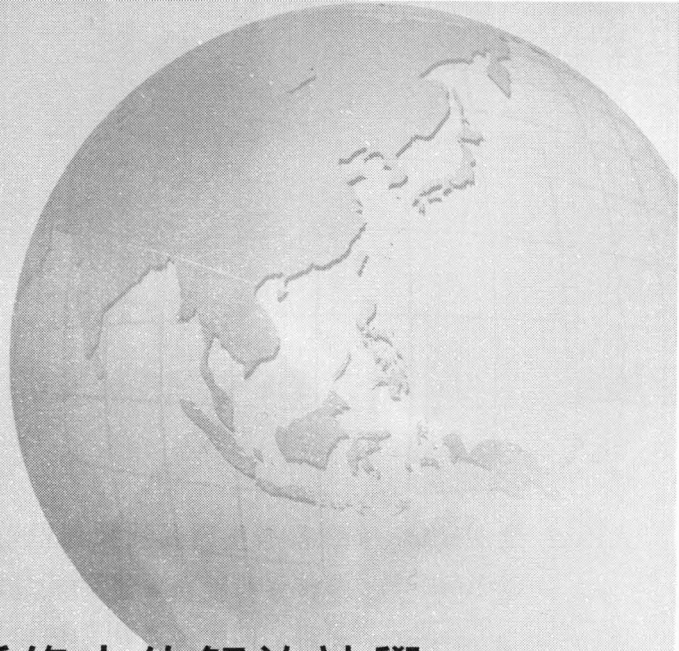
無論如何，第一和第三世界神學之間的交談，不但在日內

²⁷ Fabella, V. / Torres, S., *Doing Theology*, p.XI..

²⁸ Torres, S. / Fabella, V., *Doing Theology*, p.208.

²⁹ Torres, S. / Fabella, V., *Doing Theology*, p.193.

瓦開始，同時也表達出天主聖神在我們分裂世界中的臨在，和對將來希望的理由。



第肆部分

第三世界脈絡中的解放神學

解放神學和那些因真理而開放的人互相挑戰：一方面，雙方經過對方的批判，進而擺脫成見而改正、發展其思想；另一方面，也因彼此的互動而發現真理。類似的形成過程（但有不同的內容），發生在非洲和亞洲的脈絡中，各地的基督信仰皆致力於本地具體的情勢中，思考如何以先知性的信仰來面對社會、教會、神學……等現況，以及如何在對話中，將本地文化的價值、其他當地的宗教優點，和基督宗教接觸走向完全融合。因此，本部分便著重於「脈絡中的解放神學與時代訊號」，介紹非洲、亞洲（印度、日本）等地的解放神學，及其代表人物。

第七章

拉美及非洲的解放神學

本書前述已可看出，對話的過程就是解放神學發展的歷程；同時，除非先清楚地肯定每種解放神學都是一種脈絡中的神學，否則會發生顛倒是非的情況。爲此，我們現在要提出一種經過他人的挑戰，而在拉美文化歷史中生根的例子——拉美本位化的解放神學（第一節）。由此我們亦可看出拉美解放神學，創造性地採取了梵二精神，它在拉美的脈絡中，其活力和響聲吸引了其他第三世界教會的注意。

由於梵二給予地方教會一股新力量，並合理化地方教會自己的立場。第三世界的國家與教會與拉美解放神學接觸的結果，幫助了他們發展自己的脈絡神學，並以自己的文化價值和特有的文化、歷史、社會……等現況，來肯定基督信仰。本章第二節便介紹「非洲脈絡中的解放神學」，並在第三節中，以呂格爾（H. Ruecker）的非洲神學作綜合。

第一節 拉美本位化的解放神學

1976 年在 Dar-es-Salaam EATWOT 的會談中，有些第三世界

的神學家顯然對拉美解放神學不太滿意，他們批評拉美因過分強調政治、社會、經濟現況的壓迫和不公道，而忽略了更深的層面，即文化的脈絡。T. Balasuriya 在綜合該會議時，說明了拉美學者重視經濟、社會分析，其中不少人站在以馬克斯的看法來解釋歷史和鬥爭的立場。相較之下，非洲學者一方面格外注意到種族主義的問題，另一方面又提倡文化的遺傳；亞洲的學者則強調文化的多元和宗教交談的問題。

其實，拉美解放神學亦非完全未提文化歷史。在布柏拉（Puebla）會議中，拉美主教們已提醒解放神學家該重視「自己的文化今日和將來的福音化」：「我們拉美教會福音化的普遍目的，該是在福音的精神內，不斷更新和改變我們的文化，即福音該滲透文化的價值和標準，使人的生活更人道」。再者，著名的解放神學家，如古鐵熱（G. Gutierrez）、鮑夫（L. Boff）、杜瑟爾（E. Dussel）等，多少都提到歷史文化為他們反省的基礎。其他如 L. Gera、J. C. Scannone、A. Barreiro 等，也都在尋找其神學與「民衆文化」、「民家智慧」的辯證關係。這些往文化歷史深入發展的方向，和非洲、亞洲解放神學的挑戰，的確有直接或間接的關係。

下文我們將 R. Fonet-Betancourt 努力把拉美解放神學投入歷史文化作為具體的例子。他在拉美之外，尤其在德語地區有相當大的影響。

一、R. Fonet-Betancourt

我們在對拉美解放神學作批判時，已提過有些學者認為社會分析、階級鬥爭、無產階級等，都是馬克斯主義的學說，是從歐洲最近進口的產物。R. Fonet-Betancourt 反對這種說法。他

說，如果有人深深了解拉美文化歷史的話，他會認出在該文化中具有的事實，比馬克斯的觀念先存在，且在歷史中拉美解放奮鬥的精神早已紮根、發展成爲自己文化的遺產。後來當生活在此文化的學者看到馬克斯學說能表達他們的事實，才借用之爲工具。對一位用心研究拉美精神發展的人來說，他會了解此現象和拉美文化的關係，比與馬克斯主義的關係更爲密切。

R. Fornet-Betancourt 承認解放神學所採用的「階級鬥爭」字眼，是馬克斯的觀念。但重要的不是用那個觀念來表達，而是它所含有的事實。拉美歷史確實是充滿階級衝突的：「一方面，民眾成爲國家意識受壓迫的象徵；另一方面，有些人效法外國的價值觀而異化，結果踐踏了自己的文化」。面對這事實，選擇受迫害的窮人，基本上並不是以偏愛一個階級來反抗另一個階級，而是肯定受踐踏文化的價值還表達在民衆身上。因此，爲窮人奮鬥，以及依此價值而行，是在保護拉美文化的價值觀。

在拉美歷史中，很容易找出許多爲窮人奮鬥的偉人，如 F. de Vitoria、D. de Soto、F. de Suarez 等。而且此精神也變成文化價值的傳統了。除了 R. Fornet-Betancourt 之外，古鐵熱 (G. Gutierrez)、杜瑟爾 (E. Dussel)、鮑夫 (L. Boff) 等，都被公認是具有上述傳統精神的代表人物，這些人已在第壹部分介紹過。現在我們將介紹另一代表人物：拉斯卡撒斯 (B. de Las Casas, 1474~1566)。

二、拉斯卡撒斯

拉斯卡撒斯被派遣到拉美作軍中的輔導司鐸，他和其他的西班牙司鐸一起服務了約廿年。他經過多年親眼看到印第安人悲慘受迫害的情況而回頭改過了。在 1511 年將臨期和 1514 年聖神降臨節，他以出名的講道，非常激烈地反對殖民主義不仁

道的政治，以及將印第安人作為奴隸的悲慘事實。

拉斯卡撒斯發表他政治和神學的看法：美洲是世界上最美、最富有之地，而其原始居民是十分聰明、勇敢和美好的人類。殖民主義攻佔其地，是反仁道，是邪惡的。他以神學來說明此邪惡：殖民主義者的偶像是錢財和貪慾，而印第安人受辱者的身上，則顯出了痛苦的耶穌基督。這一觀點發展於三層面：即先知、實行和理論。

其先知性存於「不」的肯定。有關這點，拉辛格（J. Ratzinger）樞機解釋：「他（拉斯卡撒斯）的訊息不是有特別的興趣，而是良心的訊息反對特別的興趣」。然而他未停留在消極的層面，而非常關心天主對所有人類救恩的計劃。

在實行方面，身為主教，他一方面努力以和平的方式向外傳教，使受壓迫的印第安人因在其身上已帶著基督痛苦的肖像，而能認出基督的臨在；另一方面，他要求教友：當他要和天主和好時，也同時具備和他人和好的條件，如：放開在其權力下被俘虜的印第安人，或歸還以暴力佔領的土地……等。

在理論上，他反駁那些替殖民主義合理化的哲學、神學及教會法的論證，而努力說服歐洲人士認出印第安人亦是人，是天主的肖像，也該享有人權。他的訊息得到了共鳴。教宗保祿三世在《崇高的天主》（*Sublimis Deus*, 1537）通諭中，確實肯定印第安人是人，所以他們能了解並接受信仰。

鮑夫（L. Boff）稱拉斯卡撒斯對「以窮人為優先抉擇」的觀點，為拉美文化的「哥白尼革命」（Copernicus Revolution）。它是拉美受踐踏文化訊息的象徵，也是神學本位化的推動力。如今，解放神學繼續拉斯卡撒斯的傳統，採取一些現代語言、方法等工具，來說明及實行拉氏四百多年前所開始，而仍在拉美歷史

中繼續的工作。拉斯卡撒斯對皇帝加樂五世(Karl V)所請求的，成了拉美今日的要求：

「請放開印第安人，再任命他們的首領。他們的權柄如陛下一樣，是可受尊崇的。請使您的人民認出他們是天主的肖像和應受尊敬的。」

三、小結

R. Fornet-Betancourt 認為今日拉美「以窮人爲優先抉擇」、
「解放」……等觀念，奠定在歷史長久生根的事實，而這些觀念只是「解釋範疇」而已，重要的是，他期望找到拉美國家及文化的認同。此尋找、奮鬥的主體，早已不在某些偉人身上，而是在民衆身上。因爲拉美的偉人早已和窮苦人認同，且打成一片了；而民衆的興趣、目標，也成了他們自己的生活。

有些批評家將民衆同化成「無產階級」(proletariat)，R. Fornet-Betancourt 認為如此同化是不正確的，因爲以理論來說，拉美的民衆雖然幾乎都是貧窮和受壓迫者，但他們在歷史中發展吸收豐富的經驗(包括宗教、倫理價值、人類學的看法……等)。如果將此歸納在一個學說所界定的社會階級單純經驗上，是不妥當的。

R. Fornet-Betancourt 提到另一個拉美文化十分重視的特性——民衆之友誼。這裏的「民衆」，不是法律性的觀念，而是拉美變動歷史中，集合所有痛苦經驗的人們。他們因單純的個性，又無法抵抗兇暴的壓迫者，而被虐待、推擠到經濟、政治、社會生活的邊緣。民衆沒有辦法負責自己的現況，而受「命運」的左右。因而「民衆」在拉美文化中，引起了貧窮、困難、痛苦、缺乏以及不公道的聯想。換言之，痛苦的經驗在拉美文化

歷史中，塑造了民衆的認同感。痛苦是其本質，又是選擇屬於它的判斷標準。民衆成爲一個受苦的團體，不斷喊出、邀請團結的聲音。這民衆的觀念，並不含有告發不健康政治系統的意義，因爲其政治的意義只是表達出更深刻、更永久的倫理、宗教和人類學的層面，即「民衆友誼」的觀念。此「民衆友誼」有許多層面，且具有極複雜的過程。

R. Fornet-Betancourt 除了提到拉美原住民因不斷爲民衆反抗殖民主義，也指出「西班牙文化本身的民衆主張」傳統如何影響了拉美文化道德。因爲民衆渡過痛苦、貧窮、不公道的生活，對其關懷的眞義不該只是便宜的同情，而該是爲他們著想，並以分擔其命運爲自身的功課。民衆友誼的生活是作伴，包括「聆聽」、「爲他們伸冤」以及「爲他們設想周到、解決問題」。拉美歷史中許多的詩人、音樂家、文學家、神學家以及解放的政治家，曾如此生活而留下見證，累積成拉美文化的傳統。

「民衆痛苦的經驗，成爲在拉美歷史文化發展中的債務問題.....因爲受苦的民衆仍然以一些反抗的方式—從政治革命到音樂、文學等—來參與歷史、文化，且不斷重覆獻身，是拉美本質眞正解答難題的關鍵。」

這一切成爲今日拉美解放神學的行動、思考結構.....等的先知，也是其重要的嚮導。R. Fornet-Betancourt 稱「民衆友誼」爲解放神學的哲學預設。他提出此預設的要點：拉美民衆是一個因受苦的共同經驗而集合的團體，有其倫理、人類學、宗教.....等價值的團體。民衆也是基督宗教深深影響的文化歷史之帶領者，雖然他們被少數權力者所否認，而被壓在歷史的反面。民衆有權利告白不公道的歷史、社會和推動解放自己。

民衆不只是詮釋者，而更是改變現實的主體。當他們從負

面轉回正面時，拉美文化再和其他文化交流時，才有真正的代表性。從這受苦的團體，拉美學到了：一方面連帶性是非常重要的，因其要求放棄個人主義的看法；另一方面，要絕對反對在解放過程中，把世界，尤其是人，看成工具。

任何人要想認出拉美民衆是歷史、文化的主體，而了解「以窮人爲優先抉擇」有甚於「民衆友誼」的根據的話，他不會膚淺地把「民衆」同化爲馬克斯無產階級的觀念；也不會將「以窮人爲優先抉擇」同化爲馬氏的階級鬥爭。正如鮑夫（L. Boff）在德國接受記者訪問時，既清楚又扼要地表達：「事實上，馬克斯主義對我們而言是次要的」。

第二節 非洲脈絡中的解放神學

和拉美有類比相關的，是非洲在解放過程中，尋找自己文化的認同一非洲性。而此非洲性，過去數百年一直受殖民主義壓迫，被西洋以科學理性爲主所踐踏、受種族主義的權力顛倒，而成了貧賤者。換言之，非洲面臨的問題不只是社會、經濟的不公道，而且是「人類學的貧窮」（anthropological poverty）。非洲的解放神學期望從此貧窮解放出來，並建造自己文化的認同，而基督信仰能被非洲的事實和經驗所了解並表達出來¹。

¹ Bosch, D. J., "Missionary Theology in Africa", in *Methodologies in Third World Theology* (ed. in Voices from the Third World IX, 1986), p.131f; Ferm, D. W., *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey* (N.Y., 1985), p.61f.

下文我們首先描述非洲解放神學的基基團，說明它和拉美基基團的異同，然後提出與非洲解放神學發展密切相關的兩方面，即解放和建立。

一、非洲的基基團

基基團是了解某地方教會之解放神學最容易的方式。非洲基基團反映出地方教會推動解放神學所提供的兩方面：本位化和擺脫一切疏離。

南非因每天生活在異族衝突中，而較關心政治層面的解放。在這一點上，南非的基基團分享拉美的相似任務：以基督精神來提倡解放改革社會不公道的制度。其他的非洲基基團，尤其東非地區，較以福音見證生活來傳教，並建立非洲基督徒的生活方式。另一方面，拉美大部分地區都信仰基督宗教，因此社會結構的衝突在教會內發生，而非洲傳教區只有12%的人口是天主教徒，故以見證來傳教；如此，基基團和聖統權力的互相合作較良好。

在此脈絡中，身為基督徒的傳教者，非洲的基基團不需要再強調「意識化」，而必須將其關心放在更積極的任務上，如「自治」(self-ministering)、「自傳」(self-propagating)、「自養」(self-supporting)。只有在自立自強中，地方教會才更能幫助他人。如此，非洲基基團的行動不像拉美強調與窮人認同、以窮人為優先抉擇，而在於用多元方式投入博愛的工作，希望如此能逐漸直接戰勝貧窮的現況²。於是，非洲基基團主要是要求政

² Healey, J., "Basic Christian Communities in Africa and in Latin America", in *AFER* 26 (1984), p.229f.

治領袖改善觀點，而未一致主張革命。也正因如此，有人批評非洲的基基團沒有充分發揮先知性，也不會徹底解決社會的問題³。

二、非洲解放神學的背景

非洲和基督宗教的接觸有長久的歷史。宗徒時代，基督宗教會從尼羅河谷（Nile Valley）深入到非洲大陸。約在主曆 180～430 年間，北非教會享有一段輝煌燦爛的歷史，傳給教會赫赫有名的人物，有戴都良（Tertullian）、西彼廉（Cyprian）和奧斯定（Augustin）等。非洲教會也曾浪費很多力量於應付教會內的衝突，因而未有機會重視本位化。稍後更成了伊斯蘭教的地區。到了十五世紀，葡萄牙人才又帶回基督宗教，首先抵達非洲西岸，之後進入東岸。至此，歐洲傳教士和殖民主義者，便手拉手奔向非洲。

許多傳教士的傳記指出，他們對本地的風俗習慣有相當的興趣；然而他們認定這些風俗習慣是傳教工作的阻礙。非洲的野蠻，是歐洲文明的負面。十八世紀起，種族主義者從聖經找出了合理化的藉口：非洲人是受天主詛咒的後裔⁴，而有該作其奴隸的身分。這樣一來，直接或間接地合理化了買賣奴隸和種族隔離。因為當時的傳教士認為，非洲文化裏的崇拜，都是拜偶像，傳教工作該從「空白狀態」（*tabula rasa*）著手。所以，成為基督徒等於完全接受歐洲基督徒的一套看法，而這也導致許

³ Hetsen, J., "An Assembly of Brazilian Communities", in *AFER* 26 (1984), p.274f.

⁴ 含（Cham）的後裔，見：創八 18~29。

多非洲政治家和學者在反抗帝國主義或殖民時代之後，控訴傳教士該負非洲「文化毀滅」的一份責任⁵。

面對上述歷史所留下的情況，非洲解放神學努力發揮其功能，以「黑人神學」反抗異族主義，他們指出：黑人之所以受壓迫，只因為他不是白人，這明顯是人所捏造的狀態，和神學、宗教、人類學……等根本沒有關係，因為人就是人，在天主面前，每個人都有同樣的價值。A. Boesak 說明⁶：

「當我發現天主創造了我，雖然不是白人，我有權利在此地，有同樣的權利生存，因為在天主的心目中，我和白人毫無差別。我相信天主，而天主爲了我，派遣了祂的獨生子。當聖言降生成人，天主也成了人，天主成爲像我們一樣的人。天主曾經分享如我現在一樣的做人感受。如果我們開始真正了解這一點，我們就該問：我究竟是誰，是什麼？白人的法律說我不是人！如果你是黑人，同時也是基督徒，而那些壓迫者亦說他們是基督徒，你覺得怎麼樣？他們也祈禱，也頌讀聖經。然而，對黑人基督徒而言，福音是得解放的無比聖言，而對白人基督徒來說，它成爲壓迫黑人的系統神學之工具。這怎麼可能呢？」

和 A. Boesak 相似的立場，還有其他著名的解放神學家，如 D. Tutu、S. Biko、M. Buthelezi……等。另一方面，非洲疏離性之所以存在，因爲有一些新的知識份子有意識或無意識地，接受西歐文明來取代自己的文化。L. Mbefo 分析奈及利亞社會現象

⁵ James, M., "Christianity in the Emergent Africa", in *PA* 10 (1956) pp.238~244.

⁶ Boesak, A., "Liberation Theology in South Africa", in Appiah-Kubi, K., and Torres, S. (ed), *African Theology en Route* (N.Y., 1979), p.170.

指出：有不少在歐美受過教育回來的人士，面對非洲落後的情況，而無條件地推動西歐化，也喚起青年人跟隨他們：「他們覺得西洋生活方式和習慣，比任何本地的都舒服」⁷。

這裏也該提到另一個極端，即盲目的絕對的排外。Mbefo 認為此幼稚冥頑又不實際的態度，無法幫助非洲文化和其他文化有一個真正的對話，所以也需要被解放。

三、解放與本位化

非洲本位化是地方教會迫切的義務，尤其該將以往被視為「邪教的因素」轉為基督信仰適當的表達方式，如 Kinshasa 樞機主教所提倡的方向：「昔日外國的傳教士要將非洲基督化，今日黑人卻要基督宗教非洲化」。換言之，本位化不是單向發展的，而是如何將非洲傳統文化融合基督信仰，使兩者經過一個真正、徹底的交談，結晶為非洲的基督宗教。而此過程，先需要一個彼此的清理，一方面擺脫以往在道理、神學、牧靈……層面有疏離的成分，另一方面找出非洲文化的真意。

H. Sawyerr 相信非洲文化本身有豐富的對神敬拜的意涵，需要意識化和進一步的發掘，他認為將那些神的象徵和風俗習慣基督化，是重視本地文化最合理和最自然的過程⁸。A. Shorter 具體地研究了本地宗教，並指出它和基督宗教相同之處，如生命力量、生者和死者的親密關係、尋求圓滿的生命、團體的重要性等。這些肯定不是新的發現，廿世紀初期已有許多學者專

⁷ Mbefo, L., "Theology and Inculturation. Problems and Prospects—The Nigerian Experience", in *RJTh* 1 (1985), p.64.

⁸ Sawyerr, H., *Creative Evangelism. Toward a New Encounter with Africa*, London, 1968.

門研究非洲的風俗習慣，也早已承認其宗教性了，雖然它們被輕視為「下等種族」的宗教。

J. V. Taylor 在 1960 年代清楚評估非洲的宗教和其靈修學，推動非洲和基督宗教比較的研究工作。A. Shorter 肯定脈絡神學和從「低層」(from below)發展神學，是同一件事，並相信「基督黑人象徵，將基督立在非洲受壓迫和窮苦者之旁，是最好的表達方式」⁹。

J. Mbiti 接著 G. Parrinder 和 J. V. Taylor 的傳統，和 B. Idowu、V. Mulago 有條有理地、確定非洲的宗教價值。他一方面批評傳教神學沒有領導非洲人找到真正的天主，因為天主早就在非洲民族中活動了，而傳教士仍然只傳給非洲人一個第一世界神學的「割損」(theological circumcision)。另一方面，他亦反對「黑人神學」，因為採用「黑」的字眼與象徵，是強調消極的壓迫方面，不能表達出非洲積極樂觀向度。他認為一位相信能建立非洲基督宗教的神學家，該超越暫時的社會問題和意識型態¹⁰。

K. Dickson 強調，非洲需要建立一個「自己的神學」(theology of selfhood)，一個能使所有非洲人都接受和參與的神學。他的主張假設非洲人文和民族精神的同一性。他甚至認為，如果基督

⁹ Shorter, A., *African Christian Theology. Adaptation or Incarnation?* N.Y., 1977.

¹⁰ Mbiti, J., *Concepts of God in Africa* (London, 1970); "An African Views American Black Theology", in Appiah-Kubi, K./Torres, S.(ed.), *African Theology en Route*, p.89: "African theology has no interest in coloring God or Christ black, no interest in reading liberation into every text, no interest in telling people to think or act black".

宗教的生活與非洲文化發生不共戴天的衝突，多半的非洲信徒會離開教會，而保持其本地文化¹¹。

M. A. Oduoye 是非洲神學界的稀有現象：一位女神學家。其神學觀點建立在「關連中的存有者」(beings-in-relation)，即非洲和生活團體的範疇。她認為一切二分法，如神聖性和世俗性、精神和肉體、現在和將來……等，都是不對的看法，更不是非洲的看法。因為人一存在就是在關連中存在。而正確的關連才是美好的，如此，她強烈批評男性同行，因缺乏對異性的評定而造成了對女人的壓迫和不公道。她要求女人在教會裏，該有平等的地位，她親身經驗到這也該在聖經、文化等中詮釋，使人予以重視¹²。

上述籠統提出非洲解放神學的一些資料，下文我們將以呂格爾(H. Ruecker)的整理，來說明非洲的解放神學。雖然呂格爾未稱其非洲神學為解放神學，但其內容和方法卻是解放神學所主張的，即疏離的解脫和脈絡神學的建立。此外，他還非常清楚地說：「象徵的合一站在神學的核心，雖然採用『脈絡』一詞，卻超越脈絡神學的二分法。這也是說，在計劃中顯然『非洲神學』的主要判斷標準，該是解放」。

¹¹ Dickson, K., "African Theology. Origin, Methodology and Context", in *JRT* 32 (1975), p.45f; *Theology in Africa*, N.Y. 1984.

¹² Oduoye, M.A., "The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology", in Appiah-Kubi, K./Torres, S.(ed.), *African Theology en Route*, p.111ff; "Reflections from a Third World Woman's Perspective. Women's Experience and Liberation Theologies", in Fabella, V./Torres,S.(ed.), *Irruption of Third World* (N.Y., 1983), p.254ff.

第三節 呂格爾 (H. Ruecker) 的非洲神學

在殖民時代接受基督信仰，等於接受在西歐累積下來的信仰體系。因為此信仰和非洲文化未曾溝通交流過，甚至只有二選一的可能性，所以非洲文化在此漫長的時光中被虧待，甚至被拋棄。對一個關心自己文化的基督徒說，這是一個非常傷心的事，也引起不同的反應行動。

約 100 年前，有一些基督徒提倡「非洲獨立教會」，主要的動機是以非洲的想法來接觸基督宗教。因為此獨立宗教運動缺乏對傳統宗教和其批評者的對話能力，又沒有先發展一個神學，其傾向是斷章取義和混合主義，所以被傳統的教會視為異端教派。然而，此獨立教會運動直接或間接地挑戰傳教教會，使他們逐漸意識到往本位化發展的需要。

殖民時代末期和之後，傳教神學開始努力將基督信仰非洲化。他們主要以兩條路來發展此心願，即種族神學 (ethno-theology) 和適應神學 (adaptation-theology)。然而，呂格爾認為此二種神學假定了許多西洋傳教士對非洲文化的成見，因而需要加以解放和淨化，才能真正建立非洲的基督宗教神學。下文要描寫呂氏的看法。

1955 年在 Accra (Ghana) 基督宗教會談中面對非洲的將來，特別強調本位化，並肯定本位化和傳教義務是相輔相成的¹³：

「將基督宗教非洲化的意願，是正確的，且符合救恩計劃，但我們亦不可忘記，我們第一個任務是非洲基督教化。

¹³ *Christianity and African Culture. Christian Council of the Gold Coast, Accra 1955, p.62ff.*

我們肯定非洲風俗習慣該受基督宗教的洗禮，我們在此地方很努力；但我們亦該慎重地教導他們此一道理。」

仔細去看，我們會發現此本位化的推動，終究仍是一個洗禮的計劃，而不是個革新的想法。因此，當「黑人司鐸」提議推動一個真正的非洲神學時，就引發懷疑，甚至有一點譏諷：

「一個非洲的神學，幾乎是不可能的事，正如不可能有非洲的數學或中國的物理一樣。同理，在西非有植物園而沒有非洲性的植物園。如此，我們只可以說，一個在非洲的神學；而一個在非洲製造的神學（theology made in Africa）是不可思議的。¹⁴」

為何有此現象呢？呂氏認為，幕後還有一些成見需要去發掘。具體而言，便是針對種族神學和適應神學的兩種神學體系。

一、對種族神學的批判

種族神學（ethno-theology）是一重要的非洲本位化神學。此神學在非洲文化立足，然而此文化是什麼呢？他們回頭找了一些有名的種族學者所研究的成果，建立非洲神學的根本資料。如此，他們有意或無意地肯定了至少兩個假設：（一）承認那些種族學者的觀點和方法，而此方法是以西洋科學為準則；（二）而他們所感興趣的，是此研究的成果。下面呂格爾的批判，便是針對此二個假設。

孔德（A. Comte）的理性發展三階段之規律一即神學、形上

¹⁴ Walls, A.F., "The Theological Faculty and Local Studies in Africa", in Sawyerr, H.(ed), *Christian Theology in Independent Africa* (Freetown, 1961), p.24ff.

學、科學—已成為科學信仰的基礎；而邏輯是科學判斷的準則。此論點影響了 L. Levy-Bruhl，他可算是十九世紀末和廿世紀初，研究非洲種族最有名且受歐美人類學重視的學者。L. Levy-Bruhl 根據孔德研究非洲種族學的結論是：非洲文化屬於「前邏輯的階段」，因為此文化未能啓蒙理性的辨別。換言之，他以邏輯為人類理性健康的準則，來面對非洲文化一些不能了解的現象，乾脆將它放在科學中不合格的範疇，即巫術（magic）。

呂格爾卻不以為然地，認為 L. Levy-Bruhl 所表達的科學理性，對人類某些經驗啓發的範圍顯然無能為力，而且科學理性本身不肯承認失敗。科學準則無法包括非洲全部的事實，卻又以其特有的宇宙觀為標籤，來控制非洲文化的生動，扭曲其價值、貶抑至理性最底的層次。如此來看，我們更能了解為何非洲解放神學一直提倡「人類學的貧窮」。

其次，種族神學本來是要非洲本位化神學，但因為未徹底檢討其假設基礎，還站在以歐洲斷定理性為準的立場，以致換湯不換藥，未能放棄昔日的「保護主義」（paternalism）。結果，他們端看哪個合乎其興趣，而決以採取或拋棄。呂氏因而說：

「全文化成了一個被認定超文化內容的教義之教育工具。如此，非洲文化只有運用的價值，因為當它填滿所期望的服務，即一個型式（form），並不是因其想法或宗教性，也不是因其生動性或屈服將來的能力。」

此外，種族神學因信任而採取過去種族學的成果，露出另一個馬腳，即「博物館保護者的想法」。因為對過去的看法抱持不放，呂氏採用 D. J. Bosch 的話，稱他們的神學為「懷古愁

鄉的牛車神學」¹⁵。結果，當生活的非洲不斷改善、進步、革命時，種族神學要非洲神學注視過去，再度使非洲的基督宗教掉入昔日的陷阱。

呂氏非常看重種族神學的問題，尤其有人認為非洲神學如要本位化，該採取種族神學，不完全否認種族神學的價值。因為種族神學不但重視對非洲過去研究的反省，亦能成為和其他文化交談的起點，尤其和歐洲的文化。它可算是非洲神學發展的一個步驟。

二、對適應神學的批判

適應神學是基督宗教非洲化的另一個主張，假定了信仰的內容和形式分開，其目的是保持基督宗教的「本質」，而隨時可以換一個新外衣。他們的任務在於將非洲的「衣袖」套上「純粹的」基督宗教性，將非洲的文化套在「純粹神學」上。更簡單、更具體地說：像一個以非洲奇特的雕刻，為祭壇是一個本位化成功的例子，它數年來站在教堂裏，證明了教會的非洲化。的確，對過路人來看，這種方式是個有說服力的證明，但對一位非洲的學者而言，一位傳教士以如此表面的方式，是否能表達出非洲真正的認同？呂氏採用 A. Shorter 的意見說¹⁶：

「非洲人有理由懷疑當歐洲傳教士對非洲的藝術、音樂或土風舞有了興趣，他是否真有任何西洋和非洲哲學之間深入分辨的觀念。如果他的確如此，他是否能夠接受非

¹⁵ Bosch, D., "God through African Eyes", in Becken, H.J. (ed.), *Relevant Theology for Africa* (Durban, 1973), p.77.

¹⁶ Shorter, A., "Christian Theology in Africa", in *The Ampleforth Journal* 70 (1965), p.161.

洲的價值觀。」

A. Shorter 的懷疑不無根據，因為適應神學對非洲文化主要感到興趣的，是表達的方式，其真意對他們而言是次要，甚至是不重要的。如果適應神學提到非洲文化「本質」積極的一面，最高的估價是被看成「基督宗教的前身」（pre-Christian）或「準基督宗教」（quasi-Christian）。但此神學還需要受基督宗教的洗禮，才能成為基督宗教和諧的成分。呂氏和許多非洲神學家都認為，如此的作法只不過是個傳教的戰略（這裏我們不討論此傳教觀念是否正確），而不是真正看重非洲的文化本身。

呂氏追根究底認為，適應神學主張「本質」和「外表」的分法，是以柏拉圖第二世界的說法為基礎。如此，它一方面合理化二分法的學說；另一方面阻礙非洲文化對「天主」積極體驗，而融化在基督宗教談論天主的觀點裏。呂氏以一般現代詮釋學的研究成果，來反對與文化背景分立的神學主張——即純粹神學，因為雖然「精神」和「文化」的確不同，但亦不能分開，因為人只能在文化鑄造的福音範圍內接觸「精神」。所以他說：「假如嘗試將福音歸化為其精神，那就失去了此精神」。換言之，如果我們要認識某段聖經，或耶穌基督在教會中的精神，需要針對其文化背景、歷史、社會狀況……等，如此，從另一個文化、歷史等的現狀來接觸福音，等於在生活對話中建立歷史，即地方教會自己體驗到福音。

此外，呂氏認為適應神學因為將啓示的真理和人所定的客觀理想混在一起，而引起對自己的矛盾。此客觀理想的基礎是「科學」。適應神學的前提是：基督宗教有一些固定客觀的因素為其存在的基礎，而該因素能在一些學術方法內檢證。那麼，如果基督宗教不斷在這些被檢證的客觀事實中認同自己的話，

那麼基督宗教就不需要適應了，因為哪裏有這些事實，哪裏就有其存在了。如此，適應神學基本上就是「基要主義」（fundamentalism）而已。

如果適應神學真要徹底採取與其不同的方法、觀點等的話，那麼就會有不同的適應神學，而導致互相排斥—如此導出荒謬的結果。面對這點，呂氏認為，非洲神學要走的是另一條路：一方面它要拋棄與文化、歷史、傳統無關的「純粹客觀命題」；另一方面要重新找出一個絕不可少的天主啓示。他承認這是非常不容易的路；但希望在不斷與非洲文化以及其他文化的批判對話中，能奮發出來。呂氏嘗試提出非洲神學發展的方向，下文我們便扼要描述他的看法。

三、呂格爾對非洲發展方向的想法

呂氏認為上述兩種西洋傳教士的神學，雖然出發點和建立體系不同，但都假定二分法：其一是真理，另一個只是真理的指謂。這也是說，兩種神學都採用了柏拉圖的看法；亦稱之為「寓意解釋的神學」（allegorical theology）。呂氏面對這些，進一步指出：為建立真正的非洲神學，須先有一個神學的「革命」。這相當於一般解放神學所提出的「切斷」（break），因為此「革命」只以明朗的想法和福音所啓發的希望為主，而與任何暴力毫無關係，所以表面上對已存在的傳教神學顯然無能為力，其實，它的突破性是漫長而確定的。「我們挑戰教會站在天主為非洲全人民的解放和救恩工作的那邊」。呂氏認為，非洲脈絡中的解放神學之要務，在於先從所有的二分法解放起，而向「象徵神學」的方向發展。

呂氏認為，佛洛依德所發現的「自我不是在自己家裏的主

人」的說法，是達爾文進化論的結果；而進化論追根究底，是以哥白尼（Copernicus）為起點所發展出來的。為了調整和完成理智的啓蒙思想，呂氏主張需要有第二個哥白尼的轉變，即以象徵來發揮哲學。呂氏對象徵的反省，幫助了他自己進入非洲的宇宙觀。此「啓蒙思想」的目的，不在於找回非洲的神話，亦不在於將非洲文化視為理性的否認，而在於解釋、發現其生活的境界。如此，象徵表達一切存有的領域，是存有在「語言」中所表達的意念。換言之，象徵不只是表達被象徵的存有，也有連接和媒介的功能。

呂氏嘗試重建非洲象徵的境界。而事實上，被一般非洲神學所公認的主要象徵，便是「生命」。此「生命」的象徵融入非洲文化不同的範圍，因而亦能將它們連起來，從「世界」（即實有）的合一延伸到「世界」和「神」的關係及團體（倫理性以及宇宙性）上。

在重建非洲的「實在論」中，呂氏發揮其非洲的啓示神學。首先他批評「非洲獨立教會」不重視、甚至缺乏基督宗教的啓示，而成爲一個不三不四的宗教。他肯定聖經「真神唯一」（monotheism）是基督宗教不可缺的基礎。他從非洲的人來了解「雅威」，祂不是衆神中的一個神，而是啓示的天主。在祂跟前，其他神都是虛無，包括種族主義、錢財、保守或激進之神等。在信仰雅威時，只有決定而沒有比賽。如果有人對非洲人說：「或者你保留你傳統的神，或是你選定雅威。如果你選定了雅威，則傳統的神靈是虛無的」，呂氏認爲這樣的人還主張「水陸兩棲狀況」的立場，即雅威的旁邊有其他的「生命泉源」可用，而這人顯然並不了解聖經中先知們的道理。此時他還站在「寓意解釋的神學」裏。

呂氏說明：非洲拋棄「寓意」，採取象徵的立場，這對聖經的內容毫無影響。「那裏，雅威被綁在一個固定的文化上，且祂的訊息被束縛在固定超驗的領域中，祂的聖名在那兒被濫用，他們不讓祂發言。在那裏祂不發言，駁斥的談論就不是針對祂」。雅威是一切種族、一切文化之上的天主；另一方面，祂也在每個人的生命中活動。呂氏意譯天主的名字說道：雅威，「正如每當我被你們體驗出時，那就是我的名字，或者，我就是每當你們體驗到的」。

雅威，聖經啓示的天主，生命的天主，亦是生命唯一的泉源（聖詠九六 5；九七 7）。生命是創造者的「言語」。那麼，當一個非洲基督徒認識祂，此人在非洲環境中亦可以聽到天主的聲音，也懂祂的語言—生命的語言。非洲人體驗到實際生活中給予他的主。此體驗一部分可用人的五官認出，也能用語言表達，另一部分是無形的，無法用語言說明；然而此兩部分都能在象徵中體驗到。人之所以能體驗到，是因為「事實的生動」領導其生命，亦使他意識到一部分。對非洲人來說，事實不只是「是」，而是因為「是」（存有）而活動。

然而，人的罪惡阻礙人，使他自己不能透視天主是生命的創造者，及生命唯一的泉源。耶穌基督降生成人和在十字架上的贖罪犧牲，使人類能認知生命泉源的真相，並得到生命的圓滿。這裏呂氏以非洲生命的觀點來挑戰西洋的神學。其中呂氏指出非洲的象徵神學可以幫助神學去反省天主聖三，因為象徵神學一方面肯定天主聖三在每個文化、時代中的活動；另一方面，聖三普遍性的象徵卻超越了每一個文化、歷史的解釋。如此，每一種神學、每一個文化都嘗試表達奧秘的天主本身，也正因如此，神學和文化既是對天主聖三的了解，故該可以改善。

總之，呂格爾的非洲神學反對在本體論裏生根的寓意神學，而追求一個對世界事實開放的神學，使世界重得真正形上學之基礎。如此，非洲神學努力在真正容忍的態度中對話，使人類的分裂得走向合一。非洲神學以生命為思辨神學的基礎，不但超越了二分法的構想，更是革新非洲基督宗教的可能性。然而，真正在容忍中對話，其基礎和方法何在？呂氏沒有想過此問題。稍後我們將討論此問題。

第八章

印度的解放神學

第一節 在亞洲脈絡中的解放神學

從解放神學的角度來看亞洲，比拉美或非洲更顯得五顏六色。拉美是一個信仰基督宗教的大陸，有共同的性質，即以基督信仰為中心的價值觀，所以解放神學的主要任務在於如何更新、改革基督宗教，使基督徒腳踏實地，活出福音要求的精神。換言之，拉美解放神學是在脈絡中認出自己的神學在方法與內容上和歐洲有所差異，因而使地方教會肯定了自己。前一章我們已談到非洲的解放神學，它和拉美、歐洲不同，而與亞洲較為類似：這兩者都是傳教區，基督信仰還需要更紮根的本位化。

另一方面，與亞洲文化相較，非洲的文化現象雖然互不相同，但大多數非洲人都認為他們彼此之間有一樣的文化認同感，好像大家都同坐一條船渡河，因而非洲解放神學對本位化的問題亦較有相同的性質¹。

亞洲脈絡中的解放神學則顯然複雜多了。亞洲神學關心解放和本位化兩方面。在解放層面，解放神學家也主張站在「窮人」、「受壓迫者」、「因偏見而受到人道的疏離者」……等

¹ Edwards, D. L., *The Futures of Christianity* (London, 1987), p.195f.

立場。但窮人是誰？受壓迫者、疏離者……等又是誰？當然，解放並不能單單歸納為經濟、政治、人類學或文化等，而該包括一切的疏離。

以拉美常強調的貧窮問題為例，就能看出亞洲複雜的問題。亞洲雖然 85% 以上的人口生活在貧窮中，但實際上卻不能輕易將亞洲如同非洲或拉美，同歸屬於「第三世界的範疇」。因為日本已和第一世界並肩同行，連「四小龍」（台灣、南韓、香港、新加坡等）也已在國際貿易市場上，佔有不可否認的競爭角色。而且四小龍的成長過程，亦不能按拉美所劃分的「發展主義」和「解放主義」理論，來探其發展並驗證拉美神學家所主張的並不正確，或至少相對化了的他們對貧窮原因的說法²。事實上，當亞洲越走向科技、經濟越繁榮發展，社會生活越會受到俗化的影響；結果，某些亞洲國家亦多少產生了歐美的一些社會問題。使解放的對象顯得更複雜。

另外一個解放神學所關心的層面是本位化。亞洲一些既古老又高度發展的文化思想，如印度教、佛教、儒道哲學和宗教

² Brodsgaard, K.B., "Confucianism and Modernization", Paper for the International Symposium on Confucianism and the Modern World, November 12~17, 1987 in Taipei; Sautter, H., "Development through association with the world market and underdevelopment through dissociation? A look back at dependency theory", in *Economics* 33 (1986), p.46f; Sautter, H., "Order, Morality and Economic Development. Theoretical Reflections and Observations on Taiwan" (manuscript), January 1988, p.10: "It is surprising from the point of view of development economics that all these typical shortcomings could not impede development as would have been the case in many other countries".

等，的確能和希臘哲學、猶太、基督宗教相比。如何在接觸、對話中，不但排除成見，認識各文化精華，而且在彼此鼓勵中（包括挑戰在內），走向更完美之境界。如今亞洲的基督徒認出，一方面該和當地文化打成一片，否則就成爲少數人，成了在旁邊的小團體；另一方面自己肯定的見證，成了民衆的酵母。如此，基督徒需要重新自我反省、批判和解放，因爲昔日傳教的想法所關心的，是使外教人受洗，而輕視改革社會的問題，也忽略評估其他宗教的價值。幸虧，教會經過梵二大公會議的改革，指導我們淨化、解放自己的疏離，聖化自己，使自己成爲世界的聖事。亦能認出其他宗教有真、善、美的方面。如梵二提到非基督宗教，像印度教、佛教等之後，說明：

「天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，而且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持，所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光……因此，教會勸告其子女們，應以明智與愛德同其他宗教的信徒交談與合作，爲基督徒的信仰與生活作見證，同時承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值。」

亞洲的主教團在 1974 年也宣佈：

「地方教會是一個在民衆中降生的教會，是本地和本土化的教會。具體來說，地方教會不斷以謙遜和愛心來與生活中的傳統、文化和宗教交談，以及和一切生活中的民衆同行。的確，教會已在他們當中紮根，又樂意將其歷史

的生活成爲教會自己的。³」

本章以下介紹印度解放神學，並接下來在另一章中介紹日本的解放神學。我們希望能提出解放神學在古老和前進的社會中，能發揮什麼樣的作用。然後，我們看皮利斯（A. Pieris）如何嘗試將解放和本位化結合在一起。以下先稍微說明印度的背景，然後以解放和本位化來描述其解放神學。

第二節 印度解放神學的背景

印度按照 1985 年的統計，約有七億四千萬人口，集合了六個主要的種族成爲一個國家。此六個種族分佈與宗教分配的比率如下：印度教佔 76%；回教佔 11%；部落的宗教佔 5%；基督宗教 3%；錫克教（Sikh）2%；佛教、其他宗教以及非宗教算在一起 3%。此統計一目了然，佔少數的基督宗教非常難影響到大眾，除非有充分見證的活力，並和其他宗教交談、合作。

的確，印度的基督宗教在印度近代歷史中受到重視，不但因爲甘地（M. Gandhi）那得自耶穌精神的非暴力主張，而奪得了印度的獨立；而且基督宗教本身在各方面，都努力參與、建立一個更公平、更美善的社會。在神學方面，神學家提出以耶穌基督爲本的人類學，能將個人的尊嚴、平等的社會，和民主的

³ Statement of the Federation of Asian Bishops Conference (FABC), April 1974, p.20f; Varaprasadam, A.M., "Inculturation. The Crucial Challenges in the Indian Situation", in Hardawiryana, R., *Building the Church in Pluricultural Asia* (Rome, 1986), p.45. (本文以下簡稱 "Inculturation")。

政治結合起來。當教會提倡、實現此人本主義時，就能彰顯其使命的特色。綜合印度著名神學家保祿（K. T. Paul）之看法，有下列四點：

1. 印度的獨立是天主計劃的實現。
2. 印度的基督徒被邀請，該從小圈圈的團體和自己的興趣，走向支持國家、民主運動；如此才能有效地保護個人和團體的人權；而保護人權就是基督徒的本份。
3. 基督和在基督內的團體，對建立一個無社會階級（casteless）與民主政治標準和其精神的支持，有特別的角色。
4. 教會對自己該同時採取兩個措施：一方面解放傳教士和西洋命名主義（denominationism）的管轄；另一方面培養出一個本地的團體，使之在福音性及先知性中，活出能傳達給大眾的見證。都瑪斯（M. M. Thomas）亦認為，我們在 S. K. Rudra、S. K. Datta、J. de Souza 等神學家中，都能碰到相似的主張⁴。

上述的人類學有更深的兩個因素，需要我們稍微加以解釋，即教會的使命和十字架。

一、教會的使命

教會的存在不是為自己，而是為普世人類，如此才能成為世界的聖事。同理，地方教會不能只管自己那少數的團體，而該關懷全印度人民，將全部印度人的一切都視為自己的，尤其是他們的困難。消極而言，如果基督教會不與外界溝通，將自

⁴ Devanandan, P. D. / Thomas, M. M. (ed.), *Christian Participation in Nationbuilding*, Madras, 1960.

已封閉在其小團體中，那此教會就已否認了自己的真正本質和使命。當教會超越了其派別和範圍，走向印度社會時，因為不該有階級，故能成為印度無社會階級的模式。合而為一的教會，其生活本身在印度分裂的社會中，已是一個強而有力的見證。

二、十字架

提倡社會平等、合一和十字架，是息息相關的。自從甘地（M. Gandhi）得自真福八端和耶穌十字架的靈感，而主張無暴力的反抗運動之後，許多神學家對尋找十字架的深義感到非常有興趣。都瑪斯（M. M. Thomas）認為，C. F. Andrews—甘地和泰戈爾（D. Tagore，著名的印度詩人）—的好友，是第一位在印度脈絡中，闡明耶穌基督本來是神，但為了接近最軟弱的弟兄，而空虛了自己。如此，經過天主性和人性的合一，所有人類的種族都能合而為一⁵。

在此爭奪自由、獨立聲中，以基督精神而提倡社會主義的哲學、文學、社會學，尤其是神學等的研究，指出耶穌基督的十字架不只是天主赦免人罪的象徵，而且是耶穌基督空虛自己最明顯的記號，表達了天主對窮人和受壓迫者的神聖認同感。由於最近印度神學的發展，十字架愈來愈受重視，成為窮人和受壓迫者為正義（justice）奮鬥的靈修泉源。

至此，我們可看出印度解放神學有了有利的背景和優良的發展條件。解放神學在福音光照下，是從事實著手的神學。為此，印度的現況如何？那裏需要迫切的福音解放？其困難和希望何在？讓我們一一來探討。

⁵ Jesudasan, I., *A Gandhi Theology of Liberation*, Bangalore, 1985.

第三節 解放神學的反省

雖然印度政治得到了獨立，政府幾十年來不斷主張社會主義，社會結構仍受到三千年來傳統的控制，將社會分為「高與低」的階級制度（castes）。高低階級之間，是絕不可接觸的。此社會結構深深影響到其他範圍，如文化、政治、經濟……等，連基督宗教亦無法倖免。這世界上獨有的社會狀況，是印度產生不公道和不人道現象的基本原因⁶。甘地（M. Gandhi）非常清楚地指出，這是違反神和人的重罪。因為解放神學無論在那裏，都得找出罪惡的根源，那麼，印度解放神學所關心的，當然是社會階級的問題。像 S. Rayan 所說的：

「教會所關心的不是基督徒而是窮人，教會努力奮鬥不是為自己，而是為解放所有被控制的人……教會的義務是擁護一個完全新的社會秩序。⁷」

印度的解放神學家相信，如果窮人成為大家所關心的，而以他們為優先抉擇的話，那麼階級隔離就自然而然消失了，這是教會本身應該且能做到的事。

然而事實上，情況如何呢？讓我們提出一個例子。1981 年在 Tamilnadu 省的 Ramnad 地區有一些教友寫一封公開信說明⁸：

「在基督宗教被公認為無階級的教會中，我們覺得非

⁶ Varaprasadam, A.M., *Inculturation*, p.51; Kappen, S., *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective* (Bombay, 1986), p.62f.

⁷ Rayan, S., "The Justice of God", in England, J. (ed.), *Living Theology in Asian* (N.Y., 1986), p.219f.

⁸ Varaprasadam, A.M., *Inculturation*, p.52.

常慚愧地說出，自己受到了歧視。為何聖統教會至今在牧靈訪問中，和在教堂裏，未曾公開說明基督宗教內階級制度是可惡的呢？因為我們重視我們的信仰和愛護教會，才大膽表達我們的感受……連在死後，我們亦擺脫不了此階級制度：公墓裡分成兩個階級，而有堅固的牆壁，隔離了我們的和那些所謂高級的天主教徒的部分。如此作法，是否為禁止我們的屍體經過，而使他們的地受染污呢？」

這批誠懇教友的嘆息，終於得到教會聖統的反應，印度主教們在 1982 年元月開會時，非常清楚宣佈⁹：

「我們確定地聲明：階級制度和其歧視的後果，以及階級的心態，在基督宗教內絕沒有容身之地。的確，階級制度否定了基督宗教，因為那是不人道的。階級制度違犯了天主給予人的人格尊嚴及其品質……。它根本就否認天主的父性，因為其制度使人與人間的弟兄性，淪為無意義的。」

聽到牧者對階級確切宣告「不」的果敢訊息，使人欣慰、讚賞。然而，就離主教們聚會不到一公里處，有一塊天主教的公墓——一個以絕對希望來反對一切失望的地方——仍有一個慚愧的牆壁隔開了「高級」與「低級」人的遺體。教友們很興奮地等待主教們宣講先知性的喜訊。A. M. Varaprasadam 代替那些等得不耐煩的教友，希望教會快開始實現其諾言，問道：印度主教們對階級的問題不是已經表達得非常清楚了嗎？然而，他們的宣佈至今已過了四年的時光，為何那一道牆壁還如昔日一樣傲慢地屹立在那兒呢？人的言語如果流於空想的話，就逐漸失

⁹ Varaprasadam, A.M., *Inculturation*, p.52f.

去其可信性了。這裏我們就可看出理論和實踐有多大的差別；故而更能了解為何解放神學重視正確實踐（orthopraxy）先於正確理論（orthodoxy）的原因。

S. Rayan 身為解放神學家，不斷提醒教會要關心的是建立、擁護一個真實的新社會秩序，而不只是有名無實的自由、平等和群眾的力量等而已¹⁰。A. M. Varaprasadam 察看印度的情況之後，認為上述言行不相符的主要理由在於和平：「他們要和平，任何代價的和平」。和關心改革社會階級的結構有息息相關的其他範圍，如童工、女人嫁粧的系統……等，都是解放神學迫切關懷的對象。

解放神學家雖然都重視解放的行動；但也分成不同的程度，有的比較極端如 S. Kappen、G. M. Osthathios、S. Amirtham 等神學家，他們認為看到社會不公道、不人道，誰不決心要改革？可是一旦要妥協談判，很容易便失去決心，連對自己也沒把握了。如此，他們主張採取「革命」的立場，其中不少人多多少少是相信馬克斯的策略和措施。另外，有的主張溫和的立場，如 J. R. Chandran、S. J. Samartha……等神學家，他們一方面主張更新社會結構，但另一方面警告馬克斯主義的危險：「我們該當心一個可能性；馬克斯的基本主義也可能違背受壓迫者的自由之目標」¹¹。

¹⁰ Rayan, S., *The Justice of God*, p.220.

¹¹ Chandran, J. R., "A Methodological Approach to Third World Theology", in Fabella, V./ Torres, S. (ed.), *Irruption of Third World* (N.Y., 1983), p.85.

第四節 本位化的反省

印度的解放神學家所關心的，不只是產生不公道的社會結構，而且更要追問支撐它的根，即在文化傳統裏面的意識型態。當然，在文化交談中，他們並不單單面對消極的一面，相反地，要看出印度文化能和基督思想相比，甚至能補充其弱點。我們這裏不討論印度的本位化問題，也不描寫其又長久又豐富的歷史，而只提出和解放神學有關的一些看法。

一、宗教交談的困難

基督宗教和印度教交談，碰到最大的問題之一是輪迴（Samsara）的問題。這問題不但使印度教難肯定耶穌基督是天主降生成人、獨一無二的，而且深深影響到人參與改變社會的態度。印度教相信靈魂原來是純潔的，因從此純潔的狀態墮落，而進入了輪迴的解放過程。這解放的過程，是靈魂從三世任一世因果關係的「業」解開，轉回絕對的泉源，普遍的靈魂。

「業」（Karma）的意思是每世生活的「高」、「低」、享福或受苦，都是過去一世的後果。今世的生活，也自動定好了來世的生活，如同現在的狀況是前世生活的結果一樣。如此，誰現在受苦，是他前世因的自然後果。既然原因屬於過去的事，他現在就無法擺脫掉。自己都無法化解，何況幫助他人呢？此想法維護並合理化了印度社會的階級結構，使人連想改變也不想了。安分守己的生活，才有希望得到好的來生。

面對此情況，解放神學聯合印度前進運動者和社會主義者，挖掘隱藏的意識型態，並以基督宗教的救恩和先知性，來推動改善人生觀和人際關係：人雖然軟弱，但他能依靠創造者，

全能的解放者，並且希望在天主性和人性結合的耶穌基督身上，得到一切罪惡後果的解放。因此，人不僅能被動地同情受苦的耶穌基督（這耶穌基督，還繼續認同所有的受壓迫者、最微小者、窮人爲弟兄，甚至視他們如自己），而更能主動地參與基督所開始的工程，使天主的國——即相愛與和平之國——彰顯出來¹²。

此外，天主降生成人的耶穌基督，不只是人類歷史中獨一無二的事實，亦是超越人類歷史的救主，因爲祂經過死而復活並回到派遣祂的天主那裏，帶給了人類與天主永遠團聚的希望。那麼，個人、團體在耶穌身上，和在天國的來臨上都能擺脫分裂、冷漠、恐懼……等罪惡後果，而走向絕對和諧的整體。於是，人類的歷史不但是解放的歷程，也是等待圓滿，即至高事實之「國」的來臨¹³。上述是 A. M. Varaprasadam 以基督宗教的觀點，來批評並補充印度輪迴的問題。

二、邁向真正的宗教之間的交談

基督教著名神學家 P. D. Devanandan 認爲，「宗教」的範疇是屬於規律的範圍，因此只能給人指出永恆救世的渴望，而不能實現。人只能以人的看法來認識上帝，而所有宗教都是歷史的現象，連基督宗教亦不例外（因爲宗教都以人的思想和努力，形成有限之主體）；不過，上帝與人所用的方式，其觀念表達出來卻不同。上帝雖然奧秘，然而對被祂所選並予以啓示的人並未隱藏，使他們不但看到、聽到，而且能了解並信仰¹⁴。他用《厄

¹² Varaprasadam, A.M., *Inculturation*, p.55f.

¹³ Singh, S., *Preface to Personality*, Madras, 1952.

¹⁴ Samartha, S.J./Davanandan, N. (ed.), "I will lift up mine Eyes to the Hills". *Sermons and Bible Studies of Paul D.Devanandan* (Bangalore,

弗所書》二 14~16 來解釋：在基督內，一切「宗教」受審判和被超脫，因為基督已毀滅猶太和外教的分隔牆壁，亦推翻了所有宗教之間的牆壁，使人類在基督恩寵內，得以重新受造，成為神聖的人類。

看來，P. D. Devanandan 以巴特 (K. Barth) 和 H. Kremer 的神學為起點，即「因信稱義」；但和他們有些不同。P. D. Devanandan 把基督宗教和其他宗教視為同等，所以也該超脫參與在基督內重新受造的新世界。如此，P. D. Devanandan 亦肯定因信仰的元素，基督好像在印度革新運動中工作：在甘地身上就能證明此點¹⁵。這裏我們碰到一些問題，如交談的方法和其共識是什麼？如何能認出上帝恩寵的工程？教會扮演什麼樣的角色等。稍後我們將討論這些問題。

天主教的神學家和印度交談中，是依靠梵二《對非基督宗教態度》的文獻並加以發揮，發現各民族如何體認「至高神明」，而在基督內獲得宗教生活的「圓滿」（2 號）。有關印度

1963), p.15 : "We need to remind ourselves that God and world experiences are essentially contradictory. He is other-than-the-World, other-than-I. That is why at the heart of all theology there will always be an element of unfathomable mystery".

¹⁵ Devanandan, P.D., *Preparation for dialogue. Essays on Hinduism and Christianity in New India*, ed. by Devanandan, N./Thomas, M. M., (Bangalore, 1964), p.177 : "No Christian would deny that God did give Gandhi his enabling grace to live the sermon on the Mount to the extent that he did as a Satyagrahi. For that extent, Gandhi acknowledged Jesus Christ as Lord and sought to do the will of God in his life for his time", Devanandan, P.D., *Christian concern in Hinduism*, Bangalore 1961.

教，該文件 2 號繼續說道：

「印度教徒用無限豐富的神話，及精微的哲學去探究，表達天主的奧秘；他們用苦修生活方式，或用深度默想，或用孝愛信賴之心投奔天主，以求解脫人生的疾苦。」

D. S. Amalorpavadass 認為，印度宗教性的典籍，是天主給印度人民啓示的內容，也同樣受到靈感，且已帶領不少印度歷代的聖善人士，因此，他主張該經典和靈修的傳統，如果對印度人來說不是較重要地，至少也扮演一個與舊約相似的角色。問題是，耶穌已解放並圓滿舊約，而印度教會和神學家如何實行此蛻變的任務呢？這裡潘尼加 (R. Panikkar) 具體且進一步反省。

的確，從舊約到新約，非有不可的步驟是「皈依」。這對其他文化接受福音，亦是一樣的重要。他研究教會歷史如何從猶太、希臘、拉丁、塞爾特 (Celtic)、哥德 (Gothic) 的文化，以及歐洲近代、當代文明，而成爲基督化的思想，接著指出印度教、佛教也能經過蛻變和皈依，成爲印度的基督宗教的思想，當然此皈依過程包括糾正、繼續發展或甚至革命。

然而，潘尼加也肯定宗教交談不能保持中性，不能「在無人的地方」(no-man's land)，而只能從宗教傳統的核心開始。於是，他提出「天主聖三」和「基督論」爲印度教、佛教、基督宗教和俗化傳統等四個思潮接觸，有生活的基礎。按基督宗教傳統，潘氏說：天主是父，即是所有存有的泉源 (super omnes)；天主是子，即是經過祂和在祂內，萬有被造成，且參與存有者 (per omnia)；天主是聖神，即神內和生活的純粹行動 (act)，又是存有者回歸的目的地 (in omnibus)¹⁶。

¹⁶ Thomas, M.M., *Risking Christ For Christ' Sake. Towards an*

潘氏嘗試解釋世界宗教的靈修，為對天主聖三的答覆，譬如，他認同 S. Abhishiktananda 的《在心靈深處，印度人和基督徒的接觸點》一書¹⁷中的看法，說明一體 (advaitic) 的印度神祕論，能是對天主聖三的神祕體驗。於是潘氏研究人類的不同靈修經驗，可分為三個類型：行動、愛和知識，即在印度觀念中的 Karmamarga、Bhaktimarga 和 Innamarga，他認為靈修才是每個宗教的核心，作為其禮儀、組織和教理的根，因此，在宗教交談中，分享、交換靈修體驗比有學問的研究更重要，也更容易認出共同性。「這以默觀來接近哲學、神學，是潘氏的特點」¹⁸。

在基督論上，潘氏肯定天主普遍救恩的旨意，是在所有宗教中活動，而沒有任何救恩是在基督之外，因為基督在所有正確宗教「聖事」內工作。他解釋：基督不僅是歷史性的耶穌，而且在形式和意義兩方面上，比耶穌都更多。他說：如果基督單單是在特定的歷史階段中，在特定的地理、社會等環境中存

Ecumenical Theology of Pluralism, Geneva 1987, p.30 (本書以下簡稱 *Risking*) .

¹⁷ Abhishiktananda, S., *Hindu-Christian Meeting Point within the Cave of the Heart* (Bangalore, 1968); Panikkar, R., *Trinity and World Religions* (Bangalore, 1970).

¹⁸ E. Cousins summes up Panikkar's Trinity of divinity and spirituality: "1. The silent apophatic dimension, which he related to the Father, since the Father expresses himself only through the Son and of himself, has no word or expressions; 2. The Personalist dimension which Panikkar related to the Son since the Son is personal mediator between God and man, through whom creation, redemption, and glorification flow; 3. The immanent dimension which Panikkar related to the Spirit since Spirit is union of Father and Son", in Thomas, M.M., *Risking*, p.32.

在的話，那麼整個基督信仰就垮了。

基督，指天主聖子的那一位，是天主自己：祂是唯一的天主和人類的中保。故而，已被認識或未被認識的基督，使宗教得以存在。基於此論點的結論是：有關基督的肯定，基督宗教沒有壟斷之權，亦不能假定「只有耶穌」才認同基督¹⁹。這裏我們碰到後來尼特（P. F. Knitter）在其《別無他名？基督徒對世界宗教的態度》一書中，更極端發展出來的一些問題——即將特殊的耶穌和普遍的基督分開，使「基督」成為所有宗教和天主的中保，如此就有各不同的「基督」，像耶穌基督、摩西基督、默罕默德基督……等。

這問題引起激烈的反應。谷寒松在評論該書時，已詳細討論²⁰。當然，我們在這裡可以問，尼特的看法是否一定是潘尼加的意思，因為潘氏不討論一些敏感的問題，如將基督皈依在其他宗教的話如何？對耶穌基督的信仰，是否和在基督宗教內一樣？再者，後來的神學發展中，潘氏較強調耶穌基督的教會之聖事和聖神之活動。他肯定教會是建立在生活和確切的耶穌基督上，如此，教會是基督圓滿啓示的場所。雖然如此，教會不需要解釋自己是人類的唯一宗教。教會意識到自己是每個宗教的完整和圓滿，因為聖神在耶穌基督的教會身上，更新了一切，那麼，教會成為聖事和犧牲者，也認同了在其他宗教中的聖事使命和聖神的犧牲。於是，不同宗教以聖善的見證和為人類犧牲，各盡所能、相輔相成，不斷的「成長」。

¹⁹ Thomas, M.M., *Risking*, p.34.

²⁰ 谷寒松，〈別無他名？基督徒對世界宗教的態度〉《神學論集》71（1987），139~148頁。

第九章

日本的解放神學

日本在經濟、社會生活上，不該算是第三世界的情況。其經濟、政治影響力超過亞洲其他地區，並參與第一世界強國的勢力。跟著日本邁向此經濟繁榮和現代化之路的，有「四小龍」之稱的台灣、香港、南韓、新加坡。這些國家都或多或少受中國古老文化的影響。雖然脈絡神學該是地方的神學，但因其共同的因素，當我們描述日本的解放和本位化神學時，必須提及上述四國在認知上若干問題的關係，尤其在反省有關傳統和現代化的問題方面。

亞洲的基督徒（除了菲律賓以外），是在非基督宗教文化中的小團體。他們曾在千辛萬苦的傳教歷史中，甚至以血汗來肯定其存在。日本的基督宗教團體也是如此，自從聖方濟沙威 1549 年踏進日本領土起，基督宗教和日本就在「愛－恨」關係間發展出來。直到 1636 年，因受日本皇帝關閉港口，禁止傳教士進入的旨令，致使雙方更加敵對。到了 1850 年，基督宗教才容許再回日本。後來許多日本人接受了基督宗教思想，主要是因為它較屬歐洲文化，而非宗教性因素。基督宗教，尤其從梵二大公會議以來的天主教，努力加入日本文化的生活。此本位化的目標，是結合基督精神和日本文化，而不是單向的適應。因此，它是解放和融化的過程，也是彰顯解放神學的過程。

第一節 簡單描述日本的神學情況

門虎 (Y. Terazono) 歸納日本神學，有以下幾個重要的方向：

一、聖經研究

基督宗教重視聖經，也不斷深入瞭解。然而，在日本發生一個特別的現象：許多日本人對納匝肋的耶穌感到非常活潑的興趣，此興趣遠超過基督宗教教會組織的範圍。據統計，日本的教會共約有一百廿五萬成人，但按日本聖經社的統計，每年賣了一百萬本聖經¹。許多人認為，對聖經感興趣的現象，該歸功於內村鑑 (Uchimura Kanzo, 1861~1930)，他在「無教會」的運動 (Mu-Kyokai) 中，努力推動研究聖經。他認為基督宗教既不是組織或信條，又不是信理或神學，而主要是在於以活生生的耶穌基督和相信祂的每個人為核心，聖經就是這核心的活力。

那麼，瞭解聖經並在聖經中找到生活的意義，和投入社會的指南，是最重要的。從此，運動陸續引發了不少的教派和自由主義的神學家。在此不擬討論究竟「無教會」運動是否也是基督宗教的自由派的問題。我們主要在指出，此運動已培養出不少著名的聖經研究學者，並深深影響 1960 年代日本大學生反抗的運動。

二、基督教的神學

基督教的神學研究方面，有三個較有影響的主張：辯證神學 (dialectic theology)、自由主義的神學 (liberalism theology) 和十字

¹ Edwards, D.L., *The Futures of Christianity* (London, 1987), p.249.

架的神學 (theology of the cross) 。

辯證神學接受巴特 (K. Barth) 的神學，並以其立場來討論布魯內 (E. Brunner)、潘霍華 (D. Bonhoeffer)、田立克 (P. Tillich) 以及布特曼 (R. Bultmann) 的神學。其爭論的內容，基本上只針對「正統信仰」的問題；如此，其活動範圍主要是限於在學問上。

自由主義的神學和十字架的神學主張將基督宗教投入日本文化和其社會現況。像北森 (Kitamori Kazoh) 在著名的《天主的痛苦之神學》一書中，從日本傳統、佛教以及孔學的觀點，去瞭解天主在耶穌基督身上的痛苦。他描述天主的痛苦是在於對人類的「愛和恨」之間的緊張。

自由主義的神學另一面，也將十字架的神學投入在具體的社會，使之成為倫理的基礎。如賀川豐彥 (Kagawa Toyohiko) 是勞工運動的領導者，也是著名的作家，他生活在窮人區，以身作則，顯然是基督徒愛護鄰人的見證。在神學上，他一方面強調基督的十字架和天主的愛融合，啓示其和好的工程；另一方面，他主張理想的倫理和樂觀的末世論：一個基督徒體驗到天主的愛，就愛其鄰人；受天主拯救的基督徒，就在他人中活出解放的力量。就這樣，天主的國就在人世的歷史顯現。

門虎 (Y. Terazono) 對辯證和自由主義的神學，評估如下：有關投入社會，是自由神學的長處，卻是辯證神學的短處；相反地，議論是辯證神學的優點，卻是自由神學的弱點。

三、天主教神學

有關天主教神學，門虎 (Y. Terazono) 列出幾個重要的範圍，來堅強自己，以便和其他宗教交談。爲了自強，日本天主教的神學家一方面加強聖經研究，改善較落後的情況；另一方面深

入教會傳統的思想，如研究奧斯定（Augustin）、多瑪斯、波納文德（Bonaventura）……等思想。在交談方面，佛教有優先的夥伴。門肋佳吉（Kadowaki Kakichi）從自己對禪和基督宗教的經驗中來比較研究。他認為更好的比較，是放在兩者的想法中，而不是其觀念內容。如此，經由個人接觸和交談，能幫助更深入自己宗教的體驗。

另一方面，小野寺功（Onodera Isao）從天主教的觀點和佛教的哲學比較，建立自己的神學。其他還有 H. Lassalle、H. Dumoulin……等學者，都對宗教交談有所貢獻。

第二節 本位化的討論

日本的解放神學，也從正確實踐著手。因此，賀川豐彥（Kagawa Toyohiko）強調，真正的基督宗教得「在櫃台上、廚房裏或在店舖中實現」²。這也是說，從下層民衆的日常生活、想法、需要的象徵出發，才能使日本人深深感受到基督，並自然而然以其特有的方式生活出來。竹中（Masao Takenaka）稱此過程為耶穌基督為亞洲人、日本人「新的降生成人」。從這觀點來反省神學，日本學者留下了一些奇特神學的名稱，如「水牛神學」（waterbuffalo theology）、「天主是米飯」（God is rice）等³。

² Weber, H.R., *Asia and the Ecumenical Movement* (London, 1966), p.197.

³ Kosuke Koyama, *Waterbuffalo theology* (N.Y. 1974); *Three Miles an Hour God* (N.Y. 1979); Masao Takenaka, *God is Rice. Asian Culture*

神學的奇特名稱並不重要，重要的是看透下層民衆生活的問題和需要，而以基督的精神來解放和彌補。下面我們針對日本日常生活的一個基本問題，即傳統文化和現在技術文化之間的關係。這是個核心問題，因為它影響到所有的生活範圍。

傳統文化和現在文明之間的緊張，並不是日本獨有的問題，而是一般生活在歷史悠久、文化古老、進步技術文明的國家中之問題。許多學者認為這同樣的問題，能以同樣的解答來解決。像科學主義者認為，傳統文化和科學的文明之關係是「進化」的關係，科學文明逐漸淘汰和它不可共存的傳統成分。然而，這西洋科學主義的看法，本來是受孔德（A. Comte）的影響，對傳統的價值有極深的成見。孔德所主張的人類歷史三階段（宗教→形上學→科學）的連續與淘汰的發展，本身是一個大問題。此外，是否能同樣地用西洋的看法來解決日本的問題？

H. Dumoulin（久居日本的宗教學專家）認為，日本宗教有一股生動潛意識的團體性力量，能使日本民衆的多元生活得到和諧，而此和諧不一定合乎「理性」或邏輯的推測。皮林斯（E. D. Piryns）隨 Dumoulin 的看法，證明現在日本「俗化」的文明，有自己傳統文化的根，因而拿西洋科學主義來解釋其俗化的過程是不妥當的。皮氏認為，日本傳統文化和現在俗化文明的關係是協調的。他指出日本文化傳統，如神道（shinto）、一些古老的神話，都能配合並支持現在俗化的文明。

按照神道的道理，其信徒能體驗並接受 Kami（神、精神或靈魂等），如同體驗以及接受這世界的一部分。這神靈與俗世相通，息息相連，且一直重複。此為已在日本紮根的佛教所贊成，

因爲佛教也主張在一切內都有佛性。當然，每個宗教都關心「終極實體」（ultimate reality），但一般日本宗教並沒有像西洋那麼清晰反省的形上學，對俗界和超越界的二分法更沒有興趣。這樣一來，神（kami）和人是相通的，神在人內，而人是神，這是可能的。

同樣的，佛性是絕對的事實，在一切本性裏是一樣的，人經過「修養」才能悟禪、發現，因爲人多少是無知的，如果人戰勝無知，而體驗到在自己身上的佛性，與一切存在的合一，他就成佛了。重要的是追求、期望最後整體的「事實」。那裏，一切神與人，絕對與相對、神秘與俗世、精神與物質……等，都密不可分。如此，西洋科學主義對俗化文明的說法，在日本是不適用的。這也是說，俗化並未使日本民衆成爲物質主義者，而拋棄追求「最後、和諧的事實」——所有宗教所關心的事實。

然而，觀察日本宗教現象，尤其最近所發展出的一些新教派，我們面對的一個難題是：在一個混淆不清的意識型態中，如何能分辨真正宗教的價值呢？如果一個宗教只強調超越神的境界，而將之與現實人生的痛苦、喜樂、憂愁、幸福……等分開，的確，這是不健康的，因爲沒有一個真正宗教不透過人生和世界的媒介。同樣不健康的是：如果一個宗教將「神」視爲人間的理想，因爲此宗教就是以人爲中心的宗教。結果，所謂的「神」不是別的，而是他們自己的期望，有沒有神也變成無所謂。這兩種宗教觀都是真正宗教的疏離，需要淨化和調整。

真正的宗教者，關心世人和最後事實的和諧關係。關鍵的問題是：如何「媒介」之。這裏基督宗教有非常重要的貢獻，皮林斯說道：「我們在日本得到良好的忠告：強調天主爲中心的本質，同時也不缺乏表明我們天主的人性，以及天主關心人

的利益」。正確的神人和諧，能引導人達到至高者，這一事實，基督宗教一方面能補充日本傳統文化忽略個人價值的層面，另一方面可看出日本近代從多神走向一神的發展，是介紹基督宗教非常良好的機會⁴。的確，最好介紹的方式，是生活的見證。這也是解放神學的第一行動。下面我們要說明一個大學生的福音見證。

第三節 「禪京都」的生活神學

所謂「禪京都」(Zen-Kyoto)的大學生運動，是1960、70年代，以基督徒身分反對當代日本社會結構的運動。有人稱之為「新左派」運動(New Left Movement)。其領導人物如高尾(Takao Toshikazu)、堀光雄(Hori Mitsuo)、新荒井(Arai Sasagu)等主張：耶穌基督自己對貧窮和受壓迫者，並沒有漠不關心的態度，相反地，耶穌和他們打成一片。貧窮和受壓迫者在福音的訊息裏，擁有一個特別的角色。跟隨耶穌，他們面對日本受資本主義控制的社會和其價值觀，要求基督徒悔改、放棄和控制者妥協、為愛德和公正的社會而奮鬥。他們也要求自己成為「犧牲」的團體，反對自我主義者。高尾綜合「禪京都」的大學生運動有如下三點：

1. **尋求全面和徹底的真理**(logos)：禪京都運動指控大學成為「象牙塔」，訓練大學生變成「機械似的填鴨」，以致大學生埋頭沉入以自我為中心的路程，以及狹窄而偏重技

⁴ Edwards, D.L., *The Futures of Christianity*, p.249f.

術學問的觀念，忘記了「整體和最後的人生意義」的問題。這樣的教育對人類全面的幸福沒有負適當的責任。

2. **在自我犧牲的準則上尋求真正的倫理** (ethos)：他們研究社會現象，認出誰是受壓迫者、誰是壓迫者，指出大學不但沒有站在貧窮人旁邊輔助他們，反而有意或無意地，支持有錢有利者所控制的社會結構。因此他們要求悔改，提倡「自我犧牲」的生活方向。換言之，鼓吹放棄自我中心的生活方式，努力與受迫受害者造成新的團體，這就是「禪京都」的倫理指南。
3. **尋求虔誠的熱心** (pathos)：「禪京都」指出校園裏的教師和同學，包含某些偽君子的態度，甚至連一些著名的「前進」學者亦然。這些偽君子，因為「官方」的言論，外表的生活和私人的動機隱瞞的利害計謀，是不一致的，甚至完全互相矛盾。所以「禪京都」在大學發動、提倡虔誠的生活，對言論和行動負一樣的責任，個人和公開的生活應是一致的。正確的知識和真正的倫理，是十分而且同等重要的；但如何使思想和行動一致和連結，才是最重要的。虔誠和偽裝，關係到理智和倫理、言論和行動之間的成功或失敗。在虔誠生活中，人才能拒絕受他人的操縱，成為真正歷史的「主體」⁵。

「禪京都」大學運動引起了學者間的討論。有人認為這更像一個倫理主義運動，而非宗教運動。當然此批判的假設，能

⁵ Takao Toshikazu, "The Impact of the struggle on Theology. Revised version of the university struggle in Japan", in *Student World* 62 (1969), Nr.3 and 4; England, J. (ed.), *Living Theology in Asia* (N.Y., 1986), p.43f.

分離倫理和宗教的關係。另有些人認為此運動是亞洲的一種生活神學。這裏需要省思的問題是：雖然這運動以福音為起點，但耶穌基督為他們是誰呢？運動真正的力量又何在⁶？回答這些問題，需要更深入的研究，不過它已超出本書的範圍了。

此外，無論「禪京都」大學運動的真相如何，此運動對日本的基督教會，尤其對牧者和神學家，是一個強烈的挑戰者。他們質問教會是否真正答覆福音的嚴格要求？教會在日本社會和歷史中，扮演什麼樣的角色？他們指出，宗教，尤其是基督宗教，一不小心就很容易落在意識型態中。如果宗教變成了意識型態，就失去其反對其他意識型態的力量了。

「除非我們有非常尖銳的眼光，認出意識型態實在的作用，否則我們通常會受國家主義、科學主義、美術主義等的欺騙。以尖銳敏感的眼光來批判宗教，尤其基督宗教，對其他意識型態的批判是非常有意義的，因為從那裏，我們認出思想取代事實的顛倒情況之典範。⁷」

從下層民衆生活和牧民工作的神學反省中，我們可以舉出更多例子，如 Nobuhara Tokiyuki 和 Koyanagi Nobuaki 提出日本的一些少數民族以及勞工的問題；或者 Nakadarai Kenclaki、Nagatoshi Sanrei 和 Tsutomu Shoji 等人，特別關心人權，尤其是宗教自由的權利⁸。這些都可謂解放神學在日本脈絡中重要的發展。

⁶ Ferm D. W., *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey* (N.Y., 1985), p.77f.

⁷ England, J., *Living Theology in Asia*, p.48.

⁸ Tsutomu Shoji, "The church's struggle for freedom to belief", in Niles, D.P./Thomas, T.K. (ed.), *On the Scene. Reality Ministering in Japan*, 1975; England, J., *Living Theology in Asia*, p.36f.

第四節 皮利斯 (A. Pieris) 的亞洲解放神學

從印度和日本脈絡中的解放神學，可看出「解放」和「本位化」是該神學息息相關的兩個層面。而這也是自 1981 年在新德里 (New Delhi) 第五次 EATWOT 會議以來，逐漸成爲該神學的共識⁹。而皮利斯在這過程中，扮演一個重要的角色。皮氏「亞洲解放神學」的重點之一，在於說明解放和本位化密不可分的關係。

一、本位化與解放

皮利斯認爲，「地方教會」這個名稱是個贅述 (tautological)，因爲那個教會不是地方教會呢？地方教會更重要的，是它的性質。因此，他將亞洲地方教會分成「在亞洲的地方教會」(The Local Church “in” Asia) 和「屬於亞洲的地方教會」(The Local Church “of” Asia)。前者指的是一套神學觀念、生活表達方式、行政組織模式……等的一個地方教會，像歐洲的地方教會，傳移到亞洲就成爲「在」亞洲的地方教會。後者則指亞洲地方教會經過「解放」和「本位化」，才成爲「屬於亞洲」的。

他認爲「在」亞洲的教會，通常是富有的教會去服務他人，當然也包括窮人在內。而「屬於」亞洲的教會，是認同貧窮者的貧窮教會。從「在」亞洲的教會到「屬於」亞洲的教會，需要某些徹底改善的看法、觀念，尤其教會和本地的其他宗教比起來，只是一個小團體。每個宗教團體，甚至每一個意識型態

⁹ Fabella, V./Torres,S.(ed.), *Irruption of Third World* (N.Y., 1983), p.201f.

的組織，都想辦法吸引人民。在此提供多元的競賽中，民衆是選擇的主體。而他們選擇需要有認同的基礎，如此，傳道和本位化是分不開的。

有些解放神學家主張，解放主義才是最重要的，因而輕視本位化；反之，也有些脈絡神學家只鼓吹本位化。皮里斯認為這兩者都極端地將兩件重要任務給單純化了，其實這兩個任務是相輔相成、而不是二選一或彼此矛盾的。

首先，皮氏認為「貧窮」和「宗教」兩個觀念，與其融合的問題有密切的關係。「貧窮」是一個現象，但能有不同的意義：在物質上，貧窮能是壓迫人格尊嚴的原因，是錢財奴隸的陰影；但同樣的現象經過人因其宗教價值觀而自願接納時，反而成爲內心束縛的解放，和對貪財組織罪惡者的解放戰略。福音使人看出這兩個意義而追求積極面。皮氏說道：「當耶穌邀請青年人變賣他所有的財產而分給窮人時，祂要求富有者不再富有、貧窮者不再受貧窮的困擾」¹⁰。皮氏在不同文章裏，重複強調亞洲的宗教，尤其是佛教，也追求同樣的貧窮修養。

同樣，宗教現象也會有消極和積極的兩個意向：當宗教使人落在迷信中、超越主義或合理化壓迫的結構時，它就是一種意識型態；真實的宗教反而帶給人救恩，使人擺脫邪惡，獲得真正的自由。因爲宗教和個人、社會、歷史、文化生活有密不可分的關係，所以不管宗教消極或積極面，都影響到人際關係。換言之，一切宗教生活都含有政治性。如此，認爲教會站在政治之「上」或之「外」的觀念都是不正確的看法。

¹⁰ Pieris, A., "Asia's Non-Semitic Religions and the Mission of the Churches", in *The Month*, March 1982, p.82(本文以下簡稱"Asia's") .

皮氏批評解放主義者對馬克斯批判宗教缺乏批判的反省，才會認為「宗教和貧窮二者都是消極的，它們聯手成爲一個不良善的聯盟」，壓抑、束縛亞洲大眾，因而該從它們的掌控中解放出來。皮氏指責解放主義者因盲目而疏忽宗教積極活動方面，以及貧窮修養的力量。另一方面，皮氏批判本位化主義者忽略或掩飾宗教和貧窮消極的事實，而容易陷入意識型態中¹¹。

認出了解放主義和本位化各自的優、缺點，皮氏問道：如何能將解放和本位化正面融合呢？答案已說明了，即屬於亞洲教會的身分。皮氏認為，此融合得經過兩種洗禮的過程，即亞洲宗教性和亞洲貧窮的洗禮。

二、亞洲宗教和「約旦河」的洗禮

第一種洗禮能與耶穌在約旦河的洗禮相比。皮氏接著施雷貝克 (Schillebeeckx) 的看法，認為耶穌受若翰的洗禮，是祂第一個先知性的行動，是默西亞使命的開始。皮利斯以爲這事實能給屬於亞洲的地方教會，至少提供四個傳道原則：

1. 當耶穌公開接受先知性的召叫時，祂面對某些傳統宗教的潮流；而在受洗時，得到先知性的肯定，是祂後來針對其他宗教派別，如法利塞、撒杜賽等，有了解放神類辨別の根源。這先知性的神類辨別，對亞洲人是非常重要的，因

¹¹ Pieris, A., "Asia's", p.82f; he adds: "except when they acknowledge the failure of other religions to inspire a Mother Theresa who would want the church to alleviate the sufferings of the poor.....They would want the church to absorb these traits of various religions in becoming 'at home' in Asia. But this approach of the inculturationists sounds too accommodate in the minds of liberalists".

爲我們總是被挑戰面對不同意識型態和宗教的潮流。

2. 在約旦河的洗禮裏，我們可以看出若翰的靈修，與受洗者有特別的交換：耶穌到若翰那裏受洗時，表達祂認同熱心貧窮者（anawim），這是耶穌主動的交換；若翰苦修苦行的靈修，吸引了貧窮、單純和要悔改的衆人（anawim），而洗禮遂成爲解放的地方。這是不同靈修交換的果實。於是皮氏認爲，成爲苦行靈修和窮人靈修兩個解放力量合一的地區，是屬於亞洲教會的使命。
3. 拋棄權威，而得到「權力」。耶穌的第一個先知性行動顯然是空虛自己，去領受若翰的洗禮。在這謙虛的態度上，天主在衆人面前肯定了祂的權力：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪三 17）。如此，皮氏提出渴望道：巴不得屬於亞洲的教會，自謙自卑如同新郎耶穌一樣，受亞洲宗教的洗禮，先於教會給他們授的洗。
4. 和第三原則有關，亦論及認同的問題：面對清楚的過去和未定的將來，西洋教會和「在」亞洲的（西洋性）地方教會，感覺到信徒團體有危險的認同問題。這顯然是「在」亞洲的地方教會和尚未確定「屬於」亞洲地方教會的認同問題。其實這問題是地方教會本體的問題：它屬於普世教會，同時也屬於地方教會。屬於亞洲地方教會，有權要求融合「亞洲性」和「基督性」爲新的認同性。

回到耶穌第一個先知性的受若翰之洗，皮氏認爲能找出第四原則的基礎：經過接受洗者若翰那既傳統又消極的靈修，耶穌能顯出全新而又積極的宗教性來：曾受若翰咒罵的自我，若是正義的宗教熱誠者，經過耶穌的救贖成爲受祝福之子女；受迫害的窮人在耶穌的解放福音中，成爲真福的對象……。總之，

「亞洲基督宗教性的新面貌，確實呈現在我們完全參與亞洲宗教熱誠的窮人生活中，以及滿足其急需的成果中」。

三、「亞洲貧窮的哥耳哥達 (Calvary) 之洗禮」

在約旦河受洗，是耶穌第一個先知性的行動，是祂得到天父的作證，和宣講福音使命的開始；加爾瓦略山，是耶穌最後先知性的行動處所，皮利斯說：「怪不得福音作者用同樣一個字『洗禮』表達兩個先知性的行動」（瑪三 13~15；谷十 38；路十二 50）。兩個先知行動都是耶穌空虛自己到極點時，被認出祂是天主的聖子（谷十五 39）。

在十字架的洗禮，是耶穌幾年中宣講、實現福音的結果，是決心接受或反對天主的代價，而錢財被耶穌列在選擇天主的敵對中：「沒有人能事奉兩個主人，他或要恨這一個而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財」（瑪六 24）。耶穌在受魔鬼試探時，已戰勝財富、權力和名望（瑪四 1~11）。祂一生選擇認同窮人（瑪十三 55；路二 7；瑪八 20）。的確，耶穌的貧窮並不只是消極反抗的態度，也不僅是對以色列熱心貧窮者的被動同情，而是要戰勝錢財和其聯盟者的有計劃之戰略。祂指出了對天主和錢財二選一的要求，是做祂門徒必備的條件。於是，背十字架就是此選擇理所當然的後果。

回歸並肯定在十字架上的洗禮，教會才能落實福音的宣講，因受洗的門徒才是基督真正的門徒。皮氏認為回歸十字架的洗禮，對屬於亞洲的地方教會是非常重要的，因為過去傳教士與殖民權威聯手傳道，導致今日的結果，是「在」亞洲的地方教會受另一個地方教會的管轄和指揮。面對此不幸的歷史，

和其對現在的影響，引發一個狂熱的解放主義。然而皮氏認為，這解放運動需先被解放；也就是說，首先要以亞洲的宗教性來取代「拉丁性」（Latinity），這樣反對「錢財」和其聯盟的解放的新方式，才能呈現出來。

四、「亞洲的解放神學」

我們可以進一步問，皮利斯那屬於亞洲的教會究竟為何？他先將亞洲宗教的深深體驗分為兩種，即宇宙性的宗教（cosmic religion）和超宇宙的救援論（metacosmic soteriology）。宇宙性的宗教是人面對宇宙奧秘的力量，如火、風、土地、山……等而引發宗教性的崇拜。在亞洲，此宇宙性的宗教體驗，實際上已受超宇宙的救援論（如印度教、佛教和若干程度的道教）的管制了。而在此三個超宇宙的救援論之間，佛教最有亞洲的大同性¹²。

基督宗教雖發源於亞洲，但早就離開亞洲了。幾個世紀後，才像一個富攻擊性的陌生入侵者，而屢遭拒絕。這是亞洲基督宗教過去的失敗經驗。拉美解放神學基本上也是建立在西洋想法上的神學，這對「永遠留在非基督宗教性的大陸」—亞洲—是用不著的。因此皮氏認為，基督宗教需要從那些超宇宙的救援論中，吸取所有亞洲的想法、行動、生存方式。

當然，對皮氏而言，他最重視佛教。而佛教性最顯然的生活方式，是佛教的和尚團體（Sangha）。他們和貧窮民衆生活在一起，且帶領群眾走向圓滿解放的人類，即從貪心不足、受壓迫和仇恨中解放出來，並發展完美的救援知識。佛教的和尚團體是一個「宗教共產主義」的象徵—彼此分享一切。這種亞洲

¹² Pieris, A., "Asia's", p.75.

想法、生活和行動，是「屬於亞洲教會」需要領會和參與的。

皮氏視「在亞洲」的教會是歐洲傳道主張的成果，接納歐洲地方教會的想法、組織、生活方式等，在亞洲的脈絡中是個「陌生」者。於是，皮氏引用了索布利諾（J. Sobrino）對歐洲神學所提的「知識論之切斷」看法，而提倡兩個洗禮，使「在亞洲的」成爲「屬於亞洲」的教會。教會在亞洲的「導師」（Gurus）跟前，學會如何有亞洲生活實況（Sitz im Leben）的想法、行動、生活方式等，才能和非基督宗教某些超宇宙救援論者分享其宗教的解放經驗。

皮氏的訊息值得重視。其神學的「知識論之切斷」和從社會「下層」生活去反省神學的主張，是一般解放神學的共識。何況他一直努力將「本位化」和「解放」的兩個脈絡因素融合在一起。然而，由於皮氏對「亞洲」和其宗教生活理想有特別的看法，使人懷疑他是否只從小小的斯里蘭卡來看亞洲呢？當然，他的觀點是有效的，但是也有其限度。谷寒松於其《在亞洲的解放神學》書評中，具體指出對亞洲另一個看法，如從中國觀點來談宇宙論，從日本、台灣、香港、新加坡等國家來看貧窮的觀念，皮氏的看法和生活理想就會有問題了。因而谷寒松建議，也許書名該改成《斯里蘭卡觀點下的解放神學》才是恰當的。這點說明了一個脈絡神學只在其脈絡裏才有效，而每個地方教會需要其自己的脈絡神學。

全書結語

解放神學是一種新實踐的脈絡神學，與歐洲傳統神學不同。由於它提倡正確實踐先於正確理論，故社會分析和辯證法用得較多。解放神學願意且努力向群眾學習，站在信仰體驗的「同夥知識份子」，他們「做」神學的場合，超越了書本、理論或課堂，而進入了牧靈工作的地方。雖然因為它與歐洲傳統式神學的作風不同，彼此面對有些困難，甚至有排他傾向的危險。幸虧這些困難在接觸的過程中，在更深一層的彼此挑戰中，傳統神學一步步認出：拉美解放神學是因面對特有地方教會的時代訊號，而發展出自己即實踐神學的反省。另一方面，拉美解放神學面對外來的批評，也有條理地改善了自己，同時也在非洲、亞洲的發展中，認出自己是一種脈絡的神學。神學從排他的自衛傾向，邁向彼此接納的脈絡神學。

作為脈絡中的解放神學，它一方面要深入研究自己的歷史、文化，分析社會環境，以便發現是否有中肯性的解放要求，以及推動邁向真理的共識；另一方面，也要承認在普世教會裏的存有，以保持開放和溝通。如此，脈絡中的解放神學無論向內或向外，都需要解放和對話的兩面。這是解放神學發展中，在溝通中得以解放的過程。

具體而言，非洲脈絡的解放神學，由不公平的社會結構解放出來，打破「傳統傳教神學」的成見，在福音神光下，重建

其文化，作為非洲神學的基礎，是非常重要的義務。對亞洲解放神學來說，還需要與濃厚影響當地的宗教交談。呂格爾（H. Ruecker）採用李格爾（P. Ricoeur）的象徵論詮釋方法，挖掘非洲的一些宗教觀，將其放在非洲基督徒的生活信仰中，建立一個非洲神學。這是解放神學積極參與建立非洲本位化神學的範例。在基督宗教與佛教交談中，皮利斯（A. Pieris）將解放和本位化融會貫通，建立了一個亞洲的解放神學，這是另一對脈絡解放神學貢獻的好例子。

至於台灣天主教神學，作為亞洲脈絡中的地方教會，首重與生活、文化、宗教三方面的交談。這是亞洲主教們共同的聲言，也是落實梵二的革命精神。此外，台灣和中國大陸教會因在歷史中，中華文化和西方文化彼此沒有通暢的了解和詮釋，產生了壓抑的心情，甚至教會被禁止！雖然梵二打開門戶，向所有文化、宗教進行交談及互動，但還有不少中國基督徒活在歷史陰影下。這意識化和解脫，成為地方教會的重要課題，即一種特殊的解放神學。

另一方面，台灣地方教會也需研究，把解放神學發揮成該環境特有的神學。譬如：當今社會誰是弱小者、受壓迫者，如何才能了解並認同他們，使教會在福音光照下活出解放力量。當富有和自由的社會走到極端，人的想法也容易走偏，因而無聲的弱小者更受迫害，如胎兒、生活邊緣者與殘障等。此外，當代的種種問題，如全球化和地方化、環保、後現代走向等，這些重要議題都能從解放神學的角度來發揮與思考。本書只是邁向地方教會脈絡神學過程中的一小步，這些重要的問題，需要仔細反省和研究合作，我們將在本書下冊更進一步探究，也期待拋磚引玉，能帶來更多研究發展。

國家圖書館出版品預行編目資料

解放神學(上册)：時代脈絡的詮釋 / 武金正 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2009

面； 公分。 —— (輔大神學叢書 88)

ISBN 978-957-546-653-4 (平裝)

1. 神學

242

98011604

輔大神學叢書 88

解放神學 (上册)

時代脈絡的詮釋

2009 年 9 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

編輯委員：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

[10088] 台北市師大路 170 號 3F-3

定 價： 240 元

光啓書號：107083a

ISBN：978-957-546-653-4

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 978-957-546-653-4 \$240



9 789575 466534 0 0 2 4 0

光啓書號 107083a

定價 240元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group